



Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES





39141

نَهَائِمُ السُّؤْلِ

في شرح منهل الأصول

للفاضل ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ

تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن السنوي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢هـ

ومعه حواشيه المفيدة المسماة

﴿ مُسَلَّمُ الوُصُولِ ﴾ ؛ لشرح نهاية السؤل

تأليف الاستاذ العلامة الكبير

﴿ الشيخ محمد بن حنيت المطيعي ﴾

مفتي الديار المصرية سابقا

عُنِيَتْ بِنَشْرِ

مَجْمَعِيَةِ نَشْرِ كِتَابِ الْعَرَبِيَّةِ

بالقاهرة

﴿ وحقوق الطبع محفوظة لها ﴾

١٣٤٣

المطبعة التبليغية - ومكتبتها

لصاحبها: محب الدين الخطيب وعبد السلام قنديل

بشارع خيرت رقم ٤٠ بمصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

45-39141

الحمد لله الذي مهد أصول شريعته بكتابه القديم الأزلي . وأيد قواعدها
بسنة نبيه العربي . وشيد أركانها بالاجماع المعصوم من الشيطان الغوى . وأعلى
منارها بالافتباس من القياس الخفى والجلي . وأوضح طرائقها بالاجتهاد فى الاعتماد
على السبب القوى . وشرع للقاصر عن مرتبتها استفتاء من هو بها قائم على *
وصلاته وسلامه على سيدنا ﴿ محمد ﴾ المبعوث الى القريب والبعيد الشريف
والدني . وعلى آله وأصحابه أولى كل فضل سنى وقدر على
﴿ وبعد ﴾ فان أصول الفقه علم عظيم قدره ، وبين شرفه ونخره . اذ هو
قاعدة الاحكام الشرعية ، وأساس الفتاوى الفرعية . التى بها صلاح المكلفين معاشاً
ومعاداً . ثم ان أكثر المشتغلين به فى هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على
﴿ المنهاج ﴾ للامام العلامة قاضى القضاة ناصر الدين البيضاوى رضى الله عنه
لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ ، وكنت أيضاً ممن لازمه درساً
وتدريساً ، فاستخرت الله تعالى فى وضع شرح عليه موضع لمعانيه ، مفسح عن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وعليه افتتادى وبه استعين

الحمد لله رب العالمين . نحمده حيث أسس شريعة الاسلام على أصل متين .
وجعل أصولها وفروعها محجة واضحة للمسترشدين . وحجة دامغة للملحدين
الجاحدين * وللصلاة والسلام على نبيه ﴿ محمد ﴾ المرسل بالآيات البينات . المؤيد
بالمعجزات الباهرات * وعلى آله وأصحابه الذين استنبطوا الفروع من الاصول .
وسائر أتباعه الذين هم سلم الوصول . الى منتهى السؤل
أما بعد فيقول العبد الفقير الى ربه ومولاه . الفنى به عن سواه . محمد ابن

مبانيه . محرر لأدلته . مقرر لاصوله . كاشف عن أستاره . باحث عن اسراره .
 منبهاً فيه على أمور أخرى مهمة (أحدها) ذكر ما يرد عليه من الاسئلة التي
 لا جواب عنها أو عنها جواب ضعيف (الثاني) التنبيه على ما وقع فيه من الغلط
 في النقل (الثالث) تبين مذهب الشافعي بخصوصه ليعرف الشافعي مذهب امامه
 في الاصول ، فان ظفرت بالمسئلة فيما وقع لى من كتب الشافعي كالام والاملاء
 والامالى ومختصر المزنى ومختصر البويطى نقلتها منه بلفظها غالباً مبيناً للكتاب
 الذى هي فيه ثم للباب ، وان لم أظفرها في كلامه عزوتها الى ناقلها عنه (الرابع)
 ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبننا في المسائل المحتاجة الى ذلك (الخامس)
 التنبيه على المواضع التي خالف المصنف فيها كلام الامام أو كلام الامدي أو
 كلام ابن الحاجب فان كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة في التصحيح يأخذ به
 آخذون فان اضطرب كلام أحد هؤلاء نهبت عليه أيضاً (السادس) ما ذكره
 الامام وابن الحاجب من الفروع الاصولية وأهمله المصنف فأذكره مجرداً عن
 الدليل غالباً (السابع) التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من التقارير التي
 ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل ما ذكره منها فرأيت الاشتغال
 به يطول لكثرتة حتى رأيت في بعض شروحه المشهورة ثلاثة مواضع يلى بعضها
 بعضاً فلذلك أضربت عن كثير منها فلم اذكره ألبتة اكتفاء بالتقرير الصواب
 وأشرت الى كثير منها اشارة لطيفة وصرحت بمواضع كثيرة منها (الثامن)

الشيخ بجيت بن حسين المطيعي الحنفي غفر الله له ولوالديه الذنوب . وسستر له
 ولسائر المسلمين العيوب : لما قررت رياسة المعاهد الدينية تدريس منهاج الاصول
 للبيضاوي وشرحه للأسنوي بالمعاهد المذكورة طلب مني بعض أفاضل أهل العلم
 أن اكتب على شرح الاسنوي المسمى بنهاية السؤل على منهاج الاصول للعلامة
 القاضي البيضاوي تقييدات لطيفة . وتحقيقات شريفة . توضح ما أشكل على الطلاب
 في هذا العصر من معانيه . وتشتمل على الجواب عما استشكله على المنهاج ولم يجب
 عنه فيه . مع بيان ما كان حقاً من الاعتراض . بدون ميل عن الحق ولا اعراض .
 وغير ذلك مما تدعو اليه حاجة الناظرين لاحقاق الحق وتمييز الصواب من الخطأ .

التنبيه على فوائد أخرى مستحسنة . كقول غريبة . وبحاث نافعة . وقواعد مهمة . الى غير ذلك مما ستره ان شاء الله تعالى

واعلم أن المصنف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الارموى والحاصل أخذه مصنفه من المحصول للامام نجر الدين والمحصل استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالباً أحدهما المستصفي لحجة الاسلام الغزالي والثاني المعتمد لأبي الحسين البصري حتى رأيت ينقل منهما الصفحة أو قريباً منها بلفظها وسببه على ما قيل أنه كان يحفظهما فاعتمدت في شرحي لهذا الكتاب مراجعة هذه الاصول . طلباً لادراك وجه الصواب في المنقول منه والمعقول . وحرصاً على ايراد ما فيه على وفق مراد قائله . فانه ربما خفي المقصود أو تبادل غيره فيتضح بمراجعة أصل من هذه الاصول المذكورة . ولم أترك جهداً في تنقيحه ونحوه . فاني بحمد الله شرعت فيه خلياً من الموانع والموانق . منقطعاً عن القواطع والعلائق . فصار هذا الشرح عمدة في الفن عموماً . وعمدة في معرفة مذهب الشافعي فيه خصوصاً . وعمدة في شرح هذا الكتاب . وسعيت سعي في ايضاح معانيه . وبذلت وسعي في تسهيله لمطالعيه . بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدى . ولا يبطن ادراكه على المنتهي * وسميته ﴿ نهاية السؤل في شرح منهاج الاصول ﴾ والله اسأل أن ينفع به مؤلفه وقاتبه وقارئه والناظر فيه وجميع المسلمين بتمه وكرمه أمين

فأجبت طلبه وشرعت أن اكتب ما يسر الله لنا نقله من كلام المحققين من علماء هذا الفن المتقدمين والمتأخرين . وما فتح الله به على عبده المسكين . المتوسل اليه بسيد المرسلين . نجاة وافية ان شاء الله تعالى بالمقصود . فهي وان كانت قليلة المباني . لكنها كثيرة المعاني . تعني عن كثير من المطولات ويستفيد منها المبتدى . ولا يستغنى عنها المنتهي . وأرجو من الله تعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم . طائفة على الطلاب بأكثر فائدة وأعظم نفع عميم . انه الجواد المحسن المنعم . وسميته ﴿ سلم الوصول لشرح نهاية السؤل ﴾

قال « اصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد^(١) » اقول اعلم أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم الا بعد تصور ذلك العلم والتصور يستفاد من التعريفات فلذلك قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام في مباحثه. ولا شك أن اصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف اليه فنقل عن معناه الاضافي وهو الادلة المنسوبة الى الفقه وجعل لقباً أي علماً على الفن الخاص من غير نظر الى الاجزاء^(٢) والفرق بين اللقبى والاضافي من وجهين

(١) قال المصنف « أصول الفقه معرفة دلائل الفقه الخ » اعلم أن اسماء العلوم في اصطلاح العلماء تطلق ويراد منها الفن المدون المخصوص الذي هو المسائل ذات الموضوعات الخاصة والمحمولات الخاصة ويطلق أيضاً على التصديقات التي تتعلق بهذه المسائل الخاصة بقطع النظر عن خصوص من قامت به تلك التصديقات وتطلق أيضاً على ملكة استحضار تلك المسائل كما أن الصحيح أنها تطلق أيضاً على ملكة الاستحصال وان لم تحصل مسائل العلم كلها بالفعل ولا تستحضر كذلك بل يكفي في الاطلاق حصول الملكة التي يتمكن من قامت به من تحصيل مسائله والتصديق بها بأن يقوم به كيفية راسخة بها يقتدر على ما ذكر وذلك في العلوم التي تتلاحق مسائلها وتزايد بزيادة البحوث الباحثين واستنباط المستنبطين . ولذلك اختلفت طرق العلماء في تعاريف العلوم وشرح اسمائها فاختار المصنف تعريف أصول الفقه باعتبار اطلاقه على التصديقات المتعلقة بالتواعد التي ينبنى الفقه عليها ويستند الفقيه في استنباط الفقه اليها فقال أصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة وحال المستفيد . اه

(٢) قال الاسنوي « ولاشك أن اصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف اليه فنقل من معناه الاضافي وهو الأدلة المنسوبة الى الفقه وجعل لقباً أي علماً الخ ما قال » وأقول : هذا صريح في أن لفظ أصول الفقه صار في اصطلاح العلماء علماً على الفن المدون المخصوص الممتاز بموضوع خاص ومحمولات خاصة . وهذا الفن هو المسائل الكلية المركبة من الموضوعات التي ترجع الى موضوع الفن ومن المحمولات التي ترجع الى الحيثية المبجوث عنها في هذا الفن فوضع أصول الفقه هو الادلة الاجمالية من حيث يثبت بها أحكام الفقه وطرق الاستفادة الاحكام

احدهما أن اللقبى هو العلم كما سيأتى والاضافى موصل الى العلم . الثانى أن اللقبى لا بد فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد . وأما الاضافى فهو الدلائل خاصة . ولغظ اصول الفقه مركب على المعنى الاضافى دون اللقبى لان جزأه لا يدل على جزء معناه فاذا تقرر ما قلناه وعلمت أن أصول الفقه فى الاصل مركب فاعلم أن معرفة المركب متوفرة على معرفة مفرداته فكانت

من أدلتها وحال مستفيدها فالبحث عن طرق الاستفادة وحال المستفيد يرجع الى البحث عن موضوع هذا الفن وهو الأدلة الاجرائية من حيث اثبات الاحكام الشرعية العملية بها لأنها لا تكون كذلك الا بعد كونها راجحة مثلا وكون المستنبط لها مجتهداً . وكون موضوع هذا الفن هو الادلة المذكورة وطرق الاستفادة الأحكام من أدلتها وحال المستفيد الذي هو المجتهد طريقة الشافعية . وطريقة الحنفية أن موضوع هذا الفن هو ما ذكره الشافعية والأحكام أيضاً من حيث أنها تثبت بالأدلة على ما يأتي بيانه . وكما أن لفظ أصول الفقه الذى صار اسماً لذلك الفن المدون يطلق على هذه المسائل يطلق أيضاً على معرفتها والعلم بها اما بمعنى التصديق المتعلق بها أو بمعنى ملكة استحضارها أو استحصاها وان لم تحصل كلها بالفعل ويكفي فى استحضارها لوضع الاسم عليها وجعله علماً أن يستحضرها الواضع اجمالاً باستحضار موضوع العلم المميز بحيثية خاصة هي التي يبحث عنها في ذلك العلم . وانما قلنا يكفي فى اطلاق اسم العلم ملكة الاستحصال التي هي كيفية راسخة على وجه ما سبق لأن من بين العلوم علوماً كالفقه تتلاحق مسائلها وتزيد بزيادة الحوادث واثبات الباحثين فيجب أن يكون الفقيه هو من قامت به ملكة الفقه على معنى أنه قامت به كيفية راسخة يقتدر بها على استنباط تلك المسائل من أدلتها التفصيلية ، ولو كانت لا يطلق اسم العلم الا على ملكة استحضار كل المسائل أو على التصديق بكل مسائل الفقه لم يوجد مجتهد ولا فقيه وتكون جميع المسائل التي تتجدد وتحدث بتجدد الحوادث فيستنبطها المجتهدون بعد المجتهد الاول ليست فقهاً ولا قائل بهذين

ينبغي له أن يذكر تعريف الاصل وتعريف الفقه قبل تعريف اصول الفقه^(١) كما فعل الامام في المحصول والامدى في الاحكام وغيرهما مستدلين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات فلنذكر أولاً تعريفهما ثم نعود الى شرح كلامه فنقول: الاصل له معنيان معنى في اللغة ومعنى في الاصلاح فأما معناه اللغوي فاختلّفوا فيه على عبارات: أحدها ما يبنى عليه غيره قاله ابو الحسين البصرى في شرح العمدة. ثانيها المحتاج اليه قاله الامام في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل. ثالثها ما يستند تحقق الشيء اليه قاله الامدى في الاحكام ومنتهى السؤل. رابعها ما منه الشيء قاله صاحب الحاصل. خامسها منشأ الشيء قاله بعضهم. وأقرب هذه الحدود هو الاول والاخير* وأما في الاصطلاح فله أربعة معان: أحدها الدليل كقولهم أصل هذه المسئلة الكتاب والسنة أى دليلها ومنه أيضاً اصول الفقه أى أدلته. الثاني الرجحان كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة أى الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز. الثالث القاعدة المستمرة كقولهم اباحة الميتة للمضطر على خلاف الاصل. الرابع الصورة المقيس عليها على اختلاف مذكور في المقياس في تفسير الاصل* وأما الفقه فله أيضاً معنيان لغوي واصطلاحى

(١) قال الاسنوي « فكان ينبغي أن يذكر تعريف الاصل وتعريف الفقه الى آخره » أقول: انما ينبغي ذلك لو كان غرضه أن يعرف المركب الاضافى باعتبار معناه التركيبى فان بيان هذا المعنى هو الذي يتوقف على بيان معنى جزءيه وأما بعد أن تقل هذا المركب وصار لقباً وعلماً على الفن المدون الخاص فلم يبق لكل من جزءيه دلالة على جزء معناه التركيبى ولم يبق لواحد منهما بانفراده معنى أصلاً بل صار كل جزء منهما كالزاي من زيد وليس الغرض من التعريف هنا الا شرح مسمى هذا الاسم وبيان معناه اللقبى فقط ليكون الشارع فيه على بصيرة منه وذلك لا يتوقف على معرفة اجزاء المركب الاضافى ولا حاجة اليه في بيان المقصود فالمصنف قصد بترك تعريف جزءي اللفظ المركب الاضافى الاعراض عما قاله الامام والامدى وغيرهما لما رآه من أن ذلك لا حاجة اليه وان ذكره قبل تعريف الفن وشرح مسماه المراد من اسمه اللقبى تطويل بلا طائل

فالأصطلاحى سيأتى فى كلام المصنف وأما اللغوى فقال الامام فى المحصول والمنتخب : هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقہت أن السماء فوقنا وقال الآمدى هو الفهم وهذا هو الصواب فقد قال الجوهري الفقه الفهم تقول فقہت كلامك بكسر القاف أفقهه بفتحها فى المضارع أى فهمت أفهم. قال الله تعالى « فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » وقال تعالى « ما نفقه كثيراً مما تقول » وقال تعالى « ولكن لا تفقهون تسبيحهم » اذا علمت ذلك فلنرجع الى شرح كلام المصنف فنقول قوله معرفة كالجنس^(١) دخل فيه أصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين أحدهما أن العلم يتعلق بالنسب أى وُضع لنسبة شىء الى آخر ولهذا

(١) قال الاسنوي « معرفة كالجنس الى آخره » انما قال كالجنس لأن هذا التعريف شرح لحقيقة اصطلاحية وبيان لها من حيث انها مسمى اسمها اللقبى والمراد من المعرفة التى أخذها المصنف فى تعريف الاصول والعلم الذى اخذه ابن الحاجب فيه أيضاً معنى واحد هو مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق فهما فى التعريف بالمعنى المنقسم فى اصطلاح المناطق الى تصور وتصديق وباضافته الى ادلة الفقه الاجمالية المراد منها المسائل والقواعد الكمية خرج التصور . ومثل ذلك يقال فى العلم المأخوذ فى تعريف الفقه فالمراد منه أيضاً مطلق الادراك وباضافته الى الاحكام التى معناها النسب التامة على ما يأتي خرج التصور أيضاً . وأما ما قاله الاسنوي من الفرق بين المعرفة والعلم فذاك باعتبار معنى آخر غير مراد هنا والمعرفة كما تطلق على ما قاله الاسنوي وحينئذ يكون بينها وبين العلم ذلك الفرق تطلق أيضاً ويراد منها التصديق بالقرينة التى تدل على ذلك ألا ترى أن المعرفة فى قولهم معرفة الله واجبة لا يرد منها الا التصديق والاذعان وهذا المعنى أخص من مطلق التصديق المراد هنا . وكذا قول الاسنوي ان العلم يتعلق بالنسب مبني على أن العلم خاص بالتصديق وهو اصطلاح غير مراد هنا بل المراد من العلم والمعرفة فى تعريف الاصول وسائر تعاريف العلوم المدونة هو مطلق الادراك المنقسم الى تصور وتصديق كما قلنا

تعدى الى مفعولين بخلاف عرفت فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيداً . الثاني . ان العلم لا يستدعى سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال لله تعالى عارف ويقال له عالم وقد نص جماعة من الاصوليين أيضاً ومنهم الآمدى في أ بكر الافكار على نحوه فقالوا ان المعرفة لا تطلق على العلم القديم * وقوله «دلائل الفقه» هو جمع مضاف وهو فيد العموم فيعم الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها وحينئذ فيحترز به عن ثلاثة أشياء أحدها معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه والثاني معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو والكلام والثالث معرفة بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه فإنه جزء من اصول الفقه ولا يكون أصول الفقه ولا يسمى العارف به اصولياً لأن بعض الشيء لا يكون نفس الشيء . والمراد بمعرفة الادلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس أدلة يحتج بها ^(١) وأن الأمر مثلاً

(١) قال الاسنوي « والمراد بمعرفة الادلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس الى آخره » أقول اراد أن يبين أن المسائل التي يبحث فيها عن كون الكتاب والسنة وما عطف عليهما حجة هي من مسائل علم الاصول . وقوله وكون الأمر للوجوب أشار به الى ان المراد من الدلائل الاجالية القواعد الكلية التي تصلح ان تكون كبريات تؤخذ من اللغة وأصول الدين تضم لصغريات سهلة الحصول تؤخذ من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس ويكون المجموع هو الدليل الذي يثبت به الاحكام الشرعية العملية التي هي الفقه . فقولنا مثلاً ان الأمر حقيقة للوجوب والنهي حقيقة للحرمة تضمن أمرين أحدهما كون الأمر لطلب الفعل طلباً جازماً والنهي لطلب الترك طلباً جازماً وهذا يؤخذ من اللغة . وثانيهما كون هذا الطلب الجازم وجوباً يمدح عليه من يمتثل به عاجلاً ويناب عليه آجلاً ويعاقب على تركه آجلاً ويذم عاجلاً أو حرمة يذم مرتكبها عاجلاً ويعاقب على فعلها آجلاً ويمدح على الكف عنها عاجلاً ويناب على ذلك آجلاً وهذا مأخوذ من أصول الدين الذي يبين فيه وجوب اعتقاد أن الأمر والنهي بالشرائع الالهية هو الله الذي يرجى ثوابه ويخشى عقابه فقد أخذنا من هذا المجموع قاعدتين كليتين هما قولنا كل أمر للوجوب حقيقة وكل

لوجوب وليس المراد حفظ الأدلة ولا غيره من المعاني فافهمه * واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه^(١) كالعمومات واخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له فإن الدليل عندهم لا يطلق الا على المقطوع به ولهذا قال الامام في المحصول أصول الفقه بمخرج طرق الفقه ثم قال وقولنا طرق الفقه

نهى للتحریم حقيقة فهاتان القضيتان السكيتان وأمثالهما مسائل علم أصول الفقه ودلائل الفقه الاجمالية بمعنى أنها الكبريات التي عليها المعول في استنباط الأحكام اذا ضمت الى الصغريات المأخوذة من الكتاب مثلاً تقول قوله تعالى «أقيموا الصلاة» أمر بالصلاة من قبل الله تعالى وكل أمر هو كذلك يفيد وجوب المأمور به فقوله تعالى أقيموا الصلاة يفيد وجوب المأمور به وهو الصلاة فإن كان الاسنوي أراد من قوله والمراد بمعرفة الأدلة أن يعرف أن الكتاب والسنة الخ هو ما ذكرناه كان قوله ذلك صحيحاً ولكنه تكلف لاجابة اليه فان المراد من معرفة الادلة الاجمالية في التعريف معرفة الكبريات فقط لأنها هي مسائل الاصول وقواعده وجمعات هي الأدلة لأنها هي العمدة في الاستدلال وان كان تمام الدليل الذي يستند اليه المجتهد عند الاستنباط انما هو بالصغرى أيضاً لكن الصغرى لا يبحث عنها في الاصول فالمراد بمعرفة القواعد المتعلقة بالأدلة الاجمالية والكيفيتين في تعريف المصنف التصديق بكون الأدلة السككية الاجمالية المشار اليها بقوله اجمالاً مثبتة للاحكام الشرعية العملية عند المجتهد مع معرفة كيفية الاثبات والاستفادة وحال المستفيد ولاشك أن التصديق بما ذكر هو بمعنى التصديق بالمسائل السككية التي يبحث فيها الاصولي ليجعلها المجتهد كبريات لصغريات سهلة الحصول كما سبق

(١) قال الاسنوي «واعلم ان التعبير بالأدلة مخرج الخ» أقول المصرح به أن الدليل هو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعياً كان أو ظنياً كما في البدخشي وغيره فلا وجه لقول الاسنوي ان الدليل عندهم لا يطلق الا على المقطوع به اهـ. فالادلة كالطرق تتناول الامارات أيضاً

يتناول الأدلة والامارات. وقوله «اجمالا» أشار به الى أن المعتبر في حق الاصولي
 إنما هو معرفة الأدلة من حيث الاجمال ككون الاجماع حجة وكون الامر للوجوب
 كما بيناه. وفي الحاصل أنه احتراز عن علم الفقه وعلم الخلاف لان الفقيه يبحث عن
 الدلائل من جهة دلالتها على المسئلة المعينة والمنظران ينصب كل منهما الدليل على
 مسئلة معينة وفيما قاله نظر^(١) ولم يصرح في المحصول بالمحتز عنه . فان قيل ان اجمالا

(١) قال الاسنوى « وفيما قاله نظر » أى فيما قاله صاحب (الحاصل) من
 الاحتراز بقوله اجمالا عن علم الفقه وعلم الخلاف نظر وبين البدخشي وجه ذلك
 النظر بقوله اذ الفقه لم يندرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه فنحتاج الى اخراجه
 اللهم الا أن يقال أراد بالفقه أدلته التفصيلية وكذا الخلاف لأنه عبارة عن العلم
 باستعمال الاقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات لمحافظة حكم أو مدافعتة سواء
 كان من أحكام الفقه أو لا فليس فيه بحث عن الأدلة المثبتة للأحكام الفقهية ولو
 سلم فلا يخرج بقوله اجمالا لانهم ربما يقولون في الجدل والخلاف المدعى
 الوجوب في صورة من صور النزاع ويعبرون بالمتقضى أو عدم الوجوب ويعبرون
 بالمانع اه وأقول أما قوله اذ الفقه لم يندرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه الخ فهو
 مردود بأن معرفة أدلة الفقه صادقة بمعرفة أدلته الاجمالية وأدلته التفصيلية وعلم
 الاصول لا يبحث فيه عن أدلة الفقه التفصيلية فلولا قول المصنف اجمالا الذى
 هو بمعنى قول غيره الاجمالية لم تخرج المسائل التى يبحث فيها عن الادلة التفصيلية
 للفقه فالمراد الاحتراز عن أدلة الفقه التفصيلية. وقوله اللهم الا أن يقال أراد بالفقه
 أدلته التفصيلية غير مسلم بل المراد بالفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذ
 من أدلتها التفصيلية فهى معرفة الفن المدون ومعرفة الادلة التفصيلية من
 مباحث الفقه بمعنى الفن المدون فهى فقه أيضاً فالمسائل التى يبحث فيها عن
 تلك الادلة تدخل في التعريف لولا قول المصنف اجمالا الذى هو قيد بمعنى
 الاجمالية كما قلنا وأما قوله وكذا الخلاف لأنه عبارة الخ فنقول هو مردود أيضاً
 لأنه متى سلم أنه يبحث في علم الخلاف عن الاقيسة المؤلفة من المشهورات

في كلام المصنف لا يجوز أن يكون مفعولا^(١) لأن عرف لا يتعدى الا الى واحد وقد جر بالاضافة ولا تميزا منقولا من المضاف ويكون أصله معرفة اجمال أدلة

والمسلمات الخ فقد سلم ان من جملة تلك الاقيسة الاقيسة الفقهية ومثلها باقى الادلة الفقهية التي يتعرض اليها الخلافى فان علم الخلاف كالمنطق يعم جميع العلوم وحينئذ يصدق علم الخلاف أنه معرفة دلائل الفقه وان كان يبحث عنها وعن غيرها أيضاً ولولا قول المصنف اجمالاً ما خرج علم الخلاف . وأما قوله ولو سلم فلا يخرج بقوله اجمالاً الخ فهو مردود أيضاً لأن أهل الجدل والخلاف اذا قالوا المدعى الوجوب فى صورة النزاع وعبروا بالمقتضى وأطلقوا أو المدعى عدم الوجوب وعبروا بالممانع وأطلقوا فهم انما يريدون مقتضيا خاصا لوجوب خاص هو مذهب ذلك المدعى أو عدم وجوب خاص هو مذهب المدعى لممانع خاص لأن غرض الخلافى هو تعصيد مذهب امامه الذى استنبطه امامه من الدليل لا استنباط حكم من دليل وشتان بين هذا وبين ما يبحث عنه الأصولى فيقول مطلق الامر للوجوب ومطلق النهى للتحريم فلولا قولنا اجمالاً ماخرج علم الخلاف أيضاً

(١) قال الاسنوى « فان قيل إن اجمالاً فى كلام المصنف لا يجوز أن يكون » الى آخر ما قال . أقول ان قول المصنف اجمالاً يجب ان يكون فى كلامه حالاً من الادلة حتى يكون وصفاً لها فيخرج علم الفقه وعلم الخلاف كما سبق . وما قيل ان الدلائل مؤنثة وجمالاً مذكر غير صحيح لأن دلائل جمع دليل وهو مذكر كما يأتى فى كلامه وانما يقال ان دلائل جمع وجمالاً مفرد وهذا لا ضرر فيه لان اجمالاً مصدر يوصف به الجمع والمفرد وهو هنا بمعنى جملة كأنه قال معرفة دلائل الفقه بجملة ومجىء الحال من المضاف اليه فى مثل هذا التركيب جائز كقوله تعالى «ملة ابراهيم حنيفاً» ولا يحتاجه الى التأويل عدل عنه صاحب جمع الجوامع فقال أصول الفقه دلائله الاجمالية تجعل الاجمالية وصفاً صريحاً للادلة فلا يحتمل غير ذلك وما عدا الحالية بعيد عن مراد المصنف وعممايناسب التعريف

الفقه لفساد المعنى ولا حالا من المعرفة أو من الدلائل لأنها مؤنثان واجمال
 مذكر ولا نعنا لمصدر محذوف أى معرفة اجمالية لتذكيره أيضاً فالجواب انه
 يجوز ان يكون فى الاصل مجرورا بالاضافة الى معرفة تقديره معرفة دلائل
 الفقه معرفة اجمال أى لا معرفة تفصيل تحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه
 فانتصب كقوله تعالى « واسأل القرية » أى أهل القرية ويجوز أن يكون نعنا
 لمصدر مذكر محذوف تقديره عرفانا اجماليا قال الجوهرى تقول عرفت معرفة
 وعرفانا اه وعلى هذين الاعرابين يكون الاجمال راجعا الى المعرفة وأما عوده
 الى الدلائل فهو وان كان صحيحا من جهة المعنى لكن هذا الاعراب لا يساعده
 ويجوز ان يكون حالا واغتفر فيه التذكير لسكونه مصدرا وفى بعض الشروح
 أن اجمالا منصوب على المصدر أو على التمييز وهو خطأ لما قلناه * قوله « وكيفية
 الاستفادة منها » وهو مجرور بالمعطف على دلائل^(١) أى معرفة دلائل الفقه
 ومعرفة كيفية الاستفادة الفقه من تلك الدلائل أى استنباط الاحكام الشرعية منها
 وذلك يرجع الى معرفة شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر والمتواتر
 على الآحاد ونحوه مما سيأتى فى كتاب التعادل والترجيح فلا بد من معرفة
 تعارض الأدلة ومعرفة الاسباب التى يترجح بها بعض الأدلة على بعض وانما
 جعل ذلك من أصول الفقه لان المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الاحكام
 منها ولا يمكن الاستنباط منها الا بعد معرفة التعارض والترجيح لان دلائل
 الفقه مفيدة للظن غالبا والمظنون قابلة للتعارض محتاجة الى الترجيح فصار
 معرفة ذلك من أصول الفقه * وقوله « وحال المستفيد » هو مجرور أيضا

(١) قال المصنف وكيفية الاستفادة منها . قال الاسنوى « هو مجرور بالمعطف
 على دلائل الخ » فأشار بذلك الى ان المصنف جعل المسائل المتعلقة بكيفية الاستفادة
 بعضاً من أصول الفقه وقد بين وجه ذلك وقد صرح بذلك سابقا عند بيان الفرق
 بين المعنى الاضافى لأصول الفقه والمعنى اللقبى حيث صرح ان المعنى اللقبى لا بد
 فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد

بالعطف على دلائل^(١) أى ومعرفة حال المستفيد وهو طالب حكم الله تعالى

(١) وقال المصنف وحال المستفيد قال الاسنوى « هو مجرور أيضاً بالعطف على دلائل الخ » فأشار بذلك الى أن المصنف جعل المسائل المتعلقة بحال المستفيد بعضاً من الأصول أيضاً وبين وجه ذلك وقد صرح به كذلك كما قدمناه قريبا وقد خالف فى كل ذلك صاحب جمع الجوامع وادعى أن المسائل المتعلقة بكيفية الاستفادة وحال المستفيد ليست من أصول الفقه بل لا بد منها فى مسمى الاصولى وأن ذلك لم يسبقه اليه أحد وقال ان أصول الفقه ليست الا الادلة الاجمالية فلزم أن يكون الاصولى هو المتصف بالاصول لانه منسوب اليها ونسبته اليها بقيامها به وقيامها به معرفته اياها ومعرفته اياها متوقفة على معرفه طرق استفادها فكانت لا بد منها فى صدق مسماه ولذلك ذكرت فى أصول الفقه وان لم تكن منه اه بمعناه واعترضه الزركشى والجلال المحلى فى شرحيهما عليه وخالفه فى مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت وذلك لان مما لا شك فيه واتفق عليه السكلى أن أصول الفقه هو ما يبنى عليه الفقه ويسند اليه وليس ذلك الا أدلة الفقه الاجمالية التى هى القواعد الكلية التى يحتاج اليها الفقيه بمعنى المجتهد فى استنباط الاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وهذه القواعد هى مباحث الادلة الاربعة ومباحث الترجيح وغيرها من طرق الاستفادة ومباحث الاجتهاد التى هى مباحث حال المستفيد لجميع هذه المسائل المتعلقة بهذه المباحث الثلاثة يبنى الفقه عليها ويستند اليها ويحتاج اليها الفقيه بمعنى المجتهد عند تطبيق الادلة التفصيلية على احكامها واستنباط احكامها منها فكانت كلها أصول الفقه بلا شبهة وكان فى الامكان حمل تعريف جمع الجوامع على ما يشمل المسائل المتعلقة بهذه المباحث الثلاثة لولا أن صاحبه صرح بمراده ولم يجعل من الاصول ماعدا المسائل المتعلقة بالادلة الاجمالية فكان قوله هذا مخالفاً لما عليه الاصوليون فان كل من عداه من الاصوليين جعلوا المسائل المتعلقة بمباحث طرق الاستفادة وحال المستفيد من أصول الفقه وذكروها فى تعريفه أو أدخلوها فى دلائل الفقه الاجمالية ليكون التعريف شاملا لجميع اجزاء الفن المارة لا فرق فى ذلك بين من تقدم على صاحب جمع الجوامع من الاصوليين ومن

فيدخل فيه المقلد والمجتهد كما قال في الحاصل لان المجتهد يستفيد الاحكام من الادلة والمقلد يستفيدها من المجتهد وأشار المصنف بذلك الى شرائط الاجتهاد وشرائط التقليد التي ذكرها في الكتاب السابع وانما كان معرفة تلك الشروط من اصول الفقه لانا بينا أن الادلة قد تكون ظنية وليس بين الظن ومدلوله ارتباط عقلي لجواز عدم دلالة عليه فاحتيج الى رابط وهو الاجتهاد فتلخص

تأخر منهم وأشاروا بذلك الى ان مسائل الاصول هي القواعد المبسوط فيها عن موضوعه من حيث يتوقف عليه اثبات الاحكام الشرعية العملية فاستنباطها من أدلتها التفصيلية وموضوعه هي الادلة الاجمالية وطرق الاستفادة وحال الاستفادة من حيث ما ذكر فالتعريف تضمن ذكر الموضوع الذي يمتاز به العلم عما سواه وهذه طريقة الشافعية وأما طريقة الحنفية فموضوع الاصول ما ذكره الشافعية والاحكام فما ذكر الشافعية من الادلة الاجمالية وطرق الاستفادة وحال الاستفادة من موضوع الاصول من حيث اثبات الاحكام بها والاحكام من موضوعه أيضاً من حيث أنها تثبت بالادلة الاجمالية فطاق الامر مثلاً بمبحوث عنه في الاصول من حيث يثبت به الوجوب فيقال مطلق الامر حقيقة للوجوب والوجوب الذي هو الحكم يبيح عنه في الاصول أيضاً من حيث انه يثبت بمطلق الامر فيقال الوجوب يثبت بمطلق الامر فتعريف أصول الفقه على طريقة الشافعية هو ما ذكره المصنف وعلى طريقة اكثر الحنفية هو العلم بالادلة الاجمالية للفقه وطرق استفادتها منها وحال مستفيدها من حيث تثبت بها الاحكام الشرعية العملية الخ والاحكام من حيث تثبت بتلك الادلة والعلم أو المعرفة على كلا الطريقتين اما بمعنى التصديق أو الملكية بعد تعلقه بما بعده أو بمعنى نفس المسائل المدونة ويمكن الاقتصار في التعريف على ذكر دلائل الفقه الاجمالية على طريقة الشافعية أو على أدلة الفقه الاجمالية والاحكام على طريقة الحنفية لأن من المعلوم أن تلك الأدلة لا تكون أدلة للفقه الا اذا كانت صالحة لذلك وكان الحكم المأخوذ منها فقهاً فكان كونها كذلك موقوفاً على معرفة طرق الاستفادة الاحكام منها وحال مستفيدها ولكن ما سلكه المصنف أوضح وأليق بمقام التعريف

أن معرفة كل واحد مما ذكر أصل من اصول الفقه ومجموعها ثلاث فلذلك أتى بلفظ الجمع فقال اصول الفقه معرفة كذا وكذا ولم يقل أصل الفقه ، وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف . وفيه نظر من وجوه ﴿ أحدها ﴾ كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة ^(١) مع أن أصول الفقه شيء

(١) قال الاسنوى «وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجوه : احدها كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة الخ» وحاصله أن أصول الفقه هو نفس أدلة الفقه الاجمالية الثابتة في نفسها سواء وجد من يعرفها أو لم يوجد فالمعرفة ليست هي الاصول ثم قال ان طائفة جملوا الاصول هو العلم لا المعلوم وطائفة عكست وظاهر اعتراضه أن الطائفة الاولى أخطأت في جعلها الاصول هو العلم . ونقول : ان المراد بالعلم أو المعرفة في تعريف الأصول اما الملكة أو التصديق بقطع النظر عما يقوم به الملكة أو التصديق أو هو نفس الأدلة والمراد بأدلة الفقه كما عامت القواعد الكلية التي تجعل كبريات لصغريات سهلة الحصول وكما يطلق أصول الفقه على تلك القواعد يطلق أيضاً على التصديق بها باعتبار تعلق ذلك التصديق بتلك القواعد فان القواعد أدلة الفقه الاجمالية والفقه مدلول ومن لوازم التصديق بالدليل التصديق بالمدلول فيطلق على التصديق بها أنه اصول الفقه لذلك كما يطلق على ملكة استحضار تلك القواعد أو ملكة استحصالها أصول الفقه أيضاً بهذا الاعتبار فتسمية أدلة الفقه الاجمالية أو مجموع طرق الفقه الاجمالية أصول الفقه باعتبار أن الفقه ينبئ عليها أولاً وبالذات ويستند اليها لذاتها استناد المدلول للدليل كما يطلق على التصديق بتلك القواعد التي هي أدلة الفقه الاجمالية أو على ملكة استحضارها أو استحصالها باعتبار التعلق بها فهما طريقان صحيحان في تعريف أصول الفقه للاصوليين وأن تعريفه بأنه أدلة الفقه الاجمالية أولى ، وقد صرح بكونهما طريقين للاصوليين الاسنوى نفسه وما قاله كل من الطائفتين صحيح فمن سمي العلم أصولاً وعرفه به فهو انما سماه وعرفه به باعتبار تعلقه بالمعلوم ومن سمي المعلوم أصولاً وعرفه به

ثابت سواء وجد العارف به أم لا ولو كان هو المعرفة بالأدلة لكان يلزم من فقدان العارف بأصول الفقه فقدان أصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال الامام في المحصول أصول الفقه بمجموع طرق الفقه ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب أيضاً وكذلك صاحب الاحكام وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب فجعله العلم أيضاً . وحاصله أن طائفة جعلوا الاصول هو العلم لا المعلوم وطائفة عكست. ﴿ثانيها﴾ أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لانه تعالى عالم بكل شيء ^(١) ومن ذلك هذا العلم الخاص فلا بد من ادخاله في الحد

فانما سماه وعرفه به باعتبار ذاته فليسكل وجهة . والثاني أولى ولذلك جرى عليه صاحب جمع الجوامع وحكى الاول بقيل

(١) قال الاسنوى « وثانيها أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لانه تعالى عالم الخ » وحاصله أنه يصدق على علم الله تعالى بأدلة الفقه الاجمالية أنه علم بها فيكون اصول الفقه ايضاً كعلمنا بتلك الادلة فيجب ان يدخل في التعريف والا لزم وجود المحدود بدون الحد لكن أخذ المعرفة في التعريف يخرجها اذ هي تشعر بسبق الجهل . ونقول في الجواب عن ذلك ان علم الله تعالى بأدلة الفقه لا يسمى اصول الفقه حتى يجب دخوله في التعريف وذلك لما علمت ان المعرفة المأخوذة في التعريف او العلم المأخوذ فيه بمعنى التصديق او ملكة الاستحضار أو ملكة الاستحصال أو بمعنى الفن المدون فالعلم بأصول الفقه بالمعاني المذكورة وان كان ثابتاً لله تعالى لكن على أنه معلوم له تعالى لا على أنه صفة له تعالى فان علمه تعالى انكشاف ثابت له سبحانه على أنه صفة من صفاته . فعلمه تعالى بمعلومنا - من تصديقات وملكات وتصورات - وبمعلوماتنا وأقوالنا وغير ذلك على أنه منسوب اليها ومن صفاتنا فعلمنا بالمتعلق بأدلة الفقه التي هي مسائل الاصول معلوم له تعالى ومتعلقه الذي هو معلومنا وهو تلك المسائل معلوم له ايضاً وهذا هو الاصول فقط وأما علمه تعالى بعلمنا ومعلومنا المذكورين وانكشافهما له تعالى فهو علم حضوري وليس هو مسمى بالاصول كيف وعلمنا ومعلومنا حادثان ومعلومنا له تعالى على ما هما عليه من الحدوث والامكان وعلمه تعالى انكشاف أزلي أبدي

والا لزم وجود المحدود بدون الحد لكنه لا يمكن دخوله فيه لانه حده بقوله معرفة دلائل الفقه والمعرفة لا تطلق على الله تعالى لانها تستدعي سبق الجهل كما تقدم ﴿ ثالثها ﴾ أنه جمع دليلا على دلائل هنا ^(١) وفي أوائل القياس حيث

يحيط بكل شيء ومن ذلك علمنا بتلك المسائل فكما ان تلك المسائل التي دونها علماء الاصول حادثة ومعلومة له تعالى على ما هي عليه من أن الذين دونوها هم أو تلك العلماء فعلمنا بتلك المسائل معلوم له تعالى على أنه صفة قائمة بنا كما هو الواقع فعلم الاصول هو صفتنا ويعلم الله ذلك كذلك وعلمه تعالى صفته الازلية وهي قائمة بذاته فعلمه تعالى خارج من المحدود فلا يجوز أن يدخل في التعريف فلذا كان خارجاً عن الجنس الذي هو المعرفة بمعنى التصديق أو الملكة وكلاهما من صفات الحوادث ووضع اسماء العلوم لمعانيها وتسمية العلوم بأسمائها كل ذلك حادث اصطلاح عليه العلماء فلفظ اصول الفقه لفظ مركب جعله العلماء لقباً لعلمنا بأدلة الفقه الاجمالية أو لنفس ادلة الفقه الاجمالية . فتلخص مما قلنا أن علم الله تعالى المتعلق بعلمنا بدلائل الفقه الاجمالية الذي هو صفة لنا وبمعلوماتنا التي هي تلك الادلة خارج عن الجنس وهو المعرفة أو العلم بمعنى مطلق الادراك وبعد اضافته لما بعده يكون بمعنى التصديق أو الملكة فهو علم حصولي وعلمه تعالى علم حضوري بمعنى أن جميع معلوماته التي لا تنتهي حاضرة عنده أولاً وأبداً منكشفة له انكشافاً تاماً لا يقبل التفاوت ولا التشكيك بحال ، سبحانه لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وهو بكل شيء عليم ، فلا يتصف علمه تعالى بالتصور ولا بالتصديق ولا بالملكة وان كان يعلم كل ما نعلمه تصوراً وتصديقاً وغير ذلك وعلمه بمسائل الاصول وعلمنا بها كعلمه بغير ذلك لا يسمى بما تسمى به علوم الحوادث « سبحانه ليس كمثل شيء وهو السميع البصير »

(١) قال الاسنوي « ثالثها أنه جمع دليلا هنا على دلائل الخ ما قال » وحاصله أن جمع دليل لكونه على هذا الوزن وهو مذكر لم يسمع عن العرب وهو غير قياسي ايضاً وقد سمع شذوذاً في وصيد وجزور وساء للمطر وقدم فقيل فيها وصائد وجزائر وسائي وقدائم فجمع دليل على دلائل غلط . واقول قد نقل هو

قال لعموم الدلائل وفي أول الكتاب الخامس حيث قال في دلائل اختلاف فيها
وانما صوابه أدلة قال ابن مالك في شرح السكافية الشافية لم يأت فعائل جمعاً لاسم
جنس على وزن فعيل فيما أعلم لكنه بمقتضى القياس جائز في العلم المؤنث
كسعاثد جمع سعيد اسم امرأة وقد ذكر النحاة لفظتين وردا من ذلك ونصوا
على أنهما في غاية القلة وأنه لا يقاس عليهما ﴿ رابعها ﴾ وهو مبني على مقدمة (١)

عن ابن مالك في شرحه أنه بمقتضى القياس جائز في العلم المؤنث كسعاثد جمع سعيد
اسم امرأة كما أن علماء النحو واللغة قالوا إن فعائل يقاس في كل رباعي مؤنث
ثالثه مدة سواء كان تأنيثه بالتاء أم بغيرها وبناء على ذلك يقال إن دليل لما كان بمعنى
الحجة فهو مؤنث معنى بغير التاء فيجوز أن يجمع على دلائل على أن الشافعي
جعل دلائل في عدة مواضع من كتابه الام ورسالة الاصول جمعاً لدلالة بمعنى
الدليل ولا مانع من ارادته هنا وتكون دلائل في كلام المصنف جمعاً لدلالة
بمعنى دليل ويكون جمعاً قياسياً ولعله لذلك استعمله أكثر الاصوليين من المتقدمين
والمتأخرين كصاحب جمع الجوامع وصاحب مسلم الثبوت مع أن الغالب على الظن
أنهم اطلعوا على ما قاله الاسنوى فدل ذلك على أن هناك وجها يسوغ استعمال
هذا الجمع وليس الا ما قلناه

(١) قال الاسنوى « ورابعها وهو مبني الخ » وحاصل هذا الاعتراض
أن موضوع كل علم هو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية والمبحوث
عن عوارضه الذاتية في علم الاصول هو الادلة الاجمالية والعلم بالموضوع لكونه
يرجع اليه موضوعات مسائل العلم يجب ان يكون مبيناً في غير ذلك العلم ومعلوماً
من غيره ولا يصح أن يكون العلم بموضوع العلم أو معرفته داخلاً في حقيقة العلم
فلا تكون الادلة ماهية العلم فلا يصح تعريفه بأنه أدلة الفقه الاجمالية ولا بأنه
معرفة أدلة الفقه الاجمالية . فان قيل ان المأخوذ في الحد هي أدلة الفقه الاجمالية
باعتبار ما يعرض لها من اعراضها الذاتية ككونها عامة أو خاصة أو غير ذلك
قلنا ان المأخوذ في التعريف هو الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الاحكام .
وهذا هو الموضوع وقد عرفنا علم الاصول بمعرفة هذه الادلة فيلزم أن يكون

وهي أن كل علم فله موضوع ومسائل فوضوعه هو ما يبحث في ذلك العلم عن الاحوال العارضة له ومسائله هي معرفة تلك الاحوال فوضوع علم الطب مثلاً هو بدن الانسان لانه يبحث فيه عن الامراض اللاحقة له ومسائله هي معرفة تلك الامراض . والعلم بالموضوع ليس داخلاً في حقيقة ذلك العلم كما أوضحناه في بدن الانسان . وموضوع علم الاصول هو أدلة الفقه لانه يبحث فيه عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة وخاصة وأمراً ونهياً وهذه الاشياء هي المسائل واذا كانت الادلة هي موضوع هذا العلم فلا تكون من ماهيته . فان

معرفة موضوع العلم هي ماهية العلم . والجواب عن ذلك أن المراد بأدلة الفقه وطرق الاستفادة وحال الاستفادة في تعريف المصنف المسائل الكلية التي هي القواعد المشتملة على الموضوع والمحمول وهذه هي أدلة الفقه الاجالية على معنى انها تكون كبريات تضم الى صغريات سهلة الحصول في الدليل كما قلنا وكما يؤخذ مما قدمه الاسنوى نفسه في بيان وجه كون معرفة طرق الاستفادة وحال الاستفادة من أصول الفقه . وبما لاشك فيه ان المسائل المتعلقة بالمباحث الثلاث المذكورة مركبة من الموضوعات والمحمولات المبحوث عنها في الفن وجميع موضوعات مسائل الاصول ترجع الى موضوع الفن برجعها الى جزئى من جزئياته أو الى عرض ذاتى من أعراضه ومحمولات تلك المسائل ترجع الى الاعراض المبحوث عنها في ذلك الفن فهذه المسائل هي ماهية الفن وتسمى معرفتها باسمها وأما موضوع هذا الفن فانما يعرف في غير علم الاصول وهي العلوم التي استمد منها علم الاصول كعلم الكلام والعلوم العربية فقول الاسنوى قلنا لانسلم بل الاول أيضاً مذكور الخ غير مسلم لمأعلت ان المراد بالادلة الاجالية المأخوذة في التعريف هي المسائل والقواعد الكلية فتعريف المصنف مساو في المعنى لتعريف ابن الحاجب أصول الفقه لقباً بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية ولذا قال في مسلم للثبوت وشرحه فواتح الرحموت ثم هذا العلم أي علم الاصول هو أدلة اجالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية على أحكامها لانه اذا قرر الدليل على الشكل الاول تكون كبراه مأخوذة من الاصول سواء كانت من

قيل موضوع هذا العلم هو الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الأحكام وأما مسائله فهي معرفة الأدلة باعتبار ما يعرض لها من كونها عامة وخاصة وغير ذلك وهذا هو الواقع في الحد قلنا لانسلم بل الاول أيضا مذکور فانه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم ﴿ خامسها ﴾ ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها أى علم لان العلم ينقسم الى تصور وتصديق ^(١) ومع ذلك ليس من علم الاصول فان الاصول هو العلم التصديقي

مسائل أصولية معينة أو مندرجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل منها كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى « وآتوا الزكاة » فاذا اردنا تطبيقها على حكمها قلنا الزكاة مأمور بها من الله وكل مأمور به منه تعالى واجب لان الامر للوجوب حقيقة فهذه الكبرى مأخوذة من مسألة أصولية وهي قولنا الامر للوجوب حقيقة ثم لا بد في كلية الكبرى من قيود وهي كل مأمور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح ولا مؤول واجب فلا بد لاتمام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة مسائل . ثم قال شارحه وبما ذكرنا اندفع ما يترأى من أن بعض مسائل الأصول لا تصلح للكبروية كقولنا القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لأننا لا ندعى وقوعها بعينها بل ما هو أعم منه ومن المأخوذ منه . اهـ ملخصا . ومما ذكر أيضا تعلم أنه يكفي في تعريف أصول الفقه أن يقال أصول الفقه هو الأدلة الأجمالية بمعنى القواعد الكلية فانها لا تكون كذلك إلا مع قيود مأخوذة من مسائل طرق الاستفادة من الأدلة وحال المستفيد .

(١) قال الاسنوى : « وخامسها أن هذا الحد ليس بمانع لأن تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها لان العلم ينقسم الخ » . والجواب عن ذلك أن المعرفة في تعريف المصنف وان كان بمعنى العلم الذى هو مطلق الادراك المنقسم الى تصور وتصديق لكن باضافتها الى أدلة الفقه اجمالا وطرق الاستفادة منها وحال المستفيد خرج التصور وصار المراد من المعرفة التصديق وذلك لما قلنا من أن المراد بأدلة الفقه اجمالا وطرق الاستفادة منها وحال المستفيد مسائل

لا التصورى .

قال « والفقهاء العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية ^(١) » أقول لما كان لفظ الفقه جزءاً من تعريف أصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء الا بعد معرفة اجزائه احتاج الى تعريفه فقوله العلم جنس دخل فيه سائر العلوم . ولقائل أن يقول لم قال في حيد الاصول معرفة وفي حد الفقه العلم ^(٢) وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن برهان في الوجيز

هذه المباحث الثلاثة التي هي قواعد وقضايا كلية فهي معرفة تصديقية فلا تصدق على تصور الادلة الاجمالية . وقد تقدم في كلام الاسنوى ما هو صريح في ذلك فلا وجه للاعتراض .

(١) قال المصنف « والفقهاء العلم بالاحكام الخ » انما عرف المصنف الفقه مع أنه باعتبار كونه جزءاً من اللفظ اللقبى كالزاي من زيد لا يدل على جزء المعنى لانه لم يعرفه بهذا الاعتبار وانما عرفه باعتبار أن مسمى المعنى اللقبى من ما صدقات المعنى الاضافى فان لفظ أصول الفقه مركبا اضافيا معناه ما انبنى عليه الفقه وهذا المعنى متحقق في الفن الملقب بأصول الفقه فالتعريف انما هو للفقهاء المضاف اليه الادلة في تعريف الاصول فساغ تعريفه لبيان ما انبنى على هذا الفن لا باعتبار أنه جزء اللفظ اللقبى . والحاصل أن الاعلام المنقولة عن مركب اضافى قسمان قسم مسماه من ما صدقات المعنى الاضافى كعبد الله علما فان المعنى الاضافى وهو العبودية لله تعالى متحقق في الذات التي جعل هذا المركب علما عليها وقسم لا يكون كذلك كألف الناقة وأصول الفقه لقباً لفن الاصول من القسم الاول ولهذا قال الاسنوى لما كان لفظ الفقه جزءاً من تعريف اصول الفقه ولا يمكن معرفة شيء الا بعد معرفة اجزائه احتاج الى تعريفه اه فأشار الى أن تعريف الفقه انما هو باعتبار أنه جزء المسمى الذي هو المعرف بأدلة الفقه الاجمالية لا باعتبار أنه جزء الاسم الذى هو أصول الفقه لقباً على الفن المدون فلا ينافى ما قدمناه من أنه لا حاجة الى تعريف المركب الاضافى قبل تعريف اللقبى وان المصنف اعرض عنه لذلك .

(٢) قال الاسنوى : « ولقائل أن يقول لم قال في حد الاصول معرفة الخ »

لفظ المعرفة هنا وقوله بالاحكام احترز به عن العلم بالذوات والصفات والافعال
 قاله في الحاصل ووجه ماقاله أن العلم لا بد له من معلوم وذلك المعلوم ان لم يكن
 محتاجا الى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم وان احتاج فان كان سببا للتأثير في
 غيره فهو الفعل كالضرب والشتم وان لم يكن سببا فان كان نسبة بين الافعال
 والذوات فهو الحكم وان لم يكن فهو الصفة كالجمرة والسواد فلما قيد العلم
 بالحكم كان مخرجا للثلاثة لكن في اطلاق خروج الصفات اشكال^(١) وذلك أن

أقول قد علمت أن من أخذ المعرفة في حد الاصول أراد منها مطلق الادراك
 وبأضافتها الى الادلة الاجالية بمعنى المسائل السكينة خرج التصور ومن أخذ العلم في
 تعريفه أراد منه مطلق الادراك أيضا وباضافته الى الادلة الاجالية بالمعنى المذكور
 خرج التصور فهما عبارتان متحدتان في المعنى فالسؤال دورى فلا ورود له
 (١) قال الاسنوى « لكن في اطلاق خروج الصفات اشكال الخ » . اقول
 هذا الاشكال مبنى على ان المراد بالاحكام في تعريف الفقه جمع الحكم الذى هو
 الخطاب الشرعى الخ وهو معناه في اصطلاح الاصوليين وهو خلاف الحق والحق
 أن المراد بالاحكام في تعريف الفقه النسب التامة مطلقا ولذلك فسرهما الجلال
 المحلى في شرحه على جمع الجوامع بالنسب التامة الشاملة للشرعية وغير الشرعية
 كما فسر قيد الشرعية بالمأخوذة من الشرع وفسر الشرع بالادلة السمعية المبعوث
 بها النبي الكريم فجعل العلم في التعريف شاملا للتصور والتصديق وعمم في
 الاحكام فجعلها بمعنى النسب التامة الشاملة للعقلية والشرعية والنفسية والحسية
 فتكون قيدها مستقلا يخرج به التصورات وتكون الشرعية قيدها آخر اخرج به
 العلم بالنسب التامة التى ليست بشرعية وبقيد العملية يخرج النسب الشرعية
 الاعتقادية وبقيد المكتسب الذى هو وصف للعلم يخرج علم الله وعلم جبريل
 وعلم نبينا صلى الله عليه وسلم ، وأشار الجلال بذلك الى رد ما قاله الزركشى
 في شرحه على جمع الجوامع من أن الاحكام الشرعية في تعريف الفقه لفظ مفرد
 لا يدل جزؤه على شىء فان الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعى وهو علم
 كما سيأتى تعريفه بالخطاب المنقسم الى الايجاب والتحرير وغيرها وأن امام
 الحرمين قد صرح فى البرهان بأن المراد بالاحكام الشرعية فى حد الفقه ما ذكر

الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته تعالى فيلزم من اخراج الصفات اخراج الفقه وهو المقصود بالحد والباء في قوله بالاحكام يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف أى العلم المتعلق بالاحكام والمراد بتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها فانه من مبادئ أصول الفقه فان الاصول لا بد أن يتصور الاحكام كما سيأتى ولا التصديق بثبوتها في أنفسها ولا التصديق بتعليقها فانها من علم الكلام فان قيل الالف واللام في الاحكام لا جائز أن تكون للمهد لانه

وانما فسر الجلال الاحكام في حد الفقه بما ذكرنا ولم يفسره بما قاله الزركشى تبعاً لامام الحرمين لما قاله السعد في التلويح ونصه الحكم يطلق في العرف على اسناد أمر لاخر أى نسبتها اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفي اصطلاح المنطق هو ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وليس بمراد هنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية ، والمحققون على ان الثاني أيضا ليس بمراد والا لكان ذكر العملية والشرعية مكررا بل المراد النسب التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور ولهذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلًا عن الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا اه وبهذا تعلم ان ما قاله الاسنوى بعد ذلك تقريرا على ما قاله من ان المراد بالاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعي الذي هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير غير صحيح لبنائه على ما ليس بصحيح والمراد بالمأخوذة من الشرع أى الدليل السمعي المذكور كل ما يتوقف أخذها والعلم بها على ذلك سواء أخذت منه بالفعل أو لم تؤخذ وانما كان المراد ذلك دون المأخوذة بالفعل لاننا لو أردنا المأخوذة بالفعل كان قوله المكتسب بعد ذلك مستدركا على أننا نقول لو أردنا المأخوذة بالفعل فلا استدراك أيضا لان المراد بالمكتسب العلم بها من أدلتها بطريق الاجتهاد وهو أخص من مطلق الاخذ وان كان المراد في الواقع هو الاول كما يعلم مما يأتي في محترزات القيود وفسر الجلال العملية في

ليس لنا شيء معهود يشار اليه ولا للجنس لان أقل جنس الجمع ثلاثة فيلزم منه أن العامي يسمى فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بأدتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لانه يلزم خروج أكثر المجتهدين لان مالكا من أكابرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع وقال في ست وثلاثين لأدري فالجواب التزام كونها للجنس^(١) لان الحد انما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه لان فقيها اسم فاعل من

التعريف بالمتعلقة بكيفية عمل قلبي ونحوه كالعلم بأن النية واجبة وبأن الوتر واجب أو مندوب مثلا على اختلاف المذاهب وهو مأخوذ مما قدمناه عن السعد حيث قال الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل وأطلق في العمل فشمّل القلبي وغيره وأشار الجلال بذلك الى الاعتماد ما رآه المتأخرون من تفسير العملية بما يكون العلم به علما بكيفية عمل فكان المراد بكون الاحكام شرعية عملية أن يكون متعلق العلم نسبة تامة يتوقف أخذها على الشرع أى الدليل السمعي ويكون أحد طرفي النسبة العمل والمحمول الكيفية الشرعية المتعلقة بذلك العمل وهي الوجوب وأخواته من الاحكام التكليفية والوضعية والبحث عن أفعال الصبي والمجنون ومتلف البهائم يرجع الى البحث عن فعل المسكف فيؤول حتى يرجع موضوع تلك المسائل اليه فيرجع مسألة المجنون والصبي الى الولى ومتلف البهائم الى فعل المالك وموضوع علم القرائض الى قسم التركات التي هي من أفعال الجوارح ويرجع استحالة الخمر خلا وسببية الزوال لوجوب الصلاة الى فعل المسكف أيضا بأن يقال استعمال الخمر المستحيل مثلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال واجبة كذا حققه عبد الحكيم على الخيالي وبقولنا تتعلق بالعمل من حيث الكيفية الخ اندفع ما قيل ان العلم عند التحقيق كيفية فلا معنى لتعلق الكيفية بكيفية عمل وذلك لان العلم انما تعلق بنسبة محمولاتها كيفية عمل

(١) قال الاسنوى : « فالجواب التزام كونها للجنس الخ » أقول قد علمت

مما قدمناه ان الفقه اسم للفن المدون وهي النسب التامة الشرعية العملية

فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم فاعل من فقه بكسر القاف
 أى فهم ولا من فقه بفتحها أى سبق غيره الى الفهم لما تقرر فى علم العربية أن

المأخوذة من الشرع أى الأدلة السمعية المبعوث بها النبى الكريم صلى الله عليه
 وسلم وان معنى كونها مأخوذة من الشرع ان أخذها يتوقف عليه سواء اخذت
 بالفعل أولا وان هذه النسب التامة هى عبارة عن اسناد امر هو كيفية عمل
 شرعية الى أمر هو عمل المكلف وتلك الكيفية هى الوجوب والحرمه واخواتهما
 من الاحكام التكليفية والاحكام الوضعية وان هذا الفن يمتاز عن غيره من
 الفنون بتميز موضوعه عن موضوعاتها وموضوعه انما يمتاز عن موضوعات غيره
 بكون البحث عنه فى هذا الفن من حيث تثبت له تلك الكيفية وأن موضوعات
 جميع مسائله ترجع لموضوعه ومحولاتها ترجع الى تلك الكيفية المثبتة فيه للموضوعات
 وبذلك صار فنا واحدا ممتازا عن غيره مما يشاركه فى أن المبحوث عنه فيه فعل
 المكلف لكن من حيثية أخرى وباستحضار تلك المسائل باستحضار هذا الموضوع
 وهذه المحولات اجمالا وضع له اسم خاص هو الفقه وكما أن لفظ الفقه جعل اسما
 علما لهذه الأحكام التى هى تلك النسب التامة المذكورة وضع للتصديقات المتعلقة
 بها وللمسئلة المتعلقة بها وصار لفظ الفقه اسما علما أيضا للتصديق بتلك الاحكام
 وللمسئلة تلك الأحكام وهكذا يقال فى جميع أسماء العلوم كما قدمنا ذلك فى تعريف
 علم الأصول فتبين أن الفقه يطلق على تلك المعانى الثلاثة وتبين أن المراد بالاحكام
 فى التعريف جميع الأحكام وأن نسبة كل مسألة من مسائل الفقه الى الفقه هى
 نسبة الجزء الى كله مهما تجددت وتكاثرت مسائله وتزايدت الى ما لا يتناهى بتزايد
 الحوادث وتكثرها وتجدها لأنها على كل حال ترجع الى موضوع واحد هو فعل
 المكلف وكيفية واحدة تتعلق بذلك العمل وهما ما ذكرناهما ومن ذلك تعلم أن أُل
 فى قول المصنف والفقه الخ للمهد وأن المعهود هو ذلك المسمى بالفقه فان لفظ الفقه
 صار علما على كل واحد من تلك المعانى الثلاثة نعم حدث عرف آخر للفقهاء فأطلقوا
 اسم الفقه على حفظ مسائل الفقه ومن ذلك اختلافرا فى الفقيه بمعنى حافظ الفقه
 وفى المقدار الذى يسمى فقيها به اذا حفظه من مسائله وهذا ليس محلا للبحث

قياسه فاقه وظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية وهذا أخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق هنا بل الكلام في الفقه بمعنى الفن المدون الذي عرفه الفقهاء بما عرفه به المصنف ودون الأصوليون أصوله وقواعده الكلية التي يبنى عليها ويستند اليها وسموها أصول الفقه وبناء على ذلك فالفقيه في اصطلاح الأصوليين مأخوذ من الفقه بمعنى الملكة فتي قامت ملكة استنباط تلك الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية بشخص كان فقيها أي مجتهدا سواء اجتهد بانفله واستنبط كل الأحكام أو بعضها أو لم يجتهد ولم يستنبط شيئا وأبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وسائر المجتهدين فقهاء بهذا المعنى فلا يضر في كونهم كذلك توفيقهم في بعض المسائل لعدم الوقوف على الدليل فيها أو لتعارض الأدلة وعدم الوصول إلى مرجح لبعضها وأما الجواب بالتزام كون ال للجنس لأن الحد انما وضع للحقيقة إلى آخر مقاله الأسنوي فلا يفيد لانه ان أراد بقوله ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق انه فقيه الخ أن الفقيه مشتق من الفقه بالمعنى الصادق بثلاث مسائل فلا يصح قوله لان فقيها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية لان هذا التعليل يقتضى أنه مشتق من الفقه مصدر فقه بمعنى صار الفقه له سجية وهو الملكة الراسخة الشريفة وان أراد أن الفقيه مشتق من الفقه بمعنى الملكة الراسخة الذي هو مرادف ومساو لملكة الاجتهاد فلا حاجة إلى جعل ال للجنس وللإطلاقة في هذا الاعتراض والاشتغال بالجواب عنه بما لا يفيد لاننا متى أخذنا الفقيه من الفقه بمعنى ملكة الفقه التي هي ملكة الاجتهاد كان الفقيه مرادفا للمجتهد ولا يقال بعد ذلك يلزم منه أن العامي يسمى فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها ولا يلزم أيضا خروج أكثر المجتهدين ولا خروج واحد منهم كما علمت . ومن هذا تعلم انه لا حسن في جوابه ولا صحة له فضلا عن انه من أحسن الاجوبة وأن اعتراضه بما اعترض به لا ورود له أصلا وانه لا حاجة لما احترز به إلا مدى عن هذا السؤال لعدم وروده بقي ان العلماء اختلفوا في أن الاجتهاد يتجزأ أو لا يتجزأ فعلى القول بأنه يتجزأ كما هو الحق يكون علمه بما أخذه اجتهاداً من

الذي هو فقيه وهذا من أحسن الاجوبة وقد احترز الأمدى عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبية من الاحكام وهو احتراز حسن

الدليل من الاحكام الفقهية من الفقه وما لا فلا ويكون هو فقيهاً ومجتهداً باعتبار قيام الفقه بمعنى ملكة الاحتهاد به وأما على القول بعدم التجزؤ وهو خلاف الحق فلا يكون فقيهاً ، ومتى كان هذا القول خلاف الحق فلا يعول عليه لان المدار في كون الشخص فقيهاً على اتصافه بالفقه بمعنى ملكة الاجتهاد سواء اجتهد في كل المسائل أو في بعضها . والحاصل ان الفقه هو بمعنى الفقاهاة وهي على التحقيق ملكة راسخة وبصيرة كاملة يتمكن بها من قامت به من الاطلاع على أسرار الشريعة اطلاعاً تاماً ومن استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وصاحب تلك الملكة الراسخة والبصيرة الكاملة هو الفقيه المجتهد على الحقيقة وما كان يطاق اسم الفقيه في الصدر الأول الا على من له هذه الملكة الراسخة الفاضلة والبصيرة التامة وفقه أبي حنيفة ومالك والشافعي واحمد و سائر الائمة الاجلاء وأكابر الصحابة والتابعين وأعلام الامة بهذا المعنى وكان كل واحد منهم متمكناً بفقاهاته من استنباط جميع الاحكام الشرعية العملية والوقوف على دقائقها من أدلتها التفصيلية ثم صار اسم الفقه بعد ذلك من أسماء العلوم فأطلق على التصديقات المتعلقة بمسائل العلم وعلى ملكة الاستحضار المتعلقة بها وعلى الفن المدون والفن المدون كما قال عبد الحكيم في حواشي القطب عبارة عن مجموع مسائل حصلت في ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كالموضوع والغاية ويجعل ذلك الامر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما اذا قدر الرجل ابناً له ووضع له اسماً اه . وعلى هذا فجميع مسائل الفن أجزاء له وان تزايدت بلاحقها بتلاحق الافكار على ممر الزمان لا يغير ذات المجموع الموضوع له كما لا يغير زيادة اجزاء ذات زيد مثلاً مسمى زيد بل هو هو قبل الزيادة وبعدها هذا هو التحقيق الحقيقي بالقبول فاحرص عليه واجعله على ذكر منك ينفعك في مواضع

وقوله « الشرعية » احتراز عن العلم بالاحكام العقلية^(١) كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وبأن السكك أعظم من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة وعن العلم بالاحكام اللغوية وهو نسبة أمر الى آخر بالايجاب أو بالسلب كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه والشرعى هو ماتتوقف معرفته على الشرع . وقوله العملية احتراز به عن العلم بالاحكام الشرعية العلمية^(٢) وهو أصول الدين كالعلم بكون الاله واحدا سميا بصيرا وكذلك أصول الفقه على ما قاله الامام فى المحصول واقتصر

(١) قال الاسنوى : « الشرعية احتراز عن العلم بالاحكام العقلية » . أقول

قد قدمنا لك ما يتعاقق بهذا فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى : « العملية احتراز به عن العلم بالاحكام الشرعية العلمية » .

أقول قد جرى صاحب جمع الجوامع على أن المراد بالعمل ما يشمل أعمال القلب كالاتقاد فيدخل فى الفقه مثل قولنا معرفة الله واجبة وتكون المسائل الكلامية قاصرة على ما تعلق بنفس الاتقاد كالعلم بأن الله واحداً وأنه تعالى واجب الوجود وهذا هو الظاهر من كلام الاسنوى حيث جعل أحكام أصول الدين علمية لا عملية وجرى عبد الحكيم على الخيالى على انه لا يشمله وقول السيد فى شرح المواقف وموضوع علم الكلام المعلوم من حيث يثبت له عقيدة دينية أو ما يتوقف عليه عقيدة دينية صريح فيما قاله صاحب جمع الجوامع وهو الحق لان الفعل لغة يطلق على العمل مطلقا سواء كان اعتقادا بالجنان او قولاً باللسان أو فعلا بالاركان بل على الترك بمعنى الكف وهو المكاف به شرعا اذ لا تكليف الا بفعل فيكون قولنا اعتقاد أن الله واحد واجب شرعا مسألة شرعية عملية فالعلم بثبوت محولها وهو الوجوب لموضوعها وهو الاتقاد الذى هو عمل من أعمال القلب من الفقه ودليله هو الدليل السمعى اذ الوجوب الشرعى لا يكون الا من طريق السمع وأما العلم بنفس ثبوت الوحدة لله تعالى فن علم الكلام وأصول الدين ودليله عقلى وسمى أيضا وكذا يقال فى سائر العقائد مما كان دليله عقليا فقط أو عقليا وسمعييا ومما لا شك فيه أن الموضوع قد يكون واحدا بالذات لعلمين وأكثر من علمين وتمايز الموضوعات بتمايز الحثيات المبحوث عنها فى كل فن وتمايز الموضوعات بما ذكر تمايز العلوم فسكان الحق ان كل ما يجب شرعا اعتقاده مما علم من الدين

عليه قال لان العلم بكون الاجماع حجة مثلا ليس علما بكيفية عمل وتبعه على ذلك صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفيه نظر لان حكم الشرع بكون الاجماع

بالضرورة سواء كان متعلقا بمسائل الفقه أو مسائل الكلام فهو من الفقه من حيث الوجوب الشرعى ومن علم الكلام من حيث الاعتقاد ومن الحثية الاولى دليله سمى فقط ومن الحثية الثانية عقلى فقط أو سمى قطعى فقط أو عقلى قطعى وسمى كذلك فيما يجوز اثباته من العقائد بالسمع أيضا ولذلك يكفر جاحده بالاجماع وان المراد بفعل المكاف الذى هو موضوع الفقه ما يشمل ما كان من مقولة الكيف ومقولة الفعل والانتعال ويشمل الكف أيضا وحاصل محترزات قيود التعريف على الوجه الذى عليه المحققون كالجلال المحلى وغيره ان العلم الذى أخذ جنسا فى تعريف الفقه معناه مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق وخرج بقيد الاحكام التى هى النسب التامة مطلقا العلم المتعلق بغيرها من الذوات والصفات وغير ذلك فبقى بعد تعليق العلم بتلك النسب التصديق المتعلق بهذه النسب وخرج التصور ولو لنفس تلك الاحكام لان المتبادر من العلم بالنسب التامة خصوص التصديق لانه هو الشائع عندهم وبقيد الشرعية بمعنى المأخوذة من الشرع أى الدليل السمعى المبعوث به النبي الكريم خرج غيرها من النسب التامة العقلية والحسية والنفسية والوضعية وغيرها مما ليس مأخوذا من الشرع بالمعنى المذكور وبقيد العملية خرج العلم بالنسب التامة الشرعية العملية أى الاعتقادية أى التى يكون المقصود منها الاعتقاد ومن ذلك تعلم ان الاسنوى أشار بقوله العملية الى ان ما يتوقف على الشرع من أصول الدين وهى العقائد السمعية خرجت بقيد العملية لانها وان كانت مأخوذة من الشرع بمعنى الدليل السمعى لكن المقصود من ذلك هو الاعتقاد دون العمل فالعلم بها ليس متعلقا بكيفية عمل ولذلك كانت من مسائل اصول الدين الذى يبحث فيه عن المعلوم من حيث يثبت له ما هو عقيدة دينية أو ما يتوقف عليه ما هو عقيدة دينية وخرج بقيد المكتسب الذى هو وصف العلم علم الله تعالى وعلم جبريل عليه السلام وعلم النبي صلى الله عليه وسلم لان علم الله ازلى أبدي ليس بمكتسب وعلم جبريل بطريق الوحي

حجة مثلا معناه انه اذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه والافتاء بموجبه

والاعلام من الله تعالى فهو وان كان حادثاً لكنه ليس بمكتسب منه من الادلة التفصيلية وعلم النبي صلى الله عليه وسلم كذلك بطريق الوحي والتعليم من الله تعالى فهو حادث لا بطريق الاكتساب من تلك الادلة فهو الذي بعث بتلك الادلة قال تعالى « وازلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » الآية ، وقال تعالى « وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما » وقال تعالى « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى » واجتهاده صلى الله عليه وسلم وأخذ الاحكام من الادلة تشريع وبيان لجواز الاجتهاد فهو فعل من افعاله ودليل من الادلة السمعية كتقريره اجتهاد غيره من أصحابه ، على انك قد علمت مما قدمناه في تعريف الاصول أن علم الله تعالى خارج عن الجنس المأخوذ في التعريف ، لان العلم المأخوذ فيه هو صفتنا ، وهي ومعلومنا وعلمنا معلومات له تعالى فقيده المكتسب في الحقيقة انما اخرج علم جبريل وعلم النبي صلى الله عليه وسلم لان كليهما حادث وانما زاد المكتسب من الادلة التفصيلية في التعريف ولم يكتف بقوله من أدلتها التفصيلية لدفع احتمال تعلق من أدلتها التفصيلية بالاحكام في التعريف وحينئذ لا يخرج علم المقلد بالاحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك الاحتمال بزيادة المكتسب الذي هو وصف للعلم ليفيد تعلق من أدلتها بالعلم لا بالاحكام فان الحاصل من الدليل هو العلم بالشي لا الشيء نفسه . ومن ذلك تعلم ان علم المقلد كان داخلا قبل هذا القيد وان ما قيل ان علم المقلد خارج عن الجنس وهو العلم فهو لم يدخل حتى يحتاج الى اخراجه مسلم لو كان المراد بالعلم في التعريف الاعتقاد الجازم عن موجب وقد علمت أنه ليس بمراد وأن المراد مطلق الادراك فهو العلم باصطلاح المناطقة الشامل للتصور والتصديق بأقسامه المعروفة وبعد تعاقبه بالاحكام المراد منها النسب التامة اختص بالتصديق الشامل للظن وغيره من أقسامه فيدخل فيه اعتقاد المقلد المتعلق بالاحكام الشرعية العملية ولا يخرج الا بقيد المكتسب الذي هو صفة العلم واخراج علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم

ولا معنى للعمل الا هذا لانه نظير العلم بأن الشخص متى زنى وجب على الامام حده وهو من الفقه

النبي صلى الله عليه وسلم بقيد المكتسب يفيد انه كان داخلا قبل ذلك لانه علم بالاحكام المأخوذة من أدلة الشرع لاننا لم نقل ان العالم بها هو الآخذ بل المراد علم كل من تعلق علمه بأحكام أخذت من أدلة الشرع السمعيه فيدخل قبل هذا القيد علم جبريل عليه السلام وعلم النبي صلى الله عليه وسلم لأن هذه العلوم يصدق عليها انها تعلقت بالاحكام المأخوذة من تلك الادلة وذلك لاننا فسرنا الشرعية بالمأخوذة من الشرع بمعنى ما يتوقف أخذه على اشرع وأردنا من الشرع الادلة السمعية المبعوث بها النبي الكريم كما ان المراد انها كذلك في ذاتها بالنظر الى المكلفين بها ومما لاشك فيه أن علم الله تعالى الذي يتعلق بها انما يتعلق بها على الصفة المذكورة لان الواقع كذلك ولكن علمه تعالى بها بصفة أن العلم بها متوقف بالنظر الى المكلفين بها على الدليل السمعي ليس مكتسبا من الدليل السمعي بطريق الاجتهاد بل هو علم أزلي أبدي بمعنى الانكشاف فهو علم حضوري فلا يدخل في العلم المأخوذ جنسا في التعريف لاختصاصه بالعلم الحسولي الخاص بالحوادث فعلم الله تعالى لا يخرج بقيد المكتسب فقط بل به وبالجنس المأخوذ في التعريف كما ان علم جبريل المبلغ للكتاب والسنة بطريق الوحي من قبل الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وسلم علم ضروري بالكتاب والسنة ومما يدل عليه الكتاب والسنة من الاحكام وما يدل عليه ما يؤخذ منهما من الاجماع والقياس من الاحكام وان العلم بذلك يتوقف على تلك الادلة بالنظر الى المكلفين بها لكن علمه بذلك لم يكن بطريق الاكتساب والاجتهاد بل علمه بذلك بطريق التامحي والاعلام من الله عز شأنه فهو يعلم الحكم مع دليله لا من دليله بخلاف المجتهد فانه يأخذ الحكم ويعامه من التدليل وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم يعلم ما أوحى به اليه من كتاب وسنة وما يدلان عليه من اجماع وقياس وما تفيده هذه الأدلة الاربعة من الاحكام ويعلم أن العلم بهذه الاحكام بالنظر الى غيره من المكلفين بها يتوقف على تلك الادلة فهو يعلم الحكم

وقوله « المكتسب » احتراز به عن علم الله تعالى وعلم ملائكته بالاحكام الشرعية العملية وكذلك علم رسوله صلى الله عليه وسلم الحاصل من غير اجتهاد بل بالوحي وكذلك علمنا بالامور التي علم بالضرورة كونها من الدين كوجوب

مع دليله أيضا وان غيره ممن عداه من المكافين يأخذه من دليله اجتهادا وأما هو عليه الصلاة والسلام فيأخذ كل ذلك وحياً واعلاماً منه تعالى لاجتهاد او هذا ظاهر على رأى من منع اجتهاده صلى الله عليه وسلم وأما على رأى من يجوز اجتهاده فأجتهاده صلى الله عليه وسلم قد وقع منه في بعض الاحكام بناء على الوحي به أيضا تشريعا وبيانا لحكم الاجتهاد لغيره من أمته كتقريره اجتهاد غيره فهو من الادلة الشرعية لانه من أفعاله صلى الله عليه وسلم فلم يكن قصد النبي صلى الله عليه وسلم استفادة الحكم من الدليل بل قصد به التشريع وكيفية استنباط الاحكام من الادلة لأئمة والا فالنبي صلى الله عليه وسلم غير محتاج في أخذه الاحكام الى الاجتهاد وخلاف الأئمة في أنه يجوز الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم أو لا يجوز ليس بمعنى انه محل له أو لا يحل بل بمعنى أنه يصح عقلا ان يقع منه أو لا يصح وانه وقع أو لم يقع وبما لاخلاف فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم أفتى وأخبر بناء على القياس كما في حديث الخثعمية في الحج وكما في قبلة الصائم وانها لا تنظر قياسا على المضمضة فمن قال يجوز الاجتهاد ووقوعه منه أخذ بظاهر هذه الاحاديث وحمل ذلك على الاجتهاد لكنه قال انه معصوم عن الخطأ فيما يتعلق بالاحكام ومن لم يقل بجوازه ولا وقوعه أول تلك الاحاديث وحمل ذلك على انه صلى الله عليه وسلم أوحى اليه بالحكم ودليله وأخذه بدون أن يقع منه اجتهاد بمعنى بذل الوسع لاستنباط الحكم وسواء كان هذا أو ذاك فما لاشبهة فيه ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم فعل من أفعال وهو دليل سمعى يدل على جواز الاجتهاد منا وحله لنا الذى هو حكم شرعى وأن ما يؤدى اليه اجتهاد المجتهد هو حكم الله فى حقه وحق من يقلده ولذلك قال شمس الأئمة ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم مما يشبه الوحي اه . وبهذا الذى قررناه تعلم الحاجة الى زيادة قيد المكتسب

الصلوات الخمس وشبهها بجميع هذه الاشياء ليس بفقهاء لانها غير مكتسبة هكذا ذكره كثير من الشراح وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر^(١) متوقف على تفسير المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا التقييد في المحصول ولا في مختصراته وانما وقع فيهن التقييد بأن لا يكون معلوما من الدين بالضرورة ثم صرحوا بأنه للاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره وفيه نظر أيضا فان أكثر علم الصحابة انما حصل بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم^(٢) فيكون ضروريا وحينئذ فيلزم أن لا يسمى

(١) قال الاسنوى : « وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر الخ » ويتجه ذلك للنظر اننا اذا فسرنا المكتسب بما للعالم فيه كسب مطلقا لم يخرج ماعدا علم الله تعالى من علم الملائكة وعلم النبي لان لسلك منهم كسبا في علمه بالاحكام وأما اذا فسرنا المكتسب بما كان مكتسبا عن اجتهاد وبذل وسع واعمال ففكر خرج علم الله وعلم الملائكة وعلم النبي والمتبادر هو الثاني فلا وجه للنظر

(٢) قال الاسنوى : « فان أكثر علم الصحابة انما حصل الخ » أقول هذا وجه النظر في الاحتراز نحو الصلوات الخمس وبيانه ان علم أحكام نحو الصلوات الخمس وان كان ضروريا من الدين لا يخرج عن كونه داخلا في الفقه ومكتسبا من الادلة التفصيلية ولا يمنع من ذلك كون العلم به من ضروريات الدين لقطعية الدليل لانه ليس معنى كونه ضروريا من الدين انه العلوم الاوليه الضرورية التي لا تتوقف على نظر واستدلال بل معناه أن دليله قطعي وان كان نظريا محتاجا الى نظر واستدلال فكان مكتسبا ولو لم يكن المعنى ما ذكرناه لزم أنه خلاف الواقع لأن الآيات القرآنية التي احتفت بها قرآن جعلتها قطعية الدلالة كما هي قطعية الثبوت انما علم منها تلك الاحكام علما قطعيا بالنظر فيها وفي تلك القرائن التي احتفت بها فكانت تلك الاحكام محتاجة الى الادلة الخارجة عنها فلم تكن معلومة بطريق الضرورة بمعنى عدم الحاجة الى الاستدلال ولذلك كان علم الصحابة بتلك الاحكام الحاصل لهم من أدلتها المسموعة لهم مباشرة من النبي صلى الله عليه وسلم فقهاء وكانوا فقهاء بالاجماع بل هم رؤساء الفقهاء وقدوتهم في الاجتهاد مع ان كل

علم الصحابة فقها وأن لا يسموا فقهاء وهو باطل والاولى أن يقال احترز بالمكتسب عن علم الله تعالى وبقوله من أدلتها عن علم الملائكة والرسول الحاصل بالوحي .

الادلة بالنظر اليهم قطعية الثبوت لعدم الوسطة بينهم في السماع وبينه صلى الله عليه وسلم وعند الاشتباه في دلالتها يرجعون اليه صلى الله عليه وسلم فيزيل ما فيها من الشبهة ويبين المراد منها فتصبح أيضا قطعية الدلالة لجميع الادلة المسموعة لهم منه صلى الله عليه وسلم وعلموا منها أحكامها على وجه ما ذكر قطعية الثبوت وقطعية الدلالة فهي وأحكامها المأخوذة منها معلومة لهم من الدين بالضرورة بالمعنى الذى قدمناه كعلمنا بوجود الصلوات الخمس ونحوه واتقسام الادلة الى ماهو قطعى الثبوت والدلالة أو قطعى الثبوت ظنى الدلالة أو بالعكس أو ظنيهما كل ذلك انما حدث بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى دار البقاء ووصول الاحاديث والادلة منه صلى الله عليه وسلم اليها بواسطة النقل والرواية عنهم لا بالسماع منه وعدم امكان الرجوع اليه بعد ذلك لبيان معنى المراد قطعا من ألفاظ الادلة فكل الادلة النقلية بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى دار البقاء لا يمكن أن يكون منها ماهو قطعى الا ما ثبت نقله عنه صلى الله عليه وسلم متواترا بلا شبهة كالقرآن والاحاديث المتواترة ودلم ماهو المراد من ذلك بقرائن قاطعة لا اختلاف فيها لأحد من المجتهدين ، فكما لم يمنع كون الادلة قطعية الثبوت قطعية الدلالة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بسماع الصحابة رضوان الله عليهم منه عليه السلام والرجوع اليه أن الاحكام اتى أخذها الصحابة من تلك الادلة وصارت معلومة لهم بالضرورة أى بالدليل القطعى فقه وأن الصحابة فقهاء لا يمنع كون الادلة كذلك بالنظر لهم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولغيرهم من المجتهدين بعدهم وعلمهم بالحكم منها بالضرورة اقطعية الدليل أن يكون علم الصحابة بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وعلم المجتهدين بعدهم على وجه ما ذكر فقها أيضا وبالجملة فكل علم بالاحكام الشرعية العملية مكتسب من الأدلة التفصيلية بطريق الاجتهاد سواء كانت تلك الادلة قطعية الثبوت والدلالة معا أو قطعية أحدها ظنية الآخر أو ظنيتهما معا هو فقه ويصدق عليه تعريف الفقه المتقدم والله أعلم

والمكتسب في كلام المصنف مرفوع على الصفة للعلم ولا يصح جره على الصفة
 للاحكام لان الاحكام مؤنثة والمكتسب مذكر ولان علم الله تعالى وعلم المقلد
 يردان على الحد على هذا التقدير ولا يخرجان عما قالوه وذلك لان المعلوم للمقلد
 مثلا في نفسه مكتسب من أدلة تفصيلية فان المصنف لم يشترط ذلك بالنسبة الى
 العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب وهو مبنى للمفعول فاذا علم المجتهد أن الاخت
 لها النصف للآية الكريمة وأخبر به المقلد صدق أن المقلد علم شيئا اكتسبه غيره
 من دليل تفصيلي واذا صدق ذلك صدق بناؤه للمفعول فيقال علم شيئا مكتسبا
 من دليل تفصيلي وهكذا يفعل في علم الله تعالى فان الباري سبحانه وتعالى عالم
 بحكم وذلك الحكم موصوف بأنه مكتسب يعني أن شخصا قد اكتسبه
 وقوله « من أدلتها التفصيلية » احتراز به عن العلم الحاصل للمقلد في
 المسائل الفقهية^(١) فان المقلد اذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتي وعلم أن ما أفتى

(١) قال الاسنوى : « احتراز به عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية
 الخ » ظاهر كلامه بل صريحه أن علم المقلد في المسائل الفقهية يصدق عليه انه علم
 مكتسب من دليل ولكنه ليس دليلا تفصيليا وليس الأمر كما قال لما علمت أن
 علم المقلد في المسائل الفقهية خارج بقيد المكتسب لأن المراد منه الاكتساب
 على وجه الاجتهاد وأيضا ان ما يستند اليه المقلد من فتوى المفتي ليس دليلا شرعا
 ولا عقلا أما كونه ليس دليلا عقلا فواضح وأما كونه ليس دليلا شرعا فلأن
 الادلة الشرعية السمعية منحصرة في الكتاب والسنة وما يدلان عليه من الاجماع
 والقياس على أصل ثابت العلة بأحد مسالكها المعروفة في الاصول وقولهم هذا
 حكم أفتى به المفتي وكل ما أفتى به المفتي حكم الله تعالى وان كان مركبا على شكل
 قياس منطقي ولكنه ليس واحدا من تلك الادلة السمعية الاربعة كما صرح
 بذلك المرجاني في خزامة الحواشي على التوضيح هذا وقد أخرج الجلال في
 شرحه على جمع الجوامع بقيد التفصيلية العلم المكتسب للخلاف من المقتضى
 والنافي المثبت بهما ما يأخذه عن الفقهية ليحفظه عن ابطال خصمه وقد أخرج
 المرجاني في خزامة الحواشي بقيد التفصيلية العلم بالادلة الاجمالية المبحوث

به المفتى فهو حكم الله تعالى في حقه علم بالضرورة أن ذلك حكم الله تعالى في حقه فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسب لكن لا من أدلة تفصيلية بل من عنها في علم الاصول وعلم الخلاف كالمقتضى والنافى الا أنه قال بعد ذلك قال السيد الشريف الحق انه أى ما يقوله الخلافى من المقتضى والنافى ليس دليلا أصلا ولا يقيد شيئا حتى يتعين المقتضى والنافى وذلك هو الدليل اه ونقل العطار في حواشيه على المحلى عن الكمال انه قال الصواب أن قيد التفصيلية ليس لاخراج علم الخلاف بل تصريح باللازم فهو للبيان دون الاحتراز كقولنا من أدلتها للبيان إذ لا اكتساب الا من الدليل اه أقول وجه ذلك أن علم الخلاف وهو علم الجدل لا تختص بمباحثه بعلم الفقه ولا بعلم دون علم فهو آلة عامة لجميع العلوم كالمناطق لأنه يبحث عن مطلق مقتضى ومطلق مناف ووظيفته أن يبين الطريق التي بها يحفظ كل ذى رأى رأيه عن ابطال خصمه ، وأما علم الخلافى مثلا بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافى فهو مأخوذ من المقتضى المعين او النافى المعين والذي يأخذ ذلك العلم من المقتضى المعين أو النافى المعين إنما هو المجتهد دون الخلافى وأما الخلافى فانما يأخذ ذلك العلم عن المجتهد فوظيفة المجتهد اثبات الاحكام الشرعية العملية بأدلتها التفصيلية واستنباطها منها ووظيفة الخلافى أن يحفظ المذهب الذى أخذه عن امامه عن ابطال الخصم على حسب قواعد علم الخلاف فذكر الخلافى وجوب النية لوجود المقتضى ونحو ذلك إنما هو على طريق التمثيل ويمكن ان يمثل لذلك بغير ذلك من العلوم الاخرى فلا يبحث الخلافى من حيث هو خلافى عن مقتضى معين يفيد حكما معيناً ولا عن ناف معين يقتضى نفى حكم معين . نعم ما قاله المرجانى له وجه فى الجملة لان المسائل الاجمالية المبحوث عنها فى أصول الفقه تعد من أدلة الفقه ويكتسب الفقه منها فى الجملة لان المجتهد يطبق أحكامه عليها بجعلها كبريات تضم لصغريات سهلة المحصول على ما سبق وعلى ذلك يكون قيد التفصيلية للاحتراز عن الادلة الاجمالية المبحوث عنها فى الاصول كما احتزنا بالادلة الاجمالية فى تعريف الاصول عن الادلة التفصيلية المبحوث عنها فى الفقه ويؤيد هذا ما صرح

دليل اجمال فان المقلد لم يستدل على كل مسألة بدليل مفصل يخصها بل بدليل واحد
يعم جميع المسائل هكذا قاله الامام في المحصول وغيره وتابعه عليه صاحب الحاصل
وصاحب التحصيل وفي الحد نظر من وجوه^(١) أحدها أن تعريف الفقه بأنه العلم

به شراح ابن الحاجب من أن الأدلة ليست منقسمة في الواقع الى ما هو اجمالى
غير تفصيلي وما هو تفصيلي غير اجمالى بل هي كلها شيء واحد له جهتان فالاصولى
يعلمها ويبحث عنها من احدى الجهتين والفقهاء يعلمها ويبحث عنها من الجهة
الآخري فلها اعتباران فالفقيه انما ينظر فيها من جهة التفصيل فالنظر في الدليل
انما يفيد العلم بالمدلول اذا نظر فيه على سبيل التفصيل فالمراد بالأدلة التفصيلية
الأدلة الموصلة للفقهاء والاصولى انما ينظر فيها من جهة الاجمال ولا ينظر فيها من
جهة التفصيل فلا يحصل له الفقه ولا يكون علمه فقها لا تتفاء شرط نظره وهو
النظر من جهة التفصيل لا لا تتفاء كون المنظور فيه دليلاً بنفسه (والحاصل) ان
الدليل التفصيلي مركب من قضيتين صغرى سهلة التحصيل كقولنا أقيموا الصلاة
أمر من الشارع بالصلاة وكبرى كقولنا كل أمر هو كذلك يقتضى وجوب
المأمور به حقيقة فهذا الدليل التفصيلي هو الذى يوصل الى الفقه والفقهاء هو
الذى يستدل بهذا الدليل وأما الاصولى فهو انما يبحث عن كبراه التي هي الجهة
الكلية في الدليل وأطلق عليها الاصوليون أدلة الفقه الاجمالية وعلى هذا فلا
مانع أن يكون قيد الاجمالية في تعريف الاصول للاحتراز عن التفصيلية في الفقه
وبالعكس وعلى كل حال فليس قيد التفصيلية في تعريف الفقه لاجراء علم المقلد
كما يقول كل مقلد لأن ما يستند عليه المقلد ليس دليلاً اجمالياً من الأدلة المبحوث
عنها في الاصول ولا دليلاً تفصيلياً من الأدلة التفصيلية التي يستند اليها الفقيه في
أخذ الفقه فكان علم المقلد خارجاً بقيد المكتسب كما قلنا

(١) قال الاسنوى « وفي الحد نظر من وجوه الخ » حاصل الوجه الاول
أن تعريف أصول الفقه بالعلم بالخ وتعريف الفقه أيضاً بأنه العلم بالخ يقتضى أن
الاصول الذى هو العلم بأدلة الفقه هو أدلة العلم بالاحكام الذى هو الفقه لأدلة
الاحكام نفسها وهو باطل لما ذكره في هذا الوجه والجواب أننا قدمنا أن اسماء

يقتضى أن يكون أصول الفقه هو أدلة العلم بالاحكام لأدلة الاحكام أنفسها وهو باطل لانه قد تقدم أن الاصول معرفة دلائل الفقه لا معرفة دلائل العلم بالفقه ولان مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم . الثاني أنه لا يخلو اما أن يريد بالعملية عمل الجوارح أو ما هو أعم منها ومن عمل القلوب فان أراد الاول ورد عليه إيجاب النية وتحريم الرياء والحسد وغيرها فانها من الفقه وليس فيها عمل الجوارح وان أراد الثاني ورد عليه أصول الدين فانه ليس بفقه مع انه عمل القلب ولو قال الفرعية كما قاله الآمدى وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض . الثالث أن العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل كما ستقف عليه وهذا هو المصطلح عليه ويطلق ويراد به ما هو أعم من هذا وهو الشعور فان أراد الاول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله من أدلتها التفصيلية لعدم دخوله في الحدلان ما عند المقلد يسمى

العلوم تطلق على ملكة استحضار مسائل هذا الفن وعلى التصديق المتعلق بمسائل الفن وعلى المسائل التي هي ذات الفن وان اصول الفقه أولا وبالذات انما هي مسائل علم الاصول التي هي الادلة الاجالية لمسائل الفقه المعبر عنها بالاحكام الخ على الحقيقة غير أننا سميننا ملكة استحضار مسائل فن الاصول أصولاً للفقه تدل عليه باعتبار تعلقها بما هو أصول للفقه وأدلتها على الحقيقة وهي قواعد الاصول التي هي أدلة الفقه الاجالية وعلى ذلك تكون تلك الادلة الاجالية أدلة لاحكام الفقه وهي النسب التامة الشرعية العملية التي العلم بها مكتسب من أدلتها التفصيلية يسمى التصديق المتعلق بمسائل أصول الفقه أصول الفقه . وكما سميننا ما ذكر من الادلة الاجالية نفسها والتصديق بها والملكية المتعلقة بها أصول الفقه كذلك تسمى الاحكام الفقهية التي هي النسب التامة المخصوصة والتصديق بها والملكية المتعلقة بها فقهاً فتى قلنا ان أصول الفقه معرفة دلائل الفقه وسمينا المعرفة أصول الفقه لتعلقها بتلك الادلة الاجالية كانت تلك المعرفة باعتبار تعلقها بتلك الادلة أدلة العلم بالفقه بمعنى التصديق بأحكام الفقه وأن مدلول الدليل هو الاحكام مباشرة والعلم بالاحكام بمعنى التصديق بها مدلول الدليل أيضاً باعتبار تعلقه بالاحكام . والحاصل أن أصول الفقه هو ما يتفرع عليه الفقه

تقليدا لاعلماء وان أراد الثاني لم يرد سؤال القاضي المذكور عقب هذا في قوله قيل الفقه من باب الظنون . الرابع ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور الاحكام الشرعية الخ يصدق عليه أنه علم بها اذ العلم منقسم الى تصور وتصديق ومع ذلك فليس بفقه بل الفقه العلم التصديقي لا العلم التصوري

قال « قيل الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن فالحكم مقطوع به والظن في طريقه » أقول هذا اعتراض على حد الفقه أورده القاضي أبو بكر الباقلاني وتقريره موقوف على مقدمة وهي أن الحكم بأمر على أمر إن كان جازما مطابقا لدليل فهو العلم كعلمنا بأن الاله واحد وان كان جازما مطابقا لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد العامي أن الضحى سنة ، وان كان جازما غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفرناهم به وان لم يكن جازما نظر ان لم يرجح أحد الطرفين فهو الشك وان ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح وهم . اذا عرفت ذلك فلنرجع الى تقرير السؤال فنقول الفقه مستفاد من الادلة السمعية فيكون مضمونا

وينبئ عليه الفقه ، وهذا المعنى هو المعنى المركب الاضافي واللقبي أيضاً غاية الامر أن المعنى اللقبى أخص من المعنى التركيبي لان اللقبى صار خاصاً بعد النقل بالأدلة الاجمالية للفقه والفقه بمعنى الأحكام والنسب التامة المخصوصة كما يتفرع على نفس الادلة الاجمالية وهو مدلولها يتفرع العلم بتلك الاحكام الفقهية على العلم بالادلة الاجمالية فان المدلول لازم للدليل والدليل ملزوم ويلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم فاندفع الوجه الاول . والجواب عن الثاني يؤخذ مما قدمناه في بيان محتز فيه العملية وان المراد بالعمل ما هو أعم من عمل الجوارح والقلوب ، ولا يرد عليه أصول الدين لما علمت أن المتأخرين فسروا العملية بما يكون العلم به علماً بكيفية عمل مطلقاً واعتمد عليه الجلال المحلى فكان موضوع الفقه هو فعل المكلف مطلقاً قلبياً وغير قلبى من حيث يثبت له كيفية عمل وأما علم الكلام فموضوعه كما تقدم هو المعلوم من حيث يثبت له عقيدة دينية أو ما يتوقف عليه عقيدة دينية فكان المقصود في علم الكلام اثبات نفس الاعتقاد

وذلك لان الادلة السمعية ان كانت مختلفا فيها كالاستصحاب فهى لا تقيد الا الظن عند القائل بها والمتفق عليها بين الائمة هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس فأما القياس فواضح كونه لا يفيد الا الظن وأما الاجماع فان وصل اليها بالاحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جدا وبتقديره فقد صحح الامام في المحصول والامدى في الاحكام ومنتهى السؤل أنه ظنى وأما السنة فالاحاد منها لا تقيد الا الظن وأما الموآر فهو كالتراآن متنه قطعى ودلالته ظنية لتوقفه على نفي الاحتمالات العشرة ونفيها ماثبت الا بالاصل والاصل يفيد الظن فقط وبتقدير أن يكون فيه شىء مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين وهو ليس بفقء على ماتقدم في الحد فالفقء اذا مطنون لكونه مستفادا من الادلة الظنية واذا كان ظنيا فلا يصح أن يقال الفقه العلم بالاحكام بل الظن بالاحكام . وأجاب المصنف باننا لانسلم أن الفقه ظنى بل هو قطعى لان المجتهد اذا غلب على ظنه مثلا الانتقاض بالمس حصل له مقدمة قطعية وهى قولنا انتقاض الوضوء مطنون الى هذه المقدمة أشار المصنف بقوله اذا ظن الحكم ولنا مقدمة أخرى قطعية وهى قولنا كل مطنون يجب العمل به

والمقصود فى علم الفقه اثبات الاحكام التكليفية أو الوضعية بأحد الادلة الاربعة لفعل المكلف مطلقا قليلاً أو غير قلبى مثلا فى علم الكلام يقصد اثبات الاعتقاد وهو كيفية نفسية وعمل للقلب وفى الفقه يقصد اثبات كيفية خاصة لهذا الاعتقاد وهو كونه واجبا شرعاً كما أوضحناه سابقاً فاندفع الوجه الثانى أيضاً . والجواب عن الثالث أننا نختار أن المراد بالعلم فى تعريف الفقه مطلق الادراك وبتعلقه بالأحكام خرج التصور واختص بالتصديق بجميع أقسامه فيشمل جميع مسائل الفقه يقينية كانت أو ظنية وان العلم كما يطلق على اليقين المقابل لظن يطلق كذلك على مطلق التصديق يقينياً كان أو ظنياً وهذا الجواب هو الذى اختاره صاحب جمع الجوامع كما نقله عنه الزركشى وعول عليه الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع وعدم ورود سؤال القاضى الآتى لايضرنافاندفع الوجه الثالث أيضاً والجواب عن الرابع أننا لانسلم أن تصور الاحكام الشرعية الخ يصدق عليه أنه علم بها لأن العلم وان انقسم الى تصور وتصديق لكن المتبادر هنا من تعلق

وأشار إليها بقوله وجب عليه الفتوى والعمل به فينتج انتقاض الوضوء يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لان المتقدمين قطعتان أما الاولى فلانها وجدانية أى يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه ، وأما الثانية وهى قولنا كل مظنون يجب العمل به فهى أيضا قطعية لما قاله المصنف وهو قوله للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الامام ولا مختصروا كلامه ما أرادوه بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون فيه فقال بعضهم هو الاجماع فان الائمة قد أجمعوا على أن كل مجتهد يجب عليه العمل والافتاء بما ظنه وفيه نظر فان الاجماع ظنى كما تقدم^(١) وقال بعضهم هو الدليل العقلى وذلك أن الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحا وحينئذ فاما أن يعمل بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين أو يترك العمل بكل منهما فيلزم

العلم بالاحكام التى هي النسب التامة هو ما ليس بتصور وهو التصديق وبهذا تعلم أيضا الجواب عن قول المصنف قيل الفقه من باب الظنون الخ وذلك أننا أولا لا نسلم أن الفقه كله من باب الظنون بل منه ما هو قطعى ومنه ما هو ظنى فقولهم فى الاعتراض ولا شئ من العلم كذلك غير مسلم وحاصل ذلك أنهم اعترضوا على أخذ العلم فى تعريف الفقه بأنه من باب الظنون لأن أكثر أحكام الفقه ثابت بالقياس وخبر الواحد والاجماع الظنية وهى غير مفيدة لليقين فكيف يكون علما فأجاب فريق ومنهم صاحب جمع الجوامع واعتمده المحلى بما ذكرناه وأجاب عنه المصنف بقوله قلنا المجتهد الخ وحاصل جواب المصنف منع كون الفقه من باب الظنون وهو كله يقينى قطعى لان الاحكام الحاصلة بالأدلة الظنية بعلم المجتهد وجوب العمل بها قطعا للاجماع القاطع على ان العمل بالظن واجب على المجتهد فالحكم مقطوع به والظن فى طريقه

(١) قال الاسنوى : « وفيه نظر فان الاجماع ظنى كما تقدم اه » ونقول هذا

غير مسلم لأنه اجماع قولى ثابت بالتواتر العام العملى والقولى فهو اجماع قطعى لا ظنى وأما كون الدليل عقليا فما قاله الاسنوى فيه من النظر مسلم فتعين ان الجواب هو الأول وبهذا قال أكثر الاصوليين كما نقله الاسنوى عن القرافى

ارتفاع النقيضين أو يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر أيضا فانه انما يجب العمل به أو بنقيضه اذا ثبت بدليل قاطع أن كل فعل يجب أن يتعلق به حكم شرعي وليس كذلك فيجوز أن يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعي فيبقى الفعل على البراءة الاصلية كحالته قبل الاجتهاد وكحالته عند الشك

قوله « والظن في طريقه » أشار بذلك الى الظن الواقع في المقدمتين حيث قلنا هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به فانه قد وقع التصريح بالظن في حمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعتين مع التصريح بالظن فأجاب عن ذلك بأن المعتبر في كون المقدمة قطعية أو ظنية انما هو بالنسبة الحاصلة فيها فان كانت قطعية كانت المقدمة قطعية وان كانت ظنية كانت المقدمة ظنية سواء كان الطرفان قطعيين أو ظنيين أو كان احدهما قطعياً والآخر ظنياً ولا شك أن النسبة الحاصلة من الأولى هو وجود الظن والنسبة الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به وكلاهما قطعي كما بيناه فلا يضر مع ذلك وقوع الظن فيها لأنه واقع في الطريق الموصل الى النسبة التي توصل الى الحكم فان مقدمتي القياس وجميع اجزائها طريق موصل الى الحكم فتلخص حينئذ أن الفقه كله مقطوع به بهذا العمل وبهذا قال أكثر الاصوليين كما قاله القرافي في شرح المحصول وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعاً به نظر^(١) من وجوه (أحدها)

(١) قال الاسنوى : « وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعاً به نظر الخ » أقول حاصل الاول انه متى كان مدلول الصغرى ظنيا كانت النتيجة ظنية وهى الحكم فيكون الحكم ظنيا ومتى كان كذلك لم تكن المقدمة الصغرى معلومة الوجود وقت الانتاج لجواز أن يتغير الحال فيظن المجتهد حكماً آخر غير الاول ولا جائز أن يبقى الاول مع الثانی لاستحالة اجتماع النقيضين والجواب عن ذلك أن الكلام ليس في هذا الحكم الظنى وانما الكلام في وجوب العمل بذلك الحكم الظنى وهذا ثابت بالاجماع القطعى كما قلنا ومظنون المجتهد الاول وجد يقينا والشك انما هو في بقاءه واليقين لا يرتفع بالشك لكن لا يزال يرد على هذا الجواب

أن المقدمات لا بد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى أنه غالب على ظن المجتهد فيستحيل أن يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت معلوماً أيضاً لاستحالة اجتماع النقيضين (الثاني) أنه أقام الدليل على القطع بوجود العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لأنه لا يلزم من القطع بوجود العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لافي الاول فان قيل المراد وجوب العمل قلنا لا يستقيم لأنه يؤدي الى فساد الحد لأن قوله في الخدوه العلم بالاحكام لا يدل على العلم بوجود العمل بالاحكام لمطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً ولان العلم بوجود العمل بالاحكام مستفاد من الأدلة الاجمالية والفقهاء مستفاد من الأدلة التفصيلية ولأن تفسير الفقه بالعلم بوجود العمل يقتضي انحصار الفقه في الوجوب وليس كذلك (الثالث) أن ما ذكره وان دل على أن الحكم مقطوع به لكن لا يدل على أنه معلوم لان القطع أعم من العلم اذ المقلد قاطع وليس بعالم فكل عالم قاطع ولا ينمكس والمدعى هو الثاني وهو كون الفقه معلوماً وما أقام الدلالة عليه بل على القطع

قال « ودليله المتفق عليه بين الأئمة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، ولا بد للاصولى من تصور الاحكام الشرعية ليتمكن من اثباتها وتقيها ، لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب أما المقدمة فى الاحكام ومعلقاتها وفيها بابان » أقول أدلة الفقه تنقسم الى متفق عليها بين الأئمة الاربعة والى مختلف فيها فالمتفق عليها أربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما عدا ذلك كالاستصحاب والمصالح

ماسيقوله الاسنوى بعبارة ذلك من أن الكلام ليس فى وجوب العمل بالاحكام المظنونة الثابت بالاجماع بل الكلام فى نفس الاحكام المظنونة التى هى الفقه وحاصل الثاني ان ذات الفقه عبارة عن العلم بالاحكام المأخوذة من القياس وخبر الواحد والاجماع الظنية وهو ظنى قطعاً فلم يثبت بهذا الجواب كون ذات الفقه من العلوم مع أنهم عدوه من العلوم الدينية وأجابوا عن ذلك بأن ذات الفقه الذى هو عبارة عن العلم بالاحكام نفسها وان كانت ظنية لثبوتها بالدليل الظنى لكن صيغتها علمياً باعتبار أن العلم بالعمل بتلك الاحكام قطعى لأن العمل بغالب

المرسلة والاستحسان وقياس العكس والأخذ بالأقل وغيرها مما سيأتي فختلف فيه بينهم ثم لما كان المقصود من هذه الأدلة هو استنباط الاحكام بالاثبات تارة وبالنفى أخرى كحكمه على الأمر بأنه للوجوب لا للندب وعلى النهي بأنه للتحريم لا للكراهة والحكم على الشيء بالنفى والاثبات فرع عن تصوّره احتياج الاصولي الى تصور الاحكام الخمسة وهي الوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة وتصورها بأن يعرفها بالحد أو بالرسم كما سيأتي ثم ان المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فأشار بقوله لا جرم رتبناه الى وجه ذلك . وتقريره أن أصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاث معرفة دلائل الفقه الاجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد فأما دلائل الفقه فمعد لها خمسة كتب منها أربعة للاربعة المتفق عليها بين الأئمة والخامس للمختلف فيها وأما كيفية الاستفادة وهي الاستنباط فمعد لها الكتاب السادس في التعادل والترجيح وأما حال المستفيد فمعدله الكتاب السابع في الاجتهاد . هذا بيان الاحتياج الى الكتب السبعة وقدم الكتب الستة التي في الادلة والترجيح على كتاب الاجتهاد لأن الاجتهاد يتوقف على الادلة وترجيح بعضها على بعض وقدم الكتب الخمسة المعقودة للادلة على كتاب الترجيح لان الترجيح من صفات الادلة فهو متأخر عنها قطعاً وقدم الكتب الاربعة التي هي في الادلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للادلة المختلف فيها لقوة المنفق عليه وقدم الكتاب والسنة والاجماع على القياس لان القياس فرع عنها وقدم الكتاب والسنة على الاجماع لانه فرع

الظن واجب بالاجماع القطعي كما قلنا ولا يخفي ضعف هذا الجواب لانه ما زال يقال ان القطعي وجوب العمل بالفقه لانفس الفقه وتسمية الفقه علماً بهذا الاعتبار تمحل لا يفيد بلا قرينة ظاهرة . وحاصل الثالث أن ما ذكره المصنف من الجواب انما يدل على أن الحكم مقطوع به والقطع أعم من العلم لان المقلد قاطع بما أخذه عن مفتيه ولكنه ليس بعالم والجواب عن ذلك أنا لانسلم أن ما ذكره المصنف يدل على أن الحكم مقطوع به مطلقاً ولا بغير دليل وانما يدل على أن وجوب العمل بالحكم مقطوع به بدليل هو الاجماع القطعي فكان المراد بالقطع

عنهما وقدم الكتاب على السنة لان الكتاب أصلها . وأما وجه الاحتياج الى المقدمة فهو ما تقدم من أن الحكم بالاثبات والنفي موقوف على التصور فلاجل ذلك احتياج قبل الخوض في اصول الفقه الى مقدمة معقودة للاحكام ولمتعلقات الاحكام وهى أعمال المكلفين فان الحكم متعلق بفعل المكلف وجعل المقدمة مشتملة على باين الاول في الحكم والثاني فيما لا بد للحكم منه وذكر في الباب الاول ثلاثة فصول الاول في تعريف الحكم والثاني في أقسامه والثالث في احكامه وذكر في الباب الثاني ثلاثة فصول الاول في الحاكم والثاني في المحكوم عليه والثالث في المحكوم به . * واعلم * أن حصر الكتاب فيما ذكره يلزم منه أن يكون تعريف الاصول والفقه وما ذكر بعدها من السؤل والجواب ليس من هذا الكتاب لانه لم يدخل في المقدمة ولا في الكتب الا أن يقال الضمير في قوله رتبناه عائد الى العلم لا الكتاب وفيه بعد

وقوله « المتفق عليه بين الائمة » أشار به الى أن المخالفين في هذه الأربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم فلا عبرة بمخالفة الروافض في الاجماع ولا بمخالفة النظام في القياس ولا بمخالفة الدهرية في الكتاب والسنة على ما نقله عنهم ابن برهان في أول الوجيز وغيره

وقوله « لاجرم رتبناه » أى لاجل أن الاصول عبارة عن المعارف الثلاث كما تقدم بسطه ولاجل ان التصور لا بد منه رتبناه على كذا وكذا وهذا التركيب فاسد وصوابه أنا رتبناه بزيادة ان كما وقع في القرآن وذلك لان جرم فعل قال سيبويه بمعنى حق والقراء وغيره بمعنى كسب والذي بعدها هو فاعلها ورتبناه

في كلام المصنف ما كان عن دليل قطعي ولا يكون الا علما وما كان قطع المقلد غير علم الا لانه لم يكن عن دليل قلت لكن مازال يرد على هذا أيضا أن الكلام ليس في وجوب العمل بالاحكام وانما الكلام في نفس الاحكام التي هي الفقه ومنها ما هو ظني قطعاً فكان الجواب الحق في هذا هو ما قدمناه عن صاحب جمع الجوامع وتبعه المحلى فان هذا الجواب سديد سليم عن تلك التمحلات التي لا تقيد ولا يدل عليها قرينة

لا تصلح للفاعلية لانه فعل ليس معه حرف مصدرى
 وقوله « على مقدمة » المراد بالمقدمة ما تتوقف عليها المباحث الآتية .
 قال الجوهري في الصحاح مقدمة الجيش بكسر الدال أوله ثم قال وفي مؤخره
 الرجل وقادمته لغات منها مقدمة بفتح الدال مشددة فيجوز هنا الوجهان نظرا
 الى هذين المعنيين

قال : « الباب الاول - في الحكم

وفيه فصول

الاول - في تعريفه

الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير» أقول
 يقال خاطب زيد عمرا يخاطبه خطابا ومخاطبة أى وجه اللفظ المفيد اليه وهو بحيث
 يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ما أفاد الى المستمع أو من فى
 حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما أفاد وهو الكلام النفسانى لانه
 الحكم الشرعى لا توجيه ما أفاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر وأريد
 ماخطوب به على سبيل المجاز^(١) من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول فالخطاب
 جنس وباضافته الى الله تعالى خرج عنه الملائكة والجن والانس وهذا التقييد
 لاذكر له فى المحصول ولا فى المنتخب ولا فى التحصيل نعم ذكره صاحب الحاصل
 فتبعه عليه المصنف وهو الصواب لان قول القائل لغيره افعل ليس بحكم شرعى
 مع أن الحد صادق عليه . فان قيل ان هذا الحد صحيح من هذا الوجه لكن يرد

تعريف الحكم

(١) قال الاسنوى « فاطلق المصدر وأريد الخ » أقول ان ذلك بحسب الاصل
 وصار بعد اصطلاح الاصوليين عليه حقيقة عرفية ولذلك قال الجلال المحلى فى
 شرحه على جمع جوامع والحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفى
 اخرى خطاب الله أى كلامه النفسى الى آخره

عليه احكام كثيرة ثابتة بقول النبي صلى الله عليه وسلم وبفعله وبالاجماع وبالقياس وقد أخرجها بقوله خطاب الله تعالى فالجواب أن الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقاً. وهذه الاربعة معرفات له لا مثبتات . واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام في الازل^(١) على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال الآمدي

(١) قال الاسنوي « واختلفوا هل يطلق اسم الخطاب على الكلام في الازل الى آخره » أقول قال الجلال المحلى في تفسير الخطاب أى كلامه المسمى في الازل خطابا حقيقة على الاصح اه . فليبان أن الكلام النفسى ينقسم في الازل الى اقتضاء الفعل جازما أو غير جازم واقتضاء الترك كذلك واقتضاء التخيير فيسمى ازلا خطابا أى يوصف بذلك ازلا قال الجلال المسمى في الازل خطابا حقيقة على الاصح اه أى مخاطبا به أمرا ونهيا على الاصح فليس المراد بالتسمية وضع اللفظ للمعنى وجعله بازائه بل المراد أنه يوصف ازلا بذلك حقيقة على الاصح وبيان ذلك ان المتقدمين قالوا ان الكلام النفسى في الازل لا يسمى خطابا حقيقة لعدم من يخاطب به اذ ذاك وانما يسمى خطابا حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم وسماعه وقال المتأخرون يسمى في الازل خطابا حقيقة وينفرع على هذا الخلاف أن المتقدمين قالوا ان الكلام النفسى في الازل لا يتنوع الى أمر ونهى وخبر وغيرها وانما يتنوع فيما لا يزال والمتأخرين قالوا يتنوع الى ما ذكر وهو الذى جرى عليه الجلال المحلى وبيان وجه القول الاصح أن لفظ الخطاب بحسب الاصل مصدر بمعنى توجيه الكلام لمن يفهم نقل فى عرف الاصوليين الى ماخو طب به وهو الكلام النفسى المتعلق بأفعال المكلفين قال فى التلويح المذكور فى كتب الشافعية أن خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعى المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ فى تعريف الفقه اه والمراد بتعلق الخطاب الذى أخذ فى تعريف الحكم المتعارف أنه يتعلق بتعلق دلالة لا تعلق تأثير وهو المسمى بالكلام النفسى وهو الدال حقيقة على طلب الفعل جازما أو غير جازم وطلب الترك كذلك والطلب على وجه التخيير وعلى سائر الانواع فهو المتنوع حقيقة الى تلك الانواع من أمر ونهى وخبر وغيرها وأما الكلام اللفظى فانما جاء متنوعا

في مسألة أمر المعدوم الحق أنه لا يسمى بذلك ووجهه أن الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فإنه قد يقوم بذاته طلب الى تلك الاقسام موافقا للكلام النفسى لأفاده المكلفين وانفهامهم حيث لا اطلاع لهم على الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية وكل من الكلام النفسى بهذا المعنى واللفظى دليل للحكم بمعنى الوجوب والحرمة وأخواتهما مما هو صفة فعل المكلف وكل منهما يصح أن يسمى حكما باعتبار تعلقه بعلق دلالة بفعل المكلف من حيث أنه مكاف وكل منهما يسمى حكما أيضاً باعتبار ذاته ويسمى خطاباً ، فإن الكلام النفسى واللفظى متحدان ذاتا وماهية باعتبار تحقق حقيقة الكلام في ذاته مختلفان من جهة أن الكلام النفسى اعتبر فيه وجوده العلمى الأزلى والكلام اللفظى اعتبر فيه وجوده اللفظى ولاتحادهما ذاتا وماهية كان الملفوظ والمكتوب في المصاحف والمقروء بألسنتنا كلام الله الأزلى والحادث انما هو اللفظ والكتابة والقراءة فقط ولهذا المعنى دارت مباحث الاصوليين على أقسام نظم القرآن مع تصريح أصحاب هذا التعريف بان الذى يتعلق بفعل المكلف بالاقضاء والتخيير هو الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية وما ساع لهم ذلك الا لاتحاد الكلام النفسى بالمعنى المذكور والكلام اللفظى ذاتا وماهية وأن كلا منهما ينقسم الى تلك الاقسام وأن البحث عن الكلام اللفظى وتقسيمه الى أقسام جعلوا لكل قسم منها حكما بحث عن النفسى وتقسيم له بتلك الاقسام ، غير أن الذى تعارف الاصوليون الاشاعرة تسميته حكما وجعلوه مدار الاثبات تارة والنفى أخرى هو الكلام النفسى المتعلق بالحق لأنه هو الاصل وهو الذى يمكن أن يقال فيه أنه تعلق قبل البعثة أو لم يتعلق وأما الكلام اللفظى فهو لا يكون الا بعد البعثة اتفاقا وان كان كل منهما يسمى خطاباً أى مخاطباً به وأما قول السيد فى حواشى المختصر ان اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه اه . فراده منه أنه ليس هو المتعلق أصالة بفعل المكلف الخ بل المتعلق أصالة هو الكلام النفسى وهو الذى يسمى حكما عرفاً . ومن هذا تعلم أن الكلام اللفظى انما يوصف بكونه خطاباً باعتبار دلالة على معناه وتنوعه الى تلك الانواع وان لم يوجد مخاطب فإن كل المكلفين مخاطبون بالقرآن

التعلم من ابن سيولد كما استعرفه وعلى هذا فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطاباً لموجود قابل للفهم وكلام المصنف يوافق القائل

لا فرق بين من كان موجودا وبين من يوجد الى أن تنتهي دار التكليف وبذلك تبين أنه لا شبهة في تسمية الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية المرتبة أزلا وأبدا ترتيبا لا تعاقب فيه ولا انقضاء له خطاباً واتصافه بذلك إنما هو باعتبار دلالة على المعنى الذى دل عليه اللفظى وتنوعه بما يتنوع اليه اللفظى وان كل ما ذكر كما يتصف به اللفظى يتصف به النفسى واتصاف كل منهما بما ذكر إنما هو بحسب دلالة على المعنى وتنوعه فلا يتوقف تسمية النفسى واتصافه فى الازل بكونه خطابا على وجود مخاطب فى الازل كما ان اللفظى أيضا لا يتوقف تسميته خطابا على وجود المخاطب وإنما الذى يتوقف على وجود مخاطب حقيقة هو الخطاب بالمعنى المصدرى وليس الكلام فيه واما قولهم ان اللفظى دليل على النفسى فهو على معنى أن الكلام النفسى لما كان لا اطلاع للمكففين عليه من الخلق أنزل الله كلامه اللفظى على رسله ليعلم المكفون ما تعلق به الكلام النفسى من الاحكام التكليفية ويفهمون ذلك ويستدلون على الاحكام بالكلام اللفظى ويستنبطون منه الحكم فهذا هو معنى قولهم ان اللفظى دليل على النفسى وليس معناه أن اللفظى موضوع لمعنى هو الكلام النفسى بل ان مدلول كل منهما هو مدلول الآخر بعينه وبذلك كما تعلم أن قول الآمدى الحق أنه لا يسمى خطابا خلاف الحق على أنه قال فى مسلم الثبوت وشرحه فوائح الرحوت أن الخلاف لفظى ان فسر بما يفهم ولولا الآخرة أى بما فيه صلاحية الافهام كان خطابا فى الأزل وان فسر بما وقع به الافهام لم يكن خطابا فيه بل فيما لا يزال اه لکن قال فى الحاشية وينبنى على هذا الخلاف انه حكم فى الازل أو فيما لا يزال فن قال ان الكلام النفسى خطاب فى الازل قال انه حكم فى الازل ومن لم يقل قال انه حكم فيما لا يزال ومن قال انه حكم فى الازل منع حدوث الحكم وقال ان التعلق الصلوحى فى الازل كافى فى تسميته حكما وأما من قال فيما لا يزال فقد قال بحدوث الحكم اه بتصرف فجعل الخلاف لفظيا مع وجود ما تفرع عليه من ثمرة الخلاف غير ظاهر . اللهم الا ان يقال المراد بكونه

بالاطلاق^(١) لانه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثا لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال

لفظيا انه راجع الى الخلاف في مسمى اللفظ وهو من الامور الاصطلاحية التي لا مشاحة فيها غير أن قول الجلال على الاصح يفيد ان الخلاف حقيقي لا لفظي وذلك لأن الجلال المحلى كما علمت جملة خطابا في الازل حقيقة وجملة متنوعا الى تلك الاقسام في الازل فهو حكم في الازل عنده لكن هذا الحكم اطلاق آخر وليس هو الحكم المتعارف بين الاصوليين الذى هو المعرف ولا كلام لنا فيه . وقد ذكروا لهذا الخلاف ثمرات وفوائد كثيرة تنفرع عليه عندها في النجم اللامع على جمع الجوامع لابي بكر بن جماعة فارجع اليه ان أردت . وأما القول ان هناك تعلقا صالحا للكلام النفسى وأنه كاف في تسميته حكما فليس بصحيح اذ تعلق الكلام تعلق دلالة وهي صفة لازمة له بالفعل أزلا وأبدا على ماسياتى ايضاحه . وبذلك تعلم ان المصنف وان كان يقول ان الكلام النفسى يسمى خطابا في الازل أى يوصف في الازل حقيقة بذلك لتنوعه في الازل الى أمر ونهى ونحوها على ما هو الاصح لا يسميه حكما بالمعنى المتعارف عند الاصوليين وهذا الحكم الذى عرفه المصنف هو الحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفى أخرى فيكون حادثا . وأما خطاب الله بمعنى الكلام النفسى في ذاته فهو أزلى ويسمى حكما أيضا باعتبار دلالاته وتنوعه ولكنه ليس هو ذلك الحكم المتعارف فلا يلزم تفسير القديم بالحادث

(١) قال الاسنوى : « وكلام المصنف يوافق القائل بالاطلاق » أى اطلاق الخطاب في الازل على الكلام النفسى وقول الاسنوى لانه فسر الحكم بالخطاب أراد منه أنه أخذ الخطاب جنسا في تعريف الحكم المتعارف وهذا الحكم حادث وأما الحكم الازلى فهو نفس الخطاب بمعنى الكلام النفسى باعتبار وجوده العلمى والآن يُرَدُّ هذا كان كلامه غير موافق لكلام المصنف لان كلام المصنف ليس في الحكم الازلى الذى هو نفس الخطاب وانما هو في تعريف الحكم الحادث المتعارف في اصطلاح الاصوليين بالنفى تارة والاثبات أخرى

وقوله « المتعلق بأفعال المكلفين » احتراز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى « شهد الله أنه لا اله الا هو » وعن المتعلق بالجملادات كقوله تعالى « ويوم نسير الجبال » فانه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بأفعال المكلفين فان قيل اشترط التعلق في حد الحكم يقتضى أنه لا حكم عند عدم التعلق^(١) والتعلق حادث على رأيه فيلزم أن لا يكون الحكم ثابتا قبل ذلك وهو

(١) قال الاسنوى « فان قيل اشترط التعلق الخ » اقول قال الجلال المحلى في شرحه تعريف جمع الجوامع المتعلق بفعل المكلف أى البالغ العاقل تعلقا معنويا قبل وجوده كما سيأتي وتنجزيا بعد وجوده بعد البعثه اذ لا حكم قبلها اه ومن هذا تعلم أن التعلق المأخوذ قيداً في تعريف الحكم المتعارف شامل للتعلق المعنوى والتعلق التنجزى وان ما اقتضاه ذلك من عدم وجود الحكم المتعارف قبل ذلك التعلق التنجزى مسلم وهو المراد الذى يتفرع عليه أنه لا حكم قبل البعثه فلا وجه للقول بأنه باطل وأما الحكم القديم فهو الكلام النفسى بدون هذه القيود وهو غير المعرف كما أن قول الاسنوى فالجواب أن المراد الخ ليس بصحيح لان المراد من التعلق في التعريف ما هو أهم مما ذكره في الجواب. وبالجملة فالمعرف في كلام المصنف وغيره من الاصوليين هو الحكم المتعارف بينهم بالاثبات تارة وبالنفي اخرى وليس ذلك الا الخطاب بمعنى الكلام النفسى المقيد بتلك القيود لا الكلام النفسى فقط ولا ما ثبت بالخطاب وان كان الكلام النفسى فقط يسمى حكماً أيضاً كما يسمى ما ثبت بالخطاب مما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة واخواتهما حكماً مصطلحا عليه أيضاً عند الاصوليين والنقهاء ولكنه ليس هو المتعارف بالمعنى المذكور في كلام الأشاعرة الذى فرعوا عليه الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة فنفي أهل السنة وجوده قبل البعثه لاحد من الرسل وأثبتته المعتزلة قبل ذلك والذى أوقع الاسنوى في هذا الاعتراض وما نشأ عنه هو نظرهم لتفسير الخطاب بالكلام النفسى الازلى بقطع النظر عن القيود التى قيد بها في التعريف وقولهم تعلقاً معنويا أي صلوحياً بمعنى أنه اذا وجد المكلف مستجمعا شروط التكليف كان متعلقاً بفعله وهذا التعلق قديم بخلاف التنجزى فانه حادث

باطل فان الحكم قديم فالجواب ان المراد بالمتعلق هو الذي من شأنه ان يتعلق اذ لو أخذنا بمحقيقة اللفظ لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لاجل العموم فيؤدى الى عدم تحقق الحكم وهو باطل ولا شك أنه يصدق على الاحكام في

فانه التعلق بالفعل ولا يحصل الابد وجود المكلف مستجعماً للشروط وكل من نظرهم لتفسير الخطاب على وجه ما ذكر وقولهم بأن الكلام تعلقين أحدهما صلوحي قديم والآخر تنجيزي حادث ليس على ما ينبغي . أما نظري لتفسير الخطاب بقطع النظر عن القيود فلما علمت من أنه خروج عن موضوع الكلام . وأما قولهم بالتعلقين فلما نقله العطار في حواشيه على جمع الجوامع عن المضد من أن معنى تعلق الخطاب الازلي أن يتوجه الحكم عليه في الازل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال وهذا كما لو قات صل بعد يومين فأى تعلق حدث بعد مضي اليومين مع تضمن الامر الاول للمقيد ولا معنى لذلك الا أنه بعد مضي اليومين صار مأموراً بالفعل بمضى الزمن المقيد به وهذا لا يفيد حدوث تعلق للكلام الازلي بعد أن لم يكن عند مضي ذلك الزمن بل غاية ما يقتضى حدوث وصف في الخطاب وهو أنه صار مأموراً بالفعل بعد أن كان مأموراً بالقوة اه وحاصل هذا أننا علمنا قطعاً أن تعلق الكلام الازلي بفعل المكلف على وجه الاقتضاء والتخيير انما هو تعلق دلالة ودلالة الكلام على ما يدل عايه صفة لازمة للكلام لا تقبل الانتفاء ولا التجدد بلا فرق في ذلك بين الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية والكلام اللفظى . وعلى قول الاشعرى الذى جاء هذا التعريف على مذهبه أن الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية ينقسم الى الاقسام الآتية التى ينقسم اليها الكلام اللفظى يكون الكلام الازلي بمعنى الكلمات الازلية دالاً أزلاً بالفعل على طلب الفعل من المكلف على وجه الاقتضاء والتخيير وبعد وجود المكلف بعد البعثة لا يتجدد شئ في دلالة الكلام الازلي بل الذى يتجدد هو البعثة ووجود المكلف مستجعماً شرائط التكليف فلا معنى لان يكون للكلام الازلي بمعنى الكلمات النفسية تعلقان أحدهما صلوحي أزلي والآخر تنجيزي حادث بل ليس له الا تعلق واحد تنجيزي أزلاً وأبدأ كمتعلق

الازل انها متعلقة مجاز لانها تؤول الى التعلق وقد قال الغزالي في مقدمة المستصفي انه يجوز دخول المجاز والمشارك في الحد اذا كان السياق مرشداً الى المراد فان قيل

العلم بالمعلومات لانه تعلق انكشاف فهو تعلق تنجيزي كذلك أزلاً وأبداً وليس للعلم تعلق صلوحى فتعين أن يكون المراد بتعلق الكلام النفسى المعنوى تعلقه ودلالته باعتبار وجوده اللفظى عند البعثه والدال فى كلا الحالين واحد والدلالة واحدة والمدلول واحد والاختلاف بالاعتبارين المذكورين وذلك لما قدمناه من أن الكلام النفسى والكلام اللفظى متحدان بالذات مختلفان بالوجود العلمى والوجود اللفظى وان وجوده اللفظى لا يكون الا عند البعثه ونزول الوحي فغنى تعلق الكلام النفسى تعلقاً تنجيزياً أن يتنجز ويظهر للمكلف بالفعل بدلالته اللفظية وذلك بأن ينزله الله تعالى فى صورة اللفظى على من يشاء من عباده كما أن المراد من المكلف جنس المكلف ولو الرسول نفسه الذى من أجله انزل الوحي عليه بالشرائع فقولهم تعلق الكلام النفسى تعلقاً معنوياً معناه تعلقاً غير لفظى لا أنه صلوحى بل هو تنجيزى بمعنى أنه فعلى واقعى متحقق بالفعل وقولهم قبل وجود المكلف معناه قبل وجود جنس المكلف . وقولهم وتنجيزياً بعد وجود المكلف معناه لفظياً يتنجز به التكليف فعلاً بعد وجود جنس المكلف بعد البعثه . والمراد بالمكلف البالغ العاقل كما تقدم وأما ما تقدم فيما قلناه عن المطار نقلا عن المضد من أن هذا لا يفيد حدوث تعلق للكلام الازلى بعد ان لم يكن عند مضى ذلك الزمن بل غاية ما يقتضى حدوث وصف الخ ما سبق فذلك ليس خاصاً بالكلام الازلى بل هو جار كذلك فى الكلام اللفظى النازل على النبى الكريم صلى الله عليه وسلم فانه لا يحدث له تعلق ولا دلالة وانما الذى يحدث ويتجدد وصف فى المخاطب وهو أنه صار مأموراً بالفعل بعد أن كان مأموراً بالقوة . ومن هذا تعلم أن كل ما أطال به الاسنوى وغيره فى هذا الموضوع مما يخالف ما قلناه فهو ليس على ما ينبغى

تقييده المتعلق بالفعل^(١) يخرج المتعلق بالاعتقاد كاصول الدين وبالأقوال كتحريم الغيبة والنميمة ويخرج أيضاً وجوب النية وشبهها مع أن الجميع أحكام شرعية

(١) قال الاسنوى « فان قيل تقييده بالفعل الخ » أقول قد علمت أن المراد بالفعل ما يشمل عمل القلب كالاعتقاد وأن الحكم المتعلق بعمل القلب من حيث انه فعل يثبت له كيفية عمل شرعية من الفقه وأنه لا ورود لمثل هذا الاشكال لان علم اصول الدين إنما يبحث فيه عن المعلوم من حيث يثبت له عقيدة دينية أو ما يتوقف عليه عقيدة دينية فتعريف الحكم بما ذكر على هذا المذهب جامع مانع . وهذا التعريف وما قيل فيه مما له وعليه هو ما قاله متأخرو الاشاعرة ، وهو مبنى على أن المراد بالخطاب هو الكلام النفسى الازلى ، والمراد بالحكم المتعارف هو هذا الخطاب المقيد بتلك القيود قال المرجاني في خزانة الحواشى وهو غير مستقيم بل المراد من الخطاب ما هو المبجوث عنه في علم الاصول مما يقع به التخاطب ويصح فيه التساؤل والتجاوب ويمكن توجيهه للفهام وبيان المقصد والافهام وذلك انما هو خطابات الله تعالى التى تضمنها كتابه وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم وخطابه من نحو قوله تعالى « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وأطيعوا الله ورسوله وقوله عليه الصلاة والسلام « صلوا خمسكم وصوموا شهركم » وكل ذلك خطاب لمن بلغه من الموجودين وقت النزول وورود الوحي ومن يوجد بعده بلا فرق والقول بأن الحكم قديم والمتصف بالحصول بعد العدم هو التعلق والحادث ليس بمؤثر فيه ولا موجد له بل هو أمارة عليه ومعرف له إذ العلة الشرعية انما هى أمارات ومعرفات والحادث يصلح لذلك كالعالم للصانع فع كونه منافعاً لما سيحىء من المصنف (يعنى صاحب التوضيح) وغيره ان الفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب من الوجوب واخواته وهى عندهم حقيقة فيه مبنى على ما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة والمعتزلة من اثبات أمور تكون واسطة بين صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة والكلام والخطاب والتكوين وبين المعلوم والمقدور الخ هى مبدأ لصدور آثار تلك الصفات فى مظاهرها ويسمونه التعلق وهو خلف من القول وانما نطقوا به من غير تحصيل معنى له ومن

قلنا يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف وهو أعم . وأجاب بعضهم عن أصول الدين بأن المحدود هو الحكم الشرعي الذي هو فقه لامطلاق الحكم الشرعي أنه لا تأثير للعامل الحادثة شرعية كانت أو عقلية وهذا إنما هو ظاهر مذهب الاشعري وتشبث به المتأخرون من اتباعه ولا يقول به الفقهاء من الحنفية وغيرهم من أرباب التحقيق وهذا لا ينافي استمالة الواجب جل شأنه في الابداع والخلق وكونهما من خواصه لكن قد يقال ان مراد متأخري الاشاعرة تعريف الحكم المتعارف بين الاصويين بالانبات تارة وبالنفى تارة أخرى كما صرح به الجلال دون الحكم الذي هو مصطلح الفقهاء وأن الحكم الذي عرفوه هو غير الحكم المأخوذ في تعريف الفقه فكون المراد من الخطاب هو الخطاب اللفظي المبحوث عنه في الأصول لا ينافي تعريف الحكم المتعارف بينهم واصطلحوا عليه بما ذكره وذلك لما علمت من اتحاد الكلام النفسي والكلام اللفظي بالذات وأن البحث عن احدهما في الاصول يبحث عن الآخر غاية الامر أن اللفظي هو الذي علمناه ووقفنا تمام الوقوف على مدلولاته وهو الذي يصح فيه التساؤل والتجارب ويتصف بالنص والظاهر والمحكم والمؤول وغير ذلك من أقسام النظم فلذلك خصوه بالبحث عنه في الاصول وبنوا على ما يفهمونه منه جميع الاحكام قلنا نعم كل ذلك جيد لكن يبقى الكلام في ارتكاب مثل هذا الاصطلاح وأن هناك حكما آخر غير ما اصطلاح عليه الفقهاء وجعله خطاب النفس المتعلق الخ فانه مما لا داعي اليه اذ اننا متى أردنا بالحكم ما هو مصطلح الفقهاء وقلنا ان الحكم هو ما ثبت بالخطابات التي تضمنها كتاب الله الى آخر ما قال المرجاني فانه يتفرع عليه كل ما فرعه المصنف وغيره على تعريف الحكم بالمعنى الذي ذكره متأخرو الاشاعرة ونستريح من التكلفات ونبتعد عن الاعتراضات ونوافق الواقع من أنه ليس هناك الا صفات الله تعالى وآثارها من علم ومعلوم وقدرة ومقدور وارادة ومراد الخ ومن ان العلة الشرعية والعقلية مؤثرة بمعنى أن الشرعية يتوقف عليها شرعا مشروعية الاحكام فهي مؤثرة فيها بهذا المعنى أي بمعنى أن الشارع جعلها باختياره كذلك كما ان العلة العقلية مؤثرة في معلولاتها بمعنى ان التأثير يتوقف عليها لنقص في

فإن أصول الفقه لا يتكلم فيها إلا في الحكم الشرعي الذي هو فقه
وقوله « بالاختضاء أو التخيير » الاختضاء هو الطلب وهو ينقسم إلى
طلب فعل وطلب ترك وطلب الفعل إن كان جازماً فهو الإيجاب وإلا فهو الندب
وطلب الترك إن كان جازماً فهو التحريم وإلا فهو الكراهة وأما التخيير فهو
الإباحة فدخلت الأحكام الخمسة في هاتين اللفظتين واحترز بذلك عن الخبر كقوله
تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وقوله تعالى « وهم من بعد غلبهم سيفلبون »
فإن القيود وجدت فيه مع أنه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتخيير وهذا
التعريف رسم لا حد قال الأصفهاني في شرح المحصول لأن أو مذكورة فيه
وليست للشك بل المراد إن ما وقع على أحده هذه الوجوه فإنه يكون حكماً كما سيأتي
والنوع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البديل بخلاف الخاصتين على
البديل كما تقرر في علم المنطق ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله الأول في تعريفه ولم
يقل في حده لأن التعريف يصدق على الرسم فافهمه . وفي التعريف المذكور نظر من
وجوه^(١) أحدها ما أورده الأصفهاني في شرح المحصول وهو أن الكلام صفة

المعاملات لا لعجز في الواجب جل شأنه على ما بيناه في حواشينا على شرح
خريدة الدردير وكتابنا القول المفيد في التوحيد

(١) قال الأسنوي : « وفي التعريف المذكور نظر من وجوه أحدها الخ »
أقول الجواب عن الأول أننا لانسلم أن الكلام النفسي المأخوذ في تعريف الحكم
المتعارف بين الأصوليين بالاثبات تارة وبالنفى أخرى هو الكلام الذي هو
صفة حقيقية من صفات الله تعالى . بل هو الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية
المرتبة أزلاً بتلك الصفة الحقيقية وتلك الكلمات متنوعة أزلاً إلى أمر ونهى
ونحوها وهي جنس فيه والحكم المتعارف هو هذا الجنس بعد تقييده بتلك
القيود المذكورة في التعريف وباعتبار تلك القيود كان من الصفات الإضافية
وجاز اثباته تارة ونفية تارة أخرى فليس الحكم عبارة عن الكلام القديم وصح
قولهم الحكم هو خطاب الله المتعلق بالخ . والجواب عن الثاني أننا لانسلم أن
الحكم غير الخطاب المقيد بتلك القيود وقوله بل هو دليله الخ إن أراد به أنه

حقيقية من صفات الله تعالى عند مثبتته والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الاضافية كما هو مقرر في علم الكلام فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم فبطل قولهم الحكم خطاب الله تعالى . الثاني أن الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله لان قوله تعالى « أقم الصلاة » ليس نفس وجوب الصلاة بل هو دال عليه ، ألا ترى أنهم يقولون الامر المطلق يدل على الوجوب والدال غير المدلول . الثالث من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمه وحده واجزاء الاضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده ، وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فانه جمع محلى بالالف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لايعم فلو عبر بالمكلف لصح جملة على الجنس وقد يجب ان الافعال والمكلفين متعددان ومقابلة المتعدد بالمتعدد قد تكون باعتبار الجمع بالجمع أو الآحاد بالآحاد

دليل للحكم المتعارف بين الاصوليين المعرف بما ذكر فغير مسلم بل هو عينه وان أراد انه دليل الحكم التكليفي الذي ذكره بقوله لأن قوله تعالى « أقم الصلاة » ليس نفس وجوب الصلاة الخ فنقول له ليس المعرف هو هذا الحكم الذي هو وجوب الصلاة الذي دل عليه « أقم الصلاة » لأن هذا حكم في اصطلاح الفقهاء والمعرف هو الحكم في اصطلاح الاصوليين وقد علمت انه دليل يبحث عنه الاصولي باعتبار اجماله من حيثية خاصة ويبحث عنه الفقيه باعتبار التفصيل من حيثية أخرى . وبالجملة فالاعتراض الأول والثاني مبنيان على ان الحكم المعرف هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه ونحوهما مما هو من صفات فعل المكلف وان الخطاب الذي أخذ في تعريف الحكم هو الكلام النفسى الذي هو صفة حقيقية من صفات الله تعالى وهذا خطأ بين فان المعرف هو الحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفى تارة أخرى كما قدمناه غير مرة وليس ذلك الا الخطاب بمعنى الكلمات النفسية الازلية المقيد بتلك القيود المذكورة في التعريف وليس المعرف هو الحكم بمعنى الكلمات النفسية فقط ولا ما ثبت بالخطاب وان كان ما ثبت بالخطاب مما هو من صفات فعل المكلف حكما مصطلحا عليه أيضا

كقولنا ركب القوم دوابهم . الرابع أنه يخرج من هذا الحد كثير من الاحكام الشرعية كصلاة الصبي وصومه وحجه فانها صحيحة ويثاب عليها والصحة حكم شرعى ومع ذلك فانها متعلقة بفعل غير مكلف . الخامس أورده النقشوانى فى التلخيص فقال ان هذا الحد يلزم منه الدور فان المكلف من تعلق به حكم الشرع ولا يعرف الحكم الشرعى الا بعد معرفة المكلف لانه الخطاب المتعلق بأفعال المكلف ولا يعرف المكلف الا بعد معرفة الحكم الشرعى لانه من يطالب بحكم الشرع . وأجاب الاصفهائى فى شرح المحصول بأن المراد بالمكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب فلا دور . وفيه نظر لانه عناية بالحد ولان المكلف من قام به التكليف وهو الاثام ولانه قد يبلغ ويمقل ولا يكلف لعدم وصول الحكم اليه

قال « قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عندكم والحكم حادث لانه يوصف به ويكون صفة لفعل العبد ومعللا به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق وأيضا فوجبيه الدلوك ومازمية النجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنه وأيضا فيه التردد وهو يناقى التحديد » أقول أوردت المعتزلة على هذا الحد الذى لاصحابنا ثلاثة أسئلة ﴿ أحدها ﴾ أن خطاب الله تعالى قديم والحكم حادث

لكنه ليس هو المعروف هنا فى كلام المصنف وغيره بمن حذا حذوه من الاشاعرة والذى أوقعهم فى هذا الاعتراض الخطأ هو فهمهم ان الخطاب المؤخرذ فى التعريف بمعنى الكلام الذى هو صفة حقيقية من صفات الله تعالى وليس كذلك كما علمت وان المعروف هو الحكم الثابت بالخطاب . والجواب عن الثالث قد تكفل به الاسنوى وأشار الى ضعفه بقوله فيه وقد يقال الى آخره ولذلك عدل صاحب جمع الجوامع عن صيغة الجمع فى التعريف وقال التعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف . والجواب عن الرابع بان الصبي مختلف فى انه يتوجه اليه الخطاب أو لا يتوجه فقالت الحنفية يتوجه اليه خطاب الوضع وعلى هذا فصحة صلاته وفسادها انما هما من خطاب الوضع وكذا ضمان ما أتلفه من نفس أو مال من خطاب الوضع . وقالت الشافعية لا يتوجه اليه خطاب أصلا فهو ليس بمكلف أصلا

وإذا كان أحدهما قديما والآخر حادثا فكيف يصح أن تقولوا الحكم خطاب الله تعالى فأما قدم الخطاب فلا حاجة الى دليل عليه لانكم قائلون به وذلك لان خطاب الله تعالى هو كلامه ومذهبكم أن الكلام قديم والى هذا أشار بقوله عندكم وأما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة أوجه : أحدها أنه يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا فالحل من الاحكام الشرعية وقد وصف بأنه لم يكن وكان وكل ما لم يكن وكان فهو حادث واليه أشار بقوله لانه يوصف به أى لان الحكم يوصف بالحدوث. الثانى أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فالحل حكم شرعى وقد جعلناه صفة للوطء الذى هو فعل العبد وفعل العبد حادث وصفة الحادث أولى بالحدوث لانها اما مقارنة للموصوف أو متأخرة عنه واليه أشار بقوله ويكون صفة لفعل العبد. الثالث أن الحكم الشرعى يكون معاللا بفعل العبد كقولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للإباحة والطلاق علة للتجريم والنكاح والطلاق حادثان لان

قال الزركشى وقول الفقهاء الصبي يثاب ويندب له كذا على سبيل التجوز عند الاصوليين فلا يكون ندب ولا كراهة الا فى فعل المكلف وهذا أمر مفروغ منه عند الاصوليين نهوا عليه بقولهم المتعلق بافعال المكلفين كذا قال المصنف (أى صاحب جمع الجوامع) وسبقه اليه الصنفى الهندي على انه لا يتعلق بفعل الصبي حكم شرعى فان الامة أجمعت على ان شرط التكليف العقل والبلوغ واذا أتقى به التكليف عنهم لفقد شرطه انتفى الحكم الشرعى عن أفعالهم والمعنى بتعلق الضمان بانلاف الصبي أمر الولى باخراجه من ماله وقال الشيخ تقي الدين عبر بعضهم بأفعال العباد ليشمل الضمان المتعلق بفعل الصبي والمجنون ومن اعتبر التكليف رد ذلك الحكم الى الولى وتكليفه بأداء قدر الواجب (قلت) وكذا القول فى اتلاف البهيمة ونحوه فانه حكم شرعى وليس متعلقا بفعل المكلف (والحاصل) أن من الاصوليين من جعل هذا التعريف شاملا لخطاب الوضع وخطاب التكليف وحمل التعلق فيه على ما يشمل التعلق بواسطة والتعلق بغير واسطة فادخل فيه الاحكام التكليفية المتعلقة بفعل المكلف بواسطة خطاب الوضع ورد تلك الاحكام

النكاح هو الايجاب والقبول والطلاق قول الزوج طلقت واذا كانا حادثين كان المعلوم حادثا بطريق الاولى لان المعلوم اما مقارن لعلته أو متأخر عنها واليه أشار بقوله ومعللا به أي ويكون الحكم معللا به أي بفعل العبد ﴿السؤال الثاني﴾ أن هذا الحد غير جامع لافراد المحدود كلها لان خطاب الوضع وهو جعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا خارج عنه لانه لا طلب فيه ولا تخير فمن ذلك موجبة الدولك وهو كون دولك الشمس موجبا للصلاة فانه حكم شرعي لانا لم نستفده الا من الشارع وكونه موجبا لا طلب فيه ولا تخير ودولك الشمس زواها وقيل غروبها قاله الجوهري وقال الامدى فى القياس انه طلوعها ومنها مانعة النجاسة للصلاة والبيع أى كونها مانعة من الصحة فانها حكم شرعي لانا استفدنا ذلك من الشارع وكونها مانعة لا طلب فيه ولا تخير ومنها الصحة والفساد أيضا لما

التكليفية الى خطاب الولي فى الصبي والمجنون والمالك البهيمة فيها . ومنهم من زاد فى التعريف بعد قوله بالاقتضاء والتميز قوله أو بالوضع وعلى كل حال فالمبألة خلافية فى خطاب الوضع . وأما خطاب التكليف فلا خلاف فى أنه لا يتوجه للصبي والمجنون والبهائم كما تقدم عند الصنى الهندي فتى جعلنا تعريف المصنف قاصراً على خطاب التكليف فلا يضرنا خروج أحكام الصبي من صحة وفساد وضمان وأحكام المجنون والبهائم بل خروجه عن التعريف هو الواجب بقيد المكلفين وأما ما يترتب على تلك الاحكام الوضعية من الاحكام التكليفية فهى لا تتعلق بأفعال هؤلاء بل بأفعال المكلف وهو الولي فى الصبي والمجنون والمالك فى البهائم (وحاصل السؤال الخامس) أن المكلف هو من تعلق به حكم الشرع أي هو الملزم بذلك وقد أخذناه فى التعريف فتوقفت معرفة الحكم المرفى الذى هو الازام على معرفة المكلف الذى هو الملزم بما فيه كلفة والمكلف لا يعرف الا بعد معرفة الحكم الشرعى الذى هو الازام بما فيه كلفة تجاه الدور والجواب عنه اننا نقول انما يلزم الدور لو اخذنا وصف الحكم وهو مفهومه فى التعريف لأن تعلقه له حينئذ تعقل للحكم فأخذه فى تعريفه دور بلا شبهة لسكن المأخوذ هنا ليس ما ذكر بل ذات الحكم وهو الازام فانه من أفراد الحكم فيمكن تعلقه بدون

قلناه ﴿ السؤال الثالث ﴾ وقد أسقطه صاحب التحصيل أن هذا الحد فيه «أو»
وهي موضوعة للترديد أي للشك والمقصود من الحد انما هو التعريف فيكون
الترديد منافيا للتحديد

قال « قلنا الحادث التعلق والحكم متعلق بفعل العبد لا صفة كالقول
المتعلق بالمعدومات والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للصانع
والموجبية والمالعية أعلام الحكم لا هو وان سلم فالمعنى بهما اقتضاء الفعل والترك
وبالصحة اباحة الانتفاع وبالبطالان حرمة والترديد في أقسام المحدود لا
في الحد » أقول أجاب المصنف عن الاعتراض الاول وهو قولهم كيف تقولون
ان الحكم هو الخطاب مع ان الخطاب قديم والحكم حادث فقال لا نسلم أن
الحكم حادث^(١) بل هو قديم أيضا كالخطاب وحينئذ فيصح قولنا الحكم خطاب

تعقل مفهوم الحكم كما لا يخفى فالقول بلزوم الدور منشؤه اشتباه مفهوم الشيء
بمفرده أو حكمه بحكمه أو يجاب بما أجاب به الاصفهاني من أن المراد بالمكلف
البائع العاقل . وما قاله الاسنوى من أنه عناية بالحد ولان المكلف من قام به
التكليف وهو الاثام الخ غير مسلم لما صرحوا به من أن المكلف اسم مفعول
وانه عبارة عن ذات هي البائع العاقل تعلق بها حدث وهو التكليف المفسر بالزام
ما فيه كلفة أو طلب ما فيه كلفة فالمكلف في قولهم بفعل المكلف أو بأفعال
المكلفين ينصرف الى البائع العاقل لانه اسم للذات التي تعلق بها التكليف وهي
البائع العاقل فالمعنى المتعلق بفعل الشخص الذي تعلق به التكليف وكون الذات التي
تعلق بها التكليف هي البائع العاقل مأخوذ من الواقع في اصطلاح الفقهاء فتى
أطلق المكلف عند الفقهاء لا يراد منه الا البائع العاقل ولا يراد منه المفهوم الاصلى
الذي هو مطلق ذات وقع عليها التكليف بمعنى الزام ما فيه كلفة وقد اختار الجلال
مقاله الاصفهاني وفسر في شرحه جمع الجوامع المكلف في قول مصنفه (فعل
المكلف) بالبائع العاقل فلا دور ولا عناية بالحد حيث كان ذلك معلوما في
اصطلاحهم

(١) قال المصنف قالت المعتزلة خطاب الله قديم عندكم الخ . قال الاسنوى
« الجواب عن الاعتراض الاول قلنا لا نسلم أن الحكم حادث الخ » وحاصله أنه

الله تعالى أما قولهم في الدليل الاول على حدوثه ان الحكم يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن فليس كذلك لان معنى قولنا الحكم قديم كما قال في المحصول هو ان الله تعالى قال في الازل اذنت لفلان أن يظأ فلانة مثلا اذا جرى بينهما نكاح واذا كان هذا معناه فيكون الحل قديما لكنه لا يتعلق به الا بوجود القبول والايجاب وحينئذ فقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن معناه تعلق الحل بعد أن لم يكن فالموصوف بالحدوث انما هو التعلق والى هذا أشار بقوله قلنا الحادث التعلق . وأما قولهم في الدليل الثاني على حدوثه ان الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فلا نسلم ان هذا صفة قال في المحصول

منع أن الحكم حادث وقال انه قديم كالخطاب وسلم أن التعلق حادث . ونقول ان الاعتراض موجه على الحكم المعرف في كلام المصنف وهو الحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفي أخرى وهذا لا شبهة في حدوثه لان الذي يثبت تارة وينفى تارة أخرى لا يكون الا حادثا وأيضا قد علمت أن معنى تعلق الكلام هي دلالة على معانيه التي يصح أن تفهم منه عند وجود من يفهم وان لم يوجد من يفهم والتعلق بهذا المعنى ثابت للكلام أزلا وأبدا فلا يمكن أن يوصف بالحدوث وما قيل ان معنى قولنا ان الحكم قديم هو أن الله تعالى قال في الازل الخ لا يفيد لأن كلامنا ليس في الحكم بهذا المعنى بل السؤال موجه على الحكم المعرف وهو حادث بلا شك كما قلنا فلا يكون الجواب حينئذ ملاقيا للسؤال . وأما مقاله بعض الشراح من أن وصف الحكم في الازل بالتعلق على سبيل الصلاحية فغير صحيح لما قدمناه من أن الكلام ليس له الا تعلق واحد تنجزى هو دلالة ازلا وأبدا . فالاحسن في الجواب أن يقال ان الذي قلنا بقدمه هو الحكم بمعنى الكلام النفسى الأزلى بمعنى الكلمات النفسية الازلية والذي قلنا بحدوثه هو الحكم المعرف بالخطاب المتعلق الخ وهو مركب اعتبارى اصطلاحا للأصوليين والمركب من القديم والحادث حادث يعنى أننا أخذنا في تعريف الحكم المتعارف بتملقه بمعنى دلالة ازلا باعتبار وجوده العملي وهو المسمى بالتعلق المعنوى وتعلقه بمعنى دلالة فيما لا يزال عند انزاله على الرسول باعتبار

لانه لا معنى لكون الفعل حلالا الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن فاعله
 بحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد ولا يلزم من كون القول
 متعلقا بشيء ان يكون صفة لتلك الشيء فاننا اذا قلنا شريك الباري معدوم كان
 هذا القول الوجودي متعلقا بشريك الاله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان
 شريك الاله متصفا بصفة وجودية وهو محال لان ثبوت الصفة فرع عن ثبوت
 الموصوف والى هذا أشار بقوله والحكم متعلق بالخ . وأما قولهم في الدليل
 الثالث ان الحكم الشرعي يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم
 من حدوث العلة حدوث المعلول فلا نسلم أن النكاح والطلاق والبيع والاجارة
 وغير ذلك من أفعال العبد علل للاحكام الشرعية بل معرفات لها اذ المراد من

وجوده اللفظي وهو المسمى بالتملق التنجيزي وهذا الاخير باعتبار حدوث
 الانزال حادث قطعا فكان المجموع حادثا بحدوث احد جزئيه ومعنى الحدوث هنا
 هو التجدد لانه أمر اعتباري وكما أن هذا الحكم المتعارف حادث كذلك ما يترتب
 عليه من الاحكام الفقهية تكليفية كانت أو وضعية حادث أيضا . وقال الاسنوي
 في الوجه الثاني فلا نسلم أنه صفة قال في المحصول لانه لا معنى للخ . أقول هذه
 مكابرة بينة فان اتصاف افعال العباد بأى حكم من الاحكام الشرعية تكليفية كانت
 أو وضعية انما كان بعد البعثة ووجود الكلام اللفظي فان المعول عليه عندنا
 معاشر أهل السنة أنه لاحكم قبل البعثة لاحد من الرسل فكيف يمكن مع هذا
 ان نقول انه لا معنى لكون الفعل حلالا الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن
 فاعله وحكم الله هذا القول الخ . فانه على فرض تسمية هذا القول حكما ليس كلامنا
 فيه لانه ليس حكما اصوليا ولا فقهيا ولا تكليفيا ولا وضعيا ولا بحث لكل
 من الاصولي والفقهي عنه اصلا فهو خروج عن موضوع البحث . وقال
 الاسنوي في الوجه الثالث فلا نسلم ان النكاح والطلاق والبيع الخ . ونقول
 ان الحل الذي ترتب على عقد الزواج الصحيح لاشبهة في انه انما كان بالعقد
 بعد أن لم يكن وكذا الحرمة التي ترتبت على الطلاق انما كانت بالطلاق بعد أن
 لم تكن وكون العلل معرفة كما قيل بذلك أو مؤثرة بمعنى ان إيجاد الله الحكم

العلة في الشرعيات إنما هو المعرفة للحكم ويجوز أن يكون الحادث معرفاً للتقديم كما أن العالم معرف للصانع سبحانه وتعالى لانا نستدل على وجوده به والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهري ، والى هذا أشار بقوله والنسكاح والطلاق الى آخره

قوله « والموجبية والممانعية أعلام » جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم ان هذا الحد غير جامع لانه قد خرجت منه هذه الاحكام التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير فقال لا نسلم أن الموجبية والممانعية من الاحكام^(١) بل من العلامات يتوقف عليها كما قيل بذلك لا تأثير له في الموضوع فان هذا المقدار من أن الاحكام انما كانت بعد أن لم تكن يكفى في كون الحرمة والحل واخواتهما حادثة . وأما قياس هذه العلل على العالم باعتبار كونه معرفاً للصانع فهو قياس مع الفارق لان العالم كلاً أو بعضاً انما يفيدنا وجود الصانع ووجوب وجوده وبقدرته وارادته وغير ذلك مما يدل عليه العالم من صفات الكمال اللائقة بذات مولانا جل وعلا وتنزهه سبحانه عن كل ما لا يليق به تعالى ، وأما ما نحن فيه فليس كذلك فان ما نعلمه بعد عقد الزواج من الحل وبعد الطلاق من الحرمة ونحو ذلك كان بعد أن لم يكن بالزواج أو الطلاق ولا يمكن أن يقال ان شيئاً من هذه الاحكام كان موجوداً قبل البعثة فضلاً عن أن يكون في الازل فلو أنه أجب عن السؤال الاول بأن الحكم المعرفة ليس هو الخطاب الازلي بل هو الحكم المتعارف في اصطلاح الاصوليين وهو الخطاب المتعلق الخ فهو مركب من أزلي وهو الخطاب ومن حادث وهو التعلق التنجيزي والمركب من الازلي والحادث حادث لكان الجواب دافعاً للسؤال وما احتاج الى هذه الاطالة

(١) قال الاسنوي في بيان الجواب عن الاعتراض الثاني « لا نسلم أن الموجبية والممانعية الخ » واقول اراد بذلك أن المصنف اشار الى جوايين احدهما بالمنع والثاني بالتسليم . فالاول أن المصنف لا يسلم ان الاحكام الوضعية من الحكم الشرعي بل هي اعلام للحكم الشرعي ثم اعترض عليه بقوله واعلم ان موجبية الدولك ثلاثة امور أي أن قول الله تعالى « اقم الصلاة لدولك الشمس »

على الاحكام لان الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة والبيع وان سلطنا انهما من الاحكام فليس خارجين من الحد لانه لا معنى لكون الزوال موجبا الا طلب فعل الصلاة ولا معنى لكون النجاسة مانعة الا طلب الترك ، ولا نسلم أيضا أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد فان المعنى " بالصحة اباحة الانتفاع والمعنى بالبطلان حرمة فاندرجا في قولنا بالاقتضاء أو التخيير وانما عبر في السؤال بالفساد وفي

الذي ترتبت عليه هذه الموجبية اشتمل على ثلاثة أمور وجوب الظهر المأخوذ من قوله أقم الذي هو أمر يفيد الوجوب وهذا لا خلاف في أنه حكم شرعي ، ودلوك الشمس بمعنى زوالها وهذا عبارة عن ميل الشمس الى الغرب عن خط الاستواء وهذا ليس من الاحكام في شيء بلا نزاع وكون هذا الزوال موجبا وسببا في وجوب صلاة الظهر وهو ما أورده المعتزلة وهو مقتضى الخطاب الوضعي واستدلوا على كونه حكما شرعيا بكونه مستفادا من الشرع الخ ومحصل اعتراضه هذا أن المصنف جعل كون الزوال موجبا علامة على الحكم مع أن العلامة هو نفس الزوال لا كون الزوال موجبا . ونقول ان الاصوليين اختلفوا في ان الاحكام الوضعية احكام شرعية او عقلية فذهبت طائفة منهم صاحب جمع الجوامع الى انها عقلية وليست شرعية وانها علامات للاحكام الشرعية فغنى سببية الزوال التي هي الحكم الوضعي ان كون الزوال سببا وموجبا علامة على وجوب الظهر والزوال يدركه المكلف بدون واسطة الشرع لانه يرى ميل الشمس عن خط الاستواء الى جهة الغرب فيعلم كون الزوال سببا للوجوب بدون واسطة الشرع فيعلم ان الله اوجب عليه الظهر حينئذ وهي طريقة ضعيفة عند الاصوليين لكن كونها ضعيفة شيء واختيارها جوابا لدفع اعتراض المعتزلة شيء آخر فان الصحيح أن الاحكام الوضعية احكام شرعية لانها عبارة عن وضع اسباب وموانع وغير ذلك من قبل الشارع فهي لا تؤخذ ولا تستفاد الا من الشرع الذي هو الدليل السمي المبعوث به النبي الكريم ولا معنى للشرعي الا ذلك كما سبق . نعم اعتراض الاسنوي بالتسليم الذي حاصله أن الموجبية والمانعية بمعنى اقتضاء الفعل والترك

الجواب بالبطلان اعلاما بالترادف . واعلم ان في موجبية الدلوک ثلاثة أمور أحدها وجوب الظهر ولا اشكال في أنه من الاحكام والثاني نفس الدلوک وهو زوال الشمس وليس حكما بلا نزاع بل علامة عليه والثالث كون الزوال موجبا وهو ما أورده المعتزلة ولهذا عبروا عنه بالموجبية واستدلوا على كونه حكما بكونه مستفادا من الشرع وأنه لا معنى للشرعى الا ذلك واذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم انما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول في المانعية وأما دعواه أن المعنى بهما اقتضاء الفعل والترك فممنوع أيضا لان الموجبية غير الوجوب والمانعية غير المنع قطعا كما بيناه وأما دعواه أن الصحة هي الاباحة فينتقض بالمبيع اذا كان الخيار فيه للبائع فانه صحيح ولا يباح

لها داخلان في تعريف الحكم بأنه ممنوع لان الموجبية التي معناها كون الشيء موجبا وسببا في الوجوب حكم غير الوجوب الذي معناه اقتضاء الفعل والمانعية التي معناها كون الشيء مانعا من كون الشيء سببا او من ترتب الحكم على السبب غير المنع الذي معناه اقتضاء الترك اعتراض وجيه . وقد اعترض الامام السبكي بأن المعتمد في تفسير الصحة كما ذكره المصنف بعد هذا انها استتباع الغاية ومعناها ان العبادة او المقدم بحيث يترتب عليه اثره وهو الغاية المقصودة منه وغاية البيع مثلا اباحة الانتفاع فان وقع البيع بحيث يكون كذلك كان صحيحا والا كان فاسداً وبهذا يصح تعليل اباحة الانتفاع بالصحة فيكون الاعتراض على المصنف بأنه لا يصح ان يراد من الصحة الاباحة لان الصحة علة والاباحة معلول والعلة تغاير المعلول كما قدمه قبل ذلك لكن يندفع النقض بتوقف الاباحة على شرط الخيار والقبض لانه قد ينعقد السبب بحيث يترتب عليه مقصوده لكن يتوقف على شرط وهو مضى مدة الخيار فاذا وجد ذلك الشرط أضيف المشروط وهو المقصود من البيع الذي هو الحل الى السبب السابق وهو ذلك المقدم وعلى كل حال فكون البيع بحيث يترتب عليه الانتفاع حكم ليس باقتضاء ولا تخيير فهو خارج عن الحد . (والحاصل) أن الحكم الوضعى بجميع أقسامه سواء قلنا انه حكم شرعى أو عقلى خارج عن الحد والتأويل الذى ارتكبهوه

للمشترى الانتفاع به وأيضا يقال له صحة العبادات داخلة في أى الاحكام الخمس فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو «الوضع» فيقال بالاقضاء أو التخيير أو الوضع

قوله « والترديد في أقسام المحدود لا في الحد » جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم ان في الحد صيغة «أو» وهى للشك فقال لا نسلم وقوع الشك في الحد لان أو ههنا ليست للشك بل هى لأقسام المحدود وهو الحكم كما تقول الكلمة اسم أو فعل أو حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد فان قولنا تردد فى الشيء ترددا يستدعى الشك فيه بخلاف ردد بين الشيئين ترديدا فانه لا يستلزمه لصحة استعماله في التقسيم. وفي تعبير المصنف نظر^(١) لانه ان عني بالترديد

غاية ما يفيد ان الحكم التكليفي الذى يتبع الحكم الوضعي هو الذى يدخل في التعريف باعتبار كونه مستفادا من الخطاب الوضعي أو باعتبار أنه الخطاب المتعلق بكون كذا سببا أو مانعا أو شرطا أو صحيحا أو فاسدا أو غير ذلك من الاقسام وهذا لا يستلزم كون التعريف شاملا للحكم الوضعي (فالصواب) جعل هذا التعريف خاصا بالتكليفي ولا يضرنا بعد ذلك خروج الحكم الوضعي لانه غير داخل في المحدود فاذا أريد جعل المحدود شاملا للحكم التكليفي والوضعي يزداد قيد آخر وهو قوله أو بالوضع (فالصواب) كما قال الاسنوى ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو « أو بالوضع » فيقال بالاقضاء أو بالتخيير أو بالوضع

(١) قال الاسنوى « وفي تعبير المصنف نظر الخ » أقول قال الامام السبكي في بيان جواب المصنف ان المنافي للتحديد هو التردد في الحد وهما ليس كذلك لان التردد انما يكون في الحد لو كانت أو داخلة بين الجنس والفصل أو بين الفصول وهما هنا انما وقعت بين أقسام الفصل الآخر وذلك أنه لما كان الخطاب المتعلق بأفعال المسككين يشمل الاقتضاء والتخيير وغيرهما أتى بالفصل الآخر ليخرج غيرهما ويصير الفصل أحدهما من غير تعيين أعم من كونه اقتضاء أو تخييرا فهذا القدر المطلق هو الفصل ولا تردد فيه ولكنه ينقسم الى اقتضاء وتخيير

ما قلناه فهو واقع في أجزاء الحد ضرورة فكيف يقول لا في الحد وان غنى به الشك فهو منتف عن أقسامه قطعا ولو اقتصر على قوله والترديد في أقسام الحدود لاستقام . وقد يجاب عن هذا بان يقال المراد بالترديد التقسيم كما قلناه ولا نسلم أنه واقع في الحد وذلك لان الترديد انما هو في أحدهما معينا وأحدهما معينا

فأنت «أو» بين قسمين فلا يحصل بها اخلال بالحد اذ الفصل مساو للمحدود وكل ما كان أقساما لشيء كان أقساما لمساويه فلذلك قال المصنف انها في أقسام المحدود ولم يكن الحد بدون احدهما مانعا فلذلك لا بد من الفصل بأحدهما مطلقا وأو داخله بين المعينين وكل منهما معينا أخص من أحدهما مطلقا اهـ . وبهذا يحصل الجواب عن نظر الاسنوى وما قاله السبكي موافق لما اجاب به الاسنوى بقوله وقد يجاب الى آخره لكن الاسنوى لم يحمل جواب المصنف عليه ولو حمله عليه كما فعل السبكي ما احتاج الى النظر والجواب عنه من عنده . وما أوجنا الى رماية هذه التكاليف الا اصطلاح أولئك المتأخرين من الأشاعرة ومن وافقهم على أن الحكم هو الخطاب المتعلق الى آخره ، ولو عرفنا الحكم من أول الامر بما هو مصطاح الفقهاء من أنه ما ثبت بالخطاب اللفظي الى آخر ما تقدم لساننا كل ما قاله المعتزلة وساننا من اعتراضاتهم ولم نحتج الى تكلف الجواب عنهم بما هو بعيد عن الحقيقة ولذلك قال المرجاني في خزامة الحواشي على التوضيح اعتراضا على ما قالوه من التكلف في الجواب ان كل هذا هو الحديث وفضول الكلام لا ترتضيه الشريعة ولا يثبت عليه قدم الاسلام فان الكلام النفسى ليس مما يقع به التخاطب ويتصور توجيهه للفهام ، والبحث عنه لا يتعلق به الغرض الاصولي فلا يناسب المقام اهـ . واعترض على هذا التعريف أيضا بأنه خاص بالحكم التكليفى ومبنى على ان الخطاب الوضعى ليس بحكم شرعى فلا يتفرع عليه نهي الحكم بقسميه التكليفى والوضعى قبل البعثة ، ولو سلكوا طريق المحققين من الأشاعرة والماتريديّة من أن الحكم هو ما ثبت بالخطاب اللفظى الذى لا يكون قبل البعثة اشمل كل الاحكام وتفرع عليه كل ما فرعوه من نهي الحكم بقسميه قبل البعثة والعجب ان بعض المتأخرين ممن تصدى للكتابة في علم

أخص من أحدهما مطلقا فيكون غيره وأحدهما مطلقا هو المعتبر في الحد ولم يقع فيه ترديد فلا ترديد في الحد انما الترديد في الاقتضاء والتخيير اللذين هما من أقسام المحدود الذي هو الحكم ، والى هذا أشار في المحصول فانه أجاب عن أصل السؤال بقوله قلنا مرادنا ان كل ما وقع على أحد هذه الوجوه كان حكما

الاصول قد تشبث بما قاله أولئك المتأخرون من الاشاعرة وعرف الحكم بما عرفوه به غير ان فريقا من الحنفية فسروا الحكم بما ثبت بالخطاب اللفظي وسلكوا طريق المحققين على وجه ما قلنا فليت الآتين يعدلون عن ذلك الطريق المعوج الى طريق المحققين . ولمنع ورود السؤال الثالث على هذا التعريف من أصله قال صاحب جمع الجوامع فيه من حيث انه مكلف بدلا عن قول البيضاوي وغيره بالاقتضاء أو التخيير وأراد بقوله من حيث انه مكلف الحيثية التقييدية فيم التكييف أصالة وتبعاً والمعنى بالتكييف أصالة نفس الازام وتبعاً توابع الازام وتحقيقه انه تعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف يعني انه البالغ العاقل فان الضمير في قوله انه عائد على المكلف في قوله بفعل المكلف وهو مفسر بالبالغ العاقل وكل بالغ عاقل لا يوجد مانع من تكليفه ملزم بما فيه كلفة اما بنفس ذلك الخطاب المتعلق كما اذا كان التعلق على وجه الاقتضاء أو بغيره كما اذا كان لاعلى وجه الاقتضاء كما في التخيير وكون الاول من جهة الازام ظاهر وكذا الثاني لأن تعلقه به مرتب على الازام فهو من جهته وليس المراد بالتعلق من جهة الازام انه يازم بالفعل المكلف به ولذلك فسر الجلال المكلف في قول مصنفه من حيث انه مكلف بقوله أى ملزم بما فيه كلفة ولم يقل بذلك الفعل فالحيثية في كلامه للتقييد ويصح أن يكون المراد بقوله من حيث انه مكلف انه بسبب وجود التكييف ولأجل تحققه فتكون الحيثية في كلامه للتعليل وعلى كل تناول تعريف الحكم الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير فأغنت هذه الحيثية عن قول البيضاوي وغيره بالاقتضاء أو التخيير مع عدم ورود السؤال المذكور وعدم الحاجة الى الجواب عنه بما أجاب به البيضاوي وغيره

قال « الفصل الثاني - في تقسيماته

الاول الخطاب ان اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وان لم يمنع فندب. وان اقتضى الترك ومنع النقيض حرمة والا فكراهة وان خير فإباحة » أقول لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيماته وهو ينقسم باعتبارات مختلفة الى تقسيمات ستة الاول باعتبار الفصول التي صيرت أقسامه أنواعاً خمسة فقوله في تقسيمه أى في تقسيم الحكم ثم انه لما قدم أن الحكم هو خطاب الله تعالى الخ صح التقسيم في الخطاب وان كان كلامه في تقسيم الحكم وقرن الخطاب بالألف واللام لإفادة المعهود السابق وهو خطاب الله تعالى وحاصله أن خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضاء وقد يكون فيه تخيير كما تقدم فان اقتضى شيئاً نظر ان اقتضى وجود الفعل ومنع من نقيضه وهو الترك فانه الوجوب وان اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك فهو الندب وان اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الاتيان به فهو الحرمة وان اقتضى الترك لكن لم يمنع من الاتيان به فهو الكراهة وان كان الخطاب لا يقتضى شيئاً بل خيرنا بين الاتيان والترك فهو الاباحة ^(١) وهذا التقسيم تعلم منه الحدود فالإيجاب مثلاً طلب الفعل مع المنع من

(١) قال الاسنوى « وان كان الخطاب لا يقتضى شيئاً الى آخره » كلامه صريح في أن الاباحة ليس فيها اقتضاء وكلام صاحب جمع الجوامع يقتضى أن فيها اقتضاء حيث عطف التخيير على الفعل في قوله فان اقتضى الفعل اقتضاء جازماً الى آخره وقد نسب الجلال صاحب جمع الجوامع الى السهو في ذلك والصواب ما صنعه صاحب جمع الجوامع وبيان ذلك أن صاحب مسلم الثبوت جعل التخيير مقابلاً للاقتضاء كما صنعه البيضاوى فاعترضوا عليه كما قاله المولوى محمد بن عبد الحق في منهوات مسلم الثبوت بأنه ان كان في التخيير طلب كان داخل في الاقتضاء فلا يصح جعله مقابلاً له وان لم يكن في التخيير طلب صحت المقابلة ولكن يلزم ألا يكون حكم الاباحة انشاءً وأجابوا بأن في التخيير طلباً ولكنه طلب بشرط مشيئة المطلوب منه ومعنى هذا ان شئت الفعل فافعل وان شئت الترك فاترك والمراد من الاقتضاء الطلب بشرط

الترك وأمثلة الباقي لا تخفى وهو تقسيم محرر لا يراد عليه لكن تعبير المصنف بالوجوب والحرمة لا يستقيم^(١) بل الصواب الايجاب والتحریم لأن الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم والخطاب انما يصدق على الايجاب والتحریم لا على الوجوب والحرمة لانهما مصدران واجب وحرم والايجاب والتحریم مصدران لا واجب وحرم بتشديد الراء فمدلول خاطبنا الله تعالى بالصلاة مثلا هو أوجبها علينا وليس مدلوله وجبت نعم اذا أوجبها فقد وجبت وجوباً

عدم المشيئة اه وهذا صريح في أن في التخيير طلباً وانه داخل في الاقتضاء المطلق الذي لم يؤخذ بشرط المشيئة ولا بشرط عدمها بل أخذ لا بشرط شيء فيشمل الاباحة فان قيد بشرط عدم المشيئة في الفعل والترك جازماً أو غير جازم انقسم الى ما عدا الاباحة وان قيد بشرط المشيئة في الفعل والترك كان مختصاً بالاباحة وهكذا فعل صاحب جمع الجوامع فانه عطف التخيير على ما قبله كما قلنا نجعله داخلاً تحت ما اقتضاه الخطاب حتى يكون حكم الاباحة انشاء ومدلولاً للامر كغيره من الاحكام وداخلاً في الاقتضاء بمعنى مطلق الطلب ويقابل ما قبله مما يشاركه في ذلك بتقييده بشرط المشيئة بأن يكون الطلب على وجه التخيير بين الفعل والترك غاية الامر أن يكون استعمال صيغة الامر في الاباحة مجازاً كاستعمالها في النذب على الصحيح لكن هذا بحث آخر يتعلق بلفظ الامر والمراد منه في الدليل التفصيلي ولا علاقة له بما نحن فيه وبهذا تعلم ما في كلام الاسنوى الذي تبع فيه البيضاوى ومن وافقه . والذي تعجب منه ان صاحب جمع الجوامع يقول الحق وينبه عليه فينسب الى السهو ويخالفه من يأتي بعده ولا يرجع الى الصواب

(١) قال الاسنوى « لكن تعبير المصنف بالوجوب الشيخ » اعترضه مبنى على ان قول البيضاوى فوجوب معناه فالخطاب المذكور وجوب وهذا لا يتعين في كلام المصنف بل يجوز أن يكون معناه فالحكم الفقهي الذي يترتب على هذا الخطاب وهو اثره وجوب الى آخره فلا يرد هذا الاعتراض ويدل لان معنى كلام المصنف ما قلنا قوله « ويرسم الواجب الى آخره » والواجب مشتق من الوجوب الذي هو وصف فعل المكلف فيكون التفسير السابق لحدود الاحكام وهذا التقسيم

قال «يرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً ويرادفه الفرض وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني» أقول المعرفات للماهية خمسة الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ أشهر منه فالحد التام هو التعريف بالجنس والفصل كقولنا في الانسان انه الحيوان الناطق والحد الناقص كالتعريف بالفصل وحده كقولنا الناطق والرسم التام هو التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الانسان حيوان ضاحك أو كاتب فالضحك معنى خاص بالانسان لا يشاركه فيه غيره والرسم الناقص كالتعريف بالخاصة وحدها كقولك الانسان ضاحك والتبديل باللفظ الأشهر كقولنا البر هو القمح . اذا علمت ذلك فالاحكام الخمسة لها حدود ورسوم فالتقسيم السابق ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت الاشارة اليه ثم شرع الآن في التعريف بالخواص فلذلك قال ويرسم لكنه لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التي تعلقت بها هذه الاحكام فان الفعل الذي تعلق به الوجوب هو الواجب والذي تعلق به الندب هو المندوب والذي تعلق به التحريم هو الحرام والذي تعلقت به الكراهة هو المكروه والذي تعلقت به الاباحة هو المباح . وهذا الرسم نقله في المحصول عن اختيار القاضى أبي بكر ولم يصرح فيه باختياره . نعم صرح بذلك في المنتخب فقال انه الصحيح من الرسوم لكن فيه تغيير ستعرفه فقوله الذي يذم أى الفعل الذي يذم فالفعل جنس للخمسة وقوله يذم احتراز به عن المندوب والمكروه والمباح لانه لازم فيها قال في المحصول تبعاً للغزالي في المستصفى وهو خير من قولنا يعاقب ركة لجواز العفو ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف في خبره محال

تعريف بالرسم لها غير أنه لم يرسم نفس الاحكام صريحاً بل رسم المشتق منها فيعلم رسمه لانها مبدأ الاشتقاق كما سيصرح به الاسنوى نفسه في شرح قول المصنف ويرسم الواجب الى آخره وانما فعل المصنف ذلك لان هذه الاحكام هي أحكام الفقه التي يبحث عنها الفقيه ويستنبطها من الأدلة ولاجلها دون الاصول فكان تقسيم هذا الحكم اولى من تقسيم الحكم بالمعنى المتعارف عند أولئك الاشاعرة لان هذا الحكم لا يتعلق به غرض الفقيه ولا غرض الاصولي ولا

فيلزم أن لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه لأن المشكوك في وجوبه غير واجب مع وجود الخوف والمراد بقولنا يذم تاركه أن يرد في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله أو إجماع الأمة ما يدل على أنه بحالة لو تركه لكان مستنقصاً ومولوما بحيث ينتهي الاستنقاص واللوم الى حد يصلح لترتب العقاب . وقوله شرعاً قال في المحصول هو اشارة الى أن الذم عندنا لا يثبت الا بالشرع على خلاف ما قاله الممثلة . وقوله تاركه احتراز عن الحرام فانه يذم شرعاً فاعله . وقوله قصداً فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهي أن هذا التعريف انما هو بالحيثية أى هو الذى بحيث لو ترك لذم تاركه اذ لو لم يكن بالحيثية لاقتضى أن كل واجب لا بد من حصول الذم على تركه وحصول الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك أن الترك لا بد منه وهو باطل . اذا عرفت ذلك فأحد التقريرين أنه انما أتى بالقصد لانه شرط لصديق هذه الحيثية اذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم والثاني انه احتراز به عما اذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من ايقاع الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو موت فان هذه الصلاة واجبة لان الصلاة تجب عندنا بأول الوقت وجوباً موسعاً بشرط الامكان كما سيأتي في الواجب الموسع وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعاً تاركها لأنه ما تركها قصداً فأنى بهذا القيد لادخال هذا الواجب في الحد ويصير به جامعاً ولا ذكر له في المحصول والمنتهى ولا في التحصيل والحاصل وقوله مطلقاً فيه أيضاً تقريران موقوفان أيضاً على مقدمة وهي أن الايجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنابة وقد يكون على العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيراً كخصال الكفارة وقد يكون محتماً كالصلاة أيضاً وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعاً كالصلاة وقد يكون مضيئاً كالصوم فاذا ترك الصلاة في أول

يبحث عنه لان كل مباحث الاصول عن اقسام النظم انما هي من حيث كونه نصاً وظاهراً ومفسراً ومجماً ومؤولاً ومحكماً وحقيقة ومجازاً وغير ذلك مما يعرض للنظم اللفظي وبواسطة البحث في هذه العوارض تستنبط الاحكام الفقهية التي هي آثار الخطاب وكون اللفظي باعتبار اقسامه مبحوثاً عنه في الاصول اجمالاً وفي الفقه

وقتها صدق أنه ترك واجباً اذ الصلاة نجب بأول الوقت ومع ذلك لا يذم عليها
 اذا أتى بها في أثناء الوقت ويذم اذا أخرجها عن جميع الوقت واذا ترك احدى
 خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لا ذم فيه اذا أتى
 بغيره واذا ترك صلاة الجنابة فقد ترك ما هو واجب عليه لأن فرض الكفاية
 يتعلق بالجميع ولا يذم عليه اذا فعله غيره بخلاف تارك احدى الصلوات الخمس
 فانه مذموم سواء وافقه غيره أم لا . اذا عرفت ذلك فنعود الى ذكر التقريرين
 أحدهما أن قوله مطلقاً عائد الى الذم وذلك لأنه قد تلخص أن الذم على الواجب
 الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والذم على
 الواجب المضيق والمحكم والواجب على المين من كل وجه فلذلك قال مطلقاً أى
 سواء كان الذم من بعض الوجوه أو من كلها فلو لم يذكر ذلك لقييل له من ترك
 صلاة الجنابة مثلاً لا تيان غيره بها فقد ترك واجباً عليه مع أنه لا يذم أو يقال
 له الا أتى بها أت بواجب مع أنه لو تركه لم يذم وأنت قد قلت ان الواجب
 ما يذم تاركة فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لأنه وان كان لا يذم عليه
 من هذا الوجه فيذم عليه من وجه آخر وهو ما اذا تركه هو وغيره وبه صار
 الحد جامعاً للواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية وعبر عنه
 الامام في المحصول والمنتخب بقوله على بعض الوجوه وتبعه صاحب التحصيل
 لكن صاحب الحاصل أبدله بقوله مطلقاً فتبعه المصنف وهو أحسن من عبارة
 الامام لان القيود لا بد أن تخرج أضدادها فالتقييد بالبعض يخرج ما يذم تاركة
 من كل وجه فيلزم أن يخرج من الجد أ كثر الواجبات وهى المضيق والمحممة
 وفروض الاعيان لا جرم أن في بعض النسخ ولو على بعض الوجوه بزيادة ولو ،
 الثانى أن مطلقاً عائد الى الترك والتقدير تركاً مطلقاً ليدخل المخير والموسع

تفصيلاً متفق عليه بين العلماء بلا فرق بين معتزلي وسنى وغيرهما بخلاف الكلام
 النفسى فان المعتزلة ينكرونه ونحن معاشر اهل السنة نقول به ومحل البحث في
 ذلك علم الكلام ولولا اننا نقول باتحاد الكلامين ذاتا وان اختلفا وجودا ما ساع
 للاصوليين منا ان يتعرضوا له فى علمهم فاعرف الرجال بالحق

وفرض الكفاية فانه اذا ترك فرض الكفاية لا يأثم وان صدق أنه ترك واجباً وكذلك الآتي به آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يأثم وانما يأثم اذا حصل الترك المطلق أى منه ومن غيره وهكذا فى الواجب الخير والموسع ودخل فيه أيضا الواجب المحتم والمضيق وفرض العين لأن كل ما ذم الشخص عليه اذا تركه وحده ذم عليه أيضاً اذا تركه هو وغيره

قوله « ويرادفه الفرض » أى الفرض والواجب عندنا مترادفان وقالت الحنفية ان ثبت التكليف بدليل قطعى مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس وان ثبت بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثله بالوتر على قاعدتهم فان ادعوا أن التفرقة شرعية أو لغوية فليس فى اللغة ولا فى الشرع ما يقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة فى الاصطلاح قال فى الحاصل والنزاع لفظي^(١)

(١) قال الاسنوى « قال فى الحاصل والنزاع لفظي اه » وذلك لان الشافعية ومن وافقهم لم يفرقوا بين تقسيم الحكم باعتبار نفسه من حيث وصفه وهو طلب الفعل أو الترك جازما او غير جازم وبين تقسيمه باعتبار طريق وصوله الى المكلف فجعلوا الاقسام خمسة على الاعتبارين ، والحنفية لما وجدوا ان احكام الاحكام باعتبار طريق وصولها الى المكلفين واعتبار دلالة الدليل المختلفة فان احكام الاحكام التى تثبت بدليل قطعى الثبوت والدلالة لاشبهة فيه تخالف احكام الاحكام التى تثبت بدليل قطعى فيه شبهة أو بدليل ظنى الثبوت والدلالة أو ظنى احدهما وان الاول يكفر جاحده والثانى لا يكفر جاحده قسموا الحكم بهذا الاعتبار ولاحظوا حال الدليل الذى يدل عليه فقالوا ان ثبت الطلب الجازم للفعل بدليل قطعى الثبوت والدلالة لاشبهة فيه يسمى الحكم افتراضا وان ثبت الطلب الجازم للترك بدليل كذلك سمي الحكم تحريما وان ثبت الطلب الجازم بدليل قطعى فيه شبهة أو بدليل ظنى فالحكم ايجاب ان كان طلب فعل وكرهية تحريم ان كان طلب ترك وكل من الافتراض والايجاب يدخل تحت طلب الفعل الجازم الذى يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب آجلا وتاركة الذم عاجلا والعقاب آجلا وكل من التحريم

قال « والمندوب ما يحمده فاعله ولا يذم تاركه ويسمى سنة ونافلة » أقول
المندوب في اللغة هو المدعو اليه قال الجوهرى يقال ندبه لامر فانتدب له أى
دعاه له فأجاب قال الشاعر :

لا يسألون أحام حين يندبهم للنائبات على ما قال برهانا
فسمى النفل بذلك لدعاء الشرع اليه وأصله المندوب اليه ثم توسع فيه بحذف
حرف الجر فاستكن الضمير وفي الاصطلاح ما قاله المصنف

وكراهة التحريم يدخل تحت طلب ترك الفعل الجازم الذى يستحق فاعله الذم عاجلا
والعقاب آجلا وتاركه بالكف عنه المدح عاجلا والثواب آجلا فلا فرق عند الجميع
بين الفرض والواجب في ان كلامهما مطلوب الفعل طلبا جازما وبين الحرام والمكروه
في ان كلامهما مطلوب الترك طلبا جازما ولذلك قال الامام محمد بن الحسن من اصحاب
أبي حنيفة كل مكروه تحريما فهو حرام بمعنى ان فاعله يستحق الذم عاجلا والعقاب
آجلا لا على معنى أنه يكفر جاحده للقطع لأن الامام محمد بن الحسن لا يقول بتكفير
الجاحد للمكروه تحريما كما لا يقول بتكفير جاحد الواجب والشيخان أبو حنيفة
وأبو يوسف يقولان المكروه تحريما الى الحرام اقرب وليس بحرام ولا ينكرون
ان فاعله يستحق الذم عاجلا والعقاب آجلا وباعتبار الدليل أيضا قسم الحنفية
الواجب الى ما هو واجب عملا واعتقادا وما هو واجب اعتقادا فرض عملا بحيث
تفوت الصحة بفواته على ما فصلوه في فروع فقه مذهبهم فكان هذا الخلاف
خلافا لفظيا راجعا الى التسمية والاصطلاح الفقهي فالحنفية سمو الطلب الجازم
للفعل بدليل قطعى ثبوتاً ودلالة لاشبهة فيه افتراضا وللكف تحريما وللعمل
بدليل ظنى أو قطعى فيه شبهة ايجابا وللكف كراهة تحريم والشافعية لم يسموا
هذه التسمية بل أدخلوا الايجاب في الافتراض وسموا كلا منهما فرضا وواجبا
وادخلوا كراهة التحريم في الحرام وسموا كلا منهما حراما مع اتفاق الجميع على أن
كلا من الواجب والفرض مطلوب الفعل طلبا جازما وان كلا من كراهة التحريم
والحرام مطلوب الترك طلبا جازما وعلى ان ما ثبت بالدليل قطعى الدلالة والثبوت
بلاشبهة يكفر جاحده وما ثبت بغيره لا يكفر جاحده فكان خلاف لفظيا في

قوله « ما يمدح فاعله » أى الفعل الذى يمدح فاعله فالفعل جنس وقوله يمدح خرج به المباح فانه لا مدح فيه ولا ذم وقوله فاعله خرج به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما والمراد بالفعل هنا هو الصادر من الشخص ليعم الفعل المعروف والقول نفسانياً كان أولسانيا فتدخل الاذكار القلبية واللسانية وغيرها من المندوبات والا يكون الحد غير جامع وقوله ولا يذم تاركة خرج به الواجب فان تاركة يذم فان قيل فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذم تاركة مع أنه فرض ولهذا احتجنا الى ادخاله فى حد الواجب كما تقدم وكان ينبغي أن يقول مطلقاً وكذلك أيضا خصال الكفارة والواجب الموسع قلنا قوله ولا يذم كاف لأنه للعموم لكونه نكرة فى سياق النفي اذ الافعال كلها نكرات نعم يدخل فى الحد

التسمية راجعا الى الدليل التفصيلي فهو اعتبار فقهي وليس خلافا بين الاصوليين ولا خلافا معنويا بين الفقهاء. وأراد صاحب الحاصل بما نقله عن الاسنوى من أن الخلاف لفظي ووافقه عليه غيره أن يرد على صاحب المحصول الذى اطال الكلام فى ابطال مذهب الحنفية على غير طائل وعلى من زعم تبعاله من الشافعية أن الخلاف معنوى وأن موضوعه ان الافتراض الوارد فى كلام الشارع على ايها يحمل. اهـ فان ذلك غلط بين لاتفاق الفريقين على أن مطلق الامر حقيقة للوجوب بمعنى الطلب الجازم بقطع النظر عن كون الدليل قطعي الدلالة والثبوت أو قطعي احدهما فقط أو ظنيهما وعلى تفاوت الادلة وأحكام الاحكام المأخوذة منها باعتبار اختلاف تلك الادلة على وجه ما ذكر فكان من البين أن اطلاق الافتراض فى لسان الشارع فى مواضع التشريع ليس الا على الالزام لا غير بمعنى الطلب الجازم ولا خلاف فى هذا ولا يزيد عن الطلب الجازم بصيغة الامر وانما الكلام والتفاوت فى طريق وصول ما وصل اليه عن الشارع سواء كان بلفظ الافتراض أو بصيغة الامر لان مدلول كل من لفظ الافتراض فى لسان الشارع فى مقام التكليف الالزامى وصيغة الامر المطلق هو الطلب الجازم وحقيقة فى الوجوب اتفاقا فلا معنى لان يختلفوا فى ان الافتراض الوارد فى كلام الشارع على ايها يحمل وان أردت زيادة علم على هذا فعليك بكتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوبا^(١) الا أن يقال يحمل الفعل على فعل المكلف وهو عناية في الحد . ويسمى المندوب سنة ونافلة قال في المحصول ويسمى أيضا مستحبا وتطوعا ومرغبا فيه واحسانا ومنهم من يبذل هذا بقوله حسنا قال « والحرام ما يذم شرعا فاعله والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم » أقول المراد بقوله ما يذم أى الفعل الذى يذم فالفعل جنس للاحكام الخمسة وقوله يذم احتراز به عن المكروه والمندوب والمباح فانه لا ذم فيها وقوله شرعا اشارة الى أن الذم لا يكون الا بالشرع على خلاف مارآه المعتزلة وقوله فاعله احتراز به عن الواجب فانه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشيء الصادر من الشخص والفاعل هو المصدر له ليم الثمينة والتميمة وغيرهما من الاقوال المحرمة وكذلك الحقد والحسد وغيرهما من الاعمال القلبية ولك أن تقول هذا الحد يرد عليه الحرام الخير عند من يقول به وهم الاشاعرة كما نقله عنهم الآمدي وغيره فينبغي أن يقول مطلقا كما قاله في حد الواجب قال في المحصول ويسمى الحرام أيضا ممصية وذنباً وقبيحا ومزجوراً عنه ومتوعداً عليه أى من الشرع

قوله « والمكروه ما يمدح تاركه » أى فعل يمدح تاركه فالفعل جنس للاحكام الخمسة . وقوله « يمدح » خرج به المباح فانه لا يمدح فيه . قوله « تاركه » خرج به الواجب والمندوب . وقوله « ولا يذم فاعله » خرج به الحرام . وأما

(١) قال الاسنوى « نعم يدخل في الحد فعل الله تعالى مع انه ليس مندوبا الى آخره » أقول لا ورود لهذا الاعتراض اصلا لانه انما قسم الحكم المتعارف بين الاصوليين الذى هو الخطاب النفسى المتعلق الى آخره باعتبار تعلقه بفعل المكلف أى باعتبار أثره ومدلوله المأخوذ منه فذكر أولا أقسام الحكم الشرعى وهى الوجوب واخواته وبين حد كل قسم منها ثم رسم ما اشتقت من هذه الاقسام وهى الواجب واخواته فكان رسمها رسماً لمبدأ اشتقاقها أيضا والمقسم على كل حال هو الحكم الاصولى السابق الخاص بأفعال المكلفين ففعل الله تعالى خارج عن المقسم فكيف يدخل

المباح فهو في اللغة عبارة عن الموسع فيه وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف بقوله ما أى فعل وهو جنس للخمسة وقوله لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الاربعة فان كلا منها تعلق بفعله أو تركه مدح أو ذم فان الواجب تعلق بفعله المدح وبتركه الذم والحرام عكسه والمندوب تعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه الذم والمكروه عكسه أى تعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم وهذه الالفاظ الاربعة التي ذكرها المصنف وهي الفعل والترك والمدح والذم لا بد من كل واحد منها الا الذم لانه لو قال مالا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه فان فعله لا مدح فيه ولا ذم ولو قال مالا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو أتى بهما أيضا ولكن حذف المدح فقال مالا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب وأما الذم فانه لو حذفه فقال مالا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد عليه شيء فهى اذن زيادة في الحد^(١) والحدود تصان عن الحشو والتطويل وايضا فقد تقدم ان هذه رسوم للافعال التي تعلقت بها الاحكام الشرعية وتقدم أن تلك الافعال هي أفعال المكلفين فيكون المباح قسما من أفعال المكلفين . وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم والساهي ليست من المباح^(٢) مع ان الحد صادق عليها فالحد اذن غير مانع وأيضا

(١) قال الاسنوى « فهى اذا زيادة في الحد الى آخره » أقول لا حشو ولا زيادة في الحد بل هو قيد لبيان الواقع وان لم يكن له محترز وهو كثير في الحدود بل هو الاصل في قيودها لانها تذكر لبيان حقيقة المعرف سواء كان له محترز أم لم يكن له ذلك وانما الحشو هو ما يذكر في الحد ولا يكون له محترز ولا هو من تمام الحدود لبيان الواقع

(٢) قال الاسنوى « وعلى هذا فافعال غير المكلفين الى آخره » أقول لا ورود لهذا السؤال اصلا لان قول المصنف ويرسم الواجب الى آخر الاقسام معطوف على ما قبله وهو قوله فوجوب مبينا له بالرسم بعد ان بينه بالحد لكن لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التي تعلقت بها الاحكام على ما بينه الاسنوى نفسه قبل هذا والضمير في قول المصنف وان خير فاباحة راجع الى

فقد تعرض المصنف بقوله شرعا في رسمي الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح^(١) مع أن المدح على الفعل في المندوب وعلى الترك في

الخطاب المتعلق الى آخره ، فالتقسيم خاص بمقسم واحد والمقسم خاص بأفعال المكلفين الذي هو الحكم المعرف وهو الخطاب المتعلق بأفعالهم فكانت الرسوم المتعلقة بها خاصة أيضا بأفعال المكلفين فأفعال غير المكلفين خارجة عن المقسم فلا يدخل شيء منها في حدود الاقسام ولا في رسومها (الآثرى) الى قول المصنف فيما يأتي فالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حيث عطف فعل غير المكلف على المباح والعطف يقتضى المغايرة فعلم انه غير داخل في المباح وطبعاً هو غير داخل في الواجب والمندوب فكان خارجاً عنها كلها بخروجه عن المقسم (١) قال الاسنوى « فقد تعرض المصنف بقوله شرعا في رسمي الواجب

الى آخره » أقول تعرضه لذلك وعدمه في الرسوم كلها سواء لانه لا خلاف لاحد من المسلمين في أنها ثابتة من طريق الشرع وانما الخلاف في انها هل يمكن الاستدلال عليها من طريق ما يدركه العقل في فعل المكلف من المصلحة فيكون حسناً ومن المفسدة فيكون قبيحاً وعدمهما أو لا يستدل عليها الا من طريق الخطاب اللفظي الشرعى بالاول قالت المعتزلة وفريق من الماتريدية وبالتالي قالت الاشاعرة والمحققون من الماتريدية وان اختلفا بعد ذلك في ان الحسن والقبح عقليان ايضاً أو شرعيان فقط بالاول قال المحققون من الماتريدية وبالتالي قال الاشاعرة فتعرضه له وتصريحه به لا لأنه لازم في الرسم بل للتنبيه على مذهب الاشاعرة والمحققين من الماتريدية ويكفي في هذا أن يذكره في موضع أو موضعين ومنه يعلم المذهب في باقى المواضع فلا وجه لقوله فالصواب ذكرها في جميع المواضع وذكر صاحبى الحاصل والتحصيل لها في السكك لذلك لا يقتضى أن ترك ذكرها في السكك والاكتفاء بذكرها في البعض خطأ لما علمته اذ ذكرها لبيان الواقع والتنبيه بذكرها على المذهب انما هو من التصريح بها مع عدم الحاجة اليها في التزم وذلك يكفى فيه ذكرها في البعض فان التصريح بها مع ما ذكر يدل على أن المراد من

المكروه لا يثبت عندنا الا بالشرع وكذلك نفى المدح والذم عن المباح فالصواب ذكرها في الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل نعم في المحصول كما في المنهاج الا أنه أشار اليه في المندوب أيضا وقد وقعت هنا أغلاط في عدة من الشروح المشهورة فاجتنبها قال في المحصول ويسمى المباح أيضا طلقا وحلالا قال « الثاني ما نهى عنه شرعا فقبیح والا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف والمعتزلة قالوا ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله وما له أن يفعله وربما قالوا الواقع على صفة توجب الذم أو المدح فالحسن بتفسيرهم الاخير أخص » أقول هذا القسم ليس داخلا في المقسم (١) أولا لأن المقسم في قوله « الفصل الثاني في تقسيمه » انما هو الحكم والقبیح والحسن من الافعال لا من الاحكام ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركا بين أقسامه وأعم منها وان شئت قلت لا بد ان يكون صادقا عليها ومغايرا لها لاجرم

كونها شرعية أنها مأخوذة من الشرع بمعنى الدليل السمي فقط لامن المصلحة والمفسدة كما يقول المعتزلة ولكن هذا خلاف خارج عن الحدود والرسم فانها تتفق عليها وعلى أنها شرعية بمعنى أن الحاکم بها هو الشارع وهو الله سبحانه ويدل لهذا الذي قلناه قول الاسنوي نفسه في رسم الواجب قال في المحصول هو اشارة الى أن الذم لا يثبت عندنا الا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة اه . فهذا صريح في أن قوله شرعيا ليس قيديا في التعريف وانما ذكره للإشارة الى مذهب خاص هو أن الذم لا يؤخذ عندنا الا من الشرع بمعنى الدليل السمي

(١) قال المصنف « الثاني ما نهى عنه شرعا فقبیح الى آخره » قال الاسنوي « هذا القسم ليس داخلا الى آخره » أقول لافرق بين هذا القسم وبين ما قبله لان كلا منهما قسم للحكم باعتبار متعلقه وهو الفعل غاية الامر أن القسم الذي قبله كان للفعل باعتبار الواجب واخواته وهذا القسم للفعل باعتبار الحسن والقبیح . وحاصل الكلام في هذا المقام أن للحسن والقبیح ثلاثة معان ذكرت في عدة كتب منها جمع الجوامع احدها ما لا يميم الطبع فحسن وما نافرته فقبیح كالحلاوة

ان صاحب الحاصل قال الفصل الثاني في تقسيم الاحكام ومتعلقاتها الكن في المحصول والتحصيل كما في المنهاج ولعل العذر في ذلك أن تقسيم الفعل الذي تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم الى نهى وغيره (وحاصل) ما قاله المصنف ان الفعل ان نهى الشارع عنه فهو القبيح كالمحرم والمكروه وان لم ينه عنه فهو الحسن فتندرج

والمراة ثانيها ما كان صفة كمال حسن وما كان صفة نقص فقيح والثالث استحقاق المدح عاجلا والثواب آجلا واستحقاق الذم عاجلا والعقاب آجلا وان محل النزاع هو الثالث منها وهو حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا فمعد الاشارة هذا الحسن وهذا القبح يجعل الله تعالى وخطابه فما أمر به فحسن وما نهى عنه فقيح ولو انعكس الامر فأمر بما نهى عنه أو نهى عما أمر به لانعكس الحسن والقبح وصار الحسن قبيحا والقبيح حسنا فليس في ذوات الافعال ولا في صفاتها ولا في جهاتها ما به يكون استحقاق المدح والذم عاجلا أو الثواب أو العقاب آجلا بل كل ذلك يجعل الشارع وخطابه أمراً ونهياً فالله تعالى هو الذي جعل الصلاة والصوم مثلاً مناطاً للثواب والزنا واللواطه مناطاً للعقاب بدون مصلحة واستحقاق وصلاحيه لذلك في ذواتها أو صفاتها أو جهاتها. وعند المعتزلة وطائفة من الحنفية الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقلي أي لا يتوقف معرفته وأخذه على الشرع أي الدليل السمعي والخطاب اللفظي بل يمكن ادراكه وأخذه من طريق القعل بادراك ما في الافعال من المصالح والمفاسد وعدمها، وقد يسمى الحسن والقبح عندهم ذاتيا نسبة الى الذات لانه قد يكون لذات الفعل أو لصفة من صفاتها أو لجهة من جهاتها أو لانه لما لم يكن يجعل الشارع وخطابه نسب الى الذات وعلى كل حال فليس معنى كون الحسن والقبح ذاتيا أنه يلزم الذات ولا يتبدل بل قد يتبدل بأن يعترض على الحسن ما يجعله قبيحا وبالعكس ولذلك وافقونا على نسخ الاحكام. وعند المحققين من الحنفية وان قالوا ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقليان لكنهم قائلون انهما لا يستلزمان حكما في فعل العبد بل يجملان الفعل صالحا لاستحقاق الامر والنهي من الحكيم الذي لا يأمر بنقيض ما ادرك العقل حسنه أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل

فيه أفعال المكلفين كالواجب والمندوب والمباح وأفعال غيرهم كالسامي والصبي والنائم والبهائم وكذلك أفعال الله تعالى كما قال في المحصول ومختصراته وليس في هذه الكتب تصريح بان المكروه من القبيح أو من الحسن لكن اطلاقهم النهى يقتضى الحافه بالقبيح ويؤيده أنهم لما عدوا الاشياء التي تضمنها الحسن لم يعدوه

قبحه لان ما أدرك العقل حسنه أو قبحه راجح وتقيضه مرجوح بمعنى أن صفة الحسن في الفعل ترجح جانب الامر به على جانب الامر بنقيضه القبيح وصفة القبح في الفعل ترجح جانب النهى عنه على جانب النهى عن نقيضه الحسن عملا في ذلك بمقتضى الحكمة التي هي صفة كمال الله تعالى فلا حكم عند هؤلاء المحققين من الحنفية الا من خطاب الله اللقضي فما لم يرسل الله رسولا وينزل عليه كتابا فليس هناك أمر ولا نهى ولا حكم ولو أدرك العقل مصلحة أو مفسدة في الفعل فهم يوافقون الاشاعرة في انه لا حكم قبل البعثة لاحد من الرسل ويخالفونهم في وجود صفتي حسن وقبح تابعتين لما في الافعال من مصلحة أو مفسدة لذاتها أو لصفة من صفاتها أو جهة من جهاتها فتكون الافعال بما فيها من المصلحة حسنة صالحة لان يأمر بها الحكيم سبحانه وبما فيها من المفسدة قبيحة صالحة ان ينهى عنها الحكيم جل شأنه ويوافقون المعتزلة في وجود تينك الصفتين المذكورتين ويخالفونهم في التزامهما حكما للافعال من وجوب وحرمة واخواتهما فلا يلزم عند هؤلاء المحققين من الماتريدية من كون الفعل مصلحة وحسنا أو مفسدة وقبيحا ان يكون لله فيه حكم قبل البعثة لاحد من الرسل فكان مذهب هؤلاء المحققين من الحنفية مذهبا وسطا بين مذهب الاعتزال ومذهب الاشاعرة فهو مذهب خرج من بين فرس ودم لبنا خالصا سائفا للشاربين فهؤلاء المحققون يقولون لا بد أن يكون الفعل المأمور به قبل ان يؤمر به صالحا لان يؤمر به بان يكون فيه مصلحة تقتضى حسنه وتجعله صالحا لان يكون مناطا للثواب على الفعل والعقاب على الترك ولا بد ان يكون الفعل المنهى عنه قبل أن ينهى عنه صالحا لان ينهى عنه بان يكون فيه مفسدة تقتضى قبحه وتجعله صالحا لان ينهى عنه وان يكون مناطا للعقاب على الفعل والثواب على الكف عنه فالحسن

منها وفي كلام المصنف نظر من وجهين أحدهما انه قد تقرر ان هذا التقسيم انما هو في متعلقات الحكم الشرعي ومعلقاته هي أفعال المكلفين كما علم في حد الحكم وحينئذ فيكون قد قسم أفعال المكلفين الى الحسن والقبيح ثم قسم الحسن الى أشياء منها أفعال غير المكلفين فيلزم أن تكون أفعال المكلفين تنقسم الى أفعال

والقبيح بمعنى صلاحية الفعل لان يؤمر به ويجعل مناطا للثواب أو ينهى عنه ويكون مناطا للعقاب فعلا وللثواب كفا عنه أو مناطا للثواب كفا عنه فقط عقليان عند المعتزلة وجميع الحنفية أي يمكن أن يدركهما العقل بدون توقف على ورود الشرع بزول الكلام اللفظي ولكن بعد ذلك اختلفوا في أيهما عند ادراكهما يستلزمان حكما في فعل العبد هو الوجوب والحرمة واخواتهما بمعنى انه يلزم من وجودهما أن يكون لله حكم في فعل العبد ويكون ما في الفعل من المصلحة والمفسدة دليلا على حكم الله في ذلك الفعل أو لا يستلزمان ما ذكر بالمعنى المذكور بالا اول قالت المعتزلة وبنوا على ذلك وجود الحكم قبل ارسال أحد من الرسل ونزول الخطاب اللفظي . وقال اكثر الحنفية بالثاني وبنوا على ذلك نفي الاحكام قبل ارسال أحد من الرسل ونزول الخطاب اللفظي . وأما الاشاعرة فقالوا ان الحسن والقبيح بالمعنى المذكور شرعي لاعتقالي بمعنى ان الفعل المأمور به انما صار صالحا لان يؤمر به ويكون مناطا للثواب لنفس الامر به لالنفس الفعل ولا لشيء من صفاته ولا لجهة من جهاته والفعل المنهى عنه انما صار صالحا للنهي عنه وجعله مناطا للعقاب لنفس النهي عنه لالنفس الفعل ولا لوصف من صفاته ولا لجهة من جهاته . وأما الفريق الآخر من الحنفية فكالمعتزلة الا أنهم خصوا الاستلزام المذكور بالايمان والكفر فجعلوا ما في الايمان من المصلحة يقتضى وجوبه ولو لم يبعث أحد من الرسل وما في الكفر من المفسدة يقتضى تحريمه كذلك وأما في باقى الاحكام فكالمحققين من الحنفية . اذا علمت هذا علمت أن المصنف أهمل كشارحه الاسنوى تفصيل ما يتعلق بمذهب الحنفية بل ان اكثر كتب الاصول للشافعية لا يوجد فيها تفصيل ما يتعلق بمذهب الحنفية بل يقتصرون على نسبة القول بعقلية الحسن والقبيح للمعتزلة مع ان كثيرا من

غير المكلفين وهو معلوم البطلان. الثاني أن فعل غير المكلف لا يخلو اما أن يكون عنده من قسم المباح أم لا فان كان فلا حاجة الى قوله والمباح وفعل غير المكلف وان لم يكن عنده من المباح وهو الذي صرح به غيره فيكون الحد المتقدم للمباح

الشافعية الذين تعرضوا لنقل مذهب الحنفية اختاروا المذهب الوسط الذي هو مذهب اكثر الحنفية لانه هو الذي يشهد له الكتاب والسنة قال تعالى « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى » وقال تعالى فى وصفه صلى الله عليه وسلم « يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث » فهذه الآيات وأمثالها تدل على انه تعالى اذا أمر فائما يأمر بما هو عدل واحسان ومعروف واذا نهى فائما ينهى عما هو فحشاء ومنكر وبغى واذا أحل فائما يحل الطيبات واذا حرم فائما يحرم الخبائث فيكون اتصاف المأمور به بما ذكر من الاوصاف التى وصف بها واتصاف المنهى عنه فيما ذكر من الاوصاف التى وصف بها هو الباعث على الامر والنهى وثابت قبل ورود الامر والنهى وأنه لو لم يكن قبل ورود الخطاب بالامر والنهى بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام واقع يطابقها ومطابق يصدقها ومنشأ يصححها ويكون معنى ان الله يأمر بالعدل الى آخره وينهى عن الفحشاء الى آخره ان الله يأمر بما يأمر به وينهى عما ينهى عنه وهو قول لامعنى له ومن أراد أن يزداد علما فى هذا المبحث فعليه بكتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع . وعلى كل حال فالمصنف هنا أراد بقوله ما نهى عنه شرعاً فقيح والافسن الى آخر ما قاله فى بيان مذهب الاشاعرة ما ذكرناه من مذهبه فى الحسن والقبح بالمعنى الثالث الذى فيه النزاع . وقوله المعتزلة قالوا الى آخره يريد منه ما ذكرناه فى مذهبه فى الحسن والقبح بذلك المعنى وأغفل مذهب الحنفية جميعاً كما أغفله شارحه وذلك بما لا ينبغي عند أهل الانصاف واعلم أنه وان كان الكلام فى الحكم الشرعى الثابت بالخطاب النفسى باعتبار تعلقه بالتنجيزى أى عند انزاله ملفوظاً على الرسول لكن كونه حكماً شرعياً أى من قبل الشارع وهو الله تعالى بقطع النظر عن كونه ثابتاً بهذا الخطاب أو بالمصلحة والمفسدة متفق عليه بين الجميع وانما المعتزلة ينكرون وجود الخطاب النفسى أصلاً

فاسدا فانه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم وفعل غير المكلف
يصدق عليه ذلك والاشكالان كلاهما واردان هنا على الامام وأتباعه

ولا يقولون الا باللفظي ويقولون ان الحكم الشرعي ثابت بالمصلحة والمفسدة قبل
البعثة ولأجل هذا حكى المصنف الخلاف بيننا وبين المعتزلة المنكرين الكلام
النفسي باعتبار القدر المنفق عليه فراده ان هذا التقسيم الثانی انما هو باعتبار حسن
الفعل وقبحه وبيان ان كلا من الحسن والقبح تابع للخطاب اللفظي فلا حسن فيه
الا من الأمر به ولا قبح فيه الا من النهي عنه أو أن الحسن والقبح وصفان ثابتان
للفعل باعتبار ذاته أو صفة من صفاته أو اعتبار من اعتباراته وكونه مصلحة أو
مفسدة كذلك وبهذا تعلم ان كون هذا التقسيم انما هو باعتبار متعلقات الحكم الشرعي
وهي افعال المكلفين لا يمنع من تقسيمه باعتبار آخر يدخل فيه غير أفعال
المكلفين وذلك لأن بين الفعل الذي هو متعلق الحكم الشرعي وبين الفعل الحسن
يقطع النظر عن كونه كذلك عموماً وخصوصاً من وجه يجتمعان في فعل المكلف
الحسن وينفرد الفعل الحسن بقطع النظر عما ذكر في فعل غير المكلف وينفرد
متعلق الحكم الشرعي في القبيح فقسماً متعلق الحكم الشرعي بهذا الاعتبار الى
حسن وغيره والحسن يشمل فعل المكلف وغير المكلف ثم قسماً مسمى الحسن
مطلقاً الى فعل المكلف وفعل غيره مما ليس متعلقاً بالحكم نخرج من هذين التقسيمين
ان الواجب والمندوب والمباح من قسم الحسن المحكوم فيه وان فعل غير المكلف
من قسم الحسن مطلقاً ، وهذا شأن العام من وجه حيث وقع وانما يلزم أن يكون
المقسم الى الشيء صادقاً على ذلك الشيء مطلقاً اذا كان التقسيم في الاعم والاص
مطلقاً كما اننا نقول ان فعل غير المكلفين ليس داخل في المباح لأن الاباحة بمعنى
الاذن الشرعي في الفعل والترك من الاحكام الشرعية التي تؤخذ من الأمر بالفعل
وطلبه على وجه التخيير وهو خطاب لا يتوجه الا لمن يفهمه وهو البالغ العاقل
وقول الاسنوي وان لم يكن عنده من المباح وهو الذي صرح به غيره الخ قد
علمت جوابه مما قدمناه في الجواب عن اعتراضه على تعريف المباح بأنه غير مانع
بدخول فعل غير المكلف فيه فاندفع كل من الوجهين في قول الاسنوي وفي كلام
المصنف نظر من وجهين أحدهما الخ .

قوله « والمعتزلة قالوا » يعنى أن المعتزلة خالفوا فقالوا القبيح هو الفعل الذي ليس للقادر عليه أن يفعله اذا كان طالما بصفته من المفسدة الداعية الى تركه كالكذب الضار أو المصلحة الداعية الى فعله كالصدق النافع وأما الحسن فهو الفعل الذي للقادر عليه العالم بصفته أن يفعله والى هذا أشار بقوله وماله أى وما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله فهو الحسن ولكنه اختصر لدلالة ما تقدم عليه فدخل في حد القبيح الحرام فقط^(١) وفي حد الحسن الواجب والمندوب والمكروه

(١) قال الاسنوى « فدخل في حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الى آخره » أقول قول المعتزلة في العبارة الأولى ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله معناه ما لم يكن من شأنه الأتيان به وهو بهذا المعنى يشمل الحرام والمكروه وقولهم وماله ان يفعله معناه ما كان من شأنه أن يفعله وهو يشمل الواجب والمندوب والمباح وعلى هذا يكون المكروه داخلا في حد القبيح وغير داخل في حد الحسن وللمعتزلة في هذا المبحث عبارات متعددة فتارة يدخلون أفعال الله تعالى في الحسن والقبيح فيفسرون الحسن بما يمدح فاعله والقبيح بما يذم فاعله ولا يذكرون الثواب والعقاب وبناء على هذا يقولون يجب على الله تعالى أن يفعل الحسن ويجتنب القبيح وهذه مسألة من مسائل علم الكلام لا من علم أصول الفقه وتارة لا يدخلون أفعال الله تعالى في الحسن والقبيح فيزيدون في تعريف الحسن على ما ذكر استحقاق الثواب في الآجل وفي تعريف القبيح على ما ذكر استحقاق العقاب في الآجل وهذه من مسائل علم أصول الفقه . وعلى كل حال فالحسن والقبيح عندهم مبناها المصلحة والمفسدة فان كانت المصلحة تقتضى الفعل ومنع الترك كان حكم الله فيه أنه واجب وحسن وان كانت تقتضى الفعل ولا تقتضى المنع من الترك كان حكم الله فيه انه مندوب وحسن وان كانت المفسدة تقتضى الكف عنه والمنع من فعله كان حكمه عند الله انه حرام وقبيح وان كانت تقتضى الكف عنه ولا تقتضى المنع من فعله كان حكمه الكراهة وان اتنى فيه المصلحة التي تقتضى الفعل والمفسدة التي تقتضى الترك كان حكمه الاباحة واستوى فعله وتركه ففرعوا الاحكام الخمسة على المصلحة والمفسدة وما يقتضيانها وما قاله المصنف في مذهبه

والمباح وفعل الله تعالى ، وقد علم من هذا انه اذا لم يكن الفعل مقدورا عليه كالعاجز عن الشيء والملجأ اليه فانه لا يوصف عندهم بحسن ولا قبح وكذلك ما لم يعلم حاله كفعل الساهى والنائم والبهائم

قوله « وربما قالوا » أى وربما ذكرت المعترلة عبارة أخرى في حد القبيح والحسن فقالوا القبيح هو الفعل الواقع على صفة توجب الذم والحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح فدخل في حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الواجب والمندوب دون المكروه والمباح اذ لا مدح في فعلهما مع انهما قد دخلا في حدهم الاول للحسن لان القادر عليهما له أن يفعلهما . فتلخص أن الحسن بتفسير المعترلة ثانيا أخص منه بتفسيرهم أولا وذلك لان كل ما كان واقعا على صفة توجب المدح فللقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ولا ينعكس بدليل المكروه والمباح وأما القبيح فخدمه الاول مساو لخدمه الثانى وهذا التقرير اعتمده فان طائفة من الشارحين قد قررته على غير الصواب

قال « الثالث قيل الحكم اما سبب أو مسبب كجعل الزنا سببا لايجاب الجلد على الزانى فان أريد بالسببية الاعلام فحق وتسميتها حكما بحث لفظي^(١) وان أريد بها التأثير فباطل لان الحادث لا يؤثر في القديم ولانه مبنى على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل » أقول هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة وهى كونه علة ومعلولا . واختلف الناس في القائل بهذا التقسيم^(٢) فنقله

يجب ان يشرح على هذا الوجه الذى قلناه ليوافق ماقلوه

(١) قال المصنف « وتسميتها حكما بحث لفظي اه » أقول ليس كذلك بل مبناه ان الاحكام الوضعية عقلية أو شرعية فكونها احكاما متفق عليه وانما الخلاف في انها احكام شرعية أو عقلية وهو خلاف حقيقى معنوي ينبى عليه ان المسائل المبحوث فيها عن الاحكام الوضعية من علم أصول الفقه أوليست من علم أصول الفقه

(٢) قال الاسنوى « واختلف الناس في القائل بهذا التقسيم الى آخره » أقول قال البدخشى وهو قول المتقدمين فالحكم الشرعى اما تكليفى واما وضعى وقد

الاصفهانى فى شرح المحصول عن الاشاعرة وهو مقتضى كلام صاحب الحاصل فان عبارته قال اصحابنا ولعل القائل به منهم هو الغزالى وغيره ممن يرى أن الاسباب الشرعية مؤثرات بجعل الشارع . وقال الابيحى شارح الكتاب ان هذا التقسيم

مر الاول باقسامه والوضعى أقسام : منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجوب الحكم وينقسم الى الوقتية كدلوك الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالزنا لوجوب الجلد فله تعالى فى الزنا حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له والاول حكم شرعى تكليفى مسبب لا مرجعه الشارع سبباً لذلك والثانى ان هذا الجعل والحكم بسببية ذا لهذا وضعى يستلزم حكماً وضعياً آخر وهو ان هذا مسبب وهذان هما المراد ان بالسبب والمسبب فى قوله الحكم أى الشرعى الغير التكليفى بقربنة سبق التكليف عليه اما سبب أو مسبب لظهور ان السبب كالزنا ليس بحكم شرعى ولدلالة قوله كجعل الزنا سبباً لايجاب الجلد على الزانى لذلك ومثل هذا يقتضى سببية الوصف للحكم هذا ما فهمت وهو فهم حسن به يندفع ما يتوهم وروده على عبارة المصنف ومراده بقوله والاول حكم شرعى تكليفى انه كذلك من حيث كونه أثراً للخطاب المتعلق بفعل المكلف والمكلف هنا هو من يجب عليه اقامة الحد وبقوله يستلزم حكماً وضعياً آخر وهو أن هذا سبب أن هذا الحكم الشرعى التكليفى من حيث كونه مسبباً عن الوصف حكم وضعى فلا ينافى أنه من حيث كونه أثر الخطاب التكليفى حكم تكليفى فله اعتباران باعتبار أحدهما وهو كونه مسبباً عن الوصف يكون حكماً وضعياً وباعتبار ثانيهما وهو كونه أثراً للخطاب ووصفا لفعل المكلف حكم تكليفى . وأما القائل بأن الاسباب مؤثرة باذن الله تعالى فهم السلف الصالح وكذلك الاشعري فيما استقر عليه رأيه وعليه امام الحرمين وتلميذه الغزالى وهو قول المعتزلة أيضاً وهو الذى تؤيده الادلة ، ولم يخالف فى ذلك الا متأخرو الاشاعرة وبعض من المتكلمين كما يعلم ذلك لمن رجع الى حواشينا على خريدة الدردير وكتابنا القول المنقيد والى ما نقله الالوسى فى عدة مواضع من تفسيره روح المعاني ، وبهذا تعلم أنه ليس قولاً باطلاً كما يقول الاسنوى وغيره وإنما القول الباطل هو قول من يقول ان الاسباب مؤثرة بذاتها فى المسببات وأن العلة مؤثرة بذاتها فى

للمعزلة ولعله الاقرب فانه قد تقدم نقله عنهم في الاعتراضات على حدّ الحكم
 ولعل المصنف استشعر هذا الاختلاف فبناه للمعمول فقال قيل الحكم وعبارة
 المعلولات فان هذا القول يقتضى أن هناك مؤثرا لذاته غير الواجب جل شأنه
 ولا قائل به من العقلاء المحققين . وأما من يقول ان كلا من الاسباب والعلل
 مؤثرة باذن الله تعالى في المسببات والمعلولات فقول هو القول الحق الذى عليه
 سلف الامة الصالح (والحاصل) ان العلماء اختلفوا في أن أحكامه تعالى وأفعاله
 معللة بالاغراض ومصالح العباد فقال فريق نعم وقال فريق لا والفريق الثاني
 قال ان العلل والاسباب معارف وأمارات فالاسباب توجد معها المسببات لا بها
 والفريق الاول منهم القائل ان العلل والاسباب باعثة على الفعل ومنهم من
 قال انها مؤثرة بذاتها ومنهم من قال انها مؤثرة باذن الله تعالى (والمراد)
 بالسبب المذكور هنا هو العلة المذكورة في القياس كما صرح به المحلى على جمع
 الجوامع (وحاصل الاقوال) أن الاسباب أى العلل الشرعية اما معرفة واما باعثة
 واما مؤثرة وموجبة لذاتها أو مؤثرة لا موجبة لذاتها ولا لصفة ذاتية لها
 ولكن بجعل الله اياها كذلك وهو مذهب السلف واختيار الغزالي وشيخه
 امام الحرمين واذا رجعت الى ما استدل به كل فريق تجد ان الخلاف انقضى فان
 من قال انها معارف أراد انها ليست مؤثرة بذاتها ولا لصفة ذاتية لها بل المؤثر
 هو الله تعالى فلا ينافى أنها مؤثرة بجعل الله اياها كذلك وان الله جعلها حكمة
 لحكمه ومناط له وغاية ترتب عليه فهو ينفي أيضا أنها باعثة على الحكم تحمل
 الفاعل على الفعل فيتأثر وينفعل بها فيفعل الفعل . والذين قالوا انها باعثة عرفوها
 كما في تنقيح صدر الشريعة وتوضيحه بالباعت على سبيل الايجاب أى ما يكون
 باعثة للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه علة باعثة للشارع . على شرع
 القصاص صيانة للنفس والمراد بها الحكمة المقصودة للشارع . ومن قال انها
 مؤثرة أراد ان الله تعالى حكم بوجود ذلك الاثر بذلك الامر فالكل متفقون
 على ان المؤثر هو الله وحده دون العلل والاسباب وعلى ان العلل ليست باعثة
 بمعنى أن الفاعل يتأثر بها وينفعل وعلى أن الله تعالى حكم بوجود ذلك الاثر
 بذلك الامر وناط هذا بذلك فكان الخلاف انقضا كما قلنا

المحصل والتحصيل قالوا الحكم وحاصله أن طائفة قالوا ان الحكم كإردبالاقتضاء أو التخيير قد يرد بجعل الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً ومثله بالزاني فقالوا لله تعالى في الزاني حكمان أحدهما جعل الزنا سبباً لايجاب الحد وهذا حكم شرعي لانه مستفاد من الشرع من حيث أن الزنا لا يوجب الحد لعينه بل بجعل الشرع فهو حكم سببي والثاني ايجاب الحد عليه وهو الحكم المسبب . اذا تقرر هذا فاعلم أن تقسيم المصنف لا يستقيم^(١) فانه قسم الحكم الى سبب ومسبب والسبب هو نفس الزنا وقد صرح به هو حيث قال كجعل الزنا سبباً فان ذلك تصريح بشيئين أحدهما ان الزنا سبب والثاني أن جاعله كذلك هو الله تعالى واذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله من الاحكام بل الذي يمكن جعله منها وهو الذي ذكره صاحب هذا التقسيم انما هو الجعل نفسه فصوابه أن يقول اما سببي أو مسبب وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السببية من أحكام الشرع

قوله «فأن اريد بالسببية» أي بجعل الشرع الزنا سبباً لايجاب الحد هو كونه اعلاماً ومعرفاً له فهو حتى لا نزاع فيه فانه يجوز أن يقول الشارع متى رأيت انسانا يزني فاعلم اني أوجبت عليه الحد لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظي لانه مبني على تفسير الحكم فمن زاد فيه الوضع فقال

(١) قال الاسنوي « فاعلم أن تقسيم المصنف لا يستقيم الى آخره » أقول قد صرح الاسنوي نفسه فيما سبق بانهم قالوا لله تعالى حكمان أحدهما جعل الزنا سبباً الى آخره والثاني ايجاب الحد عليه الى آخره والمصنف قد فعل كذلك فان قوله كجعل الزنا سبباً المراد منه الحكم الاول وهو جعل الزنا سبباً وقوله بإيجاب الحد على الزاني المراد منه الحكم الثاني وهو ايجاب الحد عليه وقول المصنف كجعل الزنا سبباً الى آخره تمثيل للحكمين ولا داعي لفهمه على الوجه الذي فهمه الاسنوي فالاعتراض انما هو على ما فهمه الاسنوي من عبارة المصنف لا على عبارة المصنف (ألا تنظر) الى قول المصنف فان أريد بالسببية الى آخره حيث قال وتسميتها حكماً فجعل السببية حكماً ولم يجعل نفس السبب حكماً فالصواب ما قدمناه عن البدخشي في فهم كلام المصنف فلا وجه للاعتراض ولا للتصويب

بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فقد جمعه حكماً شرعياً ومن حذفه فليس حكماً
 شرعياً عنده وقد تقدم ايضاحه في حد الحكم

قوله « وان أريد التأثير » أى وان أريد بالسببية التأثير على معنى أن الله
 تعالى جعل الزنا مؤثراً في إيجاب الحد فهو باطل من وجهين ^(١) أحدهما أن الزنا

(١) قال الاسنوى « فهو باطل من وجهين أحدهما ان الزنا حادث الى آخره
 والثاني أن القول بالتأخير مبنى الى آخره » وقد ابطال الوجهين فأفهم ان الخلاف
 حقيقى والحق أن الخلاف هنا مبنى على خلاف فى ان الاحكام معللة بعلم شرعية
 هى الاغراض ومصالح العباد أو غير معللة بذلك وهذا الخلاف واقع بين
 من يقولون بالحسن والقبح العقليين وبين من لا يقولون بذلك وقد علمت
 أن الحق ان الخلاف لفظى وأن من قال ان العلة هى أمارات ومعرفات اراد أنها
 ليست مؤثرة لذاتها ولا لصفة ذاتية لها ولا باعثة بمعنى ان الفاعل يتأثر بها
 وينفعل ولكنه يقول ان الله تعالى ناط بها الاحكام وجعل الاحكام مبنية عليها
 وبناء على ذلك كان القياس أحد الأدلة الاربعة وانه مظهر لا مثبت لان المثبت
 هو نص الاصل على العلة فكأن الشارع قال فى نص الحكم المعلن كلما وجدت
 هذه العلة وجد الحكم فهى غاية وحكمة روعيت فى شرع الحكم ولاجلها شرع
 وهى موجبة للحكم فى محلها ومن قال انها مؤثرة قال انها كذلك باذن الله تعالى
 بمعنى ان الله تعالى ناط بهذه العلة الحادثة احكامه الحادثة بحدوث الحوادث أى
 المتجددة بتجدد الحوادث وهى صفات افعال المكلفين من وجوب وحرمة
 واخواتهما وقد علمت أن هذه الاحكام هى اقسام الحكم باصطلاح الفقهاء وهو
 ما يثبت بالخطاب اللفظى وهو حادث بلا شك وليس أزليا وان الذى أحوجنا
 بأن نقول ان الحادث هو تعلق الحكم لا الحكم انما هو جعلنا الحكم هو الخطاب
 النفسى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير فقلنا الخطاب فى ذاته قديم
 وتعلقه بالتنجيزى حادث وان العلة مؤثرة فى هذا التعلق وقد علمت أنه
 لا معنى لتعلق التنجيزى الا نزول الخطاب اللفظى على الرسول وان الذى يدور
 عليه بحث الاصولى والفقهاء ويستنبط منه الاحكام الفقهية ويستدل به عليها

حادث وإيجاب الحد القديم والحادث لا يؤثر في القديم لان تأثيره فيه يستدعى تأخر وجوده عنه أو مقارنته له الثاني أن القول بالتأثير مبنى على أن الافعال مشتملة على صفات تكون هي المؤثرة في الحكم والا كان تأثير الفعل في القبح دون الحسن ترجيحا بلا مرجح وهذا هو قول المعتزلة في الحسن والقبح وهو باطل وفي الاول نظر من وجهين أحدهما أن الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد ان كان هذا التقسيم للمعتزلة لانهم قائلون بحدوث الاحكام الثاني ما ذكره في التحصيل وهو أنهم قد يريدون التأثير ولكن يجعلون تأثير الزنا انما هو في تعلق الحكم لا في نفس الحكم وهذا كما أجبنا عن قولهم حلت المرأة بعد ان لم تكن بان المراد حدث تعلق الحل والتعلق حادث فأثر الحادث في أمر حادث

قال « الرابع الصحة استتباع الغاية وبازائها البطلان والفساد^(١) وغاية العبادة

انما هو الخطاب اللفظي باتفاق الجميع دون الخطاب النفسي (فان قلت) ان البحث عن الخطاب اللفظي بحث عن النفسي لاتحادهما ذاتا (قلنا نعم) ولكن البحث عن النفسي انما يكون بعد نزوله ملفوظا مقروءا مخاطبا به فعلا لا قبل ذلك وان كثيرا من الاحكام انما تبنى على عوارض اللفظي كالحقيقة والمجاز ونحو ذلك وبذلك تعلم انه لا داعي الى الاصطلاح على ان الحكم هو الخطاب النفسي المتعلق الى آخره وارتكاب هذه التكاليف لدفع ماورد عليه (فان قلت) قد قالوا لامشاحة في الاصطلاح (قلنا) نعم لكن محل ذلك اذا كان المصطلح عليه لا يقتضى ارتكاب تكاليف لا داعي اليها ويقتضى الخروج عما هو موضوع البحث في علم الاصول وعلم الفقه مع وجود اصطلاح آخر لا يجوزنا الى شيء مما ذكر

(١) قال المصنف « الصحة استتباع الغاية الى آخره » أقول قال صاحب جمع الجوامع الصحة موافقة الفعل ذي الوجهين وقوعا الشرع وقيل في العبادة اسقاط القضاء وهي أحسن من عبارة البيضاوي لان ظاهر عبارة البيضاوي حيث جعل غاية العبادة موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء ان كلا من موافقة الامر وسقوط القضاء هو غاية الصحة وليساهما الصحة على الخلاف وليس كذلك بل الصحة هي نفس موافقة الفعل ذي الوجهين وقوعا الشرع على رأي المتكلمين أو اسقاط القضاء على رأي الفقهاء. وقال الجلال المحلي شرحا لذلك

موافقة الأمر عند المتكلمين وسقوط القضاء لدى الفقهاء فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة على الاول لا الثاني وابو حنيفة سمى ما لم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملاقيح باطلا وما شرع بأصله دون وصفه كالربا فاسداً « أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبرة في الفعل وعدم اجتماعها فيه سواء كان عبادة أو معاملة فنقول غاية الشيء هو الاثر المقصود منه كحل الانتفاع بالمبيع مثلاً فان ترتبت الغاية على الفعل وتبعته في الوجود كان صحيحاً فاستباح الغاية هو طلب الفعل لتبعية غايته وترتب وجودها على وجوده لان السين للطلب كاستعطي وكأنه جعل الفعل الصحيح طالباً ومقتضياً لترتب أثره عليه مجازاً ولقائل أن يقول المبيع قبل القبض صحيح^(١) مع أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع

والصحة من حيث هي الشاملة لصحة العبادة ولصحة العقد موافقة الفعل ذي الوجهين وقوا الشرع والوجهان موافقة الشرع ومخالفته أى الفعل الذى يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا وتارة مخالفا لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة أو عقداً كان كالبيع بخلاف ما لا يقع الا موافقا للشرع كعرفة الله تعالى اذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لا معرفة ولذلك قال في جمع الجوامع وبصحة العقد ترتب آثاره اه قال الجلال عليه بصحة العقد التى هي أخذاً مما تقدم موافقته الشرع ترتب أثره أى أثر العقد وهو ما شرع له العقد كحل الانتفاع في البيع والاستمتاع في النكاح فالصحة منشأ الترتب لا نفسه كما قيل اه وبهذا تعلم ما في كلام البيضاوى والأسنوى وغيرهما ممن وافقهما من الشراح فصاحب جمع الجوامع قصد بقوله وبصحة العقد ترتب أثره الرد على البيضاوى كما قصد الرد عليه أيضا بقوله وبصحة العبادة اجزاؤها وأشار الى ذلك الرد الجلال بقوله فالصحة منشأ الترتب لا نفسه كما قيل اه

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول المبيع قبل القبض الى آخره » أقول من المقرر في البيع ان المبيع اذا هلك قبل القبض هلك على البائع لكونه في ضمانته فلذلك لم يترتب حل الانتفاع على البيع قبل القبض لهذا المانع وعدم دخوله في ضمان المشتري وهذا لا يضر لان عدم ترتب الغاية على العقد لمانع لا يضر بصحة العقد. ألا ترى أن البيع مع خيار الشرط للبائع صحيح شرعا وان لم يترتب عليه

وأيضاً فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليهما أثرهما من البينونة والعق
مع أنهما غير صحيحين
قوله « وبازائها البطلان والفساد » يعنى أن الفساد والبطلان لفظان مترادفان (١)

غايته . وقوله أيضاً فالخلع الى آخره أقول البينونة فى الخلع لما فيه من تعليقها على
القبول وقد وجد والعق فى الكتابة لما فيها من تعليقه على أداء البدل وهذا متحقق
فى كل من الخلع والكتابة بلا فرق بين ما كان منهما صحيحاً وما كان فاسداً وقد
أورد الزركشى الخلع والكتابة كما أوردهما الاسنوى وزاد عليه الوكالة والقراض
فاسدين فان الوكيل والعامل يستفيدان بهما التصرف وأجاب عن الخلع والكتابة
بما قلناه وعن الوكالة والقراض بأن صحة التصرف انما هى من جهة ما تضمناه
من الاذن (وحاصل) جوابه ان هذه الآثار ليست من ناحية هذا الفعل الفاسد
بل لأمر خارج وهو التعليق فى الخلع والكتابة والاذن فى الوكالة والقراض وأما
الحج فالفرق بين فاسده وباطله من جهة انه يعضى فى الفاسد كما يعضى فى الصحيح
بخلاف الباطل ووجه ذلك ان ما به البطلان كالردة يرفع الاحرام كما يحيط افعال
الحج فقد ابطل الشروع من أصله بخلاف الفاسد فان المنفسد كالجماع لا يرفع
الاحرام بعد ان صار صحيحاً وبقي كذلك فلا يمكنه ان يخرج عنه الا بأفعال الحج
الذى شرع فيه وهذا الفرق يرجع الى المعنى الفقهى فلا يؤثر فيما قاله الشافعية من
عدم الفرق بينهما فى الاصول وكذا يقال فى الفرق بين فاسد العارية وباطلها
وفاسد الكتابة وباطلها وفاسد الخلع وباطله وغير ذلك من المسائل التى فرق فيها
الشافعية بين الفاسد والباطل

(١) قال الاسنوى « ان الفساد والبطلان لفظان مترادفان » أقول هذا

مذهب الشافعية واما مذهب الحنفية فان الصحة التى يقابلها البطلان هى موافقة
الفعل ذى الوجهين وقوعاً أمر الشارع بمعنى استجماع الشروط والاركان
وارتفاع الموانع والبطلان هو انتفاء ما ذكر والصحة التى تقابل الفساد هى
موافقة الامر ذى الوجهين وقوعاً ما ذكر أيضاً أصلاً ووضماً والفساد
هو عدم موافقة الفعل ذى الوجهين الشرع وصفاً فقط بأن يكون

ومعناهما كون الشيء لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بازاء الصحة أى مقابلان لها يقال جلس فلان بازاء فلان وبجذائه أى مقابلة أشار الى ذلك الجوهري في الصحاح . واعلم أن دعوى الترادف مطلقا ممنوعة فان ذلك خاص ببعض أبواب الفقه كالصلاة والبيع وأما الحج فقد فرقنا فيه بين القاسد والباطل وكذلك العارية والكتابة والخلع وغيرها وقد ذكرت تصوير هذه المسائل وفائدة الفرق بين الصيغتين مبسوطاً في باب الكتابة من التنقيح فليراجع هناك

قوله « غاية العبادة الخ » لما ذكر أن الصحة استتبع الغاية أراد أن يفسر الغاية وهى في المعاملات عبارة عن ترتب آثارها عليها قاله في المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما أشار اليه في أول الكتاب حيث قال والمعنى بالصحة اباحة الانتفاع وبالبطالان حرمة وأما الغاية في العبادات يعنى صحتها فقال المتكلمون موافقة الامر وقال الفقهاء سقوط القضاء وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن الطهارة أى وتبين له انه محدث فان صلاته صحيحة على رأى المتكلمين لموافقة الامر اذ الشخص مأمور بأن يصلى بطهارة سواء كانت معلومة أو مظنونة وفاسدة عند الفتهاء لعدم سقوط القضاء . فان قيل اذا لم يتبين له أنه محدث فواضح أنه لا قضاء عليه وليس كلامكم فيه وان تبين وجب القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضاً كما قاله في المحصول فما وجه الخلاف . قلنا الخلاف في

عدم موافقة الشرع لخلل في الوصف لا في الاصل فالخلفية فرقوا بين البطلان والفساد فجعلوا الاول للخلل في الاصل فهو غير مشروع الاصل والوصف معاً وجعلوا الثانى لخلل في الوصف فقط فكان مشروعاً بأصله دون وصفه وبنوا ذلك على قاعدة اصولية في نهى الشارع هى أنه اذا تعلق النهى بما هو شرعى كالصوم والصلاة ونحوها كان راجعاً للوصف دون الاصل لان النهى عن الشرعيات يقتضى تحققها أولاً حتى يتحقق المنهى عنه فينهى عنها لامر خارج عنها هو الوصف وان كان عن غير الشرعيات كان راجعاً الى الاصل والوصف معاً وان الشارع قصد بالنهى عنه تفيه وعدم ادخاله في الوجود فجعلوا الاول مقتضياً للفساد واذا رجعت الى كتبهم فى الاصول تعلم ما فصلوه فى ذلك

اطلاق الاسم ومن نبه عليه القرافي . ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين^(١) اذا امرناه بها وفي تسميتها صحيحة أو باطلة خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الامام

(١) قال الاسنوي «ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين الى آخره» أقول جعله للخلاف ثمرة يقتضى أنه معنوي وهو ظاهر كلام الزركشي وكثير من علماء الشافعية ولكن العز بن جماعة في شرحه على جمع الجوامع بعد نقله كلام الزركشي قال ماقاله فاسد وخلله واضح اه ولم يبين وجه الفساد والتحليل واقول وجه ذلك أن الاجماع ينعقد على أن الطهارة من الحدثين في الواقع شرط في صحة الصلاة في الواقع لانها ثابتة بنص الكتاب القطعي والاحاديث المتواترة في المعنى فلا يمكن لاحد من المتكلمين ولا من الفقهاء ولا من غيرهم من علماء الاسلام بل وغير العلماء من المسامحين أن يقول ان من صلى وهو محدث بأحد الحدثين ظانا أنه متطهر ثم تبين له بعد أن صلى أنه صلى وهو محدث ان صلاته صحيحة بعد ذلك ولا يجب عليه القضاء وقياس هذا على من صلى وعليه نجاسة لا يعلمها ثم علمها لا يجب عليه القضاء عند الشافعي في القديم قياس مع الفارق للفرق البين بين نجاسة الحدث وبين نجاسة الخبث من وجهين الاول ان الطهارة من نجاسة الحدث تجمع على أنها في الواقع شرط في صحة الصلاة في الواقع بخلاف الطهارة من نجاسة الخبث فقد قال البعض انها سنة فقط الثاني ان نجاسة الخبث قد قسمها بعض الائمة الى نجاسة مغلظة والى مخففة وجعل مادون الدرهم معفوا عنه في المغلظة ومادون ربع الثوب أو العضو المصاب معفواً عنه في المخففة كما هو مذهب الحنفية وأما نجاسة الحدث فلا يعنى عن القليل منها اجماعاً حتى لو ترك جزءاً ولو قدر سم الخياط في اعضاء الوضوء من الحدث الاصغر أو في الجسم في الغسل من الحدث الاكبر لم يصل اليه الماء لم يرتفع حدته ولا تصح صلاته . وحاصل القول في هذا المقام أن الخطاب ان تعلق بكون الشيء موافقاً أو غير موافق أو مغنيا عن فعله ثانياً أو غير مغن فالصحة والفساد لكن الصحة بمعنى كون الفعل موافقاً لامر الشارع والفساد بمعنى كونه مخالفاً لامر الشارع في العبادات وغيرها من المعاملات أو بمعنى ما ذكر في المعاملات . وبمعنى كون الفعل مسقطاً للقضاء أو الاعداد أو غير مسقط لذلك في العبادات قد

في النهاية قولين والمتولى في كتاب الايمان من التتمة وجهين وبنى عليهما لو حلف لا يصلى لكن تفسير الفقهاء منتقض بصلاة المتيمم في الحضر لعدم الماء والمتيمم اختلف العلماء في كونهما من الاحكام الشرعية أو العقلية فقال بعض الاشاعرة هما من الاحكام العقلية لا من الشرعية وعلى ذلك جرى ابن الحاجب والسعد في تلويحه وقال فريق من الحنفية والشافعية وغيرهم انها من الاحكام الشرعية الوضعية وعليه القصد وقد رد ما ذكره ابن الحاجب وحقق انها من الاحكام الشرعية وذلك لان أداء الصلاة قد يكون مسقطاً للقضاء ومغنياً عن الاعادة كصلاة المسافر الذي لا يجد الماء بالتيمم أو صلاة العاجز عن استعمال الماء بالتيمم وقد لا يكون مسقطاً للقضاء ولا مغنياً عن الاعادة كصلاة المحبوس أو المربوط وهو فاقد الطهورين فانه يؤمر بالصلاة ويجب عليه القضاء فبعد ورود أمر الشارع بالصلاة نحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطاً للقضاء ومغنية عن الاعادة أو غير صحيحة بمعنى انها غير مسقطاً للقضاء ولا مغنية عن الاعادة الى توقيف من الشارع ولا يستقل بذلك الفعل قال شيخ الاسلام وماك القول بأن الصحة هي كون الفعل موافقاً لأمر الشارع في العبادات وغيرها وماك القول ان الصحة هي كون الفعل مسقطاً في العبادة واحد والشارع انما أمر بالتيمم في الصلاة عند العجز عن استعمال الماء فالصلاة بالتيمم عند العجز عن استعمال الماء صحيحة بمعنى انها موافقة لأمر الشارع وهي أيضاً صحيحة بمعنى انها مسقطاً للقضاء ومغنية عن الاعادة والصلاة من المحبوس أو المربوط ونحو ذلك فاسدة لأنها لم توافق أمر الشارع فهي لم تسقط القضاء ولم تغن عن الاعادة . اه مع زيادة للايضاح . فشيخ الاسلام يمنع كون صلاة المحبوس صحيحة ويقول انها غير صحيحة على القولين فصلاة المحبوس أو المربوط وهو فاقد الطهورين تشبه بصلاة المصلين احتراماً للوقت وليست بصلاة أصلاً وكلامه هذا صريح في ان الخلاف لفظي وبه صرح القرافي لكن ما جاء في كلام شيخ الاسلام مما ينافي ما قدمناه من أن هذه الاحكام شرعية لا عقلية حيث قال الحكم في الحقيقة هو كون هذا الأمر شرطاً لهذا الفعل وكون ذلك الأمر مانعاً عند وجود الشرط يعرف بالعقل ان الفعل صحيح وعند وجود المانع أو عدم الشرط يعلم عقلاً انه فاسد اه . غير مسلم لاننا نقول

أشدة البرد وواضع الجبائر على غير طهر وغير ذلك فإنها صحيحة مع وجوب القضاء
وأيضاً فالجمعة توصف بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها

ان معرفة كون الفعل مستجعماً لما ذكره لا يمكن ان تعرف الا من الشرع
والرجوع لأوامره لان معرفة استجباعه لما ذكره موقوفة على معرفة الركن والشرط
والمانع ومعرفة هذه الثلاثة موقوفة على خطاب الشارع اتفاقاً فمعرفة كون الفعل
مستجعماً لما ذكره موقوفة على خطاب الشارع ولا معنى لكون الصحة والفساد
من الاحكام الشرعية الا كونهما لا يعرفان الا من طريق الشرع سواء قلنا ان الصحة
هي كون الفعل ذي الوجهين وقوعاً موافقاً لامر الشارع أو كونه مسقطاً للقضاء
ومغنياً عن الاعادة والفساد مقابل الصحة بالمعنى الذي يقول به كل فريق خصوصاً
اذا قلنا كما هو الحق ان الخلاف لفظي ومن هذا تعلم أن قول الاسنوى ويتخرج
على الخلاف صلاة فاقد الطهورين وأن تفسير الفقهاء منتمقض بصلاة المتيمم في
الحضر والمتيمم أشدة البرد وواضع الجبيرة على غير طهر يتعين فيه ان يكون
المراد منه التخريج صورة فقط بحسب الظاهر ويدل لذلك قوله وفي تسميتها
صحيحة الى آخره الذي منه تبين ان الخلاف في تسميتها صحيحة فقط لاني أنها
صحيحة في الواقع وذلك لان صلاة من ذكرها كما علمت فاسدة اتفاقاً في الواقع
وانما أمروا بالتشبه بالمصلين احتراماً للوقت واما قوله وأيضاً فالجمعة توصف بالصحة
والاجزاء ولا قضاء لها فهو خروج عن الموضوع لان عدم وجوب قضاء
الجمعة انما من جهة ان شرط صحتها الوقت وبعد خروجه لا يمكن ان تقضى
بمثلها لعدم الامكان اذ لا يمكن شرعاً فعل الجمعة بعد خروج وقت الظهر فكان
قضاء الظهر بعد خروج الوقت قضاء لها اجماعاً ممن يرى قضاء الصلوات المتروكة
عمداً ومن هذا تعلم ان صلاة فاقد الطهورين فاسدة وأن المتعين فيها هو أحد
الاحتمالين اللذين حكاهما امام الحرمين وهو الفساد وأما قول الامام السبكي في
شرحه هنا وهو غريب والمشهور وصفها بالصحة الى آخره فهو غريب منه بعد
الذي سمعته وفاقد الطهورين انما يؤمر بالاقدام على الصلاة الفاسدة احتراماً للوقت
فهو انما أمر بالتشبه بالمصلين لا بالصلاة لما ذكره وما قاله الاسنوى في فاقد

قوله « وابوحنيفة سمى » يعنى أن الحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل^(١) فقالوا ان الباطل هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وهو ما فى بطون الامهات فان بيع الحمل وحده غير مشروع ألبتة وليس امتنائه لامر طارض والفساد ما كان أصله مشروعاً ولكن امتنع لوصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فان الدراهم قابلة للبيع وانما امتنع لاشتمال أحد الجانبين على الزيادة وفائدة هذا التفصيل عندنا أن المشتري يملك المبيع فى الشراء الفاسد دون الباطل. ﴿ فائدة ﴾ قال الجوهري الملاقيح ما فى بطون الامهات الواحدة ملقوحة من قولهم لقتحت بضم اللام كالمجنون من جن

قال « والاجزاء هو الاداء الكافى لسقوط التعبد به وقيل سقوط القضاء

الطهورين لا يتخرج على الخلاف حقيقة بل انما يتخرج صورة فقط لان الكل متفقون على أن صلاة فاقد الطهورين غير موافقة لامر الشارع بالصلاة بالوضوء أو التيمم لانه لم يتوضأ ولم يتيمم فمن قال انها صحيحة أراد انه مأمور بها تشبهاً ومن قال انها باطلة أراد انها غير موافقة لامر الشارع بالصلاة مع الوضوء عند القدرة على الماء أو بالتيمم عند العجز فهى باتفاق غير مسقط للقضاء ولا مغنية عن الاعادة ولا موافقة لامر الشارع بل الكل متفقون على وجوب القضاء ان قدر بعد خروج الوقت على الوضوء أو التيمم ووجوب الاعادة ان قدر على ذلك فى الوقت كما أنهم يجمعون على أن الصلاة بلا طهارة غير موافقة لأمر الشارع فلا خلاف بين الفريقين فالخلاف لفظى قطعاً فتفطن ولا تقلد وارجع الى القواعد المتفق عليها

(١) قال الاسنوى « يعنى أن الحنفية فرقوا الى آخره » فبيع الملاقيح باطل

لان النهى راجع لركنه وهو المبيع لانه معدوم وليس بمال وقت البيع ومثله ما كان مثله وبيع الدرهم بالدرهمين فاسد لان النهى هنا لامر طارض وهو اشتمال أحد الموضين على زيادة لا يقابلها عوض فكان ربا وكان فاسداً للنهى عن هذا العارض وكلا البدلين مال فهو معاوضة مال بمال والفرض أنه لا خلل فى الصيغة ولا فى أحد العاقدين فكان عقداً صادراً من أهله مضافاً الى محله وهو المال فتمحض النهى للعارض فكان صحيحاً باصله فاسداً بوصفه

ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبأنكم تعملون سقوط القضاء به والعلّة غير المعلول وإنما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة لا المعرفة بالله تعالى ورد الوديعه » أقول معنى الاجزاء وعدمه قريب من معنى الصحة والبطلان كما قال في المحصول فلذلك استغنى المصنف عن افرادهما^(١) بتقسيم

(١) قال الاسنوى « فلذلك استغنى المصنف عن افرادهما الى آخره » اقول الاجزاء وعدمه في الاصطلاح خاصان بالعبادات ومرتبان على صحتها وفسادها فبصحتها يكون اجزاؤها وبنفسادها يكون عدمه ، ولذلك قال الجلال المحلى شرحا لعبارة جمع الجوامع وبصحة العبادة على القول الراجح في معناها اجزاؤها أى كفايتها في سقوط التعبد أى الطلب وان لم يسقط القضاء وقيل اجزاؤها اسقاط القضاء على القول المرجوح فالصحة منشأ الاجزاء على القول الراجح فيهما ومرادفة له على القول المرجوح فيهما اه ومن هذا تعلم أنه لا يمكن افرادهما بتقسيم خاص هذا وقد علمت مما قدمناه ان الخلاف لفظي فيكون الخلاف في معنى الاجزاء لفظيا أيضا لان العبادة متى كانت مجزئة بمعنى انها كافية في سقوط التعبد أى الطلب فقد خرجها المكلف عن عهدة التكليف فكانت مسقطه للقضاء بمعنى الطلب الشامل للاعادة فكان من لوازم كفايتها في التعبد أى سقوط الطلب اسقاطا للقضاء واذا فسرنا الصحة بموافقة الفعل ذى الوجهين وقوعا لامر الشارع ترتب عليه الاجزاء بمعنى الكفاية في سقوط التعبد أى الطلب واذا قلنا ان الاجزاء هو اسقاط القضاء والصحة كذلك اسقاط قضاء كانا مترادفين والذين قالوا ان الصحة هي اسقاط القضاء انما يريدون اسقاطه بالنظر لعدم اثم المكلف وعدم مؤاخذته بالمطلوب حتى يعلم أى أن معنى اسقاط القضاء بمعنى الطلب أن المكلف لا يؤاخذ ولا يأثم حتى يعلم ماهو الواقع وعدم مؤاخذة المكلف اذا لم يعلم بالواقع متفق عليه فلا يمكن القول بأن الطلب لا ينظر فيه الى الواقع لاتفاقهم جميعا على أن من صلى محدثا وهو ظان بالطهارة اذا تبين له أنه صلى محدثا وجب عليه القضاء واذا لم يتبين له ذلك حتى مات لا يؤاخذ ولا اثم عليه فكان القول بأن الصحة هي موافقة الفعل الى آخره مساويا للقول أن الصحة هي اسقاط القضاء بمعنى الطلب اذ المراد بالقضاء هنا ما يشمل

وذكرهما عقب التقسيم المذكور للصحة والبطلان وبين الاجزاء والصحة فرق وهو أن الصحة أعم لأنها تكون صفة للعبادات والمعاملات وأما الاجزاء فلا يوصف به الا العبادات فقوله الاداء أى الاتيان من قولهم أدت الدين أى أتيته ومنه قوله تعالى « فليؤد الذي أوتى من أماته » فيدخل فيه الاداء المصطلح عليه والقضاء والاعادة فرضا كان أو تقلا وادعى بعض الشارحين أن القضاء والاعادة لا يوصفان بالاجزاء لاعتقاده أن المراد بالاداء هو الاداء المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان عوضا عن لفظ الاداء^(١) فدل على ما قلناه لكن

الاعادة في الوقت اذا تبين فيه عدم الصحة بمعنى موافقة الفعل الى آخره فكان القول بأن الاجزاء مرتب على الصحة بمعنى موافقة الفعل الى آخره مساويا أيضا للقول بأن الاجزاء بمعنى اسقاط القضاء بمعنى الطلب لأن كفاية العبادة في سقوط التعبد أى الطلب الشامل للأداء والاعادة والقضاء بالمعنى المصطلح لا معنى له الا اسقاط الطلب بالمعنى المذكور في الواقع ونفس الامر وان كان المكلف لا يؤاخذ بذلك الا بعد العلم لأنه لا تكليف الا مع العلم فقول الجلال في القول الراجح وان لم يسقط القضاء أى في الواقع ونفس الامر وان كان لا يؤاخذ به الا بعد العلم بعدم موافقة الفعل لامر الشارع وقوله في القول المرجوح اسقاط القضاء أى بحسب الظاهر وعدم مؤاخذة المكلف فلا ينافي أن المكلف اذا علم بالواقع وجب عليه القضاء بمعنى الفعل ثانيا فلم يتوارد الخلاف تقيا واثباتا على موضوع واحد بل اتفقوا على أنه عند عدم العلم لا تكليف بالطلب والعبادة صحيحة ومجزئة ظاهراً وان كانت في الواقع غير صحيحة ولا مجزئة اتفاقا فاذا علم الواقع تبين أنها لم تكن صحيحة ولا مجزئة ووجب عليه الفعل ثانيا اتفاقا ولذا قلنا في كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع حيث كان الخلاف لفظيا كما صرح به القرافي وغيره من المحققين كان الاجدر بهم أن لا يضيعوا الوقت في الاخذ والرد واطالة البحث في ذلك اعتراضا وجوبا اللهم الا أن يكونوا قد قصدوا بذلك تشجيد أذهان الطلاب

(١) قال الاسنوى « وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان الى آخره »

وأقول ان ابن الحاجب فسر الاجزاء بالامثال والامثال هو الاتيان بالمأمور به

المصنف تبع في هذه العبارة صاحب الحاصل . وقوله «الكافي لسقوط التعبد به» أي لسقوط طلبه وذلك بأن تجتمع فيه الشرائط وتنفي عنه الموانع واحترز به عما ليس كذلك . وقال في التحصيل اجزاء الفعل هو أن يكفى الاتيان به في سقوط التعبد به فجعل الاجزاء هو الاكتفاء بالمأتي لا الاتيان بما يكفى وهو الصواب^(١) لان الاكتفاء هو مدلول الاجزاء . قال الجوهرى فى الصحاح

على وجهه والمصنف هنا فسرہ بالاداء الكافي لسقوط التعبد وفى التحصيل فسر الاجزاء كما قال الاسنوى بقوله هو أن يكفى الاتيان به فى سقوط التعبد فجعل الاجزاء هو كون الاتيان بالمأمور به كافيا فى سقوط التعبد

(١) قال الاسنوى «وهو الصواب» فافتضى أن عبارة المصنف هنا وعبارة المحصول خطأ ومثلها عبارة ابن الحاجب وأما صاحب جمع الجوامع فقد فسر اجزاء العبادة بكفائتها فى سقوط التعبد بخالف ما فى التحصيل وما فى المنهاج والمحصل والمختصر وأقول ان من فسر الاجزاء بالكفاية كصاحب جمع الجوامع فقد فسرہ بما هو وصف العبادة صريحا وأشار الى أن مراد صاحب المنهاج من تفسير الاجزاء بالاداء الى آخره ومراد المحصول من تفسير الاجزاء بالاتيان الكافي الى آخره ومراد ابن الحاجب من تفسيره الاجزاء بالامثال الذى هو الاتيان بالمأمور به على وجهه ومراد صاحب التحصيل من تفسير الاجزاء بأنه يكفى الاتيان بالمأمور به هو عين مراد من فسرہ بالكفاية فان الاجزاء باتفاق الجميع صفة العبادة لا صفة المكلف والاداء والاتيان والامثال كل هذه بحسب ظاهر اللفظ صفة للمكلف لا للعبادة وكذا كون الاتيان كافيا صفة للاتيان بالمأمور به لا للمأمور به وهو العبادة فلا يمكن أن يكون مراد هؤلاء تفسير ما هو صفة العبادة بما ليس صفة لها بل صفة المكلف فيتعين أن يكون مراد البيضاوى أن الاجزاء هو الاداء الكافي أى من حيث الكفاية فعنى عبارته الاجزاء هو كون المؤدى كافيا فى سقوط التعبد حتى يكون وصفا للعبادة ويصلح تفسيراً للاجزاء الذى هو وصفها وكذا يقال فى عبارة المحصول ان المراد كون المأتي به كافيا الى آخره وكذلك مراد ابن الحاجب فان الاتيان بالمأمور به على وجهه الذى هو معنى الامثال بحقق

وأجزأني الشيء كفاني . قوله «وقيل سقوط القضاء» يعنى أن الفقهاء قالوا الاجزاء هو سقوط القضاء وقد سبق نقله فى الصحة عنهم والصواب على هذا القول التعبير بالاسقاط لا بالسقوط وهى عبارة الحاصل وابن الحاجب ثم شرع المصنف فى أبغاله بوجهين مستغنياً بذلك عن ابطاله فى الكلام على جد الصحة أحدهما وهو الذى أشار اليه بقوله ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب . وتقريره من وجهين الاول وعليه اقتصر فى المحصول والحاصل والتحصيل وغيرها ان القضاء انما يجب بأمر جديد فاذا امر الشارع بالعبادة ولم يأمر بقضائها فأتى بها فانها توصف بالاجزاء مع ان القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الامر الجديد واذا لم يجب لا يقال سقط لان السقوط فرع عن الثبوت . التقرير الثانى ان الموجب للقضاء هو خروج الوقت من غير الاتيان بالفعل فاذا أتى بالفعل فى الوقت على وجهه

كون الفعل المأمور به مأتياً به على وجهه ولا معنى لذلك الا كونه كافياً فى سقوط التعبد يدل لهذا قول العضد فى شرحه على المختصر اعلم أن الاجزاء يفسر بتفسيرين أحدهما الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بمحصول الامتثال فلا شك ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك اه قال السعد فى حاشيته على العضد قوله حصول الامتثال به لاخفاء فى أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف الامتثال وسقوط القضاء فلا يكون هو اياه فزاد لفظة به ليصح ويصير المعنى ان معنى كون الفعل مجزئاً حصول الامتثال به اه ولاخفاء أن حصول الامتثال به الذى حقيقته الاتيان بالمأمور به على وجهه هو كفاية المأمور به فى سقوط التعبد به ماصداقاً واختلاف المفهوم لا يضر والحاصل أن المراد من قول ابن الحاجب الامتثال به كون المأمور به يحصل به الامتثال فهو كمتفسير دلالة اللفظ بالفهم منه أى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وكذا مراد البيضاوى هنا بالاداء الكافى كون اداء المأمور به كافياً فى سقوط التعبد به ومراد صاحب المحصول كذلك ومراد صاحب التحصيل ذلك فاتقت جميع العبارات فى المعنى وان كان أحسنها وأجزها وأكثرها فائدة عبارة جمع الجوامع فاعرف الحق ولا تسأم من بيانه

تقد وجد الاجزاء ولم يوجد وجوب القضاء لعدم الموجب له وهو خروج الوقت
 واذالم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط لان سقوط الشيء فرع عن ثبوته
 وقوله « وبانكم تعملون سقوط القضاء به » هذا هو الوجه الثاني من الوجهين
 اللذين ابطال بهما تفسير الاجزاء بسقوط القضاء . وتقريره انكم ايها الفقهاء
 تعملون سقوط القضاء بالاجزاء فتقولون هذا سقط قضاؤه لانه اجزأ والعلة
 غير المعلوم فيكون الاجزاء غير السقوط فكيف تقولون انه هو . ولقائل أن
 يقول لا يلزم من كونه علة أن لا يصح التعريف به ^(١) لان هذا التعريف رسمي
 والرسم يكون باللازم للماهية واللازم غير الملزوم . واعلم ان الامام في المحصول
 والمنتخب استدلل بهذا الدليل على العكس مما قاله المصنف فقال ولانا نعمل وجوب
 القضاء بمدام الاجزاء والعلة غير المعلوم فيكون وجوب القضاء مغيراً لعدم الاجزاء
 وتبعه على ذلك في التحصيل وما قاله المصنف أولى لان دعوى الفقهاء اتحاد الاجزاء
 وسقوط القضاء وهو انما يثبت المغايرة بين القضاء وعدم الاجزاء فأثبت المغايرة
 في غير موضع دعوى الاتحاد لكن المقصود أيضاً يحصل لان دعوى اتحاد الاجزاء
 وعدم القضاء يلزمها اتحاد عدم الاجزاء والقضاء وقد أبطل اللازم باثبات المغايرة
 بين عدم الاجزاء والقضاء فيبطل الملزوم الذي هو المدعى وهو اتحاد الاجزاء

(١) قال الاسنوي « ولقائل أن يقول لا يلزم من كونه علة أن لا يصح
 التعريف به » هذا جواب بتسليم المغايرة بين الاجزاء وسقوط القضاء الذي هو
 معنى الصحة على القول المرجوح ولكن العلة تغاير المعلوم بالذات والمفهوم ان كانت
 علة خارجية واللازم في التعريف أن يكون المعرف والمعرف متحدين بالذات
 مختلفين بالمفهوم ويصح الحمل بينهما حمل هو هو سواء كان التعريف بالذاتيات أو
 اللوازم واليه أشار المصنف بقوله والعلة غير المعلوم وهذا كله مع ارضاء العنان
 والافقد قدمنا ان الجلال قال فالصحة منشأ الاجزاء على القول الراجح فيهما
 ومرادفة له على القول المرجوح فيهما اه وهذا صريح في أننا اذا فسرنا الاجزاء
 باسقاط القضاء كان مرادفا للصحة بهذا المعنى أيضا فليس معنا هنا لازم وملتزم
 ولا علة ومعلوم بل هنا لفظان مترادفان بمفهوم واحد هو اسقاط القضاء وما صدق

وعدم القضاء. فان قلت لم عدل المصنف عن قول الامام لانا نعلم الى قوله لانكم تعملون . قلنا المعنى لطيف وهو انه لو قال لانا نعلم سقوط القضاء بالاجزاء لكان يرد عليه ما أورده هو عليهم وهو ان سقوط القضاء يستدعي ثبوته مع انه غير ثابت فأسنده الى الفقهاء لالتزامهم اطلاق هذه العبارة وهذا لا يرد على عبارة الامام لانه علة وجوب القضاء بعدم الاجزاء ولا شك في انه متى انتفى الاجزاء وجب القضاء وهذا هو السبب في ارتكاب الامام التكلف في ابطال الدعوى باللازم وقد وقع صاحب الحاصل في هذا الاعتراض فانه قال لانا نعلم سقوط القضاء بالاجزاء وكانه استشعر أنه على غير محل النزاع فأتى به مطابقا لوقوع في اعتراض آخر والمصنف سلم من الاعتراضين فانه أبطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الامام وأسنده الى الفقهاء فخلص من السؤال الوارد على صاحب الحاصل وهذا من محاسن الكتاب التي غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جدا وستراه ان شاء الله تعالى .

وقوله « وانما يوصف به وبعدمه » يعني أن الذي يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء هو الفعل الذي يحتمل أن يقع على وجهين أحدهما معتد به شرطا لكونه مستجمعا للشرائط المعتبرة فيوصف بالاجزاء والآخر غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الاجزاء كالصلاة والصوم والحج فأما الذي لا يقع الا على جهة واحدة فلا يوصف بالاجزاء وعدمه كعرفة الله تعالى فانه ان عرفه بطريق ما فلا كلام وان لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزئة لان الفرض انه ما عرف وكذلك أيضا رد الوديعة لانه اما أن يردها الى المودع أولا فان ردها فلا كلام

واحد هو جزئيات ذلك المفهوم فكيف يعمل أحدهما بالآخر فالاعتراض لا يزال باقيا على هذا والجواب لا يدفعه فالجواب الصحيح هو ما أجاب به العطار في حواشيه على جمع الجوامع وحاصله أنه لا يراد بالتعليل التعليل بالعلة الخارجية بل الاستدلال بتحقق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغير بالذات كما تقول الانسان موجود لوجود الضاحك ونقله شيخنا الشريفي في تقريره واقره وعلى كل حال فقد علمت أن الخلاف لفظي في كل من الصحة والاجزاء فلا حاجة لما أطال به المصنف وشراحه استدلالا للقولين واعتراضا وجوابا

والا فلا رد ألبتة هكذا قال الامام في المحصول وتبعه عليه صاحب التحصيل ثم المصنف وهو في المعرفة صحيح^(١) وأما في رد الودیعة فلا لأن المودع اذا حجر عليه لسفه أو جنون فلا يجزىء الرد عليه بخلاف ما اذا لم يحجر عليه فتلخص ان رد الودیعة یحتمل وقوعه على وجهين فالصواب حذفه كما حذفه صاحب الحاصل

(١) قال الاسنوی « ثم قول المصنف في المعرفة صحيح وأما في رد الودیعة فلا الى آخره » أقول قال في جمع الجوامع ويختص الاجزاء بالمطلوب وقيل بالواجب انتهى قال الجلال من واجب و مندوب أى بالعبادة لا يتجاوزها الى العقدالمشارك لها في الصحة وقيل يختص بالواجب لا يتجاوزها الى المندوب كالعقد انتهى المراد منه . وقال الزركشى شرحا لعبارة جمع الجوامع مما يفترق به الاجزاء والصحة ان الصحة تكون في كل مطلوب وغيره وفاقا واختلاف في الاجزاء على قولين أحدهما يختص بالمطلوب مطلقا والثاني بالواجب فقط والثاني نصره القرافي والاصفهانى شارحا المحصول واستبعده والد المصنف في شرح المنهاج وقال كلام الفقهاء صريح في أن المندوب يوصف بالاجزاء كالفرض وقد ورد في الحديث أربع لا تجزىء في الاضاحى واستدل به من قال بوجوب الاضحية وأنكر عليه انتهى . وعبارة الصفوى على المنهاج ان الحق ان الموصوف بالاجزاء وعدهم انما هو العبادة المحتملة للوجهين دون ماعداها من الافعال انتهى . قال شيخنا في تقريره على جمع الجوامع وحينئذ فقول الشارح يعنى الجلال لا يتجاوزها الى العقد نص على المتوهم لمشاركته العبادة في الصحة فالخصر حقيقى تدبر انتهى وقال الزركشى علم منه أى من كلام مصنفه ان الاجزاء لا يكون الا في العبادات انتهى ومن هذا تعلم ان كون رد الودیعة یحتمل وقوعه على وجهين لا يقتضى ان يوصف بالاجزاء بعد ان علمت مما نقلناه ان الاجزاء انما يتفرع على صحة العبادة فقط وان معناه كفايتها في سقوط التعبد بها أى الطلب ورد الودیعة وان كان ذا وجهين وهو في ذلك كالعقود من المعاملات المالية التى هى ذات الوجهين وتتصف بالصحة تارة وبالفساد والبطلان تارة اخرى ولكنه مثلها في كونه لا يتصف بالاجزاء ولا بعمده فقوله في رد الودیعة اذا حجر عليه لا يجزىء الرد عليه يتعين على فرض صدوره

قال « الخامس العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بآداء مختل فآداء والا فآعادة وان وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء وجب آداؤه كالظهر المتروكة قصدا أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض أو امتنع عقلا كصلاة النوم أو شرطا كصوم الحائض ولو ظن المكلف انه لا يعيش الى آخر الوقت تضيق عليه فان حاش وفعل في آخره فقضاء عند القاضي أبي بكر آداء عند الحجّة اذ لا عبرة بالظن البين خطأه » أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة وحاصله ان العبادة اما أن يكون لها وقت معين أي مضبوط بنفسه محدود الطرفين أم لا^(١) فان لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالآداء ولا بالقضاء سواء كان لها سبب

من يعتمد به ان يحمل على معنى عدم صحة الرد لآعلى عدم الاجزاء في اصطلاح الاصوليين والفقهاء فاعرف ذلك لتعلم ان ما أطلال به الاسنوى وغيره من الشراح اطالة بلا طائل

(١) قال المصنف العبادة ان وقعت في وقتها المعين الى آخر التقسيم قال الاسنوى « وحاصله ان العبادة اما ان يكون لها وقت معين الى آخره » وظاهر هذا التقسيم ان الاقسام متباينة وهو ما يقتضيه كلام ابن الحاجب في المختصر ولكن شارحه الفضل قال ان الآعادة قسم من الآداء في مصطلح القوم وان وقع في عبارات بعض المتأخرين خلافه انتهى واعترضه السعد فقال لم نطلع على ما يوافق كلامه انتهى واعترضه السيد أيضاً بان مقاله خلاف ما ذهب اليه غيره من الشراح فانهم جعلوا الآعادة قسما للآداء لا قسما منه انتهى . لكن يؤيد كون الآعادة قسما من الآداء لا قسيما له عند الشافعية ان صاحب الشامل منهم لما نقل نص الشافعي أنه لو احرم مسافر بالصلاة وهو يجهل أن له قصرها ثم سلم من ركعتين وجب عليه قضاؤها لأنه عقدها أربعا فاذا سلم عن ركعتين منها فقد قصد افسادها فجعل فعلها ثانياً في الوقت قضاء وهو ينقض تعريف القضاء والآداء أجب عن ذلك بان مراد الشافعي وجوب الآعادة على كل حال لا القضاء بالمعنى الاصطلاحي لأن كلام الشافعي مسوق لبيان لغو الاولى وبذلك كان اطلاق الاصوليين الا من شد منهم ، وأطلقه الفقهاء أيضاً ، وجزم الشيخ في اللع وشرحها بأنها

كالتحية وسجود التلاوة وانكار المنكر وامتنال الامر اذا قلنا انه على الفور أو لم يكن كالصلاة المطلقة والاذكار وقد توصف بالاعادة كمن أتى بذات السبب على

أداء وهو الموافق للقواعد لأن الوقت باق وبإفساد الصلاة زال التضييق لان فعله كلا فعل بدليل قوله عليه الصلاة والسلام للمسيء صلته « ارجع فصل فانك لم تصل » وإنما يظهر التضييق فيما لو استمرت صحيحة اه فهذا صريح في أن فعل العبادة ثانيا في الوقت بعد فساد فعلها اولا من قسم الاداء فتكون الاعادة منه وبذلك تعلم اندفاع اعتراض السعد والسيد على المحقق العضد وأن التحقيق ان الاعادة متى كانت في الوقت فهي قسم من الاداء كما انه لو افسد العبادة بعد الوقت كان فعلها قضاء وتكون قسما منه وهذا التقسيم اصطلاح للشافعية واما الحنفية فعرفوا الاداء على ما في التنقيح وتوضيحه لصدر الشريعة بأن الاداء تسليم عين الثابت بالأمر والقضاء تسليم مثل الثابت بالأمر فتسليم عين المأمور به أداء وتسليم مثله قضاء والمراد من المأمور به في هذا التقسيم ما يشمل الفعل المحكوم به أولا وبالذات والمحكوم به ثانيا وبالعرض فتكون الأعادة عندهم قسما من الاداء وهذا لا ينافي كما قاله صاحب الكشاف ان القضاء يجوز أن يطلق لغة على تسليم عين المأمور به وعلى تسليم العين مثله لان معنى القضاء لغة الاتمام والاسقاط والاحكام وذلك موجود في كل من تسليم العين والمثل فيطلق على الاداء حقيقة الا أن العرف أو الشرع لما خص القضاء بتسليم المثل كان في غيره مجازا من هذا الوجه ويطلق الأداء أيضاً على القضاء لكن بقرينة لان الاداء ينبىء عن شدة الرعاية والاستقصاء في خروج العبد عما لزمه وذلك انما يكون بتسليم عين المأمور به دون تسليم مثله فيكون استعمال الاداء في القضاء مجازاً أيضاً يحتاج الى قرينة . والحاصل أن القضاء والاداء بالنظر الى اللغة يطلق كل منهما في معنى الآخر حقيقة وأما بالنظر الى معناها شرعاً أو عرفاً فاستعمال كل واحد منهما في معنى الآخر مجاز كما صرح به القاضى أبو زيد الدبوسى والامام شمس الأئمة السرخسى والاعادة عند الحنفية لا تطلق الا على فعل العبادة ثانياً في وقت الاداء كترك واجب لا تقوت الصحة بفواته أما اذا ترك ركناً كانت الصلاة فاسدة فالفعل

نوع من الخلل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الامام لهذا القسم وان كان لها وقت معين فلا يخلو اما أن تقع في وقتها أو قبله أو بعده فان وقعت قبل وقتها المعتمد به هو الثاني والاول لغو فلا يسمى فعله ثانياً اعادة وكذلك فعل المأمور به ثانياً بلا خلل بل لعذر كادراك فضل الجماعة فليس أداء ولا قضاء ولا اعادة عند الحنفية بل هو فعل أدرك به المتعبد فضل الجماعة فقط والفرض والمسقط للتعبد عن المكلف هو الاول بلا شبهة عندهم وعند الشافعية طريقان الاول أن تكون الاعداد للخلل هو الفساد وعليه جرى البيضاوي هنا ومن تبعه الثانية هي ما فعل في وقت الاداء ثانياً للخلل أو لعذر وعليه جرى صاحب جمع الجوامع ومن وافقه والفرق بين القولين يظهر فيما اذا صلى المنفرد بلا خلل ثم صلى مع الجماعة ثانياً في وقت الاداء عذر هو احراز فضل الجماعة كانت اعادة على ما جرى عليه صاحب جمع الجوامع دون ما جرى عليه البيضاوي وقول الاسنوي فان لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالاداء ولا بالقضاء الى آخره هو مذهب الشافعية ومذهب الحنفية انها توصف بالاداء لانها تسليم عين المأمور به ولا توصف بالقضاء لانها لا وقت لها حتى يقع الفعل بعده فلا يصدق عليها تعريف القضاء وهو تسليم مثل المأمور به ففعلها تسليم عين المأمور به دائماً وقوله وقد توصف بالاعداد كمن أتى بذات السبب على نوع من الخلل الى آخره مراده بذات السبب العبادة التي لا وقت لها ولكن لفعلها سبب كتحية المسجد وسجود التلاوة ومراده بنوع الخلل فساد العبادة لما علمت أن كون فعل العبادة ثانياً لعذر غير الفساد انما هو اعادة على ما اختاره صاحب جمع الجوامع لا على ما اختاره هو كمصنفه من أنه لا يكون فعل العبادة ثانياً اعادة الا اذا كان للخلل هو الفساد نعم قد ينازع في أن ذات السبب لا وقت لها أصلاً بل قد يقال لها وقت غير محدود الطرفين فتوصف بالاداء والاعداد ولا توصف بالقضاء وعلى ذلك تكون هذه الصورة داخلة في الاداء والاعداد في كلام المصنف فلا وجه للاستدراك بهذه الصورة على المصنف وقوله فان وقعت قبل وقتها حيث جوزها الشارع الى أن قال ولم يتعرض المصنف ولا الامام الى هذا القسم أقول ولم يتعرض له أيضاً صاحب جمع الجوامع قال الزركشي

حيث جوزه الشارع فيسمى تعجيلاً كإخراج زكاة الفطر ولم يتعرض المصنف أيضاً ولا الإمام لهذا القسم وإن وقعت في وقتها فإن لم تسبق بإداء مختل أي باتيان

ولم يتعرض أكثر المصنفين في كتبهم لهذا النوع وذلك لوجوده في بعض عبادات خاصة في مواضع خاصة والكلام فيما يعنى العبادات ذات الوقت المعين شرعاً وقول الاسنوى ويرد على المصنف قضاء الصوم فإن الشارع جعل له إلى آخره أقول يجاب عن ذلك بأن الشارع إنما جعل هذا الوقت على مذهب الشافعية للقضاء بدون كفارة للقضاء مطلقاً وأما القضاء مطلقاً فلم يجعله الشارع وقتاً معيناً فمراد البيضاوي بقوله في وقتها المعين وقتها الذي لو وقعت بعده كانت قضاء ولو وقعت فيه كانت اداء وصوم رمضان الفائت بعد هذا الوقت قضاء على كل حال سواء أتى به قبل رمضان من السنة الثانية أو بعده فإية الامر أنه إذا أخره عن رمضان من السنة الثانية كان آثماً وعليه الكفارة وفعله لم يزل قضاء وهذا مذهب الشافعية ومذهب الحنفية أن قضاء صوم رمضان كقضاء غيره من الفوائت ووقته العمران فات بعذر والا فعلى الفور ويأثم بالتأخير وهو قضاء على كل حال وكونه إذا تركه بلا عذر على الفور عند الحنفية كالشافعية ليس لتعيين الوقت بل لأن تركه بلا عذر كبيرة يجب منها المتاب في الحال ولا متاب مع التلبس بالمعصية وهو ترك الفائتة عمداً فوجوب فعل الفائتة على الفور إذا كان تركها عمداً لصحة التوبة لا لأن الوقت قد تعين بحيث لو فعلت فيه كانت اداء وبعده كانت قضاء بل هي قضاء على كل حال لا فرق بين الصوم وغيره ولكن لو زاد المصنف في تعريفه أولاً لكان أولى لأن التعاريف مبنية على الايضاح وقول الاسنوى وأيضاً فإنه إذا وقع ركعة في الوقت كان أداء إلى آخره أقول حاصله أن الاداء له صورتان فعل الكل في الوقت وفعل البعض المعين وهو ركعة فأكثر فيه والباقي بعده ولذلك قال في جمع الجوامع والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه اه فقوله فعل بعض ما دخل وقته جنس دخل فيه فعل بعض ما دخل وقته بعد خروجه وفعله قبل خروجه وقوله قبل خروجه فصل أخرج به فعله بعد خروجه وهو القضاء وصاحب جمع الجوامع لم يقصد بقوله بعض إخراج

مثله على نوع من الخلل فهو الاداء فأراد المصنف بالاداء المذكور أولاً معناه اللغوي وبالاداء الثانى معناه الاصطلاحى . ويرد على المصنف قضاء الصوم فان الشارع جعل له وقتاً معيناً لا يجوز تأخيره عنه وهو من حين الفوات الى رمضان السنة الثانية فاذا فعله فيه كان قضاء مع أن حد الاداء منطبق عليه فينبى أن

الكل بل قصد التنبيه على فعل الكل بالطريق الاولى فانه اذا كان فعل البعض فى الوقت اداء ففعل الكل فيه أداء بالاولى لكن فى كلامه اجمال لانه ليس كل بعض يصير بفعله فى الوقت أداء وانما ذلك خاص بكون البعض الذى فعل فى الوقت ركعة على الاقل بناء على الاصح من أن من صلى ركعة من الصلاة وبقاها خارجه كان الجميع اداء وهذا انما يتم اذا كان مراد الفقهاء ما ذكر مع أنهم يحكون على الباقي بأنه فعل خارج الوقت وانما وصف بالاداء تبعاً لما فعل فى الوقت وهو أحد احتمالين للشيخ الامام والد صاحب جمع الجوامع وقال انه المتبادر من كلامهم أما اذا قلنا ان مراد الفقهاء أن الكل يعتبر أنه مفعول فى الوقت وأن الوقت لم يخرج فى حق الباقي بل يعتبر أن الوقت قد اتسع له الى فراغ صلاته حينئذ لا يقال انه فعل البعض فى الوقت والبعض خارجه بل فعل الجميع فى الوقت وهو الاحتمال الثانى فى كلام الفقهاء واستشهد لهذا الاحتمال الثانى بمفهوم قول الشافعى رضى الله عنه فى المختصر فاذا طلعت الشمس قبل أن يصلى منها ركعة فقد خرج وقتها فان مفهومه أنه اذا صلى ركعة قبل طلوع الشمس لا يخرج وقتها وأن الوقت لا يخرج الا بالنسبة لمن لم يصل ركعة وعلى هذا الاحتمال لا حاجة الى زيادة لفظ البعض على أن زيادته انما تتمشى على رأى الفقهاء ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسميته اداء وعبارتهم طائفة بذلك كذا قاله الزركشى وغيره على جمع الجوامع وبهذا تعلم أنه لا وجه لاعتراض الاسنوى على المصنف لان البيضاوى جار على اصطلاح الاصوليين لان متنه موضوع فى فن الاصول ولذلك اعترض الزركشى فى شرحه على جمع الجوامع بأنه اعتبر فى الاداء فعل البعض فى الوقت ولم يعتبره الاصوليون بل الذى اعتبره الفقهاء وكان الاولى للمصنف ألا يتبع الفقهاء لانه وضع مختصره فى فن الاصول فكان الاجدر أن يتبع فيه مصطلح الاصوليين اه

يزيد «أولاً» فيقول في وقتها المعين أولاً وحينئذ فلا يرد لان هذا الوقت المعين وقت ثان لا أول وايضا فانه اذا أوقع ركعة في الوقت كانت اداءه مع ان صلاته لم تقع في وقتها بل الواقع هو البعض . وقوله « والا » أى وان سبقت بالاداء المختل فهو الاعادة كالصلاة المأمور بها والحج المأمور به بعد الاثنيان بهما على نوع من الخلل كترك النية مثلاً . فان قيل اذا أفسد الحج بالجماع فتداركه ^(١) فانه

وهذا لا يمنع أن الاصح عند الشافعية هو مذهب الفقهاء من أن من أدرك ركعة في آخر الوقت فالجميع اداء لورود الاحاديث الدالة على ذلك ولان الركعة مشتملة على معظم أفعال الصلاة وغالب ما بعدها تكرير لها فكان تابعاً لها وان أدرك أقل من ركعة فالسكوت قضاء وقيل السكوت اداء مطلقاً ولو كان ما أدركه في الوقت أقل من ركعة بأن أدرك التحريم فقط وهو الاصح عند الحنفية لكنه اداء ناقص بخلاف ما اذا فعل السكوت في الوقت فانه اداء كامل . وهناك أقوال أخرى للفقهاء في ذلك أعرضنا عنها خوف الاطالة ، فان أردتها وغيرها مما تزداد به علماء فمليك بكتابتنا البدر الساطع على مقدمة جمع الجوامع وعلى كل حال فكون مذهب الفقهاء هو الاصح شيء وكون ما جرى عليه المصنف هو اصطلاح الاصوليين شيء آخر فلا يعترض بمذهب وان كان هو الاصح على مذهب آخر .

(١) قال الاسنوي « فان قيل اذا فسد الحج بالجماع الى آخره » وأقول ان ابن الحاجب قال في تعريف الأداء ما فعل في وقته المعين له شرعاً أولاً وعلى مقتضى هذا التعريف تكون تسمية الحج الذي استدرك به الفاسد قضاء مجازاً وقد صرح بذلك ابن الهمام في تحريره حيث قال هو مجاز بالاتفاق اما عند الحنفية فلا أن وقت الحج هو العمر وقد وقع في وقته وأما عند الشافعية فلا أنه اعادة وهي قسم من الاداء اه فان قيل قال النووي تبعاً للرافعي والفقهاء لو أحرم بالحج أو العمرة لجامع في احدهما قبل التحلل الأول أنه يجب القضاء وان كان وقت النسكين العمر والعمر باق . قلت : أجاب الامام السبكي عن هذا بأمرين أحدهما أنه أطلق القضاء على معناه اللغوي وهذا يوافق ما قاله صاحب التحرير من أن تسمية الحج الذي استدرك به الفاسد قضاء مجاز عند الشافعية أيضاً ثانيهما أنه تضيق وقته بالأحرام وان لم يتضيق وقت الصلاة لان آخر وقت الصلاة لم يتعين في

يكون قضاء كما قاله الفقهاء مع أنه واقع في وقته وهو العمر . فالجواب انه انما يكون العمر كله وقتا اذا لم يجرم به احراما صحيحا فأما اذا أحرم به فانه يتضيق عليه ولا يجوز الخروج منه ولا تأخيرها الى عام آخر ويلزم من ذلك فوات وقت الاحرام

حقه بالشروع فلم يكن بفعلها بعد الافساد موقفا لها في غير وقتها والحج بالشروع تضيق وقته ابتداء وانتهاء فانه انتهى بوقت الفوات فعمله في السنة الثانية خارج عن وقته فصح وصفه بالقضاء اه وهذا الثاني يفيد أنه فعل للعبادة بعد خروج وقتها وانه قضاء اصطلاحاً ويخالف ما قاله صاحب التحرير من أن تسمية الحج المستدرك به الحج الفاسد مجاز باتفاق ويخالف أيضاً ما قاله الامام السبكي نفسه في شرحه على منهاج البيضاوي حيث قال وأما اذا أفسد حجة الاسلام وأمرناه بقضائها فقد صرحوا أن ذلك ليس بقضاء يعنون بل هو أداء اه . وبهذا تعلم أن كلام الاسنوي مبني على أن وقت الحج اذا أحرم به احراما صحيحا يتضيق ابتداء وانتهاء وهو خلاف ما عليه الحنفية والمحققون من الشافعية وقد رده الكمال في تحريره بأن تضيقه بالشروع لا يوجب كونه قضاء كما في الصلاة في الوقت بعد افسادها وما التزمه القاضى والمتولى والرويانى بعيد وقد رده الامام السبكي في شرحه على منهاج البيضاوي من وجهين ثانيهما ما قدمناه عن الكمال من أن تضيقه بالشروع لا يوجب كونه قضاء أى لان تعيين ذلك الوقت بالشروع انما هو بفعله لا بأمر الشارع له أن يفعله كما قاله شيخ الاسلام الأترى أنه لا ينوى القضاء فيهما وأجاب السبكي بأننا لا نشترط النية قضاء ولا أداء وردة في التقرير شرح التحرير بأنه خلاف ما في الشروح كما في شرح المهذب أن الصحة هي لمن نوى جاهلا للوقت لغيره ونحوه ظانا خروج الوقت أو بقاءه ثم تبين الامر على خلافه أما العالم بالحال فلا تمنع صلواته قطعا اه . وأقول قال في كشف البردوي وقد توهم بعضهم أن مسألة الاسير والظان تبتنى على هذا الاصل وهي صحة الاداء بنية القضاء حقيقة فيمن ظن أن وقت الظهر خرج وبالعكس وفي أسير نوى قضاء رمضان على ظن انقضاء الشهر وهو باق وبالعكس والحق أنها لا تبتنى على هذا الاصل لأن ما وقع من الاسير والظان مجرد نية ان اقتصر على قصد القلب

به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف من أتى به غير
 منعقد وقد سلكوا هذا المسلك أيضاً بعينه في الصلاة فقالوا انه اذا أحرم بالصلاة
 وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فانها تكون قضاء يترتب عليه جميع أحكام القضاء
 لفوات وقت الاحرام بها لاجل ما قررناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي

اذ ليس هاهنا لفظ حتى تجرى فيه الحقيقة والمجاز وان ذكر اللفظ اللساني فقد
 أراد بكل لفظ حقيقة الشرعية فلم يقصد استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا كلام
 فيه وأما جواز العبادة مع الاختلاف في اللفظ فلانه أتى بأصل الركن وهو النية
 وانما أخطأ فيما ظن وهو قدر زائد عن النية والخطأ في مثله عفو اه على أننا قد
 قدمنا أن تضيق الوقت في الحج بالشروع الصحيح انما كان بفعل المكلف وصنعه
 لا بأمر الشارع والمعمول عليه في الاداء والقضاء هو الوقت المعين بأمر الشارع
 واما تضيق وقت الصلاة بالشروع فقد علمت أن الامام السبكي في جوابه الثاني
 فرق بين الحج بعد الشروع والافساد وبين الصلاة بعد الشروع والافساد فجعل
 الحج مما يتضيق وقته بالشروع الصحيح وجعل الصلاة مما لم يتضيق وقته بما ذكر
 فضلاً عما قدمناه عنه في شرحه على المنهاج من تصريحه بأن ذلك أداء معاد فان
 قلت ان ابن الرفعة قال ان في نص الام اشارة الى أن وقت الصلاة يتضيق بذلك
 حيث منع الخروج من الفرض بعد التلبس به ثم قال فان خرج منها بلا عذر
 كان مفسداً آتما اه . قلت قال في النجم اللامع على جمع الجوامع لابي بكر ابن
 جماعة وكان وجه الاشارة أن اخراج العبادة عن وقتها حرام فلولا أن افسادها
 يصيرها قضاء لما منع الخروج منها لکن فيه نظراً لأن ذلك انما هو لقوله تعالى
 « ولا تبطلوا أعمالكم » وابطال الفرض لا يجوز اه . على أن الامام السبكي نقل
 عن امام الحرمین والغزالي أنهما يقولان بجواز الخروج عن الفريضة اذا
 أمكن تداركها في الوقت اه . وقال صاحب جمع الجوامع ويلزم على قول القاضي
 حسين أن المقيم لو أفسد الصلاة ثم سافر والوقت باق أنه يقصرها فيه والجاري
 على القواعد الفقهية القصر مادام الوقت باقياً وأما تسميته قضاء أو أداء فمسألة
 أصولية تؤخذ من فنها لا من كتب الفقه وكل فن يسلم لاهله وما علل به الناضي

الحسين في تعلقه والمتولى في التتمة والرويانى في البحر كلهم في باب صفة الصلاة في الكلام على النية وقد ذكرته مبسوطا في التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذى لا يستغنى عنه . واذا تقرر هذا وكلام الاصوليين لا ينافيه فليحمل عليه . وقوله « وان وقعت بعده » أى وان وقعت العبادة بعد وقتها

حسين وأتباعه من التضييق بالتحريم ضعيف لكون التضييق بالشروع بفعله لا بأمر الشارع والنظر في القضاء والاداء الى أمر الشارع لا الى فعله اه . أى أن المنظور اليه في تقدير وقت العبادة ابتداء وانتهاء هو أمر الشارع وتقديره لافعل المكف وبهذا تعلم أن ما قاله السكّال من أن تسمية الحج المستدرک به الفاسد قضاء مجاز اتفاقاً هو الذى عليه المعول وكذا تسمية الصلاة التى استدرک بها الفاسدة في وقتها قضاء مجاز اتفاقاً وهذا الذى رد به صاحب جمع الجوامع على القاضى حسين وأتباعه يرد به أيضاً على القاضى أبى بكر في قوله بالتضييق اذا ظن أنه لا يعيش لان التضييق بظنه أنه لا يعيش انما كان بفعله لا بأمر الشارع قال الشيخ في اللمع ان الخلاف انظلى قال الزركشى وهو حق لعدم فائدة تظهر الا أن يقال ان نية القضاء تقسد الاداء وبالعكس اذا كان عمداً لكونه فعلاً عبثاً كما ذكره النووى في زوائد الروضة وحمل كلامه على من ظن ذلك وظهر الامر بخلاف مانوى اه وقد علمت بما قدمناه عن كشف البزدوى أنه من نوى عين ما عليه تنصرف النية اليه مطلقاً لا فرق بين أن يعبر عنه بلفظ القضاء وهو أداء أو بلفظ الاداء وهو قضاء ولا عبرة بظنه المخالف للواقع الذى نواه فان الخطأ في اللفظ غفوقى نوى ما عليه خرج بفعله عما لزمه فالخلاف مبناه على اختلاف الاصطلاح لكن اصطلاح الاصوليين هو ما قاله الامام السبكي ومن وافقه من أن الفعل المستدرک به الفاسد حجاً أو صلاة اذا كان في الوقت يسمى أداء معاداً وأما ما قاله القاضى حسين وأتباعه وأبو بكر وأتباعه فهو اصطلاح لهم خاص بهم خارج عن اصطلاح الاصوليين وهذا هو الغرض من الرد عليهم بقطع النظر عن كون الخلاف له ثمرة أو لا ثمرة له وان كان الواقع أنه لا ثمرة له وبهذا تعلم أن ما قاله الاسنوى تبعاً للقاضى حسين ومن وافقه من تضييق وقت الحج بعد الاحرام

المعين سواء كان الوقت مضيقاً أو موسعاً كما قال في المحصول « ووجد فيه » أي في الوقت « سبب وجوبها » فإنها تكون قضاء وبدخل فيه ما إذا مات فحج عنه وليه فإنه يكون قضاء كما صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع إذ الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون بغيره كما سيأتي . وقوله « ووجد فيه سبب وجوبها » مردود من وجهين^(١) أحدهما أن النوافل تقضى على مذهبه مع أنه أخرجها باسئراط سبب الوجوب . ويدل عليه أيضاً أنها توصف بالاداء والاعادة كما اقتضاه كلامه فإنه قسم العبادة وهي أعم من الفرض والنفل ولم يقسم العبادة بقيد وجوبها . ويرد عليه صلاة الصبي بعد وقتها فإنه مأمور بالقضاء . الثاني أن دخول الوقت هو السبب في الوجوب وقد ذكره عند قوله « والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب » فكيف يجعله مغايراً له حتى يشترطه أيضاً مع مضي الوقت ، فإن كان مراده أنه لا يوصف بالقضاء إلا ما كان أداءه واجباً فهو فاسد لأنه سيصرح بعد هذا بتقليل بعكسه وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال وإن أدبت خارج وقتها المضيق أو الموسع سميت قضاء إن قصد سبب وجوب الاداء والمحصول والحاصل سالمان من هذا الاعتراض وذلك لأن الامام ذكر في أول التقسيم أن الواجب إذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمي قضاء ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وههنا بحثان فذكر الاول ثم قال الثاني أن الفعل

الصحيح وفساده وتضييق وقت الصلاة بعد الاحرام الصحيح بها في الوقت وفسادها وكون فعل كل من الحج والصلاة بعد ذلك في الوقت قضاء مخالف لما عليه المحققون من الحنفية والشافعية والتحقيق أن كلا من فعل الحج والصلاة على وجه ما ذكر أداء اصطلاحاً لا قضاء

(١) قال الاسنوى « مردود من وجهين الى آخره » أقول هو اعتراض وجيه ولذلك قال في جمع الجوامع في تعريف القضاء استدرأ كما لما سبق له مقتضى للفعل مطلقاً اه قال الزركشى في شرحه عليه وتعريف المصنف أحسن من تعريف ابن الحاجب والبيضاوى حيث خصا القضاء بما سبق مقتضى لوجوبه فلا يشمل قضاء المندوب والحاصل أنه لا يؤمر بقضاء عبادة الا اذا تقدم سبب الأمر بأدائها

لا يسمى قضاء الا اذا وجد سبب وجوب الاداء مع أنه لم يوجد الاداء ثم تارة يجب الاداء وتارة يمتنع عقلا وتارة شرعا الى آخر ما قال فذكر أولا أن القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانيا بتقدم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك ردا على من قال ان القضاء يتوقف على الوجوب فضم المصنف الثاني الى الاول حالة الاختصار وعطفه عليه وكذلك صاحب التحصيل ظنا منهما أنه قيد في المسئلة وهو غلط بلا شك . ثم كلام الامام يومه أن النوافل لا تقضى ولكنه لا يرد عليه فانه ذكر في أول التقسيم أن العبادة توصف بالاداء والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال فالواجب اذا أدى في وقته سمي أداء الى آخر ما قال فعلمنا أن ذكر الواجب من باب التمثيل فقط وقد وقعت أغلاط عدة لكثير من الشراح في هذه المسئلة فاجتنبها واعتمد ما ذكرته

قوله « وجب أدائه الى آخره » يعنى ان القضاء على أقسام تارة يكون أدائه واجبا كالظهر المتروكة قصدا بلا عذر وتارة لا يجب ادائه ولكنه كان ممكنا كصوم المسافر والمريض وتارة لا يجب ولا يمكن أيضا اما من جهة العقل كصلاة النوم والمنعى عليه في رمضان من أول الوقت الى آخره لان التقصد الى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها لانه جمع بين النقيضين واما من جهة الشرع كصوم الحائض فان المانع من صحة صومها هو الشرع لا العقل

قوله « ولو ظن المكلف الى آخره » اذا ظن المكلف أنه لا يعيش الى آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقا وحرمة عليه التأخير اعتبارا بظنه . وصورة ذلك ان يطالب أولياء الدم مثلا باستيفاء القود من الجاني فيحضره الامام أو نائبه ويحضر الجلاد ويأمر بقتله ومثله أيضا ما اذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض فاذا لم يتقدم سبب الامر بأدائها لا يؤمر بالقضاء وعلم من ذلك أن تقدم الوجوب ليس شرطاً في القضاء بل الشرط تقدم سبب الامر بالاداء وقد صرح بذلك الامام الرازى وغيره فان الحائض تقضى صوم ما حرم عليها فعلة وقت الحيض والحرام لا يتصف بالوجوب ولا بالنسب اه وقوله فاذا لم يتقدم سبب الامر الى آخره مثال ذلك ما اذا صلى الصبي الصلوات الفاتئة في حالة الصبا فانها لا تسمى قضاء

بعد مضي أربع ركعات بشرائطها من وقت الظهر فإن الوقت يتضيق عليها نص عليه امام الحرمين في النهاية في الكلام على مبادرة المستحاضة . اذا تقرر ذلك فإن عصى ولم يفعل فاتفق ان أولياء الدم عفوا عنه أو لم يأت الحيض ففعله في وقته لاصلي لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضي أبي بكر لانه أوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرها واداء عند حجة الاسلام الغزالي لانه وقع في وقته المعين بحسب الشرع وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به

قال « السادس الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للمضطر والتقصير والفطر للمسافر واجبا ومندوبا ومباحا والافعزيمة » أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه . وحاصله أن الحكم ينقسم الى رخصة وعزيمة فالرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الامر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وهي بتسكين الخاء وحكى أيضا ضمها وأما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدي ، وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر فالحكم جنس وقوله الثابت اشارة الى ان الترخص لا بد له من دليل والالزام ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض فنبه عليه بقوله الثابت لانه لو لم يكن لدليل لم يكن ثابتا بل الثابت غيره . وقوله « على خلاف الدليل » احتز به مما اباحه الله تعالى من الاكل والشرب وغيرها فلا يسمى رخصة لانه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتي في الافعال الاختيارية وأطلق المصنف الدليل ليشمل ما اذا كان الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كأكل الميتة وما اذا كان بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر في السفر واما على خلاف الدليل المقتضى للندب

اجماعاً لا حقيقة ولا مجازاً لان المأمور بأمر الصبي بالصلاة هو الولي وليس الصبي مأموراً بذلك شرعاً وثواب الصبي على عبادته من خطاب الوضع وعلى القول بأن الولي يأمره بالقضاء فدركه أن الامر به كالامر بالاداء ليمتحن على العبادة وكما أن ثواب الصبي على عبادته من خطاب الوضع كذلك توقف صحة صلاته على كل ما يتوقف عليه صحة صلاة المكلف من خطاب الوضع

كثر كجماعة بمذر المطر والمرض ونحوهما فانه رخصة بلا نزاع وكالابراد عند من يقول انه رخصة . وبهذا يعلم ان قول الامدى وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع . وقوله « لعذر » يعنى المشقة والحاجة واحترز به عن شيتين احدهما الحكم الثابت بدليل راجح على دليل آخر معارض له الثانى التكليف كلها فانها أحكام ثابتة على خلاف الدليل ومع ذلك ليست برخصة لانها لم تثبت لاجل المشقة ، وانما قلنا انها على خلاف الدليل لان الاصل عدم التكليف والاصل من الادلة الشرعية . وقد صرح القرافى بذلك أعنى بكون التكليف على خلاف الدليل وأطال الاستدلال عليه فى شرحى المحصول والتنقيح ولا ذكر لهذا التقييد فى المحصول والمنتخب ولا فى التحصيل والحاصل . فان قيل الحكم الثابت بالناسخ لاجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للمشرة فى القتال ونحوه ليس برخصة مع ان الحد منطبق عليه قلنا لان السلم فان تسمية المنسوخ دليلاً انما هو على سبيل المجاز . وقوله « كحل الميتة للمضطر الى آخره » يعنى ان الرخصة تنقسم الى ثلاثة أقسام واجبة ومندوبة ومباحة فالواجبة أكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور فى مذهبنا ^(١) وأما

(١) قال الاسنوى « فالواجبة اكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور فى مذهبنا » ومقابلة أن الاكل جائز لا واجب قال الامام فى باب صلاة المسافر من النهاية يجوز أن يقال أكل الميتة ليس برخصة فانه واجب ويجوز أن يجاب عنه بالتميم فانه واجب على فاقد الماء وهو معدود من الرخص اه وهذا من الامام يقتضى تردداً فى ان الوجوب يجمع الرخصة أم لا ولأجله قال صاحبه الكيا الهراسى فى كتابه احكام القرآن الصحيح عندنا ان اكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة كالفطر للمريض فى رمضان ونحوه اه. ووجه أن الوجوب لا يجمع الرخصة انها مبنية على الترفيه والتخفيف والوجوب الزام ما فيه كلفة فمقتضاه التشديد وقال الشيخ تقي الدين لا مانع من انه يطلق عليه رخصة من وجه وعزيمة من وجه فمن حيث قيام الدليل والمانع نسميه رخصة ومن حيث الوجوب نسميه عزيمة وما قاله الشيخ تقي الدين يصح ان يكون تنقيحاً للخلاف وهو الأقرب فتلخص ان الخلاف لفظى بما جمع به الشيخ تقي الدين ثم رأيت الامام الشيخ عبد العزيز شارح

المندوبة فالتقصير للمسافر بشرطه المعروف وهو بلوغه ثلاثة أيام فصاعداً وأما المباح فمثل له المصنف بالفطر للمسافر فقوله واجباً ومندوباً ومباحاً من باب اللف

البردوى قال اختلف العلماء في حكم اكل الميتة ونحوها في حال الضرورة أنها تصير مباحة أو تبقى على الحرمة ويرتفع الائم فذهب بمضمونهم الى انها لا تحل ولكن يرخص في الفعل ابقاء المهجة كما في الاكراه على الكفر وهو رواية عن ابن يوسف وأحد قولي الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى أن الحرمة ترتفع في هذه الحالة وذكر للخلاف فائدتين احدهما اذا صبر حتى مات لا يكون آثماً على الأول بخلافه على الآخر. الثانية اذا حلف لا يأكل حراماً فتناولها في حال الضرورة يحنث على الاول ولا يحنث على الثاني. ومبنى الخلاف ان من جعل حل الميتة في حال الضرورة رخصة حقيقية قال ان اكلها باق على الحرمة ولكن يرخص له في الفعل فقط فيصدق عليها تعريف الرخصة المتقدم وتكون الحرمة التي هي الحكم الاصلى في اكل الميتة قائمة بقيام سببها ولكن الحكم تغير الى سهولة ورخص فيه للمعذر الذي هو حال الضرورة. ومن لم يجعلها رخصة حقيقية بل قال انها رخصة مجازية قال ان الحرمة حال الاضطرار ارتفعت وصار اكل الميتة حلالاً في تلك الحالة لأن النص حرم اكلها واستثنى حال الاضطرار والى هذا ذهب اكثر الحنفية فتلخص من هذا ان اكل الميتة حال الاضطرار قيل يجب وقيل يجوز وهذا الخلاف حقيقي وعلى القول بالوجوب هل يجتمع الوجوب مع الترخيص قيل يجتمع وقيل لا يجتمع وهذا الخلاف هو الذي رفعه الشيخ تقي الدين وجمله لفظياً وأما الخلاف الذي ذكره الامام عبد العزيز فهو بقطع النظر عن كون الاكل واجباً أو جائزاً لاهل الحرمة في اكل الميتة باقية حال الاضطرار وانما الذي ارتفع هو الائم فقط فيكون الاكل رخصة أو أن الحرمة ارتفعت حال الاضطرار بمعنى انها في هذه الحال مستثناة من التحريم خلفها حكم الأصل فلا يكون رخصة وهذا خلاف حقيقي أيضاً وله الفائدتان اللتان ذكرهما ذلك الامام وعلى كل حال حقيقة الرخصة لا خلاف فيها على ما يأتي وانما الخلاف في تطبيق هذه الحقيقة على الجزئيات فالخلاف في هذه المواضع انما هو خلاف في أن اكل الميتة حال الاضطرار يدخل في الرخصة أولاً يدخل

والنشر فالاول للاول والثاني للثاني والثالث للثالث وهكذا ذكر ابن الحاجب أيضاً وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم^(١) لانه ان تضرر بالصوم فالفطر أفضل

(١) قال الاسنوى «وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم الى آخره» وجه ذلك انه اذا تضرر بالصوم كان الصوم خلاف الاولى لا مباحاً والفطر مندوب وان لم يتضرر بالصوم كان الصوم مندوباً والفطر خلاف الاولى فعدم الاستقامة من جهة انه لا يصلح مثالا للمباح لا من جهة أنه رخصة ومن ذلك تعلم ان الفطر اذ كان خلاف الاولى فهو رخصة في حال كونه مندوباً وقسم خلاف الاولى من الرخصة لم ينبه عليه الشارح الاسنوى ولم يذكره المصنف وبذلك يتبين ان المصنف لم يذكر مثالا صحيحاً للمباح ولهذا قال الاسنوى والصواب تمثيله بالسلم والاريا ولاستيفاء الاقسام والتمثيل لكل قسم قال في جمع الجوامع والحكم ان تغير الى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلى فرخصة كاكل الميتة والقصر والسلم وفطر مسافر لا يجزئه الصوم واجباً ومندوباً ومباحاً وخلاف الاولى اه فقسم الرخصة الى أربعة أقسام واجبة كاكل الميتة على الصحيح ومندوبة كقصر المسافر اذا بلغ ثلاث مراحل ومباحة كالسلم على خلاف فيه وخلاف الاولى كالفطر للمسافر الذي لا يجزئه الصوم وقال في مسلم الثبوت وشروحه الحكم منه رخصة وهو ما تغير من عسر الى يسر لعذر ويؤول اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا يشمل الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كاكل الميتة والترخيص بجواز الترك على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الافطار في السفر والترخيص على خلاف الدليل المقتضى للتدب كترك الجماعة لعذر المطر والمرض ونحوها اه . ومن هذا تعلم ان مفهوم الرخصة واحد عند الحنفية والشافعية وان الخلاف بعد ذلك فيما هو داخل تحت هذا المفهوم لامر فقهي اقتضاء النظر في الدليل التفصيلي وهذا التعريف انما هو للرخصة الحقيقية وأما الرخصة المجازية بتسميتها الا تيين فقد زادا الحنفية لان بعض الشافعية جعل منها ما هو رخصة حقيقية كرخصة الصلاة في السفر بناء على ما رأوه في الدليل التفصيلي من ان الصلاة الرباعية شرعت اربعاً ولعذر السفر قصرت فبين الحنفية أن قصر الصلاة في السفر رخصة مجازية بناء على قولهم بتمتضي الدليل التفصيلي

وان لم يتضرر فالصوم أفضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح فان قيل مراده المباح بتفسير الاقدمين وهو جواز الفعل

ان الصلاة الرباعية شرعت اولا ركعتين فأقرت في السفر وزيدت في الحضر فعلى رأى الشافعية قد تغير الحكم من عسر الى يسر لعذر السفر وعلى رأى الحنفية لم يتغير الحكم من يسر الى عسر بل انتقل من حكم اصلي في حال الاقامة الى حكم اصلي في حال السفر والحكم حال السفر هو الذي شرع اولا وهو أيسر من حكم الاقامة الذي شرع ثانياً ولكن لما كان السفر طارئاً على الاقامة والصلاة فيه أيسر منها في الاقامة البسه الرخصة وهكذا في نظائره من اكل الميتة ونحوها ولذلك قسم الحنفية الرخصة الى أربعة أنواع نوعان يطلق عليهما اسم الرخصة حقيقة وأحدهما أحق باسم الرخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازاً وأحدهما تم في المجازية أى أبعد عن حقيقة الرخصة من الآخر فالاول الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة ما أباحه الشارع مع قيام الدليل المحرم وحكمه الذي هو الحرمة مما كاجراء كلمة الكفر على اللسان مع الاكراه عليه بالقتل أو القطع وذلك لان دليل الحرمة الدال على وجوب الايمان قائم أبداً فتكون حرمة الكفر قائمة ابداً لكن لو لم يرخص للمكفر في اجراء كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لزم أن يفوت حق العبد صورة بخراب بنيته ومعنى بزهوق روحه وخروجه من البدن وحق الله تعالى يفوت صورة ظاهراً باجراء كلمة الكفر على اللسان ولا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فلذلك كان الاخذ بالعزيمة في هذا النوع وبذل نفسه حسبة لله تعالى في دينه أولى ويثاب لقيام الحرمة ودليلها ومثل ذلك في كل ما كان من العبادات مفروضاً عيناً كالصلاة وأكل مال الغير والصوم الفرضي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك ففي هذه الصور أباح الشارع العمل بالرخصة حقيقة بفعل ضدها لكن اذا أخذ بالعزيمة وبذل نفسه كان أولى. الثاني وهو الذي هو رخصة حقيقة ولكن الاول أحق منه لكونه رخصة ما أباح الشارع فعله مع قيام الدليل المحرم دون حكمه الذي هو الحرمة وذلك كإفطار المسافر في رمضان فان المحرم للإفطار وهو الدليل الذي

الشامل للواجب والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أبغض المباح الى الله الطلاق قلنا لو أراد ذلك لما جعله أوجب الصوم عند شهود الشهر قائم وشهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة لان الشارع رخص في الافطار لعذر السفر بناء على أن سبب وجوب الصوم تراخي حكمه لقوله تعالى « فعدة من أيام أخر » والاخذ بالعزيمة اولى من الرخصة لقيام دليلها الا أن يضعفه الصوم فيكون الاخذ بالرخصة والافطار اولى والمراد بالاباحة في هذين النوعين تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوى او بدونه فيشمل الواجب والمندوب وخلاف الاولى والمباح والمراد من الحرمة التي تقابل الاباحة فيهما ماهي اعم من ان تكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الحرام والفرض والواجب ايضا فلا يكون بين حصر الرخصة الحقيقية في النوعين المذكورين وبين جعل العزيمة التي تقابلها شاملة للاحكام الخمسة منافاة وبدل لان هذا هو مرادهم ما ذكروه وذكرناه في القسمين من الامثلة ، فان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والعبادات المفروضة كالصلوات الخمس والايمان واجبة الفعل محرمة الترك وكذا صوم المسافر بالنظر الى قيام سبب الوجوب واجب الفعل محرم الترك لكن تراخي وجوبه فتراخت حرمة الترك ومرادنا بكون العزيمة تشمل الاحكام الخمسة انها تشملها في ذاتها فلا ينافي انها في مقابلة هذين النوعين من الرخصة منحصرة في الفرض والواجب والحرام وذلك لأن الاخذ بالعزيمة فيهما وبذل نفسه اولى وذلك لا يتصور في ترك السنة حالة الخوف أو ترك الجماعة حالة المطر ونحو ذلك ومن هذا يعلم أننا لو حملنا ما جزم به الغزالي في المستصفي والآمدى في كتابيه الاحكام ومنتهى السؤل وابن الحاجب في كبيره من أن العزيمة تختص بالواجب على أن المراد بالعزيمة ما يقابل الرخصة ويكون الاخذ فيه بالعزيمة اولى من الرخصة وأردنا بالواجب في كلام هؤلاء الائمة ما هو الاعم من واجب الفعل وواجب الترك لكان محملاً صحيحاً وحينئذ يوافق قولهم هذا ما هو الحق من ان العزيمة في ذاتها شاملة للاحكام الخمسة كما سبق وكذلك لو حملنا مقاله الامام الرازي من أن مورد القسمة هو الجائر على الجائر

قسماً للواجب والمندوب وعطفه عليهما ففعله ذلك دليل على ارادة المستوى الطرفين وقد يقال مراده بالمباح ما ليس فعله راجحاً وهو غير الواجب والمندوب ولكنه أيضاً خلاف الاصطلاح والصواب تمثيله بالسلم والرايا والاجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود فانها رخصة بلا نزاع لان السلم والاجارة عقدان على

بالمعنى الاعم الصادق بالأذن في الفعل مع المنع من الترك وبالأذن في الترك مع المنع من الفعل والأذن في الفعل أو الترك أوفيهما مع عدم المنع كان قوله غير منافي لقول من قال ان العزيمة شاملة للاحكام الخمسة ويكون هذا محملاً حسناً وكذا يحمل ما قاله القرافي على العزيمة في مقابلة النوعين المذكورين وفي مقابلة ترك السنة حالة الخوف وترك الجماعة حالة المطر ونحوه وهو محتمل حسن أيضاً وبذلك تتحد جميع الأذوال على ما هو الحق من أن العزيمة في ذاتها شاملة للاحكام الخمسة ويرتفع الخلاف، والثالث: وهو الذي هو رخصة مجازاً وهو أتم في المجازية أي أبعد عن الحقيقة من النوع الآخر ما وضعه الشارع عنا في شريعتنا من الاغلال والآصار كقتل النفس في صحة التوبة وغير ذلك فهذه الاحكام من حيث انها كانت واجبة على غيرنا وتغيرت من عسر الى يسر فلم تجب علينا توسعة وتخفيفاً شابهت الرخصة حيث كان فيها مطلق الانتقال من عسر الى يسر فسميت رخصة لكن لما كان السبب معدوماً في حقنا والحكم غير مشروع اصلاً بالنظر اليه لم تكن رخصة حقيقة بل مجازاً والرابع وهو الذي هو رخصة مجازاً لكنه أقرب من حقيقة الرخصة من النوع الذي قبله ما سقط عنا مع كونه مشروعاً في الجملة فمن حيث انه سقط لم يكن رخصة ومن حيث انه مشروع في حقنا في الجملة كان شبيهاً بالرخصة الحقيقية بخلاف القسم الثالث فانه لما لم يكن مشروعاً في حقنا أصلاً وكان سببه معدوماً أيضاً كان أبعد من الرخصة الحقيقية والقسم الرابع كقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فان الاصل في البيع أن يلاق عيناً موجودة عند البائع وهذا الحكم مشروع في حقنا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق وجود المبيع عزيمة ولا مشروعاً بل وجود المبيع يفسد السلم وكذا أكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار فان حرمتها ساقطة في

معدوم والمساقاة على معدوم مجهول والعرايا يبيع الرطب بالتمر فجوزت للحاجة إليها وقد ثبت التصريح بذلك في الحديث الصحيح فقال وأرخص في العرايا مع كرتها رخصة فهي مباحة لا طلب في فعلها ولا في تركها فيصدق عليها الحد فيقال حكم ثابت على خلاف الدليل لعذر ولا يصح تمثيل المباح بمسح الخلف لأن غسل حال الاضطرار مع كونها ثابتة في الجملة أى في حال الاختيار لقوله تعالى « وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه » ومن هذا تعلم أن قول الاسنوي والصواب تمثيله بالسلم الى أن قال بلا نزاع مراده بلا نزاع عند أئمة الشافعية أما على الصحيح عند أئمة الحنفية فهذه الانواع التي ذكرها من الرخصة المجازية وكذا أكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار على أن بعض الشافعية ينازع أيضاً في كون السلم رخصة فقد قال الكوراني ان كون السلم رخصة ممنوع ونقله عن الغزالي في المستصفى وذلك لأن الغزالي تردد في كون السلم رخصة فقال قد يقال انه رخصة لان عموم نهيه عن بيع ما ليس عند الانسان يوجب تحريمه ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين فافتراقهما في الشرط لا يباحق أحدهما بالرخصة فيشبهه أن يكون هذا مجازاً فان قول الراوى نهى عن بيع ما ليس عندك ورخص في السلم تجوز في العبارة . قلت وقريب من هذين الاحتمالين وجهان نقلهما الماوردي ان السلم أصل بنفسه أو عقد تحريم جوز للحاجة اه والحاصل ان الشافعية شرطوا في الرخصة أن يكون المقتضى للحكم الاصلى الذي هو سببه قائماً وبعارضه المانع لسبب راجح عليه فالعذر الذي شرطوه في الرخصة هو في الحقيقة مانع من ظهور تأثير السبب المقتضى للحكم مع قيام سبب ذلك الحكم ، ولا يكون الحكم رخصة الا اذا توفرت فيه هذه القيود التي منها ان يكون السبب قائماً وان التنفير انما هو للعذر فقط لالفقد السبب وهذا هو الذي صرح به الولي العراقي والجلال المحلى في شرحيهما على جمع الجوامع وهذا الذي يقول به الشافعية يقول به الحنفية أيضاً لما علمت ان أئمة المذهبين متفقون على حقيقة الرخصة وان الحكم لا يكون رخصة الا اذا توفرت فيه تلك القيود التي أخذت في تعريفها المتقدم وهذه الرخصة هي الرخصة الحقيقية بسميها المارين في تقسيم

الرجل أفضل منه كما جزم به المتقدمون من أصحابنا والمتأخرون ومنهم ابن
الرفعة في الكفاية والنووي في شرح المذهب ولا نعلم فيه خلافاً. وقوله « والا
فعرزمة » أى وان ثبت الحكم لكن لا على خلاف الدليل لعذر فهو العزيمة
فيعلم بذلك أن العزيمة في الاصطلاح هو الحكم الثابت لا على خلاف الدليل
كإباحة الأكل والشرب أو على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وأما
في اللغة فهو القصد المؤكد ومنه عزمتم على فعل الشيء. قال الجوهري عزمتم
على كذا عزموا وعزموا بالضم وعزيمة وعزيمة إذا اردت فعله وقطعت عليه قال

الحنفية وأما الثالث من الأقسام المتقدمة فهو رخصة مجازية اتفاقاً لعدم مشروعيتها
في حقنا بل هو شريعة من قبلنا نسخت في حقنا وأما الرابع فنه ما هو رخصة
مجازية اتفاقاً بين الحنفية كقصر الصلاة في السفر والسلم ومنه ما هو رخصة مجازية
على الصحيح كأكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار كما ان الشافعية قد اتفقوا
على ان قصر الصلاة في السفر من الرخصة الحقيقية لما قدمنا عنهم واختلفوا في السلم
ونحوه ففريق منهم لم يجعل السلم من الرخصة الحقيقية وإنما جملة شديداً بالرخصة لعدم
قيام المقتضى حقيقة فإن السلم ليس بحرام أبيض للعذر كما هو مذهب الحنفية
واحد الوجهين في كلام الغزالي والماوردي وفريق جعل السلم ونحوه من الرخصة
حقيقة بناء على فهمه ان المقتضى للحكم الاصلى موجود فتكون السهولة التي
وردت في السلم وتضمنها دليل جوازه جاءت على خلاف مقتضى الدليل المحرم
وهو حديث حكيم بن حزام الناهى عن بيع ما ليس عند الانسان فشرط العندية
في البيع ليتمكن تسليم المبيع وهذا عام يشمل السلم كما يشمل غيره من البيوع
لكن أسقط هذا الشرط في السلم تسهيلاً على الناس لكن لا يخفى ان هذا الشرط
سقط في السلم بحيث لم يبق مشروطاً أصلاً فيه حتى كانت العندية فيه مفسدة له
كما صرح به الزركشى وبهذا تعلم ان الأوجه هو مذهب الحنفية وهو احد
الوجهين في كلام الغزالي والماوردي وتعلم أيضاً ان التمثيل بالسلم على الوجه الآخر
في كلامهما وهذا القدر كاف في التمثيل فلا اعتراض على من مثل بالسلم ولكن
الاعتراض يتوجه على من قال انه رخصة بلا نزاع لما علمت ان في ذلك زاعاً وان
الأوجه انه ليس برخصة وإنما هو شبيه بالرخصة

الله تعالى « فسمى ولم نجد له عزمًا » أي جزماً . وههنا بحثان : أحدهما أن المصنف قد تبع صاحب الحاصل في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم^(١) وذكر القرافي في كتبه أيضاً مثله وجعلهما غير هؤلاء من أقسام الفعل منهم الآمدي

(١) قال الاسنوي « وههنا بحثان أحدهما أن المصنف تبع صاحب الحاصل في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم الى آخره » وأقول اعلم أن صاحب الحاصل وهو العلامة الارموي جعلهما قسمين للحكم وتبعه المصنف وجرى عليه صاحب التحصيل وصاحب جمع الجوامع والكمال بن الهمام في تحريره وصاحب مسلم الثبوت وذكر القرافي في بعض كتبه مثل ذلك وقد جعلهما الآمدي وابن الحاجب والامام في المحصول وآخرون من أقسام الفعل الذي هو متعلق الحكم ومما لا شبهة فيه أنه يلزم من تقسيم الفعل الذي هو متعلق الحكم الى رخصة وعزيمة أن ينقسم الحكم أيضاً الى رخصة وعزيمة فان الحكم المتغير من عسر الى يسر هو صفة الفعل الذي هو موصوفه ومتعلقه وهو فعل المكلف فتقسيم الفعل هنا الى رخصة وعزيمة كتقسيم الفعل الذي هو متعلق الحكم الى واجب ومندوب واخواتهما فانقسم الحكم تبعاً الى وجوب وندب واخواتهما وههنا خلاف آخر في الرخصة والعزيمة ففريق جعلهما من خطاب التكليف وجرى عليه المصنف وصاحب مسلم الثبوت وغيرهما وفريق جعلهما من أقسام الحكم الوضعي وزيفه صاحب مسلم الثبوت في الحاشية بقوله فيه رد على من جعل الرخصة قسماً من خطاب الوضع وذلك لأنها ما يكون واجباً ومندوباً ومباحاً وهي من أقسام الحكم التكليفي وفيه ما فيه اه قال المولوي عبد الحق لعل وجهه أي وجه قوله وفيه ما فيه أن المنتقسم لها انما هو مصداق الرخصة وهو من خطاب التكليف بلا ريب والكلام في نفس مفهومها الذي هو عبارة عن تغير الحكم من عسر الى يسر فهي من الاحكام الوضعية اه وما قيل في الرخصة مما ذكر يقال مثله في العزيمة لانهما قسمان لمقسم واحد فهو اما الحكم الوضعي واما الحكم التكليفي ومن هذا الذي قاله المولوي عبد الحق بأن من جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم الوضعي

وابن الحاجب والامام فقال في المحصول الفعل الذي يجوز للمكاف الاتيان به اما ان يكون عزيمة أو رخصة هذا لفظه بحروفه وذكر في المنتخب أيضا مثله فانه قسم المباح الى الرخصة والعزيمة وأراد المباح بتفسير الاقدمين وهو ما يجوز فعله واجبا كان أو غيره وكلام التحصيل أيضا قريب منه ونقل القرافي عن المحصول أنه قسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع والعزيمة بجواز الاقدام مع عدم المانع وهذا غلط على المحصول فانه انما فسره بالفعل . البحث الثاني ان حد العزيمة في كلام المصنف يدخل فيه الاحكام الخمسة ^(١) والامام نجر الدين

نظر الى مفهوم الرخصة والعزيمة ومن جعلهما من أقسام خطاب التكليف نظر الى الماصدقات يعلم أن الخلف لفظي لكن لا يخفى أن المعول عليه انما هو الماصدقات دون المفهوم فانه أمر اصطلاحى لا مدخل له في الاحكام التي هي المقصودة بالذات فكأن النظر الى الماصدقات أولى من النظر الى المفهوم فلذلك كان الاولى جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم التكليفي كما صنع المصنف ولا وجه لقول صاحب مسلم الثبوت في الحاشية وفيه ما فيه ، ومن ذلك الذي قدمناه أيضا يعلم أن الخلاف لفظي أيضا بين من جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الفعل الذي هو متعلق الحكم وبين من جعلهما من أقسام الحكم التكليفي لما علمت أنه يلزم من تقسيم الفعل الذي هو متعلق الحكم الى رخصة وعزيمة تقسيم الحكم الى رخصة وعزيمة وبالعكس . فقول الاسنوى فيما نقله القرافي عن المحصول انه فسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل الى آخره وهذا غلط مراده منه أنه غلط في نسبة ذلك للامام في المحصول لان الامام في المحصول جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الفعل الذي هو متعلق الحكم ومقتضى كلام القرافي أن الامام جعلهما في المحصول من أقسام الحكم نفسه وقد علمت أنه يلزم من تقسيم الفعل الذي هو متعلق الحكم تقسيم الحكم وبالعكس فلعل القرافي نسب الى الامام في المحصول أنه جعلهما من أقسام الحكم للإشارة الى ما قلنا

(١) قال الاسنوى « البحث الثاني ان حد العزيمة في كلام المصنف يدخل فيه

في المحصول وغيره جعلها تطلق على الجميع ما عدا المحرّم فانه جعل مورد التقسيم الفعل الجائر كما تقدم والقرافي خصها بالواجب والمندوب لا غير فقال في حدها طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعى قال ولا يمكن أن يكون المباح من العزائم فان العزم هو الطلب المؤكد فيه. ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى والآمدى في الاحكام ومنتهى السؤل وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح بشيء في المختصر الصغير فقالوا: العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى وكانهم احترزوا بايجاب الله تعالى عن النذر ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد

الاحكام الخمسة الى آخره» وكذا مقتضى تعريف جمع الجوامع أن العزيمة تنقسم الى الاحكام الخمسة كما يشير اليها عبارة الجلال في شرحه عليه وهو الحق على ما قاله صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرمه والكرهه وغيرها أن العزيمة اسم للحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها اه غير أن قوله وغيرها بعد ذكر جميع الاحكام مستدرك لأنه لم يبق من أقسام الحكم ما يدخل تحت قوله وغيرها فان ما قبله قد استغرق جميع الاقسام ومن هذا تعلم ما فى كلام الامام فى المحصول من جملة العزيمة فى مقابلة الرخصة ما تطلق على الجميع ما عدا الحرام وما فى كلام القرافي حيث خص العزيمة بالواجب والمندوب وما فى كلام من خصها بالواجب كالغزالي والآمدى وابن الحاجب فى كبيره فان كل هذه الاقوال خلاف الحق ولذا خالفها المصنف وصاحب جمع الجوامع ومن وافقهما ولا تنس ما قدمناه من انه يمكن ارجاع ما قاله الامام فى المحصول ومن وافقه وما قاله القرافي ومن وافقه وما قاله الآمدى وابن الحاجب فى كبيره والغزالي الى ما هو الحق من أن العزيمة بذاتها تشمل الاحكام الخمسة وأن مقاله كل فريق من هذه الفرق المخالفة انما قاله لاعتبار خاص لا يتنافى ما هو الحق كما بيناه من قبل فارجع اليه

قال « الفصل الثالث - في أحكامه

وفيه مسائل

﴿ الأولى ﴾

الوجوب قد يتعلق بمعين ^(١) وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة كخصال الكفارة ونصب أحد المستعدين للإمامة . وقالت المعتزلة الكل واجب على معنى أنه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان به ولا خلاف في المعنى . وقيل الواجب معين عندالله تعالى دون الناس . ورد بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواجب والتخيير يجوزه وثبت اتفاقاً في الكفارة فانتفى الاول . قيل يحتمل أن المكلف يختار المعين أو يعين ما يختاره أو سقط بفعله غيره . وأجيب عن الاول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف النص والاجماع وعن الثاني بأن الوجوب محقق قبل اختياره وعن الثالث بأن الآتى بأهيات بالواجب اجماعاً « أقول عقد المصنف هذا الفصل لاحكام الحكم الشرعي وجعله مشتملاً على سبع مسائل والامام نخر الدين ذكر ذلك في الاوامر والنواهي وجعل الاربعة الاخيرة من

(١) قال المصنف « الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل - الاولى الوجوب قد يتعلق بمعين الى آخره » أقول موضوع مسألة الواجب المخير هو ما اذا أمر الشارع بواحد مبهم من أشياء محصورة معينة بالنوع وذلك كخصال الكفارة في قوله تعالى « فكفارته اطعام عشرة مساكين » الآية وكجزاء الصيد في قوله تعالى « جزاء مثل ماقتل من النعم » الآية - ولاخلاف لاحد من العلماء في ورود الامر بأحد شيئين أو أشياء محصورة معينة تعييناً نوعياً كما في الآيات المارة وغيرها من الآيات الاخرى والاحاديث وانما الخلاف فيما أوجبه ذلك الامر وتعلق به قال أهل السنة هو واحد مبهم وقالت المعتزلة الواجب الذي تعلق به الامر هو الكل قال المصنف على معنى أنه لايجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان به فلا خلاف في المعنى الى آخر ما حكاه

هذه المسائل السبع في الاحكام كما ذكره المصنف وأما الثلاثة الاولى فجعلها في أقسامه لاني أحكامه فقال النظر الاول في الوجوب والبحث اما في أقسامه أو أحكامه . أما أقسامه فاعلم أنه بحسب المأمور به ينقسم الى معين ومخير وبحسب وقته الى مضيق وموسع وبحسب المأمور الى واجب على التعمين وواجب على الكفاية هذا كلامه وذكر مثله صاحب الحاصل وصاحب التحصيل والمصنف جعل الشكل في أحكام الحكم وليس بجيد^(١) ثم انه أطاق الحكم وإنما هي أقسام للوجوب

(١) قال الاسنوي « عقد المصنف هذا الفصل لاحكام الحكم وجعل الشكل في أحكام الحكم وليس بجيد » وأقول اذا نظرنا الى الخلاف بيننا وبين المعتزلة نجد أن موضوعه في أنه هل يصح تعلق الامر بواحد مبهم من أشياء معينة بالنوع أو لا يصح تعلقه بواحد مبهم كذلك فقولنا الذي حكاه المصنف بقوله الوجوب قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة مبنى على أن تعلق الامر بواحد لا بعينه من أشياء معينة صحيح لغة وشرعاً وعقلاً وحينئذ يبقى الامر الوارد بذلك على ظاهره ويوجب واحداً لا بعينه وقالت المعتزلة هو غير صحيح شرعاً وعقلاً فيلزم تأويل ما ظاهره تعلق الامر بواحد مبهم من أشياء معينة فيكون موجباً للشكل عند فريق منهم أو لبعض معين عند الله تعالى على ما قاله المصنف ومن هذا تعلم أنه يجوز أن نجعل ذلك من أقسام الحكم وأن نجعله من أحكامه لاننا اذا نظرنا الى الوجوب نفسه وأنه منقسم باعتبار تعلقه الى متعلق بمعين وغير معين كان من أقسام الحكم واذا نظرنا الى أن المنقسم على الحقيقة هو تعلق الوجوب لا نفس الوجوب كان من أحكامه ولما كان الاقرب في المسائل السبع أن يكون الاقسام بالاعتبار الاخير جعلها المصنف كلها من احكام الحكم أما الاقسام الاربعة الاخيرة فقد سلم الاسنوي أنها من أحكام الحكم وأما الثلاثة الاولى فهي التي ينازع فيها فنقول قد علمت أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة إنما هو في صحة تعلق الوجوب بواحد لا بعينه وعدم صحة ذلك فالمعتزلة قالوا بالثاني وبنوا قولهم بوجوب الشكل على ذلك وبنينا قولنا على صحة ذلك فكان مبنى الخلاف بيننا وبينهم انه هل يصح تعلق الوجوب بواحد مبهم أو لا يصح وهذا حكم

خاصة * المسألة الاولى في انقسام المأمور به الى معين ونخير. اعلم ان الوجوب قد يتعلق بشيء معين كالصلاة والحج وغير ذلك ويسمى واجباً معيناً وقد يتعلق بواحد مبهم من أمور معينة أى بأحدها ويسمى واجباً نخبيراً ثم هذا على قسمين: فقسم يجوز الجمع بين تلك الامور وتكون أيضاً أفرادها محصورة كخصال الكفارة فان الوجوب تعلق بواحد من الاطعام والكسوة والعتق ومع ذلك يجوز اخراج الجميع. وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون أفرادها محصورة^(١) كما اذا مات الامام الاعظم ووجدنا جماعة قد استعدوا للامامة أى اجتمعت فيهم الشرائط فانه يجب على الناس أن ينصبوا منهم واحداً ولا يجوز نصب زيادة عليه. وذكر المصنف هذين المثالين

يتعلق بالحكم وهو الوجوب وليس من أقسام الحكم نفسه وهو الوجوب الابدائى وجعل الوجوب منقسماً باعتبار حكمه وكذا يقال في انقسامه الى مضيق وموسع انما هو انقسام باعتبار تعلقه بفعل في وقت لا يسع غيره أو يسعه وغيره وكذلك انقسامه باعتبار المأمور انما هو انقسام باعتبار تعلقه بفعل من يجب عليه فرجع جميع الاقسام الى أحكام الحكم أو لا وبالذات والى نفس الحكم تبعاً فكان ما فعله المصنف من جعله المسائل السبع في أحكام الحكم أولى مما فعله الامام نخر الدين يرشدك الى هذا الذى قلناه قول الاسنوى انما هي اقسام للوجوب خاصة ومن المعلوم انها ليست أقساماً للوجوب باعتبار ذاته لان الوجوب باعتبار ذاته واحد لا تعدد فيه والمصنف وان أطلق الحكم في عنوان الفصل لكنه في الاقسام لم يطلق بل قال الأولى الوجوب الى آخره فجعل المقسم هو الوجوب وقسمه باعتبار تعلقه بمعين وتعلقه بنغير معين وهكذا فعل في سائر المسائل السبع فلا وجه للاعتراض

(١) قال الاسنوى «وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون أفرادها محصورة الى آخره» أقول هكذا في النسخة المطبوعة بزيادة لا النافية في قوله «ولا يكون الى آخره» وهو خطأ في الطبع والصواب حذف لا كما يدل عليه ما قبله وما بعده من أن الواجب النخبير يكون الأمر فيه بواحد مبهم من شيئين أو أشياء محصورة معينة بالنوع

لاجل هذا المعنى ولا يتصور التكليف بواحد مبهم من أمور مبهمة لانه تكليف بما لا يعلمه الشخص ويكون الواجب واحداً مبهماً من أمور أى أحدها لا بعينه نقله في الحصول والمنتخب عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن الاصوليين تصريحاً بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه أبطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدى عن الفتماء والاشاعرة وارتضاه واختاره أيضاً ابن الحاجب. ولك أن تقول أحد الاشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وإنما التعدد في محاله فان المتواطىء موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالانسان وليس موضوعاً لمعان متعددة واذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحال فيه التخيير وإنما التخيير في الخصوصيات وهى خصوص الاطعام مثلاً أو الكسوة أو الاعتاق فالنوى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذي هو متعلق التخيير لا وجوب فيه وهذا نافع في كثير من المباحث الآتية فافهمه . (واعلم) أن المصنف حكى في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب أحدها ما تقدم والثانى ما نقله عن المعتزلة أن الامر بالاشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل على التخيير قالوا والمراد من قولنا ان الكل واجب على التخيير^(١) هو انه لا يجوز للمكلف ترك جميع

(١) قال الاسنوى « قالوا والمراد من قولنا ان الكل واجب الى آخره » فالخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الكل لفظى على هذا كما يصرح به قول المصنف فلا خلاف في المعنى لكن قياسهم هذا على فرض الكفاية انه لو أتى بجميع خصال الكفارة يثاب ثواب واجبات متعددة ولو ترك الجميع ياتم اثم من ترك واجبات متعددة بقدرها كما أن الواجب الكفائى لو فعله جميع المكلفين به أثيب كل واحد منهم ثواب واجب ولو تركه جميعاً اثم كل واحد منهم اثم تارك الواجب يقتضى أن الخلاف معنوى وهذا ماجرى عليه في نقل هذا المذهب صاحب مسلم الثبوت وجرى عليه كذلك الكمال بن الهمام في تحريره وكذا غيره في غيره والحاصل أن المتفق عليه بين من نقلوا هذا المذهب أنهم قائلون مع قولهم بوجوب الكل أن الواجب يسقط بفعل أى واحد من الخصال ولا يخفى أن

الافراد ولا يازم الجمع بينها وهذا بعينه هو قول الفقهاء فلا خلاف في المعنى وحينئذ
 فلا حاجة الى دليل يرد عليهم فان قيل بل الخلاف في المعنى وهو الثواب على الجميع
 القول أنه يثاب عليها لو أتى بها ثواب واجبات ويأثم بتركها اثم ترك واجبات
 متعددة بقدرها ينافي ما انفتموا عليه من أنهم قائلون بسقوط الواجب بفعل أى
 واحد منهم فان ايجاب الكل على وجه ما ذكر من الثواب على الجميع عند الفعل
 والاثم على الجميع عند الترك لا يتصور الا اذا كان ترك كل واحد منها ممتنعاً
 شرعاً مطلقاً سواء فعل غيره معه أم لا وحينئذ لا يسقط بفعل واحد منها مع
 ترك آخر منها وأجابوا عن ذلك بأن التنافي انما يكون لو أريد الكل المجموع أى
 من حيث الاجتماع فان عدم المجموع حينئذ قد يكون بعدم جزء منه وقد يكون
 بعدم جميع الاجزاء وأما اذا أريد الكل البدلى فعدمه ليس الا بعدم جميع
 الاجزاء لأن الكل البدلى ليس الا الفرد المنتشر الصادق بأى واحد منها وعدم
 الفرد المنتشر انما يكون بعدم الافراد كلها بحيث لا يفعل واحد منها لأن الفرد
 المنتشر يوجد بوجود واحد منها والعدم على وجه ما ذكر هو الذى منعه الشارع
 فيكون الاثم بتركه لكن على هذا الجواب يرجع قول هؤلاء المعزلة الى قولنا
 ولا يأثم بترك الجميع اثم تارك واجبات متعددة بقدرها كما لا يثاب على فعل
 الجميع ثواب واجبات متعددة بقدرها ومن فعل واحداً منها سقط عنه الوجوب
 فهذا الجواب في الحقيقة جراب بمنع تفريع استحقاق ثواب واجبات بقدرها لو
 فعلها جميعاً واثم تارك واجبات متعددة لتركها جميعاً على القول بوجوب الكل
 ولذلك لم يصحح امام الحرمين نقل وجوب الكل الذى يتفرع عليه ما ذكر عن
 أبى هاشم وقال فلا خلاف في المعنى ونقل الزركشى عن امام الحرمين أن القاضى
 أبى هاشم قال لا يأثم التارك اثم من ترك واجبات ولا يثبت لمن فعل الجميع ثواب
 واجبات ومن فعل واحداً سقط عنه الوجوب ونازع الزركشى في ذلك وقال ان
 مبنى الخلاف هو الحسن والقبح فالمعزلة يقولون بهما والوجوب عندهم تابع
 للحسن الخاص بالفعل ونحن لا نقول بذلك فالوجوب عندنا لا يتبع الحسن الخاص
 بالفعل فيجب على رأى المعزلة عند التخيير استواء الجميع في الحسن الخاص والا

والعقاب عليه قلنا لافان الآمدي نقل في الاحكام انه لا ثواب ولا عقاب الا على
 لوقع التخير بين حسن وغيره هذا تحقيق ما نقلوه عن أبي هاشم. ولذلك قال
 الناصرون لمذهبه ان ايجاب واحد مبهم ممتنع لأنه لو كان واحد من الثلاثة واجباً
 واثنان غير واجبين خلا اثنان عن المقنضى للوجوب فلا بد أن يكون كل واحد
 منها بخصوصه مشتملاً على صفة تقتضى وجوبه ولكن كل واحد منها يقوم مقام
 الآخر ولهذا سمي بالواجب المخير اهـ ملخصاً ووافقه الولي العراقي على ذلك وعلى
 هذا يكون ما فرعه على هذا القول من استحقاق ثواب واجبات متعددة بقدرها
 اذا فعلها جميعاً واثم واجبات متعددة بقدرها اذا تركها جميعاً ويمتنع التنافي بين
 هذا وبين القول بسقوط الوجوب بواحد منها بأن الشارع جعل كل واحد منها
 يقوم مقام الآخر في سقوط وجوبه فكل واحد منها واجب يثاب على فعله
 ويعاقب على تركه لكن الشارع جعل كل واحد منها يقوم مقام الآخر في سقوط
 الطلب، وفي النجم اللامع ان هذا القول نقله القاضي عن الجبائي وابنه وبعض
 أصحابه قال صاحب المصادر واختاره الشريف المرتضى وقال الباجي واختاره
 ابن خويز منداد من مالكية العراق واليه ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة ومع
 هذا كله قد اختلفوا في أن هذا الخلاف لفظي أو معنوي فقال أبو اسحاق
 وامام الحرمين والبيضاوي انه لفظي وهو مبنى على ما قاله القاضي أبو هاشم بناء
 على ما نقله الزركشي عن امام الحرمين عنه كما تقدم واختاره ابن القشيري وابن
 السمعاني في القواطع وسليم الرازي في التقرير والامام الرازي في المحصول على
 معنى أنه لا يجوز الاخلال بالجميع وترك كل فرد منها ولا يجب عليه الاتيان بكل
 واحد منها واذا أتى بواحد منها كفى في سقوط التكليف وهذا بعينه
 قول الفقهاء الصحيح عندنا وقال القاضي أبو الطيب الطبري بل الخلاف
 معنوي لأننا نخطئهم في اطلاق اسم الوجوب على الجميع لاجماع المسلمين
 على أن الواجب في الكفارة الخيرة أحد الامور وقال الاصفهاني الذي يظهر
 من كلام الغزالي وابن فورك انه معنوي واختاره ابن التماساني والآمدي وغيرهم
 وهو مبنى على ما قاله الزركشي وحققه في النقل عن ابي هاشم وان مبنى الخلاف

البعض . (واعلم) أن وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لان كل حكم هنا هو الخلاف في الحسن والتقبح واختار الشارح الاسنوي تبعاً للمصنف أن الخلاف لفظي ونقل عن الأمدى أنه نقل عنهم في الاحكام أنه لا ثواب ولا عقاب الا على البعض ثم قال ان وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لان كل حكم ثبت للأعم ثبت للاخص بالضرورة لاشتماله عليه وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى احدى هذه الخصال فيكون ثابتاً لكل واحدة منها لاشتمالها عليه نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه اهـ . هذا ما قالوه وأقول لا خلاف لاحد في الواجب المخير وورود الصيغة به في الكتاب والسنة كما سبق وانما الخلاف فيما هو الواجب فقلنا ان الواجب هو واحد لا بعينه وقالت المعتزلة ان الواجب هو الكل واستدلوا على قولهم بأنه لو كان الواجب واحداً لا بعينه من حيث هو احدها مبهماً لكان المخير فيه الجائر تركه واحداً لا بعينه من حيث هو احدها مبهماً والمخير فيه ان تعدد لم يوجب التخيير بين واجب وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب اذ للمكلف أن يختار غير الواجب لمكان التخيير وبتركه لعدم الوجوب وان اتحد لم يوجب اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وهما متناقضان وأجاب القائلون بأن الواجب واحد مبهم بأن الواجب وهو القدر المشترك بينها وهو أحدها غير معين الصادق على كل واحد منها معين ومتحد ولا تخيير فيه والتخيير في خصوص كل واحد منها على معنى أنه يجوز للمكلف أن يحقق فيه القدر المشترك وهو احدها مبهماً فمتعلق الوجوب وهو القدر المشترك لا ابهام فيه ولا تعدد ولا تخيير وما يتحقق به هذا القدر المشترك هو كل واحد بخصوصه مبهم ومتعدد وفيه التخيير . فتلخص من هذا اننا لا نقول بوجوب كل واحد من الاشياء المعينة التي وقع فيها التخيير بخصوصه وان كنا نقول بوجوب القدر المشترك الذي يتحقق في كل واحد منها فوقوع كل واحد منها واجباً ان فعله باعتبار انه تمام أحدها مبهماً الذي هو القدر المشترك لا باعتبار خصوصه ومن هذا تعلم أن قولنا بوجوب الكل يغير قول المعتزلة بوجوب الكل فان قولهم

ثبت للاعم ثبت للاخص بالضرورة لاشتماله عليه وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى احدى الخصال فيكون ثابتاً لكل واحد منها لاشتماله عليه . نعم يصدق

بوجوب الكل هو على معنى أن كل واحد منها واجب بخصوصه وقولنا بوجوب الكل هو على معنى أن كل واحد منها واجب باعتبار أنه تمام القدر المشترك لا باعتبار خصوصه فقول الاسنوى ان وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به الى آخره ان كان مراده بوجوب الكل وجوب كل واحد منها باعتبار انه تمام احدها مبهماً وهو القدر المشترك كما هو ظاهر قوله ان كل حكم ثبت للاعم ثبت للأخص وقوله نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه فهو مسلم ولكن ليس هذا هو معنى وجوب الكل عند المعتزلة لان معناه أن كل واحد بخصوصه واجب عنده لما قدمناه عن الزركشى وهو مقتضى قواعد مذهبهم وان كان مراده أنه يلزمنا القول بما ذكر على الوجه الذى يقوله المعتزلة فغير مسلم وهذا يقتضى أن الخلاف معنوى والحاصل أن من قال ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في الواجب الخير معنوى بنى قوله على ان هذا الخلاف مبنى على الخلاف بيننا وبينهم في الحسن والقبح العقليين وفي أن الاحكام الشرعية تابعة لما في الافعال من المصلحة والمفسدة وأن الخلاف في الواجب الخير مفرع على ذلك ولا شك أن الخلاف بيننا وبينهم في الحسن والقبح واستلزام المصلحة والمفسدة لذلك استلزماً عقلياً خلاف حقيقي معنوى فيكون ما تفرع عليه من الخلاف في الواجب الخير حقيقياً معنوياً لا ببناء قولهم على عدم صحة ايجاب واحد لا بعينه بناء على أصلهم في الحسن والقبح المبنيين على ما في الافعال من المصلحة والمفسدة وممن صرح ببناء هذه الاقوال على ما ذكر الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع تبعاً للزركشى وغيره وبناء على هذا يكون الخلاف بيننا وبينهم معنوياً ولها ثمرة فقهية وهو أن المكلف اذا فعل الكل ثبت له ثواب واجبات متعددة وان ترك الجميع لزمه عقاب تارك واجبات متعددة بقدرها وهذا هو الذى يقتضيه قواعد مذهبهم فمضى قولهم بوجوب الكل حينئذ ان كل واحد بخصوصه واجب لان المصلحة والمفسدة لا يقوم واحد منهما الا بفعل معين بخصوصه ومن قال

على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه . والمذهب الثالث أن الواجب معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا القول يسمى قول التراجم لأن الأشاعرة

ان الخلاف لفظي بنى قوله هذا على ما نقله امام الحرمين عن ابي هاشم من أن المعتزلة يقولون كما نقول يثاب ان فعل الجميع على أحدها ويماقب ان ترك الجميع على أحدها لان الخلاف لا يكون ثمرة فقهية ويكون معنى قولهم بوجود الجميع انه لا يجوز الاخلال بالكل ولا شك أن الاخلال بالكل لا يكون الا بترك الكل وعدم فعل واحد منها ويكون المراد بالكل الكل البدلي كما ذكرناه وهذا الاخير هو المشهور المعروف عن مشاهير المعتزلة لكن لما كان الاول هو الموافق لقواعد مذهبهم وقال الزركشي انه تحقيق ما نقلوه عن أبي هاشم وأن الاستدلال بما استدلوا به يؤيد ذلك قال الجلال تفریباً على القول بوجود الجميع فيثاب فاعلها ثواب فعل واجبات ويماقب بتركها عقاب تارك واجبات ويسقط الكل الواجب بواحد منها حيث اختصر عليه لان الامر على رأيهم تعلق بكل واحد منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المترتب عليه ما ذكرناه فأشار الجلال بذلك الذي قاله الى أن المعتزلة يخالفوننا خلافاً حقيقياً معنوياً في الواجب ما هو وفيما يثاب عليه لو فعل الجميع ويماقب عليه اذا ترك الجميع وانه لا خلاف بيننا وبينهم في ان الواجب سواء كان هو الكل كما يقولون او هو احدها مبهماً يصدق بفعل احدها على معنى ان احد الواجبات قام كل منها مقام الآخر عندهم وعلى معنى ان الواجب سقط بفعل القدر المشترك عندنا فالخلاف من هذا الوجه فقط لفظي فالتحقيق هو ما اشار اليه الجلال من ان الخلاف معنوي فيما عدا سقوط الواجب بفعل البعض سواء قلنا بوجوب الكل كما هو رأيهم او بوجوب واحد مبهم كما هو رأينا لكن سقوط الواجب بمعنى سقوطه بفعل القدر المشترك الذي هو احدها وهذا البعض الذي فيه هو تمام القدر المشترك وما عدا ما فعله من الخصال سقط وجوبه بحيث لو فعل الجميع كان الثواب على احدها والباقي تطوع لسقوط وجوبه وسقوط الواجب بفعل البعض على رأيهم على معنى ان البعض الذي فعله واجب أغنى فعله

يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول^(١) ولما لم يعرف قائله عبر المصنف عنه بقوله وقيل وهذا المذهب باطل لان التكليف بمعين عند الله تعالى غير معين للعبد ولا طريق له الى معرفته بعينه من التكليف بالمحال وابطله المصنف بأن مقتضى التعمين أنه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين ومقتضى التخيير جواز العدول عنه الى غيره والجمع بينهما متناقض فاذا ثبت احدهما بطل الآخر والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم فيبطل الاول الذى هو التعمين. وقوله «قيل يحتمل الى آخره» أى اعترض الخصم على الرد المذكور من ثلاثة أوجه: أحدها أنا لانسلم أن مقتضى التخيير تجوز ترك ذلك الواحد المعين لجواز ان الله تعالى يلهم كل مكلف عند التخيير الى اختيار ما عينه له. الثانى أنه يحتمل ان الله تعالى يعين ما يختاره للوجوب. الثالث أنا لا نسلم أيضاً أن التعمين

عن فعل باقى الواجبات فلم يسقط وجوب ما عدا ما فعله بل هى باقية على وجوبها حتى لو فعلها يثاب على فعل واجبات متعددة بقدرها ولو لم يفعل شيئاً منها كان تاركاً لواجبات متعددة فيعاقب عليها بقدرها ولكن الشارع اكتفى منه بواجب منها على الجميع لحصول المقصود به كما هو الشأن فى فرض الكفاية هذا هو تحقيق ما أشار اليه الجلال وهو الحق الذى يجب أن يعرض عليه بالنواجذ وان أردت أوسع مما هنا فعليك بكتابتنا البدر الساطع على مقدمة جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وهذا القول يسمى قول التراجم الى آخره » قال فى المحصول ان اصحابنا ينسبونه للمعتزلة والمعتزلة الى اصحابنا واتفق الفريقان على فسادهم ويسمى قول التراجم قال الامام السبكي وعندى أنه لم يقل به أحد وإنما نشأ من مبالغة المعتزلة فى الرد علينا فى أسباب تعاق الوجوب بالجميع وأما رواية اصحابنا له عن المعتزلة فلا وجه لها لمنافاته قواعدهم اه قال الزركشى استدراكاً على ما قاله الامام السبكي لكن أبا الحسن القطان من أئمة اصحابنا حكاه فى كتابه فى أصول الفقه عن بعض الاصوليين اه وقصد الزركشى بذلك الرد على الامام السبكي فى دعواه أنه لم يقل به احد وهذا لا ينافى انه قول باطل لمخالفته لما اتفق عليه الجميع من أن المكلف به يجب أن يكون معلوماً للمكلف أما عند أهل السنة

يحمل ترك ذلك الواحد المعين فان الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدين بجلسة الاستراحة وغسل الرجل بمسح الخف والشاة الواجبة في خمس من الابل باخراج البعير وشبه ذلك . واجاب المصنف عن الاول بانه لو كان الواجب واحداً معيناً ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيئاً يكون هو الواجب عليه دون غيره من الخصال فيكون الواجب على هذا غير الواجب على الآخر عند اختلافهم في الاختيار لكن التفاوت بين المكلفين في ذلك باطل بالنص والاجماع أما النص فلأن الآية الكريمة دالة على ان كل خصلة من الخصال مجزئة لكل مكلف واما الاجماع فلأن العلماء متفقون على ان المكلفين في ذلك سواء وان الذي أخرج خصلة لوعدل الى اخرى لاجزأته ووقعت واجبة . وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا اتباعه بل تمسكوا بالتناهي فقط . وأجاب عن الثاني وهو كونه تعين باختياره بان الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف اجماعاً مع ان الواجب في تلك الحالة لا يستقيم ان يكون واحداً معيناً لان الفرض ان التعيين متوقف على اختياره وقد فرضنا أن لا اختيار . واجاب عن الثالث بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً والمآتي به بدل عنه يسقطه لكان الآتي به ليس آتياً بالواجب بل يبدله لكن الاجماع منعقد على ان الشخص الاتي بأي واحدة شاء من هذه الخصال هو آت بالواجب اجماعاً

قال « قيل ان آتى بالكل معاً فالامثال اما بالكل فالكل واجب أو بكل

فلأن اللازم أن يفهم المكلف ما كلف به من الخطاب ولا يفهمه الا اذا كان معلوماً عنده وأما عند المعتزلة فلما ذكر ولأن مدار الاحكام والتكليف على ما يدركه العقل في الافعال من المصلحة والمفسدة والحسن والقبح وكل ما ذكر لا يتصور الا في فعل مخصوص معين عند العبد فكان هذا القول منافياً لقواعد الفريقين غاية الأمر ان أهل السنة قالوا ان المكلف به معين عند العبد ومتحد وهو القدر المشترك ولا ابهام فيه وانما الابهام في الخصوصيات التي يتحقق فيها ذلك القدر المشترك فالتخيير والابهام فيها لافيه ويدل على ذلك قوله تعالى « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » وما لا يعلمه العبد ليس في وسعه فلا يمكن ان يكلف به وما هو معين عند الله وغير معين عند العبد غير مقدور للعبد

واحد فتجتمع مؤثرات على أثر واحد أو بواحد غير معين ولم يوجد أو بواحد معين وهو المطلوب وأيضاً الوجوب معين فيستدعي معيناً وليس الكل ولا كل واحد وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك فأذا الواجب واحد معين « أقول احتج الذهاب الى أن الواجب واحد معين بأن فعل الواجب له صفات (١)

(١) قال الاسنوي «أقول احتج الذهاب الى أن الواجب واحد معين بأن فعل الواجب الخ» وأقول قد علمت أن القول بأن الواجب واحد معين هو قول التراجم وأن فريقى أهل السنة والمعتزلة متفقان على فسادهم وأن الامام السبكي أنكر أن أحداً قال به فالاشتغال بعد ذلك بالاستدلال له والجواب عن ذلك تطويل بلا طائل لكن حيث اشتغل به المصنف وشراحه وغيرهم أردنا أن نتعرض لذلك فنقول حاصل ما استدلل به هذا القائل اننا اذا فرضنا ان المكف أتى بالجميع فلا يخلو اما أن يكون الامتثال بالجميع بمعنى الكل المجموعى فالجميع واجب وهو باطل لأن كل واحد حينئذ يكون جزء الواجب فلا يسقط الواجب الا بجمعها كلها وهو خلاف الاجماع على أن الواجب يسقط بواحد منها واما أن يمثل بكل واحد أو بواحد غير معين فيلزم المحال لأنه ان امتثل بكل واحد كان كل واحد منها مؤثراً بالاستقلال فيلزم اجتماع مؤثرات كل واحد منها مؤثر تام على أثر واحد وذلك محال لان المؤثر التام يستغنى به الأثر عن غيره مع احتياجه اليه فلو اجتمع مؤثرات كذلك لاحتاج الأثر الى كل واحد منها واستغنى عن كل واحد منها ويلزم أن يقع بها وأن لا يقع بها فيجتمع النقيضان وان كان الامتثال بواحد غير معين فغير المعين لا وجود له لان كل موجود معين وما ليس بمعين ليس بوجود ولا امتثال الا بما هو موجود فمعين أن يكون الامتثال بواحد معين فقال فريق جربا عن هذا الاستدلال اننا نختار ان يمثل بأمر لا يجوز تركها كلها ولا يجب فعلها كلها يعنى أنه يثاب بفعل واجبات مخيرة ويثاب على ذلك ثواباً أزيد من ثواب بعضها سواء اقتصر عليه أو ضم اليه نقلاً آخر وانقص من ثواب الواجبات المعينة ولكل منها رتبة عند الله تعالى وكذا العقاب اذا تركها يستحقه على ترك مجموع أمور كان المكاف مخيراً بين ترك أى واحد منها بشرط فعل الآخر وهذا الجواب انكار

وهي اسقاط الفرض وكونه واجباً واستحقاق ثواب الواجب وتركه أيضاً له خاصة وهي استحقاق العقاب وهذه الاربعة تدل على انه واحد معين ثم ذكر المصنف

لان الواجب الكل المجموعى وأن كل واحد يكون جزء الواجب واختيار أن الواجب هو الكل البدلى مع الاعتراف بان كل واحد منها واجب من حيث خصوصه وكل منها يفتى فعله عن فعل الآخر وهذا يوافق قول القائلين بان الواجب هو الكل وينافي قولنا ان الواجب واحد لا بعينه وانه القدر المشترك لان هذا يقتضى أنه اذا أتى بها كلها لا يمتثل الا بواحد منها فقط عندنا هو أعلاها ان تفاوتت أتى بها مرتباً أولاً أو أي واحد كان منها ان تساوت أو أولها ان أتى بها مرتباً على ما يأتي ولا يثاب ثواب الواجب على أكثر من هذا الواحد سواء ضم معه غيره أو لا وقال فريق آخر فى الجواب عن هذا الاستدلال نختار أنه يستحق ثواب الواجب على فعل أكثرها ثواباً ويمتثل به ويستحق اذا تركها كلها عقاب أدناها عقاباً ومراده أنه يثاب على أكثرها ثواب الواجب وما عداه يثاب عليه ثواب التطوع وهذا تعلم أن الخلاف فى الامتثال وفي الثواب خلاف فى انه اذا فعل الجميع ما الذي يقع واجباً وقال الامام السبكي انه لا يثاب ولا يعاقب الا على احدها لانه الواجب على قولهم فلهذا كله أعرض صاحب جمع الجوامع عن هذه الادلة الاربعة التي استدلت بها الناهب لهذا القول المردود من الجميع وعن الاشتغال بالجواب عنها واقتصر على ذكر الخلاف بين أهل السنة فيما اذا فعل الجميع وبذكرة تندفع هذه الادلة الباطلة أيضاً فقال تقريباً على قولنا لا على قول المعتزلة فان فعل الكل فقيام الواجب أعلاها وأن تركها فقيام يعاقب على أدناها ومضى قلنا انه يثاب على أعلاها يلزم ان أعلاها هو الذى وقع واجباً وحصل الامتثال به ومضى قلنا انه يعاقب على أدناها كان هذا قولاً بأن الواجب المتروك هو أدناها عقاباً ومعنى هذا اننا نختار ان الذى وقع به الامتثال ويثاب عليه هو القدر المشترك وهو أحدها لا بعينه وهو واحد معين لا ابهام ولا تخيير فيه وانما التخيير والابهام فى الخصوصيات التي يتحقق فيها القدر المشترك وقد سلك أكثر المتأخرين من الأصوليين ما سلكه صاحب جمع الجوامع فلم يتعرضوا لذكر هذه الادلة ولا للجواب عنها صريحاً

هذه الاوصاف على هذا الترتيب فبدأ باسقاط الفرض وعبر عنه بالامتثال فقال
 اذا أتى المكلف بالخصال جميعها في وقت واحد فلا شك في كونه ممتثلاً وهذا
 الامتثال لا جائز أن يكون معطلاً بالكل من حيث هو كل على معنى أنه يكون
 المجموع هو العلة في اسقاط الواجب وكل واحد جزء من أجزاء العلة وهو
 المسمى بالكل المجموعى لانه يلزم أن يكون الكل واجباً ولا جائز أن يكون
 معطلاً بكل واحد وهو المسمى بالكل التفصيلي لانه يلزم اجتماع مؤثرات
 وهى الاعتاق والصيام والاطعام على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال
 لان اسناده الى هذا يستغنى به عن اسناده الى ذلك واسناده الى ذلك يستغنى به
 عن اسناده الى هذا فيستغنى بكل منهما عن الآخر ويفتقر لكل منهما بدلا
 عن الآخر فيكون محتاجاً اليهما معاً وغنياً عنهما معاً ولا جائز أن يكون الامتثال
 معطلاً بواحد غير معين لانه لا وجود له إذ كل موجود فهو في نفسه معين ولا
 ابهام البتة في الوجود الخارجى انما الابهام في الذهن فقط فاذا انتهى ذلك كله
 تعين ان الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالى مبهم عندنا وهو المطلوب
 وقوله « وأيضاً الوجوب معين الى آخره » هذا دليل ثان على أن الواجب واحد
 معين وهو الوصف الثانى من جملة الاوصاف المتقدم ذكرها وتقريره من وجهين :
 أحدهما أن الحكم الشرعى متعلق بفعل المكلف والوجوب حكم معين من بين
 الاحكام الخمسة وهو معنى من المعانى فيستدعى محلاً معيناً يتعلق به ويوصف ذلك
 المحل بأنه واجب لان غير المعين لا يناسب المعين ولا وجود له أيضاً فى نفسه
 فيمتنع وصفه بالوجوب لاستحالة اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية فبطل أن
 يكون غير معين ولا جائز أن يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه
 فتعين أن يكون واحداً وهو المطلوب . التقرير الثانى أن الفعل المأمور به يسقط
 الحكم المتعلق بالشخص والوجوب حكم معين من بين الاحكام الخمسة فيستدعى
 فعلاً معيناً يسقط به ويأتى ماقلناه بعينه الى آخره والتقرير الاول هو المذكور فى
 المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه بعض تغيير للمذكور وصرح الامام بأن
 ذلك فيما اذا أتى بالكل معاً^(١) ويحتمل فرضه أيضاً قبل الاخراج . وقوله « وكذا

(١) قال الامنوى « صرح الامام بأن ذلك فيما اذا أتى بالكل معاً » وتبعه

الثواب على الفعل والمقاب على الترك « هذا هو الوصف الثالث والرابع من
 الاوصاف المتقدمة للواجب الدالة على أن الواجب واحد معين . وتقريره أنه اذا
 أتى بالكل فلا شك في أنه يثاب ثواب الواجب وذلك لاجازة أن يكون على
 الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما تقدم فتعين أن يكون على
 واحد معين فيكون الواجب واحداً معيناً وكذلك اذا ترك الكل لاجازة أن يعاقب
 على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما قلناه فلم يبق الا المعين فثبت
 بهذه الادلة الاربعة أن الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا . واعلم أنه لا كلام
 في انه يثاب على الكل اذا أتى بذلك معاً انما الكلام في ثواب الواجب كما نص عليه في
 المحصول والحاصل وغيرها ^(١) فاطلاق المصنف ليس بجيد وثواب الواجب يزيد على

البيضاوى لكن فرضه فيما اذا فعل الكل معاً انما هو لكونه أوضح في
 الاستدلال لذلك لقول المردود وليس ذلك بلازم في موضوع الخلاف المفرع على
 قول أهل السنة بل لافرق في الخلاف المذكور بين أن يفعل الكل معاً أو مرتباً
 بين علمائنا فيما هو الواجب الذي يمثل به ويثاب عليه اذا فعلها كلها ولذا لم يقيد
 صاحب جمع الجوامع حين حكي الخلاف المذكور بكون فعلها معاً

(١) قال الاسنوى « وأعلم أنه لا كلام في أنه يثاب على الكل اذا أتى بالكل
 معاً انما الكلام في ثواب الواجب الى آخره » أقول ان المصنف في مقام حكاية
 دليل الخصم على مذهبه والخصم في مقام الاستدلال يذكر أنه اذا فرض وأتى
 بالكل فما هو الواجب الذي يمثل به ثم يسوق كل الاحتمالات فيبطلها ما عدا ما هو
 قائل به وهذا من لوازمه الاختلاف في تثبيت الواجب واما أنه يثاب على الكل
 الا أنه يثاب على أحدها ثواب الواجب وعلى باقيها ثواب التلوع فهذا هو تحقيق
 مذهب أهل السنة وأما مذهب المعتزلة فالتحقيق على ما أسمعناك من قبل انه اذا
 أتى بالكل يثاب عليها ثواب واجبات متعددة بقدرها كما أنه اذا تركها كلها
 يعاقب عليها عقاب واجبات متعددة بقدرها وعلى هذا القول المردود انما يثاب
 ثواب واجب معين اذا فعل بعضها أو كلها ويعاقب عقاب تارك واجب معين اذا
 تركها كلها فقول الاسنوى واعلم أنه لا كلام في أنه يثاب على الكل الى آخره ان

ثواب النفل بسبعين درجة قاله امام الحرمين وغيره وأوردوا فيه حديثاً^(١) قال «وأجيب عن الاول بأن الامتثال بكل واحد وتلك معرفات ، وعن الثاني بأنه يستدعى أحدها لابعينه كالمعول المعين المستدعى علة من غير تعيين ، وعن الاخيرين بأنه يستحق ثواب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها» أقول شرع في الجواب عن الادلة الثلاثة التي ذكرها القائلون بأن الواجب واحد معين فأجاب عن الدليل الاول وهو قولهم انه اذا أتى بالكل معا فلا جائز ان يكون الامتثال بالكل ولا بكل واحد ولا بواحد غير معين فقال نختار القسم الثاني وهو حصول الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد لان هذه الامور وغيرها من الاسباب الشرعية علامات لامؤثرات واجتماع معرفات على معرف واحد جائز كالعالم المعروف للصانع . ولك ان تقول ماتقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد جار بعينه في امتناع التعريف والامتثال به^(٢) سلمنا لكن

أراد منه أنه لا خلاف في ذلك فغير مسلم لما علمت أن ذلك هو تحقيق مذهب أهل السنة فقط على ما حققناه من قبل وسيأتي وان أراد أنه لا كلام فيما ذكر عند أهل السنة فكلام المصنف ليس في مقام حكاية مذهبهم وانما هو في حكاية دليل القائل بأن الواجب واحد معين واللازم في مقام هذا الاستدلال أن يطلق في ثواب الواجب ثم يجري التشقيق وذكر احتمالات ثم يبطل كل شق واحتمال على زعمه ما عدا ما يقول به ، فلا اعتراض على المصنف في الاطلاق لأن سوق الكلام يعين المراد

(١) قال الاسنوى «وأوردوا فيه حديثاً» الحديث الذي أوردوه ضعيف وفيه كلام طويل لا يليق بهذه العجالة فارجع الى كتابنا البدر الساطع ان أردت الوقوف على ذلك فانه نفيس جداً ينفعك في كثير من أمثاله

(٢) قال الاسنوى «ولك أن تقول ماتقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد» الى آخر ما قال على هذا الجواب . وأقول: هناك فرق بين المؤثرات اذا تعددت مع تمام كل واحد في التأثير لما يلزمه من المحال وبين المعرفات اذا تعددت فان المعرفات اذا تعددت انما تعرف العلم وتفيد العلم به فهى طرق لمعرفة المعرف

هذا الجواب وان أفاد الرد على الخصم لكنه يقتضى إيجاب كل واحد لحصول الامتثال به ومختاره أن الواجب واحد لا بعينه سامنا انه لا يقتضى ذلك بل يمكن ان يدعى معه أن الواجب واحد لا بعينه لكنه قد سلم للخصم بطلانه وان غير المعين لا وجود له فان كان باطلا كما سلم فلا يصح ان يجيب به وان لم يكن باطلا

وأدلة للعلم به ومما لا شبهة فيه جواز تعدد الطرق والادلة لمعرفة واحد ومدلول واحد ولذلك قال الامام السبكي واما المعرفات فيجوز اجتماعها على الشيء ثم قال هذا الامام هذا الجواب يحتمل امرين الاول أن يكون المقصود منه الرد على الاستدلال فقط من غير بيان ما يعتقده من أن الامتثال بماذا وكأنه يقول دليلك لا ينتج أن الواجب واحد معين لاحتمال أن يكون الواجب كل واحد ويكون الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد. وهذا اذا فسرنا الامتثال بفعل الواجب يلزم عليه ان ما وقع به الامتثال واجب ويكون الجواب على هذا جدليا والجواب التحقيقي أن الامتثال بواحد لا بعينه وهو موجود في ضمن كل واحد. الثاني أن يكون جواباً تحقيقياً فان الامتثال معناه اما فعل يتضمن مثل المأمور به اذا جعلناه افتعالاً من المثل الذي هو الشبه واما الانتصاب والقيام لاداء المأمور به اذا جعلناه من مثل على وزن ضرب أى انتصب وعلى كلا التقديرين لا يستلزم أن يكون الممتثل به هو الواجب بل أن يكون الواجب يحصل به ولا شك أن الواجب حاصل في هذه الصورة بكل واحد لتضمنه له وقصده فيكون الامتثال بكل واحد وكل واحد واجبا على معنى ما قدمناه عن الفقهاء فيصير جواباً تحقيقياً على المذهبين وفي الوجه الاول جواب جدلي على المذهبين اه والذي قدمه الامام السبكي عن الفقهاء هو قوله واذا دققنا البحث وقررنا ما قدمناه من الفرق بين أن يراد مع القدر المشترك الخصوصيات أولا أمكن أن يقال في خصال الكفارة احتمالان احدهما أن يكون الواجب القدر المشترك بين الخصال الثاني أن يكون كل خصلة واجبة على تقدير ألا يفضل عنها ثم قال والا قرب الى كلام الفقهاء وهو أن كل خصلة واجبة هو الثاني وهذا الثاني هو بمعنى ما قال الاسنوي فيما سبق من أن وصف الشكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لان كل ماثبت للاعم ثبت

بل تسليمه هو الباطل فلا فائدة في هذا التطويل بل كان بحيث ابتدأ باختيار القسم الثالث فان الجواب على هذا التقدير يؤل إليه . واعلم أن تسليمه هو الباطل لثلاثة للاخص بالضرورة الى آخر ما قدمناه ويؤيد هذا أيضاً ما قاله الاسنوى وغيره في تعريف الواجب بأنه الذي يذم تاركه مطلقاً حيث جعلوا فائدة قولهم في التعريف مطلقاً أن التعريف يشمل الواجب المخير لأنه اذا ترك احدى خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لازم في تركه اذا أتى بغيره وذلك لانه لم يتركه مطلقاً بل تركه مع فعل غيره من الواجبات التي يسقط بها وجوب الكل فان هذا القول صريح في أن كل خصلة واجبة باعتبار أنها تمام القدر المشترك الذي هو أحدها مبهما وكل خصلة منها معيناً هي فرد من أفراد أحدها مبهما والفرد هو تمام الماهية . فيكون كل واحد منها معيناً تمام القدر المشترك الواجب فيكون واجبا بهذا الاعتبار فيصدق على كل واحد منها انه واجب بهذا الاعتبار على تقدير ألا يعتبر ما يفضل عنه من الخصوصية ولكن يسقط الوجوب بفعل واحد منها معيناً باعتبار انه عين ما وجب الذي هو احدها لا بعينه لا باعتبار خصوصه وبهذا سقط اعتراض الاسنوى على هذا الجواب . اما قوله ولك ان تقول ما تقدم من الدليل الى آخره فقد علمت سقوطه بما قدمناه من الفرق بين اجتماع المؤثرات واجتماع العلامات والمعرفات وان ما جرى من الدليل في المؤثرات لا يجرى في المعارف . وأما قوله سلمنا لكن هذا الجواب وان أفاد الرد على الخصم الى آخره لكنه يقتضى الى آخره فقد علمت سقوطه مما قدمناه عن الامام السبكي من ان هذا الجواب يحتمل امرين أحدهما أن يكون جدلياً مسوقاً للرد على الخصم ويحتمل أن يكون تحقيقياً وأن يختار المصنف هو مذهب الفقهاء وهو كما يحتمل ان يكون الواجب هو القدر المشترك بين الخصال يحتمل ان يكون كل خصلة واجبة بالمعنى الذي قلناه فعلى الاحتمال الاول اذا فعل الكل كان الواجب احدها لا بعينه فيكون الامتثال به وعلى الاحتمال الثاني يكون الواجب كل واحد منها باعتبار انه القدر المشترك وان القدر المشترك لا يفضل عنها فيكون الامتثال بكل واحد منها

امور: أحدها ان ذلك غير مذهبه لان اختياره ان الواجب واحد لا بعينه .
 الثانى انه مناقض لقوله بعد ذلك انه يستدعى أحدها لا بعينه . الثالث . أن غير
 المعين انما لا يوجد اذا كان مجرداً عن الشخصات ويوجد اذا كان فى ضمن
 شخص بدليل الكلى الطبيعى كملق الانسان فانه موجود مع ان الماهيات الكلية
 لا وجود لها . وقوله « وعن الثانى » أجاب عن الدليل الثانى وهو قولهم ان
 الوجوب معين فيستدعى معيناً بأننا لانسلم ذلك بل يستدعى أحد الخصال لا بعينه
 وان كان لا يقع الا فى معين وأحدها لا بعينه موجود وله تعيين من وجه وهو
 انه أحد هذه الثلاثة وذلك كالمعلول المعين مثل الحدث فانه يستدعى علة من غير
 تعيين وهو اما البول أو اللبس أو غير ذلك . وهذا الجواب لا ذكر له فى كتب
 الامام ولا كتب أتباعه وقد تقدم أنه مخالف لما سلمه للخصم^(١) لكنه صحيح

وأما قول الاسنوى سلمنا أنه لا يقتضى ذلك بل يمكن أن يدعى معه أن الواجب
 واحد لا بعينه لكنه سلم للخصم بطلانه الى آخره . فوجه سقوطه أننا نختار أن
 التسليم جدلى فقط فلا ينافى اعتقاد صحته تحقيقاً وقول الاسنوى فلا فائدة فيه
 الى آخره . غير مسلم لان تسليم بطلانه أو لا جدلاً لا ينافى التمسك به تحقيقاً فى
 القسم الثالث لان الامتثال لا يستلزم ان يكون الممثل به هو الواجب بل ان
 يكون الواجب يحصل به وقد علمت ان الواجب حاصل فى هذه الصورة أى فى
 صورة ما اذا أتى بالكل بفعل واحد لا بعينه وبكل واحد معيناً لتضمنه الواجب
 الذى هو أحدها مبهماً فيكون الامتثال بكل واحد باعتبار أن كل واحد هو
 القدر المشترك فالواجب موجود على كلا الحالين وكونه يثول الى اختيار القسم
 الثالث باعتبار احد وجهيه وهو ان الجواب هو ان الواجب واحد لا بعينه لا ينافى
 أنه غيره باعتبار وجوده فى كل واحد وأن كل واحد هو واجب باعتبار أنه القدر
 المشترك على ما فصلناه وهذا كاف فى المغايرة بين ما اختاره فى القسم الثانى وبين
 ما اختاره فى القسم الثالث

(١) قال الاسنوى : « وقد تقدم انه مخالف لما سلمه الخصم اه » . ونقول
 قد تقدم الجواب عن هذا وان تسليم بطلانه للخصم انما كان تسليماً جدلياً فقط
 لا تحقيقياً وقد اعترف الاسنوى بأنه صحيح فى نفسه وبعد هذا كله نقول ان

في نفسه . « وعن الاخيرين » أى وأجيب عن الاخيرين وهما الثواب والعقاب بأنه اذا أتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب كل ما قالوه هنا في الاستدلال للخصم والجواب عنه مبنى على ان الايجاب أو الوجوب يقتضى أمراً معيناً بمعنى الموجود في الخارج والحق ان كلا من الايجاب والوجوب لا يقتضى الا ان يكون الواجب معلوماً للمكلف ليأتى به بعد ذلك امثالاً فالوجوب يتصف به الفعل قبل وجوده ومما لا شك فيه ان القدر المشترك الذى هو احد الخصال مبهما معلوم للمكلف من حيث انه واحد منحصر في ثلاثة محصورة معينة بالتعيين النوعى فينبذ يصلح ان يتصف هذا القدر المشترك بالوجوب والتعيين والمعلومية باعتبار أن القدر المشترك الذى هو احدها حقيقة كلية منحصرة في هذه الانواع الثلاثة مثلاً والأمر بالكل الطبيعى ليمثل المكلف بالاثبات به بتحقيقه في أى فرد من افراده صحيح وكاف شرعاً بلا نزاع وهذا هو معنى قولنا ان الامر بواحد مبهم يستدعى واحداً لا بعينه وواحد لا بعينه حقيقة نوعية والمكلف يحصل هذه الحقيقة بعد ذلك في أى فرد معين من افرادها ، كما ان المعول النوعى المعين لا يقتضى في فعله الا ان يسكون له عند وجوده الخارجى علة ما وعند تحققه في الخارج لا يكون له الا علة معينة كالحرارة فانها معلول نوعى معين لا تقتضى عند وجودها الا علة ما اما النار واما الشمس واما الحركة وعند تحققها في الخارج لا يكون لها الا علة معينة هي أحد هذه الثلاثة معينة فكذلك هنا الامتثال الذى هو الاثبات بالقدر المشترك الذى هو الواجب لا يقتضى عند وجوده في الخارج الا فرداً مامن الخصال الثلاث وعند تحققه في الخارج لا يكون الا في ضمن فرد معين في الخارج هو تمام هذا القدر المشترك وبهذا القدر يكون الامتثال ويتصف القدر المشترك بالوجوب ويستحق بفعله الثواب وبتركة العقاب فكان هذا القول باطلاً لا يحتاج في بطلانه الى القيل والقال ألا ترى ان جميع التكاليف الشرعية لا تكون الا بالكلي النوعى المعلوم للمكلف بالنوع وانما يكلف به قبل وجوده والمكلف بعد ذلك يحققه ويحصله خارجاً في أى فرد من افراده ولا يلزم ان يكون المكلف به معيناً وموجوداً في الخارج لبطلان ذلك بالبدهة ففى كفارة الظهار مثلاً الأمور

فعلها والمصنف وعسد بذكر الجوابين ولم يجب عن العقاب وقد ذكره في بعض النسخ فقال يستحق ثواب وعقاب أمور . قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق أن تقول ^(١) لا يخلو اما أن يأتي بالجميع على الترتيب أو على المعية

به هو اعتاق رقبة وهي من قبيل الكلئ الطبيعي المتواطىء وهو المكاف به وبعد ذلك يأتي المكاف بهذا الكلئ امثالاً بأن يحققه ويفعله في أي رقبة معينة في الخارج وبها يحصل الامتثال لأنها تمام ذلك المطلوب

(١) قال الاسنوي . « قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق الخ » أقول قال في جمع الجوامع فان فعل الكل فقيل الواجب أعلاها وان تركها فقيل يعاقب على أدائها اه . وأطلق الخلاف ولم يقيده بكون فعلها كلها معا أو مرتباً فأفاد أنه قيل يثاب على أعلاها عند فعل الكل مطلقاً معا أو مرتباً ويعاقب على أدائها اذا تركها كلها وهذا القول حكاه ابن السمعاني في القواطع عن الاصحاب قال الزركشي وحكاية هذا القول عن الاصحاب غريبة ولعله بناء على ان الوجوب يتعين بالفعل ونقله عن الجمهور وهو منازع في ذلك وقياس قول الاصحاب ان الواجب أحدها أنه يثاب على مسمى الواحد منها لانه هو الواجب من غير نظر الى الاعلى لان الاعلى ليس هو الواجب بخصوصه وقد نقل القاضي عن أصحابنا أن الواجب واحد اذا اتى بالجميع من غير تقييد بالاعلى وجزم الشيخ أبو اسحاق في اللمع بأنه يسقط عنه الفرض بواحد منها والباقي تطوع اه قال القراني وضعفه (أي مقاله ابن السمعاني في القواطع) صاحب الحاصل لانه يوجب تعين الواجب وفيه نظر فانه لا يلزم من تعينه بعد الايقاع تعينه في أصل التكليف والمحذور هو الثاني ولهذا قال الاسنوي ان ما قاله ابن التلمساني من الجواب نقله الامام في المحصول والمنتخب عن بعضهم ثم قال أي الامام ويمكن ان يقال اي في الجواب كذا وكذا وذكر جواب المصنف وانما لم يذكر المصنف الجواب الآخر وهو ما أجاب به ابن التلمساني لان صاحب الحاصل قال انه ضعيف الى آخر ما نقله القراني عن صاحب الحاصل ونظر فيه بما يوافق قول الاسنوي وما قاله باطل فانه لا يلزم من تعينه الخ ولا فرق بين ما قاله في جمع الجوامع وهو ما حكاه ابن السمعاني

فإن أتى بها على الترتيب كان ثواب الواجب حاصلًا على الأول وإن أتى بها معاً كان مرتباً على الأعلى إن تفاوتت لانه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فإضافة غيره إلى القواطع وبين ما قاله ابن التلمساني من جهة أن كلا منهما يوجب تعيين الواجب فلذلك جعلوا كلا من تضعيف صاحب الحاصل وجواب القرآني موجهاً لها وإنما الفرق بينهما من جهة أن ما حكاه ابن السمعاني وجرى عليه صاحب جمع الجوامع لم يفرق في القول بأنه يثاب على أعلاها ويعاقب على ادناها بين ما إذا أتى بمخالف الخير فيه مما أو مرتباً وابن التلمساني فرق فجعل ما يثاب عليه أعلاها إن أتى بها كلها معاً وأولها إن أتى بها مرتباً وقد علمت أن الزركشي نازع ابن السمعاني في حكاية ذلك عن الأصحاب وقال إن قياس قول الأصحاب أن الواجب أحدها أنه يثاب على مسمى الواحد منها من غير نظراً إلى الأعلى لأن الأعلى ليس هو الواجب بخصوصه ومنازعة الزركشي لابن السمعاني فيما نسبته للأصحاب هي منازعة لابن التلمساني في دعواه أن مقاله هو الجواب الحق وعلى ذلك لا يكون جواب القرآني عن تضعيف صاحب الحاصل لهذين القولين جواباً صحيحاً بل الجواب الصحيح أنهما لا يقتضيان تعيين الواجب في أصل التكليف ولا بعد الإيقاع لأن الأعلى إن أتى بهما مطلقاً على ما قاله ابن السمعاني أو إن أتى بها معاً على ما قاله ابن التلمساني لم يكن هو الواجب باعتبار خصوصه بل هو الواجب باعتبار أنه أحدها وهو تمام هذا القدر المشترك والحق أنه لا يباين من القول بأنه إذا فعلها كلها معاً أو مرتباً يثاب على أعلاها أن يتعين الأعلى للوجوب بل يمكن أن يقال لا يزال الواجب مع ذلك هو أحدها لا بعينه ولكن هذا الواجب قدر مشترك بين خصال الخير فيه وهو طبيعة من الطبائع الكلية يتحقق في كل واحد منها كلاً وكل واحد منها تمامه وعينه فإذا وقعت كلها معاً أو مرتباً تعين أحدها ليثاب عليه ثواب الواجب ويكون الباقي تطوعاً لكن مقتضى أن الله تعالى ذو الفضل العظيم وإن ثواب الواجب مضاعف وأن الله لا يضيع أجر من أحسن عملاً يحاسب الله تعالى الثواب على الأعلى فيكون الثواب على أعلاها فضلاً من الله تعالى من حيث أن ذلك الأعلى هو أحدها وتتمام المشترك لا من حيث خصوصه بخصوصية المثاب

اليه لانتقصه وان تساوت فالى أحدها وان ترك الجميع عوقب على أقلها لانه لو اقتصر عليه لاجزأه وهذا الجواب نقله الامام في المحصول والمنتخب عن عليه وان كان هو الأعلى في الواقع غير ملاحظ في كونه الواجب بل الملاحظ في ذلك هو أنه أحدها ألا ترى أنه لو فعل واحداً منها فقط وكان هو الأعلى لكان هو الواجب من حيث أنه أحدها ولم يكن هو الواجب من حيث الخصوصية وان كان الله تعالى يثيبه عليه ثواب الأعلى لانه اختار أن يحقق القدر المشترك الذي هو الواجب في ذلك الأعلى الذي هو الفرد السكامل بعد ان كان في الامكان أن يحققه في غيره من الخصال وذلك نظير قراءة القرآن في الصلاة مثلاً فانه اذا قرأ منه مقداراً يكفي في أداء فرض القراءة في الصلاة أئيب عليه ثواب الفرض وان قرأ أكثر من ذلك المقدار وأطال القراءة وقع كل ما قرأه فرضاً ولو قرأ القرآن كله وأئيب عليه ثواب الفرض فكل من الثوابين ثواب الفرض ولكن ثواب الثاني أكثر من ثواب الاول لان الثاني فرداً كمل وكلا الفردين تمام الواجب وهو القدر المشترك ولذلك قال الجلال المحلى شرحاً لكلام جمع الجوامع الموافق لما قاله ابن السمعاني فان فعل المكف على قولنا السكك ومنها اعلى ثواباً وعقاباً وأدنى كذلك فليل الواجب المثاب عليه ثواب الواجب الذي هو كثواب سبعين مندوباً أخذنا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي في شعب الايمان أعلاها ثواباً لانه لو اقتصر عليه لائيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معاً أو مرتباً لا ينقصه عن ذلك وان تركها بأن لم يأت بواحد منها فليل يعاقب على أدناها عقاباً ان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فثواب الواحد والعقاب على واحد منها فعلت معاً أو مرتباً وقيل في المرتب يشاب على أولها تفاوتت أو تساوت لتأدى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر لثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على أن محل ثواب الواجب والعقاب أحدها من حيث خصوصه والتحقيق المأخوذ مما تقدم أنه أحدها من حيث أنه أحدها لا من حيث ذلك الخصوص والا لكان من تلك الحيثية واجباً حتى أن الواجب في المرتب أولها من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال

بعضهم وان كان المذكور هنا فيه زيادة ثم قال ويمكن أن يقال كذا وكذا
وذكر جواب المصنف . وانما لم يذكر المصنف الجواب الآخر لأن صاحب
الحاصل قال انه ضعيف لانه يوجب تعيين الواجب قال بل الصواب الجواب
الآخر وماقاله باطل فانه لا يلزم من تعيينه بعد الايقاع تعيينه في اصل التكليف
والمحذور انما هو التعيين في أصل التكليف بدليل ان الآتي بأى الحاصل

شاء يكون آتيا بالواجب اتفاقا كما تقدم من كلام المصنف مع انها معينة
قال «*تذنيب* الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجميع^(١) كما كل المذكى

في كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب منها أنه يثاب عليه ثواب المندوب من
حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه اه فانظر الى هذا المحقق حيث جعل
التحقيق أن الواجب المثاب عليه اذا أتى بها معا أو مرتبا سواء قلنا انه أعلاها ان
أتى بها مطلقا أو قلنا انه أعلاها اذا أتى بها معا وأولها اذا أتى بها مرتبا هو احدها
معا من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوص كونه أعلاها أو أولها فتفطن
(١) قال المصنف «*تذنيب* الحكم قد يتعلق بالترتيب فيحرم الجمع الى آخره»
اذا تأملت هذا التذنيب تجده قليل الجدوى ولا تجدد لهذه الاقسام حقيقة في
شريعة الاسلام لان قوله فيحرم الجمع كأكل المذكى والميتة اذا تأملته حق التأمل
تجد أن حرمة الجمع انما كانت لان حل أكل الميتة انما شرع في حالة الاضطرار
بخطاب خاص فهو حكم خاص في حالة خاصة وهو اما من قبيل الرخصة على رأى
أوليس منها على رأى آخر على ما قدمناه كما أن حرمة أكل الميتة انما كانت في حالة
الاختيار بخطاب خاص فهى حكم خاص في حالة خاصة ومتى كان أكل الميتة حالة
الاضطرار اليه حلالا بمعنى أنه مأذون فيه وان كان واجبا احياء للمهجة واكل
المذكى غير موجود في حالة الاضطرار بل انما هو في حالة الاختيار وحالة الاضطرار
وحالة الاختيار ضدان لا يجتمعان فلا يمكن أن يجتمع أكل الميتة وأكل المذكى
في حالة واحدة ومتى كانا لا يمكن اجتماعهما فكيف يقال يحرم الجمع أو لا يحرم والحكم
بذلك فرع امكان الجمع فكماهما لا يجتمعان أيضا فهما حكمان مستقلان وكل
منهما عزيمة أو أن أحدهما وهو أكل المذكى عزيمة والآخر رخصة . وقوله أو

والميتة أو يباح كالوضوء والتيمم أو يسن ككفارة الصوم» أقول هذا الفرع شبيه بالواجب الخير من حيث ان الحكم فيه تعلق بامور متعددة وان كان

يباح كالوضوء والتيمم هو قول فاسد أيضاً لان الوضوء حتم حال القدرة على استعمال الماء وهو المشروع دون التيمم والتيمم مشروع حال العجز عن استعمال الماء ويبطل بالقدرة على استعمال الماء فالإتيان به حال القدرة على استعمال الماء إتيان بعمل فاسد غير مشروع وتلويث للوجه واليدين اذا كان بالتراب فكيف يمكن الجمع بين الوضوء والتيمم والاول حتم حال القدرة والثاني حتم حال العجز والقدرة والعجز ضدان فكماهما لا يجتمعان وما كان السبكي يصور به الجمع بين الوضوء والتيمم قد أبطله بأنه متى قدر على استعمال الماء أو تكلف استعماله واستعمله يبطل التيمم فلم يتحقق الجمع بحال وقوله أو يسن ككفارة الصوم ومثلها كفارة الظهار قول باطل أيضاً قال السبكي وائياً ما كان فالحكم بأن الجمع سنة يحتاج الى دليل اهـ وأقول ان الجمع أيضاً غير ممكن لان شرعية الخصال في كفارتي الصوم والظهار مرتبة بمعنى ان مشروعية كل واحدة منهما بصفة انها كفارة انما هي في حال لا تشرع فيها الاخرى بهذه الصفة لان مشروعية الصوم كفارة عن الظهار والصوم مشروطة بالعجز عن الأعتاق ومشروعية الاطعام كفارة مشروطة بالعجز عن الصوم فلا يمكن الجمع بينهما في حال واحدة فكل واحدة منها كفارة مستقلة لان نص القرآن صريح في أنه ان وجد رقبة تعين الاعتاق للكفارة فان لم يجد رقبة تعين الصوم لكفارة فان لم يستطع الصوم تعين الاطعام لكفارة فإني يمكن الجمع حتى يقال يسن الجمع أو لا يسن ولذلك لم يصرح أحد من الفقهاء باستحباب الجمع كما قاله الامام السبكي وانما الاصوليون ذكروه أى ان بعضهم ذكره والاكثير منهم لم يذكروه والقول بان مراد الاصوليين الورع والاحتياط في براءة الذمة كما أعتقت السيدة عائشة رضی الله عنها عدة رقاب عن كفارتها قول غير مفيد لان براءة الذمة حصلت شرطاً بفعل ما أوجبه الشارع ان كان عتقاً أو صوماً أو اطعاماً ولا مدخل لما زاد عما أوجبه الشارع في براءة الذمة وكون ما زاد عما وقع عن الكفارة مندوباً لا يفيد في موضوعه

تعلقه بالترتيب فلما ذكر الواجب المخير ذكره بعده لكونه كالفضلة منه والبقية
فلذلك عبر بالتذنيب وهو بالذال المعجمة . قال الجوهرى ذنب عمامته بالتشديد
اذا أفضل منها شيئاً فأرغاه كالذنب . وحكى الجوهرى أيضاً أنه يقال ذنبه يذنبه
بالتخفيف أى تبعه يتبعه فهو ذائب أى تابع فيجوز أن يكون التذنيب مأخوذاً

لانه انما وقع كذلك باعتبار كونه في ذاته قرينة لا باعتبار اجتماعه مع ما وقع
واجباً بل يكون ذلك نظير ما لو صلى الظهر وصلى قبله السنة وبعده السنة فالفرض
هو الظهر فقط وبه تكون براءة الذمة ويجب ان يحمل فعل طائشة رضي الله عنها
على ذلك وأنها قصدت الاكثار من القربات عسى الله ان يقبل منها كفارتها بدون
ان يكون لما عداها مدخل في براءة الذمة وقد ذكر هذا التذنيب بعض
الاصوليين وترجم له بتنبيه وقد ذكره صاحب جمع الجوامع في آخر المقدمات
بعنوان خاتمة الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع أو يباح أو يسن اه
وقدم مثل شراحه لتجمع في هذه الاقسام الثلاثة بصور كثيرة كلها لا تخرج عن
كون الجمع فيها صورياً فقط لا حقيقياً وما رد به الجلال المحلى في شرح جمع الجوامع
على الامام السبكي بانه على فرض تسليم أنه يوجد في كتب الفروع وأن احداً
من الفقهاء لم يصرح بالاستحباب من قوله لكن وجود نظيره في كتب الفروع
والاصول كاف وهو أن يجمع بين الصلاة أو لا وبين الاعادة ثانياً ينوى بكل منهما
الفرض وان سقط الفرض بالفعل اولا اه مردود بان كلام الامام السبكي انما هو في
الحكم الذى تعلق على الترتيب ومثوا له بالكفارة المرتبة ككفارة الفطر عمداً في
رمضان وما قاله الفقهاء انما هو في الصلاة المعادة التى هى تكرار الصلاة الأولى
فالخطاب فيهما واحد والحكم واحد غاية الأمر أن المكلف كرر فعله وسقط
الفرض بالأول ان كانت صحيحة وحصلت بالثانى وهو الاعادة الفضيلة وكان
مندوباً وان نوى به الفرض لأن الفرض لا يتكرر وان كان الاول فاسداً فهو
لاغ والثانى هو الفرض غاية الأمر أن الشافعية مع قولهم ان الاول لاغ يسمون
الثانى اعادة والحنفية لا يسمونه اعادة وهو خلاف في التسمية لاثمرة له بعد اتفاقهم
على أن الاول هو الذى به يسقط الفرض ان كان صحيحاً دون الثانى وأن

من الاول وعلى هذا فلا كلام ويجوز أن يكون مأخوذاً من الثاني بعد تضعيفه ليصير متعدياً الى اثنين كعرف وغيره والمعنى انه ذنب هذا الفرع ذلك الاصل أى أتبعه اياه والامام وأتباعه عبروا عن هذا بقولهم فرع . وحاصل ما قال أن الحكم قد يتعلق على الترتيب وحينئذ ينقسم الى ثلاثة أقسام قسم يحرم الجمع كاكل المذكى والميتة وهذا واضح وقسم يباح الجمع كالوضوء والتيمم فان التيمم عند المعجز عن الماء واجب ولو استعمله أيضاً مع الماء لسكان جائزاً وقسم يسن الفرض يسقط بالثاني دون الاول ان كان الاول فاسداً وما نقل عن السيدة عائشة انما هو في تكرار العبادة من الجنس الواحد وما فعلته أولاً يكنى لسقوط الواجب كما سبق فمأنحن فيه من تعاق الحكم على الترتيب ومثل له في المحصول والمصنف وغيرهما بما مثلوا به ليس من جنس ما ذكره الفقهاء في كتب الفروع والاصول ولا هو نظيره . ومن ذلك تعلم أنه لا يتصور اجتماع أنواع كفارة الافطار في رمضان أو كفارة الظهار أو اثنين منها على وجه الكفارة وكذا يقال على التمثيل بجمرة الجمع بين المذكى والميتة فان تحريم الجمع انما يتصور لعلة دائرة بين الامرين ولا كذلك المذكى والميتة لان المحرم في حال والحلال في حال انما هو أكل الميتة ولا دخل للمذكى في ذلك الحكم وما قيل انه يكنى في تحريم الجمع أن يكون التحريم من جهة واحدة محتاجاً الى دليل فضلاً عن أنه غير معقول اذ تحريم الجمع انما يكون لعلة مشتركة بين الامرين كالاخوة بين الاختين وما قيل انه يكنى في ذلك أن للقدرة على أكل الميتة وعلى أكل المذكى دخلاً في الحرمة لان حرمة أكل الميتة انما توجد عند القدرة على أكل المذكى وان لم يأكل وتنتفى بانتفاءها وكفى بهذا في أن التحريم جاء من الجمع فهو مردود أيضاً فان هذا يرجع الى أن تحريم الجمع انما هو باعتبار القدرة على أكل المذكى لا باعتبار الحكم فان حل أكل الميتة لازل في حالة الاضطرار وحرمتها لازالت في حالة الاختيار والقدرة على أكل المذكى فكيف يجتمعان اللهم الا ان يكون بالجمع ولو حكماً وأما جمع الوضوء مع التيمم فغاية ما حاوله الجلال المحلى أنه يتأتى الجمع بينهما صورة لاحقيقة اذ لا يعقل شرطاً جمع بين وضوء وتيمم

ككفارة المجامع في رمضان فانه يجب عليه اعتناق رقبة فان عجز فصيام شهرين فان عجز فاطعام ستين مسكيناً ويستحب له الايتان بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الامام واتباعه لكن التمثيل بالتيمم فاسد لان التيمم مع وجود الماء لا يصح والايان بالعبادة الفاسدة حرام اجماعاً لكونه تلاعباً كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة فان فرض انه استعمل التراب في وجهه ويديه لا على قصد العبادة فلا يكون تيمماً وتمثيلاً أيضاً بالكفارة فيه نظر لأن الكفارة سقطت بالاول فلا ينوي بالثاني

وكلاهما باق على الصحة ومن هذا كله تعلم أن تذييب المصنف كتنبيه غيره وخاتمة جمع الجوامع كل ذلك قليل الجدوى وأن تعلق الحكم على الترتيب لا يترتب عليه شرعاً شيء من هذه الاحكام الثلاثة على الحقيقة بل على التساهل والتحمل البعيد وأن الحقيقة أن لاحرمة للجمع بل الحرام هو أكل الميتة عند القدرة على أكل المذكي وأن لا اباحة للجمع في القسم الثاني بل هما لا يجتمعان أصلاً في الشريعة الاسلامية على وجه يكون أحدهما صحيحاً مستمراً على الصحة والآخر كذلك بل فيه كما قال العطار في حواشيه على جمع الجوامع انه مع قيام مبيح التيمم يكون الوضوء غير مباح وعند انتفائه يكون الوضوء واجباً والتيمم غير مباح كما هو مفاد الترتيب اه وان كان اذا أتى بالوضوء في حال وجود ما يبيح التيمم يقع الوضوء صحيحاً ويبطل التيمم فلا اجتماع على كل حال وكذا يقال لا توجد نسبة الجمع في الثالث كما يعلم مما أوضحناه فاللائق حذف هذا التذييب من كتب الاصول كما يحذف منها أيضاً ما ذكره صاحب جمع الجوامع من قوله في خاتمة المقدمات أيضاً وقد يتعلق الحكم على البديل فيحرم الجمع او يباح او يسن ومثلوا لتحريم الجمع بتزويج المرأة من كفتئين وللمباح بستر العورة بثوبين أحدهما كاف في سترها وللعندوب بالجمع بين خصال كفارة الحنث في اليمين وفي ذلك الاخير ما قلناه سابقاً في الكفارة المرتبة وقد قدمنا حكم ما اذا أتى بخصال كفارة الحنث كلها معا أو مرتباً من أن الواجب المثاب عليه هو أحدها لا من حيث خصوصه على ما هو التحقيق الذي قدمناه عن الزركشى والجلال فلا بدلية في كل هذه الامثلة بل كل واحد منها يتعلق به الحكم قصداً فليس زواج المرأة لاحد الرجلين كفتئين كانا أو غير كفتئين بدلاً عن الآخر بل الحكم أن لها أن تزوج كل واحد منهما بشرطه

الكفارة لعدم بقائها عليه فلا تكون كفارة لكن القرب من حيث هي مطلوبة . وفي
المحصل ومختصراته ان الاقسام الثلاثة أيضاً تجرى في الواجب المخير فتحريم الجمع
كنصب المستعدين للامامة وتزويج المرأة من خاطين وابطاح الجمع كستر العورة
بثوب بعد ثوب واستحبابه كخصال كفارة اليمين

قال « الثانية الوجوب ان تعلق بوقت فاما أن يساوى الفعل كصوم
رمضان وهو المضيق أو ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالمحال الا
لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عذره وقد بقي قدر تكبيرة أو يزيد
عليه فيقتضى ايقاع الفعل في أى جزء من أجزائه ^(١) لعدم أولوية البعض .

وليس لها أن تزوج رجلين أصلاً فشكل من زواجها بكل منهما بشرطه لاحرمته
فيه والحرمة انما هي في الجمع وكذا الثوبان فان مابه ستر العورة هو الواجب
والثاني مباح وقد علمت ما في سنية الجمع بين خصال كفارة الحنث من أنه لا تعدد
في الواجب أصلاً بل هو واحد وهو القدر المشترك والمتعدد انما هو أفراد
الواجب فكانت هذه المسألة قليلة الجدوى أيضاً فاللائق بالاصوليين أن لا يذكروها
في كتبهم لعدم الفائدة وعدم وجودها في الشريعة

(١) قال المصنف « فيقتضى ايقاع الفعل في أى جزء الى آخره » أقول الواجب
الموسع هو الذي يكون وقته المقدر له أولاً شرعاً بحيث يسع فعله وفعل مثله من
العبادات كالظهر وهو ما يسمي وقته في اصطلاح الحنفية ظرفاً كما يسمون وقت
المضيق وهو ما ساوى وقته فعله بحيث لا يسع غيره من العبادات التي من نوعه
في اصطلاحهم معياراً والجمهور على ان جميع وقت الواجب الموسع الذي قدره
الشارع أولاً شرعاً لفعله وقت لادائه بمعنى ان أى جزء أوقع الفعل فيه وقع اداء
عن الفعل ولا يقيد الوجوب بأوله ولا بوسطه ولا بآخره وهو معنى قول الاصحاب
الشافعية ان الفعل يجب بأول الوقت وجوباً موسعاً وله تأخيره عن أوله ولا ينافيه
قولهم لو مات أو جن أو حاض قبل أن يمضي من وقت الصلاة ما يمكن فعلها فيه
فانه يتبين ان الصلاة لم يجب كما قاله القاضي أبو الطيب وغيره ولا شك ان كون
وقت الواجب الموسع وقتاً لادائه بهذا المعنى لا يخالف فيه الحنفية فان الحنفية
يقولون أيضاً ان الفعل في أى جزء من أجزاء الوقت الذي قدره الشارع أولاً له

وقال المتكلمون يجوز تركه في الاول بشرط العزم في الثاني (١) والا لجاز

وقم كان أداء لاقضاء ولكن يقولون الوقت الذي يتصف الفعل فيه بكونه مؤدى أو يتحتم اداؤه فيه هو الذي يقع فيه الفعل قبل تضيق الوقت أو الجزء الاخير الذي يسع الفعل فقط عند التضيق ولا شك ان الشافعية لا يخالفون في هذا أيضا وسيأتي تمام الكلام فيه

(١) قال المصنف « وقال المتكلمون : يجوز تركه في الاول الى آخره » * قال الاسنوى « ونقل الامام في آخر المسألة أنه قول أكثر أصحابنا الى آخره » وأقول قد خالف في ذلك صاحب جمع الجوامع وادعى أنه لا يعرف القول بوجوب العزم الا عن القاضى ومن تابعه كالأمدى وبالغ في تشنيع هذا القول على قائله وقال وهو معدود من هفوات القاضى ومن العظماء في الدين فانه ايجاب بلا دليل وكانه اعتمد على قول الامام في البرهان القائلون بذلك أراهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بأن العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة كالسحاب النية على العبادة الطويلة مع عذوبها وهذا لا يفيد القائل بالعزم شيئاً لان العزم اذا لم يجدد في الجزء الثاني كان معدوماً فيه فيكون جائز الترك واذا جاز ذلك في العزم وصح أن يكون واجباً بانسحابه على جميع الازمنة فلماذا لا يجوز مثل ذلك في الواجب ولا يكون هذا من قبيل جواز الترك المنافى للوجوب لانه انما جاز تركه في وقت ليفعل في وقت آخر والمنافى للوجوب هو جواز الترك مطلقاً كما أوضحناه سابقاً وقال في شرح المختصر الفعمل في أول الوقت ان لم يكن واجباً فلا حاجة الى البدل وان كان تمام الواجب فيتأدى ببده والا يلزم ان يكون واجباً ولا دليل عليه وقد ألم القاضى في كتاب التقريب بهذا البرهان القاطع ثم حام على افساده فقال قول خصوصى انه لا دليل على العزم ممنوع بل دليله أنه اذا ثبت جواز الترك مع الحكم عليه بأنه واجب فلا بد ان يكون تركه على خلاف ترك الفعل المندوب فيتميز عنه فتعين ان القول بوجوب العزم بذلك وضعفه صاحب جمع الجوامع بانه يكفي في تميزه عن ترك الفعل المندوب ان اخلاء الوقت عنه يؤتم من غير احتياج لما

ترك الواجب بلا بدل. ورد بأن العزم لو صلح بدلا لتأدى الواجب به وبأنه لو

ذكره وقال واقوال الشافعي لا تؤخذ من الفروع وهذه نصوص الشافعي ومتقدمي أصحابه موجودة ليس فيها هذه المقالة وقال ان موضع النظر ان من نوى الترك هل يعصى بالنية وفيه تفصيل وهو انه ان اقترن بهذه النية عدم الفعل عصى بهما جميعا لحديث « ما لم تكلم » والافنى النية التي كذبها الفعل نظر واحتمال وحديث « الفرج يصدق ذلك أو يكذبه » يدل على عدم المعصية لكن القاضي حكى الاجماع على ان ترك العزم يؤاخذ به وكان العزم قدر زائد على النية اه وقطع الشيخ في اللمع بوحوب العزم على الفور ان كان الواجب على الفور وان كان على التراخي فعلى التراخي اه ملخصا من الزركشى والولي العراقي . والحاصل ان الائمة اختلفوا في الواجب الموسع على طريقين أحدهما أن جميع وقته وقت لأدائه وبه قال الأكثر من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة وغيرهم واختاره الامام الرازي وأتباعه ونقل عن جميع الحنفية فقال الاستاذ أبو منصور بعد أن نقله عن أصحاب الشافعي انه ذهب اليه أهل الرأي ومحمد بن شجاع البخاري ونقل ابن برهان عن أبي زيد أن جميع وقت الظهر ونحوه من كل واجب موسع وقت لادائه ففي أي جزء أوقفه وقع أداء عن الواجب ويدل على ذلك قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » أي في ابتداء زوالها وميلها الى جهة المغرب مع ماورد في حديث جبريل لما أم النبي صلى الله عليه وسلم وله طرق منها حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أمني جبريل عند البيت مرتين فصلى بي الظهر حين زالت الشمس وكان النية قدر الشراك وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثله وصلى بي المغرب حين أفطر الصائم وصلى بي العشاء حين غاب الشفق الأحمر وصلى بي الفجر حين حرم الطعام والشراب على الصائم فلما كان الغد صلى بي الظهر حين كان ظل كل شيء مثله وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثليه وصلى بي المغرب حين أفطر الصائم وصلى بي العشاء حين صرنا الى ثلث الليل وصلى بي الفجر فأسفر ثم التفت الى وقال : يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت ما بين هذين الوقتين » رواه أبو داود والترمذي وحسنه وصححه ابن خزيمة

وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد. ومنا من قال يختص بالاول
والحاكم وورد من حديث جابر معنى هذا اللفظ قال البخاري هو أصح شيء جاء
في هذا الباب ثم اختلف أصحاب هذا القول فقال فريق منهم وهم الجماهير لا يجب
على من أراد تأخير الصلاة عن أول وقتها العزم على ايقاعها في باقي الوقت وقال
فريق منهم يجب عليه العزم لتمييز الواجب الموسع عن المندوب وأجاب عن هذا
صاحب جمع الجوامع بما تقدم عنه أن التميز يحصل بغير وجوب العزم وهو أن
تأخير الواجب باخراجه عن جميع وقته يوجب الأثم بخلاف المندوب فان تركه
مطلقا لا يوجب الأثم ولذلك أنكر هذا القول وعده من هفوات القاضي أبي بكر
قال الزركشي كما تقدم وكأنه أي صاحب جمع الجوامع في انكاره القول بوجوب
العزم اعتمد على قول الامام في البرهان القائلون بذلك لا أراهم يوجبون العزم
الى آخر ما سبق وقال العز بن جماعة في الفرر وما قاله عجيب لأن هذا غير مانحن
فيه اذ مانحن فيه عدم وجوب العزم وهذا عدم تعدد وجوب العزم اه وقد
قدمنا انه لا يفيد شيئا لأصحاب هذا القول قال في النجم اللامع وهذا أي الذي
قاله العز بن جماعة حسن ظاهر ولا يحسن تمسك صاحب جمع الجوامع بهذا بل
حجته فيما ذهب اليه قوله ليس في نصوص الشافعي ومتقدمي أصحابه هذه المقالة
الى آخر ما سبق وهذا الانكار سبقه اليه الكيا الهراسي وكذا القاضي أبو الطيب
ورضي الطريقة التي لا توجب العزم وهي تعزى لاكثر الفقهاء وعن أنكر القول
بوجوب العزم على القاضي امام الحرمين يتخيله أنه أخذه من دلالة العقل الذي
هو أقوى من دليل الصيغة من حيث ان مالم يتوصل به الى الواجب فهو واجب
والعزم عنده يدل من الفعل نفسه كما زعمه الجبائي واقتصر عليه الشيخ في اللمع
لأن الواجب لا يجوز تركه والقول بوجوب العزم على مرید التأخير مختار كثيرين
كما ذكره الاسنوي وغيره وعن صار اليه ابن فورك وحججهم أنهم أوجبوه على
المسافر في جمع التأخير ونظيره أن من عليه دين يجب عليه العزم على أدائه عند
المطالبة ويدل عليه اتفاق الاصحاب من الشافعية في الأمر المطلق على وجوب
العزم عند ورود الامر وصحح في النجم اللامع القول بوجوب العزم . وبالجملة

وفي الاخير قضاء^(١) وقالت الحنفية يختص بالاخير وفي الاول تمجيل. وقال الكرخي

فالقائلون بوجوب العزم جمع عظيم وله وجه وجيه ولعله لذلك قال صاحب جمع الجوامع ولا يجب على المؤخر العزم على الامتثال خلافاً لقوم اه. ولم ينص على أن المخالف هو القاضي وأتباعه فقط. والذي يظهر لنا مما تقدم عن الشيخ أبي اسحاق في اللمع من قطعه بوجوب العزم على الفور ان كان الوجوب على الفور وان كان على التراخي فعلى التراخي ومن قياسهم وجوب العزم على مرید التأخير على وجوب العزم على من عليه دين على ادائه ومن اتفاق الاصحاب من الشافعية في الامر المطلق على وجوب العزم عند ورود الامر الذي استدل به لهذا القول ان مراد اصحاب هذا القول وجوب العزم الايماني على معنى الازعان بالوجوب والامتثال عند تحقق ذلك الوجوب وحينئذ يتفق هذا القول مع مقالة صاحب جمع الجوامع أن من نوى الترك واقترن بهذه النية عدم الفعل عصى بهما جميعاً ويرتفع الخلاف ويكون المراد من العزم الواجب ألا ينوي الترك وتقرن النية بعدم الفعل فيتعين ارجاع هذا القول الى قول الجمهور على الوجه الذي قلنا والا فقول الجمهور بعدم وجوب العزم على مرید التأخير على خلاف ماقلناه هو الذي عليه المعول لانه هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة كما أسمعناه من قبل

(١) قال المصنف «ومنا من قال يختص بالاول الى آخره» قال الاسنوي شرع في ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة للواجب الموسع الى آخره أقول أصحاب هذه الاقوال الثلاثة لا ينكرون الواجب الموسع على معنى أن انفعل اذا وقع في أي جزء من اجزاء وقته المقدر له أولاً شرعاً كان أداءه لا قضاء ويقولون ان وقت الاداء هو الذي لا يفصل الواجب سواء كان هو الجزء الاخير الذي لو اخر عنه يأنم بالتأخير أو انه الوقت الذي يتصف الفعل بأنه وقع وأدي فيه على ما يأتي بيانه فهو لا ينكرون أن الوقت الذي قدره الشارع أولاً لفعل الواجب الموسع وقت لادائه بمعنى انه اذا وقع فيه كان أداءه لا قضاء كما انهم لا ينكرون اصل الوجوب الموسع كما ستعرف ولذلك وضع صاحب جمع الجوامع المسألة هكذا الأكثر أن جميع وقت الظهر وقت لادائه الى آخر الاقوال فجعل الخلاف

الآتى في أول الوقت ان بقى على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً والا نافلة احتجوا بأنه لو وجب في أول الوقت لم يجوز تركه قلنا المكلف مخير بين ادائه في أى جزء من أجزائه « أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار وقته وحاصله أن الفعل المتملق بوقت معين ينقسم الى ثلاثة أقسام . أحدها أن يكون وقته مساوياً

في أن جميع وقت الواجب الموسع هو وقت الاداء أو وقت الاداء الاول الى آخر ما حكاه من الاقوال. ومبنى الخلاف أن فريقاً من العلماء قالوا انه لا وجوب في العبادات الا وجوب الاداء غير أن وقت وجوب الاداء موسع غير أن فريقاً من هذا الفريق قال بوجوب العزم على مريد التأخير والفريق الثاني يقولون ان وقت الاداء لا يفضل على الواجب كما صرح به الجلال حيث قال والاقوال غير الاول منكراً للواجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الاداء لا يفضل الواجب اه فلا ينافى أنهم يقولون ان وجوب الاداء غير نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة ولا يتكرون أيضاً أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه على معنى أن الفعل اذا وقع في أى جزء منه كان أداء لا قضاء وقد اختلف أصحاب هذه الطريقة على أربعة أقوال حكاه صاحب جمع الجوامع بقوله وقيل الأول فان أخر فقضاء وقيل الأخير فان قدم فتمجيل والحنفية ما اتصل به الاداء من الوقت والا فالآخر والكرخى ان قدم وقع واجبا بشرط بقاءه مكلفاً اه فانظر كيف جعل صاحب جمع الجوامع الخلاف في وجوب الاداء فقط لافى نفس الواجب الموسع والجلال أول القول بأن الاقوال غير الاول منكراً للواجب الموسع وحمل ذلك القول على معنى اتفاقها على أن وقت الاداء لا يفضل الواجب وكيف لم ينسب القول بأنه الآخر فان قدم فتمجيل الى الحنفية لأنهم لا يقولونه كما أنه لم ينسب للكرخى ما نسبته اليه البيضاوى لأن الكرخى يقول بما يقول به الحنفية من أن وقت الاداء هو ما اتصل به الاداء من الوقت والا فالآخر غير انه يشترط شرطاً لبقاء ما فعله المكلف قبل الآخر واجبا شرطاً هو بقاءه مكلفاً الى آخر الوقت. وقول المصنف ومنا من قال يختص بالاول صريح في أن القائل به من الشافعية

له لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم شهر رمضان ويسمى هذا بالواجب المضيق. الثاني أن يكون الوقت ناقصاً عن الفعل فلا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمحال الا أن يكون لغرض القضاء فيجوز كوجوب الظهر مثلاً على من زال عذره في آخر الوقت كالجنون والحيمض والصبا وقد بقي مقدار تكبيرة. واطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر^(١) لان ذلك مخصوص بما اذا لم يمكن فعل ركعة في الوقت فان فعل فهي أداء على المشهور عندنا فالاحسن أن يقول الا لغرض التكميل خارج الوقت. الثالث أن يزيد الوقت على الفعل وهو الذي نسميه بالواجب الموسع. وفيه خمسة مذاهب: أحدها وهو اختيار الامام وأتباعه وابن الحاجب أن الامر بذلك يقتضى ايقاع الفعل في أى جزء من أجزاء الوقت بلا بدل سواء كان أولاً أو آخراً لان قوله صلى الله عليه وسلم «الوقت ما بين هذين» متناول لجميع أجزائه وليس تعيين بعض الاجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر وهذا هو معنى قول الاصحاب ان الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً واهمل المصنف التصريح بوجوبه باول الوقت ولكنه يؤخذ من تعليل ما يليه. والمذهب الثاني ونقله المصنف عن المتكلمين يعنى أصحاب أصول الدين ان الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجزء الاول الا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني ونقل الامام في آخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك في المنتخب

(١) قال الاسنوى « واطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر الى آخره » أقول
لا رواية تشترط ان الذى أدرك ركعة في الوقت ليس باءاء عند المصنف بل عنده في كون الفعل اداء وقوع جميعه في الوقت كما انه اعتبر في القضاء وقوع جميعه خارج الوقت بقرينة ماقاله فى بيان المعتبر في الاداء والقضاء الاصطلاحيين فتعين ان يكون مراده بالقضاء هنا مطلق الفعل فى وقت آخر وأما كونه اداء بالمعنى الاصطلاحى أو قضاء أولاً يسمى فذلك شىء آخر يبين فى موضعه وذلك لان المصنف انما يتكلم فيما اذا نقص الوقت عن الفعل ولم يسمه والمخالف فى هذه الحال هو زفر من اصحاب أبى حنيفة فانه يقول لا يجب الفعل على من صار بصفة التكليف فى آخر الوقت وكان الباقي لايسع الفعل كله لأن ايقاع الفعل فى وقت

واختاره الأمدى ولاصحابنا فيها وجهان حكاهما الماوردي في الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب وصححه النووي في شرح المهذب وغيره ونقل الاصفهاني في شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي أنه قول اكثر الشافعية . وقوله « والا لجاز » أى احتج الذهاب الى وجوب العزم بانه لو جاز الترك فى أول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه فى أول الوقت لكان يجوز ترك الواجب من غير بدل وهو محال . ورده المصنف بوجهين : أحدهما ان العزم لا يصلح أن يكون بدلا عن الفعل لانه لو صلح بدلا لتأدى الواجب به لأن بدل الشيء يقوم مقامه واذا لم يصلح للبديلة فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل . الثانى انه اذا عزم فى الجزء الاول من اجزاء الزمان على الفعل فلا يخلو اما أن يجب العزم فى الجزء الثانى أيضا أولا يجب فان لم يجب فقد ترك الواجب بلا بدل ويلزم أيضا التخصيص من غير مخصص وان وجب فقد تعدد البديل وهى الاعزام مع أن المبدل واحد فان قيل قد يكون صالحا للبديل فى ذلك الوقت لامطلقا فاذا أتى بالبديل فى هذا الوقت سقط عنه الامر بالاصل فى هذا الوقت لا فى كل الاوقات . قال فى المحصول هذا ضعيف لان الامر لا يفيد التكرار بل لا يقتضى الفعل الا مرة واحدة فاذا صار البديل قائما مقام الاصل فى هذا الوقت فقد صار قائما مقامه فى المرة الواحدة فيلزم الاكتفاء به . قال فى البرهان والذى

لا يسمه محال فلا يقع التكليف به اتفاقا وان قال بعضنا بجوازه عقلا وغير زفر يقول لا يلزم أن يكون التكليف بايقاع الفعل فى الوقت الذى لا يسمه بل نقول بوجود أى جزء من أجزاء الوقت ولو بمقدار يدرك فيه التحريمه ينعقد سبب الوجوب ليفعله المكلف فيما بعد سواء كان فيما بقى من الوقت وما بعده او فيما بعده فقط فراد البيضاوى بالقضاء هنا القضاء بالمعنى اللغوي لان القائلين بالوجوب اختلفوا وفضلوا فى كون الفعل حينئذ اداء فبعضهم شرط فى كونه كذلك ان يفعل ركعة على الاقل فى الوقت وبعضهم قال يكفى فى ذلك ان يدرك التحريمه فى الوقت ومنهم من سماه قضاء او اداء ناقصا فكيف يمكن مع هذا ان يراد القضاء الاصطلاحى هنا بل المراد ما ذكرنا بقرينة المقام

أراه انهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بأن العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلية كانسحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوبها وهذا الذي قاله فيه تبين لمذهبهم وجواب عما قاله المصنف . وهذان المذهبان متفقان على الاعتراف . الواجب الموسع والثلاثة الآتية منكرة له^(١) . وقوله «ومنا

(١) قال الاسنوي «والثلاثة الآتية منكرة له اه» أى للواجب الموسع وقد علمت مما قدمناه أن اصحاب هذه الاقوال الثلاثة لا ينكرون الواجب الموسع بمعنى الواجب الذي قدر له أولا وقت من قبل الشارع يسمه ويسع غيره وانما ينكرون أن وقت الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امتثالا يفضل على الواجب ويقولون ان وقت الاداء بهذا المعنى لا يفضل الواجب ثم بعد ان اتفقت الاقوال الثلاثة على هذا المقدار اختلفت فمنها قول أنه الاول وقول أنه الآخر وقول انه ما يتصل به الاداء ويقع فيه الفعل وهذا لا ينافي القول بالواجب الموسع بالمعنى الذي قلناه على انك علمت مما سبق أن هذه الاقوال الثلاثة لا يخالف بعضها بعضا ولا تخالف قول الجمهور كما ان الحنفية يقولون ان وقت الوجوب الموسع الذي هو بمعنى شغل الذمة هو جميع الوقت الذي قدره الشارع أولا للفعل وان وقت وجوب الاداء هو الجزء الذي يقع فيه الفعل من وقت الوجوب الموسع الذي هو بمعنى شغل الذمة فتلخص أن الاداء يطلق ويراد منه المعنى الاصطلاحي المقابل للقضاء وهذا لاخلاف في أن وقته هو جميع الوقت المقدر اولا شرطاً للفعل ويطلق ايضا على معنى الاتيان بالفعل امتثالا وهذا هو الذي وقع فيه الخلاف فالجمهور على ان وجوب الاداء بهذا المعنى موسع وغيرهم بحسب ظاهر الامر يقول هو الاول او الآخر او ما يتصل به الفعل غير ان التحقيق ان مراد الكل واحد لان من قال هو الاول اراد ان الفعل لا يتصف بالاداء اي بكونه مؤدى ومأثيا به امتثالا على الوجه الاكمل الا في اول الوقت فلا ينافي ما قاله الجمهور من ان وقت الامتثال موسع ومن قال هو الآخر اراد ان الوقت الذي يتحتم فيه الاتيان بالفعل امتثالا بنفسه هو الجزء الآخر الذي يسع الفعل فقط فلا ينافي ما قاله الجمهور ايضا من ان وقت الامتثال موسع وهم لا يخالفون في ان الوقت

من قال الخ «شروع في ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة للواجب الموسع: أحدها ان
الوجوب يختص بأول الوقت فان فعله في آخره كان قضاء لقوله صلى الله عليه وسلم
اذا تضيق بحيث لم يبق منه الا ما يسع الواجب تحتم الامتثال فيه والذين قالوا
بأن وقت الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امثالا يقولون ان وقت وجوب الاداء
بهذا المعنى الشامل لجميع الوقت ويسميه غيرنا وجوبا موسعا نسميه نحن وجوبا
بمعنى شغل الذمة وأما الاداء الذي هو بمعنى تفرغ الذمة مما شغلها فوجوبه انما
هو وقت تفرغ الذمة بالفعل من الواجب فهو الوقت الذي يقع فيه الفعل
ويتصل به أدائه أي تفرغ الذمة به . وبما قدمناه تعلم ان ما نسبته المصنف من
أن الحنفية قالوا يختص بالاخير وفي أول الوقت تعجيل ان كان مراده من التعجيل
كونه فعلا قبل الوقت وقبل الوجوب فنسبته للحنفية غلط لان الحنفية لم يقل
أحد منهم بذلك وان كان مراده ما بيناه سابقا فهو لا يخالف قول الجمهور فيكون
مانسبه الاسنوي أيضا للحنفية من أنه اذا عجل كان نقلا غلطا أيضا وكيف يقول
به الحنفية وهو مذهب باطل فذهب الحنفية هو ما قرناه ولا يخالف مقاله
الاكثر فلا خلاف بين الحنفية والشافعية في أن الفعل واجب في جميع الوقت وان
جميعه من أوله الى آخره وقت لوجوبه ووقت لادائه على معنى أنه في أي جزء
من الوقت أوقفه المكلف كان أداء بالمعنى الاصلاحي المقابل للقضاء ولم يكن
قضاء بالمعنى الاصطلاحى المقابل للاداء وكان وقتا لادائه على معنى انه
وقت للاتيان به امثالا وأن للمكلف أن يوقفه في أي جزء من اجزاء
الوقت فاذا تضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسع الواجب فقط تحتم
الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امثالا في هذا الجزء من الوقت بحيث لو لم يفعله
بلا عذر حتى خرج الوقت كان عاصيا فكما ان الفعل واجب على وجه
ما ذكر عند الشافعية في كل جزء من اجزاء الوقت والمكلف مخير في ايقاعه
في أي جزء اراد ايقاعه فيه والتضييق يتحقق في الجزء الاخير كذلك الفعل
واجب عند الحنفية على الوجه المذكور الذي قال به الشافعية حذو القذة
بالقذة . نعم فرق الحنفية بين نفس الوجوب وبين وجوب الاداء فقالوا ان

«الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله» والمراد بقوله ومنا أي ومن الشافعية صرح به الامام في المعالم خاصة فان عبارة المحصول والمنتخب ومن

نفس الوجوب عبارة عن شغل ذمة المكلف وان ذلك يتحقق بمجرد انعقاد سبب الوجوب بناء على خطاب الوضع وان وجوب الاداء الذي يتصف الفعل فيه بالوقوع حقيقة وتفرغ به الذمة مما شغلها او يتحقق فيه الوقوع هو اثر خطاب التكليف وبناء على هذا الفرق لم يعينوا جزءا من اجزاء الوقت يتحقق فيه وجوب الاداء ويتعلق فيه خطاب التكليف بطلب تفرغ الذمة مما شغلها الا الجزء الاخير الذي يسع الواجب فقط فقالوا كل جزء يتصل به الاداء ويقع فيه الفعل من الوقت هو وقت الاداء ويتعلق خطاب التكليف فيه فاذا تضيق الوقت ولم يبق منه الا الجزء الذي يسع الواجب فقط ولم ينم له قبله تعين ذلك بنفسه حينئذ وقتا للاداء بمعنى تفرغ الذمة فكان ما يسميه الشافعية وجوب اداء موسع هو الذي يسميه الحنفية نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة والذي سماه الحنفية وجوب اداء هو وجوب تفرغها مما شغلها بالفعل بمعنى أن ذمة المكلف لا تصير فارغة مما شغلها الا في وقت الاتيان بالواجب امتثالا وهذا لا يخالف فيها احد فلذلك صرح السعد في التلويح وغيره أن الخلاف بين أكثر الحنفية الذين فرقوا بين الوجوبين وبين أكثر الشافعية الذين لم يفرقوا خلاف في التعبير فقط وأن ما سماه أكثر الحنفية وجوبا بمعنى شغل الذمة وجعلوه مغايراً لوجوب الاداء هو ما سماه أكثر الشافعية وجوب اداء موسعا والسلك متفقون على أن المكلف لو اخرج الفعل عن أول الوقت لا يعصى متى فعل الواجب في أي جزء من أجزاء الوقت ولا يكون طاصيا الا اذا أخرج فعل الواجب عن جميع اجزاء الوقت فكل من الحنفية والشافعية قائلون بمقتضى نصوص الكتاب والسنة في هذه المسألة ولو أن الذين نقلوا الخلاف بين هؤلاء الائمة تحروا في النقل وتحققوا من تلك المذاهب لما وجدوا بين أصحابها خلافا يستحق القول والتميل وتشنيع كل على الآخر

أصحابنا . وهذا القول لا يعرف في مذهبنا^(١) ولعله التبس عليه توجيه الاصطخري

(١) وقال الاسنوى « وهذا القول لا يعرف في مذهبنا » الى آخره . وقال
 الولي العراقي حكاة الامام الرازي في المعالم وهو غلط فلم يقل به أحد منهم ولعل
 سبب الاشتباه أن الشافعي حكاة في الام عن بعض أهل الكلام ا ه . وقال في
 النجم اللامع وهذا ما حكاة أبو الحسين في المعتمد وصاحب المصادر عن بعض
 الشافعية وكذا الامام في المعالم والبيضاوي في المنهاج وانكر ابن الرفعة هذا
 القول وقال لم أجده في الكتب المشهورة وقائلوه تمسكوا بامور لا تسلم عن اعتراض
 معترض واحسنها ما أخذ من قول امامنا الشافعي في الحج ان قوما من اهل
 الكلام وغيرهم ممن يقولون ان وجوب الحج على الفور يقولون ان وجوب
 الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو اخره عن اول الامكان عصى بالتأخير وهذا
 من امامنا جرى على سبيل النقل لا على سبيل الموافقة اه . وتمسك أصحاب
 هذا القول بمحدث « الصلاة في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله » رواه
 الترمذي قالوا ولا يوجد هنا مقتضى للعفو الا العصيان بخروج الصلاة عن وقتها
 فدل ذلك على ان وقت اداها هو الاول فان اخرها عنه كان عاصيا بالتأخير
 وتمسكوا أيضا بأن الوجوب مع جواز التأخير متنافيان والاصل ترتب المسبب
 على السبب فيكون الوجوب الذي هو مسبب في أول الوقت وفعله فيما بعده
 قضاء لكن أبا بكر الباقلاني نقل الاجماع على نفي الانتم ولنقله قال بمضمون انه
 قضاء يسد مسد الاداء أي فلا يتم بالتأخير عن أول الوقت وسوق الحديث يدل
 على هذا فان سوقه يقتضي أن الفعل على كلا الحالين واقع في الوقت غير أنه تارة
 يكون في أوله فيكون رضوان الله وتارة يكون في آخره فيكون عفو الله وهذا
 يقتضي أن الصلاة في أول الوقت أكثر ثوابا وأفضل من الصلاة في آخره فليس
 المراد بالعفو العفو الذي هو مقتضى العصيان بخروج الصلاة عن وقتها لان
 الحديث صريح أنها واقعة في وقتها اما في أوله واما في آخره فلا وجه للقول بأنه
 ان آخر قضاء بالمعنى المصطلح خصوصا بعد ما سمعت ان صاحب هذا القول
 لا ينكر أن وقت الواجب الموسع وقت لادائه على معنى أن الفعل اذا وقع في

حيث ذهب الى أن وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار. نعم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم أي جزء من أجزائه كان أداء لاقضاء لافرق في ذلك بين أول الوقت ووسطه واخره: والقول الثالث وهو أن وقت الاداء هو الآخر محكي عن الحنفية فأول الوقت عند هذا القائل سبب لجواز الفعل فيه والآخر سبب لتحتم الفعل فيه فيكون المأثي به قبل الآخر تعجيلا كإخراج الزكاة قبل الحول بعمده ملك النصاب وتعجيل الدين قبل حلول الاجل وظاهر كلام امام الحرمين في البرهان اختياره ورده ابن التماسي بأن التقديم لا يصح فيه بنية التعجيل اجماعا نعم هو منقول عن الحنفية أو أكثرهم كما نقله الأمدى وابن الحاجب وغيرها لكن المشهور عن الحنفية والمعروف في كتبهم ان وقت الاداء هو ما اتصل به الاداء للفعل من الوقت والا فآخره الذي يسع الفعل ولا يفضل عنه كما قاله الصفي الهندي وحكاها صاحب جمع الجوامع عن الحنفية تبعا لوالده وللصفي الهندي واستدرك عليه الزركشي بقوله لكن المشهور عنهم قول الجمهور كما ثبت في كتاب الوصول الى ثمرات الاصول اهـ واذا رجعت لما قدمناه تعلم أنه لاخلاف بين قول الحنفية ان وقت الاداء هو ما اتصل به الاداء للفعل من الوقت والا فآخره الذي يسع الفعل ولا يفضل عنه وبين قولهم بما قاله الجمهور من أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه سبباً في تحقيق مذهب الحنفية ان شاء الله تعالى وأما ما نسب الى الحنفية من أن وقت الاداء هو الجزء الآخر فالمرح به عندهم أن معناه أن هذا الجزء الآخر هو وقت الاداء الذي لا يجوز إخراج الفعل عنه وهو الجزء الاخير الذي يسع الواجب فقط وأن معنى قولهم فان قدمه فتمجيل أنه تعجيل قبل هذا الجزء الاخير الذي يتعين بنفسه وقتا للاداء عند التضيق وأما ما قبله من أجزاء الوقت فلا يتعين وقتا للاداء الا باتصال الاداء به ووقوعه فيه ويدل لهذا قياسهم ذلك على تعجيل أداء الزكاة بعد انعقاد سبب الوجوب بملك النصاب وعلى أداء الدين قبل حلول الاجل ولذلك قال الاسنوي ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو في التعجيل لكن عجل ديناً أو زكاة وقد ذكر في البرهان

ممن يقى ممن يقول ان وجوب الحج على الفور ان وجوب الصلاة يختص بأول
 الوقت حتى لو أخره عن أول وقت الامكان عصى بالتأخير اه وهذا يحتمل أيضا
 أن يكون سبب هذا الغلط . والثاني أن الوجوب يختص بأخر الوقت فان فعل في
 مايقضيه اه فان كان ما ذكرناه هو مراد من نقل هذا القول ونسبه للحنفية فلا
 يكون حينئذ بينهم وبين قول جمهور الحنفية والشافعية خلاف وان كان مراده
 أن الفعل غير واجب قبل الجزء الاخير وأن فعله قبل الاخير فعل قبل دخول
 الوقت كان نقله عن الحنفية غلطا كما أن نقل القول بأنه الاول اذا أخذناه بظاهره
 غلط كما صرح بذلك الكمال ابن الهمام في تحريره وقطع سراج الدين الهندي بأن
 المعزو الى الحنفية ليس صحيحا عنهم قاله في التقرير على التحرير . القول الرابع
 ما نقله المصنف عن الكرخي أن المكلف به في أول الوقت الى آخره . أى فهو
 موقوف فان بقى بصفة التكليف الى آخر الوقت كان مافعله واجبا والا فنقل كذا
 حكاه عنه الامام والآمدى وابن الحاجب قال الزركشى وانما قال ذلك فرارا بما
 ورد على أصحابه من تعلقه بأخر الوقت من اجزاء النفل عن الفرض فاختر هذه
 الطريقة وهى ضعيفة لان كون الفعل حال الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا
 خلاف القواعد وحكى عنه أن وقت أداء الواجب يتعين بالفعل فى أى وقت كان
 كذا حكاه عنه الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع وحكى عنه الآمدى القولين
 معا ولكن الكرخي لا يخالف غيره من الحنفية الا فى اشتراط بقاء المكلف
 بصفة التكليف الى آخر الوقت ان أوقع الفعل قبله فى وقوع الفعل واجبا ولا
 يخالفهم فى أصل الوجوب عند انعقاد السبب ولا فى أن جميع الوقت المقدر أولا
 شرطا للفعل هو وقت أداء الفعل على معنى أن الفعل فى أى جزء من أجزاء هذا
 الوقت وقع كان اداء لا قضاء ولا فى أن وقت الاداء هو ما اتصل به الفعل من
 هذا الوقت الا اذا تضيق الوقت فوق أدائه الذى لا يجوز التأخير عنه هو الجزء
 الآخر الذى يسع الواجب ولا يفضل عنه ولذلك قال الجلال فى بيان قول الكرخي
 فان لم يبق كذلك كأن مات أو جن وقع ما قدمه نقلا فشرط الوجوب عنده أن
 يبقى من أدرك الوقت بصفة التكليف الى آخره المتبين به الوجوب وان أخر

أول الوقت كان تعجيلا ويصير مكن أخرج الزكاة قبل وقتها . ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون النطوع انما هو في التعجيل مكن عجل ديننا أو زكاة وقد ذكر في البرهان ما يقتضيه لكن نقل الآمدي وابن الحاجب وغيرها عن هذا القائل أنه يقع تقلا وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل

الفعل عنه ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه بصفة التكليف حيث وجب فوقه أدائه عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيما شرط فذكره المصنف دون الاول المعلوم مما قدمه اه فأشار الجلال بقوله فان لم يبق الى آخره الى أن الفعل اذا قدم على آخر الوقت بأن فعله المكلف قبله في الوقت كان حكمه بحسب ما عند الخلق موقوفا فان بقي بصفة التكليف تبين بذلك أن الفعل كان واجبا عند وقوعه فان لم يبق كذلك بأن عرض له ما أزال عنه صفة التكليف كأن مات أو جن تبين أن ما فعله قبل آخر الوقت كان تقلا عند وقوعه وانما كان حكمه بحسب ما عند الخلق موقوفا كما يعطيه قول الجلال المتبين به الوجوب لان الفعل في الواقع ونفس الامر اما واجب أو نقل فان كان الله تعالى قد علم أن المكلف يبقى بصفة التكليف الى آخر الوقت فالفعل واجب عند وقوعه في الواقع ونفس الامر وان كان الله تعالى قد علم أن المكلف لا يبقى كذلك فالفعل نقل عند وقوعه في الواقع ونفس الامر فالفعل حينئذ عند وقوعه في الواقع ونفس الامر اما موصوف بالوجوب فقط واما موصوف بالنفلية فقط فاندفع ما اعترفوا به على قول الكرخي من أن كون الفعل حالة الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا تقلا خلاف القواعد وذلك لان المخالف للقواعد هو عدم اتصافه بهما في الواقع ونفس الامر أما التوقف في الحكم وعدم الجزم بأحدهما بعينه حتى يتبين الحال فلا مانع منه وليس مخالفا للقواعد لأن الموقوفات كذلك في الشرع كثيرة فمعنى قول المصنف في قول الكرخي ان بقي على صفة الوجوب يكون واجبا الخ أنه ان بقي كذلك تبين أنه كان واجبا والا تبين أنه كان تقلا وأشار الجلال بقوله في شرح مذهب الكرخي من أدرك الوقت بصفة التكليف مع قوله ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه بصفة التكليف الى أن موضوع كلام الكرخي فيمن كان بصفة التكليف وكان الغالب عليه

اجماعا كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا والثالث وهو رأى الكرخي من الحنفية أن الآتي بالصلاة في أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان مافعله واجبا وان لم يكن على صفتهم بأن كان مجنونا أو حائضا أو غير ذلك كان مافعله نفلا هكذا في المحصول والمنتخب وغيرها ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون

السلامة الى آخر الوقت وليس الكلام فيمن لم يكن بصفة التكليف في أول الوقت ولا فيمن عرض عليه ما أزال عنه صفة التكليف في وسط الوقت وعاد الى الاتصاف بها في آخر الوقت سواء زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت أو زالت قبل الفعل وعادت في آخر الوقت فان الكرخي في هذه الاحوال كغيره يقول الممول عليه فيها على كل حال هو آخر الوقت وليس موضوع اشتراط الكرخي فيما ذكر لان الوقت متى تضيق ولم يبق منه الا ما يسع الواجب وكان المكلف في هذا الجزء بصفة التكليف وجبت عليه الصلاة اجماعا وكان ذلك الجزء وقت الاداء اتفاقا بين الجميع وليس للكلام أيضا فيمن ظن عدم السلامة كأن ظن الموت أو ظنت الحيض فان وقت الاداء يتضيق في حقه فان أخر عن وقت الامكان عصى ومن هذا تعلم اندفاع قول الاسنوي ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل الى آخره وعدم وروده على عبارة المصنف لان موضوع الكلام فيمن كان بصفة التكليف في أول الوقت وكان الغالب عليه السلامة وبقي بصفة التكليف الى آخره أو زالت صفة التكليف وبقيت زائلة الى آخر الوقت أما من غاب على ظنه عدم السلامة أو زالت عنه صفة التكليف قبل الفعل أو بعده وعادت في آخر الوقت فليس من موضوع خلاف الكرخي . وأشار الجلال بقوله في شرح قول الكرخي ويؤمر به قبله الى ان ما قاله الكرخي من شرط البقاء في وقوعه واجبا لا ينافي أنه يقول بناء على ما هو الاصل والغالب فيمن ظن السلامة من البقاء على صفة التكليف بوجود الفعل بمعنى شغل الذمة بالفعل قبل الشروع فيه وبوجوب أدائه عند الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى تضيق الوقت ولم يبق منه الا ما يسع الفعل تعين ذلك الوقت

أيضاً فرضاً وكلام المصنف يأباه لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب الى آخر الوقت وسبقه الآمدى وصاحب الحاصل وابن الحاجب الى هذه العبارة ونقل الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع عن الكرخي أن الوجوب يتعلق بوقت وقتاً للاداء . والحاصل أن الكرخي يقول فيمن أدرك الوقت وهو بصفة التكليف وكان الغالب على ظنه السلامه أن الفعل يجب عليه بدخول الوقت بمعنى أن ذمة المكلف تصير مشغولة به قبل الشروع وأن وقت الاداء هو ما يتصل به الفعل ويقع فيه فهو وقت الاداء وان لم يفعل حتى تضيق تمين الجزء الاخير من الوقت للاداء فان أتى بالفعل في هذه الحال قبل التضيق ثم عرض عليه في آخر الوقت ما أزال صفة التكليف تبين أنه لم يكن واجبا وهذا هو معنى قوله الآتى في أول الوقت ان بقى على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً والا فنافاة وبهذا تعلم أن الكرخي يقول ان الفعل وقت وقوعه موصوف بالوجوب ظاهراً بناء على أن الاصل بالبقاء على صفة التكليف وهذه هي الطريقة المشهورة عن الكرخي وما عداها فهو خلاف المشهور . وحاصل ما في هذا المقام أن جمهور الشافعية يقولون ان وقت الظهر مثلا جميعه وقت لأداءه سواء وقع الفعل في كله أو في جزء منه فوقت الأداء عندهم كل الوقت لاجزاء منه يتعين بالوقوع فيه سواء وقع الفعل في السكك أو البعض ففي أى جزء وقع من هذا الوقت كان أداءه ولا يأنم الا باخراج الفعل عن هذا الوقت ولا يقولون بوجوب سوى هذا الوجوب في العبادات وعند الحنفية ومنهم الكرخي أن هناك وجوبين أحدهما وجوب بمعنى شغل الذمة وهذا ينبنى على انعدام السبب فبمجرد دخول وقت الصلاة ينعدم السبب وتجب الصلاة على المكلف بمعنى أن ذمة المكلف تصير مشغولة بالصلاة وأما وجوب الاداء بمعنى تفرغ الذمة مما شغلت به فوقته هو الجزء الذي وقع فيه الاداء بمعنى أن وقت الاداء يتعين لذلك بوقوع الفعل فيه واتصاله به الى أن يتضيق الوقت فيتمتعين الجزء الاخير وقتاً للاداء بمعنى تفرغ الذمة وليس معنى وقت الاداء ما قيل انه جزء لا يمينه من اجزاء الوقت وهو القدر المشترك بينها يتعين بالوقوع فيه ان فعل في الوقت فان لم يفعل حتى

غير معين ويتمين بالفعل ففي أى وقت فعل يقع الفعل واجباً ونقل عنه القولين معاً الأمدى في الاحكام . وقوله « احتجوا » أى احتجت الحنفية على اختصاص الوجوب بآخر الوقت بأنه لو وجب في أوله لما جاز تركه لكنه يجوز اجماعاً

تضييق الوقت تعين وقت الاداء بنفسه وهو الجزء الاخير لانه لو كان كذلك لكان وجوب الاداء بمعنى تفرغ النمة مما شغلها سابقا على الوقت الذى يقع فيه الفعل ويتصل به وأن وقت الاداء أيضا يكون سابقا على الوقت الذى يقع فيه الفعل حيث كان وقت وجوب الاداء هو القدر المشترك وأن الذى يتعين هو الخصوصية لانه حينئذ يكون من الواجب الخير والحنفية كالشافعية لا يقولون ان ذلك من قبيل الواجب الخير لان الواجب الخير كما تقدم هو القدر المشترك لمنحصر في متعدد محصور معين بالنوع وما نحن فيه ليس كذلك لان الواجب واحد بالشخص والوجوب الذى هو وصفه كذلك كما يأتى فوجوب الاداء عند الحنفية يكون مع الشروع فى الفعل ووقته هو الوقت الذى يقع فيه الفعل ويتصل به وبالجملة لاخلاف فى ان وجوب الاداء بمعنى تفرغ النمة هو أثر خطاب التكليف وان أثر خطاب الوضع هو انعقاد سبب الوجوب فقال الاكثرون بمجرد انعقاد سبب الوجود بمقتضى خطاب الوضع يجب اداء الواجب بمعنى الاتيان به امثالاً بمقتضى خطاب التكليف فيتحقق وجوب الاداء بهذا المعنى وهذا الوجوب موسع فوقته جميع وقت الفعل المقدر له أولا شرعا ولو كان زائداً عليه يسعه وغيره فالوقت الذى تعلق فيه خطاب التكليف بوجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امثالاً عند الاكثر هو جميع ذلك الوقت الذى قدر له اولاً شرعا لاجزاء منه بعينه هو الاول كما هو ظاهر القول الاول وان كان التحقيق كما علمت انه لا يخالف قول الاكثر ولا هو الآخر كما هو ظاهر القول الثالث وان كان التحقيق أيضاً انه لا يخالف قول الاكثر ولا هو الجزء الذى يقع فيه الفعل ويتصل به كما يقول الحنفية وان كان التحقيق أيضاً أن الحنفية لا يخالفون الجمهور خلافاً معنوياً فالواجب الموسع عند الاكثر واحد ووقت وجوب ادائه واحد وهو كل الوقت المقدر له أولاً شرعا ولا تعدد فيه فالقول بناء على

فاتفى أن يكون واجباً والجواب ما قاله في المحصول وأشار اليه المصنف أن الواجب الموسع في التحقيق يرجع الى الواجب المخير لان الفعل واجب الاداء في وقت ما اما أوله أو وسطه أو آخره ، فخرى مجرى قولنا في الواجب المخير ان الواجب اما هذا أو ذلك فكما أنا نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به فكذلك هذا فتلخص أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في المخير وبين أجزاء الوقت في الموسع ونحن لم نوجب الفعل في أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز اخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين ما بعده

قول الأكثر ان الواجب الموسع يرجع الى الواجب المخير بالنسبة الى الوقت كانه قيل للمكلف اعمل اما في أول الوقت أو وسطه أو آخره غفلة عن تحقيق معنى الواجب الموسع والواجب المخير والفرق بينهما كما بينه الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع أتم بيان كذا قاله شيخنا الشريفي في تقريره على ذلك الشرح وذلك لاننا متى علمنا أن الواجب الموسع واحد لا تعدد فيه وان وقت ادائه واحد لا تعدد فيه وأن الواجب المخير هو واحد مبهم من شيئين أو أشياء متعددة محصورة في عدد معين بالنوع كما سبق فمن أين يجيء أنه من قبيل الواجب المخير في الوقت فيكون كالمخير في المفعول ، وبهذا علم أن مراد البيضاوى من قوله قلنا المكلف مخير بين أدائه في أى جزء من اجزائه انه أن كل الوقت المقدر له أولاً شرماً وقت لادائه والاتيان به امثالاً سواء وقع الفعل في جميعه أو في جزء منه ففى أى جزء وقع صحيحاً كان اداء واتياناً بالفعل امثالاً وبذلك يندفع الاعتراض المذكور ويبطل قول الاسنوى والجواب ما قال في المحصول وأشار اليه المصنف أن الواجب الموسع في التحقيق يرجع الى المخير لان الفعل الى آخره لان ما قاله في المحصول بما ذكر مردود وأشار الى رده الجلال المحلى في شرحه المذكور كما سبق فالمصنف هنا لم يشر الى ذلك ولا أراده وكذلك يبطل مقاله غير الاسنوى من شراح المنهاج مما وافق قول الاسنوى المذكور وقد بينا ذلك بأوسع من هذا في كتابنا البذر الساطع على جمع الجوامع

قال « * فرع * الموسع قد يسهه العمر^(١) كالحج وقضاء الفئات فله التأخير ما لم يتوقع فواته ان آخر لكبر أو مرض » أقول هذا التقسيم في الواجب الموسع مبنى على ثبوته فلذلك جعله فرعاً . وحاصله ان الواجب الموسع قد يسهه العمر جميعه كالحج وقضاء الفئات اي اذا فات بعذر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فعله على الفور^(٢) وحكم الموسع بالعمر انه يجوز له التأخير من غير تأقت اللهم

(١) قال المصنف « فرع الواجب الموسع قد يسهه العمر الى آخره » قال الاسنوي « هذا التقسيم في الواجب الموسع الى آخره » أقول ينقسم الواجب الموسع اذا اثبتناه أخذنا من كلام المصنف وغيره الى ما يكون وقته محدود الطرفين عند المكف بمقتضى خطاب الوضع كوقت الظهر مثلا والى ما يكون وقته العمر كالحج وقضاء الفوائد بعذر وهذا الفرع يختص بالقسم الثاني وهو ما وقته العمر كما أن ما تقدم يختص بالقسم الاول وهو ما يكون وقته محدود الطرفين عند المكف

(٢) قال الاسنوي « فان فات بتقصير الى آخره » أقول وجه ذلك أن التفويت بغير عذر معصية كبيرة يجب التوبة منها فوراً ومن تمام التوبة الاقلاع عن المعصية والاقلاع عنها لا يكون الا بتدارك ما فاته فكان فعل الفوائت بغير عذر واجبا على الفور وليس كلام المصنف فيه وانما كلامه في الواجب الموسع الذي وقته العمر والذي منه الفوائت بعذر فكان وضع المسألة معيناً لهذا المراد ولذلك قال الاسنوي أي اذا فات بعذر فعبر بأي للإشارة الى ما ذكر . وحاصل حكم الموسع محدود الطرفين أنه يعصى فيه بأحد أمرين الاول خروج وقته المقدر له أولاً شرطاً بدون أن يفعله فيه مع اتصافه بصفات التكليف والنسك من فعله فيه والثاني تأخيره عن وقت الامكان الذي ظن فوته عقبه مع ما ذكر أيضاً وقد نقل ابن الحاجب في مختصره الاتفاق على عصيانه في هذه الحال سواء بقي بعده أو لم يبق وأما من ظن السلامة في الوقت ومات في أثناءه فانه لا يكون عاصياً على الاصح اذا لم يفعل في وقت الامكان وقيل يعصى اذا لم يفعل في وقت الامكان قال في المستصفي وهو خلاف اجماع السلف بل محال أن يعصى بعد حواز التأخير

الا ان يتوقع فوات ذلك الواجب اي يغلب على ظنه فواته كما صرح به في
المحصول قال : فان توقع اي ظن الفوات اما لكبر سن او لمرض شديد حرم

فان قال جاز التأخير بشرط سلامة العاقبة قلنا محال لان العاقبة مستورة والفرق
بينه وبين الموسع الذي وقته العمر كما قال ابن الحاجب أن الموسع الذي وقته
العمر لو جاز له التأخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلا فلا يبقى
واجبا لان وقته العمر كله فلا بد من أن لا يفوت فيه فاذا أخر ومات خجأة فقد
ترك فعله في وقته الذي هو تمام عمره ولا يتصور التلافي باتيان المثل فلو لم يعص
أيضا لم يبق واجبا اذ لم يكن تاركه حينئذ مستحقا للعقاب بخلاف الموسع الذي
وقته محدود الطرفين كما في الظهر مثلا فان جواز تأخيره الى أن يتضيق وقته
لا يقتضى ذلك لان الشارع عين لهذا الواجب الوقتى الموسع وقتا محدود الطرفين
المعلومين للمكلف فيعلم المكلف انه يجوز له التأخير الى الجزء الاخير منه الذي
يسع الواجب فقط وهناك يتضيق الوقت ويتعين هذا الجزء الاخير وقتا لاداء
الواجب فلومات خجأة قبل هذا الجزء الاخير فالترك هنا وان وجد في جميع وقته
لكن ليس لصنع العبد فيه دخل بل انما هو بقضاء الله تعالى وقدره بل فوات
الواجب انما كان بموت المكلف وهو يظن البقاء والسلامة قبل أن يتضيق الوقت
ويتعين وقت الاداء في الجزء الاخير فلا يعصى وأما الواجب العمرى فالشارع لم
ينص على وقته بحيث يكون معلوم الطرفين للمكلف ولم يحدد طرفيه بعلمات
وضعها لذلك كما فعل في الموسع الوقتى فلم تكن سعته معلومة للمكلف حتى يقال
ان الشارع أجاز له تأخيره أول وقته الى الوقت الذي يتضيق فيه فلهذا أناط
الشارع الأثم فيه بتركه مع التمسك بالتأخير اختيارا في جميع وقته الذي يتبين
انتهاؤه بالموت الا ترى أنه لو أخر الموسع الوقتى حتى خرج جميع وقته المقدر
له أولا شرعا كان آثما ولو مع ظن السلامة في جميع الوقت فكذلك اذا ظن
السلامة والبقاء عشر سنين مثلامع الاستطاعة فوات بعد خمس سنين فالظن لا يغير
تقدير الشارع لوقت الواجب العمرى وانه تمام العمر الواقعى لا العمر المظنون
فكان وقته خمس سنين فقط وقد تبين بموته أنه ترك الواجب مع التمسك بتأخيره

التأخير عند الشافعي . وما قاله في المرض مسلم وهو معنى قول الاصحاب في الفروع انه اذا خشى العضب يتضيق عليه الحج على الصحيح واما ما قاله في جميع وقته المقدر له شرعا بمقتضى خطاب الوضع وهو تمام العمر الواقعي فيأثم ولو مع ظن السلامة في جميع الوقت ولا يكون موته نجاة قبل تمام العمر المظنون عذرا له في الترك لأنه لا عبرة شرعا للوقت المظنون لأن المكلف لا يجهل جواز الموت عليه في كل آن ولحظة وانه لا يعلم الوقت الذي يموت فيه فكان الوقت الذي يتضيق فيه وجوب الاداء غير معلوم للمكلف ولذلك اختلف العلماء مع اتفاقهم على أن وقت الموسع العمرى الواقعي في وجوب الحج وقضاء الفوائت يعذر على الفور أو التراخي فقال فريق هو على الفور وقال فريق هو على التراخي فقول الاسنوى وحكم الموسع بالعمر انه يجوز له التأخير من غير تأقيت الى آخره مبنى على القول بأنه على التراخي وهو قول محمد بن الحسن ورواية عن أبي حنيفة ومعنى الوجوب على التراخي عدم لزوم الفعل على الفور لاجمعى تعين التأخير فيجوز على هذا القول تأخير الحج عن العام الأول من أعوام الاستطاعة قال الجلال تقريرا على هذا القول فمن آخره بعد أن أمكنه فعله مع الظن بالسلامة من الموت الى مضي وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصى على الصحيح والا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصى لجواز التأخير له وعصيانه في الحج من آخر سنى الامكان لجواز التأخير اليها وقيل من أولها لاستقرار الوجوب حينئذ وقيل غير مستند الى سنة بعينها اه فأشار الجلال بقوله مع الظن بالسلامة من الموت الى أنه مع الشك أو ظن عدم السلامة يكون عاصيا بالأولى وأشار بقوله الى مضي وقت المتعلق بقوله آخره أو بقوله السلامة الى أنه يكفي للعصيان في الحج ونحوه الموت قبل الفعل بعد أول مدة سمعه بخلاف الموسع الوقتى كالصلاة ومقتضى كلام البيضاوى هنا أن الواجب العمرى يسمى واجبا موسعا وقد اعترض عليه الامام السبكي فقال اذا لم يعلم آخر الوقت كيف يحكم أنه موسع ويضيق ولا تكليف الا بعلم فتسميتهم ذلك موسعا مجاز لمشابته الموسع اه وقال غيره وهذا القسم أى الواجب العمرى أدخلوه في الموسع وليس منه عند التحقيق لانه ليس منصوصا

الشيخ فمنوع بل جوز اصحابنا التأخير مطلقاً وجماعوا التفصيل بين الشيخ والشاب وجهاً ضعيفاً في العصيات بعد الموت وصححوا انه يعصى مطلقاً .

على وقته وأيضاً الموسع هو الذي يعلم المكلف صفة بحيث يشرع له تأخيره عن أول الوقت الى ثانيه وما كان آخره آخر العمر لا يتحقق فيه ذلك اذا قلنا انه واجب على التراخي لاعلى الفور على ما رجحه كثير من الحنفية والشافعية ولذلك قال العطار في حواشيه على جمع الجوامع ومما تقرر أن الواجب الموسع ما قدر له وقت يزيد على وقت أدائه وان ماوقته العمر كالحج والمنسذوب الذي لم يؤت والفائت بعذر وغير رمضان لا يسمى بالواجب الموسع ومن سماه بذلك كالامام الرازي فقد تجوز لشبهه بالموسع قال ولاجل ذلك جعله الحنفية قسماً برأسه وسموه المشكل فانهم قسموا الواجب المقيد بوقت الى موسع وهو ما يفضل عنه وقته ويسمونه ظرفاً والى مضيق وهو لما يساويه وقته ويسمون وقته معياراً والمشكل وهو مالا يعلم زيادته ولا مساواته كالحج اه غير أن ماقاله العطار في بيان المشكل عند الحنفية ليس بصحيح قال المرجاني في خزامة الحواشي على توضيح الاصول وغيره في غيرها من كتب الحنفية ليس المراد من المشكل عدم العلم بحاله بل المراد فضله من وجه لعدم استغراق أفعاله أوقاته دون وجه لانه لايسع الاحجا واحدا والمراد من المساواة مساواته من كل وجه ومن الفضل فضله من كل وجه اه وعلى ذلك قسم الحنفية الواجب باعتبار وقته الى ما زاد وقته عنه من كل وجه فيسعه ويسع مثله كالظهر مثلاً فان وقته يسعه ويسع ظهراً آخر مثله قضاء وعصراً كذلك وغيرهما من الصلوات الفائتة والى ما يساويه ولايزيد عليه أصلاً وقته كالصوم فانه لايمكن أن يصوم صومين في يوم واحد والى مايزيد عليه ولكن لا يسع مثله وهذا الاخير هو المشكل ومن ذلك تعلم ان المشكل عند الحنفية خاص بالحج فقط وليس عاماً في كل ما وقته العمر كالفوائت بعذر وليس هو داخلاً فيما لا تعلم زيادة وقته عنه ولا مساواته كما هو مقتضى عبارة العطار ويدل لما قال الحنفية في الحج قوله تعالى « الحج أشهر معلومات الآية » وان كان الحج فرض العمر بمعنى أنه لايجب على المكلف فعله الا مرة في العمر لانه

وقيل لامطلقاً . وقيل بهذا التفصيل . والامام اعتمد في هذه المقالة على المستصحبين
للغزالي فانها المذكورة فيه . وقوله لكبر أو مرض متعلق بقوله يتوقع فواته
يقع في كل جزء من أجزاء العمر بل وقته خاص بصريح القرآن بالاشهر المعلومات
فلا يجوز فعله في غيرها بل ركنه الاعظم وهو الوقوف يختص بيوم واحد
وهو اليوم التاسع من ذي الحجة وعلى كل حال فرقته يزيد عليه ولكن لا
يسع الاحجاباً واحداً كما أن قول العطار وغير رمضان الذي أفاد ان فائت رمضان
لعذر من الواجب المؤقت مبني على مذهبه فان قضاء رمضان الفائت مؤقت عند
الشافعية بما قبل رمضان الذي يليه من السنة الثانية والحنفية يخالفونهم في هذا
ويجعلون فائت رمضان لعذر كغيره من الفوائت لعذر التي وقتها العمر هذا ما
يتعلق بالواجب العمري على القول بأنه واجب على التراخي ومذهب أبي يوسف
وهو اصح الروايتين عن أبي حنيفة ومالك واحمد انه واجب على الفور اي انه
يجب أدائه في العام الاول من أعوام الاستطاعة قالوا لان في تأخيره عن العام
الاول تعريضاً له للفوات لانه لو فات العام الاول ولم يأت بالحج فلا يمكن ان
يأتي به ثانياً الا في أشهره من العام الثاني والموت في مدة العام ليس بنادر
فلا احتياط وجوب ادائه على الفور وعلى هذا كان نفس الوجوب بمعنى شغل
الذمة عند انعقاد السبب مقارنة لوجوب الاداء بمعنى وجوب تفرغ الذمة
مما شغلها فيأثم بتأخيره عن عام الاستطاعة الاول وان لم يفت بموته ويفسق
وترد شهادته بالاصرار على هذا التأخير بان يتكرر منه التأخير تكراراً يشعر
بعدم مبالاته بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة بذلك كما نقله ابن نجيم في شرحه على
المنار عن الاكمل في كتابه التقرير وهذا حكم ما يتعلق بالواجب العمري على
القول بانه واجب على الفور ومع ذلك قد أجمعوا كما في الدر وحواشيه على انه
لو أداه مترخياً كان اداء لاقتضاء ولا اثم عليه اتفاقاً لسقوط الاثم حينئذ عند
القائل بالفورية ولعدمه أصلام مع ظن السلامة عند القائل بالتراخي وكذلك
عند ظن عدمها لانه لا عبرة بالظن الذي تبين خطؤه بفعل الواجب قبل موته كما
انه يأثم اذا مات قبل الاداء بالاجماع كما في الزيلعي أما على قول أبي يوسف

ويؤخذ منه أنه لا يجرم عليه التأخير اذا لم يظن النفوس أصلاً أو ظنه لكن لا
لكبر أو مرض بل لغيرهما من الاسباب التي لا أثر لها شرعاً كالتنجيم والمنام

وأصح الروايتين عن أبي حنيفة ومالك واحمد من الفورية فالامر ظاهر واما
على قول محمد والشافعي ومن واقفهما بالوجوب على التراخي فانه وان لم يأثم
بالتأخير عن طم الاستطاعة الاول اذا ظن السلامة عند هؤلاء لكن ذلك
مشروط عندهم بالاداء قبل الموت وعدم النفويت فاذا مات قبله ظهر انه آثم
وبعد اتفاهم على انه آثم اختلفوا فقال قوم منهم يظهر ائمه من السنة الاولى
وقال آخرون من السنة الاخيرة وقال آخرون يأثم في الجملة غير محكوم بوقت
معين بل علمه مفوض الى الله تعالى كما في فتح القدير وهذا كله صريح في ان
الموت مظهر للآثم لانه آثم بتفريطه وترك الاداء اختياراً مع التمكن في جميع
وقته المقدر له شرعاً وهو تمام العمر ولا فرق في ذلك بين ان يظن السلامة أو
لا يظن وان يموت فجأة أو لا يموت فجأة غير ان القائلين بالتراخي قالوا كما يأثم
بالموت بعد التمكن وعدم الفعل كما ذكر يأثم أيضاً اذا أخر عن وقت يظن فوته
بعده كما ان الموسع المحدود وقته يعصى فيه بشيئين أحدهما خروج وقته قبل
فعله بلا عذر والثاني تأخيره عن وقت الامكان الذي يظن فوته بعده فتاخص
انه لافرق بين ما وقته العمر وما كان وقته محدود الطرفين فان لم يفعل فيما وقته
العمر فيه بعد الاستطاعة حتى مات أو أخره بعد الاستطاعة عن وقت يظن
فواته فيه بعده وما وقته محدود الطرفين ان لم يفعله بلا عذر حتى خرج وقته
أو أخره بلا عذر عن وقت يظن فواته بعده آثم . ومن هذا نعلم أن قول
الاسنوي لا يجرم عليه التأخير اذا لم يظن النفوس أصلاً محمول على انه فعل قبل
الموت فلا ينافي انه اذا مات ولم يفعل بعد التمكن كان حاصياً وان قوله أو ظنه
للكبر أو مرض بل لغيرهما الى آخره مراده ان مبنى الظن اذا لم يكن اشارة معتبرة
شرعاً لا يعول عليه وليس خصوص الكبر والمرض قيداً لما علمته من اطلاقهم
الآثم بالتأخير بلا عذر عن وقت يظن فوته بعده مطلقاً متى كان ظناً صحيحاً
مبنياً على اشارة صحيحة شرعاً يدل على هذا قول الاسنوي بل لغيرهما من التي

قال « الثالثة الوجوب اما أن يتناول كل واحد كالصلوات الخمس أو واحداً معيناً كالتهدج ويسمى فرض عين أو غير معين كالجهاد ويسمى فرضاً على الكفاية فان ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل وان ظن أنه لم يفعل وجب» أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار من يجب عليه وحاصله ان الوجوب ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية^(١) ففرض العين قد يتناول كل واحد من المسكفين لا أثر لها شرعاً كالتنجيم والنام اه . وبالجملة فالمدار على ظن الفوات والتأخير بعد التمكن بأى أمانة معتبرة شرعاً في افادة الظن بقطع النظر عن كونه لكبير أو غيره فتفتن

(١) قال المصنف «الثالثة الوجوب الخ» قال الاسنوى « وحاصله ان الوجوب ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية» . أقول لم يعرف المصنف ولا الاسنوى فرض العين ولا فرض الكفاية لا بالرسم ولا بالحد وقد عرف صاحب جمع الجوامع فرض الكفاية بما يعلم منه تعريف فرض العين فقال فرض الكفاية مهم بقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله ومعنى هذا أن فروض الكفاية أمور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا تنتظم أمر الخلق في معاشهم ومعادهم الا بحصولها يطلب الشارع تخصيصها من أي فاعل ولا يقصد تكليف واحد بعينه وامتحانه بها وذلك لانها متعلقة بالنظام العام الذي لا يختص بواحد بعينه بخلاف الفروض العينية لانها متعلقة بالنظام الخاص بكل واحد من المسكفين بعينه كذا قاله الرافعي بالمعنى فقول جمع الجوامع مهم جنس يشمل فرض العين وفرض الكفاية وقوله من غير نظر الى فاعله بالذات فصل يخرج فرض العين كذا يؤخذ من الزركشى والولي العراقي وعلم من هذا التعريف تعريف فرض العين فهو مهم بقصد حصوله من كل واحد بعينه من المسكفين أو من عين مخصوصة كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرضه عليه دون أمته وتناول تعريف فرض الكفاية ماهو ديني كالجهاد المقصود به اعلاء كلمة الله تعالى وحراسة المؤمنين ودفع الاعداء عنهم وكأقامة الحججة على عقائد الدين ودفع شبه المبطلين وايضاح الحججة وارشاد المسترشدين المقصود من ذلك حفظ قواعد الدين من أن تزلزلها شبه الملحدين وكصلاة الجنائز على

كالصوم والصلاة واقتصر الامام وأتباعه عليه ، وقد يتناول واحداً معيناً كالتهجد والضحي والاضحي وغيرها من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم . ولكن الاصح وهو الذي نص عليه الشافعي أن وجوب التهجد نسخ في حقه (١)

الميت المسلم المقصود منها تعظيم اسلام الميت وكتعليم العلوم الشرعية واكلتها التي تتوقف على معرفتها معرفتها سواء كان ذلك بالقاء الدروس على المتعلمين او بتأليف الكتب وتحقيق المسائل وتنقيحها وغير ذلك مما فيه نشر العلوم الشرعية وبيانها للعباد المقصود مما ذكر أن يقف المسلمون على شريعتهم ويعلموها ليعملوا بأحكامها وتقوم عليهم حجة الله لو خالفوها في شيء من أحكامها التي يجب عليهم العمل بها وغير ذلك ما هو مفصل في كتب الفروع . وحصول هذه المقاصد التي بينها وأمثالها مما يقصد من باقي فروع الكفاية لا يتوقف الا على صدور هذه الافعال من أي فاعل كان ويتناول أيضاً ما هو دنيوي وذلك كالحرف والصنائع التي يحتاج اليها العباد في معاشهم مما هو مفصل أيضاً في كتب الفروع والمقصود منها دفع حاجات الخلق والنظام العام وحصول المقصود من فروع الكفاية الدنياوية لا يتوقف أيضاً الا على صدور تلك الافعال من أي فاعل كان (١) قال الاسنوي «ولكن الاصح وهو الذي نص عليه الشافعي الى آخره»

اقول لم يتضح من كلامه وجه الاستدراك به وعبارة الابهاج يتضح منها وجه الاستدراك حيث قال وهو تفريع على أن التهجد كان فرضاً على النبي صلى الله عليه وسلم وحده وان ذلك من خصائصه وهذا وان كان مشهوراً عند أكثر المتأخرين من الشافعية فالصحيح الذي نص عليه الشافعي خلافه وأن وجوب التهجد منسوخ عنه صلى الله عليه وسلم وعن غيره وحين كان واجبا كان عليه وعلى غيره وقد اختص النبي صلى الله عليه وسلم بوجوب اشياء لا خلاف فيها منها التخخير لنسائه وغيره . انتهى . ومن هذا تعلم ان موضع الاستدراك على التمثيل بالتهجد أنه ليس من الخصائص لا من جهة انه نسخ لان نسخه بعد وجوبه لا يمنع من صحة التمثيل باعتبار ما كان قبل النسخ لو فرض وكان من الخصائص ولعل في عبارة الاسنوي سقطاً جعلها تخالف ما قال السبكي في الابهاج

وأما فرض الكفاية فهو الذى يتناول بعضاً غير معين كالجهاد وسمى بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه والخروج عن عهده بخلاف الاول فانه لا بد من فعل كل عين أى ذات فلذلك سمى فرض عين . وهذا التقسيم أيضاً يأتي في السنة وقد أهمله المصنف^(١) فسنه العين كصلاة الضحى وشبهها . وسنة الكفاية

(١) قال الاسنوى وهذا التقسيم أيضاً يأتي في السنة وقد أهمله المصنف الخ وأقول قد ذكره صاحب جمع الجوامع فقال وسنة الكفاية كفرضها فأفاد بهذا ثلاثة أمور الاول أن السنة تنقسم أيضاً الى سنة عين وسنة كفاية فسنه الكفاية هى التى يقع امتثال امر الاستحباب بفعل البعض وينقطع دلالة النص على الاستحباب فيما زاد على ذلك ولا يبقى مستحباً بل يكون داخلًا في حيز المباح أو غيره بخلاف سنة العين فان امتثال أمر الاستحباب لا يكفي فيه فعل البعض ولا ينقطع دلالة النص على الاستحباب بل يبقى الاستحباب موجوداً في حق الباقيين كذا قاله ابن دقيق العيد في شرح الامام وقال القراني الكفاية والاعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات كالاذان والاقامة والتسليم وتسميت العاطس وما يفعل بالاموات من المندوبات والاضحية في حق أهل البيت فهذه على الكفاية وما على الاعيان كالوتر وصلاة العيد والطواف في غير النسك قال وأكبر الناس انما يملكون ذلك في الفروض الواجبة اه والحنفية يوافقون أيضاً على انقسام السنة الى عين وكفاية ويعرفون كلا منهما بما ذكره ابن دقيق العيد والقراني وان كانوا يخالفون الشافعية في بعض الامثلة كتسميت العاطس والاضحية والوتر وصلاة العيد ونحو ذلك مما قال الحنفية بوجوبه وقال الشافعية والمالكية بسنتيه ولكن هذا الخلاف يرجع الى امر فقهي يتعلق بالفروع مبناه اختلاف النظر فيما يقتضيه الدليل التفصيلي وأما الحكم الاصولي المتعلق بحقيقة فرض العين وفرض الكفاية وسنة العين وسنة الكفاية فهو متفق عليه هذا هو المشهور عن الشافعية والحنفية ، وقال الزركشى في بحره وخالف في ذلك الشاشي فقال في كتابه المعتمد في صلاة الجمعة لم نر في أصول الشرع سنة على الكفاية بحال والسنن معلومة وتخالف الفرض حيث انقسم الى عين وكفاية فان في كون الفرض على الكفاية فائدة وهى

كتشميت العاطس والاضحية في حق أهل البيت وقوله « فان ظن » . يعنى أن السقوط بفعل البعض عن الباين والسنة لا يظهر أثر في كونها على الكفاية لانها لا اثم في تركها فيسقط عمن ترك بفعل من فعل وانما هي ثواب يحصل له بالسلام مثلا ولا يجوز له أن يحصل له ثواب بفعل غيره من غير فعل يوجد من جهته يساويه الا ترى أنه اذا دخل المسجد جماعة سنت لهم تحية المسجد ولا تسقط سنوية التحية في حق بعضهم بفعل البعض وهذا لان فرض الكفاية توجه على الجماعة احتياطاً ليحصل ذلك الفرض فاذا فعل بعضهم فقد حصل المقصود وسقط عن الباين والسنة انما أمر بها استحباباً يحض المأمور به في تحصيل الثواب له فلا يحصل ثواب ممالا كسب له فيه انتهى . قال في النجم اللامع قلت وما نقله الزركشى عن الشاشي من منع وقوع سنة الكفاية مخالف لما نقله في قواعده اذ قال في حرف الشين ما نقله ونقل الشاشي عن القاضي حسين ليس لنا سنة على الكفاية الا الابتداء بالسلام وهو مستدرك بالاذان والاقامة والتسمية على الاكل وشاة الاضحية فاذا ضحى واحدى بيته اقام شعار السنة . اه وفي كلامه امران احدهما انه خص الشاشي بالنقل عنه والشاشي اما نقل عن القاضي حسين الثاني عبر في البحر بقوله نقلا عن المعتمد لم نرى في أصول الشرع سنة على الكفاية بحال وعبر في قواعده نقلا عن الشاشي عن القاضي حسين ليس لنا سنة على الكفاية الا الابتداء بالسلام فظهر تناقض كلامه في النقل وقد يمتدز عنه بأنه نقل ذلك بحسب اطلاعه على النسخ المنقول عنها ولا مانع من اختلاف النسخ باعتبار نقل النسخ فيحمل نقله على الصحيح وانه وجد في نسخة كذا وفي نسخة كذا ولكنه لم يصرح بذلك لانه لم يستحضر أحد النقلين عند نقل ما يخالفه وهذا أولى من أن ينسب الى الغلط والله أعلم . انتهى كلام النجم . وأقول ان هذا الاعتذار الذي اعتذر به صاحب النجم عن الزركشى لا يرفع المؤاخذة بل يفيد أن الزركشى لم يثبت في النقل عن الأئمة ولم يتنبه للتناقض بين النقلين في ذاتهما على أن مقتضى التعليل الذي نقله الزركشى عن الشاشي وفرقه الذي فرق به بين فرض الكفاية فقال بوجوده في الشريعة الغراء وبين سنة الكفاية فقال بمنع وجودها في الشريعة بحال ان الشاشي في

التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن فان ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط
المعتمد ينكر وقوع سنة الكفاية في اصول الشريعة أصلاً ولا يقول بها في
ابتداء السلام ولا في غيره بل هو يقول في أثناء كلامه صريحاً بل هي ثواب
يحصل له بالسلام الى آخر ما قدمناه ويقس تحية السلام على تحية المسجد في ان
فعل البعض لا يحصل به ثواب لمن لم يفعل فالذى يظهر بل الذى يتعين ان الذى
ذكره في المعتمد من انكاره ان السنة تنقسم في اصول الشريعة الى سنة عين
وسنة كفاية هو مذهبه الا ترى الى ما يفيد كلامه في المعتمد صريحاً من ان
طلب الفعل طلباً جازماً يجوز ان ينقسم في اصول الشريعة الى فرض عين وهو
ما توجه فيه الطلب الجازم الى كل واحد بعينه من المكلفين أو الى واحد بعينه
منهم والى فرض كفاية وهو ما توجه فيه الطلب الجازم الى الكل ليحصل ذلك
الفرض ولو من بعضهم فاذا فعله البعض سقط عن الباقي الحصول المقصود بفعل
البعض ولو تركوه جميعاً أمموا جميعاً واما طلب الفعل طلباً غير جازم فلا ينقسم
الى هذين القسمين فانه ليس لنا طلب فعل طلباً غير جازم يتوجه الى الكل
ليحصل ذلك المطلوب بفعل البعض فاذا فعله البعض سقط عن الباقي ولو تركوه
جميعاً لا يسقط عنهم بل كل ما طلب الشارع فعله طلباً غير جازم فهو انما طلبه
ليحصل الثواب لتفاعله فقط ولا حرج في تركه واما ما نقله الزركشي في قواعده
من أن الشاشي نقل عن القاضي حسين ليس لنا سنة على الكفاية الا ابتداء
السلام فهو مذهب القاضي حسين لا مذهب الشاشي وانما الشاشي ناقل له فقط
ويكون مذهب الشاشي ما نقله عنه الزركشي في بحره والذى ذكره في قواعده
من أن الشاشي نقل عن القاضي حسين هو مذهب القاضي حسين نعم ان الزركشي
في شرحه على جمع الجوامع نسب مذهب القاضي حسين اليه والى الشاشي مما
ولعله انما نسبه للشاشي باعتبار أنه نقله عن القاضي حسين وسكت عليه وان
كان مذهب الشاشي هو ما نقله الزركشي عنه في البحر وهذا هو الظاهر لأن
كلام الشاشي الذى نقله الزركشي في البحر صريح في أن الشاشي ينكر وجود
سنة الكفاية في الشريعة أصلاً ويقدم الدليل على ذلك وهذا لا يمنع من أنه يرد

الوجوب من الجميع وان ظن كل طائفة ان غيره لم يفعله وجب عليهم الاتيان به على مذهب الشاشي أننا نسلم كل ما قاله ولكن نقول ان ذلك لا يقتضى عدم وقوع السنة على الكفاية فى أصول الشريعة بل لا مانع من أن يقال ان طلب الفعل طلباً غير جازم يتوجه الى الكل ليحصل ذلك المطلوب بفعل البعض ويحصل الثواب للفاعل فقط ويسقط عن الباقيين الاساءة ولو تركوه جميعاً أساءوا جميعاً ألا ترى الى ما صرح به الفقهاء من أن الاذان لو فعله بعض أهل البلد يثاب الفاعل فقط وتسقط الاساءة عن الباقيين ولا يقاتل أهله واذا تركوه جميعاً أساءوا جميعاً وقوتل أهله وما ذلك الا لانه من شعائر الاسلام وسنة كفاية فيقال فى ابتداء السلام اذا قدم جماعة على آخرين فاذا بدأ بالسلام أحدهم كان هو المثاب فقط وسقطت الاساءة عن الباقيين واذا فعلوه جميعاً ائيبوا جميعاً واذا تركوه جميعاً أساءوا جميعاً وهذا كما يقال فى فرض الكفاية ان الطلب الجازم توجه الى الكل ليحصل المطلوب بفعل البعض ويثاب الفاعل فقط ويسقط عن الباقيين الاثم ولو فعلوه جميعاً ائيب كل واحد منهم ثواب الفرض واذا تركوه جميعاً اثموا جميعاً فلا فرق بين فرض الكفاية وسنة الكفاية فى ان الطلب يتوجه الى الكل وان الذى يثاب هو الفاعل فقط ويسقط بفعله الطلب عن الباقيين وانما الفرق فى انه فى سنة الكفاية تسقط الاساءة عن الباقيين بفعل البعض ويسىء كل واحد منهم اساءة تارك السنة اذا تركوه جميعاً ويثاب كل واحد منهم ثواب السنة اذا فعلوه جميعاً وفى فرض الكفاية يسقط الاثم عن الباقيين بفعل البعض ويأثم الجميع اثم تارك الفرض ان تركوه جميعاً ويثاب كل واحد منهم ثواب الفرض ان فعلوه جميعاً وهذا الفرق انما نشأ من الفرق بين كون الطلب فى الفرض طلباً جازماً يوجب الثواب لفاعله والاثم لتاركة ومن كون الطلب فى السنة طلباً غير جازم يوجب الثواب لفاعله والاساءة لتاركة وفى الحالين لا يتحقق ترك الفرض على الكفاية أو ترك السنة على الكفاية الا بترك الجميع ولذلك لم يعول المحققون على انكار الشاشي لسنة الكفاية ولا على ما قاله القاضي حسين من أنه ليس لنا سنة كفاية الا ابتداء السلام . ثانياً طرد الخلاف فى فرض الكفاية فى سنة الكفاية

ويأتمون تبركه وان ظنت طائفة قيام غيرها به وظنت اخرى عكسه سقط عن الاولى
 ووجب علي الثانية . ولك ان تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية^(١)

فيقال فيها أيضا هل هي مطلوبة من الكل أو من مبهم أو معين عند الله تعالى
 يسقط بفعاله وفعل غيره ممن قام بها . ثالثها ان القيام بسنة الكفاية أهم من القيام
 بسنة العين لسقوط الطلب فيها بقيام البعض بها عن الكل المطالبين بها كما قيل
 ذلك في فرض الكفاية أيضا وانه أهم من فرض العين لسقوط الطلب فيه بقيام
 البعض عن الكل المطالبين به وان كان هناك فرق بين سقوط الطلب عن الكل
 في فرض الكفاية وسقوط الطلب عن الكل في سنة الكفاية فان الطلب في
 الاول طلب جازم اذا لم يسقط بفعل البعض كانوا جميعا آثمين والطلب في الثاني
 غير جازم اذا لم يسقط بفعل البعض كانوا مسيئين لا آثمين فتعلل الاهمية في
 كل من فرض الكفاية وسنة الكفاية بما يناسبه

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض
 الكفاية الخ » أقول قد صرح غير واحد من العلماء ان الاجتهاد فرض دائم وحق
 قائم الى قيام الساعة وانقراض هذه النشأة ودار التكليف وان دعوى انقراض
 عصر الاجتهاد وانقضاء أهله دعوى لا دليل عليها من الكتاب ولا من السنة
 ولا الاجماع ولا القياس فهي دعوى باطلة حاطلة قال محمد بن عبد الكريم
 الشهرستاني رحمه الله تعالى في كتابه الممل والنحل : النصوص متناهية والوقائع
 غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى فالاجتهاد والقياس باقيا الاعتبار حتى
 يكون بعد كل حادثة اجتهاد اه . وكلام الغزالي في دعواه انقراض عصر الاجتهاد انما
 كان منه على طريق الازمام على معاصريه في خوضهم على المناظرات للمال والجاه
 وقد صرح صاحبه الفقيه احمد بن برهان بأن القاضى لا يلزمه التقيد بمذهب
 ورجحه النووى وكلام القرطبي أيضا في ذلك انما هو في المجتهد المطلق الذى ينشئ
 مذهبا خارجا عن مذاهب من تقدمه من المجتهدين في الأصول والفروع وذلك
 متمذر بلا شبهة كما يأتي وكيف يسوغ لأحد شم رائحة الفهم وأوتى قسطاً ولو
 قليلا من العلم أن يقول بأقوال باب الاجتهاد وهو فضل الله يؤتیه من يشاء من

ولا اثم في تركه والا لزم تأنيب أهل الدنيا. فان قيل انما انتفى الائم لعدم

عباده في أى عصر كان وقد قرر أئمة الدين سلفا وخلفا أن الاجتهاد في كل عصر فرض كفاية بالاجماع وقرروا أيضا أن النصوص بعد وفاته صلى الله عليه وسلم صارت محكمة لاتقبل النسخ بحال من الأحوال وأن كل حادثة حدثت أو تحدث الى أن تنقضى دار التكليف لا بد أن يكون لها حكم عند الله تعالى يؤخذ من أحد الأدلة الأربعة وقرروا أيضا أن الاجماع الذى يكون حجة هو اجماع مجتهدى الأمة في عصر على حكم شرعى وحينئذ فما هو الدليل الذى ينسخ فرضية الاجتهاد بعد تقريرها في كل عصر ان كان الدليل الناسخ من الكتاب فالكتاب والسنة اللذان بين أيدينا يؤيدان فرضية الاجتهاد فان كان الدليل من طريق الوحي فلا وحي بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فاذن لا يكون الدليل الناسخ الا من الكتاب والسنة المعروفين وليس بهما الا ما يؤيد فرضية الاجتهاد فاعتبروا يا اولى الالباب فوجب استمرار فرضية الاجتهاد حتى يجيء الناسخ من طريق الوحي وهذا محال وان كان الدليل على افعال باب الاجتهاد وانقراض أربابه هو الاجماع فمع القول بذلك على زعم القائل به يقال له كيف يتحقق اجماع مجتهدى الأمة الذى هو حجة والمفروض في زعمه انقراضهم واجماع غيرهم ليس بحجة على أن الاجماع الذى هو حجة لا ينسخ غيره ولا ينسخه غيره على ما هو الحق وانما اذا أجمع المجتهدون في عصر على نسخ حكم كان ذلك منهم اجماعا على وجود الناسخ من الكتاب أو السنة وان لم نقف عليه لكن المعلوم المحقق أنه لا دليل من الكتاب ولا من السنة ولا من الاجماع على افعال باب الاجتهاد وانقراض أربابه بل الدليل من الكتاب والسنة والاجماع قائم على أنه فرض كفاية الى أن تقوم الساعة ولو خلا عصر من وجود مجتهد أئم أهله جميعا وان كان الدليل هو القياس فحجة القياس تتوقف على أن يكون له أصل يقاس عليه ويكون ذلك الأصل منصوفا عليه في الكتاب أو السنة أو مجمعا عليه وقد علمت أنه لا يوجد كتاب ولا سنة ولا اجماع يدل واحد منها على نسخ فرضية الاجتهاد لابن نفسه ولا بعلمته حتى يمكن القياس على أن القياس في ذاته لا يعمل به ولا يقوم حجة اذا كان في مقابلة

القدرة . قلنا فيلزم ان لا يكون فرضا ﴿فائدة﴾ جزم المصنف بأن فرض الكفاية النص او الاجماع فضلا عن أن يكون ناسخا لشيء منهما . وأما قول الشيخ محمد سرى الدين في رسالته في التقليد لو فتح هذا الباب أى باب الاجتهاد لترتب عليه ما ترتب فقد استولى على الناس ما استولى من الجهل المركب فيدعى كل غبي جهول رتبة الاجتهاد ويأخذ كل أحد في الحوادث بحكم بزعم أنه حكم الله تعالى فيها ويختل نظام الشريعة وينشأ منه مذاهب لا تكاد تنتهى وتشتعل نار الفتن ويفعل الحكام ماشاءوا تمسكا برأى واحد من اولئك الجهلة نعوذ بالله من ذلك اه . وقال الفتاوى في حواشيه على الدر وهو في غاية الحسن اه . فقد وفق ابن عابدين بين ما قاله الشيخ محمد سرى الدين على وجه ما ذكر وبين ما قاله غيره ممن قدمنا النقل عنهم من عدم انقراض الاجتهاد كالعز بن عبد السلام بأن ما قاله العز بن عبد السلام وسائر الائمة من عدم انقراض الاجتهاد محمول على جواز وجود المجتهد في ذاته وما قاله سرى الدين محمول على وجود مجتهد يحدث مذهبا غير مذاهب المتقدمين وأنه اذا أحدث مذهبا غير موافق لمذهب واحد منهم يجب القطع ببطلانه كما يشعر بذلك تعليل كل منهم ويصرح بما ذكرناه في أتباع المجتهدين الذين ألحقوا بهم قال ابن المنبر والمختار أنهم مجتهدون ملتزمون أنهم لا يحدثون مذهبا أما كونهم مجتهدين فلان أوصاف الاجتهاد قائمة بهم وأما كونهم ملتزمين ألا يحدثوا مذهبا فلأن احداث مذهب زائد بحيث يكون له روعه اصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الاساليب نعم لا يمتنع عليهم تقليد امام في قاعدة فإذا ظهر له صحة مذهب غير امامه في واقعة لم يجوز له أن يقلد امامه لكن وقوع ذلك مستبعد لكمال نظر من قبله اه ومن هذا الذى قلنا نعلم جليا أنه لاخلاف بين العلماء المعول عليهم في عدم افعال باب الاجتهاد وأن من قال بافعال بابيه وانقراض أربابه انما اراد ذلك بالمعنى الذى قاله ابن المنبر لامطلقا وحينئذ يكون ذلك مبنيا على قاعدة أصولية قد اتفقوا عليها وهى أن احداث قول خارج عن جميع مذاهب المجتهدين من المتقدمين على صاحب هذا القول المحدث بحيث

يتعلق بطائفة غير معينة^(١) والمسئلة فيها مذهبان: أحدهما هذا وهو مقتضى كلام

يكون ذلك القول المحدث خارقا لاجماع من قبله لا يقبل بل يقطع ببطلانه لان
خرق الاجماع لا يجوز بل يحرم لأنه حجة قاطعة يجب على كل مجتهد العمل بها
ويحرم عليه مخالفتها ومن هذا أيضا تعلم ان الاجتهاد لا يزال في كل عصر فرض
كفاية بحيث لو خلا عصر عن وجود مجتهد يمكنه استنباط أحكام ما يتجدد
من الحوادث في ذلك العصر من القواعد التي دونها المجتهدون السالفون
كان جميع أهل ذلك العصر آثمين فكان ما ادعاه الأسنوى على وجه ما ذكره
غير مسلم فلا اشكال الا على ما زعمه هو من أنه لا اثم في ترك الاجتهاد .
وأما قوله والالزم تأييم أهل الدنيا الخ فنقول فيه ان هذا لا يلزم في فرض
الاجتهاد فقط بل هو لازم على كل فرض كفاية لان كل فرض على الكفاية
حكاه باتفاق هو سقوطه بفعل البعض واثم جميع المكلفين به اذا تركوه فكيف
يكون لزومه موجبا للاشكال نعم يجب على التفصيل الذي يأتي بعد ذلك في قوله
فأن قلت الى آخر ما فصلوه في ذلك

(١) قال الاسنوى « جزم المصنف بأن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة الى
آخره » أقول ما جزم به المصنف تبعا للأمام في المحصول خلاف ما عليه الجمهور من
أنه يتعلق بكل المكلفين فأن الأمدى نقله عن الاصحاب وجزم به الرافعي وهو
مختار الشيخ تقي الدين السبكي وابن الحاجب والكمال بن الهمام في تحريره ونص
عليه الشافعي في مواضع منها قوله حق على الناس غسل الميت والصلاة عليه ودفنه
لا يسع عامتهم تركه واذا قام به منهم من فيه كفاية أجزأ عنهم ان شاء الله تعالى
وهو كالجهاد عليهم ألا يدعوه واذا انتدب منهم من يكفي الناحية التي يكون بها
الجهاد أجزأ عنهم والفضل لاهل الولاية بذلك على أهل التخلف عنهم . وقال في
باب السلف فيمن حضر كتاب حق بين رجلين ولوترك كل من حضر خفت أن
يأثموا فلا أراهم يخرجون من الأثم فان قام به من فيه الكفاية أجزأ عنهم وذكر
مثله في الشهود اذا دعوا للاداء وجرى عليه الاصحاب في طرقهم واليه ذهب من
الاصوليين الصيرفي والقاضي والشيخ أبو اسحاق والغزالي قالوا الجملة مخاطبة فاذا وقعت

الامام في الحصول . والثاني وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدي الكفاية سقط الحرج ومتى لم تقع فالكل آمنون كذا يؤخذ من الزركشي والولي العراقي والنجم اللامع والمراد بالكل الكل الافرادى أى كل واحد لا الكل المجموعى خلافا لما ذهب اليه البعض من أن الوجوب على المجموع من حيث هو مجموع وأما ماجزم به البيضاوي من أن المخاطب به بعض مبهم فقد اختاره في جمع الجوامع وقال فيه وفاقا للامام أى الرازى فنسب هذا القول للرازى كما قال الاسنوى أنه مقتضى كلام الرازى في الحصول . وقال العطار في حاشيته على شرح جمع الجوامع ان المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع تبع فيه أى فى النقل عن الرازى المرافى والذى فى الحصول للامام إنما هو وجوبه على الكل لا كإفهامه الاسنوى وغيره اه زكريا . وقد يجاب بان الامام ذكر فى غير الحصول ما يخالف ما فيه اه لكن ينافى هذا الجواب قول الاسنوى وهو مقتضى كلام الامام فى الحصول اه فعين النقل عن الامام فى الحصول دون غيره من كتبه لكن قال الزركشى ان كلام الامام فى الحصول مضطرب وقد نقل شيخنا الشريينى فى تقريره على جمع الجوامع عبارة الامام فى الحصول فقال عبارته فى الحصول وأما اذا تناول الامر الجماعة لاعلى سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات وذلك ان كان الفرض من ذلك الشئ حاصلًا بفعل البعض ومتى حصل بفعل البعض لا يازم الباقيين اه قال شيخنا بعد نقله ذلك وهو صريح فى ان المخاطب البعض خلافا لمن قال ان عبارة الحصول تفيد الوجوب على الجميع اه أقول ان قول الامام فى أول عبارته وأما اذا تناول الأمر الجماعة لاعلى سبيل الجمع صريح فى ان الامر توجه الى الجماعة وتناولهم لا على سبيل الجمع أى لا على سبيل الكل المجموعى بل على سبيل الكل الافرادى فيكون الخطاب موجها الى الجماعة كذلك فيكون الوجوب على الجميع لا من حيث الجمع بل من حيث كل واحد وهذا هو عين مذهب الجمهور فمن أين تكون عبارة الامام فى الحصول صريحة فى ان المخاطب البعض بل هي صريحة فى ان المخاطب الكل وانه متى حصل الغرض من الشئ المطلوب بفعل البعض سقط الطلب عن الباقيين ومتى تركه الكل كان الكل

أنه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض وهذا هو مقتضى كلام المصنف في آخر المسألة لانه صرح بالسقوط فقال سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به . احتج الاول بأنه لو تعلق بالكل لما سقط الا بفعل الكل^(١) واحتج

ملمزمين به وقد تركوه جميعاً فيأثمون جميعاً فوجوب فرض الكفاية على الكل الافرادى والنص اقتضى انه اذا فعله من فيه الكفاية كان ذلك الفعل موجبا لفرغ ذمة من فعل وذمم الباقيين فعنى سقوط الوجوب عن الباقيين بفعل البعض سقوط الواجب بعد ادائه وجعل الشارع اداء البعض مغنياً عن اداء الباقيين لان المقصود من مشروعية فرض الكفاية تحصيله بقطع النظر عن ذات الفاعل وذلك يحصل بفعل البعض كما هو مقتضى حقيقة فرض الكفاية

(١) قال الاسنوى « احتج الاول بانه لو تعلق بالكل الى آخر ما قاله »
 في بيان الاحتجاج للقولين وأقول لاخلاف لاحد في ان فرض الكفاية يسقط بفعل البعض وهو ما احتج به القائل بان الوجوب على البعض كما انه لا خلاف لأحد في تأييم الكل عند تركهم جميعاً وهذا ما احتج به القائل بأن الوجوب على الكل كما انه لا خلاف في انه متى حصل المقصود من فرض الكفاية سقط الطلب ولا يأنم احد لان الشارع انما قصد من مشروعية فرض الكفاية وقوع المصلحة وحصولها دون اتعاب المكلفين بالذات للقطع بان فرض الكفاية مقطوع النظر فيه بالذات الى الفاعل كما تقدم حتى لو رفعت المصلحة بنفسها وحصل المقصود من فرض الكفاية بدون فعل احد كما اذا أسلم الكفار قاطبة او ماتوا جميعاً او اقتتلوا فيما بينهم وقتلوا جميعاً يسقط وجوب الجهاد عن ذمة جميع المكلفين به وبهذا ظهر انه لو سقط الوجوب بأى سبب كان فترك كل من وجب عليه بعد ذلك لا يستلزم اثم الكل اذا حصل المقصود فالقول بأن الوجوب على الكل أو على البعض المبهم كلاهما صحيح و ما لهما واحد بالنظر الى المقصود بالذات من فرض الكفاية وانما الذى قال بالوجوب على البعض المبهم نظر الى أنه يسقط بفعل اى بعض كان من المكلفين ولا شك ان القائل بالوجوب على الكل لا يخالفه في ذلك والقائل بأن الوجوب على الكل نظر الى

الثاني بتأيم الكل عند الترك اجماعاً ولو تعلق بالبعض لما أتم الكل: وأجابوا عن احتجاج الاول بأننا أسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود فان بقاء طلب غسل الميت وتكفينه مثلاً عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل وهو محال

قال « الرابعة وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم الا به ^(١) وكان

ان كل واحد من المكلفين يأثم ثم تارك الفرض اذا تركه جميعاً ولم يحصل مقصود الشارع من فرض الكفاية ولا شك ان القائل بأن الوجوب على البعض المبهم لا يخالفه في هذا كما ان الفريقين متفقان على انه لو حصل المقصود بدون فعل احد كما ذكرنا لا ياتم احد وان تركوها جميعاً فكان الخلاف بين الاصوليين في هذه المسئلة الاصولية خلافاً لفظياً ليس له ثمرة نعم يوجد خلاف فقهي بين الحنفية والشافعية في سقوط صلاة الجنابة عن المكلفين بفعل صبي مميز غير مكاف فالاصح عند الشافعية السقوط لان المقصود وقوع هذه الهيئة من أى فاعل كان وقالت الحنفية بعدم السقوط لان فعل الصبي نافلة فلا يتأدى به الواجب على المكلفين بدليل انه لا يصح اقتداء البالغ بالصبر فيها ولان الامر بفرض الكفاية اما ان يكون موجهاً الى كل المكلفين أو الى بعض مبهم منهم وهو انما يسقط بفعل واحد منهم والصبي ليس واحداً منهم لكن هذا الخلاف مبنى على الخلاف في المدرك الفقهي الذي يرجع الى اختلاف النظر في الدليل التفصيلي فلا ينافي ان الخلاف لفظي بين الاصوليين وانه لا خلاف في المعنى بالنظر الى الوجهة الاصولية وهي ان الوجوب على الكل أو البعض فالخلاف من هذه الجهة لفظي

(١) قال المصنف « الرابعة وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم الا به الى آخره » هذه العبارة تشمل الجزء بالنسبة الى الكل وليس مراداً منها لانه لا يفاير الكل في الوجود ولا في الوجوب فلذلك عبر بعض الاصوليين بقوله المقدمة المقدورة التي لا يتم الواجب المطلق الا بها واجبة بوجوده وعبر صاحب جمع الجوامع بقوله المقدور الذي لا يتم الواجب الا به واجب . ا هـ . والواجب ينقسم في اصطلاح القوم الى واجب مقيد والى واجب مطلق فان كان وجوبه

مقدوراً. قيل يوجب السبب دون الشرط. وقيل لا فيهما. لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال. قيل يختص بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر. قيل إيجاب المقدمة أيضاً كذلك. قلنا لا فإن اللفظ لم يدفعه. أقول الأمر بالشيء هل يكون أمراً بما لا يتم ذلك الشيء إلا به وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمراً به؟ حكى المصنف فيه ثلاثة مذاهب أصحها عند الامام واتباعه وكذلك الآمدي أنه يجب موقوفاً على حصول المقدمة المقدورة بان كان الأمر به مقيداً بها كما في قوله تعالى «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» فقيد الأمر بالحج بالاستطاعة فلا يجب بدونها فهذا وأمثاله هو الواجب المقيد في اصطلاحهم ومقدمة هذا الواجب لا يجب على المكلف تحصيلها اتفاقاً وإن كان إيجابه والأمر به غير مقيد بها كما في قوله تعالى «أقم الصلاة لدلوك الشمس» فإن إقامة الصلاة لدلوك الشمس واجب مطلق غير مقيد بالوضوء لعدم تقيدها به في الأمر بها مع توقفها شرعاً عليه فهي وأمثالها واجب مطلق في اصطلاحهم وقد يكون الواجب الواحد واجباً مقيداً بالنسبة لمقدمة ومطلقاً بالنسبة لمقدمة أخرى فالواجب المطلق في اصطلاحهم هو ما لم يقيد إيجابه بما يتوقف وجوده عليه لا ما لم يقيد إيجابه بشيء أصلاً فإن إيجاب كل فعل مقيد تقديراً بوجود محله والقدرة الممكنة فيه وبإتصافه بصفة التكليف إلى غير ذلك من شروط الوجوب وأسبابه كذا قاله الأبهري في حاشية شرح المختصر وقال السيد الشريف في حاشيته على شرح المختصر إن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وإنما اعتبرت الحيثية لجواز أن يكون واجباً مطلقاً بالقياس إلى مقدمة ومقيداً بالقياس إلى مقدمة أخرى فإن الصلاة بل التكليف بأسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس إليهما مقيدة وأما الصلاة بالقياس إلى الطهارة فواجب مطلق. وبالجملة الإطلاق والتقييد أمران إضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية في حدود الأشياء الداخلة تحت المضاف، وقد صرح به صاحب الشفاء في مباحث الجنس. ١٥٠ هـ. ومحل الخلاف إنما هو في مقدمة الواجب المطلق التي يتوقف عليها وجوده لا وجوبه فاختلف العلماء في أن الأمر بالواجب المطلق هل هو أمر

مطلقاً سواء كان سبباً وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم. أو شرطاً وهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. وسواء كان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم الواجب أو طائياً كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب. وسواء كان الشرط أيضاً شرعياً كالوضوء مثلاً أو عقلياً وهو الذي يكون لازماً للأمر به عقلاً

بالمقدمة حتى تكون المقدمة واجبة بنفس ايجاب الواجب فقال فريق نعم وقال فريق لا وليس النزاع في ان وجوب الواجب المطلق هو بعينه وجوب المقدمة بل لا خلاف في مغايرة الوجوبين لان الوجوب من المعاني النسبية التي تتمدد بتعدد المنسوب اليه ولا في ان ايجاب المقدمة من مشمولات اللفظ الدال على ايجاب الواجب ومنتظاته فانا كثيراً ما نقل وجوب الواجب ونفعل عن مقدماته كما انه لا خلاف في وجوب المقدمة مطلقاً شرعاً كما ان المراد بالواجب هنا الواجب وقوعاً ولذلك اشترطنا في المقدمة ان تكون مقدورة لان الكلام فيما وقع التكليف به لا في جواز التكليف عقلاً وقد اتفقوا جميعاً على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وان قال فريق بجوازه فكان الخلاف في ان الامر الموجب لاداء الواجب المطلق هل هو موجب لمقدمات وجوده تبعاً فقال فريق نعم وقال فريق لا والذين قالوا ان الامر الموجب لاداء الواجب المطلق موجب لمقدمات وجوده اختلفوا فقال فريق من هؤلاء انها مطلقاً واجبة بايجابه سبباً كانت أو شرطاً شرعياً كان كل منهما أو عقلياً أو عاديّاً وبه قال الاكثر على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره والقاضى المضد في شرحه عليه وابن الهمام في تحريره والغزالي وأكثر الفقهاء وهو أصح المذاهب الثلاثة عند الامام واتباعه وكذا الآمدي كما قاله الاسنوى هنا وفريق ثان من هؤلاء ذهب الى ان المقدمة ان كانت سبباً وجبت بايجاب الواجب لا ان كانت شرطاً نظراً الى ان السبب أشد تعلقاً بالمسبب من تعلق الشرط بالمشروط والمراد من السبب هنا العلة كما يقتضيه استدلاله بما ذكر فانه لا يتم الا اذا اريد من السبب العلة واما اذا اريد به المنفضى الى الشيء فهو كالشرط فلا يقول بوجوده من قال بعدم وجوب الشرط وليس

كترك اضداد المأمور به أو عاديًا أي لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس في الوضوء . وإلى هذا كله أشار بقوله وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم إلا به أي التكليف بالشيء يقتضى التكليف بما لا يتم إلا به فالوجوب الأول والاخير بمعنى التكليف والوجوب الثانى بمعنى الاقتضاء . مثال ذلك اذا قال السيد لعبداه ائتني بكذا من فوق السطح فلا يتأتى ذلك إلا بالمشى ونصب السلم فامشى سبب والنصب شرط . والمذهب الثانى أنه يكون أمرًا بالسبب دون الشرط لان وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط . والثالث أنه لا يكون أمرًا لا بالسبب ولا بالشرط واليه أشار بقوله وقيل لا فيهما وانما قيده بقوله فيهما ولم يقل وقيل لا لان النفي المطاق يدخل فيه جزء الماهية لانها لا تتم إلا به أيضًا ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف فافهمه ولا ذكر لهذا الثالث فى كلام الآمدى ولا كلام الامام وأتباعه نعم حكاه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وان كان كلامه فى الصغير فى أثناء الاستدلال يقتضى أن ايجاب السبب يجمع عليه^(١) واختار أعنى

المراد انه ليس من مقدمات الواجب المطلق ولذلك مثل صاحب جمع الجوامع للسبب بقوله كالنار للاحراق وفريق ثالث من هؤلاء ذهب الى ان المقدمة تجب بايجاب الواجب المطلق اذا كانت شرطًا شرعيًا فقط دون الشرط العقلى والعاذى ودون السبب باقسامه واليه ذهب صاحب البديع من الحنفية وهو مختار امام الحرمين وابن القشيري وابن برهان وابن الحاجب من المالكية وقال الفريق الثانى ان المقدمة مطلقا لا تجب بايجاب الواجب أصلا سواء أكانت سببًا أو شرطًا عقليا كان كل منهما أو شرعيًا أو عاديًا

(١) قال الاسنوي « ولا ذكر لهذا الثالث فى كلام الآمدى ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب فى المختصر الكبير وان كان كلامه فى الصغير فى أثناء الاستدلال يقتضى ان ايجاب السبب يجمع عليه » . ١٠٥ . وأقول قد أقر ابن الحاجب على ما قاله فى صغيره القاضى العضد فى شرحه عليه والسيد فى حاشيته وقال التفتازانى فى شرح الشرح لاخلاف فى وجوب الاسباب كالامر بالقتل أمر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع أمر بالاطعام انما الخلاف فى

ابن الحاجب فيما عدا السبب أنه ان كان شرطاً شرعياً وجب وان كان غير شرعى كالمقلى والهادى فلا فان قلنا بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف أحدهما أن غيره لكن ذكر الابهرى في حاشيته على شرح المختصر المضدى ان بعضهم قال ان كان سبباً للواجب فالامر بالواجب يتضمن ايجابه وان كان شرطاً فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف يعنى ابن الحاجب وقال آخرون الأمر بالواجب لا يتضمن اقتضاء ما يتوقف عليه سواء كان سبباً أو شرطاً شرعياً أو عقلياً أو عادياً وما قيل مقدمة الواجب ان كانت سبباً فلا خلاف فى وجوبها يردده ما قاله المصنف يعنى ابن الحاجب فى كبيره وما قاله صاحب المنهاج وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدوراً وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لافيهما . ا هـ . وقال ميرزا جان فى حاشيته على شرح المختصر فى بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع فى السبب أيضاً وكلام المنهاج صريح فى ذلك ثم ساق عبارة المنهاج المتقدمة ثم قال والقول الثالث لا تأبى عنه عبارة المتن بل ينبغى حمل قوله لا فيهما على نفي الوجوب فى الشرط الشرعى وغيره مطلقاً سواء كان سبباً أم لا كما هو الظاهر حتى لا يكون مذهباً آخر لم يكن مذكوراً فى الكتب المشهورة فهو أى التفتازانى مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب أيضاً انتهى مع حذف ما لا حاجة اليه . ومن هذا تعلم ان الخلاف كما هو فى غير السبب هو أيضاً فى السبب وانه لا وجه لما قاله الاسنوى هنا من ان كلام ابن الحاجب فى صغيره فى أثناء الاستدلال يقتضى ان ايجاب السبب يجمع عليه وان المضد والسيد اقراه على ذلك كما لا وجه لقول التفتازانى فى شرح الشرع لا خلاف فى ايجاب الاسباب الخ ما تقدم عنه لان الخلاف كما علمت انما هو فى ان الامر الموجب لاداء الواجب المطلق هل هو موجب لمقدمات وجوده تبعاً أو غير موجب على التفصيل المتقدم وان كان لا خلاف فى وجوب المقدمة للوجود من حيث هو هذا تحقيق ما اضطرت به كلمة اولئك الفحول من العلماء وسيأتى تحقيق المقام باوضح من هذا وان الخلاف لفظى بين من نفى الوجوب مطلقاً ومن قال بوجوبه مطلقاً

يكون الوجوب مطلقاً أى غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فإن كان معلقاً على حصوله كقوله ان صعدت السطح أو نصبت السلم فاسقنى ماء فإنه لا يكون مكلفاً بالصعود ولا بالنصب بلا خلاف بل ان اتفق حصول ذلك صار مكلفاً بالسقى والا فلا . الشرط الثانى أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف كما مثلنا^(١) فان لم يكن مقدوراً له لم يجب عليه تحصيله كارادة الله

(١) قال الاسنوى « الشرط الثانى ان يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف الخ » أى الشرط الثانى فى كون ما لا يتم الواجب المطلق الا به واجبا ان يكون مقدوراً للعبد فخرج بذلك ارادة الله تعالى لوقوع الفعل الواجب لان الخالق لافعال العباد الاختيارية ومنها فعل الواجب هو الله تعالى على ما هو الحق فلا يقع شىء من أفعال العباد الاختيارية الا بها وكذلك الافعال الاختيارية للعباد لا تقع الا بعد تقدم الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه الذى يكون عقب تصور المكلف للفعل الاختيارى وتردده فى كونه ملائماً له أو غير ملائم ميلاً وشوقاً متردداً بين الفعل والترك ثم يزداد الميل الى وقوع ما يلائمه شيئاً فشيئاً كلما زاد اعتقاد كونه ملائماً حتى اذا صدق وأذعن العبد أن جانب الفعل مثلاً ملائم له بما يعتقده مما يترتب على ذلك الفعل من جانب مصلحة أو دفع مضرة تأكد ذلك الميل وأصبح عزمه مصمماً على الفعل فيكون ذلك العزم المصمم على الفعل سبباً جرت عادة الله تعالى أن يترتب عليه تعلق ارادة الله وقدرته تعلقاً تنجزياً وخلقه سبحانه ذلك الفعل وذلك العزم المصمم هو ما يسميه علماء الكلام بالارادة الجزئية التى هى من مقتضيات ذات الارادة الكلية التى خلقها الله فى كل حيوان حيث خلق الله كل حيوان جسماً نامياً حساساً متحركاً بالارادة غير أن حركات الأنان الأرادية لكونه حيواناً ناطقاً تكون تابعة لتصوراته لافعاله الاختيارية ملائمة ومنافرة وكل من ارادة الله تعالى والداعية المذكورة يتوقف عليها وقوع الفعل الاختيارى وليست واحدة منهما مقدورة للعبد أما كون ارادة الله تعالى غير مقدورة للعبد فظاهر واما كون الداعية التى هى العزم المصمم على الفعل غير مقدورة للعبد فلانها أمر اعتبارى صادق ينشأ

تعالى لوقوعه لان فعل العبد لا يقع الا بها وكذلك أيضا الداعية على الفعل
عن ارادة العبد الكالية الصالحة لان يرجح بها العبد أحد طرفي الممكن المتساويين
على الآخر بناء على ما يتصوره ويصدق به من ملاءمة ومنافرة على وجه ما
قلنا وكون كل من ارادة الله تعالى والداعية المذكورة ليست مقدورة للعبد لا يقتضى
أن العبد ليس مختاراً في افعاله الاختيارية ألا ترى أن ارادة الله تعالى التابعة لعلمه
بما يترتب على أفعاله سبحانه من المصالح وهما بمنزلة الداعية في المكلف ليس
واحد منهما مقدوراً لله تعالى بل اتصافه تعالى بكل من الارادة والعلم كاتصافه
بغيرها من الصفات الكالية انما هو بمقتضى ذاته ولم يمنع ذلك من أنه سبحانه
فاعل مختار كذلك العبد لا يمنع كونه غير مختار في اتصافه بأرادته وقدرته وعزمه
المصمم من أن يكون فاعلاً مختاراً لافعاله الاختيارية وكما أن فعل الله تعالى انما
يجب وقوعه بارادته واختياره وتعلق قدرته به فوجوب وقوعه وجوب
بالاختيار وهو يحقق الاختيار ولا ينافيه كذلك فعل العبد انما يجب وقوعه
بعزمه المصمم عليه الذى هو اختياره وارادته الجزئية وقدرته ويخلق ذلك الفعل
بارادة الله وقدرته فالفعل الاختيارى من العبد منسوب لله تعالى خلاقاً وإيجاداً
فى الواقع ونفس الامر وهو أيضاً منسوب للعبد فى الواقع ونفس الامر تسبباً
وكسباً فالله خالق والعبد عامل قال تعالى «والله خالقكم وما تعملون» فنسب اليه
سبحانه خلق الاعمال والينا عملهما، وهذا هو معنى قولهم: ان فعل العبد
الاختيارى موجود بمجموع الارادتين والقدرتين أى ارادة الله تعالى وقدرته
وارادة العبد وقدرته على معنى أن ارادة العبد وقدرته سبب فى وقوع فعل
العبد الاختيارى بمعنى أن الله تعالى جعل باختياره ارادة العبد وقدرته سبباً فى
وقوع فعله الاختيارى وجرت عادته فى خلقه بذلك وارادة الله تعالى وقدرته
يترتب عليهما تأثيره فى فعل العبد الاختيارى وإيجاده له كيف وقد خلق الله
ارادة العبد واختياره وجعل ذلك معنى قائماً بالعبد فكيف لا يكون بعد ذلك
موصوفاً بكونه مريداً ومختاراً ووصفه بالارادة والاختيار والقدرة. معنى
«التمكن من فعل ما كلف به وتركه هو الذى عليه مدار صحة التكليف وبذلك

وهو العزم المصمم عليه . وبيانه أن الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعية والا لكان وقوعه في وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجح وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى لا قدرة للعبد عليها اذ لو كانت من فعل العبد لا نتقل الكلام اليها في تعلم أن كون ارادة الله تعالى والداعية غير مقدورتين للعبد لا يمنع من كون الفعل المكلف به العبد مختاراً ومقدوراً له والعبد متمكن من فعله ومن تركه فلذلك جاز تكليفه به ، ألا ترى أن العبد من مبدأ تصويره للفعل والتردد في كونه ملائماً له أو غير ملائم الى أن يصدق ويجزم ويذعن بالملاءمة وان في الفعل مصلحة كان في هذه الاثناء متمكناً من الفعل والترك وانما وجب صدوره بالعزم المصمم عليه واعتقاده المصلحة في الفعل بارادة الله تعالى وقدرته فكان العبد مختاراً في افعاله الاختيارية وقادراً عليها وكيف يعقل غير هذا والاختيار والاضطرار ضدان لا يجتمعان وكل منهما يساوي نقيض الآخر فلا يرفع الاختيار الا وقوع ضده المساوي لنقيضه والفرق بين الحركة الاختيارية كحركة اليد للبطش مثلاً والحركة الاضطرارية كحركة الارتعاش بديهى عند العقل فكان القول بان العبد في افعاله الاختيارية مختار ظاهراً مجبور باطناً قولاً باطلاً مخالفاً لبدهاه العقل ومن هذا تعلم ان المراد بالداعية التي هي العزم المصمم عليه هو ارادة العبد عنداذهانه بملاءمة ماأراده وميله اليه ومثل الداعية قدرة العبد المقارنة وقد مثل بها الامام السبكي واما القدرة بمعنى سلامة الاعضاء والآلات وهي القدرة الممكنة فهي شرط وجوب لا شرط وجود كما يؤخذ من كلام الامام السبكي وتكملة ولده تاج الدين ، وان اردت اوسع من هذا فعليك بكتابتنا القول المفيد في التوحيد فاحرص على هذا فانه ينفعك في ايمانك بالتكاليف ومايرتب عليها ثواباً وعقاباً ولا يكلف الله نفساً الا وسعها ولذلك قال الاسنوي بخلاف الداعية ونحوها فان عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف والا لم يتحقق التكليف البتة فكل شرط للتكليف الناجز لا بد أن يكون مقدوراً للمكلف الا ماقلناه اه وانما قل للوجوب الناجز اي الواقع بالفعل للإشارة الى ماقدمناه من أن الكلام في الواجب وقوعاً لا جوازاً

وقوعها في وقت دون وقت^(١) فيلزم التسلسل وهذا الاحتراز قد أشار اليه الامام في الكلام على الفروع الآتية من بعد وصرح به ابن التلمساني في شرح المعالم ثم القراني والاصفهاني في شرحيهما للمحصل ولا يصح ان يقال احترز به عن غير ذلك من المعجوز عنه كسلامة الاعضاء ونصب السلم ونحوهما فان العاجز عنه لا يكون مكلفا بالاصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفي ذلك احالة لصورة المسئلة فان الكلام فيما اذ كلف بفعل وكان متوقفاً على شيء لا قدرة له عليه بخلاف الداعية ونحوها فان عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف والا لم يتحقق له تكليف البتة فكل شرط للوجوب الناجز لا بد ان يكون مقدوراً للمكلف الا ما قلنا. قال الالفهاني وضابط المقدور ان يكون ممكناً للبشر لكن ذكر الآمدي في الاحكام ان المقدور احتراز عن حضور الامام والمعد في الجمعة. وقوله «لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال» هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط وانما استدل على الشرط لانه يازم من وجوبه وجوب السبب بطريق الاولى. وتقرير الدليل من وجوه^(٢): أحدها أنه اذا كان مكلفاً بالمشروط لا يجوز له تركه واذا لم يكن

(١) قال الاسنوي «اذ لو كانت من فعل العبد لانتقل الكلام اليها في وقوعها في وقت دون وقت الى آخره» اقول ان هذه الداعية من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها الا بوجود منشئها فلا يجري فيها التسلسل والا يجري فيها ذلك باعتبار كونها فعل الله تعالى ايضاً وانما المانع من ان تكون فعل العبد أن العبد ممكن من الممكنات وكل ما في دائرة الامكان لا يصلح ان يكون مصدراً لآخر من الآثار سواء كان وجوده خارجياً او اعتبارياً ونسبة الداعية الى الله تعالى باعتبار ان منشأها فعله تعالى فقد خلق الله تعالى في العبد ارادة من شأنها ان ترجح احد الجائزين في الممكن على آخر تبعا لما يعتقد العبد في الفعل من الملاءمة وعدمها على ما قدمناه وقالوا عنه من قبيل الامور الاضافية المتجددة فهي اعتبار صادق كقدرته التي هي التممكن من الفعل والتبرك وقدرته بمعنى العرض المقارن للفعل

(٢) قال الاسنوي «وتقرير الدليل من وجوه احدها الى آخره» حاصله الاول ان

مكلفا بالشرط جاز له تركه ويلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط ويجوز تركه وذلك جمع بين النقيضين وهو محال. الثاني ما ذكره ابن الحاجب انه اذا لم يكن مكلفا بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحا لانه أتى بجميع ما أمر به فلا يكون الشرط شرطا وهو محال. الثالث ما ذكره في المحصول ان الأمر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل

الاستحالة فيه مبنية على أنه يستلزم الجمع بين النقيضين وهو الحكم بعدم جواز ترك المشروط لكونه واجبا ممنوع الترك والحكم بجوازه لان شرط وقوعه لم يكن واجبا فجاز تركه لجواز ترك ما يتوقف عليه وما لا يحصل الا به. وحاصل الثاني ان مبنى الاستحالة فيه انه يستلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان المقدمة شرط في صحة وقوع الواجب فلولم يكف بالشرط مثلا لا يمكن أن يأتي بالمشروط بدون ذلك الشرط ويكون المشروط صحيحا أي وقع موافقا لأمر الشارع أي مستجمعا لما أمر به الشارع بدون ذلك الشرط ويلزم من صحة المشروط بدونه أن لا يكون ذلك شرطا وقد فرضناه شرطا فيلزم أن يكون شرطا وغير شرط وهو محال. وحاصل الثالث ان مبنى الاستحالة فيه على انه يلزم من عدم التكليف بالشرط مع فرض انه شرط يتوقف عليه المشروط ان يجوز وقوع ذلك المشروط في حالة عدم ذلك الشرط مع ان المفروض انه شرط يستحيل وجود المشروط بدونه فيكون التكليف به عند عدم شرطه تكليفا بالمحال لما يلزم عليه من جواز وقوع المشروط حال عدم الشرط وعدم جواز وقوعه. وهذه الوجوه الثلاثة ترجع كلها الى ان التكليف بالفعل بدون التكليف بمقدمته التي يتوقف عليها وجوده يؤدي الى التكليف باجتماع النقيضين وهو تكليف بالمحال. وبقول الاسنوي فكل شرط للوجوب الناجز الذي معناه كما قلنا الواقع بالفعل المشار به الى ان الكلام في الواجب وقوا اندفع الاعتراض بان غاية ما اقتضاه استدلالكم ان التكليف بالمشروط بدون الشرط يستلزم التكليف بالمحال وانتم تميزونه. وحاصل الدفع انهم وان اختلفوا في جواز التكليف بالمحال وعدم جوازه لكن عدم وقوع التكليف به متفق عليه

ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذلك تكليفا بالمحال. وهذه التقارير صحيحة لاعتراض عليها يصح. وقد اعترض الأمدى وصاحب التحصيل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراف زعموا انه لا محيص عنه وهو ضعيف سببه اشتباه الفرق بين التكليف في حال عدم الشرط بفعل المشروط والتكليف بفعل المشروط في حال عدم الشرط فان الاول ممكن وطريقه أن يأتي بالشرط ثم بالمشروط. واما الثاني فيحتمل أمرين واحدهما هو المراد ولذلك صرحت به في التقرير ولولا خشية الاطالة لذكرت ذلك كله مبسوطا (١) لكن في هذا تنبيه لمن أحب الوقوف عليه. وقوله «قيل يختص» أي

(١) قال الاسنوي «ولولا خشية الاطالة لذكرت ذلك مبسوطا» واقول حاصل ما اعترض به الأمدى وصاحب التحصيل والحاصل ومن تبعهم ان المحال انما هو التكليف بالواجب مع عدم المقدمة كالتكليف بالمشروط مع عدم الشرط واما التكليف بالواجب بدون التكليف بمقدمته كالتكليف بالمشروط مع عدم التكليف بالشرط فليس بمحال لان عدم التكليف بالشيء لا يقتضى عدم ذلك الشيء كإلا يقتضى التكليف به وجوده ولا عدمه والواجب انما يتوقف وجوده على المقدمة لا على وجوبها واللازم فيما نحن فيه انما هو التكليف بالواجب مع عدم التكليف بالمقدمة وهو ليس بمحال وحاصل الجواب عن هذا الاعتراض ان المقصود من التكليف بالواجب المطلق هو الاتيان بالواجب مطلقا سواء مع مقدمات وجوده كالشرط او بدونها فان المفروض أن الامر الذي اقتضى وجوب الواجب المطلق لم يكن مقيدا بهذه المقدمة فلو قلنا بوجوب الواجب المطلق بدون ايجاب مقدمة وجوده لجاز للمكلف ان يأتي به امتثالا للامر بدون ان يأتي بها فيلزم الامتثال بالصلاة مثلا بدون الوضوء مثلا وهو محال لكونه يؤدي الى اجتماع النقيضين كما ذكرنا فتعين ان لا يحصل الامتثال بالواجب المطلق الا مع الاتيان بمقدمة وجوده فيتوقف الامتثال بفعل الواجب المطلق على الاتيان بمقدمة وجوده اذ لا امتثال الا بوجود المأمور به ولا وجود

اعترض الخصم على الدليل المذكور فقال لم لا يجوز ان يكون التكليف بالمشروط مخصوصا
للمأمور به بدون وجود المقدمة فينتظم ايجاب الواجب المطلق ايجاب مقدمات
وجوده . ومحصل هذا الجواب اننا نمنع قول المعترض واللازم فيما نحن فيه انما
هو التكليف بالواجب مع عدم التكليف بالمقدمة وهو ليس بمحال ونقول بل
هو محال ونثبت الاستحالة بما قلناه . بقي شيء وهو أن يقال ان اردتم ان التكليف
بالواجب المطلق بدون التكليف بمقدمة وجوده مطلقا سواء كان بمقتضى التكليف
بالواجب او بغيره يؤدي الى التكليف بالمحال فهو مسلم ولكن المخالف لا
يقول بذلك بل يقول ان التكليف بالواجب المطلق لا يستتبع التكليف بمقدمة
وجوده وهذا لا يؤدي الى التكليف بالمحال لانه لا يلزم حينئذ جواز
الاتيان بالواجب المطلق بدون الاتيان بمقدمة وجوده الذي انبنى عليه لزوم
التكليف بالمحال لانه يكفي في ذلك ان تكون مقدمة الوجود واجبة بدليل
آخر كما يقول هذا المخالف انها واجبة بدليل آخر وان اردتم ان التكليف بالواجب
المطلق بدون ان يستتبع التكليف به التكليف بمقدمة وجوده ويؤدي الى التكليف
بالمحال فلان سلم تأديته لذلك لما قلنا من جواز ان تكون المقدمة واجبة بغير ايجاب
الواجب المطلق كالايان فانه مقدمة لوجود كل العبادات الدينية كالصلاة والزكاة
وغيرها من الواجبات وليس وجوبه بايجابها بل هو واجب استقلالاً بدليل
مستقل غير دليل تلك الواجبات واجاب عن هذا الاعتراض صاحب مسلم الثبوت
بان الكلام في وجوب المقدمة بالنظر اليه اى بالنظر الى التكليف بالواجب المطلق
الذى هذه المقدمة مقدمة وجوده لا بالنظر الى غيره اى ان الكلام في وجوب
المقدمة بالنظر الى وجوب الواجب الذى هذه المقدمة مقدمة وجوده . وحاصله
انه اذا كان شيء ما واجبا شرعا وله مقدمة وجود وفرضنا انه لا دليل هناك على
وجوبها فهل يستلزم وجوب ذلك الشيء وجوبها اولا فتدبر اه ومتى كان الكلام
في وجوب مقدمة الواجب المطلق بالنظر الى ذلك الواجب مع فرض ان لا دليل
هناك على وجوبها فيجاب ذلك الواجب ان لم يكن مستتبعا لوجوب مقدمته التى يتوقف
عليها وجوده يؤدي الى ان يكون هذا الايجاب تكليفا بالمحال البتة وهو غير

بوقت وجود الشرط ولا امتناع في ذلك فان غايته تقييد الامر ببعض الاحوال
واقع باتفاق وكلامنا في التكليف وقوعا وهو يستلزم ان يكون قوله تعالى
« اقيموا الصلاة » امرا بالصلاة مع الطهارة وبدونها وهو باطل قطعاً فلذلك قلنا ان
ايجاب الواجب المطلق يستلزم ايجاب مقدمة وجوده والا لزم التكليف بالمحال
لان فرض الكلام اننا قطعنا النظر عن وجوب المقدمة بدليل آخر غير الدليل
الذي اوجب الواجب المطلق بل فرض الكلام عند عدم وجود دليل آخر . فان
قلت كيف يجوز ان يكون وجوب المقدمة المذكورة بالدليل الذي اوجب
الواجب المطلق ولو كانت واجبة به لكانت مأموراً بها بذلك الامر مع انها ليست
مأموراً بها بذلك الامر فانكم قلتم ان الامر بالواجب المطلق انما يدل على وجوبه
فقط ولا يشمل المقدمة ولا ينتظمها وكثيرا مانعقل الواجب ولا نعقل مقدمة
وجوده قلنا مراد من قال انها واجبة بوجوب الواجب المطلق أن وجوب ذلك
الواجب يستتبع وجوب مقدمة وجوده ولا يلزم في الوجوب الاستتباع أن
يكون الامر به صريحا وهذا هو معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب للشرط
فالواجب بالامر بالواجب هو الواجب فقط لكن عند الامتثال بفعل الواجب
يعلم المكلف أن الاتيان به امثالا موقوف على مقدمة وجوده فيجب عليه
فعلها لتوقف فعل الواجب على فعلها ولكون هذا الوجوب وجوب استتباع
لو ترك المكلف الواجب المطلق مع أسبابه وشرائطه كالصلاة اذا تركها مع
أسبابها وشروطها لا يلزمه بذلك الترك الا معصية واحدة وهي بترك الواجب
بالذات ولا يلزمه معاص كثيرة بترك الاسباب والشروط فان كان مراد المعترض
بقوله مع أنها ليست مأموراً بها بذلك الامر أنها ليست مأموراً بها بهذا الامر
صريحا كما هو ظاهر كلامه فهو مسلم لكن لا ينافي أنها مأمور بها بهذا الامر
تبعا وان كان مراده أنها ليست مأموراً بها أصلا بهذا الامر فغير مسلم بل نقول
لها مأمور بها بهذا الامر تبعا وهو محل النزاع هذا ما قالوا وأقول قد صرح في
مسلم الثبوت والتحرير وغيرها بما يؤخذ منه أن ايجاب الواجب المطلق لا يعقل
بدون ايجاب مقدمة وجوده ولذلك انعقد الاجماع على أن تحصيل أسباب الواجب

لدليل اقتضاه وهو الفرار من المحال الذي الزمتمونا به فاجاب المصنف بان اللفظ يقتضى ايجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر (١) اعترض الخصم على ذلك فقال انه معارض بمثله فانك أوجبت

واجب وتحصيل أسباب الحرام حرام فوجوب مقدمة الوجود واجب بالاجماع بقطع النظر عن كونها بما أوجب الواجب أو بغيره وغرض المجتهدين انما يتعلق بكون مقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقا سواء تعلق بها الخطاب اصالة أو تبعا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقا كما صرح به الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وأن اللزوم بين الشرط والمشروط شرعيا كان أو عقليا أو عاديا وبين السبب والمسبب كذلك لانزاع لأحديه فالمقتضى لوجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه مشترك بين الجميع فالشكل يقول بوجوده فلا يستطيع أحد حينئذ أن ينكر استنباع وجوب الواجب المطلق لوجوب مقدمة وجوده ولذلك قال بعض الاكابر والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا الوجوب الاستنباعي وانما أنكروا الوجوب صريحا فالخلاف لفظي وان أنكروا هذا المعنى فقد ظهر فساداه واذ تأملنا حق التأمل في أدلة المختلفين نعلم أن المنكرين انما ينكرون وجوب مقدمة الواجب المطلق صريحا بايجاب الواجب المطلق والقائلين به انما يقولون به استنباطا لا صريحا فلم يتوارد النفي والاثبات على موضوع واحد . نعم من فرق بين الشرط والسبب أو بين الشرط الشرعي والعقلي أو بين السبب كذلك فقد تحكم بلاوجه اذ التلازم مشترك بين الجميع كما قلنا وبذلك تعلم أن الخلاف بين القائلين بوجوب مقدمة الواجب المطلق وبين المنكرين له خلاف لفظي وأن الذين فرقوا بين الشرط والسبب أو بين الشرط الشرعي والعقلي أو السبب كذلك لا يوجد لهم وجه للفرق بوجوب اختلاف نظر المجتهدين في استنباط الحكم

(١) قال الاسنوى « فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر » أقول وهو خلاف الاجماع أيضا لاجماع العلماء على التكليف بالصلاة في حال الحدث وانه لا يختص التكليف بها بحال الطهارة نعم وجد خلاف في تكليف الكافر بالعبادات فقال فريق يختص بحال الايمان فقط غير ان هذا الخلاف حاضر

المقدمة بمجرد الامر مع ان اللفظ لا يقتضى وجوبها وذلك خلاف الظاهر فاجاب المصنف باننا لا نسلم أن يجاب المقدمة خلاف الظاهر فان في المحصول لان مخالفة الظاهر هي اثبات ما يدفعه اللفظ أو دفع ما يثبتته اللفظ فأما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا بنفي ولا باثبات فليس خلاف الظاهر اذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ بنفي ولا اثبات فاجابها بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط دون حالة عدمه فانه يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال

قال « * تنبيه * مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا كالوضوء للصلاة أو عقلا كالمشى للحج أو العلم به كالاتيان بالجمس اذا ترك واحدة ونسى وستر شيء من الركبة لستر الفخذ » أقول اعلم ان الامام جعل هذا فرعا وجعله صاحب الحاصل تقسيما ولكل واحد وجه . أما التقسيم فلان مدلوله اظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة ووجوده هنا واضح . وأما التنبيه فالمراد منه ما يثبته عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وههنا كذلك لان توقف الشيء على مقدمته أعم من كونه يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود اما شرعا واما عقلا فلما لم يكن هذا منصوفاً عليه بخصوصه وخيف ان يغفل عنه الناظر قبل تفطن وتنبه لذلك . أما الفرع فالمراد منه ما يكون مندرجا تحت أصل كلي وهو حاصل ههنا لان كل واحد من هذه الاقسام المستفادة من هذا التقسيم قد اندرج تحت الاصل السابق . وحاصل ما قاله المصنف ان مقدمة الواجب قسمان ^(١) أحدهما

بهذه المسئلة فقط بل اجمع الفقهاء على ان الكافر غير مكلف باداء العبادات في حال كفره مع ان الايمان شرط لصحة العبادات كلها فهو مقدمة وجودها ولا يكلف بادائها الا وقت وجوده لكن هذا لادلة اخرى قضت بذلك راجع كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وحاصل ما قاله المصنف أن مقدمة الواجب الى آخره »

أقول أشار بذلك الى أن القسم الثاني داخل في مقدمة الواجب المطلق التي الكلام فيها كالقسم الاول لأن توقف العلم بفراغ الذمة للالتباس أو العلم بالاتيان بالواجب

أن يتوقف عليها وجود الواجب اما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة اذ العقل لا مدخل له في ذلك واما من جهة العقل كالمشي للحج هكذا ذكره المصنف . والصواب التعبير بالسير أو بقطع المسافة كما قاله في المحصول لا بالمشي . والقسم الثاني أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لانفس وجود الواجب وذلك كمن ترك صلاة من الخمس ونسى عينها فانه يلزمه أن يصلي الخمس لان العلم بالاتيان بالمتروك لا يحصل الا بعد الاتيان بالخمس فالاربعة مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به كما قدمناه لانه قد يصادف أن يكون المفعول أولا هو الواجب ومن ذلك أيضا وجوب ستر شيء من الركبة لتحقيق ستر الفخذ . انما أتى المصنف بهذين المثالين لما أشار اليه في المحصول وهو ان الأول قد كان الواجب فيه متميزاً عن المقدمة ولكن طراً عليه الابهام والثاني لم يتميز الواجب عن المقدمة أصلاً لاجل ما بينهما من التقارب . ولك ان تفرق أيضا بان الواجب في الاول متلبس بالمقدمة وأما الثاني فلا غير انه لا يمكن عادة الا بفعله

قال « * فروع * الاول لو اشتبهت المنكوحه بالأجنبية حرمتا على معنى انه يجب عليه الكف عنهما * الثاني لو قال احدا كما طالق حرمتا تغليبا للحرمة والله تعالى يعلم أنه سيعين احدهما لكن لما لم يعين لم تتمين * الثالث الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب والالم يجوز تركه » أقول جعل المصنف هذه الثلاثة فروعا للأصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب ^(١) وتفرع الاول والثاني واضح وأما الثالث ففيه كلام يأتي

للتقارب يستلزم توقف الوجود وأن اتفاهم على وجوب المقدمة هنا كاتفاهم في غيرها من مقدمات الوجود فلا يدل على عدم وجود الخلاف المتقدم هنا لما علمت أن الخلاف انما هو في وجوب المقدمة تبعاً لافي وجوبها مطلقاً ومع ذلك فقد علمت أن الخلاف لفظي في الموضع الاول ومثله هنا

(١) قال الاسنوي « أقول قد جعل المصنف هذه الثلاثة فروعا للأصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم الى آخره » أقول أشار الاسنوي الى أن هذه قاعدة عامة كلية يدخل تحتها فروع كثيرة ولذلك قال صاحب

وستعرف الجميع * الفرع الاول اذا اشتبهت الزوجة بأجنبية حرمتا جميعا على معنى انه يجب عليه الكف عن وطئها جميعا احداها لكونها أجنبية والاخرى لاشتباهاها بالاجنبية ووجه تفريره ان الكف عن الاجنبية واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة وانما فسر المصنف تحريمها بالكف عنهما لأن تحريم الزوجة ليس بالذات بل بالاشتباه وهذا الذي يشير اليه لا تحقيق فيه ^(١) فان المراد

جمع الجوامع اذا تعذر ترك الحرام الا بترك غيره وجب اه فأشار بذلك أن هذه القاعدة داخله في مقدمة وجود الواجب المطلق لأن الكف عن الحرام واجب فاذا تعذر هذا الكف الواجب الا بالكف عن غيره مما ليس بحرام وجب الكف عن ذلك الغير أيضا لأن المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق الا به واجب غير أن المتبادر من قول صاحب جمع الجوامع اذا تعذر ترك الحرام الى آخره أن وجود الواجب الذي هو الكف عن الحرام يتوقف على وجود الكف عن غير الحرام والاسنوى جعلها من قبيل المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالاثبات بالواجب أى العلم بوجوده غير أن مقتضى كونها ليست سببا ولا شرطا لاشرا ولا عقلا ولا عادة يرجح انها مما يتوقف عليه العلم بالاثبات بالواجب وقد علمت أن توقف العلم بفراغ الذمة والاثبات بالواجب سواء كان للالتباس أو للتعقارب يستلزم توقف الوجود فعبارة جمع الجوامع لاتأبى الحمل على ما قاله الاسنوى والأمر سهل

(١) قال الاسنوى « وهذا الذي يشير اليه لا تحقيق فيه الى آخره » أقول قال الامام السبكي في شرحه لعبارة المصنف أما الاجنبية فواضح وأما المنكوحه فلاشتباهاها بالاجنبية فالكف عنهما هو طريق حصول العلم بالكف عن الاجنبية وانما قال على معنى انه يجب عليه الكف عنهما لان الحرام عليه في نفس الامر هي الاجنبية فقط فعنى تحريمها عليه وجوب الكف عنهما فنبه عليه اه أى ان اجتماع الاجنبية مع الزوجة في الحرمة معناها انهما اجتماع في وجوب الكف عنهما لافي انهما معا موصوفتان بالحرمة بل الموصوفة بالحرمة هي الاجنبية فقط وقال البدخشى ايضا في شرح قول المصنف على معنى الخ اذا الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف عنهما خزيمة احداها

بتحريم الاجنبية أيضاً انما هو الكف لا تحريم ذاتها ﴿الفرع الثاني﴾ اذا قال تزوجتبه احدا كما طالق قال في المحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل وطئهما لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يكن معيناً لا يكون الطلاق واقعا بل الواقع أمر له صلاحية التأثير في الطلاق عند التعيين . ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تفليهاً لجانب الحرمة هذا كلامه . وذكر في المنتخب مثله أيضاً وقد جزم المصنف بالثاني ^(١) مع ان صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحاً

لذاتها والآخرى لاشتباها بها لا انها محزمتان بالذات اه ومراده بحرمة الاجنبية بالذات انها لم يقع بها سبب من أسباب الحل لكونها اجنبية فالكف عنها واجب لذلك بخلاف الزوجة فان وصف الحل قائم بها في الواقع والكف عنها واجب لاشتباها بالاجنبية المحرمة لفقد سبب الحل وقال صاحب جمع الجوامع أو اختلطت منكوحه باجنبية حرمتا عليه الاجنبية بالاصالة والمنكوحه بالاشتباها اه فإشار الى أن معنى قولهم بالذات بالاصالة أى ان حرمتها أصلية بمقتضى كونها اجنبية لا انها حلال والحرمة لعارض الاشتباها كالزوجة فتبين انها موصوفتان بالحرمة احدهما بالاصالة والآخرى بعارض الاشتباها وهذا هو مقتضى القاعدة السابقة اذا تعذر ترك الحرام الا بترك غيره وجب ولا معنى لوجوب تركه الا حرمة فعله فخرمته تبعاً لكونه مقدمة كما سبق فإقاله الاسنوى من أن الذى يشير اليه المصنف لا تحقيق فيه اه لا تحقيق فيه

(١) قال الاسنوى « وجزم المصنف بالثاني مع ان صاحب الحاصل الى آخره » أقول ان الامام السبكي ضعف الاحتمال الاول بقوله لاننا نقول محل الطلاق القدر المشترك بينهما وهو احدهما الى آخر ما ذكره فراجعهما لهما احتمالان أحدهما انه محل له وطء أيهما شاء والآخر انها حرمتا عليه حتى يتبين وقد عضد الامام السبكي مقاله الامام في المحصول من الاحتمال الاول بما نقله عن ابن الرفعة عن كتاب ابن هبيرة ولا حاجة لهذا التعضيد ففي الرافي في باب الشك في الصلاة عن صاحب الشامل وغيره اننا اذا قلنا ان الوطء تعيين كما هو الراجح فلزوج وطء أيتهما شاء وانما يمنع الوطء اذا لم نجعله تعييناً اه فكان الاحتمالان اللذان ذكرهما الامام

ولا نقلا بل حتى احتمالين على السواء وتفريع هذا يعرف مما قبله . والفرق بينهما ان احدى المرأتين في الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الاصاله بل للاشتباه بخلاف الفرع الثاني فانهما في ذلك سواء ولهذا خيرناه . وأيضا فليس قادراً على ازالة التحريم في الاول بخلاف الثاني وقوله « والله يعلم الخ » جواب عن سؤال مقدر ذكره في المحصول وتوجيهه أن الله تعالى يعلم المرأة التي سيعينها الزوج بعينها فتكون هي المحرمة والمطلقة في علم الله تعالى وانما هو مشتبه علينا .

في المحصول قولين مبنى أحدهما وهو القول بحل وطء أيتهما شاء على ان الوطء تعيين وهو مذهب الحنفية ومبنى الثاني على أن الوطء ليس بتعيين وقد رجح الرافي القول بحل وطء أيتهما شاء وهذه الصورة أهملها صاحب جمع الجوامع فلم يذكرها بل اقتصر على اختلاط الاجنبية بالمنكوحه أو طلاق معينة من زوجته أو زوجته ثم نسيها لان الصورة المذكورة على الوجهين اللذين حكاهما صاحب المحصول وغيره ونقلهما الرافي قولين في باب الشك في الصلاة عن الشامل وغيره لا تتفرع على القاعدة المذكورة على القول الذي رجحه الرافي بخلاف ما ذكره صاحب جمع الجوامع فانه يتفرع على هذه القاعدة لانه اذا اختلطت الزوجة باجنبية فالزوجة حلال في الواقع وكذا اذا طلق معينة من نساءه ونسيها فغير المطلقة حلال في الواقع والمطلقة المعينة حرام في الواقع فلا ابهام في سبب التحريم بل الذي وجد هو الحرمة الاصلية في احداها وحرمة عارضه للاشتباه في الثانية فكانتا هتان الصورتان مما تعذر فيه ترك الحرام في الواقع ونفس الامر هي الاجنبية أو المطلقة المعينة الا بترك غيره الحلال في الواقع ونفس الامر وهي الزوجة في صورة الاختلاط وغير المطلقة في صورة النسيان بخلاف مسألة المنهاج التي هي صورة الطلاق المبهم وفيها الوجهان المذكوران فانها على القول الراجح من أن له وطء أيتهما شاء تكون خارجة عن القاعدة التي فيها الكلام هنا وعلى القول الآخر تكون الحرمة للابهام لالتعذر ترك الحرام الا بترك غيره كما هو الموضوع هنا فلذلك تركها صاحب جمع الجوامع

هذا هو حاصل ما قاله الامام وهو اعتراض على ما ذكره أولاً من حلها جميعاً^(١) واقتضى كلامه الميل اليه وذلك لانه اذا تقرر بما قاله أن احدهما مطلقة والاخرى

(١) قال الاسنوي «وهو اعتراض على ما ذكره أولاً من حلها جميعاً» الخ ما أطال به ونسب فيه الغلط الى المصنف وأقول قد أجرى الامام السبكي احتمالين في قول المصنف والله تعالى يعلم انه سيعين فقال ويمكن ان يقرر على وجهين أحدهما ان الله تعالى يعلم المرأة التي سيعينها الزوج الى آخر ما ذكره الاسنوي ثم قال « وهذا التقرير ماش على ما في المحصول الا انه يلزم منه ان يكون المصنف أورد سؤالاً على دعوى لم يدعها ولم يذكرها البتة والثاني ان يقال لا فارق بين هذا الفرع والفرع الذي قبله الا ان احدى المرأتين في ذلك وهى الاجنبية محرمة في نفس الامر وكل واحدة هنا على حد سواء ونحن لانسلم ان كل واحدة منهما محتملة للحل والحرمه حتى يحصل ما ذكرت بل الله يعلم المحرمه فهى معينة في علمه تعالى فلا فرق لتعين المحرمه في نفس الامر وجوابه ان المتعين فى نفس الامر كونها يقع عليها الطلاق لا كونها مطلقة الآن لما عرفته وهذا التقرير لا معترض فيه على المصنف الا انه مع التعسف يخالف لما فى المحصول . ٥١ . وأقول أما كونه مخالفاً لما فى المحصول فهو لا يضر المصنف فى شيء ولا يعترض عليه به وكم من موضع خالف فيه ما فى المحصول واما قوله مع التعسف فأقول لا تعسف فيه لان معنى قول المصنف ان قول المعترض ان الله تعالى يعلم أنه سيعين فالمحرمه معينة عند الله تعالى لا يستلزم عدم الفرق بين الفرعين لانه لا يلزم من علم الله ما ذكره الا علمه بان هذه المعينة محرمة عند تعيين الزوج وهذا لا ينافي كونها محتملة للحل والحرمه قبل البيان فالله تعالى يعلم الامرين احتمال الحل والحرمه قبل البيان والحرمه فقط بعد البيان فلم تكن احدهما قبل البيان محرمة على التعيين بخلاف الفرع الاول فان حرمه الاجنبية لا احتمال فيها كما ان حل الزوجة لا احتمال فيه فلتعذر الكف عن الاجنبية التى هى حرام فى الواقع ونفس الامر الا بالكف عن الزوجة التى هى حلال فى الواقع ونفس الامر بسبب الاشتباه وجب الكف عن الزوجة وحرمت لهذا العارض كما ان الاجنبية حرام بالاصالة فحصل الفرق

مشتبهة بها فتحرمان جزماً كما تقدم في الذي قبله ولا يبقى للإباحة مع ذلك وجه ولا يستقيم جملة اعتراضاً على القائل الآخر وهو الذهاب الى التحريم لانه على بين صورة الطلاق المبهم وبين اختلاط الزوجة باجنبية ولهذا قلنا بالوجهين في فرع الطلاق المبهم دون فرع اختلاط الزوجة باجنبية فان حرمة احدهما بالاصالة وهي الاجنبية وحرمة الثانية بعارض الاشتباه وهي الزوجة باتفاق كما قدمناه غير ان المصنف اختار وجه تحريمها تغليباً للحرمة على الحل ولكن هذا انما يقال اذا كانت الحرمة متيقنة وليس الامر هنا كذلك بل كل من المرأتين محتملة للحل والحرمة لان المحرم هو القدر المشترك وهي احدهما لا بعينها ولذلك كان الراجح أن للزوج وطء أيتها شاء ويكون الوطء تعييناً كما سبق ولا فرق عند الشافعية بين كون الطلاق بائناً أو رجعياً لانه الرجعى يحرم الوطء عندهم كالبائن وعند الحنفية اذا طلق واحدة معينة من زوجتيه أو زوجاته بائناً ثم نسي المطلقة أنه يحرم عليه السكك حتى يتبين التي طلقها بائناً كما يقول الشافعية واذا طلق معينة من زوجتيه أو زوجاته طلاقاً رجعياً ثم نسيها لا يحرم عليه واحدة منها أو منهن وبالوطء يكون مراجعاً مادامت في العدة فاذا مضت العدة لواحدة منها أو منهن صار الحكم كما لو طلق احدهما أو احدهن بائناً كما تقدم وأما اذا طلق واحدة مبهمه من زوجتيه أو زوجاته بحل له وطء الجميع ويكون مراجعاً اذا وطئهن قبل انقضاء العدة فاذا انقضت مدة العدة لواحدة منها أو منهن كان كما لو طلق واحدة مبهمه طلاقاً بائناً وسيأتي حكمه وذلك لان الطلاق الرجعى عند الحنفية لا يرفع حل الوطء مادامت في العدة ويكون بالوطء فيها مراجعاً ولا تبدى العدة في الطلاق المبهم الا من تاريخ التعيين بالقول فاذا وطئ احدهما أو احدهن كان له وطء الباقي فاذا وطء ماعدا التي وطئها أيضاً واحدة أو أكثر كان مراجعاً وحل له وطء الكل بعد ذلك وعاد الحل كما كان فاذا عين المطلقة بالقول قبل الوطء أو بعد الوطء تعينت للطلاق التي عينها وتعتمد بعد ذلك من تاريخ التعيين ولا يكون الوطء تعييناً في الطلاق الرجعى مادامت العدة وأما في الطلاق البائن المبهم فان الوطء يكون تعييناً وله أن يظأ أيتها أو أيتها شاء ومتى وطئ احدهما تعين الطلاق في

وفقه لاعلى عكسه . وجوابه ما ذكره المصنف وهو ان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فيعلم ما ليس بمتعين غير متعين لانه الواقع اذ لو علمه متعينا مع انه غير متعين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى . اذا تقرر ذلك فنقول لاشك أن الزوج ما لم يعين المطلقة لم تتعين في نفسها واذا لم تتعين فيعلمها الله تعالى غير متعينة وان كان يعلم أن هذه التي ستعين وأما كونه يعلمها متعينة حتى تكون هي المطلقة فلا . واذا علمت توجيه الاعتراض وعلمت جوابه علمت أن الواقع في المنهاج خطأ فان هذا اعتراض على الاباحة وهي غير مذكورة فيه وكأن المصنف توهم أنه اعتراض على التحريم لذكره عقبه في المحصول والحاصل وهو غلط سببه عدم التأمل ﴿ الفرع الثالث ﴾ القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين ^(١) كسح الرأس

الاخري ولا حاجة الى التبيين بالقول لحصول التعمين بالوطء كما أنه لو عين احدهما بالقول قبل ووطء واحدة منها تعينت التي عينها بالقول فالحنفية في الطلاق البائن المبهم يوافقون الوجه الاول في كلام الامام الرازي وهو ما رجحه الرافعي ونقله عن صاحب الشامل وغيره من أن له أن يظأ أيتهما شاء ويكون الوطء تعيناً (١) قال الاسنوى « الفرع الثالث القدر الزائد على الواجب الى آخره أقول قد

فرع بعض الحنفية على قاعدة مقدمة الواجب واجبة بوجوده أن الغاية تدخل في المغنياً قال لان العلم بوجود المغيا موقوف على دخول الغاية كالموافق فانها غاية لغسل الأيدي ولا يتيسر في العادة العلم بوجود غسل الأيدي من حيث أنه مغيا بدون دخولها في الغسل فدخول الغاية من مقدمات المغيا فاذا كان المغيا واجباً يكون دخولها أيضاً واجباً قال العلامة بحر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل تأمل وانما يصح في البعض التي هي مقدمات للمغيا اه قال في المغتتم وكأنه أراد أنه يجب ادخال جزء من الغاية في حكم المغيا ليعلم استيعاب حكمه لاجزائه يقيناً كما أنه يجب غسل بعض الرأس ولو قليلاً في غسل الوجه وامسك جزء من الليل في الصوم اه أي أن مراد العلامة بحر العلوم من قوله وعموم التوقف في الغايات الخ أن عموم الحكم لجميع الغايات محل تأمل وليس معناه أنه لا يعم كل الغاية لكن هذا الذي قاله انما يجيء في الغاية التي لا يمكن استيعاب المغيا الا بادخال جزء منها

والطمأنينة وغيرها لا يوصف بالوجوب على ما جزم به المصنف لانه يجوز تركه .
 وفي المحصول والمنتخب أنه الحق . وفي الحاصل أن مقابله خطأ . وهذه المسئلة
 فيها اختلاف شهير عندنا واضطراب في كلام من يقى بكلامه وقد ذكرت نظائر
 المسئلة والاضطراب الواقع فيها وفوائد الخلاف في باب صفة الوضوء من كتاب

في حكمه كالمرافق بالنظر الى غسل الايدي وجزء من الرأس بالنظر الى غسل الوجه
 وستر الركبة بالنظر الى ستر الفخذ ونحو ذلك من كل ما لايم استيعاب حكم المغيا
 لاجزائه يقيناً بدون ادخال جزء من الغاية في حكمه وأما ما لا يتوقف استيعاب
 حكم المغيا لاجزائه على ادخال جزء من الغاية فلا يكون دخولها ولا شيء منها
 من مقدمات المغيا فلا تدخل هي ولا جزء منها في حكمه فيكون التفرغ
 خاصاً بالغاية التي العلم باستيعاب حكم المغيا لاجزائه يقيناً يتوقف على ادخال جزء
 منها في حكمه كالرأس بالنظر الى غسل الوجه واللبل بالنسبة الى الصوم وهذا تعلم
 أن الزائد على قدر الواجب ان كان غاية للواجب ولا يعلم استيعاب حكم ذلك
 الواجب لاجزائه يقيناً الا باذخال جزء من الغاية كان ذلك الزائد الذي هو غاية
 مقدمة للواجب المطلق وذلك كستر شيء من الركبة بالنظر الى ستر الفخذ ونظائر
 على ما تقدم في القاعدة ويكون ما يتوقف عليه ما ذكر من الغاية واجباً وهذا
 ينطلق عليه اسم الواجب المطلق فان الواجب المطلق هو المغيا وهو غسل الوجه
 مثلاً وغسل بعض الرأس مقدمة للواجب الذي هو غسل الوجه وليس داخلاً في
 مسمى غسل الوجه ولكن يتوقف عليه استيعاب الغسل لجميع أجزاء الوجه
 فوجب لذلك وهكذا يقال في كل زائد هو غاية وتكون كذلك هذه المقدمة هي
 الشرط العادي كما تقدم وكلام المصنف ليس في هذا بل كلام المصنف انما هو في الزائد
 على الواجب وهو ما ينطلق عليه اسم الواجب من المسح فهو جزء مما ينطلق
 عليه اسم الواجب لكنه زائد على القدر الواجب كما قرره الاسنوى نفسه حيث
 قال القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كمسح الرأس والطمأنينة
 وغيرها لا يوصف بالوجوب اه وهذا ليس من مقدمة الواجب المطلق في شيء
 فكلام البيضاوى ظاهر في أن المراد تقي كون ذلك القدر الزائد من مقدمة

الجواهر ثم ذكرته أيضاً أبسط من ذلك في التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذي لا يستغنى عنه. ووجه تفریع هذا على القاعدة المتقدمة هو أن الواجب لا ينفك غالباً عن حصول زيادة فيه فتكون هذه الزيادة مقدمة للعلم بمحصوله. ولك أن تقول اذا كان هذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم

الواجب وأن المفرع على المقدمة هو ما قبله وذكر هذا الفرع للاشارة الى أن الزائد اذا كان مما لا ينطاق عليه اسم الواجب بان كان غاية للواجب على وجه ما قلنا يكون من مقدمة الواجب المطلق وقد ذكره بعض الاصوليين تفریماً على القاعدة التي هي المقدر الذي لا يتم الواجب المطلق الا به واجب كما قلنا ولكن حيث كان المراد بالغاية ما ذكر يكون دخولها في مقدمة الواجب واضحاً لأن كونها من الشرط العادي كفصل بعض الرأس بالنظر الى غسل الوجه وامسك جزء من اللیل بالنظر الى الصوم في غاية الوضوح وتفریماً على هذه القاعدة لا يفيد فائدة جديدة يعتد بها فلذلك تركها المصنف ولم يفرعها على تلك القاعدة وذكر ما يقابلها لبيان أنه ليس كل زائد وكل غاية تعد مقدمة الواجب بل ان ذلك خاص بالغاية التي هي شرط عادي كما قرر المصنف فهذا الفرع الثالث كالمحترز عنه بما قدمه ولذلك قال الامام السبكي في شرحه بعد أن أورد هذا الاعتراض على المصنف وأجيب عنه بأن مراده بالمقدمة هناك غير القسم الذي يكون التوقف فيه من حيث العادة ثم قال اذا عرفت هذا فنقول ان الواجب اما أن يقدر بقدر كفصل اليدين والرجلين ولا كلام فيه أو لا كسح الرأس وكأخراج البعير عن الشاة الواجبة في الزكاة وكذبح المتمتع بدنة بدل الشاة وحلقه جميع رأسه وتطويل أركان الصلاة زيادة على ما يجوز الاقتصار عليه والبدنة المضحي بها بدلا عن الشاة المنذورة فنقول اختلفوا في القدر الزائد على الذي يعاقب على تركه هل يوصف بالوجوب فذهب الامام وأتباعه ومنهم المصنف الى أنه لا يوصف بذلك لان الواجب لا يجوز تركه وهذه الزيادة جائزة الترك وقال آخرون يوصف بالوجوب لانه اذا زاد على القدر الذي يسقط به الفرض لا يتميز جزء عن جزء لسقوط الفرض به لصلاحيه كل جزء لذلك فتخصيص بعض الاجزاء بوصف الواجب ترجيح بغير مرجح اه باختصار ثم

أن يكون واجباً كستر شيء من الركبة وأظناره على ما تقدم في القاعدة وحينئذ فيكون وصفه بعدم الوجوب مناقضاً لما تقرر عنده فيما لا يتم الشيء إلا به اللهم إلا أن يريد نفي كونها مقدمة

ساق ما يتعلق بثمرة الخلاف فارجع إليه وقال البدخشي والحق أن المراد الزائد الذي أتى به المكلف مع أنه لو لم يأت به لادى الواجب بدونه على ما أشار إليه العزري وإيراده في الفروع لبيان عدم وجوبه لعدم كونه مقدمة الواجب اه ثم ساق عبارة الامام في المحصول التي تذلل على ذلك ومنها أخذ المصنف مقالته هنا فكيف بعد ذلك يقول الاسنوي بصيغة الاستبعاد اللهم إلا أن يراد نفي كونها مقدمة اه مع أن هذا الذي استبعده هو الذي يتعين إرادته في كلام المصنف هنا وهو ظاهر منه وهو أيضاً المأخوذ من مقالة الامام هذا هو مذهب الشافعية وأما مذهب الحنفية فالصحيح عندهم أن القدر الزائد على ما يتأدى به الواجب من هذا القسم ان كان داخل في مدلول النص الذي اقتضى الوجوب بأن كان مطلوب النص والمأمور به هو الماهية التي تتحقق بالقليل والكثير ففعل الزائد على ما يتأدى به الواجب واجب فيقع السكك واجباً ويشاب عليه ثواب الواجب كما لو قرأ في الصلاة أكثر مما يتأدى به الواجب من فرض القراءة فيها فان كل ما قرأه ولو كان القرآن كله داخل في المأمور به وهو ما تيسر من القرآن فيقع فرضاً وكذا يقال في تطويل الركوع وتطويل السجود والقيام وان كان النص الذي اقتضى الوجوب لا يشمل الزائد كما في مسح الرأس وغسل ما فوق الكعبين أو المرفقين في الوضوء وقع ما دل النص على وجوبه فرضاً فقط وهو مسح رابع الرأس في الرأس والغسل الى الكعبين أو المرفقين في الوضوء وأما ما زاد على ذلك فهو تطوع ويشاب عليه ثواب التطوع وانما قالوا فوق الكعبين والمرفقين للإشارة الى أن غسل الكعبين والمرفقين فرض على الصحيح من مذهبه لانهما اما داخلان في مطلوب النص صريحاً ان قلنا ان النص يطلب غسل اليدين الى الابط والغاية لاخراج ما وراء المرفقين أو استتباعاً ان لم نقل ذلك فغسلهما على هذا الاخير مقدمة الواجب المطلق فاعرف الحق ولا تسأم

قال « الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانه جزؤه والبال عليه يدل عليها بالتضمن . قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا الموجب قد يغفل عن نقيضه . قلنا لا فان الايجاب بدون المنع من النقيض محال وان سلم فنقوض بوجود المقدمة » أقول هذه هي المسئلة المعروفة بأن الامر بالشيء نهى عن ضده^(١) وفيها ثلاثة مذاهب مشهورة من حكاها امام الحرمين في البرهان: أحدها أن الامر بالشيء هو نفس النهى عن ضده فاذا قال مثلاً تحرك فمعناه لا تسكن واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة الى شيئين وهذا

(١) قال الاسنوي « هذه هي المسئلة المعروفة بأن الامر بالشيء نهى عن ضده » الى آخره . قال العضد ليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعاً ولا في اللفظ وانما النزاع في أن الشيء المعين اذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن الشيء المعين المضاد له أولاً فاذا قال تحرك فهل في المعنى هو بمثابة أن يقول لا تسكن اه وكون الامر بالشيء نهياً عن الشيء المعين المضاد له هو القول الاول من الاقوال الثلاثة التي حكاها امام الحرمين ، وقول العضد نهى عن الشيء المعين صريح في أن الخلاف في الضد الوجودي ، وقد صرح به القاضي نفسه حيث قال الامر بالسكون نهى عن الحركة ، وكتب السعد على قول العضد لاختلاف الاضافة فقال فان الامر مضاف الى الشيء والنهى الى ضده ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعال وصيغة النهى لاتفعل وانما النزاع في الاوامر الجزئية بمعنى أن ما يصدق عليه أنه أمر بشيء هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الاتزام ومعنى كونه نفسه أنهما حصلاً يجعل واحد ولم يحصل كل منهما بطلب على حده اه ومعنى هذا أن الطلب واحد هو بالنسبة الى السكون أمر الى التحرك نهى كما يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء قريباً الى آخر بعداً فقول اسكن طلب واحد باعتبار اضافته الى السكون أمر وباعتبار اضافته الى الحركة نهى وهذا هو معنى قول الاسنوي واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين الى آخره

المذهب لم يذكره المصنف. والثاني أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام^(١) وعلى هذا

(١) قال الاسنوى «والثاني أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام» الى آخره وهو المراد من قول المصنف لانه جزؤه والدال عليه يدل عليه بالتضمن اه قال الجلال المحلى والتضمن هنا يعبر عنه بالاستزام لاستلزام الكل للجزء وقال السبكي المراد من دلالة التضمن ان اللفظ يدل على جزء ما وضع له والمراد بدلالة الالتزام هنادلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى سواء كان داخلاً فيه أو خارجاً عنه فيصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله بالالتزام اه ومراد المصنف بالنقيض في قوله حرمة نقيضه الترك الذي هو الكف وقد صرح بالاتحاد بينهما العضد نقلاً عن وقع منه النزاع هنا فهو ضد باعتبار أن تحققه يتوقف على التابس بالضد الوجودي فالخلاف في الكف وما تابس به الكف لان الكف لا ينفك عنما تابس به فعبارة المصنف تساوى عبارة من عبر بالضد بدل النقيض فكون الأمر نهياً عن نقيض المأمور به وهو الكف لا يمكن النزاع فيه على ما يأتي ولكن لما كان الكف لا يتحقق الا بالضد الوجودي وهو الذي وقع فيه النزاع عبر بعضهم بالنقيض الذي هو الكف وعبر بالتضمن بدل الالتزام اعتماداً على ما هو معلوم من عدم تحقق هذا النقيض الا بالضد الوجودي وبعضهم عبر بالالتزام ومراده بالالتزام هنا دلالة اللفظ عن كل ما يفهم منه كما سبق تساوت العبارتان والمراد بالشيء المأمور به هنا الشيء المعين احترازاً عن المبهم من أشياء فليس الامر به بالنظر الى ما صدقه نهياً عن ضده منها ولا متضمناً له قطعاً والا لما جاز التخيير بينهما وقد يجوز الجمع بينهما كما في خصال الكفارة والحاصل أن موضوع هذه المسئلة انما هو في أن الامر بالشيء المميين نهى عن ضده الوجودى أو يستلزمه أولاً عينه ولا يستلزمه والمراد بالوجودى الافراد التى يتحقق بها ترك المأمور به الذى هو نقيضه وهو الكف عنه لا عدم فعله وانما قلنا ذلك لان الاضداد ثلاثة ضد وجودى معين كالقيام بالنسبة لاجلوس وهو محل الخلاف فى هذه المسئلة وضد وجودى غير معين كاي واحد من أضداد أمور معينة أمر بواحد منها لا بعينه كالواجب الخير ولاخلاف فى أن الامر بواحد منها ليس نهياً عن ضده منها ولا مستلزماً له لما قدمناه وضد معين غير وجودى وهو الكف عن المأمور

فالامر بالشيء نهى عن جميع أضداده بخلاف النهى عن الشيء فإنه أمر بأحد أضداده وشرط كونه نهياً عن ضده أن يكون الواجب مضيئاً^(١) كما نقله شراح المحصول عن القاضي عبد الوهاب لأنه لا بد أن ينتهي عن الترك المنهى عنه حين ورود النهى ولا يتصور الانتهاء عن الترك الا بالاتيان بالمأمور به فاستحال النهى مع كونه موسعاً. وهذا المذهب وهو كونه يدل عليه بالالتزام نقله صاحب الافادة عن أكثر أصحاب الشافعي واختاره الآمدي وكذا الامام وأتباعه ومنهم المصنف وعبروا كلهم بأن الامر بالشيء نهى عن ضده فدخل في كلامهم كراهة ضد المندوب الا المصنف فإنه عبر بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه^(٢) وسبب تعبيره بهذا أن الوجوب قد يكون مأخوذاً من غير الأمر كفعل

به ولا خلاف في أن الامر بالشيء نهى عن ضده هذا أو يتضمنه لانه جزء الايجاب الذي معناه طلب الفعل مع المنع من الترك أى الكف عنه الذي لا يتحقق الا مع تلبسه بضد وجودى

(١) قال الاسنوى « وشرط كونه نهياً عن ضده ان يكون الواجب مضيئاً الى آخره » قال السبكي وما قاله القاضي عبد الوهاب من اشتراط التضييق لم يتضح لى وجهه فان الموسع ان لم يصدق عليه انه واجب فأين الامر حتى يستثنى من قولهم الامر بالشيء نهى عن ضده وان صدق عليه أنه واجب بمعنى أنه لا يجوز اخلاء الوقت عنه فضده الذي يلزم من فعله تقويته منهى عنه وحاصل هذا أنه ان صدق الامر عليه انتقدح كونه نهياً عن ضده والا فلا وجه لاستثنائه كما قلنا في الخير اه ومما لا شك فيه أن الواجب الموسع مأمور به فهو داخل في موضوع المسئلة وهو شيء معين دل الامر على ايجابه الذى معناه طلب الفعل مع المنع من الترك اى الكف عنه غاية الامر ان الكف عنه انما يتحقق باخلاء وقته عن فعله وهذا لا يمنع من وجود ضد وجودى له يفوته فيكون الامر به نهياً عنه أو مستلزماً له أو لا هذا ولا هذا ومن هذا تعلم ان ما قاله القاضي عبد الوهاب الذى اعتمد عليه الاسنوى فيما قاله مردود ولا وجه له

(٢) قال الاسنوى « وعبروا كلهم بان الامر بالشيء نهى عن ضده فدخل

الرسول عليه الصلاة والسلام والقياس وغير ذلك فلما كان الواجب أعم من هذا الوجه عبر به وأما كراهة ضد المندوب فإن المصنف قد لا يراه وذلك لأننا إذا

في كلامهم كراهة ضد المندوب إلا المصنف الخ « واقول قال السبكي قال القاضي عبد الوهاب في الملخص بعد أن حكى عن الشيخ أبي الحسن أن الأمر بالشيء نهى عن ضده إن كان ذا ضد واحد وأضداده إن كان ذا أضداد إن الشيخ شرط في ذلك أن يكون واجباً لا ندباً قال القاضي عبد الوهاب وقد حكى عن الشيخ أنه قال في كتبه إن الندب حسن وليس مأموراً به وعلى هذا القول لا يحتاج إلى اشتراك الوجوب في الأمر إذ هو حينئذ لا يكون إلا واجباً اهـ لكن الصحيح أنه لا فرق ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلى الأمر النفسي بشيء ممين إيجاباً أو ندباً نهى عن ضده تحريماً أو كراهة واحداً كان الضد كضد السكون أي التحرك أو أكثر كضد القيام أي القعود وغيره ثم قال وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط دون أمر الندب فلا يتضمن النهي عن الضد لأن الضد فيه لا يخرج عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب لاقتضائه الذم على الترك اهـ غير أن عبارة جمع الجوامع تقتضي أن هذا الخلاف خاص بصحاب القول بأن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده ولا يكون بين القائلين بأنه عينه وعبارة ابن الحاجب ظاهرها يفيد أن الخلاف جار أيضاً بين القائلين بالعينية ولذلك اعتذر الجلال عن صاحب جمع الجوامع بأنه اقتصر أي في حكاية الخلاف على التضمن مع أن قول ابن الحاجب ومنهم من خص الوجوب دون الندب يشمل العين أيضاً أخذاً بالمحقق لكن إذا تأملت في الدليل الذي أقاموه على أن الأمر بالشيء نهى عن ضده أو يتضمن النهي عن ضده وهو أن الإيجاب يتضمن المنع من ترك المأمور به الذي هو الكف عنه على ما سبق تجده أنه لا يجيز في المندوب إذ لا منع عينه عن الترك وقد يقال يتضمن نهياً بحسبه قلنا ما يتضمن الندب ليس نهياً ولذلك لا يفيد الكراهة على ما بينوه في أقسام اقتضاء الحكم من أن الكراهة إنما تستفاد بنهي غير جازم مستقل وأما تضمنه الأمر بالمندوب فليس بكراهة عند الأصوليين ولكن الفقهاء يسمونه

قلنا ان الامر بالشئ نهى عن ضده فهل يكون خاصاً بالواجب؟ فيه قولان شهيران
حكاهما الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ولكن الصحيح أنه لا فرق كما صرح به
الآمدى وغيره. والمذهب الثالث أنه لا يدل عليه البتة^(١) واختاره ابن الحاجب

خلاف الاولى وأما الوجوب فقد تضمن المنع من الترك فأفاد أن فعل الضد
المفوت للواجب حرام كالممنهي عنه بنهي مستقل فالذي يظهر لى أن الوجه مع
الشيخ أبى الحسن من أن الشرط أن يكون واجباً وأن المندوب حسن وليس
مأموراً به على معنى أن الامر به لم يتضمن منعاً من ترك المأمور به حتى يكون
الامر به نهياً عن ضده أو يتضمن نهياً عن ضده. هذا ما ظهر لى وفوق كل ذى
علم عليم والله أعلم

(١) قال الاسنوى « والمذهب الثالث أنه لا يدل عليه البتة الى آخره » وبه قال

امام الحرمين والغزالي فهؤلاء قالوا ان الامر بالشئ لاهو نهى عنه ولا يتضمن النهى
عنه وقال السعدى التلويح بعد أن قال مثل ما قدمناه عن العضد وحكى الخلاف باوسع
مما هنا ما نصه والمختار عند المصنف أي صدر الشريعة في تنقيحه أن ضد المأمور
به ان كان مفوتاً للمقصود يكن حراماً والا كان مكروهاً وكذا عدم ضد المنهي
عنه ان تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراماً في ذلك
الزمان سواء أتمد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأى ضد يشتغل من
القيام والعود والاضطجاع في الدار يكون حراماً لقوات المأمور به لكن التحقيق
أن حرمة كل منها إنما يكون من حيث أنه من أفراد ضد المأمور به وهو السكون
في الدار كالامر بالايان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من
أفراد الكفر وفي النهي عن الشئ لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلاً
يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام أن وجوب الشئ يدل
على حرمة تركه وحرمة الشئ تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه النزاع
انتهى وقال صاحب التنقيح والتوضيح اختلفوا في الامر والنهى هل لهما حكم في الضد
أم لا والصحيح أنه ان فوت المقصود بالامر مجرم وان فوت عدمه المقصود
بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضى كراهيته والنهى كونه سنة مؤكدة

ونقله المصنف عن المعتزلة وأكثر الاصحاب تبعاً لصاحب الحاصل. وأما الامام في
المحصل والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة وكثير من أصحابنا. وفائدة الخلاف
يعني اذا أمر بالشيء فصد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد
يكون حراماً فان لم يفوت يكون فعله مكروهاً وان نهى عن الشيء فعدم ضده
ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجباً وان لم يكن مفوتاً ففعله يكون
سنة مؤكدة والحاصل أنه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب أحدهما
يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد
الضد لا يعتبر الامن حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر
والنهي واذا لم يفوت المقصود فنقول بکراهيته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر
والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومماثلة المأمور به توجب الندب
وكونه سنة مؤكدة اه وكلام التوضيح يقتضي أن القول بأن الامر بالشيء نهى
عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده يتحد ما لا مع القول بأن الامر بالشيء
يتضمن النهي عن ضده وان النهي عن الشيء يتضمن الامر بالضد وانهما يجتمعان
في أن الامر والنهي لهما حكم في الضد ويقابهما مع القول الثالث الذي ذهب
اليه امام الحرمين والغزالي ولذلك استدل الجلال المحلى للقولين الاولين بدليل
واحد فقال ودليل القولين أنه لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده
كان طلبه طلباً للكف أو متضمناً لطلبه ولكون النفسى هو الطاب المستفاد من
اللفظى ساغ للمصنف نقل التضمن عن الاولين وان كانا من المعتزلة المنكرين للكلام
النفسى اه ولو حملنا الطاب من أول الامر على الطاب اللفظى الذي يعنى الاصولى
ويقصده بالبحث كما يأتي في تعريف الكتاب ما احتجنا الى هذا وقد قدمنا
ما فيه الكفاية. وبعد ان استدل الغزالي في المستصفي على ما اختاره وهو القول
الثالث بما سيذكره الاسنوى قال مانصه : فان قيل قد قلتم ان ما لا يتوصل
الى الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى فعل الشيء الا بترك ضده
فليكن واجباً قلنا ونحن نقول ذلك واجب وانما الخلاف في ايجابه هل
عين ايجاب المأمور به او غيره فاذا قيل اغسل الوجه فليس عين هذا ايجاباً

من الفروع ما اذا قال ان خالفت نهى فانت طالق ثم قال قومي فقعدت ففى
الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعدة صرح به الرافعي فى الشرح الصغير.

لنسل جزء من الرأس ولا قوله صم النهار ايجابا لامسك جزء من الليل
ولذلك لا يجب ان ينوى الا صوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل على
وجوب ما هو ذريعة الى المأمور به لا انه عين الايجاب فلا منافاة بين الكلامين
اه واستدل القاضى ابو بكر على ما اختاره من القول بالعينية فقال لا خلاف فى
ان الأمر بالشىء ناه عن ضده فاذا لم يقم دليل على اقتران شىء آخر بامر به دل
على انه ناه بما هو أمر به قال وبهذا علمت ان السكون عين ترك الحركة وطلب
السكون عين طلب ترك الحركة الى آخر ما لا يخرج عما قاله الاسنوى فى دليل
هذا القول وفى مسلم الثبوت بعد ان ساق الخلاف على الوجه الذى قدمناه عن
السعدى فى التلويح وقال ثم الخلاف فى النهى كذلك قال لنا ان الامتناع عن الضد من
لوازم وجوب الفعل وساق الدليل على الوجه الذى تضمنه كلام الجلال ثم قال
تفريعا على هذا الدليل فالخطاب واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعية . هـ .
ومن هذا تعلم ان معنى كون الامر بالشىء عين النهى عن ضده وبالعكس ان
الخطاب واحد وان هذا الخطاب الواحد دل بدلالة واحدة فى الامر على طلب
الفعل والمنع من الترك وان خطاب النهى واحد ويدل بدلالة واحدة على عكس
ما يدل عليه خطاب الامر وخطاب الامر باعتبار طاب الفعل يسمى امرا وباعتبار
طلب الترك يسمى نهيا وخطاب النهى بالعكس وهذا لا ينكره القائل بان الامر
بالشىء يتضمن النهى عن ضده وبالعكس غاية الامر انه يقول الخطاب تعلق بالفعل
أصالة وبضده تبعا وهذا شىء لا يستطيع ان ينكره القائل بالعينية فان صيغة
الامر دالة بصيغتها اصالة وبالذات على طلب الفعل طلبا جازما مطابقة وبالتضمن على
منع الترك وصيغة النهى بالعكس فكان تعلق الخطاب بالكف اصالة وبالذات
وبالضد تبعا كما ان القائلين بان الامر ليس هو عين النهى عن الضد ولا يتضمنه
وان النهى كذلك لا ينكرون انه اذا وجدت شرائط التناقض بين الضدين ان
وجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر

وفي المسئلة اختلاف في الترجيح مذکور مبسوطاً في المهمات وقوله «لانه جزؤه»
 أى الدليل على أن وجوب الشيء يستلزم حرمة تقيضه أن حرمة النقيض جزء
 ولكن يقولون ذلك بحسب دلالة العقل لا بطريق وضع اللفظ ولعلمهم ممن يقولون
 ان دلالة اللفظ على لازم معناه دلالة عقلية لانظمية وقد علمت مما قاله البيانون
 ان معنى كونها عقلية ان للعقل فيها مدخلا وانه لاخلاف بين من قال انها
 لفظية وبين من قال انها عقلية وعلى كل حال فلا خلاف في أن الخطاب المتوجه
 الى كل من الفعل والمنع من الترك واحد في الأمر وعكسه في النهى غاية الامران
 القائلين بالعينية يقولون ان هذا الخطاب باعتبار يسمى أمراً وباعتبار آخر يسمى نهياً
 ولكنهم يعترفون بان دلالة خطاب الامر على طاب الفعل باضافة خاصة وعلى
 النهى عن ضده باضافة اخرى وخطاب النهى بالعكس مع اختلاف الاضافة
 مثل الامر والقائلون بالتضمن يعترفون بهذه الدلالة ولكن يقولون ان دلالة
 خطاب الامر على طلب الفعل بالاصالة وعلى النهى عن الترك بالتبع ودلالة النهى
 بالعكس والمنكروين للعينية والتضمن يعترفون بهذه الدلالة ولكن يقولون
 انها من طريق العقل لا من طريق وضع اللفظ وقد علمت حقيقة الحال في هذا
 فلم هذا الذي قررناه قال صاحب فواتح الرحموت تفريراً على ما قاله في مسلم الثبوت
 من ان الخطاب واحد الى آخر ما قدمناه عنه مانصه فعلى هذا اذا ترك الواجب مع
 الاشتغال بالضد فالمعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب وانما ينسب
 الى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يليق ان يخالف في هذا الحكم وجمل الشيخ
 ابن الهمام فائدة الخلاف في هذه المسئلة ان عند قائل التضمن او العينية معصيتين
 وعند المنكرين معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالتضمن او العينية
 بالذات واصالة الى الواجب والكف عن الاضداد وعند المنكرين ليس كذلك
 وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعاً لانه لا يازم من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم
 بالذات لكن الظاهر مع المصنف كما لا يخفى فالنزاع لاطائل تحته وبدل على انه
 لاطائل للخلاف في هذه المسئلة ما قاله السعد في التلويح كما قدمناه عنه من ان
 حاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على

من ماهية الوجوب اذ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في موضعه فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن . وهذا وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه النزاع وما قدمناه عنه ايضا من ان معنى كونه نفسه انهما حصلا يجعل واحد ولم يحصل كل منهما بطلب على حدة اه . ومما لا شك فيه ان الامر يدل على طلب الفعل طلبا جازما ولا معنى لهذا الا طلب الفعل والمنع من الترك والنهي بالعكس والترك هنا بمعنى الكف الذي لا يتحقق الا بتلبسه بالضد الوجودي فبالامر بالشيء حينئذ يحرم ضده المفوت له وهو الضد الوجودي الذي تحقق به الكف عن الفعل المأمور به سواء كان الضد واحدا أو أكثر على ما سبق عن السعد والنهي عن الشيء يجب ضده الذي يتحقق به الكف عن الفعل المنهى عنه على ما سبق ايضا وعلى اى حال كان صيغة الامر واحدة ودلالته واحدة وصيغة النهي واحدة والخطاب واحد عند الجميع ومفهوم الامر غير مفهوم النهي عند الجميع وما يضاف اليه الامر غير ما يضاف اليه النهي عند الجميع وحرمة الشيء توجب وجوب ضده ووجوب الشيء يوجب حرمة ضده عند الجميع والخلاف ليس الا في جهة الدلالة وهذا شيء لا يهتم الجتهد الذي لا يريد الا استنباط الحكم من الخطاب والخطاب الواحد امر اكان او نهيا دال على الامرين المذكورين بلا نزاع واما ما قاله الشيخ ابن الهمام من فائدة الخلاف فقد ذكر بعضهم مثلها فائدة للخلاف في كون مقدمة وجوب الواجب واجبة بوجوبه او واجبة بغير وجوبه وردوا عليه بانه لا دليل على ذلك وانما الدليل قائم على توقف المقصد على الوسيلة وقالوا ايضا ان كونها معصيتين او معصية واحدة لا يصلح ان يكون فائدة للخلاف لانها ليست فائدة فقهية متعلقة باحكام الدنيا التي هي دار التكليف بل هي متعلقة باحوال الآخرة والحكم فيها للواحد القهار ان شاء اعتبرها معصيتين وطاب على مثلها عقابين واثاب على الكف عنهما ثوابين وان شاء اعتبرها معصية واحدة وبحث الفقيه ينحصر في احكام الدنيا وقد جعلوا هذه الفائدة في كونها لا تصلح فائدة للخلاف نظير فائدة الخلاف الذي ذكره في تكليف الكفار بالفروع حيث كانت راجعة للثواب والعقاب في الآخرة ولا شك ان

الدليل أخذه المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضمن لان السكك يستلزم الجزء . وبالجملة فهو دليل باطل^(١) وعن نبيه على بطلانه صاحب ما قيل في فائدة الخلاف في تكليف الكفار بالقرع من انها لا تصلح فائدة لتعلقها بالآخرة ويقال نظيره فيما ذكره بعضهم فائدة للخلاف في مقدمة الواجب المطلق وما هنا من الخلاف يرجع في الحقيقة الى الخلاف في مقدمة الواجب من انها واجبة بوجود الواجب أو واجبة بغيره لان فعل الواجب المأمور به موقوف على ترك الاضداد المنقوطة وكذلك في النهي وكل منهما مقدمة الواجب وقد منا أن الخلاف في ذلك لفظي فهنا كذلك ومن هذا تعلم ان الحق ما قاله صاحب مسلم الثبوت من أن هذا النزاع لا طائل تحته فالاشتغال فيه بالقال والتفصيل قليل الجدوى

(١) قال الاسنوى « وهذا الدليل أخذه المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضمن لان السكك يستلزم الجزء وبالجملة فهو دليل باطل » الى آخر ما اطال به في بيان بطلان هذا الدليل وأقول ان للمأمور به منافيين أحدها منافي بذاته وهو عدم المأمور به لانه نقيض المأمور به والمنافاة بين النقيضين بالذات والثاني منافي بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد الوجودى الذى لا يتحقق المنافي الاول الا بان يتلبس به وبني الاسنوى على هذه المقدمة ان المصنف ان أراد بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانه جزؤه انه يدل على المنع من اضداده الوجودية فهذا مسلم ولكن لانسلم انه جزؤ من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع من الترك وان أراد به انه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع اذ لا خلاف ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك لانه جزؤه والا لخرج الواجب عن كونه واجبا بل النزاع في دلالة على المنع من اضداده الوجودية الى آخر ما اطال به . والجواب عن ذلك اننا نختار الثانى وهو انه دال على المنع من الترك وهو جزؤه ولا نسلم انه ليس محل النزاع بل هو من محل النزاع كما في المختصر وشرحه والنافى لسكونه يتضمنه بناء كما في العضد على أن المنع من الترك ليس من معقول الايجاب فانه لا يقتضاه الجازم فيجوز أن يطلب طلبا جازما من غير خطوط المنع من الترك بالبال وان لزمه في الواقع كذا قاله شيخنا الشربيني في تقريره على جمع

التحصيل . وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهي أنه اذا قال السيد مثلاً لعبده
اقعد فمعنا أمران منافيان للأمر به وهو وجود القعود: أحدهما مناف له بذاته أى
بنفسه وهو عدم القعود لان المناقاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود
دال على النهى عن عدمه أو على المنع منه بالذات . والثانى مناف له بالعرض أى
بالاستلزام وهو الضد كالتقيام مثلاً أو الاضطجاع . وضابطه أن يكون معنى وجودياً

الجوامع والحاصل ان الخلاف فى الامر والنهى قائم فى أمرين أحدهما يدل عليه الامر
والنهى بالتضمن وهو النقيض والثانى يدل عليه بالاستلزام وهو الضد الوجودى الذى
يتلبس به ذلك النقيض ويتوقف تحققه عليه فنعبر به بالتضمن أراد تضمن النقيض
الذى هو جزؤه من حيث انه يستلزم الضد الوجودى الذى يستلزمه لتوقف تحققه
عليه وأراد من التضمن ما يشمل الاستلزام ومن عبر بالاستلزام وال ضد وأراد
بالاستلزام ما يشمل التضمن وبالضد ما يشمل النقيض الذى يتلبس بذلك الضد
وبذلك كان الضد حراماً أو واجباً ولذلك قال شيخنا فى رده على من قال ان النقيض
ليس من محل النزاع بل هو من محل النزاع فأشار بذلك الى أن المنع عن الترك
داخل فى محل النزاع لا كل محل النزاع وان كان تصوير محل الخلاف بين
المتنازعين دأراً بين كون الامر بالشيء عين النهى عن الضد والنهى عن الشيء
عين الامر بالضد أو ان الامر بالشيء يتضمن النهى عن الضد والنهى عن الشيء
يتضمن الامر بالضد أولاً هو عينه ولا يتضمنه فيهما وكان المراد واضحاً من الأدلة
والامثال جرى اكثر الاصوليين على التعبير بالتضمن مع التعبير بالنقيض تارة
وبالضد تارة اخرى ولذلك قال صاحب جمع الجوامع قال الشيخ ابوالحسن الاشعري
والقاضى الامر النفسى بشيء معين نهى عن ضده الوجودى وعن القاضى آخره
يتضمنه اه فع كونه عبر بالضد الوجودى عبر بالتضمن ومراده ما يشمل الاستلزام
كما انه يعبر بالاستلزام ويراد منه ما يشمل التضمن ولذلك قال الجلال كما تقدم عنه
والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لا استلزام السكل للجزء . اه . فجعل دلالة التضمن
دلالة التزام باعتبار استلزام السكل للجزء وعبارة المختصر وشرحه للمعضد القائلون
بالتضمن قالوا أمر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولازم الاعلى فعل مقدور وما

يضاد المسأور به . ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذي هو تقيض القعود فلو حصل القعود لاجتماع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال على القعود يدل على النهي عن الاضداد الوجودية كالقيام مثلا بالالتزام والذي يأمر قديكون غافلا عنها هكذا ذكره الامام في المحصول وغيره . وفي المسئلة قول آخر أن المنافاة بين الضدين بالذات . اذا علمت ذلك فقول المصنف وجوب الشيء يستلزم حرمة

هو هذا الاالكف عنه أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بأيهما كان فهو يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بمالم ينه عنه لانه بمعناه والجواب انه مبنى على ان الذم من معقول الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا واما من يجوز الايجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال وان لزمه في الواقع فلا يلزمه ذلك اه فانظر كيف جعل كلا من الكف الذي هو تقيض الفعل وفعل الضد داخلا فيما تضمنه الايجاب من الذم على الترك وجعل الذم بأيهما كان وانظر كيف جعل مبنى الخلاف ان القائل بالتضمن بنى قوله على ان الذم على الترك من معقول الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا وان من قال ان الامر بالشيء ليس عين النهي عن الشيء ولا يتضمنه بنى قوله على أنه يجوز الانفكاك في التعقل وجوز الايجاب بدون أن يخطر الذم على الترك على البال فكان الخلاف أولا وبالذات في المنع من الترك الذي يدل عليه الامر تضمناً وثانياً وبالتبع في الضد الوجودى الذى لا يتحقق الكف الا به وحينئذ تكون دعوى الالتزام هى دعوى التضمن وبالعكس وعلى كل حال فالقاضى ومن تبعه عبروا بالتضمن في الضدين جميعاً فوافقهم المصنف غير أنه عبر بالنقيض وهو يسمى ضداً أيضاً كما سمعت عن العضد وأراد به ما يشمل الضد الآخر الوجودى كما ان من عبر بالضد أراد به ما يشمل النقيض الذى هو الكف فلا يلزم فساد الدليل ولا نصبه في غير محل النزاع وهذا الذى قلناه وأطلقنا فيه انما هو لبيان أنه لا وجه لاعتراض الاسنوى على المصنف وأن اعتراضه ناشئ عن عدم الوقوف على اصطلاح هؤلاء القوم وان كان هذا النزاع كما قلنا لا طائل تحته لان التلازم بين الايجاب والمنع من الترك لانه جزؤه وتوقف تحقق الترك

تقيضه لانه جزؤه لقائل أن يقول ان أراد بذلك أنه يدل على المنع من اضداده
الوجودية فهذا مسلم ولكن لا نسلم أنه جزء من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع
من الترك وان أراد به أنه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع اذ لا خلاف
أن الدال على الوجوب دال على المنع من الترك لانه جزؤه والا خرج الواجب

على ما يتلبس به من الضد الوجودى حاصل في الواقع ونفس الامر وأما كونه
لا ينفك في التعقل او يجوز انفكاكه فيه فشىء يرجع الى الأمر بالشىء او النهى
عنه ولا يتعلق منه شىء بالمجتهد الذى يعول على ما يتوقف عليه امتثال الامر
والنهى فيوجب كل ما يتوقف عليه ذلك وقد علمت أن جميعهم متفقون على وجوب
الضد المفوت للنهى وعلى حرمة الضد المفوت للامر فلا خلاف في المعنى على أن
مثل هذا الكلام انما يجري في الخلق لا في الخالق وكلامنا الآن انما هو في الكلام
النفسى كما يقول الاسنوي وأتباعه أو الكلام اللفظى الذي يبحث عنه الاصولى
والفقيه كما يقول الحنفية والمعتزلة وكلا الكلامين صادر من الله تعالى ولا
يتصور فى حقه تعالى ان يقال ان الذم على الترك من معقول الايجاب فلا ينفك
عنه تعقلا كما يقول فريق او انه يجوز أن ينفك تعقلا ويجوز الايجاب بدون
ان يحظر الذم على البال كما يقول فريق آخر لان مثل هذا القول انما يليق بالحوادث
لا بالواجب جل شأنه الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى
السماء على أنك قد علمت ان المنكر للعينية والتضمن وأنه قال يجوز ان يطلب
طلباً جازماً من غير خطوط المنع من الترك بالبال يقول انه يلزمه ولا ينفك عنه
فى الواقع وأن السعد رد قول ذلك القائل من الجواز المذكور بانه لا معنى
للايجاب الا طلب الفعل مع المنع عن الترك وقال انه المفهوم من كلامهم اه وبذلك
تعلم ان ما نسب الى هذا القائل من جواز الانفكاك فى التعقل اما مؤول او باطل
لكن قول السعد أنه المفهوم من كلامهم يؤيد الاول وأن معنى جواز الانفكاك
فى التعقل أن ذلك بحسب وضع اللفظ بناء على قوله بان ما عدا المطابقة دلالة عقلية
لا وضعية وهذا اصطلاح لا يهتم به المجتهد الذى يريد استنباط الاحكام من
أدلتها وبهذا تبين أنه لا نزاع فى الحقيقة فنخذ الحق وكن شاكرًا

عن كونه واجباً بل النزاع في دلالة على المنع من أزداده الوجودية كما اقتضاه كلام الامام فيلزم اما فساد الدليل أو نصبه في غير محل النزاع . واذا أردت اصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقاً للمدعى فقل الامر دال على المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع من الاضداد فيكون الامر دالا على المنع من الاضداد بالالتزام وهو المدعى . وقوله «قالت المعتزلة» أي استدلت المعتزلة على أن الأمر بالشئ ليس نهياً عن ضده بأن الموجب للشئ قد يكون غافلاً عن تقيضه فلا يكون النقيض منهياً عنه لان النهي عن الشئ مشروط بتصوره . ويفعل بضم الفاء كما ضبطه الجوهري قال ومصدره غفلة وغفولاً وأجاب المصنف بوجهين : أحدهما لان سلم إمكان الايجاب للشئ مع الغفلة عن تقيضه لان المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه فيستحيل وجود الايجاب بدونه لاستحالة وجود الشئ بدون جزئه واذا استحال وجوده بدونه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصوراً للترك لا محالة . وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم^(١) الثاني سلمنا أن النقيض قد يكون مغفولاً عنه لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون منهياً عنه^(٢) فانه ينتقص بوجوب مقدمة

(١) قال الأسنوي «وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم» وأقول هو في محل النزاع كما تقدم ، وكيف لا يكون في محل النزاع والمعتزلة المستدلون يقولون في دليلهم ان الموجب للشئ قد يكون غافلاً عن تقيضه فلا يكون النقيض منهياً عنه لأن النهي عن الشئ الخ والمصنف يقول لا نسلم إمكان الايجاب للشئ مع الغفلة عن تقيضه الخ فالجواب ملاق تمام الملاقة لهذا الدليل فكيف يكون باطلاً وفي غير محل النزاع ، ولذلك لم يعول على ما اعترض به الاسنوي على هذا الوجه من الجواب صاحب جمع الجوامع والجلال المحلى عليه وغيرهما من المحققين بل عولوا على هذا الجواب

(٢) قال الاسنوي «الثاني سلمنا أن النقيض قد يكون مغفولاً عنه الخ» أقول قد علمت مما قدمناه عن المختصر وشرحه المضدي أن القائلين بالتضمن قالوا أمر الايجاب طاب فعل يذم على تركه ولا ذم الا على فعل لا عنه المقدور وما هو هذا

الواجب أى ما لا يتم الواجب الا به فانه واجب كما تقدم مع أن الموجب قد يكون غافلاً عنه فكذلك حرمة النقيض

قال « السادسة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز خلافاً للغزالي ^(١) لان الدال

الا الكف عنه أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل اه . ومنه تعلم أن القائلين بالتضمن يقولون ان النهى الذى تضمنه الامر انما هو عن أمرين أحدهما الكف عن المأمور به الذى هو تركه والفعل الوجودى وهو الضد الذى لا يتحقق الكف الا به فالوجه الاول من الجواب جواب عن تضمنه النقيض الذى هو الترك بمعنى الكف والوجه الثانى من الجواب جواب عن تضمنه الضد الوجودى وبيان أن النهى عن النقيض الذى لا يمكن الفعول عنه لا يتحقق الا بالضد الوجودى الذى يتلبس به فكان كلاهما مقصودا بالنهى أحدهما بالاصالة والآخر بالتبع وان شئت قلت أحدهما بالتضمن باصطلاح المناطقة والثانى بالاستتزام باصطلاح المناطقة أيضاً أو أن كلا منهما بالتضمن والاستتزام باصطلاح المختلفين فكان كل من النهى عن الضدين بالنسبة لطلب الفعل الجازم فى الايجاب كمقدمة الوجود بالنسبة للواجب المطلق لأن الفعل الذى وجب بأمر الايجاب يتوقف وجوده على الكف عن نقيضه وعن ضده الوجودى الذى يتحقق به الكف عن نقيضه كما هو واضح ، وبهذا تعلم أنه لا يستغنى فى الجواب عن واحد من الوجهين

(١) قال المصنف « اذا نسخ الوجوب بقى الجواز خلافاً للغزالي » أقول موضوع هذه المسألة ان الشارع اذا أوجب شيئاً ثم نسخ وجوبه بدون ان يدل الناسخ على حكم آخر من الاحكام الباقية فهل يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج ؟ قال الا كثرون نعم وقال الغزالي لا يبقى الجواز بل يعود الامر الى ما كان عليه قبل الايجاب من تحريم أو اباحة أو براءة أصلية ، ثم اختلف القائلون بانه يبقى الجواز فقال الا كثرون منهم وهو الاصح الاشهر اذا نسخ الوجوب بقى الجواز بمعنى رفع الحرج غير مقيد بالتخيير على السواء ولا برجحان الفعل على الترك ولا برجحان الترك على الفعل فيحتمل ان يكون مباحا وان يكون مندوبا وان

على الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع
المنع من الترك . قيل الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه . قلنا لا . وان

يكون مكروها أو خلاف الأولى وقال فريق منهم يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج
عن الفعل مقيدا بالتخيير على السواء وهو الاباحة وقال فريق ثالث منهم يبقى
الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك لا على السواء ولا مطلقا بل مع
رجحان الفعل على الترك فيكون مستحبا وهكذا وضع المسألة صاحب جمع الجوامع
الخلاف بين الاكثر فقال والاصح ان الوجوب اذا نسخ بقى الجواز أي عدم الحرج
وقيل الاباحة وقيل الاستحباب اه قال الجلال عليه وقال الغزالي لا يبقى الجواز
لأن نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن ويرجع الأمر الى ما كان قبله من تحريم أو
اباحة أي لكون الفعل مضره أو منفعة اه والفرق بين الأقوال الثلاثة المنسوبة
الى القائلين بأنه يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج ان قول الاكثر منهم وهو الأصح
الاشهر يجعل الباقي بعد نسخ الوجوب هو الجواز بمعنى القدر المشترك بين الندب
والاباحة والكرهية وخلاف الأولى في ضمن أي واحد منها والثاني جعل الجواز
معيناً في الاباحة والثالث جعله معيناً برجحان الفعل على الترك وهو الاستحباب
أما الأول فهو قضية كلام صاحب المحصول وأتباعه حيث جعلوا شبهة المحصم فيه
أن الجنس يتقوم بالفصل ولا يتم ذلك الا اذا كان النزاع في رفع الحرج الذي هو
جنس أو مع رجحان الفعل والثاني هو قضية كلام الغزالي في المستصفي حيث قال
في الرد على من قال ببقاء الجواز بمعنى رفع الحرج غير مفيد الجواز هو التخيير
بين الفعل والترك والتساوي بينهما تسوية شرعية وأما الثالث وهو الندب فقال
ابن القشيري والغزالي بأنه لم يصر اليه أحد الاكن قد نقل في النجم اللامع لأبي
بكر بن جماعة أن الطرطوشي حكاه في العمدة قال وعليه يدل مذهب المالكية قال
هكذا حكاه محمد بن خويد منداد عن المذهب وصار اليه بمض الشافعية قال الزركشي
في البحر وهذا رد قول الغزالي في المستصفي وابن القشيري في اصوله أنه لم يذهب
أحد الى الندب اه وبهذا تعلم أن قول الاسنوي وقال الامام وأتباعه والجمهور
انها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك اه ليس على ما ينبغي

سلم فيتمتوم بفصل عدم الحرج « اقول اذا أوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه فيجوز الاقدام عليه عملاً بالبراءة الاصلية كما أشار اليه في المحصول في آخر هذه المسئلة وصرح به غيره ولكن الدليل الدال على الايجاب قد كان أيضاً دالاً على الجواز كما سيأتي تقريره فدلالته على الجواز هل هي باقية أم زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالي أنها لا تبقى بل يرجع الامر الى ما كان قبل الوجوب من البراءة الاصلية أو الاباحة أو التحريم وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن هكذا جزم به في المستصفي . وقال الامام وأتباعه والجمهور انها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما سيأتي وقد صرح به المصنف في آخر المسئلة وهو الذي صرح الغزالي أيضاً بعدم بقاءه وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنويًا على خلاف ما ادعاه ابن التلمساني^(١) وصورة

وكذا قوله وهو الذي صرح الغزالي بعدم بقاءه ليس على ما ينفى أيضاً أما الاول فلما علمت أن قول الامام وأتباعه هو أن الباقي الجواز بمعنى القدر المشترك بين المباح والمندوب والمكروه وخلاف الاولى لا بمعنى التخيير بين الفعل والترك وأما الثاني فلان قول الغزالي مقابل للاقوال الثلاثة التي قال بها القائلون بأن الباقي هو الجواز بمعنى رفع الحرج والحاصل أن الغزالي يقول بعد نسخ الوجوب يرجع الأمر الى ما كان عليه أولاً والاكثر يقول ان الذي يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج ثم هؤلاء الاكثر اختلفوا على الوجه الذي فصلناه فراد المصنف بالجواز في كلامه الجواز بمعنى القدر المشترك بدون قيد بالتخيير ولا بغيره كما يعلم مما سبق

(١) قال الاسنوي « وعلى هذا يكون الخلاف معنويًا الخ » اقول قال الزركشي وذهب جمع من المتأخرين الى أن الخلاف لفظي ناذا فسرنا الجواز برفع الحرج عن الفعل فلاشك أنه في ضمن الوجوب وانفسرناه برفع الحرج عن الفعل والترك فليس هو في ضمن الوجوب وحاصله رفع النزاع في المسئلة لعدم توارده على محل واحداً وواقفه الولي العراقي وقال في النجم اللامع وقال ابن دقيق العيد والصفي الهندي وغيرهما عند التحقيق يرتفع الخلاف لان الجواز يطلق ويراد به رفع الحرج عن الفعل فقط ويطلق ويراد به التساوي بين فعل الشيء وتركه فان اريد به الاول فهو جزء ماهية

المسئلة أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فاما اذا
الوجوب وان أراد به الثانى فليس جزءا من ماهية الوجوب الى آخر ما قال مما
نسبه الزركشي لجمع عن المتأخرين قال ابن دقيق العيد ويمكن ان يفرض الخلاف
فى الصورة الاولى وهو انه اذا قيل أوجبت عليك الشيء الفلانى ثم قال نسخت
الوجوب هل يباح له الاقدام على الفعل أولا وكلام الغزالي صريح فى ان المراد
بالجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوى بينهما وقال ابن التلمسانى اكثرهم
يجعل الخلاف لفظيا لانهما لم يتواردا على محل واحد فان الغزالي عنى بالجواز
الذى لا يبقى بعد رفع الوجوب التخيير ولا شك انه ليس جزءا للواجب بل هو
قسيمه ومقابله ومن قال يبقى لم يعن بالجواز التخيير بل عنى به رفع الحرج عن
الفعل فقط ولا شك فى انه جزء الواجب قال الاصفهاني وفيه نظر لان الرازى
يقول ان الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك وبه يتبين ان الخلاف معنوى وان
ما قاله ابن التلمسانى ليس بحق وقال القرافي ظاهر كلامه ان الخلاف فى الجواز
بمعنى مستوى الطرفين وهو بعيد وتظهر ثمره الخلاف فيما اذا كان الحال قبل
الوجوب محرما فعند الغزالي وغيره يكون الفعل الآن محرما كما كان أولا وعند
الأولين ان مطلق الجواز الذى كان داخلا فى ضمن الوجوب باق يصادم ما دل
عليه التحريم فالخلاف معنوى وأقول ان الذى أوجب هذا الاضطراب والتدافع
فى كلامهم انما هو عدم تمحيص الخلاف بين المتخالفين وتحديد موضع الخلاف
والتحقيق أننا اذا تأملنا فى هذه المسئلة نجد ان الكلام فيها فى موضعين الاول
فى الخلاف بين الاكثرين القائلين ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وبين الغزالي
ومن وافقه القائلين بعود الحال بعد نسخ الوجوب الى ما كان عليه قبله من محريم
وغيره وهو مذهب غير العراقيين من الحنفية وهذا لا شبهة فى ان الخلاف فيه
معنوى وهذا الخلاف هو الذى تعرض له مصنفنا هنا كما هو صريح قوله خلافا
للغزالي والذين يخالفون الغزالي وغير العراقيين فى هذا يقولون يبقى الجواز
ومرادهم بالجواز رفع الحرج الذى هو جزء الوجوب ولم يتعرض مصنفنا للخلاف
الواقع بين هذا الفريق المخالف للغزالي وغير العراقيين من الحنفية ولم يتعرض

نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع مادله عليه الامر السابق من جواز صاحب جمع الجوامع لذكر هذا الخلاف الذى تعرض له مصنفنا بناء على ان القاضى أبا بكر وهنه وان كان الحق انه لا وهن فيه كما بينا وجه ذلك فى كتابنا البدر الساطع على مقدمة جمع الجوامع . الموضوع الثانى فى الخلاف بين الاكثرين القائلين ببقاء الجواز بمعنى رفع الجرح بعد نسخ الوجوب وهذا الخلاف هو الذى تعرض له صاحب جمع الجوامع كما هو صريح قوله وان الوجوب اذا نسخ اه . وهذا هو الذى حكي فيه الزركشى ووافقه العراقى انه خلاف لفظى ولكن الحق انه خلاف معنوى أيضا متوارد على معنى واحد لأن فريقا من الاكثرين قالوا ان المراد بالجواز الباقي بعد نسخ الوجوب عدم الجرح فى الفعل والترك وأراد بالحرج الاثم فاذا قال الشارع بعد ان أوجب شيئا نسخت وجوبه أو نسخت تحريم تركه أو رفعت ذلك بقى الجواز بمعنى عدم الجرح أى الاثم فى الفعل والترك لان الجواز بهذا المعنى جزء الوجوب وهو جزء أعم منه ولا يلزم من رفع الاخص الذى هو الوجوب بمعنى الاذن فى الفعل مع الاثم فى الترك رفع الاعم الذى هو الجواز بمعنى عدم الجرح أى عدم الاثم فى الفعل والترك والجواز بهذا المعنى شامل للندب والاباحة بمعنى التخيير على السواء وللكرهية الشاملة لخلاف الاولى ويخرج عنه الوجوب والحرمة فقط وهذا القول نقله صاحب جمع الجوامع فيما كتبه تكملة لشرح والده على منهاج البيضاوى وهو القول الاول من الاقوال التى حكاهما فى جمع الجوامع وقال انه الاصح ولذلك قال الجلال فى شرحه لهذا القول فى كلام صاحب جمع الجوامع بقى الجواز له الذى كان فى ضمن وجوبه من الاذن فى الفعل بما يقومه عن الاذن فى الترك الذى خلف المنع منه اذ لا قوام للجنس بغير فصل ولا رادة ذلك قال المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع أى عدم الجرح فى الفعل والترك من الاباحة أو الندب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الاولى اذ لا دليل على تعيين أحدها فاشار الجلال بقوله فى ضمن وجوبه الى ان الجواز عبارة عن الاذن فى الفعل مع الاذن فى الترك والاذن فى الفعل الذى هو فى ضمن الوجوب قد دل عليه دليل

الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعاً . وقوله «لان الدال» أى الدليل على بقاء الوجوب بلا معارض له فيه فيبقى بعد نسخ الوجوب اذ نسخ الوجوب يكفي فيه نسخ المنع من الترك لكن الاذن في الفعل الذي بقي بعد نسخ الوجوب لكونه جنساً لا يبقى متحصلاً ومتعلقاً للخطاب الا بانضمام فصل يقومه فلا بد ان يخلف المنع من الترك وهو الفصل الزائل بالنسخ فصل آخر يقوم الجنس وهو الاذن في الترك المتحقق في أى فرد مما عدا ما نسخ وهو المنع من الترك هذا ما يؤخذ من بعض شروح المنهاج فالمراد من الاذن في الترك ما هو أعم من ان يكون مساوياً للاذن في الفعل فيكون مباحاً أو راجحاً فيكون الفعل مكروهاً أو خلاف الأولى أو مرجوحاً فيكون الفعل مندوباً وأشار الجلال بقوله من الاذن في الترك الى أن معنى قول صاحب جمع الجوامع بقى الجواز أنه بقي موجوداً خارجياً فان وجود الجنس في الخارج هو المحتاج الى فصل يقومه حتى يكون مع الفصل حقيقة نوعية توجد في كل فرد من أفرادها كملاً بخلاف وجود الجنس في الذهن فانه لا يحتاج الى فصل يقومه والالم يعقل الجنس بدون الفصل وهو باطل ومعنى كون الجنس موجوداً خارجياً أنه متعلق بشارع فان خطاب الشارع لكونه متعلقاً بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير لا يتعلق الا بما يكون متحصلاً مطابقاً ماهية نوع يمكن أن يتحقق في فرد من أفرادها بأن يكون عينها في الوجود حتى يمكن للمكلف أن يمثل الخطاب فعلاً وتركاً وانما قلنا ان الذى خلف المنع من الترك هو الاذن في الترك بخصوصه لان ضده دون غيره فبانتهاء أحدهما يثبت الآخر وذلك لما علمت أن المراد من الاذن في الترك هو الاذن المتحقق في أى فرد مما عدا ما نسخ والذي نسخ هو المنع من الترك فكل مالم يكن منماً من الترك يكون داخل في الاذن في الترك فيتحقق في الاباحة والندب والسكرامة بالمعنى الشامل بخلاف الاولى ومما لا ستره فيه أن الاحكام التكليفية خمسة الوجوب وقد نسخ والحرمة وهى ضد الاذن في الفعل الذي بقي بعد نسخ الوجوب فلم يبق بعد ذلك الا الاذن في الفعل مع الاذن في الترك الشامل للأنواع الثلاثة الباقية هذه مقالة الفريق الاكثر القائل بأن الجواز الباقي

الجواز أن الجواز جزء من ماهية الوجوب لأن الوجوب مركب من جواز الفعل بعد نسخ الوجوب بمعنى رفع الحرج غير مقيد بالتخيير على السواء ولا برجحان الفعل على الترك ولا برجحان الترك على الفعل والفريق الآخر من القائلين بأن الباقي هو الجواز يقولون ان المراد بالجواز الذي يبقى بعد النسخ والاباحة بمعنى استواء الفعل والترك فهي قسم للوجوب والتحریم والتدب والكرهه الشاملة لخلاف الاولى فلا يكون الجواز بهذا المعنى لازماً للوجوب ولا هو جزءاً منه قال القرافي وظاهر كلامهم ارادته وهذا هو مقتضى كلام المستصفي اه ولهذا قال الجلال وقيل الجواز الباقي بمقومه الاباحة اذ بارتفاع الوجوب ينتفي الطلب فيبقى التخيير اه وهذا مبنى على أن النسخ كالنفي ينصب على القيد والمقيد معاً وان كان خلاف الغالب من انصبابه على القيد فقط وصنيع الجلال هذا يقتضى أن قول صاحب جمع الجوامع وقيل الاباحة معطوف على قوله أى عدم الحرج فالخلاف في تفسير الجواز الذى اتفق الاكثرون على بقاءه بعد نسخ الوجوب وليس مقابلاً لقوله بقى الجواز بل مقابله ما حكاه الجلال بقوله وقال الغزالي الخ ما تقدم وقال الفريق الثالث من القائلين بأن الباقي الجواز المراد بالجواز الاستحباب فتحصل أن للقائلين بالجواز بعد نسخ الوجوب أقوالاً ثلاثة الاول وهو المختار منها أن المراد بالجواز الباقي هو عدم الحرج أى الاثم وهو مالا يمتنع شرطاً فيصدق بالمباح والمندوب والمكروه الشامل لخلاف الاولى الثانى أن المراد بالجواز الاباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك على السواء الثالث أن المراد بالجواز هو الاستحباب بمعنى عدم الحرج مع رجحان الفعل على الترك وهذه الاقوال متواردة على موضوع واحد هو تفسير الجواز وهى أقوال متباينة فلا يمكن أن يكون الخلاف لفظياً اللهم الا أن يراد بكون الخلاف لفظياً أنه خلاف راجع الى الخلاف فى تفسير لفظ الجواز ولا يبنى ضعف هذا لانه لا يخرج الخلاف عن كونه معنوياً يدور فيه النفي والاثبات بين الاقوال على موضوع واحد وله ثمره فقهية سيد كرها الاسنوى كما ذكرها غيره وأما قول الغزالي فهو مقابل كما علمت للقول بأن الباقي الجواز بأقواله الثلاثة وقال الجلال فى بيانه فان نسخ الوجوب يجعله

مع المنع من الترك وان شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على
 كأن لم يكن ويرجع الامر الى ما كان قبله الخ ما قدمناه عنه وعلى هذا القول قد
 يصير الفعل بعد نسخ الوجوب محرماً بخلافه على قول الاكثرين بأقواله الثلاثة
 فلا يمكن أيضاً أن يكون هذا الخلاف لفظياً فكان الحق أن الخلاف في الموضوعين
 معنوياً ووجه مقاله الغزالي ومن وافقه أن الوجوب صار بالنسخ كأن لم يكن لانه
 ماهية نوعية واحدة فبالنسخ ترتفع هي كلها فانها في الخارج شيء واحد ولا
 قيد ولا مقيد في الوجود الخارجي حتى يقال ان النسخ كالنفي ينصب على القيد
 والمقيد معاً أو على أحدهما دون الآخر فلا قيود هنا في الوجود الخارجي حتى
 ينظر اليها والقيود انما هي في الوجود الذهني وقد علمت أن الخطاب انما يتعلق بما
 يكون متحصلاً مطابقاً لماهية نوع تتحقق في فرد تكون هي عينه في الوجود
 الخارجي ولا شك أن الجنس والفصل المقوم له يوجدان في الخارج بوجود واحد
 فهما في ذلك الوجود شيء واحد وبالنسخ ترتفع هذه الحقيقة النوعية وتصير كأن
 لم تكن موجودة اصلاً ولا يبقى فيها قيد ولا مقيد اذ لا قيد ولا مقيد بالنظر
 الى هذا الوجود وانما ذلك باعتبار الوجود الذهني ولا كلام لنا فيه ولا تصح
 ارادته هنا لأن الوجوب باعتبار هذا الوجود الذهني لا يصلح أن يكون متعلقاً
 للخطاب أصلاً لما ذكرناه من أن الخطاب انما يتعلق بما يكون متحصلاً الخ فكان
 هذا القول هو القول الراجح وهو الذي عليه غير العراقيين من الحنفية وان
 أردت أكثر من هذا فعليك بشرحنا البدر الساطع على جمع الجوامع ومن هذا
 الذي قلناه تعلم أن قول المصنف لان الدال على الوجوب يتضمن الجواز بارتفاع
 المنع من الترك صريح في أن مراد البيضاوي بالجواز رفع الحرج بمعنى رفع الأثم في
 الفعل والترك لان الجواز بهذا المعنى هو جزء الوجوب وهو جزء أعم من الوجوب
 ولا يلزم من رفع الاخص الذي هو الوجوب بمعنى الاذن في الفعل مع الأثم في
 الترك رفع الاعم الذي هو الجواز بمعنى عدم الحرج أي عدم الأثم في الفعل
 والترك والجواز بهذا المعنى كما قدمناه شامل للمباح والمندوب والمكروه الشامل
 لخلاف الأولى وهذا هو الذي يقتضيه ايضا قول الاسنوي ولكن الدليل الدال

الترك واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لا ينافي للجواز فان الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك اذ المركب يرتفع بارتفاع جزئه . واذا تقرر أنه لا ينافيه فتبقى دلالة عليه . ولك أن تقول الدليل الراجع للمنع من الترك ان لم يرفع أيضا الجواز فلا يكون ذلك نسخا بل تخصيصا^(١)

على الايجاب قد كان أيضا دالا على الجواز فدلالته على الجواز هل هي باقية أو زالت الخ فان هذا صريح في أن موضع الخلاف أن الدليل الناسخ هل رفع جواز الفعل الذي كان يدل عليه الايجاب كما رفع المنع من الترك أيضا فيكون الناسخ رفع الجنس وهو الاذن في الفعل كما رفع الفصل وهو المنع من الترك فارتفع الوجوب جنسا وفصلا أو أن الناسخ رفع الفصل فقط وأبقى ما كان في الايجاب من الجواز بدون المنع من الترك الذي هو فصله المقوم له بالقول الاول قال الغزالي والثاني قال الجمهور والامام وأتباعه وان مانسبه الاسنوي للامام وأتباعه والجمهور من أن مراد هؤلاء بالجواز التخيير بين الفعل والترك الخ مبنى على مقاله القرافي من أن ظاهر كلامهم ارادته وأنه مقتضى كلام المستصفي كما تقدم وقدمنا أنه ضعيف ولذلك قال الجلال وقيل الجواز الباقى بمقومه الاباحة الخ ما تقدم وبيننا هناك أن هذا القول مبنى على أن النسخ كالنفي ينصب على القيد والمقيد معا وان كان خلاف الغالب وهذا القول لا يمكن ارادته من كلام المصنف لانه قول من الاقوال الثلاثة التي اختلف اليها القائلون بالجواز والتي يخالفها الغزالي كلها ويقول ان الامر يرجع الى ما كان عليه قبل الناسخ وقد علمت أن المصنف لم يتعرض الا للخلاف بين الغزالي وغيره

(١) قال الأسنوي « ولك أن تقول الدليل الراجع للمنع من الترك ان لم يرفع أيضاً الجواز الخ » أقول هذا الذي قاله انما هو من مقالة صاحب القول الثاني من فريق الاكثرين الذي فسر الجواز بالاباحة وهو مقابل للقول المختار من هذه الاقوال الثلاثة وهو أن المراد بالجواز رفع الحرج بغير قيد كما أنه مقابل لقول الفريق الثالث القائل بأن المراد بالجواز الاستحباب وقد علمت أن صاحب المنهاج لم يتعرض هنا لهذا الخلاف فقول الاسنوي وأيضاً فالمدعى بقاؤه هو الجواز الخ

لانه اخراج لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وان رفعه فلا كلام . وأيضا فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل ولا يتم المدعى الا بزيادة أخرى تأتي في الجواب عن اعتراض الغزالي ومع تلك الزيادة أيضا فليس مطابقا للدعوى كما سيأتى ايضاحه .

مبنى على ما قدمه من أن المراد بالجواز التخيير على السواء وجعله مراد الامام وأتباعه والجمهور وقد علمت أن المدعى هو ما قدمناه وهو قول الجمهور المقابل لقول الغزالي والحاصل أن الوجوب كما قال الاسنوى نفسه مركب من جواز الفعل بمعنى الاذن فيه ومن منع الترك أو من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك فالاذن في الفعل أو رفع الحرج عن الفعل يدل عليه دال الوجوب بالتضمن كما يدل بالتضمن على المنع من الترك أو على اثبات الحرج على الترك فكان الذي في ضمن الوجوب شيئين أحدهما الجواز بمعنى جواز الفعل والاذن فيه أو بمعنى رفع الحرج عن الفعل والثاني هو المنع من الترك أو اثبات الحرج على الترك والناسخ انما رفع القيد الذي هو المنع من الترك أو اثبات الحرج على الترك فبقي المقيد وهو الجنس بدون قيده الذي هو الجواز بمعنى الاذن في الفعل أو بمعنى رفع الحرج عن الفعل وقد علمت أن الخطاب لا يتوجه الا الى ماهية نوع تتحقق في فرد فاذا رفع الناسخ ذلك القيد خلفه ضده دون غيره وهو رفع الحرج عن الترك فاذا ضم هذا الفصل الذي هو عدم الحرج في الترك الى ما بقى في ضمن الوجوب وهو عدم الحرج في الفعل بمعنى الاذن فيه كان الباقي مجموع أمرين الجواز الذي كان في ضمن وجوبه والفصل الذي هو الاذن في الترك الذي خلف المنع من الترك فكان الجواز في كلام المصنف على هذا هو الاذن في الفعل والترك وهذا هو معنى الجواز المدعى في كلام هؤلاء القوم فالمدعى حينئذ هو الماهية المركبة من الاذن في الفعل بمعنى رفع الحرج ومن الاذن في الترك بمعنى رفع الحرج عنه وهذا المقدار يتحقق في أحد الاحكام الثلاثة الذنب والاباحة والسكرانة وقول المصنف اذا نسخ الوجوب بقى الجواز بالمعنى الذي قلناه يصرح بأن زوال الحرج عن الفعل مستفاد من الأمر الذي اقتضى الوجوب ولم يرفعه

وقوله « قيل الجنس الخ » هذا يحتمل أن يكون ابطالا للدليل السابق ويحتمل أن يكون دليلا للغزالي^(١) وتقرير الاول أن يقال لانسلم أن الناسخ لا ينافي الجواز لان كل فصل فهو علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية مثلا واليه أشار بقوله يتقوم بالفصل أى يوجد به ولعله من قولهم فلان قوام أهل بيته بكسر القاف أى الذى يقيم شأنهم حكاه الجوهري * اذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح والعملة في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وهو الحرج على الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لان المعلوم يزول بزوال علته وفي ذلك يقول بعضهم :

أيا من حياتي جنس فصل وصاله ومن عيشتي ملزوم لازم قربه
أبوجد ملزوم ولا لازم له محال وجنس لم يقم فصله به

فثبت أن الناسخ ينافي الجواز * التقرير الثانى ان يقال الدليل على أن الجواز لا يبقى وذلك ان كل فصل فهو علة الخ ثم اجاب المصنف بوجهين :^(٢) أحدهما

الناسخ وزوال الحرج عن الترك مستفاد من الناسخ ويصرح به قوله في الدليل لا عن الدال على الوجوب بتضمن الجواز أي الذي هو بمعنى الاذن في الفعل والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك وأفاد ايضا ان الناسخ رفع الوجوب بمعنى أنه رفع المنع من الترك فكان رفع المنع من الترك بمعنى زوال الحرج عن الترك مستفاداً من الناسخ والاذن في الفعل من الامر فكان قول القائل ولك ان تقول الى آخره غير ملائم لكلام المصنف

(١) قال الاسنوى « يحتمل ان يكون ابطالا للدليل السابق ويحتمل ان يكون دليلا للغزالي » الى آخر ما قال . اقول مبنى الاحتمالين واحد هو أن كل فصل علة لوجود الحصة الذى فيها من الجنس كما نص عليه ابن سينا الى آخره

(٢) قال الاسنوى « ثم اجاب المصنف بوجهين أحدهما الخ » حاصل الأول منع أن الفصل علة لأن الامام قال ان الجنس والفصل معلولان لعملة واحدة الخ وتقول ان الفصل انما هو علة للجنس بمعنى أنها علة مقومة له لا أنها علة فاعلة والغزالي

واليه أشار بقوله « فلنا لا » أى لانسلم ماقاله ابن سينا من أن الفصل علة للجنس . فقد خالفه الامام وقال انهما معلولان لعلة واحدة . وتقرر ذلك مذكور فى السكتب الحكيمية . ويحتمل ان يكون المراد انا لا نسلم ان هذا الفصل الخاص وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص وهو الجواز ^(١) لانهما حكمان

يسلم انهما معلولان لعلة واحدة فاعلة وهذا مما لا ينكره أحد وبعد ذلك يقول الغزالي ان الوجوب الذى هو ماهية نوعية صار بالنسخ كأن لم يكن لانه متى كان ماهية نوعية عند السكل فبالنسخ ترتفع هى كلها فانها فى الخارج شىء واحد ولا قيد ولا مقيد فى الوجود الخارجى الى آخر ما قدمناه فى دليله فوجودهما فى الخارج واحد والناسخ منصب على رفع هذا الوجود الخارجى المتحد فيرفعه كله ويستوى بعد ذلك أن يكون الفصل علة مقومة للجنس كما يقول ابن سينا أو ليست علة مقومة له كما يدعيه الرازى مع أن كون الفصل علة مقومة للجنس بمعنى أن الجنس لا يصير ماهية نوعية يمكن تحققها فى فرد من أفرادها فى الخارج الا بفصلها المميز لها فى ذاتها لا ينازع فيه أحد كما أن كونها فى وجودها الواحد فى الخارج معلولا لعلة واحدة فاعلية لا ينازع فيه أحد فاستدل به الغزالي لا يرتضيه دليله وما أجاب به الامام لا يلاقى دليله الذى استدل هو به لنفسه كما بيناه

(١) قال الاسنوى : « ويحتمل أن يكون المراد انا لانسلم أن هذا الفصل الخاص الخ » أقول اذ الكلام فى الاحكام الفقهية الشرعية التى تقبل النسخ والتغيير وهما وان كانا شرعيين بمعنى انهما مأخوذان من الشرع بمعنى الدليل الذى جاء به النبي الكريم صلى الله عليه وسلم كما مر فى محله فليسا قديمين ودعوى أن الاحكام قديمة ان كان المراد منها الاحكام الثابتة بالخطاب التى هى الاحكام الفقهية كالوجوب واخواته فهى دعوى باطلة لأن هذه الأحكام لم يقل أحد بقدمها بل الاتفاق على حدوثها وان كان المراد بالأحكام الخطابات النفسية الازلية فليس الكلام فيها على أن الذى لاسترة فيه ان الكلام فى الوجوب الذى نسخ وما الذى يبقى بعد نسخه وهذا حادث وما بقى بعده حادث فالقول بالقدم بعد ذلك فى مثل هذا لا يليق بأمثال هؤلاء المحققين

شرعيان والاحكام قديمة فلا يكون أحدهما علة للآخر . الثاني سلمنا أنه علة له لكن لا نسلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لان الجواز له قيدان أحدهما الحرج على الترك^(١) والثاني عدم الحرج عليه فاذا زال الاول

(١) قال الاسنوي : « لكن لانسلم انه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لأن الجواز له قيدان أحدهما الخ » أقول ان أراد أن الجواز له قيدان الخ باعتبار الوجود الخارجى فغير مسلم بل باعتبار الوجود الخارجى لا قيد ولا مقيد وكل من الجنس والفصل في هذا الوجود شئ واحد موجود بوجود واحد وكون أحدهما مقيدا والآخر قيذا فذلك في الوجود الذهني ولا كلام لنا فيه بل الكلام في الوجوب باعتبار وجوده وتحققه في الخارج فقولك اذا زال الأول خلفه الثاني انما يتم لو كان الجنس يمكن أن يوجد مستقلا والفصل يوجد بوجود آخر حتى يمكن أن يزول الفصل ويبقى الجنس فينضم اليه فصل آخر وأما اذا كان وجودهما واحداً فرفع أحدهما رفع للآخر لانه لا اثنيزية في الخارج بل هما شئ واحد بلا شبهة فقولك وهذا الذى استفدناه من الناسخ لانه أثبت رفع الحرج الخ ان كان المراد استفدناه وحده فهو الذى فيه النزاع فأخذه في الدليل مصادرة وان كان المراد أنه كما أثبت رفع الحرج عن الترك أثبت رفع الحرج عن الفعل لانه متى رفع الناسخ أحدهما رفع الآخر لاتحادهما في الوجود الخارجى فسلم لكنه خلاف ما تدعيه والغزالي لا يسلم ما ادعيتموه من أن الماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين الخ ما قلم بل هو يقول ان الناسخ كما أزال الحرج عن الترك وهو الفصل ازال الجنس أيضا لما قلنا وكيف يمكن أن يقال ما ادعيتم والوجوب اذا صار منسوخا بالدليل الناسخ لم يبق بعد ذلك دليل يدل على أنه فيه حكما شرعياً آخر ولا يمكن أن يستدل بالدليل الناسخ من حيث هو ناسخ الاعلى رفع الحكم المنسوخ والغزالي وغير العراقيين من الحنفية يمنعون أن الاذن في الترك يخلف المنع منه الا بدليل وحيث لا دليل والفرض أن الناسخ لا يدل عليه أيضاً كما هو موضع الخلاف فلا يخلف المنع من الترك الذى رفعه الناسخ فصل آخر وقد اتفق الجميع على أن الجنس لا بقاء له ولا وجود في الخارج بلا فصل يقومه

خلفه الثاني وهذا الثاني استفدناه من الناسخ لانه أثبت رفع الحرج عن الترك فالمهاية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين أحدهما زوال الحرج عن الفعل وهو استفاد من الامر والثاني زوال الحرج عن الترك وهو استفاد من الناسخ وهذه المهاية هي المندوب أو المباح هكذا ذكره في المحصول وهو معنى ما قاله المصنف واستفدنا من كلامه أنه اذا نسخ الوجوب بقى اما الاباحة أو الندب من الامر وناسخه لا من الامر فقط فينبغي أن تكون الدعوى بهذه الصيغة وهذا الكلام هو الذي سبق الوعد بذكره . قال صاحب الحاصل : وفي هذه المسئلة بحث دقيق^(١) ولعله يشير الى شيء من هذا أو الى مقالة ابن سينا السابقة فانها غير مذكورة في المحصول ولا في مختصراته . وأما فائدة هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل الخصوص هل يبقى العموم من ذلك ما اذا وجد المنافي للفرض دون النفل ويندرج فيه صور كثيرة كالأحرام قبل الزوال بالظهر ومن ذلك ما أشار اليه الغزالي في الوسيط وهو ما اذا أحال المشتري البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيبا فرده فان الحوالة تبطل على الاصح ولكن هل للمحتال

وقد ارتفع فصل الوجوب بدون أن يخلفه فصل آخر فيرتفع الجنس أيضاً ومن هذا تعلم أن القائلين ببقاء الجواز لم يتم لهم دليل تام وأن دليل الغزالي وغير العراقيين من الحنفية القائلين برجوع الامر الى ما كان عليه الفعل من مضرة ومنفعة تام على مذهبهم ولذا اختاره الامام شمس الأئمة السرخسي أيضاً ورجحه بعض الشافعية ومخالفة صاحب جمع الجوامع في ذلك لا تضر لان المدار في الترجيح على قوة الدليل وما قاله أبو بكر من أن ما تثبت به صاحب هذا المذهب يريد مذهب الغزالي ركيك ليس بشيء ومردود عليه بما علمته من قوة دليل الغزالي وغير العراقيين من الحنفية

(١) قال الاسنوي «قال صاحب الحاصل وفي هذه المسئلة بحث دقيق الى آخره»
لعله يشير الى مقالة ابن سينا على الوجه الذي قلناه ومن هذا تعلم أن قول امام الحرمين هو الاوجه الارجح ، فخذ هذا ولا تسأم ، وكلام الاسنوي في بيان ثمرة الخلاف واضح

قبضه للمالك فيه خلاف وجه الجواز أن الحوالة متضمنة لجواز الاخذ والمنافى ورد على خصوص الحوالة فيبقى الجواز . وهذه المسئلة قد أشار اليها الأمدى وابن الحاجب بقولهما : المباح ليس بجنس للواجب . ولكن هذه الترجمة غير محل النزاع

قال « السابعة الواجب لا يجوز تركه ^(١) قال الكعبي فعل المباح ترك الحرام وهو واجب قلنا لا بل به يحصل وقالت الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمرضى والمسافر لانهم شهدوا الشهر وهو موجب وأيضا عليهم القضاء بقدره . قلنا العذر مانع والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب والامناوجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت » أقول قد عرفت فيما تقدم أن الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع

(١) قال المصنف « السابعة الواجب لا يجوز تركه » ان هذه المسئلة قاعدة كلية والمراد منها ان كل ما جاز تركه فليس بواجب ولذلك قال صاحب جمع الجوامع جائز الترك ليس بواجب اه وهي مفروضة فيما اذا وجد سبب وجود الفعل ووجد عذر يجيز ترك الفعل والمراد بالجواز عدم امتناع الترك سواء جاز هو والفعل كما في صوم رمضان للمريض والمسافر أو وجب الترك وامتنع الفعل كما في صوم الحائض والنفساء وصوم المريض والمسافر اللذين يضرهما الصوم بخوف تلف نفس أو عضو فالجواز هنا بمعنى الامكان العام الذي اعتبره المناطقة جهة للقضية كما أن المراد بهذا الجواز الجواز الشرعى لا العقلى فيصدق بالحائض والنفساء فان ترك الصوم واجب والصوم ممتنع شرعا لا عقلا وبالمسافر والمريض وان لم يضرهما الصوم فان الصوم وتركه جائزان منهما شرعا ان لم يضرهما ويمتنع الصوم ان اضرهما بما ذكرناه . ومتى علمت أن موضوع المسئلة ان جائز الترك لعذر بعد انعقاد سبب الوجوب هل هو واجب فقال فريق ليس بواجب حال قيام العذر وانعقاد سبب الوجوب وقال فريق هو واجب حال قيام العذر وانعقاد السبب فخرج الواجب المخير لان جواز تركه لم يكن لقيام العذر بل لفعل الواجب الذى هو القدر المشترك بفعل غيره على ان الواجب المخير على الحقيقة ليس بجائز الترك فان الواجب فيه واحد لا بعينه وهو لا يجوز تركه لان تركه انما يكون بتركها جميعا وهو غير جائز

من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائز الترك^(١) لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه وذكر المصنف ذلك توطئة للرد على طائفتين^(٢) احدهما الكعبي وأتباعه والثانية الفقهاء . فأما الكعبي فادعى أن المباح واجب مع كونه جائز الترك واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فينتج أن فعل المباح واجب . وقوله « قلنا لا » أي لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام . قال في الحاصل : لان فعل المباح أخص من ترك الحرام . وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب والمندوب ففعل المباح أخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون المباح

(١) قال الاسنوى « أقول قد عرفت فيما تقدم أن الواجب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائز الترك الى آخره » حاصل هذا الاستدلال أنه لو كان جائز الترك واجبا لكان ممتنع الترك وقد فرض جائز الترك وفي هذا اشارة الى أنه يكفي في امتناع الوجوب عدم امتناع الترك كما قلنا فيتركب منه دليل استثنائي حاصله لو لم يكن جائز الترك ليس بواجب بان كان واجبا لكان ممتنع الترك لكن الثاني وهو كونه ممتنع الترك باطل والملازمة ظاهرة وبيان البطلان هو أن الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك الى آخر ما ذكره الاسنوى فما ذكره الاسنوى دليل بطلان التالي في هذا الدليل

(٢) قال الاسنوى « وذكر المصنف ذلك توطئة الى آخره » حاصل دليل الكعبي أن فعل المباح مقدمة وجود الواجب المطلق وهو الكف عن الحرام فيكون واجبا . وحاصل الجواب عنه أن فعل المباح قد يكون مقدمة لوجود الواجب المطلق وهو الكف عن الحرام وقد لا يكون لان تحقق الكف عن الحرام يتوقف على فعل أي ضد من أضداد الفعل الحرام وضده لا ينحصر في المباح بل تارة يكون مباحا وتارة يكون واجبا وتارة يكون مندوبا وتارة يكون مكروها فللواجب المطلق وهو الكف عن الحرام مقدمات فيكون الواجب واحدة منها لا بعينها

ترك الحرام بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وبغيره فكل واحد من الواجب والمندوب والمباح والمكروه وسيلة لترك الحرام وإذا كان للواجب وسائل فيجب واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فتبطل دعوى السكبي . وهكذا أجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه أن يكون المباح واجبا على التخيير^(١) والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد يقع منه يكون واجبا بلا خلاف كما تقدم في خصال الكفارة لكن تخصيص السكبي بالمباح لا معنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل

(١) قال الاسنوى « وهو ضعيف لانه يلزم منه أن يكون المباح واجبا على التخيير الى آخره » وأقول لا ضعف فيه لانه متى كان من الواجب التخيير فقد خرج عن موضوع المسئلة لان المباح ليس جائز الترك لقيام العذر بل جواز تركه للتخيير في فعله وتركه ووجوبه على التخيير باعتبار كونه أحد الاضداد التي يتحقق بفعلها الكف عن الحرام لا يتأتى أنه مباح لذاته الا ترى أن فعل المندوب مندوب لذاته وباعتبار كونه مقدمة للكف عن الحرام واجب ومثله المكروه ولذلك لم يذكر صاحب جمع الجوامع خلاف السكبي هنا بل ذكره في موضع آخر واقتصر على ذكر خلاف الفقهاء ونسبه لا كثيرهم وبهذا تعلم أن ما ذكره المصنف لا يصلح توطئة للرد على مذهب السكبي المذكور وان هذه القاعدة تخالف فيها الفقهاء كما هنا أو أكثرهم كما في جمع الجوامع ومما قررناه تعلم أن الخلاف بين السكبي وغيره في المباح لفظي ولذلك قال الآمدى وابن برهان وابن الحاجب انه لا مخلص مما قاله السكبي مع التزام أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اه فان ما قاله السكبي بناء على دليله داخل في القاعدة المتقدمة التي هي اذا تعذر ترك الحرام الا بترك غيره وجب ترك غيره وتحت القاعدة القائلة النهى عن الشيء أمر بضده على ما سبق بيانه وكل من القاعدتين وقاعدة ما لا يتم الواجب الا به واجب متفق عليها فلا معنى للخلاف بيننا وبين السكبي متى تبين أن قوله ان وجوب المباح انما هو باعتبار كونه ضد المنهى عنه ومقدمة للواجب لا باعتبار ذاته

ضعف هذا الجواب قال الآمدي وابن برهان وابن الحاجب انه لا مخلص مما قاله
الكعبي مع التزام أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب . وأما الفقهاء فقال كثير
منهم يجب الصوم على الحائض والمرضى والمسافر^(١) لوجهين أحدهما أنهم شهدوا
(١) قال الاسنوي «وأما الفقهاء فقال كثير منهم يجب الصوم الى آخره»
أقول: محصل الدليل الاول أن سبب الوجوب قد انعقد بشهود الشهر في حق
هؤلاء ومحصل الدليل الثاني أن القضاء واجب عليهم اتفاقا بقدر ما قاتهم والقضاء
انما يكون بدلا عما فات ولا يجب البدل الا حيث يجب المبدل وحاصل الجواب
عن الاول أن شهود الشهر انما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الاعذار وحاصل
الثاني أن القضاء انما يعتمد انعقاد سبب الوجوب لا نفس الوجوب وما أوجب به
المصنف تبعاً للامام أنه جائز الترك فلا يكون واجبا واذا تأملت الاستدلال من
الطرفين تعلم أن لا خلاف بينهما ولذلك قال صاحب جمع الجوامع بعد أن حكى
الخلافاً بين أكثر الفقهاء وبين غير الاكثر منهم قال والخالف لفظي وحاصل
الكلام في هذا المقام أن الاصوليين قد اختلفوا في أنه هل يترتب على خطاب
الوضع بكون الشيء سبباً للوجوب كشهود الشهر للصوم وجوب بمعنى شغل
ذمة المكلف بفعل الواجب وهذا الوجوب لا يتعلق به خطاب التكليف بل هو
أمر جبري لا اختيار للمكلف فيه يتحقق بتحقيق سببه وهو يفاير وجوب الاداء
ووجوب الاداء هو الذي يتعلق به خطاب التكليف وهو طلب تفرغ الذمة مما
هو شاغلها ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات بذلك قال فريق منهم
أكثر الحنفية أو ان تعلق خطاب الوضع لا يترتب عليه وجوب بمعنى شغل الذمة
بل يترتب عليه تعلق خطاب التكليف بفعل المكلف لياتي به امثالا فهو وجوب
اداء ولا تفاير بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ولا ينفصل عنه وذلك في
العبادات فقط دون المعاملات فذهب الى ذلك أكثر الشافعية وقالوا ان أصل
الوجوب بمعنى شغل الذمة في العبادات هو نفس وجوب الاداء فان وجد سبب
الوجوب ولا مانع من تعلق خطاب التكليف تعلق خطاب التكليف ووجب
على المكلف الاداء وان وجد مانع من تعلق خطاب التكليف كحيض أو
نوم تأخر خطاب التكليف الى ما بعد زوال العذر وبناء على ذلك قالوا بعدم

الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ». الثاني أن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب أن يكون بدلا عنه كفرامة المتلفات . والجواب عن الاول أن شهود الشهر إنما يكون موجبا للصوم عند انتفاء

وجوب الاداء على الحائض والمريض والمسافر وسائر أصحاب الاعذار المسقطه لوجوب الاداء وان كان سببه منعقداً في حقهم لعدم توجه خطاب التكليف في حقهم فالمنفى عند هؤلاء هو وجوب الاداء عند وجود العذر المسقط له وعنى ذلك انما وجب القضاء بناء على وجود سبب وجوب الاداء لا على وجود نفس وجوب الاداء والقضاء عند هؤلاء بسبب جديد وكونه بسبب جديد أى خطاب جديد لا ينافى أنه قضاء لما فاته لان القضاء هو فعل ما سبق له مقتضى لوجوبه خارج وقته المقدر له اولا شرعا عند هؤلاء وقال أكثر الحنفية بناء على ما قاوره من أن الوجوب بمعنى شغل الذمة هو الذي يترتب على انعقاد السبب الذي يكون بخطاب الوضع دون وجوب الاداء الذي يترتب على تعلق خطاب التكليف ولا يتوقف توجه خطاب الوضع على فهم المكلف ولا علمه ولا قدرته قالوا بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر وعلى سائر أصحاب الأعدار المسقطه لوجوب الاداء فالذى انتفى عند هؤلاء عند قيام العذر أيضا هو وجوب الاداء لكن الحائض لسكون عذرها وهو الحيض منافيا شرعا للصوم كانت ممنوعة شرعا من الصوم زمن الحيض فهو متعذر شرعا منها ومثلها النفساء فلا يجب عليها ادائه وأما المريض والمسافر وسائر أصحاب الاعذار المسقطه لوجوب الاداء لكن لا تنافي الصوم بل يصح معها فهؤلاء لو صاموا وقت قيام الاعذار توجه عليهم خطاب التكليف حينئذ ووجب عليهم الاداء بالمباشرة حتى لو شرع المسافر والمريض في صوم يوم من رمضان لا يجوز له قطعه الا بعذر يبيحه للمقيم لان جواز فطر غير الحائض والنفساء من أصحاب الاعذار المسقطه لوجوب الاداء انما هو للترفيه وهي لا تسقط شرعية العزيمة عن هؤلاء نعم قد يخشى المريض أو المسافر هلاك نفسه أو عضوه بالصوم فيحرم عليه الصوم لكن هذا لا يجعل المرض أو السفر منافيا للصوم بل لو تحمل المشقة وصام صح صومه وان أتم بالصوم حينئذ ان حصل الضرر الذي يخشاه ومن هذا تعلم الفرق بين الحائض

الاعذار المانعة من الوجوب والعذر ههنا قائم فلذلك امتنع القول بالوجوب . وعن الثاني أن القضاء يتوقف على سبب الوجوب وهو دخول الوقت لا على وجود الوجوب اذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلا واجبا على من

والنفساء وبين غيرهما من أصحاب الاعذار المسقطه للصوم ومتى علمت الاصل عند أكثر الحنفية والاصل عند الشافعية وان الخلاف بين الفريقين انما هو اختلاف في التسمية فأكثر الحنفية سمي انعقاد السبب بخطاب الوضع وجوبا بمعنى شغل الذمة وأكثر الشافعية لم يسموه وجوبا وان الجميع اتفقوا على انعقاد وجوب الاداء وقت قيام العذر المسقط له وعلى انعقاد السبب وتوجه خطاب الوضع ووجوب القضاء بناء على سبق انعقاد السبب ولم يبق بعد ذلك الا الخلاف في ان انعقاد السبب يسمى وجوبا بمعنى شغل الذمة بالفعل جبرا أولا يسمى وجوبا فعلم أن الخلاف لفظي بين الفريقين وأما كون الفعل جائز الترك وقت قيام العذر فلا ينافي انه واجب بمعنى انه لا يجوز تركه مطلقا بل انما جاز وقت العذر كما جاز ترك الواجب الموسع قبل تضيق وقته فمن قال انه واجب وقت العذر سماه كذلك بناء على انعقاد سبب الوجوب حيث سماه وجوبا فلا ينافي انه ليس واجب الاداء وقت قيام العذر ومن قال انه جائز الترك أراد أنه جائز الترك وقت قيام العذر فلا ينافي انه واجب الاداء عند زوال العذر فمن أين يأتي الخلاف ولهذا قال الغزالي في البسيط وليس لهذا الخلاف ثمرة فقهية وان ما ذكره من الفوائد لا يصلح شيء منها أن يكون فائدة اه ولهذا ايضا قال الجلال المحلي في شرح قول مصنفه والخلف لفظي أي راجع الى اللفظ دون المعنى لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا انتهى واعرض عن كل ما قاله الزركشي وغيره مما جملوه فوائده هذا الخلاف كما عرض عنه مصنفه وجعل الخلف لفظيا لافائدة له وأشار الجلال بقوله لان ترك الصوم حالة العذر الى آخره الى أن المراد بجائز الترك ما وجد سبب وجوبه مع قيام العذر المسقط لوجوب الاداء كما قلنا واتفق عليه الكل . وقولنا واجب الاداء بعد زوال العذر المراد منه الايمان به امثالنا فلا ينافي انه قضاء اتفاقا اذا زال العذر بعد خروج الوقت لصدق تعريف القضاء عليه اتفاقا فقد قدمنا لك تعريف القضاء

نام جميع الوقت لانه غير مكلف بالظهر في حال نومه لامتناع تكليف الغافل .
والامام وأتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين كما أجاب المصنف بل انتقلوا الى
المعارضة بما هو أقوى وهو جواز الترك كما قرره المصنف أولاً . وقوله « وقال
الفقهاء » هي عبارة صاحب الحاصل والصواب عبارة الامام في الحصول والمنتخب
فانه قال وقال كثير من الفقهاء ثم قال بعد ذلك وعندنا أنه لا يجب على الحائض
والمريض أصلاً وأما المسافر فيجب عليه صوم احد الشهرين اما رمضان أو شهر
غيره وأيهما أتى به كان هو الواجب (١) كما في خصال الكفارة هكذا قال في
الحصول والمنتخب وفيه نظر فان المريض أيضاً يجوز له الصوم فيكون مخيراً (٢)

عند الشافعية بانه فعل ماسبق له مقتض خارج وقته المقدر له أولاً شرعاً وعند
الحنفية بانه فعل مثل ماسبق له مقتض خارج وقته المقدر له أولاً شرعاً وكلا
التعريفين صادق على هذا فلا وجه لما قيل انه اداء اصطلاحاً نعم اذا زال عذره
والوقت باق وفعله فيه كان فعلاً اداء اتفاقاً

(١) قال الاسنوى « وأما المسافر فيجب عليه أحد الشهرين اما رمضان أو
شهر غيره فأيهما أتى به هو الواجب الى آخره » هذا صريح في أن الامام يجعل
ذلك من قبيل الواجب التخيير ولذلك قال الجلال المحلى بعد أن حكى قول الامام
على الوجه الذي قاله الاسنوى مانصه كما قلنا في الكفارات الثلاث أي فراد الامام
بالوجوب وجوب الاداء أيضاً وان الخطاب تعلق بوجوب الاداء مع لعل على اختياره
فان شرع في الصوم في الشهر الحاضر كان الواجب والعزيمة هو هذا الشهر الحاضر
وان لم يشرع وترخص وأفطر كان الواجب والعزيمة هو صوم الشهر الآخر فالرخصة
انما هي الافطار في الشهر الحاضر وتأخير الصوم الى شهر آخر . وكل من الصوم
في الشهر الحاضر والشهر الآخر عزيمة أحدهما اداء اصطلاحاً وهو الصوم في الشهر
الحاضر والآخر قضاء اصطلاحاً وهو الصوم في الشهر الآخر

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر فان المريض أيضاً يجوز له الصوم الى آخره »
أقول قال العطار في حواشيه على جمع الجوامع ويمكن أن يقال بمثل قوله أي
الامام في المريض لان عذره كالمسافر وهو المشقة الا أن يفرض في مريض يفضى
به الصوم لهلاك نفسه أو عضوه فيحرم عليه الصوم فلو تحمل وصام صح صومه
وكان صومه حراماً اهـ

وإذا كان مخيرا فيكون كالمسافر الا أن يفرض ذلك في مريض يفضى به الصوم
 لهلاك نفسه أو عضو فانه يحرم عليه الصوم^(١) قال الغزالي في المستصفي فلو صام
 (١) قال الاسنوى « الا ان يفرض ذلك في مريض الى آخره ». وهذا القول
 يوافق قول العطار الا ان يفرض الى آخره وأقول هذا الفرض لا يخرج المريض عن
 أن يكون مثل المسافر في أن الواجب أحد الشهرين فان المسافر أيضا قد يجهد
 الصوم فيخشى أن يفضى به الصوم الى هلاك نفس أو عضو فيحرم عليه الصوم
 كما يحرم على المريض الذي يخشى أن يفضى به الصوم الى ما ذكر على أن حرمة
 صوم المريض والمسافر خشية هلاك نفس أو عضو لاتنافي صحة الصوم ووقوعه
 واجبا ويكون الواجب على كل منهما أحد الشهرين لان عذر كل واحد منهما
 وهو المرض والسفر لاتنافي الصوم وقد صرح العطار بان المريض لو تحمل وصام
 صح صومه وكان صومه حراما والمسافر مثله في هذا فلعل الامام لا يريد الفرق
 بين المريض والمسافر من حيث أن الواجب على كل منهما أحد الشهرين فان قول
 الامام هو بعينه قول من قال يجب على المسافر دون المريض والحائض وعالله
 الجلال المحلى بالفرق بين المسافر والحائض والمريض بقدره المسافر على الصوم
 وعجز الحائض شرطا والمريض حسا في الجملة وان هذا الفرق لا يقتضى فرقا في
 الحكم بين المريض والمسافر لان كلا منهما كما علمت قد يعجز حسا في الجملة عن
 الصوم ولكن لو أتى به صح صومه ووقع واجبا وقد لا يعجز كل منهما حسا
 عن الصوم ولكن الصوم يضره ضررا لا يفضى الى هلاك نفس أو عضو فيباح
 له الافطار ويكون الصوم أفضل كما هو صريح قوله تعالى « فمن كان منكم مريضا
 أو على سفر فعدة من أيام أخر » الى ان قال تعالى « وان تصوموا خير لكم »
 فان نص هذه الآية على ما هو التحقيق في المراد منها لم يفرق بين المسافر والمريض
 في الحكم فكان الفرق بين قول الامام وبين ذلك القول كالفرق بين سائر الاقوال
 أيضا راجعا الى اعتبارات لفظية وكل واحد من أصحاب هذه الاقوال لا يخالف
 الآخر في المعنى ولذلك قال صاحب جمع الجوامع بعد حكاية جميع هذه الاقوال
 والخلاف لفظي وقال الجلال أي راجع الى اللفظ دون المعنى الى آخر ما به مما
 يؤخذ مما قدمناه وذلك لان الامام كغيره لا ينكر جواز ترك الواجب عند قيام

والحالة هذه فيحتمل أن لا يجوز له لانه حرام^(١) ويحتمل تخريجه على الصلاة في الدار المغصوبة

قال: الباب الثاني - فيما لا بد للحكم منه

وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه ، وفيه ثلاثة فصول

الفصل الاول - في الحاكم

وهو الشرع دون العقل لما بيننا من فساد الحسن والتبجح العقليين في كتاب « المصباح » أقول أركان الحكم ثلاثة الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فلذلك ذكر المصنف في هذا الباب ثلاثة فصول لكل منها فصل انفصل الاول في الحاكم وهو الشرع عند الاشاعرة فلا تحسن ولا تنقيح الا بالشرع ﴿ واعلم ﴾ ان الحسن والتبجح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرتة كقولنا انقاذ الغرقى حسن وأخذ المال ظلما قبيح وقد يراد بهما صفة السكال وصفة النقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في كونهما عقليين كما قاله المصنف في المصباح تبعاً للامام وغيره وانما النزاع في الحسن والتبجح بمعنى ترتب الثواب والعقاب^(٢) . فعندنا أنهما شرعيان وذهبت المعتزلة الى أنهما عقليان بمعنى أن العقل له صلاحية

المعذر ولا ينكر وجوب القضاء وغيره يوافقه على كل هذا فكان الواجب على المسكف اما اداء الواجب في وقته أو قضاؤه بعد وقته وكذلك صاحب القول بالوجوب على المسافر دون الحائض والمريض لا يخالف في شيء من هذا

(١) قال الاسنوى « قال الغزالي في المستصفي الى آخره » قد علمت أن المتعين هو تخريجه على الصلاة في الارض المغصوبة لعدم منافاة المرض الذي يخشى منه ما ذكر للصوم فكان النهى لامر خارج اتفاقاً فلذلك لم يقل اكثر الشافعية بالاحتمال بعدم الاجزاء حينئذ الذي هو الاحتمال الاول

(٢) قال الاسنوى « وانما النزاع في الحسن والتبجح بمعنى ترتب الثواب والعقاب الى آخره » المراد من هذا ان الخلاف في أن أفعال العباد الاختيارية هل يدرك فيها الحسن والتبجح المذكوران من طريق العقل أيضاً بحيث يستقل

الكشف عنهما وأنه لا يفترق الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع العقل بادراكها دون الشرع اما لذات الفعل أو لصفة عائدة الى الذات أو لوجوه واعتبارات على خلاف بينهم فالمعتزلة وفريق من متقدمي الحنفية قالوا نعم الا ان هذا الفريق من الحنفية خصوا ذلك بالايمان والكفر والمعتزلة صمموا ذلك في سائر الافعال وأهل السنة قالوا هو شرعى أى لا يعلم استحقاق المدح والذم ولا الثواب ولا العقاب شرعا على الفعل الا من جهة الشرع وبعد أن اتفق المحققون من الحنفية والشافعية على هذا المقدار قال المحققون من الحنفية انه وان كان لا يعلم استحقاق ما ذكر الا من الشرع أى البعثة لاحد من الرسل الا انهم يقولون في الافعال الاختيارية جهة حسن أو قبح عقلية بها تصلح الافعال للامر بها تارة ولتنهى عنها تارة أخرى كما يقول المعتزلة ولكن يقولون ان جهة الحسن لا تستلزم الامر بالفعل شرعا وجهة القبح لا تقتضى النهي شرعا الا انه لا يؤثر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح مراعاة في ذلك للحكمة الواجب ثبوتها له تعالى فالفرق بين مذهب المحققين من الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه العقلين موجبان نفس الحكم في العقل عند المعتزلة واستحقاق الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم في فعل العبد ليس موقوفا على أمر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة وموقوف على أمر الله ونهيه عند الحنفية فهم كالاشعرية في عدم وجود الحكم قبل البعثة وقد قدمنا لك ما فيه الكفاية في هذا غير ان الزركشى قال ان من المحققين من رد هذا القسم الى الاول وهو ان الحسن والقبح ملائمة الطبع ومنافرتاه وقال انه في الحقيقة راجع الى الالم واللذة ولهذا سلم الرازى في آخر عمره ما ذكره في نهاية العقول ان الحسن والقبح العقليين ثابتان في أفعال العباد اذ كان متهما يؤل الى اللذة والالم اه وما قاله الزركشى نال العز ابن جماعة وفي هذا بحث عندى اه ولم يبين وجه البحث ووجهه انه اذا كان المراد باللذة والالم اللذين قال انهما بمعنى الحسن والقبح الذى رده الى الاول اللذة والالم في الدنيا فهو مسلم لكنه غير مراد وان كان المراد اللذة والالم في الآخرة فلا يسلم ان معناها الحسن والقبح في القسم الاول الذى هو ملائمة الطبع ومنافرتاه بعد أن صرحوا ان ذلك المعنى هو بمعنى ملائمة الغرض الدنياوى ومخالفته

لا اعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعالم بحسن الصدق النافع أو بالنظر كحسن الصدق الضار فأما مالا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفى علينا . فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا^(١) وانما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أم لا وكلام الكتاب يوم خلاف ذلك وقد أحال المصنف ابطال مذهبه على ما قرره في كتاب المصباح فان اللائق بذلك هو أصول الدين^(٢) وحاصل ما قاله فيه أن أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح^(٣) بيان الانحصار أن المكلف ان لم يكن

(١) قال الاسنوى « فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا » ولذلك قال الزركشي ان المعتزلة لا ينكرون أن الله هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع أحكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق عندهم الى العلم بالحكم الشرعى والحكم تابع لها لا عينها فما كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه الشرع فصار عند المعتزلة حكما أحدهما عقلى والآخر شرعى تابع له فبان انهم لا يقولون انه بمعنى العقاب والثواب ليس بشرعى أصلا خلافا لما توهمه عبارة المصنف وغيره اه و مراده بالمصنف صاحب جمع الجوامع وبغيره البيضاوى وغيره ممن ارتكب هذا الابهام

(٢) قال الاسنوى « فان اللائق بذلك هو أصول الدين » أقول قد علمت ان اللائق باصول الدين هو البحث عن الحسن والقبح المتعلقين بافعال الله تعالى اللذين يترتب عليهما وجوب الصلاح والاصلاح عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وأما الحسن والقبح بالمعنى الذى يتبعه الحكم الشرعى فمحل البحث عنه أصول الفقه ليتفرع عليه ان هناك حكما قبل البعثة أو ليس هناك حكم قبلها

(٣) قال الاسنوى « وحاصل ذلك ان أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق الى آخره » وأقول ان ما قاله الامام على طوله باطل عقلا وشرطا أما بطلانه عقلا فلانا لانسلم ان أفعال العباد منحصرة فيما قاله بل هناك قسم ثالث يقتضيه العقل ويحكم بمقتضى البديهة به وهو الفعل الذى للعبد فيه كسب وقصد

قادرا على الترك فهو الاضطراري وان كان قادرا على تركه فان لم يكن صدوره عنه موقوفا على المرجح فهو الاتفاقى وان كان موقوفا على المرجح فذلك المرجح فانه من حيث ان له فيه كسبا واختيارا ليس اضطراريا ومن حيث انه مقصود بالفعل مرتب على أسبابه ليس اتفاقيا وبداهة العقل شاهد عدل فانها تفرق بين الحركات الاختيارية كحركة البطش فى اليد والمشى فى الرجل وغير ذلك وبين الحركات الاضطرارية كحركة الارتماش ونحوها وقد قدمنا لك ما به تمنع ان العبد يختار فى أفعاله الاختيارية وان هذا الدليل بعينه يجرى فى أفعال الله تعالى بان يقال ان الله تعالى ان لم يكن قادرا على الترك فهو اضطرارى وان كان قادرا على تركه فان لم يكن صدوره عنه الى آخر ما قال بل جريانه فى أفعاله تعالى أقرب الى العقول لان العلماء قد اختلفوا فى اختياره تعالى فى انه بالمعنى الاخص أو بالمعنى الاعم فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثانى ولم يخالف واحد منهم فى أن العبد يختار فى أفعاله الاختيارية بالمعنى الاخص بمعنى انه متمكن من الفعل والترك فى أثناء ترده بين كون الفعل ملائما أو غير ملائم كما سبق أيضا وان الجميع على ماهو التحقيق متفقون على ان أفعال العباد الاختيارية صادرة بمجموع الارادتين والقدرتين بارادة العبد وقدرته تسببا وكسبا وبارادة الله تعالى وقدرته خلقا ويجادا وان عادة الله فى خلقه جرت بربط تعلق ارادته وقدرته بفعل العبد على تعلق ارادة العبد وقدرته كما اتفقوا على ان تعلق ارادة الله وقدرته تابع لعلمه الذى لا يتخلف فما علم انه يكون تتعلق به ارادته وقدرته تعالى وما علم انه لا يكون لا يمكن أن تتعلق ارادته وقدرته تعالى بكونه ويجاداه والا لان قلب العلم جهلا وهو محال عليه تعالى غير ان أفعال العباد الاختيارية انما يعلمها على ماهى عليه فى الواقع وهى انها انما تكون مرتبة على اختيار العبد وقدرته فبطل هذا الكلام عقلا من هذا الوجه وأما بطلانه شرعا فلان انحصار أفعال العباد فيما ذكر يؤدى الى بطلان التكاليف ومصادم لآيات القرآن والسنة ولاجماع الامة أما مصادمته القرآن فانه تعالى يقول « لا يكلف الله نفسا الا وسعها ». وأما مصادمته لسنة فللاحاديث التى لاتحصى الدالة على ان للعباد عملا . وأما مصادمته للاجماع فلان العلماء أجمعوا على ان العبد لا يكلف أمرا

ان كان من الله تعالى لزم كون الفعل اضطراريا وان كان من العبد فان لم يكن صدور ذلك المرجح لمرجح آخر لزم أن يكون الفعل اتفاقيا وان كان لمرجح ونهيا الا بما هو متمكن من فعله وتركه فان التكليف بما وجب فعله عقلا واضطر اليه العبد تكليف بتحصيل الحاصل وتكليف بما لا يطاق وهو غير واقع اتفاقا وكلامنا هنا انما هو في التكليف وقوعا لا في جوازه عقلا ولذلك قال الاسنوى والفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة في المبسوطات . اه . وأهمها هو ما ذكرناه وما عداه غير مفيد الفائدة المطلوبة في الرد على الرازي هنا . والزرکشی وغيره من محققي الشافعية اختاروا مذهب المحققين من الحنفية . قال الزرکشی وتوسط قوم فقالوا قبجها وحسنها ثابتان بالعقل والعقاب والثواب يتوقفان على الشرع وهو الذي ذكره اسمعدي بن علي الزنجاني من أصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة نسا وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد وسلامته من الوهن والتناقض فهناها أمران أحدهما ادراك العقل حسن الاشياء وقبجها والثاني ان ذلك كاف في الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا تلازم بين الامرين بدليل « ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم » أي بقبح أفعالهم « وأهلها غافلون » أي لم تأتهم الرسل والشرائع ومثله « ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم » من القبائح « فيقولوا ربنا لولا أرسلت لنا رسولا » اه وقد قدمنا لك آيات اخرى تدل على ذلك فالدليل على قوة هذا المذهب هو الدليل السمعي لامقاله الرازي فان هذه الآيات دلت على أمرين الاول ان الافعال في ذاتها منها ما هو قبيح ومنها ما هو حسن . الثاني أن الباعث على ارسال الرسل والشرائع اقامة الحججة على العباد وانه لا يليق به تعالى أن يهلك قوما ويؤاخذهم بقبيح أعمالهم الا بعد ارسال الرسل وازال الشرائع قطعاً للمعاذيرهم فأفاد هذا ان قبح الافعال وحسنها وان كانا في الافعال قبل نزول الشرع وارسال الرسل الا ان العباد لا يؤاخذون الا بعد ازال الشرائع وارسال الرسل وهذا صريح بحسب ظاهره في الدلالة على هذا المذهب الوسط فالتولان الآخران مخالفان لظاهر القرآن ولما قضت به الفطرة من انه لا مؤاخذة

فان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله تعالى لزم كونه اضطراريا فثبت
 أن أفعال العبد منحصرة في الاضطرار والاتفاق وحينئذ فلا يوصف بحسن ولا
 قبح للاجماع منا ومنهم على أنه لا يوصف بذلك الا الافعال الاختيارية ، وللفضلاء
 على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة في المبسوطات

قال « فرعان على التنزل : الاول شكر المنعم ليس بواجب عقلا اذ لا تعذيب
 قبل الشرع لقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ولانه لو وجب
 لوجب اما لفائدة المشكور وهو منزه أو للشاكر في الدنيا وانه مشقة بلا حظ
 أو في الآخرة ولا استتقلال للعقل بها . قيل يدفع ظن ضرر الآجل . قلنا قد
 يتضمنه لانه تصرف في ملك الغير وكالاستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس الى كبريائه
 ولانه ربما لا يقع لائقا . قيل ينتقض بالوجوب الشرعى . قلنا ايجاب الشرع
 لا يستدعى فائدة « أقول لما أبطل الاصحاب قاعدة التحسين والتقيح العقليين
 لزم من ابطالها ابطال وجوب شكر المنعم عقلا وابطال حكم الافعال الاختيارية
 قبل البعثة . قال في المحصول لكن جرت عادة الاصحاب بعد ذلك أن يتنزلوا
 ويساموا لهم صحة القاعدة ويبطلوا مع ذلك كلامهم في هذين الفرعين بخصوصهما
 لقيام الدليل على ابطال حكم العقل فيهما ^(١) وحاصله يرجع الى تخصيص قاعدة
 الا بعد الاعذار ومن أنذر فقد أعذر وان أردت أوسع من هذا فمليك بكتابتنا
 البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « قال في المحصول لكن جرت عادة الاصحاب بعد ذلك
 الى آخره » أقول قال الاصبهاني في شرح المحصول بعد أن حكى قول المحصول
 المذكور هنا مانصه اعلم وفقك الله ان في هذا الكلام نظرا هو انه ان كان الحكم
 في هاتين المسئلتين لازما لهذه القاعدة لثوما قطعيا لا تتصور اقامة الدليل السالم
 عن المعارض القطعى على عدم الحكم في هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة
 أصلا وذلك لانه قد سلم اللزوم القطعى لوجوب شكر المنعم عقلا وان الاشياء
 لها حكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان الملزوم القطعى واقعا اما حقيقة أو بحكم
 التسليم استحال تخالف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان

الحسن والقبح العقليين باخراج بعض أفرادها لمانع كما وقع ذلك في القواعد السمعية وقوله على التنزل أى على الافتراض وسمى بذلك لان فيه تكلف الانتقال وقوع الملزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم في هاتين المسئلتين قطعا على وفق مذهبهم فلم يمكننا اقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم القاعدة فالصواب أنا لانسلم لهم القاعدة أصلا ه و بناء على هذا الذى قاله الاصبهاني وقع خبط وخلط كثير بين السكاتيين هنا وفي شراح وحواشى جمع الجوامع مما زاد في الطين بلة وفي الطنبور نفمة . وأقول ان ما سبق كان ابطالا لدعوى ان الحسن والقبح العقليين يستلزمان الحكم من الله تعالى وما هنا أمر آخر وراء ذلك يجيء بعد تسليم ما أبطلناه من ذلك الاستلزام بان يقال سلطنا ان الحسن والقبح العقليين يستلزمان الحكم من الله تعالى لكن لانسلم ان العقل يدرك الحسن والقبح في هاتين المسئلتين أما في الشكر فلان ما ادعيتموه من أن للعبد فائدة دينية وهي الامن من احتمال العقاب بترك الشكر وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل فاذا رأى ما عليه من النعم الجسام علم انه لا يمتنع كون المنعم قد أزره الشكر فلو لم يشكره لعاقبه غير مسلم عندنا وتقول ان ما أدركتموه من هذه الجهة لا يقتضى حكم الله تعالى لاننا نمنع قولكم وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل ولا نسلم خطوره بل المعلوم في اكثر الناس عدمه لان جميع نعم الله أو اكثرها تجرى على عبادته بواسطة خلقه فالمنعم عليه لا يرى النعمة واصلة اليه الا من الوسطة التي جرت على يديه تلك النعمة ولولا الفكر والنظر في الدليل العقلي ما أمكن لكثير أن يخطر على بالهم غير هذا ولو سلم خوف العقاب على الترك فهو معارض بجواز العقاب على الشكر اما لانه تصرف في ملك الغير بدون اذن المالك فان ما تصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى واما لانه كالاتهزاء وقد جعل المعتزلة التصرف في ملك الغير في المسألة الآتية دليل الحظر فالمعتزلة يدعون في شكر المنعم جهة ادركها العقل فادرك الحكم منها وحاصل ردنا انا لانسلم ان العقل ادركها لاننا نمنع لزوم خطورها بالبال وان سلطنا ادراكها فهي لا تقتضى الحكم حتى يدركه العقل بواسطة لوجود المعارض

من مذهبنا الحق الذي هو المرتبة العليا الى مذهبهم الباطل الذي هو في غاية الانخفاض . ﴿ واعلم ﴾ ان المصنف قد أقام الدليل على ابطال حكم العقل في الفرع

لاقتضاءها اياه وأما الرد على سبيل التنزل في المسئلة الآتية فهو مبنى على انه لم ادعوا فيها ان العقل لا يدرك فيها جهة اصلا لاحسنا ولا قبحا على ما يأتي وذلك قال في مسلم الثبوت قال الاشعري على التنزل شكر المنعم ليس واجبا عقلا اه قال في كشف المبهم يعني قال الاشعري على تسليم أن للعقل حكما نقول بابطال وجوب شكر المنعم على العبد المنعم عليه بنفي حكم العقل في خصوص هذا اه قال السيد في حاشيته على شرح المختصر وكأن الفائدة في تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فسادها في هاتين المسئلتين يعني وجوب شكر المنعم وكونه لا حكم قبل الشرع اللتين هما من فروعها اظهار سقوط كلامهم في تفريرهم بناء على أصلهم كسقوط كلامهم في أصلهم اه اذا علمت هذا علمت سقوط اعتراض الاصبهاني في شرح المحصول والعلامة الناصر والكوراني في حواشيهما على جمع الجوامع وانه لا حاجة لما اطال به ابن قاسم وغيره من الحواشي في الرد عليه وتعلم ان المراد من تدائم ان العقل مدرك للحكم في الجملة ابي في بعض الافعال لكن لا نسلم ذلك في هاتين المسئلتين وعلى فرض تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين في جميع الافعال لا لم ان الحكم لازم لهذه القاعدة في الواقع ونفس الامر لا على سبيل القطع ولا على سبيل الظن الا ترى ان علماء بخارى وغيرهم من الحنفية قائلون بقاعدة الحسن والقبح العقليين مع موافقتهم الاشاعرة في ان شكر المنعم واجب شرطا وفي انه لا حكم قبل الشرع كما ان بعض الحنفية قائلون بان العقل يدرك الحكم في خصوص الايمان والكفر بدون توقف على الشرع ولم ترد عنهم رواية صريحة في ادراك الحكم فيما عداهما وان الذي يفهم من كلامهم ان العاقل البالغ عندهم لا يعاقب بفعله بل يشترط بلوغ الدعوة فيما عدا الايمان والكفر على اننا لو سلمنا لهم قاعدة الحسن والقبح وانها تستلزم الحكم وان ذلك عام في كل الافعال فاي منع يمنع من انا نقول لهم قد وجد شيء آخر على أصلكم يقتضى في هاتين المسئلتين عدم تسليم أن العقل يدرك هذا الحكم الا ترى الى قول امام الحرمين في البرهان

الاول وأما الفرع الثاني فانه أبطل أدلته فقط كما ستراه ولا يلزم من ابطال الدليل المعين ابطال المدلول . ﴿ الفرع الاول ﴾ ان شكر المنعم لا يجب عقلا خلافا للمعتزلة والامام نجر الدين في بعض كتبه الكلامية وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب المستحبات العقلية والاتيان بالمستحسنتات العقلية ^(١) والمنعم هو البارئ سبحانه وتعالى والدليل على عدم

ليس ذلك يعنى الاصل المذكور الذى هو قاعدة الحسن والقبح العقليين واقعا في قسم الضروريات وانما هو مدرك بالنظر عقلا والبرهان القاطع في بطلان ما صاروا اليه ان الشكر تعب ناجز ولا يفيد المشكور شيئا فكيف يقضى العقل بوجوبه ومن اين يعرف العاقل هذا والمشكور يقول لا يجب على نعمك ابتداء وما ينفعني صملك فاعوضك . فان قيل يدرك الشاكر العقاب المرتب على ترك الشكر قلنا كيف يعلم ذلك والكفر والشكر سيان عنده في حق المشكور اه فكلام امام الحرمين هذا ناطق ان تسليم اصل المعتزلة لا يمنع من ذكر هاتين المسئلتين لا بطلان هذا الاصل بطريق آخر يؤخذ مما فرعه على اصلهم

(١) قال الاسنوى « وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب الى آخره » اقول قال الآمدى في الاحكام شكر الله عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن اتعاب النفس والزام المشقة لها بالاجتناب عن المستقبجات العقلية والعزم على الخصال الحسنة كذلك اه وهو موافق لما قاله الاسنوى وقال الجلال المحلى الشكر أى الثناء على الله تعالى لانعامه باخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بان يعتقد انه تعالى وليها واللسان بان يتحدث بها او غيره كأن يخضع له تعالى اه وقيل ان المراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم الله سبحانه به عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى تلقى او امره نص عليه السيد والاهري وميرزا جان في حواشيه على شرح المختصر وعبارة الجلال حيث فسر الشكر بالثناء لاجل الانعام صريحة في ان المراد بالشكر في هذا الموضع هو الشكر بالمعنى اللغوى وقصد بذلك الرد على من قال انه بالمعنى الشرعى ولذلك كتب شيخنا الشريفي

الوجوب النقل والعقل أما النقل فقوله سبحانه وتعالى « وما كنا معذنين حتى على قول الجلال لانعامه هذه كلمة ما أدق موقعها فان المعتزلة جعلوا جهة الحسن الامن من احتمال العقاب بترك الشكر على النعم الجسم كما تقدم فاراد الشارح الاشارة الى ان الشكر لا يجب بالعقل وان لاحظ العقل الانعام الذي ادعيتم انه سبب في وجود جهة الحسن لما تقدم نقله عن العضد وهذا المعنى مأخوذ من قول المصنف المنعم المفيد ان الشكر للانعام ليس بواجب عقلا والشكر للانعام لا يكون الا مع ملاحظة الانعام وحاصل هذا هو معنى التنزل المتقدم ومن هنا يعلم وجه عنوانه اصحاب الاشعري لها بشكر المنعم فله در هذين الامامين ما ادق نظرهما وقد غفل الناس عن هذا فاعترضوا بانه لا موضع لهذه المسئلة الى آخر ما ذكر المحشى يعنى البنائى فتدبر حق التدبر لتعلم ان موضوع المسئلة ليس هو الشكر العرفى فانه لا يعتبر فيه ان يقع للانعام بخلاف اللغوى فانه يعتبر فيه ذلك وهو فرض المسئلة كما هو صريح ما تقدم عن العضد من انهم انفصلوا به عن الازام وكيف والعرفى اصطلاحى حادث باصطلاح أهل الشرع وفرض المسئلة وجوب الشكر قبل الشرع عند المعتزلة ولا بد ان يتحد محل الخلاف وصحة قول من قال أخذ أى الجلال قوله لانعامه من تعليق الحكم بالوصف فانه موضوع المسئلة كما عرفت وعدم صحة قول من قال لا حاجة اليه لانه مأخوذ من الشكر اذ الانعام معتبر في مفهومه اه لان اعتباره في مفهومه لا يقتضى ايقاع الشكر في مقابلته الذى هو موضوع المسئلة فله در شيخنا فقد وافق ما فهمه ما صرح به الآمدى والاسنوى في شرح المنهاج وقد وافقهما الولى العراقى حيث قال المراد بشكر المنعم الاتيان بالمستحسنات العقلية والانهاء عن المستقبجات العقلية اه فانه مع تصريح الآمدى بان الشكر ماعدا المعرفة لا يمكن ان يكون المراد منه الشرعى وقد جعلوا القول بان المراد الشكر بالمعنى الشرعى مقابلا لما قاله اولئك الأئمة وحكوه بقليل فدل على ضعفه ووجه الضعف هو ما قاله شيخنا فتدبر وقد علمت مما قدمناه عن الآمدى وغيره ان الكلام فيما عدا الايمان من أنواع الشكر الذى هو فعل واجب أو ترك حرام لا غير وان هذا هو موضوع

نبهت رسولاً»^(١) فانتفاء التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لا وجوب قبلها لأن هذه المسئلة وليس موضوعها مطلق ما يسمى شكرا ولفظ الشكر مضافا للنعم قد عرف فيما بينهم بهذا فاندفع ما قيل انه أتى بلفظ يوهم إيجاب جميع أنواع الشكر ولأن الكلام إنما هو في الرد على المعتزلة القائلين ان من رأى ما عليه من النعم علم انه لا يمتنع كون المنعم الزمه الشكر عليها والذي يخطر بالبال هو الزامه الشكر المملق بتلك النعم لا مطلق الشكر وقد قلنا في الرد عليهم ان الشكر على تلك النعم الحقيرة ربما كان سببا في العقاب وبالجملة فالمراد في هذه المسئلة الشكر بفعل الواجبات وترك المحرمات التي يدرك العقل وجوبها وحرمتها بجهة محسنة أو مقبحة ما عدا الايمان لما سبق

(١) قال الاسنوى « اما النقل فقوله سبحانه وتعالى : وما كنا معذنين الاية » حاصل استدلال الاشاعرة بهذه الاية انه لو كان الحسن والقبح عقليين لاشريعين لجا العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان تركه قبيحا قبل بعثة الرسل لانه لا معنى للقبح الا استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وجواز العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى « وما كنا معذنين حتى نبعث رسولاً » فان معنى هذه الاية ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك التعذيب ومثل هذا التركيب في مظان استعماله جاء في مثل هذا المعنى قال تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين فكان المراد نفى الجواز اذ لو اريد نفى الوقوع لقال وما نعدب ويؤيده ما ذكره صاحب الكشف ان معناه ما يصح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعدب قوما الا بعد أن نبعث اليهم رسولا فيأزمهم الحجة فان قيل الحجة لازمة قبل بعثة الرسول عليه الصلاة والسلام لان معهم ادلة العقل التي يعرف بها الله تعالى وقد اغفلوا النظر فيها وهم متمكنون من ذلك واستحقاقهم العذاب لا غفالم النظر فيما معهم واخذهم بذلك الاغفال لا بالشرائع التي لا سبيل اليها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان. قلت بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والايقاظ من رقدة الغفلة لثلاثا يقولوا كنا غافلين فلولا بعث الله الينا رسولا ينهنا على النظر في ادلة العقل واجاب بعض شراح مسلم الثبوت عن دليل الاشاعرة هذا بان المعتزلة

الواجب هو الذى يصح أن يعاقب تاركه واذا لم يكن الوجوب ثابتا قبلها لم يكن الوجوب عقليا . فان قيل عدم العقاب لا يدل على عدم الوجوب لجواز العفو . قلنا مع قولهم بالحسن والقبح العقليين لا يرون العذاب قبل بعثة الرسول بناء على ان الزام الحججة التامة انما يكون ببعثة الرسول اه ولعل حاصل جوابه هذا ان المعنى وما كنا معذيين بترك الشرائع فى الافعال التى لاسبيل الى معرفة الحسن والقبح فيها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان اه وانما كان حاصل هذا الجواب ما ذكر لان المشهور عن المعتزلة انهم يقولون بوجود الاحكام قبل البعثة فيما ادرك فيه العقل مصلحة او مفسدة قبل البعثة فالحكم بانهم لا يكلفون بالايمان قبلها لانها من جملة التنبيه على النظر والايقاز من رقدة الغفلة وان لا عذاب اصلا قبل البعثة بناء على ان الزام الحججة التامة لا يكون الا ببعثة الرسول لا يلائم ما اشتهر عنهم نعم هو يلائم مذهب اكثر الحنفية من علماء بخارى وغيرهم القائلين بالحسن والقبح العقليين وان لا حكم قبل البعثة ولذلك اجاب اكثر الحنفية عن هذا الدليل باننا نقول ان الحسن والقبح العقليين انما يقتضيان التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والآية المذكورة انما تقتضى عدم جواز العذاب قبل البعثة نظرا الى الحكمة وجواز التعذيب نظرا الى العقل لا ينافى عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة وكيف يجوز التعذيب قبل البعثة نظرا الى الحكمة وقد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك والدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت عقولنا ناقصة لاندرج بها حسن الافعال وقبحها وكانت الادلة الدالة على ذلك خفية علينا فنحن معذورون ولهذا قال تعالى «رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعقاب لئلا يعذر الناس ويقولوا لولا ارسلت الينا رسولا ويكون بيان العذر حجة للناس على الله تعالى عن ذلك وايضا الملازمة بين كون الحسن والقبح العقليين وبين جواز العذاب البعثة ممنوعة فان جواز العقاب فرع الحكم ونحن معشر الحنفية لا نقول بوجود الحكم قبل البعثة وانما ينهض هذا الدليل على القائلين بوجود الحكم قبل البعثة من المعتزلة وطائفة

المنفى هو صحة التعذيب لان قولنا ما كان لزيد أن يفعل كذا فيه اشعار بذلك وأيضا فان الخصم يقول بانه يجب التعذيب قبل التوبة فألزمناه به وعلى هذا فالملازمة بين نفي التعذيب وعدم الوجوب الزامية وعلى الاول حقيقة برهانية .
ولك أن تقول هذه الآية تدل على ابطال حكم العقل مطلقا^(١) لانها نفت التعذيب لافي شكر المنعم فقط وهو خلاف المقصود لان البحث على تقدير تسليم حكم العقل . وللمعتزلة أيضا هنا اعتراضات ضعيفة كقولهم يحتمل أن يكون المنفى هو

الحنفية من اهل العراق القائلين بان العقل قد يستقل بادراك بعض الاحكام واجاب المعتزلة وتلك الطائفة من الحنفية عن هذا الدليل بان العذاب المفهوم من الآية هو عذاب الاستئصال في الدنيا كما عذب به المتقدمون من مكذبي الرسل بدليل الآية الاخرى التي بعدها وهي قوله تعالى « واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » أى اهلكناها فعنى الآية وما كنا معذبين في الدنيا حتى نبعث رسولا ورد الاشاعة وأكثر الحنفية هذا الجواب باننا نسلم ورود الآية في عذاب الدنيا لكن ذلك لا يجدي تقعا فان الآية لمادلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته اىصال العذاب الادني وهو عذاب الدنيا على ترك الايمان والشرائع قبل تنبيههم بارسال الرسل فدلائلها على ان لا يصل اليهم العذاب الاكبر وهو عذاب الآخرة على تركها اولى اه

(١) قال الاسنوي « ولك ان تقول هذه الآية تدل على ابطال حكم العقل مطلقاً الخ » أقول قد علمت ان المراد بالشكر في هذه المسألة الشكر بفعل الواجبات وترك المحرمات كما قدمناه وان الاشاعة قالوا في استدلالهم بهذه الآية لو كان الحسن والقبح عقليين لاشريعين لجاز العقاب على مرتكب القبح وتارك الحسن اذا كان تركه قبيحا الى آخر ما سبق فالآية نفت التعذيب على شكر المنعم الذي هو فعل الواجب التي هي المستحسنات وترك المحرمات التي هي المستقبحات وهذا هو شكر المنعم ولكن اذا نفت هذا فقد اتنى ما عدا الواجب والحرام من الاحكام بالتبع

مباشرة التعذيب فانه مدلول وما كنا أو المنفى وقوعه قبل البعثة لا وقوعه مطلقا فقد يتأخر للقيامه أو الرسول هو العقل . وأما الدليل الثاني وهو الدليل العقلي فلا أنه لو وجب لامتنع أن يجب لانفاذة لانه عبث والعقل لا يوجب العبث ولان المعقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك فاذا لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب ويمتنع أيضا أن يجب لفائدة لان تلك الفائدة لاجاز أن تكون راجعة الى المشكور وهو الباري سبحانه وتعالى لان الفائدة اما جلب مفعة أو دفع مضرة والباري تعالى منزه عن ذلك ولا الى الشاكر في الدنيا لان الاشتغال بالشكر كلفة عاجلة ومشقة على النفس لاحظ لها فيه ولا في الآخرة أيضا لان العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة أو بمعرفة الآخرة نفسها دون اخبار الشارع ولا ذكر لهذا التعليل المذكور في القسم الأخير في كلام الامام ولا أتباعه * ولقائل أن يقول لانسلم انحصار القسمة في عود الفائدة الى الشاكر والمشكور بل لا بد من ابطال عودها الى غيرها أيضا سلمنا قال الآمدى في الاحكام فقد تكون الفائدة راجعة الى الشاكر في الدنيا (١) وكون الشكر

(١) قال الامسوي « فقد تكون الفائدة راجعة الى الشاكر الخ » اقول لا يخفى ان كل هذه الفوائد فوائد دنيوية تعود على الشاكر في الدنيا ومثل هذه الفوائد كما تكون للمؤمن تكون للكافر والكلام ليس في هذه الاعمال التي يترتب عليها مثل هذه الفوائد وانما الكلام في الشكر الذي هو فعل الواجبات وترك المحرمات اتفاقا كما تقدم والشكر بهذا المعنى انما يكون بعد الايمان فلا يكون لامن مؤمن فاذا لم يقع طاعة تترتب عليه الفوائد الاخرية لهذا الشاكر كان عبئا على ان كل هذه الفوائد الدنيوية ليست هي فوائد على الحقيقة وانما هي متاع الحياة الدنيا وما متاع الحياة الدنيا الامتاع الغرور نعم يرد على هذا ما قاله في مسلم الثبوت وتوضيحه انه بمد تسليم ما ادعاه المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن والقبح وانهما يستلزمان الحكم من الله تعالى كما هو معنى التنزل فالقول بان العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة او بمعرفة الآخرة نفسها وانه لا مجال له في امر الآخرة مشكل فان تسليم كون العقل حاكما على وجه ما ذكر يستلزم تسليم كون العقل

مشقة لا ينفي حصول فائدة مترتبة عليه كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يحصر بل الغالب أن الفوائد لا تحصل الا بالمشاق فقد يكون الشكر سببا لشيء من هذه الفوائد على معنى أنه يكون شرطا في حصوله وأيضا فقد يكون الشيء ضرراً ويكون دافعا لضرر أزيد منه كقطع اليد المتأكلة . وقوله « قيل يدفع ظن ضرر الآجل » هذا اعتراض للمعتزلة على قولنا لا فائدة فيه قالوا بل له فائدة وهو الخروج عن العهدة بيقين فانه يجوز أن يكون خالقه طلب منه الشكر فيقول ان أتيت به سلمت من العقوبة وان تركته فقد يكون أوجه على فيعاقبني عليه فيكون الاتيان به يدفع احتمال العقوبة . وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لان الظن هو الغالب ولا غالب انما الحاصل هو الاحتمال فقط . ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلا للمعتزلة فيقال الاتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فالاتيان بالشكر واجب . والجواب أن الشكر قد يتضمن الضرر أيضا فيكون الخوف حاصلًا على فعله كما انه حاصل على تركه واذا حصل الخوف على الامرين كان البقاء على الترك بحكم الاستصحاب أولى فان لم تثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجود الفعل وانما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه ^(١) * أحدها أن الشاكر ملك المشكور فاقدامه على

له مجال في ادراك الآخرة غاية الامر ان الذي لا مجال للعقل فيه هو الثواب بما هو الجنة والنعيم الذي وصفه الله في كتبه للطائعين وبما هو جهنم والعذاب الشديد الذي وصفه الله كذلك للعاصين واما مطلق الثواب بمعنى مطلق الاحسان لمن احسن ومطلق العقاب بمعنى مطلق الاساءة لمن اساء فهذا لامانع من ان يكون للعقل فيه مجال

(١) قال الاسنوى « وانما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه الخ » أقول اجاب المعتزلة عن الاول بانكم ان اردتم التصرف بغير الاذن الشرعي الذي هو مقتضى الخطاب فسلم ولكن لانسلم عدم الاذن الشرعي المأخوذ من طريق العقل حتى يكون تصرف العبد بالشكر تصرفا في ملك الغير بغير اذن مطلقا فيكون

الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه من غير ضرورة * الثاني أن شكر الله تعالى على نعمه كأنه استهزاء بالله تعالى لان من أعطاه الملك العظيم كسرة الشكر حراما وان اردتم التصرف بغير اذن اصلا فبغير مسلم لما علمت من وجود اذن الله تعالى وعلمه من طريق العقل فان العقل رسول باطن كما ان الانسان الموحى اليه بشرح يبلاغه رسول ظاهر على ان التصرف بالشكر مما لا يحتاج الى الاذن وان كان تصرفا في ملك الغير فهو مثل استغلال الشخص في ظل جدار غيره والانتفاع بالنور المنتشر من مصباح غيره فكما ان مثل ذلك لا يحتاج الى اذن فشكر المنعم لا يحتاج الى الاذن وان كان تصرفا في ملك الغير لعدم تضرر المالك بمثل هذا التصرف في ملكه والجواب عن ذلك ان القول بوجود اذن الله والعلم به من طريق العقل هو فرع القول بان العقل يدرك حكم الله تعالى من طريق العقل قبل البعثة فهو من موضع النزاع فلا نسلمه كما ان القول بتوقف التصرف على الاذن الشرعي الذي هو مقتضى الخطاب لا يسلمه المعتزلي لانه من موضع النزاع ايضا فنحن نختار ان الشكر قبل ورود الخطاب تصرف بغير اذن اصلا لا من طريق الخطاب لعدم وجوده ولا من طريق العقل لاننا لانسلمه واما القول بان هذا التصرف مثل الاستغلال والاستصباح فعلى فرض تسليم انه مثل هذين تقول ان هذا انما عرف من الشارع أو العادة الاذن به فان كان قد علم الاذن فيه من الشرع فلا ينفعكم وان كان من العادة فلاننا علمنا عادة الخلق ولم نعلم عادة الخلق فهو قياس مع الفارق على ان كلا من الاستغلال والاستصباح ليس فيه تصرف في ملك الغير كما لا يخفى واما الثاني فخالصه ان الشكر يشبه الاستهزاء للمعنى الذي قاله الاسنوي وانما قال كانه استهزاء ولم يقل انه استهزاء لان كونه كذلك مندفع كما قال ميرزاجان في حواشي شرح المختصر بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد لكن الشكر وان كان لا يعد استهزاء لعدم قصد التحقير لكنه في صورة الاستهزاء فهو سوء أدب يجب ان يحترز عنه كما قال الاشاعرة ان اسماءه توقيفية لاحتمال سوء الادب بناء على جواز فهم معنى من اللفظ فيه سوء أدب وان كان غير مقصود فتأمل اه بتصرف قال في مسلم الثبوت وهو ضعيف لان المعتبر

من الخبز أو قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان مستهزئاً ولا شك أن ما أنعم الله تعالى به على عباده بالنسبة إلى كبريائه وخزائن ملكه أقل من نسبة اللقمة إلى خزائن الملك لأن نسبة المتناهي إلى المتناهي أكثر من المتناهي إلى غير المتناهي * الثالث أنه ربما يهتدى إلى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتي به على وجه غير لائق ونسق غير موافق . وقوله « قيل يفتقض بالوجوب الشرعي » يعني أن المعتزلة قالوا ماذا ذكرتموه من الدليل يقتضي أن الشكر يستحيل إيجابه شرماً فإنه يقال إن الله تعالى لو أوجبه لأوجبه أما لفائدة أو لا

عند الله هو الإخلاص بالنية الخالصة له أي إن المعتبر في كون ما يأتي به العبد شكراً هو قصد التعميم وإظهار الخضوع لله تعالى ولو أعطى شيئاً قليلاً وكيف يمكن أن يكون الشكر شبيهاً بالاستهزاء مع أن كل ما يشبه الاستهزاء حرام شرماً وقد ورد الشرع به فكيف يقال إن الشرع جاء بوجوب ما هو استهزاء أو ما يشبه الاستهزاء والحق إن نعم الله تعالى على العبد مما لا يحصى ولا يلزم من كونها قليلة بالنظر إلى ملكه تعالى أن تكون قليلة في نفس الأمر فإن الملك الذي يملك مشارق الأرض ومغاربها إذا أعطى فقيراً ما يكفيه لحاجته بل يزيد عليها كان نعمة عظيمة وإن كان قليلاً بالنسبة إلى ملك هذا الملك خصوصاً إذا كان عطاء هذا الملك قد عم جميع الخلق وأعطى كل شيء قدره فكيف يمكن أن يتصور أن يكون الشكر يشبه الاستهزاء . وأما الثالث فليس وجهها مستقلاً بل هو وجه آخر لكون الشكر يشبه الاستهزاء لأنهم وجهين أحدهما أن لا يكون للنعم قدر يعتد به بالنسبة لملك المنعم والثاني أن لا يكون شكرها مما يليق بمنصب المنعم ونعم الله الفائضة على العبد ليس لها قدر يعتد به بالنسبة إلى عظمة ملكه وملكوته والشكر الذي يأتي به العبد وهو ما قدمناه من فعل ما يستحسن عقلاً وترك ما يستخف عقالاً قد يكون غير لائق بعظمة المعطي وكبريائه فيندفع هذا الوجه الثالث في كلام السنوي بما دفعنا به الوجه الثاني في كلامه لأن كلا من الوجهين وجه لكون الشكر يشبه الاستهزاء وقد قلنا أنه لا يتصور ذلك كما علمت

لفائدة الى آخر التقسيم لكنه يجب اجماعا فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا .
والجواب أن مذهبنا انه لا يجب تمليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالاغراض فله
بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا وهذا
مما لا يمكن الخصم دعواه في العقل هكذا قال في المحصول فتبعه المصنف هنا وفي
مواضع أخرى لكنه نص في القياس على أن الاستقراء دال على أن الله سبحانه
وتعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا (١) وهذا يقتضي ان الله تعالى
لا يفعل الا لحكمة وان كان على سبيل التفضل وهو ينافي المذكور هنا .
والجواب الصحيح التزام كون الوجوب الشرعي لفائدة في الآخرة لانا علمناها
باخبار الشارع وهذا لا يأتي في الوجوب العقلي كما تقدم ﴿ فائدة ﴾ قال الآمدي
هذه المسئلة ظنية لان المعقول فيها ضعيف كما تقدم (٢)

قال « الفرع الثاني الافعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض
الفقهاء محرمة عند البغدادية وبعض الامامية وابن أبي هريرة (٣) وتوقف الشيخ

(١) قال الاسنوي « لكنه نص في القياس على ان الاستقراء دال على ان الله
سبحانه وتعالى شرع الخ » أقول لا خلاف لاحد انه تعالى لا يحكم الا لمصلحة
تجلب أو مفسدة تدفع ولا يفعل فعلا الا كذلك فاحكامه وافعاله معللة بالاغراض
والمصالح بمعنى الحكم والمنافع التي تعود على العباد

(٢) قال الاسنوي « قال الآمدي هذه المسئلة ظنية الخ » وأقول قصد الآمدي
بذلك ان المسئلة من العمليات لا من الاعتقادات فيمكن فيها الدليل الظني وقد
علمت ما قدمناه عن الزمخشري وغيره ان معنى الآية انه لا يليق بنا ولا يصح منا
ان نعذب حتى نبعث رسولا فتفيد نفي الجواز العقلي لان خبر الشارع لا يجوز ان
يحيى على خلاف ما يقتضيه العقل وانه لو أريد بالرسول العقل لم يوجد زمان
يتحقق فيه عدم البعثة مع وجود المكلف فتعين ان يكون المراد بالرسول
الانسان الموحى اليه بشرع يبلغه

(٣) قال المصنف « الفرع الثاني الافعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند
البصرية وبعض الفقهاء الخ » قد وقع في كلام المصنف والاسنوي هنا خلط

والصيرفي وفسره الامام بعدم الحكم والاولى أن يفسر بعدم العلم لان الحكم
وغاط في النقل اما الغلط فلان المصنف عقد هذا الفرع لحكاية الخلاف الذي
ذكره وهذا الفرع انما ذكره القوم على طريق التنزل كما سبق لبيان ان لا حكم
قبل البعثة لاحد من الرسل تفریماً على قولنا الحكم هو خطاب الله المتعلق
بفعل المكلف من حيث هو مكلف أو ان الحكم هو أثر الخطاب اللفظي أمراً
ونهيًا ومن أجل هذا قال صاحب جمع الجوامع ولا حكم قبل الشرع بل الامر
موقوف الى وروده اه تفریماً على تعريف الحكم المتعارف بين الاصوليين
فينفيه أهل السنة قبل البعثة لتوقفه عندهم على البعثة ويثبته المعتزلة لعدم توقفه
على ذلك ولانه يدرك من طريق العقل فما قاله المصنف والاسنوي هنا ليس
هو الفرع الثاني الذي ساقه أهل السنة مع الشكر على طريق التنزل مع
المعتزلة واما الخلل فلانه خلط خلافاً بخلاف آخر كما سيتضح مما يأتي مفصلاً .
اذا تقرر هذا فنقول الصواب في هذا الفرع هو ما قاله صاحب جمع الجوامع قال
الزركشي في شرحه عليه الفرع الثاني في حكم الاشياء قبل الشرع وقد ذهب اعتمنا
الى انه لا حكم فيها فانها عندهم عبارة عن الخطاب كما تقدم والاحكام هي نفس
الشريعة فلا تثبت الشريعة قبل ثبوتها ثم ظاهر كلام المصنف انتفاء الحكم نفسه
أي ان الحكم منتف ما لم ترد البعثة وهو ما قال النووي في شرح المذهب انه
الصحيح عند اصحابنا وقيل المراد عدم العلم بالحكم أي ان لها حكماً قبل ورود
الشرع لكننا لا نعلمه قال البيضاوي وهذا مراد الشيخ بالوقف في هذه المسئلة
لان الحكم قديم عندهم فتفسير الوقف بعدم الحكم يلزم منه حدوث الحكم
وهو خلاف مذهبه والصواب ما جرى عليه المصنف يعني صاحب جمع الجوامع
فانه المنقول وقد قال القاضي ابو بكر في مختصر التقريب صار أهل الحق الى أن
لا حكم قبل ورود الشرع وعبروا عن نفي الاحكام بالوقف ولم يريدوا بذلك الوقف
الذي يكون حكماً في بعض مسائل الشرع وانما عنوا به انتفاء الاحكام وذكر مثله
الامام في البرهان والغزالي وابن السمعاني وغيرهم من الاصحاب وانما قال المصنف
(يعني صاحب جمع الجوامع) بل الامر موقوف الى وروده دفعا لتوهم من ظن ان

قديم عنده ولا يتوقف تعلقه على البعثة لتجوز به التكليف بالمحال « أقول هذا القول بالوقف غير القول بنفي الاحكام وليس كذلك بل مرادهم بالوقف ان الامر موقوف على ورود الشرع وان الحكم منتف مالم يرد الشرع اه ونقله العراقي ملخصا واقره ونقله العز بن جماعة واقره وانما اعترض على قوله والاحكام هي الشريعة الخ فقال قلت في هذا الكلام شيء اه ولم يبين هذا الشيء ولكنه ظاهر وهو ان الزركشى جعل الاحكام نفس الشريعة وفرع على ذلك ان الشريعة لا تثبت قبل ثبوتها والمفرع غير المفرع عليه فكان المناسب ان يقول والاحكام هي الشريعة والشريعة لا تثبت قبل البعثة فلا تثبت الاحكام قبلها فيفهم منه ان المراد بالشرع في قوله لاحكم قبل الشرع هو البعثة لاحد من الرسل ولذلك قال الجلال ولا حكم موجود قبل الشرع أى البعثة لاحد من الرسل لانتهاء لازمه حينئذ من رتب الثواب والعقاب بقوله تعالى «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» أى ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب اه واما بيان الخلط في الخلاف فنقول ان الكلام ههنا في مقامات المقام الاول في الخلاف بين الاشاعرة ومعتق الحنفية وبين المعتزلة وطائفة الحنفية في نفس وجود الحكم قبل البعثة وعدم وجوده قبلها أو في العلم به قبلها وعدم العلم به قبلها المقام الثاني في ان الحكم يشمل الاصول أي المعائد كما يشمل الفروع أو هو خاص بالفروع الثالث في الخلاف بين المعتزلة فقط في الافعال التي لا يدرك بها العقل جهة حسن وقبح ولا نفهما ولا تكون ضرورة للعيشة فقد اختلفوا في حكمها على أقوال ثلاثة الاباحة والحظر والوقف بمعنى الخيرة في حكمها الواقعي وذلك قبل البعثة الرابع في الخلاف بين أهل السنة فقط على أقوال ثلاثة الاباحة والحظر والوقف وذلك بعد ورود الشرع وفي أهل الفترة اما الكلام في المقام الاول فان كلا من أهل السنة والمعتزلة يقولون ان الحكم الشرعي تارة يطلق ويراد منه الحكم الحادث وهو الوجوب والحرمه واخواتهما وان كان الاشاعرة يريدون من هذا الحكم الحادث الخطاب السابق الذي اخذنا في مفهومه التعلق بالتنجيزي الذي لا يكون الا بالبعثة والوحي والحنفية والمعتزلة يريدون به الحكم الذي يحدث

هو الفرع الثاني من الفرعين اللذين أشار اليهما بقوله فرعان على التزل . وحاصله
بمحدث أسبابه كوجوب الظهر بدلوك الشمس وحرمة الزوجة بالطلاق وحلها
بالنكاح وهو أثر الخطاب اللفظي عند الحنفية وان قالوا بالكلام النفسى أيضاً
واثر ما يدركه العقل من المصلحة والمفسدة في الافعال عند المعتزلة ومن وافقهم
وتارة يطلق ويراد منه الحكم الازلى لان الاشاعرة والماتريدية يريدون بهذا
الخطاب الازلى الدال على اقتضاء الفعل والكف ازلا والمعتزلة يريدون بهذا
الحكم حكم الشارع التابع للجهة من مصلحة أو مفسدة باعتبار علمه تعالى بها
وبما يترتب عليها من الاحكام كما يدل على ذلك قول شيخنا الشريفي في تقريره
فان قيل المعنى لا حكم قبل الشرع أي الشارع قلنا لم يخالف فيه أحد فان حكم
الشارع عند المعتزلة ازلى اللهم الا ان يراد القبلية الذاتية باعتبار تبعية حكم
الشارع للجهة الا أن هذا ليس بمراد بل المراد القبلية الزمانية فان المراد
نفى الحكم في زمن قبل زمن الشرع الذي اقتضاه اخذ التعلق بالتنجيزي
في الحكم فتدبر اه فان هذا صريح في أن المعتزلة قائلون بازلية الحكم أيضاً
وعلى هذا ان بنينا الخلاف على ان الحكم حادث كان الخلاف في نفى وجود
هذا الحكم قبل زمان البعثة كما هو رأى الاشاعرة ومحقق الحنفية ووجوده
قبلها ولو في بعض الاحكام كما هو رأى المعتزلة وطائفة من الحنفية وان بنينا
الخلاف على ان الحكم أزلى كان الخلاف في أن هذا الحكم هل يمكن ان يعلم قبل
البعثة كما هو رأى المعتزلة وطائفة من الحنفية أو لا يمكن أن يعلم قبل البعثة كما
هو رأى الاشاعرة ومحقق الحنفية ومعنى هذا الخلاف هو انه هل يوجد دليل
على الحكم يدل عليه ويؤخذ منه قبل البعثة قالت المعتزلة وطائفة من الحنفية نعم
يوجد وهو ما في الافعال من المصلحة والمفسدة وقال الاشاعرة ومحققو الحنفية
لا يوجد دليل عليه الا بالخطاب اللفظي وذلك لا يكون قبل البعثة فالخلاف على
كل حال متحقق بين الفريقين سواء كان في وجود الحكم وعدم وجوده ان نظرنا
الى الحكم الحادث الذي هو الحكم الفقهي أو الحكم المتعارف عند الاصوليين
بالاثبات تارة وبالنفى تارة أخرى أو في العلم به وعدم العلم به ان نظرنا الى الحكم

أن الافعال الصادرة من الشخص قبل بعثة الرسول ان كانت اضطرارية كالتنفس
الازلى فهما طريقان لا قولان لقائلين فلاوجه لما قاله الزركشى وغيره من جعلهما
قولين وتصحيح القول بان الخلاف في وجود الحكم وعدم وجوده دون العلم
به وعدم العلم به قبل البعثة نعم صاحب جمع الجوامع قد جرى على ان الخلاف في
وجود الحكم وعدم وجوده قبل البعثة لانه بنى الخلاف على ان المراد الحكم
الحادث المعرف بانه الخطاب السابق وهو الحكم المتعارف عند الاصوليين ولذلك
قال شيخنا كما قدمناه عنه فان المراد تقي الحكم في زمن قبل زمن المشرع الذي
اقتضاه أخذ التعلق التنجيزي في الحكم وتبع صاحب جمع الجوامع في ذلك
شارحه الجلال وغيره حملا لكلامه على الطريقة التي جرى عليها ولذلك قال في
مسلم الثبوت لاخلاف في ان الحكم وان كان في كل فعل قديما لكن يجوز أن
لايعلم بعض منه بخصوصه قبل البعثة أما عند المعتزلة فلانه وان كان ذاتيا أي
غير متوقف على الشرع لكن منه مالا تدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه واما
عند غيرهم فلان الموجب للحكم وان كان الكلام النفسى القديم لكن انما يكون
ظهوره بالتعلق وهو حادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص قبلها فلا حرج
عندنا اه قال المولى عبد الحق يعنى لاخلاف بين القائلين بشرعية الحكم
وعقليته سواء كان الحكم قديما أو حادثا في انه يجوز أن لايعلم قبل البعثة بعض
من الاحكام بخصوصه سواء لم يعلم شئ من الحكم كما هو عند الاشاعرة وجمهور
الحنفية أو بعض منه كما هو مذهب المعتزلة وطائفة من الحنفية وهذا مبنى على
ان السلب الجزئى أعم من السلب الكلى والسلب عن البعض فقط فعلى تقدير ان
لايعلم الحكم مطلقا يصدق انه لايعلم البعض من الحكم بخصوصه أيضا اه ومثله
في كشف المبهم على المسلم أيضا وقال المولى أيضا قيل بتحقيقه ان صفات البارى
تعالى كالتكلم والارادة وغيرها صفات قديمة بسيطة ذات تعلق فكما ان الارادة
انما يظهر منها المراد اذا تعلقت به فبحدوث التعلق يحدث المراد كذلك صفة
الكلام النفسى وان كان موجبا للحكم المطلق لكن لا يكون مميزا مشخصا له
الا بالتعلق بالالفاظ المخصوصة والاشخاص المعينة فالتمييز بين الاحكام كالوجوب

في الهواء وغيره في المحصول والمنتخب انها غير ممنوع منها قطعا . قال في المحصول
والحرمة وغيرها تابع لتمييز التعلقات والتعلقات والتمايز بينها تابع للبعثة فبحدوثها
تحدث التعلقات وبحدوث التعلقات تحدث الاحكام المشخصة المميزة فلا يكون
العباد مكلفين من الله تعالى قبل البعثة فلا حرج عندنا فان قبل البعثة لا تكليف
وبعدها تستكمل الاحكام بلسان الشرع بخلاف المعتزلة فان العباد عندهم مكلفون
سواء حدثت البعثة أولا وسواء علم بحدوثها أولا لاستلزام أفعالهم للاحكام
كما هو مذهبهم وثبوت الاحكام يستلزم التكليف عندهم والعقل لا يفي لدرك بعض
الاحكام فيلزم الحرج السكلى اه فهذا هو المقام الاول ومنه تعلم ان المصنف هنا
حيث جرى على ما جرى عليه صاحب جمع الجوامع في تعريف الحكم المتعارف عند
الاصوليين كان الواجب عليه أن يجرى على ما جرى عليه جمع الجوامع ويفرع
على تعريفه الخلف بين المعتزلة وأهل السنة في وجود ذلك الحكم قبل الشرع
وعدم وجوده * المقام الثاني لقد علمت من صريح كلامهم السابق ان هذا الخلف
خاص بالحكم قبل ورود الشرع أى قبل البعثة لاحد من الرسل أى قبل بلوغ
دعوة أحد من الرسل ولكن لما كان هذا الزمن غير متحقق الوجود في الواقع
ونفس الامر لما يأتى بعد ذلك فرضوا ظهور ثمره الخلف مسئلة البالغ الماقل في
شاهق جبل بحيث لم تبلغه دعوة أحد من الرسل وجعله المعتزلة مكلفا بالايمان
وبكل ما يدركه عقله فيه من الافعال مصلحة أو مفسدة بالضرورة أو بالنظر ولم
يفرقوا بين الاصول والفروع في ذلك وطائفة من الحنفية جعلوه مكلفا في
خصوص الايمان لظهور ادلته ولم تعلم عنهم رواية صريحة في غير الايمان وان
الظاهر ان لاحكم في غيره قبل البعثة وان الاشاعة وجهور الحنفية جعلوه غير
مكلف بشئ أصلا بلا فرق بين الاصول أى المقائيد والفروع أى الاحكام
العملية ولذلك اتفق الفريقان على ان وجوب الايمان شرعى وخالفهما في ذلك
المعتزلة وطائفة من الحنفية جعلوا وجوبه عقليا * المقام الثالث في الخلف
الخاص بالمعتزلة في حكم الافعال التي لا يدرك فيها العقل جهة محسنة أو مقبحة
ولا نفيها قبل البعثة وهي التي ساقها المصنف وتبعه الاسنوى واستدلوا لها

الا اذا جوزنا التكليف بما لا يطاق . وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن
متنا وشرحا وجعلوها الفرع الثاني ونسبوا فيها أقوالا لبعض الفقهاء وابن
أبي هريرة والاشعري وغيرهم غلطا كما سيوضح لك فيما بعد * المقام الرابع
في الخلاف الخاص بأهل السنة في أحكام أهل الفترة وهم الأمم الذين يكونون
في الزمن المتخلل بين رسول ورسول لم يرسل واحد منهم اليهم فالخلاف فيهم
بين أهل الحق وهم الاشاعرة وأكثر الحنفية القائلين لاحكم قبل الشرع أى قبل
البعثة لاحد من الرسل وهذا الخلاف انما هو بعد ورود الشرع ووجود البعثة
لاحد من الرسل وهو مبنى على الخلاف في أن الاصل في الاشياء بعد ورود الشرع
هل هو الاباحة أو الحظر وان كان ظاهر كلامهم في هذا الخلاف انه في الأشياء
قبل ورود الشرع أى البعثة لكن هذا الظاهر غير مراد قطعاً بل الواقع خلافه وأنه
بعد ورود الشرع ووجود البعثة كما قلنا وان مبنى الخلاف هو ان أهل الفترة
يعذرون باندراس الشرائع وجهلها أو لا يعذرون وان الاصل في الاشياء شرطا هو
الحظر أو الاباحة كما سيوضح مما بعد قال في مسلم الثبوت وأما الخلاف المنقول
عن أهل الحق ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختاراً أكثر الحنفية والشافعية
أو الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاصل الاباحة في الاموال
والحظر في الانفس فقيل بالاباحة بعد الشرع بالادلة السمعية أى انها دلت على
ان ما لم يقم عليه دليل التحريم مأذون فيه أو ممنوع وفيه ما فيه اه قال في فواتح
الرحمت عليه اذ يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشعر ومن ثم لم
يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخاً لعدم خطاب الشارع فتدبر كذا في الحاشية اه
وهذا الخلاف خاص باهل الحق ولذلك قال المولوي عبد الحق ان قول المسلم
وأما الخلاف الى آخر ما تقدم جواب مما يقال لاحكم عند الاشاعرة والحنفية
قبل البعثة فكيف يصح منهم الاباحة بان الاصل في الاشياء هو الاباحة أو
الحرمة اه وحاصل الجواب ان ذلك الخلاف الذي هو بين أهل الحق فقط
انما هو بعد ورود الشرع وأما قول المسلم وفيه ما فيه اه في هذا الجواب
ما فيه وبينه في الحاشية بما تقدم من انه يظهر من تتبع كلامهم الخ ففسد

هذا بانه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتي في آخر هذه المسئلة أن عدم المنع لا يستلزم اجاب عنه صاحب فوائح الرحموت فقال ولنقل في تقرير الحق فلنمهد مقدمة أولا في أنه لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله رسولا مع دين لان شرع آدم عليه السلام كان باقيا الى مجيء نوح وشريعته بقيت الى ابراهيم وكانت شريعة ابراهيم عامة فمن نسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بني اسرائيل وبقيت في حق غيره كما كانت الى ورود شريعتنا الحققة الباقية الى يوم القيامة ويدل عليه قوله تعالى « وان من امة الا خلا فيها نذير » وقوله تعالى « أيجسب الانسان أن يترك سدى » اذا تمهد هذا فنقول حينئذ لا يتأتى خلاف في زمن من أزمنة وجود الانسان أصلا ولا يتأتى الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم لبعض الاشياء واجبا وباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم . وحاصله ان الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجعل الاحكام فاما جهلهم هذا يكون عذرا فيعاملون مع الافعال كلها معاملة المباح أعنى لا يؤاخذون بالفعل ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية وسموه اباحة أصلية ، وهذا هو مراد الامام نجر الاسلام بقوله ولسنا نقول بهذا الاصل أي بكون التحريم ناسخا للاباحة الاصلية وانما هذا أي القول بالاباحة الاصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا يعنى اذ لا اباحة حقيقية بل بمعنى نقي الحرج ولعل المراد من الافعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرمتها في كل شرع ظاهرة ظهورا تاما واما لا يكون عذرا حينئذ لا بد من القول بتحريم الاشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتميين فخرمت احتياطافصار الاصل التحريم كما عند غيرهم ولعلمهم ارادوا ماسوى الاشياء الضرورية ومزعم صدر الاسلام ان تحريم الانفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط فحكم به وأما غيرها فقد جهلت وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا تفسير منه لقول الحنفية والشافعية وفي كلام المصنف يعنى صاحب الثبوت اشارة اليه أيضا هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا هـ . وقد نقله المولى عبد

الاذن فيه لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعى لا يثبت الا بالشرع
الحق وأفره * وأما المعتزلة فقد قسموا الافعال كما في مسلم الثبوت وغيره الى
اضطرارية كالتنفس في الهواء وهذا لا ينظر فيه الى شيء من الحسن والقبح أو
نفيها فقطموا فيها بعدم الحرج والى اختيارية وقسموا الافعال الاختيارية وهى
التي يمكن البقاء والتعيش بدونها كما كل الفاكهة مثلا الى ماتدرك فيه جهة محسنة
أى حسنا شديدا يورث تركه قبحا وذما أو ضعيفا بحيث يثاب على الفعل
ولا يعاقب بالترك أو اضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل والترك أو مقبحة
قبحا شديدا بحيث يعاقب بالفعل أو ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولوية
فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة أى الوجوب والندب والاباحة والحرمة
والكراهة والى ما ليس كذلك أى ما لم يدرك فيه العقل جهة مقبحة أو محسنة
ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة اقوال الاباحة تحصيلها الحكمة المخلق ودفعا للعبث يعنى
لؤلؤم يكن مباحا لفات فائدة المخلق التى هى انتفاع العبد فصار عبثا والحظر لثلا
يلزم التصرف فى ملك الغير وهو المخلق من غير اذنه والثالث التوقف فى الحكم
بشيء من الاحكام لان نعمة حكما معيننا من الخمسة ولا يدري ابها واقع وبذلك
يتضح ان الذين اختلفوا فى اهل الفترة اذا بلغتهم دعوة رسول ما لوجود
الرسالة العامة لابراهيم عليه الصلاة والسلام انما هم اهل السنة الذين قالوا لاحكم
قبل الشرع وان خلافهم فيهم انما هو بعد ورود الشرع واندراس الشرائع
وجهلهم بالاحكام وان ذلك الخلاف فيما عدا الايمان والكفر ونحوهما مما علم
وجوبه أو حظره أو اباحته ضرورة فى كل الشرائع فلم يقل احد باباحة الكفر
ونحوه ولا بعدم وجوب الايمان وسائر العقائد بل اتفقوا على تكليف اهل الفترة
بما لا يختلف فيه الرسل فى الدعوة اليه متى بلغت دعوة أى رسول نعم لو فرض
ان بعض اهل الفترة لم تبلغه دعوة رسول أصلا فالاشاعرة وجهور الحنفية مائلون
لعدم تكليف ذلك البعض الذى لم تبلغه دعوة احد من الرسل اصلا لا بالايمان ولا
بغيره كما يعلم مما سبق وتعلم ان المعتزلة جروا على اصلهم فى اهل الفترة لافرق بين
من بلغتهم دعوة احد من الرسل وبين من لم تبلغهم دعوة احد من الرسل وان

والفرض عدم وروده وأما الافعال الاختيارية كأكل الفاكهة وغيرها فهي مباحة
 الخلاف فيما بين المعتزلة انما هو فيما لا يدرك العقل فيه جهة محسنة ولا مقبحة ولذلك
 قال الزركشي التنبيه الثالث من تنبيهات ذكرها في شرح قول صاحب جمع
 الجوامع وحكمت المعتزلة العقل مانصه يتبادر الذهن الى استشكل قول المصنف لهم
 فان الخلاف أيضا يحكى عن جماعة من أصحابنا كابن أبي هريرة وغيره والذي فعله المصنف
 هو الصواب لأن الخلاف المحكى عن أصحابنا في ذلك انما هو لمقتضى الدليل
 الشرعي الدال على ذلك بعد مجيء الشرع لا مجرد العقل وليس خلافهم في أصل
 التحسين والتقييح بالعقل وصار الفرق بينهم وبين أصحابنا في هذا الحكم من
 وجوه ثلاثة أحدها أنهم خصوا هذه الأقوال بما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا
 قبح وأما ما يقضى فيه العقل بذلك فينقسم الى الاحكام الخمسة ولذلك نسبهم
 أصحابنا الى التناقض في قول من رجح الاباحة أو الحظر لان ذلك عندهم يستند
 الى دليل العقل وفرض المسئلة فيما لم يظهر للعقل حسنه ولا قبحه وأما أصحابنا
 فاقواهم في جميع الافعال على طريقة الآمدى ومن تابعه والثانى أن معتمد
 دليل العقل ومعتمد أصحابنا الدليل الشرعي اما على التحريم لقوله تعالى «يسألونك
 ماذا أحل لهم» ومفهومه أن المتقدم قبل الحل هو الحرمة فدل على أن حكم
 الاشياء كلها على الحظر واما على الاباحة لقوله تعالى «خلق لكم ما فى الارض جميعا»
 وقوله «أعطى كل شئ خلقه ثم هدى» فان هذا يدل على الاذن في الجميع وأما
 الوقف فلتعارض الأدلة فهذه المدارك الشرعية الدالة على الحلال بعد ورود الشرع
 وأما قبل ورود الشرع فلو لم ترد هذه النصوص لقال أصحابنا لاعلم لنا بتحريم ولا
 اباحة ولقالت المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا يضر عدم ورود الشرع ا هـ . وقال
 الامام الحلبي في باب من لم تبلغه الدعوة من مناجه وانما قلنا ان من كان
 منهم أي أهل الفترة عاقلا مميزاً ذا رأي ونظر الا أنه لا يعتمد ديناً فهو كافر لانه
 وان لم يكن سمع دعوة نبينا صلى الله عليه وسلم فلا شك أنه سمع دعوة أحد من
 الرسل الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطاول أزمان دعوتهم
 ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد

عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء أى من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول والمنتخب^(١) ومحرمة عند المعتزلة البغدادية وطائفة من الامامية وأبي على بن أبي يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع أى دعوة كانت الى الله فترك أن يستدل بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضاً عن الدعوة فكفر والله أعلم وان أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي ولا عرف ان في العالم من يثبت الهاً ومازى أن ذلك يكون فان كان قائمه على الخلاف يعنى في الايمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بد من انضمام النقل اهـ . قال ابن قاسم وهذا صريح في تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفي تعذيب أهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا هو الذى اعتمده النووى في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليهم الصلاة والسلام اهـ . ومن هذا تعلم أن الخلاف بين أهل الحق وبين المعتزلة انما هو فيمن لم تبلغه دعوة أحد من الرسل أصلاً وان هذا هو المراد من تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل لأنه وجد زمان فيه تكليف وليس فيه أحد من الرسل لأن ذلك خلاف الواقع وان الواقع ان أول الرسل آدم وليس قبله نبي وان الخلاف بيننا وبين المعتزلة غير الخلاف بين أهل السنة أنفسهم في أهل الفترة وان موضوع الخلاف انما هو ما اندرست فيه الشرائع ولم يكن مما اتفقت الشرائع على الحكم فيه كالايان والكفر وقتل النفس وأخذ أموال الناس بغير حق وسائر المظالم الواضحة . ومن هذا تبين أن الخلاف الذى حكاه بين البصرية ومن ذكرهم انما هو بعد البعثة وخاص بأهل الفترة الذين اندرست في زمنهم شرائع من قبلهم وجهاؤها على الوجه الذى قدمناه وان الصواب ما صنعه في جمع الجوامع :

(١) قال الاسنوي : « وأما الافعال الاختيارية كأكل الفاكهة وغيرها فهي مباحة الخ » هذا كلام غير محرر فان بعض الفقهاء من الشافعية وكذا الحنفية وأبو

هريرة من الشافعية . وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الصيرفي من الشافعية الى أنها على الوقف واختاره الامام نضر الدين وأتباعه . فان قيل سيأتي في آخر الكتاب أن الاصل في المنافع الاباحة على الصحيح قلنا الخلاف هناك فيما بعد الشرع بأدلة سمعية ولم يحرر المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الآمدي في الاحكام^(١) وتبعه عليه ابن الحاجب فقال محل هذا الخلاف عندهم في

على بن أبي هريرة لا يوافقون المعتزلة على وجود شيء من الاحكام قبل البعثة كما علمت وعلى فرض صحة نسبة ذلك الى هؤلاء فهو غفلة عن كون ذلك مفردا على رأي المعتزلة ولذلك قال المحلى في شرح جمع الجوامع وأشار أى صاحب جمع الجوامع بقوله لهم أي المعتزلة الى ما نقل عن أبي بكر الباقلاني من أن قول بعض فقهاءنا كابن أبي هريرة بالخطأ وبعضهم بالاباحة في الأفعال قبل الشرع انما هو لتفليتهم عن تشب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بأنهم ما تبعوا مقاصدهم وان قول بعض أئمتنا كالأشعري بالوقف مراده نفي الحكم فيها والمراد بالأفعال الاختيارية هنا هي التي يمكن التعيش بدونها والاضطرارية ما لا يمكن التعيش بدونها . قال شيخنا فسرره أى الضروري بتفاسير كثيرة والمعتمد منها أنه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة والطبيعة لان مالا قدرة عليه أو المكروه عليه أو الملتجأ اليه لا يصح نسبة الحكم اليه فالاختياري والضروري هنا على خلاف المعنى المشهور وهو ان الاختياري ما يتمكن من فعله وتركه والاضطراري عكسه وأما قوله وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الصيرفي من الشافعية الى أنها على الوقف فهو وان كان في الاحكام قبل البعثة لكن مراد الشيخ ابى الحسن الأشعري ومن وافقه من الوقف انتفاء الاحكام ولذلك قال في جمع الجوامع بل الامر موقوف الى وروده فقال الزركشي عليه وانما قال المصنف بل الامر موقوف الى وروده دفعا لتوهم من ظن ان القول بالوقف غير القول بنفي الاحكام وليس كذلك بل مرادهم بالوقف ان الامر موقوف على ورود الشرع وان الحكم منتف ما لم يرد الشرع « اه »

(١) قال الاسنوي « ولم يحرر المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الآمدي الشيخ » أقول كما ان المصنف لم يحرر مذهبهم كذلك هو لم يذكر الخلاف بيننا

الافعال التي لادلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح فان اقتضى ذلك انقسمت الى الاحكام الخمسة لان ما يقضى العقل بحسنه ان لم يترجح فعله على تركه فهو المباح وان ترجح نظر ان لحق تاركه الدم فهو الواجب والا فهو المنسذوب وما يقضى العقل بقبحه ان لحق فاعله الدم فهو الحرام والا فهو المكروه . وقوله « وفسره الامام » أى فسر الامام نخر الدين هذا التوقف الذي ذهب اليه الشيخ بعدم الحكم أى لاحكم في الافعال الاختيارية قبل الشرع^(١) فبحث المصنف معه في هذا فقال الاولى أن يفسر بعدم العلم بالحكم أى لهاحكم ولكن لانعلمه بعينه ولا يفسر بعدم الحكم لان الحكم قديم عند الاشعري ثابت قبل وجود الخلق فكيف يستقيم تقيه بعد وجودهم وقبل البعثة والضمير في قوله عنده يعود الى الاشعري وفي بعض الشروح أنه عائد الى الامام وهو مردود لان تفسير القول راجع الى مقتضى قاعدة قائله لاقاعدة مفسره . ثم ان المصنف

ويبينهم في الافعال كلها في هذا المذهب الذي حرره الامدى وهو الذى جاء فيه هذا الفرع الذى ذكره القرم على طريق التنزيل بل ذكر خلافا آخر وهو الخلاف الخاص بالمعتزلة في احكام الافعال غير الضرورية بالمعنى السابق اذا لم يدرك فيها جهة محسنة أو مقبحة أو تميمها ونسب فيه اقوالا لبعض ائمة أهل السنة خطأ كما تقدم

(١) قال المصنف « وفسره الامام بعدم الحكم » قال الاسنوى « أى لاحكم في الافعال الاختيارية قبل الشرع الخ » قد علمت انهما طريقتان واننا اذا نظرنا الى الحكم الحادث الذى جاء به الخطاب اللفظى أو هو الحكم المتعارف عند الاصوليين يراد من التوقف عدم الحكم وانتفاؤه قبل الشرع واذا نظرنا الى الحكم الازلى باعتبار اقتضائه الفعل أو الكف يراد من التوقف عدم العلم بالاحكام قبل الشرع لانها لا تعلم الا من طريق الخطاب اللفظى عندنا وعند المعتزلة يمكن ان يعلم من طريق العقل بان يدرك مصلحة أو مفسدة في الافعال الاختيارية على الوجه الذى قلناه وقاله الامدى

استشعر سؤالاً على هذا البحث فأجاب عنه^(١). وتقرير السؤال أن يقال تعلق الحكم بالافعال الاختيارية حادث فيجوز أن يكون مراد الامام بعدم الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله في أول الكتاب في قولنا حلت المرأة بعد أن لم تكن أن معناه حدث تعلق الحل لا الحل نفسه . والجواب أن التعلق لا يتوقف على البعثة أيضاً عند الأشعري لجواز التعلق قبل الشرع وإن لم يعلم المكلف إذ غاية ما يلزم منه أنه تكليف بالحال وهو جائز على رأيه كما سيأتي . هذا حاصل كلام المصنف . فأمأقوله وفسره الامام بعدم الحكم فمنوع فإن عبارته في أول هذه المسئلة^(٢) ثم

(١) قال الاسنوي « ثم ان المصنف استشعر سؤالاً الخ » أقول السؤال حق والكلام اما في الحكم المتعارف عند الاصوليين من الاشاعة أو في الحكم الفقهي كما هو عند الحنفية والمعتزلة وكلاهما حادث ومنتف قبل البعثة وعليه بنى الامام تفسيره واما قوله والجواب ان التعلق لا يتوقف على البعثة ايضاً الخ فنقول ان اراد التعلق التنجيزي بنزول الوحي ووجود البعثة فغير مسلم وهذا التعلق لا يجوز ان يكون قبل البعثة وان اراد التعلق المعنوي قبل البعثة فهذا لا يتعلق به التكليف ولا توجد به الاحكام التكليفية والا لكان لله حكم تكليفي قبل البعثة ونحن لا نقول به وقد علمت حقيقة الحال في ذلك

(٢) قال الاسنوي « فاما قوله وفسره الامام بعدم الحكم فمنوع فان عبارة الامام في أول هذه المسئلة الخ » أقول نعم ان عبارة الامام في أول هذه المسئلة هي كما قال الاسنوي لكن هذا الذي قاله الامام هو بيان لمعنى الوقف في ذاته وانه يحتمل هذا وهذا وذلك لا ينافي ان مراد الأشعري من الوقف هو الاحتمال الاول وهو انتفاء الحكم ولذلك اختار الامام في آخر المسئلة تفسيره بعدم العلم فقال وعن الاخير ان مرادنا بالوقف انا لانعلم الخ فإشار الامام الى أن اختيار الأشعري غير ما يختاره هو وليس ذلك الا تفسير التوقف بعدم الحكم ولا يمكن ان يكون المراد بالتوقف انا لاندرى هل هناك حكم ام لا لاننا قاطعون بعدم الحكم قبل البعثة لامترددون في وجود الحكم وعدمه وقاطعون بان تفسير الوقف اما بمعنى انتفاء الحكم او بمعنى عدم العلم به على

هذا الوقف تارة يفسر بأنه لاحكم وهذا لا يكون وفقاً بل قطعاً بعدم الحكم وتارة بأننا لاندرى هل هناك حكم أم لا وان كان هناك حكم فلا ندرى أنه اباحة أو حظر . هذه عبارته وليس فيها ههنا اختيار شيء من هذه الاحتمالات التي نقلها . ثم انه في آخر المسئلة اختار تفسيره بعدم العلم فقال وعن الاخير أن مرادنا بالوقف أننا لانعلم أن الحكم هو الحظر أو الاباحة هذا لفظ الامام في المحصول بحروفه وذكر مثله أيضاً في المنتخب ولعل الذي أوقع المصنف في هذا الغلط هو صاحب الحاصل فانه قال في اختصاره للمحصل ثم التوقف مرة يفسر باننا لاندرى الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق هذه عبارته . وأما قوله والاولى أن يفسر بعدم العلم فعبارة غير مفهومة للمراد ^(١) لانها تحتل ثلاثة

معنى انتفاء الطريق والدليل الذي يوصل اليه اذ لا طريق يوصل الى العلم به الا الخطاب اللفظي ونزول الوحي عند البعثة وليس هناك تفسير ثالث لاننا نقطع بعدم الحكم فلا غلط لافي كلام المصنف من هذا الوجه ولا في كلام الحاصل ولذلك قال صاحب الحاصل ثم التوقف مرة يفسر باننا لاندرى الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق . اهـ . فاشار صاحب الحاصل الى ان تفسير التوقف بعدم الحكم هو الحق وانه مراد الاشعري لعدم امكان ارادة تفسيره باننا لاندرى الحكم لمنافاته لما هو معلوم من الاشعري وغيره من اهل الحق قاطعون بانتفاء الحكم التكليفي قبل البعثة فلا اعتراض ولا غلط لامن المصنف ولا من صاحب الحاصل وانما طريقتان كما علمت وما لهما واحد وهو نفي الاحكام التكليفيه قبل البعثة لانه لا تكليف الا بعد العلم ومتى انتفى العلم انتفى التكليف فلا حكم تكليفياً قبل البعثة بلا خلاف بين اهل الحق

(١) قال الاسنوى « وأما قوله والاولى أن يفسر بعدم العلم فعبارة غير مفهومة الخ » أقول عبارته مفهومة واضحة وقد بينها هو أي لها حكم ولكن لانعلمه بيمينه ومعنى هذا ان الحكم وان كان في كل فعل قديماً ولكن لا يعلم منه بعض بخصوصه الا بالبعثة وان الكلام النفسي وان كان موجباً للحكم المطلق لكن لا يكون الحكم مميزاً مشخصاً الا بالتعلق بالانفاذ المخصوصة الى آخر ما قدمناه

أمور : أحدها أنا لا نعلم هل فيها حكم أم لا . الثاني أن نعلم أن هناك حكماً ولكن لانعلمه بعينه . الثالث أن نعلم أيضاً أن هناك حكماً ولكن لا نعلم تعلقه بفعل المكلف فاحتملت العبارة أن يكون المراد اما عدم العلم به أو بتعيينه أو بتعلقه فأما الاول فلا يصح ارادته وأما الثالث فكذلك أيضاً لأنه لو احتمل توقف التعلق على البعثة لصح الاعتراض المتقدم الذي استشعره فأجاب عنه وهو عنده باطل . وحاصله أن الذي حاول ارشاد الامام اليه قد ذكره الامام بعينه بعبارة أخرى هي أحسن من عبارته . وأما قوله ولا يتوقف تعلقه الخ فضعيف لأنه لا يلزم من تجويزه التكليف بالمحال أن يكون التعلق سابقاً على البعثة لأنه لو لزم من ذلك لكان يلزم أن يكون التكليف بالمحال واجبا عنده وهو باطل بل قام الدليل على أن هذه الصورة من المحال لم تقع وهو قوله تعالى « وما كنا معذبين » الآية . ثم ان هذا من باب تكليف المحال لا من التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما في تكليف الغافل

قال « احتج الاولون بأنها انتفاع خال عن أمانة المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستغلال بمجدار الغير والاقْتباس من ناره وأيضاً المآكل اللذيذة خلقت لغرضنا لامتناع العبث واستغنائه وليس للاضرار اتفاقاً فهو للنتع وهو

عن مسلم الثبوت والمولوى عبد الحق وكشف المبهم فنختار الثالث واننا لانعلم تعلقه بفعل المكلف وقد علمت ان الاعتراض حق وانهما طريقان وان ما لهما واحد وان التعلق في جواب المصنف يتعين أن يحمل على التعلق الازلى وان ذلك كاف في تحقق الحكم المطلق وان غاية ما يلزم منه انه تكليف بالمحال وهو جائز عنده وذلك يدل على ان جوابه مبني على التكليف جوازاً لا وقوعاً وهو جواب صحيح في ذاته وانما يكون الرد عليه بأنه خارج عن موضوع الكلام لان موضوع الكلام انما هو في التكليف وقوعاً فلا اعتراض المتجه على المصنف هو ما أشار اليه الاسنوى بقوله وأما قوله ولا يتوقف تعلقه الخ لما علمت ان الكلام في التكليف الوقوعى ولا يلزم من جواز التكليف بالمحال أن يقع ذلك التكليف ويكون التعلق التنجيزي سابقاً على البعثة الى آخر ما قاله

اما التلذذ أو الاغتذاء أو الاجتناب مع الميل أو الاستدلال ولا يحصل الا بالتناول . وأجيب عن الاول بمنع الاصل وعليه الاوصاف والدوران ضعيف . وعن الثاني أن أفعاله لا تعمل بالفرض وان سلم فالحصر ممنوع . وقال الآخرون تصرف بغير اذن المالك فيحرم كما في الشاهد ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب « أقول احتجت المعتزلة البصرية على اباحة الاشياء قبل ورود الشرع ^(١) بوجهين : أحدهما أن تناول الفاكة مثلا انتفاع خال عن أمارات المفسدة لان الفرض أنه كذلك وخال عن مضرة المالك لان مالكة هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشيء فيكون مباحا قياسا على الاستتلال بجدار الغير والافتباس من ناره بغير اذنه فانه أبيض لسكونه انتفاعا خاليا عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الاباحة دائمة مع هذه الاوصاف وجودا وعدما دل ذلك على أنها علة لها لان الدوران يدل على العلية . ثم ان هذه الاوصاف التي حكمنا بأنها علة للاباحة وجدناها في مسئلتنا حكمنا باباحتها . وانما قال عن أمارة المفسدة ولم يقل عن المفسدة لان العبرة في القبح انما هو بالمفسدة المستندة الى الامارة فاما المفسدة الخالية عن الامارة فلا اعتبار بها ألا ترى أنهم يلومون من جلس تحت حائط مائل وان سلم دون الحائط المستقيم وان وقعت عليه والتمثيل بالافتباس فاسد لان الافتباس هو اخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الاذن قطعاً . قال الجوهري القبس شعلة من نار وكذلك المقباس يقال قبت منه نارا اقبس قبساً فأقبسني أي اعطاني منه قبساً وكذلك اقبست منه نارا هذا لفظه بحروفه فكان الصواب أن يقول والاستضاءة بناره وشبهه ولذلك لم يذكر الامام هذا المثال وانما ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه وأما التمثيل بالاستتلال فليس مجماً عليه بل فيه خلاف في مذهبنا حكاه الامام في النهاية في كتاب الصاحف الجدار للمالكين يقع فينفرد أحدهما بينائهما . الدليل الثاني ان الله تعالى خلق المالك للذيذة لغرضنا اذ لو كان لا لغرض البتة لكان عبثاً وهو على الله تعالى محال ولو كان لغرض راجع اليه لكان مفترقاً

(١) قال الاسنوي « أقول احتجت المعتزلة البصرية الخ » هذا الاستدلال

قرينة على ان موضوع الخلاف انما هو فيما لم يدرك فيه العقل مصلحة ولا مفسدة

اليه والباري سبحانه وتعالى مستغن عن كل شيء فتعين أن يكون لغرضنا وذلك الغرض ليس هو الاضرار بالاتفاق من العقلاء فتعين أن يكون خلقها للنعمة وذلك النفع اما ان يكون دينويا كالتلذذ والاغتذاء أو دينياً علمياً كالاجتناب مع الميل لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها كالخمر أو دينياً علمياً كالاستدلال بها أي بشهوى طعومها على كمال قدرة الله تعالى كما قال في الحاصل وذلك كله لا يحصل الا بالتناول أما الاول والثاني والرابع فواضح واما الثالث فلائن ميل النفس الى الشيء انما يكون بعد تقدم ادراكه فلزم من ذلك كله أن يكون الغرض في خلقها هو التناول لانا قررنا أن الخلق لغرض وان الغرض هو نفعنا وان النفع محصور في الاربعة وان الاربعة لا تحصل الا بالتناول فينتج ان الخلق لاجل التناول واذ كان كذلك كان التناول مباحاً ﴿واعلم﴾ ان ذكر الاغتذاء في هذا التقسيم مفسد لان الاغتذاء لا يجرم قطعاً لكونه مضطراً الى تناول ما يغذيه كما قدمناه في اول المسألة فالصالح للاغتذاء ليس مما نحن فيه فلم يبق الا الثلاثة الاخيرة لا جرم أن الامام لم يذكر هذا القسم في المحصول ولا في المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه . وقوله « وأجيب عن الاول » أي الجواب عن الدليل الأول وهو القياس على الاستتلال والافتباس بجماع الانتفاع المذكور من وجهين أحدهما لا نسلم أن الأصل المقيس عليه وهو الاستتلال والافتباس مباح قبل الشرع لانه فرد من أفراد المسألة واباحته الآن انما تثبت بالشرع والكلام فيما قبل الشرع لا فيما بعده . الثاني سلمنا اباحة الاصل المقيس عليه لكن لا نسلم أن العلة في اباحته هو هذه الاوصاف وهو الانتفاع الخالي عن أمانة المفسدة ومضرة المالك والقياس انما يصح عند اشتراكهما في العلة . فان قيل وجدنا الاباحة دائرة مع هذه الاوصاف وجوداً وعدمياً أي متى وجدت هذه الاوصاف وجدت الاباحة ومتى عدت عدت فدل ذلك على أنها هي العلة . فالجواب أن دلالة الدوران على كون الوصف علة للشيء الذي دار معه دلالة ضعيفة على ما سيأتي في القياس لان الراجح أنها ولا يكون من ضروريات المعيشة كما تقدم عن الآمدي وقدمناه عن غيره أيضاً

لا تفيد القطع بل الظن . وفي هذا نظر لان الدوران يفيد القطع بالعلية عند المعزلة كما نقله صاحب الحاصل وغيره فقوله بمنع الأصل أى المقيس عليه وقوله وعلية الاوصاف أى وبمنع علية الاوصاف وهى كونها علة وقوله والدوران ضعيف جواب عن سؤال مقدر قال التبريزى فى مختصر المحصول المسمى بالتنقيح القياس على الاستتلال وشبهه فاسد اذ لا تصرف فيه البتة ولذلك يصح من المالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه قال ثم انه معارض بأنه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه لا ضرر فيه على المالك فكان حراما كنقل الحديد من موضع الى موضع وشبهه مما لا ضرر فيه البتة . وقوله « وعن الثانى » أى والجواب عن الدليل الثانى وهو قولهم ان الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرضنا من وجهين : أحدهما أن أفعال الله تعالى لا تعلق بالاغراض وهذا الكلام من المصنف يحتمل نقي التعليل مطلقاً ونقي التعليل بالغرض أى لا نسلم أن الله تعالى يجب عليه تعليل أحكامه بل له أن يفعل ما شاء من غير فائدة ومنفعة أصلاً كما نقلناه عن المحصول فى الفرع قبله أو معناه لان نسلم بصحة اطلاق الغرض فى حق الله تعالى وان كان فعله لا بد فيه من مصلحة لنا . الثانى سلمنا صحة تعليله بالغرض لكن لان نسلم أن الغرض محصور فى الاربعة التى ذكروها فانهم لم يقيموا حجة على الحصر ونحن نتبرع (*) فنقول يجوز أن يكون الغرض فى خلقها هو التنزه بمشاهدتها أو الاستنشاق بروائحها أو الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف ألوانها وأشكالها الغريبة . والجواب الاول فيه نظر لان الكلام فى هذين الفرعين انما هو بعد تسليم أن العقل يحسن ويقبح ومع تسليمه تجب مراعاة المصالح والمناسد ويمتنع الخلق لالمنى . وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما ولم يجب الامام بشيء منهما وانما أجاب بالنقض بخلق الطعوم المهلكة وذلك يدل على أن الغرض ليس محصوراً فى النفع بل قد يكون خلقها للاضرار . ولم يرتض صاحب التحصيل

وان الخلاف فى ذلك خاص بالمعزلة لان جميع استدلالاتهم مبناه الجهات العقلية وجوداً وعدمًا وتعارضاً ولم يحوموا فى استدلالهم هذا حول الادلة السمعية

هذا الجواب الذي ذكره الامام قال لانه يمكن الانتفاع بالمؤذى بالتركيب مع ما يصلحه . ثم أجاب بجوابين : أحدهما منع الحصر كما تقدم . والثاني أنه يمكن معرفته بتناول واقع في غير حال التكليف كالواقع في حال الصغر أو السهو ونحن لا نسمى فعل غير المكاف مباحا . فتأخذ من هذه الاجوبة كلها أن نقول لا نسلم أنه خلقها لغرض . سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو الاضرار كالسموم سلمنا أنه النفع فلا نسلم الحصر في الاربعة سلمنا انحصاره لكن لا يدل على الاباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه . وقوله « وقال الآخرون » يجوز فيه فتح خائه وهو ظاهر وكسرها لانه قسيم قوله احتج الأولون . وحاصله أن القائلين بالتحريم احتجوا بأنه تصرف في ملك الله تعالى بغير اذنه فيحرم قياساً على الشاهد وهم الخلق . ورد هذا القياس بالفرق وهو أن الشاهد يتضرر بذلك دون الغائب سبحانه وتعالى . وهذا الجواب أخذه المصنف من الحاصل * وأجاب الامام بمعارضة هذا الدليل بالدليل الدال على الاباحة وهو القياس على الاستقلال والاول أحسن

قال « تنبيه * عدم الحرمة لا يوجب الاباحة لان عدم المنع أعم من الاذن » أقول هذا جواب عن سؤال مقدر^(١) أورده الفريقان على القائلين بالتوقف

(١) قال المصنف « تنبيه * عدم الحرمة لا يوجب الاباحة لأن عدم المنع أعم من الاذن » قال الاسنوي « هذا جواب عن سؤال مقدر » الى آخر ما أطال به أخذنا ورداً واعتراضاً وجواباً . وأقول هذا السؤال لا ورود له أصلاً على القائلين بالتوقف في الاحكام قبل البعثة المفسر بعدم العلم بالحكم أو نفي الحكم فيها بناء على مذهبهم انه لا حكم قبل الشرع فهذا السؤال وما قيل جواباً عنه انما هو وارد على المعتزلة القائلين بالوقف بمعنى الخيرة وان هناك حكماً قبل الشرع ولكن لما لم يدركوا مصلحة ولا مفسدة ولا نفيهما والفعل عندهم في الواقع لا يخلو عن هذه الاحتمالات الثلاثة احتاروا ولم يدروا ماهو الحكم من الحظر والاباحة فاعترض عليهم الفريقان القائلان بالاباحة أو بالحظر فقالوا هذه الافعال ان كانت بمنوعا منها الخ ومن هذا تعلم ان هذا السؤال لم يورده هذان الفريقان

بمعنى أنه لا حكم فقالوا هذه الافعال ان كانت ممنوعاً منها فتكون محرمة والا فتكون مباحة ولا واسطة بين النفي والاثبات . وأجاب عنه في الحصول بوجهين : أحدهما أن مرادنا بالتوقف انا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الاباحة فسقط السؤال والجواب^(١) * الثاني وهو على تقدير أن يفسر الوقف بعدم الحكم فنقول أما

على القائلين بالتوقف بمعنى أنه لا حكم لأن القائلين بالوقف بهذا المعنى هم الاشعري وسائر اهل الحق كما علمت ومن هذا تعلم ان جواب الحصول عن هذا السؤال بوجهيه الاول ملاق للسؤال ودافع له وحاصله اننا نقول ان هناك حكماً في الواقع لكن لا نعلم ما هذا الحكم فنحن لا نقول بالواسطة وأما قوله والجواب الثاني الخ فالمراد من تفسير الوقف فيه بعدم الحكم أى عدم الحكم المميين واذا لم يكن هناك حكم معين لاحظر ولا اباحة فلا حل ولا اذن بمعنى الاذن العقلي وهو العلم بانتفاء المصاححة والمفسدة في الفعل فالموجود حينئذ هو المنع وهو لا يقتضى اباحة وبناء على ذلك يقول هذا القائل للمعترضين عليه أما قولكم ان كانت هذه التصرفات ممنوعاً منها فتكون محرمة فنحن نسله ولكن المفروض اننا لانعلم هذا المنع لعدم علمنا بما يدل عليه من المفسدة في الفعل فالموجود عدم الحرج فقوله واذا لم تكن ممنوعاً منها فتكون مباحة غير مسلم لان عدم المنع من الفعل أعم من الاذن فيه الى آخر ما قل فهو ملاق للسؤال أيضاً ومرادنا بالاذن هنا هو الاذن العقلي كما تقدم فقول الاسنوى وفيما قاله نظر اه فيه نظر فانه متى كان المراد بالاباحة من الاباحة في هذه الصورة هو الاباحة العقلية كان المراد من الاذن هو الاذن العقلي الذى يدركه العقل بواسطة ما يدركه في الفعل من انتفاء المصاححة والمفسدة في الفعل وأما الاباحة بمعنى عدم المنع فهى مقابلة للاباحة الشرعية بمعنى الاذن من قبل الشارع بالخطاب اللفظي وللاباحة العقلية بمعنى الاذن من قبل الشارع أيضاً بما أدركه العقل في الفعل من انتفاء المصلحة والمفسدة

(١) قال الاسنوى «وأجاب عنه في الحصول بوجهين أحدهما ان مرادنا بالوقف انا لانعلم ان الحكم هو الحظر أو الاباحة فسقط السؤال والجواب» وهذا الجواب

قولكم ان كانت هذه التصرفات ممنوعاً منها فتكون محرمة فانه مسلم وأما قولكم يدل على ان المراد بالوقف هنا غير المراد بالوقف في كلام الاشعري سواء فسرناه بعدم الحكم أو عدم العلم بالحكم وان هذا الخلاف خاص بالمعتزلة فيما بينهم ولا مدخل لأهل الحق فيه فذكر قول الاشعري وغيره من أهل الحق في هذا الخلاف غلط والحاصل ان ما قدمناه عن الزركشى وغيره ان معتمد أهل الحق في الخلاف الخاص بهم فيما يتعلق بأهل الفترة فيما اندرس من الشرائع الفرعية هو الدليل السمي وعلى ذلك يكون نسبة القول بالاباحة الى كثير من الشافعية وأكثر الحنفية كما في التقرير شرح التحرير وفي شرح المنهاج للاسنوي نقلا عن المحصول والمنتخب ونسبة القول بالخطر أيضاً الى بعض الحنفية والشافعية كما في التقرير على التحرير ونسبة القول بالتوقف الى الامام الرازي والبيضاوي وابن الحاجب والمعضد وكشف البزدوي وانه قول بعض الحنفية منهم أبو منصور الى آخر مقاله ابن أمير حاج وانه مذهب الاشعري الى آخر ما ذكره الاسنوي هنا كل ذلك انما هو على مقتضى الدليل الشرعي بعد مجيء الشرع على الوجه الذي بينه الزركشى وأن الصواب ان خلاف المعتزلة على الاقوال الثلاثة انما هو قبل الشرع فيما لا يدرك فيه للعقل جهة محسنة أو مقبحة أو تقيهما ولا يكون ضرورياً بالعميشة وان خلاف أصحابنا أيضاً انما هو في الافعال كلها الفرعية اذا اندرست أحكامها وجهلها أهل الفترة واما الافعال قبل الشرع فالصواب ان المراد بالتوقف المنقول عنهم فيها نفي الحكم كما أشار الى ذلك صاحب جمع الجوامع بقوله بل الامر موقوف الخ وصرح به الزركشى والمحلى وليس المراد بالتوقف ما هو بالمعنى المنقول عن المعتزلة الذي هو توقف حيرة فتعقل لتعرف ان مقاله الاسنوي وغيره مما لا يخالف ما قلناه غلط وخالط يجب اجتنابه وأما الكلام على هذه الادلة فقد قدمنا ما فيه الكفاية فلا نعيده ومتى راجعت ما قلناه وما قاله الاسنوي فيها تعرف بالتأمل التام ما هو الغث والسمين في كلام الاسنوي ان كنت أهلاً للتأمل والا فعليك السلام . وما تركنا تفصيل الكلام في ذلك الا لخوف التطويل ولتشجيع ذهنك لكي يتعب قليلا في تمييز الخطأ من الصواب بعد أن فتحنا لك الباب

إذا لم تكن ممنوعاً منها فتكون مباحة فغير مسلم لأنه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد الاباحة بدليل فعل غير المكلف كالتأم فإنه ليس ممنوعاً منه ومع ذلك لا يسمى مباحاً لأن المباح هو الذي أعلم فاعله أو دل بأنه لا حرج في فعله ولا في تركه فإذا لم يوجد هذا الاذن لا يوجد الاباحة . فتلخص أن عدم المنع من الفعل أعم من الاذن فيه لأنه قد يوجد معه وقد لا يوجد والاعم لا يستلزم الاخص فيكون عدم الحرمة لا يستلزم الاباحة فيصح تفسير الوقف بعدم الحكم . وفيما قاله نظر لأن المراد من الاباحة في هذه الصورة هو الاباحة العقلية وهي عدم المنع لا الاباحة الشرعية حتى يقال لا بد فيها من الاذن . واعلم أن المصنف لم يتعرض لمن يرد عليه السؤال^(١) ولا لكيفية ايراده وقد ظهر أنه

(١) قال الاسنوى « واعلم أن المصنف الى آخره » قد علمت أن من يورد عليه السؤال ثم فريق المعتزلة القائلون بالوقف في هذه الافعال التي لم يدرك العقل فيها مصلحة ولا مفسدة ولا تفهيمها وليست هي ضرورية للمعيشة وان معنى الوقف هو الحيرة وعدم الوقوف على الحكم المعين فيها لعدم ادراك العقل فيها ما يقتضى حكماً معيناً وان كان فيها في الواقع ونفس الامر حكم معين ومن هذا تعلم أن هذا السؤال غير وارد من أصله على من فسر الوقف بعدم الحكم أي انتفائه اصلاً في جميع الافعال لا في خصوص تلك الافعال التي وقع فيها خلاف المعتزلة ولا على من فسر الوقف بعدم العلم بالحكم بمعنى عدم وجود طريق يوصل الى العلم به لأنه لا طريق لذلك الا الخطاب الذي لا يوجد قبل البعثة وانما أوقع الاسنوى في هذا الخلط والغلط هو مجاراته المصنف في ايراد الوقف الذي قاله الاشعري وسائر أهل الحق في الخلاف الذي بينهم وبين المعتزلة في جميع الافعال قبل البعثة بدل الوقف الذي قاله المعتزلة في هذا الخلاف الخاص بهم في بعض الافعال قبل البعثة على ما قلنا ولبيان هذا الغلط والخلط قال في جمع الجوامع وحكمت المعتزلة العقل فان قضى الى أن قال فان لم يقض العقل بشيء وساق هذا الخلاف الخاص بالمعتزلة وحاصله أن العقل قاض في جميع الافعال الا أنه تارة يقضى بحكم معين بأن ادرك مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما وتارة لا يقضى بخصوصه لخصوصه بحكم معين بأن

لا يرد من أصله على المصنف لأميرين أحدهما أنه لم يصرح باختيار الوقف الثاني أنه فسر الوقف بعدم العلم ولا يرد أيضاً على الامام في الحقيقة لما تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم أيضاً . وحاصله أنه ابراد على تفسير لم يرتضه عن قائل غلط في نسبته اليه كما تقدم لمذهب لم يخبره . وقد التبس المتصود على كثير من شراح هذا الكتاب فاجتنب ما وقعوا فيه من الوهم

قال : « الفصل الثاني - في المحكوم عليه

وفيه مسائل

الاولى * المعدوم يجوز الحكم عليه ^(١) كما انا مأمورون بحكم الرسول عليه

لم يدرك بما ذكر بل بعمومه لعموم الدليل فأدلة المعتزلة في موضع الوفاق وهو أحكام الافعال الاختيارية التي أدرك فيها مصلحة أو مفسدة أو انتفاءها وفي موضع الخلاف وهي الافعال الاختيارية التي لم يدرك فيها شيئاً مما ذكر مأخوذة من طريق العقل لا من طريق الشرع على كل حال

(١) قال المصنف « الاول المعدوم يجوز الحكم عليه الى آخره » أقول هذه المسألة خلافية والخلاف فيها مبني على خلاف آخر بين العلماء القائلين بثبوت الكلام النفسي في أنه هل وهو في الازل يسمى خطاباً أولاً . قال أبو اسحاق الشيرازي في كتاب الحدود وابن القشيري في المرشد ذهب المتقدمون من أصحابنا الى أنه لا يسمى خطاباً وأمرأ ونهياً في الازل وانما يسمى بذلك فيما لا يزال عند وجود المخاطب وحدوث التسمية لا يوجب حدوث المسمى ولا تتغير صفة في نفسه ألا ترى أن الرجل يصير أباً وعماً وزوجاً بعد ان لم يكن مسمى بشيء من ذلك ولم تتغير ذاته ولا صفة في نفسه بذلك وانما يحدث الابن وابن الأخ والزوجة يستحق أن يسمى بهذه الاسماء حقيقة فعلى هذا كل خطاب كلام ولا ينعكس لان هذه الصفة التسمية تسمى كلاماً في الازل ولا تسمى خطاباً على هذا . وقال المتأخرون يسمى خطاباً بشرط حدوث المخاطب أي باعتبار من علم الله أنه سيوجد من المخاطبين قال ابن القشيري وهو قول الاشعري وهو الصحيح

تابع الحاشية ❦

وذكر بعضهم أن الخلف لفظي لان الطلب الازلي انما هو طلب بالصلاحية لا بالنعاق اذ الكلام الازلي في نفسه على صفة الاقتضاء بمن سيوجد فاذا وجد تعلق به الاقتضاء بالفعل فيكون اقتضاء بالفعل وهذا يسمى اقتضاء حقيقة والاول يسمى اقتضاء مجازاً ومنهم من قال ان الخلف معنوي مبني على الخلف في تفسير الخطاب فمن فسره بالكلام الذي يقصد به افهام من هو متبىء لقهمة في الحال قال لا يسمى خطاباً ومن فسره بالكلام الذي يقصد به الافهام في الجملة أطلقه عليه والحق أن الخلف معنوي

ومما يفرع عليه ان الكلام حكم في الازل أو يصير حكماً فيما لا يزال وهذه المسئلة يتفرع عليها أن الامر يتعلق بالمعدوم تعلقاً معنوياً أولاً فن قال يسمى خطاباً في الازل قال انه حكم في الازل وان الامر يتعلق بالمعدوم تعلقاً معنوياً ومن تقي التسمية في الازل تقي كونه حكماً في الازل وتقي تعلق الامر بالمعدوم وفرعوا على هذا الخلف أيضاً أن الكلام النفسى في الازل لا يتنوع الى أمر ونهي وغيرهما بذلك قال الجمهور لعدم من يتعلق به هذه الاشياء اذ ذاك وانما يتنوع اليها فيما لا يزال عند وجود من يتعلق به فتكون الانواع حادثة مع قدم المشترك بينها كصفات الافعال . وذهب الاشعري الى تنوعه في الأزل اليها بتزليل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود وهو الاصح والمراد بالانواع الانواع الاعتبارية أى عوارض لا يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات على كلا القولين ليكونه صفة واحدة قائمة بذاته تعالى كالعالم والقدرة وسائر صفاته تعالى فن حيث تعلقه في الازل أو فيما لا يزال بشيء على سبيل الاقتضاء لفعله يسمى أمراً أو تركه يسمى نهياً وعلى هذا القياس كذا لخصه الجلال . وحاصل الثلاثة أن من قال انه يتنوع في الازل الى ما ذكر سماه حكماً وقال بتعلقه بالمعدوم بناء على تنزيل المعدوم الذي سيوجد بمنزلة الموجود ومن قال أنه لا يتنوع في الازل الى ما ذكر لم يسمه حكماً وقال بعدم تعلقه بالمعدوم بناء على عدم وجود المخاطب اذ ذلك هذا ملخص ما قالوه في هذه المسائل الثلاث . ونقول ان لفظ كلام الله تعالى

تايح الحاشية

يطلق تارة ويراد منه الصفة القائمة بذات مولانا وهي صفة واحدة يقال فيها كل ما قيل في سائر الصفات وهذه الصفة تضاد الخرس الباطني ويقر بها لفهم الحوادث ملكة الكلام التي تقوم بالنثر أو الشاعر التي هي ضد الخرس الباطني أيضا وتارة يطلق ويراد منه الكلمات النفسية المرتبة ترتيباً لا تعاقب فيه ولا انقضاء باعتبار وجودها الازلي العلمي والتعاقب والتجدد انما هو في وجودها اللفظي والكلام النفسي بهذا المعنى يتحد مع الكلام اللفظي ذاتاً وقد قدمنا في تعريف الحكم أن تعلق الكلام النفسي بهذا المعنى تعلق دلالة لا تعلق تخصيص كما هو تعلق الارادة ولا تعلق تأثير كتعلق القدرة فلا يتصور فيه تعلقان أحدهما صلوحى والآخر تنجزى حادث بل هو تعلق واحد ازلا وفيما لا يزال لا يتجدد فيه ولا حدوث وان الذي يتجدد هو بعثة الرسل ووجود هذا الكلام النفسي بوجوده اللفظي وانزاله عليهم بطريق الوحي لفظاً ومعنى كالقرآن أو معنى فقط كالا حاديث قدسية كانت أو نبوية ووجود المكلف بشروط التكليف وكما أن الكلام اللفظي يسمى خطاباً باعتبار دلالاته على معناه وان لم يوجد مخاطب بالفعل وقت وجوده ولا توجيهه لأحد كذلك لاشبهة في أن الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية انما يسمى خطاباً باعتبار دلالاته على المعنى الذي دل عليه الكلام اللفظي المتحد معه ذاتاً وذلك لا يتوقف أصلاً على وجود مخاطب ولا على توجيهه لا حد لا حقيقة ولا تنزيلاً وانما الذي يتوقف على وجود المخاطب حقيقة أو تنزيلاً هو الخطاب بالمعنى المصدرى وليس الكلام فيه اتفاقاً وأما الكلام النفسي بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا كما سبق فهذه لاتنوع ولا تكثر فيها بل هي مبدأ الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية التي ليست حرفاً ولا صوتاً يقرب اليك فهم ذلك ما ترتبه بملكته من الكلمات النفسية في نفسك بلا حرف ولا صوت ثم تبرزه كلمات لفظية أو نقشية مرتبة بعين الترتيب في الكلمات النفسية انما الفرق بين الترتيبين ان الترتيب النفسي لا تعاقب فيه ولا انقضاء كالكلمات النقشية والترتيب اللفظي متعاقب في الوجود لانه أصوات

وحروف وهي غير قارة لا يمكن أن تجتمع في الوجود بخلاف الكلمات النفسية في وجودها العلمى أو النفسى فانها تجتمع في الوجود ومن هذا تعلم أن الذى دعا هؤلاء الناظرين في هذه المسائل الى ما قالوه وارتكبوا فيه ما ارتكبوه من التكلفات هو أولاً عدم الفرق بين الخطاب بالمعنى المصدرى الذى هو توجيه الكلام للمخاطب ليفهم وليس الكلام فيه وبين الخطاب بمعنى الكلام المفهم والكلام هنا في هذا مع وجود الفرق البين بين الخطابين فان الاول يقتضى وجود المخاطب حتماً وأما الثانى فلا يقتضى وجود المخاطب اصلاً ولا توجيهه لاحد لا فرق في ذلك بين الخطاب اللفظي والخطاب النفسى بل متى كان الكلام مفهماً أي دالاً على معنى يفهم عند توجيهه كان خطاباً حقيقة لفظياً كان الكلام أو نفسياً قال تعالى « وأوحى الى هذا القرآن لا نذركم به ومن بلغ » أى لا نذركم به وانذر من بلغه القرآن في الازمنة الآتية وقد جاءت الاحاديث الصحيحة موافقة للقرآن « ألا فليبلغ الحاضر منكم الغائب قرب مبلغ أوعى. أو أفقه. من سامع » والاجماع قائم على أن التكليف غير خاص بمن كان موجوداً من المكلفين وقت نزول الوحي بل هو عام لمن كان موجوداً وقت نزول الوحي ولمن لم يكن موجوداً وقته ووجد بعده مستوفياً شروط التكليف الى أن تنقضى دار التكليف وبما لا شك فيه أن القرآن كلام الله الازلى عندنا وانه خطابه لعباده وأوامره ونواهيته وأحكامه مستمرة باقية باستمرار هذه الدار وبقائها فمن كان موجوداً وقت نزوله موصوفاً بشروط التكليف صار مأموراً ومكلفاً ومن لم يكن موجوداً كذلك يصير مأموراً ومكلفاً عند وجوده موصوفاً بشروط التكليف لا بمعنى أن الأمر تجدد بل الذى حدث وتجدد هو وجود المكلف موصوفاً بشروط التكليف وكونه مكلفاً وثانياً عدم الفرق بين الكلام النفسى بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا جل وعلا التى جرى فيها الخلاف عند مثبتيتها في أنها موجودة بوجود حقيقى أو أنها أمر اعتبارى صادق فقط لا وجود لها الا وجود الذات الاقدس كالاخلاف في غيرها من الصفات وهذه لا كلام للأصوليين فيها ولا يتعلق بها غرضهم

واتما يتكلم عليها علماء الكلام ولا يمكن للعقل ادراك كنهها ومذهب السلف
عدم الخوض فيها بل يفوض معناها كسائر الصفات اليه تعالى مع اعتقاد أن الله
تعالى موصوف بها عملاً بالقرآن وبين الكلام النفسى بمعنى الكلمات الازلية التى
هى القرآن الكريم المقروء بألسنتنا المكتوب فى مصاحفنا المحفوظ فى صدورنا
المنزل على رسولنا الذى جاء فيه ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى والذى قال
فيه سبحانه وتعالى «انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون» الى غير ذلك من الآيات
والكلام بهذا المعنى هو الذى يتعلق به غرض الاصولى والفقيه لفظياً كان او
نفسياً لانه مدار استنباط الاحكام الشرعية والكلام النفسى بمعنى الصفة القائمة
بذات مولانا هو كما قلنا مبدأ أزلا للكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المرتبة
بالترتيب الخاص بها الذى جاء على وفق ترتيب الالفاظ القرآنية التى نقرأها ونعبد
بتلاوتها مثلاً ولا يستطيع احد أن ينكر أن الكلام النفسى بمعنى الصفة لا يتنوع
فى الازل ولا فيما لا يزال لا باعتبار ذاته ولا باعتبار تعلقه فانه لا تعلق له الا
بالكلمات النفسية التى هو مبدؤها كما أن الثابت عندنا أن هذا القرآن الذى نقرأه
ونتلفظ به ونكتبه هو كلام الله تعالى الازلى وكلماته ازلية والمنزل على رسولنا
صلى الله عليه وسلم وان الحادث والمتجدد هو القراءة لا المقروء والكتابة لا
المكتوب والتلفظ لا المنفوخ والحفظ لا المحفوظ والتنزيل لا المنزل والله تعالى
أنزله على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم باللفظ والمعنى بدون أن يكون مخلوق
فيه أدنى مدخل فى كلماته ولا فى معناها فكان مما لا شبهة فيه ان هذا القرآن
الذى هو الكلمات النفسية الازلية متنوع فى الازل الى أمر ونهى نفسيين باعتبار
وجوده العلمى وهكذا سائر الانواع كما أنه متنوع فيما لا يزال باعتبار وجوده
اللفظى والكلام النفسى بالمعنى الثانى وهو الكلمات النفسية المرتبة أزلا فى
وجودها العلمى ترتيباً لا تعاقب فيه بمبدأها الذى هو صفة الكلام النفسى بالمعنى
الاول والكلام الذى هو الكلمات اللفظية المرتبة بقدره الله تعالى بدون مدخل
لاحد من الخلق ترتيباً يوافق تمام الموافقة ترتيب الكلمات النفسية فى الكلمات

والايات والسور متحدان بالحقيقة والذات والاختلاف بينهما في الوجود فقط فوجود الكلمات النفسية وجود علمي ازلي ويتبع ذلك أن لاتعاقب بين الكلمات بل كلها في هذا الوجود مجتمعة فنلها تقريباً لفهم مثل الكلمات النقشية مجتمعة في الوجود لا تعاقب فيها ووجود الكلمات اللفظية خارجى حادث فيما لا يزال ويتبع ذلك أنها متعاقبة لاتجتمع في الوجود الخارجى . ومن ذلك تعلم أن الكلمات اللفظية كما أنها متنوعة كذلك الكلمات النفسية متنوعة أيضاً لانهما متحدان حقيقة وذاتا وكما أن الكلام اللفظى الذى أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم قد خوطب الموجودون وقت نزول الوحي به قد خوطب به المعدومون وقت نزوله ولم يمنع ذلك من كونه يسمى خطابا ومن تنوعه الى أمر ونهي وغير ذلك وكذلك يقال في الكلمات النفسية في الازل التي هي عين ما أنزل في الحقيقة والذات لا يمنع من كونها تسمى خطابا وتنوع الى أمر ونهي وغير ذلك في الازل عدم وجود مخاطب ومأمور ومنهى اذ المدار في كونه حقيقة افعل امرا على كونها دالة على طلب الفعل في ذاتها سواء توجهت بالفعل الى مخاطب أو لم توجه وسواء وجد مخاطب أو لم يوجد ومما لا شك فيه ان كلمة افعل النفسية التي ليست صوتا ولا حرفا دالة على طلب الفعل طلباً نفسياً كدلالة كلمة افعل اللفظية على طلب الفعل لفظاً بلا فرق وكل منهما خطاب وأمر بهذا الاعتبار وجد مخاطب ومأمور أو لم يوجد ما ذكر نم توجيه الامر بالفعل لا بد فيه من وجود المأمور فاهما معنى الخطاب فالخطاب الذى يتوقف على وجود المخاطب هو الخطاب بالمعنى المصدرى وأما الخطاب بمعنى الكلام المفهم نفسياً كان أو لفظياً فلا يتوقف كونه كذلك على وجود المخاطب وكذلك لفظ الامر بالمعنى المصدرى الذى هو عبارة عن توجيه صيغة طلب الفعل لا بد فيه من وجود المأمور فاهما معنى الامر وأما الامر بمعنى كلمة افعل نفسية كانت أو لفظية فلا يتوقف تسميتها أمرا على وجود المأمور بل المدار في ذلك على كونها كلمة دالة على طلب الفعل وقد علمت مما قدمناه غير مرة ان تعاقب الكلام النفسى بالمعنى الثانى معناه دلالته على معناه

وان هذا التعلق واحد لا يتغير ولا يتجدد بل هو مستمر ازلا وفيما لا يزال
وان الذي يتجدد انما هو بعثة الرسل وازال الكلام اللفظي ووجود المكلف
موصوفا بشروط التكليف وان هذا هو المراد من التعلق التنبهيزي وهو المأخوذ
في تعريف الحكم المتعارف عند الاصوليين الذي هو مدار النفي تارة والاثبات
تارة قبل البعثة فمنهم من نقاه قبلها ومنهم من اثبته كما تقدم . وهذا الخلاف
خاص بأهل السنة القائلين بثبوت الكلام النفسي ، وأما المعتزلة الذين ينفون
الكلام النفسي بقسميه ولا يقولون بثبوتيه فلا يتصور منهم الخلاف في أن
الكلام النفسي يسمى خطابا ازلا فيتنوع أولا يسمى خطابا فلا يتنوع ، لان
هذا الخلاف فرع القول بثبوت الكلام النفسي والمعتزلة لا يثبتونه . نعم هم
يخالفون في تعلق الامر بالمعدوم كما ان سائر الفرق يخالف في ذلك ولا يقول بتعلق
الامر بالمعدوم الا الاشاعرة فقط ولذلك قال في كشف المبهم على مسلم الثبوت
عند قول المسلم خلافا للمعتزلة بل ولسائر الفرق كما نص عليه الامدى في الاحكام
والمضد في شرح المختصر وابن أمير حاج في التقرير ولكون المعتزلة يخالفون
في تعلق الامر بالمعدوم وهم لا يقولون بالكلام النفسي قال المصنف المعدوم
يجوز الحكم عليه وقال في مسلم الثبوت المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة اه وكانت
عبارتهما أحسن من قول صاحب جمع الجوامع ويتعلق الامر بالمعدوم ومن قول
الامام المعدوم يجوز ان يكون مأمورا ومن قول ابن الحاجب الامر يتعلق
بالمعدوم لان كلا من الحكم في عبارة المصنف والتكليف في عبارة المسلم أم
من الامر لان كلا من الحكم والتكليف كما يكون بالامر النفسي او اللفظي يكون
بغيرهما عند المعتزلة كما مر في مبحث الحسن والقبح فالمعتزلة ينكرون تعلق الحكم
والتكليف بالمعدوم كما ينكرون الكلام النفسي كما ان فريقا ممن يثبتون الكلام
النفسي ويقولون انه لا يسمى في الازل خطابا ولا يتنوع في الازل ينكرون
تعلق الامر ازلا بالمعدوم تعلقا معنويا لانهم ينكرون تعلق الكلام النفسي في
الازل ولذلك قالوا انه لا يسمى في الازل خطابا ولا تنوع فيه وسيأتي لهذا بقية

الصلاة والسلام^(١). قيل الرسول أخبر أن من سيولد فان الله تعالى سيأمره . قلنا أمر الله تعالى في الازل معناه أن فلاناً اذا وجد فهو مأمور بكذا . قيل الأمر في الازل ولا سامع ولا مأمور عبث بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام^(٢)

(١) قال المصنف « كما انا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام » محصله قياس الكلام النفسى على الكلام اللفظى وان الحكم فى اللفظى كما هو على المعلوم باتفاق فالكلام النفسى مثله لانه عينه فان المراد منه الكلمات النفسية المرتبة أزلا بترتيبه فيما لا يزال عند انزاله على الرسول صلى الله عليه وسلم قالت المعتزلة ان الرسول أخبر ان من سيوجد فان الله سيأمره قلنا كذلك قد أخبر الله أيضا فى كتابه ان كل من سيوجد فان الله سيأمره فقال جل وعلا « وأوحى الى هذا القرآن لا نذكركم به ومن بلغ » فكما جاء فى السنة « فليبلغ الحاضر منكم الغائب » الحديث جاء فى القرآن ما ذكر والقرآن عندنا هو الكلمات النفسية الازلية المرتبة ازلا على وجه ما قدمناه فأمر الله فى الازل معناه أن فلاناً اذا وجد فهو مأمور بكذا أى فالذى يتجدد هو وجود المأمور بالامر النفسى لا وجود الامر الذى هو كلمة افعال النفسانية كما ان الذى يتجدد هو المأمور بالامر اللفظى لا وجود الامر اللفظى الذى هو كلمة افعال

(٢) قال المصنف على لسان المعتزلة « قيل الامر فى الازل ولا سامع ولا مأمور عبث بخلاف امر الرسول عليه الصلاة والسلام » محصله ابداء فرق بين الكلمات النفسية والكلمات اللفظية وان الامر فى الاولى فى الازل لا يوجد فيه سامع أصلا ولا مأمور بخلاف الاوامر اللفظية فان المخاطبين به هم الموجودون وقت نزوله وهذا كاف فى عدم العبث وأما من يوجد بعد فهو داخل فى الحكم بدلالة النص لمساواة ما يوجد لمن كان موجودا فى علة الحكم ولقوله عليه الصلاة والسلام « حكى على أحدكم حكم على الكفاة » وأجاب المصنف بما اجاب به وسينافسه فيه الاسنوى وسنتكلم عليه فيما بعد ومحصل ما أشار اليه المصنف من اعتراض المعتزلة مع ذكر الجواب الصحيح الذى منه تعلم ان الكلام خطاب وطلب فى الازل ولا تجدد فى ذاته ولا فى دلالاته ولا فى صفاته ولا فى انواعه وان الذى

قلنا مبنى على القبح العقلي ومع هذا فلا سفة في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد « أقول لما فرغ من الكلام في الحاكم انتقل الى المحكوم عليه يتجدد انما هو وجود المكلف بشرائط التكليف وهذا هو معنى كونه مكلفا تكليفا معنويا أى تعليقا على معنى ان الكلام النفسى دال على طلب افعال أو الترك من كل يكون موجودا بالفعل مستجمعا لشرائط التكليف عند البعثة لاحد من الرسل أو يوجد كذلك بعدها الى ان تنقضى دار التكليف فكل من وجد كذلك عند بعثة أول الرسل أو يوجد كذلك بعدها الى ان تنقضى تلك الدار صار مكلفا بهذا الطاب الذى يعلمه المكلف من الكلام اللفظى المنزل على الرسول المبلغ اليه فالمعلق ليس هو دلالة الكلام النفسى على طلب الفعل أو الترك وانما المعلق هو صيرورة المعدوم الذى سيوجد مكلفا بالتعليق راجع لوجود المعدوم واتصافه بالتكليف وشروطه لا لكون الكلام النفسى خطابا ولا لتنوعه ولا لدلالته على طلب الفعل أو الترك قالت المعتزلة انه يلزم على تكليف المعدوم أمر من هو غير موجود ونهيه وذلك سفة لان طلب الفعل من المعدوم غير معقول وعبث أيضا لان المقصود من التكليف الامتثال وهو غير متصور من المعدوم فالأمر أو النهى حينئذ يكون كمن جلس فى دار وأمر ونهى من غير حضور مأمور أو منهى قالت الاشاعرة جوابا عن ذلك انه انما يلزم ذلك لو كان الطلب للفعل فى الازل من المعدوم طلبا تنجزيا بان يأتى بالفعل حال عدمه وليس هذا هو معنى كون المعدوم مكلفا عندنا اما لو كان معناه ان الطلب موجود ومحقق فى الازل ممن سيوجد فيما لا يزال على معنى انه يأتى بالفعل عند وجوده فاهما للخطاب فلا يلزم منه السفة ولا العبث وذلك كأمر الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم سواء كانت بوحي متلو أو غير متلو فى حق المعدومين فى زمانه صلى الله عليه وسلم من المكلفين الذين يوجدون بشروط التكليف فالكلام اللفظى الذى منه هذه الاوامر وهذه النواهى خطاب فى ذاته وان لم يوجد من يخاطب به ومتنوع فى ذاته الى أمر ونهى وغيرهما بلا شبهة ولم يتوقف كونه كذلك على وجود هؤلاء الذين سيوجدون فيما بعد نزوله بل متى وجد المكلفون فى أى

وذكر فيه أربع مسائل : الأولى في جواز الحكم على المعدوم ولتقدم عليه مقدمة فنقول اختلفوا في معنى كونه متكلمًا فقالت المعتزلة معناه انه خالق للكلام فعلى

زمن كان موصوفين بشروط التكليف صاروا مخاطبين ومكلفين بالفعل وهذا المقدار لا فرق فيه بين ان نقول ان من وجدوا بعد نزول الوحي داخلون في الخطاب النازل بعبارة النص او بدلالته فان الخطاب على كل حال لا يتوجه الا عند وجود المكلف بشرائط التكليف ومن هذا تعلم ان الحق ان الكلام النفسي بمعنى الكلمات الازلية النفسية يسمى خطابا في الازل ويتنوع فيه أيضا وان المعدوم مكلف تكليفا تعليقيا على الوجه الذي فصلناه وان الخلاف في ذلك بين أهل السنة خلاف لفظي لأن كل من قال بثبوت الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية الازلية التي هي مدلول الكلمات القرآنية اللفظية مثلا لا ينكر دالتها على الطلب النفسي للفعل أو الترك في ذاتها ازلا وان كلمة افعل النفسية دالة على طلب الفعل النفسي كما ان كلمة افعل اللفظية دالة على طلب الفعل اللفظي ومثل ذلك لا تفعل النفسية واللفظية بلا فرق وهذه الكلمات النفسية عند ما ينزلها الله على رسوله معبرا عنها بعبارات لفظية بلسان ملك الوحي ووجود المكلف مستجمعا لشروط التكليف يتوجه اليه ذلك الطلب النفسي للفعل أو الترك وهذا هو معنى تكليف المعدوم تكليفا تعليقيا ومخالفوه من أهل السنة تقوا تكليف المعدوم تكليفا تنجزيا وهذا أيضا لا ينكره الاولون لان الجميع متفقون على انه لا حكم ولا تكليف قبل البعثة فالخلاف الحقيقي بيننا وبين المعتزلة لا بيننا لان مبنى قولنا بتكليف المعدوم تكليفا تعليقيا هو اننا نقول بثبوت الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية ومبنى قولهم بعدم تكليف المعدوم هو انهم لا يقولون بثبوت الكلام النفسي والخلاف في ذلك حقيقي فما انبنى عليه يكون حقيقيا غير انه لا ثمرة له عند الاصوليين الذين يبحثون عن أدلة الفقه الاجمالية وهو انما يبحث عما يحتاج اليه المجتهد وهو الفقيه الذي يستنبط الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فلا بحث للاصولي أولا وبالذات الا في الادلة الاجمالية التي هي من اقسام النظم والكلام اللفظي وهذا

هذا يكون الكلام عندهم من صفات الافعال يوجد فيما لا يزال . وقالت الحنابلة كلامه تعالى عبارة عن الحروف والاصوات وهي قديمة وانكروا كلام النفس . وقال الاشعري وأتباعه انه صفة قديمة قائمة بذاته لا اول لوجودها (١) وهو

لا خلاف لاحد من الفرق من معتزلة وغيرهم في انه يتعلق بمن كان موجودا وقت نزوله وبلغه وبمن يوجد مستجمعا شرائط التكليف بعد نزوله فالبحث في ذلك بالنظر الى الاصوليين قليل الجدوى

(١) قال الاسنوى « وقال الاشعري واتباعه انه صفة قديمة الى آخره » قد علمت أن الاشعري واتباعه وسائر أهل السنة وان قالوا بذلك لسكن ليس الكلام النفسي بهذا المعنى هو الذى يتكلم فيه الاصوليون والفقهاء ويبنون عليه الاحكام التكليفية وانما الذى يبحثون عنه ويبنون عليه ما ذكر هو الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية وان الكلام النفسى بهذا المعنى هو الذى يسمى خطابا ويتنوع وينقسم الى أمر ونهى وغيرهما من الاقسام وأما الكلام بالمعنى الأول فلا تعدد فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب الاضافات وانه لا ينقسم بحسب متعلقاته اذ ليس له متعلقات بل هو مبدأ في الأزل للكلمات النفسية المرتبة ازلا وهى المتعلقة أى الدالة فعلا ومتنوعة حقيقة الى أمر ونهى لاتحادها مع اللفظى والبحث عنه بحث عنها كما صرح به الاصوليون فما قاله الاسنوى كغيره قد علمت أن منشأه عدم الفرق بين الكلام النفسى بمعنى الصفة الواحدة القديمة التى لا تعدد فيها ولا انقسام وبين الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المتحددة مع الكلمات القرآنية اللفظية التى يبحث عنها كل من الاصولى اجمالا والفقهاء تفصيلا ومن هنا تعلم أن هذه المقدمة لا يتفرع عليها قوله « اذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الأشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم الى آخره » فان خطاب الله الذى هو كلامه الازلى وأخذة الاشاعرة فى تعريف الحكم هو بمعنى الكلمات النفسية الدالة بالاقتضاء على طلب الفعل جازما أو غير جازم وطلب الترك كذلك والطلب على وجه التخيير كما سبق لان الكلام النفسى بهذا المعنى هو الذى يصح أخذه فى تعريف الحكم المتعارف وأما الكلام النفسى بمعنى الصفة فلا يصح

صفة واجدة في نفسه لا تعد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافات وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب تعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امراً أو بطلب الترك كان نهياً فكونه أمراً أو نهياً اوصاف لا أنواع كما أن الجوهر في نفسه واحد وان كان مشتملاً على أوصاف كالتهجيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض . اذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الاشاعة هو خطاب الله تعالى كما تقدم وخطاب الله تعالى هو كلامه الازلي كما بيناه لهم أن يقولوا ان الامر والنهي ثابتان في الازل وليس ثم مأمور ولا منهي فلذلك قالوا المعدوم يجوز الحكم عليه وهذه هي عبارة المصنف وهي أحسن من قول الامام المعدوم يجوز أن يكون مأموراً لان الحكم أعم . قال في المحصول وليس معنى كون المعدوم مأموراً انه يكون مأموراً حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الامر موجوداً في الحال ثم أن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك الامر هذا لفظه . وذكر الأمدى نحوه فقال معناه قيام الطلب التقديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب قال وانكره سائر الفرق لنا أن الواحد منا حال وجوده يصير مأموراً بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن ذلك الامر

أخذه في تعريف ذلك الحكم لما فصلناه من قبل الا ترى الى قول الامام في المحصول الآتى نقله في كلام الاسنوى وليس معنى كون المعدوم مأموراً انه يكون مأموراً حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الامر موجوداً في الحال ثم ان الشخص الى آخره فان هذا صريح كما قدمناه في أن الطلب لا تعليق فيه بل هو موجود محقق في الازل وانما الذي هو معلق وسيوجد هو التكليف بالفعل ووجود المكلف مستجعماً لشروط التكليف وهذا لا يكون قبل البعثة اتفاقاً عند أهل السنة وان الأمدى ذكر نحوه وعبارة الأمدى أوضح من عبارة الامام وكلاهما صريح فيما قلنا من أن المراد بالكلام النفسى هو الكلمات النفسية

ما كان موجوداً الا حالة عدمنا فكذلك في حق الله تعالى . اعترض الخصم على هذا الدليل هنا فقال ان الرسول عليه الصلاة والسلام مخبر ومبلغ عن الله تعالى وأوامره اما بالوحى واما بالاجتهاد وليس هو بمنشيء لا وأمر من عنده فالأمر الوارد منه اخبار عن الله تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم فلم يحصل الأمر عند عدم المأمور بخلاف دعواكم في امر الله تعالى . والجواب أن أمر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار أيضاً^(١) لان معناه أن فلاناً اذا وجد بشروط

(١) قال الاسنوي « والجواب أن امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار الى آخره » أقول لما نقل امام الحرمين في الارشاد الاتفاق على أن الكلام النفسى لا يتنوع سلكوا في الاستدلال على ذلك مسالك فمنهم من استدل على عدم تعدده وتنوعه بالاجماع وهى طريقة القاضى حيث قال أجمعوا على نفي كلام ثابن قديم وارادة ثانية قديمة الى آخر ما قال ونازعه ابن القشيري في هذا الاجماع بما حكى عن أبي سهل الشهير بالصلوكي انه قال لله بكل معلوم علم فله علوم لانهاية لها وهذا كما يجرى في العلم يجرى في غيره من الصفات وبعضهم استدل بالدليل العقلى المقام على وجوب اتحاد كل صفة من صفاته تعالى وبناء على هذا لما رأى فريق هذا الاجماع على اتحاد الكلام النفسى وعدم انقسامه أجابوا بوجهين الأول ما التزمه أبو اسحاق من رد جميع هذه الاقسام الى الخبر لينتظم القول بالوحدة فقال الامر خبر عن تحتم الفعل والنهى خبر عن تحتم الترك . الثانى أنه لا ينقسم فى الازل وانما ينقسم فيما لا يزال ولم يسلم هذا الاجماع ولما ورد على ما قاله أبو اسحاق ووافقه عليه الامام ما أورده الاسنوي عدل المصنف الى أنه اخبار بمصيره مأموراً ولكنهم أوردوا على ذلك أنه كيف يسوغ اتحاد ما أخبر الله عنه من قصص وهى مختلفة متميزة فان ما جرى لكل نبي غير ما جرى للآخر او كذلك المأمورات والمنهيات فكيف يكون ما جرى لآدم عليه السلام من الاوامر والنواهي وغير ذلك هو عين ماجرى لموسى وعيسى ونبينا عليهم الصلاة والسلام وكيف يكون الامر بالحج هو نفس الامر بالصلاة وكيف يكون النهى عن الزنا هو نفس النهى عن شرب الخمر وكيف تكون النواهي عين الاوامر

التكليف صار مكلفاً بكذا . واعلم ان كون الامر معناه الاخبار نقله في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب فجزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه وكيف يكون «قل هو الله أحد» نفس «تبت يدا أبي لهب» فلم يبق الا أنه أنواع مختلفة الذوات مشتركة في الكلام والكلام جنس لها . وأجابوا عن ذلك بأن الاتحاد بالذات والاقسام باعتبار اختلاف التعلقات والاضافات وأنت اذا تأملت تجد أن الايراد المذكور مبنى على أن المراد بالكلام النفسى الكلمات النفسية المرتبة أزلا المتعددة ومتنوعة بالذات لانها هي التي يقال فيها انها أنواع مختلفة الذوات مشتركة في الكلام الى آخره وان القائل بالاتحاد باعتبار أنه خبر عن تحتم العقاب على الفعل أو على الترك أو بمصيره مأمورا لا يصح قوله على ارادة الكلام النفسى بمعنى الصفة القديمة كما هو واضح ولا بمعنى الكلمات النفسية لانه لم يقل أحد باتحادها حتى نحتاج الى هذا القول لائن الذى أجمعوا على اتحادها انما هو الكلام النفسى بمعنى الصفة القديمة كما هو صريح قول المستدل بالاجماع أجمعوا على نفي كلام ثابت الى آخر ما تقدم وقول المستدل بالدليل العقلى أن الدليل العقلى قام على اتحاد كل صفة من صفات الله تعالى وبهذا تعلم أن ما أجاب به البيضاوي من كون الكلام النفسى خبراً وأطال الاسنوى في شرحه أخذاً ورداً واعتراضاً وجواباً جميعه من قبيل الخلط في القول وما أوقعهم فيما وقعوا فيه الا تقليد لمن تقدموا بمن لم يفرقوا بين الكلام النفسى بمعنى الصفة والكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية وتعلم أن ما صرح به في المحصول والمنتخب من ابطال هذا القول الذى ذهب اليه أبو اسحاق هو الحق وان جزمه بمكس ذلك وموافقة كلام المصنف في موضع آخر من المحصول وفي المسئلة السابعة عشرة من الاربعين وفي المسئلة الثامنة عشرة من معالم اصول الدين خلاف الحق وأما ما استشكل به صاحب المحصول هذا القول فهو بوجبيه لا يفيد أما الاول فلا نأ نسلم انه يتطرق اليه احتمال التصديق والتكذيب وقوله والامر لا يتطرق اليه ان كان مراده لا يتطرق اليه باعتبار كونه امرأ انشائيا فهو مسلم وليس بمراد وان كان لا يتطرق اليه باعتبار ما قلنا أن معناه اخباره بتحتم العقاب

وقد صرح بإبطاله في الکتابين المذكورين في أوائل الاوامر والنواهي في الكلام على أن الطلب غير الارادة . نعم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف في الحصول في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في المسئلة السابعة عشرة . وفي معالم أصول الدين في المسئلة الثامنة عشرة . قال في الحصول هنا وهو مشكل من وجهين : أحدهما انه لو كان خبرا لتطرق اليه التصديق والتكذيب والامر لا يتطرق اليه ذلك . الثاني انه لو أخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه وهو سفيه او غيره وهو محال لانه ليس هناك غيره . قال ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا الى ان كلام الله تعالى في الازل لم يكن أمراً ولا نهياً ثم صار فيما لا يزال كذلك . ولقائل ان يقول انا لا نعقل من الكلام الا الامر والنهي والخبر^(١) فاذا سلمت حدودها فقد قلت

على الترك فغير مسلم وهو يتطرق اليه ما ذكر باعتبار ذاته وان امتنع بالنسبة للمخبر لاستحالة الكذب في خبره تعالى بدليل عقلي خارج عن الخبر . وأما الثاني وهو قوله لو أخبر في الازل الى آخره فنقول ان هذا الذي قلت انما هو في الاخبار بالمعنى المصدرى وليس الكلام فيه ولا في الخبر الموجه بالفعل الى سامع بل الكلام انما هو في الخبر بمعنى القضية الخبرية الدالة على ما يحتمل الصدق والكذب لذاتها وهذه القضية تسمى خبراً باعتبار دلالتها على ما ذكر سواء أخبر بها مخبر نفسه أو غيره أو لم يخبر بها أحدا بل هي خبر وان لم يوجد أحد يخبر بها وبهذا تعلم أنه لا صعوبة في هذا المأخذ وان ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد من الاصحاب انما هو مبنى على أن المراد من الكلام الصفة القديمة وهي ليست أمراً ولا نهياً في الازل ثم باعتبار تعلقه فيما لا يزال يصير أمراً ونهياً فكلامه موافق لما قدمناه عن غيره

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول انا لا نعقل من الكلام الى آخره » أقول نعم لانعقل من الكلام بمعنى الكلمات تسمية كانت أو لفظية الا ما يتنوع الى أمر ونهي وخبر وغيرها ولكن لا نسلم حدودها مطلقا ولا قدمها مطلقا بل نقول هي بحسب ذاتها وماهيتها ووجودها العلمى اذلية وباعتبار وجودها

بحدوث الكلام فان ادعيت قدم شيء آخر فعليك بافادة تصويره ثم اقامة الدليل على ان الله تعالى موصوف به ثم اقامة الدليل على قدمه ولا بن سعيد ان يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام ^(١) اه كلام المحصول * واعلم ان الامام لما ذكر ان امر الله تعالى معناه الاخبار جملة عبارة عن الاخبار بنزول العقاب على من يترك ^(٢) ثم استشكله بالوجهين السابقين وبأنه يلزم ان لا يجوز العفو لان الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه اخباراً بنزول العقاب الى الاخبار بمصيره مأموراً تقليلاً للاشكال لان سؤال العفو لا يرد عليه وانما يرد عليه

اللفظي حادثة فالحدث على الحقيقة هو التلفظ لا الملفوظ كما قدمناه فنحن نسلم حدوثها بهذا المعنى ولا يلزم أننا نسلم حدوث الكلام لأن الكلام في ذاته أزلي والحدث هو التكلم به فقد ادعينا قدم شيء هو الكلام النفسى وهو متحد ذاتا وماهية مع الكلام اللفظي وافدنا تصويره والدليل قائم على أنه تعالى موصوف بصفة تسمى صفة الكلام كما هو صريح القرآن لان وصف الذات بالمشتق من لوازمه قيام مبدئياً للاشتقاق بالذات ومن لوازم قيامه بالذات أن يكون أزلياً والا لزم قيام الحادث بذاته تعالى فقد قام الدليل على انه تعالى موصوف بهذه الصفة وانها قديمة أى أزلية

(١) وقوله « ولا بن سعيد أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام » نقول فيه انه ان أراد ذلك فلا يصح قوله كلام الله لم يكن أمراً ولا نهياً في الازل لما علمت أن الكلام بمعنى القدر المشترك بين اقسامه هو بمعنى الكلمات النفسية وهى في الازل أمر ونهى وفيما لا يزال كذلك كما قدمناه ولو كان الجنس أزلياً والانواع فيما لا يزال لزم تحقق الجنس بدون انواعه وهو محال فان اردت بالجنس الكلام الذي هو صفة واحدة وبالانواع الانواع الاضافية كما قلنا انه مراده كان كلام ابن سعيد كغيره وأنه ليس بمراد للاصوليين كما فصلناه سابقاً

(٢) قال الاسنوي « واعلم ان الامام لما ذكر الخ » وأقول قد علمت ما في هذا الكلام من أن كون الكلام النفسى خبراً على ما قال الامام وعلى ما قاله المصنف ليس بصحيح فلا معنى للاشتغال به

الا ولان فقط وهو من محاسن كلامه . على انا نجيب عن العفو بأن نقول الامر عبارة عن الاخبار بنزول العقاب اذا لم يحصل عفو . وقوله « قيل الامر في الازل الخ » لما شبهنا أمر الله تعالى في الازل بأمر الرسول لنا قبل وجودنا اعتراضا عليه بما سبق^(١) فأجبنا عنه فشرعوا في فرق آخر بينهما فقالوا كيف يعقل الامر في الازل سواء كان بمعنى الاخبار أم بمعنى الانشاء لان الامر في الازل مع أنه لا مأمور اذ ذلك فيممثل ولا سامع فينقل عبث وسفه كمن جلس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور ومنهى بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام فان هناك سامعاً مأموراً يعمل به وينقله الى المأمورين المتأخرين . ويحتمل أن يريد بقوله ولا سامع أى ان جعلناه خبراً وبقوله ولا مأمور أى ان جعلناه أمراً حقيقة . والجواب عنه ان نقول ان اردتم انه قبيح شرعاً فمنوع وان اردتم انه قبيح عقلاً فسلم ولكننا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا أى ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلي فلا سفه في مسئلتنا وذلك لانه ليس المراد بالامر أن يكون في الازل لفظ هو أمر او نهى بل المراد به معنى قديم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأن العباد اذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب وهذا لاسفه فيه كما لاسفه في أن يقوم بذات الالاب طلب تعلم العلم من الولد الذى سيوجد . وما قاله المصنف ضعيف من وجهين^(٢) : أما الاول فلان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص

(١) قال الاسنوى « لما شبهنا أمر الله في الازل بأمر الرسول لنا قبل وجودنا الخ » قدمنا الكلام فيه وان كلا من أمر الله وأمر الرسل واحد بالذات لان الكلام النفسى والكلام اللفظى واحد بالذات لان الكلام اللفظى انما هو الكلام النفسى بعينه نزل على الرسول بصورة أخرى خارجية غير صورته العلمية الازلية كما فصلناه فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى « وما قاله المصنف ضعيف من وجهين الخ » أقول هو غير صحيح لما علمت أن مبنى الخلاف بيننا وبين المعتزلة في هذه المسئلة هو أننا نقول بثبوت الكلام النفسى وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظى وينكرون

عقليان بالاتفاق كما تقدم بسطه في أول الفصل الذي قبل هذا والتبجح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل فان وروده هنا مستحيل وأما الثاني فلا نسلم انه يقوم بذات الاب حال عدم الولد أمر محقق بل مقدر أى لو كان لى ولد لكنت أمره

قال « الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احوال تكليف المحال ^(١) فان الاتيان بالفعل امثالا يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام « انما الاعمال بالنيات » . ونوقض بوجوب المعرفة . ورد بأنه مستثنى » اقول تكليف الغافل كالسأهى والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالمحال هكذا قاله المصنف وفيه نظر من وجهين ^(٢) : احدهما ان مفهومه

الكلام النفسى أصلا وليس قولهم بانكار تكليف المعدوم مبنياً على الحسن والتبجح كما قال المصنف على أن اللازم في هذه المسئلة هو الحسن والتبجح العقليان بمعنى صفة الكمال والنقص كما قال الاسنوي واللازم ملتزم باتفاق فلا ضرر في لزومه فالتبجح هنا بمعنى النقص ولذلك في جوابنا عن كلام المعتزلة منعنا السفة الذى هو ذلك النقص

(١) قال المصنف « لا يجوز تكليف الغافل من احوال تكليف المحال الخ » معنى هذا - كما قال الزركشى - ان من منع التكليف بالمحال منع تكليف الغافل بالاولى لان تكليف الغافل كالنائم والناسى محال لمضادة هذه الامور للفهم فينتفى شرط صحة التكليف اه وأما من قال بجواز التكليف بالمحال كالا شعري فله في تكليف الغافل قولان نقلهما ابن التلمسانى قول بامتناع تكليف الغافل وقول بالجواز

(٢) قال الاسنوي « وفيه نظر من وجهين الخ » اقول لا ورود للنظر بوجهيه أما الوجه الاول فلانا لا نسلم أن مفهوم كلام المصنف ان القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا التكليف بل يكفي في مفهومه أنهم اختلفوا فيه بخلاف من احوال التكليف بالمحال فانهم لم يختلفوا واما الثانى فلان كلام المصنف لا يخالف ما قاله ابن التلمسانى من الفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال وعبارته تقضى

ان القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو ايضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمساني

أن تكليف الغافل من قبيل التكليف المحال وان القائل بامتناع التكليف بالمحال يمنع هذا بالطريق الاولى وقول المصنف من أحال تكليف المحال بالاضافة مساوية لقول الاسنوى من احوال التكليف بالمحال وانما تخالفها لو كان التركيب توصيفياً وللتخلص من نظر الاسنوى بوجهيه قال صاحب جمع الجوامع والصواب امتناع تكليف الغافل فاشار بذلك الى عدم الفرق في القول بامتناع تكليف الغافل بين القائلين بامتناع التكليف بالمحال والقائلين بجوازه للفرق بينهما بان الخلل في تكليف الغافل والمانع من صحة التكليف راجع لنفس المأمور وهو أنه لا يفهم الخطاب ولا يخطر له على بال فلا يتأتى الابتلاء فكان عبثاً لا فائدة فيه فكان تكليفاً محالاً لا يجوز عقلاً صدوره من الحكيم بخلاف التكليف بالمحال الذي يرجع الخلل والمانع فيه للمأمور به بأن يكون خارجاً عن طاقة المأمور ولكن المأمور لا خلل ولا مانع به فهو يفهم الخطاب فن جوزه قال ان له فائدة وهي بالاحذ في الاسباب وان كان لا يمكن الامتثال واما من منعه فقال كما قال المصنف فان الاتيان بالفعل امثالاً يعتمد العلم الخ فأشار الى ان العجز عن الاتيان بالفعل امثالاً متحقق في كل من التكليف المحال والتكليف بالمحال غاية الامر ان العجز في الاول لعدم العلم وفي الثاني لعدم القدرة وكل من العلم والقدرة شرط في التكليف والقائلون بجواز الثاني فرقوا بوجود الفائدة في الثاني دون الاول فتمعوا الاول دون الثاني وان اتفقوا جميعاً على عدم الوقوع في الاثنين وتعبير صاحب جمع الجوامع بالصواب يشعر بأن قول من قال بجواز تكليف الغافل قول مزيف خلاف الصواب. واعلم أن موضوع الخلاف هنا انما هو الحكم التكليفي الذي يترتب على الخطاب التكليفي من امر ونهي ويترتب عليه الثواب والعقاب فعلاً وتركاً وأما الحكم الوضعي وهو الذي يترتب عليه ربط الاحكام باسبابها فهذا يصح تكليف الغافل به على معنى ثبوت الفعل في الذمة على قولاً أو على معنى وجود سبب التكليف وان لم يوجد التكليف بالفعل لوجود المانع وهو النفلة على قول

وغيره . قال والفرق ان هناك فائدة في التكليف وهي ابتلاء الشخص واختباره
 * الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا
 الاول هو أن يكون الخلل راجعاً الى المأمور به . والثاني أن يكون راجعاً الى
 المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحال التكليف بالمحال
 بزيادة الباء في المحال * واعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى قد نص في الام على أن
 السكران مخاطب مكلف^(١) كذا نقله عنه الروياني في البحر في كتاب الصلاة وحينئذ

آخر وعلى هذا يحمل ما نقله ابن برهان في الاوسط عن الفقهاء انه يصح تكليف
 الغافل كما يؤخذ من الزركشي في شرحه على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « وأعلم ان الشافعي رحمه الله قد نص في الأم على ان
 السكران الخ » أقول قال الزركشي في شرحه على جمع الجوامع وقد يظن أن
 الشافعي يرى تكليف الغافل من نصه على السكران وهو فاسد فانه انما
 كلف السكران عقوبة له لانه تسبب بمحرم حصل باختياره ولهذا وجب عليه
 الحد بخلاف الغافل اه وقال في مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم فهم المكلف
 الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالسأهي والنائم والمجنون
 والسكران عندنا أي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية
 وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي العنبري في شرح المختصر اه
 وذهب قوم الى عدم اشتراط الفهم في التكليف واستدلوا على ذلك بان تكليف
 من لم يفهم وقع حيث أن السكران قد كلف وهو لا يفهم فاعتبر طلاقه وقتله
 واتلافه في حال السكر فلو طلق السكران في حال سكره زوجته وقع طلاقه او قتل
 نفساً عمداً قتل قصاصاً او خطأ وجبت الدية ولو اتلف مال الغير وجب الضمان كما
 نص عليه الأمدى في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن الهمام في
 التحرير وكذا ايلاء السكران معتبر مع ان السكران فرد من افراد من لا يفهم .
 قلنا في جواب هذا الاستدلال ان كل ما ذكر ليس من قبيل التكليف الذي هو
 أثر الخطاب التكليفي وانما هو من قبيل ربط الاحكام والمسببات باسبابها كاعتبار
 قتل الصبي واتلافه وذلك كله بمقتضى خطاب الوضع وقد علمت أنه ليس بمراد

فيكون تكليف الغافل عنده جائزاً لانه فرد من أفراد المسئلة كما نص عليه الأمدى وابن الحاجب . ثم استدل المصنف على امتناع تكليف الغافل بأن الاثيان بالفعل المعين لغرض امتثال أمر الله سبحانه وتعالى يعتمد العلم أى بالامر وكذا بالفعل المأني به أيضاً وعليه اقتصر في الحصول وإنما قلنا انه يعتمد العلم أى يتوقف عليه لان الامتثال هو أن يقصد ايقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة ويلزم من ذلك علمه بتوجه الامر نحوه وبالفعل

هنا . وقد استدلوا أيضاً بما نقله الاسنوى عن الروياني من ان الشافعى نص في الام على ان السكران مخاطب ومكلف قال التفتازانى في التلويح والحق في الجواب أن السكران من محرم مكلف زجرا له عن شرب المسكر اه و ذكر التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصى بسكره يكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعى على هذا اه وتفصيل القول في ذلك ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من شرب الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب وقد يكون محظورا وحراما كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها أو من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى غلا واشتد فالقسم الاول من السكر كالاغناء يمنع صحة التصرفات حتى الطلاق والعتاق والقسم الثانى بخلافه كما ذكره صدر الشريعة فى التنقيح والتفتازانى فى التلويح فتصح عباراته وما يتكلم به من طلاق وعتاق وغيرها من البيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاقراض وسائر التصرفات سواء شرب مسكرها او طائعا فتلزمه الاحكام المترتبة على هذه العبارات والصحيح الذى عليه الفتوى أن كل ما أسكر كثيرة فقليله حرام وان السكر من كل الاشربة المتخذة من اى صنف من الاصناف حرام فتى كان عاصيا بسكره يكلف تغليظاً عليه وهو مذهب الامام محمد بن الحسن والائمة الثلاثة فما قاله التقي السبكي من ان العاصى بسكره يكلف تغليظا عليه وان الشافعى نص عليه هو أيضا المقتى به عند الحنفية خلافا لما تقدم عن صدر الشريعة والتلويح وليس معنى تكليف السكران زجرا له وتغليظا عليه انه يكلف

وقوله « ولا يكفي مجرد الفعل » هو جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق وحينئذ فإذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة في تسكينه فلم قلتم انه لا بد من قصد الامتثال حتى أنه يلزم منه العلم بالفعل ويتوجه الطلب نحوه . وجوابه : انا انما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم « انما الاعمال بالنيات » . وقوله « ونوقض بوجوب المعرفة » أي هذا ينتقض بوجوب معرفة الله تعالى . وتقريره من وجهين ذكرهما الامام : أحدهما أن التكليف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله تعالى وارد

حال سكره وعدم فهمه بل معناه ان يقال للمكلف الفاهم للخطاب قد حرم عليك السكر فان شربت من هذا الشراب فيعتبر اطلاقك وقتلك واتلافك فان اردت ان تنجو من هذا فاياك والاسكار فتأمل كذا قاله الفاضل ميرزا جان بالمعنى في حاشية شرح المختصر وعلى هذا فالتكليفات الجزرية على السكران تكليفات تعليلية وليست تنجزية فالسكران الذي كلامنا فيه وهو من لا يميز بين الارض والسماء اذا وقع الطلاق منه في تلك الحال وكان الطلاق بائناً يجب عليه بعد زوال سكره الكف عن قربان زوجته وكذا في حال سكره فتكليفه وتوجيه الخطاب اليه لم يكن في حال سكره بل كان وهو صاح غير غافل فعنى تكليفه التعليلي أن الشارع خاطبه وهو صاح بالغ عاقل زجرأ له عن السكر بانه اذا سكر عاصياً بسكره كانت جميع تصرفاته معتبرة وملزماً بها في اعتبار الشارع . فخطاب التكليف لم يتوجه للسكران حال سكره وانما توجه اليه حال صحوه زجرأ له عن سكره كما يستفاد مما قدمناه عن الفاضل ميرزا جان . ومن هذا تعلم أن قول الاسنوي « وحينئذ فيكون تكليف الغافل عنده جائزاً لانه فرد الخ » خلاف الحق وأن الذي نص عليه الآمدى وابن الحاجب ومثلهما ابن الهمام في تحريره ليس من قبيل التكليف الذي نحن فيه بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها وأن الشارع خاطب السكران حال صحوه زجرأ له عن السكر انه اذا سكر اعتبر كل ما يصدر منه من الاسباب وجعل أحكامها مرتبة عليها

فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة امر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه * التقرير الثاني انه يستحيل قصد الامتثال فيها لان المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قررناه فقط كلف بشيء لا يجب فيه قصد الامتثال . الجواب ان هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه ^(١) . وعلى التقرير الثاني قال الامام فيستثنى أيضاً قصد الطاعة

(١) قال الاسنوى «الجواب أن هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه» وأقول حاصل تقرير هذا النقص على ما ذكره الامام أن التكليف بالمعرفة حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله تعالى فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة امر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه فاجاب عن هذا النقص تاج الدين الارموي في حاصله وتبمه البيضاوي في منهاجه بان وجوب معرفة الله تعالى مستثنى من هذا الشرط لقيام الدليل عليه والمدعى أن فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا في أول الواجبات وهو معرفة الله تعالى فقال التفتازاني في شرح الشرح بناء على هذا أي على ما قدمناه من أن المراد من فهم الخطاب الذي شرطناه في صحة التكليف تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا التصديق لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن حصوله بدون معرفة الله تعالى اه وقال في كشف المبهم على المسلم والمراد بفهم المكلف تصويره بان يتصور الخطاب بقدر ما يتوقف عليه الامتثال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بأنه مكلف والالزام الدور ولزم أن لا يكون الكفار مكلفين كذا ذكره التفتازاني في شرح الشرح والابهرى في حاشية شرح المختصر . أما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفاً انما يصح ويصدق اذا كان مكلفاً والقرض أن كونه مكلفاً يتوقف على العلم بأنه مكلف فيتوقف كل من العلم والمعلوم على الآخر في التحقق كذا ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وأما لزوم عدم تكليف الكفار

فانه لو افتقر الى قصد آخر لزم التسلسل . واعلم أن الامام لم يجب عن هذين الدليلين بل قال انهما يؤيدان القول بتكليف ما لا يطاق والذي أجاب به المصنف أخذه من الحاصل وفيه نظر فان النقض يحصل بصورة واحدة وأجاب ابن التلمساني ثم القرافي عن الاول بأن الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية وحينئذ فلا يلزم شيء من المحذورين المتقدمين

قال « الثالثة * الاكراه الملحجى يمنع التكليف لزوال القدرة » اقول الاكراه قد ينتهى الى حد الاجزاء^(١) وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة

فلأن الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكره العلوي في حاشية شرح الشرح . وحاصله أن كون المراد من الفهم المشروط في التكليف هو التصديق باطل لوجهين : الاول أنه يلزم عليه الدور ، لان كونه مكلفاً موقوف حينئذ على التصديق بكونه مكلفاً ، والتصديق بكونه مكلفاً موقوف على كونه مكلفاً فيلزم الدور . وهذا انما يرد على القائلين بأن التكليف انما هو بالدليل السمعى ولا يرد على القائلين أن التكليف بالعقل كالمعتزلة . الثانى أنه يلزم عليه عدم تكليف الكفار لأن الكفار لا يصدقون بالتكليف ومتى انتهى الشرط انتهى المشروط فتمين أن يكون المراد من الفهم المشروط في صحة التكليف هو التصور كما تقدم عن السعد وغيره وأما القول باستثناء المعرفة من القاعدة فهو قول باطل لان القواعد العقلية لا يجوز فيها الاستثناء ولذلك قال الاسنوى في رده على المصنف وصاحب الحاصل فان النقض يحصل بصورة واحدة اه وبهذا تعلم عدم الحاجة أيضا الى ما أجاب به ابن التلمساني ثم القرافي عن الاول بان الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية الى آخره على أنه لا يدفع المحذورين المتقدمين لاننا ننقل الكلام الى المعرفة الاجمالية ان كانت واجبة فلا بد أن يكون وجوبها عند هؤلاء بأمر الشارع فيجىء فيها المحذوران وان لم تكن واجبة فالمكلف لا يحصلها حتى يجب عليه والفرض أنها ليست بواجبة فلا ينظر ولا يحصلها فتمين ما قلناه من أن المراد بالفهم هو التصور

(١) قال الاسنوى « اقول الاكراه قد ينتهى الى حد الاجزاء الى آخره »

ولا اختيار كاللقاء من شاق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا ولا قتلتك وعلم انه ان لم يفعل والا قتله فالاول يمنع التكليف أى بالفعل المكره

أقول هذا هو الذى عبر عنه صاحب جمع الجوامع بالملجأ قال الزركشى فى شرحه عليه الثانية يمتنع تكليف الملجأ أيضا والمراد به من لا يجد مندوحة عن الفعل مع حضور عقله كمن يلتمى من شاق فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وانما هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش . وسياق كلام صاحب جمع الجوامع يقتضى كما قال الزركشى حكاية خلاف فى هذه الحالة وكلام الأمدى فى الأحكام يشير اليه بناء على جواز التكليف بما لا يطاق عقلا وان امتنع ممما اه لكن متى كان الملجأ هو من ذكر وقد صرحوا بأن المراد من التكليف هنا ما كان على وجه التنجيز والوقوع بحيث يكف بايقاع الفعل فى حال سلب القدرة عليه وعدم الرضا والاختيار كان تكليفه محالا على الصحيح أو الصواب كما قال صاحب جمع الجوامع حتى عند القائلين بجواز التكليف بالمحال لان المانع من التكليف فى هذه الحال راجع الى وصف قائم بالمكلف فانعدم شرط التكليف لعدم امكان صدور الفعل من المكلف لانه لو كف بايقاع الفعل الملجأ عليه وهو واجب الوقوع ولا اختيار له فيه كان مكلفا بما لا ينسب اليه اصلا لانه لم يوجد من الملجأ هذا الفعل حتى يمكن أن يكف به أو بعده وتتحقق فيه فائدة التكليف ولو صح الابتلاء ولأن الابتلاء انما يكون بما يصح أن ينسب للفاعل بأن يبتى فى صفات التكليف ولو كان الفعل فى ذاته خارجا عن قدرته عند مجوزى التكليف بالمحال ولكن لا قدرة ولا فعل للملجأ فيما الجىء عليه فالملجأ لم يبق بعد الاجاء بصفة التكليف فكان من قبيل التكليف المحال لا من قبيل التكليف بالمحال لأن موضوع التكليف بالمحال أن يكون المكلف موصوفا بفهم الخطاب وبالقدرة الممكنة ولكن الفعل خارج عن قدرته مع انصافه بها وأما التكليف المحال فلا يكون المكلف موصوفا بالفهم أولا يكون موصوفا بالقدرة فالخلل فى التكليف والمانع منه راجع الى وصف فى الأمور لا الى وصف فى الأمور به فافهم

عليه وبنقيضه . قال في المحصول لان المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قول المصنف لزوال القدرة لان القادر على الشيء هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا التقسم لاخلاف فيه كما قال ابن التلمساني * وأما الثاني وهو غير الملجبي فمفهوم كلام المصنف انه لا يمنع التكليف^(١) . قال ابن التلمساني وهو مذهب أصحابنا لان الفعل ممكن والفاعل

(١) قال الاسنوى « وأما الثاني وهو غير الملجبي الى آخره » هو ما عبر عنه صاحب جمع الجوامع بالمكره وجعل امتناع تكليفه هو الصواب . وقال الزركشى عليه المراد به من ينسب اليه الفعل فيقال فعل مكرها غير مختار وهو من لا يجد مندوحة عن الفعل الا بالصبر على ايقاع ما أكره به كمن قال له قادر على ما يتوعد به اقتل زيدا والاقتلتك ولا يجد مندوحة عن قتله الا بتسليم نفسه للهلاك فهذا اقدامه على قتل زيد ليس كوقوع الذي التقى من شاق . ثم قال في التنبيه الأول ما اختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكره خلاف ما عليه الاصحاب وقد رجع عنه آخرأ ووافق الاشعرية على جواز تكليفه وان كان غير واقع . قال ابن برهان في الاوسط المكره عندنا مخاطب بالفعل الذي أكره عليه وتقل عن الحنفية أنه غير مكلف قال وانعقد الاجماع على كونه مخاطبا بما عدا ما أكره عليه من الافعال ونقل عن المعتزلة أن المكره غير مخاطب وهذا خطأ في النقل عنهم بل عندهم أنه مخاطب الا أن العلماء رأوا في كتبهم أن الملجأ ليس بمخاطب فظنوا ان الملجأ والمكره واحد وليس كذلك اه وهذا الذي قاله ابن برهان في مذهب المعتزلة يخالف ما نقله الاسنوى عن ابن التلمساني حيث قال : وذهبت المعتزلة الى أنه يمنع التكليف في عين المكره عليه دون نقيضه فانهم يشترطون في الأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله الى آخر ما قاله الاسنوى وأقول حاصل الكلام هنا على ما بينه علماء الحنفية وغيرهم ان الاكراه هو حمل الغير على ما لايرضاه من قول أو فعل ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه كذا في التلويح والتحرير والتقرير . وقال شمس الائمة في أصول الفقه هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفى به رضاه ويفسد اختياره اه وهو نونان ملجبي

متمكن قال وذہبت المعتزلة الى انه يمنع التكليف في عين المكروه عليه دون
 وهو أن يكون بما يفوت نفساً أو عضواً ولو أتملة بغلبة الظن وان لم يغاب على
 ظنه تقويت أحدهما بل ان ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكرها
 أصلاً وفساد الاختيار بالاكره يجعله مستنداً الى اختيار آخر لا انه لعدم
 الاختيار أصلاً فان حقيقة القصد الى أمر متردد بين الوجود والعدم انما هو
 بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا
 ففساد لعدم الرضا كذا في التحرير والتقير وفي التلويح معنى فساد الاختيار ان
 الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه
 فيفسد اختياره من هذا الوجه هـ . وغير ملجىء وهو الاكره بغير ما يفوت
 نفساً أو عضواً كالحبس والضرب مما لا يفضي الى تلف نفس أو عضو وهذا القسم
 من الاكره لعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لتكمن المكروه من الصبر على ما
 لا يفوت النفس أو العضو وذكر صدر الشريعة في التنقيح أن الاكره عند الشافعي
 بالقتل والحبس سواء ، قال في التلويح لان في الحبس ضرراً كالقتل والمعصية
 تقتضى دفع الضرر قال الامام محي السنة الاكره أن يخوفه بعقوبة تنال من
 بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوفه به فيدخل فيه
 القتل والضرب المبرح اى الشديد وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه
 واتلاف المال ونحو ذلك هـ والاكره الملجىء الذى ذكره هؤلاء غير الاكره
 الذى ذكره الاسنوى ها هنا بقوله ان الاكره قد ينهى الى حد الاجاء الخ فان
 هذا المكروه الملجأ الذى ذكره الاسنوى بياناً لمراد البيضاوى هو الملجأ فى كلام
 صاحب جمع الجوامع مقابلاً للمكروه بقسميه اذا تقرر هذا فنقول قال فريق من
 الاصوليين ومنهم الحنفيون ان الاكره لا يمنع التكليف بالمكروه عليه ونقيضه
 مطلقاً سواء كان الاكره ملجئاً أو غير ملجىء كما نص عليه نحر الاسلام فى أصوله
 وصدر الشريعة فى تنقيحه والكمال بن الهمام فى تحريره وأقره صاحب الكشف
 والتفتازانى فى التلويح وابن أمير حاج فى تقريره وقال جماعة من الاصوليين منهم
 الرازى فى المحصول والآمدى فى الاحكام والبيضاوى فى المنهاج وغيرهم فى

تقيضه . فانهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله ، واذا أسفروا ان الاكراه يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وبنقيضه اذا كان الاكراه ملجئاً وذكر ابن التلمساني في شرح المعالم أن هذا القسم لا خلاف فيه اه لانك علمت أن الاجراء ممناه هو الذي لا يبقى معه للشخص قدرة ولا اختيار كالالتقاء من شاقق وهذا باتفاق الجميع يمنع التكليف بالمكروه عليه ونقيضه لان المكروه عليه واجب الوقوع ونقيضه مستحيل الوقوع وانما الخلاف في الاكراه المقابل لهذا وهو ما تقدم نسبته الى كلام الحنفية والشافعية وقسموه الى ملجى وغير ملجى ، وهذا الاكراه بقسميه لا يمنع التكليف اتفاقاً كما هو المفهوم من كلام المصنف هنا وقال ابن التلمساني في شرح المعالم وهو مذهب أصحابنا وفي التلخيص لامام الحرمين أجمع العلماء قاطبة على توجيه النهى على المكروه على القتل قال الزركشى وهذا عين التكليف في حال الاكراه وهو مما لا منجى عنه اه وقال الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع انعقد الاجماع على أن المكروه على القتل مأمور باجتنب القتل ودفع المكروه عن نفسه وانه آثم بقتل من اكراهه على قتله وذلك يدل أيضاً على أنه مكلف حال الاكراه واذا كان هذا كلامهم في القسم الملجى من الاكراه ففى غيره بالطريق الاولى وقالت المعتزلة ان الاكراه يمنع التكليف فى الملجى بعين ما اكراهه عليه وبنقيضه وفى غير الملجى فى عين المكروه عليه دون تقيضه الى آخر ما ذكره الاسنوي ومقتضى كلامهم كما فى الزركشى على جمع الجوامع تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعية الاكراه وداعية الشرع كالاكراه على قتل الكافر واكراهه على الاسلام وأما ماخالف داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على القتل لمن يجرم قتله فلا خلاف في جواز التكليف به اه ونقله الولى العراقى وأقره ومن جميع ما قدمناه يعلم أن الاكراه قد ينتهي الى حد الاجراء وهو الذى لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالالتقاء من شاقق وهذا هو المسمى بالملجأ وهو ما قال الامام الرازى فى المحصول والامدى فى الاحكام والبيضاوي فى المنهاج من أن الاكراه انما يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وبنقيضه اذا كان ملجئاً وان ابن التلمساني قال فى شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه اه

اكره على عين المأمور به فالإتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا يثاب
 أى لا خلاف لاحد وذلك لان المولوي محمد عبد الحق نقل عن حاشية مسلم
 الثبوت أن الكلام في تعلق التكليف تنجزاً أى تعلق التكليف بايقاع المأمور
 به في الحال لا تعليقاً أى بايقاعه في الاستقبال كما في المعدوم والصبي وأن التكليف
 التنجزى لا بد فيه من كون المخاطب موجوداً ولا بد فيه من الفهم بالفعل وان
 استعداد الفهم لا يكفي في تعلق التكليف التنجزى وعلى ذلك يكون التكليف
 الذى فيه الكلام هو طلب ايقاع ما فيه كلفة في حال الطاب ولا شك أن ايقاع
 الفعل في حال عدم الشعور به ممن لا شعور له به محال فطلب ايقاعه في هذه
 الحال طلب محال فيكون الطلب محالاً فنفس الطاب هو المحال لاستحالة فائدته
 من الامتثال والابتلاء وقت عدم الشعور فهو في الحقيقة توجيه الخطاب لمن لا
 شعور له به بأن يفعل حال عدم الشعور به فهو عبث فنفس التكليف محال وهم اى
 الاشاعرة انما جوزوا التكليف بالمحال لا التكليف المحال فكان الفهم من ذاتيات
 التكليف ووجود الشيء بدون ذاتي من ذاتياته محال ومعنى كون الفهم من
 ذاتيات التكليف انه شرط في تحقق ذاته وكل من الذاتي الحقيقي الذي هو جزء
 الذات والشرط الذي يتوقف عليه تحقق الذات تنتفى الذات بانتفائه فانتفاؤه
 يوجب انتفاء التكليف فكان الخلل المانع من التكليف راجعاً الى المأمور نفسه
 وكل ما قدمناه مجرى أيضاً في الملجأ الذى لا قدرة له ولا اختيار له ولا هو
 بفاعل وانما هو آلة محضه الى آخر ما تقدم عن الزركشى ومن هذا تعلم أن ما قاله
 ابن برهان في الاوسط من أن المكروه مخاطب بالفعل الذى اكره عليه ا غير
 مسلم على اطلاقه لمخالفة اطلاقه ما تقدم عن الامام في المحصول والامدي
 والبيضاوى وغيرهم فيجب حمله على المكروه الذى ينسب اليه الفعل فيقال فعل
 مكروهاً الى آخر ما قدمناه عن الزركشى وهذا هو الذى وقع فيه الخلاف بين
 الشافعية والحنفية والمعتزلة على الوجه الذى فصلناه والقيود التي ذكرناها وبعلم أيضاً
 مما قدمناه أن مانسبه ابن برهان في الاوسط للحنفية من أن المكروه غير مكلف
 بخالف لما هو مصرح به في كتبهم من أن الاكراه بقسميه لا يمنع التكليف بالفعل

عليه^(١) فلا يصح التكليف به بخلاف ما اذا أتى بنقيض المكروه عليه فانه أبلغ في اجابة داعي الشرع وقال الغزالي الآتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على أداء الزكاة مثلاً ان أتى به لداعي الشرع فهو صحيح أو لداعي الاكراه فلا^(٢). ورد القاضي على

المكروه عليه ونقيضه وأما ما نقله ابن برهان عن المعتزلة من أن المكروه غير مخاطب وأن هذا خطأ في النقل عنهم بل عندهم مخاطب الى آخر ما سبق فهو مخالف أيضاً لما قدمناه من أن المعتزلة قالوا ان الاكراه يمنع التكليف في الملجئ بعين المكروه ونقيضه والمراد بالالجاء هنا الذي لا يبقى معه للعبد قدرة ولا اختيار كما وصفنا ولا يخالفهم غيرهم في هذا وغير الملجئ بهذا المعنى يمنع التكليف في عين المكروه عايه اذا كان موافقا لداعية الشرع كما سبق ولا يمنع من التكليف بنقيضه ومخالف لما صرح به الزركشي والجلال المحلى وغيرهما من أن امتناع تكليف المكروه الذي اختاره المصنف أي صاحب جموع الجوامع هو قول المعتزلة وأما ما قاله ابن برهان أيضاً من انقضاء الاجماع على كون المكروه مخاطباً بما عدا ما اكره عليه من الافعال فهو المأخوذ مما نقلناه سابقاً من قصر الخلاف على تكليفه بالمكروه عليه وبنقيضه هذا ما يتعلق بخطاب التكليف الذي هو موضع كلام المصنف في هذه المسئلة وأما تعلق خطاب الوضع بالمكروه فللشافعية والحنفية فيه خلاف آخر وتفصيل آخر ان أردته فاطلبه في كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « فانهم يشترطون في المأمور به الى آخره » أشار بذلك الى أن مبنى قول المعتزلة بمنع التكليف في عين المكروه عليه هو عدم وجود شرطه وهو كون المأمور به بحال يثاب عليه لا لان المأمور به غير مقدور للمكروه ولذلك خالفوا فيما اذا كانت داعية الاكراه موافقة لداعية الشرع كما لو اكره على الصوم بخلاف ما اذا خالف داعية الاكراه داعية الشرع كما لو اكره على قتل معصوم الدم فانهم يوافقوننا كما سبق

(٢) قال الاسنوى « وقال الغزالي الآتي بالفعل الى آخره » أشار بذلك أنه اذا وافقت داعية الاكراه داعية الشرع لا يتعين أن يكون الاتيان بالفعل

المعتزلة بالاجماع على تحريم القتل عند الاكراه عليه. قال امام الحرمين وهذه هفوة من القاضي لما تقدم. وفيما قاله نظر^(١) لان القاضي انما اوردته عليهم من جهة اخرى وذلك انهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فبين القاضي أنه قادر وذلك لانهم كفوه بالصد وعندهم ان الله تعالى لا يكلف العبد الا بمد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فاذا كان قادراً على ترك القتل كان قادراً على القتل هذا كله كلام ابن التلمساني. وقد اختار الامام والامددي واتباعهما التفصيل بين الملجأ وغيره كما اختاره المصنف لكنهما لم يبينا محل الخلاف وقد بينه ابن التلمساني كما تقدم

لداعية الاكراه بل يجوز أن يأتي به لداعية الشرع فلا مانع من التكليف به ، ويجب على المكلف أن يأتي به صحيحاً بان يأتي به لداعية الشرع
 (١) قال الاسنوي « وفيما قاله نظر » أقول لا وجه للنظر لما علمت أن خلاف المعتزلة انما هو فيما اذا وافقت داعية الاكراه داعية الشرع وأما اذا خالفت داعية الاكراه داعية الشرع فهم يوافقوننا ، وعلى ذلك فالرد عليهم بالاجماع على تحريم القتل أى قتل المعصوم عند الاكراه عليه لا يفيد لان هذا من مواضع الوفاق وخارج من موضع الخلاف فقول امام الحرمين وهذه هفوة من القاضي لما تقدم حق لامرية فيه وقول الاسنوي انما اوردته عليهم من جهة اخرى وذلك انهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكره عليه الى آخره غير صحيح لما علمت أن المعتزلة لا يمنعون تكليف المكره بعين ما اكراه عليه لكونه غير قادر على عين الفعل المكره عليه بل انما منعوا التكليف عند الاكراه اذا وافقت داعية الاكراه داعية الشرع لعدم قدرته على الاتيان به امتثالاً لداعية الشرع فيكون المأمور به بحال يثاب على فعله كما قدمه الاسنوي نفسه ، فليس مبنى قول المعتزلة بمنع التكليف بعين الفعل المكره عليه أنه غير قادر على فعله مطلقاً بل مبناه ما ذكرناه من عجزه عن الاتيان به لداعية الشرع فالرد عليهم انما يكون بما قاله الغزالي من أن الآتي بالفعل مع الاكراه الى آخر ما نقله الاسنوي نفسه عن الغزالي لان ذلك يرجع الى قصد الآتي بالفعل ونيته كما قال الغزالي فاعرف الحق

قال : « الرابعة * التكليف يتوجه عند المباشرة ^(١) . وقالت المعتزلة بل قبلها . لنا أن القدرة حينئذ قبل التكليف في الحال بالايقاع في ثاني

(١) قال المصنف « الرابعة * التكليف يتوجه عند المباشرة الى آخره » اعلم أن تعلق الامر بالفعل له ثلاثة احوال استقبال وحال ومضي . أما تعلقه بالمستقبل ففيه خلاف . فقال قوم منهم الامام الرازي والمصنف ومنهم النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوراق ان الامر لا يتوجه ويتعلق بالفعل الزاما الا عند المباشرة قال صاحب جمع الجوامع وهو التحقيق فالملام قبلها على التلبس بالكف المنهى عنه اه أي اذا دخل وقت الصلاة مثلا ووجد سبب الوجوب بلا مانع من ذلك فلا يتوجه الامر على المكلف ويتعلق بطلب الفعل منه على وجه الازام الا عند مباشرة المكلف للفعل ونسب صاحب جمع الجوامع هذا القول للاشعري أيضا وقال وقول امام الحرمين ان هذا المذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل مؤول للعلم بأنه لا تطلق هذه العبارة على من دون الشيخ فكيف يطلقها عليه . فان قلت فما الوجه في التأويل قيل ان الامام ازم الشيخ وجوب تحصيل الحاصل فراده بالمذهب الذي لا يرتضيه عاقل ايجاب تحصيل الحاصل الذي ازم الشيخ به وهو يعرف أن الشيخ لا يقوله ولا غيره اه وقال الزركشي والأصح عند الجمهور أن الامر يتعلق بالفعل المعدوم من الفاعل الموجود بعد وجود سببه المقتضى له كدخول وقت الصلاة مثلا قبل المباشرة ويوصف بكونه مأموراً به ومقتضى ومطلوباً ويكون التعاقب بعد دخول وقته ايجاباً والزاما وقبل دخول وقته المقدر له شرطاً يكون تعلقه به اعلاما ونقل السلك عن المعتزلة أن الفعل انما يصير مأموراً به عندهم قبل حدوثه لا بعده بل عند حدوثه فينقطع التكليف به وهو اختيار امام الحرمين وهو موافق لهم في أن الاستطاعة قبل الفعل وان تكليف ما لا يطاق جائز ونقل بعضهم كالأمدى ان الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مأموراً به قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناع كونه كذلك بعد وقت حدوثه واختلفوا في جواز كونه كذلك وقت حدوثه فابته أصحابنا ونفاه المعتزلة وبه يشعر كلام الغزالي وهذا صريح في أن الخلاف

الحال . قلنا الايقاع ان كان نفس الفعل فحال في الحال وان كان غيره فيعود الكلام اليه ويتسلسل . قالوا عند المباشرة واجب الصدور . قلنا حال القدرة والداعية كذلك » أقول قال في المحصول ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مأموراً بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو اعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً . وقالت المعتزلة انه انما يكون مأموراً قبل

بين معظم اصحابنا والمعتزلة في المأمور به والمأمور انما هو في وقت التلبس به والحدوث لا قبله والنقل الاول يقتضى تحققه فيهما فبينهما تناقض اه وامن نقل هذا القول عن الجمهور صاحب جمع الجوامع فقال والامر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته التزاماً وقبله اعلاماً انتهى قال الولي العراقي في شرحه عليه واعتمد المصنف في نقل هذا القول عن الجمهور على ما قدمناه عن الآمدى من أن الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مأموراً به الى آخره وعند التأمل لا تجد تناقضاً بين النقلين ولا اضطراباً لان قوله في النقل الاول ونقل السكك عن المعتزلة الى آخره لا يقتضى أن غيرهم يخالفهم في كونه مأموراً به قبل حدوثه أو أنه غير مأمور به بعد حدوثه بل الذي يظهر منه ان الخلاف انما هو في انقطاعه عند حدوثه وعدم انقطاعه فهو موافق لما قاله الآمدى ومن هذا تعلم أن ما نسبته المصنف هنا للمعتزلة بقوله وقالت المعتزلة بل قبلها هو قول الجمهور أيضاً وبهذا تعلم أيضاً أن مراد الامام الرازي بالاصحاب في قوله ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مأموراً بالفعل الخ اصحابه الذين وافقوه على هذا المذهب لا جمهور الشافعية والحنفية ولا المعتزلة لما علمت أن ما نسبته البيضاوى للمعتزلة هو قول الجمهور أيضاً وبدل على هذا ان صاحب جمع الجوامع حكى عن الجمهور ما حكاه البيضاوى هنا عن المعتزلة قال وقال قوم منهم الامام الرازي لا يتوجه الا عند المباشرة وهو التحقيق فاللام قبلها على التلبس بالسكك المنهى عنه اه فأفاد ان هذا القول مقابل قول الجمهور وهو أيضاً مقابل قول المعتزلة كما قاله المصنف وعلمته مما تقدم وسيأتى ان شاء الله تعالى ماتعلم منه أن السكك على كلمة الوفاق ليس بينهم خلاف ولا شقاق

وقوع الفعل وهذا الذي قاله هو مراد المصنف وهو مشكل من وجوه أحدها انه يؤدي الى سلب التكليف^(١) فانه يقول لا أفعل حتى أكلف ولا أكلف حتى أفعل

(١) قال الاسنوى « وهو مشكل من وجوه أحدها انه يؤدي الخ » أقول هذا الوجه انما يرد على أصحاب هذا القول لو قالوا ان الشخص ليس مكلفاً قبل المباشرة أصلاً ولا يمكن أن يكون هذا مرادهم لما تقدم أن الأكثر على أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لوجوب ادائه ومن اراد التأخير فالأكثر من هؤلاء الأكثر لا يأثم وفريق قال يجب عليه العزم اذا اراد التأخير وقالت الحنفية ان وقت وجوب الاداء هو الوقت الذي يتصل به الاداء ويقع الفعل فيه ان فعله بعد دخول الوقت وقبل أن يتضيق فان تضيق حتى لم يبق من الوقت الا ما يسع الفعل تعين هذا الجزء الاخير وقتاً لوجوب الاداء بحيث لو أخره عن ذلك الوقت بلا عذر يأثم كما قدمناه مفصلاً في مبحث الاداء والقضاء وبيننا هناك أن الخلاف بين الجميع لفظي وعلى ذلك يتعين أن يكون مراد القائلين ان الشخص انما يصير مأموراً بالفعل عند المباشرة لا قبلها من هذا الامر الذي لا يتوجه الا عند مباشرة الفعل الامر بالاداء والتكليف به لا التكليف بمعنى شغل الذمة على قول الحنفية القائلين بالوجوب بهذا المعنى بناء على انعقاد السبب بمقتضى خطاب الوضع فيكون حاصل قول هؤلاء القوم ان الفعل اذا دخل وقته ووجد سبب وجوبه بمقتضى خطاب الوضع ترتب على هذا السبب الوجوب بمعنى شغل ذمة المكلف بالفعل الواجب وهذا الوجوب لا دخل لخطاب التكليف فيه لانه وجوب جبري لا يتوقف على فهم المخاطب ولا على قدرته بل يتعلق بالفاعل كالنائم والناسي ولذلك يجب القضاء بعد زوال العذر أما خطاب التكليف والامر بالاداء بذلك الفعل فانما يتوجه على المكلف عند مباشرته الفعل بناء على القول بالفرق بين الوجوب بمعنى شغل الذمة وبين وجوب الاداء الذي هو طلب تفرغها وهو مذهب كثير من محققي الحنفية والشافعية على ما تقدم تفصيله وقد علمت مما قدمنا في ذلك المبحث أن الخلاف بين القائلين بالفرق بين نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة ووجوب الاداء والقائلين بعدم الفرق ووجوب الاداء الموسع

الثاني ان جعلهم السابق اعلاما يلزم منه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير أن الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأموراً لكونه انما يصير مأموراً

راجع الى التسمية فقط لا الى المعنى وان الفرقين متفقان على انه بعد دخول الوقت لا يأنم بالتأخير وانه انما يأنم اذا لم يؤده في الوقت المقدر له أولاً شرعاً كما أنهم اتفقوا على انه بمجرد دخول الوقت وتحقق سبب الوجوب بلا مانع بناء على خطاب الوضع يتحقق الوجوب ففرق سمي هذا الوجوب الذي ترتب على سببه بمقتضى خطاب الوضع وجوباً بمعنى شغل الذمة وقال ان وجوب الاداء بمعنى المطالبة بتفريغ الذمة مما شغلها انما يكون عند المباشرة الا اذا تضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا مقدار ما يسمع الواجب وقال ان الوجوب بالمعنى الاول ينبنى على خطاب الوضع ولا دخل لخطاب التكليف فيه فلا يتعلق الامر الذي هو خطاب التكليف ولا يتوجه ويكون العبد مأموراً بالاداء وتفريغ الذمة الا عند المباشرة أو تضيق الوقت وفرق آخر سمي هذا الوجوب وجوب اداء أيضاً وقال لا فرق بينهما ولا ينفصل نفس الوجوب الذي يترتب على خطاب الوضع عن وجوب الاداء الذي يترتب على خطاب التكليف فبمجرد تحقق سبب الوجوب بمقتضى خطاب الوضع يتعاق الامر الذي هو خطاب التكليف باداء ما وجب ويكون العبد مأموراً ومكلفاً بالاداء ولكن هذا الوجوب وجوب موسع بحيث يلزمه اداء الفعل في أى جزء من أجزاء وقته المقدر له فاذا تضيق الوقت ولم يبق منه الا ما يسمع الواجب تضيق وجوب الاداء فتبين ان الفرق الاول يسمى هذا الوجوب وجوباً بمعنى شغل الذمة ولا ينيطه بالامر التكليفي بل يجعله مأخوذاً من خطاب الوضع فقط لانه وجوب جهري كما سبق وينفي تعلق الامر التكليفي قبل المباشرة أو تضيق الوقت . والفرق الآخر يسمى هذا الوجوب وجوب اداء موسعاً ويجعل مناطه تعلق الامر التكليفي فيقول بتعاق الامر التكليفي قبل المباشرة على وجه التوسعة وانما يتضيق اما بالمباشرة أو بضيق الوقت . فعلى قول الفرق الاول لا يتحقق تعلق الامر باداء الفعل وبكون المكلف مأموراً بذلك الا عند المباشرة أو تضيق الوقت فيجب حمل هذا القول الذي نسب للاشعري

عند مباشرة الفعل وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر وحينئذ فيكون الاخبار
بموصول الامر غير مطابق . الثالث أن أصحابنا نصوا على أن المأمور يجب أن يعلم

واتبعه قوم منهم من ذكرناهم على قول هذا التفريق الاول ويؤيد هذا الذي قلناه
قول صاحب جمع الجوامع جوابا عما أوردوه على القول المذكور والملام قبلها أى
قبل المباشرة على التلبس بالكف المنهى عنه اه فاقضى هذا الجواب أن أصحاب
هذا القول يقولون انه بمجرد دخول الوقت وانقضاء السبب يجب الفعل على
على المكلف ولا يأثم بالتأخير عن أول الوقت أو ثانيه وانما يأثم اذا ترك الفعل
ولم يفعل فى الوقت حتى خرج وقته المقدر له أولا شرعا فالملام أى العصيان انما
هو على تركه الايتان بالفعل فى وقته ولذلك قال الجلال تفسيراً لقول صاحب جمع
الجوامع المذكور بأن ترك الفعل أى اللوم انما هو حال الترك فأشار الجلال الى
أن الملام أى العصيان انما هو بالترك فى جميع الوقت كما قاله ابن قاسم فى حواشيه
على جمع الجوامع فالعصيان انما هو بارتكاب المنهى عنه وهو الكف عن الفعل
فى جميع وقته وهذا الكف انما يكون منهيأ عنه لكونه مأموراً بالائتان بالفعل
فى الوقت فاذا لم يأت به فقد خالف الامر وارتكب المنهى عنه لما علمت أن الامر
اما نهى عن ضده أو يستلزمه وليس العصيان على مخالفة الامر بالاداء مطلقاً
الذى هو الاداء بالمعنى اللغوى الشامل للاداء والقضاء اصطلاحاً لان ذلك انما
يكون اذا لم يفعل فى مدة عمره وبذلك تعلم أننا لا نسلم ان هذا القول يؤدى الى
سلب التكليف لان الفعل واجب باتفاق على الشخص متى دخل الوقت وانقضاء
السبب اما بمعنى انه مشغول الذمة ويتوجه عليه الامر بتفريغها مما شغلها عند
المباشرة أو ضيق الوقت واما بمعنى وجوب الاداء الموسع ويتضيق اذا لم يبق
من الوقت الا مقدار ما يسع الواجب فان قال الشخص لا أفعل حتى أكلف نقول
له بمجرد دخول الوقت وجب عليك الفعل بمعنى شغل الذمة فيجب عليك
تفريغها فى أى جزء من أجزاء وقته المقدر له شرعاً ولا يتوقف ذلك على فملاك
بل ان فعلت فقد تعين وقت الاداء بفملاكك ومباشرتك وان لم تفعل حتى تضيق
فقد تعين الجزء الاخير بنفسه حينئذ وقتاً لوجوب الاداء وتفرغ الذمة بحيث لو

كونه مأموراً قبل المباشرة^(١) فهذا العلم ان كان مطابقاً فهو مأمور قبلها وان لم يكن مطابقاً فيلزم أن لا يكون عالمًا بذلك. الرابع أن امام الحرمين وغيره صرحوا بأن الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق^(٢) وانما أخذ من قاعدتين احدهما ان

خرج الوقت ولم تفعل صرت آثمًا بالاتبان بالكف عن الفعل الواجب المنهى عنه بمقتضى الامر الذى تعلق بفعلك عند ضيق الوقت وبهذا تعلم اندفاع الوجه الثانى لاننا لا نسلم أن الشخص اذا لم يفعل فى جميع الوقت لا يكون مأموراً لكونه انما يصير مأموراً عند مباشرة الفعل لاننا نقول هو يصير مأموراً عند مباشرة الفعل أو عند ضيق الوقت فلا خلف فى خبر الله الذى تضمنه تعلق الامر اعلاماً قبل دخول الوقت بوجوبه عليه بعد دخوله لما علمت انه يجب عليه بعد دخوله اتفاقاً (١) قال الاسنوى «الثالث ان أصحابنا نصوا على ان المأمور يجب أن يعلم كونه

مأموراً قبل المباشرة الخ» فنقول نختار أن هذا العلم مطابق للواقع وقولكم ان كان مطابقاً فهو مأمور قبلها ان كان مرادكم بالامر الامر التكليفي فلا نسلم ولا يلزم أن لا يكون طالما بانه مأمور قبل المباشرة بمعنى أن الفعل واجب عليه أى ان ذمته مشغولة به أو بمعنى وجوب الاداء الموسع وبدل لما قلنا ما أجب به امام الحرمين عن قولهم ان القدرة مع الفعل فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة عليه حيث قال جواباً عن هذا: ومن أنصف من نفسه علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يتعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف الذى أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفاً بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف فى الحال أى قبل المباشرة انما هو بايقاع الفعل فى ثانى الحال أى عند المباشرة اه فهذا صريح فى أن هنا تكليفين أحدهما ينبى على القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك والثانى ينبى على القدرة المقارنة للفعل وان الذى أثبتوه قبل المباشرة هو التكليف المبني على القدرة بمعنى التمكن وان مدعى القائلين بان التكليف حال المباشرة هو التكليف الذى ينبى على القدرة المقارنة للفعل فلم يدر الخلاف نقياً واثباتاً على أمر واحد

(٢) قال الاسنوى «الرابع ان امام الحرمين وغيره صرحوا بان الاشعري لم

القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه. والثانية ان التكليف قبل الفعل فعلمنا أن المذكور هنا عكس مذهب الأشعري . الخامس أن الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدلل عليه بوجوه^(١) منها أن التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر

ينص الخ « ومعنى هذا انه لم يثبت نسبة هذا القول الى الأشعري نصا وان من نسبة اليه أخذه من قول الأشعري القدرة مع الفعل ولا تكليف الا بالقدرة وبيان ذلك ان من نسب هذا القول الى الأشعري قد استدلل على ذلك بان القدرة عند الشيخ الأشعري مع الفعل فالفعل غير مقدور قبل المباشرة فالتكليف ان كان قبل الفعل يلزم تحقق التكليف بغير المقدور وهو وان كان جائزا عنده لكنه قد اتفق جميع الفرق على عدم وقوعه وحاصل الرد على ذلك اننا وان سلمنا أن القدرة مع الفعل لكن لا نسلم أن التكليف قبل المباشرة تكليف بغير المقدور فان حاصل التكليف هو الطاب فمال الطلب طلب الفعل عند القدرة وهذا غاية ما يقتضى أن نسبة هذا القول الى الأشعري لم تثبت نصا لان نسبة الاقوال لقائلها مدارها على النقل فان كانت نسبه اليه بالاستنتاج على الوجه الذي سبق فقد علمت بطلانه ولكن هذا شيء وكون هذا القول خطأ شيء آخر لما قدمناه من أنه محمول على قول من يقول بالفرق بين الوجوب بمعنى شغل الذمة وبين الوجوب بمعنى وجوب الاداء وتقرينها على ما سبق أيضا

(١) قال الاسنوي « الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدلل عليه بوجوه الى آخره » أقول استدلاله بان التكليف قبل الفعل بدليل ان الكافر مكلف بالايمان الى آخره دليل على صحة ما قلناه وقول الاسنوي بعد ذلك وهو مناقض لما ذكره هنا مبني على ما فهموه من كلامه هنا على الوجه الذي قالوه اما على فهمه على الوجه الذي قلنا من ان الامام ومن وافقه قائلون بان التكليف قبل الفعل وانما المطالبة باداء الفعل والخروج عن العهدة انما تكون عند المباشرة والتضييق فلا مناقضة بين ما استدلل به على جواز التكليف بما لا يطاق بان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر وبين ما ذكره هنا من أن الامر لا يتوجه الا عند المباشرة

بالإيمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق . وذكر نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره هنا. قال القرافي وهذه المسئلة أغمض مسئلة في أصول الفقه^(١) قال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل^(٢). وقد سلك الآمدى ومن تبعه طريقاً آخر فقال

(١) قال الاسنوي « قال القرافي وهذه المسئلة من أغمض المسائل في اصول الفقه » أقول عبارة القرافي كما نقلها الزركشى في شرحه على جمع الجوامع ان هذه المسئلة أغمض مسئلة في أصول الفقه مع قلة جدواها وانه لا يظهر لها ثمرة في الفروع اه فبين القرافي ان هذا الخلاف ليس خلافاً حقيقياً له ثمرة في الفروع لاتفاق الكل كما قلنا على ان الشخص عند انعقاد سبب الوجوب مكلف قبل الفعل وانه لو أخر لا اثم عليه وانا ياأثم اذا لم يأت بالفعل في جزء ما من اجزاء الوقت فكان الخلاف في وجوب الاداء وهو خلاف في التسمية كما قلنا وكونها من أغمض مسائل أصول الفقه انما هو باعتبار ظاهر الأمر فقط وكثرة القيل فيها والقال مع أنها قليلة الجدوى ولا ثمرة لها

(٢) قال الاسنوي « قال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل الخ » أشار الى أن من أخذ أقوال هؤلاء الأئمة على ظاهرها ونسب اليهم أنهم قائلون بمثل هذه المقالة غير عاقل بل يجب حمل كلامهم على ما قرروه غير مرة في كتبهم على الوجه الذي سلكه الآمدى فتلخص أنه لا يكلف بالفعل قبل وقته وانما هو مكلف به بعد دخول وقته قبل الفعل بمعنى شغل الذمة أو وجوب الاداء الموسع وعند المباشرة أو التضييق بوجوب الاداء وعلى هذا كلمة الجميع كما أنه بعد انقضاء الفعل يرتفع التكليف اتفاقاً لفراغ ذمة المكلف مما شغلها بالالتيان بالواجب كما يدل على ذلك قول الآمدى وعلى امتناعه بعد صدور الفعل وأما تعلق الامر بالفعل في الحال أى حال تلبس المكلف بالفعل فقد قال الآمدى فيه واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبتته أصحابنا ونفاه المعتزلة اه وحاصل هذا المقام اجمالاً انه لا خلاف لاحد في انقطاع التكليف بعد الفراغ من الفعل وانما

اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل . واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبتته أصحابنا ونفاه المعتزلة . وقوله « لنا ان القدرة حينئذ » أى

الخلاف في التكليف قبله بعد دخول الوقت هل هناك تكليف قبلها أو أن التكليف عند المباشرة ولا تكليف قبلها والحق أنه مكلف قبل المباشرة أي قبل الفعل عند السكك بالمعنى الذي قاله امام الحرمين والذين قالوا ان التكليف قبل المباشرة وقبل الفعل اختلفوا هل يستمر التكليف حال المباشرة أو ينقطع والاكثر كما قال صاحب جمع الجوامع انه يستمر حال المباشرة وقال امام الحرمين والغزالي ينقطع اه وقد علمت مما نقله الاسنوى عن الآمدى كما قدمناه أن الانقطاع مذهب المعتزلة أيضاً على أن الذين قالوا انه يستمر حال المباشرة قالوا مع استمرار التكليف حالها لا يوصف الفعل بأنه مقتضى ولا مطلوب لان الطلب والاقتضاء انما يتصوران فيما لم يوجد وانفرض ان الفعل حاصل لان الكلام في وقت المباشرة ، قال امام الحرمين والغزالي ومن وافقهما لو لم ينقطع توجيه التكليف حال المباشرة وانفرض ان الفعل حاصل يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه . واجيب بان الفعل انما يحصل ويعتد به شرطا باتمامه والفراغ منه لا انتفائه شرطا بانتفاء جزء منه قال الزركشى ما حكاها المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع عن الاكثر نقله الآمدى عن الاصحاب وقال ابن برهان انه قول أهل السنة وقالت المعتزلة ينقطع تعلق التكليف به واختاره امام الحرمين والغزالي لان حقيقة الامر الاقتضاء والطلب والحاصل لا يطلب وجوابه أنه غير مقتضى ولا مطلوب حال الايقاع ولكنه مع هذا مأمور به بمعنى أنه طاعة وامتثال وهذا لا يخالف فيه أحد اه باختصار يسير وقد اختار ابن الحاجب ما اختاره امام الحرمين والغزالي الا أنه نسب القول بعدم الانقطاع الى الاشعري والاشعري لم ينص عليه وانما أخذ من قضايا مذهبه ثم ان القائلين بانقطاع التكليف حال المباشرة قد اختلفوا في مقدار زمن تقدم التكليف عن وقت المباشرة فقبل بوقت واحد والاكثر باوقات ثم اختلف الاكثر هل يشترط اجتماع شرائط التكليف في كل الاوقات أو عند حدوث الفعل

حين الفعل ولا توجد قبله فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة له عليه وهو محال . والدليل على أن القدرة لا تكون الا مع الفعل من وجهين : أحدهما أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب واما قبله فالشرط كون المخاطب ممن يفهم ثم اختلفوا من وجه آخر هل يشترط أن يكون فيما قبل الفعل باوقات لطف ومصلحة زائد ذلك على التبليغ من المبلغ والقبول من المكلف أولاً كذا يؤخذ من النجم اللامع وقد علمت أن امام الحرمين والغزالي قد استبدلا بأمرين الاول لزوم تحصيل الحاصل والثاني عدم الفائدة وحاصل ما أجاب به مخالفوها أن الفعل المطلوب ذو أجزاء والامر متعلق به أولاً وبالذات وأجزائه ثانياً وبالعرض والتعلق به لا ينقطع ما لم يحصل الفعل ولا يحصل الفعل الا بتمام حصول جميع أجزائه وحينئذ فالفعل حال المباشرة لم يحصل لبقاء بعض أجزائه فالملازمة في قولهم والا يلزم تحصيل الحاصل ممنوعة هذا اذا نظرنا الى مجموع الاجزاء فان نظرنا الى كل جزء جزء فنقول ان كل جزء يحصل وان كان قد حصل حتماً لكن لم يحصل شرعاً لان حصوله الشرعي المعتمد به لا يكون الا بتمام الاجزاء كلها كذا يؤخذ من العطار على شرح جمع الجوامع . هذا حاصل ما قالوا مختصراً وأقول قد علمت أن القائمين بأن التكليف يستمر حال المباشرة قالوا ان الفعل لا يوصف بكونه مقتضى ولا مطلوباً لأن الطلب والاقتضاء انما يتصوران فيما لم يوجد والفرض أن الفعل حاصل الخ وانهم أجابوا عن دليل امام الحرمين والغزالي بتسليم أن الفعل غير مقتضى ولا مطلوب حال الايقاع ولكنه مأمور به وطاعة وامتنال وان الزركشي قال وهذا لا يخالف فيه أحد كما قدمناه . فاذا تأملت ما استدلل به الفريقان لا ترى خلافاً حقيقياً له ثمرة يعتمد بها . وان الذي يتعين في فهم كلام الفريقين اننا نحمل قول من قال بانقطاع التكليف حالة المباشرة على انه أراد التكليف الذي كان مبنياً على القدرة التي معناها التمكن من الفعل والترك وهي سلامة الآلات وتوفر الاسباب وباتفاق لا يكون هذا التكليف الا قبل الفعل وهذا التكليف ينقطع حال المباشرة وان كان التكليف بمعنى

ووجود المتعلق بدون المتعلق محال هكذا قرره الامام في الحصول والمنتخب في أثناء الاستدلال على التكليف بما لا يطاق . الثاني ما قاله امام الحرمين في البرهان والشامل ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت

طلب ايقاع الفعل حال ايقاعه مستمرا ونحمل قول القائلين بالاستمرار على التكليف بمعنى طلب الايقاع وبكون التغير بين التكليفين بالاعتبار وان كان الخطاب واحدا وتوجيهه أيضا واحدا غير انه باعتباره قبل الفعل وان مبناه القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك وان المقصود منه الابتلاء والاختبار غير نفسه باعتبار انه حال الفعل ومبناه القدرة بمعنى العرض المقارن للفعل وان المقصود منه تحقق الامثال ووجوب استمراره وحينئذ يرتفع الخلاف أيضا بين القائلين باستمرار التكليف حال المباشرة والقائلين بانقطاعه كما ارتفع الخلاف بين القائلين بأن التكليف قبل المباشرة والقائلين بان التكليف عند المباشرة فيرتفع الخلاف في المسئلتين ويمكن أيضا حمل قول القائلين بانقطاع التكليف حال المباشرة على التكليف الذي مبناه القدرة التي معناها التمكن من الفعل والترك الذي يترتب على خطاب الوضع ويترتب عليه الوجوب بمعنى شغل الذمة وهذا لا كلام في أنه ينقطع حال المباشرة ويخلفه توجه خطاب التكليف بوجوب الاداء الذي سببه عند هؤلاء مباشرة الفعل ونحمل القول الثاني على التكليف بوجوب الاداء وحينئذ يرتفع الخلاف أيضا في هذه المسئلة والذي أراه هو وجوب حمل القول بانقطاع التكليف على أحد هذين الاحتمالين والا كان خلاف الحق وببعد أن يصدر مثله من امام الحرمين ويوافق عليه تلميذه الغزالي حجة الاسلام خصوصا وان التوفيق بين القولين على وجه ما قلناه ظاهر جدا من أدلة الفريقين وان الخلاف لاجدوى فيه ولا ثمره له لان اتهام الفعل واجب اتفاقا وتعلق الخطاب هو المقضي للوجوب قبل المباشرة اتفاقا فيكون هو المقضي لاستمرار الوجوب أيضا بعد المباشرة الى أن يفرغ من الواجب لكن على الوجه المأمور به لانه لا بقاء للمعول الا ببقاء علته فالمعول كما هو محتاج للعلة في ابتداء وجوده محتاج اليها في بقاءه لاستناده لها في الحالين إلا

القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدر متعلقاً بالقدرة وذلك مستحيل . ﴿ واعلم ﴾ أن الاحتجاج على المعزلة بأن القدرة مع الفعل غير مستقيم فانهم يقولون بأنها قبله كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام نجر الدين في معالم أصول الدين ولهذا لم يستدل به الامام ولا أتباعه . وأما الدليلان المذكوران على ذلك فان الاول منهما ينتقض بقدرة الله تعالى (١) فانها

ترى ان العالم كما هو محتاج الى الواجب في ابتداء وجوده محتاج اليه في بقاءه لما ذكرنا فكذلك هنا كما احتاج التكليف الى تعلق الخطاب في وجوده هو محتاج اليه في بقاءه والا لارتفع وجوب اتمام الفعل الواجب بمجرد المباشرة ولا قائل بذلك فالتم يحمل كلام القائل بانقطاع التكليف حال المباشرة على ما قلناه كان باطلا وتصحيح الكلام اولى من ابطاله خصوصا اذا كان الكلام أقرب الى ما يقتضى الصحة دون ما يقتضى البطلان كما هنا فتفكر فان المبحث دقيق يحتاج الى دقة النظر وحدة الذهن وجودة العقل والله الموفق

(١) قال الاسنوى « فان الاول منها ينتقض بقدرة الله تعالى الى آخره » هناك فرق بين قدرة الله تعالى في الازل وبين قدرة العبد بمعنى العرض المقارن للفعل فان قدرة الله تعالى في الازل لها تعلق صلوي في الازل فلا تتعلق بالمقدور في الازل ولا تقارنه بخلاف قدرة العبد المقارنة للفعل فانها الجزء المتم لعله وجود فعله فلا يمكن بحال أن تتقدم على الفعل ولا تتأخر عنه وان كان لها التقدم الذاتي باعتبار أنها الجزء المتم لوجوده وانما الجواب الصحيح هو منع ان هذه القدرة هي مناط التكليف بل مناط التكليف اتفاقا هي القدرة الممكنة بمعنى سلامة الآلات وتوفر الاسباب وهذه قبل الفعل قطعاً فالتكليف قبله أيضاً لكن التكليف الذي قبله انما هو بمعنى شغل ذمة المسكف بالتمهل عند دخول الوقت وانعقاد السبب وأما وجوب الاداء فهو عند المباشرة أو تضيق الوقت على مذهب الحنفية أو هو بمعنى وجوب الاداء الموسع عند غير الحنفية فعلى قول الحنفية تكون القدرة بمعنى العرض المقارن للفعل سبباً لوجوب الاداء فالتكليف بالاداء لا يكون قبلها الا اذا تضيق الوقت ولم يبق منه الا مقدار ما يسع الواجب

ثابتة في الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم . فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية الایجاد^(١) . قال امام الحرمین ومن انصف من نفسه علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل^(٢) وهذا انما يعقل قبل الفعل . وأما الثاني فيقال عليه لا نسلم أن العرض لا يبقى زمنين سلمنا لكن الذى نقول به لا نقول بزواله لا الى بدل بل يخلفه امثاله . وقوله « قيل التكليف في الحال » أى اجابت المعتزلة عن هذا بأن التكليف الذى أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفاً بما لا قدرة للمكلف عليه^(٣) بل التكليف في الحال أى

خليفة يتعين ذلك الجزء الاخير بنفسه وقتنا للاداء لكنه بمعنى انه يأثم بالتأخير واخلاء الوقت عن الواجب فلا ينافى ان القدرة بمعنى العرض المقارن لاتزال سبباً في وجوب الاداء بالمعنى اللغوي الذى هو القضاء حتى اذا مات قبل الفعل كان آثماً أيضاً بالتفويت

(١) قال الاسنوى « فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية الایجاد » أقول لو قال المستدل هذا القول لم يتم له الاستدلال ولا ينطبق على مذهبه لما علمت مما قررناه أن مذهب هؤلاء القائلين بأن التكليف عند المباشرة انما أرادوا من التكليف التكليف بمعنى وجوب الاداء وهذا انما يكون عند المباشرة عندهم وينبنى على القدرة بمعنى العرض المقارن وهى سببه اما في الوقت أو بعده فالاداء في كلامهم معناه اللغوي الشامل للقضاء كما فصلناه في كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(٢) قال الاسنوى « قال امام الحرمین ومن أنصف الى آخره » أقول قد تبين مما قدمناه أن مقاله امام الحرمین هو قول الجميع وان القدرة بمعنى التمكن من الفعل انما هي مناط التكليف بمعنى شغل الذمة بالانقضاء السبب عند دخول الوقت أو بمعنى الانقضاء السبب فقط وأما القدرة بمعنى العرض المقارن فهي الجزء المتمم لهـ وجود الفعل اتفاقاً فتكون سبباً لوجوب الاداء بالمعنى اللغوي الذى هو الاتيان بالفعل مطلقاً في الوقت أو بعده وهذا أيضاً مما لا خلاف فيه

(٣) قال الاسنوى « أى اجابت المعتزلة عن هذا . بأن التكليف الذى أثبتناه

قبل المباشرة انما هو بايقاع الفعل في ثاني الحال أى حال المباشرة. وأجاب المصنف بأن ايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال في الحال أى قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالايقاع لان الفرض أنه هو وان كان الايقاع قبل الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به في حال وقوعه أو قبله فان كان في حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله فيلزم ان يكون مكافئاً بما لا قدرة له عليه لانا بينا ان القدرة مع الفعل فان قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع ينتقل الكلام اليه ويؤدي الى التسلسل أو ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حالة مباشرته وهو المدعى. والذي قاله ضعيف^(١) فان قول الخصم انه مكلف في الحال بالايقاع في ثاني الحال لاشك أن

قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم الى آخره من هذا تعلم أن كلام الامام الرازي ومن معه انما هو في التكليف بنفس الفعل وكلام المعتزلة انما هو في التكليف في الحال أى من قبل المباشرة بالايقاع في ثاني الحال أى حال المباشرة فلم يتوارد الخلاف تقيماً واثباتاً على موضوع واحد فالذي اثبته الامام الرازي ومن وافقه هو التكليف بنفس الفعل وادائه وهو لا يكون الا وقت الاتيان به وعند المباشرة وهذا لم ينغه مخالفوه والذي اثبته مخالفوه هو التكليف في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال وهذا لم ينغه الامام الرازي ومبني التكليف بالمعنى الاول هي القدرة بمعنى العرض المقارن فلا يكون الا عند المباشرة ومبني الثاني هي القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك وهي لا تكون الا قبل المباشرة وهذان التكليفان اما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ان قلنا ان الذي يترتب على دخول الوقت والعقاد السبب وجوب الاداء الموسع او هما متغايران مفهومهما ان قلنا ان الذي يترتب على ما ذكر وجوب بمعنى شغل الذمة واما وجوب الاداء فلا يكون الا عند المباشرة فكان الخلاف لفظياً كما قلناه

(١) قال الاسنوي «والذي قاله ضعيف فان قول الخصم الى آخره» قد علمت أن لاختلاف بين القولين وان كلام المصنف في موضوع وكلام خصمه في موضع آخر فلا ضعف في كلامه المنوع مما تقدمت له اجابته في كتابه (٢)

معناه ان التكليف في الحال والمسكف به هو الايقاع في ثانی الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله وكأنه توهم أن المراد أن الايقاع مسكف به في الحال وليس كذلك. ويوضح هذا مسألة ذكرها في المحصول عقب هذه المسئلة (١) فقال اذا قال السيد لعبد صم غدا فالامر متحقق في الحال بشرط بقاء المأمور قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله سبحانه وتعالى ان زيدا سيموت غدا (٢) فهل

(١) قال الاسنوى «ويوضح هذا مسألة ذكرها في المحصول عقب هذه المسئلة فقال اذا قال لعبد صم غدا الى آخره» أقول متى علمت ان هذه مقالة صاحب المحصول فيه عقب هذه المسئلة تعلم ان الحق ما قلناه من انه لا خلاف وان مراد صاحب المحصول ومن وافقه هو ما ذكرناه والا كان الامام الرازي في غاية البلبه والغفلة حيث يذكر في مسألة ما يتناقض ما ذكره في التي قبلها بلا فاصل

(٢) قال الاسنوى «فاما اذا علم الله سبحانه وتعالى ان زيدا سيموت غدا الى آخره» أقول هذه المسئلة ذكرها صاحب جمع الجوامع بقوله يصح ويوجد معلوما للمأمور أثره مع علم الأمر وكذا المأمور في الاظهر انتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر رجل بصوم يوم علم موته قبله خلافا لامام الحرمين والمعتزلة أما مع جهل الأمر فاتفق انتهى. والحاصل ان الصور بعد تمام شروط التكليف بالنسبة الى انتفاء شرط وقوع المسكف به اربع اثنتان منها قد يتحققان في تكليف الله تعالى لمبادئه: الاولى علم الأمر انتفاء شرط وقوع الفعل مع جهل المأمور بذلك وهذا التكليف يقع عند الجمهور. وقد نسب الخلاف في هذا الى امام الحرمين والمعتزلة. الثانية علم الأمر انتفاء شرط وقوع الفعل مع علم المأمور بذلك ايضا وهذا التكليف لا يقع اتفاقا وهذه الصورة هي التي قال بها صاحب جمع الجوامع بصحة التكليف على الاظهر فلوهم ان هذه الصورة خلافية واستظهر صحة التكليف فيها على خلاف ما نقل من الاتفاق على عدم صحته والصواب الاتفاق على عدم صحة التكليف وما استدل به صاحب جمع الجوامع على ما قال قد ابطالوه. الثالثة جهل الأمر انتفاء شرط الوقوع مع جهل المأمور بذلك أيضا وهذا التكليف يصح اتفاقا لوجود فائده وهو الامتثال في اعتقاد الأمر والمأمور.

يصح أن يقال ان الله تعالى أمره بالصوم غدا بشرط حياته فيه خلاف قطع القاضي أبو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد وضع بهذه المسئلة أنه يصح أن يؤمر الآن بالفعل في ثانی الحال . وقوله « قالوا عند المباشرة واجب الصدور » أى احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع^(١) فلا يكون مأمورا به لعدم القدرة عليه لان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ولانه لو كانت له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل . وأجاب المصنف بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك . وتقريره متوقف على تفسير القدرة والداعية . فاما القدرة فالمراد بها هنا هو التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان . وأما الداعية فنقول اذا علم الانسان أو ظن أو اعتقد أن له فى الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل فى قلبه ميل جازم اليه فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية مجازا من قولهم دعاه أى طلبه وكان عمله بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعى بالعرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة فاذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب لكن يصير الفعل أولى واذا عدت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذى جزم

الرابعة عكس الاولى وهى جهل الأمر بانتفاء شرط الوقوع مع علم المأمور بانتفائه ولا يصح التكليف فيها اتفاقا لانتهاء فائدة التكليف من جهة المأمور وهاتان الصورتان لا تتحققان فى تكليف الله تعالى لاستحالة نسبة الجهل اليه .

كذا يؤخذ من الزركشي والجلال والنجم اللامع

(١) قال الاسنوى « احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة الخ » اذا تأملت ما احتج به المعتزلة الذى حاصله تعويلهم على القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك وما أجاب به المصنف بوجوبه من تسليم أن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع ومنه عدم جواز التكليف به حينئذ لان وجوبه انما كان بالاختيار وان العلة مركبة من أمرين أحدهما القدرة بمعنى التمكن والثانية الداعية التى يترتب عليها القدرة بمعنى العرض المقارن للفعل تعلم أن النهي والاثبات فى الخلاف لم يتواردا على موضوع واحد

به الامام ونقل الاصبهاني شارح المحصول في الاوامر أن أكثر المتكلمين على ان الفعل لا يتوقف عليها . اذا علمت ذلك فتقرير ما قاله المصنف من وجهين : أحدهما ما قاله في المحصول أن القدرة مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارنا للاثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فاتفق قولكم ان ما كان واجب الصدور لا يكون مقدورا . الثاني وهو الاقرب الى كلام المصنف وأشار اليه صاحب الحاصل أن الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأمورا حال القدرة والداعية عند المعتزلة لكونه من جملة الأزمان التي قبل الفعل مع أن الفعل واجب الوقوع في تلك الحالة فينتفي ما قلتموه .

﴿واعلم﴾ ان العلة هل هي متقدمة على المعلول أو مقارنة له فيه قولان مشهوران (١) فان التزم الخصم القول الاول بجوابه الثاني وان التزم الثاني بجوابه الاول . فتلخص أنه لا بد منهما ولك أن تقول اذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالممتنع أو الواجب وهو محال

قال « الفصل الثالث - في المحكوم به »

وفيه مسائل

الاولى * التكليف بالمحال جائز لان حكمه لا يستدعي غرضا . قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب . قلنا ان لم يتصور امتنع الحكم باستحالته غير واقع بالممتنع

(١) قال الاسنوي « واعلم أن العلة هل هي متقدمة على المعلول الخ » الحق أن لاختلاف في ذلك بل من قال ان العلة متقدمة على المعلول أراد انها متقدمة آنا بمعنى ان آت وجود العلة يلزم أن يكون سابقا على آت وجود المعلول والا لزم تحصيل الحاصل وان لاعلية ولا معلولية وذلك محال بالبدهة وخلاف المفروض . ومن قال انها مقارنة أراد انها مقارنة زمانا بمعنى انه يجب أن يكون وجود المعلول في الآن التالي لوجود العلة لانه اذا تأخر وجود المعلول عن الآن التالي لوجود العلة وجميع الآت التي بعده متساوية يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال أيضا فتفكر في هذا فانه مبحث دقيق

لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق للاستقراء وتقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا
وسمها » قيل أمرأ بأهل بالايان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين .
قلنا لا نسلم أنه أمر به بعد ما أنزل انه لا يؤمن » أقول المستحيل على أقسام^(١) :

(١) قال الاسنوي « المستحيل على اقسام الخ » هذه الاقسام تنحصر في ثلاثة
اقسام الاول المحال لذاته الثاني المستحيل باعتبار العادة وكلاهما يرجع الى المحال عقلا
غاية الامر أن العقل تارة يستند في حكمه بالاستحالة على ذات المحكوم عليه او على
العادة والثالث ما كان محال لتعلق العلم او لاخبار الله بعدم وقوعه والثالث في كلام
الاسنوي داخل في الثاني لان العادة قضت باستحالة العدو السريع من المقيّد
واستحالة المشي من الزمن المقعد والرابع في كلامه ليس من قسم المحال في شيء لان
القدرة المنتفية لا يبنى عليها الاستحالة ولا الامكان لانها عبارة عن العرض المقارن
للفعل وهي الجزء المتمم لعله وجوده باختيار العبد وبتحققها يجب الفعل بالاختيار
ووجوبه بالاختيار يحقق الاختيار والامكان لان الفعل قبل تحقق تلك القدرة
كان العبد متمكنا من فعله وتركه والقدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك هي مناط
التكليف كما سبق في المسئلة التي قبل هذه فعد هذا القسم من اقسام المستحيل مبنى
على ان الاشعري يقول ان العبد ليس مكلفا قبل المباشرة وقد علمت بطلانه واما
القسم الخامس فهو القسم الثالث فيما قلناه فكانت الاقسام ثلاثة فقط كما ان عد
القسم الخامس في كلام الاسنوي والثالث في كلامنا في قسم المستحيل مبنى على
المساحة ايضا لو كان ما تعلق به العلم او الخبر مستحيلا لارتفع قسم الممكن بالكلية
لان ما عدا الواجب والمستحيل من الممكنات اما أن يكون الله علم انه يكون فلا بد
ان يكون واما ان يكون علم ان لا يكون فلا يمكن ان يكون فيرتفع قسم الممكن
من البين وهو خلاف قضية بداهة العقل والحق ان ما تعلق العلم أو الخبر بانه يكون
لا يصير واجبا ولا يخرج عن دائرة الامكان وما تعلق العلم أو الخبر بانه لا يكون
لا يصير مستحيلا ولا يخرج عن دائرة الامكان وذلك لانه كما تعلق علم الله أو خبره
بوقوع الممكن او عدم وقوعه تعلق بانه ممكن عقلا او عادة وكما ان علمه
بالوقوع وعدم الوقوع لا يتغير كذلك علمه بكونه ممكنا لا يتغير وانما تعلق العلم

احدها ان يكون لذاته ويعبر عنه أيضا بالمستحيل عقلا وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين والحصول في حيزين في وقت واحد . والثاني أن يكون للعادة كالطيران وخلق الاجسام وحمل الجبل العظيم . والثالث ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد المدو والزمن المشى . والرابع أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع أنه مقدور عليه حالة الامتنال كالتكليف كلها لانها غير مقدورة قبل الفعل على رأى الاشعري اذ القدرة عنده لا تكون الا مع الفعل كما قدمناه في المسئلة السابقة . والخامس أن يكون لتعلق العلم به كالايمان من الكافر الذي علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان الايمان منه مستحيل اذ لو آمن لا نقلب علم الله تعالى جهلا . وهذا التقسيم اعتمده فان بعضهم قد زاد فيه ما ليس منه وغير بين أشياء هي متحدة في المعنى . اذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جائز واقع اتفاقا اذ لو لم يكونوا مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر . ونقل الآمدى عن بعض الثنوية انه منع جوازه . والرابع أيضا واقع عند الاشعري بمقتضى

أوالخبر بوقوعه او عدم وقوعه لتعلقه ايضا باختيار المكلف بوقوعه او عدم اختيار وقوعه فوقوعه او عدم وقوعه الذي تعلق العلم او الخبر به مبنى على تعلقه باختيار العبد وقوعه او عدم اختياره وقوعه واختيار المكلف وقوع ضده ومتى وقع احد الضدين باختيار العبد استحال وقوع الضد الآخر باختيار العبد أيضا فوقوع الضد الذي وقع وعلم الله وقوعه أو أخبر به انما وجب بالاختيار والوجوب بالاختيار يحقق الاختيار والامكان ومثل هذا يقال في جميع افعاله تعالى فان ما علم منها انه يكون أو أخبر أنه يكون وجب ان يكون ولكن انما وجب باختياره سبحانه وارادته وما علم انه لا يكون أو أخبر أنه لا يكون استحال ان يكون ولكن انما استحال لتعلق العلم بان ضده هو الذي يكون بارادته سبحانه واختياره والفعل مازال ممكنا ولو لم يكن ممكنا لما وقع بالاختيار فعد هذا القسم أيضا من قسم المحال مبنى على المساهلة كيف وقد كلف الله الثقلين أجمعين بالايان وهو يقول « وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين »

الاصل الذي أصله ^(١) . وأما الثلاثة الاوائل فهي محل النزاع . ومن صرح بذلك مع وضوحه القراني في شرح المحصول والتنقيح . وحاصل ما فيها من الخلاف ثلاثة مذاهب أصحابها عند المصنف : أنه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام وأتباعه . والثاني المنع مطلقا ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعي كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص . والثالث ان كان ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الآمدي . واذا قلنا بالجواز ففي وقوعه مذاهب : أحدها المنع مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته أم لا . والثاني الوقوع فيهما واختاره في المحصول . والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف كما سيأتي . وقد تردد النقل عن الشيخ أبي الحسن الاشعري قال في البرهان وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامرين : أحدهما أن الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره . الثاني أنه لا قدرة عنده الاحال الامتثال والتكليف سابق . وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه ^(٢) وهذا كله في التكليف بالمحال أما التكليف المحال

(١) قال الاسنوي « والرابع أيضا واقع عند الاشعري الخ » قد علمت انه كالتخامس واقع اتفاقا والنص على الاشعري لانه قد نسب اليه ان التكليف انما يكون عند المباشرة فيبين الاسنوي ان الاشعري كغيره يقول ان مبنى التكليف على القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك والا فغير الاشعري لا يخالف الاشعري كما سبق مفصلا

(٢) قال الاسنوي « وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه » ذلك لان كلام صاحب البرهان مبنى على الامرين المذكورين في كلامه وكلاهما خاص بالممكن لذاته وبهذا تعلم أن هذا التخريج ايضا لا يستلزم وقوع الممتنع عادة وقد علمت ان الثاني والثالث في كلام الاسنوي هما قسم واحد وهو المستحيل للعادة وان كان ممكنا في ذاته لان استحالة الكل انما هي لمانع يمكن ازالته عقلا وان كان لا يمكن ازالته عادة فحمل الآدمي الجبل العظيم وطيرانه بنفسه ومشى الزمن كل ذلك وامثاله ممكن عقلا في ذاته ممتنع للعادة لعدم دخول كل واحد منها تحت

قدرة المكلف عادة اى ان عادة الله جرت ان هذه وامثالها لاتتملق بهاقدرةالعبد
 فهما قسبان ذاتى وحادى وفيهما الخلاف واصح المذاهب فهما الجواز مطلقا كما
 ذكره صاحب جمع الجوامع قال ابن برهان وهو قول المتقدمين من اصحابنا
 كلقاضى ابى بكر والشيخ ابى الحسن الاشعري وقال امام الحرمين فى الشامل والذى
 مال اليه اكثر اجوبة اصحابنا وارضاء المحصلون الجواز مطلقا وقال صاحب
 المحصول فى بعض اجوبته المراد بقولنا التكليف بالمحال جائز ان يكون من الله الامر
 بالمحال لذاته لا بمعنى انه متصور الطاقة به منا بل بمعنى انه يجوز ان يأمر بأمر نعتجز
 عنه قطعاً ومتى امر به حصل الاعلام بنزول العقاب اه. وقال فى النجم اللامع واكثر
 المعتزلة والشيخ ابو حامد الاسفراينى والنزالى وابن دقيق العيد وامام الحرمين
 وابن القشيري ومن المتقدمين ابو بكر الصيرفى فى كتاب دلائل الاعلام قالوا بالمنع
 فهما لانهما لظهور امتناعهما لافائدة فى طلبهما. قال الزركشى وساعدتم كثير من
 ائمتنا كما قاله ابن القشيري فى المرشد لكن مأخذهم يختلف فأخذ المعتزلة فى المنع
 التفريع على اصلهم فى القبح العقلى لانه يقبح ذلك فى العقل وعندنا لا يقبح من
 الله شىء وانما مأخذ الكثير من ائمتنا فى المنع ان الفعل والترك لا يصحان من
 العاجز اه ووافقهم الاصفهاني واحتج بان حقيقة قيام الطلب النفساني من العالم
 بالاستحالة لذاته او لغيره محال قال والقضية بديهية فان انفصل عن هذا بان حقيقة
 الطلب غائبا غير حقيقة الطلب شاهداً لزم فساد قاعدة الكلام النفسى واثباتها اه
 اى لان قاعدة اثبات الكلام النفسى له تعالى سواء كان بمعنى الصفة الواحدة او بمعنى
 الكلمات الازلية المرتبة ازلامنية على قياس الغائب على الشاهد وجعلهم ثبوت الكلام
 النفسى بالمعنى الاول بازاء ملكة الكلام فى العبد وهى الكيفية الراسخة وبالمعنى
 الثانى بازاء الكلمات النفسية المرتبة فى نفسه بلاحرف ولاصوت بملكته وكلاهما
 ضد الخرس الباطنى كما ان القدرة على ابراز الكلمات النفسية الفاظا بحروف واصوات
 ضد الخرس اللسانى ولاشك ان ما يبرزه الانسان لفظا حروفا واصواتا هو عين
 ما ترتب فى نفسه كلمات بلاحرف ولاصوت ماهية وذاتا وانما يختلفان باعتبار الوجود

تابع الحاشية

فقط كما قدمنا غير مرة فكما لا يتأتى الطلب اللفظي من العالم بالاستحالة لا يتأتى قيام الطلب النفسي بالاستحالة هذا هو معنى كلام الاصمغاني فتأمله فانه دقيق والذي يقتضيه قول ابن دقيق العيد في شرح العنوان انه يحترز بقوله لا المحال لغيره عن المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه ونحوه لاعن المحال لنفسه عادة فلا يخالف صدر كلامه آخره ، والمحال لنفسه كثيرا ما يطلق ويراد منه ما يشمل المحال عقلا وعادة او عادة فقط وحينئذ يقابله المحال بمعنى تعلق العلم بعدم وقوعه وهذا المذهب قد اختاره ابن الحاجب واستدل ابن الحاجب بانه لو صح التكليف بالمحال لكان المحال مستدعى الحصول والتالى باطل فالمقدم مثله اه فكان الفرق بين الاقوال الثلاثة التي حكاهما الاسنوي ان القول الاول جوز التكليف بالمحال مطلقا بلا فرق بين المحال لذاته وهو ما كان محالا لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين ولم يكن محالا لنفس مفهومه لكن لم يكن من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام وبين المحال العادى وهو ما لم يكن محالا لنفس مفهومه وكان من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة ولكن جرت عادة الله تعالى بعدم تعلقها به امامع عدم مانع طراً كحمل الجبل او لمانع طراً كمشى الزمن . والفرق بين القول الثانى والثالث ان الثانى يمنع التكليف بكل هذه الاقسام والثالث يمنع التكليف بالمحال الذاتى سواء كان محالا لنفس مفهومه اولانه لم يكن من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام ويجوز التكليف بالمحال العادى وهو ما لم يكن محالا لنفس مفهومه وكان من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة ولكن جرت العادة بعدم تعلقها به لما ذكرناه وعلى كل حال فهذه الاقسام وان اختلفوا فى جواز التكليف بها وعدم جوازه فقد اتفقوا على عدم وقوعه كما انهم اجمعوا على صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه أو أخبر بعدم وقوعه وعلى صحة نقل الاجماع على ذلك وعبرة العضد فى شرح المختصر الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع اه . قال العلامة التفتازانى فى شرح الشرح : والاجماع منعقد على صحته بل على وقوعه كتكليف الكافر بالايان والعاصى بالطاعة وانما الخلاف فيما يمكن فى نفسه لكن لا تتعلق القدرة

الحادثة به سواء امتنع لانفس مفهومه كخلق الاجسام ام لم يمتنع كحمل الجبل والظيران الى السماء فجوزه الاشاعرة وان لم يقع واما ما يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق فجواز التكليف به فرغ تصورهم من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصويره وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصويره واقعا وهو منتف هنا فانه انما يتصور اما منقيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم أو محقق وهو اجتماع الضدين أو بالتشبيه على أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك غير متصور وقوعه ولا مستلزم له اهـ . قال الخير آبادي وهذا الكلام صريح في أن الاشاعرة ليسوا بقائلين بجواز التكليف بالمتنع بالذات ويفهم من كلام المصنف يعنى صاحب مسلم الثبوت اتفاق الاشعرية على جواز التكليف بالمتنع بالذات فافهم . ولعل مراد صاحب مسلم الثبوت ان ذلك هو المذهب المشهور عن الاشاعرة أى عن الاكثر منهم ، ولذلك قال العلامة الشيرازى مذهب اكثر اصحاب ابى الحسن الاشعرى جواز التكليف بالمتنع لذاته وقول صاحب المواقف ان النزاع فيما يمكن في نفسه ولكن لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة مخالف للمشهور والمبسوط في كتب العلماء الاعلام واستدلال الاشاعرة بكون ابى هب مأمورا بالجمع بين المتناقضين اهـ . وبهذا تعلم ان حكاية الوقوع وعدم الوقوع انما هو في المستحيل باقسامه الثلاثة المتقدمة ولكن التحقيق هو امتناع التكليف بما كان محالا لذاته بنوعيه وأما الممتنع عادة بان كان من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة لكنه من نوع أو صنف ما تتعلق به القدرة الحادثة عادة لكن جرت عادة الله بعدم تعلقها به كحمل الجبل او مشى الزمن فيجوز به التكليف عند أهل السنة والجماعة عقلا ولا يجوز التكليف . به شرعا لقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » والممتنع عادة ليس في وسع المكلف فلا يكلفه الله تعالى به كما ان الاجماع منمقد على صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه أو أخبر انه لا يقع بل على وقوعه أيضا وما قاله امام الحرمين في البرهان على الوجه الذى

ذكره الاسنوى فهو نخرج منه على مذهب الاشعري ولم يقله صريحا كما يفيد
قول الاسنوى ومثله في كشف المبهم وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع
لذاته اه. وقد علمت انه لا يستلزم أيضا وقوع الممتنع عادة وكما يفيد ايضا ان
امام الحرمين نفسه يقول ان تعلق العلم بعدم الوقوع لا يجعل الممكن مستحيلا
ومثله الاخبار بانه لا يقع ولذلك قال في فصول البدائع : نسبة جواز التكليف
بالمحال الى الشيخ بواسطة هذين الاصلين ضعيفة لانها لا يقتضيانها فان مناط
التكليف الامكان بمعنى صحة تعاق قدرة العبد الكاسية بايقاعه عادة وهى القدرة
المفسرة بسلامة الاسباب والآلات اجماعا لا الاستطاعة الحقيقية والا لكان كل
تكليف تكليفا بالمحال لان الفعل مع القدرة الحقيقية واجب فطلبه طلب ايجاد
الموجود وهو تكليف محال لان الطلب يقتضى مطلوبا غير حاصل لا انه تكليف
بالمحال كما ظن وبدونها ممتنع والتعميم باطل اجماعا لان من جوزه لم يعمم ويلزم
أن لا يعصى أحد لانه اذا لم يأت بالمأمور به لم يكف به حينئذ وبهذا يندفع
أيضا ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال اه
ومع ذلك فالتحقيق من مذهب الاشعري في افعال العباد الاختيارية موافق
لمذهب غيره من أن قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى في أفعال العبد الاختيارية
على معنى ان تأثير الله تعالى وايجاده لتلك الافعال موقوفان على تعلقها بفعله
الاختيارى وانه لا خلاف بين فرق الاسلام كما بيناه في كتابنا القول المفيد فى علم
التوحيد وعلى هذا كون أفعال العبد الاختيارية مخلوقة لله تعالى لا يقتضى ان
الله كلفه بفعل غيره بل كلفه بعمله وفعله حقيقة لان الفعل ينسب اليه حقيقة عند
أهل اللسان جميعا باعتبار ان اختياره له سبب لايجاد الله تعالى له وباعتبار ان
ذلك الفعل صفة قائمة به لا بخالقه وان كان مخلوقا لله تعالى والله تعالى لم يكلف العبد
بإيجاد أفعاله الاختيارية وانما كلفه بالتسبب فى فعله واختياره لها فقط كما ان
قول صاحب البرهان ان لا قدرة عنده الاحال الامتثال انما أراد الاشعري بهذه
القدرة العرض المقارن للفعل الاختيارى التى هى الجزء المتمم لعلته صدوره من

باسقاط الباء ففي جوازه قولان للاشعري^(١) وقد تقدم الفرق في تكليف الغافل.
الخالق جل وعلا وليست هذه القدرة مناط التكليف الى آخر ما قدمناه وهذا
القول لا يديق أن يخالف فيه أحد من أهل العقل كما بيناه في الكتاب المذكور
فلا يلزم من قول الاشعري بالقدرة التي هي العرض المقارن للفعل وان التكليف
سابق عليها لانها ليست مناط التكليف كما يقول بذلك غيره القول بان التكليف
كلها تكليف بالمحال . ومن أراد أوسع من هذا فعليه بكتابتنا البدر الساطع على
جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « أما التكليف المحال باسقاط الباء ففي جوازه قولان الخ »
أقول قد علمت أن الصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ لان تكليفيهما تكليف
محال فالقول بجواز تكليفيهما خلاف الصواب كما تقدم أما قوله وقد تقدم الفرق
بينهما في تكليف الغافل يشير بذلك الى ما قدم مر عن ابن التلمساني من الفرق قال
ابن قاسم في حواشيه على جمع الجوامع أي فرق بين تكليف الملجأ وتكليف
الزمن بالمشي والانسان بالطيران بل كيف يمتنع تكليف الملجأ على ماهو الصواب
ويجوز التكليف بالمحال لذاته كاجمع بين السواد والبياض اللهم الا ان يفرق بمجرد
ان الملجأ ساقط الاختيار رأساً بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فتأمل اه وأقول
قد علمت مما قدمناه أن المراد بالتكليف هنا التكليف التنجيزي بأن يطلب من
الغافل أن يأتي بالفعل امثالاً حال غفلته كما يشير اليه قول الجلال في شرحه
على جمع الجوامع فلان مقتضى التكليف بالشيء الاتيان به امثالاً الخ وان يطلب
من الملجأ حال الجائء أن يأتي بالملجأ اليه أو بنقيضه حال الاجاء أيضاً ويشير
اليه أيضاً قول الجلال لان الملجأ اليه واجب الوقوع الخ فكان تكليف الغافل
على معنى تعلق الخطاب به حال عدم تصور الخطاب أصلاً ليأتي بالفعل امثالاً
وليبتلى هل يأخذ في المقدمات وهو في حال غفلته وعدم تصور الخطاب
وتكليف الملجأ بما الجيء اليه أو بنقيضه على معنى تعلق الخطاب به أيضاً ليأتي
في حال الاجاء بما الجيء اليه أو بنقيضه امثالاً أو ليبتلى هل يأخذ في المقدمات
ممتنع لانه عبث وذلك لان كلا من فائدة الامتثال والابتلاء معدومة حال الغفلة

ثم استدلل المصنف على الجواز بقوله : لان حكمه لا يستمدعى غرضاً أى
 انما يستحيل الامر بما لا يقدر المكلف عليه اذا كان غرض الامر حصول المأمور
 والالغاء فانه لا يتأتى عقلاً من لم يتصور الخطاب أصلاً ويجعله جهلاً تاماً ان
 يمثل أو يأخذ في المقدمات كما لا يتأتى عقلاً من الملجأ الذى صار بحال لا ينسب
 اليه الفعل الملجأ اليه بل هو منه كالحركة من المرتمش أن يأتي بما الجيء اليه أو
 بنقيضه امثالاً أو يأخذ في المقدمات مع سقوط رضاه واختياره معا ووجوب
 الاول وامتناع الثانى ولذلك اتفق على امتناع تكليفهما على ما هو الصواب كل
 من منع التكليف بالحال ومن جوزه ما عدا شريعة قليلة وكان مذهب اليه هذه
 الشريعة خطأ فالفرق بين الزمن المكلف بالمشى والانسان المكلف بالطيران
 والمكلف بالجمع بين الضدين وبين الملجأ ان الرضا والاختيار باقيان فى الزمن
 والمكلف بالطيران والجمع بين الضدين فبقية فائدة الابتلاء وان امتنعت فائدة
 الامتثال فلذلك قيل بجوازه وعدم وقوعه ساقطان فى الملجأ فامتنعت فائدة
 الابتلاء فى تكليفه فاتفقوا على امتناعه كتكليف الغافل وبذلك يرجع الخلل فى
 الاولين وأمثالهم الى المأمور به وفى الملجأ كالغافل الى نفس المأمور وكان الاول
 تكليفاً بالحال والثانى تكليفاً محالاً كما نقل ذلك الفرق عن ابن التلمسانى فيما سبق
 ولا خفاء فى هذا الفرق أصلاً فضلاً عن أنه خفى جداً كما قيل ولذلك قال شيخنا
 الشريينى فى تقريره على جمع الجوامع واعلم ان هاهنا مقدمة لا بد منها وهى
 أن المتقدمين رحمهم الله تعالى اکتفوا فى التفرقة بين المسائل المتشابهة بعنواناتها.
 فمسئلة الغافل والكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته وعدم تصوره
 الخطاب أصلاً لا من حيث عدم صلاحية قدرته للمكلف به وهو الامتثال اذ
 قدرته صالحة له انما المانع له غفلته عن الطلب حتى يمثل . ومسئلة تكليف
 ما لا يطاق الكلام فيها من جهة جواز تكليف من لا تصلح قدرته للمكلف
 به مع علمه بالتكليف وعدم اكرامه والجاهة . ومسئلة المكروه الكلام فيها من
 جهة عدم جواز تكليف من ازيل رضاه بالا كراه وبقي اختياره وقدرته مع
 علمه بالتكليف ومسئلة الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من ازيل

به وحكمه تعالى لا يستدعى غرضاً البتة لاستغنائاه وورود الامر بهذا ليس للطلب كما قاله امام الحرمين في الشامل عن أصحابنا بل ان كان ممتنعاً لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب لا محالة لان له تعالى أن يعذب من يشاء وان كان ممتنعاً رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له أصلاً بالاجاء . فكل مسألة من هذه المسائل لا بد ان تعتبر مقيدة بهذه القيود المأخوذة بعنوانها والا لم تكن هي محل الكلام فيها والمتأخرون لم يلتفتوا لهذه القيود فاشتبه عليهم الامر واشكل عليهم الفرق حتى أنهم ما قاموا وقعدوا الا بما لا يجدي والشارح العلامة يريد الجلال يشير الى هذه الدقائق اشارة خفية جدا لا يفتن اليها الا واحد بعد واحد والجهم الغفير يجمعون اشاراته لعدم الاحاطة بدقائقه موضع الاشكال ويستغلون بعد ذلك بالقييل والقال ولقد أشار الشارح العلامة الى محل الاستحالة في المسئلة الاولى بقوله الاتيان به امثالاً للامر والنهي اذ كيف يكون الامر والنهي لمن لا يعلم أمراً ولا نهياً فليست الاحالة لعدم القدرة على المكلف به بان لا تصلح قدرته له مع وجودها حتى يكون من تكليف ما لا يطاق وليس هو مكرها ولا ملجأً والى محل الاستحالة في الثانية مع تقييده ممن يدري لما عرفت ان الكلام في الملجأ من الجهة السابقة بقوله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له وقوله لعدم قدرته على ذلك فالمحال فيها هو ما لا يتعلق به اختياره اصلاً ولا نسب اليه فعله بوجه وهو الوقوع القاتل الذي لا يتمكن من دفعه ابداً ولا تحصيله . والى محل الجواز في الثالثة وهي تكليف ما لا يطاق بتغييره العبارة حيث قال بناء على جواز التكليف بما لا يطاق المقيدة بقاء القدرة والاختيار والرضا الا ان القدرة لا تصلح المكلف به وان عبر عن ذلك العضد بتكليف المحال . والى محل المنع في مسألة المكروه بقوله فان انفل للاكراه لا يحصل الامتثال به فالمنع فيها هو الاكراه المسقط للرضا دون الاختيار والقدرة الصالحة مع عدم الغفلة وقد أخذ هذا من العنونة عنه بالمكروه اهـ لكن هذا الذي قاله الجلال وفصله شيخنا مأخوذ مما قدمناه عن الزركشى في شرحه على جمع الجوامع وانما أطلنا في هذا لان الفرق قد خفي على كثير من الفحول

غيره فالامر به لفائدة الاخذ في المقدمات . وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لانهم يمنعون هذه القاعدة ^(١) . وقوله « قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب ^(٢) »

(١) قال الاسنوي « هذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة الى آخره » اقول كما ان المعتزلة يمنعون هذه القاعدة فجميع الفرق ما عدا نقاة القياس يمنعونها لما قدمناه وقدمه الاسنوي ايضا من ان الحق ان احكامه تعالى معللة بالاغراض ومصالح العباد على المعنى الذي بيناه سابقا فهو دليل لا يرضاه صاحب الدعوى كما لا يتوجه على خصمه والقول بأنه اذا كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بأنه معاقب لامحالة الى آخره غير سديد لان الاعلام بما ذكر لا يصلح فائدة متى قلنا ان الله يعذب من يشاء فان له ذلك بدون هذا التكليف فلا يليق بالحكيم ان يأمر بما يعلم استحالاته لذاته وانه غير داخل فيما تتعلق به القدرة الحادثة واما القول بأنه ان كان ممتنعا لغيره فالامر به الى آخره فقد علمت انه لسكونه مما تعلق به القدرة الحادثة ولكن منعه العادة قالت الحنفية بجواز التكليف به عقلا لما ذكر من فائدة الاخذ في المقدمات ولكنه لا يجوز شرعا بل هو مستحيل شرعا لاخبار الله تعالى في الآيات بأنه لا يكاف نفسا الا وسمها والمعتزلة منعه وبنوا المنع على اصلهم كما بنوا المنع في القسم الاول على ذلك ولذلك قال صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه ثم عندنا عدم الجواز أى عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلاح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق بحكمة الحكيم وفضله انتهى وذلك لان الابتلاء انما يتحقق فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه أو يتركه باختياره فيعاقب به واذا كان بحال لا يمكن وجود فعل منه كان مجبورا على تركه فيكون معذورا فلا يتحقق معنى الابتلاء وحكمة التكليف ويكون الاخذ في المقدمات مع قطع المكلف بانها لا توصل الى الفعل لا يتحقق بها معنى الابتلاء المذكور

(٢) قال المصنف « قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب » هذا الدليل كما استدلل به المعتزلة استدلل به الماتريديّة والمحققون من الاشاعرة . قال في مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم لنا أى للماتريديّة والمحققين من الاشاعرة على عدم

يمكن تقريره على وجهين : أحدهما أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وإذا كان كذلك فلا يطلب لأن طلبه عبث . وجواب هذا بمنع المقدمة الثانية فإنها محل النزاع . التقرير الثاني أن المحال لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج أن المحال لا يطلب أما بيان الصغرى فلأن كل ما يتصوره العقل فهو معلوم لأن التصور قسم من أقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لأن التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود والالزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصوراً لكان ثابتاً لكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً .
وأما بيان الكبرى فلأن ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال . وهذا التقرير قد صرح به الامام والآمدي وأتباعهما وهو مراد المصنف . وجوابه منع المقدمة الاولى ^(١) لأنه لو كان غير متصور لامتنع

جواز التكليف بالمتنع لو صح بالمتنع لكان الممتنع مطلوباً من المكلف لأنه لا معنى للتكليف بالشيء الا طلب ذلك الشيء من المكلف والطالب أى طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه أى على ان يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب أى مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشيء هو استدعاء حصوله والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث والا أى وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب ذلك أى الممتنع بل شيء آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لتلك الممتنع وهذا أى طالب شيء آخر غير الممتنع على تقدير عدم تصور وقوع الممتنع ضروري لبدها كونه طلب ما لم يتصور وقوعه عبثاً وتصور وقوع المحال والممتنع من حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان التكليف بالممتنع باطل اه . ثم قال في كشف المبهم وتقرير هذا الدليل وساقه على الوجه الذي قاله الاسنوي

(١) قال الاسنوي «وجوابه منع المقدمة الاولى الى آخره» وتقرير هذا الجواب اننا نمنع المقدمة القائلة ان المحال لا يتصور العقل وجوده مستنديين بأنه لو كان

الحكم عليه بعين ما قالوه ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة . وقوله غير واقع هو خبر ثانٍ للتكليف أى التكليف بالمحال جائز غير واقع بالمتنع لذاته . وحاصله غير متصور لامتنع الحكم عليه بعين ما قالوه فى دليلهم ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة والحكم على الشئ فرع تصوره . وهذا الجواب ناشئ عن الغفلة عن قول المستدل وطلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه ووجوده فى الخارج من المكلف وهذا غير متحقق فى الحكم على الممتنع بانه ممتنع فاننا لو تصورنا وجوده فى الخارج وحكنا عليه بانه ممتنع لكان الحكم مناقضا للموضوع وانما الذى يحكم على الممتنع بالاستحالة لا يتصور الموضوع وهو المحكوم عليه الا بوصف انه ممتنع وانه لا يتصور فى العقل وقوعه ثم يحكم عليه بالاستحالة ولو لم يتصور المحكوم عليه الممتنع بهذا الوصف لم يستطع أن يحكم عليه بالاستحالة فكان هذا الجواب غير ملاق للدليل لان الدليل قائم على أن طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه ووجوده فى الخارج والا كان عبثا والجواب على تصور الممتنع ممتنع الوقوع والوجود فى الخارج وشتان بين الامرين والقائل أن يقول لا نسلم ان طلب الشئ موقوف على تصور وقوع الشئ المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل أوجد المحال أو ائت باجتماع النقيضين وفيه طلب مالا يتصور وقوعه فى الخارج ولذلك قال السكال ابن الهمام فى تحريره ان الحق انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك بالجمع بين الضدين قلت اجاب عن ذلك فى مسلم الثبوت وشروحه بما حاصله ان التكليف والطلب على نحوين : الاول حقيقى وهو عبارة عن قيام معنى الطلب بنفس الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متماقا بمطلوبه الذى تصور الطالب وقوعه سواء عبر الطالب عن هذا المعنى بلفظ الامر أو بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا فى المطلوب المتصور وقوعه فى الخارج . والثانى صورى وهو عبارة عن أن يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور فى المطلوب الغير المتصور وقوعه اه قال الخير ابادى على المسلم : ولعل الحاصل من كلام صاحب التحرير ان فى التكليف بالمحال طلب المحال

أن المصنف اختار التفصيل بين الممتنع بالذات وبين غيره وقد تقدم التنبيه على ذلك وانه على خلاف رأي الامام . ثم ذكر للممتنع بالذات مثالين : أحدهما

صورة وطلبا لامر آخر هو حقيقته لمصلحة وهذا الطلب لا يخالف حكمة مقتضى العقل ولا يخلو من معنى فلا يلزمه السفه ولا الهزل انتهى قلت اذا كان مراد من جواز التكليف بالمحال مطلقا هذا المعنى بان كان الذي يقصد من التكليف به مجرد اعتقاد حقيقته ان كان محالا لذاته ليس له مقدمات حصول اذ ذلك مع الاخذ في المقدمات ان كان محالا لغيره ولا يقصد من التكليف به طلب ايقاعه من المكلف وقد علمت ان من منع التكليف بالمحال انما منع استدعاه وطلب حصوله في الخارج أى ايقاعه من المكلف كان الخلف لفظيا لان النفي والاثبات لم يتواردا على شئ واحد فان الذى أثبتته من اجاز التكليف به هو اعتقاد الحقيقة فقط أو مع الاخذ في المقدمات ولم يثبت قصد الايقاع وطلب الحصول والذى تفاه من منع التكليف به هو الاستدعاه وطلب الحصول وقصد الايقاع ولم ينف ما أثبتته الاول اذا كان التكليف صوريا فقط بان وردت صيغة الامر بدون أن يقصد بها طلب الايقاع وقال الخبير أبدي أيضا اعلم ان الطاب الحقيقى يقتضى تصور وقوع المطلوب فطلب المحال ان كان ايقاعيا فيقتضى تصور وقوع الفعل البتة وان كان ابتلائيا لمجرد التعجيز مثلا فلا يقتضى تصور وقوع الفعل كما طلب بل انما يقتضى تصويره بوجه ما فيمكن طلبه لا لادخاله في الوجود حتى يلزم تقدم تصور وقوعه بل للابتلاء والتعجيز عنه فالجوز للتكليف بالمستحيلات ان أراد التكليف بها ابتلاء فلا يضره هذا الاستدلال وان أراد التكليف بها ايقاعا فهو باطل بهذا الاستدلال فتأمل ذلك . وهذا يفيد ان الدليل لا يتم على منع التكليف الصورى وهو ما كان للابتلاء والتعجيز لا لطلب الايقاع وعلى ذلك يكون حاصل الخلاف ان جميع الاوامر التى وردت وكان ظاهرها التكليف بالمحال نحو كونوا قردة أو كونوا حجارة ولكن لم يقصد ذلك هل تسمى صيغ تكليف نظرا لهذا الظاهر وهذه الصورة أولا تسمى بذلك مع اتفاق الجميع على جواز ورود مثل هذه الصيغ واتفاق الجميع على انه لا يجوز أن يقصد منها استدعاه المطلوب ويطلب حصوله من المكلف

اعدام القديم أى الذى لا أول لوجوده وهو البارى سبحانه وتعالى ، فانه قد
تقرر فى علم الكلام أن كل قديم وجودى يتمتع عليه العدم ، واحترزوا
وحيثئذ يكون قول امام الحرمين توفيقا بين قول الجواز والامتناع بان يحمل
القول بالجواز على هذا التكليف الصورى والقول بالامتناع على التكليف الحقيقى
الذى يقصد به طلب ايقاع المطلوب فى الخارج من المكلف ويدل لذلك ان القائلين
بالجواز عللوا ذلك بأن الاحكام لا تستدعى أن يكون الطلب للامتناع بالايقاع لجواز
أن يكون مجرد اعتقاد حقيقتها والاذعان للطاعة لو أمكن وان القائلين بالامتناع
قالوا فى بيان ذلك ان التكليف على نحوين: أحدهما حقيقى وهو عبارة عن قيام
معنى الطلب الى آخر ما سبق. والثانى صورى وهو عبارة عن أن يتلفظ الى آخره
فان استدلال كل من الفريقين على هذا الوجه يقتضى ان الخلاف لم يتوارد فيه
النفى والاثبات على شىء واحد من جهة واحدة واعتبار واحد بل الذين أجازوه
انما أجازوه من جهة اعتقاد الحقية والاذعان للطاعة لو أمكن وبهذا الاعتبار ولم
يجوزوا من جهة ان الطالب قصد ايقاع المطلوب من المكلف وهو يعلم ان المطلوب
ايقاعه منه مستحيل لا يمكن ايقاعه والذين منعهوا انما منعهوا من الجهة الثانية
وباعتبارها لا من الجهة الاولى واعتبارها ويدل لذلك ما قدمه الاسنوى أيضا
من أن البيضاوى استدلى على مختاره بأنه انما يمتنع الامر بالمستحيل اذا كان غرض
الامر حصول المأمور به وحكمه تعالى لا يستدعى غرضا البتة لاستغنائاه فليس
الامر لطلب كما نقله امام الحرمين فى الشامل الى آخر ما قدمه الاسنوى . وقد
قدمنا ان هذا الاستدلال لا يتوجه على القائلين بالامتناع لانهم يمنعون هذه
القاعدة كما يمنعون قاعدة ان حكمه لا يستدعى غرضا فان هذا الكلام يدل على
ان القائلين بالجواز بنوا قولهم على قاعدة ان حكمه تعالى بشىء لا يستدعى
تحصيله من المكلف بل قد يكون مجرد الاعلام والاستسلام للعذاب ان كان ممتنعا
لذاته أو لفائدة الاخذ فى المقدمات ان كان محالا لغيره وان القائلين بالامتناع
بنوا قولهم على ان حكمه تعالى بشىء وتكليف العبد به يستدعى طلب تحصيله
من المكلف وايقاع ما كلف به فى الخارج امتثالا ولا يسمون تلك القاعدة كما

بالوجودي عن الازل فانه قديم ولا يمتنع عدمه لان مفهومه عديم وهو سلب الابتداء . الثاني قلب الحقائق ومقتضى هذه العبارة أن قلب الحيوان جماداً والحجر ذهباً ونحوهما ممتنع لذاته وليس كذلك بل امتناعه لمعجز الفاعل كما قيل في خلق الاجسام لانا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال وقد صرح به مع وضوحه ان الحاجب في أوائل مختصره فينبغي حمل ذلك على القلب مع بقاء حقيقته الاولى حينئذ فيكون جماعاً بين النقيضين وهو ممتنع لذاته وبتقدير أن لا يؤول كلامه فنستفيد منه أنه منع وقوع ما وقع فيه الخلاف . ثم استدل المصنف على عدم الوقوع بأمرين : أحدهما الاستقراء وعبر عنه المتكلمون بالسبر والتقسيم والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية وهو مأخوذ من قولهم قرأت الشيء قرآنا أى جمعته وضممت بعضه الى بعض

لا يسلّمون أن تلك الفائدة هي فائدة التكليف ومع اختلاف مبنى القوانين لا يكون الخلاف حقيقياً لان كل واحد من المتخالفين لو نظر الى ما يقوله الآخر لم يخالفه على ان الخلاف في المبنى أيضاً لفظي لان من قال ان حكمه تعالى لا يستدعى غرضاً لم يرد انه لا فائدة ولا حكمة في حكمه تعالى وانه لا علة للاحكام بذلك المعنى وانما أراد أن ينفي الغرض الذي يقتضى تأثير الحاكم وانفعاله حتى يحمله على الحكم ويحكم ولا شك في استحالة هذا . ومن قال بان حكمه تعالى يستدعى غرضاً لم يقصد هذا الغرض الذي يحمل الحاكم على الحكم ويتأثر به حتى يحكم بل انما أراد به الفائدة والحكمة التي تترتب على الحكم وتعتبر مناطاً له والقائل الاول لا ينفي هذا قطماً . وبهذا تبين ان الخلف لفظي بين الماتريديّة والمحققين من الاشاعرة القائلين بالامتناع وبين باقى الاشاعرة القائلين بالجواز في هذا الخلاف وما انبنى عليه هذا الخلاف وبينهم جميعاً وبين المعتزلة لفظي بالنظر لهذا الخلاف معنوي بالنظر لمبناه فان المعتزلة يبنون قولهم بالامتناع على أصلهم من وجوب الاصلح عليه تعالى لان الخلاف في هذا المبنى خلاف يرجع الى العقائد والبحث فيه يتعلق بعلم الكلام وأما هذا الخلاف فهو يرجع الى الاحكام التكليفية الفقهية ولا تفاهم جميعاً على عدم وقوعه يكون هذا الخلاف ليس له عمدة فقهية وبدل

حكاه الجوهري وغيره والسين فيه للطلب فلما كان المجتهد طالبا للافراد جامعه لها لينظر هل هي متوافقة أم لا عبر عن ذلك بالاستقراء . وحاصل الدليل أنه تبعنا التكليف فلم نجد فيها ما هو ممتنع بالذات . الثاني قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » وجه الدلالة أن الآية لم تنف الجواز وإنما نفت الوقوع عما ليس في الوسع والممتنع لذاته ليس في الوسع . وقوله « قيل أمر أبا لهب » يعني أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع وذلك لأن أبا لهب قد امر بالايمان بكل ما أنزل الله تعالى يعني بالتصديق به ومنه أي ومما انزل الله تعالى أنه لا يؤمن فقد صار أبو لهب مأمورا بأن يصدقه في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين وهذا يحتمل أن يكون دليلا للقائلين بالوقوع ويحتمل أن يكون نقضا منهم للدليل السابق وهو الاستقراء . وأجاب المصنف بأن ذلك انما يلزم اذا كان الامر بالايمان بكل ما أنزل الله تعالى واردا بعد انزال الله تعالى انه لا يؤمن لانه اذا كان كذلك كان مأمورا بالايمان به في الماضي ومن جملة انه لا يؤمن فيلزم المحال ونحن

على هذا قول الخير ابادى انم ان الطلب الحقيقي يقتضى تصور وقوع المطلوب بطلب المحال ان كان ايقاعيا اقتضى تصور وقوع الفعل البتة وان كان ابتلائيا لجرد التعجيز مثلا فلا يقتضى تصور وقوع الفعل كما طلب بل انما يقتضى تصوره بوجه ما لا لادخاله في الوجود حتى يلزم تقدم تصور وقوعه بل للابتلاء والتعجيز عنه فالجوز تكليف المستحيلات ان أراد التكليف بها ابتلاء فلا يضره هذا الاستدلال وان أراد التكليف بها ايقاعا فهو باطل بهذا الاستدلال فتأمل اه وقد علمت ان المجوز لتكليف المستحيلات انما أراد الابتلاء والتعجيز ولم يرد التكليف ايقاعا فهو يسلم باستحالة هذا التكليف الحقيقي ودليله غير تام على امتناع التكليف الصوري وهو لا يمنع على هذا الوجه فهذا أيضا صريح في ان الخلاف لم يتوارد فيه النفي والاثبات على موضوع واحد وان القائلين بالجواز أرادوا التكليف للابتلاء والتعجيز ومن قالوا بالامتناع أرادوا التكليف لطلب الايقاع وكان هذا الخلاف لفظيا بين الجميع بلا ريب ففكر فان البحث دقيق

لانسلم ذلك بل يجوز أن يكون قد كلفه أولا بالايان بكل ما أنزله ثم بعد ذلك أنزل انه لا يؤمن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال لان اخباره بأنه لا يؤمن ليس هو من الاشياء التي كلف بتصديقها لكونه متأخرا عن الدليل الدال على الوجوب . وهذا الجواب باطل بل هو مأمور بتصديق ما نزل وما سينزل اجماعا . والصواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره أن هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك لان الله تعالى لما أخبر عنه بأنه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا أمر بالايان والحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا لغيره كما قلنا فيمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن . وأما استدلالهم بكونه قد صار مكلفا بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين فخواه من وجهين : أحدهما أن هذا التعبير قد وقع في المحصول وصوابه أن يقول بأن يؤمن بأن لا يؤمن بحذف الواو كما في المنتخب فانه مدلول الامر بالايان بأنه لا يؤمن وقد صرح به في الحاصل فقال فيكون مكلفا بتصديق الله تعالى في أنه لا يصدقه واذا كان كذلك فلا منافاة بينهما البتة ^(١) وذلك لان التكليف بالايان بأن لا يؤمن

(١) قال الاسنوى « واذا كان كذلك فلا منافاة بينهما الخ » أقول اذا كان ابو لهب مكلفا بأن يؤمن بأن لا يؤمن فقد صار ابو لهب مأمورا بان يصدقه في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن أصلا لان قضية لم يؤمن سالبة كلية فلا يتأتى التصديق بها لان اباهب يكون حينئذ قد وجد منه تصديق فهذه القضية السالبة والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية فصار مكلفا بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وقد ذكر العضد في شرح المختصر هذا الدليل بقوله ان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ يعلم تصديقه فيلزم تكذيبه له لانه خلاف ما أمر به اه وقد وضحه ميرزا جان في حاشيته عليه فقال الصواب ان يقرر كلام الشارح أي العضد هكذا تصديقه في ان لا يصدقه محال لان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ كل عاقل يعلم تصديقه لو وقع منه اذا توجه اليه فعلى تقدير التصديق بعدم التصديق يلزم عدم التصديق

تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو كونه لا يؤمن والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفا بأن يجعل الخبر صدقا حتى يكون مأمورا باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فكيف يسوغ أن يقال انه أمور بأن لا يؤمن اليس قد قال الله تعالى «ان الله لا يأمر بالفحشاء» وانما كلف بأن يصدق هذا الخبر وهو ممكن كما قلنا أما تصديره صدقا فلا . الثاني ما ذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضا (١)

اذ لو لم يكن التصديق معدوما كان موجودا فتعلق التصديق بوجوده عند توجه النفس ولا يصدق بمدمه فالتصديق بعدم التصديق مستلزم لنقيضه فيكون محالا وبهذا تعلم ان قولنا مكلف بان يؤمن بان لا يؤمن بخذف الواو مستلزم لان يكون مكلفا بان يؤمن وبان لا يؤمن واستحالة هذا التكليف انما جاءت من طريق الخلف في خبره تعالى فالتكليف بتصديق الخبر وان لم يكن تكليفا بان يجعل الخبر صدقا لكن يستلزم كذب ذلك الخبر الذي افاد انه لا يؤمن بشيء أصلا وبهذا تعلم ما في باقى كلام الاسنوى ولذلك كان الصواب في الجواب ما قاله امام الحرميين وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان هذا من التكليف بالمستحيل لغيره كما قدمه الاسنوى وفصلناه من قبل وقلنا انه لافرق بين التكليف بما علم الله أنه لا يقع وبين ما أخبر الله بانه لا يقع وان ذلك لا يخرج الممكن عن كونه ممكنا في الواقع ونفس الامر فارجع اليه

(١) قال الاسنوى « الثاني ما ذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضا ان الجمع بين النقيضين الخ » قد وافق صاحب التحصيل شارح المواقف . وحاصل ما بنوا عليه جوابهم هذا ان في التصديق التفصيلي يلزم العلم بكل خبر تعلق به التصديق ومن جملة ذلك التصديق بخبر انه لا يصدق فيجىء المحذور وفي التصديق الاجمالي لا يلزم العلم بالتصديق بهذا الخبر فلا يلزم المحذور المذكور وقد رده صاحب مسلم الثبوت بان التصديق بالجميع اجمالا محال منه لانه يتحقق التصديق منه وقد فرض ان لا تصديق منه اه أى ان التصديق على سبيل الاجمال من ابي طيب وامثاله محال أيضا لان الاجمال لا يتخلو اما ان يكون غير منطبق على التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع محال

أن الجمع بين النقيضين انما يلزم أن لو كان مكافئاً بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن لانسلمه بل هو مأمور بالتصديق الاجمالي أى بأن يمتقد أن كل لانه حينئذ يتحقق التصديق بعدم التصديق من أبي طه و امثاله ولو اجالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد فرض انه لا تصديق بعدم التصديق من أبي طه و امثاله قال الخبير ابادى والتحقيق ان الاجمال والتفصيل فى التصديق لا يكونان الا باعتبار التماق فلا يلزم الانطباق بين التصديقين فيجوز ان يكون التصديق الاجمالي ممكننا ومكافئاً به ولا يكون التصديق التفصيلي ممكننا ومكافئاً به لان فى التصديق الاجمالي غفلة عن التفصيل فلا يلزم من التكليف بالتصديق الاجمالي التكليف بالمحل بالذات وان امتنع بالغير ونظيره التصديق بالكبرى اجمالا يحصل بديهية مع عدم التصديق بالنتيجة كما لاستحالة فى تحقق وجود الشئ اجمالا مع عدمه تفصيلا كذلك لامضائية هنا فى كون وجود التصديق اجمالا ملزوما لعدمه تفصيلا غاية ما يلزم ان يكون الوجود الاجمالي لشيء ممكننا والوجود التفصيلي محالا ولا استحالة فيه وبهذا ظهر ان ما قيل فى تقرير كلام المصنف ينفى صاحب مسلم الثبوت ان التصديق الاجمالي غير ممكن وساق ما قدمناه ليس بشئ اه والحق اننا ان اردنا بالتصديق الاجمالي بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم التصديق بذلك ولو فى الجملة بان يكون بما علم لامكاف فقط بالتصديق الاجمالي على هذا الوجه لا يستلزم عدمه فلا يكون وجود التصديق اجمالا ملزوما لعدمه تفصيلا فلا يلزم المحال كما قال الخبير ابادى وهذا هو الذى يقتضيه قول صاحب التحصيل وشارح المواظف ان ابا جهل و امثاله لم يكلفوا الا بتصديقه عليه السلام فيما جاء به مما علموا محيئه به وهذا الخبر ليس مما علموا محيئه به لانه اخبار للنبي صلى الله عليه وسلم بحالهم لا اخبار لهم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم فلا يكونون مكافئين بالتصديق بهذا الخبر على التعيين والتفصيل بل هم مكافون بالتصديق بالجميع اجمالا والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق على سبيل التفصيل والتعيين حتى يكون عالما بالتصديق بالاخبار بانه لا يصدق فيلزم المحذور واما اذا كان التكليف بالتصديق

خبره صدق وعلى هذا فكيف يجيء التكليف بالمحال . وههنا أمران : أحدهما أن
الامام لما قرر هذا الدليل في الحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين
اجمالاً فلا يلزم العلم بهذا التصديق على وجه الانحياز والامتياز أى على سبيل
التعيين اهـ . فهذا صريح في ان المراد بالتصديق الاجمالى هو ما ذكرنا وأما اذا
كان المراد من التصديق بالجميع اجمالاً بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم التصديق
بجميع ما جاء به بحيث لا يخرج شيء مما جاء به لم يؤمن به ولو بطريق الاجمال
فلا شك في انه يدخل في ذلك خبره تعالى بأن أبا جهل مثلاً لا يؤمن فيلزم ان
يكون مصدقاً به ولو اجمالاً فيستلزم التصديق الاجمالى حينئذ عدم التصديق
ويكون التصديق الاجمالى ملزوماً لعدم التصديق ولو اجمالاً وملزوم النقيض
ممتنع بالذات فيلزم التكليف بالمحال لذاته كما قاله صاحب مسلم الثبوت وشارحه
صاحب كشف المبهم هذا ما قالوه ولكن هذا كله انما يجيء اذا سلمنا تكليف أبى
جهل أو أبى لهب مثلاً بالايان بجميع ما جاء به صلى الله عليه وسلم وبالتصديق
بجميعه ولو تفصيلاً يلزمه الاستحالة بالذات ولكننا لانسلم ذلك ونقول ان
التصديق بجميع ما جاء به صلى الله عليه وسلم لا يلزمه شيء من ذلك سواء قلنا
ان أبا جهل أو أبا لهب مثلاً ممن علم موتهم على الكفر بخبر الصادق ودخولهم في
الآيات التي نزلت بعدم الايمان مكفوفين بالايان والتصديق بما جاء به النبي صلى
الله عليه وسلم اجمالاً تصديقاً مطابقاً للتفصيل أو قلنا انه مكلف بالايان
والتصديق بما ذكر تفصيلاً وذلك لان اخباره تعالى بأن أبا لهب أو أبا جهل أو
غيرهما من أمثالهم لا يؤمن انما هو اخبار بانه لا يمثل الامر بالايان ولا يؤمن
في الواقع ونفس الامر اختياراً منه للكفر على الايمان ولا شك ان الامر والتكليف
بالايان لا يستلزم وقوع الايمان ولا عدم وقوعه بل يجوز من أبى جهل مثلاً
بعد أن يؤمر بالايان أو يكلف به أن يمثل ويؤمن ويختار الايمان على الكفر
ويجوز ان لا يمثل ولا يؤمن ويختار الكفر على الايمان فان امتثل وآمن باختياره
فالواقع في نفس الامر هو ذلك الذى اختاره من الايمان وان لم يمثل ولم يؤمن
باختياره كان الواقع أيضاً في نفس الامر هو ذلك الذى اختاره وهو الكفر

الضدين وصاحب الحاصل جعلها تقيضين فتابعه المصنف والسبب في هذا أن صاحب الحاصل نظر الى الايمان وعدمه وهما تقيضان وأما الامام فانه نظر الى أن والعياذ بالله تعالى فاذا علم الله الوقوع او عدمه او أخبر بالوقوع او عدمه فان ما علمه أو أخبر به هو الذي وقع باختيار المكلف فلا يختص هذا الذي قالوه بما أخبر الله بعدم ايمانه بل يجيء أيضاً فيما علم الله عدم وقوع ايمانه ولكنه مدفوع بما قلناه ومن هذا تعلم ان الحق في الجواب هو ما قاله امام الحرمين كما قلنا كما انك تعلم ان الحق عدم وقوع التكليف بالمحال لذاته عقلا ومادة او عادة فقط فلا يصلح شيء من هذين الدليلين ان يكون دليلاً على جواز التكليف بالمحال لذاته لان الدليلين إنما دلا على وقوع التكليف بالممكن لذاته وانه لا يصير محالاً بتعلق علم الله تعالى أو خبره بعدم وقوعه كما لا يصير واجباً بتعلق علمه او خبره بوقوعه لان علمه وخبره إنما تعلق بما علم الله ان المكلف يختاره من الامتثال وعدمه ومن هذا تعلم ايضاً ان مقاله شارح المختصر وغيره من سقوط التكليف عن الكفار بعد علمهم باخباره بأنهم لا يؤمنون قول ساقط ودعوى انتفاء فائدة التكليف دعوى باطلة لان علم المكلف بالخبر بانه لا يؤمن لا يزيد عن علم الله بانه لا يؤمن فلا يخرج الفعل عن كونه ممكناً غاية الامر ان الخبر بانهم يؤمنون افاد أن المكلف الكافر غير مصدق ولا يصدق بشيء مما انزل الله تعالى ومن ذلك الخبر بانه لا يؤمن ايضاً وقياس تكليفهم بالايمان بعد علمهم بالاخبار بانهم لا يؤمنون على ما علم المكلف امتناع وقوعه منه قياس مع الفارق لان ما نحن بصده يمكن وقوعه منه لذاته والذي منع الوقوع هو اختيار المكلف ضده وهو الكف عن الوقوع أو تقيضه وهو عدم الوقوع فما اختاره المكلف صار واجباً بالاختيار وصار ضده او تقيضه ممتنعاً بالاختيار وكلاهما يحقق الاختيار ولا يقتضى الامتناع بخلاف ما امتنع واستحال وقوعه من المكلف عقلا ومادة او عادة فقط فان المكلف لا اختيار له في امتناعه وبين الامرين فرق شاسع وكذلك ما امتنع التكليف به لعلم المأمور به عدم وقوعه قبل مضي زمن التمكن وبمعد توفر شروط الوجوب ودخول وقت الوجوب فان امتناع هذا التكليف لعدم الفائدة من الامتثال او

العدم غير مقدور عليه كما سيأتي فلا يكون مكافئاً به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف فعل وجودي فلا يكون تقيضاً للايمان بل ضداً له وهذا أدق نظراً وأصوب . الثاني أن قول الامام وأتباعه ان الله تعالى أنزل في حق أبي لهب انه لا يؤمن فيه نظر^(١) لان قوله تعالى « تبت يدا أبي لهب » لا يدل عليه لان الحسران وان كان موجوداً حال تلبسه بالكفر فقد يزول وأما قوله تعالى « سيصلى ناراً » فكذلك لاحتمال أن يكون صلياً بسبب كبيرة أتاها بعد

الابتلاء كما تقدم وما نحن بصدده ليس كذلك بل هو مما يمكن المكلف فعله وتركه ومضى فيه زمن التمكن بعد توفر شروط الوجوب وانعقاد سببه وتحققت فيه فائدة التكليف من الامتثال أو الابتلاء لان الفعل في ذاته ممكن عقلاً وعادة كما تقدم فكان بين الامرين ايضاً فرق شاسع

(١) قال الاسنوى « الثاني ان قول الامام واتباعه ان الله تعالى انزل في حق ابي لهب انه لا يؤمن فيه نظر الخ » اقول ان قول الامام واتباعه ما ذكر ليس المراد منه خصوص أبي لهب بل مرادهم ان الله انزل في مثل ابي لهب ممن علم الله فيهم العناد والاصرار وعلم للنبي صلى الله عليه وسلم انهم يموتون على الكفر والعياذ بالله تعالى ونزل فيهم الآية الآتية وامثالها ولذلك عبر الامام وأتباعه بابي لهب وعبر غيره كسالم الثبوت بابي جهل وبعضهم عبر بابي جهل وزاد مثلاً لبيان أن خصوص ابي لهب او ابي جهل غير مراد ومما لاشك ان الآية الآتية وامثالها انما نزلت في الكفار المعاندين غير المصدقين وقت نزولها ولا يصدقون بعد نزولها وهم كثير منهم أبو لهب وابو جهل وامثالها ممن جاهروا بالعداء للنبي واصحابه وماتوا على ذلك كاصحاب القليب فالاشكال وارد باعتبار هؤلاء بدون تعيين شخص دون شخص ووجود هذا الفريق المعاندين غير المصدق ولا يصدق حتى يموت على الكفر محقق لاشبهة فيه فذكر ابي لهب او ابي جهل ليس لانه تعالى أنزل في حقه بخصوصه انه لا يؤمن بل للتمثيل فهو داخل في عموم من انزل الله فيهم انهم لا يؤمنون ولذلك عبر بعضهم ايضاً بالكفار المعاندين غير المصدقين الذين نزل فيهم انهم لا يصدقون ولم يذكر واحداً بعينه

الاسلام . وقد ذكر في المحصول في هذه المسألة آية أخرى وهي قوله تعالى « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم » الآية وهي لا تدل أيضاً على ادخال أبي لهب فيها

قال « الثانية * الكافر مكلف بالفروع خلافا للمعتزلة . وفرق قوم بين الامر والنهي ^(١) لنا أن الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم والكافر غير مانع لا مكان

(١) قال المصنف « الثانية الكافر مكلف بالفروع خلافا للمعتزلة وفرق قوم بين الامر والنهي الخ » هذه المسئلة هي التي عبر عنها صاحب جمع الجوامع بقوله الاكثر ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف اه غير ان صاحب جمع الجوامع جعل موضوع المسئلة تاماً في جميع الشروط الشرعية وما يتوقف عليها فكان بظاهره يقتضي وجود الخلاف في هذه المواضع كلها كالصلاة مع شروطها كالطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ونحو ذلك لكن الواقع ان هذه المسئلة خاصة بتكليف الكافر بالفروع قبل حصول الايمان الذي هو شرط صحتها فكان ذلك هو موضوع الخلاف ولا خلاف لاحد في غير هذا الموضوع ولذلك عنوان الحنفية في كتب اصولهم هذه المسئلة بما يجعلها خاصة بموضع الخلاف فقال في مسلم الثبوت مسئلة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية خلافاً للحنفية ولما كان بعض الاصوليين من الشافعية كالمصنف عنوانها بما يخص موضع الخلاف وبعضهم عنوانها بما يدل بظاهره على اطلاق وضع المسئلة ونازعه الصنف الهندي في ذلك وقال ان المحدث مكلف بالصلاة بالاجماع وقضية هذه الترجمة طرد الخلاف فيه اه لاجل هذا عنوان صاحب جمع الجوامع بالعنوان العام اولاً ثم لبيان المراد قال وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع والصحيح وقوعه خلافاً لابن حامد الاسفرايني واكثر الحنفية مطلقاً ولتقوم في الاوامر ولاخرين فيما عدا المرتد انتهى فاشار بذلك الى ان الخلاف مفروض فيما ذكر وليس تاماً كما يقتضيه ظاهر اطلاق وضع المسئلة واشار الى ان في تكليف الكافر بالفروع مذاهب ولم يذكر خلاف المعتزلة لاختلاف النقل عنهم ولذلك قال الاسنوي وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة فيه ثلاثة مذاهب أصحها نعم ونقله في المحصول عن

ازالته وايضا الايات الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة » . وايضا أنهم كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالامر قياساً قبل الانتهاء أبداً ممكن دون الامتثال . وأجيب بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا وفيه نظر . قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده . قلنا الفائدة تضعيف العذاب « أقول لاختلاف أن الكفار مكلفون بالايان وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة والزكاة فيه ثلاثة مذاهب أصحابها نعم ونقله في المحصول عن اكثر أصحابنا واكثر المعتزلة . وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي . والثاني لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني من الشافعية ^(١) قال في المحصول هو أبو حامد وقال في المنتخب هو ابواسحاق وعزاه

اكثر أصحابنا واكثر المعتزلة الى ان قال والثاني لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني من الشافعية قال في المحصول هو أبو حامد الى ان أتى على الخلاف الذي ذكره للإشارة الى ما في المنهاج من القصور في ذكر المذاهب ومخالفته لما في المحصول حيث جعل المخالف في ذلك هم المعتزلة فقط مع أن مقتضى كلام المحصول ان اكثر المعتزلة موافقون على أنهم مكلفون بالفروع وان غيرهم ممن يعتد بخلافه كجمهور الحنفية هم المخالفون في ذلك ومعهم ابو حامد وانما قطع صاحب جمع الجوامع بان المخالف هو أبو حامد الاسفرايني كما قاله في المحصول لا أبو اسحق الاسفرايني كما قاله في المنتخب لان ما وقع في المنتخب غلط فان أبا اسحق الاسفرايني يقول بتكليفهم كما نقل عنه في كتاب الخراج وهو كذلك موجود في تعليقه في الاصول فافهم

(١) قال الاسنوي « والثاني لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني » وبه قال عبد الجبار من المعتزلة وحكى قولاً للشافعي وكذا قال ابن كنج انه ظاهر مذهب الشافعي وقال والصحيح من مذهبه ما بدأنا به وقال الايباري انه ظاهر مذهب مالك واختاره ابن خويز منداد من المالكية وقال في كتابه الجامع انه الذي يأتي عليه مسائل مالك لانه لا ينفذ طلاقهم ولا أيمانهم ولا يجري عليهم حكماً من الاحكام وان قطعهم في السرقة وقتلهم في المحاربة من باب الدفع فهو تعزيز

في المنهاج الى المعتزلة ايضاً تبعا لصاحب الحاصل فانه نقله عنهم في اول المسئلة
لا حد لان الحدود كفارات وليست هذه كفارات بالنسبة اليهم وما نسبه
الاسنوى كغيره من ان القول بعدم تكليف الكفار بالفروع ليس على ما ينبغي
بل الدين قالوا بذلك هم علماء سمرقند من الحنفية قال الكمال بن الهمام في تحريره
ذلك أى القول بعدم تكليف الكفار بالفروع مذهب مشايخ سمرقند ومن
عداهم أى من سوى مشايخ سمرقند كمشايخ العراق وبخارى متفقون على التكليف
بها وانما اختلفوا اى اختلف من عدا مشايخ سمرقند من الحنفية في انه أى تكليف
الكفار بالفروع في غير حق الاداء أى ادائها كالاعتقاد أى كما في حق اعتقاد
الفروع اى كما ان الاعتقاد بوجود العبادات واجب على الكفار كذلك اداء
هذه العبادات ايضاً واجب عليهم فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الكافرين
مكلفون بالاداء والاعتقاد معاً كالشافعية القائلين بذلك فيعاقبون على ترك
الاداء والاعتقاد معاً والبخاريون من الحنفية قائلون بأنهم مكلفون بالاعتقاد
فقط دون الاداء فيعذبون على ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء وليست هذه
المسئلة منقولة عن أبى حنيفة وأصحابه كابى يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون
استخرجوا هذه المسئلة أى ان الكافر مكلف بالاعتقاد دون الاداء من قول
محمد في المبسوط اه من مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم وقال شمس الأئمة
المرخسى ان الكفار مكلفون بالعبادات في حق المؤاخذه في الآخرة اتفاناً
بالآيات السابقة والصحيح عندنا ان الكفار مكلفون بالفروع في الدنيا كما أنهم
مكلفون بها في حق الآخرة وهو مذهب العراقيين من اصحابنا الحنفية ولذلك
قال الكمال بن الهمام والمسئلة ليست بمحفوظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ
بخارى من بعض تقريراتهم والعراقيون أنهم مخاطبون بالكل وهو القول
المنصور الذى تعاضده الادلة من قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم ولله على
الناس حج البيت » وغير ذلك فان الخطاب يتناولهم ويوجب الاداء عليهم وان لم
يجز حال الكفر ولم يجب القضاء بهد اسلامهم للخرج . وأما البحث في ان
التكليف اما لتعذيبهم بتركها أو غير ذلك فما لا حاجة اليه لعدم تعلق الحكم

وفي آخرها وهو عكس ما في المحصول . وقد وقع في بعض النسخ خلافا للحنفية
الناجز ولذلك سكت عنه السلف رحمهم الله تعالى اه ومراد الكمال بقوله وانما
استنبطها علماء بخارى الى آخره ان هؤلاء المشايخ هم الذين استنبطوا ذلك من
بعض تقريراتهم وليس مراده ان القائلين بان الكفار مخاطبون بالعبادات هم
علماء بخارى فقط لما علمت مما قدمناه عن الكمال نفسه ان من عدا علماء سمرقند
متفقون على التكليف لكنهم اختلفوا الى آخر ما تقدم من ان العراقيين يوافقون
الشافعية والبخاريين يقولون انهم مكلفون بالاعتقاد فقط ومتى علمت ان القول
المنصور هو مذهب العراقيين ان الكفار مخاطبون بالفروع اداء واعتقادا تعلم
ان الحنفية لا يخالفون في ان الايمان شرط لصحة العبادات ولوجودها لا لوجوبها
على القول المنصور وان كان هو أيضا واجبا مستقلا فهو وان كان مقدمة
لوجود العبادات بالنظر لتوقف صحتها عليه وهي بالنسبة اليه واجب مطلق وهو
مقدمة لهذا الواجب المطلق لكنهم موافقون غيرهم على ان الايمان واجب استقلالا
بالبرهان العقلي والنقلي وهذا باتفاق الجميع فانه لم يقل احد بالاكتفاء فيه
بالوجوب التبعي للواجب المطلق . ومن هذا تعلم ان مراد الاسنوي بجمهور
الحنفية علماء سمرقند في الاداء والاعتقاد وعلماء بخارى في الاداء فقط لا علماء
العراق ولا المتقدمون من الجميع بل علماء العراق يوافقون الأئمة الثلاثة في
تكليف الكفار بالفروع اداء واعتقادا كما ان المتقدمين من أئمتنا الحنفية ساكتون
عن هذه المسئلة لما قاله الكمال من عدم تعلق الحكم الناجز اى فلا يجبرون على
ادائها اتفاقا كما يجبر المسلمون على ذلك ولا يعزرون على تركها كما يعزرون المسلمون
على تركها ولا يقتلون بيجودها كما يقتل المسلمون وهكذا سائر أحكام التكليف
الناجز فلا قضاء عليهم بعد الاسلام وهذا المقدار متفق عليه بين الجميع وعلى
هذا لو حملنا قول القائلين بتكليف الكفار بالفروع اداء واعتقادا على معنى
توجه الخطاب عليهم ودخولهم فيه وكونهم مطالبين بادائها واداء كل ما يتوقف
عليه ادائها وبترك ادائها كما ذكر يكونون مرتكبين معصية غير معصية الكفر
وحملنا قول القائلين بعدم تكليفهم بها اداء واعتقادا كما هو قول علماء سمرقند

على معنى أنهم لا يجبرون على فعلها ولا يعاقبون في الدنيا على تركها فلا يقاتلون بتركها جحوداً أو كسلاً كما يقاتل المسلمون كفراً ان تركوها جحوداً أو حداً وتمزيراً ان تركوها كسلاً وحمل قول علماء بخارى بعدم التكليف بها اداء على ما ذكر أيضاً وقولهم بتكليفهم بها اعتقاداً على معنى أنهم يعذبون على جحودها وانكارها لان اعتقادها من جملة الايمان ووقفنا بين هذه الاقوال على هذا الوجه لارتفع الخلاف وكان خلافاً لفظياً والواقع أن جميع العلماء متفقون على ان الكفار لا يجبرون على فعل العبادات ولا يعاقبون في الدنيا على تركها وعلى أنهم يعذبون في الآخرة على جحودها وانكارها وتركها أما الاول فلما نقل عن الشافعي من انه قال قد أقرناهم على الكفر فنقرهم على ترك فروع الايمان وأما الثاني فلما قاله صدر الشريعة في تنقيحه ذكر الامام السرخسي رحمه الله تعالى لا خلاف في ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى « ماسلككم في سقر » الآية اه وقد قدمناه عنه قريباً أيضاً ومراده أنهم مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات في أحكام الدنيا بلا خلاف وإنما يقرون في الدنيا على الكفر وترك الايمان اذا أعطوا الجزية وأما العقوبات الدنياوية والمعاملات فحكمهم فيها حكم المسلمين بلا خلاف وأما العبادات فلا يعاقبون عليها في الدنيا بتركها أيضاً بلا خلاف ومتى ثبت من كلام الامام السرخسي أنهم يؤاخذون في الآخرة على تركها بلا خلاف ارتفع الخلاف بلا ريب لكن قال بعض المشايخ أن مراد شمس الأئمة بالاتفاق اتفاق من قالوا بتكليفهم بها اداء واعتقاداً ومن قالوا بتكليفهم بها اعتقاداً فقط ولعلك بعد الذي قلناه تجد اذا انصفت من نفسك ان القول بأن الخلاف لفظي في هذه المسئلة أقرب الى الصواب بل هو عين الصواب وعلى كل قد بان القول الصحيح من المريض وحصص الحق الذي لا شك فيه وهو ان الكفار لا يجبرون على فعل العبادات في الدنيا ولا يعاقبون على ترك شيء منها فيها ولا يقضون شيئاً منها اذا اسلموا وأن مقتضى النصوص أنهم يعاقبون في الآخرة على جحودهم

وهو من اصلاح الناس . والثالث أنهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر ^(١) . وذكر وانكارها فيجب ارجاع ما خالف هذا الحق اليه والا كان قولاً مخالفاً لظاهر النصوص

(١) قال الاسنوي « والثالث أنهم مكلفون بالنواهي » أى ان صاحب هذا القول يقول ان الكفار مخاطبون بالنواهي دون الاوامر وذلك لان الكف عن المنهي عنه ممكن من الكافر حال كفره بخلاف فعل الطاعات لان الكف عن المنهيات لا يتوقف على نية فصح من الكافر كفره بخلاف فعل العبادات فانه لا بد فيه من النية فتوقف فعلها على الايمان فلا تصح من الكافر حال كفره ولذلك هم يعاقبون في الدنيا على ترك الايمان بالقتل والسبي وأخذ الجزية والحد في الزنا والتفدي والقطع في السرقة ولا يؤمرون بفعل شيء من العبادات اداء في حال الكفر ولا قضاء بعد زواله بالاسلام وقد نقل صاحب اللباب من الحنفية هذا القول عن أبي حنيفة وطامة اصحابه ولكن قد علمت ان هذه المسئلة لم يحفظ فيها نص عن أبي حنيفة ولا عن احد من اصحابه وان الخلاف فيها معروف بين مشايخ سمرقند ومشايخ العراق ومشايخ بخارى . وان مشايخ بخارى قد استنبطوا القول بان الكفار مخاطبون باعتقاد العبادات فقط دون ادائها من بعض فروع نقلت عن بعض اصحاب ابى حنيفة وعلى ذلك اطبق جميع علماء الحنفية في كتب الاصول فكان ما نقله صاحب اللباب عن أبي حنيفة وطامة اصحابه قولاً شاذاً لا يعرف في المذهب فلا يعول عليه وقد حكاه المرتضى في كتابه الدررمة عن بعض اصحاب الشافعي فصارت هذه الاقوال الثلاثة وجوهاً في مذهب الشافعي وكذلك حكاها النووي في التحقيق وذهب بعض الاصحاب الشافعية الى انه لا خلاف في تكليفهم بالنواهي وانما الخلاف في تكليفهم بالاوامر قاله الشيخ ابو حامد الاسفرايني والبنديجي قال البنديجي واما المعاصي فمنهي عنها بلا خلاف من المسلمين قال الامام السبكي وهذه طريقة جيدة وهذا المذهب هو قضية بناء المسئلة على الأصل ان اجتناب النواهي لا يتوقف على الايمان فليس شرطاً فيه وقد انعكس هذا المذهب على ابن الوكيل في كتاب الاشباه والنظائر فحكى عن بعض

الامام في الحصول في اثناء الاستدلال ما يقتضى ان الخلاف في غير المرتد^(١).

الاصحاب عكس هذا المذهب ونبه العلاءي في قواعده على ذلك قال الزركشي وهذا لا يعرف بل قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني في كتابه في الاصول وصاحبه البندنجي في باب قسم الصدقات من تعليقه ان الخلاف في تكليفهم بالاوامر واما النواهي فنهيون عنها بلاخلاف بين المسلمين فكيف ثبت لنا قول انهم مكلفون بالاوامر دون النواهي اه قال العز ابن جماعة في الغرر وفيه بحث لان عدم المعرفة الخاصة لا يلزم منه مطاق العدم ثم ما ذكره من النقل يعارضه القول السابق اه وقال في مسلم الثبوت وقيل بالنهي فقط اه وقال في جمع الجوامع ولقوم في الامر فقط اه فافاد كل منهما ان هؤلاء القوم ينفون تكليف الكافر بالفروع بالنظر الى الاوامر فقط دون النواهي فانهم يقولون بتكليفه بها فقال عبد الحق الخير أبادي في شرحه على المسلم قد ظن بعضهم أن الكفار مكلفون بالنواهي دون الاوامر وهذا من بعض الظن لانه ادعاء محض وقد علمت ان الاقرب للصواب هو تكليف الكافر بالفروع مطلقا عملا بالعمومات القرآنية التي قدمناها اه ومراده بذلك هو ما قدمناه وليس مراده انهم يجبرون في الدنيا على الامتثال فيها ويعاقبون فيها على فعل المنهيات مطلقا وانما عقابهم في الدنيا على ترك الايمان بالقتل والسبي وأخذ الجزية فلان تكليفهم بالايمان لا خلاف فيه وأما الحد في الزنا والقذف والقطع في السرقة فلان ما ذكر من باب العقوبات الدنياوية التي هي من قبيل خطاب الوضع كالمعاملات سواء وقد علمت انه لا خلاف في انهم مخاطبون في الدنيا بالعقوبات والمعاملات واما عدم امرهم بفعل شيء من العبادات اداء حال الكفر فلما قاله الامام الشافعي من أننا قررناهم على الكفر وترك الايمان فنقرهم على ترك فروع الايمان ولهذا لا يعاقبون على ترك الصلاة جحودا أو كسلا ونحو ذلك مع انه منهي عنه

(١) قال الاسنوي « وذكر الامام في الحصول في أثناء الاستدلال ما يقتضى ان الخلاف في غير المرتد الى آخره » وهذا المذهب هو الذي حكاه في جمع الجوامع بقوله ولاآخرين فيما عدا المرتد اه. وهذا هو المذهب الرابع وهو ان المرتد مكلف

ونقل القرافي وغيره عن المخلص للقاضي عبد الوهاب حكاية اجراء الخلاف فيه ايضا قال ومر بي في بعض الكتب التي لا استحضرها الا انهم مكلفون بما عدا الجهاد واما الجهاد فلا لامتناع قتالهم انفسهم^(١) ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف

بالفروع دون الكافر الاصلى حكاها القاضي عبد الوهاب في المخلص والطرسوسى في المممة وذلك لالتزام المرتد أحكام الاسلام ولا معنى لهذا التفصيل فان مأخذ نفي التكليف في المرتد والكافر الاصلى واحد وهو جهله بالله تعالى وكفره فان قلنا ان الايمان شرط في التكليف في الفروع كما هو شرط في صحتها كان الايمان مقدمة للتكليف بها وشرطا فيه فينتفى التكليف فبهما بالفروع لانتفاء شرطه وهو الايمان وان قلنا كما هو القول المنصور ان الايمان شرط لصحتها ووجودها فقط وليس شرطا في التكليف بها وايجابها بل التكليف بها وايجابها مطلق كتكليف المحدث بالصلاة كانا مكلفين بالفروع فلا وجه للقولين الثالث والرابع انفصلين الثالث بين الامر والنهي والرابع بين المرتد والكافر الاصلى وقد وقع في المحصول ان الخلاف في الكافر الاصلى واما المرتد فكلف قطعا لكن المنقول عن علماء صمرقند وبخارى انهم يسوون بين المرتد والكافر الاصلى في انه غير مكلف بالفروع اداء واعتقادا على مذهب علماء صمرقند واداء فقط على مذهب علماء بخارى فلا وجه للقطع بان المرتد مكلف قطعا أى اتفاقا كما يقتضيه جعل الخلاف في الكافر الاصلى ولذا قال الزركشى فيه نظر

«(١) قال الاسنوى « واما الجهاد فلا لامتناع قتالهم انفسهم » . قال القرافي هذا المذهب جرى عليه في بعض الكتب التى لا أستحضره الا ان قال الزركشى فى البحر صرح به امام الحرمين فى النهاية فقال والذى ليس من أهل فرض الجهاد ولهذا لو استأجره الامام للجهاد لا يبلغ به منهم راجل على أحد الوجين كالصبي والمرأة نعم يجوز للامام استئجاره عليه على الاصح وهذا يدل على انه غير فرض عليه والا لما جاز استئجاره عليه كما لا يجوز استئجار المسلم وتقييد امام الحرمين استئجار الذى بالامام يخرج آحاد الناس فيمتنع من آحاد الناس استئجار الذى للجهاد بل الجواز مختص بالامام على الاصح كما ذكره النووى فى

كتاب السير. فان قيل يحتمل أن صحة استئجار الذمي انما هو لكونه لا يجبر على العبادات في الدنيا بل يعاقب عليها في الآخرة. أجب لكونه اذا وقع لا يقع الا عن نفسه لكونه واجبا عليه وان لم يجبر كالمستأجر للحج تلك السنة وعليه فرضه. فان قيل هذا في الذمي والتعليل موافق له وما حكاه القرافي من التفصيل في مطلق الكافر قيل اذا وقع في بعض الكفرة التفصيل صدق أنه فصل في كافر بين الجهاد وغيره وان لم يأت في السكك ففيه الاقوال على كل حال اه. ومن هذا تعلم أن كلام امام الحرمين في ان الذمي ليس من أهل فرض الجهاد ومتى كان الذمي ليس من أهل فرض الجهاد كان سائر الكفار ليسوا من أهل فرض الجهاد بالاولى فلا فرق في ذلك بين كافر وكافر لكن هذا القول من امام الحرمين لا يقتضى عدم وجوب الجهاد على الكافر لجواز ان يكون مراده انه ليس من أهل اداء فرض الجهاد كما هو الواقع لأن الجهاد هو قتال الكفار بقصد اعلاء كلمة الله تعالى والذب عن دينه فلا بد فيه كسائر العبادات من النية التي تتوقف على الايمان فكان من شرط صحة اداء الجهاد الايمان كسائر العبادات فلا يتأتى فعله من الكافر مطلقا ذميا كان أو غير ذمي ومرتداً أو غيره وكون الكافر مطلقا ليس في حال كفره أهلا لاداء فرض الجهاد على معنى انه لا يصح منه حال كفره لا يتنافى انه مكلف به على معنى انه يأتى بشرطه وهو الايمان ثم يأتى به فالجهاد كغيره من سائر العبادات التي لا تصح من الكافر حال كفره وانما تصح منه بعد الايمان وزوال الكفر فالكفر مانع قادر على ازالته والايمان شرط قادر على الاتيان به فاذا استأجره الامام على الجهاد وقاتل فقتاله لا يقع جهادا ولا فرضا ولا عبادة اصلا حتى يصح ان يقال فيه اذا وقع فلا يقع الا عن نفسه لكونه واجبا عليه وان لم يجبر وقياسه على المستأجر للحج تلك السنة وفرضه عليه قياس مع الفارق لان المستأجر للحج على وجه ما ذكر أهل لاداء فرض الحج ويصح منه لتوفر شرطه وهو الايمان وكما يصح لاداء الفرض المستأجر على ادائه يصح منه اداء ما هو فرض عليه غاية الامر أن الحج الذي يفعله يقع عند الشافعية عما عليه

انما هو في الوجوب والتحریم فقط^(١) لانه عبر اولا بالتكليف وقال ان الفائدة هي العقاب وما عدا الواجب والمحرم لا تكليف فيه ولا عقاب واما من عبر بأنهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة * واعلم ان تكليف الكافر بالفروع مسألة فرعية وانما فرضها الاصوليون مثالا لقاعدة وهي ان حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف ام لا لاجرم ان الامدى وابن الحاجب وغيرهما قد صرحوا هنا بالمقصود . قوله « ولنا » أى الدليل على انهم مخاطبون

حتمًا لان مذهبهم ان المكلف لا يصح ان يحج عن غيره وعليه حجة الاسلام كما هو مفصل في الفروع بخلاف الكافر اذا استأجره الامام للقتال فان قتاله في صفوف المسلمين قتال ليس من الجهاد في شيء بل استئجاره يقع استمانته به في شؤون الجهاد كما يقع بغيره من الخيل والبغال ونحو ذلك من آلات الجهاد ولهذا لا يبلغ بأجرته سهم راجل من المجاهدين بل ينقص ولو قليلا ومنه تعلم عدم صحة تعليل القول بمدم تكليف الكافر بالجهاد بامتناع قتال نفسه فان الجهاد لا يتصور شرعا وقوعه منه حال كفره لانه لا يتحقق الا مع تحقق شرطه وهو الايمان ومع الايمان لا يكون مقاتلا نفسه اذا كلف بالجهاد فدعوى انه لو كلف بالجهاد القتال نفسه دعوى باطلة فكان هذا القول قولًا باطلا

(١) قال الاسنوى « ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في الوجوب والتحریم فقط الى آخره » . اقول اجاب الامام السبكي عن من فهم من عبارته اختصاص الفروع بالوجوب والتحریم كالمصنف فقال بعد ان بين ان المراد بالفروع ما ذكرنا الا ان يقال ان اقدامهم على المباح غير مستندين فيه الى الشرع الذى يجب عليهم اتباعه حرام بالاجماع على منع الاقدام على فعل حتى يعلموا حكمه فان صح فهم آثمون على جملة افما لهم وهذا عام في أهل الكتاب وغيرهم اه . لكن قال الزركشى وهو مما لم أره لغيره وفيه توقف اه وعلى كل حال فالمرح به ان المراد بالفروع ما يشمل الاحكام الخمسة وما يفيد غير ذلك اما مؤول اما بان تخصيص الوجوب والحُرمة لانهما اللذان يترتب عليهما العقاب فعلا وتركها فتكون الآيات المستدل بها دالة على التكليف بها اصاله وما عداها تبعا وان ذكرهما للتمثيل

مطلعا من ثلاثة أوجه: الأول أن الآيات الآمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم »^(١) وقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » ونحو ذلك

(١) قال الاسنوي « كقوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم » وكقوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة وقوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها احد من العالمين وقوله تعالى والى مدين أخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره فقد جاءكم بينة من ربكم فافروا السكيل والميزان الى غير ذلك من الآيات العامة والتأويل في كلها بعيد بان يقال المراد بالمصلين في قوله تعالى حكاية عنهم لم نك من المصلين أى من المسامحين وتخصيص الناس في آية يا أيها الناس اعبدوا ربكم وغير ذلك من التأويلات البعيدة عن الظاهر من غير صارف عنه . وقد علمت ان هذه الآيات وامثالها لا يخالف في عمومها احد ولذلك قال شمس الأئمة السرخسى ان الكفار مكلفون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة واستدل بالآيات السابقة كما ان الصحيح عند الحنفية ان الكفار مكلفون بالفروع في الدنيا على معنى انهم يأتون بها بعد الايمان لتمكنهم من ازالة المانع من صحتها وهو الكفر ومن الايمان بشرطها وهو الايمان وقد علمت حقيقة هذه الاقوال وما لها وما عليها وان المعول عايه منها هو الاقوال الثلاثة التي هي مذهب الائمة الثلاثة والعراقيين من الحنفية من تكليفهم بالفروع اداء واعتقادا ومذهب البخاريين من انهم مكلفون بها اعتقادا فقط ومذهب السمرقنديين من عدم تكليفهم بها اداء واعتقادا وان ماعدا هذه المذاهب الثلاثة اقوال باطلة أو مؤولة بما يرجعها الى هذه المذاهب الثلاثة كما انك علمت ان الخلاف بين هذه المذاهب الثلاثة خلاف لفظي واذا تأملت في استدلال كل من هؤلاء المتخالفين لا تشك في ذلك وحاصله اجمالا ان من قال بعدم التكليف بالفروع استدل بان اعتبار الشارع الايمان شرطا في هذه العبادات ليقضى النهي عنها بدون هذا الشرط والتكليف بالعبادات عند عدم الايمان ليقضى ايجاب الفعل وقت الدم ولا يمكن الامتنال لوجرد النهي

والكفر لا يصلح أن يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان وبهذا الطريق قلنا المحدث ، أمور بالصلاة فثبت أن المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض * الدليل الثاني أنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما أوعدهم الله تعالى عليها لكن الآيات الموعدة بتركها أي بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة » وقوله تعالى « والذين لا يدعون مع الله الها آخر » الى قوله تعالى « يضاعف له العذاب يوم القيامة » وقوله « فلا صدق ولا صلى » وقوله تعالى « ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين » الآية فثبت كونهم مكلفين ببعض الاوامر وبعض النواهي فكذلك الباقي اما قياسا أو لأنه لا قائل بالفرق . وذكر في المحصول في هذه الآية الاخيرة مباحث كثيرة منها أن هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة . واجاب بأن ذلك يجب أن يكون صدقا لانه لو كان كذبا مع أنه تعالى ما بين كذبهم لما كان في حكايته فائدة وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على ما هو أكثر فائدة وجب المصير اليه . والذي ذكره مشتمل على قاعدتين نافعتين في مواضع . والموعود المذكور في كلام المصنف اسم فاعل من أوعد . قال الجوهري أوعد عند الاطلاق يكون للشر ووعد في الخير وأنشد :

واني وان أوعدته أو وعدته لمخلف يعادى ومنجز موعدى

الدليل الثالث انهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالامر قياسا عليها والجامع بينهما كما قال في المحصول والمنتخب هو احراز المصلحة الحاصلة في النهى بسبب ترك المنهى عنه وفي الامر بسبب فعل

عن الفعل حال العدم المأخوذ من اعتبار الشارع له شرطاً في الصحة وامكان الامتثال لازم للتكليف الناجز من جهة خطاب الشارع فيجب أن لا يكون الشيء الواحد من جهة واحدة مطلوباً منها عنه فكان كلام هذا القائل في نفي التكليف باداء العبادات حال الكفر وهذا مما لا يخالف فيه احد والقائل بالتكليف يقول ان فائدة التكليف لا تنحصر في الامتثال حال الكفر حتى ينتفي التكليف عند انتفاء امکان الفعل بل فائدته العقاب وانه قادر على الامتثال بعد ازالة المساع

المأمور به. ويمكن أن يقال الجامع بينهما هو الطلب وقوله « قيل الانتهاء ممكن »
أى اعترض القائلون بالفرق بين الاوامر والنواهي على القياس بأن النهى يقتضى
الانتهاء عن المنهى عنه والانتهاء عنه مع الكفر ممكن والامر يقتضى الامتثال
والامتثال مع الكفر غير ممكن لان النية فى الامتثال لا بد منها ونية الكافر
غير معتبرة . وأجاب فى المحصول بأن الفعل والترك المجردين عن النية لا يتوقفان
على الايمان والاثيان بهما لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الايمان فاستوى
الانتهاء والامتثال وبطل الفرق فان كان الترك بغير نية الامتثال كافيا فى اسقاط
التكليف فكذلك الفعل . قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه . وتقريره ان الترك على ثلاثة
أقسام أحدها أن يكون للعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد . والثانى
أن يكون لقصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب . والثالث أن لا يقصد
شيئا البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من المنهيات فلا يمكن القول
بتأثيره لحصول المطلوب منه وهو اعدام المفسدة وفى ثوابه نظر . ومثل هذا
لا يكفى فى الفعل فان الواجب لا يخرج عن عهده الا بالنية واعتماد وجوبه وذلك
فرع عن الايمان . واذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكنا دون
الامتثال وحينئذ فيبطل احتجاجنا على الخصم المفصل بالقياس . واذا كان هذا
الجواب عند المصنف لا يستقيم جوابه من أوجه: أحدها ما ذكر من بعد وهو أن
فائدة التكليف ليست منحصرة فى الامتثال حتى ينتفى التكليف عند انتفاء
امكان الفعل بل فائدته العقاب على تقدير أن لا يسلم ويفعل . الثانى ما ذكره من قبل
وهو كونه قادرا على الامتثال بعد ازالة المانع . وحاصله ان اتجاه الفرق الذى ذكره

وتحقيق الشرط وهو الايمان وكلاهما ممكن . فانت ترى أن القائل بالتكليف يسلم
عدم التكليف بالاداء حال الكفر وانما يقول هو مكلف لىأتى به بعد الايمان
وزوال مانع الكفر فلم يكن الاثبات والنفي فى الخلاف واردا على موضوع
واحد لان ما ينفىه الاول هو التكليف بالاداء حال الكفر وهذا لا يخالف فيه
الثانى والذى يثبتته الثانى هو التكليف بعد زوال المانع وهو الكفر وهذا لا
يخالف فيه الاول فلا حاجة للاطالة

الخصم دائر مع صحة السؤال الآتي وسيأتي بطلاله . الثالث ان دعواهم منتقضة بالنفقات وغيرها مما لا يشترط فيه قصد التقرب . وقوله « قيل لا يصح مع الكفر » أى استدل من قال بتكليفهم بالنواهي دون الاوامر بان الصلاة مثلا لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم لان الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن لا يصح أن تكون مطلوبة منهم أما في حال الكفر فلعدم صحتها ويستحيل من الشارع طلب تعاطي الفاسد وأما بعد الاسلام فلعدم وجوب قضائها عليهم لقوله صلى الله عليه وسلم « الاسلام يجب ما قبله » فاذا تعذر الطلب تعذر الوجوب . وأجاب المصنف تبعا للامام بانه لا فائدة لهذا التكليف الا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة فقولنا انهم مأمورون بها لا معنى له الا أنهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الايمان . وهذا الجواب مردود من وجهين : أحدهما أنه غير مطابق لدليل الخصم أصلا فان الخصم يقول لاشك أن التعذيب في الآخرة متوقف على تقدم التكليف فلا بد أن نختار أحد القسمين اما حالة الكفر أو بعدها . ونجيب عما قاله الخصم فيه . والجواب الصحيح أن نختار انه مكاف بايقاع ذلك في زمن الكفر . ونجيب بما تقدم من كونه قادراً على ازالة المانع كالحديث ويكون زمن الكفر ظرفاً للتكليف لا للايقاع أى يكلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والحديث حجة لنا لان قوله صلى الله عليه وسلم « يجب » يقتضى سبق التكليف به ولكن يستطع ترغيباً في الاسلام . الاعتراض الثاني ان دعواه أنه لا فائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد^(١) منها تنفيذ

(١) قال الاسنوى « الاعتراض الثاني ان دعواه أنه لا فائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد الخ » اقول قد علمت ان الكفار مخاطبون بخطاب الوضع اتفاقاً وعلى ذلك يقال ان تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير ذلك كل ذلك من قبيل ارتباط المسببات بالاسباب التي ترجع الى خطاب الوضع واما ما يترتب على خطاب الوضع بمقتضى خطاب التكليف من الحل والحرمه ونحوها فهذا على الخلاف ان قلنا ان هناك خلافاً وأما قتل الحربى مسماً فالمراد منه قتله في دار الاسلام وليس مبني الخلاف هو البناء على هذه القاعدة بل ان الحربى في دار

طلابه وعتقه وظهاره واثامه الكفارات وغير ذلك . ومنها اذا قتل الحربى مسلما ففى وجوب القود أو الدية خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعى . ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضا وان كان المشهور فى الفرعين خلاف قضية البناء . ومنها اذا دخل الكافر الحرم وقتل صيدا فان المعروف لزوم الضمان . قال فى المذهب ويحتمل أن لا يلزمه وهذا التردد منشؤه هذه القاعدة . ومنها فروع كثيرة نقل المعالمى عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معملا بذلك . ومذهبا فيها الوجوب كوجوب دم الاساءة على الكافر اذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر فى عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض اذا كانت الكافرة تحت مسلم

قال « الثالثة * امثال الامر يوجب الاجزاء لانه ان بقى متعلقا به فيكون أمرا بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمتثل بالكلية . قال أبو هاشم لا يوجبها كما لا يوجب النهى الفساد . والجواب طلب الجامع ثم الفرق » أقول هذا الكلام الذى ذكره المصنف هنا غير محرر ^(١) فلنشرحه على ما هو عليه ثم نبين وجه

الاسلام مستأمن ملحق بداره حكما واحكامنا منقطعة بها فلا يجب القود نظرا لذلك وتجب الدية أو يجب القود نظرا لحكم دارنا الذى هو فيها وقت القتل وكذلك كل ما ذكره من الفوائد الدنياوية ليس مفرط على هذا الخلاف . الا ترى أن من الحنفية الذين خالفوا الائمة الثلاثة فى هذه المسائل علماء العراق من الحنفية وهم يوافقون الائمة الثلاثة فى عدم تكليف الكفار بالفروع ولو كان الخلاف فى هذه المسائل مبناه هذه القاعدة لكان العراقيون موافقين للائمة الثلاثة فى احكامهم واذا اردت ذلك تفصيلا فارجع الى كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال المصنف « الثالثة امثال الامر يوجب الاجزاء لانه ان بقى متعلقا به الخ » قال الاسنوي « هذا الكلام الذى ذكره المصنف هنا غير محرر الخ » وجه عدم تحريره ان هذا الدليل لا يتوجه على ابى هاشم والقاضى عبد الجبار لان

الصواب فنقول : امثال الامر وهو الاتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب
شرطاً يوجب الاجزاء أى سقوط الامر كما صرح به فى الحاصل واقتضاه كلام

مذهبهما كذهب غيرهما فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بفعل الواجب
على وجهه . قال السعد ليس النزاع فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل
فى انه هل يفعله يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر فقال
ابوهاشم وتبعه عبد الجبار انه يفعله قد ادى الواجب وأتى بالمأمور به ومع ذلك
يحتمل عدم خروجه عن العهدة فانه لا يمتنع ان يأمر الحكيم ويقول اذا فعلته
أثبت عليه ويلزمه القضاء مع ذلك اه ولا يخفى ان المأثى به ثانياً بامر جديد
لا يمكن ان يكون نفس المأثى به اولاً بالامر الاول بل يكون مثله والقضاء عبارة عن
استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه جاء بالمأمور به على وجهه
ولم يفت منه شىء وحصل المطلوب بتمامه فلو كان اتيناه بالفعل ثانياً اتياناً لما هو
مصلحة الاداء لكان تحصيل الحاصل . قال السعد قد لا يسلم القاضي ان القضاء
عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل الواجب الاول
بطريق اللزوم وعلى ما قاله ابن الحاجب لكون الثاني مستأنفاً بامر جديد سمي
قضاء مجازاً لانه مثال الاول قال السعد ولا يخفى ان هذا بعيد اذ لم يمهّد للفجر
فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك فى كل قضاء فلا يوجد
قضاء حقيقة اه وقال البدخشى ثم لا يخفى ان الدليل انما ينتهض حجة على من لم
يجعل الاتيان بالمأمور به على وجه الامتثال مستقلاً لتوجه الامر او جعله بعينه
متعلقاً بشىء آخر مع وجود الامتثال واما على من لم يجعله مجزئاً بمعنى انه
لا يتأتى توجه التكليف عليه بامر آخر بمثل ذلك الفعل فى الزمان الثانى سواء سمي
ذلك قضاء اولاً كما سبق من قول عبد الجبار فلا اه ومثله فى تكلمة الابهاج لابن
السبكي وبهذا ظهر انه لا خلاف فى سقوط الطلب والتكليف بالاتيان بالمأمور به
على وجهه فكان الخلاف لفظياً لان المفعول اولاً كفى فى سقوط الطلب اتفاقاً لان
المكلف لا يطالب الا بما فى وسعه فلا يكون ما يطلب ثانياً بامر جديد هو نفس ما طلب
أولاً بالامر الاول وفعله المكلف على وجهه وانقطع التكليف به بل ما طلب ثانياً

المحصل لان الامر لو لم يسقط فان كان متعلقا بعين ما أتى به أى طالبا له فيكون أمرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلقا بغيره فيلزم أن لا يكون المأتي به أولا كل المأمور به بل بعضه وحينئذ فلا يكون ممثلا وقد فرضناه ممثلا . وقال أبو هاشم وتابعه القاضى عبد الجبار ان امثال الامر لا يوجب الاجزاء كما أن النهى عن الشيء لا يوجب الفساد بدليل صحة البيع وقت النداء . والجواب طلب الجامع ثم الفرق أى نطالبه أولا بالجامع بين الامر والنهى فاذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح ^(١) بخلاف الفرق فكان ينبغى له ذكر الفرق والسكوت عن طلب الجامع كما فعل الامام وأتباعه . وتقرير الجامع أن كلا منهما طلب جازم لا إشعار له بذلك . وأيضا فالامر ضد النهى والنهى لا يدل على الفساد فلا يدل الامر على الاجزاء لان الشيء يحمل على ضده كما يحمل على مثله . والفرق أن الامر هو اقتضاء الفعل فاذا أدى مرة فقد

بذلك الامر الجديد هو مثل الاول وكونه يسمى قضاء كما يقول ابو هاشم وعبد الجبار أو لا يسمى قضاء بل هو واجب مستأنف بامر جديد كما يقول ابن الحاجب مجرد خلاف في التسمية ولا يستطيع احد ان ينكر انه يجوز من الحكيم ان يامر بالفعل اولا ويأتى به المكلف ويخرج عن عهده ثم يامر ثانيا بان يأتي بمثله بامر آخر ولذلك اختار الجلال المحلى وغيره وجهة نظر القاضى وابى هاشم وان كان الخلاف لفظيا لكن لم يعهد في الشرع في كل عبادة تتصف بالاداء تارة وبالقضاء تارة اخرى لان القضاء بمعنى الفعل ثانيا استدرا كما لما فات من مصلحة الاداء واما ان الشارع امر بفعل عبادة ثانيا بطريق اللزوم بعد أن أدت على وجهها فلم يعد

(١) قال الاسنوي « وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح » اقول وضوح الجامع على فرض تسليمه لا يمنع المطالبة به على ان الفرى منع تماثل الحكمين وقال ان الفساد لا يماثل الاجزاء فلا يقاس احدهما على الآخر اه وشرط القياس ان يتماثل الحكمان في المقيس والمقيس عليه حينئذ لا يكون هذا الجامع مع وضوحه صحيحا

انتهى الاقتضاء . وأما النهى فمدلوله المنع من الفعل فان خالف وأتى به فليس في اللفظ ما يقتضى التعرض لحكمه ولا منافاة بين النهى عنه وبين أن يقول فان أُتيت به جعلته سببا لحكم آخر مع كونه ممنوعا منه . هذا حاصل كلام الامام وأتباعه في هذه المسئلة * واعلم أنه قد تقدم أن الاجزاء يطلق على الاداء الكافي لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامثال الامر يكون محصلا للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف ^(١) والخلاف انما هو في اسقاط القضاء

(١) قال الاسنوى « واعلم انه قد تقدم ان الاجزاء يطلق على الاداء الكافي لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامثال الامر يكون محصلا للاجزاء الخ » اقول اشار بذلك الى ان الخلاف في هذه مبنى على تفسير الاجزاء بسقوط القضاء واما اذا فسر الاجزاء بالاداء الكافي لسقوط ما عليه فلا خلاف وقد صرح بذلك في تكملة الابهاج لابن السبكي فقال والخلاف في هذه المسئلة انما هو مبنى على تفسيره بسقوط القضاء . اما اذا فسرنا بما اختار المصنف فامثال الامر يكون محصلا للاجزاء من غير خلاف اه فاذا علمت هذا ورجعت الى ما تقدم من انهم اختلفوا في صحة العبادة اهي موافقة العبادة ذات الوجهين وقوا الشرع وان لم تسقط القضاء أو انها اسقاط القضاء وان بعضهم أشار الى ان النزاع لفظي وجرى عليه القراني وانه الحق والى ما تقدم من ان الصحة بالمعنى الاول يترتب عليها الاجزاء بمعنى كفاية العبادة في سقوط التعبد اى الطلب فهى منشأ الاجزاء وبالمعنى الثانى تكون مرادفة للاجزاء الذى فسر ايضا اسقاط القضاء وان ابن الحاجب فسر الاجزاء بالامثال اى الاتيان بالمأمور به على وجهه والمصنف فسر به بالاداء الكافي لسقوط التعبد به ومعنى ذلك خروج المكلف عن عهدة الواجب بحيث لا يبقى عليه تكليف به والاداء الكافي عن وجهه ما ذكر هو بعينه الاتيان بالمأمور به كما امر الشارع فكان هذا موافقا لما قاله ابن الحاجب وصاحب الجوامع فسر الاجزاء على القول الراجح بكفاية العبادة في سقوط التعبد يشير الى ان ذلك هو المراد من عبارة ابن الحاجب والبيضاوى وغيرها واذا رجعت الى ما فصلناه من ان الخلاف في هذا لفظي ايضا علمت ان الخلاف هنا أيضا لفظي وانه متى لم

فالجمهور يقولون انه يدل على أنه لا يجب قضاؤه وأبو هاشم وعبد الجبار وأتباعهما يقولون انه لا يمتنع الامر بالقضاء أيضا مع فعله بدليل وجوب المضى في الحج الفاسد ووجوب قضاؤه وحينئذ فيلزم من ذلك أنه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الأمدى وغيره ونقله صريحاً عن الخصم وصوبه ابن برهان أيضا كما نقله عنه

يكن هناك خلاف اذا فسرنا الاجزاء بالاداء الكافي لسقوط التعبد به كما قال المصنف او بالامتناع كما قال ابن الحاجب او بما فسر به صاحب جمع الجوامع لم يكن خلاف ايضا اذا فسرناه بسقوط القضاء بمعنى الفعل ثانيا وأما ان الحكيم يأمر بالفعل ثانيا على وجه الزوم بعد أن فعل المكلف ما امر به اولا على وفق ما امر وخرج بذلك عن عهدة الامر فهذا شيء آخر كما سبق يدل على هذا قول الجمهور اننا اذا فسرنا الاجزاء بسقوط القضاء كان مرادفا للصحة بهذا المعنى ومن البدهي ان ذلك يدل على انه لا يجب قضاؤه كما اننا اذا فسرنا الاجزاء بالامتناع يدل على ذلك ايضا وابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما يقولون انه لا يمتنع الامر بالقضاء ايضا مع فعله اولا فابوهاشم وعبد الجبار واتباعهما لم ينكروا ان المكلف اذا أتى بالفعل المأمور به على وجهه يخرج عن العهدة وسقط القضاء وانما يقولون ان ذلك لا يمتنع من ان يصدر امر من الحكيم بالفعل ثانيا على وجه الاثام وهذا لا ينكره الجمهور والجمهور يقولون ان المكلف متى فعل المأمور به على وجهه خرج عن عهدة ذلك الامر وسقط القضاء بمقتضى هذا الامر الاول وهذا لا ينكره ابوهاشم وعبد الجبار واتباعهما فكان الخلاف لفظيا والاشتغال بالاستدلال لكل فريق والاعتراض على ما استدل به لكل فريق والجواب عنه تطويل بلاطائل على انك علمت ان الخلاف في هذه المسئلة يعني عنه ما تقدم من الخلاف في صحة العبادة واجزائها ولذلك لم يذكر صاحب جمع الجوامع هذه المسئلة الثالثة اكتفاء بما ذكره من الخلاف في صحة العبادة واجزائها وان كان الخلف لفظيا في الموضوعين لا يحتاج الى هذه العناية بل كان اللائق ان يقتصر على محل الوفاق مشيرين الى رفع ما كان من الخلاف حتى لا يقع التشويش على الطلاب

الاصفهانى فى شرح المحصول فقال ذهب عبد الجبار الى أنه لا يدل على الاجزاء وانما الاجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الاعادة وقد بسط القرافى ذلك على نحو ما قلناه فى تعليقه على المنتخب بين أبى هاشم وغيره فى براءة الذمة عند الاتيان بالمأمور به ثم اختلفوا فقال الجمهور الامر كما دل على شغل الذمة دل أيضا على البراءة بتقدير الاتيان . وقال أبو هاشم الامر يدل على الشغل فقط والبراءة بعد الاتيان بالمأمور به مستفاد من الاصل ومعناه أن الانسان خلق وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما ورد الامر اقتضى شغلها فاذا امتثل كان الاجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب لا من الاتيان بالمأمور به قال وهذا الخلف شبيه بالخلاف فى مفهوم الشرط كما اذا قال اذا قال ان دخلت الدار رأيت طالق فالقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط وكذلك أيضا الخلف الذى ههنا اه كلامه . واذا علمت ما قلناه علمت فساد الدليل المذكور فى الكتاب ردّا على أبى هاشم لان أبى هاشم لا يقول ببقاء الشغل بل يقول ان الامر لا يدل عليه ودليل أبى هاشم الذى نقله المصنف عنه وهو قوله كما لا يوجب النهى الفساد يدل عليه أيضا . ثم ان الامام والمصنف وجماعة جعلوا محل الخلف فى الاتيان بالمأمور به ^(١) وفيه نظر لان الافعال لا دلالة لها

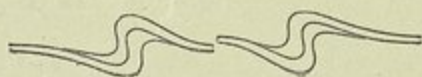
(١) « قال الاسنوي ثم ان الامام والمصنف وجماعة جعلوا محل الخلف فى الاتيان الخ » اقول لاخلاف بين ما جعله الامام والمصنف وجماعة محل الخلف وبين ما جعله الغزالي وابن برهان ومن معهما محل الخلف فان الجمهور قالوا فى الفرق بين الامر والنهى ان مقتضى الامر الاتيان بالمأمور به فلو لم يكن موجبا للاجزاء لم يكن للامر فائدة لانه حينئذ يكون كانه قال افعل هذا فاذا فعلت فكانك لم تفعل بخلاف النهى فان مقتضاه الانكفاف عن المنهى عنه وقد يكون الانكفاف بحكم آخر كانهى عن البيع وقت النداء مع مجامعته للصحة كما صرح بذلك فى تسكيلة الابهاج فكانت دلالة الامر على الاجزاء باعتبار ان مقتضاه الامتثال الذى هو الاتيان بالمأمور به ومن لوازم الاتيان بالمأمور به على وجهه ان يكون مجزئا

على الشغل ولا على البراءة وإنما تدل على عدم الضد فينبغي أن يجعلوا محل الخلاف في الامر وقد نص عليه الاكثرون كالغزالي وابن برهان والمعالي وابن فورك والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين والقاضي عبد الوهاب

بمعنى ان يكون مسقطا للتعبد به والمطالبة به ثانيا فكان جعل الامر محلا للخلاف باعتبار أن مقتضاه وهو الامتثال يوجب الاجزاء فصيح حينئذ ان نجعل محل الخلاف هو الامتثال الذي هو مقتضى الامر كما صنع المصنف وان نجعل محل الخلاف هو الامر باعتبار ان مقتضاه وهو الامتثال يوجب الاجزاء وما صنعه المصنف اقرب لان الامتثال هو محل الخلاف الحقيقي والامر انما كان محلا للخلاف باعتبار ان الامتثال مقتضاه

﴿ آخر الكلام على المقدمة ﴾

« وهو نهاية الجزء الاول »



فهرس

الجزء الاول من

نهاية السؤل

في شرح منهج الأصول

للفاضل ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ

تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن السنوسي الشافعي المتوفى ٧٧٢هـ

صحيفة

١	الخطبة
٤	ما أخذ كتاب المنهاج
٥	الكلام على حد أصول الفقه وما يتعلق به
٢٢	الكلام على حد الفقه وما يتعلق به
٤٧	الباب الأول في الحكم وفيه فصول ثلاثة
٤٧	الفصل الأول في تعريفه (أي الحكم)
٧١	الفصل الثاني في تقسيماته
٧٣	الكلام على رسم الواجب
٧٧	الكلام على المندوب

صفحة	موضوع
٧٩	الكلام على الحرام
٧٩	الكلام على المكروه
٨٠	الكلام على المباح
٨٢	الكلام على القبيح والحسن عند أهل السنة
٨٨	الكلام على القبيح والحسن عند المعتزلة
٨٩	الكلام على الاحكام الوضعية
٩٤	الكلام على الصحة
٩٦	الكلام على البطلان والفساد
١٠١	الكلام على الاجزاء
١٠٩	الكلام على الاداء والأعادة والقضاء
١٢٠	الكلام على الرخصة والعزيمة
١٣٢	الفصل الثالث في أحكامه وفيه سبع مسائل
١٣٢	المسألة الاولى الوجوب قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بمبهم (وهي المشهورة بمسألة الواجب المخير)
١٥٥	تذنيب الحكم قد يتعلق على الترتيب الخ
١٦٠	المسألة الثانية الوجوب ان تعلق بوقت الخ (وهي المشهورة بمسألة الواجب الموسع والواجب المضيق)
١٧٩	فرع الموسع قد يسهه العمر الخ
١٨٥	المسألة الثالثة الوجوب اما أن يتناول كل واحد (وهي المشهورة بمسألة فرض الكفاية وفرض العين)
١٩٧	المسألة الرابعة وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب مالا يتم الا به (وهي المشهورة بمسألة المقدور)
٢١١	تنبيه * مقدمة الواجب اما أن يتوقف عليها وجوده الخ

- ٢١٢ فروع الاول لو اشتبهت الخ
 ٢٢٢ المسألة الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة تقيضه (وهي المشهورة بمسألة
 الأمر بالشيء نهى عن ضده)
 ٢٣٦ المسألة السادسة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز
 ٢٥٠ المسألة السابعة الواجب لا يجوز تركه
 ٢٥٨ ﴿الباب الثانى﴾ فيما لا بد للحكم منه وفيه فصول
 ٢٥٨ الفصل الاول فى الحاكم
 ٢٦٣ فرعان على التنزل الاول شكر المنعم الخ
 ٢٧٥ الفرع الثانى الافعال الاختيارية قبل البعثة الخ
 ٢٩٤ تنبيهه * عدم الحرمة لا يوجب الاباحة
 ٢٩٨ الفصل الثانى فى المحكوم عليه وفيه أربع مسائل
 ٢٩٨ المسألة الاولى المعدوم يجوز الحكم عليه
 ٣٠٧ الخلاف فى معنى كونه تعالى متكلم
 ٣١٥ المسألة الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احوال تكليف المحال
 ٣٢١ المسألة الثالثة الاكراه الملجئى يمنع التكليف الخ
 ٣٢٩ المسألة الرابعة التكليف يتوجه حين المباشرة
 ٣٤٥ الفصل الثالث فى المحكوم به وفيه ثلاث مسائل
 ٣٤٥ المسألة الاولى التكليف بالمحال جائز
 ٣٦٩ المسألة الثانية الكافر مكاف بالفروع
 ٣٨٣ المسألة الثالثة امتثال الامر يوجب الاجزاء

نَهَايَةُ السُّؤَالِ

فِي شَرْحِ مَنَهْجِ الْأَصُولِ

لِلْفَاضِلِ نَاصِرِ الدِّينِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ الْبَيْضَاوِيِّ الْمَتَوَفَّى سَنَةَ ٦٨٥ هـ

تَأَلَّفَ

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم الجرجاني السنوي الشافعي المتوفى ٧٧٢ هـ

ومعه حواشيه المفيدة السهلة

﴿ نَسَامُ الوُصُولِ ، لشرح نهاية السؤل ﴾

تأليف الاستاذ العلامة الكبير

﴿ الشيخ محمد نجيت المطيعي ﴾

مفتي الديار المصرية سابقا

الجزء الثاني

عُنِيَتْ بِشَيْخِ

مَعْزِينِ نَشْرِ الْكِتَابِ الْعَرَبِيِّ

بالقاهرة عام ١٣٤٣

وَحَقُوقِ اعَادَةِ الطَّبْعِ مَحْفُوظَةٌ لَهَا

المطبعة السلفية - ومكاتبها

لصاحبها : محبة لخدمة الطب وبعث الفاعل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال: « الكتاب الاول - في الكتاب (١) »

والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها . وهو ينقسم الى أمر ونهى ، وعام وخاص ، ومجمل ومبين ، وناسخ ومنسوخ . وبيان ذلك في أبواب » . أقول قد تقدم في أول الكتاب انه مرتب على مقدمة وسبعة كتب

(١) قال المصنف « الكتاب الاول في الكتاب الخ » قال الاسنوى « ويعنى به الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج بالمنزل الكلام النفساني وكلام البشر الخ » وقال البدخشي وعرف المؤلف القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فالكلام جنس وقوله المنزل يخرج الكلام النفسى اذ المبحوث عنه هنا اللفظى ومثل ذلك في تكملة الابهاج لابن الامام السبكي . وقال في التنقيح لصدر الشريعة الركن الاول في الكتاب وهو ما نقل الينا بين دفتى المصحف تواتراً هـ . قال في التلويح والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فللهذا جعل تفسيراً له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلاً متواتراً بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب . وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشبهه به لا أن المجموع تعريف للكتاب ليازم ذكر المحدود في الحد ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحاً في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازلة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتى المصحف تواتراً ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع

وتقدم وجه الاحتياج الى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على بعض . فلما فرغ من المقدمة ذكر الكتاب الاول المعقود للكتاب العزيز ويعنى به الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه . فخرج بالمنزل الكلام النفساني وكلام البشر . وبقواننا للاعجاز وعلى كل جزء منه لانهم يبحثون عنه من حيث انه دليل على المحكم وذلك آية آية لا يجمع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر بعضهم في تفسيره جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم وهم انما يعرفونه بالنقل بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من بين اللوازم وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذنا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانها اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان . والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبي أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة حصول المقصود بدونهما وبعد ان تكلم على ما يتعلق بالبسملة وعلى الخلاف فيها قال : فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقلنا بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشارع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل

الاحاديث وسائر الكتب المنزلة كالأنجيل. وقولنا بسورة يزيد به أن الاعجاز يقع بأقصر سورة كالكوثر. والاعجاز هو قصد اظهار صدق الربي في دعوى الرسالة بفعل خارق للعادة ولما كان الكتاب العزيز واردا بلغة العرب كان

مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصى للمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولى فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعنى الكلام المنقول في المصحف توازا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء اهـ . وقوله الا انه ان بقى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة الخ يجب عنه بان المراد جزء يكون دليلا أو جزء دليل تقرينة الحثية فان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم كلا أو بعضا فالمراد بالجزء جزء يكون دليلا أو جزء دليل من حيث انه قرآن الا ترى انهم يبحثون عن حروف المعانى فان قيل ان البحث عنها من حيث اللغة قلنا ان وجودها بين دفتى المصاحف يفيد كونها قرآنا من هذه الجهة والا فما يوجد فيه من الامثال السائرة بل عامة الالفاظ كيف يقال انها قرآن بالخصوصية فلما صح انها مكتوبة بين دفتى المصاحف فلا معنى لعدم اطلاق القرآن عليها فكانت الحروف والكلمات فيها دلالة على الحكم فكون الجزء دليلا على الحكم يعم كونه دليلا بنفسه او فى ضمن غيره فالفاء اذا دلت على التعقيب فهى دليل من حيث كونها قرآنا . فان قيل ان الحثية فى قوله اى من حيث انه دليل الحكم ان اعتبرت لزم ان لا يطلق على المجموع اذ لا يبدل على حكم مع ان الجمهور ارادوا من القرآن المفهوم الكلى الشامل للكل والبعض ولذلك اتوا فى التعريف بالقيود المشتركة بين الكل والبعض والجواب ان الحثية انما تفيد عدم البحث عن احوال المجموع من حيث

الاستدلال به متوففاً على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها فلذلك ذكر مباحث اللغة وأقسامها في هذا الكتاب. ثم ان الكتاب العزيز ينقسم الى خبر وانشاء لكن نظر الاصولى في الانشاء دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالباً فلذلك قسمه الى

هو مجموع لا انه لا يطلق عليه انه قرآن مع ان اطلاق ذلك عليه محقق عندهم . والحاصل ان مذهب الجمهور ان القرآن المعرف هو مفهوم كلئ يتناول الكل وكل بعض منه من حيث انه دليل للحكم اما بنفسه أو فى ضمن غيره فعلى تعريف الجمهور يصدق ان الكل وكل جزء منه نقل فى المصاحف متواتراً قرآن وهذا هو الانسب لغرض الاصولى كما قلنا لان استخراج الاحكام لا يتعاقب بالمجموع فقط بل به وبكل جزء منه وعلى كل حال فهذه الاوصاف جميعها كما تصدق على الكلام اللفظى تصدق على الكلام النفسى الازلى ولو اخرجنا الكلام النفسى بقولنا المنزل كما فعل الاسنوى وغيره لازم على ذلك ان كلام الله النفسى غير منزل وهو مخالف تمام المخالفة لما عليه الساف الصالح والاصوليون ايضا أما مخالفته لالسلف الصالح فبينانها ان الامام الاعظم ابا حنيفة قال ومثله غيره من الائمة : ان القرآن فى المصاحف مكتوب وفى القلوب محفوظ وعلى اللسنة مقروء وعلى رسول الله صلى الله عليه وسلم منزل وتلفظنا به وكتابتنا له وقراءتنا وله مخلوق والقرآن غير مخلوق وسمع موسى عليه السلام كلامه وكلم الله موسى تكليماً وقد كان الله متمكلاً ولم يكن كلم موسى فكلمه بكلامه الذى هو صفته بالازل اه وقال أيضاً فى وصاياه : ونقر بان القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله وصفته لاهو ولا غيره بل هو صفة على التحقيق مكتوب فى المصاحف مقروء باللسنة محفوظ فى الصدور غير حال فيها والحروف والكاغد والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والآيات كلها آلة القرآن لحاجة العباد وكلام الله تعالى قديم قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال ان كلام الله مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله تعالى معبود لا يزال كما كان وكلامه مقروء ومكتوب ومحفوظ من غير مزايمة عنه اه ومثـل ذلك عن غيره من ائمة السلف وقد بالغ الامام أحمد رضى الله عنه فى ان القرآن غير مخلوق وهو بهذا النظم حتى بذل نفسه

أمر ونهى وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ . فقولهُ وهو ينقسم أي الكتاب العزيز فاطلقه وأراد به قسم الانشاء منه ولكن هذا التقسيم ليس خاصا بالكتاب بل السنة أيضا كذلك . وكأن المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا

في ذلك لله تعالى وهذا الذي قاله الامام الاعظم وغيره من السلف الصالح صريح في ان كلام الله تعالى الذي هو القرآن قديم وهو بعينه المكتوب في المصاحف المقرءة بالاسنة المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المحفوظ في الصدور وان كلام من الكتابة والمخفف والتلفظ والقراءة والانزال والاصوات والحروف والساغد وكافة الآلات التي يحتاج اليها الخلق لفهم القرآن مخلوق والقرآن غير مخلوق ومن هذا تعلم ان كلام من النفسى واللفظى منزل وأنه لا يجوز لاحد من المسلمين أن يقول ان المنزل هو اللفظى فقط . واما مخالفته لما عليه الاصوليون الاشاعرة فلانهم عرفوا الحكم المتعارف عند هؤلاء الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفي تارة اخرى بانه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وفسر الجلال الخطاب بقوله اي الكلام النفسى الازلى المسمى في الازل خطابا على الاصح اه وقد صرح كل من الزركشى والقرافى كما قدمنا بان المراد بالخطاب المخاطب به وقال العزيز بن جماعة ان لفظ الخطاب نقل في عرف الاصوليين الى ما خوطب به وهو الذي يتنوع الى الاقسام الآتية اه وقد قدمنا في مبحث التعريف ان تعلق الكلام النفسى تعلق دلالة لاتعلق تأثير وهو بمعنى الكلمات الازلية النفسية المتنوع حقيقة الى امر ونهى وغيرها من الاقسام وهو الدال حقيقة على الاحكام واما اللفظى فانما جاء متنوعا الى تلك الاقسام موافقا للكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية لافادة المكلفين وافهامهم حيث لا اطلاع لهم على الكلام النفسى بذلك المعنى فكل من النفسى واللفظى دليل للحكم بمعنى الوجوب والحرمة واخواتهما مما هو صفة فعل المكلف والنفسى بمعنى الكلمات النفسية واللفظى متحدان ذاتا وماهية والاختلاف من جهة التعيين والوجود فلا كلام النفسى وجود باعتبار ذاته ووجود باعتبار التلفظ ووجود باعتبار الكتابة والنقوش ووجود باعتبار العلم وهو في كل اعتبار من اعتباراته الاربعة واحد ازل

ولاجل هذه الاقسام انحصرت أبواب هذا الكتاب في خمسة أبواب . الباب الاول في اللغات ، والثاني في الاوامر والنواهي ، والثالث في العموم والخصوص ، والرابع في المجمل والمبين ، والخامس في الناسخ والمنسوخ . ثم ذكر الامام في المحصول وانما الحادث هو التافظ والكتابة والقراءة وغير ذلك من الآلات التي احتاج اليها الخلق لفهمه والوقوف عليه ولذلك كان الملفوظ والمقروء والمكتوب والمحفوظ والمنزل ازليا ولهذا المعنى دارت مباحث الاصوليين على أقسام نظم القرآن مع تصريح اصحاب هذا التعريف بان الذي يتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخيير هو الكلام النفسي فاذا كان لا اتحادها ذاتا وان كلا منهما ينقسم الى تلك الاقسام والبحث عن اللفظي بحث عن النفسى غير ان الذى تعارف الاصوليون من الاشاعرة وجموله مدار الاثبات تارة والنفي تارة اخرى هو الكلام النفسى المتعلق بالح لانه هو الاصل وهو الذى يمكن ان يقول فيه من قال بثبوته كبعض المتريديه انه تعلق قبل البعثه واما اللفظي فهو لا يكون الا بعد البعثه اتفاقا وان كانا كل منهما مخاطبا به ومتى كان كل من الكلام النفسى والكلام اللفظي متحدين بالذات والماهية كانا متفقين في الدلالة على الاحكام وفي الانقسام الى الاقسام ولكن لما كان لا اطلاع لنا على الكلام النفسى الازلى انزل الله تعالى كلاما لفظيا عربيا لنعلم بذلك ما تعلق به الكلام النفسى ودله عليه من الاحكام التكليفية ونفهم ذلك ونستدل عليها بذلك الكلام اللفظي العربى ونستنبط منه تلك الاحكام . وهذا هو معنى كون اللفظي دليلا على النفسى وليس معناه ان الكلام اللفظي موضوع لمعنى هو الكلام النفسى بل ان مدلول كل منهما هو مدلول الآخر بعينه كما هو المراد من قول الشاعر الذى ذكره من ادلة ثبوت الكلام النفسى :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقدمنا ان معنى تعلق الكلام النفسى الازلى تعلقا تنجزيا ان يتنجز بالفعل
بدلالته اللفظية وذلك بان ينزله الله في صورة اللفظي على من يشاء من عباده
فكان القول بان المنزل هو اللفظي دون النفسى مخالفا لما عليه كافة أهل السنة الذين

مناسبة تقديم بعض هذه الابواب على بعض وأخذه رحمه الله من أبي الحسين البصرى فإني رأيت مذكورا في شرح العمدة له . وحاصله أنه إنما قدم باب اللغات لان التمسك بالادلة القولية إنما يمكن بواسطة معرفتها وإنما قدم باب الاوامر والنواهي على الثلاثة الباقية لان تقسيم الكلام الى الاوامر والنواهي تقسيم له

يقولون بثبوت الكلام النفسى والقرآن باعتبار وجوده اللفظى كلام الله اللفظى وباعتبار وجوده الكتابى هو كلام الله ايضا كما هو كلامه تعالى باعتبار وجوده فى ذاته وباعتبار وجوده العلمى ايضا كلام الله ولامدخل للخلق فى شىء من القرآن بل هو باعتبار وجوداته الاربعة منسوب لله وحده ولذلك كان كل من التلفظ به والفاظه والاحرف التى يكتب بها توقيفيا يؤخذ عن الشارع قال تعالى «فاذا قرأناه فاتبع قرآنه» وقال تعالى «قرآنا عربيا» وقال تعالى «بلسان عربى مبين» لكن لما كانت مباحث الاصوليين والفقهاء دائرة على القرآن باعتبار وجوده اللفظى خص الاصوليون التعريف باللفظى ولما كانت كل الاوصاف التى ذكرها فى تعاريفهم لاتعين اللفظى ولا تميزه عن النفسى لاشتراكها فيها فلاجل الاحتراز عن النفسى وبيان وجه تخصيص التعريف باللفظى قال صاحب جمع الجوامع وشرحه للمحلى فى التعريف الكتاب القرآن غلب عليه من بين الكتب فى عرف اهل الشرع والمعنى به أى القرآن هنا اى فى اصول الفقه اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته يعنى ما يصدق عليه هذا من اول سورة الحمد لله رب العالمين الى آخر سورة الناس المحتج بابعاضه خلاف المعنى بالقرآن فى اصول الذين عن مدلول ذلك القائم بذاته تعالى وانما حدوا القرآن مع تشخصه بما ذكر من اوصافه لىتميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه من الكلام فخرج عن ان يسمى قرآنا بالمنزل على محمد الاحاديث غير الربانية والتوراة والانجيل مثلا الاعجاز أى اظهار صدق النبى صلى الله عليه وسلم فى دعواه الرسالة مجازا عن اظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته الاحاديث الربانية كحديث الصحيحين فان عند ظن عبدى بنى الخ وغيره والافتصار على الاعجاز وان ازل القرآن لغيره ايضا لانه المحتاج اليه فى التمييز وقوله بسورة منه أى سورة كانت من جميع سورته

باعتبار ذاته الى أنواعها وانقسامه الى العام والخاص والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الحيوان الى الابيض والاسود فان البياض والسواد ليسا من الاجزاء الذاتية لان ماهية الحيوان ليست مركبة منهما فهما عارضان بخلاف انقسامه الى الانسان والفرس فقد مناهو بحسب الذات على ماهو بحسب العرض واما قدّم باب العموم والخصوص على البابين الباقيين لان النظر في العموم

حكاية لاقول ماوقع به الاعجاز الصادق بالكوثر اقصر سورة ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف مادونها وفائدته كما قال دفع ايهام العبارة بدونه ان الاعجاز بكل القرآن فقط وبالمتمعد بتلاوته اى ابدا ما نسخت تلاوته كما قال منه الشيخ والشيخ اذا زنيا فارجوها البتة اه فانظر الى هذا الامام حيث جعل كل ما ذكر في الحد أوصافا للقرآن الذى يقصد الاصوليون تعريفه ولم يحرز عن الكلام النفسى المنزل بل جعل اخذ الاوصاف في الحد ليمتاز القرآن المقصود بالتحديد الذى هو اللفظى عن غيره من الالفاظ التى لا تسمى قرآنا واما الكلام النفسى فهو وان كان يسمى قرآنا لكنه ليس مقصود الاصولى في البحث عنه فخرج باللفظ لكونه ليس بلفظ لان اللفظ حادث والكلام الازلى قديم فاشار الى أن الكلام الازلى من حيث وجوده اللفظى هو المعنى فى أصول الفقه وما القرآن المعنى به فى اصول الدين فهو الكلام النفسى وبحث علماء اصول الدين عنه من حيث ثبوته وعدم ثبوته وهو ايضا مدلول الكلام اللفظى بالمعنى الذى قدمناه فى الدلالة وهو الازلى القديم وعلماء اصول الفقه يبحثون عنه بهذا الاعتبار أى اعتبار كونه مدلول الكلام اللفظى فلا ينساقى انهما متحدان ذاتا و ماهية والبحث عن احدهما بحث عن الآخر كما قلنا سابقا فى مبحث التعريف وهنا أيضا وهذه الاوصاف كلها من قبيل الاضافات والنسب فهى امور اعتبارية لا يقوم منها شى بذات القرآن و ماهيته الازلية بل هى تحمل عليه عند حدوثها فعند حدوث التلفظ يقال انه ملفوظ وعند حدوث الكتابة يقال انه مكتوب وعند حدوث القراءة يقال انه مقروء الخ وذاته لا يلحقها ولا يقوم بها شىء من ذلك الا ترى الى ان صفات الافعال لله تعالى كالخاق والرازق والمحبي والمميت وغير ذلك تحمل على الذات الاقدس فيقال الله

والخصوص نظر في متعلق الامر والنهى والنظر في الجمل والمبين نظر في كيفية دلالة الامر والنهى على ذلك المتعلق ولا شك أن متعلق الشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه . وإنما قدم باب الجمل والمبين على النسخ لان النسخ يطرأ على ما هو ثابت بأحد الوجوه المذكورة . وذكر المصنف في الباب الاول تسعة فصول

خالق ورازق ومحيي ومميت الخ وتوصف بها عند حدوث الخلق والرزق والاحياء والاماتة وغير ذلك بدون ان يقوم منها شيء بذاته تعالى لحدوثه وقدم الذات ووجوب وجودها فهى كالابوة والبنوة تتجدد عند وجود الابن وحدوثه والزوجية عند حدوث الزواج وهكذا فانظر الى صاحب جمع الجوامع وشارحه المحلى كيف أشار الى ما حققناه بعبارة في غاية الایجاز مع عدم الاخلال بالمراد عند من يقف على ما يرميان اليه ويطلع على ما أخذها ومن هذا الذى حققناه تعلم اندفاع ما قيل في حواشى التلويح وغيرها لا يجوز ان يكون اطلاق كلام الله تعالى على الكلام النفسى مجازا وعلى اللفظى حقيقة وبالمكس أو حقيقة فهما لانه على الاول يكون ما هو كلام الله حقيقة وهو اللفظى مخلوقا وحادثا وما هو ازلى وغير مخلوق ليس كلام الله حقيقة وعلى الثانى لا يكون المقروء والمفوظ والمكتوب والمحفوظ والمنزل كلام الله تعالى حقيقة ولو التزم هذا فلا يجرؤ عليه مسلم لاجماع المسلمين على ان المقروء المتعبد بتلاوته والمحفوظ فى صدورنا والمكتوب فى مصاحفنا والمنزل على رسولنا صلى الله عليه وسلم كلام الله تعالى وعلم ذلك من الدين بالضرورة وعلى الثالث أن لا يؤخذ من قال ان القرآن غير منزل من الله تعالى اذا اراد الكلام النفسى مع أن الصدر الاول حكوا بقتل هذا القائل على توأمة منهم ووجه الدفع أن كل هذا التشكيك والترديد مبنى على تغاير الكلام النفسى وكلامه اللفظى وأن هناك قائلاً بأن الكلام اللفظى بمعنى الكلام المفوظ حادث وكلا الامرين غير مسلم لما علمته مما قررناه من أن الكلام النفسى والكلام اللفظى متحدان ذاتاً وماهية وأن الحادث هو التلفظ لا المفوظ والكتابة لا المكتوب والقراءة لا المقروء والحفظ لا المحفوظ والازال لا

قال : « الباب الاول - في اللغات

وفيه فصول

الفصل الاول - في الوضع

لما مست الحاجة الى التعاون والتعارف وكان اللفظ أفيد من الاشارة والمثال
لعمومه وأيسر لان الحروف كصفات تعرض للنفس الضرورى وضع بازاء المعانى
الذهنية لدورانه معها ليقيد النسب والمركبات دون المعانى المفردة والافيدور «

المنزل وكلاهما كلام الله تعالى ولفظ كلام الله تعالى ولفظ القرآن موضوعان لمعنى
واحد هو ذات القرآن وماهيته وهى شىء واحد لا تتعدد بتعدد الاوصاف
الاعتبارية التى تحمل عليها كما ذكرنا . ومما قررناه أيضاً يندفع الاشكال الذى
قال فى حواشى التلويح ان العلماء استصعبوه جداً وهو أن النقوش دوال على الالفاظ
والالفاظ دوال على الكلام النفسى القائم بذات مولانا جل وعلا وهو مؤلف
من معان جوهرية وأعراض ثم قيامه بذات البارى جل وعلا أو بانفسنا اما قيام
بمحيط يترتب عليه الآثار وهو باطل لما يلزم عليه من أن المتكلم بالسواد يكون
أسود وبالعدم يكون معدوماً أو قيام بحيث لا يترتب عليه الآثار وهو قول
بالوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه ووجه دفع ذلك أن الكلام النفسى الذى
هو الكلمات النفسية باعتبار ذاته وباعتبار وجوده العلمى لا يقوم بانفسنا وهو
ظاهر وباعتبار وجوده الكتابى ووجوده اللفظى كذلك بل القائم بانفسنا فى
وجوده اللفظى هو الاصوات والحروف وهى آلات للتعبير عنه بالالفاظ وفى
وجوده الكتابى قامت النقوش بمحاطها الذى نقشت فيه وفى كلا الحالىن ذاته لم
تقم بانفسنا وأما قيامه بذات مولانا فلا يمكن الوقوف عليه لجهلنا بكنه الذات
وكنه صفاتها فلا يمكن للعقل أن يحيط بذلك ولا بكيفية قيام الصفات بالذات فما
قالوه اشكالا من قبيل قياس الغائب على الشاهد مع اختلاف الحقيقة والبحث
عن هذا بحث عن كنه الذات وكنه الصفات على أن هذا الاشكال مبني على عدم
الفرق بين كلام الله والقرآن بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا جل وعلا

أقول اللغات عبارة عن الالفاظ الموضوعه للمعاني فلما كانت دلالة الالفاظ على المعاني مستفادة من وضع الواضع فقد المصنف هذا الفصل في الوضع وما يتعلق به فالوضع تخصيص الشيء بالشيء بحيث اذا علم الاول علم الثاني والذي يتعلق به ستة أشياء: أحدها سبب الوضع، والثاني الموضوع، والثالث الموضوع له، والرابع

التي هي صفة واحدة كالقدرة والارادة والعلم وبين كلام الله تعالى والقرآن بمعنى الكلمات النفسية التي رتبها الله تعالى أزلا في علمه بتلك الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا جل وعلا ترتيباً لانعاقب فيه المتحد ذاتاً وماهية مع كلام الله تعالى اللفظي والقرآن اللفظي مع أن الفرق واضح فان الكلام النفسي بمعنى الصفة الواحدة هي القائمة بالذات الاقدس وهذه لا تنقسم ولا تنوع الى أمر ونهي وغيرهما من أقسام النظم القرآني وأما كلام الله والقرآن بمعنى الكلمات النفسية فقد قدمنا انها تنقسم على الاصح الى أمر ونهي وغيرهما فالقرآن وكلام الله بهذا المعنى هو بعينه المقروء والمكتوب والمحفوظ والمفروز وهو كلامه المنسوب اليه تعالى الذي رتبه بصفة الكلام القائمة بذاته ولا ينسب الى غيره ولو قرأه ألف قارئ وكتبه ألف كاتب وحفظه ألف حافظ وتلفظ به ألف متلفظ لان كل كلام من كلام البشر انما نسب لمن رتبه في نفسه كلمات نفسية بملكته التي هي كيفية واسخة تضاد الخرس الباطني يقتدر من قامت به على ترتيب تلك الكلمات النفسية وان لم يتلفظ به ولم يكتبه ولا ينسب لمن لم يرتبه بملكته في نفسه ولو تلفظ به ألف مرة أو كتبه ألف مرة فكذلك كلمات الله النفسية انما تنسب لله تعالى دون غيره باعتبار أنه تعالى هو الذي رتبها أزلا بطريق الايجاب بصفة الكلام القائمة بذاته التي تضاد الخرس الباطني أيضاً ولا تنسب لأحد غيره ولو تلفظ بها أجمعون أو كتبوها أو حفظوها أو قرأوها واذا كان كلام كل انسان اذا رتبه في نفسه كلمات نفسية بلا صوت ولا حرف هو عين ذلك الكلام اذا تلفظ به أو كتبه أو أفهمه غيره بأى طريق كانت من طرق الافهام وكلامه المرتب في نفسه هو بعينه ذاتاً وماهية كلامه الملفوظ والمحفوظ والمكتوب والمقروء فيتمصف بما ذكر عند حدوث التلفظ والحفظ والكتابة والقراءة وهذه الاوصاف

فائدة الوضع، والخامس الواضع، والسادس طريق معرفة الموضوع. وذكرها المصنف في هذا الفصل على هذا الترتيب الاول سبب الوضع وأشار اليه بقوله لما مست الحاجة أى اشتدت وتقريره أن الله تعالى خلق الانسان غير مستقل بمصالح معاشه محتاجا الى مشاركة غيره من أبناء جنسه ، لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن التي عرضت له عند حدوث ما ذكر لا تغير شيئاً في الكلام النفسى فلا تجعله أصواتاً وحروفاً ولا صوراً ونقوشاً بل ذاته وحقيقته لا تزال كلمات نفسية بلا صوت ولا حرف ولا صورة ولا نقش كذلك يقال على طريق التمثيل تقريباً للمعقول والافهام في كلام الله والقرآن بمعنى كلمات الله النفسية التي رتبها الله أزلا في علمه وكلامه اللفظي الذي هو القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المرتب على وفق ترتيب تلك الكلمات الا أن الكلمات اللفظية متعاقبة لا تجتمع في الوجود لمعجز في الآلات التي تصورها بصورتها اللفظية والكلمات النفسية غير متعاقبة بل هي كلها مجتمعة في الوجود ألا ترى أن الكلمات النقشية لكون الآلة التي تصورها بالصورة الكتابية صالحة بأن تجعلها مجتمعة في الوجود كانت كذلك على أن انكار المتكلمين للوجود الذهني مكابرة فان جميع الاعتبارات الصادقة التي لها منشأ موجود في الخارج لا وجود لها في الخارج بل هي موجودة ذهنياً في نفسها وهم قائلون بها فقد قالوا بالوجود الذهني وهم لا يشعرون فمعلوماتنا القائمة بأنفسنا انما قامت بها بدون أن يترتب على ذلك آثارها الخارجية انما قامت لتكون لمعلوماتنا الخارجي فمعلوماتنا متتالية بخلاف علم الله تعالى فان جميع معلوماته مع أنها لا تنتهي حاضرة عنده سبحانه بمعنى أنها منكشفة له تعالى بدون حاجة الى آلات أو مثال أو نحو ذلك بل حضور لانعلم كنهه فهو سبحانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وليس بالنظر الى علمه تعالى ماض ولا حال ولا استقبال بل الزمان والزمانيات والمكان والمكانيات كلها حاضرة عنده تعالى وهو سبحانه متعال عن الزمان والمكان ليس كمثل شيء وهو السميع البصير يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً

وسلاح والواحد لا يتمكن من تعلم هذه الاشياء فضلاً عن استعمالها لان كلا منها موقوف على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم ليتعاون بعضهم ببعض وذلك لا يتم الا بأن يعرفه ما في نفسه فاحتيج الى وضع شيء يحصل به التعريف^(١) وعبر المصنف عنه بالعارف تبعاً للحاصل وفيه نظر. وقوله « وكان اللفظ - الى قوله - وضع » شرع يتكلم في الموضوع وهو الثاني من الستة المتقدمة . وحاصله أنه قد تقرر أن الشخص محتاج الى تعريف الغير ما في نفسه والتعريف اما باللفظ أو بالاشارة كحركة اليد والحاجب أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء وكان اللفظ أفيد من الاشارة والمثال وأيسر أما كونه أفيد فلعوموه من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والتقديم كالبارى سبحانه وتعالى ولا يمكن الاشارة الى المعنى ولا الى الغائب والمعدوم ولا يمكن أيضاً وضع مثال لدقائق العلوم ولا للبارى سبحانه وتعالى وغير ذلك . قال الامام ولان المثال قد يبقى بمد الحاجة فيقف عليه من لا يريد الوقوف عليه . وأما كونه أيسر فلانه موافق للأمر الطبيعي لانه مركب من الحروف الحاصلة من الصوت وذلك انما يتولد من كميات مخصوصة

(١) قال الاسنوى « وذلك لا يتم الا بأن يعرفه ما في نفسه فاحتيج الى آخره » أشار الى أن الكلام الحقيقي انما هو الكلام النفسى الذى يرتبه الانسان كلمات نفسية بلا حرف ولا صوت ولكن لا يمكن الاطلاع على ذلك الكلام النفسى الا بوضع الالفاظ التى تدل على ما يدل عليه الكلام النفسى فيضع الالفاظ للمعاني التى يدل عليها الكلام النفسى لكي يعرفه ما في نفسه من ذلك الكلام فالشخص محتاج الى تعريف الغير كلامه النفسى اما باللفظ أو الاشارة أو المثال ويدخل فيه الكتابة التى هى صور ونقوش على هيئة خاصة تدل كل صورة منها على حرف من الحروف اللفظية لتدل الحروف اللفظية على ما تدل عليه السكيات النفسية فلذلك كان اللفظ اكثر فائدة من الاشارة والمثال لعوموه من حيث انه يمكن لكل انسان ذى سماع ان يعبر بكلماته التى تعلمها فى بيئته عما في نفسه من الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب الى آخر ما قاله الاسنوى

تعرض للنفس عند اخراجه واخراجه ضرورى فصرف ذلك الامر الضرورى الى وجه به ينتفع الشخص انتفاعا كليا فلما كان اللفظ أفيد وأيسر وضع فقوله وضع جواب لما وقوله يعرض بكسر الراء فقط قاله الجوهري قال فان كان من قولك عرضت العود على الاناء وشبهه كسرت أيضاً وقد يضم * واعلم أن الكتابة من جملة الطرق أيضاً ولا يصح أن يريدها المصنف بقوله والمثال لان تعليقه بالعموم يبطله^(١) لان كل ماصح التعبير عنه أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعم منها فاعرف.

(١) قال الاسنوي . « ولا يصح ان يريدها المصنف بقوله والمثال لان تعليقه بالعموم يبطله الخ » أقول ان اللفظ اعم وجردا من الكتابة فان الامم الامية كالامم العربية انما تقدر على التعبير بالالفاظ دون الكتابة التي هي صور ونقوش ومثال للحروف اللفظية الدالة على ما يدل عليه الكلام النفسى فقول الاسنوي لان كل ماصح التعبير عنه امكن كتابته فلا يكون اللفظ اعم منها غير مسلم بل انما يمكن ذلك اذا كان يحسن الكتابة وكثير من الامم خصوصا العربية لا تحسنها كما انها لا تحسن القراءة فكان اللفظ اعم منها وجودا بلاشبهة على ان الصغار يتعلمون الكلام اللفظى قبل ان يتعلموا الكتابة وهم محتاجون لتعريف الغير ما في أنفسهم وهم في حال الصغر انما يعبرون عن ذلك بالعبارة اللفظية التي تعلموها وتعلمونها من الوسط الذى يتربون فيه فكيف لا يكون اللفظ اعم من الاشارة والمثال الذى منه الكتابة كما يقول المصنف . ولذلك قال البدخشى وبخلاف المثال لانه يتعذر اوتعسر ان يحصل لكل شيء مثال يطابقه لان الامثلة المجسمة لا تقى بالمعدومات والمفارقات والمخططة وان فرض وفاقها ففيها كلفة ولان اللفظ يوجد عند الحاجة ويعدم عند عدمها وغيره من المعرفات ربما يبقى بعد الحاجة ويقف عليه من لا يراذوقه عليه وقول البدخشى فى الامثلة المخططة وان فرض ففيه كلفة الى آخره اشارة الى انه ليس فيها وفاق لكل انسان بل ذلك خاص بمن يعرف القراءة والكتابة كما قلنا على ان المصنف علل اختيار الالفاظ لتعريف الانسان ما فى ضميره لغيره بامرئ كونه الالفاظ اكثر فائدة وكونها ايسر وعلل كونها ايسر بان الحروف كلفيات اى اصوات متقطعة بمخارجها يحملها الهواء المار على تلك المخارج الذى هو النفس

ذلك . وقوله «بازاء المعاني الذهنية» هذا هو الثالث من الاقسام الستة وهو الموضوع له . وحاصله أن الوضع للشيء فرع عن تصويره فلا بد من استحضار صورة الانسان مثلاً في الذهن عند ارادة الوضع له وهذه الصورة الذهنية هي التي وضع لها لفظ الانسان لا الماهية الخارجية والدليل عليه أنا وجدنا اطلاق اللفظ دائراً مع المعاني الذهنية دون الخارجية . بيانه انا اذا شاهدنا شيئاً فظننا أنه حجر أطلقنا لفظ الحجر عليه فاذا دوننا منه وظنناه شجراً أطلقنا اسم الشجر عليه ثم اذا ظنناه بشراً أطلقنا اسم البشر عليه فالمعنى الخارجى لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل للذهنى . وأجاب فى التحصيل عن هذا بأنه انما دار مع المعانى الذهنية على اعتقاد أنها فى الخارج كذلك وهو جواب ظاهر . ويظهر أن يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً فان حصول المعنى فى الخارج والذهن من الاوصاف الزائدة على المعنى^(١) واللفظ انما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد ثم ان الموضوع

الضرورى وتعرض له والنفس الضرورى امر طبيعى فهو موافق له وما يوافق الطبيعى اسهل وايسر من غيره ومثل ما فى البدخشي بالمعنى فى تكملة الابهج لابن السبكي كلا الامرين مما لا تقى به الكتابة

(١) قال الاسنوى « ويظهر ان يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً فان حصول المعنى فى الخارج الخ » واقول قال فى جمع الجوامع وشرحه للمحلى واللفظ الدال على معنى ذهنى خارجى اى له وجود فى الذهن بالادراك ووجوده فى الخارج بالتحقق كالانسان بخلاف المعدوم فلا وجود له فى الخارج كبحر زئبق موضوع للمعنى الخارجى لاالذهنى خلافاً للامام الرازى فى قوله بالثانى وبعد أن ذكر دليل الرازى المذكور هنا وما أجاب عنه صاحب التحصيل قال وقال الشيخ الامام - اى والد المصنف - موضوع للمعنى من حيث هو اى من غير تقييد بالذهنى او الخارجى فاستعماله فى المعنى فى ذهن كان أو خارج حقيقى على هذا دون الاولين والخلاف كما قال المصنف فى اسم الجنس اى فى النكرة لان المعرفة منه ما وضع للخارجى ومنه

له قد لا يوجد الا في الذهن فقط كالعلم ونحوه . وهذه المسألة قد أهملها الا مدى
 ما وضع للذهني كما سيأتي انتهى والمراد بالنكرة هنا ما يقابل المعرفة وهو ما وضع
 لغير معين سواء كان ماهية او فردا شائعا و اشار الجلال بقوله الدال على معنى ذهني
 خارجي الخ الى ان صاحب جمع الجوامع حيث جعل اللفظ موضوعا للمعنى الخارجي
 لم يجعل الخارج قيدها وانما جعله ملحوظا للواقع بمعنى ان الواقع وضع اللفظ للمعنى
 المشترك بين الذهن والخارج بمعنى انه لم تعتبر تعيينه في الذهن او الخارج قيدها في
 الموضوع له وهذا لا ينافي ان نعتبر ان يكون الوضع بهذا المعنى المشترك واسطة في
 الدلالة على المعنى الخارجي . والحاصل انه على راي المصنف المعنى المشترك هو
 الموضوع له وبتوسطه يدل اللفظ على المعنى الخارجي فاعتبره الواضع كذلك وانما لم
 نعتبره توسطه في الدلالة على المعنى الذهني لان المعنى الخارجي هو المتلف اليه بالذات
 ولو قيل مثل ذلك على رأي الامام الرازي فالواسطة هو المعنى الذهني لا المشترك
 ويلزمه اعتبار التعيين في الموضوع له وهو ظاهر الفساد لان الحكم حينئذ يكون
 على الموضوع له في الذهن وهو خلاف المنقول فان قولنا اعتق رقبة لا يمكن ان
 يراد من الرقبة المعنى الذهني من حيث هو ذهني والمراد بالمعنى المشترك الموضوع
 له على رأي المصنف هو الماهية لا بشرط ان تكون مقارنة للعوارض او مجردة عنها
 مع تجوز أن تقارنها العوارض وان لا تقارنها ويكون مقولا على المجموع حال
 المقارنة وهي السلكي الطبيعي على مختار السعد ويقال لها الماهية لا بشرط شيء .
 قال السعد والحق وجودها في الخارج لكن لا من حيث كونها جزءا آمن الجزئيات
 المحتمة على رأي الاكثر بل من حيث ان يوجد شيء تصدق هي عليه وتكون
 عينه في الخارج وهذا معنى كون الموضوع له ذهنيا خارجيا اي له وجود في الذهن
 بالادراك ووجود في الخارج بالتحقق كالانسان ومتى علمت ان الماهية لا بشرط
 شيء موجودة في الخارج ممكن لا من حيث كونها جزءا الخ بل من حيث انه
 يوجد في الخارج شيء تصدق هي عليه تعلم انه لا يلزم من وجودها على هذا
 الوجه ان لا يكون القدر المشترك وهي تلك الماهية لا بشرط واسطة في افادة
 المعنى الخارجي بانضمام الصورة الخارجية اليه وبهذا الذي قلناه و اشار اليه الجلال

وابن الحاجب. وقوله « ليقيد النسب » شرع يتكلم في فائدة الوضع وهو الرابع من

بعبارة الوجيزة يندفع ما قيل ان مذهب المصنف من ان اللفظ موضوع للمعنى الخارجى لا الذهنى ينافى ان اسم الجنس موضوع للماهية من غير ان يعين فى الخارج او الدهن فان الخلاف هنا فى اسم الجنس والنكرة لما علمت ان المراد ما قابل المعرفة وهو مفهوم يشملها وما قيل ان اسم الجنس الموضوع للماهية من حيث هى والنكرة الموضوعه للفرد المنتشر كليان والسكينة والجزئية من العوارض الدهنية فلا يوجدان فى الخارج وما قيل ان الواضع لو وضع لما فى الخارج فاما ان يجعل التمين جزءاً من المسمى او لا فان جملة جزءاً لزم ان يكون اللفظ مشتركاً والمفروض انه متواطىء وان لم يجعله جزءاً فلا يبقى بعد التعينات الا المشتركات ولا نعى بالامور الدهنية الا السكيات ووجه دفع الاول ان المصنف لم يجعل الخارج قيماً الى آخر ما علمته . ووجه دفع الثانى ما علمت ان الموضوع عند صاحب جمع الجوامع هو الماهية لا بشرط شىء وهى اعم من أن تكون مقارنة للعوارض او مجردة عنها الى آخر ما قلناه من انها السكى الطبيعى وان الحق انه موجود فى الخارج على الوجه الذى قلناه . ووجه دفع الثالث اننا لم نجعل القدر المشترك جزءاً وحينئذ يجوز ان يكون واسطة فى افادة المعنى الخارجى كما علمت ومن هذا تعلم ان الخلاف ليس فى جميع الالفاظ بل فى النكرة المقابلة للمعرفة وعليه يحمل اطلاق المصنف وشراحه لخروج المعرفة فان منها ما هو موضوع للخارجى ومنها ما هو موضوع للذهنى كما علمت ومن قول الجلال بخلاف الممدوم فلا وجود له تعلم ايضا ان الالفاظ الموضوعه للمعدومات الممكنة او الممتنعة خارجة عن موضوع الخلاف وبذلك ظهر بطلان قول بعض النحاة ان الالفاظ بأسرها موضوعه للحقائق الخارجية ولذلك قال البدخشى انه مما لا خفاء فى بطلانه . بقى انهم اعترضوا على القول بان لفظ النكرة المقابل للمعرفة موضوع للمعنى الخارجى بانه يرد عليه ان الموضوع له يجب ان يكون معلوماً بالذات والخارجى معلوم بالعرض لا بالذات والا لانتفى العلم بانتفائه وانت اذا تأملت ما قلناه من ان الموضوع له هو القدر المشترك الذى هو الماهية لا بشرط ان تكون مقارنة للعوارض أو مجردة منها.

الاقسام واللام متعلقة بقوله قبله وضع. وحاصله أن اللفظ وضع لافادة النسب بين تعلم اندفاع هذا لان غرضنا ان يكون هذا القدر المشترك واسطة في افادة المعنى الخارجى بانضمام الصورة الخارجية اليه فالمعلوم اولا وبالذات هو القدر المشترك وهو الموضوع له والمقصود بالافادة اولا وبالذات هو المعنى الخارجى الذى كان القدر المشترك الموضوع له واسطة في افادته. ومن هذا تعلم ان قول الاسنوى ويظهر ان يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى الذهني من حيث هو أى بقطع النظر عن كونه ذهنيا أو خارجيا الخ ان كان المراد منه انه موضوع للقدر المشترك الذى هو الكلي الطبيعى والمهامية لا بشرط ان تقارنها العوارض أو ان تنجرد عنها على الوجه الذى قررناه في مذهب صاحب جمع الجوامع فهو موافق لهذا المذهب، وان كان مراده انه موضوع للمعنى الذهني من حيث هو أى من غير تقييد بالذهني أو الخارجى فهو موافق لمذهب والد صاحب جمع الجوامع وأشار الجلال الى الفرق بين مذهب الامام السبكي الكبير وبين مذهب الامام الرازي ومذهب صاحب جمع الجوامع بقوله فاستعماله في المعنى في ذهن كان أو خارج حقيقى على هذا أى على مذهب الامام السبكي الكبير دون الاولين ومراده ان استعمال اللفظ في المعنى في ذهن كان أو خارج حقيقى بلا اعمال أى واسطة على مذهب الامام السبكي بخلافه على المذهبين الآخرين وفي حواشى البناني على شرح جمع الجوامع للمحلى ان الظاهر قول الامام بل هو الحق كما نبه عليه غير واحد لان الافراد الخارجية لا تنحصر ولا تنضب اه وهذا مبنى على ان المراد بالمعنى الخارجى الجزئيات الخارجية وان الوضع للخصوصيات وقد فرض أن الوضع بما هو للمهامية بلا شرط شئ التي هي الكلي اًطبيعى مراداً بها افادة الخصوصيات فلا وجه لسكونه الظاهر فضلا عن ان يكون هو الحق، على ان صاحب مسلم الثبوت وشارحه صاحب فوائح الرحموت قال اثم وضع الاصول من اللغات للمعاني من حيث هي هي من غير لحاظ كونه في الذهن أو في الخارج لانه أى الوضع للتعبير عما في الضمير أي عن شئ معلوم مراد افادته وكونه في الضمير ليس في الضمير اي ليس معلوما مراد الافادة لا أن هذا الوصف ليس ثابتاً له

المفردات كالتفاعلية والمفعولية وغيرها ولافادة معانى المركبات من قيام أو قعود هو في الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية فاما للمعاني من حيث هي أو الامر الخارجى كما قيل فقوله هذا معطوف على المجرور في قوله للمعاني يعنى أن الصورة الذهنية بعيدة بمراحل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشيء من حيث هو أو الامر الخارجى كما قيل وأشار الى أن الحق هو الاول فان كونه في الخارج أيضاً قد لا يراد افهامه بته وقيل النزاع مبنى على ان المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير أو في الخارج أو مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع العوارض الضميرية الذى هو الصورة الذهنية عندئذها فتدبر وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بين أهل هذه المذاهب لفظياً وقال من قال انها موضوعة للصورة الذهنية أراد المعاني من حيث هي فان الصور ربما تطلق عليها أيضاً ومن قال انها للامر الخارجى أراد المعاني من حيث كونها متصفة بالوجود الخارجى اه وعلى كل حال فذهب الامام الرازى الذى اختاره المصنف بظاهره خلاف الحق ما لم يقول بما يجمله موافقاً لمذهبي الامام السبكي الكبير وما اختاره ابنه في جمع الجوامع وأما هذان المذهبان فتى أردنا مما قاله الامام السبكي ان الموضوع له المعاني من حيث هي هي بمعنى الماهية لا بشرط شيء التي هي السككي الطبيعي كانا متحدين على مراد واحد وكلام الجلال يشير الى هذا التوفيق حيث جعل المعنى الموضوع له ذهنياً خارجياً وكلام الاسنوى ظاهر فيما اختاره الامام السبكي الكبير وقد علمت ان الخلاف لفظي فيتمتعين حمل المعاني الذهنية في كلام المصنف على المعاني من حيث هي هي ليوافق ما قاله الاسنوى لما علمت انه لم يذهب ذاهب الى المعلوم بالذات الذى هو الموضوع له هو الحاصل في الضمير أى الذهن من حيث هو في الذهن اى مع العوارض الضميرية أى الذهنية أى الذى هو الصورة الذهنية كما انك علمت: انه ليس موضوعاً للمعاني الخارجية مع العوارض الخارجية فتعين أن يكون موضوعاً للقدر المشترك وهو الماهية لا بشرط شيء وهو السككي الطبيعي الموجود في الخارج من حيث

فلفظ زيد مثلاً وضع ليستفاد به الاخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالالفاظ معانيها المفردة أى تصور تلك المعانى لانه يلزم الدور^(١) وذلك لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات والعلم بكونها موضوعة لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك

وجوده فى جزئيه الخارجى الذى هو تمامه بقطع النظر عن العوارض الخارجيه لانها خارجه عن الماهية فالعوارض الخارجيه مشخصات للموضوع له وليست من الموضوع له

(١) قال الاسنوي « لانه يلزم الدور وذلك لان افادة الالفاظ المفردة الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت بعد ان بين الدور بما بينه به الاسنوي مانصه وفيه ما فيه اذ فى وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى اه قال فى فوائح الرحمت خينئذ يجوز أن يكون المستفاد من المفرد معنى غير حاصل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع له المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور وأيضاً يجرى هذه المقدمات فى المركب الا أن يقال ان من شرط دلالاته العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه التركيبى فتدبر اه وهذا الجواب هو حاصل الجواب الذى نقله الاسنوي عن صاحب المحصول وهو صريح فى أن الالفاظ المفردة موضوعة لافادة المعانى المفردة اتفاقاً غاية الامر ان فريقاً جعلها موضوعة للاعادة أى لاعادة ما كان حاصله من قبل وصار مذهبوا عنه بناء على انه ان لم يكن وضع اللفظ المفرد للاعادة بل كان للافادة لزم الدور لما ذكره هذا الفريق مما قدمناه لكن قد علمت ان الالفاظ المفردة لامانع من أن يكون وضعها لافادة المعانى المفردة لا للاعادة واندفاع الاعتراض بالدور كيف ولو كانت لاعادة ما كان حاصله من قبل وصار مذهبوا عنه وقد علمت ان من شرط دلالة المركب العلم بوضع مفرداته بمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه التركيبى فالزم أن يكون العلم بوضع الالفاظ المفردة للمعاني المفردة واستفادة تلك المعانى من تلك الالفاظ مما يعين على دلالة المركب على معناه فلم تكن الالفاظ المفردة موضوعة لافادة المعانى المفردة ابتداء لا للاعادة لزم الدور فى كل من المفرد والمركب لان الدور إنما

المسميات فيكون العلم بالمعاني متقدماً على العلم بالوضع فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متأخراً عن العلم بالوضع وهو دور. فان قيل هذا بعينه قائم في المركبات لان المركب لا يفيد مدلوله الا عند العلم بكونه موضوعاً لذلك المدلول والعلم به يستدعى سبق العلم بذلك المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور. وأجاب في المحصول بأننا لا نسلم أن افادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكونه موضوعاً له بل على العلم بكون الالفاظ المفردة موضوعة للمعاني المفردة وعلى كون الحركات المخصوصة كالرفم وغيره دالة على المعاني المخصوصة. وقد أهمل ابن الحاجب والآمدى هذه المسألة أيضاً قال « ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ زعم أن الله تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها» ما أنزل الله بها من سلطان - واختلاف ألسنتكم وألوانكم » ولانها لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح آخر وبتسلسل ولجاز التغيير فيرفع الامان عن الشرع. وأجيب بأن الاسماء سمات الاشياء وخصائصها، أو ما سبق وضعها، والذم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الاقدار والتعليم بالترديد والقرائن كما للاطفال والتغيير لو وقع لاشتهر» أقول شرع في القسم الخامس وهو الواضع فيقول ذهب عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي الى أن اللفظ يفيد المعنى من غير وضع بل بذاته لما بينهما من المناسبة الطبيعية هكذا نقله عنه في المحصول. ومقتضى كلام الآمدى في النقل عن القائلين بهذا المذهب أن المناسبة وان شرطناها لكن لا بد من الوضع. واحتج عباد بأن المناسبة لو انتفت لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح. والجواب أنه يختص بارادة الواضع أو بخطوره بالبال. وبدل على فساده أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي ولكان كل يندفع عنهما بما قالوا من ان شرط دلالة المركب العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه ودفع الدور عن المركب بما ذكر يقتضى سبق العلم بوضع مفرداته لمعانيها المفردة وحينئذ لا يكون هناك فرق بين وضع المفردات لمعانيها ووضع المركبات لمعانيها

انسان يهتدى الى كل لغة ولكان الوضع للضدين محالا وليس بمحال بدليل
القرء للحيض والطهر والجون للسواد والبياض . اذا تقرر ابطال مذهب عباد
. وأنه لا بد من واضع فقد اختلفوا فيه على مذاهب : أحدها الوقف
لانه يحتمل أن يكون الجميع توقيفية وأن تكون اصطلاحية وأن يكون
البعض هكذا والبعض هكذا فان جميع ذلك ممكن والادلة متعارضة فوجب
التوقف وهذا مذهب القاضى والامام وأتباعه ومنهم المصنف ونقله فى المنتخب
عن الجمهور وفى الحاصل عن المحققين وفى الحصول والتحصيل عن جمهور
المحققين * والمذهب الثانى أنها توقيفية ، ومعناه أن الله تعالى وضعها ووقفنا
عليها بتشديد القاف أى علمنا اياها . وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الاشمرى
واختاره ابن الحاجب والامام فى الحصول فى الكلام على القياس فى اللغات كما
ستعرفه . قال الأمدى ان كان المطلوب هو اليقين فالحق ماقاله القاضى وان كان
المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ماقاله الاشمرى لظهور أدلته^(١) واستدل المصنف
عليه بالمنقول والمعقول . فاما المنقول فثلاثة : الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها الى آخر الآية دلت الآية على أن آدم لم يضعها ولا الملائكة فتكون توقيفية
أما آدم فلأنه تعلم من الله وأما الملائكة فلأنهم تعلموا من آدم والمراد بالاسماء
انما هي الالفاظ الموضوعه بازاء المعانى وذلك يشمل الافعال والحروف والاسماء
المصطلح عليها لان الاسم سمي بذلك لانه سمة أى علامة على مسماه والافعال
والحروف كذلك . وأما تخصيص الاسم ببعض الاقسام فانه عـرف النحويين
واللغويين . سلمنا أن الاسم بحسب اللغة يختص بهذا القسم لكن التكلم بالاسماء
وحدها متعذر . سلمنا أنه غير متعذر لكن ثبت أن الاسماء توقيفية فيثبت الباقي
اذ لا قائل بالفرق . الثانى ان الله سبحانه وتعالى ذم أقواما على تسميتهم لبعض
الاشياء من غير توقيف فقال ان هى الا أسماء سميتوها فثبت التوقيف فى البعض
المذموم عليه ويلزم من ذلك ثبوته فى الباقي والا يلزم فساد التعليل بكونه مأنزله .
الثالث قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وجه الدلالة

(١) قال الاسنوي « ان كان المطلوب هو اليقين فالحق ماقاله القاضى - أى الوقف -

ان الله سبحانه وتعالى قد أمّن علينا باختلاف الالسنه وجعله آية وليس المراد باللسان هو الجارحة اتفاقا لان الاختلاف فيها قليل ثم انه غير ظاهر بخلاف الوجه ونحوه فتعين أن يكون المراد باللسان هو اللغة مجازاً كما في قوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه وحينئذ فنقول لولا أنها توفيقية لما أمّن علينا بها . وأما المعقول فأمران : أحدهما أنها لو كانت اصطلاحية لا حتاج الواضع في تعليمها لغيره الى اصطلاح آخر بينهما ثم ان ذلك الطريق أيضا لا يفيد لذاته فلا بد له من اصطلاح آخر ويلزم التسلسل . واعلم أن هذا التقرير هو الصواب وهو كما أتى به المصنف ومن الشارحين من يقرره بتقرير ذكره في المحصول على وجه آخر فنقلوه الى ههنا فاجتنبه . نعم هذا الدليل لا يثبت به مذهب الاشعري وانما يبطل به مذهب أبي هاشم وأتباعه خاصة فاعرف ذلك . الثاني من المعقول أن اللغات لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير فيها اذ لا حجر في الاصطلاح وجواز التغيير يؤدي الى عدم الامان والوثوق بالاحكام التي في شريعتنا فان لفظ الزكاة والاجارة وغيرهما يجوز أن تكون مستعملة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لمعان غير هذه المعاني المعهودة الآن وقد علمنا من هذا أن فائدة الخلاف في التغيير . وقوله « وأجيب » شرع في الجواب عن أدلة الشيخ الخمسة فأجاب عن الاول وهو قوله تعالى وعلم آدم الاسماء بوجهين : أحدهما لان اسم المراد بالاسماء في الآية هي اللغات بل يجوز أن يكون المراد بالاسماء سمات الاشياء وخصائصها كتعلم أن الخيل تصلح للسكر والفر والجمال للحمل والثيران للزراعة فأما تعليم الخواص فواضح وأما تعليم السمات أي العلامات فتقريره من وجهين : أحدهما أن هذه الاشياء علامات دالة على تلك الحيوانات فأنه يعرف بمشاهدة الحرث مثلا كونه من البقر فاذا علمه هذه الاشياء فقد علمه سمته على الذوات أي علامة عليها . الثاني ان الله تعالى علم آدم علامات ما يصلح للسكر والفر وعلامات ما يصلح للحمل وغير ذلك حتى اذا شاهد صفة ما يصلح للحمل في ذات استعمالها في الحمل . اذا تقرر هذا فنقول يصح اطلاق الاسم على وان كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ما قاله الاشعري - وهو انها توفيقية -

ما ذكرناه لان الاسم مشتق من السمة او من السمو وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون اسما لانه ان اشتق من السمة فواضح وان اشتق من السمو فالعلمو أيضا موجود لان الدليل أعلى من المدلول وأما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث والضمير في عرضهم للمسميات لتغليب من يعقل أى عرض المسميات على الملائكة وامتحنهم عن اسمائها أى ألقاها كما قال الاشعري أو صفاتها كما أوله المصنف وغيره . وعلى كل حال فليس في المضمرة دلالة على شيء مما نحن فيه . الثاني سلمنا أن الاسماء هي اللغات لكن يجوز أن تكون تلك الاسماء التي علمها الله تعالى آدم قد وضعتها طائفة خلقهم الله تعالى قبل آدم فلم قلت انما ليس كذلك . وفي المحصول جواب ثالث وهو أنه يجوز أن يكون المراد من التعليم الهام الاحتياج اليها والاقدار على الوضع . وفي الاحكام جواب رابع وهو أن ما تعلمه آدم يجوز أن يكون نسيه ثم اصطاحت أولاده من بعده على هذه اللغات والكلام انما هو فيها . والجواب عن الثاني وهو الهم في قوله تعالى ما انزل الله بهامن سلطان انالانسلم أن الهم على التسمية بل على اطلاقهم لفظ الاله على الصنم مع اعتقادهم أنها آلهة اذ اللات والعزى ومناة اعلام على أصنام فقربته اختصاصها بالهم دون سائر الاسماء دليل عليه ولان هذه اعلام منقولة وليست بمرتبلة فلا دم في التسمية بها على القول بالتوقيف كالحادث وشبهه لعدم ارتباطها . والجواب عن الثالث وهو قوله تعالى واختلاف السننكم أنه اذا انتهى أن يكون المراد الجارحة كما تقدم وأن المراد انما هو اللغات مجازا فليس حمل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف بأولى من حمله على الاقدار اما على وضعها أو على النطق بها فكل منهما آية وحينئذ فالتوقيف يعارضه الاقدار . فان قيل حمله على الوضع أولى لانه أقل اضمارا . قلنا لا اضمار هنا أصلا فهمه بل حاصله أن الامتنان دل بلازمه على أن البارئ تعالى له تأثير في اللغات اما بالوضع أو بالاقدار . والجواب عن الرابع انالانسلم أنها لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح آخر بل يحصل التعليم بتريده لظهور أدلته . هذا هو الذي اختاره صاحب جمع الجوامع فقال مع شرحه

اللفظ وهو تكراره مرة بمدة مرة مع القرائن كالأشارة الى المسمى ونحوها وبهذا الطريق تعلمت الاطفال . والجواب عن الخامس اننا لانسلم ارتفاع الامان عن الشرع لان التغيير لو وقع لاشتهر ووصل اليها لكونه أمراً مهما فعدم اشهاره دليل على عدم وقوعه

قال « وقال أبو هاشم : الكل مصطلح والا فالتوقيف اما بالوحي فتتقدم البعثة وهي متأخرة لقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » أو بخلق علم ضروري في عاقل فيعرفه تعالى ضرورة فلا يكون مكلفاً أو في غيره وهو بعيد . وأجيب بانه ألهم العاقل بأن واضعاً وضعها وان سلم لم يكن مكلفاً بالمعرفة فقط . وقال الاستاذ ما وقع به التنبيه الى الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح . أقول هذا هو المذهب الثالث الذي ذهب اليه أبو هاشم وهو أن اللغات كلها اصطلاحية اذ لو وضعها الباري تعالى ووقفنا عليها بتشديد القاف أي أعلمنا بها فالتوقيف اما أن يكون بالوحي وهو باطل لانه يلزم تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات لكن البعثة متأخرة لقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » أو يكون بخلق علم ضروري في عاقل بان الله تعالى وضعها لهذه المعاني وهو باطل لانه يلزم منه أن يعرف الله تعالى بالضرورة لا بحصول العلم لان حصول العلم الضروري بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضروري بالله تعالى لان العلم بصفة الشيء اذا كان ضرورياً يكون العلم بذاته أولى أن يكون ضرورياً وحينئذ فيلزم أن لا يكون مكلفاً بالمعرفة لحصولها واذا لم يكن مكلفاً بها لم يكن مكلفاً مطلقاً لانه لا قائل بالفرق أو يكون بخلق علم ضروري في انسان غير عاقل وهو بعيد جداً فانه يبعد أن يصير غير العاقل عالماً بهذه الكيفيات العجيبة وهذه التركيبات النادرة اللطيفة فاذا انتفت طرق التوقيف انتفى التوقيف وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الصواب على خلاف ماقرره الامام وأتباعه فانهم جعلوه دليلين فلزمهم بطلان دعوى الحصر كما يعرف للمحلي : والمختار الوقف عن القطع بواحد منها لان أدلتها لا تفيد القطع وان التوقيف الذي هو أولها مضمون لظهور دليله اه

بالوقوف عليه فجعله المصنف دليلا واحدا مقسما فجمع بين الاختصار في اللفظ والاختصار للاقسام . وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى ألهم العاقل أى خلق العلم فيه بان واضعا ما وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المعانى لا أن الله تعالى هو الذى وضع حتى يلزم المحذور وهو عدم التكليف .
الثانى سلمنا هذا لكن يلزم أن لا يكون مكلفا بالمعرفة فقط لكونه قد عرف وهذا لاستحالة فيه . أما كونه غير مكلف مطلقا فانه غير لازم لمن أتى بعبادة دون عبادة * واعلم أن الاحسن فى الجواب ما أجاب به ابن الحاجب (١) وهو أن يقال ان الله تعالى علمها آدم . ولا يرد عليه شئ مما قاله الخصم ثم علمها آدم لبنية ثم بعثه الله تعالى اليهم بلغتهم . وأحسن من هذا أيضا

(١) قال الاسنوى « واعلم ان الاحسن فى الجواب ما أجاب به ابن الحاجب الى آخره » جمع العضد فى الجواب بين جواب ابن الحاجب الذى مقتضاه ان الله علم آدم قبل نبوته ثم علمها آدم بنيه كذلك ثم بعثه الله تعالى وبين الثانى وهو أن الوحي الى نبي وهو الذى أوحى اليه لكن لا للتبليغ فقال العضد ما حاصله لا نسلم ان التوقيف لا يكون الا بالارسال . نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يكون الا كذلك أما توقيف نفس الرسول فيكفى فيه الوحي والاعلام من الله تعالى وهو صادق بان يكون تعليم الرسول نبوة أو قبل النبوة اه فأشار بقوله تعليم الرسول نبوة الى الجواب الثانى وبقوله أو قبل النبوة الى الجواب الاول واختار المحلى فى شرحه على جمع الجوامع الجواب الثانى فقال لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة ان تكون اصطلاحية لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بين النبوة والرسالة اه وانما اختار هذا الجواب لقوله فى القول المردود عليه علمها الله عباده بالوحي الى بعض انبيائه فاعتبر كون النبوة سابقة على التعليم ووجه الرد ان غاية ما تقتضيه آية « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » فقدم اللغة على ارسال الرسل وهو موجود اذا علمها الله لنبي غير رسول ثم أرسله . والذى اختاره المحلى من الجواب اختاره صاحب جمع الجوامع هنا فى تكميلته للإبهاج لكن ما صنعه العضد أعم وأشمل لانه يرد على من جعل النبوة سابقة على اللغة ومن لم يجعلها سابقة بل جعلها قبل النبوة أيضا

أن يقال الوحي قد يكون الى نبي وهو الذي أوحى اليه لكن لا للتبليغ وقد يكون الى رسول وهو المبعوث لغيره . ولهذا قالوا كل رسول نبي ولا ينعكس والآية انما تنفى تعلمها بالوحي الى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي الى نبي . وقوله « وقال الاستاذ » هذا هو المذهب الرابع اختيار الاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني الشافعي ، وهو ان القدر الذي وقع به التنبيه الى الاصطلاح توقيفي فانه لو كان اصطلاحيا لاحتيج في تعليمه الى اصطلاح آخر وتسلسل كما قلناه وأما الباقي فيكون اصطلاحيا ، هكذا قاله الامام لما تكلم على تفصيل المذاهب فتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه أن الباقي يحتمل أن يكون اصطلاحيا وأن يكون توقيفيا وهو الذي نقله عنه ابن برهان والآمدى وصاحب التحصيل وابن الحاجب وغيرهم فعلى هذا يكون مذهبه مركبا من الوقف والتوقيف . وفي المسئلة قول خامس ان ابتداء اللغات اصطلاحى والباقي محتمل كذا في المحصول والتحصيل لكن في المنتخب والحاصل الجزم بأن الباقي توقيفي قال « وطريق معرفتها النقل المتواتر أو الأحاد أو استنباط العقل من النقل كما اذا نقل أن الجمع المعروف يدخله الاستثناء وانه اخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم بعمومه وأما العقل الصرف فلا يجدى » أقول هذا هو القسم السادس وهو الطريق الى معرفة اللغات ويعرف بثلاثة أمور^(١) : أحدها بالنقل المتواتر كالسما

(١) قال الاسنوى « ويعرف بثلاثة امور الى آخره » اعترض على كون النقل المجرد عن العقل طريقا لمعرفة اللغة بان صدق المخبر لا بد منه وهو عقلى فالطريق على هذا هو المركب وهو قسمان : قسم صرح فيه النقل بان هذا هو موضوع لذلك وقسم ثبت فيه بالنقل اذا انضمت اليه مقدمة اخرى عقلية افادت العلم في الوضع اه والجواب اننا لا نريد بكون الطريق النقل انه لا مدخل للعقل أصلا كما فهم المعترض بل نريد ان النقل بعد صحته وكونه صالحا للدلالة كاف في معرفة اللغة فصدق المخبر لا بد منه في كون الدليل دليلا لا في دلالة الدليل بعد وجود شروط كون الدليل دليلا واعترض أيضا بان أكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ الله وقع فيه الخلاف سرياني أم عربي مشتق وم اشتق أو

والارض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك . الثاني الآحاد كالقرء ونحوه من الالفاظ العربية . قال في المحصول وأكثر ألفاظ القرآن من الاول . وذكر الآمدى نحوه . والثالث ولم يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب استنباط العقل من النقل كما اذا نقل اليينا أن الجمع المعرف يدخله الاستثناء ونقل اليينا أن الاستثناء اخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بواسطة هاتين المقدمتين ان الجمع المعرف

موضوع ابتداء ولم وضع للذات أو لبعض المعاني للمفهوم الكلى أو الشخصي فما ظنك بغيره وأيضاً الرواة معدودون كالأصمعي وغيره ولم يبلغوا حد التواتر وأيضاً هم أخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز والجواب ان العدد المعين في المتواتر غير شرط في التواتر بل المدار على ما هو الحق على كون الرواة بلغوا عدداً يقطع العقل بعدم تواطئهم على الكذب وهذا ثابت في اللغات المشهورة بالتواتر التي لا تقبل التشكيك كالسما والارض والحر والبرد ولفظ الله علماً على الذات الاقدس وما عدا ذلك فهو آحاد رووه بالنعنة عن الادباء الباحثين عن اللغات المدونين لها فكان هذا الاعتراض قدحا في المتواتر وهي مفسطة لا تستحق الجواب وفيما ثبت بالآحاد يثبت الظن وهو كاف لان العمل بنائب الظن واجب بالاجماع القطعي على ما قدمناه في مبحث تعريف الفقه والاحتمالات العقلية المرجوحة انما تنافي القطع دون الظن وهو كاف لما ذكر ولذلك قال الاسنوي كالسما والارض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك والثاني الآحاد كالقرء ونحوه من الالفاظ العربية اه . ومن المقرر ان أخبار الآحاد تفيد غلبة الظن والعمل بذلك واجب اجماعاً واعتراضوا ايضاً على التمثيل للثالث بان هاتين المقدمتين وهما ان المعرف باللام يدخله الاستثناء وانه أخرج بعض ما يتناوله اللفظ نقلتين واذا تركب الدليل من مقدمتين نقليتين لم يصح أن يقال انه مركب من عقلي ونقلی وأجاب ابن السبكي في تكملة الابهاج بان هذا عجب فانه لولا العقل لما صح الاستنتاج من المقدمتين النقليتين وتركيبهما على الوجه المنتج وبيان صحة الاتجاج من فعل العقل والجزء الصورى للقياس عقلي اه ومعنى ذلك أن المقدمتين المنقولتين بذاتهما لا ينتجان لان الثانية

للمعوم وأما العقل الصرف بكسر الصاد أى الخالص فلا يجدى أى فلا ينفع في معرفة اللغات لان العقل انما يستقل بوجود الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدى اليه واللغات من هذا القبيل لانها متوقفة على الوضع

قال « الفصل الثاني _ في تقسيم الالفاظ

دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهني التزام « أقول لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع في تقسيمه وذلك من وجوه . وقدم تقسيم الالفاظ باعتبار دلالتها لان التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة . وانما قلنا ان تقسيم الدلالة تقسيم للالفاظ لان كلامه في الدلالة اللفظية ويلزم من تقسيم الدلالة اللفظية الى الثلاث تقسيم اللفظ . الدال بالضرورة فاندفع سؤال من قال كلام المصنف في تقسيم الالفاظ فكيف انتقل الى تقسيم الدلالة . ثم

ليست كلية فلا بد للاتجاج من تبديل الثانية بقضية كلية فيقال ان كل ما دخله الاستثناء فهو عام حتى يتم تركيب المقدمتين القليتين على وجه منتج فكان التركيب على هذا الوجه ويبان صحة الاتجاج من فعل العقل والجزء الصورى للقياس عقلي كما ذكرنا ولذلك قال الفئري لو بدلت المقدمة الثانية بقولهم ان كل ما دخله الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلا عليه لكان أظهر في المطلوب لكن لما كان كلام المصنف في التمثيل لاستنباط العقل من النقل وهو ينبىء عن الكلفة وبذل الوسع فلا يناسبه ما هو بديهى الاتجاج فيأتى بالكلية صريحا فلذلك لم يورد الكبرى وأورد دليلها لانه مما اشتهر نقله عن أئمة اللغة لا الكبرى الكلية التى ذكرها الفئري ويؤيد ذلك أن الفئري نفسه جعل القضية النقلية دليلا على القضية الكلية المأخوذة من انضمام العقل قال صاحب جمع الجوامع وشرحه للمحلى اشارة لما قلناه وباستنباط العقل من النقل نحو الجمع المعرف بال عام فان العقل يستنبط ذلك مما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه أى اخرج بعضه بالا أو احدى اخواتها بان ينضم اليه وكل ما صح الاستثناء مما لا حصر فيه فهو عام كما سيأتى للزوم تناوله للمستثنى . اه

ان الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس الى غيره ومعناها كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر. وهي اما لفظية أو غير لفظية فغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة الذراع على المقدار المعين وغروب الشمس على وجوب الصلاة وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام في هذين القسمين بل في اللفظية فلذلك احرز المصنف عنهما بقوله دلالة اللفظ * ثم ان اللفظية تنقسم الى ثلاثة أقسام: اما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة ودلالة اللفظ على وجود اللفظ وحياته. واما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر. واما وضعية وهي المقصودة ههنا^(١) فكان ينبغي أن يقول دلالة اللفظ. الوضعية. على أن الامام قال ان دلالة المطابقة وحدها وضعية وأما التضمن والالتزام فمقليتان^(٢) وتعريف هذه الدلالة التي يريد بها المصنف هو كون اللفظ اذا أطلق

(١) قال الاسنوى « وأما وضعية وهي المقصودة ههنا فكان ينبغي الى آخره » أقول ان قول المصنف في أول الفصل الاول وكان اللفظ أفيد الى آخر ما قاله انما هو في اللفظ باعتبار دلالاته الوضعية فكان هذا قرينة واضحة على أن مراده دلالة اللفظ الوضعية

(٢) قال الاسنوى « على ان الامام قال ان دلالة المطابقة وحدها وضعية الى آخره » غرض الاسنوى ان المصنف لو قيد الدلالة بالوضعية لا يشمل كلامه على رأى الامام دلالاتي التضمن والالتزام اللتين انقسمت اليهما الى المطابقة تلك الدلالة، على ان ما قاله من الاستدلال لما ذهب اليه الامام من ان التضمن والالتزام عقليتان من ان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه ولازمه ان كان داخلا فيه فهو التضمن او خارجا فهو الالتزام وهذا واضح لا اشكال فيه يدل على ان الخلاف لفظي فاننا اذا نظرنا الى ان الدلالات الثلاث انما هي بتوسط وضع اللفظ للمسمى كانت كلها وضعية واذا نظرنا الى ان فهم اللازم الداخلى او الخارج انما هو بواسطة الانتقال من المسمى الى اللازم بقسميه وهو امر عقلى كانت المطابقة وضعية والاخرى عقليتان فلا خلاف في المعنى ولذلك جعلوا فرق من فرق بين التضمن فجعلها لفظية وبين الالتزام فجعلها

فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع وان شئت قلت فهم السامع من الكلام تمام
المسمى أو جزأه أو لازمه. وقسمها المصنف الى ثلاثة أقسام: أحدها المطابقة وهي
دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق ، وسمى بذلك
لان اللفظ طابق معناه * الثانى دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء
المسمى كدلالة الانسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط ، وسمى بذلك
لتضمنه اياه * الثالث دلالة الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه كدلالة الأسد
على الشجاعة ، وانما يتصور ذلك فى اللازم الذهني^(١) وهو الذى ينتقل الذهن

عقلية ضعيفا وقالوا فى وجه الفرق ان الحكم على التضمن بانها تفظية دون
الالتزام ان كان مستندا الى ان الجزء مفهوم من اللفظ ومتلقى بواسطته فدلالة
الالتزام كذلك وان كان لاجل ان اللفظ موضوع له بالوضع المختص بالحقيقة فهو
باطل او بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فكذلك اللازم وان كان لاجل
دخول الجزء فى المسمى وخروج اللازم عنه فهو تحكم محض اه . فان هذا
الكلام صريح فى ان فهم كل من الجزء واللازم متلقى من اللفظ وبواسطته
اتفاقا وان من جعل الدلالة عليهما عقلية اراد أن تلك الدلالة انما كانت بطريق
الاتقال من المسمى الاصلى الى جزئه او لازمه وهو عقلى لا وضعى وهو
لا ينكر انهما وضعيتان بمعنى انهما انما يفهمان بواسطة اللفظ ووضعه للمسمى
الذى هو الكل او الملزوم

(١) قال الاسنوى «وهو انما يتصور فى اللازم الذهني الى آخره» واقول قال
فى مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت والدلالة على الخارج مما وضع له اللفظ
التزام وقيل لامطلقا بل ان كان الخارج لازما ذهنيا ويرد عليه انواع المجازات
فانها واقعة قطعاً ولا لزوم ذهنى هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما
وبعد ان اجابوا عن هذا الايراد بان المعنى المجازى لازم ذهنى للمسمى ايضا غاية
الامر ان القرينة دخلا فى تلك الدلالة ومن البين ان اعتبار شيء فى شيء لاجل
الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء فى حقيقته فاعتبار القرينة فى كونه
ملزوما للمعنى المجازى لا يلزم منه دخولها فى جوهره وحقيقته ، قال صاحب

اليه عند سماع اللفظ سواء كان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع أم لا فوائح الرحمت كذا قالوا فذهب لغيره متبرئاً منه وقال ثم اعلم ان من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا يخلص له عن هذا الاشكال الا بما يخرج المجاز عن الالتزام وادخاله في المطابقة بارادة الوضع الأعم من النوعي والشخصي واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باسئراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه انه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها انه مهما سمع اللفظ ام لا لكن الاول اولى فان فيه كما قال المصنف ان المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج لدلالاتها خطأ واما بالارادة من اللزوم الذهني كون الخارج له علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه اليه وان امكن الانفكاك بينهما في التعقل ثم بعد ان قال ان أهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على تمام الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن انفهام الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخير ان دلالتان تابعتان لها والدلالة المجازية اما ان تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد الشريف قدس سره واما ان تدرج في المطابقة كما قيل واما عند أهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد من جزء معناه فالدلالات المجازية داخله في التضمن والالتزام قال واذا تقرر هذا فنقول ان في كلام المصنف اضطراباً فانه ان بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كما هو الالئق فالتضمن عندهم دلالة للنظ على الجزء المقصود من اللفظ بان يستعمل فيه مجازاً حينئذ لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلالتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ههنا فهما واحداً للكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وحينئذ لا بد من اللزوم بين الخارج والموضوع له والا لما صح الدلالة، وحينئذ لا وجه ليراد أنواع

كالمى والبصر وكدلالة زيد على عمرو اذا كانا مجتمعين غالباً ولا يأتى ذلك فى اللازم الخارجى فقط كالسرير مع الامكان^(١) فانه اذا لم ينتقل الدهن اليه

المجازات نقضاً على الشارط فالمصنف أخذ فى التضمن اصطلاح أهل المنطق وفى الاتزام اصطلاح أهل العربية اه ومن هذا تعلم ان المصنف هنا باشرطه التلازم الذهنى فى الداليتين يكون آخذاً فيهما باصطلاح أهل المنطق وهو خلاف الالىق بطريقة الاصوليين الذين يجعلون كل الدلالات مقصودة من اللفظ بان يستعمل اللفظ فى كل من تمام المسمى حقيقة وفى جزئه ولازمه مجازاً فتكون الدلالات مطابقة على الحقيقة واللفظ فيها دال على تمام ما وضع له، غاية الامر ان فى المطابقى الاصلى روعى الوضع الشخصى وفيما عداه الوضع النوعى . ومما لا شك فيه ان الاصوليين انما يبحثون عن الدلالات التى تقع فى أدلة الفقه ويستنبط المجتهد منها الاحكام فيجب أن تكون أنواع المجازات مرادة قطعاً وان المراد الدلالات فى اصطلاح أهل العربية

قال الاسنوى « وانما يتصور ذلك فى اللازم الذهنى الخ » قد علمت ان هذا اصطلاح المناطقة فانهم هم الذين اشترطوا فى اللازم الخارجى أن يكون لازماً ذهنياً للموضوع له وبذلك خرجت أنواع المجاز فانها لازوم ذهنياً فيها والدلالة فيها دلالة التزامية مشروطة بالقرينة وهى فى الحقيقة دلالة مطابقة عند أهل العربية كعلماء أهل البيان . نعم اذا أردنا باللازم الذهنى مطلق اللازم سواء تصور بعد الازوم بلا مهلة أو بعد التأمل واعمال الفكر كما صرح بذلك البنائى على جمع الجوامع وأقره عليه غيره وجعلنا اللازم بهذا المعنى شاملاً لما تصور بواسطة القرينة لان الحق ان القرينة معتبرة فى حق السامع لافى حق الواضع والمعتبر فى حق الواضع هو العلاقة بين الموضوع له وبين لازمه دون القرينة التى هى شرط فى الفهم كان اللازم الذهنى بهذا المعنى شاملاً للخارجى أيضاً وتقييد الدلالة بأن تكون مقصودة أو لا تقييد ویراد ما هو أهم كان ذلك موافقاً لفرض الاصوليين (١) قال الاسنوى « ولا يأتى ذلك فى اللازم الخارجى فقط كالسرير مع الامكان » وذلك لانه مهما وجد السرير فى الخارج فهو ممكن ضرورة وقد يتصور

لم تحصل الدلالة البتة . ومن هذا يعلم أن قوله وعلى لازمه الذهني التزام غير مستقيم لان هذا يوهم وجود الدلالة مع اللازم الخارجي وهو باطل (١) . قال في المحصول وهذا اللزوم شرط لاموجب (٢) يعنى أن اللزوم بمجردده ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام بل السبب هو اطلاق اللفظ واللزوم شرط . وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها وفيه نظر من

السريير ويذهل عن امكانه واذا عرفت هذا علمت أن قوله على لازمه الذهني غير مستقيم الى آخر ما قاله الاسنوى وقد علمت ما فيه

(١) قال الاسنوى « لان هذا يوهم وجود الدلالة مع اللزوم الخارجي وهو باطل » ومثله في تكملة الابهاج لابن السبكي ، وقد علمت أن مع اللزوم الخارجي دلالة مشروطة بالقرينة والقرينة انما شرطت لفهم السامع مادل عليه اللفظ من جزء أو لازم ومبنى الدلالة على العلاقة بين المعنى الموضوع له وبين جزئه أو لازمه الخارجي

(٢) قال الاسنوى « وهذا اللزوم شرط لاموجب الخ » وجه ذلك ان السبب هو ما يلزم من وجوده الوجود لذاته ومن عدمه العدم لذاته والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذلك والملازمة الذهنية يلزم من عدمها العدم لان اللفظ اذا أفاد معنى في مستلزم لا آخر لا ينتقل الذهن لذلك الآخر الا بسبب منفصل فتكون افادته مضافة لذلك المنفصل لاللفظ فلا يكون فهمه دلالة اللفظ بل أراً للمنفصل فلا يلزم من وجود الملازمة وجود الدلالة عند عدم الاطلاق فان الملازمة في نفس الامر والفهم معدوم من اللفظ اذ اللفظ معدوم فهي حينئذ شرط والاطلاق هو السبب . فان قلت هذا التقرير بعينه يتقرر في اللفظ فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود الدلالة اذا فقدت الملازمة فيمكن أن يقال الاطلاق شرط والملازمة سبب فلم لاعكستم أو سويتم . قلت الاطلاق قد يستقل بالدلالة في المطابقة والتضمن فثبتت له السببية والملازمة لم تستقل في صورة فيترجح الاطلاق على الملازمة الذهنية الموجودة في صورتين

وجوه : منها أن اللفظ جنس بعيد^(١) لاطلاقه على المستعمل والمهمل وهو مجتنب في الحدود فكان ينبغي أن يقول دلالة القول . ومنها ان التمام لا يكون الا فيما له أجزاء^(٢) وحينئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لاجزاء له كالجوهر الفرد والآن والنقطة وكلفظ الله سبحانه وتعالى . ومنها أنه ينبغي أن يقول من حيث هو تمامه^(٣) وفي التضمن من حيث هو جزؤه وفي الالتزام من حيث هو

(١) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجوه منها ان اللفظ جنس بعيد الخ »
قد علمت ان اللفظ المأخوذ جنساً هو ما تقدم في كلام المصنف وهو لا يشمل المهمل على ان القول مطلق على رأى ايضا

(٢) قال الاسنوى « ومنها ان التمام لا يكون الا فيما له أجزاء الخ »
أقول قال البدخشي وقيل لفظ التمام في المطابقة زائد اذ الجزء ليس بمسمى اللفظ ويمكن التوجيه بان الجزء لكونه مدلول اللفظ في الجملة قد يتوهم انه مسماه فذكر التمام لذلك مع انه تأكيد حسن لوقوعه في مقابلة جزء المسمى اه ومن هذا تعلم ان الكلام في اللفظ الذى تجتمع فيه الدلالات الثلاث وهو لا يكون الا مركباً ليكن ان يدل على تمام المسمى وجزئه ولازمه الذهنى معاً فى استعمال واحد كما هو اصطلاح المناطقة الذى جرى عليه المصنف حيث اشترط فى اللزوم أن يكون ذهنياً وليس الكلام فى اللفظ الموضوع لمعنى لاجزاء له لعدم اجتماع الاقسام الثلاثة فيه

(٣) قال الاسنوى « ومنها أنه ينبغي أن يقول من حيث هو تمامه الخ » أقول
قد قال الاسنوى سابقاً ان الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس الى غيره الخ فهى معنى اضافى والمقرر ان كل تعريف لمعنى اضافى لابد فيه من ملاحظة قيد الحيثية كما قدمناه عن شروح المختصر فى تعريف الواجب المطلق والمقيد ولذلك المصنف حذفها اتباعاً للمتقدمين واكتفاءً بقريضة التمام والجزئية واللازمية التى هى معان اضافية يلاحظ فى كل منها قيد الحيثية وان لم يصرح به ومن هذا تعلم أيضاً أن قيد التمام مقصود فى التعريف ليقابل الجزء واللازم فلا وجه للاعتراض بخروج اللفظ الموضوع لما لاجزاء له لانه خارج من موضوع البحث

لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كوضع الممكن للعام والخاص على ما استعرفه في الاشتراك وكذلك وضع مصر للاقليم الخاص وللبلدة المعروفة وعن المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس في الكوكب مع لازمه وهو الضوء فان دلالة مصر مثلاً على البلد المعروف إنما تكون بالمطابقة من حيث انها تمام المسمى لان حيث أنها جزؤه فان دلالاتها من هذه الحيثية دلالة التضمن . وكذلك القول في دلالة التضمن والالتزام . على أن الامام أتى بهذا القيد في التضمن والالتزام فقط ويلزمه ذلك في الباقي . وهكذا فعل صاحب التحصيل لكن حذنها صاحب الحاصل ثم المصنف من الجميع اكتفاء بقريظة التمام والجزئية واللازمة واتباع المتقدمين فانه لم يذكره أحد قبل الامام كما قاله القرافي . ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوي أوردته بمضمون^(١) وتقريره موقوف على مقدمة وهي الفرق بين الكلي والكلية والكل والجزئي والجزئية والجزء فأما الكلي فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كالانسان والجزئي مقابله كزبد وسيأتي ذلك وأما الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد

(١) قال الاسنوي « ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوي الخ » هذا السؤال وجوابه دائران في كتب المنطق بكثرة وحاصل الجواب أن القضية الكلية بمنزلة قضايا متعددة بعدد افراد الكلي فدلالاتها على أحكام الآحاد دلالة مطابقية لانها تفيد الحكم على كل واحد واحد استقلالاً بدون اجتماعه مع غيره ومع اجتماعه مع غيره من الافراد فان الحكم على العام المفرد على ما هو الحق حكم على كل فرد من أفراد العام انفراداً واجتماعاً وكذا الحكم على الجمع العام أيضاً قال السعد في حاشية العنصر التحقيق أن الحكم في الجمع أيضاً على كل فرد من الافراد على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال واطباق أئمة التفسير والاصول والنحو ، ومحصله أننا نختار أن دلالة القضية الكلية من قبيل دلالة الكلي على افراده وكما أن دلالة لفظ انسان على النوع دلالة مطابقية ودلالته على كل جزء من جزئيات النوع دلالة مطابقية أيضاً باعتبار أن الجزئي تمام النوع ويحمل عليه حمل هو هو فيقال زيد انسان كذلك يقال في صيغة

من الافراد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالبا وتقابله الجزئية وهو الحكم على بعض أفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان واما السكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجرّع كاسماء العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار السكل دون السكلية وتقابله الجزء وهو ما يتركب منه ومن غيره كل كالحلقة مع العشرة . اذا علمت ذلك فنقول صيغة العموم مسماها كلية ودلالاتها على فرد منه كدلالة المشركين على زيد المشرك مثلا خارجة عن الثلاث أما انتفاء المطابقة والالتزام فواضح وأما التضمن فلأنه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم والجزء انما يقابله السكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا كما قررنا والا لنمذر الاستدلال بها على ثبوت حكما لفرد في النفي أو النهى فانه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من النهى عن المجموع النهى عن جزئه . * فائدة * جميع ما تقدم في دلالة اللفظ كما عبر عنه المصنف وقد تقدم أنها فهم السامع والفرق بينها وبين الدلالة باللفظ بزيادة الباء أن الدلالة باللفظ استعمال اللفظ اما في موضوعه وهي الحقيقة أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباء فيها للاستعانة او السببية لان الانسان يدلنا على ما في نفسه باطلاق لفظه فاطلاق اللفظ آلة للدلالة كالقلم للكتابة والفرق بينهما من وجوه أحدها المحل فان محل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وغيره من الخارج . وثانيها من جهة الموصوف فان دلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة للمتكلم . وثالثها من جهة السببية فان الدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب عنها . ورابعها من جهة الوجود فانه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ بخلاف العكس . وخامسها من جهة الاواع فللدلالة اللفظ ثلاثة أنواع المطابقة والتضمن والالتزام والدلالة باللفظ . نوعان الحقيقة والمجاز

العموم مسماها كلي ودلالاتها على المسمى دلالة مطابقة ودلالاتها على كل فرد من أفراد كذلك لان المسمى تمام الفرد والفرد تمام المسمى فلا تغاير بينهما في الماهية ولا في الوجود

قال « واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فركب والا مفرد^(١) والمفرد
 اما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف أو يستقل وهو فعل ان دل بهيئة على أحد

(١) قال المصنف « واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فركب والا مفرد » هذا
 تعريف جمهور أهل العربية وقال فريق آخر ان توحيد اللفظ ولو عرفا فهو مفرد
 والا فركب فنحو بعلمك علماً مركب على الاول مفرد على الثاني ونحو اضرب
 بالعكس مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند ومسند اليه فلا
 بد من لفظين بازائهما وهو الهمزة والمادة فجزؤه يدل على جزء معناه فهو مركب
 على الثاني وهذا رأى ابن سينا المخالف فيه جمهور أهل العربية فانهم يقولون ان
 اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلي وأما المسند اليه فنوى ولا يلزم اجماعهم هذا
 حجة عليه فانه تحكم من غير دليل بل الفحص يحكم بما قاله ابن سينا فانه لاشك
 انه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التي فيه تكفي للدلالة عليه
 فالعدول عنه واعتبار المنوى لا يرخسه بصيرة أحد كما في ضربت هذا وأما
 المضارع الغائب فلا يدل على جملة لانه تبقى حاجته في احتمال الصدق والكذب
 الى أن يذكر بعده منسوب اليه ولذا قد يذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما
 باوكد وجه فان قلت المضارع الحاضر والمتكلم جملة فينبغي ان يكون المعنى الفعلي
 مدلولاً للفظ. والآخر للآخر فينبغي أن تدل الهمزة والتاء فرداً على ذات المتكلم
 والحاضر والباقي يدل على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز ان يكون شرط
 الدلالة وضعا اجتماع الكلمتين فلا يدلان عند الانفراد على شيء كما لا يدل تاء
 ضربت على الانفراد على المخاطب واورد على مذهب الجمهور نحو ضارب فانه
 يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقي من الذات والنسبة وبمادته على الحدث فقد
 دل جزء لفظه على جزء معناه فيلزم أن يكون مركباً لا مفرداً قلنا لا يرد لانهم
 صرحوا بان المراد الاجزاء التي هي الفاظ مرتبة في السمع تدل على جزء معناه وههنا
 ليس كذلك على ان صاحب البديع منم ما قاله المعترض وقال ان الدال هو المجموع
 على المجموع لكن رده صاحب المسلم بانه يلزم حينئذ ان لا تكون هيئة ضرب
 دالة على المضي والزمان والمادة على الحدث لانه لا فرق بين ضارب وضرب قال

الازمنة الثلاثة والا فاسم كلى ان اشترك معناه متواطىء ان استوى ومشكك ان تفاوت وجنس ان دل على ذات غير معينة كالفرس ومشتق ان دل على ذى صفة معينة كالفارس وجزئى ان لم يشترك علم ان استقل ومضمر ان لم يستقل « أقول اللفظ ينقسم الى مركب ومفرد وذلك لانه ان دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب سواء كان تركيب اسناد كقولنا قام زيد وزيد قائم أو تركيب مزج كخمسة عشر أو تركيب اضافة كغلام زيد وأورد القاضى أفضل الدين الخونجى على هذا حيوان ناطق علما على انسان فينبغى أن يزداد حين هو جزؤه كما ذكره الامام فى الحصول^(١) وقوله ان دل جزؤه على كل واحد من أجزائه واستغنى المصنف عن ذكره باضافة اسم الجنس لانها للعموم أو نقول اذا دل جزء واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الآخر لان ضم الجزء المهمل الى المستعمل غير مفيد. قال الاصفهائى فى شرح الحصول ولا فرق بين المركب والمؤلف عند المحققين وقال بعضهم المركب ما قلناه وأما المؤلف فهو ما دل جزؤه على جزء معناه كعبد الله . وقوله « والا ففرد » أي وان لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد وذلك بأن لا يكون له جزء أصلا كباء الجر أو له جزء

صاحب فوائح الرتموت ولعل صاحب البديع يلتزم ذلك فى ضرب أيضاً وأى حجة قامت على بطلانه . اه . ملخصاً من المسلم وشرحه
 (١) قال الاسنوى « واورد القاضى افضل الدين الخونجى على هذا حيوان ناطق علما على انسان فينبغى ان يزداد حين هو جزؤه » أقول قال الفنرى لا حاجة الى هذه الزيادة لان عبد الله علما غير عبد الله نعمتا فها هو جزء لعبد الله علما ليس جزءاً لعبد الله نعمتاً وبالعكس اه وقد قدمنا لك ان بعض المركبات الاضافية اذا جعل علماً يكون المعنى العلمى من ماصدقات المعنى الاضافى وذلك كعبد الله علما وحيوان ناطق على انسان فان كلا منهما من ماصدقات المعنى الاضافى وهذا هو الذى اوقع المعترض فى الاعتراض ولكن ذلك لا يمنع من ان عبد الله علما غير عبد الله لقباً فلا ورود لهذا ولا حاجة للزيادة ومراد الفنرى مما قاله ان اضافة الجزء الى اللفظ تغنى عن هذا القيد كما قاله البدهشى

ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد ألا ترى أن الدال منه وان كانت تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءاً من معناها أي من مدلولها وهو الذات المعينة وكذلك عبد الله وتأبط شراً ونحوه اعلاما . ولك أن تقول هذا التعريف يقتضي أن قام زيد مفرد^(١) لأن جزأه وهو القاف من قام والزاي من زيد لا يدل على جزء معناه فينبغي تقييد الجزء بالتقريب . وقوله « والمفرد الى آخره » بدأ بالكلام على المفرد لتقدمه على المركب بالطبع ثم ان المفرد ينقسم من وجوه فقدم ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه الى الاسم والفعل والحرف . وحاصله أن المفرد ان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف أي لا يفهم معناه الذي وضع له الا باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق معنى الحرف^(٢) ألا ترى أن

(١) قال الاسنوي « ولك ان تقول هذا التعريف الخ » قلت اجاب عنه في تكملة الابهاج بان الحق ان المراد بجزئه ما صار به اللفظ مركبا كزيد وحده وقام وحده . ثم قال فان قلت الزاي مثلا جزء الجزء وجزء الجزء جزء . قلت صحيح ولكن المفهوم من اطلاق الجزء جزء الاصل الذي هو ليس جزء الجزء والامر في مثل هذا قريب اه ومثله في البدخشي نقلا عن الجار بردى . وبهذا تعلم انه لا حاجة الى تقييد الجزء بالتقريب للاستغناء عنه

(٢) قال الاسنوي « ان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف اي لا يفهم معناه الذي وضع له الا باعتبار لفظ آخر الخ » وقال البدخشي ومعنى عدم استقلالة ان في دلالة على معناه الافرادى لا بد من ذكر متعلقه لا انه لا بد من ذكر متعلقه عند ذكره كما اختاره القنرى وغيره والا لا تنقض بمثل ذو وقيد المعنى بالافرادى اي مدلول اللفظ بانقراده لان المعنى التركيبى الحاصل منه عند التركيب يضاف اليه ايضا وان كان الاول هو المراد عند اطلاق لفظ معنى اللفظ وتشارك الثلاثة في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام ويختص الحرف بان معناه الافرادى ايضا كذلك اه . فراد الاسنوي بقوله اي لا يفهم معناه الذي وضع له ذلك المعنى الافرادى لان المعنى التركيبى يتوقف فيه معنى كل جزء على الآخر بلا فرق بين اسم وفعل وحرف فالذى

الدرام من قولك قبضت من الدراهم دالة على معنى هو متعاقب مدلول من لان من للتبعض تعلق به وان استقل نظر ان دل بهيئته أى بحالته التصريفية على أحد الازمنة الثلاثة^(١) اما الماضي كقيام أو الحال كيقوم أو المستقبل كقم فهو الفعل والى أى وان لم يدل بهيئته على أحد الازمنة فهو الاسم وذلك بأن لا يدل على زمان أصلا كزيد أو يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته كالصباح والغبوق وأمس والحال والمستقبل والآن^(٢). وقوله «كلى» اعلم أن الاسم قد

يمتاز به الحرف عن غيره من الاسم والفعل هو انه لا يستقل بمعناه الافرادى فلا يفهم ذلك المعنى منه الا بذكر متعلقه وان المتعلق غير مذكور فى الكلام (١) قال الاسنوى «وان استقل نظر ان دل بهيئته الخ» المراد بهيئته وحالته التصريفية صيغته التصريفية ووزنه الصرفى الخاص ومعنى الدلالة بالهيئة ان كل هيئة كذا اذا وقع فى مادة متصرفة موضوعة فهى لمعنى كذا فعنى الفعل معنى واحد اجمالى يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل هو معنى بسيط محض معد لان يحصل صورا اخرى وبعد التحليل يصير حدثا وزمانا ونسبة فالاخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فستقل وان اعتبر انه ظرف للنسبة فغير مستقل ، ولذلك قال انه محكوم به نظرا الى المعنى التضمنى فالمتعود انه بعد التحليل كذلك ثم الفعل المستعمل فى المحاورات يفهم منه معنى اجمالى مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالى مستقل بالمفهومية قطعا واجزائه من حدث وزمان ونسبة مندجبة فيه فدلالة التضمن والمطابقة متحدتان حينئذ واما فى حال التحليل فغير متحدتين ، وتفصيله ان مجموع مادة الفعل وهيئته موضوع لمجموع الحدث ونسبته الى شىء آخر لم يذكر بعد فى زمان معين

(٢) قال الاسنوى «كالصباح الخ» عدد الامثلة للإشارة الى انه لافرق ان يدل بذاته على الزمان بدون خصوصية احد الازمنة كالصباح والغبوق أو دل بذاته على خصوص الماضى كما مر أو على خصوص الحال كالحال والآن أو خصوص المستقبل كالمستقبل ومثله غد

يكون كلياً وقد يكون جزئياً وتسميته بذلك مجاز^(١) فان السكوية والجزئية

(١) قال الاسنوي « وتسميته بذلك مجاز الخ » قال السيد لان انقسام اللفظ الى الجزئي والكلي انما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والسكوية اذا حصل في العقل لانهما من العوارض الذهنية وقبل الحصول لا يتصف بشيء منهما ومعنى الاسم من حيث هو معناه بان لوحظ في قالب الاسم صالح للاتصاف بهما بخلاف معنى الحرف والفعل فان معنهما من حيث انه معنهما بان لوحظ في قالب الفعل والحرف ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه بشيء أصلا لانه لا يتحصل ذهنا ولا خارجا الا بمتعلق نعم يمكن الحكم عليه ان اعتبر في نفسه بان قيل معنى الحرف غير مستقل مثلا لكن ليس الكلام في ذلك واما الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم بل يجري في الحرف والفعل فجعل الاسم منقسما ليعم القسمة الاولى والثانية والسر في جريان القسمة الثالثة في الالفاظ كلها ان الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز كلها صفات الالفاظ بالقياس الى معانيها وجميع الالفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها وبها في ذلك فانها متساوية في كونها الفاظا موضوعة للمعاني لان صيغها مستقلة في احضار انفسها لا تحتاج الى اعتبار ضمنية فيصح الحكم عليها وبها بخلاف السكوية والجزئية فانها من صفات المعاني كما مر اهـ لكن انت خبير بانه يلزم على جعل المقسم الاسم عدم وجود الفعل والحرف في التقسيم الى حقيقة ومجاز لانهما يكونان خارجين عن المقسم بخلاف ما اذا جعل مطلق المفرد وما أورده من عدم جريان السكوية والجزئية في الفعل والحرف انما يلزم اذا جعل المقسم اللفظ المطلق أو المفرد المطلق بخلاف ما اذا جعل مطلق المفرد لان العموم والاطلاق معتبران في الشيء المطلق وغير معتبرين في مطلق الشيء فليكن المراد باللفظ هنا في كلام المصنف هو ذلك المعنى وبه يتم جريان جميع الاقسام في المقسم ويدخل المركب ايضا كالجسم النامي مثلا وقد جرى على ما قلناه الدواني والسيد الزاهد في حواشي التهذيب وللإشارة الى هذا كله جعل الاسنوي المنقسم الى السكوية والجزئية فقط هو الاسم وان كان المنقسم الاول

من صفات المسمى فالكلى هو الذى لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه سواء وقعت الشركة كالحيوان والانسان والكتاب أو لم تقع مع امكانها كالشمس أو استحالتها كلاله وتعبيره بقوله ان اشترك معناه غير مستقيم^(١) لان الكلى الذى لم يقع فيه شركة يخرج منه فالاولى أن يقول ان قبل معناه الشركة وقال الغزالي الكلى هو ما يقبل الالف واللام وينتقض بقولنا ابن آدم وشبهه ثم ان الكلى ان استوى معناه فى أفراده فهو المتواطىء^(٢) كالانسان فان كل فرد من

فى كلام المصنف الى جميع الاقسام هو اللفظ خلافا لما جرى عليه صاحب الشمسية حيث جعل المقسم العام هو الاسم دون اللفظ ودون المعنى فتفطن (١) قال الاسنوي « وتعبيره بقوله ان اشترك معناه غير مستقيم الخ » أقول مراد المصنف ان اشترك معناه بين الافراد الخارجية أو الذهنية بامكان صدقه عليها كما فى البدخشي وعلى هذا لا يوجد كلى لم تقع فيه الشركة لان الشركة اما ان تقع فى الدهن وفى الخارج كالحيوان والانسان والكتاب او لم تقع فى الخارج لكنها وقعت فى الدهن سواء أمكن الوقوع ولم يقع او استحال الوقوع كلاله ولولا وقوع الشركة فى الافراد الذهنية لم يكن هناك حاجة لاثبات الوحدة بالبرهان العقلى والسسمى غير ان التمثيل لما لم تقع فيه الشركة مع امكانها بالشمس انما هو باعتبار ما كان عليه علماء الهيئة من اليونان وتبعهم فيه علماء الهيئة الاسلاميون لاشتهارها بينهم واما الآن فقد تبين ان هناك شمساً كثيرة جداً مثل شمسنا هذه واكبر منها وعلى هذا فالشمس كلى اشترك معناه فى كثير من شموس موجودة فى الخارج وفى آية الفرقان من القرآن اشارة الى ذلك كما بيناه فى كتابنا تنبيه العقول الانسانية الى ما فى آيات القرآن من العلوم الكونية والعمرانية فراجعته لتقف على حقيقة الحال

(٢) قال الاسنوي « ان استوى معناه فى افراد الخ » اى استوى من حيث صدقه عليها وصدقه عليها متعدد لاختلاف فيه فيمكن فيه الاستواء بخلاف المعنى والافراد فانه لا يمكن فيهما الاستواء اما نفس المعنى فواحد لاستواء فيه واما الافراد فلا استواء فيها لاختلافها وسبب استواء صدقه عليها استواء

الافراد لا يزيد على الآخر في الحيوانية والناطقة وسمي متواطئاً لانه متوافق^(١) يقال تواطأ فلان وفلان أي اتفقا وان اختلف^(٢) فهو المشكك سواء كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود فانه واجب في الباري ممكن في غيره أو بالاستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الاجسام مع استغنائها عن المحل وعلى الاعراض مع افتقارها اليه أو بالزيادة والنقصان كالنور فانه في الشمس أكثر منه في السراج . والمفهوم من قول المصنف ان تفاوت اختصاصه بهذا الاخير وليس كذلك وسمي مشككا لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطئ لكون الحقيقة واحدة أو مشترك لما بينهما من الاختلاف . * فائدة * قال ابن التلمساني لاحقيقة للمشكك لان ما حصل به الاختلاف ان دخل في التسمية كان اللفظ مشككا^(٣) وان لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطئ . وأجاب

حصصه فيها ثم ان التواطئ يتحقق في المشتقات والمبادئ كالانسان بالنسبة الى افراده والانسانية بالنسبة الى افرادها الحصصية بخلاف التشكيك فانه يتحقق في المشتقات فقط لان المبادئ لا أفراد لها سوى الحصص والكلي بالنسبة الى افراده الحصصية نوع والنوع ذاتي ولا تشكيك في الذاتيات والالكان الناقص خارجا عن الماهية فلا تشكيك في المبادئ . والحاصل ان التشكيك انما هو في اتصاف الافراد بالعوارض هذا هو المختار من نزاع طويل

(١) قال الاسنوى « لانه متوافق » اي توافق افراد معناه فيه اي معناه الكلي وانما اضفنا التوافق فيه للافراد دون الصدق لان افراد الصدق متوافقة مطلقا مع التساوي او لا

(٢) قال الاسنوى « وان اختلف معناه في افراد الخ » وحينئذ يوجب اختلاف صدق المشتق منه عليها بان يكون اولى بالصدق على بعضها من بعض لكي ينتزع منه امثال الاضعف فان معنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم منه امثال الاضعف ويحمله اليها واما نفس السواد الأشد أو البياض الأشد فلا تشكيك فيه ولا زيادة عن الماهية لان الماهية هي الامر المطلق عن قيد الشدة والضعف والوحدة والكثرة

(٣) قال الاسنوى « ان دخل في التسمية كان اللفظ مشتركاً الخ » عبارة السعد

القرافي بأن كلا من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف ان كان بأمور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكك (١)

الامر الزائد الذى به التفاوت ان كان مأخوذاً في مفهوم المشكك فلا اشتراك فيه للأفراد لانه يوجد في الاشد دون الاضعف وان لم يكن مأخوذاً فيه فلا تفاوت بين الافراد في ذلك المعنى مثلاً ان كان مفهوم البياض هو اللون المفرق للبصر مع الخصوصية التي في الثلج فلا اشتراك للعام به وان كان مجرد اللون المفرق فالشكل فيه سواء والجواب انه مأخوذ في ماهية الفرد الذي يصدق عليه المشكك كبياض الثلج لاني نفس مفهوم المشكك اه وهو حسن بخلاف ماهنا فاننا اذا بنينا على دخوله فلا اشتراك الا ان يراد انه مشترك لفظي . وأما جواب القرافي فخالصه ان الموضوع له اللفظ هو القدر المشترك والخصوصيات خارجة عنه معتبر دخولها في ماهيات الافراد فيحصل بها التفاوت والتشكيك باعتبار ذلك هو بمعنى كلام السعد المتقدم

(١) قال الاسنوي « ولكن الاختلاف ان كان بامور من جنس المسمى الى آخره » جعله من جنس المسمى لامن المسمى يقتضى صريحاً انه خارج عنه وهو كذلك لانه مقيد والمسمى الماهية المطلقة وقوله وان كان بامور خارجة عن مسماه الخ يقتضى دخول ما قبله وهو كذلك لكن باعتبار التجريد عن القيد بخلاف نحو المذكورة فليس كذلك والحاصل ان الامور اذا كانت من جنس المسمى تدخل فيه عند تجردها من قيد الاضافة الى الثلج مثلاً لانها حينئذ تدخل في الماهية المطلقة وأما باعتبارها مقيدة بالاضافة فهي خارجة عن المسمى بخلاف نحو المذكورة والانوثة فانها خارجة عن المسمى بالكلية وعن الماهية المطلقة ومن هذا تعلم ان المشكك بمعنى تفاوت نفس المسمى وهو الماهية المطلقة في افرادها لاحقيقة له وانما اصطلاحوا على ان ما كان التفاوت فيه بامور من جنس المسمى يسمى مشككاً لان العقل ينتزع بمعونة الوهم من الاشد امثال الاضعف ويحلله اليها وأما نفس الماهية المطلقة التي هي المسمى فلا تشكيك فيها ولا زيادة كما سبق بخلاف ماذا كانت الزيادة بامور خارجة وليست من جنس المسمى فانهم اصطلاحوا

وان كان بأمر خارجة عن مساه كالتذكورة والانوثة والعلم والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطىء . وقوله « وجنس » يريد أن الكلى ان دل على ذات غير معينة كالفرس والانسان والعلم والسواد وغير ذلك بمادل على نفس الماهية فهو الجنس أى اسم الجنس كما قال فى المحصول ومختصراته وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس^(١) كاسامة لئاسد وثمانة للشعلب فانه يدل على ذات غير معينة تقول رأيت ثعالة أى ثعلباً مع انه ليس باسم جنس بل علم جنس حتى يعامل فى اللفظ معاملة الاعلام كالاتداء به ووقوع الحال منه فى التصحيح ومنع صرفه ان انضمت اليه علة أخرى فهو وارد على هذا بخصوصه وعلى أصل التقسيم لكونه أهمله منه والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن الوضع فرع التصور فاذا استحضر الوضع صورة الاسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة فى ذهنه هى جزئية^(٢) بالنسبة الى مطلق

على تسميته متواطئاً لان العقل لا يمكنه ان ينزع من الذكورة امثالها فى الاثى ولا من الانوثة امثالها فى الذكر

(١) قال الاسنوى « وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس » اعترض وجيه وكذا وروده على أصل التقسيم ولذلك قال فى جمع الجوامع استيفاء للانقسام والعلم ما وضع لمعين لا يتناول غيره فان كان التعيين خارجياً فعلم الشخص والافعلم الجنس وان وضع للماهية من حيث هى فاسم جنس اه فعلم الجنس كما قال شارحه المحلى هو ماوضع لمعين فى الذهن أى ملاحظ الوجود فيه كاسامة علم للسبع أو لماهيته الحاضرة فى الذهن واسم الجنس ماوضع للماهية من حيث هى أى من غير تعيين فى الخارج أو فى الذهن والدليل على اعتبار التعيين فى علم الجنس اجراء الاحكام اللفظية لعلم الشخص عليه

(٢) قال الاسنوى « فتلك الصورة الكائنة فى ذهنه الى آخره » هو بمعنى قول الجلال هو ماوضع لمعين أى ملاحظ الوجود فيه فان معناه ما لوظف تعيينه والتعيين هو التشخيص وهو الوجود فى الذهن على النحو الخاص كما نص عليه عبد الحكيم على المطول فعلم الجنس ماوضع لمعنى لوظف تعيينه أى وجوده على النحو الخاص فى ذهن السامع وهذا القدر لا يوجد فى اسم الجنس فافترقا.

صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر والجميع يشترك في مطلق صورة الاسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الاسد فان وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس . اذا تقرر هذا فنقول اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة في الذهن وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجى . وقوله «ومشتق» أى وان دل على ذى صفة معينة أى صاحب صفة معينة فهو المشتق كالأسود والفارس قال ابن السكيت وهو من كان على حافر سواء كان فرسا أو حمرا . وقال عمارة لا أقول لصاحب الحمار فارس ولكن حمار حكاه الجوهري . قال وأما الركب فهو من كان على بعير خاصة . ولقائل أن يقول اذا كان الفارس يطاق عليهما فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفة المعينة . قال فى المحصول والاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة بالسواد^(١) وأما

افتراقا واضحا فقوله ومثلها يقع فى زمان آخر وفى ذهن شخص آخر أى سامع آخر وهكذا فهو موضوع للماهية من حيث خصوصها أى وجودها على النحو الخاص فى ذهن السامع كما سبق

(١) قال الاسنوى « قال فى المحصول والاسود ونحوه من المشتقات يدل الى آخره » أقول هذه المسئلة خلافية فقال فريق ان الاسود ونحوه من المشتقات تدل على مطلق الذات لا على خصوصية الذات من كونه جسما أو غيره واستدل على ذلك ان قولنا الاسود جسم كلام مفيد ولو كان الاسود يدل على خصوصية الذات من كونها جسما لكان الجسم ذاتيا للاسود والذاتى بين الثبوت لما هو ذاتى له والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود لدخوله فيه واعترض هذا بأن الذاتى إنما يكون ثبوته بينا ولو لحظ الشكل مفصلا وهو ممنوع ههنا فالاسود المعقول مجملا ليس ثبوت ذاتياته له بينا قال صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية ولا يبعد ان يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلا فى الاسود لكان جملة عليه فى مرتبة التفصيل غير مفيد هذا لكن لا يخلو عن نوع شبهة

خصوص تلك الذات من كونها جسما أو غير جسم فلا لانه يصح أن تقول الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود أنه جسم ذو سواد لكان كقولك الجسم ذو السواد جسم وهو فاسد ولو كان مفهومه انه غير جسم لكان نقضا نعم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام . ﴿ فائدة ﴾ الكلي على ثلاثة أقسام : طبيعي ومنطقي وعقلي . فالانسان مثلا فيه حصه من الحيوانية فاذا أطلقنا عليه أنه كلي فهنا ثلاث اعتبارات : أحدها أن يراد به الحصه التي شارك بها الانسان غيره فهذا هو الكلي الطبيعي وهو موجود

فان للخصم ان يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل بجملا وعن منع بطلان اللازم ان لوحظ منفصلا اه وقال جلال الدين الدواني ان المشتق لا يدل على الذات اصلا لا عاما ولا خاصا فمفنى الجسم اسود الجسم له سواد لا أنه جسم له السواد حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعا ومرة في المحمول ولا معناه ايضا ذات له السواد فانه لا يفهم منه ذلك اصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لا انه عينه وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق عليه صدقا عرضيا لكونه متعلقا به علاقة مخصوصة بها ينسب وجوده اليه ويقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام حقيقته فان السواد اسود بنفسه والفرق بينهما بالا طلاق والتقييد وهو الذي قال فيه هذا المحقق اذا اخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم اسود عرضيا واذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضيا وعين السواد واذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده انه على هذا التقرير يحصل هذا المقيد لانه يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتفوه به امثال هذا المحقق . هذا تقرير كلامه على وجه يوافق مرامه لكنه خالف في ذلك السواد الاعظم من العلماء فكان قوله دعوى نظرية في مقابلة ما قاله السواد الاعظم فلا تسمع من غير دليل واما انه معنى بسيط فسلم لكن لم لا يجوز ان يكون اجمال هذا المركب اي ذات له السواد وهذا الاحتمال لا بد لتفنيه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات له السواد ان اراد هذا المفصل فسلم ولا يلزم منه المطلوب وان اراد اجماله فممنوع انه غير منقسم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه

في الخارج فانه جزء الانسان الموجود وجزء الموجود موجود^(١). والثاني أن يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلي المنطقي وهذا لا وجود له لعدم تناهيه. والثالث أن يراد به الامران معا الحصاة التي يشارك بها الانسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة وهذا أيضا لا وجود له لاشتماله على ما لا يتناهى^(٢). وذهب أفلاطون الى وجوده وقد ذكر الامام تقسيمات أخر في الكلي كاتقسامه الى الجنس والنوع

هو اجمال لاغير. كذا يؤخذ من شرح المسلم مع زيادة للايضاح. وقد رجح مذهب الدواني صاحب المسلم فقال هو الاشبه واستدل له بما رده شراحه فارجع اليه ان شئت ولذلك اعرض المحققون عن مذهب الدواني

(١) قال الاسنوي « فهذا هو الكلي الطبيعي وهو موجود في الخارج فانه جزء الانسان الى آخره » الحق ان الكلي الطبيعي هي الماهية لا بشرط شيء كما تقدم عن السعد وليس وجودها في الخارج لانها جزء انسان قال السعد والحق وجودها في الخارج لكن لا من حيث كونها جزءا من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الاكثر الا آخر ما قدمناه فان أراد الاسنوي يقول جزء الانسان الموجود في الخارج الانسان بمعنى الماهية النوعية لا بشرط شيء فالكلي الطبيعي عينه لا جزؤه وان اراد الجزئي الخاجي فالكلي الطبيعي ايضا عينه لا جزؤه لان المشخصات ليست داخلة في حقيقة الكلي الطبيعي فالكلي الطبيعي موجود في الخارج من حيث انه يوجد شيء يصدق عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغيرا بحسب المفهوم

(٢) قال الاسنوي « والثالث أن يراد به الامران معا - الى أن قال - وهذا أيضا لا وجود له الى آخره » أقول متى كان الثالث يراد به الامران معا الماهية بشرط لا شيء والماهية بشرط شيء كان معنى ذلك انه للقدر المشترك وهو الماهية لا بشرط شيء وهذا بعينه هو الكلي الطبيعي على ما هو التحقيق. وكلام الاسنوي مبني على ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج من حيث كونه جزءا من الجزئيات وهو خلاف التحقيق والتحقيق انه ليس معنا الا الكلي المنطقي وهو الماهية بشرط لا شيء وهو ذهني محض والكلي الطبيعي وهو الماهية

وأمله المصنف هنا لذكره إياه في المصباح . وقوله « وجزئى ان لم يشترك » أى لم يشترك فى معناه كثيرون وهو قسم لقوله أولا كلي ان اشترك معناه . ثم ان الجزئى ان استقل بالدلالة أى كان لا يفتقر الى شىء يفسره فهو العلم كزيد وان لم يستقل فهو المضمركا نا وأنت لان المضمرات لا بد لها من شىء يفسرها . وفى كلامه نظرم من وجوه : أحدها أن عدم الاستقلال موجود فى أسماء الاشارة والاسماء الموصولة وغيرها مع أنها ليست بمضمرات ^(١) . الثانى أن هذا التقسيم كله فى

لا بشرط شىء وأما الماهية بشرط شىء فهى الفرد وهى أحد فردى الماهية لا بشرط شىء كما ان الماهية بشرط لا شىء هى الفرد الآخر للماهية لا بشرط شىء وأما الكلي الذى هو بمعنى الحصة التى شارك بها الانسان مثلا غيره فليس المراد من ذلك ان الكلي موجود فى الخارج من حيث انه جزء للانسان مثلا بل معنى ذلك ان القدر المشترك الذى هو الماهية لا بشرط شىء وهو الكلي الطبيعى أيضا يوجد شىء تصدق هى عليه ويكون عينه بحسب الخارج ومعنى الاشتراك فى الحصص وهو ما يسمى بالعموم فى اسم الجنس هو ما قاله السيد الشريف فى حاشية شرح المطالع أن يعرض للشىء فى الذهن نسبة واحدة متشابهة الى امور متعددة يحملها العقل على واحدة واحدة منها وليس المراد الشركة الحقيقية لان المرتسم فى نفس شخصية يمتنع أن يكون هو بعينه مشتركا بين امور عدة ومثله فى عبد الحكيم فى بعض تأليفه

(١) قال الاسنوى « وفى كلامه نظرم من وجوه أحدها ان عدم الاستقلال الى آخره » وأقول قال البدخشى قال المدقق فى ايضاح المفصل : المضمركا ما وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة فان ضمير المتكلم والمخاطب والغائب انما يتعين مدلولها بقرينة التكلم والمخاطب وتقدم الذكر فمعنى عدم استقلاله غير ما هو فى الحرف لان احتياج تشخص المدلول بأحدى القرائن لا يستلزم أن يشترط فى افادة المعنى الافرادى ذكر متعلقه قال الفرى وينتقض بالمعرف بلام العهد لانه وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة . أقول الاسم الداخلى عليه اللام لا يدل الا على مسماه بلا قرينة والعهد به مستفاد من اللام ولو سلم فرجع لام العهد الى الاشارة انتهى

الاسم وقد تقدم ان الاسم هو الذي يستقل بمعناه فكيف يقسم الى ما لا يستقل. الثالث أن عدم الاستقلال قد جملة أو لاجداً للحرف فان اراد بالاستقلال الاول غير ما اراد بالاستقلال الثاني فليبين. ﴿فائدة﴾ ذهب الاكثرون الى أن المضمرة جزئى كما ذهب اليه المصنف ^(١) واحتجوا بان السكبي نكرة والمضمرة

وبهذا تعلم الجواب عن الوجه الاول لان كلا من أسماء الاشارة والاسماء الموصولة وغيرها انما وضعت لمدلولاتها بقرينة الاشارة أو الصلة أو نحو ذلك لا بقرينة التكلم والخطاب وتقدم الذكر وكذلك تعلم الفرق بين عدم الاستقلال فى تلك الاسماء وبين عدم الاستقلال فى الحرف وبهذا تعلم أن الاستقلال الذى جملة حداً للحرف غير الاستقلال الثانى الذى أخذه فى تقسيم الاسم. وأما الجواب عن الثانى فالاسم مستقل باستقلال يقابل عدم الاستقلال الحرفى فلا ينافى انه قد يكون منه ما هو غير مستقل بمعنى آخر كما سمعت غير ان اراد عدم الاستقلال فى تعريفى الحرف والمضمرة مع كونه مشتركاً بين مختلفين من غير قرينة ظاهرة مما لا يناسب التعريفات فان كان مراد الاسنوى مؤاخذه المصنف فى التعريف فله وجه وان كان مراده طلب الفرق بين استقلال المضمرة وغيره من الاسماء التى ليست مستقلة وبين الاستقلال الحرفى فقد علمته وعلى كل حال فالمصنف لا يزال عليه مؤاخذه فى التعريف المأخوذ من التقسيم. ولذلك قال تاج الدين السبكي فى تكملة الابهاج تنمياً لتعريف المضمرة واما أن لا يستقل فى ذلك بل يحتاج الى قرينة تكلم أو خطاب أو غيبة. ثم اعترض على المصنف بما اعترض به الاسنوى لبيان ان تعريف المضمرة بحسب ظاهر المصنف غير مانع. وأما تقسيم الاسم الى مستقل وغير مستقل وجعله عدم الاستقلال رسماً فى الحرف الى آخره فقد علمت والفرق بين الامرين فلو أن المصنف استوفى تعريف المضمرة على الوجه الذى أشار اليه تاج الدين السبكي لم يرد عليه شىء والله أعلم

(١) قال الاسنوى «فائدة ذهب الاكثرون الى أن المضمرة جزئى كما ذهب اليه المصنف الى آخره» أقول اعلم أن ماسوى العلم لما كان تعينه مستفاداً من خارج هو القرينة كما سبق كان فيه نوع عموم فلا يخلو اما أن يقال انها موضوعة لمفومات

أعرف المعارف فلا يكون كلياً وبأنه لو كان كلياً لما دل على الشخص المعين لان الدال على الاعم غير دال على الاخص . ونقل القرافى فى شرح المحصول وشرح كلية بشرط استعمالها فى الجزئيات المعينة عند السامع واليه ذهب المتقدمون والسعد . واما أن يقال انها موضوعة لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كلى آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص . واليه ذهب المتأخرون كالقاضى عضد الدين والسيد الشريف والجلال المحلى على جمع الجوامع . وان الوضع فى المعارف أعم من الافرادى كما فى سوى المعرف باللام والنساء والتركيبي والمنزل منزلة الافرادى كما فى المعرف باللام فان لام التعريف وضع لمفهوم كلى هو تعيين مدخوله بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات على اختلاف الرأين واسم الجنس موضوع لمعناه اعنى الماهية أو الفرد المنتشر على اختلاف الرأين والمجموع موضوع بالوضع التركيبى أو المنزل منزلة الافرادى المعين عند السامع هو مفهوم مدخوله أو حصه منه بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات فالمعرف بلام الجنس مثلاً من حيث انه معرف بلام الجنس موضوع للمفهوم الكلى وهو مفهوم مدخوله المعين عند السامع بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات أعنى هذا المفهوم وذلك العهد وكذا العهد غاية الامر ان الجزئيات هنا أمور كلية وهى جزئيات اضافية بالنظر الى اندراجها تحت ذلك المفهوم فمفهوم مدخولها عند السامع أى معنى هذا التركيب أمر كلى تحته مفاهيم كلية أيضاً لمفهوم الانسان والفرس والحمار الى غير ذلك . فالمفهوم الكلى اما موضوع له أو آلة لوضع تلك المفاهيم . والحاصل ان كل تركيب عرف بلام الجنس وضع مع استحضار ذلك السكل بآلة كلية هى مطلق تركيب عرف بلام الجنس لمفهوم المدخول المعين بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات اعنى المفاهيم المندرجة تحته ففرق بين آلة الاستحضار والموضوع له وكما ان لفظ ذا فى زيد هذا قيل انها وضعت لمفهوم المشار اليه فى ذاته قبل حمله على زيد ثم انحصر فيه بعد حمله فكذلك لفظ الرجل فى قول جاء الرجل وضع للمفهوم فى ذاته من حيث انه مفرد من افراد المعرف بلام الجنس فانه من حيث تلك الحيثية ليس خاصاً برجل

التنقيح عن الاقلين أنه كلي وقال انه الصحيح . وقال الاصفهاني في شرح
المحصل انه الاشبه وهذا القول هو الصواب لان أنا وأنت وهو صادق على
مالا يتناهى فكيف يكون جزئيا . وأيضا فان مدلولاتها لاتتعين الا بقريضة

ولا بامرأة . هذا هو تحقيق ما قاله عبد الحكيم في حاشية المطول ولذلك قال
صاحب جمع الجوامع وشرحه للمحلى والعلم ما أى لفظ وضع لمعين خرج النكرة
لا يتناول أى اللفظ غيره أى غير المعين خرج ما عدا العلم من أقسام المعرفة فان
كلا منها وضع لمعين وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه فانت
مثلا وضع لما يستعمل فيه من أى جزئى ويتناول جزئيا آخر بدله وهلم وكذا
الباقى انتهى أى باقى أقسام المعارف المغايرة للعلم فأشار الى انها كلها موضوعة
لتنلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كلى آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص
كما هو مذهب المتأخرين وهو الذى جرى عليه البيضاوى هنا وذلك لان المعترفى
المعارف كلها هو التعين عند السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعانى كلها
بالنسبة للواضع متساوية سواء النكرة والمعرفة ضرورة ان الوضع لشيء يقتضى
تعينه والمستعمل يورد الكلام ملاحظا فيه حال المخاطب وبنى على ذلك علماء
المعانى النكات المقتضية لا يراد المسند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف .
وبالجملة كون المعترف التعين عند السامع صرح به عبد الحكيم والسعد وصاحب
الفوائد الفياثية الا ترى الى قولهم حقيقة التعريف الاشارة الى ما يعرفه المخاطب
أشار الجلال بقوله وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه الى أن كون
أنا وأنت ونحوهما من الضمائر بل ومن سائر المعارف صادق على ما لا يتناهى لا يمنع
من كون الضمائر وأسماء الاشارة وأسماء الموصولات وسائر المعارف جزئيات
غاية الامر ان بعضها جزئيات حقيقية وبعضها جزئيات اضافية كما قدمناه فلوجه
القول الاسنوى فكيف يكون جزئيا لانا نقول له كان جزئيا لانه وضع لمعين
والمعترف بحسب السامع وفي الضمائر وأسماء الاشارة لا يكون المعين بحسب السامع
الا جزئيا

بمخلاف الأعلام^(١). وعلى هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وأنت لمفهوم المخاطب وهو لمفهوم الغائب^(٢). وأما استدلالهم بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو أن افادة اللفظ للشخص المعين له سببان^(٣): أحدهما وضع اللفظ له بخصوصه كالأعلام. والثاني أن يوضع لقدر مشترك ولكن ينحصر في شخص

(١) قال الاسنوى «وأيضاً فان مدلولاتها لا تتمين الا بقريئة بمخلاف الاعلام»
أقول قد اتفقوا جميعاً على أن تعين ما عدا العلم مستفاد من خارج ولذلك كان فيه نوع عموم وبناء على هذا وكونها معارف تدل على جزئى معين عند السامع اتفاقاً كان لهم طريقان طريق المتقدمين وهي أنها موضوعة لمفومات كلية بشرط استعمالها في الجزئيات المعينة عند السامع وطريق المتأخرين وهي أنها موضوعة لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كلى آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص كما قدمنا فالفرقان متفقان على أنها انما تستعمل في الجزئيات ومتى كان كذلك فالأقرب أن تكون موضوعة لما تستعمل فيه بملاحظة أمر كلى آلة للوضع كما هو طريقة المتأخرين وعلى كل حال فلا وجه لقول الاسنوى وهذا القول هو الصواب بعد أن علمت أنهما طريقان متفقان في المآل على شيء واحد هو الاستعمال في الجزئى غاية الأمر أن طريقة المتقدمين تجعل الاستعمال في الجزئى شرطاً في الوضع وطريقة المتأخرين تجعل الجزئى الذى يستعمل فيه هو نفس الموضوع له

(٢) قال الاسنوى «وعلى هذا فانا موضوع المفهوم المتكلم الى آخره» قد علمت ان أنا وان كانت موضوعة لمفهوم المتكلم لكن بشرط استعماله في جزئى معين عند السامع وكذا يقال في أنت وهو

(٣) قال الاسنوى «واما استدلالهم بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو أن افادة اللفظ للشخص المعين الى آخره» حاصل هذا الجواب أنها موضوعة لمفومات كلية بشرط استعمالها في الجزئيات كما يرشد الى ذلك قول أبي حيان أنها كليات وضمما جزئيات استعمالاً وهو مذهب المتقدمين ولكن قد علمت أن المعتبر في المعارف هو التعين عند السامع ولا شك أنها انما كانت معارف باعتبار دلالتها

معين فيفهم الشخص لخصر المسمى فيه لا لوضع اللفظ له بخصوصه كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس وان كان كليا وكذلك القول أيضا فيما عدا العلم من المعارف كالم اشاراة والموصول والمعرف بأل . ولهذا قال شيخنا أبو حيان الذي نختاره أنها كلييات وضعا جزئيات استعمالا

قال « تقسيم آخر * اللفظ والمعنى اما أن يتحددا وهو المنفرد أو يتكثرا وهي المتباينة تفاصلت معانيها كالسواد والبياض أو توصلت كالسيف والصارم والباطق والفصيح أو تكثر اللفظ واتحد المعنى وهي المترادفة أو بالعكس فان

على ذلك المتعين والمعين عند السامع هو الجزئي ولذلك ورد عليهم أنها لو كانت كلييات وضعا جزئيات استعمالا لكانت مستعملة في غير ما وضعت له فتكون مجازات لا حقيقة لها لانها لم تستعمل فيما وضعت له وهو المفهومات السكوية بل قد استعملت من أول الامر في الجزئيات التي لم توضع لها مع أنهم صرحوا بأن المجازات التي لا حقيقة لها نادرة الوجود ولو كان الامر كما قالوا لما احتاجوا الى أمثلة نادرة بلا حقيقة والواقع ليس كذلك بل الاتفاق على أنها حينما استعملت في الجزئيات تكون حقيقة ولذلك قال عبد الحكيم جوابا عن هذا الاعتراض ان المراد بقولهم انها موضوعة لمفهوم كلى مستعملة في جزئي من جزئياته انها موضوعة له من حيث تحققه في جزئي من جزئياته لا لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله في الجزئي حقيقة وفي المفهوم من حيث هو مجازاً فلا خلاف بين الرأيين اه ومن ذلك يتبين لك أنه لا وجه لتصويب رأى وتخطئة رأى آخر لعدم الخلاف في الحقيقة وانا لو أخذنا بظاهر كلام المتقدمين ولم نؤوله بما اختاره أبو حيان من أنها كلييات وضعا جزئيات استعمالا بمعنى أنها موضوعة للمفهوم السكوى من حيث تحققه في جزئي من جزئياته وهو ما استعمل فيه لكان قول المتأخرين الذي اختاره المصنف هو الصواب وما اختاره القرافي والاصفهانى هو الخطأ لما يلزم عليه من المحذور السابق من مخالفته لما اتفقوا عليه من أنه حقيقة في الجزئي الذي يتعين عند السامع ولا يكون كذلك الا اذا كان موضوعا له بالوضع العام فتفتن لتعرف الرجال بالحق

وضع لكل ف مشترك والا فان نقل لعلاقة واشتهر في الثاني سمي بالنسبة الى الاول منقولاً عنه والى الثاني منقولاً اليه والا حقيقة ومجاز والثلاثة الاول المتحدة المعنى نصوص وأما الباقية فالمتساوى الدلالة بمجمل والراجح ظاهر والمرجوح مؤول والمشارك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والمؤول المتشابه « أقول هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار وحدته وتعددده ووحدة المعنى وتعددده فيكون تقسيماً له باعتبار ما يعرض له ولهذا أخره عن التقسيم الاول المعقود للتقسيم الذاتي كما تقدم بيانه. وحاصله أن اللفظ والمعنى على أقسام أربعة لانهما إما أن يتحداً أو يتكثرا أو يتكرر اللفظ مع اتحاد المعنى أو عكسه * الاول أن يتحد اللفظ والمعنى كلفظ الله فانه واحد ومدلوله واحد ويسمى هذا بالمنفرد لا تفراد لفظه بمعناه . وقال الامام وهذا هو التقسيم الى جزئي وكلي^(١) * الثاني

(١) قال الاسنوى « وهذا هو التقسيم الى جزئي وكلي » وقال البدخشي فان اتحدا فاللفظ اما كلي أو جزئي الى آخر ما مر ولذا لم يتعرض لتقسيمه هنا انتهى . وقال تاج الدين السبكي وسمى هذا بالمنفرد لا تفراد لفظه بمعناه وهو ينقسم الى كلي وجزئي على ما مر في التقسيم السابق ولما كان يمكن أن يندرج التقسيم الى كلي وجزئي وما يتبعه مما تقدم في هذا التقسيم بدون حاجة الى افراده بتقسيم خاص صنع صاحب جمع الجوامع ذلك وجمع التقسيمين في تقسيم واحد مع اليجاز ووضوح المراد فقال اللفظ والمعنى ان اتحدا فان منع تصور معناه الشركة بجزئي والا فكلي متواطىء ان استوى مشكك ان تفاوت وان تعددا فتباين وان اتحد المعنى دون اللفظ فترادف وعكسه ان كان حقيقة فيهما فمشارك والا حقيقة ومجاز انتهى . فاشار الى أنه متى تعدد اللفظ والمعنى كان أحد اللفظين مثلاً مع الآخر متبايناً لتباين معناها وهذا صادق بأن تتفاضل المعاني أو تتواصل و اشار بقوله وعكسه وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ الواحد معنيين أو أكثر ان كان اللفظ حقيقة فيهما الى آخره الى أنه متى كان حقيقة في كل واحد من المعنيين أو المعاني فهو المشارك وان لم يكن حقيقة في كل واحد من المعنيين أو المعاني حقيقة ومجاز واستغنى عن قول البيضاوى فان نقل

أن يتكرر اللفظ ويتكرر المعنى كالسواد والبياض وتسمى بالالفاظ المتباينة لان كل واحد منها مبين للآخر أى مخالف له فى معناه . ثم ان الالفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفاصلة أى لا تجتمع كما مثلناه وكالاسود للانسان والفرس وقد تكون متواصلة أى يمكن اجتماعها اما بان يكون أحدهما اسما للذات والآخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالة أم لا والصارم مدلوله الشديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان فى سيف قاطع واما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة كالناطق والفصيح فان الناطق صفة للانسان مع أن الناطق قد يكون فصيحاً وقد لا يكون فالفصيح صفة للناطق واذا قلت زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة وكذلك اذا كان مدلول أحدهما جزءاً من مدلول الآخر كالحيوان والانسان ولم يذكره المصنف * الثالث أن يتكرر اللفظ ويتحد المعنى فتسمى تلك الالفاظ مترادفة سواء كانا من لغة واحدة أم من

لعلاقة واشتهر فى الثانى الى آخره لان كونه منقولاً عنه أو اليه لا يترتب عليه فائدة للاصولى الذى يضع قواعد يبنى عليها استنباط الفقه لانه ان نقل بحيث صار حقيقة فيما نقل اليه كما هو حقيقة فيما نقل عنه فهو مشترك وتفاذى عن الاعتراض الوارد على قول البيضاوى والافخقيقة ومجاز من أن المجاز قد يكون مشتهراً أيضاً فلا يحسن التقابل بين قوله فان نقل لعلاقة واشتهر الى آخره وبين قوله والافخقيقة ومجاز ويتفاذى أيضاً عما اعترضوا به على البيضاوى من انه لم يذكر التسم الذى نقل لا لعلاقة سواء سميناه مرتجلاً كما يقول فى المحصول اولم نسمه بذلك كما يقول القرافي فان هذا القسم داخل فى قسم المشترك على تقسيم صاحب جمع الجوامع ولم يدخل فى قسم من الاقسام التى ذكرها المصنف ولذلك قال الاسنوى ولم يذكر المصنف هذا القسم اه وقوله ولعله لهذا السبب لا يصلح عذراً للمصنف فى عدم ذكره لان هذا القسم موجود على كل حال سواء سميناه مرتجلاً أو لم نسمه كما قلنا وهو كثير ويتفاذى أيضاً عما أورده الاسنوى من أن اشتراط المناسبة فى المنقول مردود فان كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها

الفتين كلغة العرب ولغة الفرس مثلا والترادف مأخوذ من الرديف وهو ركوب
 اثنتين دابة واحدة * الرابع أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً فان وضع لكل
 أى لكل واحد من تلك المعاني فهو المشترك كالقراء الموضوع للطهر والحيض وفي
 كثير من النسخ فان وضع للكلمة بأل المعرفة وهو منقوض باسماء الاعداد فان
 العشرة مثلا موضوعة لكل الافراد ومع ذلك ليست مشتركة لانها ليست
 موضوعة لكل منها وكذلك لفظ البلقة الموضوع للسواد والبياض الا أن يقال
 لانسلم أن المعنى متعدد بل واحد وهو المجموع أو يقال أراد بالكل الكل
 الممددى كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة فيصح على أن تعريف كل ممتنع من
 جهة اللغة وان لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل الى غيره نظر فان
 كان لا ملافة قال في المحصول فهو المرجل واستشكله القراني بان المرجل في
 الاصطلاح هو اللفظ المخترع أى لم يتقدم له وضع قال وأما تفسيره بما قاله الامام
 فغير معروف ولم يذكر المصنف هذا التقسيم ولعله لهذا السبب وان نقل لعلاقة
 فان اشتهر في الثانى أى بحيث صار فيه أغلب من الاول كما قال في المحصول وذلك
 كالصلاة سمي بالنسبة الى المعنى الاول منقولا عنه وبالنسبة الى الثانى منقولا اليه
 اما شرعياً أو عرفياً تاماً أو خاصاً بحسب الناقلين كما سيأتى إيضاحه وتمثيله في حد
 «المجاز». وأعلم أن اشتراط المناسبة في المنقول مردود فان كثيراً من المنقولات
 المناسبة بينها وبين المنقول عنها ألا ترى أن الجوهر لغة هو الشيء النفيس ثم نقله
 المتكلمون الى قسم العرض وهو القائم بنفسه وان كان في غاية الخسة . وأجاب
 الاصفهاني في شرح المحصول بأن القيام بنفسه تقاسة وهو ضعيف وان لم يشتهر
 في الثانى كالاسد فهو حقيقة بالنسبة الى الاول وهو الحيوان المقترس مجاز
 بالنسبة الى الثانى وهو الرجل الشجاع . وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير
 موضوع وسيأتى ما يخالفه^(١) وهذا التقسيم مردود لان المجاز أيضاً قد يكون أشهر

(١) قال الاسنوي « وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع الى
 آخره » وقال التاج السبكي في تكملة الابهاج ومنها أن كلامه ناطق بان المجاز
 موضوع وسوف يأتي ما يخالفه اه وعبارته تنافي عبارة الاسنوي ولعل في

من الحقيقة وهي المسئلة المعروفة بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وسيأتي .
 وأيضا فالوضع على حدته لا يكفي في اطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الاول بل لا بد
 من الاستعمال وكذا في المجاز أيضا ^(١) وقوله « والثلاث الاول » أى متحد اللفظ
 والمعنى ومتكرر اللفظ والمعنى ومتكرر اللفظ متحد المعنى فانها نصوص لان
 كلا منها يدل على معنى لا يحتمل غيره وهذا هو معنى النص . وسمى بذلك لان
 النص في اللغة على ما حكاه الجوهري وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته ^(٢)
 احدى العبارتين سقطاً أو زيادة وعلى كل حال فالخيار أن المجاز موضوع بالوضع
 النوعي لا الشخصي ولعل الخلاف لفظي

(١) قال الاسنوى « وأيضا فالوضع على حدته لا يكفي في اطلاق لفظ الحقيقة
 على المعنى الاول بل لا بد من الاستعمال وكذا في المجاز أيضاً » هذا الاعتراض
 لا وجه له لان كل الاقسام أقسام للفظ المستعمل لانه هو الذى ينقسم الى جزئى
 وكلى وعلم شخص وعلم جنس واسم جنس وغير ذلك مما سبق
 (٢) قال الاسنوى « وسمى بذلك لان النص في اللغة على ما حكاه
 الجوهري وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته الى آخره » وقال التاج السبكي
 سعى به لارتفاعه على غيره من الالفاظ فى الدلالة من قولهم نصت الطبية جيدها
 اذا رفعتة ومنه منصة العروس وقد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد رضى
 الله عنه فى شرح العنوان الاصطلاحات فى النص فقال هى ثلاث أحدها أن لا
 يحتمل اللفظ الا معنى واحداً الثانى اصطلاح الفقهاء وهو اللفظ الذى دلالة
 قوية الظهور قلت وهو الذى مشى عليه الامام والمصنف فى القياس كما سينتهى
 الشرح اليه ان شاء الله تعالى الثالث اصطلاح الجدليين فان كثيراً من متأخريهم
 يريدون بالنص مجرد لفظ الكتاب والسنة انتهى مع حذف ما لا حاجة لنا به .
 وكلا المأخذين فى التسمية صحيح لغة وسيأتي فى أقسام النظم بيان اصطلاح
 الحنفية فى النص والظاهر وباقى الاقسام وانما لم يتعرض المصنف وغيره للمجازين
 مع أنه يجوز أن يتجاوز فى اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقى كما هو المختار
 قال الجلال المحلى كانه لان هذا القسم لم يثبت وجوده اه والمراد بهذا القسم

وهذه الالفاظ كذلك لانها في الدرجة الغاية والمرتبة النهائية من وجوه الدلالة . واحترز بقوله المتحدة المعنى عن القرء والعين والجون فانها متباينة مع أنها ليست بنصوص لان كل لفظ منها مشترك بين معان . وكذلك الالفاظ المترادفة قد تكون مشتركة أيضا كلفظ العين والذهب . وقوله « وأما الباقية » أى الاقسام الداخلة فى كون اللفظ واحدا والمعنى كثير وهو المشترك والمنقول عنه والمنقول اليه والحقيقة والمجاز فانها تنقسم الى مجمل وظاهر ومؤول وذلك لان اللفظ ان كانت دلالاته على تلك المعانى بالسوية كالقرء والعين وغيرهما من الالفاظ المشتركة فهو المجمل مأخوذ من الجمل بفتح الجيم واسكان الميم وهو الاختلاط كما حكاه القرافى فسمى بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتى أن قوله تعالى « ان الله يأمركم أن تذبجوا بقرة - وآتوا حقه يوم حصاده » وغير ذلك من الجملات فلا يكون محصورا فى المشترك . وان كانت دلالاته على بعض المعانى أرجح من بعض سمي بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا لكونه يؤول الى الظهور عند اقتران الدليل به فالمنقول لعلاقة ولم يشتهر كالاسد دلالاته على الاول ظاهرة وعلى الثانى مؤولة فان اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلاة فهو على العكس . وقوله « والمشارك » يعنى ان النص والظاهر مشتركان فى الرجحان الا أن النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره كاسماء الاعداد والظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي فالتقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم فالمحكم جنس لنوعين النص والظاهر . ثم ان المجمل والمؤول مشتركان فى أن كلا منهما يفيد معناه افادة غير راجحة الا أن المؤول مرجوح أيضا والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا فالتقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين المجمل والمؤول وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى « فيه آيات كونهما مجازين من غير سبق حقيقة وأما المجازان مع سبق الحقيقة فتأبئان كما فى قول الشاعر :

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

فان الغيث والنبات معنيين مجازيان مع كون السماء لها حقيقة وهو الجرم

محركات هن أم الكتاب وأخر متشابهات»

قال «تقسيم آخر مدلول اللفظ اما معنى أو لفظ مفرد أو مركب مستعمل أو مهمل نحو الفرس والكلمة وأسماء الحروف والخبر والهذيان والمركب صيغ الافهام فان أفاد بالذات طلبا فالطلب للعاهية استفهام وللتحصيل مع الاستعلاء أمر ومع التساوى التماس ومع التسفل سؤال والافتحتمل التصديق والتكذيب خبر وغيره تنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء» أقول مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظا فان كان لفظا فقد يكون مفردا وقد يكون مركبا وكل منهما قد يكون مستعملا وقد يكون مهملا ومجموع ذلك خمسة أقسام وقد ذكرها المصنف بأمثلتها من باب الالف والنشر * الاول أن يكون المدلول معنى أى شيئا ليس بلفظ كالفرس وزيد وهذا هو الذى تقدم انقسامه الى جزئى وكلئى * الثانى أن يكون المدلول لفظا مفردا مستعملا كالسكينة فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف * الثالث أن يكون المدلول لفظا مفردا مهملا كاسماء حروف الهجاء ألا ترى ان حروف ضرب وهى ضه وره وبه لم توضع لمعنى مع ان كلا منها قد وضع له اسم فللاول الضاد وللثانى الراء وللثالث الباء هكذا ذكره سيبويه ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب غيره من التقريرات . والهاء اللاحقة اضه وبه وره هى هاء السكت * الرابع أن يكون المدلول لفظا مركبا مستعملا نحو الخبر فان مدلوله لفظ مركب موضوع كقيام زيد * الخامس أن يكون المدلول لفظاً مركبا مهملا . قال الامام والاشبه أنه غير موجود لان الغرض من التركيب هو الافادة وجزم به فى المنتخب وتبعه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل . وهو ضعيف فان ما قالوه دليل على أن المهمل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له اسم لاجرم أن المصنف خالفهم وزاد على ذلك فمثل له بالهذيان فانه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر هذى بالذال المعجمة قال الجوهري تقول هذى فى منطقته بهذى ويهذو هذوا وهذيانا . وقوله « والمركب صيغ للافهام » لما الخصوص ويمكن أن يدخل هذا القسم فى قوله والا حقيقة ومجاز أى مثلا بقرينة قوله قبل فى المعنيين مثلا حينئذ يشمل المجازين

فرغ من تقسيم المفرد شرع في تقسيم المركب ولا شك أن المتكلم انما صاغ المركب من المفردات وألقه منها لافهام الغير ما في ضميره فتارة يفيد طلبا وتارة يفيد غير ذلك فان أفاد طلبا بذاته نظر فان كان الطلب للماهية أى لذكرها كما قال في المحصول فهو الاستفهام كقولك ما حقيقة الانسان وهل قام زيد وهذا التقدير الذى ذكره لادليل عليه في كلام المصنف مع أنه لا بد منه^(١) والايرد الامر لكونه طلبا للماهية أيضا . والمصنف تبع في ذلك صاحب الحاصل . وانما سمي بالاستفهام لانه طلب للفهم كاستعطى اذا طلب أن يعطى له اذ السين دالة على الطلب لكن الطلب في الحقيقة انما هو بالاداة^(٢) كهل ومتى فاطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان كان الطلب لتحصيل الماهية فان كان مع الاستعلاء على المطلوب منه أي طاب منه بغلظة ورفع صوت لا تخضع وتذلل فهو الامر وان كان مع التساوى فهو الالتماس كطلب الشخص من نظيره

(١) قال الاسنوى « وهذا التقدير لادليل عليه في كلام المصنف مع أنه لا بد منه الى آخره » وذلك بأن يقال فالطلب لذكر الماهية وأقول ان مقابلة قوله فالطلب للماهية وقوله والتحصيل الذى معناه وطلب تحصيل الماهية قرينة على خروج غير الامر لانه يدل على أن المراد بطلب الماهية في الاستفهام هو الطلب بغير التحصيل وكون هذا التقدير الذى ذكره لا دليل عليه في كلام المصنف غير مسلم لوجود الدليل وهو المقابلة بين الطالبين لكن بقى ان الاستفهام كما يطلب به الماهية يطلب به الوصف على ما صرح به السكاكي كما يقال ما زيد وجوابه الكريم وقد يطلب به وجود الشيء كقولك هل الحركة موجودة وقد يطلب به مجرد شرح الاسم بمعنى بيان معناه اللغوى كقولك ما المعنقاء وغير ذلك قال البدخشى اللهم الا اذا تعسف في تفسير الماهية بما يشمل الشكل اه لكن هذا لا يناسب التعريف الذى يؤخذ من التقسيم

(٢) قال الاسنوى « لكن الطلب في الحقيقة انما هو بالاداة الى آخره » أقول ان الطلب الحقيقى وان كان بالاداة التى هى « هل » لكن انما تقيده بواسطة ما تعلقت به لانه معنى جزئى غير مستقل كما سبق

وان كان مع التسفل أى التذلل فهو السؤال كقول العبد اللهم اغفر لى . وقوله بالذات يعنى بالوضع ومنهم من يعبر عنه بقوله افادة أولية والكل بمعنى واحد . واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللازم كقولك أنا طالب منك أن تذكر حقيقة الانسان وان تسقى الماء وأن لا تفعل كذا فانه لا يسمى الاول استنهما ولا الثانى أمرا ولا الثالث نهيا بل هى اخبارات وكذلك التمتى والترجى والقسم والنداء تفيد أيضا الطلب باللازم. وهذا الذى قرره فيه نظر من وجوه منها أنه مناقض للمذكور فى الاوامر والنواهى حيث قال ويفسدها أى ويفسد اشتراط العلو والاستعلاء^(١) * ومنها أنه خلط مذهبا بمذهب فان التساوى ليس قسما للاستعلاء والتسفل بل للعلو وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة كما سيأتى فى باب الاوامر والنواهى لكنه قلد الامام فى ذلك^(٢) * ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعا لصاحب الحاصل^(٣) وهو وارد على التقسيم وقد ذكره الامام وغيره وقالوا انه

(١) قال الاسنوي « منها أنه مناقض للمذكور فى الاوامر والنواهى حيث قال ويفسدها الى آخره » أقول قد اعترض الفخرى على المصنف بمثل هذا وأجاب عنه البدخشى انه أراد بالامر هنا ما هو عند أهل العرف ولا خفاء فى اشتراط الاستعلاء فيه حينئذ لا العلو لان الأعلى رتبة اذا قال لسيده افعل استعلاء يقال انه أمر ولذا ينسب الى سوء الادب وأراد بالامر فى باب الامر ما هو عند أهل العربية وهم يسمون الكل أمرا ان كان طلب الفعل منها ونهيا ان كان طلب الكف

(٢) قال الاسنوي « ومنها أنه خلط مذهبا بمذهب فان التساوى ليس قسما للاستعلاء والتسفل بل للعلو وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة الى آخره » أقول لا شك أن التساوى يقابل الاستعلاء على المطلوب بالمعنى الذى قدمه هو قريبا كما يقابل التسفل أى التذلل لان التساوى عدم الاستعلاء وعدم التسفل فهو طلب ظال عنهما والامر طلب مع الاستعلاء والسؤال طلب مع التذلل وسيأتى لهذا الكلام تنمة فى مبحث الاوامر والنواهى

(٣) قال الاسنوي « ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعا لصاحب الحاصل

ينقسم الى الاقسام الثلاثة المذكورة في طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نهياً. وقوله «والا» أى وان لم يفد بالذات طلباً وذلك بان لا يدل على طلب أصلاً كقام زيد أو يدل عليه لكن لا بالذات كقولك أنا طالب منك كذا ومنه التمتي وغيره مما تقدم فينظر فيه فان كان محتملاً للتصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد. وانما عدل المصنف عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقتها ونحن نجد من الاخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا محمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلة صادق مع أن كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة أن يقال لقاتله صدق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالمؤمن صدق خبر الله تعالى والكافر كذبه وهذا الحد الذى ذكره المصنف للخبر قد ذكره الامام فى المحصول هنا وجزم به ثم انه أعاده فى باب الاخبار وقال انه حد ردىء لان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقاً أو كذباً فتعريفه به دورى^(١) ثم قال والحق أن الخبر تصوره ضرورى لا يحتاج الى حد ولا رسم. وقوله

الى آخره «أقول ناتزم أن النهى داخل فى الامر لما تقدم أن النهى عن الشئ أمر بضده روما للاختصار

(١) قال الاسنوى «وقال انه حد ردىء لان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار الى آخره» أقول قال البدخشى رد السكاكى تعريف الخبر بمثله بلزوم الدور بمرتبين لتوقف معرفة الخبر حينئذ على معرفة التصديق والتكذيب الموقوفة على معرفة الصدق والكذب وهى على معرفة الخبر اذ الاولان النسبة الى الصدق والكذب وهما الخبر عن الشئ على ما هو به والجواب أن الخبر المعرف هو الكلام المخبر به والخبر المأخوذ فى الصدق والكذب بمعنى الاخبار بدليل تعديته بعن ومن ذلك تعلم جواب الاعتراض على ما قاله المصنف تبعاً للامام فلا رداة فى هذا الحد ولذلك لم يعول المصنف على ما قال الامام فى باب الاخبار

« وغيره تنبيه » أى غير محتمل التصديق والتكذيب هو التنبيه أى نهى به على مقصودك وقال فى المحصول سمي به تمييزا له عن غيره . قال وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصر وتدرج فيه الاربعة التى ذكرها المصنف . والفرق بين التمنى والترجى أن الترجى لا يكون الا فى الممكنات كقولك لعلى زيدا يقدم والتمنى يكون فيهما كقولك ليت الشباب يعود . واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه داخلا فى قسم الخبر أو التنبيه وفيه نظر^(١)

(١) قال الاسنوى «واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف الى آخره» أقول قال البدخشى وانما قال يندرج دون أن يقال وهو الترجى الخ اشارة الى اندراج غيرها فيه كفعلى المدح والذم وفعل التعجب وصيغ العقود وأفعال المقاربة وما هو مصدر برب وكم الخبرية وغير ذلك ولهذا بطل كلام الفري من أن حصر التنبيه فى الاربعة بالاستقراء لا العقل فدخل كل ما لا يحتمل الصدق والكذب ويدل على الطلب باللازم لا بالوضع كقولك انا طالب منك أن تذكر حقيقة الانسان الى آخر ما قدمه الاسنوي نفسه فكيف يقول لم يصرح المصنف بكونه داخلا فى قسم الخبر أو التنبيه مع تصريحه بأنه لا يحتمل التصديق ولا التكذيب ويدل على الطلب باللازم لا بالوضع وأشار المصنف الى شمول التنبيه الى كل ما كان كذلك وصرح بأحصاره فى الاربعة بقوله ويندرج دون أن بقول وهو الترجى الى آخره ولا ينافى ذلك قول الامام وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصر لان عبارة الامام لا تفيد حصر الانواع فى الاربعة بخلاف عبارة الفري حيث قال ان حصر التنبيه فى الاربعة بالاستقراء (تنبيه) قال البدخشى ويراد بالمركب الكلام وبالفهام ما يصح السكوت عليه والا لم يصح الحصر لوجود قسم آخر كالمركب الاضافى والوصفى اه وانما كان المراد كذلك لان الاصولى انما يحتاج الى المركب المفيد فائدة يصح السكوت عليها وهذا غير متحقق فى المركب الاضافى والوصفى

قال: الفصل الثالث - في الاشتقاق

وهو رد لفظ الى لفظ آخر لموافقته له في حروفه الاصلية ومناسبته في المعنى ^(١) ولا بد من تغيير زيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما أو زياده أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر أو زيادته أو نقصانه زيادة الآخر ونقصانه أو زيادتهما ونقصانهما نحو كاذب ونصر وضارب وخف وضرب على مذهب الكوفيين وغلى ومسلمات وحذر وعاد ونبت واضرب وخاف ومد وكل وارم» أقول ذكر المصنف في هذا الفصل حد الاشتقاق ثم أسماه ثم أحكامه . فالاشتقاق في اللغة هو الاقتطاع وأما في الاصطلاح فقيه حدود أشهرها حد الميداني ونقله الامام عنه فقال هو أن تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فتد أحدهما الى الآخر وارتضاه الامام وأتباعه . ويعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى تقول هو أن تجد أى وجدانك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان كما تظن له المصنف فلذلك أصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضى أن الاشتقاق فعل الشخص حتى يعلم بعدمه ^(٢) وفيه نظر . وأيضا فإن المعدول والتصغير ونحوهما قد يردان على الحد .

(١) قال المصنف « الفصل الثالث في الاشتقاق وهو رد الخ » المراد من الاشتقاق هنا هو الاشتقاق الصغير لانه هو المتبادر عند الاطلاق دون الكبير والا كبر نخرج بقوله لموافقته له في الحروف الاصلية الاشتقاق الا كبر لانه اعتبر فيه مناسبة الحروف النوعية والمخرج مع عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول والمراد أيضا بموافقته في الحروف الاصلية موافقته فيها على ترتيبها فيخرج الاشتقاق الكبير فانه اعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصلية مع عدم الترتيب ولذلك قال المحلى شرحا لقول جمع الجوامع « والحروف الاصلية » بان تكون فيها على ترتيب واحد كما في الناطق من النطق اه

(٢) قال الاسنوى « لكنه يقتضى ان الاشتقاق فعل الشخص الخ » قلت هو كذلك لان المقصود تعريف الاشتقاق من حيث قيامه بالفاعل كما قيد الجلال

وللاشتقاق أربعة أركان تأتي في كلام المصنف : الاول المشتق والثاني المشتق منه والثالث الموافقة في الحروف الاصلية والمناسبة في المعنى والرابع التغيير . فقوله رد لفظ دخل فيه الاسم والفعل وهذا هو الركن الاول وهو المشتق وقوله الى لفظ آخر أراد به المشتق منه وهو الركن الثاني ويؤخذ منه أيضا الركن الثالث وهو التغيير لانه لو انتفى التغيير بينهما لم يصدق عليه انه لفظ آخر بل هو هو ودخل فيه أيضا الاسم والفعل كما قلنا في الاول وانما أتى بذلك أعني باللفظ فيهما لصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج منه شيء وعلى كل مذهب ايضا فانه لو قال رد فعل الى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضراب وغيرهما فانها مشتقات من الضرب الذي هو المصدر ويرد

المحلى بذلك في شرحه على جمع الجوامع قوله مسألة الاشتقاق فقال من حيث قيامه بالفاعل رد لفظ الى لفظ آخر الخ وفسر الجلال رد اللفظ الى آخر الذي هو وصف للفاعل بان يحكم بان الاول مأخوذ من الثاني أو فرع منه اه للإشارة الى ان اللفظين المردود منه واليه موجودان قبل وجود الرد فكان تعريفنا للاشتقاق باعتبار العلم فلذلك فسر الرد بالحكم به الذي هو ادراك ان النسبة واقعة اولاً كما هو الحق . والحاصل ان الاشتقاق تارة يعرف من حيث العلم به وتارة من حيث فعله فمن لاحظ الاعتبار الاول قال في تعريفه كما حده الميداني ان تجدد بين اللفظين تناسبا فترد أحدهما الى الآخر ومن لاحظ الاعتبار الثاني قال في تعريفه هو اقتطاع لفظ من آخر موافق له فيما ذكر والمصنف كصاحب جمع الجوامع عرفه باعتبار العلم ويفسر الرد في كلامه بالحكم به لينبه ان اللفظين المردود منه واليه موجودان قبل وجود الرد بمعنى الحكم بان الاول مأخوذ من الثاني وفرع منه وبهذا تعلم انه لا فرق بين تعريف المصنف وتعريف الميداني من جهة ان كلا منهما تعريف باعتبار العلم وان قول الميداني فترد أحدهما الى الآخر معناه فتحكم بان الاول مأخوذ من الثاني وفرع عنه فلا وجه للاعتراض على الميداني الابان تعريف المصنف أوجز ولا وجه أيضا لقول الاسنوي لكنه يقتضى ان الاشتقاق فعل الشخص الخ لما قلناه من قبل

عليه أنه مختص بمذهب البصريين فان الكوفيين يخالفونهم ويقولون بأن المصادر والصفات مشتقة من الافعال ولو عكس فقال رد اسم الى فعل لما كان ينطبق على رأى البصريين ولو قال رد الاسم الى الاسم لما كان يصح على رأى الكوفيين ويرد عليه الفعل على رأى البصريين ولو قال رد فعل الى فعل لكان باطلا بالاجماع . وقوله « لموافقته له في حروفه الاصلية » هو الركن الرابع واحترز به عن الالفاظ المتوافقة في المعنى وهى المترادفة كالبز والقمح وانما قيد الحروف بكونها أصلية للاحتراز عن الزوائد فان الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب ولم يشترط في الحروف الاصلية أن تكون موجودة لانه ربما حذف بعضها لما منع كحذف من الخوف وقوله ومناسبته في المعنى هو من تنمة الركن الرابع واحترز عن مثل اللحم والملح والحلم فان كلا منها يوافق الآخر في حروفه الاصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينها لانقاء المناسبة في المعنى لتباين مدلولاتها . وقوله « ولا بد من تغيير » أى بين اللفظين لانه فسره بقوله بزيادة أو نقصان والتغيير بذلك انما هو من جهة اللفظ . نعم يحصل التغيير المعنوى بطريق التمع ولك أن تقول هرب هربا لاتغيير فيه وكذلك طلب وجلب وحلب وغيرها الا أن يقال ان حركة الاعراب ساقطة الاعتبار في الاشتقاق لعدم استقرارها ولأنها طارئة على الصيغة بخلاف حركة البناء . أو يقال ان التغيير حاصل ولكن في التقدير فيقدر حذف الفتحة التي في آخر المصدر والائتان بفتحة أخرى في آخر الفعل فالفتحة غير الفتحة^(١) ويدل على التباين أن احدهما لعامل والاخرى لغير عامل وقد ذكر سيديويه نظير ذلك في جنب فانه قدر زوال ضمة النون التي فيه في حال اطلاقه على المفرد كقولك رجل جنب والائتان بغيرها حال اطلاقه على الجمع كقوله تعالى « وان كنتم جنبا » وحصر الامام التغيير في تسعة أقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغيير اما بحرف أو بحركة أو بهما معا . وكل واحد من الثلاثة اما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو بهما صارت تسعة . ثم قال وهذه هي الاقسام الممكنة منها وعلى اللغوى طاب ما وجد من أمثلتها وأما المصنف فانه زاد عليه ستة أقسام فجعلها

(١) قال الاسنوى « او يقال ان التغيير حاصل ولكن في التقدير فيقدر

خمس عشرة ومثل لها لكن بأمثلة في كثير منها نظر كما سيأتي . وهذه الأقسام منها أربعة فيها تغيير واحد ثم ستة فيها تغييران ثم أربعة تلي هذه الستة فيها ثلاث تغييرات والقسم الخامس عشر فيه أربع تغييرات وستقف عليه واضحا . وقوله «زيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما» دخل فيه ستة أقسام أربعة تغييرها فرادى واثنان ثنائيان فان قوله زيادة ليس هو منونابل مضافاً الى حرف وحركة وكليهما وكذلك نقصان مضاف الى الثلاثة أيضا فتكون ستة أقسام :

الاول زيادة الحرف . الثاني زيادة الحركة . الثالث زيادتهما معا وكذلك النقصان وقوله أو زيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر تقديره أو زيادة أحدهما ونقصانه أو زيادة أحدهما ونقصان الآخر فيدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضا فان زيادة أحدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة ونقصانها ويدخل في زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان أيضا زيادة الحرف ونقصان الحركة وزيادة الحركة ونقصان الحرف . وقوله أو زيادته أو نقصانه زيادة الآخر ونقصانه تقديره أو زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه فيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغيير فان زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان احدهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ويدخل أيضا في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضا احدهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه . وقوله « أو زيادتهما ونقصانهما » أي زيادة الحرف والحركة معا ونقصان الحرف والحركة معا وهو قسم واحد رباعي التغيير وبه تكملت الخمسة عشر . وقوله « نحو كاذب » شرع في مثل الأقسام السالفة ولنقدم عليه أن المراد بزيادة الحرف مثلا ونقصانه إنما هو جنس الحرف سواء كان واحداً أو أكثر وكذلك الحركة فان حركة الاعراب في الاعتداد بها نظر كما قدمناه وكذلك همزة الوصل لسقوطها في الدرج . اذا علمت ذلك فلنذكر هذه المثل كما حذف الفتحة التي في آخر المصدر الخ « هذا يدل على اعتبار حركتي الاعراب

ذكرها فان كان المثال صحيحا فلا كلام والا نبهت عليه ثم ذكرت له مثالا صحيحا:
الاول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الالف بعد الكاف .
الثاني زيادة الحركة نحو نصر الماضي من النصر زيدت حركة الصاد . الثالث
زيادة الحرف والحركة جميعا نحو ضارب من الضرب زيدت الالف بعد الضاد
وزيدت أيضا حركة الراء . الرابع نقصان الحرف نحو خف فعل أمر للمذكر من
الخوف نقصت الواو وأما سكون الفاء بعد أن كانت متحركة فلم يعتبره المصنف
لانه نقصان الحركة الاعراب اذ لو اعتبره لكان نقصانا للحرف والحركة لكنه سيأتي
ما يخالفه في القسم العاشر فالاولى تمثيله بصهل اسم فاعل من الصهيل نقصت الياء
فقط . الخامس نقصان الحركة ومثل له المصنف بضرب ساكن الراء مصدرا من
ضرب الماضي نقصت حركة الراء لكن هذا انما يأتي على مذهب الكوفيين في
اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالاولى تمثيله بقولك سفر بسكون
الفاء من السفر نقصت فتحة الفاء قال الجوهري تقول سفرت أسفر سفورا أى
خرجت الى السفر فأنا سافر وجمعه سفر كصاحب وصحب وسفار كركاب .
السادس نقصان الحرف والحركة جميعا نحو غلى ماضيا من الغليان نقصت الالف
والنون ونقصت فتحة الياء وفي الاعتداد بسكون الياء نظر والاولى تمثيله بصب
اسم فاعل من الصبابة . السابع زياد الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بمسلمات
زيدت الالف والتاء ونقصت تاء مسلمة وفي كون هذا مما نحن فيه نظر فان الجمع
لا يصدق عليه أنه مشتق من مفردة فالاولى تمثيله بقولك صاهل من الصهيل .
الثامن زيادة الحركة ونقصانها نحو حذر بكسر الدال اسم فاعل من الحذر حذف
فتحة الدال وزيدت كسرتها . التاسع زيادة الحرف ونقصان الحركة مثل عاد
بالتشديد اسم فاعل من المدد زيدت الالف بمد العين ونقصت حركة الدال
الاولى للادغام * العاشر زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله
نبت وهو ماض من النبات نقصت الالف وزيدت حركة وهي فتحة التاء وهذا

والبناء في التفسير زيادة ونقصا ولو تقديرا وهذا مما يجعل اعتراض الاسنوي
على أمثلة المصنف لأهمية له لان الامثلة يكفى فيها ان تكون صحيحة ولو بوجه

إذا جعل البناء الطارئ من سكون أو حركة كزيادة على ما كان في المصدر وقد تقدم ما يخالفه في القسم الرابع فالأولى تمثيله بقولك رجع من الرجمي . الحادى عشر زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها نحو اضرب من الضرب زيدت الألف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد وفي الاعتماد بهمزة الوصل نظر لسقوطها في الدرج والأولى تمثيله بموعده من الوعد زيد فيه الميم وكسرة العين ونقصت منه فتحة الواو . الثمانى عشر زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت الألف وحركة الفاء وحذفت الواو وهذا بناء على أن لزوم الفتحة كزيادة حركة وفيه نظر كما قدمناه وأيضا فليس في الحروف هنا لازيادة ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها والأولى تمثيله بمكمل اسم فاعل أو مفعول من السكالم زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الأولى وضمها ونقصت الألف . الثالث عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثل له المصنف بقوله عد فعل أمر من الوعد نقصت الواو وحركة الدال وزيدت كسرة السين وفيه أيضا النظر المتقدم في حسابان حركة الأعراب والأولى تمثيله بـقنط اسم فاعل من القنوط . الرابع عشر نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها نحو كآل بتشديد اللام اسم فاعل من السكالم نقصت حركة اللام الأولى للادغام ونقصت الألف التى بين اللامين وزيدت ألف قبل اللامين . الخامس عشر زيادة الحرف والحركة معا ونقصانها معا نحو ارم من الرمي زيدت همزة الوصل وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء والأولى اجتناب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل بكامل من السكالم ولم يتعرض إلا مدى ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسئلة ولا لتمثيلها .

قال « وأحكامه في مسائل : الأولى شرط المشتق صدق أصله خلافا لأبى على وابنه فانهما قالا بما لمية الله تعالى دون غلمه وعلاها فينا به لنا ان الأصل جزؤه فلا يوجد دونه » أقول لما ذكر تعريف الاشتقاق وأقسام المشتق ذكر

خصوصا وان المناقشة في المثال ليست من دأب الرجال وبقى الكلام في هذه لمقام واضح لا يحتاج الى كلام

أحكامه في ثلاث مسائل الأولى شرط صدق المشتق أى سواء كان اسماً أو فعلاً صدق أصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلاً على ذات الا اذا صدق الضرب على تلك الذات وسواء كان الصدق في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال كقوله تعالى انك ميت لكن هل يكون حقيقة أو مجازاً فيه تفصيل يأتي في المسألة الآتية ان شاء الله تعالى. ولقصد شمول الاقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله صدق أصله اذ لو قال وجود أصله لكان يرد عليه اطلاقه باعتبار المستقبل^(١) فانه جائز قطعاً مع ان الاصل لم يوجد. وهذه المسألة وان كانت واضحة لكن ذكرها الاصوليون للرد بها على المعتزلة^(٢) فانهم ذهبوا الى مسألة

(١) قال الاسنوى « ولقصد شمول الاقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله صدق أصله اذ لو قال وجود أصله لكان يرد عليه الخ » أقول ان كان صدق أصله بمعنى الحمل على ما صدق المشتق عليه فليس بمراد لان مبدأ الاشتقاق لا يصح حمله على ما صدق المشتق عليه وهو شيء له ذلك المبدأ كما هو ظاهر وان كان صدق أصله بمعنى حصوله فالحصول والوجود بمعنى واحد وهو القيام به ولذلك قال صاحب جمع الجوامع ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له اسم خلافا للمعتزلة ام وعلى كل حال فهو اعم من كون الصدق بمعنى الحصول والقيام في الماضي أو الحال أو الاستقبال لان الاشتقاق في الاحوال الثلاثة إنما هو باعتبار قيام الوصف لمن يشتق له من لفظه الاسم فراد المصنف بصدق أصله وجوده وحصوله بمعنى قيامه بمن يشتق له من لفظه الاسم وكون الاطلاق بمد ذلك حقيقة أو مجازاً فتلك مسألة أخرى فلا يرد على المصنف شيء مما قاله الاسنوى

(٢) قال الاسنوى « وهذه المسئلة وان كانت واضحة لكن ذكرها الاصوليون للرد بها على المعتزلة فانهم ذهبوا الخ » أقول قال في شرح المواقف قال المعتزلة ان ذاته تعالى ترتب عليه ما ترتب على ذات وصفة فلا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم وكذلك القول في باقى الصفات ومرجمه الى نفي الصفات واثبات ثمراتها مرتبة على الذات وحدها فالعالمية ونحوها هي الثمرات وليست بصفات

خالفت هذه القاعدة كما استعرفه . فنقول ذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم
 لاحقيقية ولا اعتبارية بل اضافة لا تقتضى ثبوت صفة اه . ومثله في شرح
 المقاصد . نعم العالمية هي حال اثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من
 الاشاعرة ولم يثبتها سواهما كما في عبد الحكيم على الخطيالي وقال السعد في حاشية
 العضد ان المعتزلة يزعمون ان الخلق هو الموجود أو اتصاف العالم بالوجود
 وهو قائم بالغير اذ لو كان هو التأثير القديم لقدم العالم . قال ومبناه نفي كون
 التكوين صفة حقيقية أزلية فيكون بها المكونات الحادثة في أوقاتها اه .
 ومعنى ذلك هو ما صرح به الجلال في شرحه على جمع الجوامع ان المعتزلة
 نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلاً
 لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة عليها متكلم لكن بمعنى انه خالق للكلام في
 جسم كالشجرة التي سمع منها موسى عليه السلام بناء على ان الكلام ليس عندهم
 الا الحروف والاصوات الممتنع اتصافه تعالى بها ففي الحقيقة لم يخالفوا فيما
 هنا لان صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقية الصفات الذاتية لا يسعهم
 نفيها لموافقهم على تنزيهه عن أضدادها وانما ينفون زيادتها على الذات
 ويزعمون انها نفس الذات مرتبين ثمراتها على الذات ككونه عالماً قادراً
 فروا بذلك من تعدد القدماء على أن تعدد القدماء انما هو محذور في
 ذوات لا في ذات وصفات اه وأشار الجلال بذلك الى أن المعتزلة لا يخالفون في
 هذه القاعدة ان وصف الشيء بالمشتمق يقتضى وصفه بمبدأ الاشتقاق فلا يوصف
 الله تعالى بالعالم الا لوصفه بالعلم ولا يوصف بالقادر الا لوصفه بالقدرة وهكذا
 ولكن كل من العلم والقدرة ونحوهما من مبادئ المشتقات التي وصف بها الله تعالى
 وسميت بصفات المعاني عندهم صفات اعتبارية لا وجود لها في الخارج سوى
 وجود ذاته تعالى الذي هو منشأ انتزاعها فذاته تعالى باعتبار انها مبدأ انكشاف
 معلوماته تسمى علماً وباعتبار تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه تسمى ارادة
 وباعتبار التممكن من الفعل والترك تسمى قدرة وهكذا فهي من قسم
 الاعتبارات التي الاتصاف بها انتزاعي وهو ما ينتزعه العقل عن الذات ففي

وغيرهما من المعتزلة الى نفي العلم عن البارى سبحانه وتعالى (١) وكذلك الصفات التي اثبتها الاشعري كلها وهي ثمانية مجموعة في قول بعضهم :

حياة وعلم قدرة و ارادة كلام وابصار وسمع مع البقا

واعتمدوا في ذلك على شبهة سأذكرها في آخر المسألة ومع ذلك قالوا بعالمية الله تعالى اى بكونه عالما والعالم مشتق من العلم فأطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وانكروا حصول المشتق منه (٢) مع ان العلة في العالمية هو حصول

الحقيقة لاشيء موجود غير الذات والتغاير الاعتبارى ليس الا في اعتبار المعتبر وواسطة في الفهم والتفهم لا واسطة في الثبوت والقسم الثانى الاتصاف به حقيقى لانه وان كان عدما في الخارج كالاول لكن له هيئة في الخارج تدل عليه وذلك كاتصاف زيد بالعمى وهذه هى الاعتبارات التي ذهب اليها المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحية والعالمية والقادرية والمريدية وهى احوال ليست بموجودة ولا معدومة بل هى موجودة فى نفسها بوجود منشئها فى الاعيان معدومة غير موجودة بوجود مستقل غير وجود منشئها بل هذان الاعتباران لهما منشأ موجود فى الخارج وهما القسمان الصادقان من الاعتبارات . وهناك اعتبار آخر لا منشأ له فى الخارج كبحر من زئبق وهو الاعتبار الكاذب

(١) قال الاسنوى « فنقول ذهب ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم وغيرهما من المعتزلة الى نفي العلم عن البارى الخ » أقول قد علمت بما قدمناه ان المعتزلة لا ينفون صفة العلم وغيرها عن البارى جل شأنه وانما ينفون زيادتها على الذات وأنها موجودة بوجود زائد على وجود الذات ويقولون انها امور اعتبارية والاتصاف بها انتزاعى فهى من القسم الاول وهو ما ينتزعه العقل عن الذات ويصف الذات به فهم يقولون بالعلم بمعنى الانكشاف المنتزع من الذات الاقدس والقدرة بمعنى التمكن من الفعل المنتزع من الذات الاقدس وهكذا

(٢) قال الاسنوى « فأطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وانكروا الخ » أقول قد علمت انهم لم ينكروا حصول المشتق منه وانما قالوا

العلم وكذلك كل مشتق فان العلة في صحة اطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية التي فينا أي في المخلوقات بالعلم^(١) لكنهم قالوا ان ذاته تعالى اقتضت عالميته انه من الامور الاعتبارية الصادقة التي تنتزع من الذات التي تنشأ عنها وهكذا سائر مبادئ الاشتقاق وهي المعاني المصدرية انما هي امور اعتبارية ليس لها وجود الا وجود منشئها وهو الذات الذي يتصف بها اتصافا انتزاعيا كما قلنا وقد علمت ان العالمية واخواتها انما هي نمرات مرتبة على الذات بالحيثيات الخاصة فالذات من حيث انكشاف المعلومات بها دلم وثمرتها المترتبة عليها هي العالمية وهكذا فالصفات ليست عندهم من قبيل المعاني بل هي نفس الذات بالاعتبارات المختصة . قال التفتازاني في شرح العقائد زعموا أي المعتزلة والفلاسفة ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات طالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك ثم قال ويلزمكم أي معاشر المعتزلة والفلاسفة كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالميا وحيا وقادرا وصانعا ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات هـ . غير ان قوله تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات طالما لوقال علما الخ كان اولي كما قاله من كتبوا عليه وقد ردوا قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة الخ بانهم انما يلزمهم ذلك لو ارادوا ان مفهوم الذات وكل الصفات واحد لانه المحال وهم لا يقولون به وانما يقولون ان الذات بالاعتبارات والحيثيات المختلفة فيترتب عليها ما يترتب على الصفات من عالمية ونحوها وأما قوله وكون الواجب غير قائم بذاته فقد ردوه أيضا بانه انما يلزم ذلك لو قالوا بعدم مغايرة العلم وباقى الصفات مفهوما للذات أو انهم قالوا بان العلم والقدرة ونحوهما موجودا بوجود مستقل وهي صفات غير قائمة بنفسها مع قولهم انها نفس الذات ولا تغايرها وكل هذا لا يقولون به بل يقولون ان الذات وصفاتها متحدة في الوجود ولا وجود الا وجود الذات الاقدس والصفات امور انتزاعية تغاير الذات مفهوما ويغاير بعضها بعضا كذلك في المفهوم فلا محذور

(١) قال الاسنوي « وقد عللوا العالمية التي فينا اي في المخلوقات بالعلم الخ » قد

ولست معللة بالعلم لان عالميته واجبة والواجب لا يعلل بالغير بخلاف عالميتنا .
وقوله « لنا » أي دليلنا على امتناع اطلاق المشتق بدون المشتق منه ان الاصل
وهو المشتق منه جزء من المشتق ^(١) فان العالم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم فلا
يصدق المشتق بدونه لان صدق المركب بدون جزئه محال وهذا الدليل انما يستقيم
على رأى البصريين من كون المصدر هو المشتق منه . أما شبهتهم في انكار الصفات
فقالوا لو اتصف الباري سبحانه وتعالى بها فان كانت حادثة لزم ان يكون الباري

عامت ان العلة واحدة مبناه الاتصاف بمبدأ الاشتقاق لافرق في ذلك بين عالميته
تعالى وقادريته وغيرها وبين عالميتنا وقادريتنا وغيرها وانما الفرق ان اتصاف
ذاته تعالى بمبادئ المشتقات التي هي صفاته وتحمل على ذاته فيقال عالم وقادر
ونحو ذلك اتصاف انتزاعي كما قلنا وان اتصافنا بمبادئ المشتقات التي هي صفاتنا
وتحمل على ذاتنا تارة يكون اتصافا انتزاعيا أيضا كالمعاني المصدرية التي هي
مبادئ المشتقات التي من هذا القبيل وتارة يكون اتصافا حقيقيا للاتصاف
الخارجية القائمة بذواتنا مثل السواد للأسود ونحو ذلك والمعتزلة والفلاسفة
يقولون ان جميع مبادئ المشتقات التي يتصف بها الذات الاقدس من القسم الذي
اتصاف الذات به انتزاعي فقط كما قلنا وبهذا تعلم ان كلام الاسنوي ليس على
ما ينبغي .

(١) قال الاسنوي « دليلنا على امتناع اطلاق المشتق بدون المشتق منه ان
الاصل وهو المشتق منه جزء الخ » أقول ان أراد انه جزء خارجا فليس ذلك
على صومه بل منه ما يكون جزءا من المفهوم فقط وأما في الخارج فلا بل هو
امر انتزاعي فقط لكنه انتزاعي صادق كما مر وان أراد انه جزء من المفهوم فهو
مسلم ولا يخالف في ذلك احد وانما الخلاف في ان هناك معنى في الخارج قام
بذات الموصوف الذي اشتق له الوصف من اسم مبدأ الاشتقاق اولا قالت
الفلاسفة والمعتزلة في صفات الله تعالى لا بل كل الاتصاف بمبادئ اشتقاقها
اتصاف انتزاعي وفي صفات الخلق تارة وتارة

تعالى محلا للحوادث وان كانت قديمة لزم تمدد القدماء^(١) وقد قال تعالى « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة » فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد اثبت تسعة أشياء وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات وأما العالمية ونحوها فانها من النسب التي لا ثبوت لها في الخارج . وأجاب الامام في الاربعين وغيرها بأنها قديمة ولا امتناع في اثبات قدماء من صفات لذات واحدة والنصارى انما كفروا باثبات قدماء من ذوات . ثم قال في الاربعين أيضا وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات . فتلخص مما قاله الامام أن الصفات واجبة للذات لا بالذات أي واجبة لاجل الذات المقدسة لان ذات الصفات

(١) قال الاسنوى « اما شبهتهم في انكار الصفات فقالوا لو اتصف البارئ سبحانه وتعالى بها فان كانت حادثة الخ » أقول حاصل ما استدلوا به ان صفات الله تعالى من علم وقدرة وغيرها اما ان تكون مغايرة لذاته تعالى في الوجود بمعنى انها موجودة بوجود يفاير وجود ذاته وهي مع ذلك صفات له قائمة بذاته واما ان تكون غير مغايرة لذاته تعالى في الوجود بالمعنى المذكور بل المغايرة بينها وبين الذات ليس الا في المفهوم كغايرة بعضها لبعض فان قلتم بالاول كانت باعتبار انها صفات قائمة بالذات ولا تقوم بنفسها محتاجة للذات فتكون ممكنة لان من لوازم المحتاج لغيره ان يكون ممكنا وقد قلتم بوجودها فتكون حادثة لان كل ممكن موجود حادث اذ لا يمكن ان يستفيد الوجود من ذاته لان حقيقة الممكن ليس لها الوجود من ذاتها فيكون بحسب حقيقته فاقد الوجود وفاقد الشيء لا يعطيه وحي كانت حادثة وقد قلتم بقيامها بذاته تعالى لزم كونه تعالى محلا للحوادث وان قلتم انها موجودة بوجود يفاير وجود الذات وهي مستقلة بنفسها كانت ذواتا لاصفات وتسميتها صفات مغالطة على خلاف ما يقتضيه البرهان القاطع وقد قلتم انها قديمة فيلزم تمدد القدماء التي هي ذوات ويلزم ما لزموه لنا من المحذور الذي ذكره الاسنوى من ان ذلك كفر أعظم من كفر النصارى فتعين حينئذ ان تكون عين الذات في الوجود وغيرها في المفهوم كما نسياني

اقتضت وجوب وجود نفسها (١)

قال « الثانية شرط كونه حقيقة دوام أصله خلافا لابن سينا وأبي هاشم

(١) قال الاسنوى « واجاب الامام بانها قديمة ولا امتناع في اثبات قدماء هن صفات لذات واحدة - الى ان قال - وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات فتلخص مما قاله الامام ان الصفات واجبة للذات لا بالذات اى واجبة لاجل الذات المقدسة لان ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها » أقول ووافق على ما قاله الامام من ان الصفات ممكنة لذاتها واجبة لوجوب الذات السعد التفتازانى في شرح العقائد النسفية وهى زلة عظيمة من هذين الامامين نرجو الله ان يغفرها لهما وقد شنع عليهما جميع المحققين فى هذه المقالة وبينوا خطأها وخطأ من وافقهما مع كون ما قاله باطل لا يقول به احد فانه يستحيل عقلا ان يكون فى الممكنات الموجودة ماهو ممكن بالذات واجب بالتغير وهو قديم بل الدليل القاطع اثبت ان كل ممكن ثبت له أو يثبت له الوجود يكون حادثا وقد دل البرهان القطعى على ان كل ما يتصوره العقل اما ان يكون وجوده من ذاته وهو واجب الوجود واما ان يكون عدما لكنه قابل للوجود فله العدم من ذاته اى ان الاصل فيه العدم ويستفيد الوجود من موجدته وهو الممكن واما ان يكون عدما لذاته ولا يقبل الوجود بحال فأنحصر ما يتصوره العقل فى الواجب والممكن والمستحيل وقد قام البرهان على ان واجب الوجود واحد وان كل ما عداه ممكن او مستحيل وان الوجود بأنحاءها كلها يجب عقلا أن يكون مستفادا من الواجب جل شأنه وكل وجود مستفاد من الواجب حادث بلاشبهة فهذه الصفات التى قالوا والعياذ بالله انها ممكنة لذاتها واجبة بوجوب غيرها وهو الذات ان كان وجودها غير وجود الذات فمن اين استفادت هذا الوجود ان كان من ذاتها كانت واجبة الوجود وكانت ذواتا على الحقيقة لاصفات ويلزم المحذور الذى قد مناه وان كان وجودها مستفادا من الذات كانت حادثة لذاتها بلا شك ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وكونه محلا لها ووجوبها للذات بمعنى لزومها للذات لا يفتى فى الامر فتبيلا بل يزيد فى الطين بلة لان الحوادث تكون ملازمة

لانه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق ايجابه . قيل مطلقتان فلا تتناقضان . قلنا مؤقتتان بالحال لان أهل العرف يرفع احدهما بالآخر » أقول لما تقدم في المسئلة السابقة أن شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الآن في بيان الصدق الحقيقي من المجازي (١) . وحاصله أن المشتق ان اطلق باعتبار الحال أو كان

للذات الاقدس لا تنتمك عنها ولذلك كله كان التحقيق ان مذهب اهل السنة موافق لما عليه الفلاسفة والمعتزلة وهو مذهب الصوفية ايضا وان صفاته تعالى لاهى غيره وجوداً ولاهى عينه مفهوماً ولا يمكن ان تحمل على ذاته حمل هو هو فتكون عينه ولا حمل هو ذو هو فتكون وصفاً قائماً بذاته تعالى يغير وجرده وجود الذات بل اتصاف الذات بهذه الصفات اتصاف انتراعى على الوجه الذى قدمنا وقد صرح بان الصفات عينه وجوداً وغيره مفهوماً شارح المواقف وغيره وصرح عبد الحكيم ايضا في حواشيه على شرح العضدية للدواني ان التديل على القدرة لم يثبت قدراً زائداً على التمكن من الفعل وهو امر اعتباري ومثله يقال في باقى الصفات واذا اردت زيادة تحقيق فعليك بكتابنا القول المفيد في التوحيد وحواشينا على شرح خريدة الدردير في التوحيد

(١) قال المصنف « الثانية شرط كونه حقيقة دوام اصله خلافاً لابن سينا الخ قال الاسنوى شرع الآن في بيان الصدق الحقيقي من المجازي وحاصله الخ » وأقول ما اختاره المصنف هو مذهب الجمهور من العلماء حيث قالوا ان بقاء معنى المشتق منه في المحل شرط في كون اطلاق اللفظ المشتق عليه حقيقة ان امكن بقاء ذلك المعنى كالقيام وان لم يمكن بقاءه كالتكلم لانه باصوات تنقض شيئاً فشيئاً فالشرط بقاء آخر جزء منه فاذا لم يبق المعنى او جزؤه الاخير في المحل يكون اللفظ المشتق المطلق عليه مجازاً كالمطلق قبل وجود المعنى وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون اللفظ المشتق المطلق بمد انقضائه حقيقة استصحاباً للاطلاق ومن اجل ان بقاء ذلك المعنى أو جزؤه الاخير شرطاً فيما ذكر كان اسم الفاعل من جملة المشتق حقيقة في حال التلبس بالمعنى او جزؤه الاخير لاحال النطق خلافاً للقرافي وتوضيح ذلك ان في كل كلام زمانين احدهما زمان النسبة وهو زمان

المعنى موجودا حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار المستقبل
كقوله تعالى « انك ميت » فهو مجازا اتفاقا كما صرح به المصنف في أثناء

ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وهو الذي يسمى في اصطلاحهم حال اعتبار
الحكم وثنائهما زمان اثبات النسبة وهو زمان التكلم والنطق وهو الذي يسمى
في اصطلاحهم حال الحكم فاذا قلنا مثلا ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان
الماضي اذ هو الذي فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به وأما زمان اثبات هذه
النسبة لزيد فهو حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عينا للآخر فقولنا
اسم الفاعل حقيقة في الحال نعتي زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم
وياك أن تفهم ان معنى هذا الزمن داخل في مفهوم الاسماء المشتقة بل انما قالوا
ان اسم الفاعل حقيقة في الحال لاشتراط الجمهور بقاء المشتق منه في كون المشتق
حقيقة ان أمكن والا فآخر جزء فاسم الفاعل موضوع للمتصف بالحدث
فيلزمه أن لا يكون حقيقة الا ان أطلق باعتبار حال الاتصاف وزمنه فموضوع
هذه المسئلة ما اذا وجد المعنى المشتق منه وانقضى فقال قوم ان الاطلاق باعتبار
حال الانقضاء حقيقي استصحابا للاطلاق الاول وقال الجمهور لا يكون حقيقيا
الا ان بقي المعنى الاول أو جزؤه . ومن هذا تعلم أن قول المصنف دوام أصله
لا بد منه لأن موضوع المسئلة ما اذا وجد المعنى وانقضى والخلاف بعد ذلك في
أنه يشترط البقاء حال الاطلاق في كونه حقيقة أو يكفي مجرد الوجود ولو فيما
مضى ولو عبر بالوجود ثم حكى القول الثاني لأوهم ان صاحب القول الثاني
لا يشترط الوجود أصلا مع ان ذلك خلاف الواقع فان السكك يشترطون الوجود
لكن صاحب القول الثاني يكتفي في كون الاطلاق حقيقة بالوجود ولو فيما مضى
خلافاً للجمهور الذين يشترطون كون الاطلاق حال التلبس كما ذكر ومرادهم بحال
التلبس ما هو أعم من أن يكون التلبس موجوداً حال النطق أولا وليس المراد
بحال التلبس الآن الحاضر الذي لا ينقسم والا لما تحقق معاني المشتقات من
المصادر التي يتمتع وجود معانيها في آن واحد كالتكلم فيلزم أن لا تكون
حقيقة أصلا بل المراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة

الاستدلال وان كان باعتبار الماضى ففيه ثلاثة مذاهب : أحدها انه مجاز مطلقا سواء أمكن مقارنته كالضرب وغيره أو لم يمكن كالكلام . وطريق من أراد الاطلاق الحقيقى فى الكلام وشبهه أن يأتى به مقارنا لآخر حرف كما سيأتى . والثانى انه حقيقة مطلقا وهو مذهب ابن سينا وأبى هاشم وكذلك أبوعلى كما قال فى الحاصل . والثالث التفصيل بين الممكن وغيره ^(١) . وتوقف الآمدى فى هذه المذاهب فلم يصحح شيئا منها وكذلك ابن الحاجب وصرح المصنف الاول وقال فى المحصول انه الاقرب . فان قيل قد تقدم فى المسئلة السابقة أن ابا على وابنه لا يشترطان صدق الاصل فلا معنى هنا للنقل عنهما لانهما اذا لم يشترطا الصدق فالاستمرار بطريق الاولى . وأيضا فلانه يؤم اشتراط وجود الاصل عندهما . وجوابه انهما لم يخالفا هناك الا فى صفات الله تعالى خاصة وأما ماعداها كالضارب والمتكلم وهو الذى يتكلم فيه الآن فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه ^(٢) . ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبايع اذا مات

(١) قال الاسنوى «والثالث التفصيل بين الممكن وغيره» أى فقال بالاشتراط فى الممكن وعدم الاشرط فيما لا يمكن وهذا القول حكاه الآمدى وقال فيه الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع هو بحث ذكره فى المحصول ودفعه بانه لم يقل به أحداه أى ان الامام ذكره فى المحصول بحثا ورده بانه لم يقل به أحد . ولذلك لم يذكره المصنف وقال التاج السبكي فى تكملة الابهاج وفى المسئلة مذهب ثالث ان معنى المشتق منه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والعود اشترط بقاؤه فى كون المشتق حقيقة والا فلا . حكاه الآمدى والامام ذكره بحثا من جهة الخصم ثم أجاب عنه بان أحدا من الأئمة لم يقل بهذا الفرق فيكون باطلاه (٢) قال الاسنوى «وجوابه انهما لم يخالفا هناك الا فى صفات الله تعالى خاصة وأما ماعداها كالضارب والمتكلم وهو الذى يتكلم فيه الآن فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه» أقول قد علمت ان المعتزلة ومنهم أبو على وابنه أبو هاشم يقولون ان مبادئ صفاته تعالى امور اعتبارية وان الله تعالى يتصف بها اتصافا انزاعيا كما سبق التنبيه عليه ومن المسلم به انه كما يجوز الاشتقاق من

المشترى قبل وفاء الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام «أما رجل مات أو أفلس الصفات الحقيقية كذلك يجوز الاشتقاق من الصفات الاعتبارية فهم لا يخالفون أيضاً في صفاته تعالى كما لا يخالفون في غيرها وأما انكارهم انه تعالى متكلم بالمعنى الذى يقول به أهل السنة فذلك لانكارهم الكلام النفسى ويقولون انه متكلم بمعنى محدث للكلام فالتكلم عندهم وصف لله تعالى مشتق من المتكلم بمعنى احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث معنى قائم بذاته تعالى على معنى انه اعتبارى صادق بوصف الله تعالى به وصفا انتزاعيا . وهذا كاف في قيام مبدأ الاشتقاق بمن يشق له منه اسم كما في المعلم يطلق على من قام به التعليم لان قام به العلم فلكونهم قائلين بالكلام اللفظى فقط وهو النظم المقروء قالوا ان لله قدرة تامة على تأليفه على الوجه المخصوص وهذه القدرة هي معنى اعتبارى وهو تمكنه سبحانه بذاته من هذا التأليف لا أن هناك قوة زائدة على ذاته كما هو الحال فيما فائنا تقدر بقوة زائدة فينا على ذواتنا على تأليف كلامنا فهذا التأليف يقال له التكلم عندهم . والرد عليهم انما هو بان الاجماع القاطع قام على ان الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية والتكلم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقا لتلك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلام له تعالى وان كنا لا نعلم كنه كلامه وقيامه لكن نؤمن به كما لا نعلم كنه ذاته وسائر صفاته وقيامها به ونؤمن بكل ذلك لان العلم بكنهه شيء مما ذكره مما لا يدخل تحت دائرة العقل (وما قدروا الله حق قدره) (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما)

والمعجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر كنه الذات اشراك وعلى كل حال فالعلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدرى المفهوم للكافة الذى هو مبدأ الاشتقاق في الصفات وثانيهما على ما به يتحقق هذا المفهوم ويترتب عليه ويعتبر منشأ له والاول لاختلاف فيه وانما الخلاف في الثاني فعند المعتزلة في البارى جل شأنه هو نفس ذاته تعالى فان ذاته تعالى بذاته تكشف الاشياء عنده ولا ينظر في انكشاف الاشياء الى أمر آخر يقوم به كما يحتاج الى

فصاحب المتاع أحق بمتاعه» (١) فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ماضى رجع

أمر زائد في ذاتنا في انكشاف الاشياء لنا فذاته الاقدس عندهم من هذه الحيثية علم كما ان الانكشاف المترتب عليها علم أيضا وهكذا يقال في سائر الصفات كل منها بما يليق به والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتبارى الاول القائم بذاته تعالى وليس يلزم لصديق المشتق قيام المبدأ قياما انضماميا بمعنى أن يكون المبدأ موجوداً خارجياً ينضم للمحل عند قيامه به كالسواد بالنظر الى الاسود ألا ترى مشتقات الامور الاعتبارية كيف تصدق على الذوات التي تنتزع الاعتبارات عنها وحينئذ فهم لا يقولون بصديق المشتق من غير قيام المبدأ لافي صفات الله تعالى ولا في غيرها من المشتقات وقد علمت ان المحققين من أهل السنة لا يخالفونهم في ذلك فاعرف الرجال بالحق ولا تعكس القضية

(١) قال الاسنوى « ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع اذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام: ايما رجل مات . الحديث » أقول فداختلف الحنفية والشافعية فيما اذا باع رجل سلعته لآخر وقبضها المشتري ثم مات المشتري مفلسا بعد القبض وقبل وفاء الثمن وعليه ديون لغير هذا البائع والسلعة قائمة بعينها في تركة المشتري ايكون البائع بدين الثمن اسوة الغرماء في تلك السلعة او انه يكون أحق بها من سائر الغرماء كما لومات المشتري قبل وفاء الثمن والسلعة تحت يد البائع بالاول قالت الحنفية لان المراد بصاحب المتاع المشتري لان البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى وقالت الشافعية بالثاني وصاحب المتاع هو البائع وهو حقيقة فيه لعدم اشتراط بقاء المعنى كذا نقله الجاربردي قال البدخشي وهو مشكل لان كلا منهما صاحب المتاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحب له في الحال والظاهر انه ليس الخلاف مبني على هذا بل على ان اللفظ وان صلح لكل منهما الا ان الشافعي يرجح البائع لتعلق حقه بعينه كما ان المرتهن احق بالمرهون من غيره لذلك وان ابا حنيفة يقول بان الترجيح للمشتري لثبوت ملكه على المتاع يدا ورقبة وعدم عروض ما يزيله الى حين الموت بخلاف المرهون لان

فيه لا ندراجه تحته وان قلنا مجاز فلا ويتعين الحمل على المستعير . وههنا أمور
اليد فيه للمرتهن اه ومعنى هذا انه لاشبهة في انتقال السلعة عن ملك البائع
وضمانه بالبيع الصحيح التام المؤكد بالقبض الى ملك المشتري وضمانه وبذلك
لا يكون البائع صاحب المتاع في الحال بل هو صاحبه باعتبار ما قبل البيع وكذلك
المشتري وان دخل المبيع في ملكه بذلك البيع الصحيح التام المؤكد بالقبض
الا انه بالموت قد زال ملكه عنه فهو ايضا صاحب المتاع باعتبار ما قبل الموت
وليس هو صاحبه في الحال بعد الموت فكل من البائع والمشتري صاحب المتاع
باعتبار ماضى لا باعتبار الحال فلا يصح التمسك بهذا الحديث لكل من
الامامين على الوجه الذى قاله الجارردى ولذلك قال الاسنوى فان قلنا انه
صاحب متاع حقيقة باعتبار ماضى رجح فيه لا ندراجه تحته وان قلنا انه مجاز
فلا ويتعين الحمل على المستعير اه فجعل احتمالى الحقيقة والمجاز وجهين في مذهبه
ولم يجعلهما مبنى الخلاف لاتفاق المذهبين على ان صاحب المتاع اما حقيقة فيهما
أو مجاز فيهما لكن مقاله البدخشي في ترجيح مذهب أبى حنيفة خلاف ما عليه
الحنفية لان الحنفية يقولون ان المشتري حيث مات مفلسا والتركة مستغرقة
بالدين فرعاة لحقه يبقى ملكه فيها ولا ينتقل منها شيء للورثة مالم يقض الدين
ولذلك ساغ للقاضى بيعها لتقضاء دين المشتري ولو كان الورثة بالغين حاضرين أو
غائبين كلهم أو بعضهم وليس للورثة ولا لاحد منهم ان يتصرف في شيء من
أعيان التركة مادام الدين باقيا نعم اذا قضى الورثة دين الغرماء من مالهم كان لهم
ذلك لان الغرماء لاحق لهم الا في استيفاء ديونهم وبذلك يترجح كون صاحب
المتاع هو المشتري لثبوت ملكه حكما الى ان تقضى ديونه فيكون هو صاحب
المتاع حقيقة اتفاقا لقيام ملكه في الحال وعدم زواله بالموت وعدم انتقاله للورثة
بخلاف البائع فانه صاحبه حقيقة باعتبار ماضى فقط على القول بذلك وعلى قول
الجمهور وهو الراجح يكون صاحبا مجازا لاحقيقة والحقيقة أحق من المجاز وأما
حملة على المستعير بخلاف ظاهر الحديث وحمله عليه حملا بلا قرينة وذلك لان
صاحب المتاع في الحديث عام يشمل كل من كان صاحب متاع حال التلبس الذى هو

لا بد من معرفتها : احدها أن الفعل من جملة المشتقات ^(١) مع أن اطلاق الماضي منه باعتبار ماضى حقيقة بلا نزاع . وقد دخل في كلام المصنف حيث قال شرط

المعنى الحقيقي اتفاقا فيشمل المشتري اذا مات مفلسا ودينه مستغرق لما علمت ان الشارع اعتبر ملكه قائما مراعاة لحقه وقضاء دينه منه ويشمل المعير والمودع اذا مات المستعير والمودع بفتح الدال فان كلا منهما صاحب متاع في الحال وحق بمتاعه من الورثة والغرماء ايضا فتخصيصه بالمستعير اذا مات وفي تركته عين مستعارة كان صاحبها أحق بها تخصيص بلا تخصيص وأما اذا مات المشتري قبل القبض وقبل وفاء الثمن فالسلمة لازالت في ضمان البائع حتى اذا هلكت هلكت عليه وبطل حقه في الثمن وكذلك المرهون بعقد الرهن دخل في ضمان المرتهن لان العين بعقد الرهن صارت مضمونة على المرتهن بالاقل من القيمة والدين على ما عرف في الفقه فحصل الفرق وبطل القياس

(١) قال الاسنوى « وهاهنا امور لا بد من معرفتها أحدها ان الفعل من جملة المشتقات الخ » أقول قال التاج السبكي في تكملة الابهاج اطلاق اسم المشتق باعتبار الحال حقيقة بالاجماع وباعتبار المستقبل مجاز بالاجماع واما اطلاقه باعتبار الماضي كاطلاق الضارب على من صدر منه الضرب وانتهى فقال الجمهور انه غير حقيقة قال الامام وهو الاقرب واختاره في الكتاب وقال ابن سينا وأبو هاشم ووالده أبو علي انه حقيقة اه ولذلك قدمنا ان موضوع هذه المسئلة ما اذا وجد المعنى وانتضى فقال قوم ان الاطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيقي استصحابا للاطلاق الاول وقال الجمهور لا يكون حقيقيا الا ان بقي المعنى الاول او جزؤه وقال التاج السبكي في التكملة أيضا واعلم ان محل الخلاف في المسئلة انما هو في صدق الاسم فقط اعني هل يسمى من ضرب امس الآن بضارب وهو امر راجع الى اللغة وليس النزاع في نسبة المعنى اعني ان هذا الضارب امس هل هو الآن ضارب فان ذلك لا يقوله طائل اه ومن هذا تعلم ان وضع المسئلة في المشتق مطلقا انما هو لبيان وضع القاعدة التي انبنى عليها الخلاف في الاسم المشتق ولذلك قال صاحب جمع الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق

كونه حقيقة أى كون المشتق . وأما المضارع فينبى على الخلاف المشهور من كونه مشتركا أم لا (١) فان جعلناه مشتركا أو حقيقة فى الاستقبال فيستثنى أيضا . الثانى أن التعبير بالدوام انما يصح فيما يصح عليه البقاء (٢) وحينئذ فتخرج المشتقات من الاعراض السيالة كالمشكلم ونحوه فالصواب أن يقول شرط المشتق وجود أصله حال الاطلاق . الثالث أن الامام فى المحصول والمنتخب قد رد على الخصوم فى آخر المسئلة بأنه لا يصح أن يقال لليقظان انه نائم اعتبارا بالنوم السابق (٣) وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرها وهو يقتضى

حقيقة ان امكن والا فأخر جزء منه وثالثها الوقف ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة فى الحال أى حال التلبس لا حال النطق خلافا للقراى اه فدل ذلك على ان المعروف عندهم فى وضع المسئلة هكذا وان الخلاف انما هو فى صدق الاسم فقط اعنى هل يسمى من ضرب امس الآن بضارب كما قدمناه فالفعل داخل فى القاعدة لافى موضع الخلاف الذى هو خاص بصدق الاسم فقط

(١) قال الاسنوى « واما المضارع فينبى على الخلاف المشهور الخ » قد علمت ان الكلام ليس فى الفعل الماضى ولا فى الفعل المضارع بل الكلام فى صدق الاسم المشتق قبل وجود المشتق منه فان الاجماع على انه مجاز ولا خلاف فيه كما قدمه الاسنوى نفسه وحكى التاج السبكي فى التكملة الاجماع عليه

(٢) قال الاسنوى « الثانى ان التعبير بالدوام انما يصح فيما يصح عليه البقاء الخ » وجوابه أن المراد من بقاء المعنى ودوامه بقاءه ودوامه اما بتمامه او بجزء منه ولكون هذا الجواب يحتاج الى عناية صرح صاحب جمع الجوامع بالامرين اشتراط بقاء المشتق منه ان ممكن او بقاء آخر جزء ان لم يمكن كما سبق خروجا عن هذا التكاف وعلى كل حال فالتعبير بالبقاء أو الدوام فى قول الجمهور لا بد منه ولا يكفى ان يقول شرط المشتق وجود اصله حال الاطلاق لانه لو قال كذلك لما تأتى له حكاية مقابلة لما فيه حينئذ من ابهام خلاف المراد كما قدمناه

(٣) قال الاسنوى « الثالث ان الامام فى المحصول والمنتخب قد رد على الخصوم فى آخر المسئلة بانه لا يصح ان يقال لليقظان انه نائم اعتبارا بالنوم

أن ذلك محل اتفاق وصرح به الآمدى فى الاحكام فى آخر المسئلة فقال لا يجوز
تسمية القائم قاعدا او القاعد قائما للقمود والقيام السابق باجماع المسلمين وأهل
السابق « الى آخر ما قاله من انه ينبغى استثناءه من كلام المصنف ويؤيد مقاله
الاسنوى قول المحقق التفتازانى ما معناه والحق ان الوصف من المؤمن وما
جري مجراه ليس من محل النزاع بل محله اسم الفاعل بمعنى الحدوث لا بمعنى
الثبوت كما فى مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحر
والعبد مما يعتبر فى بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المناننى وفى بعضه
الاتصاف به البتة لكن تعقبه الكمال بن الهمام بان الحق انه اذا أجمع على ان
المؤمن اذا لم يخرج بالنوم والغفلة عن الايمان اذا لوحظ مجرد الوصف
او عن كونه مؤمنا اذا لوحظت الذات الموصوفه بالايمان باعترافكم بل حكم
اهل اللغة والشرع بانه مادام المعنى كالإيمان مودعا حافظا المدرك الذى هو المؤمن
فى هذا المثال كان ذلك المعنى قائما به ما لم يطرأ حكم يناقضه بلا شرط دوام
الملاحظة لذلك المعنى فاطلاق المؤمن مثلا حين نومه وغفلته اطلاق له حال قيام
المعنى به وهو حقيقى اتفاقا فلم يفد الاتفاق على الاطلاق على ذلك شيئا فى
مطلوبكم من خروجه عن محل النزاع وبهذا يبطل الجواب بان اطلاق المؤمن
على المؤمن الغافل والنائم مجاز وان ذكره ابن الحاجب وقابله الشارحون واردفه
المحقق الشريف بان الاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليهما فى الجملة واما بطريق
الحقيقة فلا واجراء احكام المؤمنين على النائم مثلا لا يستلزم كون الاطلاق عليه
حقيقة ووجه بطلانه ظاهر واثبات كون الاطلاق مجازا بامتناع اطلاق كافر لمؤمن
صحابى او غيره الخ باعتبار تقدم كفره باطل فان هذا الامتناع يقتضى ان لا يصح
الاطلاق لاحقيقة ولا مجازا وليس كذلك بل صحة اطلاق كافر على من آمن بعد
كفره لغة اتفاق انما الخلاف فى انه حقيقة او مجاز والمانع من الاطلاق عليه
استمالة حقيقة ومجازا أمر شرعى كما ذكره صاحب التحصيل وغيره وهو حرمة
نيز المؤمن ولا سيما الصحابى بهذا الدم الذى طهره الله منه وليس الكلام باعتبار
الشرع بل باعتبار اللغة واذا لم يكن خلاف لغة فى صحة اطلاق كافر على من

اللسان . واذا تقرر هذا فينبغي استثناءه من كلام المصنف . وضابطه كما قال
التبريزي في مختصر المحصول المسمى بالتنقيح أن يطرأ على المحل وصف وجودي
آمن بعد كفر فللقائلين بان الاطلاق باعتبار ماضى حقيقة ان يقولوا اطلاق
كافر على من آمن بعد كفر حقيقة لغوية مع صحة اطلاق الضد وهو مؤمن في
هذا المثال اطلاقاً حقيقياً لغوياً ايضاً ولا يمتنع هذا الا لو قام معنى الضدين في
وقت صحة اطلاق كافر حقيقة وصحة اطلاق مؤمن حقيقة على الشخص الواحد
به وليس المدعى في هذا سوى كون اللفظ بعد انقضاء المعنى حقيقة وأين
اطلاق لفظ الضد الذي هو مجرد تسمية لغوية من قيام معنى الضد في الحال
ليجتمع المتنافيان أو يلزم قيام احدهما بعينه قال الكمال وحينئذ يبطل الزام
القاضي عضد الدين كونه كافراً حقيقة مؤمناً حقيقة في وقت واحد حقيقة لانه
انما يبطل ذلك لو كان اطلاق الكافر والمؤمن في وقت واحد حقيقة لانه يستلزم
ثبوت نفس الايمان والكفر في وقت واحد وليس كذلك لان احدى الحقيقتين
لا يقارنها وجود المعنى بل يثبت حال انتفائه لان الفرض كون اللفظ حقيقة بعد
انقضاء المعنى فلم يلزم من كونه كافراً حقيقة مؤمناً حقيقة سوى صحة الاطلاقين
الحقيقيين باعتبار وقتين وليس ذلك بممتنع الا لو استلزم اجتماع معناها في وقت
واحد وهو منتفاه المقصود منه موضحاً من شرح التقرير عليه وقد أطال في
ذلك فراجع ان شئت . ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وشرحه للمحلى بعد
أن حكى الخلاف على وجه العموم وقيل ان طراً على المحل للوصف وصف
وجودي يناقض الوصف الاول كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود لم يسم
المحل بالاول أي بالمشتق من اسمه اجماعاً والخلاف في غير ذلك والاصح جريانه
فيه اذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق اه ومن هذا تعلم انه لا حاجة الى استثناء
ما ذكر من كلام المصنف واخراجه من موضع النزاع ولا لضابط التبريزي الذي
قاله في شرح مختصر المحصول ولا يهولنك قول الآمدى لا يجوز تسمية القائم
قاعدا والقاعد قائماً للقعود والقيام السابق باجماع المسلمين وأهل اللسان اه ولا
لما أطال به صاحب التقرير على التحرير من التمسك بهذا الاجماع بما لا يفيد لانهم

يناقض المعنى الاول أو يضاده كالسواد ونحوه بخلاف القتل والزنا . الرابع أن ما قاله المصنف وغيره محله اذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد مشرك أو زان أو سارق^(١) فأما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه

ان أرادوا عدم جواز تسمية القائم قاعدا والقاعد قائماً بمعنى اطلاق هذين اللفظين مع اتحاد زمان الاتصاف بالضدين فسلم ولكن ذلك غير مراد من يقول ان الاطلاق باعتبار ما مضى حقيقة كما ان الاطلاق باعتبار الحال حقيقة فيقال للقاعد قاعد باعتبار ما مضى أو باعتبار حال التلبس ويقال له قائم باعتبار حال اخرى في زمان آخر وان أرادوا عدم جواز ذلك مع اختلاف الزمان فغير مسلم لانه لو امتنع اطلاقه على وجه الحقيقة لغة لا يمنع الاطلاق على وجه المجاز لغة ولا قائل به لما علمت من الاتفاق على صحة الاطلاق وانما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازاً فاجماع المسلمين وأهل اللسان على عدم ما ذكر يجب محله على ما اذا اتحد زمان الاتصاف وليس ذلك موضوع الكلام بل الموضوع اختلاف الزمانين ولذلك عدل التاج السبكي في جمع الجوامع عما قاله في تكملة الأبهاج من ان الذي يتجه ان الخلاف أيضاً ليس في الصفات القارة المحسوسة كالبياض والسواد لانا على قطع بان اللغوى لا يطلق على الابيض بعد اسوداده انه أبيض الى آخر ما قاله مما لا يخرج عن كلام الاسنوي

(١) قال الاسنوي « الرابع ما قاله المصنف وغيره محله اذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد مشرك أو زان أو سارق فأما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه حقيقة مطلقاً كما قال القرافي الخ » . وأقول خالف القرافي والاسنوي في ذلك صاحب جمع الجوامع في تكملة الأبهاج فقال اعلم اننا لانعى بالحال حال نطقنا بل حال اتصافه بالمشتق منه فاذا قلت افتلوا المشركين فمعناه الامر بقتل من اتصف بالشرك وان لم يكن وقت قولك افتلوا المشركين متصفاً به وقد خفي ذلك على بعض الفضلاء فظن انه لا يشمل من يأتي بعد ذلك الا مجازاً اه ومراده ببعض الفضلاء القرافي . وقال في جمع الجوامع ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال أي حال التلبس لا النطق خلافاً للقرافي اه قال المحلى عليه في قوله

بالتالي حيث قال في بيان معنى الحال في المشتق ان يكون التلبس بالمعنى حال
النطق به وبني على ذلك سهؤاله في نصوص الزانية والزاني فاجلدوا والسارق
والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها انما تتناول من اتصف بالمعنى بعد
نزولها الذي هو حال النطق مجازا والاصل عدم المجاز قال والاجماع على تناولها
له حقيقة . وأجاب بان المسئلة في المشتق المحكوم به نحو زيد ضارب فان كان
محكوما عليه كما في الآيات المذكورة حقيقة مطلقا وقال المصنف تبعا لوالده في
دفع السؤال ان المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وان تأخر عن النطق بالمشتق فيما
اذا كان محكوما عليه لاحال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى أيضا فقط
فابقيا المسئلة على عمومها وغيرهما كالاسنوي سلم تخصيصها اه وبذلك تعلم ان
صاحب جمع الجوامع ووالده قالوا بان لافرق بين المشتق المحكوم به والمحكوم
عليه والقرافي والاسنوي على قصر المسئلة على المشتق المحكوم به فان لم يكن
محكوما به حقيقة مطلقا أي في الزمن الماضي والحال والاستقبال . ويرد على هذا
الذي قاله القرافي والاسنوي انه ان كان المراد ان اطلاق المشتق باعتبار التلبس
بالوصف في وقته حقيقة فسلم ولا فرق في ذلك بين المحكوم عليه وبه في ذلك وهو
مذهب صاحب جمع الجوامع كوالده ولا يخالقه قول ابن سينا ان صدق وصف
الموضوع على ذاته لا بد ان يكون بالفعل سواء كان في الماضي أو الحال أو الاستقبال
لان المراد ان يعتبر حال التلبس به سواء كان ذلك في الماضي أو الحال أو الاستقبال
وان كان المراد انه يطلق الوصف حقيقة قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس أو
بعده فممنوع لخالفته اللغة وقول الجمهور وعلى هذا يكون قول القرافي والاجماع
على تناولها له حقيقة لا يقتضى ان المسئلة خاصة بالمحكوم به فان كان محكوما عليه
كما في الآيات حقيقة مطلقا لان كون ما في الآيات حقيقة مطلقا انما كان من جهة
ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا بد ان يكون بالفعل سواء في الماضي أو غيره
وان المعتبر حال التلبس به سواء كان ذلك في الماضي أو الحال أو الاستقبال كما قلنا
وانه انما يكون مجازا اذا اطلق الوصف قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس أو

حقيقة مطلقا كما قال القرافي^(١) اذ لو كان مجازا لكان قوله تعالى « اقتلوا المشركين كافة - والزانية والزاني - والسارق والسارقة » وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب^(٢) عند

أطلق بعده لا باعتبار حال التلبس اما لو أطلق قبل التلبس باعتبار حال التلبس أو بعده باعتبار حال التلبس فهو حقيقة لما قدمناه ان المراد حال التلبس سواء وجد التلبس حال النطق أولا وليس المراد بحال التلبس الآن الحاضر الذي لا ينقسم الى آخر ما قدمناه ولا فرق في هذا بين المحكوم عليه وبه

(١) قال الاسنوى « فاما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق الخ » عبارة القرافي فان كان محكوما عليه كما في الآيات المذكورة حقيقة مطلقا وللإشارة الى ان مراد القرافي بالمحكوم عليه ما ليس محكوما به يشمل نحو المشركين من قوله تعالى « اقتلوا المشركين » فانه مفعول به لا محكوم عليه لكنه يصدق عليه انه ليس محكوما به . قال الاسنوى « اما اذا كان متعلق الحكم الى آخره » والدليل على ان مراده ذلك ان القرافي أورد سؤاله كما سبق في نصوص الزانية والزاني فأجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها فكان هذا دليلا على انه أراد بقوله فان كان محكوما عليه الى آخر ما سبق ما اذا كان متعلق الحكم

(٢) قال الاسنوى « مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب » أى مع ان الاجماع على ان الخطاب يتناول كل من اتصف بهذه الصفات بعد نزوله حقيقة لا مجازا ولكن نقول نعم يتناول الخطاب حقيقة كل من اتصف بهذه الصفات في المستقبل بعد نزوله لان اطلاقه باعتبار التلبس بالوصف في وقته فهو حقيقة بهذا الاعتبار ولا فرق في ذلك بين المحكوم به وغير المحكوم به وذلك لما قدمناه ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا بد أن يكون بالفعل سواء كان في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال فلماذا في ذلك على أن يعتبر حال التلبس بالفعل في الماضي أو غيره فان كان مراد القرافي هذا فقد علمت انه مراد التاج السبكي ووالده ومرحبا بالوفات والآيات التي أورد فيها

انزال الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا مائل بهذا وقوله «لانه» أى الدليل على أنه ليس بحقيقة أنه يصدق نفى المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلاً زيد ليس بضارب واذا صدق ذلك فلا يصدق ايجابه وهو زيد ضارب والا لزم اجتماع النقيضين فان اطلق عليه كان مجازاً لما سيأتى أن من علامة المجاز صحة النفى. أما الدليل على أنه يصدق تقيده عند زواله فلانه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب في الحال واذا صدق هذا صدق ليس بضارب لانه جزؤه ومتى صدق الكل صدق الجزء. واعتراض المحصم فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب قضيتان مطلقتان أى لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا تتناقضان لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الاثبات كما تقرر في علم المنطق. والجواب أنهما مؤقتان بحال التكلم وأغنى عن هذا التقييد فهم أهل العرف له اذ لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما في تكذيب الآخر ورفعها لكن أهل العرف يستعملون ذلك فتكونان متناقضتين كما قلنا. هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه^(١): أحدها أن

القرافى سؤاله هى من هذا القبيل فلا يرد نقضا على من خالف القرافى وان كان مراده انه يطلق الوصف حقيقة قبل التلبس لابعبار حال التلبس فهو مجاز باتفاق فالقول بانه حقيقة فى هذا الاطلاق ممنوع لمخالفته للغة كما ان اطلاق الوصف بعد التلبس لا باعتبار حال التلبس مجاز عند الجمهور وحقيقة عند غيرهم واطلاق الوصف فى الآيات التى أورد فيها القرافى سؤاله اعتبر فيه حال التلبس بالوصف وان كان نزول الآيات قبل ذلك فتفطن ولا تسأم

(١) قال الاسنوى « هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه أحدها الى آخره » أقول ان الدليل وما فيه من الوجوه التى أوردتها الاسنوى فى نظره انما هي من قبيل المشاغبات اللفظية والمناقشات الوهمية وذلك لما قدمناه عن تكلة الابهاج ان محل الخلاف فى المسئلة انما هو صدق الاسم فقط أعنى هل يسمى من ضرب أمس الآن بضارب وهو أمر راجع الى اللغة وليس النزاع فى نسبة المعنى أعنى فى أن هذا الضارب أمس هل هو الآن ضارب فان ذلك لا يقول به عاقل اهـ

هذا الدليل ينقلب على المستدل . بيانه أنه يصدق قولنا زيد ضارب في الماضي فيصدق قولنا انه ضارب لان صدق المركب يستلزم صدق أجزائه واذا صدق انه ضارب فلا يصدق ليس بضارب والا لاجتماع النقيضان وكذلك أيضا نفعل بالنسبة الى المستقبل فنقول زيد ضارب غدا الخ . الثاني اذا كانت القضيتان مؤقتين بالحال على ماقله وفرضنا أيضا القضية السالبة صادقة فتكون الموجبة المقيدة بالحال هي الكاذبة فلا يصدق قولنا ضارب في الحال ولكن لا يلزم من كذبه كذب المطلق الذي هو قولنا ضارب وهو محل النزاع . الثالث لا يخلو اما أن يكون المشتق المتنازع في صحة اطلاقه بمد زوال المشتق منه هو المقيد بالحال كقولنا ضارب في الحال أم النزاع في مجرد الاطلاق العارى عن التقييد فان كان النزاع في الثاني فبطلان الدليل المذكور واضح لكون القضية مطلقة . واعتراض الخصم باق على حاله . واما استعمالهما في التكاذب فنحن نعلم ضرورة أن ذلك عند توافق المتخاطبين على ارادة زمان معين وان كان النزاع في المقيد بالحال وهو الذي يوافق جواب المصنف فالاستدلال بنفيه باطل لانه مصادرة على المطلوب اذ هو محل النزاع وبتقدير أن يكون المقصود ذلك فيصرح به في الدليل فنقول لما صح ليس بضارب في الحال لم يصح ضارب في الحال ولا تتكلف اقامته على الوجه الذي فرره حتى يورد عليه أن القضايا مطلقة فلا تتناقض فنتكاف الى الجواب عنها بجواب غير محقق . الرابع أورده الامدى في الاحكام وأخذ منه جماعة أن الضارب في الحال أخص من مطلق الضارب فقولنا ليس بضارب في الحال نفى للاخص ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم فلا يلزم من صدقه صدق ليس بضارب كقولنا الحمار ليس بحميوان ناطق فانه صادق مع أنه لا يصدق قولنا أنه

وجميع ما ساقوه من الادلة والمناقشة فيها وحديث التصادق والتكاذب وكون القضيتين مطلقتين أو مؤقتتين وغير ذلك انما يجيء اذا كان محل النزاع نسبة المعنى وقد علمت ان ذلك مما لا يقوله عاقل بل النزاع انما هو فيمن ضرب أمس مثلا هل يسمى الآن ضاربا حقيقة أولا يسمى حقيقة بل يسمى مجازا وان ذلك أمر راجع الى اللغة وهي كان الامر راجعا الى اللغة وان اطلاق لفظ ضارب الآن

ليس بجيوان . فان قيل انما يكون ليس بضارب في الحال أخص من ليس بضارب أن لو كان في الحال متعلقا بضارب ولا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون متعلقا بليس ومعناه ليس في الحال بضارب فيكون السلب مقيدا بقوله في الحال فيكون أخص من قولنا ليس بضارب لان السلب الاخص أخص من السلب المطلق والاخص يستلزم الأعم . والجواب أنا لانسلم أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس في الحال بضارب لأنه عين المتنازع فيه . والى هذا أشار في التحصيل بقوله لانسلم أن هذا سلب أخص أى بالتنوين بل سلب أخص أى بالاضافة

قال « وعروض بوجوه : الاول أن الضارب من له الضرب وهو أعم من الماضي . ورد بأنه أعم من المستقبل أيضا وهو مجاز اتفاقا . الثاني أن النحاة منعوا عمل النعت للماضي . ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل . الثالث أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة وأجيب بأنه لما تمذر اجتماع اجزائه اكتفى بأخر جزء . الرابع أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه . وأجيب بأنه مجاز ولا أطلق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة » أقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذي ذكرتم وان دل على أن المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه لكنه معارض بأدلة أربعة تدل على أنه يصدق حقيقة . ولو قال المصنف بأوجه لكان أوجه من الوجوه لأنها جمع كثرة : الاول أن الضارب مثلا عبارة عن ذات ثبت لها الضرب وثبوت الضرب أعم من أن يكون في الحال أو في الماضي بدليل صحة تقسيمه اليها وهو في الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك في الماضي . ورد هذا الدليل بأن من ثبت له الضرب كما أنه أعم من الماضي والحال فهو أعم من الاستقبال فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل وهو مجاز بالاتفاق .

على من ضرب أمس متفق عليه وانما الخلاف في انه حقيقة أو مجاز بالثاني قال الجمهور وبالاول قال غيرهم كان المعول عليه هو النقل . ومما اتفق عليه الجميع ان اطلاق المشتق حال التلبس بالوصف حقيقة والخلاف فيما اذا أطلق بعد انقضاء الوصف فكان قول الجمهور هو الحق لان الاطلاق لو كان حقيقة في حال التلبس

وفي الجواب نظر لان من ثبت له الضرب او حصل له لا ينقسم الى المستقبل .
 الثاني أن النحاة أى جمهورهم قالوا ان النعت يعنى المشتق كاسم الفاعل واسم
 المفعول اذا كان بمعنى الماضى أى وليس معه أل لا ينصب مفعوله بل يتعين
 جره اليه بالاضافة كقولك مرتت برجل ضارب زيد أمس وهذا يدل على
 جواز استعماله بمعنى الماضى والاصل فى الاستعمال الحقيقة . والجواب أن هذا
 الدليل منتقض باجماعهم على اعماله اذا كان بمعنى الاستقبال فان ما قامتوه فى
 الماضى يأتى بعينه فى المستقبل مع انه مجاز اتفاقا . وأجاب فى التحصيل عن
 جوابنا بأنه يوجب تكثير المجاز وهو خلاف الاصل . الثالث لو شرط بقاء
 المشتق منه الى حالة الاطلاق لم يكن المشتق من الانفاذ كالمشكلم والخبر والمحدث
 حقيقة البتة لان الكلام ونحوه اسم لمجموع الحروف ويستحيل اجماع تلك
 الحروف فى وقت واحد لانها أعراض سيالة لا يوجد منها حرف الا بعد
 انقضاء الآخر . والجواب أنه لما تعدد اجماع أجزاء الكلام وشبهه اكتفينا فى
 الاطلاق الحقيقى بمقارنته لآخر جزء لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته
 لشيء منه فن قال قام زيد مثلا انما يصدق عليه متكلم حقيقة عند مقارنة
 الدال فقط لا قبلها ولا بعدها . الرابع ان لفظ المؤمن يطلق على الشخص حالة
 خلوه عن مفهوم الايمان والاصل فى الاطلاق الحقيقة . بيانه أن الواحد منا اذا
 نام يصدق عليه أنه مؤمن ولا يصدق عليه الايمان فى تلك الحالة لانه اما
 عبارة عن التصديق كما هو مذهب الاشعري أو عن العمل كما هو مذهب المعتزلة
 وكل منهما ليس بحاصل فى حال نومه . وأجيب بأن هذا الاطلاق مجاز لانه
 لو كان اطلاق المؤمن على الشخص باعتبار الايمان السابق حقيقة لكان اطلاق
 وبعد الانقضاء لكان اللفظ مشتركا والمجاز خير من الاشتراك لان الاشتراك
 يؤدى الى الاجمال بخلاف ما اذا كان أحد المعنيين حقيقة والثانى مجازا خصوصا
 اذا كان أحدهما متفقا على انه حقيقة فلذلك أعرضنا عن الاشتغال بهذه المناقشات
 الخارجة عن محل النزاع وهى فى ذاتها واضحة لا تحتاج الى بيان كوضوح
 خروجها عن الموضوع

الكافر على أكبر الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقا فيبطل
 الاول. وأجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بأن الحقيقة قد تهجر لمرض
 شرعى فلا يلزم من امتناع اطلاق اسم الدم لكونه مخلا بتعظيمهم امتناع
 عكسه وهو المؤمن. وفي الجواب نظر لان القاعدة أن امتناع الشئ متى دار
 اسناده بين عدم المقتضى ووجود المانع كان اسناده الى عدم المقتضى أولى لانا
 لو أسندناه الى وجود المانع لكان المقتضى قد وجد وتخلف أثره والاصل عدمه.
 وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم لان المصنف يدعى أن امتناع اطلاق الكافر
 لعدم المقتضى وهو وجود المشتق منه حالة الاطلاق والمجيب يدعى أن امتناعه
 لوجود المانع فكان الاول أولى. وهذه القاعدة تنفع في كثير من المباحث

قال « الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل لغيره للاستقراء. قالت المعتزلة
 الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم^(١) كما أنه الخالق والخلق هو المخلوق. قلنا الخلق
 هو النائر. قالوا ان قدم فيلزم قدم العالم والا لا تفترق الى خلق آخر ويتسلسل.

(١) قال المصنف « الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم بغيره
 للاستقراء. قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم الى آخره » أقول
 هذه الثالثة مقابلة للاولى فان معناها ومن لم يقم به وصف لم يجوز أن يشتق له اسم
 خلافا للمعتزلة ومعنى الاولى ومن قام به وصف اشتق له لكن بشرط أن يكون
 لهذا الوصف اسم وان لم يكن له اسم استحالة الاشتقاق فلا يشتق له اسم منه.
 ولاستيفاء الاقسام والقيود قال صاحب جمع الجوامع من لم يقم به وصف لم يجوز
 أن يشتق له منه اسم خلافا للمعتزلة فان قام به ماله اسم وجب الاشتقاق أو قام
 ما ليس له اسم كانواع الروائح لم يجب اهـ قال الجلال أي الاشتقاق لاستحالة ثم
 ذكر بعد ذلك المسئلة الثانية في كلام المصنف فقال والجمهور على اشتراط بقاء
 المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان أمكن والا فآخر جزء اهـ فإشار صاحب
 جمع الجوامع ان خلاف المعتزلة على فرض صحة نقل الخلاف عنهم انما هو في
 موضع واحد وهو ان من لم يقم به الوصف فقالوا يجوز أن يشتق له منه اسم فكانت
 عبارة جمع الجوامع أوجز وأحسن وأكثر فائدة

قلنا هو نسبة فلم يحتج الى تأثير آخر» أقول لا يجوز اطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل أى المصدر المشتق منه قائم بغير ذلك الشيء بل يجب بمقتضى اللغة اطلاق ذلك المشتق على الذى قام به لانا استقرينا اللغة فوجدنا الامر كذلك . وخالفت المعتزلة فى المسئلتين^(١) فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه أنه متكلم والكلام

(١) قال الاسنوى « وخالفت المعتزلة فى المسئلتين » أى فى مسألة عدم جواز اشتقاق اسم من الوصف لمن لم يقم به وعدم جواز اشتقاق اسم لمن قام الوصف بغيره فقالوا بالجواز فيهما وقد علمت مما قدمنا أن المعتزلة لم يصرحوا بهذا الخلاف وإنما لما نقوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على أنه عالم قادر مثلا لكن بذاته لا بصفات زائدة عليها ألزمهم أهل السنة بأنهم قائلون بجواز اشتقاق اسم لمن لا يقوم به الوصف ولما قالوا انه تعالى متكلم لكن بمعنى انه خالق للكلام فى جسم كالشجرة التى سمع منها موسى عليه الصلاة والسلام ألزمهم بأنهم قائلون بجواز اشتقاق اسم لمن قام الوصف بغيره ولا يخفى ان لازم المذهب على فرض انه لازم له ليس بمذهب حتى ينسب اليهم الخلاف ومما لا شك فيه انه تعالى يوصف بانه متكلم عندنا بمعنى من قامت به صفة الكلام التى هى من صفات المعانى عندنا يقال فيها ما قيل فى غيرها من تلك الصفات وهذه الصفة تسمى بالكلام النفسى ويوصف بانه متكلم عندنا أيضا بمعنى من قام به الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المرتبة ازلا وأبدا ترتيبا لانعاقب فيه بلا صوت ولا حرف . وهذان يخالف فيهما المعتزلة ولا يقولون بثبوتها ويوصف أيضا بمتكلم بمعنى موجد الكلام اللفظى الذى هو النظم الشريف والكلمات المسموعة لنا المتعبد بتلاوتها فان هذه الكلمات هى صادرة منه تعالى بدون مدخل للخلق نزل به الروح الامين بلسان عربى مبين وجعلناه قرآنا عربيا وبالجملة لا مدخل للخلق عندنا لافى ذات القرآن ولا فى كلماته بل ولا فى اللفظ المعبر به عنها ولا ترتيبها حروفا وآيات وسورا على ما هو الحق ووافقنا المعتزلة على هذا وأنكروا ما عدها وقالوا ان القرآن ليس الا هذه الكلمات اللفظية المقروءة المتلوّة المكتوبة فى المصاحف ولا يستطيع أحد أن ينكر ان هذه الكلمات اللفظية كلام الله تعالى

المشتق منه لا يقوم به لان الكلام النفساني باطل ولا كلام الا الحروف والاصوات وهي مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى لكانت محلا للحوادث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ أو في غيره من الاجسام كخلقه تعالى اياه في الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى متكلماً وان قام به الكلام^(١). وذكر الاصوليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة في هذه المسئلة . ثم استدلت

غير انها لكونها اعراضا حادثة لا تقوم بذاته تعالى كسائر افعاله فوصفه بكونه متكلماً حينئذ لا يكون الا بمعنى خالق الكلام في اللوح المحفوظ مثلاً فبدأ الاشتقاق وهو خلق هذه الكلمات قائم بذاته تعالى على معنى أن الاتصاف به انزاعى لا وجود له في الخارج . ومن ذلك تعلم انهم لم يخالفونا في المسائلتين ولا في واحدة منهما بل نحن وهم قائلون انه تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام اللفظي الذي يعبر به عن مدلولات القرآن المتعبد بتلاوته وزيد عليهم بعد ذلك اننا نقول انه متكلم بمعنى انه تعالى قام به الكلام النفسى وقد بينا فيما سبق الدليل على ذلك

(١) قال الاسنوى « وذلك الجسم لا يسمى متكلماً وان قام به الكلام » وجه ذلك ان هذا الجسم وان سمع منه الكلام لكن ليس كل من يسمع منه الكلام يسمى متكلماً وانما يسمى متكلماً اذا كان قدرته بملكته ذلك الكلام أولاً بكلمات نفسية بلا حرف ولا صوت سواء عبر عنه بعد ذلك بكلمات لفظية أو نقشية أو اشارات أو أمثلة أو غير ذلك للافهام غير أن اللفظ لكونه عاملاً سهلاً على كل الناس وضع ليكون به الافهام ويعبر به عما في النفس ولا شك أن الذى رتب الكلمات التى سمعت من الشجرة أولاً كلمات نفسية بلا حرف ولا صوت هو الله تعالى كما أنه هو الذى أوجد الكلمات اللفظية التى سمعها موسى عليه السلام فكان ذلك المسموع من الشجرة كلام الله تعالى اتفاقاً اما عندنا فلانه رتب له كلمات نفسية وموجد له كلمات لفظية وعند المعتزلة للأمر الثانى فقط

المعتزلة على مذهبهم بأن الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق^(١) والخلق هو المخلوق لقوله تعالى « هذا خلق الله » والمخلوق ليس قائما بذاته. والجواب أنه إنما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفساني القائم بذاته كما تقدم في الحكم على المعدوم واستدلالكم بالخالق باطل لان الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى في المخلوق والتاثير قائم بذات الله تعالى. وأما الاطلاق الواقع في الآية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سيأتي في قول المصنف والتعلق كالتعلق له مخلوق. وقوله « قالوا ان قدم » أي قالت المعتزلة لاجاز أن يكون الخلق هو التاثير لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا لزم التسلسل وكلاهما محال.

(١) قال الاسنوي « ثم استدلت المعتزلة على مذهبهم بأن الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق الخ » أقول قال السعد في حاشيته على شرح المضد ان المعتزلة يزعمون ان الخالق هو الموجود او اتصاف العالم بالوجود وهو قائم بالغير اذ لو كان هو التاثير القديم لقدم العالم ومبناه على نهي كون التكوين صفة حقيقية ازلية يتكون بها المكونات الحادثة في أوقاتها وبهذا تعلم ان المعتزلة لا يقولون ان الخلق هو المخلوق لقوله تعالى « هذا خلق الله » وأنت اذا علمت ان نسبة هذا المذهب الى المعتزلة انما هو بطريق الازمام فضلا عن أنه غير لازم لمذهبهم كما سمعت علمت أن كل ما نسبوه اليهم لم يقولوا بشيء منه ولم يستدلوا بشيء منه فانهم ما قالوا بهذا المذهب ولا اولوه حتى يذكروا له أدلة. وممن صرح بأن نسبة هذا المذهب اليهم انما هي بطريق الازمام التاج السبكي ايضا في تكملة الابهاج حيث قال وقد لزم المعتزلة الخلاف في ذلك اه وهذا غريب جدا من هؤلاء الافاضل كيف يلزمون غيرهم بما لم يقله وينسبون له أدلة لم يستدل بها ولا عرفها ولا خطرته له على بال فان المعتزلة يقولون كما تقول أن الخلق هو التاثير وانه امر اعتباري متجدد كالا حياء والاماتة ونحوهما مما يتصف به جل وعلا اتصافا انتزاعيا لاحقيقيا وهذا مما لاخلاف فيه لاحد وانما الخلاف بيننا وبينهم في صفات المعاني لله تعالى فنحن نثبتها وهم ينكرونها ويثبتون الصفات المعنوية فقط وقد علمت حقيقة الحال من قبل فتذكر

بيان الاول من ثلاثة أوجه : أحدها أن المؤثر سبحانه وتعالى قديم والتأثير قد فرضناه قديما واذا وجد المؤثر والتأثير استحال تخلف الاثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الازل وجود العالم . الثاني ان العالم هو ماسوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى فلو كان قديما لكان العالم قديما . الثالث أن التأثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع أنها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديما من طريق الاولى . وأما بيان الثاني وهو التسلسل فلأن التأثير اذا كان حادثا فهو محتاج الى خلق آخر أى تأثير آخر لان كل حادث لا بد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التأثير ويتسلسل . وهذه الشبهة لاجواب عنها في المحصول ولا في الحاصل وقد أجاب المصنف بأن التأثير نسبة فلم يحتاج الى تأثير آخر . وتقريره من وجهين : أحدهما أن النسب والاضافات كالبنوة والاخوة أمور عدمية لا وجود لها في الخارج وانما هى أمور اعتبارية أى يعتبرها العقل فلا تحتاج الى مؤثر . الثاني أن النسبة متوقفة على المنتسبين فقط فاذا حصل حصل ولا تحتاج الى مؤثر آخر . وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير والجواب الاول مانع للحدوث والقدم معا ^(١) لانهما من صفات

(١) قال الاسنوى « وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير والجواب الاول الخ » . أقول الحدوث الذى استفيد من الجواب الثانى معناه التجدد لا بمعنى الوجود بعد العدم والجواب الاول منم الحدوث بمعنى الوجود بعد العدم والقدم بمعنى الوجود بالذات فلا تنافى بين ما التزم فى الجواب الثانى وبين ما منع فى الجواب الاول على ان المصنف اختار الجواب بأن التأثير حادث بمعنى متجدد وانه اعتبار والتسلسل لايجرى فى الاعتبار لان فى تجدها لا تحتاج الى التأثير . وليس فى كلامه ما يقتضى انه اجاب بجوابين ولذلك قال التاج السبكي فى تكملة الاهياج وأجاب المصنف بان نسبة الخ أى نختار أنه حادث ونمنع لزوم التسلسل وذلك لان التأثير نسبة والنسبة لكونها من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها فى الخارج غير مفتقرة الى تأثير مؤثر فيها الى آخر ما قال فراجعه ومن هنا تعلم ان الاعتبار الصادقة ذات المنشأ الموجود فى

الموجود وقد فرضناه معدوما . وأجاب في التحصيل بجوابين : أحدهما أن الممتنع إنما هو تقدم النسبة على محلها وأما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة فيه . ألا ترى أن تقدم الباري على العالم نسبة بينه وبين العالم^(١) ويستحيل

الخارج وان كانت عدمية في الخارج تعد من الصفات وتوصف بها الذات اتصافا انتزاعيا وان كانت لا تقوم بموصوفها قيام انضمام كقيام السواد بالاسود فليس للصفات الاعتبارية وجود في الخارج يغاير وجود موصوفها

(١) قال الاسنوي « واجاب في التحصيل بجوابين : احدهما ان الممتنع انما هو تقدم النسبة على محلها وأما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة فيه . ألا ترى ان تقدم الباري الخ » أقول هذا جواب فاسد لأن النسبة أمر اعتباري منتزع من المنسوب والمنسوب اليه فكلاهما محلها ولا ثبوت لها الا هذا الانتزاع وانها ثابتة بثبوتها معا فلا يمكن ان يقال انها تثبت مع محلها عند عدم المنسوب اليه ودعوى ان تقدم الباري نسبة بينه وبين العالم غير صحيح اذ لا نسبة أصلا بين الباري وبين العالم لا بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالفوقية ولا بالتحتمية ولا بجهة من الجهات اصلا بل كل ماسوى الله تعالى من العوالم منسوب اليه تعالى على انه الاثر الصادر عن ذاته جل وعلا فلا اتصال ولا اتصاف بينه تعالى وبين العالم واين التراب من رب الارباب واين الممكن الذي له العدم من ذاته من الواجب الذي له الوجود من ذاته . وبناء على هذا نقول ان اراد بالتقدم في الجواب الاول سبق وجود الباري عقلا وخارجا بدون ملاحظة العالم وهو وجوده في الازل أى مرتبة الوجود الذاتي الواجب الخاص به تعالى المشار اليه بقوله عليه الصلاة والسلام « كان الله ولا شيء معه » فليس ذلك التقدم بهذا المعنى نسبة بينه تعالى وبين العالم بل هو وصف ذاتي له تعالى وان كان المراد من سبق وجوده تعالى بصفة كونه مؤثرا مع ملاحظة العالم بصفة كونه اثراف هذا التقدم نسبة اضافية لا توجد ولا تمقل الا بوجود العالم أيضا لان معنى وجودها وجود منشئها وهو الذات الاقدس بوصف كونه مؤثرا وانتزاعها بوصف كونه اثرا ولا معنى لوجودها حينئذ الا انتزاعها انتزاعا صادقا من منشئها ولا وجود لها في الخارج وحينئذ

القول بتوقف وجودها على وجود المنتسبين . الثاني أن المحال من التسلسل إنما هو التسلسل في المؤثرات والعلل وأما التسلسل في الآثار فلا نسلم أنه ممتنع^(١) وهذا التسلسل إنما هو في الآثار . قال الاصفهاني في شرح المحصول وفيه نظر لانه يلزم منه تجويز حوادث لا أول لها وهو باطل على رأينا . وهذه المسئلة لا ذكر لها في المنتخب

يرجع جوابه هذا الى جواب المصنف الاول كما ان جوابه الثاني يرجع الى جواب المصنف الثاني ان قلنا ان المصنف أجاب بجوابين كما قال الاسنوي

(١) قال الاسنوي « الثاني ان المحال من التسلسل إنما هو التسلسل في المؤثرات والعلل وأما التسلسل في الآثار فلا نسلم الى آخره » كلام جيد واما قول الاصفهاني وفيه نظر لانه يلزم منه تجويز حوادث لا أول لها وهو باطل على رأينا فنقول لا يلزم من كونه باطلا على رأيه انه باطل في الواقع ونفس الامر فانه لغاية الآن لم يقم دليل على امتناع التسلسل في الآثار الموجودة في الخارج وان اشتهر ان التسلسل فيها محال ولزوم حوادث لا أول لها لا يضر بالعمقيدة الا اذا قلنا لا أول لها بمعنى لا أول لوجودها وهذا مما لم يقل به أحد بل الكل متفق على ان ماسوى الله تعالى مما كان أو يكون حادث أى موجود بعد العدم بقطع النظر عن أن تتف أحاده عند حد من جانبي الماضي والمستقبل أولا تقف عند حد من جانبها أو من أحدهما الا ترى ان الاجماع قام على ان نعيم الجنة لا يتناهي ولا يقف عند حد في المستقبل وبعد كونه حادثا بمعنى انه موجود بعد العدم لا يضرنا أن نقول لا آخر له بمعنى عدم انقطاع أحاده وعدم وقوفها عند حد ولو قلنا انه لا آخر لها بمعنى ان البقاء واجب لها لذاتها لكان كفرا . فكذلك من جانب الماضي نقول حوادث لا أول لها بمعنى انها لا تقف أحادها عند حد تنهى اليه وكل واحد منها موجود بعد العدم ولكنها لا تنهى في دائرة ما لا يزال . ولو قلنا انها لا أول لوجودها ولا افتتاح له لكان ذلك قولا بقدمها وذلك كفر .
وعليك بكتابتنا القول المفيد وحواشي الحريدة

قال : « الفصل الرابع - في الترادف »

وهو توالى الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد (١)

(١) قال المصنف « الفصل الرابع في الترادف وهو توالى الى آخره » قال التاج السبكي في تكملة الابهاج واعلم ان المصنف انما حد الترادف مع تقدمه في تقسيم الالفاظ ليفرق بينه وبين التأكيدها وسيأتي مثله في كلام الاسنوى أيضا أي وكان في الامكان الاكتفاء بما سيذكره في مسائل أحكامه ولذلك في جمع الجوامع لم يتعرض للتعريف واقتصر على ذكر الاحكام وبيان الفرق بما هو أوفى وأتم مما في المصنف فقال المترادف واقع خلافا لثعلب وابن فارس مطلقا وللإمام في الاسماء الشرعية والمحدود والحد ونحو حسن بسن غير مترادف على الاصح والحق افادة التابع التقوية ووقوع كل من الرديفين مكان الآخر ان لم يكن تعبد بلفظه خلافا للإمام مطلقا وللمبعض والهندي اذا كانا من لغتين اه. فذكر خلاف ثعلب وابن فارس في وقوع الترادف فانهما انكراه وقالوا ما يظن مترادفا كالانسان والبشر فمتباين بالصفة فالاول اعتبار النسيان أو انه يأنس والثاني باعتبار انه بادي البشارة أي ظاهر الجلد. وذكر خلاف الامام الرازي في وقوعه في الاسماء الشرعية حيث أنكر ذلك وقال لانه خلاف الاصل للحاجة اليه في النظم والسجع مثلا وذلك منتف في كلام الشارع فاعترض عليه القرافي وتبعه التاج السبكي بالفرض والواجب والسنة والتطوع عند الشافعية. ولا يخفى عدم ورود الاعتراض لانه على فرض اتحاد المفهوم في الفرض والواجب وفي السنة والتطوع كما هو الشرط في الترادف هي أسماء اصطلاحية اصطلاح عليها فقهاء الشافعية وليست أسماء شرعية لان الشرعية هي ما وضعها الشارع. ثم ذكر ما ليس بمترادف ويشبه المترادف فقال والحد والمحدود ونحو حسن بسن غير مترادفين غير متحدى المعنى على الاصح أما الاول فلان الحد يدل على اجزاء الماهية تفصيلا والمحدود أي اللفظ الدال عليه يدل عليها اجمالا والمفصل غير المجمل مفهوم ما وان اتحدا ما صدقا والاصح في الترادف اعتبار اتحاد المفهوم والمصدق فان اتحدا ما صدقا

كالإنسان والبشر. والتأكيدي يقوى الأول. والتابع لا يفيد وحده « أقول الترادف مأخوذ من الرديف وهو (*) ركوب اثنين على دابة واحدة. وفي الاصطلاح ما قاله المصنف. فقوله توالى الالفاظ جنس دخل فيه الترادف وغيره. وتوالى الالفاظ هو تتابعها لان اللفظ الثاني تبع الاول في مدلوله. وانما عبر بذلك ولم يعبر بالالفاظ المتواليّة لانه شرع في حد المعنى وهو المترادف كما فعل الامام وعبر بالالفاظ ليشمل ترادف الاسماء كالمبر والقمح والافعال كجلس وقعد والحروف كنى والباء من قوله تعالى « مصبحين وبالليل »

فقط كانا متساويين لا مترادفين ومقابل الاصح بقطع النظر عن الاجمال والتفصيل ويكتفى في الترادف باتحاد الماصدق واما الثاني فلان التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه ومن شأن كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده والقائل بالترادف يمنع ان من شأن كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده بل يكتفى بافادة كل منهما المعنى ولو بضميمة الآخر وأشار الى ما هو الحق في التابع من انه يفيد التقوية للمتبوع والا لم يكن لذكره فائدة والعرب لحكمتها لا تنكلم بما لا فائدة فيه وأشار بذلك الى رد ما يظهر من قول البيضاوي في المنهاج والتابع لا يفيد وحده عقب قوله والتأكيدي معنى المؤكد يقوى الاول قال الجلال المحلى وكانه أى الامام البيضاوي أراد ان التابع وحده لا يفيد أى المعنى بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا ساكت عن افادة التقوية لانا لها هه فيمكن جملة على ما هو الحق انه يفيد تقوية المتبوع ويرتفع الخلاف وأشار الى أن الحق أن يصح في كل رديفين بان يؤتى بكل منهما مكان الآخر في الكلام اذ لا مانع من ذلك وان الامام خالف في ذلك فقال لا يصح أن يقع الرديف في الكلام مكان الآخر من لغتين أو من لغة وان البيضاوي والهندي خالفا في ذلك اذا كانا من لغتين اما ما تعبد بلفظه كالفاظ القرآن في الصلاة فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد واما تكبيرة الاحرام ونحوها ممن قال كالشافعية انها مما تعبد بلفظه منع أن يقوم مرادفها مقامها ومن لم يقل بذلك كالحنفية لم يمنع ذلك

لكن الترادف قد يكون بتوالى لفظين فقط ^(١) . وأيضا فاللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل ^(٢) وهو محتنب في الحدود فالصواب أن يقول توالى كلمتين فصاعدا . وقوله المفردة احترز به عن شيئين أحدهما أن يكون البعض مركبا والبعض مفردا ^(٣) كالاسم مع الحد نحو الانسان والحيوان الناطق فانهما وان دلا على ذات واحدة فليس مترادفين على الاصح لان الحد يدل على الاجزاء بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن والدال بالمطابقة غير الدل بالتضمن .
الثاني أن يكون الشكل مركبا كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك فليس مترادفين أيضا وان دلا على مسمى واحد وهو الانسان لان دلالة

(١) قال الاسنوى « لكن الترادف قد يكون بتوالى لفظين فقط » والجواب

ما قاله البدخشى من أن المراد بالجمع ما فوق الواحد

(٢) قال الاسنوى « واللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل الخ »

أقول قد تكرر مثل هذا الاعتراض وتكرر منا جوابه فان أصل المقسم انما هو اللفظ المستعمل فيراعى في جميع الاقسام على أن في هذا القسم ما يفيد ذلك فان قيد الدالة خرج به توالى الالفاظ المهملة مثل أه به جه التي هي مسميات الالف والباء والجيم كما في البدخشى فلا وجه لتخطئة المصنف فيما قال كما يفيد ذلك قول الاسنوى فالصواب أن يقول الى آخره

(٣) قال الاسنوى « وقوله المفردة احترز به عن شيئين أحدهما أن يكون

البعض مركبا والبعض مفردا الى آخره » وأقول كلامه مبني على ان المراد بالمفرد ما قابل المركب مطلقا أم من أن يكون اسناديا أو غير اسنادي ولذلك أخرج منه المحدود والحد والرسم وكلاهما مركب غير اسنادي واعترضه القنرى بانه حينئذ يخرج به التأكيدي في مثل زيد نفسه لتركبه فلا حاجة الى القيد الثالث اه .
وأجاب عنه البدخشى بقوله أقول فائدة الثالث لا ينحصر في اخراج مثل نفسه كما ستعرف اه فكان الثالث لاخراج ما لم يخرج بهذا القيد على ان في عد مثل زيد نفسه مركبا وبقية فان المعروف انهما لفظان مفردان أحدهما وهو الثاني مؤكدا للاول ولا تركيب فيهما

أحدهما بواسطة الذاتيات والآخر بواسطة الخاصة لكن التقييد بالافراد غير محتاج اليه لان ماذكره خارج بقوله باعتبار واحد^(١) وأيضا فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه في اخراج الحد وشبهه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة^(٢) وكذلك خمسة مع عشرة الا خمسة على ماسيأتي في الاستثناء وقوله الدالة على مسمى واحد أى الدال كل منها على مسمى واحد واحترز به عن

(١) قال الاسنوى «لكن التقييد بالافراد غير محتاج اليه لان ماذكره خارج بقوله باعتبار واحد» أقول قد اعترض المرانغى بمثل هذا الاعتراض وردده الفترى بانه يجوز أن يكون لاخراج قعدت خوفا وجلست فرقا فان هذين التركيبين ليسا مترادفين لان الترادف من خواص المفردات اه ووجه ذلك انك علمت ان المراد بالمفرد هنا ما قابل المركب مطلقا اسناديا وغير اسنادى فيخرج نحو قعدت خوفا وجلست فرقا كما يخرج الحد مع المحدود والحد مع الرسم وكون الاخير يخرج بالثالث أيضا لا يقتضى الاستغناء عن قيد المفردة

(٢) قال الاسنوى « وأيضا فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه في اخراج الحد وشبهه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة الخ» وأقول لا يخفى على المنصف ان قولنا نصف العشرة مثلا مركب اضافي يدل جزءه على جزء معناه فلفظ نصف باعتبار الاضافة الى عشرة لفظ مفرد دل على مادلت عليه خمسة واما لفظ عشرة التى هى المضاف اليه فهى مازالت دالة على معناها وهو هذه المرتبة من العدد وكذا يقال فى قولنا الا خمسة من قولنا عشرة الا خمسة مركب يدل جزؤه على جزء معناه فلفظ عشرة وهو المستثنى منه دال على معناه وهو المرتبة الخاصة من العدد وخمسة فى قولنا الا خمسة دالة على معناها وهى المرتبة الخاصة أيضا فكان لفظ عشرة مع قرينة الاستثناء بعد اخراج المستثنى دالة على خمسة بطريق المجاز وان مجموع عشرة الا خمسة مركب واحد مدلوله خمسة فيختلف المفهوم وعلى كل فليس من قبيل الترادف لان لفظ خمسة دل على المرتبة الخاصة باعتبار المعنى الحقيقى وعشرة دل على هذه المرتبة عينها بطريق المجاز بقرينة الا خمسة التى اخرجت منها المستثنى أو ان هذا التركيب كله دل على

المتباينة كالانسان والفرس . وقوله باعتبار واحد قال في المحصول احتزنا به عن الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم^(١) فان مادلت عليه خمسة باعتبار التركيب لا باعتبار الافراد لما قاله الفري وقد مناه ان الترادف من خواص المفردات

(١) قال الاسنوى « وقوله باعتبار واحد قال في المحصول احتز به عن الالفاظ المفردة الى آخره » اقول الالفاظ المتباينة اما أن تكون متفصلة أى متخالفة مفهوما وما صدقا كالانسان والفرس واحترز عن هذا بقوله الدالة على معنى واحد . واما أن تكون متواصلة لانها وان اختلفت لفظا ومفهوما لكنها اتحدت ما صدقا وعن هذه احتز الامام وتابعه الجاربردى وغيره بقوله باعتبار واحد فقال الامام واحترزنا به عن التفظين المفردين اذا دلا على شىء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهنة أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق فانهما من المتباينة . يعنى ان كلا منهما دال على الشكل المعروف لكن المهنة والسيف يدلان عليه سواء كان قاطعا أم لا والصارم لا يدل عليه الا اذا كان قاطعا هـ . واعترض عليه الاسنوى كغيره بان هذا القيد لا يحتاج اليه فان هذه الاشياء لم تدل على مسمى واحد بل على معنيين مجتمعين فى ذات واحدة كيف لا وقد تقدم من كلامه فى تقسيم الالفاظ ان هذه الالفاظ متباينة والتباين هو الذى تغاير لفظه ومعناه هـ واقول ان الامام ومن وافقه لا ينكرون ان هذه الالفاظ من الالفاظ المتباينة كما هو صريح كلامه فى تقسيم الالفاظ وصرح بقوله هنا فانهما من المتباينة لكن يقولون انها متباينة باعتبار اللفظ والمفهوم متواصلة باعتبار الماصدق فانقسمت المتباينة الى قسمين متفصلة ومتواصلة كما سبق ولا شك فى خروج المتفصلة بقولنا دالة على مسمى واحد وأما المتواصلة فلا تخرج بهذا القيد الا اذا أردنا بالمسمى الواحد ما اتحد ما صدقا ومفهوما فيخرج أمران ما اختلفا لفظا ومفهوما وما صدقا وهى المتباينة المتفصلة ويخرج ما اختلفا لفظا ومفهوما وان اتحد ما صدقا أما لو أردنا باتحاد المسمى ما هو أعم من اتحاده باعتبار المفهوم والماصدق أو باعتبار الماصدق فقط فلا تخرج المتباينة المتواصلة

كلا منهما يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا أو قاطعا والصارم باعتبار شدة القطع وكذلك الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح . وهذا القيد لا يحتاج اليه فان هذه الاشياء لم تدل على مسمى واحد بل على معنيين مجتمعين في ذات واحدة . وكيف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الالفاظ ان هذه الالفاظ متباينة والمتباين هو الذى تغاير لفظه ومعناه ويمكن أن يقال احتزبه عن الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد لكن أحدهما يدل بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز كالاسد والشجاع . وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد ^(١) كقولنا قام زيد زيد وليس ذلك من الترادف بل من التأكيد اللفظي كما سيأتى فلا بد أن يقول توالى الالفاظ المفردة المتغايرة . وقوله « كالانسان والبشر » مثال للترادف من جهة اللغة فان الانسان يطلق على الواحد رجلا كان أو امرأة كما قال الجوهرى وكذلك البشر يطلق أيضا على الواحد قال الله تعالى « ما هذا بشرا » وقد يكون الترادف بحسب الشرع كالقرض والواجب ^(٢) أو بحسب

لانها متحدة في الماصدق وهذا موضع خلاف فانهم عرفوا المترادف باللفظ المتعدد المتحد المعنى فمنهم من أراد بالمعنى المفهوم فادخل المتساويين في التباين وأخرجهما من المترادف ومنهم من أراد بالمعنى الماصدق فادخلهما في المترادف وأخرجهما من التباين ولكن الصحيح الاول لما علمت ان شرط الترادف اتحاد المفهوم والماصدق ولاجل ذلك زاد الامام وتبعه المصنف قوله في التعريف باعتبار واحد لاخراج المتباينة المتواصلة وهى الالفاظ التى اتحدت ما صدقا واختلفت مفهوما وهو المتساوية فسقط كل ما اعترضوا به على الامام والمصنف (١) قال الاسنوى « وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد الى آخره » اقول المتبادر من قوله توالى الالفاظ المفهوم منه ان المترادفين متغايران باللفظ البته وزيد زيد اتحد فيه اللفظ والمعنى فهو لفظ واحد مكرر فلا يتوهم دخوله بل هو خارج عن الجنس لان الجنس لفظ متعدد والفصل المتحم للتعريف هو المتحد المعنى

(٢) قال الاسنوى « وقد يكون الترادف بحسب الشرع كالقرض والواجب

العرف كالاسد والسبع أو بحسب لغتين كالله وخداى بالفارسية . وقوله « والتأ كيد يقوى الاول » لما كان التأ كيد والتابع فيهما شبه بالمترادف حتى ذهب بعضهم الى أن التابع منه أى من المترادف شرع في الفرق بما قاله في المحصول . وحاصل مقاله في الفرق بين المترادف والمؤكد أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكد فانه لا يفيد عين فائدة المؤكد بل تقويته والاولى للمصنف أن يقول والتأ كيد تقوية الاول أو يقول والمؤكد يقوى الاول . قال وأما الفرق بين المترادف والتابع كقولنا شيطان ليطان وحسن بسن وخراب يباب وجيعان نيعان وشبه ذلك فهو أن التابع وحده لا يفيد شيئا البتة فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقويته بخلاف المترادف فانه يفيد وحده كالانسان ومقتضى كلام المصنف أن التابع لا فائدة له أصلا^(١) وبه صرح الآمدي في الاحكام ولم يتعرض ابن الحاجب لفائده . وقد عرفت مما قلناه أن التأ كيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفترقان من جهة أن التابع يشترط فيه أن يكون على زنة الاصل كشيطان ليطان بخلاف التأ كيد

قال « وأحكامه في مسائل * الاولى في سببه : المترادفان اما من واضعين والتبسا أو واحد لتكثير الوسائل والتوسع في مجال البديع * الثانية أنه خلاف الاصل لانه تعريف المعرف ومحوج الى حفظ الكل * الثالثة اللفظ يقوم بدل مرادفه من لفته اذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ * الرابعة التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان ، فاما أن يؤكد بنفسه مثل قوله عليه الصلاة والسلام « والله لا أغزون قريشا ثلاثا » ، أو بغيره للمفرد كالنفس والعين وكلا وكلتا وكل وأجمعين واخواته ، أو للجمله كان وجرازه ضرورى ووقوعه في اللغات معلوم » أقول حصر المصنف أحكام الترادف في أربع مسائل : الاولى في سبب وقوعه وهو أمران : أحدهما أن يكون من واضعين . قال الامام أى عند الشافعية وقد علمت ان الامام الرازي ينكر وقوع الترادف في كلام الشارع والفرض والواجب ليسا في كلام الشارع بل هو اصطلاح للشافعية فقط (١) قال الامنوى « ومقتضى كلام المصنف ان التابع لا فائدة له أصلا

ويشبه أن يكون هو السبب الاكثرى وذلك بان تضع قبيلة لفظ القمح مثلا للحب المعروف وقبيلة اخرى لفظ البر له أيضا ثم يشتهر الوضعان ويخفى الواضعان أو يعلمان ولكن يلبس وضع أحدهما بوضع الآخر وهذا الشرط يقتضى أنا اذا علمنا الواضعين بأعيانهما لا يكون اللفظ مترادفا بل ينسب كل لغة الى قوم. وفيه نظر. ثم ان هذا انما يتأتى اذا قلنا اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختره بل اختار الوقف. الثانى أن يكون من واضع واحد اما لتكثير الوسائل الى الاخبار عما فى النفس فانه ربما نسي أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به كالثغ الذى يعسر عليه النطق بالراء فيعبر بالقمح أو تعذرت القافية أو الوزن به فيبقى الآخر وسيلة للمقصود واما للتوسع فى مجال البديع والبديع هو اسم لمحاسن الكلام كالسجع والمجانسة والقلب. والواضع له بازاء هذه الممانى هو ابن المعتز كما قال ابن أبى الاصبغ فى تحرير التحبير. قال السكاكى فالسجع يكون فى النثر كالقافية فى الشعر كقولك ما ابعدها مات وما أقرب ما هو آت فلو عبرت بمضى ونحوه لما حصل هذا المعنى. والمجانسة كقولك اشتريت البر وأنفقته فى البر فلو عبرت بالقمح لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى « وربك فكبر » فلو عبر بالله تعالى ونحوه لفات هذا المعنى * المسئلة الثانية الترادف على خلاف الاصل أى خلاف الراجح حتى اذا تردد لفظ بين كونه مترادفا وكونه غير مترادف فحمله على عدم الترادف أولى وان كان خلاف الاصل لانه تعريف لما سبق تعريفه ولانه محرج الى ارتكاب مشقة وهى حفظ الكل لاحتمال أن يكون الذى يقتصر على حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غيره فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر وهذان الدليلان انما ينفيان الوضع من واحد وهو السبب الاقلى كما تقدم فلا يحصل المدعى لاجرم أن الامام فى الحصول والمنتخب لم يجزم بكونه على خلاف الاصل بل نقله عن بعضهم فقال فى المنتخب وقيل وقال فى الحصول ومن الناس وكذلك فى الحصول والتحصيل وأيضا فتعريف المعرف يستدلون به على استحالة الشيء وقد صرح به الى آخره » قد علمت ان كلام المصنف ليس نصا فى نفي الافادة بل يحتمل انه ساكت عنها فقط ومثله كلام الآمدى فى الاحكام فكلاهما كابن الحاجب لم يتعرضا

صاحب الحاصل وجعله ابن الحاجب دليلاً للقائل باستحالته وأشار إليه الآمدي أيضاً ولم يتعرض هو ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة * المسئلة الثالثة هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر؟ فيه ثلاثة مذاهب أصحابها عند ابن الحاجب الوجوب لان المقصود من التركيب انما هو المعنى دون اللفظ فاذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الاخر لان معناهما واحد. والثاني لا يجب مطلقاً واختاره في الحاصل والتحصيل وقال في المحصول انه الحق لان صحة الضم قد تكون من عوارض الالفاظ أيضاً لانه يصح قولك خرجت من الدار ولو ابدلت لفظه من وحدها بمرادفها من الفارسية لم يجوز. قال واذا عقلنا ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة. والثالث وصححه المصنف التفصيل فيجب ان كانا من لغة واحدة لما قلناه أولاً بخلاف اللغتين والفرق أن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مهمل الى مستعمل فان لفظه احدى اللغتين بالنسبة الى الاخرى مهملة. وقوله اذ التركيب يتعلق بالمعنى اشارة الى أن الخلاف انما هو في حال التركيب وأما في حال الافراد كما في تعديد الاشياء من غير عامل ملفوظ به ولا مقدر فيجوز اتفاقاً. ولم يذكر الامام هذه المسئلة في المنتخب ولا الآمدي في كتبه أيضاً. ومن فوائدها نقل الحديث بالمعنى وسيأتي ايضاحها * المسئلة الرابعة في التوكيد قال في المحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر. ويرد عليه امور أحدها أن التأكيد ليس هو اللفظ بل التقوية باللفظ وانما اللفظ هو المؤكد. الثاني أن التأكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد وكذلك بالحروف الزوائد كما في قوله تعالى «فما نقضهم ميثاقهم» أي فبنقضهم والباء من قوله تعالى «وكفى بالله شهيداً» أي كفى الله شهيداً. قال ابن جنى كل حرف زيد في كلام العرب فهو للتوكيد. الثالث أن التعبير بأخر فيه اشعار بالمغايرة فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار نحو جاء زيد زيد كما مثلناه. وقد تقطن صاحب الحاصل لما أوردنا فعدل الى قوله

لنفي الافادة مطلقاً فيحتمل انهم أرادوا نفي افادة المعنى فقط فلا يتنافى انه يفيد التقوية فلا يخالف ما قالوه ما قاله غيرهم من انه يفيد التقوية كما هو الحق

تقوية مدلول اللفظ المذكور أولاً بلفظ مذكور ثانياً والباء التي في اللفظ متعلقة بالتقوية . وقد تبعه المصنف على هذا الحد . ويرد عليه أمران : أحدهما القسم وان واللام فانها تؤكد الجملة وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول فحقه أن يقول بلفظ آخر . وهذا لا يرد على الامام . وفي بعض الشروح أن الثاني هنا بمعنى واحد كهو في قوله تعالى « ثاني اثنين » وعلى هذا فلا ايراد . وهو غلط فان شرط ذلك أن يضاف الى مثله . الثاني أن التابع يدخل في هذا الحد فانه يفيد التأكيدي كما تقدم فينبغي أن يقول بلفظ ثان مستقل بالافادة أو نحو ذلك . اذا علمت ذلك فاعلم أن اللفظ تارة يؤكد بنفسه أي بأن يكرر مثل قوله عليه الصلاة والسلام « والله لا غزون قريشا » بتكراره ثلاثاً وهذا الحديث رواه ابو داود عن عكرمة مرسلاً . وتارة يؤكد بغيره وهو على قسمين : أحدهما أن يكون مؤكداً للمفرد . والثاني أن يكون مؤكداً للجملة . والمؤكد للمفرد اما أن يكون مؤكداً للواحد كقولك جاء زيد نفسه أو عينه واما للمثنى كقولك جاء الزيدان كلاهما والمرأتان كلتاهما واما للجمع كقوله تعالى « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » . ومنه اخوات أجمعين كأكتعين أبصعين أبتعين . والثاني أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله تعالى « ان الله وملائكته يصلون على النبي » . اذا علمت هذا علمت أن المصنف أطلق المفرد على المثنى والجمع وهو صحيح لان المفرد يطلق ويراد به ما ليس بجملة . ومن الناس من منع الترادف والتوكيد قال في المحصول فان نزاعه في الجواز العقلي فهو باطل بالضرورة لان العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل وان كان في الوقوع فكذلك أيضاً لان من استقرأ لغة العرب علم أنه واقع لكن اذا دار الامر بين التأكيدي والتأسيسي فالتأسييس أولى كما تقدم في الترادف فقول المصنف وجوازه ضروري يحتمل عوده الى كل من الترادف والتأكيدي أو اليهما معا وتقدير كلامه وجواز ما ذكر في هذا الفصل * واعلم أن هذه المسئلة ليست من الترادف مع أنه جعلها من أحكامه حيث قال وأحكامه في مسائل يعني أحكام الترادف فلو قال أولاً الفصل الرابع في الترادف والتأكيدي كما قال الامام واتباعه لاستقام

قال « الفصل الخامس - في الاشتراك

وفيه مسائل

الاولى في اثباته . أوجبه قوم لوجهين : الاول أن المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية فاذا وزع لزم الاشتراك . ورد بعد تسليم المقدمتين بأن المقصود بالوضع متناه . الثاني أن الوجود يطلق على الواجب والممكن ووجود الشيء عينه . ورد بأن الوجود زائد مشترك وان سلم وقوعه لا يقتضى وجوبه وأحاله آخرون لانه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ونقض بأسماء الاجناس . والمختار امكانه لجواز أن يقع من واضعين أو واحد لغرض الابهام حيث جعل التصريح سببا للمفسدة ووقوعه للتردد في المراد من القرء ونحوه ووقع في القرآن مثل «ثلاثة قروء» والليل اذا عسعس» أقول المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر وزاد الامام فيه قيودا لاحاجة اليها . وقد ذكر المصنف هذا الحد في تقسيم الالفاظ حيث قال فان وضع لكل فمشترك فلذلك لم يذكره هنا . فان قيل ذكر حد الترادف مع تقدمه في التقسيم . قلنا ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع كما مر . وقد اختلف في الاشتراك على أربعة مذاهب حكاه المصنف : أحدها انه واجب أى يجب بحكم المصلحة العامة أن يكون في اللغات ألفاظ مشتركة . والثاني أنه مستحيل . والثالث أنه ممكن غير واقع . والرابع أنه ممكن واقع . واختاره المصنف . واستدل القائلون بالوجوب بوجهين ^(١) الاول ان المعاني غير متناهيه لان الاعداد أحد

(١) قال الاسنوى « واستدل القائلون بالوجوب بوجهين الى آخره » محصل الوجه الاول والثاني بقطع النظر عما تخلل في كل منهما من المناقشات ان المعاني أكثر من الالفاظ الدالة عليها فلا بد أن يوجد في الالفاظ ما يدل على أكثر من معنى واحد ولا معنى للاشتراك الا هذا فكان وجود الالفاظ المشتركة في اللغات واجبا بحكم المصلحة العامة فالوجوب وجوب صناعى لا عقلى ولا شرعى ومحصل الجواب عنهما بقطع النظر عما تخلل في كل منهما من المناقشات اننا نمنع ما ذكره ونقول ما من مشترك الا ولكل من معنويه مثلا لفظ يدل عليه كالقرء

أنواع المعاني وهي غير متناهية إذ ما من عدد الا وفوقه عدد آخر والالفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهية وهي الثمانية وعشرون حرفا والمركب من المتناهي متناه فاذا وزعت المعاني الغير المتناهية على الالفاظ المتناهية لزم أن تشترك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد والايلازم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه وهو محال. وأجاب المصنف بوجهين: أحدهما منع المقدمتين ولم يذكر مستند المنع تبعا للامام. وتقريره انا لانسلم أن المعاني غير متناهية لان حصول المانهاية له في الوجود محال وأما الاعداد فالداخل منها في الوجود متناه وأيضا فأصولها متناهية وهي الآحاد والعشرات والمئات والالوف والوضع للعفردات لاللمركبات ولا نسلم أيضا ان الالفاظ متناهية قولهم لان المركب من المتناهي متناه ممنوع لامكان تركيب كل حرف مع آخر الى مالا نهاية له. وأيضا فأسماء الاعداد غير متناهية على ما قالوه مع انها مركبة من الحروف المتناهية والاصول المتناهية. وقد صرح في المحصول هنا بأن هاتين المقدمتين باطلتان وناقض كلامه فخرم بكون المعاني غير متناهية في النظر الرابع من باب اللغات. والجواب الثاني وهو بعد تسليم المقدمتين ان المقصود بالوضع متناه. وتقريره من وجهين: أحدهما وهو المذكور في المحصول ومختصرانه ان المعاني التي يقصدها الواضع بالتسمية متناهية لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها وتصوير مالا يتناهي محال. فان قيل لا استحالة فيه اذا قلنا الواضع هو الله تعالى وهو الراجح. قلنا الوضع لفائدة مخاطبة الناس بها وهو موقوف على تصورهم أيضا. الثاني وهو المذكور في المنتخب أن المعاني على قسمين منها ماتشمتد الحاجة الى الوضع

مثلا فانه مشترك بين الطاهر والحيز ولكل من معنيه لفظ يدل عليه فقط كلفظ الطاهر ولفظ الحيز فكون المعاني أكثر من الالفاظ سواء قلنا انها متناهية أو غير متناهية لا يدل على وجوب ذلك ولا عدمه اذ لو كان الوجود الصناعي لاجل أن يكون لكل معنى لفظ يدل عليه لما وجدنا ان لكل من معنى المشترك مثلا لفظا يدل عليه بخصوصه مع ان اللفظ المشترك يدل على كل واحد منهما بطريق الحقيقة

له ومنها ما ليس كذلك كأنواع الروائح فانه لم يوضع لكل رائحة منها اسم يخصه
 فاذا تقرر خلو بعض المعانى عن الاسماء وان الوضع انما يكون لما تشد الحاجة اليه
 فلانسلم ان هذا المحتاج اليه غير متناه . وأجاب ابن الحاجب بجواب آخر وهو أن
 الاشتراك انما يكون بين معان متضادة أو مختلفة وأما التماثل فلا اشتراك فيها
 فاقامة الدليل على أن المعانى من حيث هي غير متناهية لا يلزم منه اثباته في المختلفة
 والمتضادة وهو المقصود . وأيضا فلو كانت الالفاظ مستوعبة للمعانى لكان بعض
 الالفاظ موضوعا لمعان لانهاية لها وهو باطل . الدليل الثانى أن الوجود يطلق على
 الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن كالمخلوقات ووجود كل شيء ليس زائدا على
 ماهيته بل هو عين ماهيته على مذهب الاشعري . فالوجود الذى ينطلق على الذات
 المقدسة هو عين الذات والذى ينطلق على المخلوق هو عين المخلوق والذاتان
 مختلفتان بالماهية فيكون الوجود أيضا مختلفا بالماهية وقد أطلق عليه لفظ واحد
 اطلاقا حقيقيا بدليل عدم صحة النفي فيكون مشتركا . وأجاب المصنف بوجهين :
 أحدهما لانسلم ان الوجود هو عين الماهية بل هو زائد عليها ^(١) كما ذهب اليه

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بوجهين احدهما لا نسلم ان الوجود
 هو عين الماهية الى آخره » أقول كون الوجود عين الماهية ثابت بالدليل القطعى
 فانكاره انكار للقطعى والحق أنه لا خلاف بين القائلين بالعينية والقائلين
 بالزيادة فى كل من الواجب والممكن والقائلين بالعينية فى الواجب والزيادة فى
 الممكن لان القائلين بالعينية مطلقا نظروا الى ان الوجود يستحيل ان يكون وصفا
 وجوديا يفاير الموجود ويثبت له فى الخارج والا لكان الموجود موجودا بغير
 هذا الوجود والواقع والمفروض خلافه وهذا لا يمنع عن ان العقل ينتزع من
 الوجود الذى هو عين وجود الواجب والوجود الذى هو عين وجود كل ممكن
 موجود مفهوما كليا اعتباريا وهذا بلا شك قدر زائد على الاعيان الموجودة
 التى وجود كل عين منها عينها فى الخارج وهذا هو الذى أراده المتكلمون ومنهم
 المعتزلة من القول بالزيادة مطلقا الا ترى الى قولهم ذلك الزائد معنى واحد يشترك
 فيه الواجب والممكن الى آخره وأما الفلاسفة فلما وجدوا ان الممكن فى وجوده

المعتزلة وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطئاً
لامشتركا وذهبت الفلاسفة الى أن وجود الواجب عين ذاته ووجود الممكن زائد
عليه . والثاني سلمنا أنه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل على وجوبه وهو
المدعى . واعلم ان الامام وأتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق الدعوى وهو
الوجوب فقالوا ان الالفاظ العامة كالوجود والشيء واجبة الوقوع في اللغات
لاشتماد الحاجة اليها ثم ذكروا الدليل الى آخره فغيره المصنف ثم أورد عليه .
وجوابه على تقرير الامام انه لا يلزم من وجوب الوضع أن يكون لفظا واحدا .
وقوله « وأحاله آخرون » هذا هو المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك^(١)

لا بد أن يستند الى موجدته فكان وجود المستفاد بقطع النظر عن موجدته
المفيد غير كاف لانتزاع هذا المفهوم الكلي بخلاف وجود الواجب الذي هو
الوجود الحقيقي الذي لا يستند الى شيء فانه كاف وحده لانتزاع ذلك المفهوم
فقالوا بالزيادة في الاول والعينية في الثاني . وكل من الفرق الثلاثة لا تنكر
ما لاحظته الاخرى . فاللفظ الذي يدل على المفهوم الكلي متواطئ اتفاقا
واندرج ما تحته من الوجودات من اندراج الجزئيات تحت كليها وهذا الكلي
عرض لكل واحد منها وان اختلفت حقائقها فصدق عليها كصدق الابيض
على كل ذي بياض حيوانا أو نباتا أو جمادا

(١) قال الاسنوي « هذا هو المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك واحتج
الذاهبون اليه الى آخره » ومحصله ان الاشتراك محل بفهم المراد من الوضع لما
علمت ان سبب الوضع هو الحاجة الى افهام ما في الضمير وأجاب المصنف بما
اعترضه الاسنوي كما ترى وأجاب الاسنوي بانه لا ينفي وقوع الاشتراك من
قبيلتين وبان ما قالوه من المحذور ينفي عند الجمل على المجموع . ولا يخفى ان
جوابه الاول انما يأتي على القول بان الوضع اصطلاح للخلاق وقد تقدم أن
الراجح ان الواضع هو الله تعالى لان المسئلة ظنية كما ان جوابه الثاني انما يفيد
عند القائمين بمجواز حمل المشترك على المجموع دون غيرهم . ولذلك كان الجواب
الصحيح ما أجاب به الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع بانه يفهم بالقرينة

واحتج الذاهبون اليه بأن المشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذى هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سببا للمفسدة والواضع حكيم فيستحيل أن يضعه . والجواب أن ما قالوه منتقض باسماء الاجناس كالحيوان والانسان ألا ترى أنه لو قال اشترى عبدا لم يفهم منه مراده وكذلك الاسود وغيره من المشتقات فانه لا يدل على خصوص تلك الذات كما تقدم فى تقسيم الالفاظ . وفى الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للتقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فان المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم فالاولى أن يجيب بأنه لا يبنى وقوع الاشتراك من قبيلتين وبأن ما قالوه من المحذور ينتفى عند الحمل على المجموع . وقوله « والخيار امكانه » هذا هو المذهب الثالث وهو امكان الاشتراك وذلك لانه يمكن أن يكون من واضعين لم يعلم كل منهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الاكثرى كما قال فى الحصول وعلى هذا فلا يقدر فيه ما قالوه من المفاسد لان اجتنابها متوقف على العلم بوقوع الاشتراك والفرض أن لا علم وأن يكون من واضع واحد لفرض الابهام على السامع حيث يكون التصريح سببا للمفسدة كما روى عن أبي بكر رضى الله عنه انه قال لكافر سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار من هذا فقال رجل يهدينى السبيل . وقوله « ووقوعه » هو معطوف على خبر المختار وهو الامكان أي والمختار امكانه ووقوعه . وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا الى ما قبله استفدنا الثالث وهو أنه ممكن غير واقع ^(١) وبه صرح

والمقصود من الوضع الفهم التفصيلى أو الاجمالى المبين بالقرينة فان انتفت حمل على المعنيين ا هـ . وهذا عند القائل بذلك أو يكفى أن يفهم السامع ان المراد واحد غير معين ويتوقف التعيين على بيان المتكلم عند غيره

(١) قال الاسنوى « وبانضمام هذا الى ما قبله استفدنا الثالث وهو انه ممكن غير واقع » ونسب صاحب جمع الجوامع هذا القول الى ثعلب والابهرى والبلخي . قالوا وما يظن انه مشترك فهو إما حقيقة ومجاز كالعين حقيقة فى الباصرة مجاز فى الذهب لصفائه والشمس لضيائها أو متواطىء فالقرء موضوع للتقدر المشترك بين الحيض والطهر وهو الجمع من قرأت الماء فى الحوض أى جمعه

في المحصول فقال وبعضهم سلم امكانه وخالف في وقوعه قال وما يظن أنه مشترك فهو اما متواطىء أو حقيقة ومجاز ثم استدل المصنف على الوقوع بأنا نتردد في المراد من القرء والعين والجون ونحوها فانا اذا سمعنا القرء مثلا تردنا بين الطهر والحيض على السواء فلو كان حقيقة في أحدهما فقط أو في القدر المشترك لما كان كذلك وقد وقع في القرآن العظيم كقوله تعالى « ثلاثة قروء - والليل اذا عسعس » أي أقبل وأدبر . وانما أورد المصنف هذين المثالين لأن أحدهما من الاسماء والآخر من الافعال وأيضا فأحدهما مجموع والآخر مفرد فين بذلك وقوع النوعين في القرآن ومنهم من منع وقوعه في القرآن والحديث كما قال في المحصول لانه ان وقع مبينا طال من غير فائدة وان كان غير مبين فلا يفيد . وجوابه ان فائدته الاستعداد للامتثال بعد البيان^(١) . وايضا فانه كاسماء الاجناس قال « الثانية انه خلاف الاصل والالم يفهم ما لم يستفسر ولا يمنع الاستدلال بالنصوص ولانه أقل بالاستقراء ويتضمن مفسدة السامع لانه ربما

فيه والدم يجتمع زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم . وقد نسب الى هؤلاء الثلاثة القول بالاحالة في شرح المختصر وفي تكملة الابهاج للتاج السبكي ولكن عدل عن ذلك في جمع الجوامع ونسب اليهم القول بنفي الوقوع فقط ولذلك قال الجلال في شرحه عليه وما هنا عن الثلاثة أقرب مما في شرحي المختصر والمنهاج انهم احوه

(١) قال الاسنوى « وجوابه ان فائدته الاستعداد الى آخره » هذا جواب باختيار انه وقع في القرآن ومثله في الحديث غير مبين ويفيد ارادة احد معنييه مثلا الذي سيبين وذلك كاف في الافادة ويترتب عليه في الاحكام الثواب والمعقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان . فتلخص من هذا ان الذي حكاه المصنف أربعة أقوال الوجوب والاستحالة والامكان مع عدم الوقوع والامكان مع الوقوع واذا علمت ان معنى كونه واجبا ان يجب بحكم المصلحة يكون المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد وليس المراد الوجوب الذاتي كما سبق ولا الشرعي لانه لا يقول بذلك عاقل واذا كان كذلك فالمراد بالاستحالة

لم يفهم وهاب استفساره أو استنكف أو فهم غير مراده وحكى لغيره فيؤدى الى جهل عظيم واللافظ لانه قد يوجه الى العبث أو يؤدى الى الاضرار أيضا أو يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحا « أقول الاشتراك وان كان جائزا أو واقعا لكنه خلاف الاصل . قال في المحصول ونعني به أن اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والافتراء كان الغالب على الظن هو الافتراء واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدلل المصنف عليه بوجوه : أحدها أنه لو لم يكن كذلك لماحصل التفاهم حال التخاطب الا بالاستفسار ثم يحتاج البيان الى استفسار آخر ويلزم التسلسل وليس كذلك فان الفهم يحصل بمجرد اطلاق اللفظ . الثانى لو تساوى الاحتمالان لا تمتنع الاستدلال بالنصوص على افادة الظنون فضلا عن تحصيل العلوم لجواز أن تكون ألفاظها موضوعة لمعان آخر وتكون تلك المعانى هى المرادة . الثالث الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة والكثرة تفيد ظن الرجحان . الرابع الاشتراك يتضمن مفاصد السامع واللافظ فيقتضى أن لا يكون موضوعا أما السامع فلا مرين : أحدهما أن الغرض من الكلام هو حصول الفهم وربما فقدت القرائن فلم يفهم وهاب استفسار المتكلم لعظمته أو استنكف اما لحقارته واما لكوت الاستفسار يشعر بعدم الفهم والناس يستنكفون منه . الثانى أنه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع فى الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه أيضا فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير وهو جهل عظيم . وأما تضمنه لمفاصد اللافظ فلأن السامع قد لا يفهم فيحتاج المتكلم الى ذكره باسمه المفرد فيكون تلفظه باللفظ المشترك عبثا لافائدة فيه . وأيضا فانه يؤدى الى اضراره لاحتياجه دائما الى التفسير وقد يشق عليه التعبير لعارض . وأيضا فلانه ربما يعتمد فهم السامع مع انه لم يفهم فيضيع غرضه كمن قال لعبيده أعط الفقير عينا أو اتنى بعين على ظن انه يفهم الماء فيفهم هو الذهب . وقوله « فيكون مرجوحا » أى لهذه الوجوه الاربعة واذا كان مرجوحا كان خلاف الاصل وهو

ضده ومتى عرفت معنى الوجوب والاستحالة حينئذ لم يكن القول بالوجوب الا بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له ليست الا

المدعى وقد وقع فى كثير من الشروح هنا مخالفة لما قررته فاجتنبه على أن نسخ الكتاب أيضا مختلفة هنا * واعلم ان أكثر هذه الوجوه لا يبنى وقوع الاشتراك مطلقا بل من واضع واحد وهو السبب الاقلى

قال « الثالثة مفهوم المشترك اما أن يتباينا كالقرء للطهر والحيض أو يتووصلا فيكون أحدهما جزءا للآخر كالممكن للعام والخاص أو لازما له كالشمس للكوكب وضوئه » أقول المشترك لا بدله من مفهومين فصاعدا أى معنيين فالمفهومان اما أن يتباينا أو يتووصلا فان تباينا أى لم يصدق أحدهما على الآخر فان لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالقرء للموضوع للطهر والحيض وان صح اجتماعهما فهما متخالفان ولم نظفر له بمثال وان تووصلا فقد يكون أحدهما جزءا من الآخر وقد يكون لازما له مثال الاول لفظ الممكن فانه موضوع للممكن بالامكان العام والممكن بالامكان الخاص . فالامكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفي الحكم أعنى الطرف الموافق له والمخالف كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص معناه أن ثبوت الكتابة للانسان ليس بضرورى وثبوت الكتابة عنده أيضا ليس بضرورى فقد سلبتنا الضرورة عن الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو ثبوتها . وأما الامكان العام فهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم أى ان كانت موجبة فالسلب غير ضرورى وان كانت سالبة فالإيجاب غير ضرورى كقولنا كل انسان حيوان بالامكان العام معناه أن سلب الحيوانية عن الانسان غير ضرورى بل الاثبات فى هذا المثال ضرورى ولا شك أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا فيكون الممكن العام جزءا من الممكن الخاص ولفظ الممكن موضوع لهما فيكون مشتركا بين الشيء وجزئته . قال فى المحصول واطلاقه أيضا على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر الى ما فيه من المفهومين المختلفين وانما سمى الاول بالامكان الخاص والثانى بالعام لان الاول أخص فانه متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها

الاستحالة بالغير وليست الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال حينئذ قولان الوقوع وعدم الوقوع ولهذا أورد فى مسلم الثبوت استدلال هذين الفريقين فقط

عن الطرف المخالف بخلاف العكس فصار كالإنسان والحيوان . وقوله « كالشمس »
تمثيل للمشارك بين الشيء ولازمه فان الشمس تطلق على الكوكب المضيء كما
تقول طلعت الشمس وعلى ضوءه كما تقول جلسنا في الشمس مع ان الضوء لازم
له فان توقف في هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم فان الجوهرى نص على
أنه يكون تارة بمعنى المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الآخر
فيكون مشتركا بين الشيء ولازمه ويمثل له أيضا بالكلام فانه مشترك عند
المحققين بين النفساني والانساني كما قاله في المحصول^(١) مع أن الانساني دليل على النفساني
والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه انه مشترك بين الشيء ولازمه على أن
الامام ومختصرى كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضا عنه الاشتراك بين
الشيء وصفته ومثله بما اذا سمي نارا جلا أسود اللون بالاسود وفي التمثيل أيضا نظر
لان شرط المشترك أن يكون حقيقة في معنياه بلاخلاف ولهذا استدل به من قال
انه أولى من المجاز واطلاق العلم على مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتى وقد تلخص
بما قالوه ان الاشتراك قد يكون بين الشيء وجزئه أو لازمه أو صفته وهذه

(١) قال الاسنوى « ويمثل له أيضا بالكلام فانه مشترك عند المحققين بين
النفساني والانساني كما قال في المحصول الى آخره » اقول هذا مبنى على أن الكلام
النفساني بمعنى الكلمات النفسية يغير الكلام الانساني بمعنى الكلمات اللفظية وقد
علمت انهما متحدان ذاتا وماهية فهما شيء واحد بالذات وله كغيره وجودات
أربع : وجود باعتبار ذاته وبهذا الاعتبار وضع له لفظ الكلام، ووجود باعتبار
العلم ، ووجود باعتبار الكتابة ووجود باعتبار اللفظ . وبناء على هذا لا يكون
لفظ الكلام مشتركا وهذا هو التحقيق لما يترتب على الاشتراك من المفاسد في
كلام الله تعالى كما تقدم نعم يطلق الكلام أيضا على الملكة التي بها يقتدر من قامت
به على ترتيب كلام في نفسه بلا حرف ولا صوت وهو الذي يبر عنه بالكلمات
اللفظية لافهام مخاطبين لعدم اطلاعهم على ما في النفس ، وهذا الاطلاق مجازى .
وقد يطلق على صفة الكلام الحقيقية القائمة بذاته جل وعلا ، وهذا الاطلاق
اصطلاح أهل السنة من المتكلمين فلا اشتراك على التحقيق

المسئلة ليست في المنتخب . ﴿ فرع ﴾ قال الامام لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين النقيضين لان الواقع لا يخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقه شيئاً فيصير الوضع لذلك عبثاً . واعترض عليه في التحصيل بأنه لا ينفى الا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الاقلى واعترض القراني أيضاً بأنه بدون الاطلاق يحتاج الى دليل مستقل ومع الاطلاق لا يحتاج الا الى قرينة تعين المراد ونقل القيرواني في المستوعب عن جماعة أنهم منعوا الاشتراك بين الضدين أيضاً والمشهور الجواز كما تقدم

قال « الرابعة جوز الشافعي رضى الله عنه والقاضيان وأبو على اعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة ومنعه أبو هاشم والكرخي والبصرى والامام لنا الوقوع في قوله تعالى « ان الله وملائكته يصلون على النبي » والصلاة من الله مغفرة ومن غيره استغفار . قيل الضمير متعدد فيتعدد الفعل . قلنا يتعدد معنى لالفاظا وهو المدعى وفي قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات » الآية قيل حرف العطف بمثابة العامل قلنا ان سلم فبمثابته بعينه قيل يحتمل وضعه للمجموع أيضاً فالاعمال في البعض قلنا فيكون المجموع مسندا الى كل واحد وهو باطل » أقول ذهب الشافعي رضى الله عنه الى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه ^(١) وتبعه القاضيان وهما القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد

(١) قال المصنف « الرابعة جوز الشافعي رضى الله عنه والقاضيان وأبو على أعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة ومنعه أبو هاشم والبصرى والامام » قال الاسنوى « أقول ذهب الشافعي رضى الله عنه الى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه الى آخره » وقد اختار المصنف ان هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة كما صرح به البدخشي وصرح بذلك في تكملة الابهاج للتاج السبكي بشرط أن لا يمتنع الجمع لامر خارج كما في الضدين والنقيضين وقد ذكره في مسلم الثبوت مطلقاً ثم قال ثم اختلف في هذا الاستعمال أى عند مجوزيه فقال الغزالي وابن الحاجب انه مجاز ونقل عن الشافعي والقاضي وعليه الغزالي انه حقيقة اه وقال في جمع الجوامع المشترك يصح اطلاقه على معنياه معا

الجبار بن أحمد المعتزلى واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافى عن مالك ونقله المصنف عن ابى على الجبائى ورأيت فى الوجيز لابن برهان أن الجبائى منعه قال الا ان يتفق المعنيان فى حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة فى الانتقال ^(١) ومنعه أبو هاشم والكرخى والبصرى أى أبو الحسين كما قاله

مجازا وعن الشافعى والقاضى والمعتزلة حقيقة زاد الشافعى وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن فيحمل عليهما وعن القاضى بجمل ولكن يحمل عليهما احتياطا وقال ابو الحسين والغزالى يصح ان يراد لا انه لغة اى هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعجمة بجمل اى غير متضح المعنى ولكن مع ذلك يحمل عليهما احتياطا وقال أبو الحسين البصرى والغزالى يصح ان يراد به ما ذكر من معنييه عقلا لأنه لغة لا حقيقة ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق اذ قضيته أن يستعمل فى كل منهما مفردا فقط وعلى هذا النهى البيانون وغيرهم كذا فى الجلال المحلى عليه . وقال فى التحرير هل المشترك عام استفراقى فى مفاهيمه فالحكم عليه متعلق بكل منها لا المجموع فعن الشافعى نعم أى يجوز حقيقة نقله امام الحرمين والغزالى والامدى والحنفية لا يجوز حقيقة ولا مجازا ووافقهم البصريان أبو الحسين وأبو عبد الله وأبو هاشم وغيرهم فقبل عدم الجواز لغة كالغزالى وابى الحسين ونفر الدين الرازى لا عقلا وقيل عدم الجواز عقلا وهو مختار صدر الشريعة اه مع زيادة من شرحه التقرير للايضاح ومن هذا تعلم اختلاف النقل عن الشافعى وغيره وعلى كل فالحنفية يخالفون الشافعية فى عموم المشترك لمعنييه مثلا مطلقا حقيقة أو مجازا وان اختلف النقل عن الشافعية فى انهم يجوزون عمومه حقيقة أو مجازا

(١) قال الاسنوى « ورأيت فى الوجيز لابن برهان ان الجبائى منعه الا ان يتفق المعنيان فى حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة فى الانتقال » اقول قال الكمال فى تحريره وما قيل جاز كونه اى القرء لمشارك اى لمعنى واحد هو قدر مشترك بين الحيض والظهر مدفوع بعدمه أى القدر المشترك بينهما اى بين الحيض والظهر وما قيل هو الجمع لانه من قرأت الماء فى الحوض اذا

في المحصول واختاره الامام نجر الدين في كتبه كلها ونقله الآمدى عن أبي عبد الله البصرى أيضا والقرافي عن أبي حنيفة ثم ذكر الامام في المحصول أيضا ما يخالف هذا فإنه جزم في الكلام على أن الاصل عدم الاشتراك بأن المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ثم جزم في الاجماع بأن المضارع يحمل عليهما فقال مجيبا عن سؤال قلنا لان صيغة المضارع بالنسبة الى الحال والاستقبال كاللفظ العام ذكر ذلك في الاستدلال بقوله تعالى كنتم خير أمة وتوقف الآمدى فلم ينجح شيئا فان جوزنا قال الآمدى فشرطه أن لا يمتنع الجمع بينهما^(١) أى بأن يكون المعنى

جمعه فيه والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم لا يخفى ما فيه اه . مع حذف ما لا حاجة اليه وزيادة من شرحه للايضاح ومثله في الجلال وكذلك يطلق القرء لغة على الانتقال قال البدخشى يقال قرأ النجم اي انتقل اه . ولكن الطهر والحيض لا يشتركان في واحد منهما فلا يصلح واحد منهما ان يكون قدرا مشتركا بينهما لان الحيض لغة دم يسيل من رحم المرأة من غير ولادة والطهر ضده وفي الاصطلاح الحيض دم يسيل من الرحم بعد تسع سنين اقله ثلاثة ايام عند الحنفية ويوم وليلة عند الشافعية واكثره عشرة ايام عند الحنفية وخمسة عشر يوما عند الشافعية واطلاقه على ما عدا ذلك عند كل أهل مذهب مجاز عن المعنى الاصطلاحى عندهم والطهر هو النقاء المجتوش بدمين او يعقب دما هو حيض واقله خمسة عشر يوما ولا حداً لاكثره واطلاقه على طهر الصغيرة مجاز عن هذا واذا كان كذلك فلا يصلح واحد منهما ان يكون قدرا مشتركا لهما بالمعنى اللغوى ولا بالمعنى الاصطلاحى لان المجتمع في الرحم والمنقل من الداخل الى الخارج هو الحيض واما الطهر فليس فيه معنى الجمع ولا معنى الانتقال حتى يشترك مع الحيض في احدهما وجعل القدر نحو الشئبية والوجود بعيد جدا كما صرح به في التحرير

(١) قال الاسنوى « فان جوزناه قال الآمدى فشرطه ان لا يمتنع الجمع بينهما الى آخر ما قال » واقول قال البدخشى واعلم ان معانى المشترك اما متضادة أولا وعلى الاول اما ان لا يمكن الجمع بينهما في اطلاق واحد كما يقال أفراأت

يصح اسناده الى الامرين كقولنا العين جسم وزيد به العين الجارية والذهب
والعدة بثلاثة قروء وزيد به الطهر والحيض والجون ملبوس زيد وزيد به
الايض والاسود أو يكون المحكوم عليه بالمشترك متعدداً كقوله تعالى « ان

هند وقت كذا وهذا المحل جون في هذا الوقت فلا يجوز الاستعمال على سبيل
الجمع لامتناعه ، او يمكن مثل اقرأت اى طهرت وحاضت في الوقتين ورأيت
الجون اى ماهو اسود وايض بحسبهما واقرأت الهندان اى حاضت احدهما
وطهرت الاخرى فهذا الاطلاق جائز عقلا غير معلوم لغة . وعلى الثانى اى تقدير
عدم التضاد اما ان يمكن كونها متعلقة بشيء واحد تعلق الفاعلية او المفعولية او
غيرهما كما يقال تعجب زيدا العين ويراد جميع معانيه فانه يصح عقلا ويجب لغة
عند الشافعى رحمه الله ان لم توجد قرينة تخصصه كما سيجىء او لا يمكن فهذا
بما اختلف فيه فان اريد استعماله دفعة في كل من معانيه متعلقا كل منها بشيء
يجوز تعاق ذلك المعنى به غير الشيء الذي يتعلق به المعنى الاخر فالظاهر جوازه
وكأن المجوز اراد هذا وان اريد استعماله مرادا به جميع معانيه متعلقا بالمجموع
من حيث هو بكل من المذكورات معه سواء جاز تعلقه به أولا فالظاهر عدم
الجواز وكان مراد المانع هذا كما قال الفخرى وهو تحرير لطيف للبحث اه . ومن
هذا تعلم ان معاني المشترك اذا كانت متضادة فان كان لا يجوز الجمع فيها فلا يجوز
الاستعمال على سبيل الجمع وان امكن الجمع فهو جائز عقلا غير معلوم لغة ولذلك
عبر المصنف بقوله الغير المتضادة واطلق وانه لافساد في ذلك كما يدعى الاسنوى
وقوله ان القرء والجون من المتضادات فقد بينا انه لا يمتنع اه . ان اراد انه
لا يمتنع الاستعمال في الجميع عند عدم امكان الجمع كما يقال اقرأت هند وقت كذا
وهذا المحل جون في هذا الوقت فغير مسلم لما علمت انه ممتنع وان اراد انه لا
يمتنع عند امكان الجمع مثل اقرأت هند اى حاضت وطهرت في وقتين فان اراد
لا يمتنع عقلا فسلم وليس الكلام فيه وان كان مراده انه لا يمتنع لغة فقد علمت
انه غير معلوم لغة فالمتضاد خارج عن موضع الخلاف على كل حال فتقييد
المصنف في محله

الله وملائكته يصلون على النبي » فان المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما الى الله تعالى كذلك الى الملائكة بل المغفرة عائدة لله تعالى والاستغفار للملائكة قال فان امتنع الجمع بينهما كاستعمال صفة افعال في الامر بالشيء والتهديد عليه فانه لا يجوز ، لان الامر يقتضى التحصيل والتهديد يقتضى الترك . وعبر المصنف عن هذا القيد بقوله الغير المتضادة وهو فاسد لان القرء والجون من المتضادات وقد بينا أنه لا يمتنع وقد مثل الامام في الحصول محل النزاع بلفظ القرء وذكره في أثناء الاستدلال وانما قيده المصنف بالمتضادة دون المتناقضة لان الوضع للنقيضين ممنوع على ما تقدم نقله عن الامام وبتقدير جواز الوضع فان التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة بطريق الاولى ولم يتعرض الامام لهذا القيد . وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من التنبيه على أمور : احدها أن محل هذا الخلاف في اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد في الوقت الواحد كما قاله الامدى فان تعددت الصيغة أو اختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى . الثاني ان هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ في حقيقته يجرى في استعماله في حقيقته ومجازه كما قاله الامدى وفي مجازيه كما قاله القرافى . فالاول كقولك والله لا اشترى وتريد الشراء الحقيقى والسوم . والثانى كأن تريد السوم وشراء الوكيل . الثالث محل الخلاف بين الشافعى وغيره في استعمال اللفظ في كل معانيه انما هو فى الكلى العددي كما قاله فى التحصيل أى فى كل فرد فرد وذلك بأن تجعله يدل على كل منهما على حدته بالمطابقة فى الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها ^(١) وليس المراد هو الكلى الجموعى أى بجمل مجموع المعنيين مدلولاً مطابقاً

(١) قال الاسنوى « الثالث محل الخلاف بين الشافعى وغيره فى استعمال اللفظ فى كل معانيه انما هو فى الكلى العددي كما قاله فى التحصيل اى فى كل فرد فرد وذلك بان تجعله يدل على كل واحد منها على حدته بالمطابقة الى آخره » ومثله فى تكملة الابهاج للتاج السبكى بحروفه وأقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه فوائح الرحموت ومحل الخلاف انما هو فى الكلى العددي الافرادى بمعنى أنه يدل على كل واحد واحد مطابقة بحيث يكون كل واحد واحد مناطاً للحكم بالذات حتى

كدلالة العشرة على آحادها ولا الكلى البدلى أى يجعل كل واحد منهما مدلولاً مطابقاً على البدل. ونقل الاصفهاني في شرح المحصول أنه رأى في تصنيف آخر لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه أن الخلاف في الكلى الجموعى فانهم صرحوا بأن المشترك عند الشافعى كالعام. الرابع اختلفوا في هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم لا فقال القرافي انه مجاز وصححه ابن الحاجب لان الذى يتبادر الى الذهن انما هو أحدها والتبادر علامة الحقيقة فاذا أطلق عليهما كان مجازاً. ونقل الأمدى عن الشافعى والقاضى انه حقيقة قال وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العموم الغزالي فى المستصفى والامام فى البرهان^(١)

يكون الحكم المفاد حكمين وقيل محل الخلاف الجموعى وحينئذ يكون متعلق الحكم الجموع من حيث هو الجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منها فان المشترك عندهم كالعام فى إفادة الحكم للكثير الا ان ههنا الكثير مختلف الحقائق وهناك تماثلها والعام يفيد الحكم على الجموع فكذا المشترك وهذا وهم لان العام أيضا يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على الجموع على ما سيتضح لك ان شاء الله تعالى اه. ومن هذا تعلم أن المعول عليه فى محل الخلاف هو القول الاول وان القول بان محل الخلاف هو الكل الجموعى ضعيف جدا بل هو وهم فليس هو الاظهر ولا الاشبه. وان ما صرحوا به من أن المشترك عند الشافعى كالعام لا يدل على ان موضع الخلاف هو الكل الجموعى بل بالعكس وكونه كالعام فى أنه يفيد الحكم على كل واحد واحد من جميع مسمياته لا يدل على ان مثله فيما عدا ذلك على ما سيأتى

(١) قال الاسنوى « وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العموم الغزالي فى المستصفى الخ » أقول مرادهم بالعموم هنا انه شامل لجميع مسمياته وانه يفيد الحكم على كل واحد واحد منها كالعام المتحد المعنى فانه شامل لجميع افراد مسماه ويفيد الحكم على كل واحد واحد منها فهو من هذه الجهة من قبيل العام وان كانت مسميات المشترك مختلفة ومتعددة ومسمى العام واحد وافراده متماثلة فى الحقيقة فهم لا يريدون انه كالعام المتحد المعنى من كل وجه نعم

حتى أنهم لم يذكروا المسئلة الا في باب العموم. وفي كونه من العموم اشكال لان
 مسمى العموم واحد كما سيأتي والمشارك مسمياته متعددة. وأيضا فالمشارك يجب
 أن تكون أفراده متناهية بخلاف العام. وأيضا فالقاضي ينكر صيغ العموم
 فانكاره ههنا أولى. الخامس الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فالوضع هو جمل
 اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا أمر متعلق بالوضع. والاستعمال
 إطلاق اللفظ واردة المعنى وهو من صفات المتكلم. والحمل اعتقاد السامع مراد
 المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعي المشارك على معنييه لكونه
 مشتملا على المراد وهذا من أوصاف السامع وقد تقدم الكلام على وضع المشارك

تارة يكون المشارك من قسم العام باعتبار كل واحد من معانيه وذلك لان
 المشارك عندهم كغير المشارك تارة يكون خاصا وتارة يكون عاما فان استغرق
 افراد كل واحد من مسمياته التي استعمل فيها بان لحقه ما يقتضى العموم
 والاستغراق كان عاما ومن هذا الوجه ينكر القاضي كون صيغته موضوعة للعموم
 وان كان لا ينكر استعمالها في العموم كما هو مذهبه في جميع صيغ العموم فانه
 ينكر وضعها لذلك ولا ينكر استعمالها في العموم على ما سيأتي وكلامنا الآن فيما
 يتعلق بالاستعمال لا بالوضع وان لم يستغرق افراد كل واحد من مسمياته التي استعمل
 فيها كان خاصا وعلى كل من الامرين فهو شامل لكل واحد من مسمياته يفيد
 الحكم على كل واحد واحد منها وهذا الاخير لا ينكره القاضي وهو الكلام
 فيه وباعتباره كان من قبيل العام فهو من صيغته من هذا الوجه لامن كل وجه
 كما ذكرنا فاندفع بذلك قول الاسنوى وفي كونه من العموم اشكال لان مسمى
 العموم واحد كما سيأتي والمشارك مسمياته متعددة وأيضا فالمشارك يجب ان
 تكون أفراده متناهية بخلاف العام وأيضا فالقاضي ينكر صيغ العموم فانكاره
 هنا أولى. وذلك لما علمته من أنهم لا يريدون انه من قبيل العام من كل وجه
 فلا يضر مخالفته للعام فيما ذكره الاسنوى ومن ان القاضي انما ينكر وضع
 صيغ العموم للعموم ولا ينكر انها مستعملة في العموم وكلامنا في المشارك انما هو
 في استعماله في العموم عند من يجوز له لاني وضعه

والكلام الآن في استعماله وسيأتي الكلام على جملة . وقوله « لنا الوقوع » أى
الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما : وقوعه في قوله تعالى « ان الله
وملائكته يصلون على النبي »^(١) وجه الدلالة ان الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة
والاستغفار وانما تمدت بعلى لا باللام لمعنى التعطف والتحنن وقد استعملت فيهما
دفعه واحدة فانه أسندها الى الله تعالى والى الملائكة ومن المعلوم أن الصادر
من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فثبت المدعى . وانما
فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعا للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعا
للإمام والامدى لأمري : أحدهما أن اطلاق الرحمة على البارى تعالى مجاز لانها
رقة القلب بخلاف المغفرة . الثاني ان التفسير بذلك يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
وليس هو دعوى المصنف وانما دعواه الحقيقةين ألا تراه قد عبر أولا بالمشترك
لكن الخلاف في الحقيقة والمجاز كخلاف في الحقيقةين كما تقدم . وقوله
« قيل الضمير » هذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام .
تقريره أن قوله تعالى « يصلون » فيه ضمير عائذ الى الله تعالى وضمير يعود الى

(١) قال الاسنوى « أى الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما وقوعه
في قوله تعالى : ان الله وملائكته يصلون على النبي » الى آخر ما قاله في وجه الاستدلال
بما وقع في هذه الآية وما قاله عليه اعتراضا وله جوابا بما هو واضح لا يحتاج الى
بيان ثانيهما وقوعه في قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر » الآية الى آخر ما قاله في
وجه الاستدلال بما وقع في هذه الآية ايضا وما قاله عليه اعتراضا وله جوابا بما
هو واضح أيضا وأجاب الحنفية بان من المقرر انه اذا لزم كون اللفظ حقيقة في
معنيين وامكن جعل ذلك اللفظ لمعنى مشترك بينهما لزم كونه كذلك ولا يجعله
مشتركا لفظيا لان التواطؤ خير من الاشتراك اللفظي وفي الآيتين كذلك اما
قوله « ان الله وملائكته يصلون » الآية فيجب ان تجعل الصلاة المشتق منها يصلون
موضوعا للاعتناء بالمصلى عليه باظهار الشرف ورفع القدر له ويتحقق الاعتناء
المذكور منه تعالى بالرحمة ومن غيره بدعائه له واما قوله تعالى « ولله يسجد من في

الملائكة وتعدد الضائر بمثابة تعدد الافعال فكانه قيل ان الله يصلى وملائكته تصلى وقد عرفت من القواعد المتقدمة أن النزاع انما هو في استعمال اللفظ الواحد في معنييه . وأجاب المصنف بأن الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعا وانما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى . وفي الاستدلال بالآية نظر من وجهين: أحدهما ما قاله الغزالي في المستصفي أنه يجوز أن تكون الصلاة قد استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء باظهار الشرف وجوابه أن اطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت بالتبادر أنها مشتركة بين المغفرة والاستغفار فالحمل عليهما أولى مراعاة للمعنى الحقيقي ولك أن تقول قد تقدم أن ابن الحاجب وجماعة ذهبوا الى أن الحمل على المجموع مجاز فلم رجحتم أحد المجازين على الآخر بل الجواز المجمع عليه أولى . الثاني أنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للخبرنة ويكون أصله أن الله يصلى وملائكته تصلى . وأجيب بان الاضمار خلاف الاصل ولك أن تقول الحمل على المجموع مجاز كما تقدم وسيأتي أن الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز . وقوله « وفي قوله تعالى » هذا هو الدليل الثاني على جواز الاستعمال وهو عطف على ما تقدم وتقديره

السموات ومن في الارض» الآية يجب ان نجعل السجود المشترك بين العقلاء وغيرهم موضوعا لمعنى هو الخضوع الشامل للاختياري والقهرى قولا وفعلا وهو انقياد المخلوق لامر الله تعالى وتصرفه فيه فهو متواطىء فعنى يسجد له في الآية يخضع له من في السموات ومن في الارض وما عطف على ذلك والخضوع لكونه جنسا تختلف صورته ففي العقلاء بوضع الجهة وفي غيرهم بغيره فاندفع الاعتراض بانه اذا اريد القهرى شمل السكل فلا وجه لتخصيص كثير من الناس أو الاختياري لم يتأت في غيرهم وجعل ابن هشام الصلاة في الآية موضوعة لقدر مشترك وهو العطف وهو قريب من معنى الاعتناء أو تقول يجعل ذلك المعنى المشترك الذى ذكرنا في الآيتين انه المعنى السكلى الشامل للمعاني المختلفة معنى مجازيا لكل من الصلاة والسجود على التوزيع فالصلاة لاظهار الاعتناء مجاز والسجود للخضوع مجاز فيمع المعنى المجازى المعنى الحقيقي فيهما على ان اهل التفسير جروا

لنا الوقوع في قوله تعالى « ان الله وملائكته » وفي قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب » وجه الدلالة ان الله تعالى أراد بالسجود ههنا الخشوع لانه هو المتصور من الدواب وأراد به أيضا وضع الجبهة على الارض والا لكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء الكل في السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة فثبت ارادة المعنيين. وأجيب بأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكأنه قيل يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض الى آخر الآية فليس فيه اعمال للمشترك في مدلوليه بل اعلم مرة في معنى ومرة في معنى آخر وهو جائز . وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام . وأجاب عنه المصنف بوجبهين : أحدهما لانسلم أن العاطف كالعامل بل هو موجب لمساواة الثاني للاول في مقتضى العامل اعرابا وحكما والعامل في الثاني هو الاول بواسطة العاطف فانه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم الى أن العاطف هو العامل وآخرون الى أن العامل مقدر بعد العاطف . الثاني أنا وان سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير يلزم أن يكون بمثابة العامل الاول بعينه وهو هنا باطل لانه يلازم أن يكون المراد من سجد الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لانه مدلول الاول وهذا التقدير هو الصواب ويحتمل أن يكون المراد أنه اذا كان بمثابة الاول بعينه يكون اللفظ واحدا والمعنى كثير وهو المدعى ويقع في بعض النسخ فبمثابته في العمل أي يقوم مقامه في الاعراب لا

في الآية الاولى على اضمار الخبر في الاول فقالوا ان الله يصلى وملائكته يصلون
خذف يصلى لدلالة يصلون عليه كما في قول القائل :

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف

وعلى هذا فقد كرر اللفظ مراداً به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المفعول وهذا جائز اتفاقا كذا يؤخذ من التحرير وشرحه لابن أمير حاج فتبين من هذا ومن مناقشة الاسنوى ان الاستدلال بما وقع في كل من الآيتين غير تام

في المعنى . وقوله « قيل يحتمل وضعه للمجموع » يعني أن ما تقدم من الاستدلال بالآيتين لا حجة فيه لأنه يحتمل أن يكون استعمال السجود والصلاة في المجموع إنما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضا كما وضع للأفراد بل لا بد من ذلك والا لكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له وحينئذ فيكون السجود مثلا موضوعا لثلاث معان للخضوع على انفراده ولوضع الجبهة على انفراده وللمجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير يكون اعمال اللفظ في المجموع اعمالا له في بعض ما وضع له لافي كلها وهو خلاف المدعى . وهذا الجواب اقتصر عليه الامام في المحصول وفي غيره . وأجاب عنه المصنف بأنه يازم أن يكون المجموع من وضع الجبهة والخضوع مسندا الى كل واحد من الشجر والدواب وغيره مما ذكر وأن يكون المجموع من الرحمة والاستغفار مسندا الى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو باطل بالضرورة وهذا الجواب ضعيف لأنه إنما يلزم ذلك ان لو أسند المجموع الى واحد فقط أما اذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند اليه كقولك الدابة تسجد أي تخشع أو في المجموع مع تعدد المسند اليه ليرجع كل واحد الى واحد فلا يأتي فيه هذا المحذور . والدليلان المذكوران من هذا القبيل وأيضا . فالذي قاله مشترك الا لزام فانه قد قرر ان اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم اسناده الى كل واحد . فان قيل إنما حصل المحال من وضعه للمجموع قلنا لا محذور في مجرد الوضع بل ولا في الاستعمال من حيث هو فان المتكلم قد لا يستعمله في المجموع عند اتحاد المحكوم عليه بل يستعمله فيه عند تعدده . واذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الامام ان نقول لانسلم أنه وضع للمجموع

ولذلك قال الاسنوى والدليلان المذكوران من هذا القبيل أي من القبيل الذي ذكره قبل ذلك مما يندفع به الاعتراض على أجوبة المانعين ثم قال . وأيضا فالذي قاله مشترك الا لزام فانه قد قرر أن اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم اسناده الى كل واحد اه . أي فكما قلم بتوزيع الاحكام على كل واحد من المعاني المختلفة الحقائق كل واحد بما يليق به يقال ايضا في توزيع صور القدر المشترك بل هذا أقرب

كان قيل فكيف استعمل فيه قلنا سيأتي جوابه . وأيضا فالنزاع انما هو في الجميع
لا في المجموع كما تقدم وسيأتي أيضا بسطه

قال « احتج المانع بانه ان لم يضع الواضع للمجموع لم يحز استعماله فيه .
قلنا لم لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع . ومن المانعين من جوز
في الجمع والسلب والفرق ضعيف . ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب حيث
لا قرينة احتياطاً » . أقول استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه
بأن المشترك ان لم يوضع للمجموع لم يحز استعماله فيه ^(١) لانه استعمال اللفظ في

(١) قال الاسنوي « استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بان
المشترك ان لم يوضع للمجموع لم يحز استعماله فيه الخ » استدل المصنف وتبعه
الاسنوي للمانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بهذا الدليل ليتسنى له رده
لضعفه واقول من المانعين الامام الهمام ابو حنيفة والامام غر الدين الرازي وغيرهما
واستدل لهم على المنع كما في مسلم الثبوت بوجهين الاول ان موضع النزاع انما هو
في استعمال اللفظ في كل معانيه اى في كل فرد فرد وذلك بان تجمله يدل على كل
واحد منها على حدته بالمطابقة في الحالة التي تدل على المعنى الآخر بها كما سبق
ولو استعمل كذلك يلزم توجه الذهن في آن واحد الى النسبتين الملحوظتين
تفصيلاً ولا مرجح كذا في مسلم الثبوت . ورده في فوائح الرحموت عليه بانه
لم يقد دليل على استحالة توجه الذهن الى نسبتين وليس ضروريا بل ربما استدل
على وقوعه بوجود الحدس فان المبادئ فيه تلاحظ مرتبة مفصلة دفعة واحدة ثم
ينتقل منها في آن آخر الى المطلوب اه . الوجه الثاني ان المتبادر ارادة احدهما
معينا ومنعه مكابرة فهو شرط استعماله لغة فالحكم بظهوره في الكل تحكم
انتهى . ويشهد بان المراد احدهما معينا كما قاله في الفوائح الاستعمال الصحيح
الشائع فانه اذا اطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن الى ما يعرف به انه ايها المتبادر
ويشهد بان منعه مكابرة الاستقراء بها فكان قصد احد المعنيين معينا شرط استعماله
لغة والا لما تبادر فالحكم بظهوره في الكل تحكم باطل بل لا يصح استعماله
فيهما ولو نادرا لانتفاء شرطه قال في الفوائح ومن هنا لاح صحة تقرير صدر

غير مدلوله وان وضع له أيضا كان استعماله فيه استعمالا له في بعض معانيه كما تقدم
الشريعة انه اما موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر أو لكل مطلقا والاول
باطل والالمصاحح الاستعمال في أحدهما حقيقة وعلى الثاني يثبت المطلوب
وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه له فهو ينافي وضعه
وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط عنه ما قال في التلويح
ليس المراد بالتخصيص ههنا ان اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التناقض بل المراد أن
المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ لا بغيره من الالفاظ اه وذلك
لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه له ويلزم من استعماله لذلك
الوضع ارادته فقط كما بينه المصنف فلزم التناقض قطعا اه . ولذلك قال في مسلم
الثبوت وشرحه الفوائح ومن ههنا علم اندفاع قول المصححين للمعوم حقيقة انه
وضع لكل مطلقا من غير لحاظ ان يكون مع الآخر أو بدونه فاذا قصد الكل
كان الاستعمال فيما وضع المشترك له فكان حقيقة وذلك الاندفاع لان الوضع
لا يكفي للحقيقة بل يجب الاستعمال لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل لفظه
لم يكن حقيقة ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل فيهما كان خطأ لا حقيقة ولا
مجازا اه . والحاصل انه متى اعتبر اللفظ دالا على كل واحد منهما على حدته
بالمطابقة الى آخر ما قدمناه في بيان محل النزاع فلو استعمل في معنييه مثلا كان
كل واحد منهما مدلول اللفظ على حدة مطابقة فيلزم ان يكون كل واحد منهما
تمام المدلول ولا تمام المدلول وتمام الموضوع له ولا تمام الموضوع له ومن هذا
تعلم ايضا اندفاع قول المصنف هنا جوابا عن استدلال المانعين قلنا لم لا يكفي
الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع اه . سواء وجهناه بالوجه الاول أو الثاني
في كلام الاسنوي ووجه اندفاعه بالوجه الاول انا لانسلم كفاية وضعه لكل
واحد لاستعماله في الجميع لما علمت من انه لا يكفي في كون اللفظ حقيقة في المعنى
مجرد وضع لفظ للمعنى بل لا بد من وضعه واستعماله فيه لان الحقيقة هي الكلمة
المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب فلا يكون حقيقة لكل واحد منهما
الا اذا وضع لكل واحد منهما على حدته واستعمل فيه على حدته . ومن شرط

وهو غير المدعي . وسكت المصنف عن هذا القسم الثاني اكتفاء بذكره فيها
تقدم . واعلم أن المانعين اختلفوا ف قيل ان المنع لمعنى يرجع الى الوضع (١)
وهو كونه غير موضوع له وقيل لمعنى يرجع الى الارادة أى يستحيل ان يراد

ذلك عدم الجمع لانه متى وضع لمعنى واستعمل فيه بالمطابقة حتى يكون حقيقة
كان معنى ذلك أن الوضع والاستعمال خاصان بذلك المعنى دون غيره وهو تمام
المعنى الموضوع له المستعمل فيه حتى يكون حقيقة فيه فلا يمكن أن يستعمل في
غيره على هذا الوجه والا لم يكن حقيقة في الاول والفرض أنه حقيقة فيه . ووجه
اندفاعه على الوجه الثانى أن استعماله في المجموع يقتضى أن كلا منهما جزء المعنى
لا تمام المعنى وليس هذا معنى المشترك لان معناه أن كل واحد من معنيه تمام
المعنى فوضعه لكل واحد لم يكن كافيا فى معناه الحقيقى بل فى معنى مجازى
لعلاقة مع قرينة مانعة فيبازم أن يكون كل واحد من معني المشترك أو معانيه لا
بعينه مندرجا تحت مفهوم كلى هو الذى استعمل فيه اللفظ بطريق المجاز وبذلك
يخرج اللفظ عن المشترك اللفظى ويكون متواطئا . ومما قاله صاحب المسلم والفوائح
عليه اندفع أيضا ما أورده السعد فى شرح الشرح أنه لو تبادل أحدهما كان متواطئا
لا مشتركا وذلك لانه ليس المراد انه يتبادر المفهوم المراد والشامل لهما حتى
يكون متواطئا كما قال بل المراد أنه يتبادر كل واحد منهما بدلا بأن يكون هذا
هو المراد أو ذاك ولذلك قلنا يتبادر أحدهما معينا واندفع أيضا ما قيل فى شرح
المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فاذا أريد الكل كان كل جزءا لما استعمل فيه
فيكون مجازا كيف واللفظ كان لواحد واحد على حدته وأريد به الآن هو مع
الغير وذلك لان الكلام فى ارادة كل بحيث يكون مناط الحكم أولا وبالذات
كل واحد واحد لا الكل لما هو الكل حتى يكون جزءا مراداً أو يكون مجازاً
البتة واردة الكل بطريق اطلاق الجزء واردة الكل انما تصح اذا كان الكل
بحيث يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينفى بانتفاء الجزء عرفا . كذا فى
الفوائح على المسلم ومن هذا تعلم أن دليل المانعين تام لا خدش فيه
(١) قال الاسنوى « واعلم ان المانعين اختلفوا ف قيل ان المنع الخ » قد

باللفظ الواحد في وقت واحد أكثر معنى واحد قال في المحصول والمختار الاول
وعليه اقتصر المصنف فلذلك قال احتج المانم ولم يقل المانعون . وأجاب المصنف
بقوله لم لا يكفي الوضع وتقريره من وجهين أحدهما أنه يكون الوضع لسكل واحد
كافيا لاستعماله في الجميع بمعنى أنه يستعمل في هذا ليدل عليه بالمطابقة وفي الآخر
كذلك وحينئذ فيكون استعماله في الجميع استعمالا له فيما وضع له لان كل واحد
من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ وانما يستقيم اشتراط الوضع للمجموع أن
لو كان المراد أنه يكون مستعملا في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولاً واحداً
كدلالة العشرة على آحادها وليس هو المدعى ولهذا عبر المصنف بقوله في الجميع
لكن سكوتة على المجموع الواقع في كلام الخصم موهم جدا فكان من حقه أن
ينبه أولا على هذا المنع ثم يذكر ما في الكتاب والى جميع ما قلناه أشار صاحب
التحصيل بقوله ولقائل ان يقول النزاع في استعماله في كل واحد من المفهومات
لا في كلها وبينهما فرق وهذا التقرير بناء على ان الخلاف في السكلى العددي .
التقرير الثاني وهو بناء على السكلى الجموعى أنه لم لا يكون الوضع لسكل واحد
كافيا في الاستعمال في المجموع مجازا من باب اطلاق اسم الجزء على السكل . وقوله
« ومن المانمين » يعنى أن المانمين من الاستعمال اختلفوا فمنهم من منع مطلقا كما
تقدم ومنهم من فصل فجوز استعمال المشترك في معنياه في حال الجمع سواء كان اثباتا
نحو اعتدى بالاقراء أو نفيًا نحو لا تعتدى بالاقراء لان الجمع متعدد في التقدير فجاز
تعدد مدلولاته بخلاف المفرد ومنهم من فصل أيضا فاجاز استعماله في السلب (١)

علمت انهما وجهان في الاستدلال وان المعول عليه هو الاول دون الثاني لعدم
قيام الدليل على الاستعمال كما تقدم

(١) قال الاسنوى « ومنهم من فصل فاجاز استعماله في السلب الخ » قد
اختاره السكالى ابن الهمام فجوز أن يراد بالمشارك عموم معنياه او معانيه في
النفي بان يراد نفي كل ما هو مسمى بهذا الاسم فيعم في النفي وذلك لان المبهم
اذا ورد عليه النفي يصح قال في الفوائد ولا يخفى انه حينئذ ليس من عموم
المشارك في شيء بل من ارادة معنى مجازى وقع تحت النفي فيعم ولعل هذا هو

وان لم يكن جمعا نحو لا تعمدى بقرء ومنعه في الاثبات لان السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وهذا المذهب أغنى التفصيل بين النفي وغيره لم يحكه الامام ولاختصر وكلامه فاعلمه فان كلامه يوم ذلك نعم حكاة الآمدى عن أبى الحسين البصرى وكلام المصنف يقتضى ان التفصيل بين السلب والاثبات وبين الجمع والافراد لقائل واحد وليس كذلك وأيضا فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه يقتضى الحاقها بالافراد عند هذا القائل لانه استثنى الجمع فقط . وقوله « والفرق ضعيف » أى بين الجمع والافراد وبين النفي والاثبات فاما في النفي فقلد فيه الآمدى فانه قال في الاحكام الحق عدم الفرق لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات وأما في الجمع فقلد فيه الامام فانه قال في المحصول الحق عدم الفرق لان الجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان أفاد المفرد أفاد الجمع والا فلا . قال فأما اذا قال لا تعمدى بالاقراء وأراد مسمى القرء فهو جائز لان مسمى القرء معنى صادق عليهما فيكون متواطئا . واعلم أن الفرق قوى وقد تقدم ذكره (١).

مراد صاحب الهداية وحينئذ فلا نزاع . اه . وذلك لان صاحب الهداية قال لو حلف لا اكلم مولاك وله موال اعلون واسفلون ايهم كلم حنث ومنه أخذ السكال ابن الهمام مقاله من جواز عموم المشترك في السلب فحمله صاحب الفواتح على انه من عموم المجاز لامن عموم المشترك وهو الذى يقتضيه قول ابن الهمام بان يراد كل ما هو مسمى بهذا الاسم فان هذا التعبير يكاد يكون صريحا في ان المراد معنى هو ما يسمى بهذا الاسم وهذا معنى كلئى يصدق على كل واحد من معاني المشترك فاذا دخل النفي انتهى هذا المفهوم السكلى فتنتهى جميع افراده فلا نزاع في الحقيقة

(١) قال الاسنوى « والفرق قوى وقد تقدم ذكره » هو ما قدمه بقوله لان الجمع متعدد في التقدير بخاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد وما قدمه من قوله لان السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات اه واقول قال البدخشي والفرق اى كل من الفرقين ضعيف اما الاول فلان الجمع تكرير عين الواحد والواحد غير مستعمل الا في معنى واحد فجمعه لا يدل الا على تعدد ذلك

وللنحويين أيضا في تثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك أنه يجوز وقال شيخنا أبو حيان المشهور المنع . وقوله « ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب » أي للمعنى وحاصله انه في حكم تقدير نوع واحد لا غير على ما علم من استقراء لغتهم وأما جمع العلم مع كونه مشتركا لفظيا فالحق انه لا يجمع الا بعد التأويل بالمتواطىء كالمسمى بزيد اه ملخصا . واما الثاني فلان النفي لا يرفع الا مقتضى الاثبات وفي الاثبات أحد المدلولات ليس الا فلا يعم السلب افراده اه مع حذف ما لا طائل تحته وقال في تكملة الابهاج ومنهم من فرق وافترق هؤلاء الى فرقتين الفرقة الاولى فرقت بين النفي والاثبات فقالت يجوز استعمال المشترك في معنييه في السلب دون الاثبات واحتجوا بأن النكرة في سياق النفي تمم فيجوز أن يراد به مدلولاته المختلفة . واجيب بأن هذا الفرق ضعيف لان السلب لا يرفع الا ما هو مقتضى الاثبات ومقتضى الاثبات عند هذا القائل احد المدلولات المختلفة فقط حينئذ لا يعم السلب . الفرقة الثانية قالت بجوازه في الجمع دون المفرد واحتجوا بان الجمع في حكم تعديد الافراد فقولك ثلاثة عيون في قوة قولك عين وعين وعين فكما يجوز ان تريد بالاولى الجارية مثلا وبالثانية الباصرة وبالثالثة عين الشمس فكذا في الجمع . وأجاب بأن هذا الفرق ضعيف لانا لانسلم بأن الجمع في حكم تعديد الافراد ولو سلمناه لكنه في حكم تعديد افراد نوع واحد كما علم من استقراء اللغة فكما لا يجوز استعمال تلك المفردات في المعاني المختلفة فكذلك استعمال الجمع . واعلم ان التثنية عند هذا المفصل ملحقة بالجمع اه ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال والاكثر من العلماء على أن جمعه باعتبار معنييه كقولك عندي عيون تريد مثلا باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذهبا ان ساغ ذلك الجمع ورجحه ابن مالك وخالفه ابو حيان مبنى عليه في صحة اطلاقه على معنييه كما ان المنم مبنى على المنع والاقول على أنه لا يبني عليه فيما فقط بل يأتي على المنع أيضا لان الجمع في قوة تكرير المفردات بالعطف فكانه استعمل كل مفرد في معنى اه فكان الجمع مبنيا على المفرد صحة ومنا فمن جوز عموم المشترك في المفرد جوزته في الجمع ومن منه في المفرد

وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المخصصة احتياطاً في تحصيل مراد المتكلم اذ لو لم يجب ذلك فان لم يحمله على واحد منهما لزم التعطيل أو جملة على واحد منهما فيلزم الترجيح بلا مرجح وضعف بعضهم هذه المقالة وليست ضعيفة وقد تقدم من كلام الآمدي أن الشافعي إنما يحمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافي التعليل بالاحتياط^(١) فان الاحتياط يقتضى ارتكاب زيادة منعه في الجمع على ما عليه الاكثر فكان قول الاسنوى وادلم ان الفرق قوى ليس بالقوى

(١) قال الاسنوى « وقد تقدم من كلام الآمدي ان الشافعي انما يحمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافي الخ » واقول قال التاج السبكي في تكلمه الابهاج بقى في المسئلة ان وجوب الحمل عند القائل به هل هو للاحتياط اولاً لأنه عنده من باب العموم اضطرر النقل فيه فمن ناقل انه من باب الاحتياط وعليه جرى في الكتاب ومن ناقل انه عندهم من باب العموم وبه يشعر اراد امام الحرمين فانه صدر كلامه بقوله ذهب ذاهبون من اصحاب العموم الى انه محمول على جميع معانيه . وعليه جرى الغزالي فقال المشترك بين مسميين لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافاً للشافعي والقاضى وتبعه الآمدي وقد قدمنا ان القاضى فصل بين الحقيقة والمجاز فلم يقل بالحمل فيهما بين المشترك فقال بالحمل فيه ويحصل بهذا التفصيل في الحمل مذاهب احدها حمل اللفظ على معنييه سواء كان احدهما مجازاً ام كانا حقيقتين وهو رأى الشافعي والثاني عكسه والثالث التفصيل وهو رأى القاضى وهل هو للاحتياط او للعموم فيه الخلاف والمختار عندنا انه للاحتياط وكيف يكون من باب العموم ومسمى العموم واحداً والمشارك مسمياته متعددة وايضاً فالمشارك يجب ان يكون افراده متناهية ولا كذلك العام واما ما يقال كيف يحسن من القاضى جعل الحمل من باب العموم وهو من منكرى صيغ العموم فجاوبه انه انما ينكر وضعها للعموم ولا ينكر استعمالها والله اعلم ومن هذا تعلم ان المسئلة خلافية في النقل وان المختار انه للاحتياط وهو ما اختاره المصنف وعلى كل حال لاوجه للاعتراض باحد النقلين على الآخر

على مدلول اللفظ لاجل الضرورة ومقتضى العموم خلافه وكلام المصنف يوم
ان هذه المسئلة في الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر البتة وبه صرح بعض
الشارحين وهو غلط^(١) وفي البرهان ان الشافعي يوجب حمل اللفظ على حقيقته
ومجازه أيضا قال ولقد اشدت نكير القاضى على القائل به

(١) قال الاسنوى « وكلام المصنف يوم ان هذه المسئلة في الاستعمال فان
الحمل لم يتقدم له ذكر البتة وبه صرح بعض الشارحين وهو غلط الخ » اقول لا كلام
في ان كون هذه المسئلة في الاستعمال غلط لكن الكلام في ان كلام المصنف
يوم ذلك فنقول لا ايهام ولذلك قال في تكملة الابهاج للتاج السبكي شرحا لقول
المصنف ونقل عن الشافعي والقاضى الخ مانصه الفرق بين الوضع والاستعمال
والحمل بين وذلك ان الوضع يقال بالاشترك على جعل اللفظ دليلا على المعنى
كتسمية الولد زيدا وهذا هو الوضع اللغوى وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى
حتى يصير فيه أشهر من غيره وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة الشرعية والعرفيين
الخاص والعام والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة وغير
مسماه لعلاقة وهو المجاز والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل
على مراده فلمراد كاعتقاد الشافعي ان الله تعالى أراد بالقرء الطهر واعتقاد أبي
حنيفة انه تعالى أراد الحيض والمشمتم نحو حمل من يحمل المشترك على معانيه
اذا تجرد عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطا. اذا عرفت ذلك فالوضع
أمر راجع الى الواضع وقد سلف الكلام في وضع المشترك والاستعمال من صفات
المتكلم وهو الذى انتهينا من كلامه والحمل من صفات السامع وها نحن نتكلم
فيه فنقول اختلف مستعملو المشترك في معنياه في أنه هل يجب حمله على ذلك
اذا تجرد عن قرينة صارفة نقل عن الشافعي والقاضى وجرب ذلك ونقله الامام
في مناقب الشافعي عن القاضى عبد الجبار أيضا والمصنف في باب العموم في
الكلام على الجمع عن الجبائى فانهم ذلك اه ولا شك أن كلام الشافعي والقاضى
وأمثالهما ليس هو الواضع ولا هو المستعمل اما أنه ليس هو الواضع فظاهر واما
أنه ليس هو المستعمل فلأن المستعمل هو المتكلم وهو الشارع فوظيفة كل منهما

قال « الخامسة * المشترك ان تجرد عن القرينة فجمل، وان قرن به ما يوجب اعتبار واحد تعين، أو أكثر فكذا عند من يجوز الاعمال في المعنيين، وعند المانع جمل، أو الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي، أو الكل فيجمل على المجاز، فان تعارضت حمل على الراجح هو أو أصله، وان تساويا أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فجمل ». أقول اللفظ المشترك قد يقترن به قرينة مبينة للمراد وقد يتجرد عنها فان تجرد عن القرائن فهو جمل الا عند الشافعي والقاضي فانه يحمله على الجميع كما تقدم. ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال لا في الجمل^(١) وان افترنت به قرينة فقد يدل على الاعتبار أي

ومن أمثالها انه سامع للمشارك فلا يتصور منهما ومن غيرها سوى الجمل بمعنى اعتقاد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده والمشارك من الثاني وهو ما اشتمل على مراد المتكلم. ومن أين يجيء الابهام الذي يدعيه الاسنوي والمقام لا يحتل سوى الجمل لانه لا يتأتى من الشافعي والقاضي وغيرها سوى الجمل دون الوضع والاستعمال وأيضا فالذي يتصور فيه الخلاف بين مستعملي المشترك في معنيه في أنه يجب أولا يجب هو الجمل لان الاستعمال أصبح مفروضا منه ومتفقاً عليه عند هؤلاء فكل هذه قرائن واضحة تدل على أن كلام المصنف انما هو في الجمل دون الاستعمال فمن أين يجيء الابهام

(١) قال الاسنوي « ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال لا في الجمل » أقول قول المصنف ونقل عن الشافعي يشعر بضعف في هذا النقل كذلك قاله البدخشي فهذا القول لم يجزم المصنف بأنه مذهب الشافعي وعبارة المصنف على فرض أنه مذهب الشافعي محتمة قال التاج السبكي في تكملة الابهاج الاول ان تجرد عن القرينة فقال المصنف انه جمل وهذا واضح على رأي من يمنع حمل المشترك على معنيه وعليه نبه الامام بقوله فهو جمل لما بينا باعتبار حمله على الكل وأما من يرى الجمل فان جملة من باب العموم لم يكن عنده مجملا بل محمولا على المعاني التي لا تتضاد وأما من جعله من باب الاحتياط وهو المختار كما سبق فقد يقال لا ينافي الجمل على معنيين لاجل الاحتياط كونه مجملا بالنسبة الى

الاعمال اما للبعض أو السكل وقد يدل على الالفاء اما للبعض أو للسكل أيضا .
فحصلنا على أربعة أقسام ذكرها المصنف على الترتيب * الاول ان يقترن به
ما يوجب اعماله في واحد فيتمين الجمل عليه ^(١) وهذا اذا كان الواحد معينا
فان لم يكن فيبقى اللفظ على اجماله وقد أمهله المصنف ^(٢) * الثاني ما يوجب

الواحد المعين ويكون وجوب العمل به في الجميع لاجل الاتيان بذلك المعين وهذا
هو عين الاحتياط والغرض من هذا أنه لا يؤخذ من كلام المصنف أنه لا يختار
الجمل فكلام المصنف لا يدل على عدم اختياره مذهب الشافعي في الجمل ولذلك
قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد
عن القرائن أى المعينة لاحدهما كالمصحوب بالقرائن المعممة لهما فيحمل عليهما
لظهوره فيهما ، وعن القاضي هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمتممة بجمل
ولكن يحمل عليهما احتياطاً اه . فأفاد أن الجمل على معنييه للاحتياط لا ينافي
الاجمال وان كان خص القاضي بالنقل عنه دون الشافعي وجعل حمل المشترك على
معنييه أو معانيه عند التجرد عن القرائن المعينة والمتممة لظهوره في ذلك ونسب
ذلك للشافعي وحده وقد قدمنا ان النقل عن الشافعي في هذه المسألة قد
اختلفوا فيه

(١) قال الاسنوى « الاول أن يقترن به ما يوجب اعماله في واحد الى آخره »
وذلك كقولك رأيت عينا باصرة

(٢) قال الاسنوى « وهذا اذا كان الواحد معيناً فان لم يكن فيبقى اللفظ على
اجماله الى آخره » أقول ان المصنف لم يهمله بل هو داخل في قوله فان تجرد عن
القرينة فجمل لان المراد تجرد عن القرينة المعينة أو المعممة فجمل فيمتنع حملة
على كل المعاني على رأى المانعين ومنهم الامام الرازى أو محمول على الجميع جوازا
على ما هو المختار عند الشافعية أو وجوبا عند الشافعي والقاضى كما يستفاد من
البدخشى غير أنك قد علمت أن الوجوب منقول عن الشافعي والقاضى مع نقل
غيره عنهما . راجع ما قاله التاج السبكي في تسكلمة الابهاج شرحاً لقول المصنف
ونقل عن الشافعي والقاضى الوجوب حيث لا قرينة احتياط لتقف على حقيقة الحال

اعماله في أكثر منه فيحمل على السكل عند من يجوز الاعمال في المعنيين^(١) ومن منع منه قال انه مجمل * الثالث ان يقترن به ما يوجب الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي^(٢) فان كان الباقي واحدا حمل عليه وان تعدد فهو مجمل الا عند الشافعي والقاضي . وهذا اذا كان البعض الملقى معيننا والا فهو مجمل بين الجميع * الرابع ان يقترن به ما يوجب الغاء السكل فيحمل على المعنى المجازي لتعذر الحقيقي^(٣) فان كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه وان كان لسكل واحد منهما مجاز فقد

(١) قال الاسنوي « الثاني ما يوجب اعماله في أكثر منه فيحمل على السكل الى آخره » مراده بالسكل كل ما أوجبت القرينة اعمال اللفظ فيه وهو الاكثر من واحد كقولك رأيت عينا نرى بها الالوان أى الشمس والباصرة وعند المانع من اعماله فيهما مجمل فان قلت كيف يكون مجملا عند وجود القرينة الموجبة لا اعتبار الاكثر قلت قال في المحصول مع أن تلك المعاني عند الجوز تحمل على الجميع للقرينة وعند المانع مجمل ان تكلم مرة ولا اعتبار بالقرينة للدليل الدال على المنع وان تكلم به مرتين فحمول على الجميع للقرينة وانتفاء المانع لجواز ان يراد بكل تكلم معنى آخر والحاصل ان الكلام مفروض عند اتحاد اللفظ فعند المانع مجمل ولا عبرة بالقرينة . كذا يؤخذ من البدخشي

(٢) قال الاسنوي « الثالث ان يقترن به ما يوجب الغاء البعض فينحصر في الباقي الخ » كقولك رأيت عينا غير الذهب فان كان الباقي واحدا حمل عليه ويرجع هذا الى ما اقترن بما يوجب واحدا معيننا وهو القسم الاول وان كان اكثر فهو مجمل في الباقي عند من منع ويحمل على كل الباقي عند من لم يمنع . وهذا القسم ايضا يرجع الى ما اقترن به قرينة توجب اعتبار اكثر من واحد

(٣) قال الاسنوي « الرابع أن يقترن به ما يوجب الغاء السكل فيحمل على المعنى المجازي » أى الذى لا يعارضه مجاز آخر قال الفري معناه يحمل على مجازات تلك الحقائق الملتغاة قال البدخشي ولا يخفى انه لا بد من التقييد بعدم المعارضاه وهو واضح بدليل قوله بـمد ذلك فان تعارضت الى آخره فانه يؤخذ منه أن ما قبله كان عند عدم المعارض

تعارضت وحينئذ فان ترجح بعض المجازات على بعض حمل عليه رجحانه اما بنفسه وذلك بأن تتساوى الحقائق ويكون بعض المجازات أقرب الى الحقيقة من الآخر واما بأصله وهو الحقيقة وذلك بأن تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض لو عدت القرينة الملفية^(١) فان تساوى أى الحقائق والمجازات بقى الاجمال ، وكذلك ان ترجح بعض المجازات على البعض الآخر ولكن رجح أصل ذاك وهو حقيقته على أصل هذا فيبقى الاجمال أيضاً المتعادلهما . وهذه المسئلة ليست في المنتخب ولا في كتب الآمدى وابن الحاجب

قال « الفصل السادس - فى الحقيقة والمجاز »

الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت نقل الى العقد المطابق ثم الى القول المطابق ثم الى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب . والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية . والمجاز مفعول من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر أو المكان نقل الى الفاعل ثم الى اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وفيه مسائل « أقول ذكر فى هذا الفصل مقدمة وثماني مسائل . أما المقدمة ففى الكلام على لفظى الحقيقة والمجاز وعلى معناهما لغة واصطلاحاً ، ومقصوده الاعظم بيان أن اطلاق لفظى

(١) قال الاسنوى « واما بأصله وهو الحقيقة بان تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض الى آخره » . قال الفهرى ان فى رجحان بعض حقائق المشترك نظراً اذ رجحانه ينافى الاشتراك اه وذلك لانه انما كان مشتركاً بين معنيين أو معانيه لتبادر كل من المعنيين أو المعانى من اللفظ على التساوى . وأجاب البدخشى فقال قد يترجح البعض بالنظر الى نفس الصيغة كما قيل فى القرء لان الحيض بالمفهومية منه أولى من الطهر بانبائه عن الجمع بدليل المقرأة والقرء لاجتماع الماء والناس والاجتماع فى الحيض لسكونه دما مجتمعا فى الرحم دون الطهر وعن الانتقال يقال قرأ النجم أى انتقل والدم هو المنتقل من الداخل الى الخارج اه وحاصله ان الترجيح من جهة لا ينافى التبادر من اللفظ

الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف عند الاصوليين انما هو على سبيل المجاز .
 فأما الحقيقة فوزنها فعيلة وهي مشتقة من الحق والحق لغة الثبوت قال الله تعالى
 « ولكن حقت كلمة المذاب على الكافرين » أى تثبت ومن اسمائه تعالى الحق لانه
 الثابت . ثم ان فعلا قد يكون بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول
 كقتيل بمعنى مقتول . فالحقيقة ان كانت بمعنى الفاعل فعناها الثابتة من قولهم حق
 الشيء بحق بالضم والكسر اذا وجب وثبت وان كانت بمعنى المفعول فعناها
 المثبتة بفتح الباء من قولهم حققت الشيء أحقه اذا أثبتته . ثم نقلت الحقيقة من الثابت
 أو المثبت الى الاعتقاد المطابق للواقع مجازا كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال في
 المحصول لانه أولى بالوجود من الاعتقاد الفاسد وقد يقال انما كان مجازا
 لاختصاصه ببعض أفراد الثابت فصار كاطلاق الدابة على ذوات الاربع ثم نقل من
 الاعتقاد المطابق الى القول الدال على المعنى المطابق أى الصدق لعين هذه العلة كما
 قال في المحصول ثم نقل من القول المطابق الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين
 وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب قال فى المحصول لان فى
 استعماله فيما وضع له تحقيقا لذلك الوضع . قال فظهر ان اطلاق لفظ الحقيقة على
 هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازا واقعا فى المرتبة الثالثة لكنه
 حقيقة عرفية خاصة . ولقائل أن يقول يجوز أن يكون لفظ الحق موضوعا للقدر
 المشترك بين الجميع وهو الثبوت . سلمنا لكن لا نسلم ان كل مجاز مأخوذ مما قبله
 بل الجميع مأخوذ من الحقيقة . وأما معنى الحقيقة فى الاصطلاح فهو ما أشار اليه
 المصنف بقوله اللفظ المستعمل الخ فقوله اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير
 بالقول أصوب ^(١) وقوله المستعمل خرج عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال

(١) قال الاسنوى « فقوله اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير بالقول
 أصوب » وقال التاج السبكي فى التكملة فقوله اللفظ جنس وقد قلنا غير مرة
 انه جنس بعيد وان الاحسن أن يأتى بالقول اه وأقول ان التاج السبكي نفسه
 عرف الحقيقة فقال الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء اه فقيل عليه أولى
 منه قول لانه جنس اقرب ورد بان القول يطلق على الاعتقاد وليس مراد اللفظ

فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتي وقوله فيما وضع له يخرج به المجاز وقوله اصطلاح التخاطب يتناول اللغوية والشرعية والعرفية فان الصلاة مثلا في اصطلاح اللغة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة وفي اصطلاح الشرع بالعكس * واعلم أن المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال وفي اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلا عليه وارادة المصنف لها لانستقيم الاستعمال المشترك في معنييه فافهمه. وهذا الحد يرد عليه الاعلام فان الحد صادق عليها^(١) مع أنها ليست أولى منه. وبهذا تعلم الجواب عما اعترض به الاسنوى والتاج أيضا ولو كان الاصوب أو الاحسن أن يأتي بالقول لآتي به التاج السبكي في كتابه جمع الجوامع (١) قال الاسنوى « وهذا الحد يرد عليه الاعلام فان الحد صادق عليها الى آخره » أقول أما الاعلام فسيأتي الكلام عليها وأما المجازات فهي موضوعة عند المصنف بالوضع النوعي وهو ما كان بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة على معنى بنفسه فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى تعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعمين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز المجاز لكان فهم المعنى المجازي والدلالة عليه عند القرينة بخلافها بخلاف الحقيقة فان المراد بالوضع فيها تعمين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه سواء كان ذلك التعمين بأفراد اللفظ بذلك أو بادرجه في القاعدة الكلية الدالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا وكذا فهو منى فيشمل الوضع الشخصي وأحد قسمي الوضع النوعي دون القسم الآخر منه وهو ما ذكرنا في المجاز فان المراد من تعمين اللفظ ثبوت قاعدة كلية للدلالة على المعنى بواسطة العلاقة والقرينة فدخلت الحقائق الموضوعية بالوضع الشخصي والحقائق الموضوعية بالوضع النوعي كالمركبات والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب مما يدل على المعنى بحسب الهيئة والمادة وخروج المجاز واندفع اعراض الاسنوى. ولذلك قال في جمع الجوامع والحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداءه وأراد بالوضع ابتداء عدم توقف الوضع المذكور على وضع آخر بان يكون الوضع الآخر ملاحظا فيه فيخرج بهذا القيد اعنى قوله ابتداء حينئذ

بحقيقة ولا مجاز كما سيأتي . وأيضا فالجواز موضوع عنده لان المراد من وضعه هو اعتبار العرب لنوعه وقد جزم باشتراط ذلك كما سيأتي فلا بد فيه من قيد في الحد لا خراجه لان المذكور هنا صادق عليه . وقوله « والتاء لنقل اللفظ » اعلم أن النفعيل ان كان بمعنى الفاعل فانه يفرق بين مذكرة ومؤنثة بالتاء فتقول مررت برجل عليم وأمراة عليمه وكريمة وان كان بمعنى المفعول فيستوى فيه المذكور والمؤنث فتقول مررت برجل قتيل وامراة قتيل ويستثنى من ذلك ما اذا سمى به أو استعمل استعمال الاسماء كما لو استعمل بدون الموصوف كقوله تعالى والنطيحة أى والبهيمة النطيحة فانه لا بد من التاء للفرق فالحقيقة ان كان بمعنى الفاعل فتأوه على الاصل وان كان بمعنى المفعول فهى انما دخلت لا تتقال الحقيقة من الوصفية الى الاسمى لانا بينا أنها نقلت الى اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت اسما له ويجوز أن يكون المراد أن دخولها للاعلام بالنقل وقوله « والمجاز مفعل الخ » يريد أن اطلاق لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوى حقيقة عرفية وذلك لان المجاز مشتق من الجواز الذى هو التمضى والعبور تقول جزت المكان الفلانى أى عبرته ووزن مجاز مفعل لان أصله مجوز فقلبوا واوه ألفا بعد نقل حركتها الى الجيم لان المشتقات تتبع الماضى المجرد فى الصحة والاعلال وهم قد أعلوا فمله الماضى وهو جاز لتحرك واوه وانفتاح ما قبلها فلذلك أعلوا المجاز . والمفعل يستعمل حقيقة فى الزمان والمكان والمصدر تقول قعدت مقعد زيدا وتريد قعود زيدا أو زمان قعوده أو مكان قعوده فيكون لفظ المجاز فى الاصل حقيقة اما فى المصدر وهو الجواز واما فى مكان التجوز أو زمانه وأهمل المصنف الزمان لما استعرفه . ثم ان لفظ المجاز نقل من ذلك الى الفاعل وهو الجائز أى المنتقل لما بينهما من العلاقة لانه ان نقل من المجاز المستعمل فى المصدر فالعلاقة هى

المجاز ويدخل المشترك وينجز أيضا نحو الصلاة اذا استعملها اهل الشرع فى الدماء وأهل اللغة فى الاركان المخصوصة لانه لم يستعمل فيما وضع له ابتداء بالمعنى المذكور وقال المصنف اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب فكلا التعريفين بمعنى واحد وكلاهما لا يخلو من تكلف

الجزئية لان المشتق منه جزء من المشتق فصار كاطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة فقالوا رجل عدل أى عادل ، وان نقل من المجاز المستعمل فى المكان فالعلاقة هى اطلاق اسم المحل واردة الحال ويعبر عنه بالمجاورة. وأما المجاز المستعمل فى الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبره فلا يصح أن يكون مأخوذاً منه فلذلك أهمله المصنف فافهمه فانه من محاسن كلامه . ثم ان الجائز انما يطلق حقيقة على الاجسام لان الجواز هو الانتقال من حيز الى حيز وأما اللفظ فعرض يتمتع عليه الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح واطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه فان تمديده اللفظ من معنى الى معنى كالجائز من مكان الى مكان آخر فيكون اطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازاً لغوياً فى المرتبة الثانية حقيقة عرفية . فأما قوله اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه مما تقدم. وأما قوله فى معنى غير موضوع له فاحترز به عن الحقيقة ويؤخذ منه أن المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة لانه شرط تقدم الوضع لا تقدم الاستعمال وهو اختيار الآمدي وحزم باستلزامه فى المحصول فى الكلام على اطلاق اسم الفاعل بمعنى الماضى ونقله فى الكلام على الحقيقة اللغوية عن الجمهور. ثم قال وهو ضعيف على عكس ما جزم به أولا. ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً . وأما قوله يناسب المصطلح فأتى به لثلاثة أمور : أحدها للاحتراز عن العلم المنقول كبكر وكتب فانه ليس بمجاز لانه لم ينقل لعلاقة. الثانى اشتراط العلاقة . الثالث ليكون الحد شاملاً للمجازات الاربعه الجواز اللغوى والشرعى والعرفى العام والعرفى الخاص فأتى بالاصطلاح الذى هو اعم من كونه لغوياً أو شرعياً أو عرفياً وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لان شرط المجاز أن يكون موضوعاً لشيء ولكن يستعمل فى غيره لعلاقة كما تقرر^(١) والمركب

(١) قال الاسنوى « وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لان شرط المجاز ان يكون موضوعاً لشيء ولكن الخ » قال فى جمع الجوامع والمجاز اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة اه . قال شارحه الجلال المراد عند الاطلاق وهو

عند المصنف غير موضوع فإنه قد قال في التخصيص قلنا المركب لم يوضع وقد وقعت للشارحين في هذا الفصل مواضع ينبغي اجتنابها * واعلم أن هذه الاعمال كلها ماعدا الحدين لم يتعرض لها الأمدى ومن تابعة كابن الحاجب

قال « الأولى * الحقيقة اللغوية موجودة وكذا العرفية العامة كالداية ونحوها والخاصة كالقلب والنقض والجمع والفرق واختلف في الشرعية كالصلاة والزكاة والحج فمنع القاضى وأثبت المعتزلة مطلقا . والحق أنها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأ والا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا وهو باطل لقوله تعالى « وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا » ونحوه . قيل المراد بعبه فان الخالف على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعبه . قلنا معارض بما يقال أنه بعبه . قيل تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية . قلنا تخرجه والا لما صح الاستثناء . قيل كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم . قلنا تخصيص الالفاظ باللغات بحسب الدلالة قيل منقوض بالمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل . قلنا وضع العرب فيها وافق لغة اخرى » أقول لما فرغ من الكلام على الحقيقة لغة واصطلاحا شرع في بيان وجودها . والحقيقة تنقسم الى أربعة اقسام: احدها اللغوية ولا شك في وجودها لانا نقطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها كالحجر والبرد والسماء والارض . وبدأ المصنف باللغوية لان ماعداها فرع عنها . الثاني العرفية العامة

المجاز في الافراد اه . وقال محشوه ان قوله في الافراد حال فالمعنى اللفظ حال كونه في الافراد لاني التركيب ولما جعل ابن قاسم اللفظ في التعريف شاملا للمفرد والمركب اعترضوا عليه بأنه يخالف لما قدمه في تقرير عبارة الشارح أى المجاز حال كونه في الافراد لاني التركيب وان المصنف لم يذكره أيضا فلا وجه لادخاله في كلامه اه . ومن هذا تعلم ان لفظ المجاز عند الاطلاق ينصرف الى المجاز في المفرد دون المركب فهو غير داخل في المعرف فلا يضر المصنف خروجه من الحد لان الحد قاصر على المجاز المفرد كالمحدود على ان التحقيق ان المركب موضوع باعتبار الهيئة التركيبية لاتطلق عليه الحقيقة في الاصطلاح . قاله عبد الحكيم على المطول وفي النفس من ذلك شيء .

وهي التي انتقلت عن مسماها اللغوي الى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الاول. قال في المحصول وذلك اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها وضعت في اللغة لكل ما يدب كالانسان فخصصها العرف العام بما له حافر واما باشتهار المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة كاضافتهم الحرمة الى الحجر وهي في الحقيقة مضافة الى الشرب . الثالث العرفية الخاصة وهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الآتي بيانها في القياس^(١) واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر . الرابع الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من الشارع وضعها كالصلاة للافعال الخصوصية والزكاة لتقدر المخرج . قال في المحصول سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها اسما أو كانا معلومين لهم فكأنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فان كلاهما كان معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ له تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » انا لانعرف الرحمن الا الرحمن اليمامة أو كان أحدهما مجهولا والاخر معلوما كالصوم والصلاة . اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في وقوعها^(٢)

(١) قال الاسنوي «الثالث العرفية الخاصة وهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الخ» اقول القلب نقله النظار من معناه اللغوي الى ربط خلاف ما قاله المستدل بعلمته للاحقاق باصله ونقلوا النقض من معناه اللغوي الى ابداء الوصف المدعى علمته بدون الحكم ونقلوا الجمع من معناه اللغوي للجمع بين الفرع والاصل في حكم بعلة مشتركة ونقلوا الفرق من معناه اللغوي لجعل خصوصية الاصل علة الحكم او جعل خصوصية الفرع مانعا وقد نسب الاسنوي هذه الامثلة الاربعة كالفنرى للفقهاء وفصل الجاربرى في ذلك ولكل وجهة فان الفقهاء يستعملونها كما يستعملها علماء الجدل

(٢) قال الاسنوي « اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في وقوعها فنغه القاضي الخ » اقول قال البدخشي والتحقيق ان محل النزاع على ما في شرح المختصر

فمنعه القاضي أبو بكر^(١) وقال ان الشارع لم يستعملها الا في الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدماء ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن

الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت في معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة اولا واستعمالها فيها للمناسبة بقرينة مجازا من غير وضع مغل عن القرينة لتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسن اهل الشرع لاحتياجهم الى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتمة للمعنى اللغوي فعلى ايها تحمل فاختار القاضي الثاني وهو ان ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور وأنها تحمل على المعنى اللغوي واختار غيره الاول وهو انه بوضعه وانها تحمل على الشرعي بعد الاتفاق على انها صارت حقائق في معانيها الثواني أيضا وانها اذا وقعت بلا قرينة في كلام اهل الكلام والفقه والاصول وغيرهم من اهل الشرع تحمل على المعاني الشرعية اهـ . وهذا هو الموافق للقاعدة التي قررها علماء الكلام والاصوليون والفقهاء من ان الالفاظ التي تقع في كلام الشارع اذا كان لها معنى عرف عنه استعماله فيه وجب حملها عليه الا اذا وجدت قرينة تصرفها عنه لان هذا المعنى صار هو المعنى الحقيقي عنده في اصطلاح مخاطبه وقد قدمنا ان اللفظ يكون حقيقة في المعنى اما بتعيين اللفظ له بحيث يفهم منه عند اطلاقه واما بان يغلب استعماله فيه حتى يفهم منه عند اطلاقه

(١) قال الاسنوى «فمنعه القاضي ابو بكر الخ» اقول قال البدخشي واختلف

في تفسير قوله قال الاستاذ معناه ان ما استعمله الشارع من الاسماء كالصلاة ونحوها في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع أهل اللغة بل هي تقرر على حقائقها اللغوية وقال المرأفي معناه ان معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنجي مذهب القاضي ان كل ما يدعى انه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي وزاد عليه الجاربردي قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أى باقية على معانيها اللغوية والزيادات غير داخله في معانيها قال الفري وكلامه بلا اشكال اولى بالاتباع لعلو مرتبته اقول للاخفاء في ضعفه اذ المحقق من يعرف الرجال بالحق بالحق بالرجال بل الحق التفصيل

الدعاء لا يقبل الا بشرائط مضمومة اليه وأثبتته المعتزلة فقالوا نقل الشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه المعاني لالمناسبة فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها . وقوله مطلقا أى سواء كان فيها مناسبة أم لا بخلاف مذهبنا كما سيأتي أو سواء كانت اسماء للفعل كالصوم والصلاة أو للفاعل كالصائم وهو المسمى عندهم بالدينية كما سيأتي في فروع النقل . واختار امام الحرمين والامام والمصنف انها لم تستعمل في المعنى اللغوى ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة فالصلاة مثلا لما كانت في اللغة موضوعا للدعاء والدعاء جزء من المعنى الشرعى أطلقت على المعنى الشرعى مجازا تسمية للشيء باسم بعضه ولا تكون هذه الالفاظ بذلك خارجة من لغة العرب لانقسام اللغة الى حقيقة ومجاز . فتلخص أن هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية .

وهو انه ان أراد تقريرها على حقائقها ما ذكره المرادى فهو باطل للقطع بانها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعرفونها وان أريد انها حقائق في معانيها لغة وفي معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة اصلا فهو باطل أيضا لانها تفهم منها بلا قرينة وان أريد أن معانيها التي يدعى كون الالفاظ فيها حقائق شرعية مشتملة على المعاني اللغوية وزيادة والالفاظ مستعملة في اللغوية الحاصلة في ضمن الشرعية لا في المجموع المركب منها والزيادة كما أشار اليه الجاربردى فهي مقررة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لاستعمال العام في الخاص فهذا باطل أيضا للقطع بان قول الشارع صلوا ليس معناه افعلوا الدعاء الذي في ضمن الاركان المخصوصة وان اريد انها حقائق لغوية واستعمالها في الشرعية ليس بوضع الشارع اياها لهذه المعاني فله وجه وسنحقيقه وقد حققه بما قدمناه في تحقيق محل النزاع وان معنى قوله هو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور اى بطريق غلبة الاستعمال في المعاني الشرعية لكثرة الدوران على ألسن اهل الشرع حتى صارت حقيقة عرفية بالعرف الخاص ومن ذلك تعلم ان مقاله الاسنوى في بيان قول القاضى ابى بكر من ان الشارع لم يستعملها الا في الحقائق اللغوية الخ باطل لانه بمعنى مقاله

وهذا هو اختيار ابن الحاجب أيضا وتوقف الآمدي فلم يخرشيئا وأشار الى أنه الحق وهذا الخلاف في الوقوع . وأما الامكان فقال في المحصول انه متفق عليه وقال في الاحكام لاشك فيه . وماقاله ممنوع فقد نقل أبو الحسين في المعتمد عن قوم انهم منعوا امكانه ونقل عنه الاصفهاني في شرح المحصول . وقوله « والا لم تكن عربية » أى لو لم تكن هذه الالفاظ مجازات عرفية بل ابتداء الشارع وضعها لهذه المعانى لكانت غير عربية لان العرب لم تضعها لها لاحقيقة ولا مجازا واذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا لكن القرآن عربي لقوله تعالى « وكذلك انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى « قرآنا عربيا غير ذي عوج » وقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لانه لا يبطل المذهبين الآخرين بل مذهب المعتزلة فقط . وقوله « قيل المراد بعضه الخ » اى أعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة أوجه : أحدها ان هذه الآيات لا تدل على أن القرآن كله عربي بل على أن بعضه عربي لان القرآن يطاق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه وجوابه أن استدلالكم

الخنجي مع زيادة الجار بردي وقد علمت انه باطل وان التحقيق ماقاله البدخشي في بيان ماقاله القاضى ولا يكون هناك فرق بين ماقاله القاضى وماقاله المصنف واختاره ابن الحاجب من أن هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية فهمى حقائق بذلك لا بوضع الشارع اياها لتلك المعانى وقد قلنا انه يكفى في كون اللفظ حقيقة في المعنى انه يوضع له أو يشتهر فيه حتى يفهم منه نفسه بدون قرينة ولذلك كتب البدخشي على قول المصنف والحق انها مجازات لغوية اشتهرت فقال في تلك المعانى بعد استعمال الشارع اياها فيها مجازاً بمعونة القرائن ثم بعد الاشتهار فهمت بلا قرينة وصارت الحقائق اللغوية مهجورة في الشرع . هذا هو المراد بكونها حقائق شرعية لا انها موضوعات مبتدأة وهذا يشعر بانه مذهب ثالث بناء على ان القاضى ذهب الى ان معانيها الشرعية حقائقها اللغوية كما صرح به المراني والجار بردي والفنزي أو نحو ذلك لكن التحقيق ان هذا عين قول القاضى كما عرفت اه .

بالحلف وان دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا للسورة والآية
 انه بعض القرآن فانه لو أطلق عليه بعض القرآن حقيقة لما كان لادخال البعض
 معنى وأيضا فلأن بعض الشيء غير الشيء واذا تعارضا تماقطا وسلم ماقلناه أولا *
 واعلم أن ما ذكره من الحنث ممنوع فقد نص الشافعي على ما حكاه الرافعي في أبواب
 العتق أنه لو قال لعبد ان قرأت القرآن فأنت حر لا يمتق الا بقراءة الجميع .
 الثاني أن هذه الالفاظ وان كانت غير عربية لكنها قلائل فلا يخرج القرآن عن
 كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية فانها لا تخرج بذلك عن كونها
 فارسية . والجواب أنا لا نسلم بل يخرج عن كونه عربيا قطعاً بدليل صحة
 الاستثناء فنقول القرآن عربي الا كذا وكذا ومثله القصيدة أيضا . الثالث أنه
 يكفي في كون هذه الالفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة وحينئذ
 فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك وجوابه أن تخصيص
 الالفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس حكما حاصلات الالفاظ من حيث هي
 هي بل بحسب دلالاتها على تلك المعاني في تلك اللغة فلا يصير اللفظ عربيا الا اذا
 دل على المعنى الذي وضعه العرب له . وفيما قاله نظر بل الحق ان العربي لا يخرج
 عن عربيته باستعماله في معنى آخر ^(١) ويدل على هذا أن الاعجمي كابراهيم لا يخرج

(١) قال الاسنوي « بل الحق أن العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله في معنى
 آخر الخ » هو كما قال والحق أيضا ان اشتغال القرآن على مثل ابراهيم مما هو عجمي
 ولم يخرج باستعمال العرب عن دجميته لا يخرج القرآن عن كونه عربيا لان كل
 ما في القرآن من الالفاظ المحكية هي من القرآن بحكايتها من قبل الله تعالى وان
 كان المحكي ليس عربيا الا ترى ان كل ما اشتمل عليه القرآن كلام الله تعالى وان
 كان بعض ما يحكيه القرآن كلام موسى عليه السلام تارة وكلام فرعون تارة
 أخرى وكلام غيرهما وهكذا على ان هذه المناقشات لا فائدة فيها لانه لا خلاف
 لاحد في أن المعاني التي ارادها الشارع من الفاظ القرآن والفاظ الاحاديث
 واشتهرت حتى صارت تفهم من تلك الالفاظ لا يجوز حمل تلك الالفاظ على غيرها
 ويستوى بعد ذلك في أخذ الأحكام منها انها مجازات اشتهرت حتى صارت

عن المعجمة باستعمال العرب له في معنى آخر كما صرح به النحاة ولهذا منعوا صرفه وهذا اذا قلنا ان اللغات اصطلاحية فان قلنا توقيفية ففي الحكم بتخصيص البعض بالعربي بحيث يتقوى به جواب المصنف . الرابع انه منقوض بألفاظ واقعة في القرآن ليست عربية بل معربة فان المشكاة حبشية كما قال في المحصول وهندية كما قاله الآمدي وابن الحاجب وهي الكوة والقسطاس رومية وهي الميزان والاستبرق فارسية وهي الديباج الغليظ وسجيل أيضا فارسية وهي الحجر من الطين وأجاب المصنف بأننا لانسلم ان هذه الالفاظ ليست عربية بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم^(١) كالصابون والتنور فان اللغات متفقة فيهما قال في المحصول ولئن سلمنا خروج هذه الالفاظ عن مقتضى الدليل فيبقى ما عداها على الاصل . وهذا الذي صححه المصنف والامام من كون المعرب لم يقع في القرآن نقله ابن الحاجب عن الاكثرين ونص عليه الشافعي في أوائل الرسالة فقال ما نصه : وقد تكلم في القرآن من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الامسك أولى به وأقرب من السلامة ان شاء الله تعالى فقال منهم قائل ان في القرآن عربيا وأعجميا هذا لفظه بحروفه ومن الرسالة نقلته ثم انه أطال الاستدلال في الرد على قائله ثم قال والله تعالى ينفرد لنا ولهم ولم يصحح الآمدي شيئا وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلا باجماع النحاة على ان ابراهيم ونحوه لا ينصرف للعامية والمعجمة * واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللائق فان اللائق الابتداء بالثالث ثم الثاني ثم بالاول فيقول أولا لا نسلم انها غير عربية بل يكفي فيها استعمالها عندهم . سلمنا لكن لا يخرج القرآن عن كونه عربيا لانها قلائل . سلمنا خروجها فليس بمتنع لان المراد من قوله تعالى « قرآنا عربيا » وهو البعض قال « وعورض بأن الشارع اخترع معاني فلا بد لها من ألفاظ . قلنا كفى التجوز وبأن الایمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لانه الاسلام والا لم يقبل من ممتغيه لقوله تعالى « ومن يبتغ غير الاسلام حقائق أو أن الشارع وضعها ابتداء فان هذا الخلاف لا يكون له ثمرة أصلا

(١) قال الاسنوي « بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم » أقول

دينا فلن يقبل منه « ولم يجز استثناء المسلم من المؤمن وقد قال الله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » والاسلام هو الدين لقوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » والدين فعل الواجبات لقوله تعالى « وذلك دين القيمة » قلنا الايمان في الشرع تصديق خاص وهو غير الاسلام والدين فانهما الاتقياد والعمل الظاهر ولهذا قال تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا » وانما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق شرط صحة الاسلام » أقول ان المعترلة طعنوا أولا في مقدمات دليلنا فأجبناهم فانتقلوا الى النقض بالمشكاة وشبهها فأجبناهم فانتقلوا الى المعارضة فقالوا ماذا ذكرتم وان دل على أن الشارع ما ابتدأ وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني لكنه معارض بوجهين : أحدهما اجمالى والآخر تفصيلي . الاول وهو الاجمالي أن الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من ألفاظ تدل عليها ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب لانهم لا يعقلونها فيكون الواضع لها هو الله تعالى فتكون شرعية وجوابه انا لانسلم انه يجب احداث وضع لها بل يكفي التجوز بما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الافهام وقد تقدم ايضاحه عند حكاية المذاهب . الدليل الثاني وهو التفصيلي ان الايمان يستعمل في غير معناه اللغوي فيكون شرعيا بيانه ان الايمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » وفي الشرع فعل الواجبات وذلك لان الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين والدين فعل الواجبات ينتج ان الايمان فعل الواجبات . وانما قلنا ان الايمان هو الاسلام لوجهين : أحدهما انه لو كان غيره لما كان مقبولا بمن ابتغاه لقوله تعالى « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً الآية . الثاني لو كان مغايرا له لامتنع استثناءؤه منه لان الاستثناء اخراج بعض الاول لكنه لا يمتنع لقوله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » وجه الاستدلال ان غيرا هنا بمعنى الا اذا لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المنفي هو بيوت الكفار وهو باطل فتقرر أنه استثناء ثم ان هذا الاستثناء قال البدخشي ان وقوع غير العربي في القرآن مما هو مروى عن ابن عباس

مفرغ فلا بد له من تقدير شيء عام منقح يكون هو المستثنى منه وذلك العام لا بد من تقييده بكونه من المؤمنين واللائم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل لما قلناه فيكون التقدير فإوجدنا فيها أحداً من المؤمنين الأهل بيت من المسلمين أي منهم وأوقع الظاهر موقع المضر وذلك استثناء المسلمين من المؤمنين فنبت أن الإيمان هو الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الدين لقوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » وانما قلنا الدين فعل الواجبات لقوله تعالى « وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ذلك دين القيمة » أي دين الملة المستقيمة فقوله وذلك اشارة الى كل ما تقدم من اقامة الصلاة واتباء الزكاة بتأويل المذكور فيكون ديننا ولك ان تقول في تقرير المصنف لهذا الدليل اشكال لان من جملة مقدماته ان الاسلام هو الدين وان الدين هو فعل الواجبات وقد استدل عليهما بما ينتج العكس والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها. وقد قرر غيره على الصواب فقالوا ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الإيمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج ان فعل الواجب هو الإيمان وهو المطلوب وهكذا قرره الامام واتباعه كصاحب الحاصل والآمدى ومن تبعه كابن الحاجب وقوله « قلنا الإيمان في الشرع الخ » شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل فقال الإيمان في الشرع أيضا هو التصديق كما هو في اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم في كل أمر ديني علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازاً لغوياً من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته كالداية والإيمان بهذا التفسير غير الاسلام وغير الدين فان الاسلام والدين في اللغة هما الانقياد وفي الشرع هما الاعمال الظاهرة كالصلاة والصوم ولهذا قال تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا » فثبت لهم الاسلام ونفى عنهم الإيمان فدل على المغايرة وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً » فان مدلول الآية أن من ابتغى ديناً يغير الاسلام فهو غير مقبول فاذا لم يكن الإيمان ديناً كما بينا لم يلزم عدم قبوله. ولتقابل أن يقول يجوز وعكرمة ووقوع اتفاق اللغتين احتمال بعيد لندرته فلا يرفع الظهور ولا يقدر

أن يكون المراد في الآية هو المفهوم اللغوي ، والمعنى أن الأعراب ما صدقوا بحمدا ولكن انقادوا له ضرورة . وحينئذ فلا يلزم من تباين المفهوم اللغوي أن يكون المفهوم الشرعي متباينا والنزاع فيه لا في الاول . وقوله « وانما جاز الاستثناء الخ » لما بين المصنف أن الايمان غير الاسلام احتاج أن يجيب عن الآية التي فيها استثناء المسلمين من المؤمنين فقال استثناءه منه لا يدل على أنه هو بل على أنه يصدق عليه كقولنا ملكت الحيوانات الا العبيد فالحيوان غير العبد قطعاً لان الاعم غير الاخص ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه . اذا علمت ذلك فنقول الصدق حاصل في المؤمن مع المسلم لان شرط صحة الاسلام وهو العمل الظاهر كالصلاة وغيرها وجود الايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وكلما صدق المشروط صدق الشرط فكما صدق المسلم صدق المؤمن ولا ينعكس بدليل من كان مصدقا تاركا للافعال فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صحح الاستثناء ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الاسلام هو الايمان فان الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك والنزاع انما هو في الثاني أي في الاسلام مع الايمان لا في المسلم مع المؤمن . وفي الجواب نظر لانه يلزم من كون التصديق شرطا لصحة الاسلام أن ينتفى الاسلام عند انتفائه وهو غير منتف لقوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » وأكثر هذه الاجوبة المذكورة في الكتاب لا ذكر لها في المحصول ومختصراته

قال « فروع : الاول النقل خلاف الاصل اذ الاصل بقاء الاول ولانه يتوقف على الاول ونسخه ووضع ثان فيكون مرجوحا . الثاني الاسماء الشرعية موجودة : المتواطئة كاللحج والمشاركة كالصلاة الصادقة على ذات الاركان وصلاة المصلوب والجنابة . والمعتزلة سمو اسماء الدوات دينية كالمؤمن والفاسق والحروف لم توجد والفعل يوجد بالتبع . الثالث صيغ العقود كبعت انشاء اذ لو كان اخباراً وكان ماضياً أو حالاً لم يقبل التعليق والا لم يقع . وأيضا ان كذبت لم تعتبر وان صدقت فصدقها اما بها فيدور أو بغيرها وهو باطل اجماعاً وأيضا في الظواهر على أن اجماع أهل العربية على منع صرف ابراهيم ونحوه للمجتمعة والعلمية

لو قال للرجعية بطلتكم لم يقع كما لو نوى الاخبار» أقول قد تقدم الاستدلال على اثبات الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية وقد تقدم أن العرفية والشرعية منقولان من اللغوية فلذلك عقبه بفروع ثلاثة مبنية على النقل: الاول النقل خلاف الاصل على معنى ان اللفظ اذا احتتمل النقل من الحقيقة اللغوية الى الشرعية أو العرفية وعدم النقل فالاصل عدم النقل لوجهين: أحدهما أن الاصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتي في القياس والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الاصل. الثاني أن النقل يتوقف على الاول أى الوضع اللغوى وعلى نسخه ثم الوضع الثانى. وأما الوضع اللغوى فانه يتم بشيء واحد وهو الوضع الاول. وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على أمر واحد لان طرق عدمه اكثر. الفرع الثانى أن الشارع هل نقل الاسماء والافعال والحروف أم نقل بعضها دون بعض فنقول أما الاسماء فقد وجدت وكان قد تقدم لنا أن الاسماء اللغوية تنقسم الى المتباينة والمرادفة والمشاركة والمشككة والمتواطئة فشرع الآن يتكلم فيما وجد من تلك الاقسام فى الحقيقة الشرعية فنقول أما المتباينة فوجوده كالصلاة والصوم وأهمله المصنف لوضوحه وكذا المتواطئة كالحج فانه يطلق على الافراد والتمتع والقران. وهذه الثلاثة مشتركة فى الماهية وهو الاحرام والوقوف والطواف والسمى. واختلفوا فى وقوع المشاركة قال فى المحصول والحق وقوعها لان اسم الصلاة صادق على المشتملة على الاركان كالظهر وغيرها وعلى الخالية عن الركوع والسجود كصلاة المصلوب والجنازة والخالية عن القيام كصلاة القاعد وليس بين هذه الاشياء قدر مشترك فتعين الاشتراك ومثله أيضا الطهور الصادق على الماء والتراب وآلة الدباغ وأما المرادفة فأهملها المصنف وصاحب الحاصل فان الامام فى المحصول ذكر أن الاظهر انها لم توجد وليس كما قال فانه قد تقدم من كلامه أن الفرض والواجب مترادفان وهما من الحقائق الشرعية وقد تقدم أيضا أن للحرمان اسما وللمندوب اسما فتكون أيضا مترادفة وقوله « والمعزلة سموا » يعنى أن المعزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قالوا انها تنقسم الى اسماء الافعال مما يؤكد ما ذكرناه أى من ان اتفاق اللغتين بعيد فان منع صرفه دليل على انه

كالصوم والصلاة والى اسماء الذوات المشتقة من تلك الافعال كاسم الفاعل واسم
المفعول والصفة وأفعال التفضيل كقولنا زيد مؤمن أو فاسق أو مججوع عنه
أو أفسق من عمرو وسموا هذا الضرب بالدينية تفرقة بينها وبين الاول وان كان
الكل عندهم على السواء فى انه شرعى هكذا قاله فى المحصول فتبعه المصنف وفيه
نظر فان المنقول عن المعزلة أن الدينية هى الاسماء المنقولة شرعا الى أصل الدين
كالايمان والكفر وأما الشرعية فكالصلاة والصوم وممن نص عليه امام الحرمين
فى البرهان والغزالي فى المنحول والمستصطفى فقال قات المعزلة والخوارج وطائفة
من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشرعية أما اللغوية فظاهرة وأما الدينية فما
نقلته الشريعة الى أصل الدين كالايمان والكفر والفسق وأما الشرعية فكالصلاة
انتهى لفظ الغزالي ولم يذكر إلا مدى هذا القسم أعنى الدينية وذكره ابن الحاجب فى
المختصر ولم يبينه. وقوله « والحروف الى آخره » يعنى أن الحروف الشرعية لم توجد
لانها لا تقيد وحدها وقال فى المحصول انه الاقرب للاستقراء واما الفعل فلم
يوجد بطريق الاصاله للاستقراء ووجد بالتبع لنقل الاسم الشرعى نحو صلى الظهر
فان الفعل عبارة عن المصدر والزمان فان كان المصدر شرعيا استحال أن يكون
الفعل الا شرعيا وان كان لغويا فكذلك الفرع. الثالث صيغ العقود كبعت وكذلك
الفسوخ كفسخت وأعتقت وطلقت اخبارات فى أصل اللغة وقد تستعمل فى
الشرع أيضا كذلك فان استعملت لاحداث حكم كانت منقولة الى الانشاء وقالت
الحنفية انها اخبارات عن ثبوت الاحكام وذلك بتقدير وجوبها قبل اللفظ
وغاياته أن تكون مجازا وهو أولى من النقل كما سيأتى. والفرق بين الانشاء والخبر
من وجوه: أحدها أن الانشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر. الثانى
أن الانشاء لا يكون معناه الامقارنا للفظ بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتأخر.
الثالث الانشاء هو الكلام الذى ليس له متعلق خارجى يتعلق بالحكم النفسانى
به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر. الرابع الانشاء سبب لثبوت متعلقه وأما
الخبر فمظهر له. واستدل المصنف على كونه انشاء بثلاثة أدلة: أحدها انه لو كان

وضعه العجم وانه باق على عجميته كما سبق عن الاسنوى

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

اخبارا فان كان عن ماض أو حال فيلزم أن لا يقبل الطلاق التعليل لان التعليل عبارة عن توقف وجود الشيء على شيء آخر والماضى والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك وان كان خبرا عن مستقبل يقع لان قوله طلقتهك في قوة قوله سأطلقك على هذا التقدير والطلاق لا يقع به . الدليل الثانى لو كانت اخبارات فان كانت كاذبة فلا اعتبار بها وان كانت صادقة فصدقها ان حصل بهذه الصيغة نفسها أى يتوقف حصوله على حصول الصيغة فيلزم الدور لان كون الخبر صدقا وهو قوله طلقتهك مثلا موقوف على وجود الخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف الخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله طلقتهك لزم الدور وان حصل الصدق بغيرها فهو باطل اجماعا للاتفاق منا ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة . الدليل الثالث اذا قال لمطلقته الرجعية في حال العدة طلقتهك ونوى الاخبار فانه لا يقع عليه شيء فان لم ينو شيئا أو نوى الانشاء فانه يقع بالاتفاق ولو كان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار وفيه نظر لجواز أن يكون خبرا عن الحال فلذلك يقع

قال « الثانية المجاز اما فى المفرد مثل الاسد للشجاع أو فى المركب مثل :

أشاب الصغير وأفى الكبير كر الغداة ومر العشى

أو فيهما مثل أحيانى اكتحالى بطلعتك . ومنعه ابن داود فى القرآن والحديث . لنا قوله تعالى « جدارا يريد أن ينقض » قال فيه الباس . قلنا لا الباس مع القرينة . قال لا يقال لله تعالى متجاوز . قلنا لعدم الاذن أو لايهامه الاتساع فيما لا ينبى « أقول لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع فى مباحث المجاز فذكر أن المجاز على ثلاثة أقسام : أحدها أن يكون فى مفردات الالفاظ فقط كقولك رأيت أسدا تعنى الرجل الشجاع . الثانى أن يقع فى التركيب فقط وذلك بان يستعمل كل واحد من تلك الالفاظ فى موضوعه ويكون الاسناد غير مطابق كقول الشاعر وهو الصلتان العبدى :

أشاب الصغير وأفى الكبير كر الغداة ومر العشى

فالاشابة والافناء والكر والمرحاضة حقيقة لكن اسناد الاولين الى الاخرين
 مجاز لان الله تعالى هو الفاعل لها . فان قيل هذا البيت من القسم الثالث لان
 المراد بالصغير أيضاً من تقدم له الصغر قلنا الصغير لما وقع مفعولاً لم يكن ركناً
 في الاسناد لكونه فضلة فلم يجتمع المجاز التركيبي والافراي . الثالث ان
 يكون في الافراد والتركيب معا كقولك أحياناً اكتحالي بطلعتك أي سرتني
 ورؤيتك فاستعمل الاحياء في السرور والاكتحال في الرؤية وذلك مجاز ثم
 انه أسند الاحياء الى الاكتحال مع أن المحي هو الله تعالى . وههنا أمور أحدها :
 ان هذا التقسيم نقله الامام عن عبد القاهر الجرجاني وارتضاه هو واتباعه ومنهم
 المصنف وفي متابعتهم اياهم اشكال تقدم في حد المجاز ومستنده ان المركبات
 عنده غير موضوعة وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز في التركيب وحصره في
 الافراد . الثاني ان التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير
 بالتركيب اذ لو قلت هلك الاسد وأردت ان الرجل الشجاع مرض مرضاً شديداً
 فانه مجاز واقع في المركب لا في النسبة وكذا ورد أمير المؤمنين أي كتابه
 أو أمره فانه مجاز واقع في مركب تركيب اضافة وليس هو المراد بل كل مجاز في
 غير النسبة فهو مركب فان الاسد من قولنا جاء الاسد مركب لانضمام غيره اليه
 واذا تقرر ايراد هذه الاشياء على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهي واردة على
 المفرد لخروجها منه . الثالث التمثيل بالبيت وشبهه انما يصح ان لو علم اعتقاد المتكلم
 فقد يكون القائل دهرياً فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له في اعتقاده .
 الرابع المجاز في التركيب عقلي لان نقل الاسناد عن متعلقه الى غيره نقل لحكم
 عقلي لا للفظ لغوية هكذا قاله في المحصول وهو بناء على ان المركبات غير
 موضوعة . قوله « ومنعه ابن داود » يعني ان أبا بكر بن داود الاصفهاني الظاهري
 منع من دخول المجاز في القرآن والحديث . دليلنا قوله تعالى « جداراً يريد أن
 ينقض » وشبهه عبر عن الميل بارادة السقوط المختصة بمن له شعور واذا جاز ذلك
 في القرآن جاز في الحديث لانه أولى ولانه لا قائل بالفرق والخلاف في الحديث

ليس بمشهور ولهذا قال الاصفهاني في شرح المحصول انه لا يعرف في غير المحصول على ان الامام لم يصرح به بل كلامه محتمل . احتج ابن داود بوجهين : أحدهما ان وقوعه ان كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة وان كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره . وجوابه أن ذلك مع القرينة فلا التباس ولذلك فوائده ستأتي . وهذا الدليل يؤدي الى منع المجاز مطلقا وهو مذهب الاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني وجماعة . الثاني لو تكلم الباري تعالى بالمجاز لقال له متجاوز وهو لا يقال له اتفاقا . وجوابه أن أسماء الله تعالى توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه الا بالاذن ولا اذن . سلمنا أنها دائرة مع المعنى وهو مذهب القاضي أبي بكر لكن شرطه ان لا يوهم نقصا وما نحن فيه ليس كذلك فان المتجاوز يوهم تعاطي ما لا ينبغي لاشتقاقه من الجواز وهو التعدي

قال « الثالثة شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها ، نحو السببية القابلية مثل سال الوادي ، والصوربة كتسمية اليد قدرة ، والفاعلية مثل نزل السحاب ، والغائية كتسمية العنب خمر ، والمسببية كتسمية المرض المهلك بالموت . والاولى أولى لدالتها على التعمين ، وأولها الغائية لأنها علة في الذهن ومعلولة في الخارج ، والمشابهة كالاسد للشجاع ، والمنقوش ويسمى الاستعارة والمضادة مثل « جزاء سيئة سيئة مثلها » والكلية كالقرآن لبعضه الجزئية كالاسود للزنجي . والاول أقوى للاستلزام والاستعداد كالمسكر على الخمر في الدن ، وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد ، والمجاورة كالراوية للقرية ، والزيادة والنقصان مثل « ليس كمثل شيء - واسأل القرية » والتعلق كالخلق للمخلوق . أقول يشترط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا لجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل وهل يكفي وجود العلاقة أم لا بد من اعتبار العرب لها أي بأن تستعملها فيه مذهبان حكاهما الأمدى من غير ترجيح ويعبر عنهما بأن المجاز هل هو موضوع أم لا ؟ أصحهما عند ابن الحاجب أنه لا يشترط لان أهل العربية لا يتوقفون عليه وأصحهما عند الامام

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

وأتباعه أنه يشترط لان الاسد له صفات وهى الشجاعة والحمى والبخر والجذام ومع ذلك لا يجوز اطلاقه لغير الشجاع ولو كانت المشابهة كافية من غير نقل لما امتنع وللخصم ان يقول المشابهة كافية فى صفة ظاهرة وهذه لا يتبادر الذهن اليها . قال القرافى والخلاف انما هو فى الانواع لافى جزئيات النوع الواحد فالقائل بالاشتراط يقول لا بد أن تضع العرب نوع التجوز بالكل الى الجزء مثلا وبالسبب الى المسبب . والى هذا أشار المصنف بقوله المعتبر نوعها . قال فى المحصول والذي يحضرنا من أنواعها اثنا عشر قسما وقد ذكرها المصنف كما ذكرها الا أنه أسقط العاشر للاستغناء عنه بالثالث . وقال الشيخ صفى الدين الهندى الذي يحضرنا من أنواعها أحد وثلاثون نوعا وعددها . فلنقتصر على ما ذكره المصنف فان الزائد عليه اما متداخل أو مذكور فى غير هذا الموضوع : أحدها علاقة السببية وهو اطلاق اسم السبب على المسبب أى العلة على المعلول . ثم ان السبب على أربعة أقسام : قابلى ويعبر عنه بالمادى ، وصورى ، وفاعلى ، وغائى . وكل موجود لا بد له من هذه الاربعة كالمسير فان مادته الخشب وفاعله النجار وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع عليه . وانما سميت الثلاثة الاولى أسبابا لتأثيرها فى الاضطجاع وسمى الرابع وهو الغائى سببا لانه الباعث على ذلك فانه اذا استحضر فى ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل وهو معنى قولهم اول الفكر آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلة الثلاث فى الاذهان ومعلولة العلة الثلاث فى الاعيان أى فى الخارج . مثال تسمية الشئ باسم سببه القابلى قولهم سال الوادى أى الماء الذى فى الوادى فعبر عن الماء السائل بالوادى لان الوادى سبب قابل له فأطلق اسم السبب على المسبب وفيه نظر فان المادى فى اصطلاحهم جنس ماهية الشئ كما تقدم فى الخشب مع السيرر وههنا ليس كذلك ويظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل أو من مجاز النقصان الآتى وتقديره ماء الوادى . ومثال تسمية الشئ باسم سببه الصورى اطلاق اليد على القدرة فى قوله تعالى «يد الله فوق أيديهم» أى قدرة الله تعالى فوق قدرتهم فاليد لها صورة خاصة

يتأتى بها الاقتدار على الشيء وهو تجويف راحتها وصغر عظمها وانفصال بعضها من بعض لثتوى على الاشياء بقوة فشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم أنه سبب صوري فتكون اليد كذلك فاطلاقها على القدرة من باب اطلاق اسم السبب الصورى على المسبب وقد انعكس المثال على الامام وأتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسمية اليد قدرة والصواب كتسمية القدرة يدا كما قررناه فاعتمده واجتنب غيره وقد ذكره الامام في المنتخب على الصواب . ومثال تسمية الشيء باسم سببه الفاعلى قولهم نزل السحاب يعنون المطر فان السحاب سبب فاعلى في المطر عرفا كما تقول الشمس تنضج الثمار هكذا مثل المصنف تبعاً للحاصل ومثل له الامام بقولهم نزل السماء وأشار الى قول الشاعر :

اذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وان كانوا غضابا

وفيه نظر فان المطر فوقنا فهو سماء والظاهر أنه مراد المصنف أيضا وكأنه فهم أن المراد بالسماء المعبر بها عن المطر هو السحاب لا السماء المعهودة لعدم تأثيرها في المطر فصرح به ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائى قوله تعالى انى ارانى أعصر خيرا أى عنبا فاطلق الحجر على العنب لانها العلة الغائية عندهم * النوع الثانى علاقة المسببية وهو اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك بالموت واذا تعارض الامر بين العلاقة الاولى وهى اطلاق اسم السبب على المسبب وبين الثانية وهى اطلاق اسم المسبب على السبب فالاولى أولى لان السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس ألا ترى أن البول مثلا يدل على انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لا يدل على البول فقد يكون عن لمس أو غيره فلما كان فهم المسبب عن السبب أقرب من عكسه كان أولى وقد يقال العكس أولى لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا ينمكس لجواز تخلف المسبب عن السبب . ثم ان العلة الاولى قد عرفت انقسامها الى علل أربع فاذا تعارضت فأولاهها العلة الغائية لاجتماع علامتى السببية والمسببية فيها لانها علة في الدهن من جهة أن الحجر مثلا هو الداعي الى

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

عصير العنب ومعلولة في الخارج لانها لا توجد الا آخرا كما قدمناه . النوع الثالث المشابهة وهي تسمية الشيء باسم ما يشابهه اما في الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع أو في الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لانه لما أشبهه في المعنى أو الصورة استعمرنا له اسمه فكسوناه اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاة القراني . الرابع المضادة وهي تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلها » فاطلق على الجزاء سيئة مع أن الجزاء حسن ويمكن أن يكون من مجاز المشابهة كما قاله في الحصول لان المماثلة شرط ويمكن أن يكون أيضا حقيقة لانه يسوء الجاني فالاولى التمثيل بالمفازة للبرية المهلكة . الخامس الكلية وهو اطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق القرآن على بعضه . ومثله الامام وأتباعه باطلاق العام على الخاص وفيه نظر فان العموم من باب الكلية لامن باب الكل والفرد منه من باب الجزئية لامن باب الجزء كما تقدم ايضاحه في تقسيم الدلالة . لاجرم أن المصنف مثل بالقرآن وفيه نظر أيضا فان فيه نزاا تقدم في الكلام على الحقيقة الشرعية فالاولى التمثيل بقوله تعالى « يجتولون اصابهم في آذانهم » أي أناملهم . السادس الجزئية وهو اطلاق اسم الجزء على الكل كاطلاق الاسود على الزنجي فان بياض عينيه وأسنانه مانع من كونه حقيقة . واعلم أن هذا المثال ذكره الامام وأتباعه فتابعهم المصنف وهو على عكس المدعى فانه من باب تسمية الجزء باسم الكل كالتسم الذي قبله . وأيضا فالفهوم من الاسود قيام السواد بظاهر جلده فقط وأيضا تحمل المشتق على الشيء أعم من كونه ثابتا لكله أو بعضه بدليل الاعرج لمكسور احدى الرجلين والصواب التمثيل بقوله تعالى « فتحرير رقبة مؤمنة » والاول وهو اطلاق اسم الكل على الجزء أقوى من اطلاق اسم الجزء على الكل لان الكل يستلزم الجزء من غير عكس . السابع الاستعداد وهو أن يسمى الشيء المستعد لامر باسم ذلك الامر كتسمية الخمر وهو في الدن بالمسكر فان الخمر في تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له وعبر الامام عن هذا

بتسمية امكن الشئ باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشئ باسم ما يؤول اليه . الثامن تسمية الشئ باعتبار ما كان عليه سواء كان جامدا كاطلاق العبد على العتيق أو مشتقا كالضارب على من فرغ من الضرب وهذا النوع ساقط في كثير من النسخ اكتفاء بما تقدم في الاشتقاق . التاسع المجاورة وهو تسمية الشئ باسم ما يجاوره كاطلاق الراوية على ظرف الماء وهو القرية فان الراوية لغة اسم لاجمل أو البغل أو الحمار الذي يستقى عليه كما قاله الجوهري وأطلق على القرية لمجاورتها له . العاشر الزيادة وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى « ليس كمثل شئ » فان الكاف زائدة تقديره ليس مثله شئ اذ لو كانت أصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شئ لان الكاف بمعنى مثل وحينئذ فيلزم اثبات مثل لله تعالى وهو محال . ولك أن تقول ليست الكاف زائدة . ونجيب عما قالوه بوجهين : أحدهما ان هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذات وبانتفاء النسبة فاذا قلنا ليس زيد في الدار يصدق ذلك بانتفاء زيد أو انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فيها فكذلك في الآية . الثاني ان المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل فان زيدا اذا كان مثلا لعمره كان عمرو مثلا له أيضا وحينئذ فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم . فان قيل فيلزم انتفاء ذات الباري سبحانه وتعالى على هذا التقدير لانه من جملة الامثال قلنا لا يلزم فان المراد نفي مثل المثل عن الله تعالى لانفيه تعالى أو نقول خص بالعقل . الحادي عشر النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى « واسأل القرية » أي أهل القرية فان القرية هي الابنية المجتمعة وهي لا تسأل . وهذا المجاز انما هو من مجاز التركيب لان المجاز في الافراد هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والمخذوف لم يستعمل البتة بل الحاصل هو اسناد السؤل الى القرية وهو شأن المجاز الاسنادي . ويظهر أن يكون هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك أيضا لان الزائد لم يستعمل في شئ البتة . ومقتضى كلام المحصول أن هذين التسميتين من مجاز الافراد . الثاني عشر التعلق الحاصل

بين المصدر واسم المفعول واسم الفاعل فان كلا منها يطلق على الآخر مجازاً فيدخل فيه ستة أقسام : أحدها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى « من ماء دافق » أى مدفوق ومنه قولهم سر كاتم أى مكتوم . الثاني عكسه كقوله تعالى « حجاباً مستورا » أى ساتراً وقوله تعالى « انه كان وعده مأتياً » أى آتياً على بعض الاقوال . الثالث اطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل صوم وعدل أى صائم وعادل . الرابع عكسه كقولهم قم قائماً واسكت ساكناً أى قياماً وسكوتاً . الخامس اطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى « بأيكم المفتون » أى الفتنة . السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى « هذا خاق الله » أى مخلوق الله تعالى وقوله تعالى « ولا يحيطون بشىء من علمه » أى من معلوماته . وذاك أن تقول هذا من باب اطلاق اسم الجزء وارادة الكل لان المشتق منه جزء من المشتق . واعلم أن ابن الحاجب ذكر خمسة أقسام فقط وهى فى الحقيقة أربعة وحذف ما عداها مما ذكر فى هذا

الفصل من الاقسام والتفاريع

قال « الرابعة المجاز بالذات لا يكون فى الحرف لعدم الافادة ، والفعل والمشتق لانهما يتبعان الاصول ، والعلم لانه لم ينقل لعلاقة » أقول دخول المجاز فى الكلام قد يكون بالذات أى بالاصالة وقد يكون بالتبعية فالذى لا يدخل فيه المجاز بالذات أمور : أحدها الحرف لانه لا يفيد معناه وحده بل لا يفيد الا بذكر متعلقه فاذا لم يفد وحده فلا يدخله المجاز لان دخوله فرع عن كون الكلام مفيداً . وأما بيان دخوله فيه بالتبع فبأن تستعمل متعلقاتها استمالياً مجازياً فيسرى التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » فان تعليل الالتقاط بصيرورته عدواً لما كان مجازاً كان ادخال لام العلة أيضاً مجازاً وهذا فى الحقيقة يرجع الى مجاز التركيب لسكون الحرف قد ضم اى ما لا ينبغى ضمه اليه . هكذا قاله فى الحصول وفيه نظر فان هذا الضم قد يوجد فى المجاز الافرادى كقولنا رأيت أسداً يرمى

بالنشاب وأيضا فلو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لكونه غير مفيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة بالذات أيضا لكنه سيأتي في الفصل الثامن في تفسير الحروف أنها وضعت لمعان واستعملت فيها * الثاني الفعل بأقسامه والمشتق بأقسامه كضارب ونحوه لأن كلا من الفعل والمشتق تابع لاصله وهو المصدر في كونه حقيقة أو مجازا فاطلاق ضارب مثلا بعد انقضاء الضرب أو قبله إنما كان مجازا لان اطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذو ضرب مجاز لاحقيقة * الثالث العلم لانه ان كان مرتجلا أو منقولاً لغير علاقة فلا اشكال في كونه ليس بمجاز وان نقل لعلاقة كمن سعى ولده مباركا لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك لانه لو كان مجازا لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك وتعليل المصنف بكونه لم ينقل لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فان التزم كونه مجازا فيرد عليه هنا والا ورد عليه في حد المجاز وأيضا يرد عليه قولهم هذا حاتم جودا وزهير شعرا وقرأت سيبويه فانها اعلام دخلها التجوز الا أن يقال الكلام إنما هو في استعمال العلم فيما جعل علما عليه لكنه على هذا التقدير لا بد من تخصيص الدعوى وأيضا فكلامه يوهم أن العلم قد يدخل فيه المجاز بطريق التبعية وليس كذلك . واذا علمت ما ذكرناه علمت ان ما عداه يدخل فيه المجاز بالذات قال في المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو أسد وفي المستصفي للغزالي أن المجاز قد يدخل في الاعلام أيضا

قال « الخامسة المجاز خلاف الاصل^(١) لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة

(١) قال المصنف « الخامسة المجاز خلاف الاصل الى آخره » وهذا هو معنى قول الحنفية في اصولهم المجاز خلف عن الحقيقة وهذا لا خلاف فيه وإنما الخلاف بعد ذلك في مواضع اخرى منها انهم اختلفوا في جهة الخلفية فقال أبو حنيفة هي في التكلم فقط أي ان التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فلنقل ابني مثلا مرادا به العتق خلف عن لفظه مرادا به البنوة ولنقل أسد مرادا به الرجل الشجاع خلف عن لفظه مرادا به الحيوان المفترس وهكذا وحيث كان لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف قال أبو حنيفة يكفي في ذلك صحة التركيب على ضابطة

والنقل ولاخلاله بالفهم فان غلب كالطلاق تساويا والاولى الحقيقة عند أبي حنيفة
 والمجاز عند أبي يوسف رضى الله عنهما « أقول الاصل فى الكلام هو الحقيقة حتى
 العربية ليصح التكلم وان لم يمكن حكم الحقيقة وهو الحق بشهادة استعمال الله
 تعالى ورسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه واستعمال البلغاء . وقال
 أصحابه الخلفية فى الحكم وهو مذهب الشافعية فإذا قال لعبيده أنت ابني مرادا
 به العتق فحكمه مرادا به العتق خلف عن حكمه مرادا به البنوة والنسب وحيث
 قلنا انه لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف اتفاقا فلا بد عندهما فى صحة الخلفية
 من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فلو قال السيد لعبيده الذى هو أكبر منه
 سنا أنت ابني دقق عند الامام ولم يعتق عندهما لعدم امكان حكم الاصل وهو
 البنوة وهو مذهب الشافعية ولو قال هذه المقالة لمن يولد مثله مثله عتق اتفاقا
 ولو كان ثابت النسب من غيره عندنا وعند الشافعى قولان أصحابهما كذهبننا
 واختلفوا أيضا فيما اذا غلب المجاز على الحقيقة بان تبادل مع كون الحقيقة مستعملة
 لم تهجر تساويا بمعنى أن لكل مرجحا فالحقيقة راجحة باعتبار كونها الاصل والمجاز
 راجح باعتبار كونه المتبادر فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى للاصالة وقال أصحابه
 المجاز أولى لتبادره ، وقيل لا أولوية لاحدهما على الآخر فيتوقف حتى يتعين
 أحدهما بالدليل فان تعدت الحقيقة تقلا كانت ابني لا كبر سنا وهذا القسم
 لا يكاد يوجد عندهما أو عادة كلايا كل من هذا القدر أو تعسرت وان لم تكن
 متعذرة كلايا كل من هذه النخلة مثلا أو هجرت عادة وان سهل كلايا كل
 من هذا الدقيق أو شرعا كلا ينسكن امرأة أجنبية تعين المجاز فى هذه كلها .
 فى الاول تترك الحقيقة ويراد لازمها - وهى الحربة - وفى الثانى يراد
 ما يحل القدر ، وفى الثالث لما يخرج من الشجرة كالثمرة ان كان لها ثمرة وثمانها ان
 لم يكن لها ثمرة ، وفى الرابع يراد ما يتخذ منه كالخبز وغيره ولو أكل عين الدقيق
 فقيل لا يحنث لانه سقط اعتبارها وقيل يحنث لان الحقيقة لا تسقط بحال فعندهم
 ههنا عموم المجاز . قال الامام نحر الاسلام الاول الشبه ، وفى الخامس يراد من
 النكاح العقد مجازا لانه سبب الوطء الحلال فلا يحنث بالزنا الا بنيته ومضى كان

إذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي أولى لان المجاز خلاف الاصل والمراد بالاصل هنا اما الدليل أو الغالب . والدليل عليه أمران : احدهما ان المجاز انما يتحقق عند نقل اللفظ من شيء الى شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي امورا ثلاثة الوضع الاول والمناسبة والنقل وأما الحقيقة فانه يكفى فيها أمر واحد وهو الوضع الاول وما يتوقف على شيء واحد أغلب وجودا مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين آخرين وقد أهمل المصنف الاستعمال ولا بد منه فهما . الثاني ان المجاز يخل بالفهم وتقريره من وجهين أحدهما ان الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية وقد نتهى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع ان المراد هو المجازي . الثاني ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير ، وقد نص عليه في الحصول كما سأذكره في أثناء هذه المسئلة ولا علمهما معا لوقوع في الاشتراك فيلزم التوقف وهو مغل بالفهم وقوله « فان غلب » أى هذا فيما اذا لم يكن المجاز غالباً على الحقيقة فان غلب فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى لكونه حقيقة وقال أبو يوسف المجاز أولى لكونه غالباً قال القرافي في شرح التنقيح وهو الحق لان الظهور هو المكلف به وفي الحصول والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لاحدهما الا

الهجر للمادة يتغير الحسب بتغيرها وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا كما لو قال لزوجته الثابت نسبها أنت بنتي فيلغو ولا يحمل على حقيقته وهى البنوة لثبوت نسبها من غيره والنسب اذا ثبت لا يقبل النفي عن من ثبت منه بحال ولا على مجازه وهو الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح فان الاول تحريم مؤبد مناف للنكاح بخلاف الثاني فانه حادث وأثر من آثاره ولا يمكن حمله على لازم البنوة وهو التحريم المؤبد لان اثباته ليس فى وسع الانسان بل هو مبنى على أسباب وضعها له الشارع فان حصلت حصل والا فلا بخلاف الحرية فى الاول فان اثباتها بقوله ممكن لكن اذا نوى التحريم المؤبد أو التحريم مطلقا كان يميناً لان تحريم الحلال يمين عندنا هذا تحريم مذهب الحنفية

بالنية لان كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه وأسقطه صاحب
الحاصل وجزم به الامام في المعالم ومثل له بالطلاق فقال انه حقيقة في اللغة في
ازالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرهما ثم اختص في العرف بازالة
قيد النكاح فلاجل ذلك اذا قال الرجل لامته أنت طالق لا تعق الا بالنية ثم قال
فان قيل فيلزم أن لا يصرف الى المجاز الراجح وهو ازالة قيد النكاح الا بالنية
وليس كذلك قال فالجواب انه انما لم يحتج الى النية لانا ان حملناه على المجاز الراجح
وهو ازالة قيد النكاح فلا كلام وان حمل على الحقيقة المرجوحة وهو ازالة
مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضا لحصول مسمى القيد فيه
فلا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج الى النية بخلاف الطرف
الآخر . وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوي والتثيل بالطلاق ولم
يذكرها في الحصول ولا في المنتخب . وههنا أمور مهمة : أحدها انه لم يجر
محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم فان مرجع هذه المسئلة اليهم ونقله عنهم
القرافي أيضا فقالوا المجاز له أقسام : أحدها أن يكون مرجوحا لا يفهم الا بقريئة
كالاسد للشجاع فلا اشكال في تقديم الحقيقة وهذا واضح ^(١) . الثاني ان يغلب
استعماله حتى يساوى الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة ^(٢)

(١) قال الاسنوى « أحدها أن يكون مرجوحا لا يفهم الا بقريئة فلا اشكال
في تقديم الحقيقة وهذا واضح » أقول مراده أن القريئة مانعة لارادة الحقيقة
فيشمل الوجوه الخمسة التي ذكرناها

(٢) قال الاسنوى « الثاني أن يغلب استعماله حتى يساوى الحقيقة فقد اتفق
ابو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة » أقول مراده حتى يساوى الحقيقة
في التبادر عند الاستعمال ولم يغلب عليها وأما لو غلب عليها فهو القسم الرابع
الآتي ولذلك قال التاج السبكي الثاني أن يساوى الحقيقة في الاستعمال فلا ريب
في تقديم الحقيقة في هذين القسمين ولا خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف في
ذلك وان حصل وهم من بعض المصنفين في نقل الخلاف عنهما في القسم الثاني
فلا يعاب به اه جعل القسم الثاني ما اذا تساوى الحقيقة والمجاز في الاستعمال ولم

ولا خلاف أيضا نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء اطلاقا متساويا مع انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ^(١) وجعل ابن التلمساني في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لانه اجمال عارض فلا يتمعن الا بقريئة وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسئلة السابعة من الباب التاسع وجزم بالتساوي .

يغلب المجاز على الحقيقة فكانت الحقيقة راجحة لكونها الاصل ولا معارض بخلاف ما اذا غلب المجاز ولم تهجر الحقيقة فان تساوى المجاز عارض اصالة الحقيقة

(١) قال الاسنوى « ولا خلاف أيضا نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء اطلاقا متساويا الى آخره » أقول مذهب الحنفية ان النكاح حقيقة في الوطاء بلا خلاف عندهم ومتى تعذر ارادة الوطاء شرعا يحمل على العقد وكتب اللغة ناطقة بأنه حقيقة في الوطاء وانه انما يطلق على العقد لانه سبب في الوطاء الحلال فما قاله الاسنوى من انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر فهو بالنسبة للخلاف بين الحنفية وغيرهم أى ان الحنفية يقولون حقيقة في الوطاء فلا يحمل على العقد الا عند تعذر الوطاء وعند آخرين حقيقة في العقد فلا يحمل على غيره الا عند تعذره فلا وجه لادخالها في تحرير مذهب الحنفية كما لا وجه لجعل ابن التلمساني هذه الصورة من محل النزاع بين الامام وصاحبيه فدعواه ان الاجمال عارض غير صحيحة لأنه لا اجمال أصلا عند الحنفية في لفظ النكاح لا بطريق الاصالة ولا بطريق العروض ولا وجه لما قاله في المحصول من التساوى في هذه الصورة عند الحنفية وبهذا تعلم ان المصنف حرر محل النزاع لان محل النزاع ليس الا صورة واحدة وهى صورة التساوى بالمعنى الذى قلناه غاية الامر انه لم يسق الصور الاخرى والامر فيه سهل . نعم ان حملنا كلام المصنف على التساوى بالمعنى الذى قاله في القسم الثانى كما حمله عليه التاج السبكي كان المصنف غير محرر لمحل النزاع ثم تمثيل المصنف بالطلاق غير صحيح لان الطلاق نقل شرعا وعرفا الى رفع قيد ملك النكاح فلا يستعمل شرعا ولا عرفا في غيره فليس من موضوع الخلاف

الثالث ان يكون راجحا والحقيقة مائة لاتراد في العرف^(١) فقد اتفقا على تقديم المجاز لانه اما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالدابة ولا خلاف في تقديمها على الحقيقة اللغوية مثاله حلف لاياً كل من هذه النخلة فانه يحنث بشمرها لا بنخسبها وان كان هو الحقيقة لانها قد أميتت . الرابع أن يكون راجحا والحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات^(٢) فهذا موضع الخلاف كما لو قال والله لا شربن من هذا النهر فهو حقيقة في السكرع من النهر بفيه واذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لانه شرب من الكوز لامن النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراد لان كثيرا من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه وقال الاصفهاني في شرح المحصول محل الخلاف أن يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق^(٣) كالمقول الشرعي والعرفي وورد اللفظ من غير الشرع وغير العرف فاما اذا ورد من أحدهما فانه يحمل على ما وضعه له . الامر الثاني ان الحكم بالتساوي الموجب

(١) قال الاسنوى « الثالث أن يكون راجحا والحقيقة مائة لاتراد في العرف الى آخره » هذا القسم داخل في أقسام القسم الاول وهو ماتعدرت الحقيقة فيه أو تعسرت عادة فلا وجه لعمده قسما مستقلا

(١) قال الاسنوى « الرابع ان يكون راجحا والحقيقة تتعاهد الخ » أقول هذا هو محل الخلاف دون ما عداه

(١) قال الاسنوى « وقال الاصفهاني في شرح المحصول : محل الخلاف يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر الخ » أقول اذا ورد اللفظ من غير اهل الشرع كان حقيقة فيما وضع له اللفظ في اصطلاح من اورده من غير اهل الشرع ومجازاً فيما اصطلاح عليه أهل الشرع وكذا يقال فيما اورده غير اهل العرف وعلى ذلك ان كان اللفظ غلب في مجازه ولكن لا يزال يستعمل في حقيقته الشرعية أو العرفية عند من أورده من غير اهل الشرع أو العرف فهو داخل في القسم الرابع والثاني فراد الاصفهاني ان هذا من محل الخلاف أيضا وهو واضح

التوقف على القرينة مطلقا يستقيم اذا لم يكن المجاز من بعض افراد الحقيقة^(١) كالراوية فان كان فردا منه فلا فأنه اذا قال القائل مثلا ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعنا لانا ان حملنا اللفظ على المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام أو على نفى الحقيقة وهو مطلق مادب فينتفى الحمار أيضا لانه يلزم من نفى الاعم نفى الاخص فصار الكلام دالا على نفى المجاز الراجح على كل تقدير فلا يتوقف على القرينة اما الحقيقة المرجوحة فهي منتفیه على تقدير دون تقدير فحسن التوقف وان كان الكلام في سياق الثبوت كان دالا على ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال في الدار دابة فان حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام أو المجاز الراجح ثبت أيضا لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم ، وأما المجاز فنابت على تقدير دون تقدير فيتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة ثلاثة تتوقف على القرينة واثنان لا يتوقفان. الامر الثالث أن التمثيل بالطلاق فيه نظر لانه صار حقيقة عرفية عامة في حل قيد النكاح وهي مقدمة على اللغوية كما سيأتي ولا ذكر للمسئلة في كتب الآمدى ولا في كلام ابن الحاجب

قال « السادسة يعدل الى المجاز لنقل لفظ الحقيقة كالخنفقيق أو لحقارة

(١) قال الاسنوى « الامر الثاني ان الحكم بالتساوى الموجب للتوقف على القرينة مطلقا انما يستقيم اذا لم يكن المجاز من بعض افراد الحقيقة الخ » أقول ان كان هذا على مذهبه فهو مسلم من ان المجاز لا يحتاج الى قرينة مانعة واما على مذهب الحنفية وهو مذهب علماء البيان من انه لا بد في المجاز من قرينة فغير مسلم وكون الحقيقة من أفراد المجاز لا يخرج المعنى الشامل للحقيقة عن ان يكون مجازا يحتاج الى قرينة مانعة وان كانت الحقيقة مازالت مستعملة وكان المجاز غالبا لتبادره كانت هذه الصورة من صور الخلاف بين الامام وصاحبيه كما لو حلف لا يشرب من الفرات أو لا يأت كل الحنطة ولانية له فعند ابى حنيفة ينصرف الى الكرع في الاول والى العين في الثاني بأن يأكلها بلبلة مثلا وعندهما الى مائه في الاول غرطا وكرما كما صرح به نجر الاسلام وقال صاحب الهداية الاصح انهما قائلان بعموم المجاز فيحدث مطلقا هـ .

معناه كقضاء الحاجة أو لبلاغة لفظ المجاز أو لعظمة معناه كالمجلس أو زيادة بيان كالاسد * السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الاول والاعلام . وقد يكون حقيقة ومجازاً باصطلاحين كالدابة * الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة . وعلامة المجاز الاطلاق على المستحيل مثل واسأل القرية والاعمال في المنسى كالدابة للحمار . أقول المسئلة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة الى المجاز وهو اما أن يكون بسبب لفظ الحقيقة أو معناها أو بسبب لفظ المجاز أو معناه فالاول أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلاً على اللسان كالخنفق قال الجوهري وهو الداهية ثم ذكر أعنى الجوهري في الكلام على الداهية أن الداهية هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وهو أيضا الجيد الرأي اذا تقرر هذا فلك أن تعدل عن هذا اللفظ لثقله الى لفظ آخر بينه وبين المصيبة علاقة كالموت مثلاً فيقال وقع في الموت وزعم كثير من الشارحين أن المجاز هنا هو الانتقال من الخنفق الى الداهية وهو غلط فان موضوع الخنفق لغة هو الداهية كما نقلناه عن الجوهري . وأما الثاني فهو ان يكون معناها حقيراً كقول السائل لسلمان الفارسي علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة بكسر الخاء المعجمة على وزن الرسالة فقال له سلمان أجل نهانا عن كذا وكذا فلما كان معناها حقيراً عدل عنها الى التعبير بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن أي المنخفض وبقضاء الحاجة أيضا الذي هو عام في كل شيء وظن جمع من الشارحين أن الغائط هو الحقيقة فعدل عنه الى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش وأوقعهم فيه صاحب الحاصل فانه قد غلط في اختصاره لكلام المحصول . وأما الثالث فهو أن يحصل باستعمال لفظ المجاز شيء من أنواع البديع والبلاغة كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ولا يحصل بالحقيقة وفسر بعض الشارحين البلاغة بما يرجع حاصله الى كونه أقوى وأبلغ في المعنى من الحقيقة وليس كذلك فان القوة قسم آخر سيأتي . وأما الرابع فهو أن يكون في المجاز عظمة أي تعظيم كقولك سلام على المجلس العالي فان فيه تعظيماً بخلاف المخاطبة كقولك سلام

عليك أو يكون فيه زيادة بيان أى يكون فيه تقوية لما يريد المتكلم كما قاله في
المحصل كقولك رأيت أسدا يرمى فان فيه من المبالغة ما ليس في قولك رأيت
انسانا يشبه الاسد في الشجاعة ولا ذكر لهذه المسئلة في المنتخب ولا في كتب
الآمدى وابن الحاجب * المسئلة السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا وذلك
في شيئين ذكرهما الامام والآمدى أحدهما وعليه اقتصر ابن الحاجب اذا وضع
الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمله فيه لما تقدم لك في حد الحقيقة والمجاز أن كلا منهما
هو اللفظ المستعمل فاذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازا واهمل المصنف هذا
القييد ولا بد منه وقيده تبعاً للامام بالوضع الاول ليحترز عن المجاز فانه موضوع
على الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقة لكن الوضع الحقيقي سابق على الوضع
المجازى ووجه الاحتراز أن المراد من كون المجاز موضوعا أن استعماله يتوقف
على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة في ذلك المجاز اما باستعمالهم له أو لمثله
واما بتصحيحهم عليه فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال لم يمكن اطلاق القول
بان الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز فان هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه
فيه. الثاني الاعلام كثور واسد وغيرهما فلا يكون حقيقة لأنها ليست بوضع واضح
اللغة ولأنها مستعملة في غير موضوعها الاصلى ولا مجازا لأنها مستعملة لغير علاقته^(١)
وهذا الكلام ضعيف. أما الاول فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة واما
الثانى فلانه انما يأتي اذا فرعنا على مذهب سيويوه وهو أن الاعلام كلها منقولة وقد
خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتبلة سلمنا لكن ينبغي أن تكون
حقيقة عرفية خاصة وأما الثالث فقد تقدم منعه في المسئلة الرابعة. وقوله «وقد
يكون» أى قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن
باصطلاحين كاطلاق الدابة على الانسان مثلا فانه حقيقة لنوعية مجاز عرفى وقد
علمت من هذا ومما قبله ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون
حقيقة فقط أو مجازا فقط أو حقيقة ومجازا أو لا حقيقة ولا مجازا * المسئلة

(١) قال الاسنوى «الثانى الاعلام كثور وأسد وغيرهما فلا يكون حقيقة
ولامجازا الخ» فاطاق القول في الاعلام ولم يقيد بها بالمتجددة ولا بالمنقولة وقال

الثامنة في علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه وهو أمران : أحدهما سبقه الى أفهام جماعة من أهل اللغة بدون قرينة لان السامع لو لم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره وقد أهمل المصنف التمييز بالقرينة مع ان الامام واتباعه ذكروه ولا بد منه ليخرج قولك رأيت أسدا يرمى بالنشاب ونحوه فان قيل المشترك اذا تجرد عن القرينة لا يسبق الى الفهم منه شيء مع أنه حقيقة في كل من أفرادها قلنا العلامة تستلزم الاطراد لا الانعكاس . الثاني تمرية اللفظ عن القرينة فاذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن المعنى الواحد بلفظين لكن أحدهما لا يستعملونه الا بقرينة فيكون الآخر حقيقة لان حذف القرينة دليل على استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم . وأما المجاز فله أيضا علامتان احدهما اطلاق الشيء على ما يستحيل منه لان الاستحالة تقتضى انه غير موضوع له فيكون مجازا كقوله تعالى « واسأل القرية » . الثانية اعمال اللفظ في المنسب بأن يكون اللفظ موضوعا للمعنى له أفراد فترك أهل العرف استعماله في بعض تلك الافراد بحيث يصير ذلك البعض منسيا ثم تستعمل اللفظ في ذلك البعض المنسب فيكون مجازا أى عرفيا كما قاله الامام مثاله الدابة فانها موضوعة في اللغة لكل مادب كالفرس والحمار وغيرهما فترك أهل بلاد العراق استعمالها في الحمير بحيث صار منسيا فاطلاقها عليه مجاز عندهم وأما اطلاقها على غير المنسب فقد اطلقوا بأنه مجاز لغوى لان قصرها على الحمير بأرض مصر والفرس بأرض العراق وضع آخر . ولقائل ان يقول ان استعمالها المتكلم ملاحظا للوضع الاول كان حقيقة والا كان مجازا فان الوضع الثاني لا يخرج الاول عما وضع له . وقد نقل الامام علامات أخرى للحقيقة والمجاز وضعها فلذلك تركها المصنف

قال « الفصل السابع - في تعارض ما يخل بالفهرس

وهو الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وذلك على عشرة أوجه : الاول النقل أولى من الاشتراك لافراده في الحالتين كالزكاة . الثاني التاج السبكي في التكملة ومنه الاعلام المتجددة بالنسبة الي مسمياتها فانها أيضا

المجاز خير منه لكثرة واعماله اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح . الثالث
الاضمار خير لان احتياجه الى القرينة في صورة واحتياج الاشتراك اليها
في صورتين مثل وسأل القرية . الرابع التخصيص خير لانه خير من المجاز كما
سيأتي مثل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فانه مشترك أو يختص بالعقد وخص
عنه الفاسد . الخامس المجاز خير من النقل لعدم استلزامه نسخ الاول كالصلاة .
السادس الاضمار خير لانه مثل المجاز كقوله تعالى وحرم الربا فان الاخذ مضمرة
والربا نقل الى العقد . السابع التخصيص أولى لما تقدم مثل وأحل الله البيع فانه
المبادلة مطلقا وخص عنه الفاسد أو نقل الى المستجمع لشرائط الصحة . الثامن
الاضمار مثل المجاز لاستوائهما في القرينة مثل هذا ابني . التاسع التخصيص خير
لان الباقي متعين والمجاز ربما لا يتبين مثل ولا تأكوا مما لم يذكر اسم الله عليه
فان المراد التلفظ وخص النسيان أو الذبح . العاشر التخصيص خير من الاضمار
لما مر مثل ولكم في القصاص حياة * تنبيه الاشتراك خير من النسخ لانه
لا يبطل والاشترك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين
أقول الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهي الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان
اللفظ موضوعا لمعنى واحد واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد باللفظ
ماوضع له واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ماوضع له فلا يبقى
عند ذلك خلل في الفهم هكذا قاله الامام . ولاشك ان هذه الاحتمالات انما تخل
باليقين لا بالظن وقد نص هو على أن الأدلة السمعية لانقيد اليقين الابعده شروط
عشرة وهي هذه الخمسة وانتفاء النسخ والتقديم والتأخير وتغيير الاعراب
والتصريف والمعارض العقلي فبطل كون الخلل منحصرا في الخمسة التي ذكرها وليس
المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد به مجاز خاص وهو
المجاز الذي ليس باضمار ولا تخصيص ولا نقل لان كل واحد من هذه الثلاثة
مجاز أيضا ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز
ليست بحقيقة لان مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له اولابل اما انه اخترعها من

وانما أفرد هذه الثلاثة لكثرة وقوعها أو لقوتها حتى اختلف في بعضها وهو التخصيص هل هو سالب للاطلاق الحقيقي أم لا كما سيأتي * واعلم ان التعارض بين الاحتمالات الخمسة المذكورة في الكتاب يقع على عشرة أوجه. وضابطه أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده فالاشترک يعارض الاربعة الباقية والنقل يعارض الثلاثة الباقية وأما معارضته للاشترک فقد تقدمت فهذه سبعة أوجه والمجاز يعارض الاضمار والتخصيص ومعارضته للاشترک والنقل تقدمت فهذه تسعة والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته للثلاثة المتقدمة تقدمت فهذه عشرة أوجه ولم يتعرض الامام واتباعه لمثلها وقد تعرض المصنف لذلك واذا أردت معرفة الاولى من هذه الخمسة عند التعارض من غير تكاف البتة فاعلم ان كل واحد منها مرجوح بالنسبة الى كل ما بعده راجح على ما قبله الا الاضمار والمجاز فهما سيان . فاذا استحضرت هذه الخمسة كما رتبها المصنف أتيت بالجواب سريعا وهي دقيقة غفلوا عنها* الاول النقل أولى من الاشترک لان المنقول مدلوله مفرد في الحالين أى قبل النقل وبعده أما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي وأما بعده فالمنقول اليه وهو الشرعى او العرفى واذا كان مدلوله مفردا فلا يمتنع العمل به بخلاف المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فيكون مجملا لا يعمل به الا بقريئة عند من لا يحمله على المجموع . مثاله لفظ الزكاة يحتمل ان يكون مشتركا بين النماء وبين القدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعا فالنقل أولى لما قلناه * الثاني المجاز أولى من الاشترک لوجهين : أحدهما ان المجاز أكثر من الاشترک بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال أكثر اللغات مجاز والكثرة تفيد الظن في محل الشك . الثاني ان فيه اعمالا للفظ دائما لانه ان كان معه قريئة تدل على ارادة المجاز أعملناه فيه والا اعملناه في الحقيقة بخلاف المشترك فإنه لا بد في اعماله من القريئة مثاله النكاح يحتمل ان يكون مشتركا بين المقدم والوطء وان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فيكون المجاز أولى لما قلناه * الثالث الاضمار أولى من الاشترک لانه لا يحتاج الى غير سبق وضـع كما في الاعلام المرتجلة أو نقلها عما وضعت له كالمقولة وليست

القرينة الا في صورة واحدة وهي حيث لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره
 حينئذ لا بد من قرينة تعين المراد وأما اذا أجرى على ظاهره فلا يحتاج الى
 قرينة بخلاف المشترك فانه مفتقر الى القرينة في جميع صورته مثاله قوله تعالى
 واسأل القرية فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركا بين الاهل والابنية وأن
 يكون حقيقة في الابنية فقط ولكن أضمر الاهل والاضمار أولى لما قلناه * الرابع
 التخصيص أولى من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز كما سيأتي والمجاز
 خير من الاشتراك كما تقدم والخير من الخير خير مثاله استدلال الحنفى على انه
 لا يحل له نسكاح امرأة زنى بها أبوه بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
 آباؤكم بناء على أن المراد بالنسكاح هنا هو الوطء فيقول الشافعى يلزمك الاشتراك
 لانه قد تقرر ان النسكاح حقيقة في العقد كما في قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم
 فينبغى حمله هنا عليه فرارا من ذلك ، فيقول الحنفى وأنت أيضا يلزمك
 التخصيص لان العقد الفاسد لا يقتضى التحريم فيقول الشافعى التخصيص أولى
 لما قلناه * الخامس المجاز أولى من النقل لان النقل يستلزم نسخ المعنى الاول
 بخلاف المجاز مثاله الصلاة فان المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء الى الافعال الخاصة
 والامام وأتباعه يقولون ان استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز أولى لما
 قلناه * السادس الاضمار أولى من النقل لان الاضمار والمجاز متساويان كما سيأتي
 والمجاز خير من النقل لما عرفت والمساوى للخير خير مثاله قوله تعالى وحرم الربا
 قالآية لا بد فيها من تأويل لان الربا هو الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بمحل
 ولا حرمة فقالت الحنفية التقدير أخذ الربا أى اخذ الزيادة فاذا توافقا على
 اسقاطها صح العقد وقال الشافعى الربا نقل الى العقد المشتمل على الزيادة لقرينة
 قوله تعالى وأحل الله البيع فيكون المنهى عنه هو نفس العقد فيفسد سواء اتفقا
 على حظر الزيادة أم لا * السابع التخصيص أولى من النقل لان التخصيص خير
 من المجاز كما سيأتي والمجاز خير من النقل لما تقدم والخير من الخير خير مثاله
 قوله تعالى وأحل الله البيع فان الشافعى يقول المراد بالبيع هو البيع اللغوى وهو
 مجاز لانها لم تنقل لعلاقة كما مر في المسئلة الرابعة . وقد ظهر ان المراد بالاعلام

مبادلة الشيء بالشيء مطلقا ولكن الآية خصت بأشياء ورد النهى عنها فعلى هذا يجوز بيع لبن الآدميات مثلا ما لم يثبت تخصيصه ويقول الحنفى نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوي الى المستجمع لشرائط الصحة فليس باقيا على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلة فيقول له الشافعى التخصيص أولى وهذه الآية للشافعى فيها خمسة أقوال وهذان الاحتمالان قولان من جملتها * الثامن الاضمار مثل المجاز أى فيكون اللفظ مجملا حتى لا يترجح أحدهما الا بدليل لاستوائهما فى الاحتياج الى القرينة وفى احتمال خفائها وذلك لان كلا منهما يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء فى تعيين المضمّر يحتمل وقوعه فى تعيين المجاز فاستويا . هذا ما جزم به الامام فى الحصول والمنتخب وجزم فى المعالم بأن المجاز أولى لكثرة لكننه ذكر بعد ذلك فى تحليل المسئلة العاشرة انهما سيان مثاله اذا قال السيد لعبد الصغر منه سنا هذا ابني فيحتمل أن يكون قد عبر بالبنوة عن العتق فيحكم بعنقه ويحتمل أن يكون فيه اضرار تقديره مثل ابني أى فى الحنو أو فى غيره فلا يعتمق والمسئلة فيها خلاف فى مذهبنا والمختار أنه لا يعتمق بمجرد هذا اللفظ * التاسع التخصيص خير من المجاز لان الباقي بعد التخصيص يتعين لان العام يدل على جميع الافراد فاذا خرج البعض بدليل بقيت دلالته على الباقي من غير تأمل وأما المجاز فر بما لا يتعين لان اللفظ وضع ليبدل على المعنى الحقيقى فاذا انتهى بقرينة اقتضى صرف اللفظ الى المجاز الى نوع تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات مثاله استدلال أبى حنيفة على ان الدابح اذا ترك التسمية عمدا لا تحل ذبيحته بقوله تعالى ولانأ كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه أى لانأ كلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص لانه يسلم ان الناسى تحل ذبيحته فيقول الشافعى المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازا لان الذبح غالبا تقارنه التسمية فيكون نهيا عن أكل غير المذبوح أو يقول هو مجاز عن ذبح عبدة الاوثان وما أهل به لغير الله لملازمته ترك التسمية * العاشر التخصيص خير من الاضمار لانه قد مر أن التخصيص خير من

هنا الاعلام المتجددة دون الموضوعة بوضع أهل اللغة فانها حقائق لغوية لا سيما

المجاز وان المجاز والاضمار متساويان والخير من المساوي خير مثاله قوله تعالى
ولكم في القصاص حياة فقال بعضهم الخطاب مع الورثة لانهم اذا اقتصوا فقد سلموا
وحيوا بدفع شر هذا القاتل الذي صار عدوا لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب
للقاتلين لان الجاني اذا اقتص منه فقد انجى ائمه فيبقى حيا حياة معنوية فعلى
هذين الوجهين لا اضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحينئذ
يحتمل أن يكون فيه اضمار وتقديره ولكم في مشروعية القصاص حياة لاني
الشخص اذا علم انه يقتص منه فينكف عن القتل فتحصل الحياة وعلى هذا فلا
تخصيص ويحتمل أن لا يقدر شيء ويكون القصاص نفسه فيه الحياة اما الحقيقية
ولكن لغير الجاني للمعنى الذي قلناه وهو الانكفاف أو المعنوية ولكن للجاني
بخصوصه لانه قد سلم من الاثم وعلى هذا فلا اضمار فيه لكن فيه تخصيص *
واعلم ان الآمدى وابن الحاجب لم يتعرضا الا للاشتراك مع المجاز فقط وأهملوا
التسعة الباقية . وقوله « تنبيه الخ » اعلم ان التخصيص الذي سبق ترجيحه على
الاشترك هو التخصيص في الاعيان أما التخصيص في الازمان وهو النسخ فان
الاشترك خير منه وحينئذ فيكون الباقي خيرا منه بطريق الاولى وذلك لان
الاشترك ليس فيه ابطال بل يقتضى التوقف الى القرينة والنسخ يكون مبطلا
والاشترك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى لان العلم يطلق على
شخص مخصوص فان المراد انما هو العلم الشخصي لا الجنسى والمعنى يصدق على
أشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم يجعله مشتركين علمين أقل فكان أولى مثاله
أن يقول شخص رأيت الاسودين حملة على شخصين كل منهما اسمه الاسود
أولى من حملة على شخص اسمه الاسود وآخر لونه اسود ، والاشترك بين علم
ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الاختلال فيه فقوله وهو عائد على
الاشترك بين علم ومعنى ومثاله الاسودين أيضا حملة على العلم والمعنى أولى من
شخصين لونهما اسود ولقائل أن يقول المشترك لا بد أن يكون حقيقة في أفراد
والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز كما سبق

الاجناس . وعلى هذا لافرق بين الاعلام المنقولة والمرتبجة على خلاف ماظن

قال «الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج اليها

وفيه مسائل

الاولى الواو للجمع المطلق باجماع النحاة ولائها تستعمل حيث يمتنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله ولائها كالجمع والتثنية وهما لا يوجبان الترتيب قيل أنكر عليه الصلاة والسلام ومن عصاهما ملقنا ومن عصى الله تعالى ورسوله قلنا ذلك لان الافراد بالذكر أشد تعظيما قيل لو قال لغير الممسوسة أنت طالق وطالق طلقت واحدة بخلاف ما لو قال أنت طالق طلقتين قلنا الانشآت مترتبة بترتيب اللفظ وقوله طلقتين تفسير لطالق» أقول عقد المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التي تشتد الحاجة في الفقه الى معرفتها لوقوعها في أدلته وذكر فيه ست مسائل الاولى في حكم الواو وفيها ثلاثة مذاهب حكاهما في البرهان: أحدها أنها للترتيب قال وهو الذي اشتهر عن أصحاب الشافعي والثاني انها للمعية قال واليه ذهب الحنفية والمختار أنها لمطلق الجمع أى لا تدل على ترتيب ولا معية وقيدها الامام بالواو العاطفة ليحترز عن واو مع نحو جاء البرد والطيالسة وواو الحال نحو جاء زيد والشمس طالعة فانهما يدلان على المعية وأهمله المصنف . وأيضا فتعبيره بالجمع المطلق غير مستقيم لان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لانافرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد والماهية المقيدة ولو بقيد لا . والجمع الموصوف بالاطلاق ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى أى جمع كان سواء كان مرتبا أو غير مرتب كطلاق الماء والماء المطلق واستدل المصنف على انها لمطلق الجمع بأمور: أحدها اجماع النحاة قال السيرافي والسهيلي والفارسي أجمع عليه نحاة البصرة والكوفة وليس الامر كما قالوا فقد ذهب جماعة الى انها للترتيب منهم ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينوري وابو عمر الزاهد. الثاني انها تستعمل فيما يستحيل فيه الترتيب وهو شيثان أحدهما المفاعلة كقولنا تقاتل زيد وعمرو فان المفاعلة تقتضى وقوع الفعلين معا ولهذا لا يصح أن تقول تقاتل

الجاربردى شارح الكتاب حيث قال : الذى يدور بخدي ان المراد بالاعلام

زيد ثم عمرو والاصل في الاستعمال الحقيقة فتكون حقيقة في غير الترتيب
وحيث فلا تكون حقيقة في الترتيب أيضا دفعا للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت
به المدعي فانه نفي الترتيب فقط ولم ينف المعية . الدليل الثاني التصريح بالتقدم
كقولنا جاء زيد وعمرو قبله وذاك أن تقول انها مستعملة هنا في غير موضوعها
بجازا جمعا بين الادلة . الدليل الثالث قال أهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة
كواو الجمع وألف التثنية في الاسماء المتماثلة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفة
أتوا بالواو ولا شك أن التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب فكذلك الواو وهذا
الدليل ينفي المعية أيضا . وقوله « قيل أنكر » أي استدل من قال انها للترتيب
بوجهين : الاول مارواه . سلم أن خطيبا قام بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم
فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه الصلاة
والسلام بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت
الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق . وجوابه ان الانكار انما هو لان
افراد اسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيما له يدل عليه ان الترتيب في معصية الله
ورسوله لا يتصور لكونهما متلازمين فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب
دليل لنا عليكم . فان قيل قد قال عليه الصلاة والسلام لا يؤمن أحدكم حتى
يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع
الخطيب فما الفرق . قلنا منصب الخطيب قابل للزلل فيتوهم أنه جمع بينهما
لتساويهما عنده بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضا فكلام الرسول صلى
الله عليه وسلم جملة واحدة فايقاع الظاهر فيه موقع المضمحل قليل في اللغة بخلاف
كلام الخطيب فانه جملتان . الدليل الثاني أنه اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق
وطالق طلقت واحدة على الجديد الصحيح ولو كانت الواو للجمع لكان
كقوله أنت طالق طلقتين وجوابه ان قوله وطالق معطوف على الانشاء فيكون
الانشاء آخر والانشآت تقع معانيها مرتبة بترتيب ألفاظها لان معانيها مقارنة
لالفاظها فيكون قوله وطالق انشاء لايقاع واحدة أخرى في وقت لا يقبل الطلاق
المنقولة اه . فتبين ان الاسنوى اطلق الاعلام . والتاج السبكي قيدها بالمتجددة

لأنها بانت بالاولى بخلاف قوله طلقين فانه تفسير لطالق وليس بانشاء
قال « الثانية الفاء للتعقيب اجماعا ولهذا ربط به الجزاء اذا لم يكن فعلا وقوله
تعالى لا تقفروا على الله كذبا فيسحقكم بعذاب مجاز * الثالثة في للظرفية ولو تقديرا
مثل ولا صلبنكم في جذوع النخل ولم يثبت مجيئها للسببية * الرابعة من لا ابتداء
الغاية وللتبويض وللتبيين وهي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك » أقول المسئلة
الثانية الفاء للتعقيب أى تدل على وقوع الثانى عقب الاول بغير مهلة لكن فى كل شىء
يحسبه فلو قال دخلت مصر فشكة أفاد التعقيب على ما يمكن واستدل المصنف عليه
بالاجماع وليس كذلك فقد ذهب القراء الى أن ما بعدها يجوز ان يكون سابقا وذهب
الجرمى الى أنها ان دخلت على الاما كن أو المطر فلا ترتب تقول نزلنا نجدا فتهامة
ونزل المطر نجدا فتهامة. وان كانت تهامة في هذا سابقة. وقوله « ولهذا » أى ولاجل
كونها للتعقيب ربط بها الجزاء أى وجوبا اذا لم يكن فعلا نحو ان قام زيد فعمرو
قائم فان الجزاء يجب أن يوجد عقب الشرط فلو لم تكن الفاء مناسبة لهذا المعنى
مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وتم فانه لا يجب بل يجوز وانما قيده
بغير الفعل لان الفعل ان كان ماضيا فلا يجوز دخولها عليه نحو ان قام زيد قام
عمرو وان كان مضارعاً جاز لكنه لا يجب نحو ان قام زيد يقوم عمرو وفيه تفصيل
يطول ذكره محله كتب النحو وهذا الذى ذكره المصنف نقل الامام عن بعضهم
أنه استدل به وفيه نظر ظاهر فقد تكون الفائدة هي الدلالة على أن الثانى جزاء
عن الاول ومسبب عنه وكونه جزاء دليل على التأخر والتعقيب ولاجل هذا لم
يجعله المصنف دليلا كما جعله الامام بل استدل بالاجماع وجعل هذا من باب
التحسين والتقوية وهو من محاسن كلامه . ثم شرع المصنف فى الجواب عن دليل
مقدر وهو استدلال الخصم على انها ليست للتعقيب بقوله تعالى لا تقفروا على الله
كذبا فيسحقكم ، فان الافتراء فى الدنيا والسحت وهو الاستئصال انما هو فى
الآخرة وهذا يحتمل أن يكون دليلا مستقلا وان يكون نقضا لما قررناه . وجوابه
أن الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جزاء للمفترى جعل كالواقع عقب الافتراء
ولم يفرق بين المرتجل منها والمنقول والجارى ردى قيدها بالمنقولة وبمقتضى كلام

مجازا ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك * المسئلة الثالثة في تدل على الظرفية أى يجعل مادخلت عليه ظرفا لما قبلها اما تحقيقا نحو جلست في المسجد أو تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل . فانه لما كان المصلوب متمكنا على الجذع كتمكن الشيء في المكان عبر عنه بفي وهذا مذهب سيويه والجمهور . وذهب الكوفيون والقشيري وابن مالك الى أنها تأتي بمعنى على فيكون التقدير ولاصلبنكم على وظاهر كلام المصنف تبعاً للإمام أن في حقيقة في الظرفية الحقيقية والتقديرية بأن تكون متواطئة أو مشككة أو مشتركة ومقتضى كلام النحويين والاصوليين ان استعملها في الظرفية التقديرية على سبيل المجاز ومن الفقهاء من قال انها قد ترد للسببية واختاره من النحاة ابن مالك فقط لقوله تعالى لمسكم فيما أفضتم أى بسبب وقوله تعالى لمسكم فيما أخذتم وقوله عليه الصلاة والسلام ان امرأة دخلت النار في هرة وقوله في النفس المؤمنة مائة من الابل . ولم يثبت المصنف قال الامام لان المرجع فيه الى أهل اللغة ولم يذكره أحد منهم . وأما ما استدلوا به فيمكن حمله على الظرفية التقديرية مجازا . المسئلة الرابعة لفظة من تكون لا ابتداء الغاية أى في المكان اتفاقا كقوله خرجت من البيت الى المسجد وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه وصححه ابن مالك واختاره شيخنا أبوحيان لكثرة وروده نظما ونثرا كقوله تعالى من أول يوم وتكون أيضا لتبيين الجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتكون أيضا للتبعيض كقوله أخذت من الدراهم وتعرف بصلاحية اقامة البعض مقامها قال الامام والحق عندي أنها للتبيين لوجوده في الجميع ألا ترى أنها بينت في هذه الامثلة مكان الخروج والمجتنب والمأخوذ منه فتكون حقيقة في القدر المشترك لانها ان كانت حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك أو في البعض خاصة لزم المجاز فتمين ما قلناه ولو قال المصنف دفعا للاشتراك والمجاز لكان أولى

قال : « الخامسة الباء تعدي اللازم وتجزى المتعدى لما يعلم من الفرق بين مسحت المنديل وبالمنديل . ونقل انكاره عن ابن جنى . ورد بأنه شهادة نفي * هذين يبطل قول الاسنوى : أما الاول فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة

السادسة انما للحصر لان ان اللاتبات وما للنفي فيجب الجمع على ما يمكن وقد قال الاعشى « وانما العزة للكائر » والفرزدق « وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلى » وعورض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم . قلنا المراد الكاملون « اقول هذه المسئلة تتضح بكلام المحصول فلننقل كلامه ثم نزل كلام المصنف عليه فنقول قال في المحصول : الباء اذا دخلت على فعل لازم فانها تكونن للالصاق نحو كتبت بالقلم ومررت بزبد وعبر المصنف عنه بالتعدية وليس كذلك فقد لا تكون للتعدية كهذه الامثلة وانما تكون للتعدية اذا كانت بمعنى الهزمة في نقل الاسم من الفاعلية الى المفعولية كقوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم اى اذهب سمعهم والتعبير بالالصاق هو الصواب ولم يذكر سيويوه للباء معنى غيره ويدخل فيه ستة اقسام منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز كما هو معروف في كتب النحو . ثم قال وان دخلت على فعل متعد كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فتكون للتبويض خلافا للحنفية وعبر المصنف عنه بقوله وتجزى المتعدى قال في المعالم لانها لا بد ان تقيدها زائدة صونا للكلام عن العبث وهذا ايضا غير مستقيم فقد تكون زائدة للتوكيد كقوله تعالى تنبت بالدهن اى تنبت الدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم اى ايديكم وايضا فان مسح يعدى الى مفعول بنفسه وهو المزال عنه والى آخر بحرف الجر وهو المزيل والباء فيه للاستمانه فيكون تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤوسكم وحاصل ما فيه ان اليد جعلت ممسوحة والرأس ماسحة وهو صحيح . وايضا فجزم المصنف بأنها للتبويض مناقض لما جزم به في الجمل والمبين كما ستعرفه . ثم قال لانا نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المنديل ومسحت يدى بالمنديل فانه يعم في الاول ويبيض في الثانى وهو معنى قول المصنف لما يعلم من الفرق وهذا ايضا مردود فان الفرق بينهما كونها في الاول ممسوحة وفي الثانى ماسحة لا ما قاله ثم قال وانكر ابن جنى ورودها للتبويض وقال انه شىء لا يعرفه اهل اللغة ثم رده بأنه شهادة على نفي غير محصور فلا يسمع وتابمه عليه المصنف وهذا لما علمت انه ليس الكلام فيما وضعه اهل اللغة وهم العرب بل الكلام في المتجدد

أيضا ممنوع فان العالم بفن اذا علم منه الفحص والتحقيق قبل منه النفي فيه ثم انه قد ذكر ما يناقض ذلك في المسئلة الثالثة فانه قد رد كونها للسببية بعدم ذكر أهل اللغة له الذي هو ذون تصريحهم بنفيه . نعم طريق الرد على ابن جني بوروده في كلامهم فانه قد اشتهر قال الشاعر:

شربن بماء البحر ثم رفعت متى لجج خضرهن نثيج

أى شربن من ماء البحر وقال الآخر :

فلثمت فاها آخذنا بقرونها شرب الزيف يبرد ماء الحشرج

أى من برد وأثبتته الكوفيون ونص عليه أيضا جماعة غيرهم منهم الاصمعي والقتبي والفارسي في التذكرة وقال به من المتأخرين ابن مالك . وهذه المسئلة تكلم الاصوليون فيها اعتقادا منهم أن الشافعي إنما اكتفى بمسح بعض الرأس لاجل الباء ، وليس كذلك بل اكتفى به لصدق الاسم كما ستعرفه في الجمل والمبين . المسئلة السادسة تقييد الحكم بانما نحو انما الشفعة فيما لم يقسم هل يفيد حصر الاول في الثاني على معنى انه يفيد اثبات الشفعة في غير المقسوم وتقيدها عن غيره فيه مذهبان صحح الامام واتباعه أنها تقييد وعلى هذا فهل هو بالمنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان حكاهما ابن الحاجب ومقتضى كلام الامام واتباعه ومنهم المصنف أنه بالمنطوق لانه استدل بان ان للاثبات وما للنفي كما سيأتي فافهم ذلك واختار الآمدي أنها لا تقييد الحصر بل تقييد تأكيد الاثبات وهو الصحيح عند النحويين ونقله شيخنا أبوحيان في شرح التسهيل عن البصريين ولم يصحح ابن الحاجب شيئا استدل الاولون بأمرين أحدهما وهو مركب من العقل والنقل أن كلمة ان لا تثبت الشيء وما لنفيه والاصل عدم التغير بالتركيب فيجب الجمع بينهما بقدر الامكان وحينئذ نقول لاجاز أن يجتمع النفي والاثبات على شيء واحد لزوم التناقض ولا أن يكون النفي راجعا الى المذكور والاثبات للمسكوت عنه لانه باطل بالاتفاق فتمين العكس لانه الممكن وهو المراد بالحصر . وهذا

مطلقا أو في المنقول منها وكذلك يبطل الثاني لما علمت ان من الاعلام المتجددة ماهو مرتجل باختراع الواضع فليس هذا القول جاريا على مذهب سيبويه من ان

ضعيف لان المعروف عند النحويين أن ما ليست نافية بل زائده كافة موطئة لدخول الفعل . الثاني أن العرب الفصحاء قد استعملوها في مواطن الحصر . قال الاعشى :

ولست بالاكتر منهم حصي وانما العزة للكائر

قال الجوهري معناه أكثر عددا قال ومقصوده تفضيل عامر على علقمة ولست بفتح التاء كما ضبطه الجوهري وغيره وقال الفرزدق :

أنا الذائد الحامي الدمار وانما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

قال الجوهري يقال ذمر الاسد أي زار وتذامر القوم أي حث بعضهم بعضا على الحرب وقولهم فلان حامى الدمار أي اذا ذمر وغضب حمي . ثم قال ويقال الدمار ما وراء الرجل مما يجب عليه أن يحميه أي من أهله وغيرهم ووجه الاستدلال أن المقصود لا يحصل الا بحصر العزة في الكائر وحصر الدفع فيه فدل على أنها للحصر . وقوله «وعورض» أي عورض ما ذكرناه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذ ذكر الله وجلت قلوبهم فانه لو أفاد الحصر . كان من لم يحصل له الوجه لا يكون مؤمنا وليس كذلك وجوابه أن المراد بالمؤمنين هم الكاملون في الايمان جما بين الادلة (فائدة) من أدوات الحصر «الا» على اختلاف فيها يأتي في بابه . ومنها حصر المبتدأ في الخبر نحو العالم زيد وصديقي زيد وفيها المذاهب الثلاثة المذكورة في انما ومنها تقديم المعمول على ما قاله الرنخشري وجاعة نحو اياك نعبد

قال «الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالالفاظ

وفيه مسائل

الاولى لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لانه هذيان احتجت الحشوية بأوائل السور قلنا اسمائها وبأن الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجب والا يتخصص المعطوف بالحال قلنا يجوز حيث لا لبس مثل ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وبقوله تعالى كانه رؤس الشياطين قلنا مثل في الاستقباح . الثانية لا يعنى خلاف

الاعلام كلها منقولة ولكن الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع اخرج بقول مصنفه فان لملاقاة - العلم وقيدته بالمنقول فقال وبمخرج العلم المنقول كفضل اه .

الظاهر من غير بيان لان اللفظ بالنسبة اليه مهمل. قالت المرجئة يفيد احكاما . قلنا حينئذ يرتفع الوثوق عن قوله تعالى « أقول الاستدلال بالالفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال من كونه بطريق المنطوق أو المفهوم فلذلك عقد المصنف هذا الفصل لبيانه وذكر فيه سبع مسائل. ثم ان بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بالمهمل ولا بما يخالف الظاهر لانه لو كان جائزا لتعذر الاستدلال بالالفاظ على الحكم فبدأ بهما لكونهما كالمقدمة * المسئلة الاولى لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال. وعبارة المحصول لا يجوز أن يتكلم بشيء ولا يعنى به شيئاً وهو قريب من عبارة المصنف وعبارة المنتخب والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لان عدم الفائدة قد لا يكون لاهاله بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن رهان بجواز هذا فقال يجوز أن يشتمل كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه الا أن يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضا عبد الجبار في العمدة وأبو الحسين في شرحه له واستدلالا للخصم بأن فائدته التعمد بتلاوته قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكم الله تعالى قال الاصفهاني في شرحه له لا أعلم أحدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصا في حق الله تعالى أن يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والنسيان جائزان على الانبياء وقوله «احتجت الحشوية» أى على جوازه بثلاثة أوجه الاول وروده في القرآن في أوائل كثير من السور نحو الم وطه وجوابه ان لها معاني ولكن اختلف المفسرون فيها على أقوال كثيرة والحق فيها أنها أسماء للسور الثاني قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به الآية وجه الدلالة انه يجب الوقف على قوله الا الله وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبرا ولم يخرج من الحقيقة فاحتمل كلامه ان تكون الاعلام المنقولة خارجة عن الجاز دون الحقيقة فهي منها ويحتمل انها خارجة من الحقيقة ايضا وهو ما صرح به الآمدي حيث قال ان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف الاعلام بهما كريد وصره . وقال غيره جميع الاعلام حقائق لانها لا تخرج عن كونها حقائق

عنه واذا وجب الوقف عليه ثبت ان في القرآن شيئاً لا يعلم تأويله الا الله وقد
 خاطبنا به وهذا هو المدعى . وانما قلنا يجب الوقف عليه لانه لو لم يجب لكان
 الاسخون معطوفاً عليه وحينئذ فيتعين أن يكون قوله تعالى يقولون جملة حالية
 أي قائلين ولا يجوز أن يكون حالاً من المعطوف والمعطوف عليه لا يمنع أن
 يقول الله تعالى آمناً به فيكون حالاً من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان
 الاصل اشترك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات . واذا اتنى هذا تعين
 ماقلناه . وهذا الدليل لا يطابق دعوى المصنف لانه يقتضى أن الخلاف في الخطاب
 بلفظ له معنى لا تقهه ودعواه أولاً في المهمل . واجاب المصنف بأنه انما يمتنع
 تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة تدل عليه أما اذا قامت قرينة تدفع
 اللبس فلا بأس كقوله تعالى « ووهبنا له اسحق ويعقوب » نافلة فان نافلة حال
 من يعقوب خاصة لان النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لان العقل قاض
 بأن الله تعالى لا يقول آمناً به . الثالث قوله تعالى طلعتها كأنه رؤوس الشياطين
 فان هذا التشبيه انما يفيد أن لو علمنا رؤوس الشياطين ونحن لا نعلمها .
 والجواب انه معلوم للعرب فانه مثل في الاستقباح متداول بينهم لانهم يتخيلونه
 قبيحاً وهذا أيضاً لا يطابق الدعوى لما تقدم ﴿ فائدة ﴾ اختلف في الحشوية
 فقيل باسكان الشين لان منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور أنه بفتحها نسبة
 الى الحشا لانهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصرى في حلقة فوجد كلامهم رديئاً
 فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أى جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الاحشاء

عرفية كما ان قصر الامدى الخلاف في المنقول على الاعلام لاوجه له بل المراد
 كل منقول كلنظ الايمان المنقول في اللغة الى التصديق فان النقل لم يستعمل فيما
 وضع له أولاً فليس حقيقة ولم يعتبر فيما نقل له لعلاقة بينه وبين ما وضع له
 أولاً فليس مجازاً فالخلاف كما هو موجود في الاعلام المنقولة موجود في غيرها
 غير ان من قصر الخلاف على الاعلام المنقولة فقد تبع الامدى في ذلك ولاوجه
 له كما لا وجه لاصل دعواه من ان الاعلام المنقولة ليست حقيقة ولا مجازاً بل
 هي حقائق عرفية كما قال الاسنوى . فتاخص من هذا ان الخلاف في المنقول

لجوانب البطن * المسئلة الثانية يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره . إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان كآيات التشبيه ولا يجوز أن يعنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهمل لعدم اشعاره به . والخلاف فيه مع المرجئة فانهم يقولون انه تعالى لا يعاقب أحدا من المسلمين ولا يضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة قالوا وأما الآيات والاخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد بها التخويف وفائدته الاحجام عن المعاصى وأجاب المصنف بالمعارضة وهو أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله اذا ما من خطاب الا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره وأيضا فالاحجام انما يكون عند العقاب ولا عقاب وهذه المسئلة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ومعرفة استدلالهم وقد أشار اليه المصنف اشارة بعيدة وتفصيله ما قلناه وأما الاواخر والنواهي فلاخلاف فيها كما قال الاصفهاني في شرح المحصول ولم يذكر ان الحجب هذه المسئلة ولا اتى قبلها والمرجئة كما كما قال الجوهري مشتقة من الارحاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أى آخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاحمال سببا لوقوع العذاب ولا اسقوطه بل أرجأوها أى أخروها وأدحضوها

قال « الثالثة * الخطاب اما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيجمل على الشرعى ثم

مطلقا علما أو غير علم واما الاعلام المخترعة من غير سبق وضع فهى حقائق قطعية خلافا لما قاله التاج السبكي لانه لا يازم في الحقائق ان تكون موضوعة بالوضع اللغوى بل المدار على انها استعملت فيما وضعت له اولا فهى داخله في الحقيقة قطعا فالحق مع الجار بردى غير ان الخلاف ليس خاصا بالاعلام المنقولة كما علمت واعلم ان كل منقول لا بد فيه من العلاقة في كل منقول عنه كما أنه لا بد من عدمها في كل مرتجل كما نص عليه السمعدي في التلويح غير ان وجود العلاقة في المنقول ليس لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى بخلاف المجاز فان وجود العلاقة لصحة الاستعمال كما عرف في محله .

العرفي ثم اللغوي ثم المجازي أو بمفهومه^(١) وهو اما أن يازم عن مفرد يتوقف عليه عقلاً أو شرطاً مثل ارم وأعتق عبدك عنى ويسمى اقتضاء أو مركب موافق

(١) قال المصنف « الثالثة الخطاب اما ان يدل على الحكم لمنطوقه فيحمل على الشرعي ثم اللغوي ثم المجازي او لمفهومه الخ » اقول هذا التقسيم لكيفية دلالة نظم القرآن على الحكم هو اصطلاح الشافعية واما الحنفية فقسموا كيفية دلالة النظم القرآني على الحكم على اربعة اقسام عبارة النظم و اشارته ودلالته واقتضاؤه . فعبارته هي دلالة ثبتت وتحققت بنفس النظم بان يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء ولو كانت التزامية قصد ولو تبعاً فخرجت الاشارة وذلك كقوله تعالى « واحل الله البيع وحرم الربا » فالحل والحرم والنفرة بين البيع والربا اللازمة لهما كلها بالعبارة لان الاولين مقصودان والنفرة مقصودة بالذات لكون الآية مسوقة للرد على الكفار في تسويتهم بين البيع والربا حيث قالوا « انما البيع مثل الربا » فالعبارة يعتبر فيها السوق للمعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتبع كما صرح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر الاسلام ايضاً وعزى الى الامام شمس الاثمة وخالف في ذلك صدر الشريعة وشرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أنها اشارة ورد بان تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين على ان الدلالات الاربع مرتبة في القوة فأقواها العبارة . فلو جعلنا العبارة قاصرة على ما سبق له النظم بالذات لكان مرتبة ماسبق له بالتبع مؤخره عن دلالة العبارة نعم اذا قلنا ان ماسبق له النظم وقصد منه ولو تبعاً مقدم على ما لم يقصد منه اصلاً لم يرد عليه هذا لكن يبقى تغيير الاصطلاح بلا فائدة كما قلنا . و اشارة النظم هي دلالة التزامية لا تقصد اصلاً بالذات ولا بالتبع ولان تكون لتصحيح الكلام والاذهان متفاوتة في فهمها لكونها بعلاقة الازوم وهو قد يكون جلياً فدلالته جلية وقد يكون خفياً فدلالته خفية فقد تكون نظرية خلفاء الازوم كقوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » فهي مسوقة لايجاب النفقة للوالدات على

وهو خفى الخطاب كدلالة تحريم التأنيف على تحريم الضرب وجواز المباشرة الى الصبح على جواز الصوم جنبا أو مخالف كزوم نهي الحكم مما عدا المذكور

الآباء لكن عدل عن التعبير بالآب الى التعبير بالمولود له فنسب الولد اليه باللام للإشارة لاختصاص المولود بالوالد نسبا لان من الظاهر انه لم يرد الاختصاص تملكا قطعا فكما اختص الوالد بالمولود اختص بوجود نفقته عليه ولا يجب شرعا على الام ولا على غيره فلا يشارك الوالد في نفقة الولد أحد ويكون الولد تابعا لوالده في النسب فيكون الولد قرشيا ان كان أبوه قرشيا مثلا وهكذا ولا يتبعه في الحرية ولا في الرق بدليل خاص بهما وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالعقل وغيره . هكذا مثل للإشارة بهذه الآية صاحب المسلم وقد رده شارحه صاحب فوائح الرحموت بان اللام موضوعة للاختصاص وقد أريد هنا الاختصاص الخاص وهو الاختصاص نسبا فالمراد بالمولود له من انتسب اليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان القصد اليه لا يجاب النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة اليه فافهم اهـ .

وهي مناقشة في المثال وقد مثل صاحب المسلم بآيات منها قوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل » فهذا القول دل على جواز الاصباح جنبا للصائم فبطل قول الروافض من اصبغ جنبا فقد أفطر وتقرير وجه الدلالة على المشهور ان الغاية وهي قوله « حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر » دلت على جواز الاستمتاع بالنساء الى الفجر فجاز الاستمتاع في آخر جزء من الليل وهو يستلزم كونه جنبا في أول اجزاء الفجر وما قيل ان « حتى » غاية للاكل والشرب فيجوز ان في آخر اجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء فلا يجوز مردود بان ذلك مخالف لسياق الآية فلها مسووفة لنهي حرمة الاستمتاع والاء كل والشرب من بعد ثلث الليل فأبيحت هذه الاشياء الثلاثة الى الفجر بعد

ويسمى دليل الخطاب « أقول المسئلة الثالثة في كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقدير بعض المدلولات على البعض . اعلم ان الدلالة قد تكون بالمنطوق وقد ان كانت محرمة بعد الثلث حتى كما هي غاية للاكل والشرب هي غاية للاستمتاع بالنساء أيضا كيف وقوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام » الآية مما هو خاص بالاستمتاع يدل على ذلك دلالة صريحة ولو تنزلنا وسألنا ما قيل فالاستمتاع مثل الاكل والشرب فاذا جازا الى آخر أجزاء الليل جاز هو أيضا بدلالة النص على ان قوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم » يدل بعبارته على جواز الاستمتاع بهن في الليل كله فإلزام حل الاصبح جنبا فان ليلة الصيام في الآية تستغرق جميع اجزاء الليل فتفيد حل استغراق أجزائه بالرفث ويلزم من استغراق الليل بالرفث حل الاصبح جنبا وعلى هذا لا ورود لذلك القيل أصلا لكن على هذا والذي قبله لا تكون الآية مثالا للإشارة . ودلالة النص وتسمى حقوى الخطاب ومفهوم الموافقة وهو ثبوت حكم المنطوق للمسكوت بفهم مناط الحكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة وما اعترض به صاحب التلويح من أن اكثر الدلالات مما لم يتفطن لها بعض من لم اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعي حيث لم يفهم وجوب الكفارة بالاكل ناشيء عن عدم التدبر في الكلام لانه لم يدع انتهام حكم المسكوت لكل من يعرف اللغة بل المدعى انتهام المناط وانما منشأ الخلاف في حكم المسكوت خلفاء تحقق هذا المناط المفهوم لغة فيه وفي المثال المضروب يفهم كل من يعرف اللغة ان مناط سـؤال الاعرابي وجوابه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم هو الجنابة الكاملة على الصوم لانفس القرب مع اهله فزعم الامام الشافعي رحمه الله تعالى ان الجنابة الكاملة هي الافطار بالوقاع فقط وعندنا مناط الافطار عمدا . وهناك حرمة الصوم . وهي قسمان فتارة يكون المسكوت اولى بالحكم من المنطوق كقوله تعالى « ولا تقل لها أف » فانه يفهم تحريم الضرب مثلا بالاولى لان مناط النهى عن التأفيف هو الايذاء وهذا مفهوم لغة فكان منهيًا عنه . ومن جزئياته الضرب ونحوه فيكون منهيًا عنه ايضا بل اولى وتارة يكون

تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لاني محل النطق كما سيأتي بيانه الاول أن يدل اللفظ المسكوت مساويا في الحكم للمنطوق لاننا نعلم قطعا ان كثيرا ما يفهم الحكم في المسكوت مع عدم الاولوية انهم المناط لغة وذلك كاثبات الكفارة بالاكل عمدا في صوم رمضان كالجماع الذي ورد فيه ايجاب الكفارة بحديث الاعرابي المعروف عند الحنفية . وكايجاب الشافعي الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بنص الخطأ في القتل وبنص غير الغموس في اليمين . وايجاب حد الزنا في اللواط في غير الزوجة والائمة عند صاحبي ابي حنيفة والائمة الثلاثة بنص وجوبه في الزنا . والخلاف في هذه المسائل انما هو للخلاف في تحقق المناط في المسكوت وانتهام حكمه من المنطوق . واما الاقتضاء فهو دلالة الكلام بطريق الازوم على ما يتوقف عليه صدقه وصحته العقلية أو الشرعية كما مثل الاسنوي والمراد بالازوم هنا ما هو أم من الشرعي والعقلي البين وغير البين . ومن هذا الذي حررناه في اصطلاح الحنفية وما قرره المصنف والاسنوي وغيرهما في اصطلاح الشافعية تلم ان الخلاف في تسمية كيفية الدلالة لاني نفس كيفية الدلالة ولا في كون اللفظ في كلام الشارع يحمل اولا على المعنى الشرعي ان وجد لانه هو المعنى الموضوع له اللفظ في اصطلاح التخاطب عند الشارع فان لم يوجد فعلى المعنى العرفي الذي كان عند زول الوحي لانه أيضا هو المعنى الموضوع له اللفظ في اصطلاح التخاطب عند الشارع وغيره من اهل العرف في ذلك الزمان فان لم يوجد فعلى اللغوي لانه هو أيضا هو المعنى الموضوع له اللفظ في اصطلاح التخاطب عند العرب في ذلك الزمن . وبيان اختلاف الاصطلاحين ان الحنفية جعلوا دلالة اللفظ على المعنى بنفسه لا بواسطة معنى مفهوما ولا بواسطة تصحيح الكلام ولو التزما متى كان المعنى مقصودا ولو تبعا عبارة النص . فعولوا في ذلك على كون المعنى مقصودا ولو تبعا ولم يفرقوا بين كون الدلالة بطريق وضع اللفظ للمعنى أو بطريق الالتزام . وجعلوا ما كانت الدلالة عليه بطريق الالتزام ولم يقصد اصلا اشارة النص . وعبارة النص واطارة النص منطوق . وما دل عليه اللفظ

بمنطوقه وهو المسمى بالدلالة اللفظية فيحمل أولا على الحقيقة الشرعية لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات . فان لم يكن له حقيقة شرعية أو كان ولم يمكن الحمل عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام لانه المتبادر الى الفهم فان تعذر حمل على الحقيقة اللغوية وهذا اذا كثر استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغوي فان لم يكن فانه يكون مشتركا لا يترجح الا بقريضة قاله في المحصول . ولتقابل أن يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف^(١) وهذا يقتضى تأخير العرف عن اللغة فهل هو مخالف لكلام الاصوليين

بواسطة معنى مفهوم منه سموه دلالة النص وخوئ النص ومفهوم موافقة ولم يجملوا منطوقا . والاقتضاء دلالة اللفظ التزاما على ما يتوقف عليه صدقه وصحته عقلا أو شرعا سمي بالاقتضاء ولم يجملوه منطوقا ولا مفهوما وقالوا ان الكل يدل عليها لفظ القرآن فهي دلالات لفظية عندهم . وأما الشافعية فجعلوا دلالة الاقتضاء وهو ما يلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلا أو شرعا نحو ارم واعتق عبدك عنى بالف من قبيل المفهوم بخلاف الحنفية كما تقدم وجعلوا ما يازم من مركب موافق من المفهوم ايضا فوافقوا الحنفية في ذلك فكانت كيفية دلالة اللفظ على الحكم عند الشافعية قسمين : منطوق ومفهوم . ويدخل في المفهوم دلالة الاقتضاء ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة . والحنفية جعلوا كيفية دلالة اللفظ على الحكم أربعة أقسام ترجع الى ثلاثة اقسام : منطوق وهى العبارة والاشارة لان كلا منهما دلالة فى محل النطق . ومفهوم موافقة وهى دلالة النص وانكروا مفهوم المخالفة . وما هو ليس واحدا منهما وهو الاقتضاء فاحفظه فانك لا تجده فى غير هذا الكتاب وان كان مأخوذا من كلام الفريقين لكن لم ينبه عليه أحد

(١) قال الاسنوى « ولتقابل ان يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء ان ما ليس له ضابط فى الشرع ولا فى اللغة يرجع فيه الى العرف الخ » أقول قال التاج السبكي فى التكملة من القواعد المشهورة على السنة الفقهاء ان ما ليس له حد

أو ليسا متواردين على محل واحد فيه نظر يحتاج الى تأمل . وذكر الأمدى في
تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب : أحدها هذا وصححه ابن الحاجب ^(١)

في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف قال والدى في شرح المذهب وليس
مخالفا لما يقوله الاصوليون من ان لفظ الشارع يحمل على المعنى الشرعى ثم العرفي
ثم اللغوي قال والجمع بين الكلامين اذا تعارض معناه في العرف ومعناه في اللغة
قدما العرف ومراد الفقهاء اذا لم يعرف حده في اللغة فانا نرجع فيه الى العرف
ولهذا قالوا كل ما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا ليس له معنى فالمراد ان معناه في
اللغة لم ينصوا على حده بما يبينه فيستدل بالعرف عليه اه . ومن هذا تعلم أن
كلام الفقهاء وكلام الاصوليين لم يتواردا على محل واحد لان كلام الفقهاء في
العرف الذى يستدل به على المعنى اللغوي الذى لم ينصوا على حده وهذا العرف
مبين للمعنى اللغوي وليس معارضا له . وكلام الاصوليين فيما اذا تعارض المعنى
العرفي الذى له حد مع المعنى اللغوي الذى له حد فلا مخالفة بين الكلامين

(١) قال الاسنوي «أحدها هذا وصححه ابن الحاجب» وهو مذهب الحنفية
لان المعنى الشرعى الحقيقى هو الذى وضع له اللفظ في اصطلاح تخاطب الشرع
فيتين حمل اللفظ عليه لان ما عداه مجاز والحقيقة مقدمة على المجاز اتفاقا فلا
وجه للقول بالاجمال ولا القول بالتفصيل بين الاثبات والنهى بكونه في النهى
مجملا كما يقول الفزالي او انه يحمل على اللغوي كما اختاره الأمدى . وقرع على
ذلك الحنفية ان النهى عن الشرعيات كالصوم في يوم النحر والصلاة في الاوقات
المنهى عن الصلاة فيها وعن الطلاق في الحيض ونحو ذلك يقتضى ان المنهى عنه
هو الحقيقة الشرعية فلم تتحقق تلك الحقيقة لا يكون الا فى بها آتيا بالمنهى
عنه فلا يأتى مثلا اذا قلنا ان الصوم المنهى عنه في يوم النحر لا يقع صحيحا وصوما
شرعيا بل هو صوم لغوي فلما ذا يأتى حينئذ . وكذلك اذا لم تصح الصلاة في
الاقوات المنهية وتقع شرعية وقلنا ان المنهى عنه الصلاة اللغوي فماذا يأتى فان
الفاسد منها محرم في كل الاوقات وكذلك الطلاق اذا لم يقع في الحيض فباى شىء
يأتى وليس من المعقول انه يأتى بمجرد التناظر بالطلاق والقول بان جملة على

والثاني يكون مجرماً والثالث قاله الغزالي ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي كقوله عليه الصلاة والسلام اني اذن أصوم فانه اذا حمل على الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار وان ورد في النهي كان مجرماً كنهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر فانه لو حمل على الشرعي دل على صحته لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما اذا حمل على اللغوي قال الأمدى والمختار انه ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي لانه مبعوث لبيان الشرعيات وان ورد في النهي حمل على اللغوي لما قلناه من أن جملة على الشرعي يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه ولا فائز به وما ذكرناه من أن النهي يستلزم الصحة قد أنكرناه بعد ذلك وضمنا قائله فان تعذرت الحقائق الثلاث حمل على المعنى المجازي صوناً للكلام عن الابهال ويكون الترتيب في مجازات هذه الحقائق كالترتيب المذكور في الحقائق. الثاني أن يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الاتزامية فتارة يكون اللازم مستقداً من معاني الالفاظ المفردة

الشرعي يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه ولا فائز به اه. فغير مسلم عند الحنفية فقالوا ان المنهى عنه ان كان شرعياً فالنهي عنه يقتضى صحته باصله دون وصفه وهو ما يسي عندهم بالفساد وان كان حسيماً اقتضى فساده اصلاً ووصفاً وهو البطلان والشرعي عندهم ماله حقيقة اعتبرها الشارع لما هو شارع ورتب عليها احكاماً مخصوصة كالصلاة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك. وغير الشرعي ما ليس كذلك وهذا لا يكون النهي عنه الا لعينه ولذلك قالوا ان المنهى عنه لعينه لا يكون شرعياً. والشرعي الذي تعلق به النهي ليس منهيماً عنه لعينه بل لوصف أو مجاور والنهي عن بيع الخمر انما هو للخلل في الركن فهو راجع للذات فكان باطلاً فبيعها ليس شرعياً لان البيع شرعاً هو مبادلة المال بالمال والخمر في حق المسلم ليس بمال اصلاً فحمل اللفظ في كلام الشارع على معناه الشرعي في النهي لا يستلزم صحة بيع الخمر ونحوه مما ليس بمال ومن انكر ان النهي عن الشرعيات يستلزم صحتها فهو محجوج بما ذكرنا. واما في الاثبات فالحمل على المعنى الشرعي ظاهر

وذلك بأن يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة^(١) وتارة يكون مستفادا من التركيب وذلك بأن لا يكون شرطا للمعنى المطابقي بل تابعا له فاللازم عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه كقوله ارم فانه يستلزم الامر بتحصيل القوس والمرمى لان العقل يحيل الرمي بدونهما وقد يكون هو الشرع كقوله أعتق عبدك عنى^(٢) فانه يستلزم سؤال تملكه حتى اذا أعتقه تبينا دخوله في ملكه لان العتق شرطا لا يكون الا في مملوك وقد مثل في المحصول له بمثال فاسد فعدل عنه صاحب الحاصل والمصنف وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد يسمى الاقتضاء أى الخطاب يقتضيه . وأما اللازم عن المركب فهو على قسمين : أحدهما أن يكون موافقا

(١) قال الاسنوى « والدلالة الاتزامية فتارة يكون اللازم مستفادا من معاني الالفاظ المفردة وذلك بان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة » أقول قد علمت ان هذه الدلالة الاتزامية ان كانت مقصودة ولوتبعها كانت عبارة نص عند الحنفية . وان لم تكن مقصودة اصلا وهى دلالة اللفظ الدال على وجوب الواجب المطلق على وجوب قدمه وجوده فانها ليست مقصودة اصلا من اللفظ ولكن لما توقف الامتثال عليها لتوقف وجود الواجب المطلق على وجودها كان وجوبه مستازما لوجوبها تبعا وان لم تكن مقصودة من اللفظ ومن هذا تعلم ان كون اللازم شرطا ليس بقيد بل مثله السبب وكلاهما أعم من العقلي والعمادي والشرعي فهذه الدلالة سماها الحنفية اشارة النص والشافعية يسمونه بالمقتضى عقلا مطلقا سواء قصد اللازم بالتبع أو لم يقصد اصلا اما اذا قصد اولا وبالذات كان هو المعنى المطابقي وكان اللفظ مجازا فيه كما ان الحنفية قد جعلوا الدلالة الاتزامية من المنطوق والمصنف جعلها من المفهوم وسيأتى الكلام عليه

(٢) قال الاسنوى « وقد يكون هو الشرع كقوله أعتق الخ » هذا قد اتفق الحنفية والشافعية على تسميته بالمقتضى . وفي التلويح ما يفيد ان المقتضى عند الشافعي هو اللفظ المقدر وعند أبي حنيفة هو المعنى ولذلك كان المقتضى قابلا للتخصيص عند الشافعي دون أبي حنيفة لان اللفظ بعرضة العموم والخصوص بخلافه على القول بأنه المعنى

المنطوق في الايجاب والسلب ويسمى أقوى الخطاب أى معناه كما قال الجوهري قال وهو عمد ويقصر ويسمى أيضا تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله تعالى فلا تقل لها أف فإنه يدل أيضا على تحريم الضرب من باب الاولى فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لان مجرد التأنيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على اباحته بخلاف مجرد الرمي فإنه يتوقف على القوس وكقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الى آخر الآية فإنه يدل بمنطوقه على جواز المباشرة الى الصبح ويلزم منه صحة الصوم جنبا وهو ما بين الفجر الى الغسل اذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل مستثنى من جواز المباشرة ومثل المصنف بمثالين اشارة الى معنيين أحدهما أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم من المنطوق كالمثال الاول وقد يكون مساويا كالمثال الثاني خلافا لابن الحاجب في اشتراطه الاولوية . الثاني ما قاله الامام في المحصول وهو أن اللازم قد يكون من مكملات المعنى المنطوق كما في المثال الاول وقد لا يكون كالثاني ثم قال والتمثيل بالتأنيف مبنى على أن تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه في كتاب القياس ^(١) فافهمه . وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة الى

(١) قال الاسنوى « والتمثيل بالتأنيف مبنى على ان تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه في كتاب القياس الخ » أقول هذه المسئلة خلافية فقال كثير من العلماء منهم الحنفية ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياس وهو ظاهر كلام التاج السبكي في جمع الجوامع وهؤلاء جعلوا الثابت بها مثل الثابت بالمنطوق لاستنادها الى المعنى المفهوم من النظم لغة بطريق الانتقال من الادنى الى الاعلى أو من احد المتساويين الى الآخر فهى دلالة فوق الدلالة القياسية وهى قطعية كالدلالة على المنطوق وعلى ان المفهوم ادون وذلك لانهم لما جعلوا الدلالة على المفهوم دلالة على الحكم فى شىء لمعنى فيه يفهم لغة ان الحكم فى المنطوق لاجله اى يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم فى المنطوق لاجله وبناء على ذلك قالوا ان الثابت بالمفهوم مثل الثابت بالمنطوق فى كونه قطعيًا مستندا الى النظم

الصحيح من دلالة المنطوق قال ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الآمدى من المنطوق ولا من الاستناد الى المعنى المفهوم من النظم لغة فهو فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى المفهوم باللغة الموضوعه لافادة المعانى كما فى التوضيح والتلويح فلا يتأنى ان يكون ذلك المعنى فى المنطوق قطعيا وفى المفهوم ظنيا حتى يكون ادون بل المفهوم والمنطوق سواء . وقال الشافعى وامام الحرمين والامام الرازى الدلالة على الموافقة بطريق القياس الاولى او المساوى المسمى بالجلى وقيل الدلالة عليه لفظية لادخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس . فقال الغزالى والآمدى من اصحاب هذا القيل فهمت عن السياق والقرائن وهى مجازية من اطلاق الاخص على الامم فاطلق المنع من التأيف وأريد المنع من الايذاء . والمنع من اكل مال اليتيم وأريد المنع من اتلافه . وقال فريق آخر من اصحاب هذا القيل نقل اللفظ للدلالة على الامم عرفا بدلا عن الدلالة على الاخص لغة لكن القول بانه مجاز لادليل عليه بل الدليل على خلافه اما اولا فلانه متى امكنت الحقيقة فلا يعدل الى المجاز وهى ممكنة هنا كما تقدم بيانه واما ثانيا فلان المتبادر لفهم فى مقام التخاطب من الآيتين هو النهى عن التأيف والتواعد على اكل مال اليتيم وهو من امارات الحقيقة وما جعلوه معنى مجازيا مفهوما من عرض الكلام وناحيته ولا يازم من ذلك ان يكون مجازا لعدم استعمال اللفظ فيه . قال الجلال المحلى ومنهم من جعله تارة مفهوما واخرى قياسا كالبيضاوى فقال الصفى الهندى لاتنافى بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت بمنطوق وقال المصنف يعنى التاج السبكي وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول له اه . ولعل مراد الصفى الهندى بقوله الحاق مسكوت الح تعديدا للحكم اليه باعتبار وصف مناسب وان كان ذلك الوصف المناسب هنا شرطا لتناوله لغة لانه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا شرعيا كما فى العضد . فمعنى كونه مسكوتا انه غير منطوق به وان دل عليه اللفظ بواسطة العلة المناسبة . وحاصل الكلام انه

المفهوم بل قسيما لها وكلام الامام هنا ليس فيه تصريح بشيء * القسم الثاني أن يكون مخالفا للمنطوق^(١) ويسمى دليل الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم المخالفة وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسئلة الا الغاية فانه أخرها الى التخصيص وأهمل التصريح هنا بأمر بعضها يأتي في كلامه وبعضها أذكره ان شاء الله تعالى قال « الرابعة * تعليق الحكم بالاسم لا يدل على تقيده عن غيره^(٢) والا لما

حينئذ شبيهه بالقياس الشرعي في وجود اللاحق في كل وان اختلفت جهته وهل لوجود هذا اللاحق يسمى قياسا ويطلق عليه اسمه أولا فهو لفظي راجع للتسمية هكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام . وبه يندفع قول المصنف وقد يقال الخ وقول ذلك المصنف والقياس غير مدلول له لان شرط القياس ان لا يتناول حكم الاصل الفرع واذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التناقض لانه يكون مدلولاً للفظ وغير مدلول وقد عرفت ان معنى كونه قياسا انه تعدى فيه الحكم باعتبار معنى مناسب لكن ذلك المعنى شرط للتعدى لغة أى تناول اللفظ له لغة لانه ثبت به الحكم كذا يؤخذ من تقرير شيخنا الشريفي على جمع الجوامع وبه يندفع ما اعترض به الاسنوي . ومنه تعلم أيضا وجه قول الامدي انه لا من المنطوق ولا من المفهوم لانه باعتبار تناول اللفظ له لغة يشبه المنطوق وباعتبار ذلك تناول بواسطة معنى مناسب هو شرط للتعدى لغة يشبه المفهوم فكانه واسطة بينهما فاعتبره قسيما لها

(١) قال الاسنوي « القسم الثاني ان يكون مخالفا للخ » قد خالف الحنفية

في ذلك والكلام عليه يأتي في المسئلة الآتية

(٢) قال المصنف « الرابعة تعليق الحكم الخ » اعلم ان الحنفية والشافعية

لم يختلفوا على ما هو الحق في ان مفهوم اللقب ليس بحجة وانما الخلاف بينهم في مفهوم الصفة والشرط ونحو ذلك ومرادهم بالصفة لفظ مقيد لاخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية لا مجرد النعت بدليل انهم ادرجوا في الصفة العدد والظرف مثلا كما ان محل النزاع في الدلالة لغة . يعني ان القائلين بحجية مفهوم المخالفة

جاز القياس خلافاً لابن بكر الدقاق وباحدى صفى الذات مثل في سائمة الغنم
 الزكاة يدل مالم يظهر للتخصيص فائدة أخرى خلافاً لابن حنيفة وابن سريج
 والقاضى وامام الحرمين والغزالي . لنا أنه المتبادر من قوله عليه الصلاة والسلام
 مظل الغنى ظلم ومن قولهم الميت اليهودى لا يبصر وأن ظاهر التخصيص يستدعى
 فائدة وتخصيص الحكم فائدة وغيرها منتف بالاصل فتمين وان الترتيب يشعر
 بالعلية كما استمرفه والاصل بنى علة أخرى فينتفى بانتفاؤها . قيل لو دل لدل
 امامطابقة أو التزاما . قلنا دل التزاما لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة
 يستلزم انتفاء معاوئها المساوى . قيل ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق ليس كذلك .
 قلنا غير المدعى « أقول شرع المصنف في ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب
 فنقول تمليق الحكم أى طلبا كان أو خبرا بالاسم أى وما فى معناه كاللقب والكنية
 لا يدل على نفيه عن غيره كقول القائل زيد قائم فانه لا يدل على نفى القيام عن
 غير زيد وهذا هو الصحيح عند الامام الآمدى وأتباعهما ونقله امام الحرمين في
 قائلون ان التركيب الذى اشتمل على الصفة ونحوها موضوع للمفهوم عند عدم
 فائدة اخرى . وعند القائلين بعدم الحجية ليس بموضوع لما ذكر وقد يعمم الخلاف
 فيقال انه موضوع لغة أو مستعمل استعمالاً شائماً . ومن نفى حججته الحنفية .
 واستدلوا على ذلك اولاً بان دلالة مفهوم المخالفة نظرية مجهولة ابداً ولا شيء
 من دلالة اللغة كذلك ضرورة فلا شيء من دلالة المفهوم المخالف دلالة لغة . اما
 المقدمة الاولى فلانها باتفاق الفريقين موقوفة على عدم فائدة اخرى وهو مجهول
 أبداً فان الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها سيما فى كلام الشارع فان
 العقول تعجز عن فوائده . فان قيل ربما يظن عدم الفائدة فيظن بالمفهوم وهذا
 كاف ولا حاجة لنا بالقطع فاننا لا ندعى القطع بالمفهوم . قلنا ظن عدم فائدة
 اخرى بل ظن المفهوم من الفوائد فيجب انتفاؤه فيبقى مجهولاً بل ينتفى
 المفهوم من الاصل . وقد اعترض عليه في مسلم الثبوت بما توضيحه الظن قد
 يلاحظ قصداً كما اذا اقتضى الحال ان يذكر المتكلم كلاماً موهما للتخصيص والقصر
 ولم يكن ذلك مراده فلا دلالة على نفى الحكم مما عداه بل انما الغرض الابهام

البرهان عن نص الشافعي واحتج المصنف بأنه لودل على تقيمه عن غيره لاستدباب
القياس وبيانه ان تحريم الربا مثلا في القمح يدل على هذا التقدير على ابحاثه في كل
ماعداه مطعوما كان أو غيره فلا يقاس الحمص عليه لان القياس على خلاف الدليل
باطل وهذا الدليل ضعيف لامرين أحدهما أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على
الاباحة في كل ماعدا البر والقياس انما يدل على التحريم في الافراد التي شاركت
المنصوص عليه في العلة وهي المطعومات دون غيرها كالنحاس والرصاص فغاية
ما يلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصا للمفهوم وتخصيص عموم المنطوق
بالقياس جائز كما سيأتى فتخصيص عموم المفهوم به أولى . الثاني ما ذكره الآمدى
وهو انه انما يؤدي الى ابطال القياس أن لو كان النص دالا عليه بمنطوقه وليس
كذلك بل انما دل عليه بمفهومه والقياس راجح على هذا النوع من المفهوم وغاية

فقط وقد يلاحظ الظن تبعا بأن يتكلم لافادة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى
فيظن عدم الفائدة والفائدة المنفية الاول والشرط للمفهوم الثاني . وقد أجاب
صاحب فواتح الرحموت فقال ولك أن نجيب عن أصل اليراد بأنه لا يمكن الظن
بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظننا حتى يعلم الانتفاء أو يظن
ثم هي لكثرتها لا يتحقق مادة ينتفى فيها الجميع بأسرها الا نادرا اذ لا اقل من
ان الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كما في
التعبير باللقب وعلى هذا يندفع ما يورد ان مقصودهم ان الكلام موضوع لنفى
الحكم عن المسكوت والفوائد الاخرى صارفة عنه فاذا لم تظهر فائدة اخرى
يظن به كما في سائر الحقائق فلا يضر عدم معرفة انحصار الفوائد . وذلك لان
فائدة التعبير عن المحكوم عليه ومتعلقاته لا يخلو عنها تركيب فوجود الصارف
لازم فلا دلالة على انتفاء الحكم اصلا فتدبر اه . واستدلوا ثانيا بان ترك المسكوت
محلا للاستدلال بالاصل أو محلا للاجتهاد والنظر بالقياس الى المنطوق أو الى غيره
فائدة لازمة لا يخلو الموصوف بالصفة منها وثبوت مفهوم المخالفة متوقف على
عدم الفوائد بأسرها اتفاقا فلا يثبت المفهوم اصلا . فان قيل مراد الفائل بهذا
المفهوم انه ثابت ومدلول للكلام مالم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد

ذلك انهما دليلان تعارضا لان كلا منهما دل على عكس ما دل عليه الآخر كالمخص في مثالنا اباحه المفهوم وحرمة القياس وحكم المتعارضين تنديم الراجح منهما وذهب أبو بكر الدقاق من الشافعية الى انه حجة وكذلك الحنابلة كما قاله في الاحكام واحتجوا بان التخصيص لا بد له من فائدة وجوابه ان عرض الاخبار عنه دون غيره فائدة ومرجى في بعض التعاليق أن الدقاق وقع له ذلك في مجلس النظر ببغداد فألزم الكفر اذا قال محمد رسول الله لئن في رسالة عيسى وغيره فوقف . وحكى ابن رهران في الوجيز قولنا ثالثا أنه حجة في أسماء الانواع كالغنم دون أسماء الاشخاص كزيد وقوله « وباحدى صفى الذات » أى وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم الزكاة فان الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف . وقد عاق الوجوب على احدى صفتيها وهو السوم فيدل ذلك على عدم الوجوب في المعلوفة لكن الصحيح في المحصول وغيره أنه انما يدل على النفي في ذلك الجنس وهو

الآخرى احتمال الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن . قلنا هذا غير واف فانه لو سلم ان مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تبني عنه فالقوائد الاخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والقوائد المذكورة لا يخلو كلام ما عن واحد منها فلا يخلو كلام ما عن الصارف عن الحقيقة فلا تتحقق اصلا فافهم ولا تزل فانه مزلة . واستدلوا ثالثا بانه لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر لان العلة الحذر عن عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والتالى باطل لانه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة فيها ضرورة والتزامه مكابرة كذا في شرح المختصر لكن قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازانى والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء . قال صاحب فوائح الرحمت والحق انه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة الا أن يمنع منه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام . ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم في الخبر لو صح تم الكلام . واجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار عدم الحكم خارجا وغاية ما فيه انه يلزم عدم الاخبار عن حال المسكوت

الغنم في مثالنا وقيل يدل على نفي الزكاة عن المملوكة في جميع الاجناس نظراً الى أن العلف مانع والسوم مقتض وقد وجد وهذا كله اذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة اخرى غير نفي الحكم مما عدا الوصف المذكور فان ظهرت له فائدة فلا يدل على النفي فمن الفائدة ان يكون جوابا لمن سأل عن سائمة الغنم فان ذكر السوم والحالة هذه يكون للمطابقة أو يكون السوم هو الغالب فان ذكره انما هو لاجل غلبة حضوره في ذهنه هذا هو المعروف ونقله امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة وهذا الذي اختاره المصنف نقله الامام والآمدي وأتبعهما عن الشافعي والاشعري وجماعة وذهب أبو حنيفة والقاضي أبو بكر الباقلاني وابن مريج والنزالي الى انه ليس بحجة واختاره الآمدي والامام نجر الدين في المحصول والمنتخب وقال في المعالم المختار انه يدل عرفاً لا لغة ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً ونقل الامام نجر الدين عن امام الحرمين أنه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص في البرهان على أنه حجة وجعله أقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة ومطل الغني كما مثل

فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذ لا دخل للاخبار في ثبوت الحكم او انتفائه في الخارج بخلاف الحكم الشرعي الثابت بالانشاء فانه لا خارج له فوجوب الزكاة هو قوله او جبت اذا انتفى القول الذي هو الانشاء انتفى الوجوب لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى الحكم فاتضح الفرق بين الخبر والانشاء فالملازمة ممنوعة قال ابن الحاجب وهو دقيق . ورد بأنه قول ينفي المفهوم وانه مسكوت عنه لا كونه محكوماً بنقيض الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم لغة وانما يلزم الانتفاء لا انتفاء المثبت وبه يقول الحنفية ومذهبهم فانه قول ببقاء المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا وقد استدل في مسلم الثبوت باربعة ادلة اخرى واطال فيها هو وشراحه فارجع اليها تردد علما . وعلى كل حال فالذي استقر عليه رأيه ورأى شراحه ترجيح مذهب الحنفية ومن معهم ولذلك قال في أول كلامه ونقاه الحنفية والقاضي أبو بكر والنزالي والمعتزلة وهو المختار

المصنف قال الا أن تكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الايبض يشبع اذا أكل فانه كاللقب في عدم الدلالة ثم ذكر في آخر المسئلة التي بعدها مثله أيضا فقال واعتبر الشافعي الصفة ولم يفصل وأستقر رأى على الحاق مالا يناسب منها باللقب لاجرم ان ابن الحاجب نقل عنه أنه يدل ولا يمكن حمل كلام المصنف في النقل عن امام الحرمين على مالا يناسب لانه نقل الخلاف عنه في مثل سائمة الغنم مع أنه مناسب وقوله «لنا» أى الدليل على انه حجة ثلاثة أوجه الاول أن المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مظل الغنى ظلم ان مظل الفقير ليس يظلم^(١) واذا ثبت ذلك في العرف ثبت أيضا في اللغة لان الاصل عدم النقل لاسيما

(١) قال الاسنوى « الدليل على انه حجة ثلاثة اوجه : الاول ان المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مظل الغنى ظلم ان مظل الفقير ليس يظلم الخ » أقول قد روى الامام احمد أيضا قوله صلى الله عليه « لى الواجد يحل عرضه وعقوبته » وقالوا فهم منه ان لى غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وضح فهم ذلك عن أبى عبيد القاسم بن سلام في المشهور وفي البدائع ابو عبيدة بالهاء وهو معمر بن المثنى قيل صرح به امام الحرمين وقال في شرح الشرح القول ما قال الامام وقيل لاتنافية لجواز فهم كليهما فنقل الامام عن واحد وفي المشهور عن الآخر كما صح فهمه ما ذكر من الحديث الذى ذكره الاسنوى وكذا صح فهم ذلك عن الشافعي رحمه الله وكل من هؤلاء عالم باللغة فالقول ما قالوا . واجاب المانعون ومنهم الحنفية اولا بان الفهم من المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية فلعل فهم ما ذكر من هؤلاء في هذا المثال الجزئى لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى فعلة حل العقوبة الوجدان وكذا علة الظلم الغنى فباتتقائه ينتفى الحكم وليس هذا بالغة ولك ان تقول ان ايداء المسلم كان حراما بالنصوص القطاعة بحديث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما . وانما اجيز الايداء في المدينون الواجد دفعا لظلمه ووصولا الى حقه وفي غيره لا ظلم منه لعدم التمديد ولا وصول الى الحق فبقى على اصل الحرمة وعلم بهذا الاصل ان تخصيص الواجد والغنى لاذ الفقير حكمه بخلاف ذلك لان التوصيف

وقد صرح به في هذا الحديث ابو عبيدة وهو من أئمة اللغة المرجوع اليهم وكذلك ايضا يتبادر الى الفهم من قولهم الميث اليهودى لا يبصر أن غيره يبصر ، ولهذا يدل على نفى الحكم لكن أتباع الشافعى رحمه الله تعالى نقلوا عنه اتقوا الفهم المفهوم لاجل الوصف فلا تتمشى هذه الوجوه من قبله . والقول بان ما قاله المانعون من هذه الوجوه مجرد تجويز لا يقدرح فى الاستدلال لان الظاهر فهم هؤلاء الائمة المفهوم من التوصيف ممنوع كيف لا يكون ممنوعا وقيام احتمال الخلاف يقعد الحجة عن الحجية وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لا بد له من دليل على ان فهم هؤلاء ما ذكر قد عورض بما صحح عن الاخفش من الاخفش الثلاثة أبى الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيديويه وأبى الحسن سعيد بن مسعدة صاحب سيديويه . وأبى الحسن على بن سليمان صاحب ثعلب والمبرد وكل منهم امام فى اللغة . والامام محمد بن الحسن الشيبانى انه لامفهوم للصفة . وهما امامان فى العربية فاذا كان قول هذين الامامين معارضا لفهم أولئك فلا حجة فى فهم أولئك ولو ادعى السليقة فى أبى عبيد والشافعى أو العلم البالغ للعربية وقوة صحة النقل عنهما فالشيبانى الامام كذلك فى السليقة والعلم والنقل عنه قوى أصبح متواترا لكثرة أتباعه بل الامام محمد بن الحسن اولى لتقدم زمانه عليهما فان الامام محمدا ولد سنة ١٣٢ وتوفى سنة ١٨٩ والشافعى ولد سنة ١٥٠ وتوفى سنة ٢٠٤ وقيل انه ولد سنة ١٥٢ وتوفى ابو عبيد سنة ٢٢٤ عن سبع وستين او ثلاث وسبعين سنة كذا فى التيسير . وفي تاريخ ابن خلكان قاله البخارى وقيل سنة ٢٢٢ وقيل سنة ٢٢٣ وأبو عبيدة معمر بن المثنى توفى سنة تسع أو احدى عشرة او ثلاث عشرة ومائتين ثم لو كان الذى فهم هو أبو عبيدة معمر بن المثنى فإى نسبة له مع الامام محمد ولا ريب لاحد ان الفضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب فى الزمن المتقدم وأيضا لو سلمنا ان هؤلاء الائمة فهموا ما ذكر فإى حجة فيه ما لم يثبت الاجماع فدل هؤلاء انما فهموا بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالمفهوم والقول بان المثبت مقدم على الناقى فقول أبى عبيد والشافعى اولى من قول الامام محمد والاخفش قد رده فى مسلم الثبوت . ومن هذا تعلم ان الحنفية لا يسمون ما قاله

يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه . الثاني أن تخصيص الوصف بالتدكر يستدعى فائدة^(١) لأن تخصيص آحاد البلغاء يستدعى ذلك فالشارع أولى وتخصيص الاسنوى من أن المتبادر للفهم من الحديث الذي ذكره ان مطل التفسير ليس بظلم وعلى فرض فليس التبادر من الوصف بل من خارج وهو ان ايذاء المسلم محرم ولذا لا يسلمون انه يتبادر الى الفهم من قولهم الميت اليهودى لا يبصر ان غيره يبصر وعلى فرض التبادر فهو من القرائن لا من الوصف

(١) قال الاسنوى «الثاني ان تخصيص الوصف بالتدكر يستدعى فائدة الى آخره» وأجاب الحنفية ومن وافقهم عن هذا الوجه أولا بأن هذا الدليل لا يفيد الدلالة لغة ومحل النزاع ومدعى القائل بالمفهوم ذلك اذ رب شيء لا يجوز بلاغة ويجوز لغة فلا تقرب والفرض من قولنا رب شيء لا يجوز بلاغة ويجوز لغة التنبيه على فساد ما صورته المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدماته لا ينتج مدعاكم وليس الفرض اننا نسلم الدلالة بلاغة واتخاذها مذهبا حتى يرد ان هذا القدر يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة لانهما في أعلى درجات البلاغة ثبتت المفهوم فيه . وثانيا بان هذا النحو من الاستدلال اثبات الوضع بالفائدة وهو غير جائز وبهذا يندفع أيضا ما قالوه ان فيه تكثير الفائدة لافادة الحكمين فهذا أولى مما فيه قلة الفائدة وافادة حكم واحد ووجه الاندفاع ان هذا أيضا اثبات اللغة بالفائدة وأما ما قيل بان هذا ليس استدلالا بالفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل مالا فائدة سواء تعين بالارادة ومن جملة المفهوم فهو ممنوع بأنه ادعاء من غير دليل كيف وقد مر النفي عن المهرة وتفصيل ذلك أنهم ان أرادوا أن الاستقراء دل على أن المفهوم يراد عند عدم ظهور الصارف وهو الفائدة الاخرى فقيه مع لزوم استدراك حديث اخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها فائدة اخرى مشكل بل عسى أن لا يوجد وأقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على أن ههنا حكما في المسكوت مخالفا لما في المنطوق وأما ان هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الاكثر يكون مطابقا للعدم الاصلى فلا بد من دليل زائد

الحكم به فائدة محققة والاصل عدم غيرها من الفوائد فان الكلام فيما اذا لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو تخصيص الحكم .

على كونه مدلولاً . ثم ان المفهوم وغيره من الفوائد متساوية في الانتهاج والاستقراء ان دل فيدل على انتهاج الفوائد كلها في مواد جزئية فجعل احداها مدلول اللفظ والاخرى صارفة تحم محض . وما يقال الاستقراء دل على انه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محطاً للحكم ومطمح النظر كما حكى عن عبد القاهر فاذا انتفى القيد انتفى الحكم . والصفة أيضاً قيد زائد . فخواه سامنا ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط فيلزم السكوت في غيره ولعله هو مراد عبد القاهر ولو أريد أن القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفى بانتفائه ويكون قصد المتكلم الى هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولا حاجة في حسابان عبد القاهر فان عدم الانتهاج مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا اعتداد في مقابلتهم بامثال عبد القاهر واما فهم بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فانما هو في امثلة جزئية لا تثبت قانوناً كلياً فلا حاجة فيه . وان أرادوا به ان الاستقراء دل على أن لا بد للكلام من فائدة ما واذا انتفى سوى المفهوم تعين فان اريد أن الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون الكلام مجعلاً عند عدم قرينة واحدة منها أو عند قرينة أكثر من واحدة وقاماً بخلو الكلام عنه . وان أريد انه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك الممنوع فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الاخص فافهم واستقم فقد بان لك باتم وجه ان الحجة منقطعة لا تصلح للحجة . وثالثاً بان الخلو من الفوائد ممتنع اذ الاشعار بالعلية وغيره مما مر من الاستدلال بالاصل واخفاء حال المسكوت وتركه محلاً للاجتهد وغير ذلك من الفوائد فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقاً . ورابعاً النقض بمفهوم اللقب فان دليهم في الصفة جار فيه أيضاً وما قالوا ان التعبير باللقب متعين اذ بدونه يخل الكلام فلنا التعبير ههنا أيضاً بالمركب التقييدي متعين وبدونه يخل الكلام وان غرض المتكلم الحكم عليه بهذا العنوان فقط فان قالوا لو كان المسكوت

فان قيل لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه . قلنا
اللقب له فائدة أخرى وهى تصحيح الكلام لان الكلام بدونه غير مفيد
بخلاف الصفة . الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أى بكون الوصف

الذى لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق فى الحكم فيلغو الصفة ويكفى التعبير
بالموصوف قلنا فى اللقب أيضا ان ماوراءه من المسكوت مساو للمنطوق فى
الحكم فحسن التعبير باللقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت والا لمرى
التعبير باللقب عن الفائدة بل الحق ان المقصود فى اللقب ليس الا الحكم على
الملقب به وان كان غيره أيضا مشاركا له فى الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم
عليه وهذا يختل بدون التعبير به وهذا القدر ممكن فى الموصوف أيضا فان
المقصود وهو الحكم على هذا المركب التقييدى يختل بدون ذكر الصفة فافهم
واستقم . وخامسا بان الفائدة هى التنصيص على ثبوت الحكم فى محال الوصف
وقطع احتمال كونه مختصا بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة
مطلقا . واعترض عليه السكال ابن الهمام بانه ليس ما عدا محال الوصف داخلا
فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيضا نم لو كان معنى قولنا فى الغنم السائمة زكاة
لا سيما فى السائمة لكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع قال
صاحب فواتح الرحموت وذاك ان تقرر الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال
محال الصفة وان كان ما عداه مشاركا له فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير
تقييد بالوصف كان محلا لان يتوهم التنصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن
نصا فى المقصود فيقيد بالصفة ليكون نصا فالمقصود فى المثال المذكور الاخبار
عن حال السائمة فلو قيل فى الغنم زكاة حصل المقصود لكن لم يكن نصا فيه
لا احتمال تخصيصه بالمعروفة فقيل فى الغنم السائمة زكاة للتنصيص فى المقصود فافهم
اه ومعنى هذا اننا لا نسلم قول السكال ليس ما عدا محال الصفة داخلا فيه الخ
ونقول هو داخل فيه لولا الوصف فيكون ذكر الوصف بهذا الاعتبار
تنصيضا فى المقصود

علة لذلك الحكم^(١) كما استعرفه في القياس فيكون السوم مثلاً علة للوجوب والاصل عدم علة أخرى وحينئذ فينتفى الحكم بانتفاء تلك الصفة لان المعلوم يزول بزوال علة . وقوله « قيل لو دل لدل » أى استدلال الخصم بوجهين : أحدهما ان تعليق الحكم على صفة من الصفات لو دل على نفى الحكم عما عدا تلك الصفة لدل اما مطابقة أو تضمناً أو التزاماً لان الدلالة منحصرة في هذه الثلاثة لكنه لا يدل أما المطابقة والتضمن فواضح لان نفى الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين اثبات الحكم في المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزاء حتى يكون تضمناً وأما الالتزام فلان شرطه سبق الذهن من المسمي اليه وقد يتصور السامع ايجاب الزكاة في الساعة مع غفلته عن المملوفا وعن عدم وجوب زكاتها وقد أهمل المصنف ذكر التضمن فقال اما مطابقة أو التزاماً . ولقائل أن يجيب بأن الالتزام صادق عليه لان تصور الشكل مستلزم لتصور جزئه كما انه مستلزم لتصور لازمه . وأجاب المصنف بأنه يدل بالالتزام^(٢) لما ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف

(١) قال الاسنوى « الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية اى يكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم الخ » وأقول قد علمت ان الخفية يسلمون ان الوصف علة للحكم وان الاصل عدم علة اخرى لكن لا يسلمون ان هذا يقتضى ثبوت نقيض الحكم في المسكوت بل غاية ما يقتضى سكوت الشارع عن المسكوت وتركه للاجتهاد الى آخر ما فصلناه من قبل

(٢) قال الاسنوى « واجاب المصنف بانه يدل بالالتزام الخ » وأقول قد اجاب بعض الشافعية بانه وضع نوعي للتركيب فيكون مطابقة ولا يكون منطوقاً لانها ليست على المذكور وقال في مسلم الثبوت بعد ان استدلل بالوجه الاول في كلام الاسنوى وفي المنهاج التزام الالتزام لان المسكوت غير الموضوع له وهو بعيد عن الافادة لانهم عدوا الالتزام من اقسام المنطوق لكن هذا لا يرد على صاحب المنهاج ومن وافقه لانه ومن معه لم يعدوا الالتزام من المنطوق بل من المفهوم كما تقدم فلذلك قال وهو بعيد عن التمام لان النفي عن المسكوت ليس لازماً ذهنياً لكن هذا ايضا لا يرد على القائلين بثبوت المفهوم لان اللزوم العقلي

يشعر بالعلية أى بكونه علة وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول المساوى والمراد بالمساوى أن لا يكون له علة أخرى غير هذه العلة واحترز بذلك عما يكون له علة أخرى كالحرارة المعلولة للنار تارة وللشمس أخرى اذ لو كان له علة أخرى لكان يثبت بالعلة الاولى ويثبت بدونها فيكون أعم منها والعلة أخص والاعم لا ينتفى بانتفاء الاخص وحينئذ فلا يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلول لجواز ثبوته مع العلة الاخرى. الثانى قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لو كان كما قلتم لكان فى الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الاملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير المدعى لان مدعانا انه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة اخرى كما تقدم^(١) وهناله فائدتان

ليس شرطاً فى دلالة الالتزام والا لم تكن دلالة حاتم على الجود حين استعمل فى معناه التزاما وهو بعيد عن هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن اليه سواء كان لازما ذهنيا أو عرفيا ويفهم بعد التأمل كما مر فى امثلة الاشارة الحنفية والمفهوم لازم عرفى ان لم يكن هناك فائدة اخرى. ولا يحسن حمل الالتزام على التزام اهل العربية فانه مجاز والمنطوق حقيقة فيلزم الجمع فافهم. قال فى الرحموت وقد دريت ان كلام الشافعية مضطرب فى المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعا له وتارة كونه التزاميا فافهم اه. ولكن هذا لا يعد اضطرابا بل هو خلاف فى الدلالة على المفهوم وعلى كل حال فهم متفقون عليها. والجواب اننا نسلم ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية الخ لكن لانسلم ان هذا لا يقتضى اكثر من كون المسكوت مسكوتا عن حكمه ولا يقتضى كونه محكوما عليه بنقض الحكم كما هو المدعى ودون اثبات ذلك خرط القناد

(١) قال الاسنوى « وجوابه ان هذا غير المدعى لان مدعانا انه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة الخ » واقول معنى كلام الحنفية ان لو كان مفهوم المخالفة مدلولاً لفة للتركيب كما هو المدعى لفهم منه حكم هو جواز القتل عند انتفاء خشية الاملاق وهو الفقر من هذه الآية فيكون فيها دليل على ذلك فيتعارض مع المنطوق الذى دل على حرمة قتل النفس بغير حق غاية الامر ان

احدهما انه الغالب من أحوالهم أو الدائم ، والثاني انه يدل على المسكوت عنه بطريق الاولى

قال « الخامسة التخصيص بالشرط ^(١) مثل وان كن أولات حمل فاتفقوا

مفهوم المخالفة ظني والمنطوق قطعي فيترك الظني ويعمل بالقطعي . وليس الامر كذلك بل المفهوم حينئذ لا يخطر بالبال . ولذلك قلتم ان مدعانا انه يدل حيث لا يظهر التخصيص الخ فقد اعترفتكم بعدم الدلالة في حالة معارضة المنطوق للمفهوم ولو كان مدلولاً لغة لسكانت الدلالة حاصلة في كل الاحوال ويطاب الترجيح وهذا لا تقولون به .

(١) قال المصنف « الخامسة التخصيص بالشرط الخ » مفهوم الشرط هو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط قال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام ابى الحسن السرخي من الحنفية وباقي الحنفية ينكرونه واستدلوا ان المقرر عقلاً وعرفاً ان رفع المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله تعالى « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الآية » واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون باستنزام رفع المقدم رفع التالي انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما انه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل لو فانه يدل على انتفاء الجزاء لانتهاء الشرط قال في فوائح الرحموت ولك ان تقرر الدليل هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستنزام رفع المقدم رفع التالي لغة ولما صح استعمال ادوات الشرط فيما اذا كان المقدم اخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد الترامه فافهم ولا استحالة في لو فانه خصوصاً لا يستعمل لغة الا فيما يكونان متساويين مستحيلين عرفاً أو عقلاً ولا استحالة فيه ولو كان المفهوم حقاً فيلزم عدم جواز استعمال ادوات الشرط كلها في الاخص والأعم أصلاً وشناعته بينة فافهم اه ومعنى هذا ان قول القائلين بمفهوم الشرط بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء الخ ممنوع لما يلزم عليه من المحظورات المذكورة

فيمتنقى المشروط بانتفاءه قيل تسمية ان حرف شرط اصطلاح. قلنا ^(١) الاصل عدم النقل. قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل. قلنا حينئذ يكون الشرط احدهما وهو غير المدعى ^(٢). قيل ولا تكررهما فتياتكم على البغاء ان اردن محصنا ليس كذلك

(١) قال المصنف « قيل تسمية ان حرف شرط اصطلاح قلنا الخ » اقول ان الحنفية قالوا ان الشرط الذى يلزم من انتفائه انتفاء المشروط هو الشرط العقلى أو الشرعى او العادى الذى يتوقف عليه المشروط وليس الكلام فيه بل الكلام فى الشرط النحوى وهذا لا يلزم من انتفائه انتفاء الجزء على ان الشرط ربما يكون شرطا لا يقع الحكم من المتكلم لاثبوتة فى الواقع فلا يلزم من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو المسكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الايقاع والانشاء فيه انتفى الحكم اذ هو المثبت لا غير قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فان لم يكن هناك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفى بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم فى شىء لان المفهوم هو اثبات نقيض الحكم للمسكوت وأين هذا من نفي الحكم وان كان هناك انشاء يثبت الحكم به لانهذا الانشاء فافهم. ولذلك عدل مثبتو مفهوم الشرط الى ان استعمال ان فى السببية غالبا والاصل عدم تعدد الاسباب فينتفى المسبب بانتفاء السبب غالبا لكن الحنفية لا يسلمون استعمال ان فى السببية غالبا فان كثيرا ما تستعمل فى المتلازمين والمتضايقين مع انه لا سببية للاول ولئن سلم ذلك فهذا ليس باللفظ حتى يكون النفي حكما شرعيا مدلول الكلام بل هو بالعقل وهو معنى قول الحنفية ان العدم اصلى لا لغوى اى ليس هذا من الدليل وان كان مثبتا بدليل آخر .

(٢) قال المصنف « قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل قلنا حينئذ يكون الشرط احدهما وهو غير المدعى » قالت الحنفية ان الشرط على فرض انه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط لا يلزم من الانتفاء ثبوت نقيض الحكم فى المسكوت ونفى المشروط صادق بثبوت نقيضه وعدم ثبوتة فان ثبت نقيض الحكم فن دليل خارج وكون الشرط احدهما لا يفيد

قلنا لانسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الاكراه^(١) * السادسة التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص « اقول تعليق الحكم على الشيء بكلمة ان او غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى « وان كن اولات حمل فأنفقوا عليهن » فيه امور اربعة ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة ان عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة ان عليه فالثلاثة الاول لاختلاف فيها واما الرابع وهو دلالة ان على عدم فهو محل الخلاف . والصحيح عند المصنف انها تدل عليه وهو الصحيح عند الامام واتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب ونقله ابن التلمساني عن الشافعي ودليله ان النجاة قد نصوا على انها للشرط ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وذهب القاضي ابو بكر واكثر المعتزلة الى انها لا تدل عليه بل هو منفي بالاصل واختاره الامدني ونقله ابن التلمساني عن مالك وابي حنيفة واعتضوا على الدليل السابق بثلاثة اوجه احدها ان تسمية ان حرف شرط انما هو اصطلاح للنجاة كاصطلاحهم على النصب والرفع وغيرها وليس ذلك مدلولاً لغوياً فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم وجوابه انا نستدل باستعمالها الآن للشرط على انها في اللغة كذلك^(٢) اذ لو لم تكن لكانت منقولة عن مدلولها والاصل عدم النقل وهذا الجواب ينفع في كثير من المباحث . الثاني انه شرط لغة لكن لانسلم انه يلزم

(١) قال المصنف « قلنا لانسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الاكراه » اقول هذا انما يتمشى لو كان معنى الآية لو اردن تحصينا لامتنع اكرههن على البغاء فتنتفى الحرمة لامتناع الاكراه وهذا مبنى على ان كلمة ان بمعنى لو وقد علمت ما فيه

(٢) قال الاسنوي « وجوابه اننا نستدل باستعمالها الآن للشرط على انها في اللغة كذلك الخ » قد علمت ان الحنفية يسمون انه شرط لغة وانه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولكن يقولون ان انتفاء المشروط أهم من ان يثبت تقيض الحكم للمسكوت ومن ان لا يثبت فثبوته يحتاج الى دليل وان حروف الشروط كما تستعمل في الشرط الاخص تستعمل في الشرط الاعم وانما الذي يلزم ان يستعمل في المتساويين هي لو دون غيرها

من انتفائه انتفاء المشروط فانه يكون له بدل يقوم مقامه وانما يلزم ذلك أن لو لم يكن له بدل والجواب انه اذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطاً بل الشرط أحدهما وحينئذ فيتوقف انتفاؤه على انتفائهما معا لان مسمى أحدهما لا يزول الا بذلك فلا يزول بزوال واحد منهما وهذا ليس هو مدعانا بل المدعى في شيء قام الدليل على انه شرط بعينه. الثالث لو كان المعلق بأن ينتفى عند انتفاء مادخلت عليه ان لكان قوله تعالى « ولا تكرر هوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا » دليلاً على أن الاكراه لا يحرم اذا لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقاً قلنا لا نسلم انه ليس كذلك أى لا نسلم أن الحرمة غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز^(١) فان عدم حرمة لا يستلزم جوازه لان

(١) قال الاسنوى « قلنا لا نسلم انه ليس كذلك ، اى لا نسلم ان الحرمة غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز الخ » حاصل هذا ان المفهوم انهم اذا لم يردن تحصنا كان الاكراه غير حرام لاستحالة وقوعه ان لم يردن تحصنا وذلك لانهم ان لم يردن تحصنا فقد اردن البغاء فكان البغاء مراداً لهم وكان الاكراه عليه ممتنعاً لان الاكراه هو الزام الشخص شيئاً على خلاف مراده والبغاء على مرادهن فلا يتحقق الاكراه عليه لاستحالة فانتفى عدم جوازه لاستحالة لانه موجود واتصف بالحل . ولا يخفى ان الحنفية يقولون انهم ان لم يردن التحصن لا يلزم انهم يردن البناء لجواز ان لا يخطر على بالهن البغاء ولا التحصن فلا يردن واحداً منهما وحينئذ يتأني الاكراه ويصدق انهم لم يردن تحصنا فلا يمتنع الاكراه ولا يقال انه مستحيل . على ان الحنفية يقولون لو كان ما ذكرتموه مدلولاً لغويًا لكان اللزوم ما قلناه وكونه غير مراد لما نفع آخر لا يضرنا ومع ذلك فقد علمت ان الحنفية انما يقولون ان انتفاء المشروط بانتفاء الشرط لا يدل على أكثر من انتفاء الحكم ، وهذا شيء وثبوت نقيض الحكم شيء آخر . واما الاعتراض بما ذكر ونحوه فهو من قبيل الالزام فقط فلو بطلت كل اعتراضاتهم دلياً أدلة المثبتين للمفهوم لم يبطل هذا الاعتراض ويكون المثبت مكفياً بدليل على ثبوت نقيض الحكم في المنطوق وهذا لم يدل عليه دليل الى الآن .

ترواها قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة والموضوع أخرى وهما قد انتفى الموضوع لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء واذا اردن البغاء امتنع اكراهن عليه لان الاكراه هو الزام الشخص شيئا على خلاف مراده واذا كان ممتنعا فلا تتعلق به الحرمة لان المستحيل لا يجوز التكليف به * المسئلة السادسة^(١) الحكم المتعلق بعدد لا يدل بمجردة على حكم الزائد والناقص عنه لانقيا ولا اثباتا ومنهم من قال يدل^(٢)

(١) قال المصنف « السادسة التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص » أقول اعلم ان العلامة البيضاوى قد اضطرب في كلامه فهنا في المنهاج قال التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص اى انه نص في مدلوله فلا يدل على حكم الزائد والناقص عنه لانقيا ولا اثباتا وفي تفسيره قال في تفسير قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة بعد سوق سبب النزول انه عليه الصلاة والسلام فهم العدد المخصوص لانه الاصل لجاز ان يكون ذلك حدا يخالفه حكم ما وراءه فبين له عليه الصلاة والسلام ان المراد به التكثير لا التحديد فهذا منه يدل على ان للعدد مفهوما هو نفي الحكم عما وراءه وقال في تفسير سورة البقرة عند قوله تعالى فسواهن سبع سموات انه ليس في الآية نفي الزائد اه . وهذا يقتضى ان لامفهوم له وهو يوافق ما قاله هنا وفي المطلب لابن الرفعة أن مفهوم العدد هو العمدة عندنا في عدم تنقيص الحجارة في الاستنجااء على الثلاثة والزيادة على ثلاثة ايام في الخيار اه .

(٢) قال الاسنوى « الحكم المتعلق بعدد لا يدل بمجردة على حكم الزائد والناقص عنه لانقيا ولا اثباتا ومنهم من قال يدل الخ » أقول مفهوم العدد هو نفي الحكم الثابت بعدد معين عما زاد عليه او نقص عنه كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين واختلف الحنفية فيه ففهم منكر له كالامام نضر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما كالبيضاوى وامام الحرمين والقاضي ابى بكر الباقلانى . وقالوا ان نفي الزيادة على ثمانين في حد القذف لعدم الدليل لا لدليل العدم »

وقوله الغزالي في المنحول عن الشافعي فقال في كتاب المفهوم مانصه وأما الشافعي فلم ير للتخصيص باللقب مفهوماً ولكنه قال بمفهوم التخصيص بالصفة والزمان والمكان والعدد وأمثله لا تخفى هذا لفظه ونص عليه في البرهان أيضاً فقال ان الشافعي والجمهور يقولون بهذه الاشياء وضم الى ذلك أيضاً مفهوم الحد يعني الغاية^(١) قال في المحصول وقد يدل عليه لدليل منفصل كما اذا كان العدد علة لعدم

والاصل عدم اجماع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله صلى الله عليه وسلم « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده » ويؤيده الزيادة على الجنس الفواسق المذكور في خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهم جناح : العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة رواه الشيخان كالتذب فعلم ان حكم ما زاد مثله لا خلافه . وهذا التأييد انما يتم لو لم يكن الذئب داخل في الكلب العقور بل قيل ان المراد بالكلب العقور الذئب واما جواز قتل الكلب العقور الذي ليس بذب فلانه ليس بصيد ومنهم من قال بمفهوم العدد وانه يدل على نفي الحكم عما زاد عليه كالامام الطحاوي وكذا قال الشيخ أبو بكر الرازي قد كنت اسمع كثيراً من شيوخنا يقولون في التخصيص بالعدد يدل على ان ما عداه حكمه بخلافه كذا في التقرير على التحرير . ويؤيده ما في الهداية رداً على الامام الشافعي رحمه الله تعالى في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد وانما يتم التأييد لو لم يكن الزاماً على ان الرد غير تام لان اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية نابتة بدلالة النص دون القياس والثابت بدلالة النص ليس بزيادة على انه لو كان بالقياس فهو حجة متفق عليها بخلاف مفهوم العدد .

(١) قال الاسنوي « وضم الى ذلك مفهوم الحد يعني الغاية » أقول المشهور في تفسير مفهوم الغاية انه نفي الحكم فيما بعدها وبه قال القاضي من الشافعية وعبد الجبار من المعتزلة كما قال به كل من قال بمفهوم الصفة والشرط قال القائلون بمفهوم الغاية لو يكن مفهوم الغاية مفهوماً يدل على ما ذكر لم تكن الغاية غاية اذ لو تناول الحكم ما بعدها لم يكن الحكم منتهياً اليها وقيل النزاع في نفس الغاية لافياً بعدها فالقائل

أمر فانه يدل على امتناع ذلك الامر في الزائد أيضا لوجود العلة وعلى ثبوته في الناقص لانتفاءها كقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وكذلك ان لم يكن علة ولكن أحد المعدين اما الزائد أو الناقص داخل في العدد المذكور على كل حال كما اذا كان الحكم حظرا أو كراهة فانه يدل على ثبوته في الزائد فان تحريم جلد المائة مثلا أو كراهته يدل على ذلك في المائتين ولا يدل على شيء في الناقص عن المائة فان كان الحكم وجوبا أو ندبا أو اباحة فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل في الزائد لاعلى تقيده ولا على اثباته وهذه المسئلة لم يذكر ابن الحاجب حكمها وقد ذكره الآمدي موافقا لما قاله الامام والمصنف قال «السابعة» النص اما أن يستقل بافادة الحكم أولا^(١) والمقارن له امانص آخر

بمفهومها يقول بانتفاء الحكم بها ومن لا فلا وعلى هذا فاللازمة في الدليل السابق ممنوعة ولا شك في ثبوت الخلاف في ان الغاية تدخل في المعنى اولا تدخل على ان غاية ما لم من هذا الدليل انتهاء حكم المتكلم فينقطع اليه الحكم النفسى وانقطاع الحكم النفسى بهذا الكلام مسلم لكن لا ينفعم فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يلزم منه انتقطاع الحكم في الواقع وايضا اسلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا يلزم المفهومية لجواز ان يكون هذا النفي باشارة النص كما هو قول مشايخ الحنفية كالامام نجر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما وتحقيقه ان مقصود المتكلم افادة الحكم منتهيا الى الغاية ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعدها فيفهم انقضاء اللوازم غير المقصودة والمفهوم انما يلزم لو كان مقصودا للمتكلم ولو في الجملة ومن اراد الوقوف على ما يتعلق بالغاية فعليه بالمطولات من كتب الاصول والفروع.

(١) قال المصنف «السابعة» النص اما ان يستقل بافادة الحكم الخ» أقول قوله تعالى افصيت امرى حكاية لقول موسى لآخيه علي ان تارك الامر يستحق العقاب منه الانكار من موسى على اخيه فالذى دل على ان تارك الامر يستحق العقاب استقلاله هو قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية وكأن موسى عليه السلام يقول لآخيه أنت عصيت امرى وانا رسول الله فقد عصيت الله ورسوله فانت مستحق للعقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية . وهذه الآية وان لم

مثل دلالة قوله تعالى أفعصيت أمري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن
إله نار جهنم على أن تارك الأمر يستحق العقاب ودلالة قوله تعالى وحمله وفصاله
ثلاثون شهراً^(١) مع قوله والوالدات يرضعن أولادهن الآية على أن أقل مدة

تكن نازلة على موسى عليه السلام لكن معناها مقرر في جميع الشرائع كما هو
الواقع المعلوم وكما يدل عليه تعليق استحقاق العقاب بالمعصية فكل من وقع منه
معصية الله ورسوله من أي شريعة كانت استحق العقاب . وكلام السنوي صريح
في ان المراد أن أحد النصين يدل على احدي المقدمتين هي الصغرى . والنص الثاني
يدل على الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله أفعصيت امري الى آخر
ماقاله في هذا ولكن اذا كان ذلك مراداً كان ذلك مختصاً بالفقيه الذي يبحث عن
الدليل التفصيلي ويستنبط منه الحكم الجزئي وتخرج هذه المسئلة من الاصول
ولكن الواقع انها مسئلة اصولية كلية ترجع الى ان النص المحتمل يجب ان يرد
الى غير المحتمل عملاً بقوله تعالى « منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر
متشابهات » أي من الكتاب المنزل آيات نص في المراد لا يحتمل غيره ، ومنه
آيات تحتمل امرين ، فيجب رد ما كان محتملاً الى ما لا احتمال فيه كما في المثال
الثاني

(١) وقول المصنف « ودلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » الى آخره
وذلك لان قوله تعالى وحمله وفصاله الآية يحتمل أن يكون المدة المذكورة
مضروبة لكل واحد من الحمل والفصال فتكون مدة الحمل ثلاثين شهراً ومدة
الفصال ثلاثين شهراً ويكون كما لو اشترى رجل سلعتين كل واحدة منهما
بشمن وذكر أجل فانه ينصرف للثمنين ويكون الاجل لكل منهما ويحتمل أن
يكون الاجل على التوزيع بين الحمل والفصال وعلى هذا الاحتمال لا تعلم مدة
كل واحد منهما على التعيين فكان قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن الآية
دالاً على ان المدة في الآية الاولى على التوزيع وأن مدة الفصال الذي هو
الرضاع حولان فبقي من الثلاثين شهراً ستة أشهر مدة للحمل وهي أقل مدة
غير ان قوله تعالى والوالدات يرضعن الآية ليس نصاً في أن مدة الرضاع حولان

الحمل ستة أشهر أو اجماع كالدال على ان الخالة بمثابة الخال في ارثها ^(١) اذا دل نص عليه « أقول قد تقدم أن الخطاب قد يدل على الحكم بمنطوقه وقد يدل بمفهومه قال الامام والكلام في هذه المسئلة فيما اذا لم يدل بمنطوقه ولا مفهومه وحاصله أن النص المستدل به على حكم قد يستقل بافادة ذلك الحكم أى لا يحتاج الى أن يقارنه غيره كقوله تعالى وآتوا الزكاة ونحوه وقد يحتاج اليه والمقارن له قد يكون نصا وقد يكون اجماعا فان كان نصا فله صورتان احدهما أن يدل أحد النصين على احدى المقدمتين والنص الآخر على المقدمة الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله تعالى افعصيت أمرى مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية على أن تارك الامر يستحق العقاب فان الآية الاولى دلت على أنه يسمى حاصيا والثانية دالة على استحقاق العاصى العقاب فينتج تارك الامر يستحق العقاب. الصورة الثانية أن يدل أحد النصين على ثبوت حكم لشيئين ويدل النص

ظان بعض الائمة كأبى حنيفة قدر مدة الرضاع للتحريم ثلاثين شهرا واول هذه الآية وان كان أبو حنيفة يوافق غيره على ان أقل مدة الحمل ستة أشهر على ما هو مفصل في الفروع فكان الاولى أن يمثل لذلك بقوله تعالى « وفصاله في حامين » فانه نص صريح في المطلوب

(١) وقول المصنف « كالدال على ان الخالة بمثابة الخال في ارثها الى آخره » أقول معنى هذا ان الاجماع منعقد على ان الخالة بمثابة الخال ولكن لم ينعقد على ارثها فبانضمام هذا الاجماع على النص الدال على أن الخال يرث نستفيد ارثها من ذلك النص بواسطة هذا الاجماع وهكذا يقال في دلالة القياس مع النص وهذا المثال صحيح في الجملة وعند التدقيق نجد ان القياس دليل مستقل من المجتهد وان كان محتاجا الى النص فيكون له أصلا يقاس عليه ولو نظرنا الى مثل هذا لا نحصر الادلة في الكتاب والسنة ويكون الاجماع والقياس متممين لدلالة النص منهما فقط ولكن الاصوليين جروا على ان الادلة أربعة كما هو المشهور عنهم . نعم قرينة الخال في المثال الذى ذكره في المحصول يوافق الموضوع الاصولى ويرجع الى قاعدة اصولية على وجوب العمل بالفرائض الحالية في تعيين المراد من النصوص

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

الآخر على أن بعض ذلك لاحدهما فوجب القطع بأن باقى الحكم ثابت
لثاني كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فهذا يدل على أن مدة الحمل
والرضاع ثلاثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين الآتية يدل
على أن أكمل مدة الرضاع سنتان فيلزم أن يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر وأما
الاجماع فكما اذا دل نص على أن الخال يرث وأجمعوا على أن الخالة بمثابة فستفيد
ارثها من ذلك النص بواسطة الاجماع وذكر الامام في الحصول أن المقارن قد
يكون أيضا قياسا كاثبات الربا في التفاح وقد يكون قرينة حال المتكلم كما اذا
نطق الشارع بلفظ متردد بين حكم شرعي وعقلي فانا نحمله على الشرعي لان
النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات مثاله قوله الاثنان فما فوقهما جماعة
فنجمله على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع

قال « الباب الثاني - في الاوامر والنواهي

وفيه فصول

الاول - في لفظ الامر

وفيه مسئلتان : الاولى * أنه حقيقة في القول الطالب للفعل . واعتبرت
المعتزلة العلو وأبو الحسين الاستملاء . وينسدهما قوله تعالى حكاية عن فرعون
ماذا تأمرون . وليس حقيقة في غيره دفعا للاشتراك . وقال بعض الفقهاء انه
مشترك بينه وبين الفعل لانه يطلق عليه مثل وما أمرنا وما أمر فرعون .
والاصل في الاطلاق الحقيقة . قلنا المراد الثاني مجازا . قال البصرى اذا قيل أمر
فلان ترددنا بين القول والفعل والشئ والصفة والشأن وهو آية الاشتراك . قلنا
لا بل يتبادر القول « اقول الامر والنهى وزنها فعل والقياس في جمعه أفعال لا
فواعل سواء كان صحيحا أو معتلا بالواو أو بالياء قالوا كلب وأكلب ودلو
وأدل وظبى وأظب واصله أدلو وأظب فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء فصار
ذلك كقماض وطار فالقياس هنا أمر وانهى لكنهم قالوا أوامر ونواهي قال الجوهري
وأمرته بكذا أمرا واجمع الاوامر هذا لفظه وتخرجه من وجهين أحدهما أن
يكون الامر قد جمع على قياسه وهو أمر على وزن أفعال ثم جمع أمر على أوامر

ككالب وأكالب فعلى هذا وزنه أفاعل وهذا لا يأتي في نواهي فان النون فاء الكلمة فنجمله من باب المجانسة كقولهم الغدايا والعشايا فان جمع العشية عليه مقيس كسرية ورزية وأما الغدوة فالمجانسة. الثاني أنه يصدق على الصيغة أنها طالبة وأمرة وناهية كما سيأتي فيكونان جماعا لها وهو مقيس كضاربة وضوارب ووزنها على هذا فواعل. واعلم أن الامر والنهي يطلقان عند الاشاعرة على اللساني وعلى النفساني أيضا وهو الطلب وعبر الامام عنه بالترجيح. واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أم لا^(١) فنقل الامام في المحصول والمنتهى في أول اللغات عن المحققين

(١) قال الاسنوي «واعلم أن الامر والنهي يطلقان عند الاشاعرة على اللساني وعلى النفساني أيضا وهو الطلب وعبر الامام عنه بالترجيح. واختلفوا هل هو حقيقة فيهما الى آخره» وأقول اما اطلاقه الكلام على اللساني وعلى النفساني فلا خلاف فيه واما خلافهم بعد ذلك في انه حقيقة فيهما أو في أحدهما فهو مبني على ان اللساني غير النفساني والحق انهما متحدان ذاتا وماهية كما قدمناه فيما معنى واحد مختلفان بالاعتبار واللفظ موضوع للحقيقة والذات وهي واحدة لا تعدد فيها. وبدل لذلك ما استدل به من قال انه حقيقة في النفساني من قوله تعالى ويقولون في انفسهم. وقوله تعالى واسروا قولكم أو اجهروا به. وقول عمر يوم السقيفة كنت زورت في نفسي كلاما أي ربت في نفسي كلاما. وقول الاخطل:

ان الكلام لني الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

أي ان الكلام هو النفساني ولما أبرزه المتكلم أصواتا وحروفا بلسانه فهمناه ووقفنا على أنواعه من أمر ونهي وخبر وغير ذلك وبدل لهذا أيضا ما أخرجه الطبراني في الاصحح والبيهقي في دلائل النبوة عن جابر جاء رجل اليه عليه الصلاة والسلام فقال يارسول الله ان أبيه يريد أن يأخذ ماليه فقال عليه الصلاة والسلام ادعه ليه فلما جاء قال له عليه الصلاة والسلام ان ابنك يزعم انك تريد أن تأخذ ماله فقال سله هل هو الاعماتة أو قراباته أو ما أنفقته على نفسي وعيالي قال فهبط جبريل عليه السلام فقال يارسول الله ان الشيخ قال في نفسه شعرا لم تسمعه اذناه فقال له عليه الصلاة والسلام قلت في نفسي شعرا لم تسمعه اذناك فهات

تابع الحاشية

فقال لا يزال يزيدنا الله بك بصيرة وبقينا ثم أنشأ يقول :

غذوتك مولودا ومنتك يا نعا تعلم بما أجنى عليك وتنهل
 اذا ليلة ضافتك بالسقم لم أبت لسقمك الا ساهرا أعمل
 تخاف الردى نفسى عليك وانها لتعلم ان الموت وقت مؤجل
 كانى انا المطروق دونك بالذى طرقت به دوني فعيناي تهمل
 فلما بلغت السن والغاية الى اليها مدا ما كنت فيك أو مل
 جمعت جزائى غلظة وفظاظة كأنك أنت المنعم المتفضل
 فليتك اذ لم ترع حق أبوتى فعات كما الجار المجاور يفعل
 فأوليتنى حق الجوار ولم تكن على بمال دون مالك تبخل

قال فبكى النبي صلى الله عليه وسلم ثم أخذ يتلبب ابنه وقال اذهب انت
 ومالك لا يبيك اه فانظر فى قول جبريل ان الشيخ قال فى نفسه شعرا لم تسمعه
 أذناه فسماه قبل ابراهه أصواتا وحر وفا شعرا والشعر كلام والنبي صلى الله عليه وسلم
 قال له قلت فى نفسك شعرا لم تسمعه اذناك فهاته فدل هذا القول صريحا على ان
 ما يقوله لفظا هو عين ما قاله فى نفسه فعلمنا من هذا ان الكلام النفسى بمعنى
 الكلمات النفسية المتنوعة أزلا الى امر ونهى وغيرها على الصحيح كما تقدم هو
 بعينه الكلام اللسانى ذاتا وماهية فلا معنى حينئذ لحكاية هذا الخلاف وما حملهم
 على هذا الا فهمهم التغاير بين الكلامين اللسانى والنفسانى بمعنى الكلمات النفسية
 المرتبة ازلا ترتيبا لا تعاقب فيه موافقا لترتيب اللسانى المتعاقب المتنوع الى امر
 ونهى وغيرها نعم الكلام النفسانى بمعنى الصفة الواحدة التى يقال فيها ما يقال فى
 غيرها من صفات المعانى تغاير الكلام اللسانى وهى مبدأ الكلمات النفسية وهذه
 الصفة الواحدة تغاير العلم والقدرة والارادة كما ان كلمات الله النفسية تغاير كلمات
 غيره تعالى المعلومة له لان كلمات غيره تعالى يعلمها سبحانه وتعالى على انها مرتبة
 بملكية ذلك الغير فى نفسه واما كلماته تعالى النفسية فهو يعلمها على انها مرتبة
 فى نفسه تعالى بصفته التى تسمى كلاما نفسيا أيضا المغايرة للعلم والارادة
 والقدرة فخذ هذا وكن شاكرا نعمة الله

هنا ان الكلام بأنواعه مشترك بينهما^(١) واقتصر عليه وصحح هنا في الكتابين المذكورين أيضاً أنه حقيقة في اللساني فقط ورأي الاشعري الظاهر كما قال في البرهان انه حقيقة في النفساني فقط وقال في جواب المسائل البصرية انه حقيقة في اللساني أيضاً وكلام المصنف انما هو في تعريف اللساني فان النفساني هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطاً في آخر خطاب المعلوم ولان أبا الحسين من المتكلمين في هذه المسألة كما سيأتي وهو منكر لكلام النفس . وهذان الامران يدلان على أن الكلام عند المصنف حقيقة في اللساني فقط وقوله في لفظ الامر أى في لفظ ألف ميم راء^(٢) لا في مدلولها وهو افعال ولا في نفس الطاب وهذا

(١) قال الاسنوي « فنقل الامام في الحصول والمنتخب في اول اللغات عن المحققين هنا ان الكلام بأنواعه مشترك بينهما الخ » أقول قال التاج السبكي في التكملة واما قول الامام هنا المختار انه حقيقة في اللساني فقط فغير مغاير لما نقله في اللغات عن المحققين لانه قال هناك الكلام بالمعنى القائم في النفس بما لا حاجة في اصول الفقه الى البحث عنه وانما الذي يبحث عنه هو اللساني اه فأشار الى انه لا مغايرة بين كلام الامام في الموضوعين وان كان الحق ما سمعت قريباً من انه لا تغاير بين الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية والكلام اللساني بمعنى الكلمات المفروضة فان الحق كما قدمنا ان الملفوظ والمكتوب والمحفوظ والمقروء والمنزل كلام الله الازلى وان الحادث ليس الا التلفظ به وكتابته وحفظه وقرائه وتنزيله وهذا لا يقتضى تغييراً في حقيقته وذاته الا ترى ان الرجل لا يسمى زوجاً قبل ان يتزوج فاذا تزوج يسمى زوجاً وكذلك المرأة فالذى حدث هو الزواج فقط واما ذات الرجل وذات المرأة فلم يحدث بهما شيء وانما الذى حدث هو التسمية فقط كذلك هنا الذى حدث هو التلفظ فسمى ملفوظاً بدون ان يحدث ادنى تغيير في ذاته وهكذا يقال في الكتابة وما عطف عليها

(٢) قال الاسنوي « وقوله في لفظ الامر اى في لفظ الف ميم راء الخ » اشار بذلك الى ان موضع الخلاف هنا هذه المادة حينما وجدت سواء في مصدر أو فعل أو غيره من المشتقات وهذه المادة مدلولها الحقيقى صيغة افعال سواء استعملت في

اللفظ يطلق مجازا على الفعل والشأن وغيرها مما سيأتي وحقيقة على ما ذكره المصنف لتبادر الفهم اليه فعلى هذا مسمى الامر لفظ وهو صيغة افعال ومسمى صيغة افعال هو الوجوب أو الندب أو غيرهما مما سيأتي فقوله القول يدخل فيه الامر وغيره سواء كان بلغة العرب أم لا وسواء كان نفسانيا أم لا كما صرح به الاصفهاني

الوجوب أو الندب أو غيرهما فيتفرع على ذلك أن المندوب مأمور به وهذا لا ينافي ما صححوه من أن نفس صيغة افعال التي هي المدلول للوجوب وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي وابن الصباغ في العدة الاصح عند الاكثرين انه مأمور به حقيقة ونقله ابو الطيب نصا عن الشافعي وقال سليم في التقريب انه قول أكثر اصحابنا وقال الطرطوشي في العمدة انه قول جمهور الفقهاء والمتكلمين ولهذا قسموا المأمور الى واجب ومندوب وقال الكرخي وابو بكر الرازي ليس المندوب مأمورا به حقيقة بل مجازا واختار ابو حامد وابو اسحاق وابو بكر الشاشي والكيما الهراسي واستحسنه ابن السمعاني ونقله ابن برهان في الاوسط عن معظم الاصحاب ونقله الماوردي عن الاشعري وقال ابن العربي في المحصول انه المختار قال الزركشي والصحيح الاول فقد نص الشافعي عليه كما تقدم اه وليس الخلاف في ان المندوب مأمور به بمعنى انه متعلق بصيغة الامر لانهم متفقون على ان الندب حكم انشائي لا بد فيه من الطلب وهو بصيغة الامر حتما غاية الامر انه طلب غير جازم وانما الخلاف في انه يسمى مأمورا به حقيقة او مجازا ولذلك قال الجلال المحلي على جمع الجوامع وفي كون المندوب مأمورا به اى مسمى بذلك حقيقة خلاف مبنى على ان امر حقيقة في الايجاب كصيغة افعال فلا يسمى ورجحه الامام الرازي اوفي القدر المشترك بين الايجاب والندب اى طلب الفعل فيسمى ورجحه الآمدى . أما كونه مأمورا به بمعنى انه متعلق الامر اى صيغة افعال فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز في الندب ام حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتي اه فاشار الجلال الى ما قلناه من أن الخلاف في كون المندوب يسمى مأمورا به حقيقة لاني كونه متعلق الامر اى صيغة افعال

شارح المحصول قبيل الكلام على الحدود المربمة وهو أولى من اللفظ^(١) لانه جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل بخلاف القول لان الكلام أخص من القول أيضا لاطلاقه على المفرد والمركب بخلاف الكلام فالصواب التعبير به لان لفظ الامر وان كان مفردا فدلولة لفظ مركب مفيد فائدة خاصة واستفدنا من التعبير بالقول ان الطلب بالاشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمرا حقيقة وقوله الطالب احتزر به عن الخبر وشبهه وعن الامر النفساني^(٢) فانه هو الطلب لا الطالب وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده لكن الطالب حقيقة انما هو المتكلم واطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه الفاعلي وقوله للفعل احتزر به عن النهي فانه قول طالب للترك ولقائل أن يقول النهي قول طالب للفعل أيضا^(٣) ولكن

(١) قال الاسنوى « وهو اولى من اللفظ الخ » أقول ان اللفظ وان كان جنسا بعيدا لكن بواسطة المقام يكون متعينا في المستعمل فيكون اولى من القول فانه يطلق على الرأى ايضا كما ان اللفظ يشمل المفرد والمركب لكن المفرد خرج بقولنا الطالب للفعل فان المفرد لفظا ومعنى لا يكون طالبا للفعل

(٢) قال الاسنوى « وعن الامر النفساني » ان الامر النفساني طالب ايضا لانه متحد مع اللساني في الحقيقة والذات ولذلك قال التاج السبكي في التكملة ولقائل ان يقول ان النفساني نفس الطلب لا الطالب فقد خرج بقوله الطالب لانا نقول يصدق على النفساني انه طالب اه وانما خرج بالقول المراد به اللفظ وان كان القول في ذاته كما يطاق على اللساني يطلق على النفساني كما يعلم مما قدمناه لكن اللفظ لا يطاق الا على اللساني فقط ومن ذلك ان الاولى ان يعبر باللفظ بدل القول فقوله وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده غير صواب فلا تلتفت اليه

(٣) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول النهي قول طالب للفعل أيضا الخ » أقول قد اختلفوا في المكلف به في النهي وذكر صاحب جمع الجوامع الخلف فيه ففريق ذهب الى ان المكلف به في النهي هو الفعل لاعدم الفعل كما ان المكلف به في الامر هو الفعل اتفاقا وهذا الفريق قد افترق الى فريقين أحدهما يقول ان المكلف به في النهي هو كلف النفس عن المنهى عنه أى انتهاؤها عنه وهذا هو

فعل الضد وسيأتي في كلامه حيث قال مقتضى النهى فعل الضد ولهذا قيده ابن الحاجب بقوله طلب فعل غير كف لان الفعل المطلوب بالنهى هو الكف عن المنهى عنه والكف فعل على الصحيح وأيضا فيرد على الحد قول القائل أنا طالب

الصحيح والفرق الثاني يقول ان المكاف به في النهى هو فعل الضد وقوم منهم أبو هاشم قالوا ان المكاف به في النهى غير فعل وهو الانتفاء للمنهى عنه وقد فرقوا بين الكف الذى اقتضاه كف والترك الذى اقتضاه ترك ودع وذر وبين الترك أي الكف الذى اقتضاه النهى كلا تفعل كذا بان الاول معنى فعلى مستقل بالمفهومية لا يتوقف فهمه من داله الذى هو لفظ الفعل على ذكر المتعلق أى عن كذا بخلاف الترك أى الكف الذى هو مدلول النهى فانه معنى حرفى غير مستقل بالمفهومية بل يتوقف فهمه من حرف النهى على ذكر المتعلق نحو لانزن فمدلول حرف النهى كف عن كذا لا مطلق كف واما عن كذا فاما يستفاد من الآخر خاصة كقولك عن الزنى مثلا ولذلك قال الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع حدا لمر بأنه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف فاشار بقوله غير كف الى ان الكف داخل فى مطلق الفعل كما صرح به صاحب الجوامع لكن لما كان قوله غير كف شاملا للكف المدلول عليه بلفظ كف فعل أمر زاد فى الحد قوله مدلول عليه بغير كف وبذلك اندفع ما أوردوه على تعريف الامر من أنه لا يشمل نحو اترك ودع وذر لان مدلولها كف وذلك لان المطلوب فى الامر معنى الفعل فى نفسه حتى فى قوله كف عن الزنا او اترك الزنا او دع الزنا اوذر الزنا لان كون المكفوف عنه هو الزنا او المترك هو الزنا او ما يبدعه او يذره هو الزنا مأخوذ من متعلق الفعل المذكور فى التركيب بخلاف النهى فان المطلوب فيه معنى متعلق بالغير اذ هو معنى حرفى جزئى فيحتمل انه عدم ذلك الغير كما قال به قوم منهم أبو هاشم ويحتمل انه الكف عنه كما هو الصحيح الذى جرى عليه صاحب جمع الجوامع وعليه الجمهور والحاصل ان النهى مقتضى لترك اتفاقا الا ان قوما منهم أبو هاشم قالوا المراد بالترك عدم الفعل بناء على ان الترك عرفا عدم الفعل والجمهور قالوا ان الترك هو فعل وهو كف النفس عن المنهى عنه أي انتهاؤها عنه وقال قوم ان

المكف به هو فعل الضد و الترك الذى اقتضاه النهى لازم لفعل المطلوب ،
ولذلك قابل جمع الجوامع بين الفعل فى تعريف الامر و الترك فى تعريف النهى
وقال الجلال المحلى عليه قابل بين الفعل و الترك نظراً للعرف والا فالترك المقتضى
فى الحقيقة فعل وهو الكف كما سيأتى اه وقال الامام السبكي الكبير والمطلوب
بالنهى الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل الضد ولا ينعكس فيقال المطلوب فعل الضد
المنهى عنه ويلزم منه الانتهاء لان الانتهاء متقدم فى الرتبة فى الفعل على فعل
الضد فكان معه كالسبب مع المسبب فالكافر اذا اسلم وجد منه ثلاثة أشياء كفره
أولا المنهى عنه ثم انتهاءه عنه والترتيب بينهما بالزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب
بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس فى الزمان وانما هو فى الرتبة العقلية ترتيب
المعلوية على العملية وهما فى زمان واحد كذلك لانتهاء وفعل الضد فى زمان واحد
والانتهاء متقدم فى الرتبة تقدم العملية على المعلوية حتى لو فرض أن الانتهاء يحصل
بدون فعل الضد حصل المطلوب به لكن ذلك فرض غير ممكن . وهذا المعنى
حاصل فى جميع الافعال وكل ما يتابس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتهاء
واما فعل الضد فلا يقصد الا بالترام بل قد لا يقصد اصلا ولا يستحضره المتكلم
ومتى قصد فعل الضد وطالبه من حيث هو كان امرا لانتهاء عن ضده فقول القرافى
ان النهى عن الشيء أمر بضده كما ان الامر بالشيء نهي عن ضده التزاما صحيح وقوله
المطلوب بالنهى فعل الضد مطابقة ليس بصحيح كما قدمناه اه . ووجه ما قاله هذا
الامام هو ان فعل الضد معنى مستقل فلا يصح ان يكون مدلولاً لحرف النهى فتعين
ان يكون مدلوله الكف عن شيء فانه معنى نسبي ولذلك قال التاج السبكي فى
التكملة شرط الكف اقبال النفس على الشيء ثم كفها عنه فلا يتحقق تكليف
النهى الا عند اقبال على الشيء المنهى عنه اه . وبهذا تعلم أن مقاله الاسنوى من
ان المطلوب فى النهى فعل الضد خلاف الصحيح وان المطلوب فى النهى هو الترك
المراد منه الكف عن شيء والمراد من الترك المقابل للفعل الذى احتز منه
المصنف هو الترك العرفى وهو عدم الفعل وان كان الترك الذى هو مقتضى النهى
فى الحقيقة فعل وهو الكف كما قدمناه فلا يرد مقاله الاسنوى لان المراد بالفعل

منك كذا^(١) أو أوجبتك عليك وان تركته عاقبتك فان الحد صادق عليه مع انه خبر فلا بد أن يقول بالوضع أو بالذات كما ذكره في تقسيم الالفاظ وقد زاد في المحصول قيما آخر فقال قبل المسئلة الثالثة ان الحق في حده أن يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سيأتى أن الامر حقيقة في الوجوب وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره والصواب ما قاله المصنف^(٢) فان الذى سيأتى أنه حقيقة في

في تعريف الامر ما قابل الترك العرفى الذى هو عدم الفعل وقد صنع كذلك صاحب جمع الجوامع فهو متعارف بينهم

(١) قال الاسنوى « وأيضاً فيرد على الحد الخ » أقول هذا ليس قولاً طالباً لان القول الطالب لا يكون الا انشاء . وما مثل انا طالب منك كذا . أو اوجبت عليك كذا وان تركته عاقبتك فهو اخبار عن الطلب في الاول وعن الايجاب في الثانى وشتان بين انقول الطالب للشيء وبين الاخبار بطلب الشيء أو ايجابه .

(٢) قال الاسنوى « والصواب ما قاله المصنف » قد علمت انهما مذهبان احدهما ماجرى عليه المصنف والثانى ما اختاره الامام الرازى وهو مذهب الكرخى من الحنفية وكما اختاره الامام الرازى اختاره أبو حامد وأبو اسحاق وأبو بكر الشاشى والكنيا الهرامى واستحسنه ابن السمانى ونقله ابن برهان في الاوسط عن معظم الاصحاب ونقله الماوردى عن الاشعري وقال ابن العربى في المحصول هو المختار ولذلك قال الجلال وفي كون المندب مأمورا به أى مسمى بذلك حقيقة خلاف مبنى على ان امر حقيقة في الايجاب كصيغة افعل فلا يسمى . ورجحه الامام الرازى الى آخر ما قدمناه وبهذا تعلم ان الامام انما زاد ذلك القيد في حده بناء على ما رجحه من ان امر وافعل كل منهما حقيقة في الوجوب وانهما من واد واحد على ما اختاره وهو مذهب من علمت وعليه الحنفية فلا وجه بعد ذلك لان يقال والصواب ما قاله المصنف بل كان الصواب ان يقول والصحيح ما قاله المصنف كما عبر بذلك الزركشى وغيره على ان كون الصحيح ما قاله المصنف انما هو بحسب ما رأى هؤلاء والامام الرازى ومن معه لا يسمون ذلك ويقولون ان المختار هو ما قالوه من انه لافرق بين مادة امر وبين مدلولها وهو صيغة افعل في ان كلا منهما حقيقة في الوجوب وكون الآمدي وابن الحاجب صحيحا ما قاله المصنف . وان ابن الحاجب لم يحك

الوجوب انما هو صيغة افعال وكلامنا الآن في لفظ الامر فهما مسئلتان وقد
صرح بالفرق بينهما الآمدي وابن الحاجب فاما ابن الحاجب فانه صحح في أوائل
الكتاب ان المندوب مأمور به ولم يحك الخلاف الا عن الكرخي والرازي ثم
ذكر بعد ذلك في الاوامر ان الجمهور على أن صيغة افعال حقيقة في الوجوب وهذا
هو عين كلام المصنف ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول
الاطلاق المجازي فانه بما لاخلاف فيه كما نقله الآمدي هنا وأما الآمدي
فانه نقل في أوائل الكتاب عن القاضي أنه مأمور به وافترض كلامه
ترجيحه ونقل هنا عنه التوقف في صيغة افعال وصححه فدل على المفارقة
قطعا وقوله «واعتر المعتبرة» أي شرطوا في حد الامر الملودون الاستملاء وتابعهم
الشيخ أبو اسحق الشيرازي ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن أهل اللغة
وجهور أهل العلم واختاره والعلو هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة فان كان مساويا
فهو التماس فان كان دونه فهو سؤال وشرط أبو الحسين الاستملاء دون العلو
والاستملاء هو الطلب لأعلى وجه التذلل بل بلفظة ورفع صوت وقد تقدم ايضاح
هذا في تقسيم الالفاظ وحاصله أن العلو هيئة في المتكلم والاستملاء هيئة في الكلام
واشترط الاستملاء صححه الآمدي^(١) في الاحكام ومنتهى السؤل ثم ابن الحاجب
وقال في المحصول قبيل المسئلة الثالثة انه الصحيح وصححه أيضا في المنتخب
وجزم به في المعالم لكنه ذكر في المحصول أيضا بعد ذلك بأوراق في أوائل المسئلة
الخامسة ما حاصله انه لا يشترط واحتج أبو الحسين ومن تبعه بأن المتضرع
لا يصدق عليه انه أمر بخلاف المستعلى ولهذا يذمونه لكونه يأمر من هو
أعلى منه ولقائل أن يقول الدم مجرد الاستملاء^(٢) ثم ان الاستملاء غير متحقق

الخلاف الا عن الكرخي والرازي لا يقتضى انه الصواب . ولان غير الكرخي
والرازي يخالفون أيضا كيف وما رجحه الرازي فضلا عن كونه من مذهب من
قدمناه هو مذهب كثير من الحنفية .

- (١) قال الاسنوي « واشترط الاستملاء صححه الآمدي الخ » وهو
مذهب اكثر أصحابنا من المشايخ الماتريديية وهو رأى أبي الحسين من المعتزلة
(٢) قال الاسنوي « ولقائل ان يقول ان الدم مجرد الاستملاء » أقول قال

في أمر الله تعالى (١) فإذا يقولون فيه وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء معا * واعلم أن أبا الحسين قد نص في المعتبر دلي أن الشرط هو انتفاء التذلل (٢) وهو غير ما في الكتاب وقوله «ويفسدهما» أي يفسد اشتراط العلو والاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه ماذا تأمرون فأطلق الأمر على ما يقولونه عند

في فوائح الرحوت علي مسلم الثبوت في بيان دليل أبي الحسين يعني لو قال الأدنى للاعلى أمرتك بكذا يذمونه فلو كان العلو معتبرا لما صح هذا القول فضلا عن الدم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الدم كما إذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت إلى قول من قال إن هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فلا تقرب اه ومن هذا تعلم أن الدم إنما كان للطاب بصفة الامر لأن الكلام بهيئته يدل على الاستعلاء فلا وجه لقول الاسنوي ولقائل أن يقول إلى آخره وذلك لأن الدم ليس لمجرد الاستعلاء الذي هو صفة الكلام بل لصدوره من الأدنى

(١) قال الاسنوي «ثم إن الاستعلاء غير متحقق في أمر الله تعالى إلى آخره» أقول قال التاج السبكي في التكملة والاستعلاء أن يجعل نفسه طالبا بكبرياء أو غيره وقد لا يكون في نفس الامر كذلك فالعلو من الصفات العارضة للناطق والاستعلاء من صفات كلامه اه ولا شك أن الاستعلاء بهذا المعنى مما يتحقق في أمر الله تعالى لما هو معلوم مما جاء في الحديث القدسي الكبرياء ردائي والعظمة ازارى الحديث ولذلك قال في التقرير على التحرير قول الاسنوي الاستعلاء غير متحقق في أمر الله تعالى فإذا يقولون فيه ممنوع وكيف لا وله الكبرياء في السموات والارض وهو العزيز الحكيم اه

(٢) قال الاسنوي «واعلم أن أبا الحسين قد نص في المعتبر على أن الشرط إلى آخره» أقول قد اتفقت كلمة الاصوليين على نقل ذلك المذهب عن أبي الحسين ولولا أنه مذهبه ما اتفقوا على نقله على أن اشتراط عدم التذلل معناه الطلب لا على وجه التذلل غايته انه لم يزد ما زاده الاسنوي بقوله بل بغلظة ورفع صوت والظاهر أن هذه الزيادة ليست بشرط وعلى هذا لا يكون هناك خلاف بين ما في المعتبر وبين ما في الكتاب من نسبة اشتراط الاستعلاء لابن الحسين وكون معنى الاستعلاء هو الطاب مع انتفاء التذلل فقط

المشاورة^(١) ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء أما العلو فواضح وأما الاستعلاء

(١) قال الاسنوى «فاطلق الامر على ما يقولونه عند المشاورة الى آخره»
أقول قال في مسلم الثبوت وفيه أن فرعون لما أخذته الدهشة اضطر الى اعانة
العلماء فهناك صحة الاستعلاء بل علولان للعلم درجة اه قال صاحب فوائح الرحوت
عليه وفيه رد على من زعم أنه تام في نفى العلو ولك أن تقول ان فرعون انما
سألهم عن أمر يوجب الخيام موسى عليه السلام ولم يكن شيء في نفس الامر
يوجب الخيامه ويرد الآية العظيمة بل جل ما كان عندهم من هوساتهم وكانوا قد
وقعوا في الجهل المركب فيما زعموه مفحماً مسكناً وللجاهل المكابر دنو في نفس
الامر ولا وجه للعلو أصلاً وقصارى الامر استعلائهم لظن فرعون اياهم علماء
وظنهم أنفسهم كذلك فافهم . وأجاب في المسلم أيضاً بأنه مجاز اما من المؤامرة
بمعنى المشاورة او مجاز عن المشاورة ابتداء ورده بان الامر حقيقة في القول
بخصوصه فلا يترك الاصل . واجاب شارحه بأن هاهنا ضرورة في ترك
الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم . وقال في التحرير
والآية أي (ماذا تأمرون) وقوله : أمرتك أمراً جازماً فعصيتني . مجاز عن
تشيرون وأشرت للقطع بأن الصيغة في التضرع والتساوى لا تسمى أمراً اه . وهذا
الجواب أصله للتمتاز اني وقال في التقرير ولا بأس بها ويكون تأمرون في الآية
مجازاً عن تشيرون وفي الكشف تأمرون من المؤامرة وهي المشاورة واما ان
أمرت في البيت بمعنى أشرت ففيه نظر بالنسبة الى ظاهر التركيب وما تقتضيه
صناعة الاعراب اللهم الا ان يقال لاضير فان هذا توجيهه معنى لا توجيهه اعراب اه
مع حذف ما الادعى اليه ولذلك كله قال السكال في التحرير والحق اعتبار الاستعلاء
ونفي العلو لدمهم الادنى بأمر الأعلى اه . قال في التقرير عليه لما ذكرنا آنفاً من أنه
لو اشترط العلو لم يكن هذا أمراً لا انتفاء العلو ولولا أن فيه استعلاء لما استحق
الدم موافقة للتمتاز اني في هذا التفصيل بتوجيهه اه . واستدرك عليه فقال ولكن
لقائل أن يقول لانسلم انه لو لم يكن فيه استعلاء لما استحق الدم لم لا يجوز أن
يكون استحقاقه الدم لسكونه آتياً بصورة الامر مع انتفاء العلو عنه اه . وقد

فلوقوره في حال المشاورة ولاعتقادهم الالهية في فرعون ولك ان تقول هذا يدل على أن الامر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء أما في لغة العرب فلا وقد قدم المصنف في تقسيم الالفاظ ما يناقض هذا حيث قال ومع الاستعلاء أمر (١) فان التقسيم في الموضوعين في مدلولات الالفاظ من جهة اللغة وقد تقدم التنبيه عليه وقوله « وليس حقيقة في غيره » لما ثبت ان لفظ الامر حقيقة في القول بخصوص ذكر المصنف انه لا يكون حقيقة في غيره أيضا (٢) اذ لو كان لكان

أشار الى رده في فواتح الرحموت كما قدمناه بقوله ولو لم يكن الاستعلاء معتبراً لما توجه الظم اذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفى العلو فلا تقرب اهـ. وذلك لان الاتيان بصورة الامر مع انتفاء العلو عنه لا يوجب الظم لانه حينئذ لا يكون امراً حقيقة فيكون كما اذا قال دعوت منك كذا وهذا لا يوجب ذماً عند العقلاء فافهم

(١) قال الاسنوى « وقد قدم المصنف في تقسيم الالفاظ ما يناقض هذا حيث قال ومع الاستعلاء امر الى آخره » اقول قال التاج السبكي تنبيه ما نقله المصنف هنا عن ابي حيان لا يناقض ما اختاره في تقسيم الالفاظ لان الكلام هنا في مدلوله اللغوي واما هناك ففي مدلوله الاصطلاحي الاترى الى ذكره هناك المتواطىء والمشكك والاسم والفعل والحرف وكل هذه اسماء مصطلح عليها اهـ . لكن الذي في التحرير عكس هذا وان الاصطلاح لا يشترط فيه شيء من علو واستعلاء وغيرها واللغوي يشترط فيه الاستعلاء حيث قال مع شرحه وهو أى الامر اللفظي اصطلاحاً لاهل العربية صيغته المعلومة سواء كانت على سبيل الاستعلاء أو العلو أولى كما ذكره الابهري وغيره ولغة هي أى صيغته المعلومة في الطاب الجازم أو اسمها كصه ونزال فيه أيضاً مع استعلاء اهـ . والظاهر ما قاله السكال لان أهل العربية يقسمون الفعل الى ماض ومضارع وأمر فكل ما كان على صيغة افعال مثلاً يسمى اراً مطلقاً فهو ما قابل الماضى والمضارع في اصطلاحهم وعلى كل حال فلا تناقض في كلام المصنف وقد قدمنا شيئاً من هذا في تقسيم الالفاظ فتذكرة (٢) قال الاسنوى « لما ثبت ان لفظ الامر حقيقة في القول بخصوص ذكر المصنف انه ليس حقيقة في غيره أيضاً الى آخره » اقول اعلم ان فريقاً من العلماء

مشتركا والاصل عدمه وقال بعض الفقهاء انه مشترك بين القول المخصوص والفعل ونقل الاصفهاني شارح الموصول عن ابن برهان أنه قول كافة العلماء ودليل هذا المذهب أنه يطاق عليه كقوله تعالى وما أمرنا الا واحدة أي فعلنا لان الامر القولي مختلف صيغة ومدلولاً ولقوله تعالى وما أمر فرعون برشيدي أي فعله والاصل في الاطلاق الحقيقة وجوابه أن المراد بالامر هنا هو الشأن مجازاً وهو أولى من الاشتراك ووجه المجاز أن الشأن أعم من القول والفعل فالتعبير عنه بالقول من باب اطلاق اسم الخاص وارادة العام وقال ابو الحسين البصرى انه مشترك بين خمسة اشياء أحدها القول المخصوص لما قلناه والثاني الشيء كقولنا تحرك هذا الجسم لامر أي لشيء الثالث الصفة وقد ابدله الامام في بعض المواضع بالعرض ودليله قول الشاعر :

عزمت على اقامة ذى صباح لامر ما يسود من يسود

أي لصفة عظيمة من الصفات الرابع الشأن كقولنا أمر فلان مستقيم أي شأنه الخامس الفعل وقد تقدم تمثيله فاذا تجرد عن القرائن كقول القائل أمر فلان أو هذا أمر ترددنا بين هذه الخمسة والتردد آية الاشتراك أي علامته وجوابه أننا لانسلم حصول التردد (١) بل يتبادر القول وههنا تنبيهان أحدهما ان ما نقله المصنف عن ابي الحسين

قالوا ان صيغة افعل للوجوب فقط مجاز في الندب ومع ذلك قالوا ان لفظ امر حقيقية في صيغة الفعل اعم من ان تكون مستعملة في الوجوب او الندب فالمندوب مأمور به حقيقة عند هؤلاء وفريقاً قال ان صيغة افعل حقيقة كاملة في الايجاب قاصرة في الندب ومع ذلك فلفظ امر حقيقة في صيغة افعل مراداً منها الايجاب فقط مجاز فيها مراداً بها الندب فالمندوب ليس مأموراً به حقيقة . والى هذا ذهب نجر الاسلام من أئمة الحنفية . وفريقا وهم أبو حنيفة وأصحابه وطاعة الفقهاء والمحققون من الشافعية فائولون ان صيغة افعل حقيقة في الايجاب فقط ولفظ امر حقيقة فيه أيضاً وكل منهما مجاز في الندب فالمندوب عند هؤلاء ليس مأموراً به حقيقة هذا هو الممول عليه في نقل المذاهب واذا أردت أوسع من هذا فارجع الى كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وجوابه اننا لانسلم حصول التردد الى آخره » قيل

من كون الامر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط^(١) ووقع أيضا في المنتخب والتحصيل وبعض كتب القرافي فقد نص أبو الحسين في المعتمد وشرح العمدة على أنه ليس موضوعا له وإنما يدخل في الشأن ، فقال مجيبا عن احتجاج الخصم مانصه وجوابنا عن هذا ان اسم الامر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لاعلى سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة . هذا لفظه ومن نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول ووقع في المحصول والحاصل على الصواب فانها حذف القول * الثاني ان أبا الحسين في شرح العمدة قد جعل الطريق والشأن شيئا واحدا كما نقله عنه الاصفهاني المذكور فلذلك لم يذكره المصنف اكتفاء بدخوله في الشأن وقد غاب بينهما صاحب التحصيل والقرافي لابهام في كلام الامام

قال : « الثانية الطلب بدهي التصور . وهو غير العبارات المختلفة والارادة خلافا للمعتزلة . لنا ان الايمان من الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت وان الممهد لعذره في ضرب عبده يأمره ولا يريد . واعترف أبو علي وابنه بالتغاير وشرطا الارادة في الدلالة ليميز عن التهديد . قلنا كونه مجازا كاف » أقول شرع للخصم ان يقول قد دلت القرينة على الاشتراك وقولهم الاصل عدم الاشتراك لا يوجب أن لا يحمل عليه اذا دلت القرينة وثبت عن أهل اللغة انه حقيقة فيها قلنا لم يثبت ذلك ودون اثباته خرط القتاد ولذلك كان الحق أن لفظ امر حقيقة في القول بخصوص وهو الموضوع له فقط وإنما الخلاف المعتبر بعد ذلك هو ما قلناه قريبا

(١) قال الاسنوي « ان ما نقله المصنف عن أبي الحسين من كون الامر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط الى آخره » أقول وجه الغلط ان لفظ الامر على ما نقله المصنف عن أبي الحسين يكون مشتركا لفظيا وعلى ما نقله الاسنوي عنه يكون مشتركا معنويا وعلى كل حال فهو مردود بان كون الامر حقيقة في القول بخصوص بخصوصه مجمع عليه قبل ظهور القول بالتواطىء فلا تردد حينئذ في كون الامر للقول بخصوص حتى يرجع الاشتراك المعنوي كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه

في الفرق بين الطلب والارادة^(١) والصيغة تتعلق الامر بها ولان الطلب مشتبه
 (١) قال المصنف « الطلب بدبهي التصور وهو غير العبارات المختلفة
 الخ » قال الاسنوي « أقول شرع في الفرق بين الطلب والارادة والصيغة
 تتعلق الامر بها الخ » وأقول : الخلاف بيننا وبين المعتزلة في هذه المسئلة
 خلاف لفظي لا يستحق العناية به والاستدلال لكل فريق على مذهب اليه وبيان
 ذلك ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في موضعين الاول أن الارادة بمعنى المرجح
 لصدور الممكن وعند المعتزلة تطلق ويراد منها عندهم علم الله تعالى بالمصلحة التي
 تترتب على صدور الفعل وإيجاده فكل فعل علم الله تعالى ان في وجوده مصلحة
 تتعلق قدرته تعالى بإيجاده ومالا فلا ونحن نقول ان الارادة بمعنى المرجح تغاير
 كلا من العلم والامر والقدرة فهي صفة مخصوص ببعض ما يجوز على الممكن بصدوره
 لكن لا تتعلق الاعلى وفق تعلق العلم فكل ما تعلق العلم بصدوره لما يترتب عليه
 من الحكمة والمصلحة تتعلق الارادة بترجيحه وتخصيصه فتتعلق القدرة بإيجاده
 فالخلاف في هذا الموضوع انما هو في ان هناك صفة غير العلم بما يترتب على الفعل
 من المصلحة تسمى بالارادة ويرجح بها الفعل قلنا نعم وقالت المعتزلة لا . وهذا
 الخلاف حقيقي من حيث الاعتقاد فان الواجب عندنا اعتقاده مغايرة الارادة للعلم
 في صفات الله تعالى وعند المعتزلة بالعكس يجب اعتقاد ان العلم بما ذكر متحد مع
 الارادة وقولنا يوافق ظاهر نصوص الكتاب والسنة كما هو واضح الموضوع الثاني
 ان الارادة لا تطلق على الامر بل هي بمعنى المرجح فقط عندنا وعندهم تطلق على
 معنى الامر بمعنى الطلب أو هي شرط في الطلب وبناء على ذلك قالوا ان كل مطلوب
 كالايمان من الكافر مراد بمعنى انه مأمور به وقلنا ليس بمراد بمعنى انه لم تتعلق به
 الارادة المرجحة لصدوره لانها لو تعلقت بذلك لوجب صدوره لعدم جواز
 تخلف المراد عند الارادة في حقه تعالى والمعتزلة يسمون هذا ويقولون لو تعلق
 الارادة المرجحة بمعنى علم الله تعالى بصدوره لوجب وقوعه لكن اذا لم يقع كان
 ذلك دليلا على عدم تعلق الارادة بالمعنى الذي قلناه بوقوعه فكان الفريقان
 متفقين على ان ما يتعلق به ارادة الله تعالى المرجحة يجب وقوعه وخلافهم في
 مسمى الارادة وما يتعلق به الامر بمعنى الطلب أو بمعنى القصد المميز للطلب وشرط

بالباقين وقد وقع في حد الامر حيث قال هو القول الطالب للفعل فلذلك ذكر
الثلاث فاما الطلب فان تصويره بديهي أى لا يحتاج في معرفته الى تعريف بحد
أورسم كالجوع والعطش وسائر الوجدانيات فان من لم يمارس العلوم ولم يعرف
الحدود والرسوم يأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ولك أن تقول
التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم البديهي بحقيقة كل واحد منهما^(١) بل على العلم
البديهي بهما من وجه بدليل أنا نفرق بالبديهية بين الانسان والملائكة وقوله
« وهو » أى الطلب غير العبارات وغير الارادة أما مغايرته للعبارات فلان الطلب
معناه واحد^(٢) لا يختلف باختلاف الامم والعبارات مختلفة باختلاف اللغات
وأشار المصنف بقوله المختلفة الى هذا وليس لاخراج شيء ولو قال لاختلافها
لكان أصرح وأما مغايرته للارادة فقد خالف فيه المعتزلة وقالوا انه هو والحاصل

في الدلالة فهو مراد عند المعتزلة بهذا المعنى وهذا لا تنكره وغير مراد بمعنى لم
تتعلق به الارادة المرجحة وهذا لا تنكره المعتزلة أيضا فكان الخلاف غير وارد
فيما وثباتا على شيء واحد فقول المعتزلة ايمان الكافر مراد معناه مأموره وهذا
لا ينازع فيه أحد وقولنا غير مراد معناه لم تتعلق به الارادة المرجحة لوقوعه
وهذا مما لا ينازع فيه أحد . واذا أردت أوسع من هذا فعمليكم بكتابنا القول
المفيد في التوحيد

(١) قال الاسنوى « ولك أن تقول التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم
البديهي بحقيقة كل واحد منهما الى آخره » تقول المصنف لم يدع العلم بحقيقة
كل واحد منهما وإنما ادعى ان مطلق تصورهما بديهي ويكفى في ذلك العلم بهما
من وجه وان كلاً منهما يغير الآخر وبذلك يتم المطلوب من التباين حيث كانا
من الوجدانيات

(٢) قال الاسنوى « أما مغايرته للعبارات الى آخره » وجه ذلك ان في كل
لغة عبارات تدل على القول الطالب وفي كل لغة قول طالب يسمى أمراً فصيغة
أمر الموضوعة للقول الطالب يوجد نظيرها في كل لغة وصيغة افعال الموضوعة
الايجاب موجود نظيرها في كل لغة فلا يختلف هذه المعاني باختلاف العبارات
في اللغات

ان الامر اللساني دال على الطلب بالاتفاق لكن الطلب عندنا غير الارادة (١) وعندهم عينها (٢) أي لا معنى لكونه طالبا الا كونه مريدا والزموا ان الله تعالى يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريد « قوله لنا » اي الدليل على أن الطلب غير الارادة من وجهين : أحدهما ان الايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن كابي لهب مطلوب بالاتفاق مع أنه ليس بمراد الله تعالى (٣) لان الايمان والحالة هذه ممتنع اذ لو آمن لا قلب علم الله تعالى جهلا واذا كان ممتنعا فلا تصح ارادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال في المحصول قال ولان الارادة صفة من شأنها ترجيح أحد الجائزين على الآخر وقد أشار المصنف الى هذا الدليل بقوله لما عرفت

(١) قال الاسنوي « والحاصل ان الامر اللساني دال على الطلب باتفاق لكن الطلب عندنا غير الارادة » يعنى اننا نقول غير الارادة بمعنى الصفة المرجحة لاحد المتساويين وهم لا يخالفون في ذلك غاية الامر ان هذه الصفة تغاير العلم عندنا ولا تغايره عندهم كما قدمناه

(٢) قال الاسنوي « وعندهم عينها الى آخره » يعنى انهم يقولون ان الطلب عين الارادة لكن لا بمعنى الصفة المرجحة وهذا مجرد اصطلاح لهم لا ينازعهم فيه منازع اذ لا مشاحة في الاصطلاح فلا خلاف في المعنى والزامهم ان الله يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريد على معنى أن الله يأمر بالشيء ولا يقع ويقع ولا يأمر به لا يخالف فيه أحد

(٣) قال الاسنوي « أحدهما ان الايمان من الكافر الذى علم الله تعالى انه لا يؤمن كابي لهب مطلوب باتفاق مع انه ليس بمراد الى آخره » هذا الدليل يسلمه المعتزلة ولا يضرهم في شيء غاية الامر انهم يقولون ما المراد بانه ليس بمراد الله تعالى ان أردتم ليس بأمور به من قبل الله تعالى فغير مسلم عندهم وعندنا وان أردتم غير مراد بمعنى انه لم تتعلق به الصفة المرجحة فهو مسلم عندنا وعندهم ولا يضر أحداً من الفريقين فهذا الدليل غير تام على المعتزلة وأما الثانى فقد أبطله الاسنوي نفسه ومنه تعلم ان ما استدلل به الشيخ أبو اسحاق يسلمه المعتزلة لان مشيئة الله هي علمه بالوقوع كرادته فأمشيئة والارادة عندهم بمعنى واحد هو العلم بالوقوع

ولم يتقدم له في المنهاج ذكره وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه فانهم استدلوا على عدم ارادته بعدم وقوعه وهذا مصادرة على المطلوب كما تقدم *
 الثاني أن السلطان اذا أنكر على السيد ضرب عبده فاعتذر اليه بأنه يأمره فلا يمثل ثم يأمره بين يديه اظهاراً لتمرده فان هذا الامر لا ارادة معه لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه ولقائل أن يقول العاقل أيضا لا يطلب تكذيب نفسه فلو كان هذا الدليل صحيحا لكان الامر ينفك عن الطلب وليس كذلك عند المصنف فالموجود من السيد انما هو صيغة الامر لا حقيقة الامر . واستدل الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع بأن الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنت فدل على ان الله تعالى ما شاءه فثبت الامر بدون المشيئة . وقوله « واعترف أبو علي وابنه » أي أبو هاشم بأن الطلب غير الارادة ولكن شرطاً في دلالة الصيغة على الطلب ارادة المأمور به فلا يوجد الامر الذي هو الطلب الاومعه الارادة وتابعهما أبو الحسين والقاضي عبد الجبار قال ابن برهان لنا ثلاث ارادات ارادة ايجاد الصيغة وهي شرط اتفاقا و ارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرطها المتكلمون دون الفقهاء^(١) و ارادة الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه^(٢) وقد ذكر هذه الثلاث

(١) قال الاسنوي « و ارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرطها المتكلمون دون الفقهاء » أقول لا خلاف في الحقيقة لان المتكلمين يقولون لا بد في كل شيء اختياري من القصد فاذا تكلم المتكلم بصيغة الامر فلا بد ان يقصد جهة الامر دون غيرها الا اذا نصب قرينة على ارادة غيرها وأما الفقهاء فلم يشترطوا ذلك لفهم مراد المتكلم من كلامه بل من لم ينصب قرينة على ارادة غير جهة الامر تعين ان المراد جهة الامر

(٢) قال الاسنوي « و ارادة الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه » أقول أبو علي وابنه يقولان ان المتكلم بصيغة الامر يشترط في كونه طالبا للفعل أن يكون قصده من المأمور الامتثال والاتيان بالفعل المطلوب على الوجه المأمور به دون التهديد ونحوه يدل على ذلك قوله فان التهديد ليس فيه

أيضا الامام والغزالي وغيرها واحتج أبو علي ومن تبعه على اشتراط الارادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى اصموا ماشئتم مع ان التهديد ليس فيه طلب فلا بد من مميز بينهما ولا يميز سوى الارادة والجواب ان الصيغة لو كانت مشتركة لاحتج الى مميز لكنها حقيقة في الوجوب مجاز في التهديد فاذا وردت فيجب الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة الى غيره لان دلالة الالفاظ على المعاني تابعة للوضع بحيث ثبت الوضع ثبتت الدلالة كسائر الالفاظ فهذا القدر وهو كونه حقيقة في الايجاب مجاز في التهديد كاف في التمييز

قال « الفصل الثاني - في صيغته

وفيه مسائل

الاولى أن صيغة افعال ترد لستة عشر معنى الاول الايجاب مثل وأقيموا الصلاة الثاني الندب فكاتبوهم ومنه كل مما يليك الثالث الارشاد واستشهدوا الرابع الاباحة كلوا الخامس التهديد اصموا ماشئتم ومنه قل تمتعوا السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام ادخلوها الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فأتوا بسورة العاشر الاهانة ذق الحادى عشر التسوية اصبروا أو لا تصبروا الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لى الثالث عشر التمنى * ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى * الرابع عن عشر الاحتقار بل القوا الخامس عشر التكوين كن فيكون السادس عشر الخبر فاصنع ماشئتم وعكسه والوالد ترضعن لا تنسج المرأة المرأة » أقول لما تقدم أن الامر هو القول الطالب للفعل شرع في ذكر صيغته وهى افعال ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام والضمير في صيغته اما عائد الى الامر طلب اى طلب الامتثال من المسأور فلا بد من مميز بين الطاب والتهديد ولا يميز سوى الارادة أى عند المتكلم وهذا لا ينافى أن الصيغة ليست مشتركة وانها حقيقة في الوجوب مجاز في التهديد وانها متى أطلقت ولم تدل قرينة على غير الطلب تعين عند السامع أن يحملها على المعنى الحقيقي وهو الطاب عند عدم القرينة الصارفة لغيره وبذلك تعلم انه لا خلاف بيننا وبين أبى علي وابنه أيضا لان كلامهما بالنظر للمتكلم وكلامنا بالنظر للسامع الذى يحمل كلام المتكلم على مراده فيقول

أولى القول الطالب وهو الأقرب ^(١) وهذه الصيغة ترد لستة عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض بالقرائن . وقال في المحصول الخمسة عشر وجعل السادس عشر مسألة مستقلة وسيأتي أن إطلاقها على ما عدا الإيجاب من هذه المعاني مجاز والمجاز لا بد فيه من علاقة وسند كذا ذلك محررا في موضعه فاعتمده فإن بمض شرح المحصول قد تعرض لذلك فغلط في كثير منه غلطا يظهر بالتأمل الأول الإيجاب كقوله تعالى وأقيموا الصلاة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ^(٢) (ومنه) أى ومن الندب التأديب كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك فإن الأدب مندوب إليه ^(٣)

مراد المتكلم بصيغة الأمر معناها الحقيقي وهو الطلب لعدم الصارف الى غيره ولو كان مراده غيره لنصب قرينة فكان ارادة غيره احتمالا عقليا وهذا هو معنى قول أبي علي وابنه ان الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد الخ فان قوله قد ترد ظاهر في أن التهديد ليس معنى حقيقيا بل هو احتمال عقلي لا يراد الا عند اقامة دليل على ارادته .

(١) قال الاسنوى « الضمير في صيغته اما عائد الى الامر أو الى القول الطالب وهو الأقرب » أقول ان عاد الى الامر بمعنى ام ر فهو عائد عليه باعتبار معناه وهو القول الطالب فيستوى أن يعود الى الامر أو الى القول الطالب (٢) قال الاسنوى « الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم » أقول هذا ليس أمر إيجاب باجماع الفقهاء ممن يعتد بهم خلافا لداود الظاهري وأتباعه ، وليس أمر اباحة كما زعمه بعض مشايخ الحنفية والاضاع الشرط وهو قوله ان علمتم فيهم خيرا والقائلون بالاباحة حملوا القيد على انه خرج مخرج العادة والحق ان الكتابة احسان من السيد على عبده فتكون مندوبة الا أن يضر ذلك بالمسلمين تحمل القيد على العادة لا وجه له

(٣) قال الاسنوى « كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك الى آخره » أقول قد روى الشيخان عن عمر بن أبي سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحيفة فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم « سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك » والفرق بين الندب والتأديب ان الندب يقصد به ثواب الآخرة والتأديب يقصد به تهذيب الاخلاق وربما

وعبارة المحصول ويقرب منه وإنما نص على انه منه لان الامام قد نقل عن بعضهم انه جعله قسما آخر^(١) والفرق بينهما هو الفرق ما بين العام والخاص لان الادب متعلق بمحاسن الاخلاق والمندوب أعم وقد نص الشافعي رضى الله عنه على أن الاكل مما لا يليه حرام^(٢) ذكر ذلك في الربع الاخير من كتاب الام في باب صفة نهى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بعد باب من أبواب الصوم وقبل باب من أبواب ابطال الاستحسان فقال مانصه فان أكل مما لا يليه أو من رأس الطعام أو عرس على قارعة الطريق أى برك ليلا أتم بالفعل الذى فعله اذا كان عالما بما نهى النبي صلى الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعي بحروفه ومن الام نقلته ونص في البويطى في الباب المذكور على نحوه ايضا وكذلك في الرسالة قبيل باب أصل العلم الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه والفرق بين النذب والارشاد على ما قاله في المحصول تبعا للمستصفي أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ ليس في الاشهاد على البيع ولا في تركه ثواب والملاقة التى بين الواجب وبين المندوب والارشاد هي المشابهة المعنوية لاشتراكها في الطلب * الرابع الاباحة كقوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا هكذا قرره وفيه نظر^(٣) فان الاكل والشرب واجبان لاحياء النفس فالصواب حمل كلام

يستجلب الثواب قلت لا ينافي مقصودية التهذيب ولهذا أدرجه بعضهم في النذب كما صنم المصنف

(١) قال الاسنوى « لان الامام قد نقل عن بعضهم انه جعله قسما آخر » أقول هو الظاهر لان الأمور في الحديث صبي غير مكلف ولا يقصد بامر حصول الثواب فليس بمندوب نعم هو يقرب من المندوب كما في المحصول

(٢) قال الاسنوى « وقد نص الشافعي رضى الله عنه على ان الاكل مما لا يليه حرام الى آخره » أى فيكون الامر للايجاب قال في مسلم الثبوت وهو بعيد اه قال شارحه في الفوائح كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقا على ان نص كل مطلق

(٣) قال الاسنوى « الرابع الاباحة نحو قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا هكذا قرره وفيه نظر الى آخره » وجه ذلك أن قوله تعالى كلوا واشربوا كما

المصنف على ارادة قوله تعالى «كلوا من الطيبات» ثم انه يجب أن تكون الاباحة معلومة من غير الامر حتى تكون قرينة لجملة على الاباحة كما وقع العلم به هنا والملافة هي الاذن وهي مشابهة معنوية أيضا * الخامس التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستغفروا فان مصيركم الى النار وعبرة المحصول ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وعبرة المحصول ويقرب منه وانما نص عليه لان جماعة جماعه قسما آخر والفرق بينهما ما قاله الجوهري في الصحاح فانه ذكر في باب الدال أن التهديد هو التخويف ثم ذكر في باب الراء أن الانذار هو الابلاغ ولا يكون الا في التخويف هذا كلامه فقوله تعالى قل تمتع أمر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالامر وهو تمتع فيكون أمراً بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق أخرى لا أصل لها فاجتنبها والعلاقة التي بينه وبين الايجاب هي المضادة لان المهدد عليه اما حرام أو مكروه * السادس الامتنان كقوله تعالى فكلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة أن الاباحة هي الاذن المجرد والامتنان أن يقترن به ذكر احتياجنا اليه أو عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض في هذه الآية الى أن الله تعالى هو الذي رزقه وفرق بعضهم بأن الاباحة تكون في الشيء الذي سيوجد بخلاف الامتنان والعلاقة هي مشابهة الايجاب في الاذن لان الامتنان انما يكون في مأذون فيه * السابع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين فان قرينة قوله بسلام آمنين يدل عليه والملافة هي المشابهة في الاذن أيضا * الثامن التسخير كقوله تعالى كونوا فردة خاسئين والفرق بينه وبين التكوين الآتي أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة والتسخير هو الانتقال الى حالة متمهنة اذ التسخير لغة هو الدلة والامتهان في العمل ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا أي ذلله لنا لتركبه وقولهم فلان سخره السلطان والبارئ تعالى خاطبهم بذلك في معرض التذليل والعلاقة فيه وفي التكوين هي المشابهة المعنوية وهي التحتم

يحتمل الاباحة يهتمل الايجاب أيضا لكن الامر ليس للتكرار والا كل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض والمثال المتمين للاباحة لوجود القرينة على ذلك قوله تعالى «واذا حملتم فأصطادوا» فان الصيد بعد الاحرام مباح قطعاً.

في وقوع هذين وفي فعل الواجب وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب والتعبير بالتسخير صرح به القفال في كتاب الاشارة ثم الغزالي في المستصفي ثم الامام وأتباعه وادعى بعض الشارحين أن الصواب السخرية وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم وهذا عجيب فان فيه ذهولا عن المدلول السابق الذي ذكرته وتغليظا لهؤلاء الأئمة وتكرارا لما يأتي فان الاستهزاء لا يخرج عن الاهانة أو الاحتقار وكلاهما سيأتي * التاسع التمجيز كقوله تعالى فأتوا بسورة والعلاقة بينه وبين الايجاب هي المضادة لان التمجيز انما هو في الممتنعات والايجاب في الممكنات * العاشر الاهانة كقوله تعالى ذق انك أنت العزيز الكريم (١) والعلاقة فيه وفي الاحتقار هو المضادة لان الايجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته اذ كل أحد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال صلى الله عليه وسلم وما تقرب الي المتقربون بمثل أداء ما افترضته عليهم * الحادي عشر التسوية بين الشيثين كقوله تعالى اصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم وعلاقته هي المضادة أيضا لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل * الثاني عشر الدعاء كقول القائل اللهم اغفر لي والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا الاخير هو الطلب وقد تقدم لبعضها علاقة أخرى * الثالث عشر التني كقول امرئ القيس

ألا أيها الليل الطويل الأناجلى
بصبح وما الاصبح منك بامثل

وانما جعل المصنف هذا الشاعر متمنيا ولم يجعله مترجيا لان الترجي يكون في الممكنات والتمنى في المستحيلات وليل الحب اطوله كأنه مستحيل الانجلاء ولهذا قال الشاعر:

وليل الحب بلا آخر

فلذلك جعله متمنيا * الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى يخاطب السحرة بل القوا ما أنتم ملقون يعني أن السحر في مقابلة المعجزة حقير

(١) قال الاسنوى « العاشر الاهانة كقوله تعالى : ذق انك أنت العزيز الكريم » ومثل لها في مسلم الثبوت بقوله تعالى « كونوا حجارة » قال شارحه صاحب فوائح الرحوت اذ ليس المقصود صيورهم حجارة كما في كونوا قردة بل الغرض بيان انهم مهانون وكل من المثالين صحيح

والفرق بينه وبين الاهانة ان الاهانة انما تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك اجابته والقيام له عند سبق عادته، ولا يكون بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال انه أهانه . والحاصل ان الاهانة هو الانكار كقوله تعالى ذق والاحتقار عدم المبالاة كقوله بل ألقوا * الخامس عشر التكوين كقوله تعالى كن فيكون * السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت أى صنعت ما شئت ^(١) وقيل المعنى اذا لم تستحي من شيء لسكونه جائزاً فاصنعه اذ الحرام يستحيا منه بخلاف الجائز و« قوله وعكسه » أى أن الخبر قد يستعمل لارادة الامر ^(٢) كقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن أى ليرضعن . قال في المحصول والسبب في جواز هذا المجاز أن الامر والخبر يدلان على وجود الفعل وأراد أن بين المعنيين مشابهة في المعنى وهي المدلولية فلماذا يجوز اطلاق اسم أحدهما على الآخر وقوله « ولا ينكح المرأة المرأة » يعنى أن الخبر قد يقع موقع النهى أيضاً كما يقع موقع الامر كقوله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان المراد منه النهى وصيغته

(١) قال الاسنوي « السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم الحديث » وقال في مسلم الثبوت التخيير نحو قوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه اذا لم تستح فاصنع ما شئت . قال شارحه صاحب فوائح الرحموت أى تخير في الفعل وقت زوال الحياء اه وكل صحيح فان مجيء الامر بمعنى الخبر أى صنعت ما شئت يدل على التخيير ومجيء الامر للتخيير يدل على أن الامر بمعنى الخبر لان التخيير مستفاد من قوله ما شئت وقد جعل المز بن عبد السلام الامر في هذا الحديث للتهكم اذ معناه اعرضه على نفسك فان استحييت منه لو اطع عليه فلا تفعله واذا لم تستح فاصنع ما شئت من هذا الجنس كذلك يؤخذ من تكلمة التاج وهذا يرجع للتخيير غاية الامر ان يكون التخيير على وجه التهكم يصلح للخبر كذلك (٢) قال الاسنوي « أى ان الخبر قد يستعمل لارادة الامر » أقول قال البدخشى ومجيء الخبر بمعنى الامر والنهى مما لا دخل له في بيان مدلولات الامر لكنه ذكره لانجرار الكلام اليه اه فذكره استطرادى للمناسبة

صيغة الخبر لوروده مضموم الحاء اذ لو كان نهياً لكان مجزوماً مكسوراً على أصل التثنية الساكنين وأهمل المصنف عكس هذا القسم تبعاً لصاحب الحاصل وقد ذكره الامام ومثل له لكن بمثال فيه نظر قال ووجه المجاز أن النهي وهذا الخبر النافي يدلان على عدم الفعل

قال « الثانية انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وقال ابو هاشم انه للندب وقيل للاباحة وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل للقدر المشترك بينهما وقيل لاحدهما ولا زمره وهو قول الحجة وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة » أقول اتفقوا على أن صيغة افعل ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة لان التسوية مثلاً ونحوها انما استفدناها من القرأن لامن الصيغة قال في الحصول وانما وقع الخلاف في الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والندب والاباحة والكرهية والتحرير ووجه دلالة افعل على الكراهة والتحرير انها تستعمل في التهديد كما تقدم والتهديد يستدعي ترك الفعل فيكون اما حراماً أو مكروهاً لكن دعوى الامام حصر الاختلاف في الخمسة ممنوع لما سيأتي في آخر المسئلة (١) والخلاف الناشئ من هذه الخمسة كبير وحكى المصنف منه ثمانية مذاهب تبعاً للامام الاول انه حقيقة في الوجوب فقط وصححه المصنف وابن الحاجب ونقله في الحصول عن أكثر الفقهاء والمنكاهين قال وهو الحق وفي الاحكام للأمدى والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ أبي اسحق الشيرازي أنه الذي أملاه الاشعري على اصحاب أبي اسحق الاسفرايني ببغداد ولكن هل يدل على الوجوب بوضع اللغة أم بالشرع فيه مذهبان محكيان في شرح اللمع المذكور والاول وهو كونه بالوضع نقله في البرهان عن الشافعي ثم اختاره هو أنه بالشرع وفي المستوعب قول ثالث انه بالمقل ولقائل أن يقول قد جزم الامام في الحصول والمنتخب في أثناء الاشتراك بأن الماضي مشترك بين الخبر والدعاء نحو غفر الله لزيد فلم يجعل الماضي حقيقة في الدعاء ولم يجعل الامر

(١) قال المصنف « الثانية انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي الى آخره » قال الاسنوي « لكن دعوى الامام حصر الاختلاف في الخمسة ممنوع الى آخره » أقول أوصلها في منهل الذبوت الى عشرة مذاهب وقال وقد يزداد عليها وينقص

حقيقة فيه * الثاني أنه حقيقة في النذب ونقله الغزالي في المستصفي والآمدى في كتابيه قولاً للشافعي ونقله المصنف عن أبي هاشم وليس مخالفاً لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه * الثالث أنه حقيقة في الإباحة لأن الجواز محقق والأصل عدم الطلب * الرابع أنه مشترك بين الوجوب والنذب وجزم به الإمام في المنتخب وكذلك صاحب التحصيل كلاهما في أثناء الاشتراك وهذا المذهب نقله الآمدى في منتهى السؤل عن الشيعة ونقل في الأحكام عنهم أنه مشترك بينهما وبين الإرشاد * الخامس أنه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفي المستوعب للقبرواني والمستصفي للغزالي أن الشافعي نص على أن الأمر متردد بين الوجوب والنذب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله * السادس أنه حقيقة في أحدهما أى الوجوب أو النذب ولكن لا يعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في النذب أو بالعكس ونقله المصنف عن حجة الإسلام الغزالي تبعاً لصاحب الحاصل وليس كذلك فإن الغزالي نقل في المستصفي عن قوم أنه حقيقة في الوجوب فقط وعن قوم أنه حقيقة في النذب فقط وعن قوم أنه مشترك بينهما قال كلفظ العين ثم نقل عن قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاثة قال وهو المختار ونقله في المحصول عنه على الصواب وقال في المنحول وظاهر الأمر الوجوب وماعداه فالصيغة مستعمارة فيه هذا لفظه وهو مخالف لكلامه في المستصفي * السابع أنه مشترك بين الثلاثة وهى الوجوب والنذب والإباحة وقيل أنه مشترك بينهما ولكن بالاشتراك المعنوي وهو الإذن حكاه ابن الحاجب * الثامن أنه مشترك بين الخمسة وهذا محتمل لأمرين أحدهما أن يكون مراده الخمسة المذكورة في كلامه أولاً لقربنة إرادته في المذهب الذى قبله وهو الاشتراك بين الثلاثة ولأنه صرح به في بعض النسخ فقال بين الخمسة الأولى فإن أرادته فهو صحيح صرح به المعالي والغزالي في المستصفي فقال ما نصه فالوجوب والنذب والإرشاد والإباحة والنهيد خمسة وجوه محصلة ثم قال فقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء هذا لفظه وترتيبه وهو ترتيب المصنف بعينه. والثاني أن يكون مراده الأحكام

الخمسة وهى عبارة الحاصل يعنى الخمسة المعهودة وهى الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحریم وقد تقدم اذ دلالتها على الكراهة والتحریم لكونها تستعمل فى التهديد والتهديد يستدعى ترك الفعل المنقسم الى الحرام والمكروه فان أراد هذه الخمسة فهو صحيح أيضا صرح به الامام فى المحصول وذكره الامدى فى الاحكام بالمعنى ونقله امام الحرمين فى البرهان عن الشيخ أبى الحسن الاشعري فقال ذهب الشيخ الى التردد بين هذه الامور فقال قائلون لكونه مشتركا وقائلون لكونه موضوعا لواحد منها ولا ندرية هذا معنى كلامه . ونقل ابن برهان فى الوجيز عن الاشعري انه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وقد استفدنا من كلام المعالى والغزالي أنه حقيقة فى الارشاد وحكاة فى الاحكام أيضا واستفدنا من كلام ابن برهان انه حقيقة فى التعجيز والتكوين أيضا والامام نفى الخلاف عن ذلك كله كما تقدم وذهب الابهرى فى أحد أقواله على ما حكاة فى المستوعب الى أن أمر الله تعالى للوجوب وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم للندب وصحح الامدى التوقف لكن بين الوجوب والندب والارشاد كما صرح به فى الاحكام لاشتمال الثلاث على طلب الفعل ونفى ما عداها وقد نقلت عن الشيعة مذاهب أخرى غير ما تقدم وكذلك عن الاشعري لكن اتفق جمهورهم على أن مذهبه التوقف بين أمور ويعبر عنه أيضا بأن الامر ليست له صيغة تخصه . قال فى البرهان والمتكلمون من أصحابنا يجمعون على اتباعه فى الوقف ، ولم يساعد الشافعى على الوجوب الا الاسناد

قال « لنا وجوه : الاول قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتكم ذم على ترك المأمور فيكون واجبا الثانى قوله تعالى اركعوا لا يركعون قيل ذم على التكذيب قلنا الظاهر انه للترك والويل للتكذيب قيل لعسل قرينة أوجبت قلنا رتب الدم على ترك مجرد الفعل الثالث تارك الامر يخالف له كما أن الآتى به موافق والمخالف على صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم . قيل الموافقة اعتقاد حقيقة الامر فالمخالفة اعتقاد فساده . قلنا

ذلك لدليل الامر لاله قيل الفاعل ضمير والذين مفعول قلنا الاضمار خلاف الاصل ومع هذا فلا بد له من مرجع قيل الذين يتسللون قلنا هم المخالفون فكيف يؤمرون بالحذر عن أنفسهم وان سلم فيضيع قوله أن تصيبهم فتنة قيل فليحذر لا يوجب قلنا يحسن وهو دليل قيام المقتضى قيل عن أمره لا يعم قلنا عام لجواز الاستثناء الرابع ان تارك الامر حاص لقوله تعالى أفعصت أمري لا يعصون الله ما أمرهم والمعاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا قيل لو كان العصيان ترك الامر لتكرر قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون قلنا الاول ماض أو حال والثاني مستقبل قيل المراد الكفار لقريظة الخلود قلنا الخلود المكث الطويل الخامس انه عليه الصلاة والسلام احتج لدم أبي سعيد الخدري على ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم « أقول استدل المصنف على أن صيغة افعل حقيقة في الوجوب بخمسة أوجه: الاول أن الله سبحانه وتعالى ذم ابليس على مخالفته قوله اسجدوا فقال مامنعك أن لا تسجد اذ أمرتك (١) لان هذا الاستفهام ليس على حقيقته فانه تعالى عالم بالمناهي فتعين أن يكون للتوبيخ والذم واذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت أن الامر للوجوب اذ لو لم يكن لكان لابليس أن يقول انك ما ألزمتني فقيم الذم وأيضا لو لم يكن لم يذم عليه لان غير الواجب لا يذم تاركه . الدليل الثاني قوله تعالى « واذا قيل لهم اركعوا

(١) قال الاسنوي « الاول ان الله سبحانه ذم ابليس على مخالفته قوله اسجدوا الى آخره » وذلك لان قوله تعالى خطا بالملائكة ومنهم ابليس اسجدوا أمر مجرد عن القرينة ولو لم يكن للوجوب لم يتوجه الانكار والتوبيخ بقوله تعالى مخاطبا لابليس مامنعك الخ اذ لا انكار ولا توبيخ في ترك غير الواجب ولا في ترك محتمل الوجوب فان قيل يحتمل ان يكون اسجدوا محفوفا بقرينة دالة على الوجوب لكن لم يحكمها القرآن فلا يدل على المدعى قلنا احتمال قرينة حالية أو مقالية لم يحكمها القرآن غير قادح في الظهور لانه احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر فلا يقدر في الظهور

لا يركعون» (١) أى صلوا وتقريره كما قبله اعترض الخصم بأمرين أحدهما لانسلم ان الدم على ترك المأمور بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى «وبل يومئذ للمكذبين» قلنا الظاهر أن الدم على الترك لانه مرتب عليه والترتيب مشعر بالعلية والويل على التكذيب لما قلناه وأيضا فلتكثير الفائدة في كلام الله تعالى وحينئذ فان صدر الترك والتكذيب من طائفتين عذبت كل منهما على ما فعلته وان صدرا من طائفة واحدة عذبت عليهما معا فان الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالاصول الثاني سلمنا أن الدم على الترك لكن الصيغة تفيد الوجوب اجماعا عند انضمام قرينة اليها فلعل الامر بالركوع قد افترق به ما يقتضى ايجابه وجوابه أن الله تعالى رتب الدم على مجرد افعال فدل على أنه منشأ الدم لا القرينة الدليل الثالث تارك الامر أى المأمور به مخالف لذلك الامر لان الآتى بالمأمور به موافق له والمخالف ضد موافق فاذا ثبت أن الآتى موافق ثبت أن التارك مخالف والمخالف للامر على صدد العذاب لقوله تعالى «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم» (٢) أمر الله مخالف أمره بالتحذر

(١) قال الاسنوى «الثانى قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا الآية» فان حاصله ان المقصود من هذه الآية ذمهم على ترك الركوع وقدرته على مخالفة الصيغة من حيث هى هى فدل على الوجوب لان مخالفته هى الموجبة للذم ولا اشتراك والا لجاز المذر بانه لم يكن واجبا فلم يترتب الدم على مخالفة الصيغة وبهذا التقرير يندفع كل من الامرين اللذين أوردتهما الخصم فاندفع كلا الامرين بقولنا وقد رتبته على مخالفة الصيغة من حيث هى هى أما اندفاع الاول فلانه يعلم من ترتيب الدم على ما ذكر ان الدم على ترك المأمور به لا على التكذيب وهذا لا ينافى ان يترتب الويل وهو عقاب آخر على التكذيب الذي هو معصية اخرى . وأما اندفاع الثانى فلانه يعلم من ترتيب الدم على مخالفة الصيغة من حيث هى هى أنه رتب الدم على مجرد مخالفة افعال فى التى أفادت الوجوب بنفسها لا بالانضمام قرينة خصوصا وقد قلنا ولا اشتراك

(٢) قال الاسنوى «لقوله تعالى : فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن

عن العذاب بقوله فليحذر والامر بالحذر عنه انما يكون بعد قيام المقتضى لنزوله
واذا ثبت المقدمتان ثبت أن تارك الامر على صدد العذاب ولا معنى للوجوب
الا هذا واعتراض الخصم بأربعة أوجه مرتبة بالترتيب الجدلي أحدها وهو اعتراض
على المقدمة الاولى لانسلم أن موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه حتى ينتج
ماقلّم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقيقة الامر أى كونه حقا صدقا واجبا بقوله
وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد بطلانه وكذبه لا ترك الامر فلنا فرق بين

تصبيهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم « حاصل الاستدلال بالآية انهادات على إيجاب
الحذر من مخالفة الامر لانه لا معنى للندب ههنا لان الفعل ان كان تركه موجبا
للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب أيضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل
متوقف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع لانه محل النزاع وان نبى
على ان الامر للوجوب لزم الدور وتوقفت الدعوى على الدليل وبالعكس ووجه
الدفع اثبات كون هذا الامر للوجوب من غير بناء على ان الامر وضعه للوجوب
اولا الذى هو محل النزاع فان الامر بالحذر لا يصلح ههنا للندب وغيره سوى
الوجوب لما علمت من أن الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا
فلا ندب ولا غيره أيضا فتمين للوجوب من هذا الطريق وهذا الاعتراض الذي
دفعناه بما ذكر هو الاعتراض الثالث من كلام الاسنوى والجواب عنه بما ذكرنا
أولى مما أجاب به الاسنوى لان الاسنوى يسلم أن الامر بالحذر لا يدل على
وجوب الحذر ولكن يدل على حسنه وان حسن الحذر من العذاب دليل قيام
المقتضى للعذاب لانه لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر سفها وعبثا. وانما كان
ماقناه أولى لان ظاهر كلام الاسنوى أن حسن الحذر يغير وجوب الحذر وليس
كذلك بل المراد به الوجوب من الطريق الذي قلناه وهو انه لم يكن الحذر
لازما مع وجود المقتضى للعذاب كان الحذر سفها وعبثا فلا يطلب أصلا لا بطريق
الوجوب ولا بطريق الندب فيجب حمله على ماقلنا ومتى ثبت وجوب الحذر كان
ذلك دليلا على ان الامر للوجوب لانه لا حذر في مخالفة غير الواجب وحمل المخالفة
على ما يخالفه مرادا بان يحمل الامر على غير مراده تعالى وذلك حرام مطلقا سواء

الامر وبين الدليل الدال على أن ذلك الامر حق وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول فاعتقاد حقيقة الامر موافقة الدليل الدال على أن ذلك الامر حق يجب قبوله لاموافقة الامر فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقريره مقتضاه فان دل على كون الشيء صدقا لدليل الامر فموافقته هي اعتقاد الحقيقة وان دل على ايقاع الفعل كالامر فموافقته هي الاتيان بذلك الفعل . الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية لانسلم أن الآية تدل على انه تعالى أمر المخالفين بالحذر بل على أنه تعالى أمر بالحذر عن المخالفين فيكون فاعل قوله فليحذر ضميراً والذين يخالفون مفعول به وجوابه من وجهين أحدهما ولم يذكره في المحصول أن الاضرار على خلاف الاصل الثاني انه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع اليه وهو مفقود هنا فان قيل يعود على الذين يتسللون قلنا الذين يتسللون هم المخالفون لان المنافقين كان يتقل عليهم المقام في المسجد واستماع الخطبة وكانوا يلوذون بمن يستأذن للخروج فاذا أذن له انسلوا معه فنزلت هذه الآية وقيل نزلت في المتسللين عن حفر الخندق واذا كان كذلك فلو أمر المتسللون بالحذر عن الذين يخالفون لسكانوا قد أمروا بالحذر عن أنفسهم سلمنا هذا لكن يلزم منه أن يصير التقدير فليحذر الذين يتسللون منكم لو اذا الذين يخالفون وحينئذ يكون لفظ الحذر قد استوفى فاعله ومفعوله وليس هو مما يتمدى الى مفعولين فيصير قوله تعالى أن تصيبهم فتنة ضامماً ليس كان الحكم ندبا او ايجابا أو جملة على ما يخالفه اعتقادا بان يعتقد خلاف ما حكم تعالى به بعيد فان المنبادر من قولنا خالف أمره ترك المأمور به والجل على المحمل البعيد لا يكون الا لصارف واذ ليس فليس وبهذا حصل الجواب عن الاعتراض الاول في كلام الاسنوى وما أجبنابه أولى مما أجاب به وذلك لان جوابه مبني على الفرق بين الامر وبين الدليل وان الدال ان دل على كون الشيء صدقا كدليل الامر فموافقته هي اعتقاد الحقيقة وان دل على ايقاع الفعل كالامر فموافقته هي الاتيان بذلك الفعل ووجه الاولوية ان الممترض يمنع ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه حتى ينتج ما قلنا وقوله بمد ذلك بل الموافقة عبارة الى آخره هو سند ذلك المنع ومن المنع طلب الدليل على المقدمة وابداء الفرق الذي ابداه

له تعلق بما قبله ولا بما بعده فان قيل يكون مفعولا لاجله فان الحذر لاجل
 اصابة ذلك قلنا اُجاب بعضهم بأنه لو كان كذلك لوجب الاتيان باللام لانه غير
 متحدد به في الفاعل لان الحذر هو فعل المتسللين والاصابة فعل الفتنة أو فعل
 الله تعالى وهذا الجواب مردود فان القاعدة النحوية انه لا يجب الاتيان بالجار اذا
 كان المجرور أن أو أن نحو عجبت من أنك قائم وعجبت من أن تقوم فيجوز حذف من
 في الموضوعين بل الجواب انه لو كان مفعولا لاجله لكان مجامعا للحذر لان الفعل
 يجب أن يجامع علته واجتماعهما مستحيل ولقائل أن يجيب أيضا عن قولهم أولا
 ان الفاعل ضمير يعود على المتسللين بأنه لو كان كذلك لوجب ابرازه فيقال فليحذروا
 لانه مائد على جمع سامنا لكن تحذير الناس عنهم لما وقعوا فيه أبلغ في الذم
 من تحذيرهم أنفسهم ويستلزمه أيضا بخلاف تحذير أنفسهم فانه لا يستلزم تحذير
 الغير منهم . الاعتراض الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثالثة أيضا وتقريره
 أن يقال سامنا ان قوله فليحذروا أمر للمخالفين وانه لا ضمير في الآية ولكن لم
 قلتم انه يوجب عليه الحذر أقصى ما في الباب انه ورد الامر به وكون الامر
 للوجوب هو محل النزاع قلنا نحن لاندمى أنه يدل على وجوب الحذر ولكن يدل
 على حسنه وحسن الحذر من العذاب دليل على قيام المقتضى للعذاب لانه لو لم
 يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله تعالى واذا ثبت
 وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو ترك الواجب دون
 المندوب . الرابع وهو أيضا اعتراض على المقدمة الثانية أن قوله عن أمره مفرد

الاسنوي فضلا عن كونه كلاما على السند وهو لا يفيد لان المنع بدون السند
 كاف في الاعتراض فهو لا يثبت المقدمة لان المعترض يسلم هذا الفرق ولا يزال
 يقول ما الدليل على أن موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه على انه لم يتعرض
 للجواب عن الشق الثاني من هذا الاعتراض وهو انه يجوز أن يراد بالمخالفة جملة
 على ما يخالف المراد وهي حرام مطلقا سواء كان الحكم ندبا أو وجوبا بخلاف
 ما أجبنا به فانه مثبت للمقدمة دافع لوجهي الاعتراض ويمكن حمل جواب الاسنوي
 على ما أجبنا به لكن بتكاف لاداعي اليه

فيفيد أن أمراً واحداً للوجوب ونحن نسلمه ولا يفيد كون جميع الأوامر كذلك مع أن المدعى هو الثاني. وأجاب في المحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف أنه عام بدليل جواز الاستثناء^(١) فإنه يصح أن يقال فأيحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر الفلاني وسيأتي أن معيار العموم جواز الاستثناء. الثاني أنه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية. الثالث أنه إنما استحق العقاب في بعض الصور لعدم المبالاة وهو موجود في الباقي. الدليل الرابع تارك الأمر أي المأمور به حاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لآخيه هرون عليهما السلام أفعصيت أمري وقوله تعالى لا يعصون

(١) قال الاسنوي « وأجاب في المحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف إلى آخره » حاصل الاعتراض الرابع أن لفظ أمره في الآية من قبيل المطلق فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب وحاصل الوجه الأول من الأوجه الثلاثة أننا لا نسلم أنه مطلق بل نقول أنه عام لأنه مفرد مضاف وهي تقييد العموم وصحة الاستثناء فإنه يصح أن يقال خالف أمره إلا هذا الأمر وهذا غير كاف في الجواب فإنه لا شك في أن بعض صيغ الأمر نادبة ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم وما قيل من إفادة الإضافة للعموم ومن صحة الاستثناء غاية ما يفيد أن لفظ أمره الذي هو مفرد مضاف للعموم لهذين الدليلين ولا يفيد أن المراد ههنا العموم وما قيل دفعا لهذا الإراد أننا نقول أنه عام مخصوص بما لا تدل القرينة على أنه لغير الوجوب والعام المخصوص حجة في الباقي رده الشيخ الهداد بان للخصم أن يقول يجوز أن يكون مخصوصا بما تدل القرينة فيه على الإيجاب وهذا ليس محل النزاع وفي هذا الذي قاله الهداد نظر لأنه تخصيص بغير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فإن الإجماع دل على أنه ليس للوجوب والإجماع على التخصيص دليل على وجود المخصص فدفع الإراد صحيح. وحاصل الوجه الثاني من الأوجه الثلاثة أن ههنا مصدراً مضافاً وإذا لم تكن الإضافة للاستفراق فهي للجنس والذي يتبادر من هذه الآية وجوب الحذر لمخالفة جنس الأمر فيكون وضعه للعموم والأما صلحت مخالفة جنس الأمر علة لوجوب الحذر

الله ما أمرهم^(١) وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإنه نار جهنم خالدن فيها أبدا عبر بمن التي هي للعموم فدل على ماقلناه فينتج ان تارك الامر يستحق النار ولا معنى للوجوب الا ذلك وقد جعل المصنف كبرى

وبهذا الوجه الثاني يندفع أيضاً ما اورد انه يجوز ان يكون الدين يخالفون مفعول فليحذر وفيه ضمير الفاعل الراجع الى الفسقة وهم المخالفون انفسهم والمعنى فليحذر الفسقة عن انفسهم كما في قوله تعالى « فاقتلوا انفسكم » ووجه الدفع انه على هذا الذي قالوه أيضاً يتبادر ان السبب في وجوب الحذر هو مخالفة جنس الامر وبه يثبت المدعى على انه بعيد غاية البعد لا يجوز العرف قطعاً وهذا الجواب احسن من جواب الاسنوى في الاعتراض الثاني بقوله سلمنا هذا لكن يلزم منه الخ لانه يرجع في كل مناقشاته الى امر راجع الى التركيب من حيث الوجهة العربية وباب هذه واسم لانه يمكن ان يكون ان تصيبيهم فتنة الآية مفعولاً لاجله والمعنى فليحذر الذين يتسللون منهم لو اذا الذين يخالفون عن أمره مخافة ان تصيبيهم فتنة أو يصيبيهم عذاب اليم مما كسبوا ان تحمد الذين يتسللون مع الذين يخالفون أو يكون من قبيل قوله تعالى « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » ان غير الذين يتسللون الذين يخالفون والخوف مجامع للحذر (١) قال الاسنوى « لقول الله حكاية عن قول موسى لآخيه هارون : أفعصيت أمري » وقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم » اعترض على الاستدلال بما حكاه الله عن قول موسى عليه السلام بان امر موسى الذي عصاه اخوه هارون هو قول موسى مخاطباً لآخيه هارون « اخلفني في قومي » بان اضافة أمري حينئذ عهدية والمراد الامر المعهود ولا نسلم مجرد هذا الامر عن القرينة لان قول موسى لآخيه « اخلفني في قومي » دل على ان موسى اجلس أخاه خليفة عنه في قومه واجلاس موسى خليفة عنه انما كان لا تقاذا احكام الله تعالى فكان قبوله وواجبا على الخليفة فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة حتى يكون من موضع النزاع ساقط فتمين أن يستدل بقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ولذلك جمع الاسنوى بين الآيتين لان الاستدلال بما حكاه الله عن قول موسى غير تام

الشكل الاول مهمة فقال والمادى يستحق النار مع أذ شرطها أن تكون كلية فالصواب أن يقول وكل عاص كما قررتة اذ تعرض الخصم بوجهين أحدهما لانسلم المقدمة الاولى لانه لو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور لكان قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ممناه لا يتركون أى يفعلون فيكون قوله بعد ذلك ويفعلون ماثمرون تكرر او جوابه ان الامر المذكور أولا للماضى أو الحال والامر المذكور ثانيا للاستقبال فلا تكرر وتقدير الآية لا يعصون الله ما أمرهم به فى الماضى أو الحال ويفعلون ماثمرون به فى الاستقبال هذا هو الصواب فى تقريره على ما أرادة المصنف فاعتمده ولك أن تقول النزاع فى أن تارك الامر اطص أم لا واما العكس وهو ان العصيان بترك الامر فليس النزاع فيه ودعواه باطلة لان العصيان قد يكون بترك الامر وقد يكون بترك الفعل الواجب اتباعه وقد يكون بارتكاب النهى وغير ذلك فالصواب أن يقول فى تقرير الاعتراض قيل لو كان تارك الامر حاصيا بدلاً عن قوله لو كان العصيان ترك الامر وإضافتيه أن يقول فى الجواب قلنا الاول ماض^(١) والثانى حال أو مستقبل لان الثانى مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال والاول لا يصلح لكونه ماضيا ولم يتعرض فى المحصول لذكر الحال. الاعتراض الثانى لانسلم المقدمة الثانية^(٢) لان المراد بالعصاة

(١) قال الاسنوى « فينبى أن يقول فى الجواب قلنا الاول ماض » أى فى قوله ما أمرهم « والثانى حال أو مستقبل لان الثانى مضارع » أى فى قوله ماثمرون فالفعل الاول وهو ما أمرهم لا يدل على الماضى والفعل الثانى وهو ماثمرون يصلح للحال والاستقبال والامر سهل

(٢) قال الاسنوى « الاعتراض الثانى لا نسلم المقدمة الثانية » أى المقدمة الكبرى فالاعتراض منع لهذه المقدمة مستندا فيه بان المراد بالعصاة فى قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية هم الكفار بقرينة الخلود فان غير الكافر لا يخلد فى النار وجواب الاسنوى هو ان الخلود فى الآية لا يصلح قرينة على ان المراد من العصاة الكفار لان الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائما أو غير دائم فلا يختص بالكفار وهذا فضلا عن كونه كلاما على مسند المنع لا يفيد المطلوب

في الآية هم الكفار لا تارك الامر لقرينة الخلود فان غير الكافر لا يخلد في النار كما
 تقرر في علم الكلام وجوابه ان الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائماً
 أو غير دائم أى يكون حقيقة في القدر المشترك حذراً من الاشتراك والمجاز
 ويدل على ما قلناه قولهم خلد الله ملك الامير . الدليل الخامس أن النبي صلى الله
 عليه وسلم دعا ابا سعيد الخدرى وهو في الصلاة فلم يجبه فقال ما منعك أن تجيب
 وقد سمعت الله تعالى يقول يا أيها الذين آمنوا استجيبوا الآية وهذا الاستفهام
 ليس على حقيقته لانه عليه الصلاة والسلام علم أنه في الصلاة كما نقله ابن برهان
 وغيره فتمين ان يكون للتوييح والدم وحينئذ فالدم عند ورود مجرد الامر
 دليل على أنه للوجوب * واعلم أن المصنف ذكر أن ابا سعيد هذا هو الخدرى
 وهو غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الامام في الحصول
 والامام تبع الغزالي في المستصفي . والصواب انه أبو سعيد بن المعلى ، كذا
 وقع في صحيح البخارى في أول كتاب التفسير وفي سنن أبي داود في الصلاة
 وفي جامع الاصول في كتاب الفضائل وفي غيرها أيضاً واسمه الحرث بن أوس
 ابن المعلى الانصارى الخزرجى الزرقى واسم الخدرى سعد بن مالك بن سنان من
 بني خدره أنصاري خزرجى أيضاً وقد وقع على الصواب في بعض نسخ الكتاب
 وهو من اصلاح الناس

قال « احتج أبو هاشم بأن الفارق بين الامر والسؤال هو الرتبة والسؤال
 للنسب فكذلك الامر قلنا السؤال ايجاب وان لم يتحقق وبأن الصيغة لما استعملت
 فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتكون حقيقة في القدر المشترك . قلنا
 يجب المصير الى المجاز لما بيننا من الدليل وبأن تمرّف مفهومها لا يمكن بالعقل ولا

لان للخصم ان يقول ان حمل الخلود على المكث الطويل مع التأييد بعيد كل
 البعد لا يستطيع المستدل ادعاءه فالاحسن ان يجاب باتفاق الفريقين بل الاجماع
 على ان العاصى مطلقاً متوعد فيثبت العصيان بمخالفة الامر والاجماع منعقد على
 ان صيغة افعال أمر فعند التجرد عن القرينة يكون مخالفتها مخالفة للامر فيثبت
 المطلوب واستدل في مسلم الثبوت والتحرير بادلة اخرى فان اردتها فارجم اليهما

بالنقل لانه لم يتواتر والآحاد لا تنفد القطع . قلنا المسئلة وسيلة الى العمل فيكفيها الظن وأيضاً يتعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق « أقول ذكر المصنف هنا أدلة ثلاثة واختلاف النسخ في التعبير عن المحتج بها ففي أكثرها احتج أبو هاشم كما ذكره وهو غير مستقيم لان الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثاني على أحد التقريرين الآتين^(١) وفي بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعبير

(١) قال الاسنوي « وهو غير مستقيم لان الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثاني على أحد التقريرين الآتين » أقول يدل على ما قاله ان صاحب المسلم استدلل بالاول للقائلين بانه حقيقة للندب وبالثاني للقائلين بالاشترك وبالثالث للقائلين بالوقف فقالوا أي قائلو الندب أولا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم رده الى مشيئتنا واجاب بقوله بل الى استطاعتنا وثانياً عن أهل اللغة لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فقط والسؤال للندب فكذا الامر واجاب بقوله أقول الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية الا لزام قال شارحه صاحب الرحموت والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما انه ليس بينهما فرق في المعنى فمنوع كيف والصيغة موضوعة للوجوب فيجب ان تصدر ممن له ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا تجوزا وصرفاً عن الحقيقة وأما النقل عن أهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فيطالب بتصحيحه ولو سلم فلا يمارض قولهم ما تواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين يشير بذلك صاحب الرحموت الى ما استدلل به القائلون بانه حقيقة في الوجوب بان السلف من الصحابة والتابعين استدلوا بصيغة الامر على الوجوب وتكرر حتى شاع وذاع بلا نكير فدل ذلك على اجماعهم انها له وما قيل انه كان بقرائن الوجوب فلا يدل على وضعها للوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها للندب ممنوع بل كان استدلالهم بتبادر الوجوب من الصيغة وظهوره منها عند التجرد عن القرينة بدليل صرفهم الصيغة الى الندب بالقرائن دون الوجوب بالاستقراء الصحيح وما قيل ان هذا الاجماع سكوتي وهو ظني والمسئلة اصولية علمية فلا يكفي فيها الظن وأيضاً هذا الاجماع منقول بطريق الآحاد فلا

الامام وفي بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله وهما من اصلاح الناس * الدليل الاول وهو احتجاج أبي هاشم على ان أفعل حقيقة في الندب وتقريره أن أهل اللغة قالوا لافارق بين السؤال والامر الا في الرتبة فقط أي ان رتبة الامر أعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر لان الامر لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه وجوابه أن السؤال يدل على الايجاب أيضاً لان أهل اللغة وضعوا افعال لطلب الفعل مع المنع من الترك

يفيد الا الظن ممنوع أيضاً باننا لانسلم ان الاجماع السكوتى ظنى بل هو يفيد العلم العادى بانهم اتفقوا على ان المتبادر من الصيغة هو الوجوب وهو حاصل بالتكرار في ملاحظة استدلالهم بالوامر وهذا يحصل به علم ضرورى لا يحوم حوله ارتياب أصلاً كالتجربيات والمشاهدات وليس نقله آحادا بل متواتر المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالهم بحيث يفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر ولو سلم انه ظن فهو ظن في اللغة فيكفى هذا الظن والا تمذر العمل بالظواهر لانه المقذور فيها وما قيل كيف ثبتت الفرائض المقطوعة حينئذ مدفوع بانها ثبتت بانضمام قرائن أخرى دالة على أن هذه أوامر للوجوب قطعاً وبهذا علم انه لو سلم النقل عن أهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فلا يمرض هذا الذي تواتر عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين ثم قال صاحب الرحمت فان قلت النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشحونة به وأما انقهام الصحابة فلم يثبت الا في أوامر الله تعالى وأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ويجوز أن تكون الصيغة موضوعة بمعنى أعم فاذا صدر عن الاعلى الذي له ولاية الاثام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الاثام قلت انقهام الصحابة والتابعين مقطوع في أوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأصحابه وأوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الاثام متكالياً يصلح قرينة الايجاب ويصح منه الندب والاباحة وأما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام مايفى لدفعه كيف ولم يثبت نص من الواضع اني وضعت هذا اللفظ لهذا

عند من يقول الامر للايجاب وقد استعملها السائل لكنه لا يلزم منه الوجوب^(١)
 اذ الوجوب لا يثبت الا بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول من السائل ولقائل
 المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جوزتم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر
 من غير قرينة انسداد باب العلم بالوضع وأما كتب النحو فلا يظهر منها ان الامر
 في الدعاء والايجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها الا بيان الصيغ ولو حسبوا
 ذلك فإى حجة في حسابهم كما عرفت فاحفظه فانه هو الحق اه ومن هذا تعلم أن
 الجواب الصحيح عن دليل أبي هاشم هو ما ذكرناه من أن هناك فرقا بين السؤال
 والامر في الرتبة وان الوجوب فرع الرتبة ولا نسلم أنه لا فارق سواها بل هناك
 فارق آخر في المعنى كما بيناه وأما ما أجاب به المصنف من أن السؤال ايجاب وان
 لم يتحقق ذلك لانه ليس للادنى ان يوجب على المستعمل شيئا فقال فيه صاحب
 مسلم الثبوت وفيه ما فيه قال صاحب الرحمت في بيان ما فيه فان الدعاء لمجرد الطلب
 متضرعا ولا شائبة للايجاب فيه أصلا قال في الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر الى
 الوضع لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتأمل ولك أن توجه كلامه ان السؤال
 في اللغة موضوع للايجاب وان استعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق وان سلم
 لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا يتحقق الايجاب مطلقا من الادنى على المستعمل
 فلا يستعمل فيه فتدبر اه

(١) قال الاسنوى « وجوابه ان السؤال يدل على الايجاب أيضا لان أهل
 اللغة وضعوا افعال لطاب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الامر للايجاب
 وقد استعملها السائل لكنه لا يلزم منه الى آخره » هذا الكلام فيه تسليم أن
 السائل استعمل صيغة افعال في طلب الفعل لكن لا يلزم من انه استعملها كذلك
 الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك لان هذا الوجوب لا يثبت الا بالشرع
 فلذلك لا يلزم المسؤول القبول من السائل ومقتضى هذا ان السؤال لا يدل على
 الوجوب لان السائل لا يكون دائما الا أدنى من المسؤول لان السؤال معناه الدعاء
 وهو الطلب متضرعا فلا يتحقق الايجاب من الادنى على المستعمل فلا يستعمل فيه
 كما قلنا فكان في كلام الاسنوى نوع حزازة

أن يقول على تقدير أن يدل السؤال على الإيجاب فيلزم أن يفترقا من وجه آخر لأن إيجاب الأمر على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال^(١) وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون إيجاب الأمر يقتضى الوجوب^(٢) بخلاف السؤال وفيه نظر فانهما مدلولان متغايران ولك أن تمنع ما ذكره من تفرقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة^(٣) كما

(١) قال الاسنوى « وعلى تقدير أن يدل السؤال على الإيجاب فيلزم أن يفترقا من وجه آخر لأن إيجاب الأمر على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال » أقول هذا الكلام لا معنى له لأننا متى قدرنا أن السؤال يدل على الإيجاب كان إيجابه دالا على الوجوب قطعا لأن الوجوب اثر الإيجاب فلا يتخلف عنه وإن كان المراد أن الإيجاب الذى دل عليه السؤال يوجب القبول على المسئول وإيجاب الأمر يدل على الوجوب بمعنى الإتيان بالفعل فهذا الفرق لا يخرج السؤال عن أنه يدل على الإيجاب الذى من لوازمه الوجوب

(٢) قال الاسنوى « وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون إيجاب الأمر يقتضى الوجوب الى آخره » أقول معنى هذا أن معنى الاختلاف فى الرتبة يرجع الى اختلاف الأمر والسائل فإن الأمر إنما يكون ممن له ولاية الأوامر والسؤال إنما يكون من الأدنى الذى ليس له ولاية الأوامر والمسئول وأما أنه ليس بين الأمر والسؤال فرق فى المعنى فممنوع فمدلول الأمر غير مدلول السؤال وإن كانت الصيغة واحدة لكنها موضوعة للوجوب فيجب أن تصدر ممن له ولاية الإيجاب ولا يصح للأدنى استعمالها إلا تجوزا وصرفا عن الحقيقة كما قدمناه

(٣) قال الاسنوى « ولك أن تمنع ما ذكره من تفرقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة » أقول الفرق بالرتبة لا يختص بالمعتزلة إلا إذا كان من جهة العلو فى الأمر وعدمه فى السائل أما إذا كان الفرق فى الرتبة من جهة الاستعلاء الذى هو هيئة فى كلام الأمر والتذلل والتضرع الذى هو هيئة فى كلام السائل فهو المذهب المنصور الذى صححه الآمدي فى الأحكام ومنتهى السؤل والامام الرازى وهو مذهب الحنفية وليس مذهب المعتزلة وهذا هو الذى يقتضيه ما قدمناه ولا يتحقق الإيجاب مطلقا من الأدنى على المستعمل فلا يستعمل فيه

تقدم بل الفرق أن السؤال أمر صادر بتذلل والامر أعم وقد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال كسؤال العطشان^(١) وقد لا يترتب على ايجاب الامر كطلب (١) قال الاسنوي « بل الفرق ان السؤال أمر صادر بتذلل والامر أعم وقد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال الى آخره » اقول قد علمت أن السؤال لا يدل على الايجاب أصلاً فلا يترتب عليه وجوب وأما سؤال العطشان فأنما أوجب على المسؤول اعطاء الماء ان كان غير محتاج اليه لاسائل بأمر الشارع اغائة للملحوف واحياء للنفس لا لايجاب السؤال ولو كان الامر كما قال الاسنوي من أنه يترتب الوجوب على ايجاب السؤال وقد لا يترتب لم يكن الامر أعم على أن دعوى ان الامر أعم غير مسلمة لما علمت أن الامر لا يكون الا من له ولاية الايجاب بخلاف السؤال فانه لا يكون الا من الادنى الذي ليس له ولاية الايجاب وتسمية ما يصدر منه أمراً مجاز لوجود الصارف عن الحقيقة فهو مستعمل في الداء مجازاً وكيف يتأتى أن يكون الامر أعم وهو يقول ان السؤال أمر صادر بتذلل والامر لا يكون عند المعتزلة الامع العلو وعند الحنفية ومن وافقهم لا يكون الامع الاستعلاء فهما متباينان على هذين المذهبين نعم على ما تقدم ان الامر لا يشترط فيه علو ولا استعلاء يكون الامر أعم لكن قد علمت أنه خلاف الصحيح وانه مخالف للعرف ان جرينا على ما اختاره التاج السبكي في التكملة أو مخالف للغة على ما اختاره الكمال بن الهمام كما قدمناه عند حكاية الخلاف في ذلك واستدل صاحب المسلم بالدليل الثاني في كلام البيضاوي للقائلين بالاشتراك المعنوي بين النذب والوجوب وبينهما والاباحة فقال مع شرحه الفواح وقالوا ثبت الرجحان أو الاذن بالضرورة الاستقرائية أي قال الأولون ثبت الرجحان والآخرون ثبت الاذن فلم يثبت الزائد من الحرج في الترك على الرجحان أو لم يثبت الزائد وهو الرجحان لعدم الدليل عليه فلا مدلول الا ذلك فاندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بلازم الماهية وهو ممنوع عنه ووجه الدفع ان المقصود انه فهم الرجحان أو الاذن بالاستقراء وان الزائد من غير دليل فانهم وأجاب عن ذلك فقال مع شرحه قلنا قد ثبتت الزيادة على الرجحان أو الاذن بادلتنا المتقدمة

السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتلخص انهما سواء في الايجاب والوجوب .
 وقوله « وبأن الصيغة » معطوف على قوله بأن الفارق وتقريره من وجهين :
 أحدهما أن الصيغة قد استعملت في الوجوب كقوله تعالى أقيموا الصلاة وفي
 النذب كقوله تعالى فكاتبوهم فإن كانت موضوعة لسكل منهما لزم الاشتراك أو
 لاحدهما فقط فيأزم المجاز فتكون حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الفعل
 دفماً للاشتراك والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلاً للمقائل بأنها حقيقة في القدر

فعدم الدليل على الزيادة ممنوع وبهذا تعلم أن المتعين في تقرير الدليل الثاني هو
 الوجه الاول في كلام الاسنوى وان يكون دليلاً للمقائل بأنها حقيقة في القدر
 المشترك ، وأما الوجه الثاني وهو تقرير الامام وأتباعه فهو كما قال الاسنوى
 بعيد عن كلام المصنف بل هو بعيد في ذاته فانه لا يدل لابي هاشم الا بزيادة
 مازادوه ، وأما عطفه على دليل أبي هاشم فهو فاسد اذا جعلناه دليلاً له
 وهو انما يلزم على نسخة من نسخ المصنف لا على ما في نسختين فيحمل
 ما في النسخة المخالفة للواقع على الخطأ من الناسخ كما قيل : ويل للمؤلفين
 من الناسخين الماسخين لكلام . وجواب المصنف وتبعه الاسنوى عن ذلك
 هو بمعنى ما قدمناه عن مسلم الثبوت وشرحه . واستدل صاحب المسلم
 للمتوقفين بالدليل الثالث في كلام الاسنوى فقال مع شرحه الرحموت المتوقفون
 قالوا لو علم الوضع فاما بالعقل أو النقل والاول باطل وكيف والعقل لا مدخل له في
 معرفة الاوضاع وأما النقل فالآحاد منه لا يفيد العلم بالضرورة والتواتر لم يوجد
 لوجود الاختلاف فيه وأيضاً يكون الخلاف بهتا واذا بطل التواتر والآحاد بطل
 العلم بالنقل أيضاً . وهذا الدليل لو تم لدل على أن التوقف بمعنى لا ندرى معناه كما
 مر في النقل الثاني عن الاشعري وأجاب عن ذلك بقوله مع شرحه أولاً لانسلم
 ان العقل لا مدخل له فيه بل العقل قد يكون له مدخل كما مر في بيان طرق معرفة
 الوضع نعم لا يكون له استقلال في المعرفة فان قلت استقلال العقل مسلم البطلان
 فلا بد من النقل وهو متواتر أو آحاد وكلاهما باطل فحينئذ لا توجه لهذا المنع
 قلت لو أريد بالعقل استقلاله ينتقل المنع الى الشق الاخير فانا نقول يجوز ان

المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل أبي هاشم فاسد *
 التقرير الثاني وهو تقرير الامام واتباعه كلهم ان نضم الى التقرير الاول زيادة
 أخرى فنقول والدال على المعنى المشترك وهو الاعم غير دال على الاخص فيكون
 لفظ الامر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب وجواز الترك
 معلوم بالبراءة الاصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للندب
 الا ذلك وعلى هذا فيصح عطفه على دليل أبي هاشم لكنه بعيد من كلام
 المصنف وجوابه أن المجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه
 اجماعا اذا دل عليه دليل وهاهنا كذلك للدلالة الخمسة التي اتقناها على انه حقيقة في
 الوجوب فقط وقوله «وبان تعرف» هذا دليل الغزالي وموافقه على التوقف وقد
 تقدم أن عطفه على دليل أبي هاشم لا يصح وتقريره أن الطريق الى معرفة مدلول

يكون نقل مقدمة متواتراً ولم يكن مختلفاً فيه ثم يستمد بالعقل بالضمم مقدمة
 عقلية فيازم المدعى ويقع اختلاف فيه للاختلاف في هذه المقدمة العقلية أو لعدم
 اطلاع البعض عليها فافهم وقلنا ثانياً اخترنا أنه آحاد وسلمنا أنه لا علم بل يكفي
 الظن بالاستقراء وهو كاف في اللغويات واثبات الفرائض المقطوعة بالضمم
 القرائن الاخرى وقلنا ثالثاً اخترنا أن النقل متواتر كيف لا وقد تواتر
 استدلالات العلماء انها له وماذا كرت من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقاً
 بل انما تحقق لاحقاً والاختلاف اذا كان لاحقاً لا يمنع الاتفاق سابقاً وأما خلاف
 مثل القاضي والاشعري فلعله للغملة عنه على أن التواتر قد يكون بالنسبة الى
 طائفة دون أخرى فيفيد العلم لا ولئك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون
 بهتاً وما قيل ذلك أي كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيد لان سبب العلم مشترك
 بين الكل لان الكل معتنون بمثل هذا الامر العظيم فأقول اشترك الكل في
 السبب ممنوع لان التواتر اذا كان متفاوتاً لكثرة المطالعة لأفضيتهم وتوارينهم
 مثلاً وعدمها كان سبب العلم متفاوتاً فمن أكثر لمطالعة أفضيتهم وتوارينهم علم
 بالتواتر ومن لا فلا فتدبر اه أقول مما يدل على تفاوت التواتر ان ابن مسعود
 كان ينكر كون المعوذتين من القرآن دون غيره من الصحابة وكان يحكمهما اذا

افعل اما ان يكون بالمقل وهو محال لانه لا مجال له في اللغات واما بالنقل المتواتر وهو محال أيضا والا لكان بديهيا حاصل لكل أحد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع واما بالآحاد وهو باطل لان رواية الآحاد ان أفادت فانما تفيد الظن والشارع انما أجاز الظن في المسائل العملية وهى الفروع دون العملية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه كما نقله الانباري شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد واذ انتفت طرق المعرفة تعين الوقف . وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لان علم انها علمية لان المقصود من كون الامر للوجوب انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده والعمليات مظنونة يكتبى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب في تقريره وأما قول بعض الشارحين انه يكتبى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة للعمل فباطل^(١) لان المعلوم يستحيل

وجدهما مكتوبين في مصحف وذلك بناء على تواتر قرآنيتهما لم يبلغه وقد بلغ غيره فلما بلغه قرآنيتهما متواترا رجع عن قوله الاول وقال بالقرآنية ومن هذا تعلم ان المتعين ان يقال ان النسخة الصحيحة هى التى وقع فيها احتيج المخالف بدون ذكر أبي هاشم وغيره فيشمل الفرق الثلاث وما عدا هذه النسخة وقع فيها تحريف من الناسخ .

(١) قال الاسنوى « هذا هو الصواب في تقريره وأما قول بعض الشارحين انه يكتبى فيها بالظن مع كونها علمية الى آخره » أقول قد علمت مما قدمناه أنه لو سلمنا أنه ظن في الاصول فيكفى هذا الظن والا لتعذر العمل بأكثر الظواهر لانه المقدور فيها ومعنى هذا أنه يكفى فيها الظن مع كونها علمية ومن الاصول لكونها وسيلة للعمل بأكثر الظواهر والا لتعذر العمل بذلك فلا وجه للقول بأنه باطل ونحن لا ندعى اثبات المعلوم بطريق مظنون بل نقول ان هذا الطريق المظنون يكفى أن يثبت به حكم أصولى يكون وسيلة للعمل على أنك قد علمت أن الثابت علم عادى فانهم اتفقوا على أن المتبادر منها الوجوب وهو حاصل بالتكرار في ملاحظة استدلالهم بالاوامر وهذا يحصل به علم ضرورى لا يحوم حوله ارتياب اصلا كيف والاسنوى نفسه يقول بهد ذلك وعن هذا الدليل جواب

اثباته بطريق مضمونة وقد منع في المحصول ايضا كونها علمية ولم يذكر تعليل المصنف بل قال لانا بينا انه لا تعين في المباحث اللغوية وذلك لتوقفها على تهي الاحتمالات العشرة وفيها ما ثبت الا بالاصل. الثاني لانسلم الحصر لانا قد نتعرفه بتركيب عقلي من مقدمات عقلية كقولنا تارك الامر عاص وكل عاص يستحق النار فانه يدل على ان الامر للوجوب وقد تقدم ذكره في الدليل الرابع من هذه المسئلة وكقولنا ان الجمع المحلى بالالف واللام يدخله الاستثناء وان الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله فانه يدل على ان الجمع المحلى للعموم كما تقدم في آخر الفصل الاول من باب اللغات وذلك بالطريق الذي قلناه لان نفس المقدمتين عقلية وتكبيهما تركيب عقلي علم من العلوم العقلية وعبر الامام في الحصول والمنتخب عن هذا بقوله انه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فأورد عليه أن هذا الدليل نقل محض لان المقدمتين نقليتان وحظ العقل انما هو تقطنه لاندراج الصغرى في الكبرى فلذلك عدل صاحب الحاصل الى ما تقدم وتبعه عليه المصنف وقول المصنف كما سبق يحتدل كلا من المثاليين المتقدمين والاول أولى للتصريح به في الحاصل والحصول ولكونه دليلا على نفس المسئلة المتنازع فيها ولانه أقرب وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف ينفع في مواضع وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم رفع الخلاف لانه قد يصل الى بعضهم بكثرة المطالعة لافضيتهم وتواريجهم وغيره لم يشتغل بذلك فيقع الخلاف ولتأمل ان يقول ينبغي للمصنف على طريقة الجدليين تقديم جوابه الثاني على الاول كما فعل في الحاصل والحصول فيقول أولا لانسلم الحصر. سلمنا لكن نختار تعرفه بالآحاد وذلك لان الثاني فيه تسليم للحصر فلا يحسن منه منعه بعد ذلك فان قيل دعواه أنه يعلم بتركيب عقلي من مقدمات عقلية لا يدفع السؤال لان هذه المقدمات العقلية اما أن يكون نقلها بالتواتر أو بالآحاد ويمود السؤال بعينه وجوابه باختيار التواتر

ثالث لم يذكره المصنف ينفع في مواضع وهو التزام حصول التواتر الى آخره وهو عين ما قدمناه فنع الامام في الحصول كونها علمية غير مسلم

ولا يلزم منه أن يعرف كل أحد انه للوجوب وانما يلزم ذلك أن لو كان التركيب العقلي ضروريا وهو ممنوع

قال « الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب وقيل للإباحة لنا أن الامر يفيد ووروده بعد الحرمة لا يدفعه قيل واذا حللتهم فاصطادوا للإباحة قلنا معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا واختلف القائلون بالإباحة في النهي بعد الوجوب » أقول اذا فرغنا على أن الامر للوجوب ^(١) فورد بعد التحريم ففيه مذهبان أصحهما عند الامام وأتباعه ومنهم المصنف أنه يكون أيضا للوجوب ^(٢) ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي والآمدى عن المعتزلة والثاني انه يكون للإباحة وهو الذى نص عليه الشافعى كما نقله عنه القيروانى في كتاب المستوعب وابن التلمسانى فى شرح المعالم والاصفهانى فى شرح المحصول ونقله ابن برهان فى الوجيز عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف امام الحرمين وصرح أيضاً به الآمدى فى الاحكام ومع ذلك فله ميل الى الإباحة فانه قال عقبه واحتمال الإباحة أرجح نظرا لغلبيته قال فى المحصول والامر بعد الاستئذان كالامر بعد التحريم وذلك بأن استأذن على فعل شئ فقال له افعله واستبدل المصنف على الوجوب بأن الامر يفيد اذ التفريع عليه ووروده بعد الحرمة ليس معارضا حتى يدفع مائبت له لان الوجوب والإباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الإباحة ^(٣) فكذلك الوجوب احتج

(١) قال المصنف « المسألة الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب وقيل للإباحة الى

آخره » قال الاسنوى « أقول اذا فرغنا على أن الامر للوجوب الى آخره » أشار الى ان هذا الخلاف بين الفريقين القائل بأن الامر للوجوب وهو واضح

(٢) قال الاسنوى « ففيه مذهبان أصحهما عند الامام الى آخره » وهو مذهب

عامة الحنفية والمعتزلة وقيل الامر بعد الحظر يكون لما طرأ الحظر عليه اباحة كان أو وجوبا واختاره الكمال بن الهمام قال فى مسلم الثبوت وهو قريب اه أى من الصواب كما فى فواتح الرحموت

(٣) قال الاسنوى « ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى آخره » أى

الخصم بورودها للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا^(١) فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن فالآن باثرون وفي الحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث فكلوا وادخروا. وجوابه ان هذه الادلة معارضة بقوله فاذا انسأخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين^(٢) فان القتال فرض كفاية بعد ان كان حراما وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فاذا ادبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم وصلى فاذا تعارضا

فكان الانتقال الى كل من الاباحة والوجوب ممكنا لكن مقتضى الوجوب قد وجد حيث كانت حقيقة فيه واذا وجد المقتضى من غير مانع وجب القول به وما قيل ان العرف مانع عن الوجوب مقتضى للاباحة مدفوع بعدم تسليم العرف. والدلالة في بعض المواضع التي استدلت بها انما هي بالقرائن الجزئية

(١) قال الاسنوي «احتج الخصم بورودها للاباحة كقوله تعالى : واذا حللتم فاصطادوا» الى آخر ما استدلل به. أجيب بأن هذه الادلة انما جاء فيها الامر للاباحة لوجود الصارف عن الوجوب وهو العلم بانها شرعت لا نتفاعنا فان الاصطياد في قوله تعالى « واذا حللتم فاصطادوا » انما شرع لا نتفاعنا لاننا نتلذذ باكله قطعاً وأيضاً قوله تعالى قبل ذلك « وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما » قرينة على أن الامر للاباحة وكذا الانتشار في قوله تعالى « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا » وكذا الادخار في قوله صلى الله عليه وسلم كما في صحيح مسلم « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث فادخروها » وهكذا البواقي ودعوى القائلين بالاباحة أنها صارت الاباحة حقيقة عرفية غير مسلمة اذ هي لا تثبت الا اذا صارت بحيث يسبق الفهم اليها من الامر بعد التحريم من غير قرينة

(٢) قال الاسنوي «جوابه أن هذه الادلة معارضة بقوله تعالى: فاذا انسأخ الاشهر الحرم» الآية. وفي قوله صلى الله عليه كما رواه الشيخان « فاذا ادبرت » الحديث أي فامتنع حدوث العرف الذي يدعيه القائل بالاباحة وترجح القول بالوجوب بما ذكرناه من الدليل

تساقط وبقى دليلنا سالمًا عن المنع فيفيد الوجوب. قوله « واختاف القائلون » يعنى ان القائلين بالاباحة في الامر الوارد بعد الحظر اختلفوا في النهى الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالاباحة لان تقدم الوجوب قرينة ومنهم من حكم بانه للتحريم كما لو ورد ابتداء بخلاف الامر بعد التحريم. والفرق من وجهين: أحدهما أن حمل النهى على التحريم يقتضى الترك وهو علي وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضى الفعل وهو خلاف الاصل. الثانى ان النهى لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهى عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور واعتبار الشرع بدفع المفاسد أكثر من جلب المصالح. واما القائلون ان الامر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم ان النهى بعد الوجوب للتحريم

قال « الرابعة الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه. وقيل للتكرار. وقيل المرة. وقيل بالتوقف للاشتراك أو الجهل بالحقيقة. لنا تقييده بالمرة والمرة من غير تكرر ولا نقض وانه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طالب الاتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز وأيضاً لو كان للتكرار لم^٣ الاوقات فيكون تكليفاً بما لا يطاق ولنسخه كل تكليف بعده لا يجامعه » أقول اذا ورد الامر مقيداً بالمرة أو بالتكرار حمل عليه وان ورد مقيداً بصفة أو شرط فسيأتى أنه يتكرر قياساً لا لفظاً وان كان مطلقاً أو عارياً من هذه القيود ففيه مذاهب: أحدها انه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طالب الماهية من غير اشعار بتكرار أو مرة^(١) الا انه لا يمكن ادخال تلك الماهية في الوجود

(١) قال المصنف « الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه الى آخره » قال الاسنوى « ففيه مذاهب أحدها لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية الى آخره » أى ويحتمل التكرار على ما اختاره الامام الرازى وصرح بذلك فى مسلم الثبوت ونسبه للحنفية فقال والامر لطلب الفعل مطلقاً عندنا فيبرأ بالمرة ويحتمل التكرار اه قلت الحنفية يقولون بأن الامر لطلب الفعل مطلقاً وأنه لا يحتمل التكرار لان التكرار اثبات الفعل مرة بعد اخرى فهو ملزوم العدد وقد

بأنه من المرة الواحدة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به لا جرم انه يدل عليها من هذا الوجه وهذا المذهب اختاره الامام واتباعه ونقله عن الاقايين واختاره أيضا الآمدى وابن الحاجب والمصنف . وعبر عن المرة بقوله ولا يدفعه لانه لو كان المرة لكان دافعا للتكرار لانهما متقابلان. الثانى انه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر وهو رأى الاستاذ وجماعة من الفقهاء والمنكاهين لكن بشرط الامكان كما قاله الآمدى . والثالث يدل على المرة وهو قول أكثر اصحابنا كما حكاه الشيخ ابو اسحق الشيرازى فى شرح المعنى ونقل القيروانى فى المستوعب عن الشيخ أبى حامد انه مقتضى قوله الشافعى . الرابع انه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف اعماله فى احدهما على وجود القرينة . الخامس انه لاحدهما ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف أيضا واختار امام الحرمين التوقف ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الاول تبعا للآمدى وليس كذلك فافهمه . قوله «لنا» أى الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه : أحدها أنه يصح أن يقال (١) «افعل

نص صاحب المسلم نفسه بعد ذلك أنه لا يحتمل العدد عند الحنفية واذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بالطريق الاولى وقد صرح نضر الاسلام وفى البديع بأنه لا يحتمل التكرار عند الحنفية فصار الفرق بين ما اختاره الامام الرازى واتباعه والآمدى وابن الحاجب والمصنف وبين مذهب الحنفية بعد اتفاق الفريقين على انه لطلب الفعل مطلقاً انه عند الحنفية لا يحتمل التكرار وعند هؤلاء يحتمل التكرار .

(١) قال الاسنوي «أى الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه أحدها ان يصح أن يقال الى آخر الوجوه الثلاثة» وقد زيفها الاسنوي وكلامه ظاهر غير ان قوله فى الثانى وأيضاً فالانماظ موضوعه بازاء المعانى الذهنية كما تقدم فيه ما تقدم فى مبحث الدلالة فتذكره . وقد استدل فى مسلم الثبوت بان اجماع أهل العربية على أن هيئة الامر لا تدل الا على الطاب فى الاستقبال وخصوص المطلوب من خصوص المادة وهى الطبيعة من حيث هى هى اه قال شارحه صاحب فوائح الرحموت فالامر انما هو الطاب الطبيعة فى الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمله

ذلك مرة او مرات وليس فيه تكرار ولا نقض اذ لو كان للمرة لكان تقييده
 بالمرة تكراراً وبالمرات نقضاً ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكراراً وبالمرة
 نقضاً وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لان عدم التكرار والنقض قد لا يكون
 لمكونه موضوعاً للماهية من حيث هي بل لكونه مشتركاً أو لاحدهما ولا نعرفه
 كما قد قيل به فيكون التقييد للدلالة على احدهما . الثاني ان الامر المطلق ورد
 تارة مع التكرار شرعاً كآية الصلاة وعرفاً نحو احفظ دابتي وورد تارة للمرة
 شرعاً كآية الحج وعرفاً كقوله ادخل الدار فيكون حقيقة في القدر المشترك بين
 التكرار والمرة وهو طلب الاثبات بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لانه
 لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وان كان في احدهما فقط لزم المجاز وهما
 خلاف الاصل . وهذا الدليل قد استعمله الامام واتباعه في مواضع كثيرة وفيه

ولك ان تمنع ان المادة هي الطبيعة من حيث هي فان الامر يختصر المصدر
 المفرد الدال على الوحدة فتأمل اه ولكن كلا من دعوى ان الامر يختصر المصدر
 المفرد ودعوى ان المصدر المفرد دل على الوحدة غير مسلمة لان صيغة الامر
 هيئة موضوعة للطلب في الاستقبال لمطلوب خاص تدل عليه المادة الخاصة التي
 هي الطبيعة وقد تقدم ثبوت اجماع أهل العربية على ان المصدر المندمج في
 الفعل للطبيعة من حيث هي او لتقييد بالوحدة المنتشرة بل خصوص المطلوب
 من صلاة وصوم وحج وغير ذلك انما هو من خصوص المادة وهي الطبيعة من
 حيث هي واذا قررنا الدليل على هذا الوجه كان دالاً على المذهب الذي اختاره
 المصنف تبعاً للامام الرازي ومن تقدموا ولا يناسب مذهب الحنفية القائمين
 انه لا يحتمل التكرار ولك ان تقر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول
 للصيغة للطلب والمادة للطبيعة فالامر انما يدل لطلب الطبيعة فاذا اتى المأمور
 بفرد واحد فقد اتى بتمام المطلوب وهو الغيبة وانقطع الطلب ويلغو الفعل مرة
 أخرى لانه غير مطلوب والتكرار ليس الا الايقاع مرة بعد أخرى ولما امتنع
 كون الفعل الثاني مطلوباً امتنع كون التكرار مطلوباً فلا يحتمل الامر التكرار
 واما تجوزه فيه من قبيل اطلاق المطلق في المقيّد فلا يصح لان المصدر الماخوذ

نظر لانه اذا كان موضوعا لمطلق الطالب ثم استعمل في طاب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له لان الاعم غير الاخص ولكنه مشتمل على ما وضع له فيجوز على سبيل المجاز وأيضاً فلأن الالفاظ موضوعة بازاء المماني الذهنية كما تقدم فاذا استعمل فيما تشخص منها في الخارج فيكون مجازاً^(١) لانه غير ماوضع له فاستعمال الامر في المقيد بالتكرار وبالمرة مجاز لما قلناه ففر من مجاز واحد فوقع في مجازين. وهذا البحث يجري في سائر الالفاظ الموضوعة لمعنى كلي وان كان مستبعدا لكن القواعد قد أدت اليه. وقد صرح الأمدى في الاحكام بموافقة ما ذكرته فقال في اوائل الكتاب في القسمة الثانية جوابا عن سؤال ما نصه لانه لا يخفى ان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا

في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يابي الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصاح الا بما يندمج معناه في مفهوم الفعل وقد ثبت اجماع اهل العربية على ان المندمج فيه الطبيعية من حيث هي او المقيدة بالوحدة المنتشرة فلا تجوز بارادة التكرار اصلا لانها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقا او كونه واحدا بالانتشار فلا يحتمله الامر لاحقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ماقررنا اندفع ما اورده على التحرير من أنه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر كذا يؤخذ من فوائح الرحوت على المسلم ووجه دفعه ان المعترض قرر الدليل بالذي قرره صاحب المسلم وبهذا التقرير يدل على مذهب القائلين باحتمال التكرار، اما بالتقرير الذي ذكره صاحب فوائح الرحوت فانه يدل لمذهب القائلين بعدم احتمال التكرار ويتضمن الرد على القائلين بانه يحتتمل التكرار كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « فاذا استعمل فيما تشخص منها في الخارج فيكون مجازا الخ » محل ذلك اذا استعمل فيه من حيث الخصوص اما اذا استعمل فيما تشخص في الخارج من حيث انه تمام الموضوع له وهو الماهية من حيث هي فيكون حقيقة لا مجازا لان الطبيعة من حيث هي هي معناها الطبيعية لا بشرط شيء الصادقة

له في غير ما وضع له هذا لفظه . الثالث وهو دليل على ابطال التكرار خاصة انه لو كان للتكرار لم الاوقات كلها امدم اولوبة وقت دون وقت والنعيم باطل بوجهين : أحدهما انه تكليف بما لا يطاق . الثاني انه يلزم ان ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن ان يجامعه في الوجود لان الاستفراق الثابت بالاول يزول بالاستفراق الثابت بالناني وليس كذلك واحترز بقوله لا يجامعه عن نحو الصوم مع الصلاة ولك ان تقول قد تقدم ان الفائل بالتكرار يقول انه بشرط الامكان فلا يرد ما قاله من التكليف بما لا يطاق

قال « قيل تمسك الصديق على التكرار بقوله تعالى وآتوا الزكاة من غير تكبير . قلنا لعله عليه الصلاة والسلام بن تكراره . قيل النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر . قلنا الانهاء أبداً ممكن دون الامتثال . قيل لو لم يتكرر لم يرد النسخ . قلنا وروده قرينة التكرار . قيل حسن الاستفسار دليل الاشتراك . قلنا قد يستفسر عن افراد المتواطىء » أفول احتج من قال بان الامر يفيد التكرار بثلاثة اوجه: الاول ان اهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك ابو بكر الصديق رضى الله عنه في وجوب تكرارها بقوله تعالى وآتوا الزكاة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة قال في المحصول فكان ذلك اجماعاً منهم على انها للتكرار . والجواب انه لعل النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة ان هذه الآية للتكرار . فان قيل الاصل عدمه قلنا لما أجمعوا على التكرار مع ان الصيغة المجردة لا تقتضى ذلك كما بيناه تعين ما قلناه جماً بين الأدلة . وهذا الدليل وجرا به يقتضيان ان

بالطبيعة بشرط شيء وبشرط لا شيء ولذلك تحمل على فرد ما الخارجى حمل هو هو فيقال زيد انسان مثلاً ومن هذا تعلم ان ما نقله عن الآمدى بعد ذلك من قوله فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المفيدة على الخصوص استعمال في غير ما وضع له مصرح بما يوافق ما ذكره لان كلام الآمدى صريح في ان جعله استعمالاً في غير ما وضع له انما هو اذا استعمل اسم المطلق في المقيد على الخصوص اى من حيث الخصوص وهذا لا ينافي انه اذا استعمل فيه من حيث انه تمام المعنى الموضوع له وهو الماهية يكون حقيقة

الامام يسلم ان ذلك اجماع وهو مناقض لما سيأتي من كونه ليس باجماع ولا حجة .
 الثاني النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر قياساً عليه والجامع ان كلا منهما
 للطلب . وجوابه ان الانتهاء عن الشيء أبداً ممكن لان فيه بقاء على العدم وأما
 الاشتغال به أبداً فغير ممكن . وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك
 ان النهى كالامر في التكرار والفور . الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على
 المرة لم يجوز ورود النسخ^(١) لان وروده ان كان بعد فعلها فهو محال لانه لا تكليف

(١) قال الاسنوى «الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يجوز ورود
 النسخ الخ» أقول اجابوا عن هذا الدليل بوجهين اولاً اننا لا نمنع تكرار الامر
 بتقييد الدوام والتكرار وبتكرار السبب فنقول النسخ اما وارد قبل العمل فلا
 اشكال حينئذ واما بعد العمل والايان بالمأمور به فان كان الوجوب متكرراً
 بتكرار العلة أو ثابتاً للتقييد به صريحاً فالوجوب الثابت بعد الايان بالفعل مرة
 هو الذى يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر لمطلق التكرار بل
 فهم من الخارج وما لا يكون الوجوب فيه مكرراً فلا يصح انتساخه بالنسبة
 الى الآتى وانما ينتسخ عن غيره فقد علمت أن القول بعدم التكرار انما ينافي
 كالتسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه . فحصل الجواب ان تقول لهذا
 المستدل ان كان مرادك بعدم جواز ورود النسخ عدم جوازه في الامر المطلق
 الذى لم توجد فيه علة متكررة تقتضى تكرر الوجوب ولم يقيد بالتكرار صريحاً
 فدعوى جواز وروده غير مسلمة ونقول لا يصح انتساخه بالنسبة الى الآتى
 لان الطلب قد انتهى بالفعل مرة وان كان مرادك بعدم جواز ورود النسخ عدم
 جوازه في الامر الذى يتكرر بتكرار العلة أو للتقييد به صريحاً فما وقع قبل
 النسخ لا ينتسخ وانما الذى ينتسخ هو الوجوب الثابت بعد الايان بالفعل مرة
 لكن لا يلزم من ذلك ثبوت مدعاكم وهو ان الامر المطلق للتكرار وأجابوا ثانياً
 بما أجاب به المصنف وهو جواب معترض بما قاله الاسنوى وحاصل اعتراض الاسنوى
 اننا اذا صح ان نجعل ورود النسخ على الامر المطلق قرينة انه كان للتكرار

وان كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها أو بالعكس وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز فدل على انه للتكرار. وجوابه ان النسخ لا يجوز وروده على الامر الذي يقتضى مرة واحدة لكن اذا ورد على الامر المطلق صار ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار وحمل الامر على التكرار لقرينة جائز هكذا ذكره في المحصول فتبعه عليه المصنف ولك ان تقول ان صح هذا الجواب فيلزم ان لا يكون جواز الاستثناء دليلا على العموم البتة لا مكان دعواه في كل استثناء وذلك مبطل لقوله بعد ذلك ومعيار العموم جواز الاستثناء. وأيضا فهو مناقض لقولهم ان النسخ قبل الفعل جائز لا سيما انهم استدلوا عليه بقضية ابراهيم مع ان الذبح يستحيل تكراره. وايضا فيلزم منه التكليف بما لا يعمه الشخص. قوله « قيل حسن الاستفسار » أى استدل من قال بان الامر مشترك بين التكرار والمرة بانه يحسن الاستفسار فيه فيقال أردت بالامر مرة واحدة أم دائما ولذلك قال سراقه للنبي صلى الله عليه وسلم احجنا هذا لعامنا أم للابد^(١)

يصح ان يقال أيضا ان جواز الاستثناء لا يكون دليلا على العموم لغة فيصح ان يقال ان صيغة العام ليست لغة للعموم وانما سمت بالاستثناء الذى هو دليل العموم من خارج نعم قد يقال مقصود المصنف وغيره ممن أجابوا بهذا الجواب منع الملازمة بانه يجوز أن يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذ هو متحقق دل على انه قد يتكرر من خارج وحينئذ يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول ويرتفع اعتراض السنوي وغيره على هذا الجواب الذي ذكره في المحصول وتبعه عليه المصنف وعلى ذلك لا يناقض قولهم ان النسخ قبل الفعل جائز لان النسخ قبل الفعل على الجواب الاول لا اشكال فيه

(١) قال السنوي « ولذلك قال سراقه للنبي صلى الله عليه وسلم احجنا هذا العامنا الخ » أقول الحق ان هذا سؤال الاقرع بن حابس كما في اكثر كتب الاصول لما رواه الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج فحجوا . فقام الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبتم ولو جبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا

مع أنه من أهل اللسان وأقره عليه فلو كان الامر موضوعا في لسان العرب
 للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار ، وجوابه ان ماقاله ممنوع فانه قد
 يستفسر عن أفراد المتواطىء كما اذا قال اعتق رقبة فتقول أمؤمنة أم كافرة
 سليمة أم معيبة (١)

ان الحج مرة فن زاد فنطوع كذا في الدر المنثور واما سؤال سرافة فلم يكن في
 الحج بل كان في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما رواه مسلم عن الامام
 محمد الباقر عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع عن النبي صلى الله عليه
 وسلم قال فيها فن كان منكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة فقال سرافة
 ابن مالك بن جعشم ألعامنا هذا أم لا بد فشبك رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اصابه واحدة في الاخرى وقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل لا بد . فربما
 يستدل به على الاشتراك لفظاً بان يقال لولا الاشتراك لفظاً لما اشتبه على السائل
 ولما سأل أو معنى ويكون السؤال لتعيين أحد ما صدقيه وهو للتقدير المشترك
 بين المرة والتكرار كما قال الاسنوي أو يستدل به على احتمال التكرار فانه لولا
 الاحتمال لما صح السؤال والكل محتمل بحسب الظاهر . وقد يستدل به أيضاً
 للقول بالتكرار بأن السائل قد فهم منه التكرار ثم رأى فيه الحرج العظيم فاشتبه
 عليه الامر لهذا التعارض فسأل

(١) قال الاسنوي « وجوابه ان ماقاله ممنوع فانه قد يستفسر عن افراد
 المتواطىء كما اذا قال اعتق رقبة فتقول أمؤمنة الخ » أي لاننا نقول ان الامر
 لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بتكرار
 أو مرة فكان محتملاً للتكرار كما هو محتمل للمرة فكان متواطئاً فسؤاله عن
 افراده . وقد اجاب الحنفية القائلون بانه لا يحتمل التكرار عن هذا بانه يجوز انه
 اشتبه عليه الامر فيه بانه متكرر بتكرر السبب كالصلاة فانها متكررة بتكرر
 سببها وهو الوقت واشهر الحج متكررة ايضاً فاشتبه عليه ان اشهر الحج سبب
 كوقت الصلاة أم لا فسأل فلا يقوم السؤال حجة على أن الامر يحتمل التكرار
 مع وجود هذا الاحتمال ويؤيد هذا انه عليه الصلاة والسلام غضب على السائل

قال «الخامسة الامر المعلق بشرط أو صفة مثل وان كنتم جنباً فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضى التكرار لفظاً ويقتضيه قياساً: أما الاول فلان ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه ولانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر . وأما الثانى فلان الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكررها وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله^(١)» أقول الامر المعلق بشرط

وروى بروايات السنن أن قوله تعالى « لا تسألوا عن اشياء ان تبدل لكم تسؤمكم » نزل فيه ولهذا قال صاحب الرجوت على قول مسلم الثبوت أو لاحتمال التكرار: ان هذا نداء من بعيد فاعرض عنه او للإشارة الى انه لا يصلح دليلاً لاحتمال التكرار ولا لغيره ما قاله وقدمناه

(١) قال المصنف «الخامسة الامر المعلق بشرط او صفة الى آخره» اقول حاصل الخلاف كما فى مسلم الثبوت وغيره ان صيغة الامر المعلق بشرط او صفة قيل موضوعة للتكرار بتكرر الشرط أو الصفة مطلقاً علة كان الشرط او الصفة او لا وهذا هو قول من قال انه يقتضى التكرار لفظاً ولهذا فسر الاسنوي قوله لفظاً بقوله اى ان هذا اللفظ وضع للتكرار ا ه اى مطلقاً كما قلنا وقيل ليست صيغة الامر المعلق بما ذكر للتكرار مطلقاً علة كان الشرط او الصفة أو لا فان كان الشرط أو الصفة علة فقد اختلف فيه فقيل يتكرر بتكررها عقلاً وهو قول القائل انه لا يقتضيه لفظاً أى بطريق وضع الصيغة ولكن يقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس وقيل لا يتكرر اذا كان الشرط او الصفة علة واذا ثبت الخلاف فيما اذا كان الشرط او الوصف علة على هذا الوجه كان ما قاله الامام وجزم به المصنف من حكاية الخلاف فى ذلك والتمثيل بمثل السرقة والجناية هو الحق وكان قول الامدى وابن الحاجب : ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فان ثبت كالرأفانه يتكرر بتكرره علة اتفاقاً اه غلطاً ولذلك قال فى مسلم الثبوت بعد أن حكى الخلاف على وجه ما قلنا فدعوى الاجماع فى العلة كما فى المختصر وغيره على التكرار بتكررها غلط اه مع زيادة من شرحه قال شارحه صاحب الرجوت ولا يصح تغليط مدعى الاجماع بان الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرره الشرط وان

كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أو بصفة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديها يقتضى تكرار المأمور به عند تكرار شرطه أو صفته ان قلنا الامر المطابق يقتضيه فان قلنا انه لا يقتضيه ولا يدفعه فهل يقتضيه هنا فيه ثلاث مذاهب : أحدها يقتضيه من جهة اللفظ أى ان هذا اللفظ قد وضع للتكرار . والثانى لا يقتضيه أى لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القائل بأن ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العلية . والثالث انه لا يقتضيه لفظا ويقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس قال فى المحصول وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف . واختار الآمدى وابن الحاجب أنه لا يدل عليه قالوا ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فان ثبت كالمثل فانه يتكرر بتكرار علمته اتفاقا وهذا مناف لكلام الامام حيث مثل بالسرقة والجناية مع انه قد ثبت التعميل بهما . قوله « أما الاول » أى الدليل على الاول وهو انه لا يقتضى التكرار لفظا من وجهين : أحدهما أن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه ^(١) فان اللفظ انما دل على تعليق شيء على شيء وهو - أهم من تعليقه عليه

كان علة اذ مقصودهم انه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط اه فكان قولهم موافقا لما اختاره الامام وجزم به المصنف لان معنى كونه يدل من جهة العقل لان من جهة الوضع انه يدل على التكرار من جهة القياس وان الحكم يتكرر بتكرر العلة وقال صاحب الرحموت بعد ذلك نعم بعد ثبوت الخلاف على نحو ما حكى المصنف انتهى الاجماع قطعاً لكن يبعد كل البعد انكار الحكم بعد ثبوت علية العلة الا من منكرى القياس مطلقاً اه فلعلى الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ممن ادعى الاتفاق على التكرار اذا كان الشرط او الوصف علة ارادوا اتفاق الجمهور القائلين بالقياس او انهم لم يعتبروا خلاف نفاة القياس خلافا يمتد به

(١) قال الاسنوى « احدهما ان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه » وهذا الوجه والوجه الثانى دليل واحد حاصله ان نفاة التكرار قالوا قد اتفقنا على ان التعليق بالشرط اذا لم يكن علة لا يقتضى التكرار فلو اقتضى

في كل الصور أو في صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يدل على الاخص فلزم من ذلك أن التعليق لا يدل على التكرار . الثاني انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق فالطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كما لو قال كلما لكن هذا الدليل من باب تعليق الانشاء على الشرط وكلامنا في تعليق الامر فينبغي ان يقال واذا ثبت في هذا ثبت في ذلك القياس أو يمثل بقوله لو كيله طالق زوجتي ان دخلت الدار نعم ان كان تعليق الخبر والانشاء كتعليق الامر في ثبوت الخلاف حصل المقصود لكن كلام الأمدى في الاحكام يقتضى ان الانشاء لا يتكرر اتفاقا وصرح به في الخبر كقولنا ان جاء زيد جاء عمرو . وأما الدليل على الثاني وهو انه يقتضي التكرار قياسا فلان ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط يفيد عليه الشرط

التكرار في العلة وصفا او شرطا فالشرط اولى بأن يتكرر فيه فانه لا يتعدد بدلا فاذا تعدد كذلك وجب تعدد المشروط فكما تكرر الشرط تكرر المشروط لان التكرر تعدد بمعنى قول الاسنوي في الوجه الاول ان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه فان اللفظ انما دل على تعليق شيء بشيء الى آخره أن التعليق هو عبارة عن ربط الجزاء بالشرط على وجه اعم من ان يكون في جميع الاوضاع والصور او في صورة واحدة ولذا صح تقسيمه الى ما يعم وما لا يعم والاعم لا يدل على الاخص الذي هو التكرار فلزم من ذلك ان التعليق لا يدل على التكرار والدليل على انه موضوع للاعم مما ذكر انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق فان الطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول الى آخرها بالوجه الثاني . ومن هذا تعلم ان كلا الوجهين دليل واحد وان كلام المستدل في صيغة التعليق مطابقا اعم من ان يكون من باب تعليق الانشاء على الشرط أو تعليق الامر على الشرط او تعليق الخبر وان قصد المستدل قياس المختلف فيه وهو تعليق الامر على المتفق عليه وهو تعليق الانشاء والخبر فلا وجه لقول الاسنوي لكن هذا الدليل من باب تعليق الانشاء الى آخر ما اطل به في هذا . والجواب عن هذا الدليل ان التكرر انما يكون باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية ومتى كان الشرط

أو الصفة لذلك الحكم كما سيأتي في القياس فيمتكرر الحكم بتكرر ذلك لان
المعلول يتكرر بتكرر علته. قوله «وانما لم يتكرر الطلاق» جواب عن سؤال مقدر
وتوجيه السؤال ان يقال لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره بالقياس
لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما اذا قال ان قمت فانت طالق وليس
كذلك. وجوابه ان تعبيره بذلك دال على انه جعل القيام علة للطلاق ولكن
المعتبر لتعليل الشارع^(١) لان وقوع الطلاق حكم شرعي وآحاد الناس لا عبرة

او الوصف علة الوجود اقتضى الوجود لانه كلما وجدت علة وجود المعلول وجد
المعلول والا لم تكن علة الوجود علة له وليس كذلك في الشرط الذي ليس بعلة
فانه لا يقتضى الوجود فلا يتكرر الشرط بتكرره والتعدد بتعدد الشرط انما هو
باعتبار الماهية فاذا تعددت ماهية الشرط تعدد المشروط قطعاً فتدبر. كذا يؤخذ
من مسلم الثبوت وشرحه. واستدل القائلون بالتكرار بانه ثبت بالاستقراء في
اوامر الشرع تكرر المعلق بتكرر المعلق عليه نحو قوله تعالى « اذا قمتم الى الصلاة
فاغسلوا وجوهكم الآية» وقوله تعالى « الزانية والزاني فاجلدوا الآية» وقوله تعالى
« وان كنتم جنبا فاطهروا » والجواب ان تكرار المعلق في العلة كما في هذه الآيات
ونظائرها من اوامر الشرع مسلم ولا ينفعكم والتكرار في غيرها يكون بدليل
خاص غير صيغة الامر يدل على التكرار ولا ينفعكم هذا أيضاً ولذلك لم يتكرر
الطلاق بتكرر دخول الدار في قوله اذ دخلت الدار فانت طالق وقوله طلق زوجتي
ان دخلت الدار ونحو ذلك ما لم يكن الشرط فيه علة ولا دل دليل على التكرار
(١) قال الاسنوى « ان تعبيره بذلك دال على انه جعل القيام علة للطلاق ولكن
المعتبر لتعليل الشارع الى آخره » حاصله ان الطلاق لم يتكرر بتكرر المعلق عليه
اذا كانت صيغة التعليق لا تقتضى التكرار كما لو قال كلما لعدم اعتبار المعلق عليه
علة للطلاق من قبل الشارع فان الشارع اعتبر صيغة الطلاق نحو انت طالق هي
علة وقوع الطلاق فاذا قالها تنجيزاً فالامر ظاهر واذا علقها على شرط فعلى مذهب
الحنفية يكون التعليق بالشرط مانعاً للسبب وهو هذه الصيغة عن انعقادها سبباً

بتعاليهم في أحكام الله تعالى لان من نصب علة الحكم فانما يتكرر حكمه بتكرر
 علقته لاحكام غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق منه الا ترى انه لو صرح بالتعليل
 فقال طلقها لقيامها لم تطاق امرأة اخرى له قامت
 قال « السادسة الامر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية . ولا التراخي
 خلافا لقوم . وقيل مشترك . لئنا ما تقدم . قيل انه تعالى ذم ابليس على الترك
 ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم . فلنا لعل هناك قرينة عينت الفورية .
 قيل سارعوا يوجب الفور قلنا ثمة لا من الامر . قيل لو جاز التأخير فاما
 مع بدل فيسقط أو لا معه فلا يكون واجبا . وأيضا اما ان يكون للتأخير
 امد وهو اذا ظن فواته وهو غير شامل لان كثيراً من الشبان يموتون نجاة
 أولا فلا يكون واجبا . قلنا منقوض بما اذا صرح به قبل النهي يفيد الفور فكذا
 الامر . قلنا لانه يفيد التكرار^(١) » أقول الامر المجرد عن القرائن ان قلنا انه يدل

فلا يكون سببا الا عند وجود الشرط فاذا قال لها ان قتت فانت طالق فقامت
 صار كانه قال لها عند القيام انت طالق وهذه الصيغة لا تقتضى التكرار ولذلك
 قالوا ان المعاق على شرط في مثل هذا كالمنجز عند وجود الشرط . والشافعية
 يقولون ان الشارع اذا عاق الطلاق على شرط كان التعليق مانعا من الحكم فالصيغة
 انعدمت سبباً وعلّة لوقوع الطلاق ولكن تراخي الحكم لوجود المانع من نزوله
 الى ان يوجد الشرط وعلى كل حال فالشارع لم يجعل الشرط علة في الطلاق

(١) قال المصنف « السادسة الامر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية ولا التراخي
 خلافاً لقوم وقيل مشترك الخ » أقول اعلم أن القائلين بالتكرار قائلون بان الامر
 المطلق أي المجرد عن القرائن يفيد الفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعد
 ورود الامر فوجب المبادرة واما غيرهم فيقولون الامر اما مقيد بوقت موسع
 أو مضيق وقد تقدم ان الموسع يجوز فيه التأخير الى ان يبقى من وقته ما لا يسع
 الا الواجب وان المضيق لا يجوز فيه التأخير واما غير مقيد بوقت محدود وهو
 الواجب العمري كما تقدم ولهذا قد اختلف فيه العلماء فالصحيح عند الحنفية انه
 لجرد طاب الفعل في المستقبل فيجوز التأخير كما يجوز المبادرة وهو مذهب

على التكرار دل على الفور وان قلنا لا يدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لاحكى المصنف فيه أربعة مذاهب : أحدها أنه لا يدل لاعلى الفور ولا على التراخي بل يدل على طلب الفعل قال في البرهان وهذا ما ينسب الى الشافعى وأصحابه وقال في المحصول انه الحق واختاره الأمدى وابن الحاجب والمصنف. والثاني انه يفيد الفور أى وجوباً وهو مذهب الحنفية. والثالث انه يفيد التراخي

الشافعى واصحابه ايضاً قال ابن برهان لم ينقل عن الشافعى وأبي حنيفة نص عليه وانما فروعهما تدل عليه كذا في حاشية صاحب المسلم عليه واختاره الامام الرازى والأمدى من الشافعية وقيل بوجوب الفور فيما تم بالتأخير وعزى الى المالكية والحنابلة وابي الحسن الكرخى من الحنفية واختار السكاكى وابو بكر الباقلانى بوجوب الفور أو العزم كما فى الواجب الموسع عنده وتوقف الامام فى انه للفور او للقدر المشترك بين الفور والتراخي فان أتى به على الفور يبرأ بيقين وان آخر احتمال الاثم فيجب الفور احتياطاً ولا يَحتمل وجوب التراخي كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشراحه * ومن هذا تعلم ان نسبة المصنف ونسبة الاسنوى القول بالفورية للحنفية ليست بصحيحة وانما هو قول الكرخى فقط وقد غلطوا ما نقل عنه ان مبنى الخلاف الواقع بين الامامين ابى يوسف ومحمد رحمهما الله فى الحج يجب فوراً فى اول سنة الوجوب أو يجوز التأخير فزعم ان الامر عند ابى يوسف للفور وعند محمد للتراخي بمعنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي والحق ما عليه الجمهور من انه ليس كذلك بل الخلاف مبتدأ وحجة الامام محمد ظاعرة وهى ان الامر لا يفيد الفور وحجة ابى يوسف وان كان يسلم ان الامر لا يقتضى الفورية لكن الحياة الى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعريض على الترك فيكون حراماً لكن اذا ادرك سنة ثانية وحج فيها ارتفع الاثم كما صرح به صدر الشريعة لانه انما كان الاثم بالذات فى ترك الواجب وانما ينسب الى التأخير لسكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن آثماً فثمرة الخلاف تظهر فى قبول الشهادة بالتأخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل أدائه فى السنة الثانية او لا

أي جوازا قال الشيخ أبو اسحاق والتعبير بكونه يفيد التراخي غلط^(١) وقال في البرهان انه لفظ مدخول فان مقتضى افادته التراخي أنه لو فرض الامتنال على الفور لم يعتد به وليس هذا معتقد أحد نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية انا لانقطع بامثاله بل يتوقف فيه الى ظهور الدلائل لاحتمال ارادة التأخير قال وذهب المقتصدون منهم الى القطع بامثاله وحكاه في البرهان أيضا. والرابع وهو مذهب الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي. ومنشأ الخلاف في هذه المسئلة من كلامهم في الحجج. قوله «لنا ما تقدم» أي في الكلام على ان الامر المطلق لا يقتضى التكرار^(٢) وأشار الى أمرين: أحدهما انه يصح تقييده بالفور وبالتراخي من غير تكرار ولا نقض. والثاني انه ورد الامر مع الفور ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الاتيان به دفعا للاشتراك والمجاز.

(١) قال الاسنوى «قال الشيخ ابو اسحاق والتعبير بكونه يفيد التراخي الخ» أقول وقول انه يفيد التراخي جوازا لا ينافي ما قاله المصنف من انه لا يفيد الفور ولا التراخي لان معنى هذا القول حينئذ انه يجوز التراخي كما يجوز الفور ولذلك قال صاحب الرحمت على مسلم الثبوت بمد ان قال المصنف فهو لمجرد الطلب فيجوز التأخير والبدار وهو الصحيح عند الحنفية ما نصه وغيرهم يبرون بالوجوب على التراخي اه وقال محمد في الحجج انه واجب على التراخي بمعنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي لانه متى كان الطلب على هذا الوجه جاز التراخي ومتى كان معنى القول بالتراخي هو ما ذكرنا فلا وجه لتعليق قائليه ولا للتشنيع عليهم بل هم موافقون لما هو الحق الذي عليه الأئمة وقال في المحصول انه الحق

(٢) قال الاسنوى «اي في الكلام على ان الامر المطلق لا يقتضى التكرار الخ» ونقول بناء على ما قدمناه من الدليل لنا ما تقدم من ان الهيئة لمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الا على الطلب في المستقبل اي في أي جزء كان منه. ولنا أيضا أنه لو كان للفور لكان الواجب مؤقتاً باول الاوقات بعد تعلق الامر وفي غيره يوجب كونه قضاء ويكون أداء الركاة في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع كذا في شرح المسلم

وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين وما فيهما مبسوطا وقد تقدم هناك دليل ثالث لا يأتي هنا. قول « قيل انه تعالى » أى استدلل القائلون بأن الامر يفيد الفور بأربعة أوجه : أحدها انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لا دم عليه الصلاة والسلام بقوله مامنعك أن لا تسجد اذا أمرت كما تقدم بسطه في الكلام على ان الامر للوجوب فلو لم يكن الامر للفور لما استحق الدم وكان لا بليس أن يقول انك ما أوجبت على الفور فقيم الدم . وأجاب المصنف تبعا للامام بأنه يحتمل ان يكون ذلك الامر مقرونا بما يدل على انه للفور . وفي الجواب نظر لان الاصل عدم القرينة وقد تمسك المصنف بهذه الآية على ان الامر للوجوب مع أن ما قاله بعينه يمكن أن يقال له فما كان جواباً له كان جواباً لهم بل الجواب ان يقول ذلك الامر الوارد وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وفيه قرينتان دلتان على الفور احدهما الفاء والثانية ان فعل الامر وهو قوله تعالى فقعوا عامل في اذا لان اذا ظرف والعامل فيها جوابها على رأى البصريين فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتى اياه . الدليل الثانى ان قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة الآية يوجب كون الامر للفور لان الله تعالى أمر بالمسارعة والمسارعة هو التعميل فيكون التعميل مأمورا به وقد تقدم ان الامر للوجوب فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور الا ذلك . ثم ان حمل المغفرة على حقيقتها غير ممكن لانها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها فحمل على المجاز وهو فعل المأمورات لكونها سببا للمغفرة فأطلق اسم المسبب وأريد به السبب والجواب أنا لانسلم أن الفورية مستفادة من الامر بل الجواب للفور مستفاد من قوله تعالى وسارعوا لا من لفظ الامر وتقرير هذا الكلام من وجهين : أحدهما ان حصول الفورية ليس من صيغة الامر بل من جوهر اللفظ لان لفظ المسارعة دال عليه كيفما تصرف . الثانى وهو تقرير صاحب الحاصل أن ثبوت الفور فى المأمورات ليس مستفادا من مجرد الامر بها بل من

دليل منفصل وهو قوله تعالى وسارعوا ولك أن تقلب هذا الدليل فتقول الآية دالة على عدم الفور لان المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به في غيره وأيضا فالمقتضي أى المضمحل لصحة الكلام لاعموم له كما ستعرفه في العموم فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مأمور . الدليل الثالث لو لم يكن الامر للفور لكان التأخير جائزاً لكنه لا يجوز لامرين: أحدهما أن جوازه ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو الازم على رأى من شرطه فيازم سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل وان كان جائزاً بدون بدل فيلزم أن لا يكون واجباً لانه لا معنى للواجب الا ما جاز تركه بلا بدل . الثاني ان التأخير اما أن يكون له أمد معين لايجوز للمكلف اخراجه عنه أم لا . وكل من القسمين باطل أما الاول فلان القائلين به اتفقوا على أن ذلك الامد المعين هو ظن الفوات على تقدير الترك اما لكبر السن أو للعرض الشديد وذلك الامر غير شامل للمكلفين لان كثيراً من الشبان يموتون فجأة ويقتلون غيلة فيقتضى ذلك عدم الوجوب عليهم في نفس الامر لانه لو كان واجباً لامتنع تركه والفرض انا جوزنا له الترك في كل الازمان المتقدمة على ذلك الظن . وأما الثاني فلأن تجويز التأخير أبداً تجويز للترك أبداً وذلك يناهى الوجوب والجواب أن ذلك كله منقوض بما اذا صرح الأمر بجواز التأخير^(١) فقال أوجبت عليك أن تفعل كذا في أى وقت شئت فما كان جواباً لكم كان جواباً لما قال في المحصول وهو لازم لا محيص عنه . الدليل الرابع النهى يفيد الفور فيكون الامر أيضاً كذلك بالقياس عليه والجامع بينهما هو الطلب وجوابه أن النهى لما كان مفيداً للتكرار في جميع الاوقات ومن جعلتها وقت الحال لم بالضرورة أن يفيد الفورية

(١) قال الاسنوى «والجواب ان ذلك كله منقوض بما اذا صرح الأمر بجواز التأخير الخ» اي فانه جائز اجماعاً مع أن مقدمات الدليل جارية فيه فكان الدليل منقوضاً بذلك لتخالف المدعى عنه والحل للدليل انه انما يلزم ما قلتم لو وجب التأخير الى آخر زمن الامكان اما اذا فوض الى المكلف أن يأتي به في أى وقت من أوقات القدرة فلا يلزم ما قلتم

بخلاف الامر وهذا الجواب قد تقدم مثله في أواخر المسئلة الرابعة وقد ناقضه بعد هذا بنحو سطر ووقع أيضاً ذلك للامام وأتباعه . والجواب الصحيح منع كون النهى يفيد الفور لما فيه من الخلف^(١) لا سيما وهو مختار المصنف وعلى هذا فلا تناقض

(١) قال الاسنوي «والجواب الصحيح منع كون النهى الخ» اقول قال في مسلم الثبوت بعد ان ساق دليلهم المذكور وقد تقدم مثله قال شارحه في مسئلة التكرار مع جوابه بان هذا النهى تابع للامر وليس للفور اه وبهذا تعلم ان كلام المستدل ليس في النهى على العموم بل انما هو في النهى الذى تضمنه الامر ولذلك قال في مسلم الثبوت قالوا النهى للفور والامر نهى عن ضده قال شارحه فيكون للفور ايضا والا يلزم ارتفاع التقيضين اه فالمستدل فاس النهى المستفاد من الامر على النهى القصدى في انه للفور مثله وحاصل الجواب ابداء الفرق بين المقيس والمقيس عليه وهو ان النهى اذا كان صريحا اقتضى استيعاب الاوقات واذا اقتضى استيعابها كان مفيدا للتكرار ومن جهتها وقت الحال فيلزم بالضرورة ان يفيد الفورية واما النهى الذى في ضمن الامر فهو بحسب الامر فان كان الامر دائماً كان النهى دائماً وان كان الامر في وقت كان النهى في هذا الوقت فقط فلا نسلم ان كل نهى مستوعب فلو حملنا جواب المصنف على ذلك وقاننا ان مراده بقوله بخلاف الامر اى بخلاف النهى في ضمن الامر فانه تابع للامر كما قلنا وان النهى صريحا فانما افاد الفورية لانه مفيد للاستيعاب جميع الاوقات فهو يفيد التكرار لكان جوابا صحيحاً واما قول الاسنوي من كون النهى يفيد الفور الخ فان اراد بالنهى النهى في ضمن الامر فهو صحيح لما علمت ان النهى في ضمن الامر تابع للامر وان اراد بالنهى النهى الصريح فليس بصحيح وعلى كل حال فقوله لما فيه من الخلف ولا سيما وهو مختار المصنف ليس بصحيح لانه لا خلاف في ان النهى الصريح يقتضى استيعاب الاوقات فيستوعب الحال والاستقبال فيدل على الفورية وأما النهى في ضمن الامر فقد ثبت بالدليل انه تابع للامر كما قلنا

(فروع) أحدها الامر بالامر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء على الصحيح عند الامام والآمدي واتباعهما ^(١) لان من قال مر عبدك بكذا ثم قال لعبد لا تفعل لا يكون بالاول متعديا ولا بالثاني مناقضاً مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها ^(٢) الثاني الامر بالماهية الكلية لا يكون أمراً بشيء من جزئياتها كالامر بالبيع فانه لا يدل على البيع بالعين أو بغيره هكذا قاله الامام وخالفه الآمدي وابن الحاجب . الثالث اذا كرر الامر فقال صل ركعتين فقل يكون ذلك أمراً بتكرار الصلاة ونقله في المستوعب عن عامة أصحاب الشافعي وقال الصيرفي الثاني تأكيد وقال الآمدي بالوقف

(١) قال الاسنوى « أحدها الامر بالامر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء الخ » أى الامر للمخاطب بالامر لغيره بالشيء نحو « وأمر أهلك بالصلاة » ليس أمراً لذلك الغير بذلك الشيء وقيل هو امر به والا فلا فائدة فيه لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على ان غير المخاطب مأمور بذلك الشيء كما في حديث الصحيحين ان ابن عمر طاق امرأته وهى حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها والتقربنة في هذه هى قوله فليراجعها فانه أمر للغائب فيكون ابن عمر رضى الله عنه مأموراً منه صلى الله عليه وسلم وكما فى أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم ان يأمرنا فان غير المخاطب وهم المكفون من امته مأمورون أيضا بذلك المأمور به من قبل الله تعالى والتقربنة على ذلك أن وظيفته عليه الصلاة والسلام أنه مبالغ عن الله تعالى ومتى وجدت القرينة على ذلك كان غير المخاطب مأموراً بالامر الاول اتفاقاً

(٢) قال الاسنوى « مثاله قوله صلى الله عليه وسلم : مره فليراجعها » هذا المثال قد اتفقوا على ان غير المخاطب وهو ابن عمر مأمور بالمراجعة بمقتضى الامر الاول لوجود القرينة كما ذكرناه فكان الاولى ان يمثل بمثال يمكن فيه الخلاف نحو وأمر أهلك بالصلاة وقد تقوم قرينة على ان غير المخاطب غير مأمور فيكون كذلك اتفاقاً كما في قوله عليه الصلاة والسلام خطاباً للولياء مروم بالصلاة

قال الفصل الثالث - في النواهي

وفيه مسائل

الاولى النهي يقتضى التحريم لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وهو كالامر في التكرار والفور * الثانية النهي بدل شرعا على الفساد في العبادات لان المنهي عنه بعينه لا يكون مأمورا به وفي المعاملات اذا رجع الى نفس العقد أو أمر داخل فيه أو لازم له كبيع الحصة والملايح والربا لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير تكبير وان رجع الى أمر مقارن كالبيع في وقت النداء فلا * الثالثة مقتضى النهي فعل الضد لان العدم غير تقدير وقال أبو هاشم من دعى الى زنا فلم يفعل مدح فلنا المدح على الكف * الرابعة النهي عن الاشياء اما عن الجمع كمنكاح الاختين أو عن الجميع كالربا والسرقة * أقول النهي هو اقول الطاب للترك دلالة أولية^(١) ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوما من حد الامر السابق. وصيغته تستعمل في سبعة معان ذكرها النزالي والامدى وغيرهما^(٢): أحدهما التحريم كقوله تعالى ولا تقنلوا النفس. والثاني الكراهة كقوله صلى الله عليه وسلم لا يمسن أحدكم ذكره بيمينه وهو يقول. الثالث الدعاء كقوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا. الرابع الارشاد كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا لسبع فان الصى خير مأمور بهذا الامر اتفاقا لوجود القرينة على ذلك وهو كونه غير مكلف

(١) قال الاسنوى « أقول النهي هو القول الطاب للترك دلالة أولية الخ » المراد بالترك هنا الكف عن كذا لا الترك بمعنى عدم الفعل وان خرج به المكلف عن عهدة النهي لكن لا يثاب الا على الكف عن المنهي عنه بان يخطر على باله فيكف نفسه عنه ، ولذلك عرفه القاضى بأنه قول يقتضى طاعة المنهي بالكف عن المنهي عنه

(٢) قال الاسنوى « وصيغته تستعمل في سبعة الخ » وقد تبيى لمعان آخر غير هذه السبعة كالتسوية والتهديد والاتماس

عن أشياء الآية. الخامس التحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية . السادس بيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلاً. السابع اليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم الآية. وقد اختلفوا في أن النهي هل من شرطه العلو والاستعلاء واردة الترك أم لا^(١)، وأنه هل له صيغة تخصه أم لا، وأنه هل هو حقيقة في الطاب وحده أم لا، وأن ذلك الطلب الذي هو حقيقة فيه هل هو التحريم أو الكراهة أو كل منهما بالاشتراك أو الوقف كما اختلفوا في الامر. فعلى هذا اذا ورد النهي مجرداً عن القرائن فمقتضاه التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعي في الرسالة فقال في باب العمل في الاحاديث مانصه: وما نهى عنه فهو على التحريم حتى يأتي دلالة عنه على انه أراد غير التحريم انتهى. ونص عليه أيضاً في مواضع أخرى واستدل المصنف عليه بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا أمر بالانتهاء عن المنهي عنه فيكون الانتهاء واجباً لانه قد تقدم أن الامر للوجوب. ولك أن تقول انما يدل هذا على التحريم في بعض النواهي بدليل منفصل أيضاً لامن وضع اللفظ وكلاهما غير المدعى. قوله «وهو كالامر» يعني أن النهي حكمه حكم الامر في أنه لا يدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم^(٢) وفي الحصول ان هذا هو المختار

(١) قال الاسنوى « وقد اختلفوا في أن النهي هل من شرطه العلو والاستعلاء الخ » أقول فمن لم يشترط عرفه بما عرفه به القاضى ومن شرط العلو عرفه بانه قول القائل لغيره لا تفعل على طريق العلو ومن شرط الاستعلاء عرفه بأنه قول القائل لا تفعل استعلاء . ويرد على هذه التعاريف مثل ما ورد على تعاريف الامر ويدفع بمثل مادفع به ثمة فتفكر

(٢) قال الاسنوى « يعني أن النهي حكمه حكم الامر في انه لا يدل على التكرار ولا على الفور الخ » أقول لكن قال في مسلم الثبوت وشرحه النهي يقتضى الدوام والعموم عند الاكثر من أهل الاصول وأهل العربية فهو للفور بخلاف الامر وقيل كالامر في عدم اقتضائه الدوام والعموم وفي الحصول انه المختار وفي الحاصل انه الحق . وقد استدل على الاول بان العلماء سلفنا و خلفنا قد استدلوا بالنهي على تحريم الفعل مطلقاً مع اختلاف الاوقات من غير انتظار الى

وفي الحاصل انه الحق لانه قد يرد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وخلافه
 كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشترك والمجاز خلاف الاصل
 فيكون حقيقة في القدر المشترك وصحح الامدي وابن الحاجب انه للتكرار
 والفور وجزم به المصنف قبل هذا بقليل كما تقدم التنبيه عليه وقال في المحصول
 انه المشهور وابن برهان انه يجمع عليه ودليل الامام مردود بما تقدم في الكلام
 علي أن الامر ليس للتكرار ولان عدم التكرار في أمر المريض انما هو لقريئة
 وهو المرض والكلام عند عدم القرائن * المسئلة الثانية في أن النهي هل يدل
 على الفساد أم لا فقال بعضهم لا يدل عليه مطلقا ونقله في المحصول عن أكثر
 الفقهاء والامدي عن المحققين وقال بعضهم يدل مطلقا وصححه ابن الحاجب
 لكن ذكر هذا الحكم مفرقا في مسألتين فافهمه وقال أبو الحسين البصري يدل

قريئة دالة على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على أن المتبادر منه نفى الحقيقة
 للفعل أو الفرد المنتشر وهو انما يكون بالانتفاء دائما لجميع الافراد عرفا ولغة
 فهو له حقيقة فلا يرد انه يستعمل في كل من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا
 لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف الاصل بل يكون للقدر
 المشترك بينهما . ووجه الدفع ظاهر فان خلاف الاصل قد يصار اليه لدليل وههنا
 قد دل الدليل على تبادر أحدهما فيكون حقيقة فيه مجزا في الآخر لا يقال الكف
 لا يتأتى حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والا لزم العصيان لان الاقتضاء
 والتكليف ما دام الشعور وعنده يجب الكف دائما ولا فساد فيه قيل نهى
 الحائض لا يدوم فلا يلزمه الدوام قلنا انه مقيد عم أوقات القيد ومرادنا بالدوام
 مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد اه من مسلم الثبوت وشرحه لكن
 صاحب فوائج الرحموت في مبحث الامر قال ان النهي الصريح يقتضى استيعاب
 الاوقات وممى كان لاستيعاب الاوقات فيشمل الحال والاستقبال ويلزم من ذلك
 الدوام والفورية ولعله لذلك قال ابن برهان انه يجمع عليه لان النهي اذا دخل على
 فعل كان كالنهي والنفي يقتضى العموم فالنهي مثله وأما قول الطبيب للمريض
 لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم فلكونه مقيدا بمدة المرض يقتضى الدوام مدة

على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره الامام في المحصول والمنتخب وكذلك اتباعه ومنهم صاحب الحاصل وخالفهم المصنف فاختار تفصيلا يأتي ذكره والكلام عليه وحيث فلنا يدل على الفساد فقيل يدل من جهة اللغة والصحيح عند الآمدي وابن الحاجب انه لا يدل الا من جهة الشرع وقد تقدم دليله في الكلام على ان امثال الامر يوجب الاجزاء واليه أشار المصنف بقوله النهي يدل شرعا ولم يذكر الامام ولا يختصر وكلامه هذا القيد واذا فلنا لا يدل على الفساد فقال أبو حنيفة يدل على الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل^(١) وجزم به

القيد فقط كما تقدم في نهى الحائض والذي أفهمه ان الخلاف لفظي وان من قال انه لقدر المشترك استدل بوروده مرة للدوام والتكرار كقوله تعالى « ولا تقرّبوا الزنا » وخلافه كقول الطبيب الخ والذي قال انه للدوام والعموم والتكرار مدة القيد في مثل قول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم فلا خلاف في المعنى وعلى ذلك يكون النهي للدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد اتفاقا غاية الامر ان من جملة للدوام أراد مطلق الدوام الا عم من الدوام مدة العمر ومن مدة القيد ، ومن جملة للقدر المشترك جملة للقدر المشترك بين الدوام مدة العمر والدوام مدة القيد فنظر للاطلاق والتقييد وغاير بين المعنيين والدوام الا عم الذي اعتبره الاول هو بعينه القدر المشترك الذي اعتبره الثاني فلا خلاف في المعنى

(١) قال الاسنوي « واذا فلنا لا يدل على الفساد فقال أبو حنيفة يدل على الصحة الخ » اقول انه واتباعه ذهبوا الى ان النهي لا يقتضى الفساد في الشرعيات عبادات كانت او معاملات بل يقتضى الصحة فيها ولكي تقف على حقيقة مذهب الحنيفة والشافعية نقول حاصل الكلام في هذا المبحث كما يؤخذ من التوضيح لصدر الشريعة والتلويح عليه للسعد وغيرهما من كتب الاصول ان النهي اما ان يكون عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر فهذا النهي يقتضى قبج المنهي عنه لعينه اتفاقا الا اذا قام دليل على ان النهي لقبج لغيره فان كان ذلك الغير وصفا لازما كان كلقبح لعينه وان لم يكن وصفا لازما بل كان مجاورا فليس كالاول والمراد

الغزالي في المستصفي قبل الكلام على المبين ثم ذكر بمد ذلك في هذا الباب انه بالحسيات كما في فصول البدائع مالا يتوقف تحققه على الشرع وعلامته صحة الاطلاق اللغوي عليه على انه حقيقة وذلك كازنا فان حقيقته اللغوية هو الوطء في غير الملك وهي حقيقته الشرعية أيضاً واما ان يكون النهي عن الشرعيات كالصوم والصلاة والبيع فعند الشافعي هو كالنهي عن الحسيات فيما تقدم فيقتضى الفساد بمعنى البطلان وعدم الاعتداد به شرطاً سواء كان النهي لقبح في عين المنهي عنه أو لوصف فيه لازم لان كان لجاور وعند الحنفية النهي عن الشرعيات الاصل فيه انه يقتضى القبح لغير المنهي عنه فيصح ويشرع باصله دون وصفه الا اذا قام الدليل على ان النهي في الشرعيات لقبح في عين المنهي عنه والمراد بالشرعيات كما في فصول البدائع أيضاً ما زيد في حقيقته وأركانه أشياء كانت غير معتبرة لغة وذلك كالبيع مثلاً فان الايجاب والقبول الموجودين حساً فيه اعتبر الشارع فيهما شروطاً بها يرتبطان ارتباطاً حكماً فيحصل معنى شرعي وذلك المعنى هو البيع شرطاً حتى اذا وجد الايجاب والقبول من غير الامل أو في غير المحل القابل للبيع لا يعتبره الشارع بيماً وكان قبيحاً لعينه والقبيح لعينه باطل اتفاقاً أصلاً ووصفاً وكما اتفقوا على ذلك اتفقوا على ان الاصل في النهي عن الحسيات ان يقتضى القبح لعين المنهي عنه الا اذا دل الدليل على انه لقبح غيره وصفاً أو مجاوراً وذلك لان الاصل في النهي عن الحسيات ان يكون الغرض منه عدم ايجاده حساً وما ذاك الا لقبح في عينه أما لقبح جميع اجزائه أو لبعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه ومتى كان في النهي عن الحسيات ما ذكر فلا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحاً لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفاً لازماً فحكمه حكم القبيح لعينه فهو ملحق به الا ان القبيح لعينه حرام لعينه وهذا حرام لغيره ولا يعنون بقولهم انه قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف ان حسن الفعل وقبحه إنما يكون لجهاً يقع الفعل عليها بل المراد منه ان عين الفعل الذي أضيف اليه قبيح

وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار ما في الكفر من كفران النعمة وما في الظلم من وضع الشيء في غير موضعه وما في العبث من الخلو عن الفائدة غاية الامر ان هذا المعنى القبيح لما لم ينفك من حيث هو قبيح عن الفعل اعطى حكم الذات فقييل للقبح الناشئ عنه قبح ذاتي والمراد مالا ينفك عن جميع أجزاء الفعل أو عن بعض اجزائه، وان كان ذلك الغير مجاوراً فلا يلحق بالقبيح لعينه كقوله تعالى « ولا تقربوهن حتى يطهرن » فقد دل الدليل الذي قبله وهو قوله تعالى « قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض » على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها في زمن الحيض ووجد الحبل يثبت النسب اتفاقاً ولا يمد الوطء زناً وان كان حراماً زمن الحيض . وأما اذا كان النهي عن الشرعيات فهذا هو موضع الخلاف بين الحنفية والشافعية فعند الشافعي الاصل فيه أيضاً انه يقتضى القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي لقبح لغيره فان كان ذلك الغير وصفاً لازماً فحكمه حكم القبيح لعينه وان كان مجاوراً فلا ، وعند الحنفية الاصل في النهي عن الشرعيات انه يقتضى القبح لغير المنهى عنه فالاصل فيه عندهم ان يكون صحيحاً ومشروعاً باصـله الا اذا دل الدليل على أن النهي لقبح لعينه فبناء على ذلك قال الشافعي لاصحة للشرعيات الا لكونها مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشارع عنها فان ادنى درجات المشروعية هو الاباحة وقد انتفت بالنهي ولان النهي كما قلنا يقتضى القبح وهو يناق المشروعية وقالت الحنفية النهي عن الشرعيات يقتضى بحسب الاصل مشروعية الاصل دون الوصف فاتضح بما قررنا ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في أمرين الأول ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة أصلاً يقتضى القبح لعين المنهى عنه عند الشافعي وفائدته ان يكون التصرف عنده غير صحيح لا باصـله ولا بوصفه وبسميه الشافعي باطلاً وفاسداً وعند أبي حنيفة يقتضى القبح لغيره وفائدته أن يكون التصرف صحيحاً ومشروعاً باصـله فاسداً وغير مشروع بوصفه . الامر الثاني اذا وجدت القرينة على ان النهي

لقبح في غير المنهى عنه وكان ذلك الغير وصفاً فحكمه حكم القبيح لعينه عند الشافعي ويكون النصرف عنده غير صحيح أيضاً باصله ولا بوصفه وعند أبي حنيفة لا يكون حكمه حكم القبيح لعينه بل يكون صحيحاً ومشروعاً باصله لا بوصفه ويسميه أبو حنيفة فاسداً كما يسمى الاول فاسداً أيضاً والخلاف في الامر الثاني مبنى على الخلاف في الامر الاول ومن ذلك تعلم ان مانسبه الاسنوي لابى حنيفة من ان النهى يدل على الصحة النخ انما هو في الشرعيات فقط لا مطلقاً ولا فرق فيما ذكرناه بين العبادات والمعاملات ولذلك فصل المصنف لجمل النهى يدل على الفساد في العبادات لان المنهى عنه بعينه لا يكون مأموراً به واطلاق في العبادات وجعله يدل على الفساد في المعاملات اذا رجع النهى الى نفس العقيد أو امر داخل فيه أو لازم له بلا فرق بين ما يكون النهى فيها راجعاً للقبح الذات كبيع الحصاة والملاقيح أو راجعاً الى الغير بلا فرق في ذلك كله بين ما كان من الشرعيات والحسيات ومثل في المعاملات ببيع الحصاة والملاقيح بمثلين للإشارة الى أن النهى في بيع الحصاة رجع لخلال في الاركان لعدم وجود الايجاب والقبول وفي بيع الملاقيح وهي الاجنة في بطون امهاتها لان المبيع معدوم وليس بمال وكان النهى راجعاً لخلال في المبيع فلم يضاف الايجاب والقبول الى المحل وهذا باطل اتماماً ومثل بالربا لبيان موضع الخلاف فان بيع الربا مبادلة مال بمال لكنه دخله فضل في احد البدلين بلا مقابل فهو صحيح باصله فاسد بوصفه عند الحنفية وعند الشافعية هو باطل وهم لا يفرقون بين الباطل والفساد والحنفية يفرقون فما كان من المعاملات او العبادات باطلاً اصلاً ووصفاً كان باطلاً كبيع الحصاة والملاقيح وما كان صحيحاً اصلاً فاسداً وصفاً فهو فاسد والكل باطل عند الشافعية والفرق عند الحنفية ان في البيع الفاسد يملك المبيع بالقبض ملكاً خبيثاً وعند الشافعية لا يملك اصلاً وفي العبادات اذا صلى بدون طهارة كانت الصلاة باطلة واذا صام بلا نية الصوم في غير رمضان كان الصوم باطلاً اما اذا صام يوم النحر مثلاً عن نذره صح

ذلك وكان آتيا فيجب عليه القطع والقضاء وعند الشافعية لا يترتب على ذلك البيع بملك ولو بعد القبض ولا يصير شارعا في الصوم في تلك الايام اصلا ومن هذا تعلم حكمة اختيار هذا التفصيل على خلاف ما اختاره الامام في المحصول والمنتخب وكذلك اتباعه ومنهم صاحب الحاصل ولذلك اختاره في جمع الجوامع فقال ومطلق نهى التحريم وكذا التنزيه في الاظهر للفساد شرعا وقيل لغة وقيل معنى فيما عدا المعاملات مطلقا وفيها ان رجوع قال ابن عبد السلام او احتمال رجوعه الى امر داخل او لازم وفقا للاكثر اه ومراده بالفساد كما قال الجلال عدم الاعتداد بالمنهي عنه اذا وقع شرعا اذ لا يفهم ذلك من غير الشرع و اشار بقوله فيما عدا المعاملات مطلقا الى انه لا فرق في ذلك بين ان يرجع النهي فيما ذكر الى نفسه كصلاة الحائض وصومها او الى لازمه كصوم يوم النحر للاعراض به عن ضيافة الله تعالى وكالصلاة في الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها و اشار بقوله وفيها اي في المعاملات ان رجوع النهي الى ان كون النهي فيها للفساد انما هو فيما اذا رجع النهي الى امر داخل فيها كالنهي عن بيع الملاحج اي ما في بطون الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع و اشار بقوله قال ابن عبد السلام او احتمال رجوعه الى امر داخل الى ان الاصل عند الشافعية ان مطلق النهي في المعاملات ايضا للفساد وما لم يتم دليل على انه لا امر مجاور و اشار بقوله او لازم اي رجوع الى امر لازم لها كالنهي عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط الى موضع الخلاف بين الحنفية والشافعية فان الحنفية يقولون انه صحيح باصله فاسد بوصفه بحيث يملك ملكا خبيثا بالقبض ولو رفعت الزيادة صار صحيحا لانه عقد صادر من اهله مضاف الى محله والنهي هنا لوصف زائد بشرط في البيع وهو الزيادة فلا خال في ركنه بل في لازم خارج وقال الشافعية هو باطل لا اعتداد به شرعا فلا يملك اصلا بالقبض ولو رفعت الزيادة لا يصير صحيحا كما ان صاحب جمع الجوامع نقل مذهب الحنيفة على وجهه المعروف عندهم فقال وقال ابو حنيفة لا يفيد

مطلقاً نعم المنهي عنه لعينه غير مشروع ففساده عرضي ثم قال والمنهي عنه لوصفه يفيد الصحة اه فاشار بذلك الى ان الحنفية يقولون ان مطلق النهي لا يفيد الفساد مطلقاً سواء كان لخارج ام لم يكن له بل تارة يفيد الفساد بمعنى البطلان ان كان النهي لعين المنهي عنه كصلاة الحائض وبيع الملاقيح وحينئذ يكون المنهي عنه غير مشروع ففساده عارض ويكون النهي عنه حيث استعمل في غير المشروع مجازاً عن النفي الذي الاصل ان يستعمل فيه اخباراً عن عدمه لانعدام محله هذا فيما هو من جنس المشروع وان لم يكن مشروعاً كصلاة الحائض وبيع الملاقيح اما ما لم يكن من جنس المشروع كالزنا فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج وشار صاحب جمع الجوامع بقوله في مذهب الحنفية فيما هو من جنس المشروع وليس منه ففساده عرضي الى ان النهي حقيقة غير مفيد للفساد وان عدم افادته انفساد عند الحنفية لا تستلزم افادة الصحة وانه قد لا يفيد صحة ولا فساداً كما في النهي عن الحسي كالزنا بالزنا ولذلك كان النهي فيما ليس من جنس المشروع على حاله اي على اصله لا يفيد فساداً اي عدم الاعتداد به وترتب آثاره عليه كما لا يفيد صحة وهي مقابل الاعتداد به وترتب آثاره عليه وانما لم يفد بطلانه لان معنى اللفظ لا يختلف باختلاف متعلقه وقد دل الدليل في النهي عن فساد الوصف على انه لا يدل على فساد كذلك هنا وبما ذكره من معنى الصحة والفساد هنا كما بينه الجلال على جمع الجوامع لم يكن كلام صاحب جمع الجوامع هنا مخالفاً لما ذكره صاحب التلويح وغيره كما قدمناه من ان النهي عن الحسيات يقتضى قبجها لعينها اذ الفعل الحسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره لان كلام صاحب جمع الجوامع انما هو في الصحة والفساد بمعنى ترتب الاثر وعدمه كما قلنا وكلام صاحب التلويح وغيره فيما يقتضيه النهي عن الحسيات من القبج لعينها بخلاف الحنفية الذي ذكره صاحب جمع الجوامع غير الخلاف الذي ذكره صاحب التلويح لان الخلاف الذي ذكره صاحب التلويح مبني على ان الحنفية يقولون بالحسن والقبج العقليين بمعنى انه لا يؤمر شرعاً الا بما هو

فاسد^(١) وقد تقدم معنى فساد العبادات والمعاملات في أول الكتاب فأغنى عن ذكره ولترجع الى كلام المصنف وحاصله أن النهي يدل من جهة الشرع على الفساد في العبادات أي سواء نهى عنها لعينها أو لامر قارنها لان الشيء الواحد يستحيل

حسن قبل الامر ولا ينهى شرطا الا عما هو قبيح قبل النهي والشافعية يخالفون في ذلك ويقولون الحسن ما امر به الشارع والقبيح ما نهى عنه ولا حسن ولا قبح في الافعال قبل الامر والنهي اما ما يترتب على الزنا عند الحنفية من حرمة المصاهرة ونحوها فهذا انما ترتب عليه من حيث هو مجرد وطء يقصد منه الولد لان من حيث هو زنا فانه من هذه الحيثية لا يترتب عليه شيء من الآثار . وان اردت اوسم من هذا فعليك بالتوضيح والتلويح

(١) قال الامنوي « ثم ذكر بعد ذلك في هذا الباب انه فاسد » أقول قد علمت ان الحنفية يقولون ان الاصل في النهي عن الشرعيات انه يقتضى صحة المنهي عنه اصلا وفساده وصفاً فلا منافاة بين ما قاله الغزالي أولاً من انه يقتضى الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل وما قاله بعد ذلك في هذا الباب من انه فاسد لان اقتضاء الصحة انما هو بحسب الاصل والفساد انما هو بحسب الوصف وكلام الغزالي انما هو في النهي عن الشرعيات كما هو مقتضى تعليله ذلك بقوله لاستحالة النهي عن المستحيل اذ ان هذا التعليل لا يتأني في غير الشرعيات بماله حقيقة حسا يمكن ان ينهى عنها لذاتها ولذلك قال صاحب جمع الجوامع في مذهب الحنفية والمنهى عنه لو صفه يفيد الصحة قال شارحه كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة ويبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة وعلل افادته الصحة بقوله لان النهي عن الشيء يقتضى امكان وجوده والا كان النهي لغوا كقولك للاعشى لا تبصر فيصح صوم يوم النحر عن نذره كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فتصح مطلقا لان النهي عنها لخارج كما تقدم ويصح البيع المذكور اذا سقطت الزيادة لا مطلقا لفساده بها وان كان يفيد بالقبض الملك الخبيث اه فاشار الى ان النهي عن الحقيقة الشرعية يقتضى امكانها والا كان النهي عن المستحيل كنهى الاعشى عن الابصار

أن يكون مأموراً به ومنها عنه وحينئذ لا يكون الآتي بالفعل المنهي آتياً بالمأمور به فيبقى الأمر متعلقاً به ويكون الذي أتى به غير مجزيء وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم في الكلام على الصحة هكذا قرره بعضهم وهو خاص بالعبادات الواجبة أو المسنونة مع أن الدعوى عامة فالأولى أن يقال الصلاة المنهي عنها مثلاً لو صححت لوقعت مأموراً بها أمر ندب لعموم الأدلة الطالبة للعبادات^(١) ثم إن الأمر بها يقتضى طلب فعلها والنهي عنها يقتضى طلب تركها وذلك جمع بين النقيضين . قوله «بعينه» هو بالباء ومعناه بنفسه وهو متعلق بـ «يكون فافهمه وهذا الدليل إنما يدل على الفساد من حيث هو^(٢) وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو مطلوبه على أن الفقهاء قالوا يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنها عنه بجهتين واعتبارين^(٣) كما لو قال لعبد خذ هذا الثوب ولا تخطه في الدار فخاطه

(١) قال الاسنوي «مع أن الدعوى عامة فالأولى أن يقال الصلاة المنهي عنها الخ» أقول المسئلة خلافية كما يصرح به قول صاحب جرم الجوامع ومطلق نهى التحريم وكذا التنزيه في الاظهر للفساد شرعاً فيما عدا المعاملات كما قدمناه ولذلك قال الجلال لبيان ما عدا المعاملات من عبادة وغيرها بما له ثمرة كصلاة النقل المطلق في الاوقات المكروهة فلا تصح على التحريم وكذا التنزيه على الصحيح المعبر عنه هنا في جملة الشمول بالاظهر وكالوطء زنا فلا يثبت النسب اه فكون الدعوى عامة إنما هو على الصحيح لا على مقابله ومع ذلك هو مذهب الشافعية وأما الحنفية فقد علمت مذهبهم

(٢) قال الاسنوي « وهذا الدليل إنما يدل على الفساد الخ » أقول المتبادر من قول المصنف لأن المنهي عنه بعينه لا يكون مأموراً به إن المنهي عنه شرعاً بعينه لا يكون مأموراً به شرعاً ومعنى هذا أن النهي الشرعي لا يجامع الأمر الشرعي في المنهي عنه بعينه وهذا طبعاً لا يفهم من غير الشرعي ولا معنى لكون النهي يدل على الفساد شرعاً الا ذلك فهو يدل على المطلوب

(٣) قال الاسنوي «على أن الفقهاء قالوا يجوز أن يكون الشيء مأموراً به ومنها عنه الخ» أقول هذا خروج عن الموضوع لأن كلام المصنف في المنهي عنه بعينه وأنه

فيها وأما النهي في المعاملات فعلى أربعة أقسام : لان النهي لا يخلو اما أن يكون راجعاً الى نفس العقد أم لا ، والثاني لا يخلو اما أن يكون الى جزئه أم لا ، والثالث لا يخلو اما أن يكون الى لازم غير مقارن أم لا . فالاول كالنهي عن بيع الحصة وهو جعل الاصابة بالحصة بيما قائماً مقام الصيغة وهو أحد التأويلين في الحديث . والثاني كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات فان النهي راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد لان الاركان ثلاثة العاقد والمعقود عليه والصيغة ولا شك أن الركن داخل في الماهية . والثالث كالنهي عن الربا أما ربا النسيئة والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهي عنه لمعنى خارج وأما ربا الفضل فلان النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلاً إنما هو لأجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أو ناقصاً صفة من أوصافه لسكنه لازم والنهي في هذه الثلاثة يدل على الفساد لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير تكبير فكان ذلك اجماعاً ، وإنما استدلل المصنف على الثالث فقط لانه اذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بالطريق الاولى^(١) وأما الرابع فكان النهي عن البيع وقت نداء الجمعة فإنه راجع أيضاً الى أمر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع اذ الاعمال كلها

لا يكون مأموراً به ومتى كان منهيًا عنه بعينه وامر به كان الامر والنهي عن شيء من جهة واحدة او جهتين متلازمتين فيكونان من جهة واحدة حكماً واما ما قاله الفقهاء فالنهي فيه لا يرجع الى نفسه ولا الى لازمه حتى يتعلق الامر والنهي به من جهة واحدة حقيقة أو حكماً بل النهي فيه راجع الى خارج عن المنهي عنه وهو ما كان لجوار فهو صحيح اصلاً ووصفاً والائتم لخالفه النهي عن الجوار وهو الخياطة في الدار واما الخياطة من حيث هي فهي مأمور بها ولا تلازم بين الخياطة وكونها في الدار بل كما تكون في الدار تكون في غيرها فهو كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة

(١) قال الاسنوي « وانما استدلل على الثالث الخ » اقول انما استدلل على الثالث

لانه موضع النزاع كما علمت واما الاول والثاني فهما محل وفاق لبطلانها اتفاقاً

كذلك والتفويت أمر مقارن غير لازم لماهية البيوع وهذا القسم لا يدل على الفساد بدليل صحة الموضوع بالماء المغصوب وهذا التفصيل الذي اختاره المصنف صرح به الامام في المعالم لكن في أثناء الاستدلال فافهمه ونقله الآمدى بالمعنى عن أكثر أصحاب الشافعى واختاره فتأمله ونقله ابن برهان في الوجيز عن الشافعى نفسه ونص في الرسالة قبيل باب أصل العلم على انه يدل على الفساد فانه عدد بيوعا كثيرة وحكم بإبطالها لنهى الشارع ثم قال مانصه وذلك أن أصل مال كل امرئ محرم على غيره الا بما أحل به وما أحل به من البيوع ما لم ينه عنه فلا يكون ما نهى عنه من البيوع محلا ما كان أصله محرما ثم قال وهذا يدخل في عامة العلم انتهى . ونص في البويطى في باب صفة النهى على مثله أيضا وهو كما نقله المصنف الا في استثناء المقارن وقد نقل ابن برهان عن الشافعى انه مستثنى كما تقدم * المسئلة الثالثة مقتضى النهى أى المطلوب بالنهى وهو الذى تعلق النهى به انما هو فعل ضد المنهى عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن^(١) وعند ابى هاشم والغزالي

(١) قال الاسنوى « وهو الذى تعلق النهى به انما هو فعل ضد المنهى عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن » اقول قال التاج السبكي في التكملة هذه المسئلة في بيان مقتضى النهى فالمطلوب عندنا بالنهى فعل ضد المنهى عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه افعل ما يصاد الحركة اه ولم يقل كما قال الاسنوى فمعناه اسكن للاشارة الى ان المراد بالضد في كلام المصنف هو الكف ويدل لذلك قول المصنف في الرد على ابى هاشم قلنا المدح على الكف قال التاج السبكي في التكملة بعد ان ذكر دليل أبى هاشم واجاب المصنف بان المدح ليس على شىء لا يكون في وسعه والعدم الاصلى يمتنع ان يكون في وسعه وطاقته كما عرفت وانما يمدح على كفه عن ذلك الفعل وذلك الكف امر وجودى وهو فعل ضد الزنا والى هذا اشار بقوله قلنا على الكف اى المدح على فعل الكف هذا شرح ما ذكره اه فان هذا صريح فيما ذكرنا خلافا للاسنوى فان كلامه يفيد ان المكلف به عند المصنف في النهى هو الفعل لكنه فعل الضد غير الكف وهو

هو نفس أن لا يفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال . لنا أن النهى تكليف والتكليف إنما يرد بما كان مقدورا المكاف والعدم الاصلى يمتنع أن يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر وجودى والعدم نفي محض فيمتنع اسناده اليها اذ لا فرق في المعنى بين قولنا ما أثرت القدرة أو أثرت عدما صرفا ولان العدم

السكون مثلا وهذه المسئلة هي التي فرعها صاحب جمع الجوامع على قوله مسئلة لا تكليف الا بفعل فتاء فالمكاف به في النهى الكف اى الانتهاء وفاقا للامام وقيل فعل الضد وقال قوم الانتفاء وقيل يشترط إقصاء الترك اه قال الجلال المحلى فالملبوع منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده وهو السكون وعلى الثانى فعل ضده وعلى الثالث انتفاؤه بان يستمر عدمه من السكون فبه يخرج عن عهدة النهى على الجميع اه فاشار الجلال بقوله الحاصل بفعل ضده وهو السكون الى ما صرح به المصنف نفسه في استدلاله من قوله ومن لوازم ذلك الانتهاء التامس بفعل ضد من اضداد المنهى عنه . والحاصل انه لا خلاف لاحد في ان المكاف به في الاوامر هو الفعل بالمعنى المعروف شرطا لا بالمعنى المعروف عند الفلاسفة وانما الخلاف في المكاف به في النهى فقريب ذهب ان المكاف به في النهى هو الفعل ايضا لعدم الفعل وهذا القريب قد افترق الى فريقين احدهما يقول ان المكاف به في النهى هو كف النفس عن المنهى عنه اى انتهاؤها عنه وهذا هو الصحيح وبه قال الامام السبكي وتبعه ابنه صاحب جمع الجوامع والكف فعل قال عبد الحكيم في حاشية القطب الكف لغة فعل من افعال النفس يصدر عنها بالاختيار بمد الميل الى شىء اه ولذلك قال التاج السبكي في التكلة شرط الكف اقبال النفس على الشىء ثم كفها عنه فلا يتحقق تكليف النهى الا عند الاقبال على الشىء المنهى عنه اه والفريق الثانى من هذا الفريق يقول ان الفعل المكاف به هو فعل الضد وقوم منهم ابو هاشم قالوا ان المكاف به غير فعل وهو الانتفاء للمنهى عنه كما صرح بذلك في جمع الجوامع والجلال عليه وغيرهما وللتعريض بقول هؤلاء القوم قال صاحب جمع الجوامع لا تكليف الا بفعل فلا يصح القول ان المكاف به في النهى هو عدم الفعل نعم

الاصلى أى المستمر حاصل والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا . واذا ثبت ان مقتضى النهى ليس هو العدم ثبت انه أمر وجودى ينافى المنهى عنه وهو الضد . ولقائل أن يقول ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا ^(١) احتج ابو هاشم بأن من دعى الى زنا فلم يفعله فان العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير ان يخاطر ببالم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فان العدم ليس فى وسعه كما قدمناه فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا والكف فعل

ان عدم الفعل المنهى عنه يخرج به المكف عن عهدة النهى فلا يأثم كما انه لا يثاب لكن لا يلزم من ذلك ان يكون عدم الفعل مقتضى النهى ومطلوبه لانه لا يطالب الا ما هو مقدور وقد حكى صاحب جمع الجوامع قول رابعا فقال وقيل يشترط قصد الترك اه قال الزركشى وهذا قول غريب ان اجرى على ظاهره حتى يأثم اذا تركه ولم يقصد وانما يتجه هذا فى حصول الثواب وهى مسألة اخرى ثم رأيت فى المسودة لابن تيمية ما نصه: ان قصد الكف مع التمكن من الفعل أثيب والا فلا ثواب ولا عقاب اه وقال العز ابن جماعة فى الغرر ولك ان تقول ان كان لتحصيل الثواب فلا بد من النية مشخصة ان اريد مشخصا ومطلقة ان اريد مطلقا وان لدرء العقاب فلا والصحيح انه لا يشترط قصد الترك وانما يشترط القصد ليحصل للقاصد الثواب لتحديث انما الاعمال بالنيات اه والمعروف فى القول الرابع قول من فصل وهو ظاهر كلام الغزالي فى المستصفي وصریح كلام غيره وبهذا تعلم ان الغزالي لم يقل بما قاله ابو هاشم ولذلك لم ينسبه اليه صاحب جمع الجوامع بل نسبه الى قوم وقال الجلال منهم ابو هاشم ولو كان الغزالي موافقا لابي هاشم لنسبه اليه هو والجلال

(١) قال الاسنوى «ولقائل ان يقول ترك الزنا ليس عدما بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا» واقول لامعنى لتجدد العدم المضاف بمعنى انتفاء الشئ الوجودى فالعدم مطلقا لا تجدد فيه غاية الامر ان العدم المضاف له نوع تميز بالاضافة الى الوجودى بخلاف العدم المطاق غير المضاف ولذلك قال الجلال فى شرح قول جمع الجوامع لا تكليف الا بفعل مانصه وذلك فى الامر ظاهر وامانى

الضد . ولك أن تقول ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم النهى عن الشيء أمر

النهى المقتضى للترك فيبينه بقوله الخ فاشار الجلال بقوله المقتضى للترك ان النهى يقتضى الترك اتفاقا غير ان قوما منهم ابو هاشم قالوا المراد بالترك عدم الفعل بناء على ان الترك فى العرف هو عدم الفعل وقد قال الجلال وعلى الثالث انتفاؤه بان يستمر عدمه من السكون اه فاشار الى ان العدم بمعنى الانتفاء يستمر ولا يتجدد وقال الجمهور المراد بالترك الذى اقتضاه النهى هو كفى النفس عن المنهى عنه اى انتهاؤها وقال فريق آخر ان الترك الذى اقتضاه النهى ليس مكلفا به بل هو لازم للمكلف به وهو فعل الضد المطلوب ولذلك قال الجلال عند تقسيم صاحب جمع الجوامع الخطاب الى ما يقتضى الفعل وما يقتضى الترك ما نصه وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف والا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل هو الكف كإياضى اه فان هذا صريح فى ان الترك فى العرف هو عدم الفعل والعدم لا تجدد له بل له استمرار الى ان يقطعه وجود تقيضه وهذا هو الذى اراده ابو هاشم ومن وافقه واما القائلون بان المكلف به فى النهى هو الكف فهم يقولون ان الكف هو عين الترك قال الامام السبكي والمطلوب بالنهى الانتفاء ويلزم من الانتفاء فعل ضد المنهى عنه ولا ينعكس فيقال المطلوب فعل ضد المنهى عنه ويلزم منه الانتفاء لان الانتفاء متقدم فى الرتبة فى العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب فكافر اذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة اشياء كفره اولا المنهى عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما فى الزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتفاء عن الكفر ليس فى الزمان وانما هو فى الرتبة العقلية تقدم العلية على المعلولية حتى لو فرض ان الانتفاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل فى جميع الافعال وكل ما يتلبس به الايمان والمقصود بالتدات هو الانتفاء واما فعل الضد فلا يقصد الا بالانزاع بل قد لا يقصد اصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان امرا لا نهيا عن ضده فقول القراني ان النهى عن

بضده^(١) فان هذا هو قولهم متعاق النهي ضد المنهى عنه «المسئلة الرابعة النهي ان

الشيء امر بضده التزاما صحيح، وقوله والمطلوب فعل الضد ليس بصحيح
لما قدمناه اه

(١) قال الاسنوى «ولك ان تقول ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم النهي عن

الشيء امر بضده الخ» أقول ان الفرق مثل الصبح ظاهر فان صاحب جمع الجوامع
قد ذكر هذه المسئلة تقريرا على قوله لا تكليف الا بفعل ثم ذكر الخلاف في ان
النهي امر بضده بعد ذلك في مبحث الاوامر والنواهي فقال مع شرحه للمحلى:
واما النهي عن شيء تحريما او كراهة فليل هو امر بالضد له ايجابا او ندبا قطعا
بناء على ان المطلوب في النهي هو فعل الضد وقيل لا قطعا بناء على ان المطلوب
فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب دون الاول وتركه المصنف لقوله انه لم يقف
عليه في كلام غيره وقيل على الخلاف في الامر اي ان النهي امر بالضد او يتضمنه
اولا ولا او نهى التحريم يتضمنه دون نهى الكراهة وتوجيهها ظاهر مما سبق اه
فالقائل بان الامر نهى عن ضده الوجودى فائل في النهي كذلك وهو القاضى اولا
والقائل بانه يتضمنه وهو القاضى آخرا وعليه عبد الجبار وابو الحسين والامام
الرازى والآمدى قائل في النهي كذلك والقائل بانه لا عينه ولا يتضمنه وهو
امام الحرميين والغزالي قائل في النهي كذلك فان هذه المسئلة من هذه المسئلة
واشار الجلال بقوله بناء على ان المطلوب في النهي فعل الضد الى انه يجرى في
هذا النهي بناء على ذلك الخلاف المقدم في الامر لان معناه حينئذ معنى الامر
فيقال انه عين النهي عن ضده الوجودى او يتضمنه او لا ولا اما الضد العدمى
فعينه أو يتضمنه قطعا وحينئذ فهو نهى صورة تضمن نهيا حقيقيا ان لم يقل هذا
القائل ان النهى الضمنى مطلوب به فعل الضد أيضا والا كان النهى امرا بالضد
والامر بالضد متضمنا نهيا عن تركه وهو امر بفعل ضده وهو الفعل فليتأمل اه
شيخنا الشريفي. وانما لم يقل هو لاء في الامر بذلك لان الذى دعاهم للقول بذلك
في النهي عدم ظهور كون الكف فعلا بخلاف الامر فان كون المطلوب به فعلا

كان عن شيء واحد فلا كلام وان كان عن أشياء فعلى قسمين : أحدهما أن يكون عن الجعم أى الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد كالنهي عن ظاهر وقول الجلال وقيل لا قطعا الخ اى ليس امرا بالضد الوجودى ولا بالكف ايضا لما علمت انه كف عن الترك والمطلوب هنا على هذا القول عدم الفعل وهو الانتفاء فان النهى متعلق بالمنهى عنه والامر متعلق بالمأمور وقال التاج السبكي بعد ان ذكر السؤال المذكور وقرره وأجاب عنه باوجه ثلاثة ما نصه : واعلم انه قد وضع النظر في هذا السؤال وهذه الاجوبة عندي غير مرة وطال الحجاج والذي قلته انا انه اذا نهى عن شيء كالزنا مثلا فهناك ثلاثة امور احدها انتفاء الزنا والثانى الكف والثالث فعل ضد من اضداده لا يتم الكف والانتفاء الا به كالوطء المباح أو غيره مما لا يجامع الزنا فى آن واحد . اذا تقرر ذلك فنقول كون المطلوب فى النهى الكف او الانتفاء هو مسئله ابى هاشم والخلاف فيها قد يبنى على أن شرط المطلوب الامكان ام لا وعلى ان الانتفاء مقدور ام لا وهما مسألتان مختلف فيهما . فان قلنا ليس من شرط المطلوب الامكان جاز ان يكون متعلق النهى الانتفاء كراى ابى هاشم وان قلنا شرط التكليف الامكان وان الانتفاء مقدور فكذلك أيضاً والا تعين ان يكون المطلوب فى النهى هو الكف وأما كون النهى يقتضى الامر بضده أو لا فمعناه ان طلب الكف عن المنهى عنه أو طلب انتفائه على اختلاف القولين هل يستلزم الامر بضده الذى لا يتم الكف أو الانتفاء الا به كالوطء المباح مثلا أم لا وهذه هى المسئلة الاخرى والخلاف فيها مبنى على ان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب لاعلى ما انبت عليه المسئلة الاولى فالمسألتان مختلفتان ليست احدهما عين الاخرى ولا مستلزمة لها وليس القولان لقاتلين متحدين فان القاتلين بان مطلوب النهى هو الكف يمكن ان يختلفوا فى أن النهى الذى هو طلب الكف أمر بالضد الذى لا يتم الكف الا به أم لا وكذلك القائلون بأن مطلوب النهى انتفاء الفعل يمكن ان يختلفوا فى ان طلب الانتفاء هل هو أمر بالضد الذى لا يتم انتفاء الفعل الا به . هذا اذا فرعنا على ان النهى عن الشيء يستلزم الامر بضده أما اذا فرعنا على ان النهى نفس الامر

نكاح الاختين وكالحرام المخير عند الاشاعة كما تقدم في خصال الكفارة . الثاني أن يكون عن الجميع أى كل واحد كالربا والسرفقة . واعلم أن الاشياء جمع وأقلها ثلاث وحينئذ فالتمثيل غير مطابق ولو عبر بالمتعدد لخلص من السؤال ^(١)

بالضد وأريد بالضد الكف أو الانتفاء فهى غيرها أيضاً لان خلاف مسألة أبي هاشم هو في ان مطلوب النهى هل هو الكف أو الانتفاء وخلاف هذه في أن هذا النهى الذى هو طلب الانتفاء أو الكف أمر أم لا ثم الخلاف في هذه على هذا التفريم مرتب على الخلاف في مسألة أبي هاشم حتى اذا قلنا بمذهب أبي هاشم لم يكن النهى أمرأبلا خلاف لان الامر طلب فعل لا طاب انتفاء اتفاقا واذا قلنا بمذهب غير أبي هاشم امكن الخلاف في ان النهى الذى هو طلب الكف أمر بذلك الكف أم لا لان الكف فعل لكن يلزم القائلين بان النهى أمر بالكف ان يكون النهى نوعا من الامر وان فرعنا على ان النهى عن الشئ نفس الامر بضده لكن أريد بالضد مالا يتم الكف أو الانتفاء الا به كالوظء المباح مثلا صارت المسألتان واحدة الا أن المبحوث عنه في مسألة أبي هاشم هو ان مطلوب النهى الكف أو الانتفاء والمبحوث عنه هنا هو ان مطلوب النهى فعل الضد الذى لا يتم الكف أو الانتفاء الا به أم لا . ويتلخص من البحثين ان في المسئلة حينئذ ثلاثة مذاهب : أحدها مذهب أبي هاشم ، والثانى مطلوب النهى هو الكف والثالث ان المقصود في النهى فعل ضد ليس بكف ولا انتفاء والله أعلم . انتهى ما فيه الكفاية . وهذا كله قد خصه الجلال فيما نقلناه

عنه وأوضحه شيخنا في تقريره وبهذا ظهر ان الفرق مثل الصبح ظاهر
 (١) قال المصنف « المسئلة الرابعة النهى عن الاشياء اما عن الجمع الى آخره »
 قال الاسنوى « واعلم أن الاشياء جمع وأقلها ثلاثة وحينئذ فالتمثيل غير مطابق الى آخره » أقول أى لان المثال الذى أورده وهو قوله كنعكاح الاختين في اثنين وليس الاثنان جمعاً ومثله في تكملة التاج السبكي وزاد التاج السبكي ما اذا كان النهى عن كل فرد يفيد عدم الاجتماع ولدفع ذلك كله قال في جمع الجوامع وقد يكون عن واحد ومتعدد جمعا كالحرام المخير وفرقا كالنعيلين يلبسان أو

قال « الباب الثالث - في العموم والخصوص

وفيه فصول

الفصل الاول - في العموم

العام لفظ يسترق جميع ما يصلح له بوضع واحد وفيه مسائل « أقول اتفقوا على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة وفي المعنى أقوال : اصحها عند ابن الحاجب أنه حقيقة فيه أيضا ^(١) لان العموم في اللغة هو شمول أمر لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى ^(٢) ولهذا يقال عم المطر

ينزان ولا يفرق بينهما وجميعاً كالزنا والسرقة اه ومثل شارحه الجلال للاول بنحو لا تفعل هذا أو ذاك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة الا بفعلهما فالحرم جمعهما لافعل أحدهما اه ومثله النهى عن نكاح الاختين الذى مثل به المصنفت ومثل صاحب جمع الجوامع للثانى بالعلمين تلبسان أو ترعان ولا يفرق فقال الجلال بينهما بلبس أو نزع أحدهما فقط فهو منهى عنه أخذاً من حديث الصحيحين لايمشين أحدهم فى نعل واحد لينعلمهما جميعاً أو ليخلمهما جميعاً فيصدق انهما منهى عنهما لبسا أو نزا من جهة الفرق بينهما فى ذلك لا الجمع فيه اه وهو مأخوذ مما قاله صاحب جمع الجوامع فى التكملة فكان ما فى جمع الجوامع أحسن عبارة وأكثر فائدة

(١) قال الاسنوى « وفي المعنى أقوال أصحها عند ابن الحاجب الى آخره »

أقول وهو الذى اختاره صاحب مسلم الثبوت وهو الظاهر من كلام القاضى أبى زيد فى الاسرار وعليه حمل كلام الامام الشيخ أبى بكر الرازى الشهير بالخصاص (٢) قال الاسنوى « لان العموم فى اللغة هو شمول أمر لمتعدد الى آخره »

أقول صريح كلامه ان العموم بمعنى وجود أمر واحد فى متعدد ولو أن الالفاظ لا تتصف بالعموم بهذا المعنى فلا يصلح أن يكون مجال النزاع فان الكلام فى العموم الذى يتصف به الالفاظ اتفاقاً هل يتصف به المعنى ولو أريد أن الاخرى

وعم الامير بالمعطاء ومنه نظر عام وحاجة عامة وعلة عامة ومفهوم عام وسائر المعانى الكمية كالأجناس والأنواع وكذا الأمر والنهى النفسانيان . والثاني انه مجاز ونقله في الأحكام عن الأكثرين ولم يرجح خلافه . واحتجوا بانه بالنزاع هذا فهو كما ترى اذ لاغرض للاصولى يعتمد به ثم ان الاستفراق حقيقة ليس الا للمعنى فانه هو المنطبق على الافراد واللفظ . ليس مستغرقا الا باعتبار الدلالة على الافراد حينئذ لا يصح القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح التنزاع أصلا اللهم الا في اللفظ . وقد حرر النزاع بعض من تعمق نظره بأن المراد بالعموم الذى فيه النزاع هو الاستفراق لافراد المفهوم الصالح لجريان الأحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف به المعنى فيخص بمخصص كاللفظ أو لا يتصف كما يقال الثابت اقتضاء هل له عموم أولا والى الثاني ذهب الامامان الشيخ نجر الاسلام والشيخ شمس الأئمة الحلوانى رحمهما الله تعالى حاكمين بأن التصرفات والتجوزات انما تكون في الالفاظ دون المعانى فانها مالم تعبر بالفاظ لا يتصرف فيها بزيادة أو نقصان ويطلق عليه العموم مجازاً بأن يراد مطلق الاستفراق والشمول لا ما ذكر كما يقال المأكول في لا آكل عام والعموم حقيقة هو ما ذكره . وبعضهم ذهبوا الى الاول . ونسبه بعض مشايخ الحنفية الى الشافعي رحمه الله تعالى حتى جوز التخصيص في الثابت اقتضاء . وأما من أنكر اتصاف المعنى انه حقيقة ومجاز فهو ممن لا يعتمد بهم زعماء منهم بعدم العلاقة فهو ممن لم يعلم قائله ممن يعتمد بهم ومتى علمت ذلك علمت أن العموم اللغوي الذى هو بمعنى شمول أمر واحد لمتعدد انما يتصف المعنى أولا وبالذات لانه هو الذى يقال فيه انه واحد وجد في متعدد ويتصف به اللفظ تبعاً لمدلوله وهو المعنى واما بالمعنى الذى قلناه فيمتصف به اللفظ أولا وبالذات لانه هو الذى يتصف بالحقيقة والمجاز ونحوهما فان الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له والمجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له وكذلك متى عرفنا العام بأنه اللفظ الدال فأخذنا في كونه عاماً وصف كونه دالاً كان ذلك خاصاً باللفظ حقيقة وقد علمت .

لو كان حقيقة لكان مطردا وليس كذلك بدليل معاني الاعلام كلها^(١) ولان العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد كشمول معنى الانسان^(٢) وعموم

أن العموم بالمعنى اللغوى لا يتصف به اللفظ حقيقة بل مجازاً تبعاً للمعنى والعموم بالمعنى الاصطلاحى بالعكس فلو حمل قول من قال ان انصاف المعنى بالعموم حقيقة واللفظ مجازاً على العموم اللغوى ومن عكس على العموم الاصطلاحى لكان الخلاف لفظياً لكن الاولى بالاعتبار هو التعويل على قول من عكس لان غرض الاصولى انما يتعلق باللفظ وعوارضه والتصرف فيه أولاً وبالذات ويتعلق بالمعنى ثانياً بالتبع

(١) قال الاسنوى « وليس كذلك بدليل معاني الاعلام كلها » أقول كما انه لا عموم في معاني الاعلام كلها لا عموم في الفاظها كلها فلا عموم لها لفظاً ولا معنى

(٢) قال الاسنوى « ولان العموم هو شمول أمر واحد الى آخره » أقول قد علمت أن العموم بهذا المعنى لا يكون بالذات الا في المعانى ولا يكون في الالفاظ وانما الذى يكون في الالفاظ دون المعانى هو العموم بمعنى التناول قال شيخنا الشريئى في تقريره على جمع الجوامع وأعلم ان العموم يقع تارة في كلامهم بمعنى التناول وافادة اللفظ للمعنى وهذا امر سببه الوضع فالذى يوصف به على الحقيقة هو اللفظ وتارة يقع بمعنى السكينة وهو كون الشيء اذا حصل في العقل لم يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم هنا هو الاول والا لخرج الجمع المعرف اذ لا شيء فيه فيه شركة كذلك الجمع لان آحادها اجزاء لعدم صدق كل واحد منهما على كل واحد. وتارة يقع بمعنى الشمول وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى جميعاً لكن لما كان البحث هنا عن العام الذى هو من الالفاظ وجب ان يكون العموم معناه التناول كما قاله الجلال على جمع الجوامع في بيان عموم اللفظ وفسره عند القول بعموم المعنى بالشمول فصحيح انه من عوارض الالفاظ بناء على ان معناه التناول وكان مقابله باطلا لان الكلام في عموم الالفاظ الذى معناه التناول دون العموم بمعنى الشمول

المطر ونحوه ليس كذلك^(١) فإنه لا يكون أمرا واحدا يشمل الاطراف بل كل جزء من اجزاء المطر حصل في جزء من أجزاء الارض. والثالث انه لا يصدق عليه لا حقيقة ولا مجازا^(٢) حكاه ابن الحاجب. اذا علمت هذه المقدمة فلنرجع الى الحد فقوله لفظ جنس وقد تقدم غير مرة أن الكلمة أولى منه لكونه جنسا بعيدا بدليل اطلاقه على المهمل والمستعمل مركبا كان أو مفردا بخلاف الكلمة ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم عند المصنف ليس من عوارض المعاني لكنه قد

والاول لا يمرض للمعنى اه. وقول شيخنا بمعنى الشمول وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى مراده ان اتصاف المعنى بالذات واللفظ بالنوع كما قلنا. وبعد كتابة ما تقدم رايت ان السعد نقل عن شارح مختصر ابن الحاجب ان النزاع لفظي لانه ان اريد بالعموم استفراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصوليين فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعددهم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني اه لكن قد عرفت ان المراد هنا العموم الخاص بالالفاظ ولذلك قال صاحب جمع الجوامع الصحيح انه من عوارض الالفاظ وعرف العام بانه لفظ يستغرق الصالح له قال شارحه الجلال اى يتناوله ففسر الاستفراق بالتناول الذى يخص الالفاظ على ما سبق

(١) قال الاسنوى «وعموم المطر ونحوه ليس كذلك» أقول اجاب القائلون بان العموم للمعنى حقيقة عن هذا وعما استدلوا به من عموم الصوت للسامعين بان الطبيعة من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المبهمة نعم في ضمن الافراد الموجودة في محال متعددة فان كل فرد موجود في محل يسمى مطرا او صوتا كما ان الكل يسمى مطرا فمفهوم المطر والصوت صادق على الكل والبعض قليلا او كثيرا كصدق مفهوم الماء على افراده

(٢) قال الاسنوى «الثالث انه لا يصدق لا حقيقة ولا مجازا» اقول قد

علمت ان هذا القول مما لم يعلم قائله ممن يعتمد بهم

نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وغيرها والتخصيص فرع العموم. وأيضاً فسيأتي قريباً ان العموم قد يكون عقلياً لا لفظياً ولك ان تجيب بأنه يجوز أن يكون اطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كما رآه الجمهور وكلامه هنا في المدلول الحقيقي أو تقول العموم هناك بحسب اللغة وهنا بحسب الاصطلاح^(١) وفي المعالم ان العام ما يتناول الشئيين فصاعداً من غير حصر^(٢) فسلم من الاعتراضين وان وقع في غيرهما. وقوله يستغرق خرج به المطلق فإنه سيأتي أنه لا يدل على شيء من الافراد فضلاً عن استغراقها وخرج به النكرة في سياق الاثبات^(٣) سواء

(١) قال الاسنوى « او تقول العموم هناك بحسب اللغة الخ » اقول هذا هو الجواب الصحيح لما علمت ان العموم اللغوي وهو شمول امر واحد لمتعدد لا يكون الا في المعاني بخلاف العموم الاصطلاحى فانه خاص بالالفاظ وكلام الاصوليين في العموم الذى يتصف به اللفظ اتفاقاً لانه هو الذى يتعاق به غرضهم وذلك لان الملاحظ فيه دلالة اللفظ وما يفهمه السامع من الفاظ المتكلم وهذا هو مدار بحث الاصوليين وقد حد الكمال بن الهمام العموم اللفظى بان العام ما دل على استغراق افراد مفهومه اه وقالوا ان المراد بالاستغراق ما هو اعم من الاستغراق الاجتماعى والاتفرادى

(٢) قال الاسنوى « وفي المعالم ان العام ما يتناول الشئيين فصاعداً الخ » اقول قد عرف الغزالي العام بمثل هذا التعريف فقال العام هو اللفظ الواحد الدال عن جهة واحدة على شئيين فصاعداً. واذا اردت ان تعرف ماله وما عليه فعليك بمسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ولولا انهم اطالوا في ذلك لاوردناه

(٣) قال الاسنوى « وخرج به النكرة في سياق الاثبات الخ » اقول قد تكون النكرة في سياق الاثبات مستغرقة فتكون من العام نحو علمت نفس فتكون داخله في التعريف ومن اخرجها حمل التعريف على تعريف العام حقيقة والنكرة العامة في الاثبات وكذلك سائر الالفاظ الخاصة بحسب وضعها واستعملت في العموم فعمومها مجازى بالقرينة لا بحسب الوضع وقد يقال ان غرض المجتهد انما هو اخذ الحكم على وجه العموم بقطع النظر عن ان يكون العموم حقيقياً أو

كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو مجموعة كرجال أو عددا كعشرة^(١) فان العشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات وكذلك البواقي نعم هي عامة عموم البدل عند الاكثرين ان كانت أمرا نحو اضرب رجلا فان كانت خبراً نحو جاءني رجل فلا تم . ذكره في المحصول في الكلام على أن النكرة في سياق النفي تم . ومعنى عموم البدل أنها تصدق على كل واحد بدلا عن الآخر . وقوله جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح^(٢) فان عدم استفراق من لما لا يعقل وأولاد زيد لا وولد غيره لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه في اللغة . وقوله بوضع واحد متعاقب يصلح والباء فيه للسببية لان صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبيعية كما تقدم ويجوز أن يكون حالا من ما أى جميع المعاني الصالحة له في حال كونها حاصلة بوضع واحد واحتراز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة ومجاز كالاسد وتقريره على وجهين^(٣) :

مجازيا . قلنا لكن كلامنا هنا في بيان التعريف على حسب الوضع الاصطلاحي والمجتهد كما يعرف هذا بحسب الوضع يعرف المجازي من القرينة وهذا يكفي

(١) قال الاسنوى «او مجموعة كرجال أو عددا كعشرة» اشار بذلك الى ان المراد بالعموم استفراق الكلّي للجزئيات وكل من رجال وعشرة مثلا لا يصلح لاستفراق الآحاد استفراق الكلّي للجزئيات بل رجال يفهم الجموع على البدل ولا يستغرقها وعشرة تم العشرات كذلك على البدل ولا تستغرقها

(٢) قال الاسنوى «وقوله جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح الخ» أقول اشار الى ان هذا القيد لادخال الالفاظ التي تستغرق ما تصلح له ولم تستغرق ما لا تصلح له وان عدم استفراقها لما لا تصلح له لا يمنع من كونها عامة

(٣) قال الاسنوى «واحتراز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة ومجاز كالاسد وتقريره على وجهين الخ» أقول كلا الوجهين مبنى على ان المقصود تعريف القسم الخاص من العام وهو المنفق الحقيقة وحينئذ فلا بد من اخراج المشترك وما له حقيقة ومجاز لعدم اتفاق حقيقة الافراد فلا ينافي هذا ما قاله في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة

أحدهما ان العين قد وضعت مرتين مرة للمبصرة ومرة للفوارة فهي صالحة لهما
 فاذا قال رأيت العيون وأراد بها العيون المبصرة دون الفوارة أو بالعكس فانها
 لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع انها عامة لان الشرط انما هو استغراق الافراد
 الحاصلة من وضع واحد وقد وجد ذلك والذي لم يدخل فيها هو أفراد وضع
 آخر فلا يضر فلولم يذكر هذا التقييد لاقتضى أن لا تكون عامة وما كان له حقيقة
 ومجاز يعمل فيه هذا العمل المذكور بعينه فيكون المقصود بهذا التقييد ادخال
 بعض الافراد لا الاخراج. وهذا التقرير قد اشار اليه في المحصول اشارة لطيفة
 فقال فان عمومه لا يقتضى أن يتناول مفهوميه معا وقل من قرره على وجهه
 فاعتمد ما ذكرته فانه عزيز مهم واياك وما وقع للاصفهاني والقرافي في شرحيهما
 للمحصول. التقرير الثاني أنه قد تقدم أنه يجوز استعمال اللفظ في حقيقته كالعين
 وفي حقيقته ومجازه كالاسد وحينئذ فيصدق ان يقال انه لفظ مستغرق لجميع
 ما يصلح له وايس بعام أما الاسد ونحوه فلا خلاف وأما العين ونحوها فعلى
 الاصوب كما تقدم فأخرجه بقوله بوضع واحد. وفي الحد نظر من وجوه: أحدها
 انه عرف العام بالمستغرق وهما انفظان مترادفان وليس هذا حدا لفظيا حتى يصح
 التعريف به بل حقيقة أو رسميا أورده الآمدي في الاحكام. الثاني أنه يدخل
 فيه الفعل الذي ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو ضرب
 زيد صمرا أورده أيضا الآمدي وكذلك ابن الحاجب. الثالث النقص باسماء
 الاعداد فان لفظ العشرة مثلا صالح لعدد خاص وذلك العدد له أفراد وقد استغرقتها
 أورده ابن الحاجب. الرابع أنه أخذ في تعريف العام لفظة جميع وهو من جملة
 المعرفة وأخذ المصنف قيدا في المعرفة باطل لما علم في علم المنطق أورده
 الاصفهاني شارح المحصول. وهذه الاسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضي
 لكونه عناية في الحد^(١). نعم قولنا ضرب زيد صمرا لم يستغرق جميع ما يصلح له

يعنى المشترك وماله حقيقة ومجاز

(١) قال الاسنوي « وهذه الاسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضي الخ »

أقول أما الجواب عن الاول فان المصنف عرف العام بأنه لفظ يستغرق فأخذ

لانه غير شامل لجميع انواع الضرب

قال « الاولى ان لكل شىء حقيقة هو بها هو : فالدال عليها المطلق وعليها مع وحدة معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات معدودة العدد ومع كل جزئياتها العام » أقول غرضه الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والمدد فان بعضهم يرى ان المطلق هو النكرة كما حكاه في المحصول وحاصله ان لكل شىء حقيقة أى ماهية ذلك الشىء بها أى بتلك الحقيقة يكون ذلك الشىء ، فالجسم الانسانى مثلاً له حقيقة وهى الحيوان الناطق وذلك الجسم بتلك الحقيقة انسان فان الانسان انما يكون انساناً بالحقيقة وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ماعداها ملازماً لها كالوحدة والكثرة أو مفارقاً كالحصول فى الحيز المميز فمفهوم الانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم من حقيقةته وان كان لا يخلو عنه .

اللفظ جنساً فى التعريف فيخرج المفهوم والفعل والقياس وقوله يستغرق قيد للفظ الذى هو الجنس يخرج به اللفظ غير المستغرق كالعلم والمضمر والنكرة فى الاثبات فليس التعريف بالمستغرق وحده فلا يضر أخذه فى التعريف قيداً يخرج به ما ليس مستغرقاً من الالفاظ وأما الجواب عن الثانى فقد تكفل به هو وأما الجواب عن الثالث فقد علمته مما قدمه من قوله أو عدداً فان العشرة مثلاً لا تستغرق جميع العشرات فأفاد أن مادلت عليه العشرة واستغرقتة وهو آحادها ليست أفراداً بل هي أجزاء لها والمراد بالاستغراق شمول الجزئيات وهو معنى معروف مشهور وأما الجواب عن الرابع فلفظة الجميع فى التعريف ليست من المعرف فانها أخذت فى التعريف باعتبار خصوصها والمعرف هو الماهية الصادقة عليها وعلى غيرها وهذا لا يضر أخذه فى التعريف . واعلم أن مدلول العام فى التركيب من حيث الحكم عليه كلية أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة . اثباتاً خبراً أو أمراً . أو سلبياً نقيماً أو نهياً . نحو جاء عبيدى وما خالفوا فاكرمهم ولا تنهم لانه فى قوة قضايا بمدد أفراده أى جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم وكل منها محكوم فيه على فرد دال عليه مطابقة فما هو فى قوتها محكوم فيه على كل فرد

إذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال عليها أي على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير من المرأة والدال عليها مع وحدة أي مع الدلالة على كونه واحداً أما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس ان كان معيناً فهو المعرفة كزيد وان كان غير معين فهو النكرة كقولك مررت برجل وهذا القسمان لم يذكرهما الامام بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل فتبعهما المصنف . والدال على الماهية مع وحدات أي مع كثرة ينظر فيها ان كانت معدودة أي محصورة لا تتناول ما عداها فهو العدد كخمسة وان كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة أي لكل فرد من أفرادها فهو العام كالمشركين . وهذه العبارة التي في العام أخذها المصنف من الحاصل فانه عدل عن قول الامام وعليها مع

فرد دل عليه مطابقة . وليس محكوماً فيه على السكل أي بجموع الافراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل في البلدي يحمل الصخرة العظيمة أي بجموعهم والا لتعذر الاستدلال به في النهي على كل فرد لان نهى المجموع يمثل بانتهاه بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون به عليه كما في ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق ونحوه . وليس محكوماً فيه على السكلي أي الماهية من حيث هي أي من غير نظر الى الافراد نحو الرجل خير من المرأة اي حقيقته افضل من حقيقتها وكثيراً ما يفضل بعض افرادها بعض افراده لان النظر في العام الى الافراد . هذا ما خصه صاحب جمع الجوامع وشرحه للجلال بما ذكره صاحب جمع الجوامع هنا في التكملة وبني عليه جوابه على السؤال الذي شغف به القرافي من ان دلالة العموم على كل فرد من افراده لا يمكن ان تكون بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالانزمام واذا انتفت عنه جميع الدلالات بطلت دلالة لفظ العموم مطلقاً لانحصار الدلالة في الاقسام الثلاثة ومحصل ما أجاب به الاصفهاني في شرح المحصول وعول عليه وفصله التاج السبكي في التكملة ان اختار ان دلالة العام على كل فرد من افراده دلالة مطابقة على الوجه الذي بينه وقدمناه وان اردت ان تستوفي ما يتعلق باحكام العام وفاقاً وخلافاً فعليك بجمع الجوامع وشرحه للمحلى فان ما فيها يغنيك عما في المطولات ان كنت تعقل .

كثرة غير معينة الى ما قلناه لانه يرد عليه الجمع المنكر كقولنا رجال فتابعه المصنف عليه وهو من محاسن الكلام . وما أورده بعضهم عليه فلا وجه له ويؤخذ منه حد آخر للعام غير المذكور أولا ومنه أخذ القرافي حده حيث قال هو اللفظ الموضوع لمعنى كلّي يفيد التبع في محاله وكلامه يقتضى انه اخترعه . واعلم ان هذا التقسيم ضعيف لوجوه : أحدها انه يقتضى ان العدد والمعرفة للعام متقابلات^(١) أى لا يصدق أحدهما على الآخر لان هذا شأن التقسيم وليس كذلك فان العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخمسة ونكرتين نحو كل رجل وخمسة فتداخلت الاقسام . الثانى أن اعتبار الوحدة في مدلول المعرفة والنكرة يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة وخروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل ولم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل . الثالث ان العدد في قولنا خمسة رجال مثلا هو الخمسة وحدها بلا نزاع والرجال هو المعدود وكلامه يقتضى أن العدد اما اسم للمجموع أو للرجال فقط وهو الاقرب لكلامه فان الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحدات معدودة بالخمسة فانا عددناها بها وأيضا فان المعدود مشتق من العدد فيتوقف معرفته على معرفته فكيف يؤخذ في التقسيم الذى يحصل منه تعريفه وعبر الامام في الحصول والمعانم بقوله معينة ولكن أبدله في الحاصل بقوله معدودة فتبعه المصنف عليه قال « الثانية العموم اما لغة بنفسه كأمى لكل ومن للعالمين وما لغيرهم وأين المكان ومتى للزمان . أو بقرينة في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام والمضاف

(١) قال الاسنوى « واعلم ان هذا التقسيم ضعيف لوجوه احدها الخ » ومثل ما في الاسنوي في التكملة للتاج السبكي . اقول اجاب البدخشى عن الاول من هذه الوجوه بان هذه الاقسام متداخلة والتغاير بالاعتبار فالرجال باعتبار الوحدة المجموعية المعينة معرفة وباعتبار استغراقه عام اه والتغاير الاعتبارى كاف في التقابل بين الاقسام كما يعلم ذلك لمن تتبع تقسيمات الاصوليين وغيرهم فقول الاسنوى اي لا يصدق احدها على الآخر لان هذا شأن التقسيم غير مسلم

وكذا اسم الجنس أو النفي كالنكرة في سياقه. أو عرفاً مثل حرمت عليكم أمهاتكم فإنه يوجب حرمة جميع الاستمتاع. أو عقلاً كترتب الحكم على الوصف ومعيار العموم جواز الاستثناء فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاه والا لجاز من الجمع المنكر. قيل لوتناول لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً. قلنا منقوض بالاستثناء من العدد. وأيضاً استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزاني يوصيكم الله في أولادكم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الاثمة من قریش نحن معاشر الانبياء لانورث شائعاً من غير تكبير « أقول العموم اما أن يكون لغة أو عرفاً أو عقلاً. القسم الاول وهو المستفاد من وضع اللغة له حالان: أحدهما ان يكون عاماً بنفسه أى من غير احتياج الى قرينة وحينئذ فاما أن يكون عاماً في كل شيء سواء كان من أولى العلم أو غيرهم كأي تقول أي رجل جاء وأي ثوب لبسته^(١) وكذا كل وجميع والذى والى ونحوها وكذا سائر ان كانت مأخوذة من

لان مقاله خاص بالاقسام المتباينة بالحقيقة وما هنا ليس كذلك واجاب البدخشي عن الثاني أيضاً بان المراد بالمجموعة الاجتماعية اه فيكفى لوحدة المدلول وحدة ماهى اعم من الوحدة الاتردادية والوحدة الاجتماعية والجواب عن الثاني ان خمسة هي العدد ورجال تميز العدد فالرجال هي عين الخمسة فمدلول رجال الوحدات الممدودة ومدلول خمسة هو العدد الدال على هذه الوحدات واما قوله وايضاً فان الممدود مشتق من العدد الخ ان اراد العدد اسم المرتبة الخاصة كخمسه مثلاً وهو المصطلح عليه عند الحساب فليس هو المشتق منه لان المشتق منه هو العدد بالمعنى المصدرى وهو العد وان اراد هذا فهو المشتق منه ولكن ليس هو المأخوذ في التقسيم كما هو واضح

(١) قال الاسنوي « سواء كان من أولى العلم او غيرهم كأي تقول الخ » هذا ما قاله الشافعية في أي وقال الحنفية كما في التنقيح والتوضيح لصدر الشريعة ومنها أي وهي نكرة تم بالصفة فان قال اي عبيدى ضربك فهو حر فضر بوه عتقوا جميعاً وان قال أي عبيدى ضربته فهو حر لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاماً به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق

سور المدينة وهو المحيط بها وبه جزم الجوهري وغيره فان كانت مأخوذة من
السور بالهمزة وهو البقية فلا يعم وهو الصحيح وفي الحديث وفارق سائرهن
اي باقيهن . وشرط أى أن تكون استفامية أو شرطية فان كانت موصولة نحو

مشكل من جهة النحو لانه في الاول وصفه بالضارية وفي الثاني بالمضروبية
وهناك فرق آخر وهو ان أيا لا يتناول الا الواحد المتكرر ففي الاول أي في قوله
أى عبيدى ضربك فهو حر لما كان عتقه أي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه
مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة
ولولم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض بطل الكلام
بالسكية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل
اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر
هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن
منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير
من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن
يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف اه قال صاحب النوايح
عليه يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات
وانما تم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حالة الاضافة
الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لو احد بهم يصلح لكل
واحد من الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها
الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او
شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى « ليلونكم أيكم احسن عملا » انها نكرة
وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انها لا خلاف في انها مبتدأ
واحسن عملا خبر والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق
عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اي عبيدى دخل الدار والاستدلال على
خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اناك وبصحة الجواب بالواحد
مثل زيدا وعمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما

مررت بأبهم قام^(١) أى بالذى أوصفة نحو مررت برجل أى رجل بمعنى كامل أو حالاً نحو مررت بزيد أى رجل بفتح أى بمعنى كامل أيضاً أو منادى نحو يا أيها الرجل فإنها لا تم . واما أن يكون عاماً فى العالمين خاصة أى أولى العلم كمن فإن الصحيح أنها تم الذكور والاناث والاحرار والعبيد وقيل تم شرطا الذكور الاحرار فقط . وشرطها أن تكون شرطية أو استفهامية^(٢) فإن كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك بجر معجب أى رجل معجب أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام أى بالذى قام فإنها لا تم ونقل القرافى عن صاحب التلخيص أن

وغيرهما اه وقد استشكل صاحب التلويح الفرق الثانى ايضا فالمسئلة خلافية عند الحنفية ولذلك نقل البدخشى ما استظهره صاحب التلويح واقره والله اعلم (١) قال الاسنوى «وشرط أى ان تكون استفهامية أو شرطية فان كانت موصولة

نحو مررت بالبحر» اقول قال الجلال المحلى وقوله أى صاحب جمع الجوامع كالاسنوى ان أياً ومن الموصولتين لايمان مثل مررت بأبهم قام ومررت بمن قام أى بالذى قام صحيح فى هذا التمثيل ونحوه أى مما قامت فيه قرينة الخصوص لا مطلقاً اه

(٢) قال الاسنوى «وشرطها ان تكون شرطية أو استفهامية الخ» اقول وهذا موضع اتفاق بين الحنفية والشافعية وانما الخلاف بين أبى حنيفة وصاحبيه فيما لو قال فن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء عتق الكل عتق الكل عند الصاحبين وعند أبى حنيفة له ان يعتقهم الا واحدا فنشؤه ان الصاحبين عملاً بكلمة العموم وهى من وقالوا ان من للبيان و ابا حنيفة قال ان من للتبويض لأنها اذا دخلت على ذى ابعاض كما فى قوله كل من هذا الخبز كانت للتبويض لان البعض هو المتيقن لان من اذا كانت للتبويض فظاهر وان كانت للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقن وارادة الكل محتملة فوجب رطاية العموم والتبويض ولذلك اتفقوا على انها للعموم فى قوله عليه الصلاة والسلام « من دخل دار أبى سفيان فهو آمن » وفى قول من قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا جميعاً عتقوا جميعاً لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فعلى كونه من للبيان ظاهر وعلى كونها

الموصولة تم وايس كذلك فقد صرح بعكسه ونقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول. والماين هنا بكسر اللام وانما عدل عن التعبير بمن يعقل وان كانت هي العبارة المشهورة الى التعبير بأولى العلم لمعنى حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن عصفور في شرح المقرب وغيره وهو أن من يطاق على الله تعالى كقوله تعالى ومن لستم له برازقين وكذلك أى كقوله تعالى قل أى شىء اكبر شهادة قل الله والبارى سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر به لكان تعبيراً غير شامل واما أن يكون تاماً في غير أولى العلم وهو ما^(١) نحو اشتر ما رايت فلا يدخل فيه العبيد والاماء وفيه خلاف يأتي ذكره بدليله في تأخير البيان ان شاء الله تعالى لكن اذا كانت ما نكرة موصوفة نحو مررت بمامعجب لك أى بشىء او كانت غير موصوفة نحو ما أحسن زيدا فانها لاتعم . واما أن يكون تاماً في الامكنة خاصة نحو ابن تجاس أجاس واما في الازمنة نحو متى تجاس اجلس وقيد ابن الحاجب ذلك بالزمان المبهم كما مثلناه حتى لا يصح أن تقول متى زالت الشمس فأنتى ولم أر هذا الشرط في الكتب المعتمدة . ولقائل أن يقول لو كانت

للتبويض فكل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رماية التبويض ايضاً وقد صرح صاحب التلويح بان من متى كانت شرطية او استفهامية تمان ذوى العلم قطعاً واذا كانت موصولة او موصوفة فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العلم ايضاً وقد يكونان لخصوص واردة البعض كما في قوله تعالى « ومنهم من يستمعون اليك » وبناء على ذلك يحمل قول الاسنوي فان كانت نكرة موصوفة الخ على ما اذا كانت الصفة غير عامة كالتمثال الذى ذكره وكذا يقال فيما اذا كانت موصولة كما قدمناه عن الجلال ايضاً . وبذلك يحصل التوفيق بين ما نقله القراني عن صاحب التاخيض ان الموصوفة تم وقد صرح به ونقله عن الاصفهاني من شرح المحصول

(١) قال الاسنوي « واما ان يكون تاماً في غير اولى العلم وهو ما الخ » اقول قال البديشى وهو قول بعض اهل اللغة والاكثر على انه يم ذوى العلم وغيرهم قال الله تعالى « والسماء وما بناها » فان اللفظة اطلقت على الله تعالى

هذه الصيغ للعموم^(١) لكان اذا قال لامرأته متى قت أو. حيث قت أو أين قت فأنت طالق يقع عليه الثلاث كما لو قال كلما وليس كذلك . قوله « أو بقرينة » هذا هو الحال الثاني وهو أن يكون عمومه مستفادا من اللغة لكن بقرينة وتلك القرينة قد تكون في الاثبات وهي أل والاضافة الداخلة على الجرم كالعبيد وعبيدي وعلى المفرد وهو الذي عبر عنه المصنف باسم الجنس كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فليحذر الذين يخالفون عن أمره لكن ان كانت أل عهدية فان تعميمها لافراد اليهودين خاصة^(٢) قال في المحصول والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم في العموم وعدمه. وههنا أمور: أحدها ان هذه القرينة قد تقيد العموم في النفي أيضاً^(٣) نحو ولا تنكحوا المشركات . الثاني أن العموم فيما تقدم

(١) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول لو كانت هذه الصيغ للعموم الخ » أقول فرق بين العموم في الزمان او المكان وتكرار الجزاء في كل زمن فان أين ومتى لا تدلان عليه وان كانت الاولى عامة في الامكنة وتقييد عموم الامكنة كما في قولك اين تذهب أذهب والثانية عامة في الازمنة وتقييد شمول الازمنة كقولك متى تخرج أخرج لكن لا تقييد كل واحدة منهما تكرار الخروج في كل زمن ولذلك اجاب التاج السبكي عن هذا السؤال بعد ان اورده فقال قلت ليس من لازم العموم التكرار وانما هو زمان متسع لا يختص بالطلاق باوله ولا بآخره بل اى جزء كان منه كفى واما التكرار في كلما فلخصوصية كل لدالاتها على كل فرد فرد يتعلق به الحكم وليس ذلك في شيء من صيغ العموم غيرها اه

(٢) قال الاسنوى « لكن اذا كانت ال عهدية فان تعميمها لافراد اليهودين خاصة » أقول وحينئذ لا تكون من العام بل هي من الخاص كما يدل على ذلك قول صاحب جمع الجوامع المعرف باللام او الاضافة للعموم مالم يتحقق عهد اه

(٣) قال الاسنوى « وهاهنا أمور احدها ان هذه القرينة قد تقيد العموم في النفي الخ » أقول هو كذلك فقول المصنف في الاثبات ايس بقيد للاحتراز عن النفي غير انه لا وجه لقول الاسنوى قد تقيد العموم الخ مما يفيد انها تقيد ذلك على قلة وليس كذلك بل هي تقيد العموم في الاثبات والنفي والنهي على

يختلف فالداخل على اسم الجنس يعم المفردات^(١) وعلى الجمع يعم الجوع لان أُل تعم أفراد ما دخلت عليه وقد دخلت على جمع وكذلك الاضافة. وفائدة هذا أنه يتعذر الاستدلال به في حالة النفي أو النهي على ثبوت حكمه لمفرد لانه انما حصل النفي أو النهي عن افراد المجموع والواحد ليس بجمع وهو معنى قولهم لا يلزم من نفي المجموع نفي كل فرد ولا من النهي عنه النهي عن كل فرد فان

حد سواء كما سيأتي نقله عن أئمة التفسير

(١) قال الاسنوي « الثاني ان العموم فيما تقدم يختلف فالداخل على اسم الجنس الخ » أقول قال الجلال المحلى بعد ان حكى الخلاف في الجمع المحلى باللام أو المضاف وعلى عموميه قيل افراده جوع والاكثر آحاد في الاثبات وغيره وعليه أئمة التفسير في استعمال القرآن نحو والله يحب المحسنين اى يثيب كل محسن ان الله لا يحب الكافرين اى كلا منهم بان يعاقبهم ولا تطلع المكذبين اى كل واحد منهم ويؤيده صحة استثناء الواحد منه نحو جاء الرجال الا زيدا ولو كان مغناه جاء كل جمع من جوع الرجال لم يصح الا ان يكون منقطعا نعم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة اى بجمعهم والاول يقول قامت قرينة الآحاد في الآيات المذكورة ونحوها اه وقال في مسلم الثبوت وشرحه الفواتح استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام او الاضافة أو منكرآ منقيا لكل فرد كالمفرد اى كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور اهل العربية وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد أشمل فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة فلو احد والاثنان خارجان عنه واستدلال بما استدل به الجلال وزادا عليه ادلة اخرى فاجرى عليه الاسنوي والتاج السبكي في التكملة هو مذهب السكاكي ومن تبعه لا مذهب الفقهاء والاصوليين ولا هو مذهب أئمة التفسير ولا شك ان المعول عليه في استنباط الاحكام هو مذهب هؤلاء لا مذهب السكاكي ومن وافقه ممن ليس من الفقهاء ولا الاصوليين ولا أئمة المفسرين

قيل يعارض هذا اطلاقهم أن العموم من باب السكينة^(١) فإن معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نفيًا أم لا كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة . قلنا لا تنافي بينهما فإنا قد اثبتناه لكل فرد من أفراد ما دخل عليه وهو المجموع . الثالث لم يصرح الامام وأتباعه بحكم المفرد المضاف هنا نعم صرحوا بعمومه في الكلام على ان الامر للوجوب فانهم قد استدلوا عليه بقوله تعالى فليحذر الآية فاورد الخصم أن أمره لا يعم فأجابوا بأنه عام لجواز الاستثناء كما تقدم ونقله القرافي هنا عن صاحب الروضة . وأما المفرد المعرف بال فذكره الامام في كتبه وصححه هو وأتباعه أنه لا يعم وصححه المصنف وابن الحاجب عكسه وصححه ابن برهان في الوجيز ونقله الامام عن الفقهاء والمبرد والجبائي ونقله الآمدي عن الشافعي رحمه الله والاكثرين ورأيت في نصه في الرسالة نحوه أيضا فانه نص على أن الارض من قوله تعالى خالق السموات والارض من الالفاظ العامة التي أريد بها العموم ثم نص على أن قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ونحوه من العام الذي خص ورأيت في البويطى نحوه أيضا فانه جعل قوله تعالى النفس بالنفس من العام الخاص . ولك أن تقول لم لا قال الشافعي رحمه الله بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعرف^(٢) وقد يجاب بأن هذا يمين فيراعى فيها العرف لا اللغة . قوله

(١) قال الاسنوي « فان قيل يعارض هذا اطلاقهم ان العموم من باب السكينة الخ » أقول قد علمت مما قدمناه عن الفقهاء والاصوليين وأئمة التفسير من انه لا فرق بين عموم الجمع المعرف باللام او الاضافة وبين المفرد كذلك ان العموم في الجمع ايضا من باب السكينة كالعموم في المفرد فلا حاجة للسؤال والجواب

(٢) قال الاسنوي « ولك ان تقول لم لا قال الشافعي بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعرف » أقول هذا السؤال نقله التاج السبكي في التكملة فقال سأله القرافي الشيخ عز الدين بن عبد السلام واجابه كما ذكره في المحصول بان هذا يمين فيراعى فيها العرف دون الاوضاع اللغوية قال الشيخ الوالد رحمه الله في الاجوبة عن الاسئلة التي سألته عنها وقد يقال في الجواب ان الطلاق حقيقة واحدة وهي قطع

« أو النفي » تقديره أو بقريئة في النفي وهو معطوف على قوله في الاثبات وحاصله ان النكرة في سياق النفي تعم^(١) سواء بأثرها النفي نحو ما أحد قائم أو بأثر عاملها نحو ما قام أحد وسواء كان الثاني ما أو لم أو لن أو ليس أو غيرها ثم ان كانت النكرة صادقة على القليل الكثير كشيء أو ملازمة للنفي نحو أحد أو داخلها من نحو ماجاء من رجل أو واقعة بعدد لا العاملة عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائماً ومافى الدار رجل ففيه

عصمة النكاح وليس له افراد حتى يقال انها تندرج في العموم ولكن مراتبه مختلفة منها ما يحصل به تشعيب النكاح وهو الرجعي وجوز الشارع فيه ان يكون مرة بعد اخرى والتشعيب الحاصل في الثانية اكثر من الحاصل في الاولى وان اشتركا في جواز الرجعة ومنها ما يحصل به البيئونة مع امكان الرد بغير محال وهو اذا كان بعوض ومنها ما يحصل به البيئونة الكبرى وهو الثلاث فهذه مراتب وليست افرادا ولكن اذا قال انت طاق ثلاثا فقد استوعب جملة الطلاق فاذا لم يذكر الثلاث ولا نواها لم يحمل الا على اقل المراتب لان الالف واللام لا دلالة لها على قوة مرتبة او خفتها فلا يحمل الا على الماهية وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم حتى نقول بالاستغراق وقاس ذلك على نذر العتق والمشى الى مكة ونحو ذلك وهذا الجواب هو المتعين كما اشار اليه التاج متأدبا فيه مع الشيخ عز الدين لان بناء الايمان على العرف ليس مذهبا لشافعية بل هو مذهب الحنفية كما هو مفصل في الفروع فما اجاب به الاسنوى تابع فيه العز بن عبد السلام

(١) قال الاسنوى « وحاصله ان النكرة في سياق النفي تعم النخ » أقول بتحقيق ما ذهب اليه السكاكي ومن وافقه وجرى عليه الاسنوى انهم قالوا ان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار، والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجموع موضوعة للجماعات من حيث هي وأما الانتشار فمن التنوين ففي لا يسقط التنوين لفظا وتقديرا فلا تدل النكرة على الفردية والانتشار وينفى

مذهبنا للنحاة الصحيح انها للعموم أيضاً كما اقتضاه اطلاق المصنف وهو مذهب
سيبويه ومن نقله عنه شيخنا أبو حيان في حروف الجر ونقله من الاصوليين
الجنس وتقيده في العرف واللغة لا يكون الا بنفى جميع الافراد واما في غيره
فالنكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل ان يتوجه الى صفة
الوحدة فلا ينفي الجنس بل يتحقق في ضمن الكثرة فيصح ما رجل او لا
رجل بل رجلان او رجال فلا عموم ولو مخصوصا ويحتمل ان يتوجه الى الجنس
فيفيد العموم فلا رجل فتحا لا يحتمل نفي صفة الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء
كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيعم في الباقي بخلاف لا فيها رجل
رفعا فانه يحتمل نفي الجنس فيفيد العموم ولو مخصوصا فيفيد العموم في الباقي
ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم اصلا وهو المراد بكون الاول نصا
فيه دون الثاني لا أنه لا يجوز التخصيص فيه واذا دخل لا التي انفي الجنس
على الجمع وازال التنوين بقي جنس الجماعة من غير تقييد لصفة الوحدة والكثرة
ويتوجه النفي الى جنس الجماعة عندهم فينتفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها
باعتبار الجماعات عندهم وبقي عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثنين فيجوز لا
رجال بل رجلان وهذا لا ينافي النصوصية في العموم في افراد الجنس . هذا
ايضاح ما اشار اليه الاسنوي على طريق السكاكي ومن معه وبما قلناه فيه يندفع
ما اعترض به ابن الهمام بانه يجوز لا رجال فيها بل رجلان فيها عندهم فينبغي
ان لا يكون نصا عندهم وان قيل بان النفي ههنا للجنس مع وصف الجمعية تقول
في لا رجل النفي له مع صفة الوحدة فهما سواء وايضا قد اشتهر ونقل عن ابن
عباس رضى الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض فابن النصوصية وقد
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع انه ازم
كثيرا من الضرر فقد خص منه بعض الضرر اه وحاصل الدفع ان هناك فرقا
بين لا رجل مفردا مبنيًا على الفتح وبين لا رجال جمعا مبنيًا على الفتح بان
الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة الخ وصيغ الجمع موضوعة للجماعات من
حيث هي فكانت صفة الجمعية مفهومة من نفس صيغة الجمع فامكن ان يكون

امام الحرمين في البرهان في الكلام على معاني الحروف لكنها ظاهرة في العموم لانص قال امام الحرمين ولهذا نص سييويه على جواز مخالفته فتقول

النفي فيها للجنس مع وصف الجمعية عند هؤلاء وان كان الظاهر انها لنفي الجنس مطاقا بخلاف صفة الوحدة في المفرد المبني على الفتح والوحدة انما تنهم من التنوين والجنس من اللفظ وفي لا لنفي الجنس يسقط التنوين لفظا وتقديرا فيتسلط النفي على الجنس فقط الذي هو مدلول اللفظ المفرد وتقيه في العرف واللغة لا يكون الا بنفي جميع الافراد فاندفع قوله وان قيل بان النفي ههنا للجنس مع وصف الجمعية تقول في لارجل الخ لما علمت من الفرق الذي ذكره . واما قوله وايضا فقد اشتهر الخ فوجه دفعه ان المراد بكون لا رجل مفردا بالفتح نصا في العموم دون لا رجل مفردا بالرفع ان الاول لا يحتمل نفي صفة الوحدة وان صح تخصيص بعض الافراد فيهم في الباني بخلاف لا فيها رجل بالرفع فانه يحتمل الامر بن وعلى احتمال نفي صفة الوحدة لا يفيد العموم اصلا لا مخصوصا ولا غير مخصوص واما تحقيق الحق في ان استغراق الجمع للأحاد لا للجماعات فقد علمت مما قدمناه انه لا فرق بين عموم المفرد والجمع سواء كان العموم بأل او الاضافة او وقوع النكرة في سياق النفي او النهي . وقد اختلف الحنفية والشافعية في عموم النكرة في سياق النفي فقال الشافعية هي للعموم وضعا بان تدل عليه بالمطابقة وقال الحنفية عقلاى لزوما واختاره الامام السبكي وقال في منع الموانع غير انا ان نفيك هنا ان اختياري في مسئلة ان دلالة النكرة المنفية هل هو بالزوم او بالوضع التفصيل فاقول هو بالزوم في المبنية على الفتح وبالوضع في غيرها والقول بالزوم على الاطلاق مذهب الحنفية . والشيخ الامام الوالد وبالوضع مطلقا قول الشافعية مطلقااه وقول الحنفية والامام السبكي منظور فيه الى ان النفي اولا لهامية وبزومه نفي كل فرد وكلام الشافعية منظور فيه الى ان مدلول العام من قبيل الكفاية وان الحكم فيه على كل فرد مطابقة كما تقدم ويتفرع على هذا الخلاف ان نية التخصيص مؤثرة عند الشافعية قال في مسلم الثبوت والحق انه عقلي قال في فوائح الرحمت عليه

ما فيها رجل بل رجلا كما يعدل عن الظاهر في نحو جاء الرجال الا زيدا وذهب
المبرد الى انها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجاني في أول شرح الايضاح

تقلا عن التحرير لابن الهمام : لان نفى المطلق يوجب نفى كل فرد فنفى
كل فرد من لوازم نفى الحقيقة وهذا وان لم يناف الوضوح اذ لا استبعاد
في الوضع للوازم العقلية لكن الوضع اثبات امر لا حاجة اليه كالوضع
للدلالة على حياة الالفاظ فالوضع ضائع اه ثم نقل صاحب الفوائد عن والده
مطلع الاسرار الالهية انه اعترض على مقاله الكمال بان الحقيقة كما تنتفى
بانتفاء كل فرد كذلك تنتفى بانتفاء فرد ما اذ الفرد هو الطبيعة فانتفاؤه
انتفاؤها فلا لزوم اصلا نعم الحقيقة اذا اخذت من حيث الاطلاق لا بان
يكون جزءاً منه بل بأن تكون عنوانا وشرحا لمرتبة من المراتب فانتفاؤها
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما حقق بعض المتأخرين من اهل الكلام
فان قلت انتفاء الطبيعة رأسا لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم لهذا
الانتفاء قلت ان كان هذا الانتفاء موضوعا له فالعموم ليس عقليا بل صار وضعيا
والا فن أين يفهم هذا النحو من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقليا ولازم لهذا
الكلام عقلا كحياة الالفاظ لما صح التخصيص والا لتحقق المزوم بدون اللازم
ثم ان المشهور أن وضع هذه النكرة للافراد المستغرقة فمعنى ما جاني وما جاءني كل
أحد واحد حتى قال أصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما انا قلت شعرا
فانه يفيد نفى قول كل شعر عن المتكلم واثباته لغيره وهذا ممتنع وقيل النكرة
موضوعة للفرد المبهم كما في الاثبات وهيئة تركيبية مع نفى موضوعة لاقادة
نفى هذا الفرد رأسا فيلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة والتزام لان نفى الايجاب
الجزئي مستلزم للسلب الكلي وبناء على هذا جوز صاحب الفوائد التركيب المذكور
ولعل قائل العموم العقلي أرادوا هذا فالتخصيص على هذا الرأي انما يكون باعتبار
تقييد النكرة ببعض الافراد ثم اعتبار ورود نفى وعبارة الامام نحر الاسلام
هكذا وبيان ذلك ان النكرة في نفى نعم وفي الاثبات تخص لان نفى دليل
العدم وهو ضروري لا بمعنى في صيغة الاسم وذلك لانك اذا قلت ما جاءني رجل

والخمشري عند قوله تعالى مالكم من اله غيره وعند قوله تعالى ما يأتيهم من آية ثم يستثنى من اطلاق المصنف سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد فقد نفيت مجيء رجل واحد من ضرورة نفيه نفى الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم انتهى كلماته الشريفة وهذا يحتمل ان يكون اشارة الى ان عموم النكرة المنفية عقلي ويحتمل ان يكون معناه ان وضعه لا يتفاء الفرد المبهم رأساً لغة والعموم من لوازمه والثاني أولى فان عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم ان اتفاق أهل العربية يقتضى ان الصواب هو الاول وان العموم من مدلولاتها المطابقة والله أعلم بحقيقة الحال اه وأقول هذا كله غفلة عن مراد الحنفية الا ترى الى قول نجر الاسلام لان النفي دليل عدم وهو ضروري لا بمعنى في صيغة الاسم الخ فافاد ان العموم لم يؤخذ من لفظ النكرة وانما أخذ من دليله وهو النفي الذي دخل عليها ومن قول الكمال لان نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فنفي كل فرد من لوازم الحقيقة فجعل الموجب لنفي كل فرد هو نفي المطلق لا عموم لفظ المطلق وهذا ضروري متى قلنا ان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار، والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ؛ واما صيغ الجمع ففريق قال انها للجماعات من حيث هي وأما الانتشار فن التنوين فنفي الجنس بسقط التنوين لفظاً وتقديراً فلا تدل النكرة على الفردية والانتشار وينفي الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون الا بنفي جميع الافراد غير ان أفراد اللفظ المفرد آحاد فنفي الجنس فيه لا يكون الا بنفي جميع أفرادها وهي الآحاد كلها وأفراد صيغ الجمع فنفي الجنس فيها لا يكون الا بنفي جميع أفرادها التي هي جموع فيكون استغراق المفرد أشمل وفريق ذهب الى انه لا فرق بين الالفاظ المفردة وصيغ الجمع في ان نفي الجنس فيها يوجب نفي جميع الآحاد وان صيغ العموم بمد تركيبها مع النفي صارت أفرادها آحاداً وبطل معنى الجمعية على ما هو الحق هذا في النكرة المبنية على الفتح وأما المرفوعة في سياق النفي فهي منوثة فاحتمل

زوجا فان هذا ليس من باب عموم الساب أى ليس حكما بالسلب على كل فرد
والا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود ابطال قول من قال ان كل عدد
ان يكون النفي راجعا لصفة الوحدة واحتمل ان يكون راجعا للجنس وهذا
هو الظاهر من التركيب وقد قدمنا ذلك قريبا أخذنا من كلام صاحب فوائح
الرحموت نفسه فاذا تقرر هذا نقول قد قدمنا أيضا ان العموم يقع تارة في كلامهم
بمعنى التناول وافادة اللفظ للشيء وهذا أمر سببه الوضع فالذى يوصف به على
الحقيقة هو اللفظ وتارة يقع بمعنى الكلية وهي كون الشيء اذا حصل في العقل
لم يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم
هنا هو الاول والا يخرج الجمع المعرف اذ لا شيء فيه شركة كذلك اسم الجمع
لان أحادهما أجزاء لعدم صدق كل واحد منها على واحد وبناء على هذا قالت
الشافعية ان النكرة معناها واحد لابعينه وهي مع النافي موضوعة بالوضع
النوعى الاستغراق الشمولى الذى معناه كل فرد بشرط الاجتماع لان التركيب
لا انتفاء فرد مبهم وانتفاؤه بانتفاء كل فرد وقالوا لولا اعتبار الوضع فى العموم
لما أفادته النكرة فجعلوا انتفاء كل فرد اللازم لا انتفاء فرد مبهم مدلولاً وضعياً
لهيئة تركيب النكرة مع النفي نصاً أو ظهوراً على ماسبق وأما الحنفية فقالوا ان
النكرة موضوعة للحقيقة بلا شرط شيء فهو مقطوع النظر فيها عن الفردية
والوحدة والكثرة فهي من المطلق أى انها اسم جنس وضع للحقيقة من حيث
هى كما سبق والهيئة التركيبية من النكرة والنافي لم توضع وضماً جديداً بل النفي
أساط على الماهية والحقيقة فاللفظ النكرة لم يتناول سوى معنى واحد هو هذه
الحقيقة ولكن معناه وهو تلك الحقيقة تسلط عليها النفي والنفي دليل العدم
وهو ضروري لا بمعنى فى صيغة الاسم اى لفظ النكرة ومن ضروريات عدم
الحقيقة ان لا يوجد منها فرد أصلاً اذ لو وجد فرد لكانت الحقيقة موجودة
والفرض ان النفي دل على عدمها وهذا بديهى فدعوى مطلع الاسرار عدم اللزوم
باطلة بداهة وأما قوله ان الحقيقة كما تنتفى بانتفاء كل فرد الخ فان أراد منه ان
انتفاء الحقيقة يكون بانتفاء كل فرد بمعنى ان انتفاء كل فرد يستلزم انتفاء الحقيقة

زوج وذلك سلب الحكم عن العموم . وقد تفتن لذلك السهروردي صاحب التلميحات فاستدركه . واذا وقعت النكرة في سياق الشرط كانت للعموم .

فليس الكلام فيه وانما الكلام في ان انتفاء الحقيقة يستلزم انتفاء كل فرد وان كان الواقع انه يلزم من انتفاء كل فرد انتفاء الحقيقة وبالعكس وان كان مراده منه ما أردناه فلا يلزم ان الحقيقة تنتفى بانتفاء فرد ما اذ لا يلزم من انتفاء الحقيقة انتفاء كل فرد من أفرادها لان من الضروري انه متى وجد فرد من أفرادها فقد وجدت الحقيقة لانه تمام الحقيقة . والواقع ان الشافعية جعلوا النكرة موضوعة للفرد المبهم وهو فرد ما ونفيه لكونه هو الطبيعة يستلزم نفي كل فرد والحنفية جعلوا النكرة موضوعة للحقيقة من حيث هي وانتفاؤها أيضا . يستلزم انتفاء كل فرد ، غير ان الشافعية بنوا على ما قالوا ان النكرة بحسب وضعها للشمول البدلي وهي مع النفي موضوعة بالوضع النوعي للاستغراق الشمولي الذي معناه كل فرد الى آخر ما قدمناه عنهم والحنفية قالوا ان النكرة اسم جنس موضوعة للحقيقة من حيث هي - الى آخر ما قدمناه عنهم - والتلازم لازم على كلا المذهبين والخلاف انما هو في الوضع وعدمه .

واما قوله فن ابن يفهم فنقول الحنفية يقولون يفهم بطريق الانتقال من نفي الحقيقة المستفاد من اللفظ الى نفي كل الافراد فالعام هو المعنى لا اللفظ وقوله لو كان عقليا الخ لما صح التخصيص الخ فنقول له ان التلازم الذي يقول به الحنفية هو بين نفي الحقيقة الذي هو معنى النكرة مع النافي وبين نفي كل فرد وهو عقلي لا ينفك احدهما عن الآخر واما التخصيص فهو راجع لعموم اللفظ وهو بمعنى تناول والافادة لجميع افراد مفهومه وهو خاص باللفظ ولا يكون في المعنى فان وجد مخصص فقد اخرج بعض افراد المعنى من تناول اللفظ لتلك البعض لا انه اخرجه من صدق المعنى عليه وشموله له فعموم المعنى على كل حال لا يقبل التخصيص . وايس خلاف الشافعية والحنفية في التخصيص اذا وجد مخصص وانما خلافهم فيما اذا لم يوجد مخصص فهل تصح فيه نية التخصيص قال الشافعية نعم بناء على ما قالوا لانهم يقولون ان العام لفظ تجري فيه الحقيقة والجزء فيصح تخصيصه

أيضا صرح به في البرهان هنا وارتضاه الايبارى في شرحه له واقتضاه كلام
الآمدى وابن الحاجب في مسألة لا أكلت. قوله « أو عرفا » هذا هو القسم الثانى
وارادة المجاز والحقيقة والحنفيه يقولون لا تصح نية التخصيص لان العام هنا
معنى اللفظ لا اللفظ والمعنى لا يتصف بالحقيقة ولا بالمجاز كما ان دعواه ان كلام
الامام نخر الاسلام محتمل كما قال غير صحيحة فان قوله لان النفي دليل المدم
وهو ضرورى لا بمعنى في صيغة الاسم الخ يكاد ينطق بان الدلالة بطريق اللزوم
الا بطريق الوضع والحاصل ان الخلاف بين الحنفية والشافعية ليس الا فى ان النكرة
مع النافي موضوعة بالوضع النوعى للاستغراق الشمولى الذى معناه كل فرد فيكون
العام هو اللفظ الموضوع لهذا المعنى فتجري فيه الحقيقة والمجاز وتصح نية
التخصيص او ان الاستغراق الشمولى ماخوذ بطريق اللزوم والانتقال من نفي
الحقيقة الى نفي كل فرد فلا عموم في اللفظ وعموم المعنى ضرورى فلا تصح نية
التخصيص بالاول قال الشافعية وبالثانى قال الحنفية ولا خلاف بين الفريقين في ان
دلالة العام كلية على ان الحنفية والشيخ الامام والدصاحب جم الجوامع بنوا مذهبهم
على ان تناول النكرة للافراد تناول الكلى لجزئياته بناء على ان المذكور هو انتفاء الماهية
ويلزمه انتفاء الافراد والشافعية قائلون بذلك ايضا لكن قالوا ان النكرة فى
سياق النفي للعموم وضعا بان تدل عليه بالمطابقة ، ولذلك اختلف الحنفية
والشافعية فى عموم المقتضى بفتح الضاد اسم مفعول فقال الحنفية لا عموم
للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللزوم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا
كان تحته افراد ولا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة
على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى
باسم المفعول معنى عندهم لا لفظ ، واما الشافعية فقال بعموم المقتضى باسم
المفعول. وتحقيق مذهبهم اخذا من كلام السعد ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل
عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى
على اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها
فلا عموم له عنده كما عند الحنفية بمعنى انه لا يصح اتفاقا تقدير الجميع بل

من أصل التقسيم وهو عطف على قوله لغة أى العموم اما ان يكون لغة أو عرفاً كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فان أهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم

تقدير واحد بدليل فان لم يوجد دليل يعين واحداً منها كان بمنزلة المجمع ثم اذا تعين واحد لدليل فقال الشافعى هو كالمذكور لان الملقوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضرورياً لان مدلوله لا ينفك عنه اى فالضرورة عند الشافعى في تقديره لا في دلالاته لانه لفظ كسائر الالفاظ . وكون دلالة النكرة في سياق النفى على العموم بقرينة لا ينافي ما قاله الشافعية بان الدلالة وضعية وذلك لما علمته ان الشافعية يقولون ان النكرة وضعت نوعياً لعموم النفى عن الآحاد فهو مستفاد من اللفظ وكونه بقرينة العقل لا ينافي استفادته منه وانما قالوا بقرينة العقل لان النكرة الواقعة في سياق النفى اما ان تجرد عن معنى الوحدة لتأكيد العموم فيبقى الجنس المطلق ولا يذتنفى الا بانتفاء جميع الافراد واما ان لا يتجرد بل تبقى الوحدة لكنها مبهمه وانتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد . هذا هو المذكور في المطول وشرح منهاج البيضاوى والتلويح وهذا صريح فيما قلنا من أن الحنفية والشافعية لا يحتلفون في أن انتفاء الجنس بانتفاء الافراد عند تجريد النكرة عن معنى الوحدة وانتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد عند عدم تجردها عن معنى الوحدة وقول شيخنا في تقريره على جمع الجوامع في هذا الموضوع ان من نظر للموضع النوعى جعل الافادة بطريق المطابقة ومن نظر الى كون الاستفادة بقرينة العقل جعلها بطريق اللزوم ثم قال والاول الحق اذ العموم المستفاد من اللفظ قد يكون بقرينة العقل الى آخر ما قاله مخالف لما عليه المحققون من الحنفية والشافعية كما قدمناه فلا تلتفت اليه ولو لا أن هذا المقام قد زالت فيه أقدام كثير من المحققين ما أطلنا الكلام ولكن الضرورة احوجتنا . والله أعلم

العين الى تحريم جميع وجوه الاستمتاع^(١) لانه المقصود من النسوة دون
الاستخدام ونحوه ومنله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فانا حملناه على الاكل
للعرف وفيه قول مذكور في باب المجمل والمبين ان هذا كله مجمل. قوله «أو عقلا»

(١) قال الاسنوي «كقوله تعالى: حرمت عليكم امهاتكم فان أهل العرف
الى آخره» أقول وجه ذلك أن التحريم لا يضاف الى العين بل الى الفعل لانه
لا تكليف الا بفعل أمر أو كان أو نهياً لكن الشارح في مواضع أضاف التحريم
الى العين كما في هذه الآية ليدل بذلك عرفاً على تحريم وجوه الاستمتاع
المتعلقة بقضاء الشهوة كالوطء ودواعيه وقد مثل صاحب جمع الجوامع لذلك
أيضاً بالفحوى فقال وقد يعم اللفظ عرفاً كالفحوى اه وقد أدخله هنا في
التكملة فيما يدل عليه بالعقل فقد جعله ثلاثة: الاول ترتب الحكم على الوصف
كما ذكر المصنف. والثاني ما يذكر جواباً عن سؤال. الثالث مفهوم المخالفة عند
القائمين به. ثم قال وأما مفهوم الموافقة فداخل في القسم الاول اذ الحكم انما
ثبت بطريق الاول لاجل أن العلة فيه أولى لا لكونه مساوياً لاجل أن العلة
اقتضت ذلك فكانت من جملة أقسام الاول اه ملخصاً وهما قولان فجرى في
التكملة على قول وفي جمع الجوامع على قول آخر ولذلك قال وفي أن الفحوى
بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم اه أي الخلاف في ذلك تقدم قال شارحه الجلال
أي في مبحث المفهوم نبه بهذا على أن المثاليين على قول ولو قال بدل هذا فيهما
على قول لكان أخصر وأوضح اه وذلك بأن الخلاف في المفهومين الموافق
والمخالف والقول بأنه فيهما بالعرف قول ضعيف عند الشافعية هو أن الدلالة
على مفهوم الموافقة لفظية عرفية قاله شيخ الاسلام والحنفية يجعلون دلالة اللفظ
على مفهوم الموافقة دلالة لغوية بقربنة العقل والخلاف في أنه عرفي أو عقلي
خلاف حقيقي وأما الخلاف في أن المفهوم يم أو لا يم فهو لفظي قال في جمع
الجوامع وشرحه والخلاف في أنه أي المفهوم مطلقاً لا عموم له لفظي أي عائد
الى اللفظ والتسمية أي هل يسمى تاماً أو لا بناء على أن العموم من عوارض
الالفاظ والمعاني أو الالفاظ فقط وأما من جهة المعنى فهو شامل لجميع صور ما عدا

هذا هو القسم الثالث وضابطه ترتيب الحكم على الوصف^(١) نحو حرمت الخمر
للاسكار فان ترتيبه عليه يشعر بأنه علة له والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة
يوجد المعلول وكلما انتفت فانه ينفي وأما في اللغة فانها لم تدل على هذا العموم
أما في المفهوم فواضح وأما في المنطوق فلما مر أن تعليق الشيء بالوصف لا يدل

المذكور بما تقدم من عرف وان صار به منطوقاً أو عقل اه والصحيح
عند الحنفية هو الاول وعند الشافعية هو الثاني

(١) قال الاسنوي « وضابطه ترتيب الحكم على الوصف الخ » أقول
قد علمت مما نقلناه عن التاج السبكي في التكملة أن من هذا القسم ما يذكر
جواباً عن سؤال سائل كما اذا سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أظفر فقال عليه
الكفارة فيعلم أنه يم كل مفطر ويمكن أن يدخل في الضابط الذي ذكره
الاسنوي لان الجواب تضمن الحكم وهو مرتب على السؤال والسؤال تضمن
الوصف ويدل على ذلك ما قاله في اللفظ الذي يدل بمدسؤال أو حادثة من أنه
لا يخلو اما أن لا يكون مستقلاً أو يكون مستقلاً وحينئذ إما أن يخرج مخرج
الجواب قطعاً أو الظاهر أنه جواب مع احتمال انه للابتداء أو بالعكس فغير
المستقل وهو جواب قطعاً نحو أن يقول السائل اليس لي عليك كذا فيقول
الجيب بلى أو يقول السائل كان لي عليك كذا فيقول الجيب نعم ومثال المستقل
وهو جواب قطعاً نحو سها النبي صلى الله عليه وسلم فسجد ، وزني ماعز فرجم
ومثال المستقل والظاهر أنه جواب لا ابتداء أن يقول شخص لآخر تعال تغد
معي فيقول المخاطب ان تغديت فعبدي حر مثلاً من غير زيادة ومثال عكسه أن
يقول ان تغديت اليوم بزيادة اليوم فعبده حر ففي الثلاثة الاول يحمل على
الجواب قطعاً او ظاهراً وفي الرابع يحمل على الابتداء عند الحنفية حملاً للزيادة
على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة لا قضاء لانه نوى خلاف الظاهر
وعند الشافعي يحمل على الجواب وليس المراد بالعموم الذي جعلنا ما دل بقرينة
العقل من أنسما هو العموم الاصطلاحى أى كون اللفظ مستغرقاً لجميع ما يصلح

على التكرار من جهة اللفظ. وهاهنا أمران: أحدهما أن صيغ العموم وان كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الاحوال والازمان والبقاع فلا يثبت العموم فيها لاجل ثبوته في الاشخاص^(١) بل لا بد من دليل عليه مثاله قوله تعالى اقتلوا المشركين

له بالوضع والال لم يشمل ما استغرق بقربنة العقل مع أنه مقسم له بل المراد كون اللفظ مستغرقا جميع ما يصلح له و مطلقا سواء كان بحسب الوضع أو بضميمة قربنة العقل فتفتن

(١) قال الاسنوي « وههنا أمران أحدهما أن صيغ العموم وان كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الاحوال والازمان والبقاع الخ » أقول حاصل ما قاله في الامر الاول أنهم اتفقوا على أن صيغ العموم تم جميع الافراد الصالح لها تلك الصيغة واختلفوا في أن عموم الاشخاص أي الافراد هل يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع فقال فريق لا يستلزم وصيغ العموم بالنظر لما عدا الافراد مما ذكر مطلقة فلا يثبت العموم فيها لاجل ثبوت العموم للافراد بل لا بد من دليل وهذا هو الذي ارتضاه القراني والاصفهاني وقال فريق عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والامكنة واليه ذهب الشيخ تقي الدين والامام الرازي وفريق توسط فقال عموم الاشخاص يستلزم عموم احوال جميع الاشخاص وأزمنتهم وأمكنتهم ولا يقتضى عموم ذلك مع عموم احوال كل شخص وأزمنته وأمكنته وقال في جمع الجوامع وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع قال شارحه الجلال لانها لا غنى للاشخاص عنها فقوله تعالى « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » أي على أي حال كان وفي أي زمن كان ومكان كان وخص منه المحسن فيرجم اه وكلام مصنفه محتمل ان يكون المراد منه العموم في احوال كل فرد وزمانه ومكانه وان يكون المراد عموم احوال جميع الافراد وازمنتهم وامكنتهم لا عموم احوال كل شخص وازمنته وامكنته غير ان المتبادر من كلام الجلال انه حمل كلام مصنفه على الاول فهو الذي اختاره فقول شيخنا الشريفي ان كلام الجلال قابل للمعنيين خلاف ما هو المتبادر من كلام الجلال

يقتضى قتل كل مشرك لكن لاني كل حال بحيث يعم حال الهدنة والحراية وعقد
 الذمة بل يقتضى ذلك في حال ما وما من مشرك الا ويقتل في حال ما كحال
 الردة وحل الحرب . وهذه القامدة ارتضاها القراني والاصفهانى في شرحي
 المحصول وقرراها بهذا التقرير في الكلام على التخصيص وهي صحيحة نافعة .
 ونازع الشيخ تقي الدين في شرح العمدة في صحتها وكذلك الامام في المحصول

وذلك لان صاحب جمع الجوامع بقوله وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال
 الى آخره قد عقد الاستتزام بين عموم الاشخاص وعموم الاحوال وهذا يقتضى
 ان عموم الاشخاص يكون مازوما لعموم الاحوال والازمنة والامكنة وعموم
 الاحوال والازمنة والامكنة لازما لعموم الاحوال والازمنة والامكنة ناشيء
 عن عموم الاشخاص وهذا ما لانزاع فيه وانما النزاع بمد ذلك في ان هذا اللازم
 هو عموم احوال الجميع وازمانهم واما كونهم لاعموم احوال كل شخص وازمانه
 واما كونه او ان اللازم هو عموم احوال جميع الاشخاص وازمانهم واما كونهم
 مع عموم احوال كل شخص وازمانه وامكنته فقال الامام الرازي والشيخ تقي
 الدين بالشافي ومن توسط قول بالاول واما ما ذهب اليه القراني والاصفهانى فلم
 يرجحه احد وعلى ذلك نقول اذ مقتضى ما رجحوه من ان مدلول العام في التركيب
 من حيث الحكم عليه كلية اي محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا خبرا او
 امرا وسلبا نفيا او نهيا فالقضية العامة في قوة قضايا بعدد افراد العام فكل منها
 محكوم فيها دلي فرد من افراده ودالة على ذلك مطابقة فما هو في قوتها محكوم
 فيه دلي كل فرد فردا عليه مطابقة أن يكون الراجح ما ذهب اليه الشيخ
 تقي الدين والامام الرازي أيضا واختاره الجلال وحمل عليه كلام مصنفه وأما
 قول القائل بالتوسط معنى الاطلاق انه اذا عمل في شخص ما قد يعمل به في ذلك
 الشخص مرة اخرى الخ فان كان مراده ان معنى الاطلاق ما ذكر اثباتا خبراً او
 امراً وسلباً نفياً او نهياً فليس بصحيح لان كلام من العموم في النفي والنهي
 يستغرق جميع الاحوال والازمان والامكنة لعموم الاشخاص ولكل شخص
 وان كان المراد أن ذلك في الاثبات خبراً وامراً فعدم التكرار بالنسبة لكل

فانه قال في كتاب القياس جوابا عن سؤال قلنا لما كان أمراً لجميع الاقيسة كان متناولاً لا محالة لجميع الاوقات والاقدم ذلك في كونه متناولاً لكل الاقيسة ويظهر أن يتوسط فيقال معنى الاطلاق انه اذا عمل به في شخص ما في حال ما في زمان ما فلا يعمل به في ذلك الشخص مرة أخرى أما في اشخاص أخرى فيعمل به والتوفيقية بعموم الاشخاص أن لا يبقى شخص الا ويدخل والتوفيقية بالاطلاق أن لا يتكرر الحكم في الشخص الواحد . ولقائل أن يقول عدم التكرار معلوم من كون الامر لا يقتضى التكرار. الثاني دلالة العموم قطعية عند الشافعي رحمه الله ^(١) والمعزلة أيضاً وظنية عندا كثر الفقهاء هكذا نقله الايباري شارح

شخص معلوم من كون الامر لا يقتضى التكرار كما اشار الى ذلك الاسنوي ومن هذا تعلم ان الراجح ما قاله الشيخ تقي الدين والامام الرازي خلافا لما قاله شيخنا الشريفي في تقريره من ترجيحه قول المتوسط بناء على مقدمات غير مساهمة لولا الطول لاوردناه مع ردها

(١) قال الاسنوي « الثاني دلالة العموم قطعية عند الشافعي رضي الله عنه الخ » أقول هذه العبارة مجمة يشير الى بيانها ما بعده وان كانت اشارة غير وافية لانها خاصة بالجمع العام ومخالفة للصحيح من ان عموم الجمع كعموم الفرد سواء وتفصيل ذلك ان العام اما ان ينظر الى دلالاته على أصل المعنى وهو الواحد ودلالاته على ذلك قطعية اتفاقاً ولذلك لا يحتمل خروجه بالتخصيص بل ينتهي الى الواحد كما سيأتي في بابه وأما دلالاته على كل فرد بخصوصه فعند الشافعية انها ظنية لاحتماله للتخصيص وان لم يظهر مخصص لكثرة التخصيص في العمومات وعند الحنفية قطعية لازوم معنى اللفظ له قطعاً حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك ويتفرع على هذا الخلاف انه يمتنع تخصيص العام المتواتر ابتداءً بخبر الواحد وبالقياس على قول الحنفية ويجوز على قول الشافعية كذا يؤخذ من جمع الجرامع والمحلى عليه مع زيادة للايضاح وحاصل لقولين في هذا ان القطعي عند الحنفية قد يطلق ويراد منه مالا يحتمل الخلاف

البرهان وهي فائدة حسنة ومن نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول وذكر الماوردي نحوه أيضا فقال واختلف المعمون في أن ما زاد على أقل الجمع هل هو من باب النصوص أو من باب الظواهر وذكر في البرهان في أول العموم عن الشافعي نحوه أيضا. قوله « ومعيار العموم الخ » اعلم ان الشافعي رضى الله عنه وكثيراً من العلماء ذهبوا الى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز في الخصوص واختاره ابن الحاجب وذهب جماعة الى العكس وقال جماعة انها مشتركة بينهما وآخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشيء واختاره الآمدى وقيل بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي واختار المصنف مذهب الشافعي واستدل عليه بوجهين : أحدهما جواز الاستثناء

أصلاً ولا يجوز العقل ولو احتمالاً مرجوحاً ضعيفاً وقد يراد به مالا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل وان احتمل احتمالاً ما ويشترك كلا المعنيين في انه لا يخطر بالبال الخلاف أصلاً ولا يحتمله عند أهل اللسان ويفترقان في انه لو تصور لما جوزة العقل في الاول وجوزة في الثاني تجوزاً عقلياً ويعدده أهل المحاورة كلا احتمال ولا يعتبر في المحاورة أصلاً والمراد هنا المعنى الثاني وأما الاول فلا خلاف فيه ولذلك قال المحلى وان قام دليل على انتفاء التخصيص بالعقل في والله بكل شيء عليم لله ما في السموات وما في الارض كانت دلالة قطعية اتفاقاً . اذا علمت ذلك علمت ان الخلاف في القطعي بالمعنى الثاني فقال الحنفية انه يدل على العموم ولا يحتمل التخصيص احتمالاً يعد في المحاورة احتمالاً بل ينسب أهلها مبديه الى السخافة وهو كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه ابتداء اذا وقع في الكتاب أو الحديث المتواتر بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض من الحنفية كالامام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي دلى انه ظني محتمل للخصوص احتمالاً صحيحاً عرفاً ناشئاً عن دليل فيجوز تخصيصه وان كان في الكتاب أو الحديث المتواتر بخبر الواحد والقياس . هذا حاصل المقام وتفصيل أدلة الفريقين بما لها وما عليها

تطلب من المطولات

وذلك لان هذه الصيغ يجوز أن يستثنى منها ما شئناه من الافراد والاستثناء-
 اخراج مالولاه لوجب اندراجه في المستثنى منه فلزم من ذلك أن تكون الافراد
 كلها واجبة الدخول ولا معنى للعموم الا ذلك أما المقدمة الاولى فبالاقتناع وأما
 الثانية فلأن الدخول لو لم يكن واجبا بل جائزاً لكان يجوز الاستثناء من الجمع
 المنكر فتقول جاء رجال الا زيدا وقد نص النجاء على منعه نعم قالوا ان كان
 المستثنى منه مختصاً جاز نحو جاء رجال كانوا في دارك الا زيدا منهم أو الارجلا
 منهم والتعليل الذي ذكره المصنف يدفع ايراد هذه الصورة ولم يصرح الامام
 ولا اتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من النكرة بل صرحوا بجوازه
 في غير موضع من هذه المسئلة وما قاله المصنف هو الصواب لكن في هذا الدليل
 كلام تقدم في أدلة من قال ان الامر للتكرار . ولقائل أن يقول لو كان جواز
 الاستثناء معيار العموم لكان العدد تاماً وليس كذلك^(١) واعترض الخصم عليه بأنه
 لو جب أن يتناول لامتنع الاستثناء لان المتكلم دل باول كلامه على ان المستثنى
 داخل فيه ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض للاول . وأجاب المصنف
 بان ما ذكرتموه من الدليل ينتقض بالاستثناء من العدد فان المستثنى داخل في

(١) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم
 لكان العدد تاماً وليس كذلك » وأقول ان الجواب الآتي عن النقض فيه
 نجوز لتحقق معيار العموم في العدد وتسليمه مع انه ليس بعام واعتذر عن ذلك
 الفنى بما لا يفيد كما ذكر البدخشي والجواب الصحيح ان الاستثناء هو اخراج
 مالولاه لدخل في الكلام السابق سواء كان المستثنى منه أجزاء كالعدد أو جزئيات
 كالعام والغرض قياس العام في استغراقه لا أحاده التي هي جزئيات على العدد في
 استغراقه أحاده التي هي أجزاء لان العدد نص في تناول جميع آحاده فكان
 الاستثناء معياراً للعموم أى مطلق الاستغراق سواء كان استغراق آحاده أجزاء
 أو هي جزئيات وانما يرد اعتراض الاسنوى وغيره بالاستثناء من العدد اذا جعلنا
 الاستثناء معيار العموم فقط وليس كذلك

المستثنى منه قطعا ولا يخصم أن يقول لأسلم جواز الاستثناء من العدد (١) فإن مذهب البصريين المنع لكونه نصا كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره قال إلا أن يكون العدد مما يستعمل في المبالغة كالألف والسبعين فيجوز. نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل فإن المصنف لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال ما يجب اندراجه لولاه وأيضا فإن المستثنى داخل في المستثنى منه لغة لا منه فلا تناقض لأن الصحيح أن الحكم على المستثنى منه انما هو بعد اخراج المستثنى. قوله « وأيضا » أى الدليل الثانى استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغة استدلالا شائعا من غير تكثير فكان اجماعا. وبينا أنه قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلى بأل كقوله تعالى الزانية والزاني وبعوم الجمع المضاف فإن فاطمة احتجت على أبي بكر رضى الله عنهما في توريثها من النبي صلى الله عليه وسلم الارض المعروفة وهى فدىك والموالى بقوله تعالى

(١) قال الاسنوى « وللخصم ان يقول لا أسلم جواز الاستثناء من العدد الخ » أقول الدليل على جواز الاستثناء من العدد وروده في القرآن مثل قوله تعالى (فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما) فإصل جواب المصنف ان ما ذكرتموه باطل لانه منقوض بالاستثناء من العدد والعدد نص في تناول جميع آحاده فلو كان وجوب التناول قبل الاستثناء يوجب النقض لكان الاستثناء من العدد نقضا واللازم باطل اتفاقا ودليل جواز الاستثناء من العدد وروده في القرآن مثل قوله تعالى (فلبث فيهم) الآية فدعوى ان البصريين يمنعون له لكونه نصا باطلا ولم يصح نقل ذلك عنهم وعلى فرض صحة النقل يكون قولا باطلا لمخالفته نص القرآن الذى هو حجة في الشرعيات ومخالفه باطل فكيف في مثل هذا حل جواب المصنف حينئذ ان يقال ان المستثنى داخل في مفهوم المستثنى منه بحسب الوضع لكن الحكم لا يتعاق به بل الحكم يتعلق بالباقي بعده بقرينة الاستثناء ولولاه لدخل المستثنى مقصودا بتعلق الحكم به كما دخل وضما وهذا هو معنى قول الاسنوى نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل فإن المصنف لم يدع الخ

يوصيكم الله في اولادكم الاية واستدل أيضا أبو بكر بعمومه فانه رد على فاطمة بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهذا الحديث معزو الى الترمذى في غير جامعه والثابت في الصحيحين لا نورث ما تركناه صدقة^(١) واستدل عمر رضى الله عنه بعموم الجمع المحلى فانه قال لابي بكر حين عزم على قتال مانعى الزكاة^(٢) كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فقال أبو بكر أليس أنه قال الا بحقها وتمسك أيضا أبو بكر به فان الانصار لما قالوا للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير رد عليهم

(١) قال الاسنوى « والثابت في الصحيحين لا نورث ما تركناه صدقة »

أقول أشار بذلك الى مقاله التاج السبكي في التكملة استدل أبو بكر رضى الله عنه بعمومه فانه رد على فاطمة رضى الله عنها لما طلبت منه ميراثها من النبي صلى الله عليه وسلم بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهذه الواقعة على هذا الذق لا أعرفها وانما اخرج البخارى من حديث عائشة رضى الله عنها ان فاطمة والعباس أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلبان سهمه من فدىك وسهمه من خير فقال لهما أبو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا نورث ما تركناه صدقة وروى الترمذى في غير الجامع انا معشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة قال شيخنا الذهبى وفي صحته نظر اهـ لكن فى فوائح الرحموت على مسلم الثبوت وفى الصحيحين ليس لفظ انا معشر الانبياء اهـ

(٢) قال الاسنوى « فانه قال لابي بكر حين عزم على قتال مانعى الزكاة الخ »

أقول هذه القصة المذكورة فى صحيح البخارى وغيره وأشار بذلك كغيره الى ان ما وقع فى شرح المختصر من ان الدين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الاكبر رضى الله عنه هم بنو حنيفة خطأ فان أبا بكر رضى الله عنه لم يقاتل بنى حنيفة لذلك وانما قاتلهم لانهم آمنوا بمسيامة الكذاب كما صرح به أهل الحديث وابن تيمية ثم ان هذا القتال لمنع اعطاء الزكاة للامام أو للمنع مطلقا فذهب الامامان مالك والشافعى الى الاول فقالا للامام ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه

أبو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قریش رواه النسائي (١)
قال « الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم لانه يحتمل كل أنواع العدد. قال
الجبائي حقيقة في كل أنواع العدد فيحمل على جميع حقائفة . قلنا لا بل في القدر
المشترك (٢) » أقول الجمع المنكر أى اذا لم يكن مضافا لا يقتضى العموم خلافا

وذهب الامامان أبو حنيفة واحمد بن حنبل الى الثانى فقالا ليس للامام ان يقاتل
من امتنع عن دفع الزكاة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن اداها مطلقا بأقسامهم
الى المصارف ولا الى الامام وقالوا الصديق رضى الله عنه انما قاتلهم لانهم امتنعوا
مطلقا ويؤيد هذا قول أبى هريرة رضى الله عنه وكفر من كفر من العرب
وامتنعوا عن اداء الزكاة فان الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا وانكروا
افتراضها كما لا يخفى

(١) قال الاسنوي « رواه النسائي » أقول قال فى فواتح الرحموت
وقال الانصار منا أمير ومنكم أمير وقال هو رضى الله عنه منا الامراء ومنكم
الوزراء ولم ينكر أحد هذا الاحتجاج بل أجمعوا عليه والحديث المذكور رواه
جمع كثير منهم النسائي اهـ

(٢) قال المصنف « الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم الخ » أقول قد اختلف
العلماء فى الجمع المنكر فقال الاكثر لا يقتضى العموم وقالت طائفة منهم الامام
نحر الاسلام من الحنفية والامام حجة الاسلام الغزالي من الشافعية انه من الفاظ
العموم وهذا لانهما لا يشترطان فى العام ان يكون مستغراقا وقال فريق منهم
الجبائي من شارطى الاستغراق فى العموم انه عام والحق كما فى مسلم الثبوت ان
الخلاف بين الجمهور والامامين نحر الاسلام والغزالي ومن وافقهما لفظي لانهما
مع من وافقهما اکتفوا بتسمية اللفظ عاما بانتظام جمع من المسميات غير شارطين
للاستغراق والجمهور شرطوا فى كون اللفظ عاما ان يكون مستغراقا فى التناول
كل ما يصلح له وان الخلاف بين الجمهور وبين فريق الجبائي معنوي لانهم مع
« شرطهم فى العموم الاستغراق قالوا ان الجمع المنكر عام واثبتوا له الاستغراق
كما يتضح من دليلهم الذي سافه لهم المصنف ولا فرق فى الخلاف على هذا

لابي دلي الجبائي . لنا أن رجالاتنا لا يحتمل كل نوع من أنواع العدد^(١) بدليل صحة تقسيمه اليه وتفسير الاقرار به واطلاقه عليه ووصفه به كرجال ثلاثة وعشرة ومورد التقسيم وهو الجمع أعم من اقسامه ضرورة فيكون الجعم أعم وكل فرد أخص والاعم لا يدل على الاخص ولا يستلزمه فلا يحمل عليه وقوله في كل أنواع العدد أي من الثلاثة فصاعدا والافرد الاثنان وأما الواحد فلا يرد لانه لا يسمى عددا عند أهل الحساب بل العدد ينشأ عنه واحتج الجبائي بأنه لما ثبت أنه يطلق على كل نوع كان مشتركا لان الاصل في الاطلاق الحقيقة^(٢) وحينئذ فيحمل على جميع حقائقه احتياطا كما ذكرناه في باب الاشتراك وقد تقدم هناك

الوجه بين جمع القلة وجمع الكثرة فالحق ان الخلاف فيهما كما في مسلم الثبوت وأقره عليه شراحه

(١) قال الاسنوي « لنا أن رجالاتنا لا يحتمل كل نوع » أقول توضيحه ان الجمع المنكر لا يتبادر منه الاستغراق بل يتبادر منه جماعة أي جماعة كانت فهو يصاح لكل عدد بدلا كالمفرد المنكر يصلح لكل واحد بدلا فلا عموم أصلا بدليل صحة تقسيمه الى آخر ما ذكره الاسنوي

(٢) قال الاسنوي « واحتج الجبائي بأنه لما ثبت انه يطلق على كل نوع كان مشتركا لان الاصل في الاطلاق الحقيقة الخ » أقول معنى ان الجمع يطلق على كل جماعة والجملة على الكل حمل على كل محتملانه فيحمل عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في الكل وبتحرير الدليل على هذا الوجه الذي قاله الاسنوي اندفع ما قيل ان في هذا الاستدلال تسليم ان الجمع المنكر موضوع للجماعة أي جماعة كانت والجملة على الكل حمل على بعض معانيه للاحتياط وهذا يناق العموم الذي الكلام فيه وهو تناول جميع ما يصلح له بالوضع وهنا انما حمل على الكل بالاحتياط لا بالوضع فان كان مراد هؤلاء المخالفين بالعموم هذا كان الخلاف لفظيا لان مقصود الجمهور ان الجمع المنكر ليس موضوعا للعموم وهذا يسلمه هذا الفريق ووجه الدفع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون جملة على الكل بطريق الوضع باعتبار انه بعض المعاني

من كلام المصنف ان أبا علي الجبائي ممن جوز استعمال المشترك في معنييه لكنه لا يلزم منه الحمل كما تقدم فاستفدنا من هنا أنه يقول بالحمل أيضا والجواب أنا لا نسلم انه حقيقة في كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركا بل حقيقة في القدر المشترك بين الكل وهو الثلاثة مع قطع النظر عن الزائد عليها كما قاله في المحصول لاننا بينا أنه لا يدل على الانواع فكيف يكون حقيقة فيها (١) وأيضا فلانفرار من الاشتراك ولك أن تقول هذا الكلام يقتضى أن رجلا أقله ثلاثة وليس كذلك (٢) لانه جمع كثرة والاصل في مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها انما هو أحد عشر باتفاق النحاة

(١) قال الاسنوى « لانا بينا انه لا يدل على الانواع فكيف يكون حقيقة فيها الحج » اقول مراده بذلك ما بينه بقوله ومورد التقسيم وهو الجمع اعم من اقسامه ضرورة فيكون الجمع اعم وكل فرد اخص الخ وتفصيل ذلك ان اطلاق اسم اعم على الاخص على نوعين : الاول اطلاق اعم على الاخص باعتبار ان الاخص قد تحقق فيه اعم وهو تمام الموضوع له وهذا الاطلاق حقيقى ويدل عليه اعم . الثانى اطلاق اعم على الاخص باعتبار خصوصه وهذا الاطلاق مجازى فان اريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان كان مستعملا في القدر المشترك وبرد الكل لانه ايضا جماعة وعين القدر المشترك فلا يلزم منه العموم قطعا وذلك لما تقرر ان الحكم على العام من قبيل الكليية كما تقدم وان اريد الاطلاق بالمعنى الثانى فليس بحقيقة فيه فلا وجه للقول والاصل في الاطلاق الحقيقة

(٢) قال الاسنوى « ولك ان تقول هذا الكلام يقتضى ان رجلا أقله ثلاثة وليس كذلك الخ » اقول قال في مسلم الثبوت اقل الجمع ثلاثة الا مجازا وقيل اثنان واختاره الغزالي وسيبويه وقيل لا يصح لها لا حقيقة ولا مجازا ولا نزاع في لفظ الجمع بل في المسمى كرجال ومسلمين ولا في نحن فعلنا ولا في نحو صفت قلوبكم ثم قال مم شرحه فوائح الرجوت لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع القلة وبين جمع الكثرة وان صرح به النحاة اي بالفرق بان

قال « الرابعة قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة بحتمل نقي الاستواء من كل وجه ومن بعضه فلا ينفي الاستواء من كل وجه لان الاعم لا يستلزم الاخص وقوله لا آكل عام في كل مأكول فيحمل على التخصيص كما لو قيل لا آكل أكلا وفرق أبو حنيفة بأن أكلا يدل على التوحيد وهو ضعيف فانه للتوكيد فيستوى فيه الواحد والجمع ^(١) » أقول نقي المساواة بين

اقل جمع القلة ثلاثة واقل جمع الكثرة عشرة فان المحلى منهما اى من جمعي القلة والكثرة للعموم مطلقا فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالأقل فهما ما تقدم من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو فسر قوله على دراهم أو أفلس بالثلاثة صح ولا فرق في جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة واكثر جمع الكثرة لا الى نهاية وان قيل به في التلويح لقولهم اجمع حقيقة في كل عدد فيصح تفسيره باى عدد شاء فلو فسر في المثالين المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق بينهما وصحة نحو جاءنى رجال عاقلون وأئمة فقلاء اى ولان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق هذا ما هو الحق فان قلت ان النحاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين فانهم المتقدمون الباذلون جهدهم في اخذ المعاني عن قالب الالفاظ فتأمل اه وذلك لان المجتهد يبني على ما يأخذه من المعاني عن قوالب الالفاظ استنباط احكام الله الشرعية فيكون تحريره في ذلك ادق وادلته على ما يأخذه اقوى واثبت فهم نحاة وزيادة وفي جمع الجوامع وشرحه للمحلى وغيره وحواشيه ما يخالف هذا بعض المخالفة لكن الحق ما هنا

(١) قال المصنف « الرابعة قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة الخ » اقول الكلام مفروض في نقي المساواة بين الشيئين كما في هذه الآية هل هو عام في الامور التي يمكن نقيها ام لا كما قال الاسنوى وحينئذ لكي تعرف الحقيقة في هذه المسئلة نقول الاستواء بين الشيئين ايا كان الشئان بوجه معلوم الصدق مقطوع به فان كل شيئين متشاركان في وصف واقله الشئية والوجود وسلب الاستواء مطلقا معلوم البطلان قطعا لتحقيق نقيضه الذي هو الاستواء

الشيئين كقوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة هل هو عام في الامور التي يمكن نفيها أم لا (١) وفيه مذهبان أحدهما أن مقتضاها في الاثبات هل هو المساواة من كل وجه أو من بعض الوجوه (٢) فان قلنا من كل وجه فلا يستوى ليس بوجه ما وحينئذ فلا يفيد الاول اى ثبوت الاستواء ولا يصدق الثاني اى سلبه الا ببعض الوجوه الممينة فقوله تعالى « لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون » عام مخصوص قطعاً لا مخالفة فيه كما ظنه في شرح المختصر وغيره وكيف يجوز عاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه ولذلك قال الاسنوي وغيره من شراح المنهاج هل هو عام في الامور التي يمكن نفيها وغيره قال هل هو عام فيما يصح فيه العموم وانما النزاع في ان صومه بعد ما خصص بما يصح هل يخص الآخرة واحكامها من الثواب والعقاب كما هو رأي الامام ابي حنيفة فيقتل المسلم بالدمى لعموم آيات القصاص من غير معارضة مثل قوله تعالى الحر بالحر وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب وقوله النفس بالنفس او صومه بعد ما خص يشمل الدارين من الاحكام كما ذهب اليه الامام الشافعي فلا يقتل المسلم بالدمى عنده لمعارضة الآيات الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية ولا حجبية مع قيام المعارضة والظاهر مع ابي حنيفة في هذه الآية لقوله تعالى في سياقها اصحاب الجنة هم الفائزون ولا شك أن المراد الفوز الاخروي ولان كون صاحب الجنة او صاحب النار مما لا يدرك في حال الحياة بل هو موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك اصلاً فلا يدخل تحت حكم القاضى انه من اهل الجنة فلا يقتل بمن هو من اهل النار وارادة الكافر ظاهراً من اهل النار والمؤمن ظاهراً من اهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح اصحاب الجنة هم الفائزون كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرح الفواتح عليه

(١) قال الاسنوي « هل هو عام في الامور التي يمكن نفيها ام لا » أقول

قد علمت وجه التقييد بهذا القيد

(٢) قال الاسنوي « احدهما ان مقتضاها في الاثبات هل هو المساواة من كل

وجه او من بعض الوجوه الخ » أقول قد علمت انه لا يمكن على كلا الاحتمالين

بعام بل نفى للبعض لان نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وان قلنا من بعض الوجوه فلا يستوي عام لان نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية والصحيح عند أصحابنا القائلين بأن العموم له صيغة ان هذه أيضاً للعموم ومن صححه الآمدى وابن برهان وابن الحاجب وتمسك بها جماعة على أن المسلم لا يقتل بالكافر لان القصاص مبنى على المساواة وخالف الامام وأتباعه ومنهم المصنف واحتجوا بأن نفى الاستواء أعم من كونه من كل الوجوه أو من بعضها^(١) بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يستلزم الاخص فحينئذ نفى الاستواء المطلق لا يستلزم نفى الاستواء من كل وجه وهذا الدليل ضعيف لان اعم انما لا يدل على الاخص في

سلب الاستواء من جميع الوجوه لانه معلوم البطلان قطعا لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما وان كلا من الاثبات والسلب لا يفيد الا ببعض الوجوه فلا وجه لقوله من كل وجه في الاول ولا لقوله فلا يستوي عام الخ لانه ان اراد انه عام فيما يصح نفيه لم يكن تاما من كل الوجوه وحينئذ يكون تاما مخصوصا وحينئذ لا يصح أن يقال ان لا يستوي في الآية وردفيه النفي على مطلق الاستواء اذ لا تقييد فيه فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات ولا يصح تخصيصه ايضا بالاحكام الاخرية وصار مثل لا آكل وذلك لان مطلق الاستواء غير معقول ولا يصح عمومه اصلا فضلا عن ان يذهب اليه ذاهب فالعقل هنا قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا آكل فانا لانعم التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوي ولحاظ المتكلم اليه وتقديره في الكلام والمقدر كالمفوظ فيصح تخصيصه وقد بينا وجه تخصيصه باحكام الآخرة من الثواب والعقاب

(١) قال الاسنوى « وخالف الامام واتباعه ومنهم المصنف واحتجوا الخ »
اقول لا شك في متانة هذا الاستدلال لما علمت ان العقل يقطع ببطلان نفى الاستواء عن كل الوجوه والاسنوي كثيره معترف بذلك ولهذا قيدوا العموم بالامور التي يمكن نفيها كما قدمناه

طرف الاثبات أما في طرف النفي فيدل^(١) لأنه نفى الحقيقة ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد لأنه لو وجد منها فرد لكانت الماهية موجودة ولهذا لو قال ما رأيت حيوانا وقد رأى انسانا عد كاذبا وأيضاً فلأن الافعال إنكرات والنكرة في سياق النفي تم. قوله «بخلاف لا آكل» اعلم انه اذا حلف على الاكل وتلفظ بشيء معين كقوله مثلاً والله لا آكل التمر أو لم يتلفظ به ولكن أتى بمصدر ونوى به شيئاً معيناً كقوله والله لا آكل أكل فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة انه لا يبحث بغيره فان لم يتلفظ بالما كقول ولم يأت بالمصدر ولكن خصصه بنيته كما اذا نوى التمر بقوله والله لا أكلت أو ان أكلت فعمدي حر فنفى تخصيص الحث به مذهباً منشئاً أن هذا الكلام هل هو عام أم لا وقد علمت مما ذكرناه ان صورة المسئلة المختلف فيها أن يكون فعلاً متعدياً لم يقيد بشيء كما صورته الغزالي في المستصفي وان يكون واقعا بعد النفي أو الشرط كما صورته ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدي. اذا علمت هذا فأحد المذهبين وهو مذهب أبي حنيفة انه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصص بل يبحث به وبغيره لان التخصص فرع العموم والثاني وهو مذهب الشافعي أنه عام لأنه نكرة في سياق النفي أو

(١) قال الآسنوي «وهذا الدليل ضعيف لان الاعم انما لا يدل على الاخص في طرف الاثبات اما في طرف النفي فيدل الخ» اقول هذا مسلم اذا لم يمنع منه مانع عقلي وقد علمت ان العقل يقطع ببطلان نفى مطلق الاستواء وحقيقته التي يقتضي انتفاء كل فرد من افرادها لان نقيض هذا النفي الذي هو الاستواء بوجه ما متحقق فالماهية موجودة فيه قطعاً فلا يصح ان يكون النفي هنا لعموم السلب فقياسه على قول القائل ما رأيت حيواناً وقد رأى انساناً عد كاذباً فقياس مع الفارق وكذا قوله فان الافعال نكرات الخ لان محل ذلك ان لم يكن العقل مخصصاً فان كان مخصصاً كانت من قبيل العام المخصوص ومن ذلك تعلم ان ما ذهب اليه الامام الرازي واتباعه ومنهم المصنف هو الراجح الذي يعضده الدليل

الشرط فيعم^(١) ولان لا آكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل^(٢) فلولم ينتف بالنسبة الى بعض المأكولات لم تكن حقيقته منتفية ولا معنى للعموم الا ذلك فاذا ثبت انه عام فيقبل التخصيص واستدل المصنف عليه بالقياس على ما لو قال لا آكل أكلأ فان أبا حنيفة يسلم أنه قابل للتخصيص بالنية كما تقدم فكذلك لا آكل لان المصدر موجود فيه أيضاً لكونه مشتقا منه ومال في المحصول لمقالة أبي حنيفة فقال ان نظره فيه دقيق وفي المنتخب والحاصل أنه الحق وفرق أعني

(١) قال الاسنوى « اذا علمت هذا فاحد المذهبين وهو مذهب ابى حنيفة انه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يحنث به وبغيره لان التخصيص فرع العموم والثانى وهو مذهب الشافعى انه عام لانه نكرة في سياق النفي والشرط فيعم الخ » اقول ان الحنيفة بنوا قولهم بعدم العموم على ان المأكول مفهوم اقتضاء فهو معنى اقتضاء صحة الكلام فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظ او مقدر حتى يعم او يخص وانما كان كذلك لان الاكل لا يتحقق بدون المأكول فكان من ضروريات الاكل ذلك فهو من لوازمه وصحة المزوم لا تتصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحيح الكلام فيكون من المقتضى وتزويل الفعل منزلة اللازم انما يقتضي عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لا انه يصح اتفهامه من غير اتفهام المأكول وهذا معنى قول الحنفية انه ليس بعام فلا يقبل التخصيص لان كلا من العموم والتخصيص من عوارض الالفاظ ولا لفظ هنا حتى يتصف بالعموم او التخصيص لان التخصيص فرع العموم والشافعية بنوا قولهم على ان المقتضى لفظ يقدر لتصحيح الكلام والمقدر كالملفوظ ان كان عاما فعام والا فلا وهنا المقدر عام لانه نكرة في سياق النفي اذ الشرط يعم ومتى عم قبل التخصيص فيصح فيه نية التخصيص

(٢) قال الاسنوى « ولان لا آكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل الخ » اقول ان كون لا آكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل مسلم عند الفريقين ولكن الحنفية فيقولون ان الاكل الذي تضمنه الفعل مطلق عند التقييد بالمفعول وليس هو لازم في الاستعمال فلا يصح تفسيره

الامام بأن لا آكل يتضمن المصدر^(١) والمصدر انما يدل على الماهية من حيث هي
مخصص لانه مقيد ليس مدلولاً له باحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز
ايضا الحنفية لا يسمون قول الشافعية فلوم ينتف بالنسبة الى بعض الماكولات الخ
بل يقولون ان النفي تسلط على الحقيقة بدون تقييد وقول الشافعية ان تقدير
المفعول ضروري لان المفعول من لوازم الفعل المتعمد ولا نسلم ان الاكل الذي
يقتضيه الفعل مطلق برده ان التقييد بالمفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة
زائدة دالة عليه وعلى خصوصه ولا قرينة فان الكلام فيما لا قرينة فيه على
تقدير المفعول به واما كون الفعل متعمدا فلا يصلح قرينة لما تقرر ان كثيرا
ما ينزل الفعل منزلة اللازم واذا لم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول به بقي
الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة فيه على الخاص بوجه من الوجوه كما انه لا عموم
في المطلق بوجه من الوجوه والحاصل ان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير
المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج
الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فان ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه
تعين التقدير والا فلا يصح حينئذ يكون ارادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل
به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن ارادة نفي الفعل مطلقا خارج
عن قوانين اللغة فهذه الارادة كارادة الطلاق من لفظ الصلاة فان قيل اذا سلمتم
ان نية تقدير المفعول به خلاف الظاهر وجب ان تقبلوا نية التخصيص على
خلاف الظاهر لانا نقول ان قبول نية خلاف الظاهر عند العلم بها انما يكون اذا
كانت على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية ما كول دون ما كول وبذلك يثبت
مطلوب الحنفية باقوى حجة لا تحوم حوله شبهة اصلا

(١) قال الاسنوى « وفرق الامام بان لا آكل يتضمن المصدر الخ » اقول
ما فرق به الامام لا يوافق عليه الحنفية على الوجه الذي قاله والمذكور في كتبهم
ردا على قول الشافعية ان لا آكل مثل لا آكل اكلا والثاني يقبل التخصيص
باتفاق فكذا الاول هو ان المماثلة ممنوعة فان اكلا يدل على فرد ما فانه مصدر
منون وهو للفرد المنتشر فلو فسر بمعين قبل تفسيره واما الفعل فهو للحقيقة من

والماهية من حيث هي لا تعدد فيها فليست بعامة واذا انتفى العموم انتفى التخصيص فيبحث بالجميع وأما أ كلاً فليس بمصدر لانه يدل على التوحيد أى على المرة الواحدة وحينئذ فيصح تفسير ذلك الواحد بالنية فلهذا لا يحنث بغيره وهو ضعيف كما قاله المصنف بل باطل لان هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق

حيث هي من غير دلالة على الفردية فتفسيره ببعض الافراد دون بعض لا يقبل فان قيل المصدر المنون مطلق ايضاً فلا يجوز تفسيره بمعين كالمصدر المفهوم في الفعل وايضاً ان المصدر مؤكد فالمعنى المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح به واحد قال الحنفية جواباً عن هذا المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز تقييده لعدم الدلالة على الفردية اصلاً وأما المصدر المنون فدال على الفردية وقد يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقد يراد فرد خاص وهو مجاز فيه وكونه للتأكيد ليس حتماً فيه بل قد يكون لبيان النوع او العدد فيجوز ان يراد نوع خاص او عدد خاص واما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحاً لان يراد به فرد ما أصلاً فان الفردية تنافي الاشتقاق منه فان قلت اليس علماء البيان قالوا ان في الفعل استعارة تبعية وما تلك الا لتصرف في المصدر المفهوم في الفعل وقد ايتى هنا من ارادة المقيد عن المصدر المذكور قلنا انا لا نمنع التجوز في المصدر المشتق منه ليجوز بحسبه في الفعل وانما نمنع تقييد المصدر المفهوم في الفعل اذ المقيد لا يصلح لكونه مشتقاً منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والممنوع هو الثاني وبذلك ايضاً اندفع قول ابن الحاجب الاطلاق اى اطلاق الفعل ممنوع لاستحالة وجود الكل الطبيعي في الخارج فالمطلق لا يكون موجوداً وحاصل الدفع انه قد تقرر ان المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هي ولا دخل فيه لوجود الكل الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت ولا مجال للمنع ولان التحقيق وجود الكل الطبيعي بمين وجود الافراد والمراد به الطبيعة من حيث هي اى الماهية لا بشرط شيء لا هي من حيث الاطلاق وهي الماهية بشرط لا شيء حتى ينافي الوجود. ومن

حينئذ بين الاول والثاني ولو سلمنا أن لا آكل ليس إمام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده اتفاقا وقد انتصر الامام لابي حنيفة بشيء في غاية الفساد فانه بناء على أن أكل ليس بمصدر وأنه للمرة الواحدة وأن لا آكل ليس إمام وأنه اذا لم يكن تاما لا يقبل التقييد وقد تقدم بطلان الكل وبناءه أيضاً على أن تخصيصه ببعض الازمنة أو الامكنة لا يصح بالاتفاق وهو باطل أيضاً^(١) فان المعروف عندنا

هذا تعلم ان قول الامام في فرقه واما اكل فليس بمصدر الخ لا يقول به الحنفية وتلم ايضا ان كون الفرق الذي قاله الامام ضعيف وباطل لا يقتضى ان مذهب الحنفية ضعيف وباطل وتعلم ان الحنفية لا يسمون ما قاله الاسنوى من ان المصدر المؤكد لا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق بين الاول والثاني لما علمته من الفرق بين المصدرين واما قول الاسنوى ولو سلمنا ان لا آكل ليس إمام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده فالحنفية لا يسمون انه يصح تقييده كما علمته مما تقدم وعلى فرض ان ما انتصر به الامام لابي حنيفة في غاية الفساد بناء على ان اكل ليس بمصدر الخ فلا يضر الحنفية لانهم لا يسمونه ايضا ولا يقولون بمقالته ولا هم في حاجة الى انتصاره

(١) قال الاسنوى « وبناءه ايضا على ان تخصيصه ببعض الازمنة او الامكنة لا يصح بالاتفاق الخ » واقول ان الحنفية انفسهم ردوا على دعوى الرازي الاتفاق فقال صاحب الفوائج اعلم ان صاحب الكشف ذكر ان قوله ان اكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص طعام دون طعام وشراب دون شراب ديانة وقضاء وكذا لا يصح في قوله ان خرجت نية مكان دون مكان وكذا في قوله ان اغتسلت نية سبب دون سبب وكذا في قوله ان اغتسل اليوم في هذه الدار لا يصح نية فاعل دون فاعل ثم قال وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي رحمه الله تعالى . وهذا يدل دلالة واضحة على انه لا اتفاق فقد نقلوا الخلاف في تخصيص الازمنة والامكنة كما نقله الاسنوى ولم يقبلوا ما ادعاه الامام الرازي الشافعي من موافقة الشافعية للحنفية على عدم جواز التخصيص فيها لكن قال في الفوائج ان هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد بانه

أنه اذا قال والله لا أكلت ونوى في مكان معين أو زمان معين انه يصح وقد نص الشافعي على أنه لو قال ان كليت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهرا أنه يصح

(فروع) حكاه الامام : أحدها ان خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى يا أيها النبي لا يتناول أمته على الصحيح^(١) وظاهر كلام الشافعي في البويطي أنه لا يخطر بالبال الزمان والمكان وغيره من المتعلقةات عند اطلاق الفعل اصلا حتى يصح التخصيص وايضا لم ينقل الخلاف في الحال اصلا فيكفي الاتفاق على عدم جواز التخصيص بالحال وعليه يقاس التخصيص بالمفعول به وما قيل فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لازم لتعقل الفعل دون الاول لان الفعل المتعمد ما لا يعقل الا بمتعلقه فيجب التقدير فذلك القول باعتبار الوجود والخارج مسلم فان وجود الفعل المتعمد في الخارج بغير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال وغيرها وما الحاجة في الارادة من المتكلم فلا لما تقرر في علم المعاني ان كثيرا ما ينزل الفعل المتعمد منزلة اللازم فلا يحتاج الى المفعول به في الارادة اصلا فلا يقدر بل يجعل نسيا منسيا

(١) قال الاسنوي « فروع حكاه الامام احدها ان خطاب النبي صلى الله عليه وسلم عليه وسلم الخ » أقول قالت الحنفية والحنابلة ان خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم بخصوصه نحو يا أيها النبي يعم الامة وقالت المالكية والشافعية لا يعمهم وظاهر كلام الشافعي نفسه في البويطي يوافق الحنفية والحنابلة وقد تمسك المالكية والشافعية اولا بان مال الواحد لا يتناول غيره لغة فالخطاب له صلى الله عليه وسلم لا يعم غيره واجاب الحنفية والحنابلة بتسليم انه لا يتناولهم لغة ولكن مرادنا انه يتناولهم عرفا فلا ينافي ما ذكرتم فان قلم الاصل عدم طريان العرف فدعوى العرف خلاف الاصل فلا يثبت الا بالدليل قلنا دلت ادلتنا الآتية على ثبوت العرف فان قلم ان من الضروريات ان لفظ النبي ليس مستعملا في العموم قطعا قلنا هذا مسلم ولكن تحقيق كلامنا ان المقصود خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتدى به لا بان اللفظ الموضوع بازاء من لرتبة

يتناولهم. الثاني ان خطاب الذكور الذي يمتاز عن خطاب الاناث بعلامة كالمسلمين
الاقتداء مستعمل فيه وفي اغياره من مقتديه فان هذا خلاف البديهة بل تقول
ان هذا التركيب اى تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفا لطلب الحكم منه
ومن اتباعه كما ان قولك مثلك لا يبخل فانه يدل على الحكم على المثل بعدم
البخل لغة لكن امثال هذا التركيب فى العرف لئفى البخل عن المخاطب كذا هذا
وتمسكوا ثانيا بانه لو كان الخطاب المذكور عاما يلزم ان يكون التخصيص على انه
المراد فقط تخصيصا وليس كذلك اجماعا واجاب الحنفية والحنابلة كما فى شرح
المختصر بمنع بطلان اللازم ولا نسلم الاتفاق عليه ونقول انه تخصيص فان
التخصيص كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا وهذا عام عرفا قد يخصص
بالبعض والتحقيق ان يقال انا عرفنا ان هذا التركيب عرفا لتناول الحكم للمقتدى
به واتباعه فان اريد الاختصاص به فقد تغير مما له فى العرف الى ما ليس له من
الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التعبير تخصيصا فتخصيص للتركيب
والتخصيص كما يرد على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما ترد على
المفردات ترد على المركبات كما بين فى علم المعانى فان اراد شارح المختصر بالتزام
التخصيص هذا فهو حق وان اراد التخصيص فى المفرد فهو احسان الى من لا يقبله
فان الحنفية والحنابلة لا يقولون بعموم المفرد الذى وضع بازاء من لرتبة الاقتداء
للاتباع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وسلم واتباعه حتى يكون
ارادته صلى الله عليه وسلم فقط منه تخصيصا له ، كذا فى الفرائح موضعا .
واحتج الحنفية والحنابلة اولا بما تقدم من ان الرسول له منصب الاقتداء
به فى كل شىء فانه بعث لذلك الا بدليل صارف وكل من هو كذلك يفهم
من امره شمول اتباعه عرفا بمعنى ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان
كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء وليس المراد ان الشمول يفهم بان
حكم المتبوع والاتباع واحد بدلالة نص أو قياس وانكار هذا مكابرة وهذا
لا ينافى ان اللفظ الموضوع بازاء المتبوع لا يشمل الاتباع كما قلنا واستدلوا ثانيا

وفعلوا لا يدخل فيه الاثنا على الصحيح^(١) ونقله القفال في الاشارة عن الشافعي

بقوله تعالى (يا أيها النبي اذا طلقت النساء) فان الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد هو واتباعه وبقوله تعالى (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج ادعيائهم) فانه لو لم يكن الخطاب له متناولا للاتباع لما تحصل هذه الفائدة من تزويجه صلى الله عليه وسلم زوجة زيد وبقوله تعالى (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين) فانه لو لم يكن الحكم له عليه وعلى آله الصلاة والسلام عاما للاتباع لما كان لهذا القول فائدة . واجاب الشافعية عن الآية الاولى بان ذكر النبي للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام وعن الآية الثانية بانه تنصيص على ثبوت الحكم للاتباع واشارة الى اللاحق بالقياس وعن الآية الثالثة بان الفائدة المنع عن اللاحق بالقياس . وقال في مسلم الثبوت ردا لهذه الاجوبة واعلم أن المراد ببيان تناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه أمارات مفهومة فمناقشات المخالفين طائفة اه اى فان تلك الاجوبة لا تربو عن كونها مناقشات في المنال والمقصود ان هذه الآيات قرائن انقها العموم والتناول العرفي

(١) قال الاسنوى « الثاني ان خطاب الذكور الذي يمتاز عن خطاب الاثنا الخ » أقول اعلم ان الجمع اما أن يكون مفردة لا يصلح اطلاقه على النساء أصلا كالرجال فهذا للرجال اتفاقا واما أن يكون مفردة مختصا بالنساء فهو مختص بالنساء اتفاقا كالبنات واما أن يكون مفردة متناولا للذكور والاثنا لغة ووضعها نحو الناس فانه يتناول الكل اتفاقا وانما الخلاف في الجمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب فيه الرجال على النساء بان يكون مفردة بحيث يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليبيا وهو الجمع الذي يفرق في مفردة بين المذكر والمؤنث بالتاء وعدمه فقال الاكثر من المالكية والشافعية لا يدخل فيه الاثنا وقال الحنابلة يشمل الرجال والنساء بالوضع وفي كتب أكثر مشايخ الحنفية ان قول الحنابلة هو بعينه قول الحنفية وقال صاحب البديع أكثر أصحابنا ذهبوا اليه واختار في مسلم الثبوت مذهب المالكية والشافعية واستدل له أولا بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات

وكذلك ابن برهان في الوجيز . الثالث لفظ كان لا يقتضى التكرار وقيل
الآية فقد عطف فيها جمع النساء على الجمع المذكور بصيغة الجمع المذكور فلو كانت
النساء داخلات فيها لزم التأكيده ولولم يدخلت بل اقتصت الصيغة بالرجال خاصة كان
تأسيسا والتأسيس أولى من التأكيده فالصيغة مختصة بالاستعمال والاصل الحقيقة
فهي بهم خاصة واعترض على هذا بأن مثالا جزئيا كهذه الآية لا يصحح القاعدة
الكلمية كيف وهو كما انه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للمختلط
كثيراً فلو لم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال الانفراد حقيقة فاصالة
الحقيقة لا تدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وأيضاً افراد فرد من العام للنصوصية
شائع كما في قوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » وأمثاله وهذا
ليس تأكيده اصطلاحياً فان أريدانه لو كان للاختلاط حقيقة لكان تأكيده اصطلاحياً
فالملازمة ممنوعة وان أريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الافراد فيكون
التأسيس أولى منه ممنوع والالكان الجمل المصدر بأن خلاف الاصل فتدبر
واستدل ثانياً بتقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم نفي المؤمنات ذكرهن فيما
روت أم سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال
فنزل ان المسلمين والمسلمات رواه أحمد كذا في التحرير وروى الترمذى عن أم
عمارة قالت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ما لى أرى كل شىء الى الرجال
وما أرى النساء يذكرن بشىء فنزلت ان المسلمين والمسلمات قال الترمذى حديث
حسن غريب فالنساء مع كونهن من أهل اللغة فصحاء لما نعين ذكرهن علم ان جمع
المذكر غير متناول اياهن ثم تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم يفيد القطع به
وأجيب عن ذلك بأن قولهن ما نرى الله ذكر الا الرجال محمول على التكرار استقلالاً
بصيغة أخرى غير صيغة الجموع السالمة نحو الرجال والعباد فاردن أن يذكرن
كذلك فتدبر فان قيل اذا كان المراد ما ذكر تكون الشكاية حينئذ بعيدة فان
الرجال قوامون على النساء فهن من توابعهم قلنا لعل مرادهن من الشكاية التماس
ذكرهن من غير تبعية تحصيلها للشرافة قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب والله
كنا في الجاهلية مانعنا النساء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم

رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهم لا ينافي قصد تحصيل الشرافة وأيضاً الصيغة متناولة لهن قطعاً لعموم الشريعة ولو مجازاً ومحال ان لا يكن عارقات بتناول الصيغة ايها فالشكاية بعدم ذكرهن مطلقاً لا يصح انما الشكاية لاجل ان يذكرن استقلاً لا بجمع يخصن تحصيل الشرافة فافهم وقد استدلوا بأدلة أخرى أجيب عنها من فريق الحنفية والحنابلة واستدل الحنابلة والحنفية أولاً بأن الجمع المذكور صح للرجال والنساء نحو قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى اهبطوا مصر فان لكم ما سألتكم كما يصح للمذكر فقط والاصل في الاستعمال الحقيقة وردة في مسلم الثبوت بأن كون الاصل الحقيقة اذا لم يكن لاحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع لان المتبادر من جمع المذكر الرجال وخدمه فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقرار وردة أيضاً بازوم الاشتراك اللفظي لانه لا نزاع لاحد في انه للرجال وخدمه حقيقة فلو كان لمختلط أيضاً حقيقة يلزم الاشتراك اللفظي وهو خلاف الاصل فان قيل عدم النزاع في ذلك ممنوع فانهم يقولون بالاشترك المعنوي فوضعه للمقدر المشترك بين الرجال وخدمه والمختلطين مع النساء واطلاقه عليهم وخدمه حقيقة من حيث انه من أفراد الموضوع له لا من حيث خصوصهم حينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي واستدلوا ثانياً بأنه لو لم يدخلن في هذا الجمع لما شمل الاحكام لهن اذ حينئذ امثال اقيموا الصلاة من الخطابات مختصة بالرجال وأجيب عن هذا بأن دخولهن في هذه الخطابات بطريق المجاز بقربنة عموم الشريعة القاطمة لان عمومها للنساء معلوم من الدين بالضرورة ولما ثبت ذلك وعموم الصيغة لهن لغة ولو مجازاً حملنا هذا الجمع على الشمول لهن بهذه القرينة لكن للخصم ان يقول قد اتفقت معن على الشمول وادعيتم انه مجاز ولكن المجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه فان دفعتموه بالتبادر فلا نسلمه كما مر وأجيب بأن الدليل على ان الشمول للقرينة ان الجمع لم يحمل عليهن فيما لا يعلم عمومها من الاحكام كالجمعة والجهاد وغيرها وللخصم ان يقول انما لم يحمل في هذه على العموم لقرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال . بقي أن يقال ان

يقتضيه ^(١) الرابع اذا أمر جمعا بصيغة جمع كقوله أكرموا زيدا أفاد

الشمول ثابت بالاجماع أو بدليل آخر كتنقيح المناط وحكي على الواحد حكى على الجماعة كما في الممدوم زمن الخطاب الشفاهي وكون الاجماع متأخراً عن زمن النبي صلى الله عليه وسلم إنما يضر اذا جعلناه دليلاً على ان الجمع شامل لمن أما اذا جعلناه دليلاً على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لمن فالاجماع دل على شمول النص لمن من غير حاجة الى دليل منفصل وعلى ذلك لاخلاف في شمول الخطاب المذكور حكماً وانما الخلاف في انه يشملهم وضماً أو بقرينة عموم الشريعة لمن المعلوم من الدين بالضرورة وهذا شيء لا يهجم المجتهد الذي يضع القواعد الاصولية له بل الذي يهجم ان هذه الخطابات يستدل بها على شمول الحكم لمن وهذا محل وفاق فلا معنى لهذا الخلاف فيما أرى

(١) قال الاسنوى « الثالث لفظ كان لا يقتضى التكرار وقيل يقتضيه » أقول اختلفوا في الفعل المثبت بدون كان وفيما افترن بكان نحو كان يجمع في السفر فقول لا يعم اقسامه وقيل يعمها مثال الاول حديث بلال ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة رواه الشيخان فلا يعم الفرض والنفل اذا لا يشهد هذا اللفظ باكثر من صلاة واحدة ويستحيل وقوع الصلاة فرضاً ونفلاً ولذلك كانت صلاة الفرض في الكعبة مكروهة عند الحنفية ومثال الثاني حديث أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين في السفر رواه البخاري فلا يعم جمع التقديم والتأخير اذا لا يشهد هذا اللفظ باكثر من اجمع واحد ويستحيل الجمع الواحد في الوقتين وقيل يمان ما ذكر حكماً وصدقهما بكل من قسمي الصلاة في الاول وقسمي الجمع في الثاني قال الجلال في شرحه على جمع الجوامع وقد يستعمل كان مع المضارع للتكرار كما في قوله تعالى في قصة اسماعيل (وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة) وقولهم كان حاتم يكرم الضيف وعلى ذلك جرى العرف اه أقول الظاهر ان هذا الكلام خارج من البحث لانه من قبيل تكرار الفعل الواحد في الازمان فهو من قبيل عموم الفعل المثبت في تلك

الاستغراق^(١). الخامس خطاب المشافهة كقوله يا أيها الناس لا يتناول من يحدث بعدهم الا بدليل منفصل^(٢) السادس اذا لم يمكن اجراء الكلام على ظاهره الا

الازمان وموضوع البحث هنا في ان الفعل المثبت لا يقتضى عموم اقسامه وما في الآية وقولهم كان حاتم ايس من الاقسام ولذلك جعل العضد الجميع من صور عدم عموم الفعل ولكن الجلال قصد بما قاله ان هذا لا يرد على ما تقدم فذكره دفعا لتوهم وروده لالانه من موضوع البحث

(١) قال الاسنوى «الرابع اذا أمر جمعا بصيغة جمع كقوله أكرموا زيدا الخ» أقول معناه ان هذا امر لسلك واحد من مخاطبين باكرام زيد فلوا كرمه واحد منهم لا يكفي

(٢) قال الاسنوى «الخامس خطاب المشافهة كقوله يا أيها الناس لا يتناول من يحدث بعدهم الخ» اقول هذا والتاسع قد ذكرهما صاحب جمع الجوامع بقوله والاصح ان نحو يا أيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وان افترن بقل وثانها التفصيل وذكر المحلى اقول الثانی بقوله وقيل لا يشمل مطلقا لانه ورد على لسانه للتبليغ لغيره وبين التفصيل بقوله ان افترن بقل فلا يشمل لظهوره في التبليغ والا فلا يشمل ثم قال والاصح انه أى نحو يا أيها الناس يعم العبد والكافر قال الجلال وقيل لا يعم العبد لصف منافعهم الى سيده شرعا قلنا في غير أوقات ضيق العبادات ولا يعم الكافر بناء على عدم تكليفه بالفروع ثم قال ويتناول الموجودين وقت وروده دون من بعدهم وقيل يتناولهم أيضا مساواتهم للموجودين في حكمه اجما قلنا بدليل آخر وهو مستند الاجماع لامنه اهـ ماخصا مع زيادة من شرحه. فبين صاحب جمع الجوامع ان كل هذه المسائل موضوعها واحد وهو خطاب المشافهة نحو يا أيها الناس وهذه طريقة الشافعية وطريقة الحنفية أنهم ذكروا مسألة ان الخطاب يعم العبد مستقلة فقالوا الخطاب الذى يعم العبيد لفة هل يتناولهم شرعا قال الاكثر نعم وقيل لا يتناولهم وقال أبو بكر الرازى الحنفى المعروف بالجصاص رحمه الله تعالى يتناولهم في حقوق الله

باضمار شيء^(١) وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منها لم يجز تعالى فقط لافي حقوق العباد وتحرير محل النزاع ان من الخطابات ما يتناول كلا من الاحرار والعبيد اتفاقا ومنها ما يختص بالاحرار اجماعا فالنزاع فيما هو الاصل والظاهر في الخطاب ما هو عند عدم وجود قرينة تجعله شاملا للجميع أو تجعله خاصا بالاحرار فعند الاكثر الظاهر والاصل التناول شرعا كما كان لغة فيحتاج في عدمه الى دليل آخر وقيل الظاهر والاصل عدم التناول فيحتاج في شمول الاحكام والتناول الى دليل وعند الشيخ أبي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد كذا يؤخذ من الفوائج وأدلة الفريقين في المطولات وما ذكره الاسنوى في الخامس وذكره جمع الجوامع ايضا بقوله ويتناول قال فيه الحنفية الخطاب التنجيزى الشفاهى نحو يأبىها الذين آمنوا لا يعم المعدومين في زمن الوحي خلافا للحنابلة وأبي اليسر من الحنفية واحترزوا بقولهم التنجيزى عن التعليق فانه يعم الموجودين والمعدومين وبالشفاهى عن غير الشفاهى فانه أيضا يتناول المعدومين والتفصيل والادلة في المطولات

(١) قال الاسنوى «السادس اذا لم يمكن اجراء الكلام على ظاهره الا باضمار شيء الخ» أقول هذه هي مسألة المقتضى وهو ما استداه صدق الكلام أو صحته من غير أن يكون مذكورا في اللفظ وهو الامر الغير المذكور الذى اعتبر لاجل صدق الكلام أو صحته وعلى هذا فالمحذوف فانه غير مذكور اعتبر لتوقف الصدق او الصحة عليه وهذا هو اصطلاح الشافعية والقاضى أبي زيد من الحنفية ومثل بقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والذسيان فان صدقه لا يتصور الا بتقدير شيء لاستحالة رفع ما وقع فان كان خاصا او عاما بيمينه من دون احتمال آخر لزم ذلك الخاص او العام فيقدر ومنع عمومه لعدم كونه لفظا بعد ادخال المحذوف فيه كما وهم ليس بشيء لان المقدر كالمفروض واما ما عدا القاضى أبابزيد من الحنفية فالمقتضى عندهم معنى يفهم الزاما لاجل تصحيح الكلام أو صدقه مثل الماء كقول في لا آكل والبيع في اعتق عبدك عنى بالف لامثل الحديث المذكور وقالوا انه لا يعم على بناء انه غير ملفوظ لاحقيقة ولا تقديرا كما

اضرار جميعها^(١) لان الاضرار على خلاف الاصل وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لا عموم له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتي الخطأ التقدير حكم الخطأ وذلك الحكم قد يكون في الدنيا كما يجاب الضمان وقد يكون في الآخرة كرفع التائبين قال وللخصم أن يقول ليس أحدها بأولى من الآخر فيضمرها جميعا. السابع قول الصحابي مثلا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين لا يفيد العموم^(٢) لان الحججة في المحكى

فعل الامامان نخر الاسلام وشمس الائمة وعشيرته الكرام ومقصودهم من نفي العموم عموم ترتب عليه الاحكام من صحة التخصيص وغيره لا نفي الاستغراق مطلقا كيف وقد أجمعوا على الحنث بأكل كل مأكول في لا آكل

(١) قال الاسنوي « وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضرار كل منها لم يجز اضرار جميعها الخ » أقول هذا محل وفاق بين الحنفية والشافعية وأما قوله وهذا هو المراد من قول الفقهاء الى آخره فراده فقهاء الشافعية فلا ينافي انه اذا تعين اضرار واحد وكان من المقتضى عند الحنفية والشافعية لا من المحذوف فالحنفية يقولون لا عموم له لانه معنى لازم والشافعية يقولون يعم لانه لفظ مقدر ان كان عاما وقد قدمناه قريبا

(٢) قال الاسنوي « السابع قول الصحابي مثلا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر الخ » أقول هذه المسئلة موضوعها اذا حكي الصحابي حالا أو قولاً بلفظ ظاهر العموم نحو قوله (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر) كما رواه أبو داود وقضى بالشفعة للجار كما ثبت من طرق مرفوعا فقد اختلف العلماء في ذلك فقال الحنفية واختره كثير من المالكية والشافعية يحمل على عموم المحكى عنه فيفسد جميع البيوع التي فيها الغرر وليس هذا من حكاية الفعل في شيء خلافا لما زعمه صاحب التلويح وقال الاكثرون من الشافعية لا يفيد عموم المحكى عنه استدلال الحنفية بأن صاحب الراوى عدل قطعا فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم ضابط فلا ينسى عارف باللغة فلا يخطيء في فهم العموم ولا يظن غير العام عاما فالظاهر من حاله مطابقة حكايته لما حكيت عنه

لا في الحكاية والمحكى قد يكون خاصا^(١) وكذا قوله سمعته يقول قضيت بالشفعة لجار لاحتمال كون الالف واللام للمهد قال وأما اذا كان منونا كقوله عليه الصلاة والسلام قضيت بالشفعة لجار وقول الراوى قضى بالشفعة لجار فحجاب العموم أرجح واختار ابن الحاجب أن الجميع للعموم ونقل في الاحكام عن الجمهور موافقة الامام ثم مال الى أنه يعم . الثامن قال الشافعى رحمه الله ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال^(٢) مثاله

فلزم في قوله المحكى عنه وقال الشافعية يحتمل أن يكون قوله عليه الصلاة والسلام المحكى عنه خاصا فظن الصحابي الراوى اياه عاما ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكى والاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم فقال الحنفية هذا الاحتمال خلاف الظاهر من علم الراوى باللغة ولو كان مثل هذا الاحتمال معولا عليه لا أدى الى سقوط الاحتجاج بالسنة فان النقل بالمعنى شائم بل مقطوع به في البعض ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عاما والمستعمل في الحقيقي مستعملا في المجازى وبالعكس وما قيل علم الحاكى باللغة وقوة فهمه لا يقتضيان عموم المحكى عنه صيغة اذ يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الاخرى والكلام انما هو في العموم لغة ليس بشيء فان عادة الصحابة الشريفة كانت الالباء عن نسبة ما استنبطوا بأرائهم اليه صلى الله عليه وسلم وما كانوا يحدثون الا ما سمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم

(١) قال الاسنوى « والمحكى قد يكون خاصا » أقول قد علمت أن مثل

هذا الاحتمال لا يعول عليه لان الحكاية متى كان ظاهرها المحكى كانت من قبيل الحكاية بمعنى المحكى عنه فلو قيل مثل هذا الاحتمال لادى الى عدم العمل بكل ما روى بالمعنى من السنة وهو تعطيل للسنة وكذا قول الاسنوى لاحتمال كون الالف واللام للمهد به وعليه انه احتمال خلاف الظاهر لان الظاهر من حال الصحابي موافقة الحكاية للمحكى عنه فلا يعول على مثله ولا فرق بين المعرف بالالف واللام والمنون ولذلك اختار ابن الحاجب ان الجميع للعموم والامدى في الاحكام بعد أن نقل عن الجمهور موافقة الامام مال الى انه يعم (٢) قال الاسنوى « الثامن قال الشافعى رحمه الله ترك الاستفصال في

أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة والسلام أمسك أربعاً وفارق سائرهن ولم يسأله هل ورد العقد عليهن معاً أو مرتباً فدل ذلك على أنه لا فرق

حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم الخ « أقول هذه المسئلة عنونها الحنفية بمسئلة جواب السائل الخ وقسموا الجواب الى مستقل وغير مستقل فتألوا غير المستقل كنعم والسؤال عام يساوى السؤال في العموم اتفاقاً فإذا كان السؤال خاصاً فحكوا فيه خلافاً ففريق قال ان الجواب يساوى السؤال في الخصوص اتفاقاً أيضاً وهو الاوجه وفريق يعم غير المستقل بعد السؤال الخاص عند الشافعي لترك الاستفصال لان تركه في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال كما هو محكى عن الشافعي وهذا صريح كلام الآمدي وشارحي أصول ابن الحاجب على ما ذكره المحقق التفتازاني لكن الظاهر كما نبه عليه الفاضل الابهري ان من ذهب الى أن الشافعي ذهب اليه إنما أخذه من المحكى المذكور عنه لتناوله الجواب غير المستقل لكنه وهم فإنه لم يردده الا فيما هو مستقل ومن ثمة لم يورد امام الحرمين في امثلته الا ما هو مستقل بل وقال امام الحرمين في هذه المسئلة العموم فرع استقلال الكلام بنفسه بحيث يفرض الابتداء به من غير تقدم سؤال فاذا ذلك يستمسك بعض باللفظ وآخرون بالسبب فاما اذا كان لا يثبت الاستقلال دون تقدم سؤال والسؤال خاص به فالجواب تنمة له وكالجزء منه ولا سبيل الى ادعاء العموم به ولذلك قال الكمال في التحرير والظاهر الاول اى ان الجواب غير المستقل يتبع السؤال في الخصوص اتفاقاً ولا معنى للزوم العموم في الجواب لترك الاستفصال الا في الاحوال والاوقات لكن النزاع إنما هو في ان المراد عموم الجواب للمكلمين او خصوصه ببعضهم والقطع ان العموم للمكلمين ان ثبت في نحو نعم جواباً لقول السائل ايحل لي كذا فليس لترك الاستوصاف بل بقياس لهم عليه لوجود دعلته فيهم كما هي فيه او بنحو حكى على الواحد حكى على الجماعة من النصوص المفيدة لثبوت الحكم في حقهم ايضاً لا من الجواب بنعم فقط وهذا لا ينافي خصوصه كسائر انواع الخصوص كذا يؤخذ من التحرير والتقدير عليه واما الجواب المستقل فان كان

على خلاف مايقوله أبوحنيفة^(١) قال الامام وفيه نظر لاحتمال انه أجاب بعد أن مساويا للسؤال في العموم والخصوص كان ذلك الجواب تابعا للسؤال عموما وخصوصا وان كان الجواب خاصا لا يعم الا بالقياس أو غيره من الدلائل وان كان الجواب عاما ورد على سبب خاص سؤال او سبب خاص غير سؤال فعند الاكثر العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فلا يخص الحكم به ونقل عن الامام الشافعي ان العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ وصححه امام الحرمين ونقله عنه الآمدي وابن الحاجب وغيرها اعتمادا على قول امام الحرمين في البرهان انه الذي صح عندي من مذهب الشافعي لكنه مردود ونقله خطأ عن الامام الشافعي فقد صرح الشافعي في كتابه الام على ان السبب لا يصنع شيئا انما يصنعه الالفاظ ومشى عليه اكثر اصحابه وبين الامام نجر الدين الرازي في مناقبه وهم ناقل هذا القول عنه لكن قال به من اصحابه المزني وابو ثور والقفال واندقاق وروى عن مالك وذهب بعض العلماء كابن الفرج بن الجوزي الى ان العبرة للسبب الخاص ان كان سؤال سائل والى العموم ان كان وقوع حادثة ومن ذلك تعلم ان قول الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الحال النخ خاص بالجواب المستقل كما في حديث غيلان بن سلمة الذي مثل به الاسنوي وان اكثر الحنفية وأكثر الشافعية متفقون على عموم الجواب المستقل ان كان عاما واردا على سؤال خاص او سبب خاص غير سؤال كما هو موضوع هذا المسئلة

(١) قال الاسنوي «خلاف مايقوله أبوحنيفة» أقول الحكم ان الكافر اذا أسلم على أكثر من أربع من النساء فان علم أن نكاحهن معا وجب عليه أن يفارق الجميع ثم يعقد عقداً جديداً على من شاء منهن وان كان نكاحهن على الترتيب امسك الاربع الاول وفارق من عداهن وذلك لان الكافر بعد اسلامه يعامل معاملة المسلمين وتظهر في حقه احكام الاسلام واستدامة النكاح كابتدائه فكما انه لا يجوز له أن يتزوج ابتداء أكثر من أربع معا كذلك لا يجوز أن يستديم بعد الاسلام نكاح أكثر من أربع نكحهن معا قبل الاسلام أو جهل

عرف الحال . واعلم أنه قد روى عن الشافعي أيضاً أنه قال حكاية الاحوال اذا
تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجال وسقط بها الاستدلال وقد جمع القرافي
بينهما بأن قال لاشك أن الاجال المرجوح لا يؤثر انما يؤثر المساوى أو الراجح^(١)

عملا بالاحتياط في الفروج وهو في ذلك واجب وهذا الحكم ثابت بالقاطع
لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية وعليه انعقد الاجماع .
والحديث كما قال الامام الرازي محتتمل أن يكون الجواب فيه بعد أن عرف الحال
فلا يعارض التقاضي وبهذا تعلم أن الحنفية لم يتأولوا الامساك بالابتداء في المعية
ولا في الترتيب حتى يكون من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وبني عليه امام
الحرمين ما بنى مما لا يليق من مثله في حق الاكابر كما نقله العطار عنه في حواشيه
على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وقد جمع القرافي بينهما بان قال لاشك الخ » أقول قد
نقل العطار في حواشيه على جمع الجوامع هاتين العبارتين وقال وظاهر العبارتين
التعارض لان الاولى قد تدل على انها تم الاحتمالات والثانية على انها لاتعمها
بل هي من المجمل لا يستدل بها على عموم وجمع بينهما القرافي بجمل الاولى على
ما اذا ضعف الاحتمال في محل الحكم والثانية على ما اذا قوي وبجمل الاولى على
ما اذا كان الاحتمال في محل الحكم والثانية على ما اذا كان في دليله قال القرافي
ببعضاً لزر كشي وغيره ولا حاصل لهذا الجمع والحق حمل الاولى على ما اذا كان في
الواقعة قول من النبي صلى الله عليه وسلم بحال عليه العموم والثانية على ما اذا لم
يكن فيها الا مجرد فله صلى الله عليه وسلم اذ لا عموم له فن الاول وقائع من
اسلم على أكثر من أربع نسوة كغيلان بن سلمة المذكور في الشرح
وقيس بن الحارث وغيرهما ومن الثاني خبر مسلم انه صلى الله عليه وسلم جمع
بلمدينة بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر فان ذلك
يحمل على ان يكون بعذر المرض وان يكون جمعا صوريا بان يكون آخر الاولى
الى آخر وقتها وصلى الثانية عقبها اول وقتها كما جاء في الصحيح واذا احتمل كان
حملة على بعض الاحوال كافيها ولا عموم له في الاحوال كلها قاله شيخ الاسلام اهـ

و حينئذ فنقول الاحتمال المؤثر ان كان في محل الحكم وليس في دليبه فلا يقدر
 كحديث ابن غيلان وهو مراد الشافعي بالكلام الاول وان كان في دليبه قدح
 وهو المراد بالكلام الثاني . التاسع مثل يا أيها الناس ويا عبادي يشمل الرسول^(١)

وبهذا تلم ان الاسنوى جعل الجمل الثاني في كلام القرافي دليلا على الاول فجعل
 الاحتمال المؤثر ان كان في محل الحكم وليس في دليبه فلا يقدر لضعف الاحتمال
 وان كان في دليبه قدح لقوته وان القرافي تبعنا لاذركشي لم يراض هذا الجمع
 لكن لا يخفى ان ما مثل به القرافي للثاني من قبل فقال فعله صلى الله عليه وسلم
 بصيغة لا عموم لها كصلى في الكعبة او كان يجمع بين الصلاتين في السفر قد
 تقدم انه لا يعم وموضوع ما نحن فيه جواب عام مبني على سؤال خاص غير سبب
 أو على سبب خاص غير سؤال فلينظر ما به الجمع

(١) قال الاسنوى « التاسع مثل يا أيها الناس او يا عبادي يشمل الرسول
 الخ » قول هذه المسئلة ذكرها الحنفية بعنوان خطاب الله سبحانه العام
 كيا عبادي ويا أيها الناس يشمل صلى الله عليه وسلم ارادة كما تناوله لغة عند
 الاكثر مطلقا سواء كان مصدرا بالقول صريحا او غير صريح وقيل لا يشمل
 ارادة لان كونه صلى الله عليه وسلم مبلغا للخطاب الى الامة مانع من ذلك والا
 كان مبلغا ومبلغا بخطاب واحد ولهذا المانع خرج عليه الصلاة والسلام
 من احكام عامة كسنية الضحى فانها مندوبة للامة على القول الاشبه وقد
 ذهب غير واحد من اعيان المتأخرين منهم اننوى في الروضة الى انها واجبة عليه
 صلى الله عليه وسلم والاوجه عدمه لان الخصوصية لا تثبت الا بدليل صحيح
 وهو مفقود بل وجاء مما هو اقوى منه ما يعارضه كما هو معروف في موضعه
 وقد نقل في شرح المهذب عن العلماء انه صلى الله عليه وسلم كان لا يداوم
 على صلاة الضحى مخافة ان تفرض على الامة فيعجزوا عنها وكان يفعلها في بعض
 الاوقات والجواب ان المبلغ هو جبريل عليه السلام للاحكام العامة الى واحد
 من العباد او من الناس مشمولا بهم ليسمعهم اياها قال النبي صلى الله عليه وسلم حاك
 تبليغ جبريل الخطاب الذي هو داخل فيه فلا موجب لخروجه وهو مشمول به

وقال الحلبي ان كان معه قل فلا وقيل لا يدخل مطلقا . العاشر المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثرين^(١) كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وقولك من أحسن اليك فأكرمه قال ويشبه أن يكون كونه أمرا قرينة مخصصة قال في الحاصل وهو الظاهر . الحادي عشر المدح أو الذم لا يخرج الصيغة عن كونها عامة على الصحيح^(٢) وصححه أيضاً الأمدى وابن الحاجب وتقالا مقابله عن الشافعي

لغة فما تحقق خروجه منه يجب أن يكون لدليل خاص فتفصيل الحلبي والصيرفي بين أن يكون الخطاب العام متعلق قول كقل يا عبادي فيمنع شموله اياه وان لم يكن متعلق قول فلا يمنع منتف

(١) قال الاسنوي « العاشر المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه الخ » أقول هذه المسئلة هي التي عبر عنها في جم الجوامع بقوله والاصح ان المخاطب بكسر الطاء داخل في عموم خطابه ان كان خبرا قال الجلال نحو والله بكل شيء عليم وهو سبحانه عالم بذاته وصفاته لا أمرا كقول السيد لعبداه وقد احسن اليه من أحسن اليك فأكرمه لبعده أن يريد الأمر نفسه بخلاف الخبر وقيل يدخل مطلقا نظرا لظاهر اللفظ وقيل لا يدخل مطلقا لبعده ان يريد المخاطب نفسه الا بقرينة وقال النووي في كتاب الطلاق من الروضة انه الاصح عند أصحابنا في الاصول وصحح المصنف يعني صاحب جمع الجوامع الدخول في الامر في مبعثه بحسب ما ظهره في الموضوعين اه وكلام الحنفية صريح في ان المخاطب بكسر الطاء يدخل في متعلق خطابه مطلقا خبرا او امرا او نهيا قال في التحرير وشرحه التقرير المخاطب بكسر الطاء داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واكرم من اكرمك ولا تهنه فله سبحانه وتعالى عالم بذاته والأمر الناهي اذا اكرم غيره كان الغير مأمورا باكرامه منها عن اهانتة لوجود المقتضى وانتفاء المانع اه وقد ادخل صاحب مسلم الثبوت هذه المسئلة في مسألة النبي صلى الله عليه وسلم داخل في العمومات وله في ذلك وجه فانه صلى الله عليه وسلم مخاطب أمته بالعمومات وداخل في متعلق خطابه عند الاكثر

(٢) قال الاسنوي « الحادي عشر المدح او الذم لا يخرج الصيغة عن كونها

وكذلك ابن برهان أيضا ومثاله قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم والذين يكنزون الذهب والفضة (فرع) قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ونحوه يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال^(١) نص عليه الشافعي في رسالة في باب الزكاة فقال عقب ذكره لهذه الآية ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن ان الاموال كلها سواء وان الزكاة في جميعها لاني بعضها دون بعض هذا لفظه

عامة على الصحيح الخ « أقول هذه المسئلة هي التي قال فيها صاحب جمع الجوامع والاصح تعميم العام بمعنى المدح والذم بان سيق لاحدهما اذا لم يعارضه عام آخر لم يسق لذلك اذ ما سيق له لا ينافي تعميمه فان عارضه العام المذكور لم يعم فيها عورض فيه جمعا بينهما وقيل لا يعم مطلقا لانه لم يسق للتعميم وثالثها يعم مطلقا كغيره وينظر عند التعارض الى المرجح مثاله ولا معارض ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ومع المعارض والذين هم لثروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانه وقد سيق للمدح يعم بظاهره الاختين بملك اليمين جمعا وعارضه في ذلك وان تجمعوا بين الاختين فانه ولم يسق للمدح شامل لجمعهما بملك اليمين فحمل الاول على غير ذلك بان لم يرد تناوله له او اريد ورجح الثاني عليه بانه محرم اه مع زيادة شرحه وفي كتب الحنفية كالتحرير ومسلم الثبوت ان العام في معرض المدح والذم كأن الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يعم استعمالا كما هو عام وضعا خلافا للشافعي اه وهذا يخالف ما في الاسنوى وجمع الجوامع وغيرهما من كتب الشافعية من ان الاصح ان العام في معرض المدح والذم يعم على الوجه الذي قاله صاحب جمع الجوامع فهم لا يخالفون الحنفية في ذلك على الاصح عندهم فما حكاه الحنفية مبنى على ما نقله الآمدي وابن الحاجب وابن برهان عن الشافعي وقد علمت انه خلاف الاصح كما ان ما قاله الاسنوى مطلق والواجب تقييده بما فعله صاحب جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « فرع قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ونحوه يقتضى الخ » أقول هذا الفرع هو الذي ذكره صاحب جمع الجوامع بقوله والاصح ان نحو خذ من أموالهم صدقة يقتضى الاخذ من كل نوع قال شارحه الجلاله

بجروفيه ورأيت في البويطي نحوه أيضا ونقله ابن برهان عن الاكثرين وكذلك
الآمدى وابن الحاجب ثم اختارا خلافة

قال « الفصل الثاني - في الخصوص

وفيه مسائل

الاولى التخصيص اخراج بعض ما يتنارله اللفظ والفرق بينه وبين النسخ أنه يكون
لبعض والنسخ قد يكون عن الكل والتخصيص المخرج عنه والتخصيص المخرج وهو
ارادة اللفظ ويقال للدال عليها مجازا* الثانية القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد
لفظا كقوله تعالى اقتلوا المشركين أو معنى وهو ثلاثة: الاول العلة وجوز تخصيصها

وقيل لا بل يمتثل بالاخذ من نوع واحد وتوقف الآمدى عن ترجيح واحد
من القولين والاول ناظر الى ان المعنى من جميع الاموال والثاني الى انه من
مجموعها اه والقول بانه لا يوجب الاخذ من كل نوع هو مذهب الحنفية كما في
التحرير ومسلم الثبوت وتحرير محل النزاع ان الجمع المضاف الى جمع هل يقتضى
عموم آحاد الاول بالنسبة الى كل واحد واحد من آحاد الثاني اولا يقتضى
وتكادرا في جزئى من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فقال
الحنفية هذه الآية لا تقتضى وجوب الاخذ من كل نوع من انواع المال لان
مقابلة الجمع بالجمع تقييد انقسام الآحاد على الآحاد فالمعنى خذ من مال غنى
صدقة ومن مال غنى آخر صدقة اخرى وهذا لا يقتضى الاخذ من جميع اموال
واحد واحد ولا يقصد استغراق آحاد مال كل ولا انواعه واستدلوا على ذلك
بالاستقراء نحو ركبوا دوابهم وجعلوا اصابهم في آذانهم فان المعنى في الاول
ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه في اذنه الى غير
ذلك نحو اغسلوا وجوهكم والتخلف في بعض المواد لوجود الصارف لا يضر
الاستقراء لان مبناه على الغلبة والغلبة في الاستعمال كما قالوا وزفر والكرخى
والآمدى وابن الحاجب ومن تبعهم وان وافقوا الحنفية المذكورين لسكنتهم
استدلوا بانه اذا اخذ صدقة واجدة كانت من جملة اموالهم صدق عليه انه اخذ

كما في العرايا . الثاني مفهوم الموافقة فيخصص بشرط بقاء المفروض مثل جواز حبس الوالد لحق الولد . الثالث مفهوم المخالفة فيخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم اذا بلغ الماء قلتين بالا كد قيل يومئ البداء أو الـ كذب قلنا يندفع بالتخصيص . أقول لما فرغ من العموم شرع يتكلم في الخصوص فلذلك تكلم على التخصيص . والتخصيص والتخصيص فذكر في هذا الفصل تعريف الثلاثة وكذلك أحكام التخصيص . يفتح الصاد وأخر أحكام التخصيص بكسرها الى الفصل الثالث فاما التخصيص فقال أبو الحسين انه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب واختاره المصنف والـ كنهه . أبدل الخطاب باللفظ فقوله اخراج أي عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الارادة والحكم . الا عن الحكم نفسه ولا عن الارادة نفسها^(١) فان ذلك الفرد لم يدخل فيهما حتى

من اموالهم صدقة فلا يوجب الاخذ من كل نوع من انواع مال كل واحد . واما الاستدلال بان عموم الجمع مجرعى فالمعنى من مجموع مال كل واحد ولا يقتضى هذا الاخذ من كل نوع فلا يصلح لان يستدلوا به لانه مبنى قول مزيف وهو ان عموم الجمع مجرعى وهو مخالف لقول الجمهور واستدل الاكثر من غير الحنفية بانه جمع مضاف وهو للعموم وباقي الادلة بما لها وعليها . يطالب من المطولات

(١) قال الاسنوى « فقوله اخراج أي عما يقتضيه ظاهر اللفظ الخ » أقول اشار به . هذا الى ان شمول اللفظ مراد تناولا لا ارادة ولا حكما وذلك ليصح الاخراج وهذا اصطلاح الشافعية وقال المحققون من الحنفية ان التخصيص قصر العام بالمستقل المقارن واما غير المستقل كالاستثناء فلا قصر فيه اصلا عندهم . ويبان ذلك ان قولك مثلا اكرم الرجال ان كانوا هاشميين وان كان مركبا يدل جزؤه على جزء معناه لكن بعد التركيب صار جملة شرطية موضوعة لتعليق مضمون جملة الجزاء على جملة الشرط فالمقصود بالحكم في مثل هذا أنه متى تحقق الشرط تحقق الجزاء وليس فيها سوى هذا الحكم غير ان بعض الرجال مثلا لا يوجد فيه هذا الشرط فلا يتجز في الحكم بل هو مسكوت عن حكمه واما في الصفه فبعد ان يقيد جنس الموصوف بالصفة يعتبر العموم في افراد المقيد فقط

يخرج ولا عن الدلالة فان الدلالة هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى
وهذا حاصل مع التخصيص فافهمه وقوله اللفظ دخل فيه العام وغيره كالاستثناء
ويحكم عليه ويكون المحكوم عليه مركبا تقييدا عاما في افراده والحكم عليه فقط
جنس الموصوف جزء المحكوم عليه وليس هو من حيث هو محكوما
عليه بشيء ومالم يتصف بهذه الصفة من افراده مسكوت عن حكمه وان كان هو
مركبا يدل جزؤه على جزء معناه وهذا ليس من القصر في شيء وكذا يقال في
العام المغنيا بالغاية يكون الحكم على افراد الجنس المغنيا بالغاية وهذا ليس من
القصر في شيء واما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لان يتعلق
بها التصديق والتكذيب بل لان يصدق او يكذب ببده فالمقصود بالحكم انما
هو البديل وهو ذلك البعض واما ما عداه فهو مسكوت عنه وهذا ليس من
القصر في شيء واما في الاستثناء فالعام باق على عمومه كما كان لكن من المجموع
يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لا ان العام مستعمل في الباقي وذلك لان
قولك له على عشرة الا ثلاثة لا جائز ان يجعل عشرة مستعملة مجازا في سبعة والا
ثلاثة قرينة على ذلك لان لفظ عشرة موضوعة لرتبة خاصة من العدد لا يحتمل
ان يطلق على ما تحتها أو ما فوقها من المراتب العددية اصلا فلا يجوز ان يراد به
الباقي بعد الثلاثة وذلك بان الدهن اذا أخذ عشرة وحللها الى سبعة وثلاثة واسقط
الثلاثة يبقى سبعة قطعاً فيصدق على السبعة انها عشرة منقوص منها ثلاثة في
العرف واللغة وان لم يصدق عليها انها عشرة فان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق
المطلق فيعبر بهذا المقيد عن السبعة وصار الدال على السبعة عبارتين اطول واقصر
والمتمكلم مخير بايها شاء يتكلم كما ان شاء تكلم بقول الانسان ماش وان شاء قال
الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء
عبر بلفظ عشرة الا ثلاثة واذا قلنا ان العشرة مجاز عن السبعة لزم اللغو قطعاً
لانه اذا كانت العشرة صارت بمعنى السبعة فاي معنى لقوله الا ثلاثة فان الا
للإخراج قطعاً باطباق اهل اللغة فالمستثنى مع الاداة لغو قطعاً فان قلت انه قرينة

من العدد فسيأتي انه من التخصصات وكذا يدل البعض كما صرح به ابن الحاجب نحو
أكرم الناس قريشا ولك أن تقول يدخل في هذا اخراج بعض العام بعد العمل به (١)

على ان المراد بها السبعة ولولاها لما علم ذلك قلت هب انه قرينة لكن القرينة
لا تكون مهمة وههنا يتصير الاداة مع المستثنى مهما والسرفيه ان الاستثناء
لما كان غير مستقل يقتضى الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا
يصح الارتباط به فيلغو قطعاً وهذا بخلاف التخصص المستقل فانه لاستقلاله فيفيد
حكماً مخالفاً للعام فيعارض العام بقدر ما دل عليه من افراد العام فيدل على ان
العام مخصوص ولذلك لم يعرف خلاف بين الحنفية في ان العام المقرون بشرط أو
صفة أو غاية أو استثناء ليس مجازاً البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل ومثل
ما قلناه في الاستثناء من العدد يقال في العام فلا تخصيص فيه أيضاً بل العام المستثنى
منه باق على معناه والحكم على الباقي انما يفهم من المجموع بمعنى انه يفهم معنى
مركب فصدق على الباقي وهذا تعلم ان ما ذكرناه لا ينافي ان كل عام مقرون
بشرط أو صفة أو غاية أو بدل بعض أو استثناء مركب يدل جزؤه على جزء
معناه فكل من جزئيه أو اجزائه باق على وضعه الافرادى لما قلنا ان المجموع
موضوع بالوضع التركيبى فالعام لم يكن مجازاً لانه باعتبار وضعه الافرادى مازال
متناولاً ما عدا المقرون بالشرط أو الصفة أو الغاية أو البدل أو المستثنى منه
والغاية والاستثناء وان كان المحكوم عليه هو المقرون بواحد مما ذكر باعتبار
المعنى التركيبى والمركب في ذلك المعنى حقيقة لا مجاز فلا مجاز لا باعتبار المعنى
الافرادى ولا باعتبار المعنى التركيبى

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول دخل في هذا اخراج بعض العام بعد
العمل به الخ » أقول ان الاسنوى فسر عبارة المصنف بقوله اخراج عما يقتضيه
اللفظ من الارادة والحكم لا عن الحكم ولا عن الارادة نفسها فان ذلك الفرد
لم يدخل فيها حتى يخرج الخ وهذا بخلاف النسخ فانه لا يكون الا بعد ارادة
المنسوخ والحكم عليه وبينهما فرق شاسع فكان خارجاً عن تعريف المصنف
وقول المصنف والنسخ قد يكون عن الكل اشارة الى فرق آخر وهو ان

وسياتى انه نسخ لالتخصيص حيث قال خصمنا في حتمنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده
 وأيضا فالنسخ قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سياتى بعد هذه
 المسئلة . ولما كان النسخ شبيها بالتخصيص لكونه مخرجا لبعض الازمان فرق
 بينهما بان التخصيص اخراج لبعض والنسخ اخراج عن الكل وفيه نظر لما تقدم
 من ان اخراج البعض بعد العمل نسخ لالتخصيص لاجرم أن في بعض النسخ
 والنسخ قد يكون عن الكل بزيادة قد وعلى هذا فلا ايراد . والتخصيص
 بفتح الصاد هو العام الذي أخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على
 ما زعمه بعضهم^(١) فان المخصص هو الذى تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص

التخصيص لا يمكن ان يكون عن الكل ونسخه يكون على الكل قضية مهمة
 في قوة الجزئية وليست كلية بمعنى أن النسخ دائما يكون على الكل والمصنف
 اعتمد على وضوح المراد

(١) قال الاسنوى « والمخصص بفتح الصاد هو العام الذى اخرج عنه البعض
 لا البعض المخرج عن العام كما زعمه بعضهم » وأقول عبارة المصنف والمخصص
 المخرج عنه فيحتمل ان يكون الضمير في عنه راجعا للفظ يتناوله وغيره فيكون
 المخصص بفتح الصاد هو البعض المخرج عن العام وهذا هو الذى ذكره
 الفري ويحتمل أن يكون الضمير في عنه الى الموصول ويكون المخصص
 بصيغة المفعول هو العام الذى أخرج عنه البعض لا البعض المخرج كما قال
 الاسنوى والجار بردى جزم بان المراد هذا الثانى دون الاول لانه يمتنع
 صدق المشتق بدون المشتق منه وما ثبت له التخصيص هو اللفظ العام .
 قال البدخشى بعد نقل هذا أقول ثبوت التخصيص للعام بمعنى كونه مخصصا
 عنه لا ينافى ثبوته للبعض المخرج بمعنى كونه مخصصا أي مخرجا ، ولاخفاء
 ان هذا اليق بعبارة المصنف سياقاً وسباقاً اه أما كونه اليق بالسباق بالباء الموحدة
 فلان المصنف قال قبل قوله والمخصص المخرج عنه التخصيص اخراج بعض ما يتناوله
 اللفظ فاضاف الاخراج الى بعض ما يتناول اللفظ اضافة المصدر الى مفعوله فأفاد
 أن هذا البعض هو المخرج وأما كون السياق بالياء آخر الحروف اليق فلقوله

وهو العام ويقال عام مخصص ومخصوص والمخصص بكسرهما هو المخرج بكسر
 الراء والمخرج حقيقة هو ارادة المتكلم لانه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً وعاماً
 لم يرجح أحدهما على الآخر الا بالارادة . قوله « ويقال » أى ويطلق المخصص
 أيضاً على الدال على الارادة مجازاً^(١) والدال يحتمل أن يكون صفة للشئ أى
 للشئ الدال على الارادة وهو دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسيماً تسمية
 للدليل باسم المدلول ويحتمل أن يكون صفة للشخص أى الشخص الدال على
 الارادة وهو المرید نفسه أو المجتهد أو المقلد تسمية للمحل باسم الحال والثاني هو
 الذى ذكره الامام لاغير فانه قال ويقال بالمجاز على شيئين أحدهما من أقام الدلالة
 على كون العام مخصوصاً في ذاته وثانيهما من اعتقد ذلك أو وصفه به سواء كان
 الاعتقاد حقاً أو باطلاً وأما صاحب الحاصل فانه قال ويقال بالمجاز على الدلالة على
 تلك الارادة وهذا مخالف للجميع * المسئلة الثانية الشئ القابل للتخصيص
 هو الحكم الثابت لامر متعدد^(٢) لان التخصيص اخراج البعض والامر

بعد ذلك والفرق بينه وبين النسخ أن يكون للبعض وهذا يفيد أيضاً أن البعض
 هو المخرج

(١) قال الاسنوى « أى ويطلق على الدال على الارادة مجازاً الخ » هذا
 هو معناه الحقيقى في عرف الاصوليين والفقهاء وهو الذى يبحث عنه الاصولى
 فيقسمه الى لفظى وعقلى ويقسم اللفظى الى مستقل وغير مستقل شرط وصفة
 أو غاية أو بدل بعض أو استثناء وهو الذى يستدل به المجتهد ويشترط فيه أن
 يقارن حقيقة أو حكماً والا كان ناسخاً ولا يشترط ذلك وأن يكون متأخراً
 والا كان منسوخاً بالعام المتأخر كل ذلك على الخلاف بين المجتهدين وماعد ذلك
 من معانى التخصيص فجاز في عرفهم فاعرف ذلك

(٢) قال الاسنوى « الشئ القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لامر متعدد
 الخ » أقول أشار بذلك الى ان التعريف صادق بالعام الذى أريد به الخصوص
 وان المراد هنا ما هو أهم من المعرف فالمتعدد هنا يشمل ما كان لفظاً نحو فاقتلوا

الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم ان المتعدد قد يكون تعدد من جهة اللفظ كقوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يدل بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه أهل الذمة وغيرهم . وقد يكون من جهة المعنى أى الاستنباط وهو ثلاثة : الاول العلة وقد جوز تخصيصها أى جوزها بعضهم ومنعه الشافعي وجمهور المحققين ^(١) كما قاله في المحصول في الكلام على الاستحسان وانما عبر بهذه العبارة لان المسئلة فيها مذاهب تأتي في القياس وهو المسمى هناك بالنقض مثاله العرايا فان الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعالله بالنقصان عند الجفاف وهذه العلة موجودة في العرايا وهو بيع الرطب على رءوس النخل بالتمر على وجه الارض مع ان الشارع المشركين وخص منه الذمي ونحوه وما كان معنى كالانواع الثلاثة التي ذكرها الاسنوي

(١) قال الاسنوي « أى جوزها بعضهم ومنعه الشافعي وجمهور المحققين الخ »
 فن جوز التخصيص قال قد جوز بيع العرايا فيما دون النصاب عن علة الربا وهو الطعم عند الشافعية لما روى جابر انه عليه الصلاة والسلام رخص في العرايا الوسطى والوسطين والثلاثة والاربعة وجواز البيع على هذا الوجه وان خالف القياس الا انه جوز للحاجة فينتقد بقدرها وهو ما حصل في القليل دون الكثير ومن منع التخصيص قال ان معنى التخصيص على ما قالوا هو وجود العلة مع تخاف الحكم عنها في بعض الصور ولا خفاء ان عند التخلف المانع لا تبقى العلة علة فلا تخصيص اذ العلة ما ثبت به الحكم لفرد ما . قال البلخشي بعد ذلك الذي نقلناه ملخصا والحق ان النزاع لفظي اذ لو جعل ارتفاع المانع خارجا عن العلة جاز تحققها مع ثبوت المانع ويتخاف الحكم عن العلة حينئذ وهو معنى تخصيصها ولو جعل داخلا في العلة لم يتحقق العلة حينئذ مع ثبوته فلا يتحقق التخصيص اهـ وحاصل هذا ان من نظر الى علة الطعم في هذا المثال بالنظر الى ذاتها وجعل انتفاء المانع غير معتبر فيها قال بالتخصيص لوجود علة أخرى وهو المانع الذي اقتضى حكم الجواز ومن نظر الى ان انتفاء المانع جزء من العلة فالعلة لم يتحقق مع ثبوته فلا يتحقق التخصيص بل انتفاء الحكم لا انتفاء العلة

قد جوزه . الثاني مفهوم الموافقة فيجوز تخصيصه بما عدا الملفوظ كقوله تعالى ولا تقل لها أف فانه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف وبالمفهوم على تحريم الضرب وسائر انواع الاذى وخص منه الحبس في حق دين الولد فانه جائز على ما صححه الغزالي ^(١) وطائفة منهم المصنف في الغاية القصوى فأما اذا أخرج الملفوظ به وهو التأفيف في مثالنا فانه لا يكون تخصيصاً بل نسخاً للمفهوم وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس فان قيل حكمه هنا بأن إخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه في النسخ ^(٢)

(١) قال الاسنوى « وخص منه الحبس في حق دين الولد فانه جائز الخ » أقول قال الشيخ العطار في حواشيه على جمع الجوامع : الراجح عندنا معاشرة الشافعية عدم الحبس كالمالكية ايضاً

(٢) قال الاسنوى « فان قيل حكمه هنا بان إخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق الخ » أقول هذا القيل لا يتوهم اصلاً لان حاصل ما هنا اننا اذا اخرجنا غير ما دل عليه اللفظ في محل النطاق وهو التأفيف من الحكم كجواز الحبس وجواز ابتدائه بالفحوى وضربه بالارتداد كان تخصيصاً واذا اخرجنا منه ما دل عليه اللفظ في محل النطاق كالتأفيف في مثالنا كان نسخاً وذلك لان تحريم سائر انواع الاذى انما ثبت تبعاً لحزمة الملفوظ به فاذا رفع ذلك الحكم كان ذلك نسخاً لا تخصيصاً لانه رفع للحكم بعد ثبوته بخلاف الاول فانه منع لدخول بعض انواع الاذى في الحكم لان الفرق الداتي بين التخصيص والنسخ هو ان التخصيص هو كما قال صاحب جمع الجوامع وغيره قصر العام على بعض افراده قال الجلال بان لا يراد منه البعض الآخر افاشار الى ان المخرج غير مراد بالحكم وان تناوله لفظ العام ، واما النسخ فهو كما قال صاحب جمع الجوامع كغيره اختلف في أنه رفع أو بيان والمختار رفع الحكم وقد صرح المضد بان الخلاف لفظي وذلك لان الذي جملة معنويًا قال ان الاول يشمل النسخ قبل التمكن وهو جائز على الاصح ولا يشمله الثاني فيكون للخلاف ثمرة ولكن في ذلك نظر فان التعريفين للفقهاء المجوزين للنسخ قبل التمكن خلافاً للمعتزلة وانما فروا من الرفع

قلنا ان كان الاخراج لمعارض راجح كردة الاب المقتضية لقتله ومطاله المقتضى
 لحبسه كان تخصيصا لا ناسخا للمنطوق لانه لا ينافي ما دل عليه من الحرمة وهذا
 هو المراد هنا وان لم يكن بل اورد ابتداء كان نسخا له لمنافاته اياه وهذا هو
 المراد هناك . الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم^(١)

الى الانتهاء لكون الحكم قديما لا يرفع والتعاق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه
 فنسخه اعلام بان الحكم لم يتعلق ولان النسخ عندهم بيان ان التعاق بالمستقبل
 المظنون استمراره قبل سماع النسخ مع انه لم يكن مستمرا في نفس الامر
 والاولان باطلان لان المرتفع هو التعاق الحادث المظنون دوامه والثالث ليس
 خلافا في المعنى لانه يستلزم زوال التعاق المظنون قطعا وهو مرادنا بالرفع
 كذا في الشارح المضدي ومن هذا تلم ان قول الاسنوي قلنا ان كان الاخراج
 لمعارض راجح الخ ليس على ما ينبغي لان كلا من التخصيص والنسخ لا يكون
 الا لمعارض راجح والفرق ما ذكرناه غاية الامر انه اذا كان المعارض متأخرا وكان
 مخرجا لبعض ما يساويه العام من حكم العام كان تخصيصا وان كان رافعا لحكم العام
 بعد ثبوته عن بعض ما ثبت له حكم العام من أفراده كان نسخا وقد يكون المخصص
 مقدما أو مقارنا عند الشافعية وأما الناسخ فلا يكون الا متأخرا بعد تعاق
 الخطاب بالخرج تمكن المكاف من فعله أو لم يتمكن ذلك

(١) قال الاسنوي « الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه الخ » أقول
 كلام الشافعية المتعاق بمفهوم المخالفة في موضعين الاول قالوا مفهوم المخالفة عموم
 الجميم ما وراء المنطوق خلافا للنزالي وقيل ان النزاع لفظي يعود الى ان العام هل
 هو ما استغرق في محل النطق وبه قال الامام حجة الاسلام فنفي العموم
 عنه أو هو ما استغرق سواء كان في محل النطق أو غيره كما يقول به الجمهور
 فاثبتوا العموم او لا خلاف لاحد من قائل مفهوم المخالفة في ثبوت نقيض الحكم
 لاني محل النطق صوما وكلام الاسنوي يكاد يكون صريحا في ذلك أو انه جرى
 على قول الجمهور من ان له صوما الثاني في مفهوم المخالفة يخص العموم ومثلا
 لهذا بقوله عليه الصلاة والسلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير

لانه ان كان مساويا كان ترجيحا من غير مرجح وان كان مرجوحاً كان العمل به ممتنعا وهذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف وأهمله الامام وهو الصواب لان المخصص لا يشترط فيه الرجحان كما سيأتي أن فيه جمعا بين الدليابين مثاله قوله عليه الصلاة والسلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان مفهومه يدل على انه يحمل الخبث اذا لم يبلغ قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الجارى فان القول القديم انه لا ينجس الا بالتغير واختاره الغزالي وجماعة ومنهم المصنف في الغاية

لونه أو طعمه أو ريحه رواه الترمذى بغير الاستثناء وقال حديث صحيح فانهم خصوه بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث رواه أبو داود ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث فهو مخصص من عموم الماء ما كان أقل من القلتين وانما خصوا العموم به لانه ظنى مثله فتعارضوا والجمع أولى من الاهدار فيجمع بتخصيص العام فان قيل المنطوق أقوى فلا معارضة فالجواب ان مساواة العام والمخصص في قدر الظنية بعد مساواتهما في اصل الظنية ليست شرطا للتخصيص للاتفاق عليه بخبر الواحد للكتاب كذا في شرح المختصر ورد في مسلم الثبوت بأن عدم اشتراط المساواة في قدر الظن ترجيح للرجوح وهو خلاف البديهة اما تخصيص الكتاب بخبر الواحد فلانه لا يكون الا بعد تخصيص الكتاب بالقاطع وهذا الجواب مبنى على رأى الحنفية واما عند الشافعية فغير الواحد يخص به قطعى الكتاب مطلقاً لمساواتهما في اصل ظن الدلالة وان كان الكتاب قطعى الثبوت كما ان الاسنوى مثل لتخصيص عموم مفهوم المخالفة بالمنطوق لان مفهوم المخالفة يقتضى نجاسة الماء اذا وقع فيه النجس مطلقا جاريا أو را كذا نخص القليل الجارى من هذا المفهوم فلا ينجس الا بالتغير بمنطوق الحديث الاول وكل من التمتيابين صحيح وقد مثل المطار في حواشيه على جمع الجوامع نقلنا عن البدخشى شارح المنهاج كما مثل الاسنوى ويمثال آخر وهو ما اذا لم يكن النجس ميمة لا نفس لها سائلة ونحوها فان الماء القليل لا ينجس كالجارى ومن هذا تعلم ان الرجحان بالمخصوص لا بد منه وان ما ذكره صاحب الحاصل والمصنف محمول على ان المفهوم اذا كان عاما مخصوصا كما هو الموضوع هنا كان الخاص المنطوق

«القصوى لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الحديث فانه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق أرجح من المفهوم . قوله « قيل يوم البدء » اعلم ان من الناس من قال ان التخصيص لا يجوز^(١) لانه ان كان في

الذى يخصه راجحا عليه بكونه خاصا وكذا اذا كان العام منطوقا والخاص المخصص له مفهوم مخالفة يشترط ما ذكر ايضا فالرجحان بهذا المعنى لا بد منه واما ما جرى عليه الامام فالمراد منه انه لا يشترط الرجحان بغير ما ذكر كذا يؤخذ من مجموع كلام الشافعية في الموضوعين الاتري الى قول الاسنوي بعد ذلك فانه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق أرجح من المفهوم اه فان المراد منه انه أرجح من جهة خصوصه على المفهوم من جهة عمومه فلا ينافي ان مفهوم المخالفة ايضا أرجح من جهة خصوصه على المنطوق من جهة عمومه فيخص به منطوق هذا الحديث ولذلك قال البدخشي بعد ان ذكر مثل ما ذكره الاسنوي في تخصيص مفهوم حديث القلتين بمنطوق الحديث الاخير وهو لكونه خاصا راجح على الاول العام على ما عليه الشافعية اه والحاصل اننا خصصنا عموم منطوق حديث الماء طهور فاخرجنا منه بمفهوم الماء اذا بلغ قلتين ما لم يبلغ قلتين ثم خصصنا مفهوم حديث اذا بلغ الماء قلتين بمنطوق الحديث الاول فاخرجنا منه الماء الذى لم يبلغ قلتين وكان جاريا او وقعت فيه ميتة لانفس لها سائلة ونحو ذلك فعملنا بخصوص كل من المنطوق والمفهوم في مقابلة العام الذى يقابله منطوقا ومفهوما لرجحان الخاص لكونه قطعى الدلالة على العام لكونه ظنيها وللجمع بين الدليلين فتمين التخصيص على رأيهم والله اعلم

(١) قال الاسنوي « اعلم ان من الناس من قال ان التخصيص لا يجوز الخ »
 أقول قال جماهير العلماء يجوز التخصيص عقلا استقراء خلافا لشذوذ لايمبا
 بخلافهم واستدل اولئك الشذوذ بانه كذب فلا يليق ان يتفوه به عاقل وفي شرح
 الشرح انه كذب او بداء وانما زاد هذا ليشمل الانشاء ويثبت المدعى بتمامه فان
 لم يكن شاملا اياه من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل يختص
 بالخبر ودفع بان الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرح به الآمدي وغيره كما في

الاوامر فانه يومم البداء وان كان في الاخبار فانه يومم الكذب وهما محالان على الله تعالى وايهام المحال لا يجوز والبداء بالدال المهملة والمد هو ظهور المصلحة بعد خفتها قال الجوهري وبداله في هذا الامر بداء ممدود أي نشأ له فيه رأى والجواب انه يندفع بالخصص أي بالارادة أو بالدليل الدال على الارادة وذلك لانا اذا علمنا ان اللفظ في الاصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد وانما يلزم البداء أو الكذب ان لو كان المخرج مرادا وكلام الامام واتباعه وابن الحاجب يقتضى أن الخلاف في الامر والخبر وليس كذلك بل في الخبر خاصة كما صرح به الآمدى وهو مقتضى كلام أبي الحسين في المعتمد والشيخ ابى اسحق في شرح المع وغيرهم

قال : « الثالثة يجوز التخصيص ما بقى غير محصور لسماجة أكلت كل رمان ولم يأكل غير واحدة وجوز الفعال الى أقل المراتب فيجوز في الجمع ما بقى ثلاثة فانه الاقل عند الشافعى وأبى حنيفة بدليل تفاوت الضمائر وتفصيل أهل اللغة واثنان عند القاضى والاستاذ بدليل قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين ف قيل اضافة الى المعمولين وقوله فقد صغت قلوبكما فقيل المراد به الميول وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فقيل أراد جواز السفر وفي غيره الى الواحد وقوم الى الواحد مطلقا » أقول اختلفوا في ضابط المقدر الذى لا بد

التيسير فهذه الزيادة ضارة له فلا تصح ومن اجل ان الخلاف في الخبر فقط تبين ضعف ما قيل يمكن الجواب بان كل انشاء يلزمه خبر فلو وقع فيه التخصيص يلزم الكذب في الخبر اللازم له او انه لا قائل بالفصل بين الخبر والانشاء . ووجه ضعف الجوابين ان مبناهما على تسليم ان الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك . والجواب عن هذا الدليل ما قاله الاسنوى من انه يندفع بالخصص الخ ومحصله ان الكلام الذى وقع فيه التخصيص يصدق مجازا وان لم يصدق حقيقة ولا يلزم من النفى حقيقة النفى مجازا والدليل على ارادة المجاز وجود المخصص

من بقائه بعد التخصيص^(١) فذهب أبو الحسين الى انه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال أو غير جمع كمن وما الا أن يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيما له واعلاما بأنه مجرى مجرى الكثير كقوله تعالى فقد رنا فنعم القادرون^(٢) وهذا المذهب نقله الآمدي وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام وأتباعه واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون أكثر من النصف وفسره المصنف بأن يكون غير محصور فقال ما بقي غير محصور أى ما بقي من المخرج عنه عدد غير محصور وما ههنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير محصور من المخرج عنه فان كان محصورا فلا والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان في البيت^(٣) ولم يأكل غير واحدة لكان ذلك

(١) قال المصنف « الثالثة يجوز التخصيص ما بقي غير محصور الخ » قال الاسنوى « اختلفوا في ضابط المقدر الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص الخ » اقول ان العام اما ان يكون عمومه مرادا تناولا لاحكاما وهو ما يسمى بالعام المخصوص وأما ان يكون عمومه غير مراد تناولا ولا حكما وهو العام المراد به المخصوص وهذا كلي من حيث ان له أفرادا بحسب الاصل استعمل في جزئى أى فرد منها ولذلك كان مجازا قطعانظرا للحيثية الجزئية مثال ذلك قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) أى نعيم بن مسعود الاشجعي لقيامه مقام كثير في تثبيط المؤمنين عن ملاقاتة أبى سفيان وأصحابه وقوله تعالى (أم يحسدون الناس) أى رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعه مافى الناس من الخصال الجميلة ومن هذا تعلم ان العام الذى أريد به المخصوص لا يدخل تحت هذا الخلاف لانه لا عموم فيه لا بحسب التناول ولا بحسب الحكم بل هو من أول الامر استعمل مجازا في المخصوص

(٢) قال الاسنوى « كقوله تعالى فقد رنا فنعم القادرون » اقول هذا اشارة الى ان استعمال العام في الواحد من أول الامر مجازا للتعظيم وهو العام الذى أريد به المخصوص مستثنى من هذا الخلاف

(١) قال الاسنوى « والدليل عليه انه لو قال أكلت كل رمان الخ » اقول اجابوا

مستهجنا في اللغة سمجا أى قبيحا قال الجوهري : سمج الشيء بالضم سماجة أى قبح فهو سمج باسكان الميم كصعب فهو صعب وبكسرها كخشن بالشين المعجمة فهو خشن وزيادة الياء كقبح فهو قبيح ولك أن تقول قد جوز المصنف له

عن ذلك بأن محل ذلك اذا لم يذكر المخصص وحينئذ لا يجوز التخصيص أصلا أما اذا ذكر المخصص معه لا يكون مستهجنا في اللغة فان قيل كيف لا يكون كذلك وقد انحط الكلام عن درجة البلاغة فلنا ليس الكلام في ذلك وانما الكلام في الصحة لغة ثم الانحطاط انما يكون اذا لم يكن التعبير بالعام عن القليل أو المحصور ولو واحدا لنكتة وحينئذ ينحط الكلام اذا بقي أكثر من النصف أو غير المحصور عند خلو التعبير عن النكتة وأما اذا كان لنكتة كما اذا كان الاقل أو المحصور كالثلاثة أو الواحد لنكتة كما اذا قال قتل كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة أو واحدا وذكر المخصص الذى يدل على ذلك وكان ذلك لنكتة كما اذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام المدينة بمن قتلته واحدا أو أكثر وقال انا قلت كل من في المدينة اقامة لمن قتلته مقام الكل فلا انحطاط ولا استهجان . وبهذا أيضا يندفع ما قيل ان المقصود من المسئلة أن يحمل في كلام الشارع كالقرآن والحديث على التخصيص الى الواحد أو الاثنين . هذا والذي عليه المحققون من الحنفية هو ما قاله الامام الهمام نضر الاسلام قال رحمه الله : وصار ما ينتهى اليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد اما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما اشبه ذلك وان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعنى فمثل قوله لا يتزوج النساء او لا يشترى العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان جمعا صيغة ومعنى مثل قول الرجل ان اشتريت عبيدا أو تزوجت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلاثة انتهى . وفسر كلامه صاحب الكشف بأنه يجوز في المفرد العام والمجموع المعرفة العامة التخصيص الى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الاول وبالفرد بالمعنى الثانى واما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المنكر فنتهى التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام ايضا هذا التوجيه واما تسمية اطلاق الجمع المنكر على الثلاثة تخصيصا فلعلها لانه يسمى الجمع المنكر تاما فاطلاقه

علي عشرة الا تسعة^(١) كما سيأتي والاستثناء عنده من التخصصات المتصلة فهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور وأيضاً فهذا الدليل لا يحصل به المدعى لانه انما ينفي الواحد فقط والمذهب الثاني وهو رأى القفال الشاشي أنه

على البعض يكون تخصيصاً ثم ان مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف ايضاً لان الامام نخر الاسلام جوز اطلاق الجمع على الاثنين مجازاً وعلى هذا ينبغي ان يكون العام المخصوص ولو الى واحد حقيقة كما هو مختار شمس الائمة والمحققين واستعمال الجمع المنكر في الواحد أو الاثنين مجازاً ليحصل الفرق بين العام المخصوص والجمع المنكر لان الجمع اذا استعمل في الواحد أو الاثنين كان من قبيل العام الذي اريد به المخصوص وعلى كل حال فالحق في الجمع العام ان عمومه باعتبار الاحاد لا الجماعات فالجمع العام والفرد العام سيان لان الحكم على كل منهما من قبيل الكلوية لما قدمنا ان الحق انه لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع القلة وبين جمع الكثرة وان صرح النجاة بالفرق بان اقل جمع القلة ثلاثة واقل جمع الكثرة عشرة فان المحكي من جمعي القلة والكثرة للعموم مطلقاً فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالأقل منهما ما قدمناه من غير فرق ولذا أجمعوا على انه لو فسر قوله له على دراهم أو افلس بالثلاثة صح ولا فرق في جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة واكثر جمع الكثرة لا الى نهاية الى آخر ما قدمناه وقد قدمنا ايضاً ان الحق ان استغراق الجمع سواء كان معرفاً باللام أو بالاضافة أو منكراً منفيًا بحرف النفي لكل فرد كالفرد عند الفقهاء والاصوليين وجمهور اهل العربية خلافاً للسكاكي ومن تبعه. ومن هذا تعلم ان كل ما قيل هنا مبنى على مذهب النجاة المخالف لمذهب الفقهاء واهل الاصول

(١) قال الاسنوى « ولك أن تقول قد جوز المصنف له على عشرة الا تسعة الخ » أقول قال العضد المختار أنه ان كان التخصيص بالاستثناء أو البديل جاز الى واحد والا فان كان متصل كالصفة والشرط جاز الى اثنين وان كان بمنفصل فان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة

يجوز التخصيص الى أن ينتهى الى أقل المراتب ^(١) التي ينطلق عليها ذلك اللفظ الخصوص مراعاة لمدلول الصيغة وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه الى ثلاثة لأنها أقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتى وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد لأنه أقل مراتبه نحو من يكرمنى أكرمه ويريد به شخصا واحدا وقد استطرد المصنف فأدخل بين هذا التفصيل مسألة مستقلة طويلة وهى

فان كان في غير محصور فلا بد أن يبقى غير محصور وان كان في عدد كثير فلا بد أن يبقى عدد كثير اه وفضلا عن ان هذا الذى قاله العضد خارج عن الموضوع فان العام الذى الكلام فيه هو العام المتقدم المستغرق لاسكل ما يصلح له بوضع واحد وهذا يشمل كل أفراده بلا نهاية فإفراده على الدوام غير محصورة والتخصيص انما هو اخراج بعض منها معينا بوصف مثلا كافتلوا المشركين الا أهل الذمة أولا تقتلوا أهل الذمة . هذا والحنفية خصوا الكلام بالتخصص المستقل وأما غير المستقل فلا تخصيص فيه ولا قصر بل اللفظ المركب من العام ومخصصه موضوع لمعناه التركيبي على وجه ما سبق ولهذا لم يقولوا بمفهوم المخالفة في كل من الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثناء . وبما نقلناه عن العضد في التخصيص بالاستثناء تعلم اندفاع قوله وذلك ان تقول الخ ووجه الدفع ان الاستثناء مستثنى بلا خلاف على المختار ومذهب القاضى ان نحو له على عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة فالمستثنى منه مع أداة الاستثناء والمستثنى مركب واحد موضوع بازاء الباقي كما يوضع للشيء الواحد اسمان مفرد ومركب واختاره المحققون من الحنفية فيكون قوله له على عشرة الا تسعة موضوعا بازاء له على واحد وقول الاسنوى فهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور لا ورود له لان اشتراط بقاء عدد غير محصور في غير الاستثناء والبدل وبغير منفصل في محصور كما سبق عن العضد

(١) قال الاسنوى « والمذهب الثانى وهو رأى القفال الشاشي انه يجوز التخصيص الى أن ينتهى الى أقل المراتب الخ » أقول هذا مبني على مذهب النحاة من ان أحاد الجمع العام مراتب الجموع وهو خلاف مذهب الفقهاء وأهل

الكلام على أقل الجمع^(١) وقد ذكرها في المحصول في أثناء العموم والمذهب الثالث أنه يجوز التخصيص الى الواحد مطلقا أى سواء كان جمعا أم لا كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم^(٢) والقائل نعيم بن مسعود الاشجعي هكذا

الاصول وتمثيله بقوله نحو من بكرمى اكرمه ويريد به شخصا واحدا يقتضى ان كلامه في العام الذى اريد به الخصوص وقد علمت ان هذا خارج من موضوع الخلاف لانه لا عموم فيه تناولا ولا حكما كما سبق

(١) قال الاسنوى « وقد استطرد المصنف فادخل بين هذا التفصيل مسألة مستقلة طويلة وهى الكلام على أقل الجمع الخ » أقول هذه المسألة قد ذكرناها قريبا وبيننا ما هو الحق فيها

(٢) قال الاسنوى « الثالث يجوز التخصيص الى الواحد مطلقا سواء كان جمعا أم لا كقوله تعالى الذين قال لهم الناس الآية » أقول قد علمت ان الكلام في العام الخصوص وقوله تعالى الذين قال لهم الناس من قبيل العام الذى اريد به الخصوص فأل فيه للمهد فالعام استعمل في بعض أفراده بدلالة اللام والمعهود غير عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى ان ارادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا ان يكون هذا قياسا لتخصيص العام الخصوص على ارادة البعض في المعهود وهو قياس في اللغة فلا يصح فان قيل لا عهد هنا فان نعيما لم يكن مذكورا ولا هو كان معلوما عند مخاطبين حتى يقوم عليهم مقام الذكر قلنا غير مسلم فان الآية نزلت بعد ان اعلم النبي أصحابه بتلك المقالة بين نعيم وأبي سفيان وما رواه ابن اسحق والبيهقى في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد ابن عمرو بن حزم مما يقرر ان المقالة كانت بين ركب مر برسول الله صلى الله عليه وسلم بجمراء الاسد وبين أبي سفيان لا يمنع ان الجمع اريد به الخصوص للقطع بانه لم يرد به كل الناس فهو من العام الذى اريد به الخصوص على كل حال وعلاقة المجاز متحققة بين الواحد والكل وسماع الجزئيات غير مشروط في صحة التجوز فيجوز استعمال العام في الواحد كاستعماله في المراتب المندرجة ولم يوجد من اللغة منع اذا حجر في المجاز بعد وجود العلاقة والقربنة فيستوي ان تجمل لفظ الناس

قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرها لكن رأيت فى الرسالة للشافعى ان القائل
 هم الاربعة الذين تخلفوا عن أحد وتوقف الآمدى فى المسئلة واختار ابن الحاجب
 تفصيلا لا يعرف لغيره^(١) فقال التخصيص ان كان بالمتصل نظرت فان كان بالاستثناء
 نحو أكرم الناس الا الجهال أو بالبدل نحو أكرم الناس العالم فيجوز الى الواحد
 وان كان بالصفة نحو أكرم الناس العلماء أو الشرط نحو أكرم الناس ان كانوا
 عالمين فيجوز الى اثنين وان كان التخصيص بالمنفصل فان كان فى العام المحصور
 القليل فيجوز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة وقد قتلت اثنين
 وان كان غير محصور مثل قتلت كل من فى المدينة أو محصورا كثيرا مثل اكلت
 كل رمانة وقد كان ألفا فيجوز اذا كان الباقي قريبا من مدلول العام . قوله « فانه
 الاقل » هذه هى المسئلة التى ذكرها استطرادا فنعود الى شرحها فنقول^(٢) ذهب
 الشافعى وأبو حنيفة رضى عنهما الى أن أقل الجمع ثلاثة فان أطلق على الاثنين
 أو على الواحد كان مجازا واختاره الامام والمصنف وقال القاضى والاستاذ أقله
 اثنان واختار ابن الحاجب فى المختصر الكبير الاول وأما فى المختصر الصغير
 فكلامه أولا يقتضى اختيار الثانى وفى الاستدلال يقتضى الاول وهذا
 المذهبان حكاهما المصنف وقيل ينطلق أيضا على الواحد حقيقة وقيل لا ينطلق
 على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا حكاهما ابن الحاجب وتوقف الآمدى فى المسئلة
 واستدل المصنف بوجهين : أحدهما ان الضمائر متفاوتة أى متخالفة لان ضمير
 المفرد غير بارز وضمير المثنى ألف وضمير الجمع واو نحو افعلا وافعلوا

مستعملا فى نعيم أو فى الركب فى خروجه عن الموضوع

(١) قال الاسنوى « واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره الخ »
 أقول وقال فى مسلم الثبوت انه تحكم وعمله شارحه بان التقييدات الغير المستقلة
 كلها سواء وأيضا يجوز انحصار الموصوف بصفة فى فرد واحد كما يدل عليه
 الاستقراء الغير المكذوب والانكار مكابرة فافهم اه

(٢) قال الاسنوى « هذه المسئلة هى التى ذكرها استطرادا فنعود الى

شرحها الخ » أقول قد علمت حقيقة الحال فى هذه المسئلة

وحينئذ فنقول اختلاف الضمير في التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقتهما كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع وأيضا فلانه لا يجوز وضع شيء منها مكان الآخر فلو كان أقل الجمع اثنين لجاز التعبير عنه بضمير الجمع وليس كذلك . الثاني ان اهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا الاسم قد يكون مفردا وقد يكون مثنى وقد يكون مجرّوا وبين صفتيهما أيضا فقالوا رجلاان ورجال عاقلون فدل على المغايرة * واعلم ان القائل بأن أقل الجمع اثنان يقول بالضرورة ان الجمع أعم من المثنى لان كل مثنى جمع ولا ينعكس ولا يشك ان حقيقة الاعم غير حقيقة الاخص فان حقيقة الحيوان غير حقيقة الانسان فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم وهذا جواب واضح عن الدليل الثاني وعن التقرير الاول من الدليل الاول وأما على التقرير الثاني فيؤخذ منه أيضا لانا نقول لما كان مغايرا جملا لكل واحد منهما شيئا يميزه . قوله « بدليل قوله تعالى » شرع في أدلة الخصم القائل بأن اقله اثنان وهي ثلاثة : الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرت الى قوله لحكمهم فلولم يكن أقل الجمع اثنين لوجب ان يقال لحكمهما وجوابه ان الحكم مصدر والمصدر يصح اضافته الى معموليه أى الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا وحينئذ فيكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا أجب الامام وهو جواب عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما على البدل ولا يجوز أن يضاف اليهما معا سمعت شيخنا أبا حيان يقول سمعت شيخنا أبا جعفر بن الزبير يقول في هذا الجواب انه كلام من لم يعرف شيئا من علم العربية وقد ذكر ابن الحاجب في المختصر الكبير هذا الاعتراض أيضا وتكلف تصحيحه باخراج الحكم عن المصدرية الى معنى الامر والمصنف كأنه استشعر ضعفه وضعف ما بدمه من الاجوية فزأها الى غيره فانه عبر عنها بقوله فقيل على خلاف عادته * الثاني قوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صفت قلوبكما أطلق لفظ القلوب وأراد قلب عائشة وحفصة رضى الله تعالى عنهما وأجيب بأن اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع في الجانب الايسر ومجازا على الميل الموجود فيه كقولهم

مالى الى هذا قلب من باب اطلاق اسم المحل على الحال وهو المراد هنا والتقدير صغت ميولكما بدليل أن الجرم لا يوصف بالصفو حقيقة . واهلم ان هذا الدليل خارج عن محل النزاع فان القاعدة النحوية انك اذا أضفت الشئين الى ما يتضمنهما نحو قطعت رءوس الكبشين يجوز فيه ثلاثة أوجه : الافراد والتثنية والجمع بلا خلاف ومحل الخلاف فيما عداه ، وقد نبه عليه ابن الحاجب في المختصر الكبير * الثالث قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن أبي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب وأجاب في المحصول بأنه محمول على ادراك فضيلة الجماعة لانه عليه الصلاة والسلام بعث لبيان الشرعيات لا لبيان اللغة ثم قال وقيل انه عليه الصلاة والسلام نهى عن السفر الا في جماعة ثم بين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر واقتصر المصنف على الثانى وهو ضعيف لان السفر منفردا ليس بحرام بل هو جائز لكنه مكروه سلمنا أن مراده بالجواز عدم الكراهة لكنه لا يحصل بالاثنين بل الجواب ان هذا استدلال على غير محل النزاع لان الخلاف ليس فى لفظ الجمع ولا فى لفظ الجماعة كما سيأتى عقبه ﴿ فائدة ﴾ محل الخلاف مشكل^(١) لانه لا جائز أن يكون فى

(١) قال الاسنوى « فائدة محل الخلاف مشكل الخ » أقول حاصل اشكاله أنه لا جائز ان يكون الخلاف لفظ جمع لانه بمعنى الضم فيطلق على كل ما فيه هذا المعنى بلا خلاف ولا جائز ان يكون محل الخلاف صيغ الجمع لانها ان كانت معرفة بال أو بالاضافة أو منكرة فى سياق تقي أو نهى كانت للعموم كما تقدم وان كانت منكرة لم تقع فى سياق تقي أو نهى فهى اما جمع كثرة ولا نزاع عند النحاة فى ان أقلها أحد عشر فلم يبق الا جموع القلة والامر فيها قريب لكنهم لم يقتصروا فى الامثلة عليها بل أتوا بأمثلة من جمع الكثرة هذا حاصل اشكاله وكذا بقى العام الذى أريد به الخصوص وقد قدمناه وقدمنا انه أيضا خارج عن موضع الخلاف وان استعماله فيما يستعمل فيه واحدا كان أو أكثر مجاز ولا حرج فى المجاز عند وجود العلاقة والقرينة واكثر ما ذكره المصنف والاسنوى فى المسألة

صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والمين فانه لا خلاف فيها كما قاله الآمدي وابن الحاجب في المختصر الكبير قالا وانما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة كرجال ومسلمين وهم وأما الجمع نفسه فهو ضم شيء الى شيء وهو يطلق على الاثنين بلا خلاف ولانه لو كان كذلك لما أمكن اثبات الحكم لغيرها من الصيغ وقد اتفقوا على ذلك ولا جائز أن يكون محل الخلاف صيغ الجوع لانها ان اقترنت بالالف واللام أو بالاضافة كانت للعلوم كما تقدم وان لم تقترن به فان كانت من جوع الكثرة فأقلها أحد عشر فلا نزاع عند النحاة وان استعملت في الأقل كانت مجازا فلم يبق الا جوع القلة وهي خمسة أشياء أربعة منها من جوع التكسير يجمعها قول الشاعر :

بأفعل وبأفعال وأفعله وفعله يعرف الأدنى من العدد

والخامس هو جمع السلامة سواء كان مذكراً كسالمين أو مؤنثاً كسلمات فان كانت أعني جوع القلة هي محل الخلاف فالأمر قريب لكنهم لما مثلوا لم يقتصروا عليه بل مثلوا برجال مع انه من جوع الكثرة هكذا صرح به الامام في المحصول في الكلام على أن الجمع المنكر هل يعم أم لا وكذلك الآمدي وابن الحاجب كما تقدم نقله عنهما . قوله « وفي غيره الى الواحد » أي في غير الجمع وقد تقدم شرحه وشرح ما بعده

قال : « الرابعة العام المخصص مجاز والالزم الاشتراك . وقال بعض الفقهاء انه حقيقة . وفرق الامام بين المخصص المتصل والمنفصل لان المقيد بالصفة لم يتناول غيرا . قلنا المركب لم يوضع والمفرد متناول » أقول اختلفوا في العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم لا على ثمانية مذاهب حكاه الآمدي . وذكر المصنف منها ثلاثة أصحابها عنده وعند ابن

التي ذكرها المصنف استطرادا من العام الذي أريد به الخصوص فلا معنى لحكاية الخلاف فيه وما أوقعهم في كل هذا الا الخلط بين مذهب النحاة ومذهب الفقهاء وأهل الاصول وكان الواجب ان لا يعملوا الا على مذهب الفقهاء وأهل الاصول

الحاجب انه مجاز مطلقاً^(١) لانه قد تقدم انه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة فأنهم العمدة في ذلك وان خالفوا ما أجمع عليه النحاة لان المجتهدين وأهل الاصول نحاة وزيادة فهم أثبت واوثق خصوصاً وان مذهب أهل العربية عدم الفرق بين استغراق المفرد والجمع وعليه يجوز أن يخص العام الى الواحد بلا فرق بين المفرد والجمع فاعرف الرجال بالحق

(١) قال الاسنوى « اختلفوا في العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم لا على ثمانية مذاهب حكاه الآمدى وذكر المصنف منها ثلاثة أصحابها عنده وعند ابن الحاجب انه مجاز مطلقاً الخ » أقول وهو مذهب جماهير الاشاعرة ومشاهير المعتزلة واستدلوا بانه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض أيضاً لكان مشتركاً أى اشتراكاً لفظياً بين الكل والبعض هذا خلف للاجماع على بطلانه ولان الاشتراك خلاف الاصل ولانه يلزم اشتراك لفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصور والقول بتجويز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك وكل مراتب التخصيص من أفرادها فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدى فان الكلام هنا في الاطلاق على البعض بخصوصه ولا يكفي لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك . وهذا الدليل لا يتم في التخصيص بغير المستقل فان العام فيه ليس مقصوراً على البعض ومستعملاً فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل فلا يكون مشتركاً ولا مجازاً فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق بالحكم التعليلي لكن لا ينتج الجزاء في بعض الافراد لفقدان الشرط وفي الغاية اما ان يقال العام مستعمل في الكل والحكم على الافراد التي قبل الغاية واما أن يقال اعتبر تقييد الجنس في الغاية ثم اعتبر عمومه في أفرادها هذا المقيد وعلى كلاً التقديرين لا قصر ولا استعمال له في بعض ما وضع له أصلاً وفي الاستثناء العام عام والحكم على ما يصدق عليه المقيد باخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الواضع لما يصحح له الجنس المقيد بالصفة وفي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر مشروحاً كما انه مر ان المركبات موضوعة للمعاني التركيبية

في البعض أيضا لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك والثاني أنه حقيقة مطلقة (١) بلا ريب حتى قالوا كما سبق ان وضع المركب للافادة ووضع المفرد للاعادة وأن الحق ان كلا من المفرد والمركب موضوع لمعناه قصد اغاية الامر ان وضع المركبات نوعي بالوضع العام

(١) قال الاسنوي « والثاني انه حقيقة مطلقة الخ » أقول استدلو بما ذكره الاسنوي وحاصله ان ارادة الاستفراق في العام المخصوص تناولا باقية وخروج البعض عن الحكم طراً بعد ذلك من المخصص فلا اشتراك ولا مجاز وأجاب عنه الاسنوي بما أجاب به وحاصله ان أرادوا بقولهم ان ارادة الاستفراق في العام المخصوص باقية ارادته تعقلا بحيث يتعقل السكك ففي كل مجاز كذلك فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية وان أرادوا ارادة الاستفراق استعمالاً بان يكون مستعملاً فيه فلا شك ان الحكم في العام المخصوص انما هو على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطاً للحكم فلا ارادة للاستفراق استعمالاً بل للبعض فالمجازية أو الاشتراك لازم على انه لو كان مستعملاً في السكك مع كون الحكم على البعض يتضمن لغوا ضرورة ان الحكم على البعض يتم بالبعض فارادة البعض الآخر معه لغوا وأجابوا عن ذلك باننا نختار الشق الثاني وهو ان المراد ارادة الاستفراق استعمالاً وان العام مستعمل في السكك ثم اخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي بالحكم على البعض الذي عبر عنه بالسكك المخرج عنه البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها يذكر الشيء ويكون مناط الحكم شيئاً آخر يكتفى به اليه مثل طويل النجاد فكذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غاية انه اطول من التعبير بمفهوم آخر ولا لغو فيه ومثله مثل انت وابن اخت خالتك طريقان للتعبير والاول أقصر والثاني أطول فاندفع الجوابان وهذا الاستدلال بعد تمامه بما ذكر انما يتم في المخصص غير المستقل كالاستثناء ونحوه مما تقدم فانه لعدم استقلاله واندرجاه تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام مع التقييد يعبر به عن الباقي وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا أو بطريق الكناية

ونقله امام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء لان تناوله للماضي قبل التخصيص كان حقيقة وذلك التناول باق والجواب انه انما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى سائر الافراد لا عليه وحده والثالث قاله الامام تبعاً لابن الحسين البصرى^(١) ان خص بمتصل أى بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة أو شرطاً أو

كما قيل واما المستقل فلا يصح فيه ذلك فانه ليس مرتبطاً بالعام بل هو مقيد للحكم معارض للحكم العام في بعض الافراد ولدفع المعارضة يصير قرينة على ان الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص فبالضرورة يكون العام مستعملاً في البعض فقط والا لزم اللغو قطعاً وأيضاً ليس الاستعمال الا اطلاق لفظ على معنى ليكون ما يستفاد منه مناط الحكم ولا شك انه هو البعض فالبعض مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة فتدبر وتشكر . واستدلوا أيضاً بان ارادة الباقي ليست بوضع واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل ارادته بالاول والاستعمال به بخلاف المشترك فان فيه ارادة المعنى الآخر بالوضع الآخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة ودفع هذا الدليل بأنه لا كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص بل الكلام في ارادته بخصوصه بقرينة المخصص وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان فان كان له الوضع فالاشترك والا فالمجاز . وان قرر هذا الدليل بان في التخصيص استعمالاً للعام في الكل والحكم على البعض كما قررنا به الدليل الاول ففيه ما عرفت من انه يتم في غير المستقل دون المستقل وهناك أدلة أخرى ذكرت مع ما اجيب به عنها في المطولات

(١) قال الاسنوى « الثالث قاله الامام تبعاً لابن الحسين البصرى الخ »
أقول حاصل دليل هذين الامامين ان العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا انه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقييدي أى يصدق على بعض الافراد فيراد هذا البعض ويستفاد معنى مركب تقييدي يصدق على فرد معين أو أفراد معينة فعمومه في أفراد فقط وكل جزء من اجزاء المركب التقييدي وغيره يدل على جزء المعنى التركيبي والمركب يدل على تمام المعنى التركيبي والحكم

استثناء أو غاية نحو أكرم الرجال العلماء أو أكرمهم ان دخلوا أو أكرمهم الازيدا
 أو أكرمهم الى المساء وان خص بمنفصل أى بما يستقل كان مجازا كاللهي عن قتل
 العبيد بعد الامر بقتل المشركين فان قلنا انه مجاز ففى الاحتجاج به مذهبان
 حكاهما ابن برهان. قوله « لان المقيد بالصفة » هذا دليل الامام ويمكن تقريره على
 وجهين أحدهما أن العام المقيد بالصفة مثلا لم يتناول غير الموصوف اذ لو تناوله
 لضاعت فائدة الصفة واذا كان متناولا له فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقة
 بخلاف العام الخصوص بدليل متصل فان لفظه متناول للمخرج عنه بحسب اللغة
 مع انه لم يستعمل فيه فيكون مجازا والالزم الاشتراك كما تقدم . وهذا التقرير
 ذكره فى الحاصل وهو الذى يظهر من كلام المصنف . والتعبير بالصفة للتمثيل
 لا للتقييد . التقرير الثانى وهو ما ذكره فى الحصول ان لفظ العموم حال انضمام
 الصفة مثلا اليه ليس هو المقيد لذلك البعض المنطوق به لان الرجال وحده من

انما هو باعتبار المعنى التركيبى ، وهذا لا يمنع من ان العام الذى هو جزء
 المركب لازال مستعملا فى معناه الحقيقى لا فصر ولا تخصيص الا بحسب التحليل
 العقلى واما بالنظر الى الحكم فهو باعتبار المركب على التفصيل الذى قدمناه ،
 وقد صرح بذلك أبو الحسين فقد نقل عنه فى المعتمدان العام فى صورة التخصيص
 بغير المستقل ليس حقيقة ولا مجازاً وجموع الامرين من العام والاستثناء أى مثلا
 حقيقة ومراده ان العام ليس حقيقة فى الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه
 بل فى الكل وانما الحقيقة فى الباقي هو مجموع المركب من العام والاستثناء مثلا
 فان هذا أى المجموع هو الموضوع للباقي بالوضع النوعى الذى للمركبات والى
 مذهب القاضي حسين ذهب الحنفية فانه لم يعرف الخلاف بين الحنفية فى ان
 العام المقرون بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء أو بدل بعض حقيقة وليس مجازاً
 البتة وانما الخلاف فيما خص بمستقل ومتى علمت ان مذهب أبى الحسين والامام
 الرازى وبعض الحنفية هو ما ذكر تعلم ان العام مع الصفة مثلا يفيد ذلك البعض
 المنطوق به لما علمت انه المجموع المركب هو الدال وضعا على ذلك البعض فالحق
 ما يقتضيه تقرير صاحب الحاصل

قولنا الرجال العلماء لو أفاد العالمين لما أفادت الصفة شيئاً وإذا لم يكن مفيداً لذلك البعض استحال أن يقال انه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المفيد له وافادته له حقيقة وهذا التقرير مصرح بأن البعض الموصوف لا يفيد المنطوق وتقرير الحاصل مصرح بأنه يفيد وكلام الامام محتمل للامرین أما الاول فواضح وأما الثاني فيكون المراد بقوله لان المقيد بالصفة هو ان المجموع من العام والصفة تناول الموصوف ولم يتناول غيره وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف مع الصفة مثلاً غير موضوع للباقي لان المركبات ليست بموضوعة على المشهور وحينئذ فلا يكون حقيقة فيه لان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فلم يبق الا المفردات ولا شك أن المفرد الذي هو العام متناول في اللغة لكل فرد وقد استعمل في البعض فيكون مجازاً وقد تقدم ان هذا الجواب يعكس على ما ذكره في مجاز التركيب فالاولى في الجواب أن يقال كلامنا في العام المخصص وهو الموصوف وحده لاني المجموع من المخصص والمخصص^(١) وأيضاً لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولاً لم يكن المتصل به مخصصاً لان التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ ولا شك أن هذه الاشياء من المخصصات عنده والتحقيق ان اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة في اخراج البعض فيكون مجازاً كما قاله المصنف^(٢)

(١) قال الاسنوى « فالاولى في الجواب أن يقال كلامنا في العام المخصص وهو الموصوف وحده لاني المجموع الخ » أقول وهذا مردود لانه ان أراد بقوله وهو الموصوف وحده العام بقطع النظر عن الصفة فغير مسلم لانه ليس محكوماً عليه بل المحكوم عليه هو المجموع والعام جزء منه والصفة جزء آخر وقوله لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولاً لم يكن المتصل به مخصصاً لا ينافي ما نقول من أن المجموع حقيقة في المعنى التركيبي وذلك مدار الحكم قطعاً

(٢) قال الاسنوى « والتحقيق ان اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة في اخراج البعض الخ » أقول هذا انما يتم لو نظرنا الى معنى العام بقطع النظر عن الصفة وأخذناه تاماً ثم جئنا بالصفة لتكون قرينة في اخراج البعض واستعمال

قال : « الخامسة المخصص بمعين حجة . ومنعها عيسى بن أبان وأبو ثور .
وفصل الكرخي . لنا ان دلالاته على فرض لا تتوقف على دلالاته على الآخر
لاستحالة الدور فلا يلزم من زوالها زوالها » ^(١) أقول العام ان خص بمهم

العام في الباقي حتى يكون مجازا وهذا غير مسلم لما علمته مما قدمناه فهذا
التحقيق خلاف التحقيق المذهب الرابع ما نقله الشافعية عن الامام ابى بكر
الجصاص ان العام المخصص حقيقة ان بقي غير منحصر ونقل عنه علماء الحنفية
انه حقيقة ان كان الباقي جمعا وهم بنقل مذهبه أجدر لأنهم أعراف بمذهب مشايخهم
وباقيا يطلب من المطولات

(١) قال المصنف « الخامسة المخصص بمعين حجة الخ » أقول قيد المصنف
المخصص بمعين احترازا عن المبهم فانه اذا خص بمهم فلا يحتج به على شيء من
الافراد بلا خلاف كما نقله الاسنوى عن الامدى وغيره ومرادهم عدم الحجية
عملا وأما في اعتقاد الحنفية فهو حجة وظاهر هذا انه لا خلاف في عدم الحجية
اذا خص بمهم مطلقا في غير المستقل وفي المستقل لكن قال في مسلم الثبوت
وقال الجمهور بمهم ليس بحجة خلافا لفخر الاسلام قال شارحه والامام شمس
الائمة والقاضى الامام ابو زيدوا كثر معتبرى مشايخنا في المستقل بل لاخص
عندهم الا هو فانه عندهم حجة ظنية وقيل اذا كان المخصص مستقلا مبهما يسقط
المبهم ويبقى العام كما كان واليه مال أبو المعين من الحنفية فيتعين ان يكون
مراد الاسنوى بالمخصص المبهم هو ما كان غير مستقل ويدل على ذلك تمثيله بقوله
تعالى (أحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم) . فان المخصص فيه مبهم غير
مستقل فلذلك كان مجملا يتوقف العمل به على البيان لكن هو حجة بحسب اعتقاد
حقيقته كما سبق ولذلك قال البدخشى الخامسة العام المخصص ان خص بغير مستقل
من اللفظ مبهم نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم فليس بحجة وفاقا لان المجموع
كلام واحد لكون الغير المستقل بمنزلة وصف قام بالاول فترى جهالته اليه
فيتوقف على البيان انتهى نخص موضع الوفاق بالمخصص المبهم غير المستقل وقال
في جمع الجوامع وشرحه للمحلى والعام المخصص قال الا كثر حجة مطلقا لاستدلال

فلا يحتاج به على شيء من الافراد بلا خلاف كما قاله الآمدي وغيره لانه مامن فرد الا ويجوز أن يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى وأحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وان خص بمعين كما لو قيل اقتلوا المشركين الا أهل الذمة^(١) فالصحيح عند الآمدي والامام وابن الحاجب والمصنف انه حجة في الباقي مطلقا وقال ابن أبان وأبو ثور ليس بحجة مطلقا وهو المراد بقوله ومنها أى ومنع حجتيه وفصل الكرخي^(٢) أى فقال ان خص بمتصل كان حجة والا فلا وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسئلة السابقة فلذلك أهمله المصنف والجمهور على

الصحابة به من غير نكير وقيل ان خص بمعين نحو ان يقال اقتلوا المشركين الا أهل الذمة بخلاف المبهم نحو الا بعضهم اذا ما من فرد الا ويجوز ان يكون هو المخرج . وأجيب بانه يعمل به الى ان يبقى فرد وما اقتضاه كلام الآمدي وغيره من الاتفاق على انه في المبهم غير حجة مدفوع بنقل ابن برهان وغيره الخلاف فيه مع ترجيحه انه حجة فيه

(١) قال الاسنوى « فان خص بمعين كما لو قيل الخ » أقول لاخلاف بين الحنفية والشافعية في أنه حجة في الباقي لكنها ظنية الا عند أكثر الحنفية اذا كان المخصص غير مستقل بل هو غير مخصص عندهم كما علمت لانهم قالوا كما سبق ان العام المخصوص بمعين غير مستقل بعد التخصيص كما كان قبل التخصيص حجة قطعية

(٢) قال الاسنوى « وفصل الكرخي الخ » وهو مختار عيسى بن ابان في رواية وابي عبدالله الجرجاني وجعل ما قاله هؤلاء تفصيلا في المخصص بناء على طريقة الشافعية والا فهؤلاء ليس المخصص عندهم الا المستقل ولذا لم يذكروا الحنفية هذا التفصيل في كتبهم الا صاحب المسلم لانه جرى على اصطلاح الشافعية وهؤلاء انما يقولون ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غيره من العقل وغيره ومن ذلك تعلم ما أشار اليه الاسنوى بقوله وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسئلة السابقة

ان أبان لا ينصرف للعلمية ووزن الفعل وأصله أئين على وزن أفعل فقلبت الياء ألفا لانقلابها في الماضي المجرد وهو بان ومن قال انه منصرف قال وزنه فعال حكاه ابن يونس في شرح المفصل وغيره . قوله « لنا » أي الدليل على انه حجة أن دلالة العام على فرد من الافراد لا تتوقف على دلالاته على الفرد الآخر لان دلالاته على الباقي مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج فان لم تتوقف دلالاته على المخرج على الباقي كان نحكما لان دلالة العام على جميع افراده متساوية وان توقفت عليه لزم الدور وهو مستحيل فثبت ان دلالاته على فرد لا تتوقف على دلالاته على غيره من الافراد وحينئذ فلا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الافراد زوالها عن البعض الآخر فيكون حجة وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهي أن الشئيين اذا توقف كل منهما على الآخر فان كان التوقف بالبعدي والقبلي وهو المسمى بالدور السبقي فالوقوع مستحيل كما اذا قال زيد لا ادخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو وقال عمرو كذلك وان لم يكن سبقيا كما اذا قال كل منهما لا ادخل الدار حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لا مكان دخولها معا ويسمى بالدور المعنى اذا عرفت هذا فتقول قول المصنف لنا ان دلالاته على فرد لا تتوقف على دلالاته على الآخر ان أراد به التوقف السبقي فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد اخراج البعض فانه يجوز أن تكون دلالاته على البعض مستلزما لدلالاته على البعض الآخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والابوة وغيرها من المتضامين وان أراد به التوقف المعنى فلا استحالة فيه كما بيناه هذا معنى كلام التحصيل فافهمه والصواب التمسك بعمل الصحابة رضى الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير تكبير فكان اجماعا^(١)

(١) قال الاسنوي « والصواب التمسك بعمل الصحابة رضى الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة الخ » أقول كما استدلوا بقوله تعالى أو مملكت ايمنهم . مع كونه مخصوصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى وقتلوا المشركين كافة مع كونه مخصوصا بالمستأمن وغيرها من العمومات المخصوصة والامام فخر

قال * « السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج أوجب طلبه أولاً . لنا لو وجب لوجب طلب المجاز للتجزز عن الخطأ واللازم منتف قال عارض دلالاته احتمال المخصص . قلنا الاصل يدفعه » أقول هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبنا جوزة الصيرفي ومنعه ابن سريج ، هكذا حكاها الامام واتباعه ولم يرجح شيئاً منهما في كتابيه المحصول والمنتخب هنا لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه اشعار بميله الى الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه أعنى في المحصول في أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب * واعلم ان إثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم^(١) فان الذي قاله الغزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يبحث الى أن يغلب على الظن عدم المخصص

الاسلام استدل به على كون العام بخصوص ولو بالمبهم حجة وهو انما يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا ان الصحابة استدلوا بقوله تعالى واحل الله البيع مع كونه مخصوصاً بالربا المجهول كما قال أمير المؤمنين عمر خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا باباً من أبواب الربا فاتقوا الربا والريبة فانما يصح لو كان الربا مجهولاً عند المستدلين ومعنى كلام أمير المؤمنين انه لم تتبين الحال في باب منه انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حياً لبيته وكشف القناع ألم تر انه كيف قال فاتقوا الربا والريبة ولو كان الربا غير معلوم لما أمرنا بالاتقاء عنه وعما فيه شبهته

(١) قال الاسنوىي « واعلم ان اثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم الخ » أقول قال في مسلم الثبوت يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وعليه الصيرفي والبيضاوي والارموي ونقل الغزالي والآمدي الاجماع على المنع وهو ممنوع فان الاستاذ يريد أبا اسحاق الاسفرائني وأبا اسحاق الشيرازي والامام الرازي حكوا الخلاف بل الاستاذ حكى الاتفاق على التمسك به قبل البحث في حياته صلى الله عليه وسلم كما في التيسير اه وبهذا اندفع ما قاله

ونقله الآمدى عن الاكثرين وابن سريج قال وذهب القاضى وجماعة الى أنه لا بد من القطع بدمه ويحصل ذلك بتكرار النظر والبحث واشتهار كلام العلماء فيها من غير ان يذكر أحد منهم مخصصا وحكى الغزالي قولاً ثانياً انه لا يكفى الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه. اذا تقرر هذا فاعلم ان خلاف الصيرفي انما هو في اعتقاد عموميه قبل دخول وقت العمل به فانه قال اذا ورد لفظ تام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عموميه ثم ان ظهر

الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مبنى على عدم الاعتداد بقول الصيرفي فانه مكابرة اه قال في فواتح الرحموت : وأدل دليل على ان نقل الاجماع غير مطابق ان أمير المؤمنين عمر حكم بالدية في الاصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم وترك القياس والرأى ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضى الله عنها تمسكت بما ظنته عاماً في الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر ظهور الشمس على نصف النهار . وبالجملة لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف الى البحث عن المخصص ولا انكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثانى والثالث والخفنية يوجبون العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فابن الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضى أبى زيد من ان التوقف مبتدع بعد القرن الثالث وقال هو أيضاً وجملة الجواب فيه ان العامى يلزمه العمل بعمومه كما سمع وأما الفقيه فيلزمه ان يحتاط لنفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر فى الاشباه مع كونه حجة للعمل به ان عمل لكن يقف احتياطياً حتى لا يحتاج الى نقض ما امضاه بتبين الخلاف لكن الكلام فى موجب النص نفسه أما الاحتياط فضرر معين يترك به الاصل الا ان الترك به لا يجب حتماً وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن ان الصحابة يجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فانه لا يمتثل الخفاء عليهم لو كان وأما العامى الذى يمتثل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف وأما المجتهدون الذين هم ذوو حظ عظيم من العلم فهم فى حكم الصحابة وهذا مخالف

مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد . هكذا نقله عنه امام الحرمين والآمدى وغيرها
وخطأوه . قوله « لنا النسخ » شرع في نصب الدليل على الطريق التي انفرد بها الامام
وتبعه عليها فقال لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في
التمسك بالحقيقة . بيان الملازمة أن يجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطأ
وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم منتف وهو طلب المجاز فانه لا يجب
اتفاقا فكذلك المزموم وهو طلب المخصص . وللاخصم أن يفرق بأن احتمال

لما نقل عن القاضي الامام ، وقد مر انه خفى على سيدة النساء رضى الله عنها
المخصص القطعي لما ظنته عاما وعملت قبل البحث عنه . ولا وجه للتوقف
بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الالهي الا احتياط ساعة لمن له رتبة الاجتهاد
والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه اه وايضاً الكلام في انه يجوز العمل
به قبل البحث عن المخصص أو لا يجوز بعد البحث انما هو بالنظر الى المجتهد وقد
سلم مطلع الاسرار الالهية ان المجتهدين كالصحابه يجوز لهم العمل بالعام قبل
البحث وأما العامي فهو مقلد لا يأخذ الحكم من النص وانما يقلد فيه مجتهداً
بأخذه من النص ولو استطاع أن يأخذ الحكم من النص كان مجتهداً ولو فيما
استطاع فيه أخذ الحكم لان الحق ان الاجتهاد يتجزأ وقد استدلت الحنفية
وسائر القائلين بالعمل بالعام قبل البحث بان العام قطعي الدلالة على العموم فيستفاد
منه الحكم العام قطعاً فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الالهي الثابت قطعاً على
عدم احتمال المعارض احتمالاً غير معتد به كما لا يتوقف في سائر القواطع على عدم
احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر جداً ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية
أيضاً فانه يفيد ظن الحكم الالهي ظناً قوياً فيجب العمل به من غير توقف لاجل
احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجع قوله اعجبني أي ارفعني في العجب
ومنه اعجبني قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى اوجبوا التوقف
الى ظهور المراد بل جعلوه لفزاً وكيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ
للعوم انفراداً وهي دالة عليه قطعاً عند الحنفية وظناً قوياً لا يحتمل الا احتمالاً
عقلياً مرجوحاً عند غيرهم وهل هذا الاتهامت ولذلك قال في جمع الجوامع

وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فان أكثر العمومات مخصوصة واحتج ابن سريج بأن احتمال وجود المخصص طارض دلالة العام اذ العام يحتمل التخصيص وعدمه احتمالا على السواء فعمله على العموم ترجيح من غير مرجح . وقوله احتمال هو فاعل طارض والمنفعل هو الدلالة ولا يجوز فيه غير ذلك وأجاب المصنف بأن الاصل يدفع ذلك الاحتمال لان الاصل عدم التخصيص والتعارض انما يكون عند انتفاء الرجحان ولك أن تقول الاستقراء يدل على أن الغالب في العمومات الخصوص والعام الخصوص مجاز^(١) وحينئذ فيدور الامر بين الحقيقة

ويتمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج اه فلم يعول صاحب جمع الجوامع على مقاله النزالي والآمدى وابن الحاجب وغيرهم انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ولذلك قال الجلال في شرحه عليه وما نقله الآمدى وغيره من الاتفاق على مقاله ابن سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ أبي اسحق الشيرازي الخلف فيه وعليه جرى الامام الرازي وغيره ومال الى التمسك قبل البحث واختاره البيضاوى وغيره وتبعهم المصنف اه وقد رد التاج السبكي في التكملة هنا ما نقله الاسنوى عن النزالي والآمدى وغيرهما فتأمل والنصف

(١) قال الاسنوى « ولك أن تقول ان الاستقراء يدل على أن الغالب في العمومات الخاص والعام الخ » أقول العام قاطم عند الحنفية ولا احتمال للتخصيص الا عقلا كاحتمال المجاز في الخاص والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا فلا ينافي الحجية ولو سلم انه ظنى فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض الوضعى الراجح ولا توقف دون المعارضة ومن هذا تعلم ان دعوى ان احتمال وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فان أكثر العمومات مخصوصة ممنوعة لان احتمال التخصيص عند هؤلاء هو من قبيل احتمال المجاز وكثرة وقوع المجاز فى شيء لا يخرج احتماله من أن يكون عقليا لا يضر اليه الا لقربنة صارفة والاصل هدم التخصيص واذا أردت أدلة المانعين للعمل قبل البحث عن المخصص فمليك بالمطولات

المرجوحة والمجاز الراجح وقد تقدم من كلام المصنف أهماسيان فيكون العموم مساويا للخصوص فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن مريج

قال « الفصل الثالث - في المخصص

وهو متصل ومنفصل فالمتصل أربعة : الاول الاستثناء وهو الاخراج بالاغبر
الصفة ونحوها والمنقطع مجاز وفيه مسائل « أقول قد عرفت فيما تقدم أن المخصص
في الحقيقة هو ارادة المتكلم وانه يطلق أيضا مجازا على الدال على التخصيص وهذا
هو المراد هنا وهو متصل ومنفصل فالمتصل ما لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقا
باللفظ الذي ذكر فيه العام والمنفصل عكسه وقسم المصنف المتصل الى أربعة
اقسام وهي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وأهمل خامسا ذكره ابن الحاجب
وهو بدل البعض كقولك أكرمت الناس قريشاً الاول الاستثناء وتعريفه ما ذكره
المصنف فقوله الاخراج جنس شامل للمخصصات كلها وقوله بالا مخرج لما عدا
الاستثناء وقوله غير الصفة احتراز عن الا اذا كانت للصفة بمعنى غير وهي التي
تكون تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا)
أي غير الله فانها ليست للاستثناء وقوله ونحوها أي كحاشا وخلا وعدا وسوى .
وفي الحد نظر من وجوه : أحدها أنه أخذ في التعريف لفظة الا وهي من جملة
أدوات الاستثناء فيكون تعريفا للشيء بنفسه ^(١) الثاني أن الاتيان بالواو في قوله
ونحوها لا يستقيم بل صوابه الاتيان بأو ^(٢) . الثالث ان كان المراد بقوله ونحوها

(١) قال الاسنوي « وفي الحد نظر من وجوه أحدها انه أخذ في التعريف
لفظة الا الى آخره « أقول شتان بين الشيء وأداته فاخذ أداة الاستثناء وهي
معروفة مشهورة لا يوجب دورا ولا جهالة

(٢) قال الاسنوي « الثاني ان الاتيان بالواو في قوله ونحوها لا يستقيم
الى آخره « أقول وجهه ان الواو تقتضى المشاركة فيلزم أن لا يصدق الاستثناء
الا على ما اخرج بالا ونحوها من الادوات فلا يصدق حينئذ على مثل جاءني
القوم الا زيدا لانه اخرج بالا وحدها وقد بدغم بظهور المراد وهو ان جنس

أي في الإخراج فينتقض الحد بمثل قولنا أكرم العلماء ولا تكرم زيدا فإنه مخرج وليس باستثناء وكذلك سائر المخصصات أيضاً وإن كان المراد أنه يقوم مقامه في الاستثناء فهو دور^(١) الرابع إن تقييد الألف بغير الصفة زيادة في الحد غير محتاج إليها^(٢) لأن الألف والحالة هذه لا تخرج شيئاً فهي مستغنى عنها بقوله الإخراج ولهذا لم يذكره الإمام ولا أتباعه إلا أن يقال قد تقرر أن الوصف من جملة المخصصات والتخصيص هو الإخراج كما تقدم فإذا كانت الألف صفة كانت مخرجة أي مما يجوز أن يدخل في الأول لا مما يجب دخوله فيه وفيه نظر بل الأولى أن يقال احتراز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم إلا زيد فإنه يجوز فيه وفي أمثاله من المعارف جعل الألف للصفة ورفع ما بعدها كما نص عليه ابن عصفور وغيره وإن كان قليلاً. قوله « والمنقطع مجاز » هو جواب عن سؤال مقدر وهو أن الاستثناء قديكون

الاستثناء كذلك ولكن لو عطف بأولم يكن هناك حاجة إلى هذا الدفع

(١) قال الاسنوي « الثالث إن كان المراد بقوله ونحوها إلى آخره » أقول

يختار الثاني وقد علمت أنه لا دور في هذا

(٢) قال الاسنوي « الرابع إن تقييد الألف بغير الصفة زيادة في الحد غير محتاج

إليها إلى آخره » أقول وجه ذلك أن الألف للصفة وهي التي تكون تابعة لجمع منبكر غير محصور لا تخرج شيئاً يتعذر الاستثناء لأنه لولا الاستثناء في الجمع المذكور لم يجب دخول المستثنى فيه فلا إخراج بخلاف ما إذا كان معرفاً نحو جاءني الرجال إلا زيداً وما إذا كان محصوراً نحو فلان على عشرة دراهم إلا واحداً لأنه لا يتعذر فيه الاستثناء لوجوب اندراج المستثنى في المستثنى منه لولا أداة الاستثناء فالألف هي صفة لا تصلح أصلاً للإخراج. ومن هذا تعلم أن قول الاسنوي وفيه نظر بل الأولى أن يقال احتراز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم إلا زيداً الخ لأن مانص عليه ابن عصفور في ذلك شاذ لا يعول عليه ولذا قال صاحب جمع الجوامع في تعريف الاستثناء وهو الإخراج بالألف أو إحدى أخواتها فلم يعول على الأولى والثالث من تلك الوجوه وذكر أو بدل الواو وحذف هذا القيد لما ذكرناه

متصلا كتمام القوم الا زيدا ومنقطعا كتمام القوم الاحمرا والمنقطع لا اخراج فيه فيكون واردا على الحد فأجاب بأن الحد للاستثناء الحقيقي واطلاق الاستثناء على المنقطع وان كان جائزا بلا خلاف^(١) كما قاله ابن الحاجب في المختصر الكبير

(١) قال الاسنوي « فاجاب بان الحد للاستثناء الحقيقي واطلاق الاستثناء على المنقطع وان كان جائزا الى آخره » أقول لا خلاف في ان الاستثناء المنقطع لا تخصيص فيه ولا اخراج بوجه من الوجوه وإنما الخلاف في اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع على أقوال أربعة هي التي ذكرها الاسنوي وعلى القول بانه متواطىء أي مشترك معنوي يكون لفظ الاستثناء موضوعاً لما دل على مخالفة الحكم السابق بالا أو احدي أخواتها سواء كان بحيث لولا الا أو احدي أخواتها لدخل ما بعدها فيما قبلها أولاً والقول بانه لاحقيقة ولا مجاز لا يعود الى طائل فان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجل من أن يخفى على أحد كما ان هذا النزاع لا يعود الى طائل فان المنقطع لا تخصيص ولا اخراج فيه اتفاقاً فرجم الخلاف الى التسمية الاصطلاحية ولا مشاحة في الاصطلاح وما قيل من ان فائدة الخلاف تظهر فيمن حلف لا أستثنى أو ان استثنيت فكذا فاستثنى استثناء منقطعا غير وجيه لان الايمان مبنية على عرف الحالف لا على مثل هذه الاصطلاحات كما انه لا خلاف في صحة الاستثناء المنقطع لغة وإنما يشترط لصحة مخالفته للصدر بوجه ما فيها يتوهم فيه الموافقة فالفائدة فيه دفع هذا التوهم مثل لكن فانه للاستدراك أي دفع التوهم من السابق وكما ان الخلاف جرى في اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع جرى أيضا في استعمال اداة الاستثناء على الاقوال الاربعة المذكورة والمختار انها حقيقة اتفاقا في المتصل مجاز في المنقطع ولذلك لم يحمله علماء الامصار على المنقطع ما امكن المتصل ولو بتأويل خملوا قول القائل له على الف درهم الا ديناراً على الاتصال وجعلوا المستثنى هو القيمة ولم يحمله على الانقطاع وان خلا عن التأويل وهذا الخلاف ليس كالاول لا يعود الى طائل بل له ثمرة وهو انه متى احتمل الاتصال ولو بتأويل كما ذكر لا يمدل عنه الى الانقطاع ولو خلا عن التأويل ومتى

لكنه مجاز عند الاكثرين كما نقله الآمدي بدليل عدم تبادره قال ابن الحاجب
 واذا قلنا انه حقيقة فقول انه مشترك وقيل متواطىء على أن الشيخ أبا اسحق
 نقل عن بعضهم أنه لا يسمى استثناء لاحقيقة ولا مجازاً* قال «الاولى شرطه
 الاتصال عادة باجماع الادباء وعن ابن عباس خلافة قياسا على التخصيص بغيره
 والجواب النقض بالصفة والغاية وعدم الاستغراق وشرط الحنابلة أن لا يزيد على
 النصف والقاضى أن ينقص منه . لنا لو قال على عشرة الا تسعة لزمه واحد اجماعا
 وعلى القاضى استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس قال الاقل ينسى فيستدرك
 ونوقض بما ذكرناه » أقول الاستثناء له شرطان : أحدهما اتصاله بالمستثنى منه
 اتصالا عاديا لاحسيا^(١) ودليله اجماع الادباء أى أهل اللغة ولا يضر القطع بنفس
 وسعال وكذلك البعد لطول الكلام المستثنى منه فانه يعد في العادة متصلا ونقل
 عن ابن عباس جواز الاستثناء المنفصل^(٢) ثم اختلفوا فنقل عنه الآمدي وابن

حملناه على الاتصال كان مخصصا وفيه الاخراج بخلاف ما اذا حملناه على الانقطاع
 والله أعلم . ثم تقسيم المخصص الى متصل ومنفصل اصطلاح الشافعية وأما عندنا
 معاشرة الحنفية فالمخصص هو المتصل فقط كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « الاستثناء له شرطان أحدهما اتصاله بالمستثنى منه اتصالا
 عاديا الى آخره » أقول أى بان يعد متصلا في العادة أى العرف فلا يضر الانقطاع
 بسعال مثلا أو غيره من الاعذار ويضر الانقطاع بالاخذ في كلام آخر فانه يعد
 تركا واعرضا عرفا وعلى هذا اتفاق جماهير العلماء منهم الائمة الاربعة

(٢) قال الاسنوي « ونقل عن ابن عباس الخ » أقول ولبعد هذا المذهب
 جدا وبراءة مثل ابن عباس عن أن يتفوه بمثل هذا القول البعيد فضلا عن التمهيد
 به حمل ماروي عنه على ما قاله الامام احمد من انه يصح التأخير بالنية قياسا على
 غيره من التخصيصات لسكن هذا القياس انما يتم على من يجوز تأخير التخصيص وان
 كان القياس على غيره من التخصيصات المتصلة كان ذلك أخش جدا فان التخصيص
 بالصفة والغاية لا يجوز تأخيره اتفاقا

الحاجب انه يجوز الى شهر ونقل عنه المازري قولاً انه يجوز الى سنة وقولاً آخر انه يجوز أبداً وهو ما يقتضيه كلام الاكثريين في النقل عنه كالشيخ أبي اسحق وامام الحرمين والغزالي وصاحب المعتمد وغيرهم وصرح به أبو الخطاب الحنبلي ومع ذلك فانهم الجميع قد توقفوا في اثبات أصل هذا المذهب عنه وشرعوا في تأويله الا صاحب المعتمد فنقله من غير انكار ولا تأويل ولما توقفت النقلة في اثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله ونقل ولما اختلفوا أيضاً في كيفيته على المذاهب الثلاثة المتقدمة عبر بقوله خلافه فانهم ذلك فانه من محاسن كلامه . واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء من التخصيصات المنفصلة والجامع ان كلامها مخصص وجوابه النقص بالصفة والغاية وكذلك الشرط فان دليله يقتضي جواز انفصالها وهو باطل اتفاقاً وأيضاً فالفرق أن المخصص المنفصل مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء قوله « وعدم الاستغراق » هذا هو الشرط الثاني من شروط الاستثناء وهو معطوف على الاتصال أي شرطه الاتصال وعدم الاستغراق فلا يضر استثناء المساوي ولا الاكثر^(١) فان كان مستغرقاً نحوه على عشرة الا عشرة كان باطلاً بالاتفاق^(٢) كما نقله الامام والآمدى واتباعهما

(١) قال الاسنوي « فلا يضر استثناء المساوي ولا الاكثر » أقول وهو مذهب الاكثر من الشافعية والمالكية فجوزوا استثناء النصف وهو ما عبر عنه بالمساوي أي المساوي لنصف المستثنى منه والاكثر من النصف بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان اخص منه في المفهوم فعلم بما ذكره الاسنوي اتفاقهم على جواز استثناء أقل من النصف بالاولى

(٢) قال الاسنوي « فان كان مستغرقاً نحوه على عشرة الا عشرة كان باطلاً اتفاقاً » أقول الحق ان الاتفاق على بطلان الاستثناء المستغرق ليس على اطلاقه بل فيه تفصيل فاذا كان الاستثناء بلفظ الصدر نحو عبيدى احرار الا عبيدى أو كان بلفظ مساويه في المفهوم نحو عبيدى احرار الا مالم يكن كان باطلاً اتفاقاً وأما الاستثناء المستغرق بغيرهما كعبيدى احرار الا هؤلاء أو الا سالماً وغائماً وراشداً وهم الكل من عبيده فعند الحنفية لا يمنع وتحقيق كلامهم انك قد

عرفت مرارا ان الاستثناء موضوع لان يتقيد به المستثنى منه ويفاد بالمجموع المركب مفهوم فيتملق حكمه بما يصدق عليه فاذا جرى في الاستثناء بجميع افراد المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم فيفاد بهذا المركب مفهوم تقييدى عند العقل ممكن الصدق على فرد ولا يأبى عنه اللغة والعرف غاية ما في الباب انه يلفو الكلام اذا لم يكن الحكم صالح التعلق بالافراد الفرضيه الممكنة ولا بأس به ونظيره التوصيف بصفة لا تتحقق في شيء من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ويلغو الحكم المتعلق به اذا لم يكن صالحا له نحو عبيدى المعدومون أحرار في الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدى الا هؤلاء وعبيدى الغير هؤلاء فرق في المؤدى وهذا بخلاف التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا لحكم العام فيما يتناوله هذا المخصص فيحكم في العام بارادة الافراد التي سواء ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص بحكمه قرينة عليه لهذا واذا كان مستغرقا لجميع افراد العام لا يمكن تصحيح الكلام بارادة ما سواه بل يلفو حكم العام بالسكينة فلا يصلح المخصص قرينة للتخصيص ونظيره ما اذا قرن لفظ خاص بامر مانع من الحمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الامر لا يصلح قرينة للمجاز أصلا كقولك رأيت أسدا وهو متسلح ذو قوام يفترس بمخلبه وبأكل اللحم فهذا لا يصلح قرينة ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تدبر والحاصل ان الاستغراق في قولنا عبيدى أحرار الا هؤلاء أو الا فلانا وفلانا وفلانا المشار اليهم والمسمون هم الكل لم يكن من اتحاد لفظ المستثنى مع لفظ المستثنى منه ولا من مساواته له في المفهوم وكان اتفاقا جاء من الواقع وانه لا يملك الا المشار اليهم والمسمين فقط حتى لو كان له عبيد سوى المشار اليهم أو من ساهم لعتقوا بخلاف المخصص المستقل اذا ساوي العام فانه لا يكون مخصصا أصلا بل التعارض بينهما في جميع الافراد فكل منهما عام فيما يصلح له فلا يصلح ان يكون قرينة على قصر العام على ما عدا ما دل عليه الخاص فقد اتضح الفرق بين

لافضائه الى اللغو^(١) ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة ان في صحته قولين^(٢) وشرط الحنابلة أن لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه^(٣) بل يكون اما مساويا أو ناقصا وشرط القاضي أي في القول الاخير من أقواله^(٤) كما قاله

استثناء المستغرق بغير لفظ الصدر والمساوي كمبيدى أحرار الا هؤلاء وبين المخصص المستقل باقوم حجة وأوضح دليل فاندفع ما أوردوه على الحنفية بانه يلزم على ما قالوه في ذلك ان يجوز التخصيص بالمستقل الى أن يحتمل بقاء فرد ممكن لا الى الواحد المتحقق فقط

(١) قال الاسنوي « لافضائه الى اللغو » أقول قيل فيه شيء لجواز انه لم يقصد أولا الافراد وكان ناسياً فلما تذكر أراد أن يرفعه أو انه لم يكن ناسياً وانما قصد السخرية فلا لغو . فلنا معنى كونه لغوا عدم ترتب الحكم الاقراري عليه وكونه مفيداً ما ذكر بالنسبة للمتكلم لا يقدر في تفسير اللغو بما ذكر

(٢) قال الاسنوي « ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة ان في صحته قولين » أقول نقل القرافي عن المدخل لابن طلحة فيمن قال لامرأته أنت طالق ثلاثا الا ثلاثا انه لا يقع في أحد القولين قال الجلال المحلى ولم يظفر بذلك من نقل الاجماع على امتناع المستغرق كالامام الرازي والآمدي اهـ لكن القرافي الذي ظفر بهذا الخلاف انكره وقال بعد نقله ان هذا الخلاف باطل لانه مسبوق بالاجماع قاله شيخ الاسلام . وبهذا تعلم ان القرافي إنما نقل هذا الخلاف ليبين بطلانه لمخالفته الاجماع السابق عليه لا ليبين به عدم الاجماع أو انه قول شاذ لم يعتمد به المجمعون مع علمهم به واستثناء الكل المجمع على امتناعه هو ما كان بلفظ الصدر أو بمساويه مفهوما كما سبق أما مساواه اتفاقا فقط على حسب الواقع لا غير فقد علمت ان الحنفية يجيزونه

(٣) قال الاسنوي « وشرط الحنابلة ان لا يزيد على النصف النسخ » أقول للحنابلة قولان احدهما هذا وحكاه صاحب فواتح الرحموت والثاني أنهم يمنعون استثناء النصف والاكثر وهو المحكى عنهم بلا تضييف

(٤) قال الاسنوي « وشرط القاضي اي في القول الاخير من أقواله النسخ » أقول

الامدى وغيره ان يكون ناقصا عن النصف * واعلم أن الامدى وابن الحاجب
 نقلا عن الحنابلة امتناع المساوى أيضا (١) على عكس ما قاله المصنف ولم يتعرض
 الامام ولا يختصرو كلامه للنقل عنهم واستدل المصنف بأمرين: أحدهما وهو
 دليل على القاضى والحنابلة مما انه لو قال قائل على عشرة الا تسعة لكان يلزمه
 واحد باجماع الفقهاء فدل على صحته قال الامدى وهذا الاستدلال خطأ
 فان هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة الاستثناء المستغرق (٢) وإنما يقول بازوم
 الواحد من يقول بصحة استثناء الاكثر. الثانى وهو دليل على القاضى خاصة (٣)

الذى نسب للقاضى قولان احدهما انه يمنع استثناء النصف والاكثر كما يقول
 الحنابلة فى أحد قوليهما والثانى أنه يمنعهما ان كان المستثنى منه عددا وفى البديع
 قال به القاضى آخرأ. وظاهر الاسنوى ان شرط القاضى كونه ناقصا عن النصف
 مطلقا هو قوله الاخير ومقتضى ما فى البديع انه ليس الاخير بل الآخر اشتراط
 ذلك ان كان المستثنى منه عددا لا مطلقا والله اعلم بحقيقة الحال

(١) قال الاسنوى « واعلم ان الامدى وابن الحاجب نقلا عن الحنابلة الخ »
 أقول قد علمت انه قول ثان لهم

(٢) قال الاسنوى « قال الامدى وهذا الاستدلال خطأ فان هذا الاستثناء
 عند الخصم الخ » أقول ما قاله الامدى مسلم من جهة ان الخصم يقول كما قال
 لكن هذا لا يقتضى ان الاستدلال خطأ لاننا نقول ان الفقهاء اجمعين اتفقوا
 على لزوم واحد فى قوله على عشرة الا تسعة على المقر وهو دليل الصحة لغة
 وعرفا فانهم طارفون باللغة ولو لم يصح لغة لحكموا ببطلان الاستثناء كما لو قال
 له على عشرة الا عشرة حكموا ببطلانه ووجوب العشرة فكان قول الخصم
 ان هذا الاستثناء بمثابة الاستثناء المستغرق باطلا ولا وجه للقول بان
 الاستدلال خطأ

(٣) قال الاسنوى « الثانى وهو دليل على القاضى خاصة الخ » أقول تبم فى
 هذا ظاهر كلام المصنف وايس كذلك بل هذا الدليل الثانى كما هو دليل على
 القاضى دليل على الحنابلة أيضا علمت ان الحنابلة عنهم قولان احدهما موافق

استثناء الغاوين من المخلصين في قوله تعالى « ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين » وبالعكس أى استثناء المخلصين من الغاوين في قوله تعالى حكاية عن ابليس قال « فبعتك لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين » وجه الاستدلال ان الفريقين ان استويا فانه يدل على جواز استثناء النصف وان كان أحدهما أكثر فكذلك أيضا لانه لما استثنى كل منهما فقد استثنى الاكثر فدل على جواز النصف بطريق الاولى وهذا لا يرد على الحنابلة لاحتمال ان يكونا متساويين وهم يجوزون استثناء المساوى على مقتضى نقل المصنف وفي هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه أحدها أن للخصم أن يقول ان قوله تعالى ان عبادى الآيه يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين أى أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لا بليس^(١) وليس فيها تعرض لكونهم أقل من

لما يقوله القاضى وهو اشتراط ان يكون المستثنى أقل من النصف وانه ممن النصف فاكثر فيكون هذا الدليل عليهم أيضا بالنظر الى هذا القول بل هو دليل عليهم أيضا بالنظر الى القول الثانى الذى حكاه الاسنوى عنهم أولا وذلك لما قاله البدخشى من أنه يلزم من الآيتين ان لا يزيد كل منهما على نصف الآخر فيكون كل منهما اما نصف الآخر أو أقل مع ان ظاهر كلامه يشعر بانه دافع لقول القاضى خاصة كما صرح به المرافى والحنجى اه

(١) قال الاسنوى « وفي هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه أحدها ان للخصم ان يقول ان قوله ان عبادى الآيه يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين أى أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لا بليس وبعضهم مخلص ولا يلزم ان يكون مادل عليه قوله تعالى ان عبادى الآيه على عكس مادل عليه قوله تعالى فبعتك لاغوينهم الآيه الا اذا كان المخلصون في قوله الا عبادك منهم المخلصين هم غير الغاوين أى الذين لا سلطان لا بليس عليهم وهو ممنوع لادليل عليه لجواز ان يكون المخلصون بعضا

المخلصين حتى يكون على العكس من الآية الثانية وإنما يلزم ذلك اذا كان المخلصون هم غير الغاوين أى الذين لاسلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا ونحن لانسلمه لجواز ان يكون غير الغاوين أعم من المخلصين بل نزرع فنقول هذا هو الظاهر لانه لا يلزم من انتفاء سلطنة ابليس اتى هى القهر والغلبة عن شخص أن يرتقى الى درجة الاخلاص ويدل عليه أحوال كثير من الناس حينئذ فيكون قوله تعالى فبعرزتك الآية دليلا على ان المخلصين أقل من الغاوين وقوله تعالى ان عبادى الآية دليل على ان الغاوين أقل من غير انغاوين وهم الذين ليس عليهم سلطان وعلى هذا فكل من الآيتين ليس فيها الا استثناء الاقل وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين الآية ثم استدل على أن الغاوين أكثر بقوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولم يذكر الآية الثانية فسلم من هذا الاعتراض لكنه لا يتم من وجه آخر فقد يقال ان قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين يدل على ان الغاوين من بنى آدم مطلقا أقل من غيرهم فان الكلام مع ابليس كان فى نسل آدم جميعهم وقوله تعالى وما أكثر الناس الآية انما يدل على الاكثيرين من الذين بعث اليهم النبي صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون من حين بعثه الى قيام الساعة والالف واللام فى الناس للعهد وحينئذ فلا يلزم من كون الغاوين أكثر من هذه

من غير الغاوين أى الذين لاسلطان لابليس عليهم بل هذا الذي ذكرناه على وجه الجواز هو الظاهر لانه لا يلزم من كون ابليس لاسلطان له عليه ان يكون مخلصا بل يجوز ان يكون غير مخلص وغير غاو أيضا كما جاز ان يكون غير غاو ومخلصا فيكون المخلصون المستثنون ممن أغواهم ابليس أقل من الغاوين الذين أغواهم لان المخلص يقابله غير المخلص وغير المخلص ينقسم الى غاو وغير غاو فيكون المخلصون أقل من الغاوين بلا شك وكذا يقال فى قوله تعالى (ان عبادى) الآية ان غير الغاوين أى الذين لاسلطان لابليس عليهم ينقسمون الى مخلصين وغير مخلصين والغاوون يقابل المخلصين فيكون الغاوون أقل من غير الغاوين أى الذين لاسلطان لابليس عليهم لان الغاوين يقابل بعض ما صدق عليه غير

الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة الى كل الطوائف من لدن آدم الى قيام الساعة الثاني سلمنا ان قوله تعالى ان عبادي يدل على استثناء الغاوين من المخلصين^(١) لكن قوله تعالى فبعضتك الآية انما يدل على استثناء المخلصين من الذين أقسم ابليس على أن يفويهم لا من الغاوين وهم الذين حصلت لهم الغواية وعلى هذا فيكون الغاوون أقل من المخلصين كما دلت عليه الآية الاولى والمخلصون أقل من المقسم على اغوائهم كما دلت عليه الآية الثانية فيكون المستثنى في الآيتين انما هو الاقل الثالث قال الآمدى للخصم أن يقول انما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان عدد

الغاوين وهم المخلصون فيكون بالضرورة أقل من غيرالغاوين أي الذين لاسلطان لابليس عليهم لان غير الغاوين صادق بالمخاص وغير المخلص

(١) قال الاسنوى « الثاني سلمنا ان قوله تعالى ان عبادي يدل على استثناء الخ » أقول : ايضاحه اننا نسلم جدلا ان كل من ليس لابليس عليه سلطان مخلص فتكون هذه الآية دالة على استثناء الغاوين ممن ليس لابليس عليهم سلطان وهو المخلصون لكن ماقلوه من ان ما تدل عليه هذه الآية عكس ما يدل عليه قوله فبعضتك الآية لا يتم الا اذا كان قوله تعالى فبعضتك الآية يدل على استثناء المخلصين من الغاوين وليس كذلك بل ان قوله تعالى فبعضتك الآية انما يدل على استثناء المخلصين من الذين أقسم ابليس على ان يفويهم والغاوون الذين حصلت لهم الغواية أعم من الذين أقسم على غوايتهم ابليس فيكون المستثنى منه في قوله تعالى فبعضتك بعض الغاوين المستثنى في قوله تعالى ان عبادي الآية فالمستثنى في قوله تعالى فبعضتك الآية وهم المخلصون يكون أقل من المقسم على اغوائهم الذين هم أقل من الغاوين فيكون الغاوون المستثنى من المخلصين بمعنى الذين لاسلطان عليهم أقل من المستثنى منه وهم أولئك ومتى كان كذلك كان المخلصون في الآية فبعضتك أقل من المقسم على اغوائهم الذين هم أقل من الغاوين فيكون المستثنى في الآيتين انما هو الاقل

المستثنى والمستثنى منه مصرحاً بهما ^(١) فإن لم يكن نحو جاء بنو تميم الا الاراذل

(١) قال الاسنوى « قال الآمدي للخصم أن يقول انما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحاً بهما » أى اذا كان المستثنى عدداً والمستثنى منه عدداً آخر وهذا عبارة عن تخصيص الدعوى وقصرها على منع الاكثر في العدد وحينئذ يتمسك عليه بالدليل الاول وقد علمت انه تام لا خدش فيه فلم يبق الا الوجه الاول والثانى وكذا ما قيل انما يتم الاستدلال لو لم يكن المراد من لفظ عبادى الناس والملائكة ولو لم تكن اضافة العباد للتعظيم والاستثناء منقطع أى ليس لك على عبادى المكرمين القائمين بحقوق العبودية سلطان لكن لك السلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين وأقول ان كون الكفار اكثر من المؤمنين في الشر لاشك فيه وكونهم من متبعى الشيطان ثبت بالضرورة الدينية لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان وكون متبع الشيطان غاواً ثابت أيضاً بالضرورة الدينية فيكون قوله تعالى ان عبادى الآية دالاً على أن من في قوله تعالى من الغاوين بيانية فيكون من اتبع ابليس أكثر من الذين لاسلطان له عليهم بالضرورة الدينية ويكون من اتبعوه غاوين كذلك بالضرورة الدينية كيف وقد جاء في الحديث الصحيح ما يدل على كثرية الغاوين في جميع الامم من عهد آدم الى ان تنقضى الدار الفانية فقد روى البخارى عن أبى سعيد الخدرى انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيامة يا آدم فيقول لبيك وسعديك فينادى بصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعنا الى النار قال يارب وما بعث النار قال من كل الف اراه قال تسعمائة وتسعة وتسعون حينئذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد (وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد) فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال صلى الله عليه وسلم من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعون ومنكم واحد أنتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الابيض أو الشعرة البيضاء في جنب الثور الاسود انى لارجو ان تكونوا ربع أهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث أهل الجنة فكبرنا ثم قال شطر أهل الجنة فكبرنا . فأنت ترى ان

منهم فانه يصح من غير استقبح وان كانت الاراذل أكثر وهذه الآية كذلك قوله « قال الاقل » أي قال القاضى لاشك أن الاستثناء خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء لانه قد يستثنى لقله النغات النفس اليه وهذا المعنى مفقود في المساوى والاكثر. وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأنه منقوض بما ذكرنا أي من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس أو من الاجماع المتقدم في المقرر فان الحكم موجود مع انتفاء الدلة وهي القلة . ولذى أجاب به في الحصول أن الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر فلا يرد ما قالوه . وهذا الذي أشار اليه فيه ثلاث مذاهب : أحدها ما يقتضيه كلامه ^(١) وهو مذهب القاضى ان عشرة

هذا الحديث دال على أن نسبة أهل الجنة الى أهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتنا الى يأجوج ومأجوج كنسبة الملح الى الطعام ويأجوج ومأجوج كفرارة غارون فهذا الحديث دال قطعاً على كثرة الغاوين فبين المراد من الآية وعين فيها ان المراد بالغاوين وبمن أقسم ابليس على اغوائهم كل ما قابل المخلصين وان المخلصين أقل القليل ونسبتهم الى الغاوين هم أيضاً الذين أقسم ابليس على استغوائهم نسبة الواحد من الالف . وبهذا تعلم بطلان نظر الاسنوى بوجهه الثلاثة نخذ هذا ولا تسأم فان العلم يحتاج الى صبر أيوب عليه السلام

(١) قال الاسنوى « وهذا الذى أشار اليه فيه ثلاث مذاهب أحدها ما يقتضيه كلامه الشيخ « أقول فقوله له على عشرة الا ثلاثة يساوى قوله سبعة وهذا مذهب الحنفية كما تقدم قال بعض المحققين ويرد على هذا المذهب امور كثيرة منها ان التسمية بثلاثة ألفاظ فصاعداً اذا جعلت اسماً واحداً على طريقة حضرموت وبلعربك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمر ويجرى الاعراب المستحق على الحرف الاخير ليس من لغة العرب بلا نزاع كما نبه عليه صاحب الكشاف ولا شك ان عشرة الا ثلاثة اذا جعل اسماً لسبعة كان الاعراب المستحق في صدره فلم يكن محكياً على أصل منقول عنه

الا ثلاثة مثلاً اسم مركب مرادف لسبعة والثاني ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين^(١)
ان المراد أيضاً سبعة كما قال الاول ولكن لا يقول ان المجموع اسم لها بل
الاقربنة مبينة لذلك كسائر المخصصات والثالث وهو الصحيح عند ابن الحاجب^(٢)

اذ يختل اعراب عشرة بحسب العوائل اما اذا أجرى الاعراب المستحق على كل
واحد من تلك الالفاظ مثل أبي عبدالله وأبي عبدالرحمن أو ابقيت الالفاظ على
ما كانت عليه من الاعراب أو البناء على طريق الحكاية مثل برق نجره وتأبط
شراً فلا نزاع فيه قاله السعد بياناً لما في العضد وأقول كل ذلك غير مسلم وهو
خارج عن الموضوع لان القاضي لا يقول ان هذا التركيب جعل اسماً للسبعة
على طريقة حضرموت بل انه يقول انه مركب كسائر المركبات الخبرية له معنى
تركيبى غير المعنى الافرادى وكل جزء من اجزائه يدل على معناه الافرادى
والمجموع يدل على المعنى التركيبى ولذلك يقول القاضي ان العام باق على حقيقته
وان عشرة باعتبارها مفردة دالة على آحادها والادالة على معناها
وهو الاخراج وثلاثة دالة على معناه وهو المرتبة الخاصة والمجموع المركب من
هذه الكلمات الثلاث دال على معناه وهو سبعة فمرتبة سبعة من العدد لفظان
أحدهما قصير وهو لفظ سبعة والاخر طويل وهو عشرة الاثلاثة وهو نظير
الحيوان الناطق والانسان لان مدلول كل واحد منهما مدلول الاخر كما قدمناه فاین
هذا مما يقوله البعض مما هو خارج عن موضوع البحث

(١) قال الاسنوى « والثاني ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين الى آخره »
أقول الفرق بين هذا وبين الاول ان عشرة على الثاني صار المراد منها سبعة
مجازاً بقربنة الاثلاثة وبعد الاخراج حكم على الثاني بخلاف الاول فان عشرة
لا تزال دالة على المرتبة الخاصة وهى الآحاد المخصوصة ولكن بضمها مع
الاثلاثة صار مركباً خاصاً له معنى خاص هو سبعة بطريق الوضع النوعى
كما سبق

(٢) قال الاسنوى « والثالث وهو الصحيح عند ابن الحاجب الى آخره »
أقول هذا القول هو الذى اختاره صاحب جمع الجوامع وقال فيه والاصح

ان المراد بالعشرة جميع أفرادها من غير حكم عليها ثم حكم بالاسناد بعد اخراج الثلاثة فيكون الاسناد الى سبعة ولم يتعرض المصنف لشبهة الحنابلة لانها كشبهة القاضى

قال * « الثانية الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس خلافا لابن حنيفة . لنا لو لم يكن كذلك لم يكف لاله الا الله احتج بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بظهور قلنا للمبالغة * الثالثة المتعددة ان تعاطفت أو استغرقت الاخير الاول عادت الى المتقدم عليها والا يعود الثانى الى الاول لانه أقرب^(١) » أقول الاستثناء وفقا لابن الحاجب ان المراد بعشرة فى قولك عشرة الا ثلاثة العشرة باعتبار الافراد ثم أخرجت الثلاثة ثم أسند الى الباقي تقديرا وان كان قبله ذكرنا قال شارحه الجلال فكانه قال له على الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة وليس فى ذلك الا الاثبات ولا نفى أصلا فلا تناقض اه . والثانى فى كلام الاسنوى هو الذى ذكره فى جمع الجوامع بقوله وقال الاكثر المراد سبعة والا ثلاثة قرينة قال شارحه الجلال لذلك بينت ارادة الجزء باسم السكك مجازا اه والاول فى كلام الاسنوى هو الذى ذكره بقوله وقال القاضى عشرة الا ثلاثة بازاء اسمين أى معناه وهو مرتبة سبعة بازاء اسمين مفرد وهو لفظ سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة ولا نفى أيضا على القولين فلا تناقض ووجه تصحيح الاول فى كلام جمع الجوامع وهو الثالث فى كلام الاسنوى ان فيه توفية بما تقدم من ان الاستثناء اخراج بخلافهما فعلى هذه الاقوال الثلاثة فيه حكم واحد هو الاثبات دون النفي

(١) قاله المصنف « الثانية الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس خلافا لابن حنيفة الى آخره » أقول جمهور الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية ومنهم الامام نضر الاسلام والامام شمس الائمة والقاضى الامام ابو زيد وغيرهم من المحققين قائلون ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي اثبات ونفى الهداية لو قال ما انت الا حر فتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التأكيد وأكثر الحنفية على انه لا حكم فيه لانفيا ولا اثباتا بل هو مسكوت وانما هو

لبيان ان حكم الصدر على ما عداه من متناولاته فانقله الشافعية من ان خلاف الحنفية في كونه من النفي اثباتا فقط واما كونه من الاثبات نفيًا فننفي عليه ليس مطابقا لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين ولذلك قال في جم الجوامع والاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا لابي حنيفة قال شارحه فيهما وقيل في الاول فقط فقال ان المستثنى من حيث الحكم مسكوت عنه فنحو ما قام احدى الازيد وقام القوم الازيدا يدل الاول على اثبات القيام لزيد والثاني على نفيه عنه وقال لا زيد مسكوت عنه من حيث القيام وعدمه ومبنى الخلاف على ان المستثنى من حيث الحكم مخرج من المحكوم به فيدخل في تقيضه من قيام أو عدمه مثلا أو مخرج من الحكم فيدخل في تقيضه أى لا حكم اذ القاعدة أن ما خرج من شيء داخل في تقيضه اه وقول الجلال فيهما أخذه من قول المصنف في منع الموانع رداً على من قال ان الخلاف في الاول فقط وقوله مخرج من المحكوم به أى ويكون المعنى القوم قائمون الازيداً وقوله أو مخرج من الحكم أى ويكون المعنى القوم محكوم عليهم بقيامهم الازيداً فانه ليس محكوماً عليه بالقيام بل هو مسكوت عنه ويحتمل أن يثبت له القيام أو عدمه فالمراد بالحكم حكم المتكلم وهو الايقاع أو الاتزاع وطائفة المحققين من الحنفية الذين وافقوا الجمهور على ان الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى قالوا انما يفيد بطريق الاشارة ان لم يكن مقصوداً نحو على عشرة الا ثلاثة لان المقصود منه سبعة أى الاقرار بسبعة وأما نفي ما زاد فيلزم تبعاً وبطريق العبارة ان كان مقصوداً ككلمة التوحيد فان الاثبات والنفي فيها كلاهما مقصودان بمقتضى العرف كما تقدم وتحقيق كلامهم ان الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانها ولكن يحصل من المركب مفهوم تقييدى يحكم عليه كما علمت ذلك وعلمت أيضاً ان المستثنى يقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه المنقوص منه البعض ويعبر به عن الباقي وفي هذا التعبير الاطول بذكر الكل ثم اخراج البعض اشارة الى أن المخرج مخالف في حكمه لحكم الصدر وهذا هو

من الاثبات تقي^(١) نحو قام القوم الا زيدا يكون تقياً للقيام عن زيد بالاتفاق كما قاله الامام في المعالم وصاحب الحاصل وأما الاستثناء من التقي نحو ما قام أحد الا زيد فقال الشافعي يكون اثباتاً لقيام زيد وقال أبو حنيفة لا يكون اثباتاً له بل دليلاً على اخراجه عن المحكوم عليهم وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام أما من جهة اللفظ فلانه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل على اثباته كما قلنا وأما من جهة المعنى فلان الاصل عدمه قالوا بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون تقياً لانه لما كان مسكوتاً عنه وكان الاصل هو التقي حكمنا به^(٢) فعلى هذا لا فرق

النكتة في اختيار طريق الاطرل ولعل أكثر الحنفية الذين قالوا لا يفهم الحكم المخالف لغة وانما يفهم عرفاً مرادهم هذا يعني ليس اللفظ موضوعاً لافادة الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمناً واشارة ويؤيد هذا ما اتفقوا عليه ان المفرد لا يدل على جملة وعلى هذا يكون الاصل في الاستثناء هو دلالته على الحكم المخالف عرفاً بالاشارة وقد يعدل عنه فتقصد هذه الاشارة في خصوص التركيب بالذات ككلمة التوحيد فيكون عبارة بوجود القصد حينئذ ويؤيد هذا ما قدمنا من أن جميع المذاهب متفقة على أن التركيب الذي فيه الاستثناء لا يدل بطريق الوضع الا على حكم الصدر وان من ضروريات خروج بعض أفراد الصدر من حكمه يكون لذلك البعض حكم مخالف لحكم الصدر والخلاف بمد ذلك فيما فيه المخالفة ففريق قال بمعنى انه مسكوت عنه بناء على أن اخراج البعض انما هو من حكم المتكلم فهو غير محكوم عليه بحكم الصدر وهم أكثر الحنفية وفريق قال وهم أكثر الشافعية وطائفة من محققي الحنفية المخالفة بمعنى انه يثبت له نقيض المحكوم به على الصدر بناء على أن البعض مخرج نية فاغتم هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « اقول الاستثناء من الاثبات تقي الى آخره » اقول قد علمت ان من الحنفية طائفة قالت ان الاستثناء من الاثبات تقي وبالعكس واكثرهم على الخلاف في الامرين وان دعوى الاتفاق كما ذكره الاسنوى وغيره غير مطابق للواقع

(٢) قال الاسنوى « قالوا بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون تقياً لانه

عندهم في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفي والاستثناء من الاثبات واختار الامام في المعالم مذهب أبي حنيفة^(١) وفي المحصول والمنتخب مذهب الشافعي دليلنا لما كان مسكوتا عنه الخ « أقول معنى هذا انه لاحكم الا بالاثبات ولا حكم بالنفي وانما النفي مأخوذ من الاصل كما ان في الاستثناء من النفي لاحكم الا بالنفي ولا حكم بالاثبات فلا فرق عند الحنفية بين الاستثناء من النفي وبين الاستثناء من الاثبات في انه لاحكم على المستثنى بل هو مسكوت عنه في الحالين كما يستفاد مما سبق . ومن ذلك يعلم ان نقل اتفاق الحنفية في الاستثناء من الاثبات غير مطابق للواقع

(١) قال الاسنوى « واختار الامام في المعالم مذهب أبي حنيفة » أقول قد علمت ان الاسنوى نقل عن الامام في المحصول انه قال ان الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وان الاسنوى حكى في ذلك ثلاثة مذاهب أحدها ما صححه صاحب جمع الجوامع وثالثها لابن الحاجب وهو ان المراد بعشرة في قولك مثلا تزيد على عشرة الا ثلاثة العشرة باعتبار الافراد أى الآحاد جميعها ثم أخرجت الثلاثة بقوله الا ثلاثة ثم اسند الى الباقي وهو سبعة وان كان الاسناد قبل اخراج الثلاثة ذكرا فكانه قال له على الباقي من عشرة اخرج منها ثلاثة وليس في ذلك الا الاثبات ولا حكم بالنفي أصلا . ثانيها قول الا أكثر وهو ان المراد بعشرة فيما ذكر سبعة والا ثلاثة قرينة لذلك بينت ارادة الجزء باسم الكل مجازا وفي هذا لاحكم الا بالاثبات ولا حكم بالنفي . وثالثها قول القاضى أبى بكر الباقلافي وهو مذهب الحنفية أيضا ان مرتبة عدد سبعة وضع بارائها اسمان أحدهما مفرد وهو لفظ سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلاثة وفي هذا أيضا لاحكم الا بالاثبات ولا حكم بالنفي غاية الامر انه على مذهب القاضى وهو مذهب الحنفية لا تخصيص أصلا في مثل هذا لان التخصيص قصر العام على بعض أفراده وهنا لم يرد بالعام بعض أفراده بل هو باعتباره مفردا دال على جميع أفراده والمجموع المركب منه ومن الا كذا دال على افراد المعنى التركيبي كلها وعلى مذهب الا أكثر حيث استعمل عشرة مثلا في سبعة مجازا

انه لو لم يكن اثباتا لم يكف لاله الا الله في التوحيد لان التوحيد هو نفى الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له فاذا لم يدل هذا اللفظ على اثبات الالهية له تعالى بل كان ساكتا عنه فقد فات أحد شرطى التوحيد . وأجاب في المعالم بأن اثبات الالهية له سبحانه مقرر في بدائه العقول^(١) والمقصود نفى الشريك احتج

بقربنة الاثلاثة يكون فيه تخصيص لما فيه من قصر اللفظ على بعض مسمياته وعلى ما صححه ابن الحاجب من ان المراد بالعشرة في عشرة الاثلاثة العشرة باعتبار الآحاد جميعها ثم أخرجت الثلاثة ثم حكمنا على الباقي وهو سبعة وان كان الاسناد قبل الاخراج ذكرا يحتمل ان يكون فيه تخصيص نظرا الى ان الحكم في الظاهر للعام والمراد الخصوص وان لا يكون فيه تخصيص نظرا الى انه أريد بالمستثنى منه تمام مسمياته وعلى كل حال فالمذاهب الثلاثة متفقة على انها ليس فيها الا الاثبات دون النفي فكيف ساغ بعد هذا ان يقال الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس قلنا قد اعترض الشيخ العطار بما ذكر بعد ان كتب على قول الجلال ولا نفى أصلا وفسره بقوله أى للثلاثة ولا اخراج أيضا وانما هو مجرد اثبات للباقي فقال وأورد ان هذا يخالف لما يأتي ان الاستثناء من الاثبات نفى وأجيب بأن ما يأتي بحسب ظاهر اللفظ لا باعتبار المعنى والواقع والقول بان ما هنا على غير ما يأتي مردود بان ما هنا طريقة الجادة اه وبهذا تعلم وجه ترجيح الامام مذهب أبى حنيفة

(١) قال الاسنوي « وأجاب في المعالم بان اثبات الالهية الخ » أقول وأجاب الجلال المحلى من قبل الحنفية عن هذا الدليل وعن الاستدلال بالاستثناء المفرغ فقال وجعل الاثبات في كلمة التوحيد بعرف الشرع وفي المفرغ نحو ما قام الازيد بالعرف العام اه . ومعنى ذلك انه لا يلزم من كون الاستثناء من النفي اثباتا في كلمة التوحيد وفي المفرغ كون الاستثناءات من النفي اثباتا وبالعكس لكن يرد على ما أجاب به الجلال ان عرف الشارع حادث والكلام في كلمة التوحيد قبل حدوثه فلا يتم الجواب الا اذا قلنا ان المخاطب حينئذ لم يكن منكرا

أبو حنيفة يمثل قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور وتقديره لاصحة
للصلاة الا بطهور فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان كل ما وجد الطهور
توجد الصحة وليس كذلك فانها قد لا تصح لفوات شرط آخر ولم يجب الامام

لوجود الاله وانما يقوله بالشركة فلم يكن القصد الا نفي الشركة وحينئذ يرجع
الى جواب الامام . وأقول ان كلمة التوحيد اما ان يقدر الخبر فيها بموجود فالمعنى
لاله موجود الا الله فلم يلزم منه عدم امكان اله سوى الله تعالى ولا يتم التوحيد
الكامل واما ان يقدر فيها الخبر بممكن فالمعنى لاله ممكن بالامكان العام المقيد
بالوجود الا الله تعالى فلم يلزم منه وجوده تعالى فلم تعد التوحيد أصلا وأجابوا
عن ذلك أولا كما نقل عن شارح المختصر بان افادة هذه الكلمة للتوحيد مبني
على عرف الشارع فلك اختيار كلا الشقين ان شئت قدرت الموجود وان شئت
قدرت الممكن ونقول ليس المعنى ما ذكر المعترض بل عرف الشارع وقع على أن
المعنى ليس اله ممكنا وموجودا الا الله فانه موجود واجب وأجابوا ثانيا كما هو
منقول عن بعض الحنفية ان وجوده تعالى تقرر في بداهة العقول لان المنكر
لم يكن دهريا والمقصود منه نفي الشريك فالمخاطب مشرك وحينئذ نختار أن
الخبر المقدر ممكن فلزم منه نفي امكان اله شواه تعالى وأما وجوده تعالى فلكونه
مسما لا يحتاج الى التنبيه ولكن الحاجة الى ما يفيد التوحيد بالنظر الى وجوده
تعالى ولا يعرف في الشرع كلمة سوى هذه الكلمة وضعت لذلك الى آخر
ما أجابوا به مما لا يجدي نفعا وقد أجاب الراغب في سفينته ان الا في كلمة التوحيد
ليست اداة استثناء وانما هي وصف بمعنى غير كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا اذ لو جعلت الا في هذه الآية اداة استثناء لفسد المعنى فكذا في
كلمة التوحيد لو جعلت الا اداة استثناء لم تعد التوحيد ولكن الشارع وضعها
لذلك وعلى كل حال فهم مسلمون جميعا اذ كلمة التوحيد لا تفيد الا بعرف الشارع
أو نجعلها صفة بمعنى غير وعلى كل حال فلا يصح الاستدلال بها على الحنفية لانها
ان كانت بمعنى غير فالكلام فيها خارج عن موضوع الاستثناء وان كانت اداة
استثناء فهذه الكلمة باتفاق انها انما أفادت الاثبات من العرف فلا تصلح

عن هذا الدليل لافي الحصول ولا في المنتخب وهو حديث غير معروف^(١) وبتقدير صحته بجوابه من ثلاثة اوجه : أحدها وهو ما ذكره المصنف ان الحصر قد يؤتى به للمبالغة لا للنفي عن الغير^(٢) كقوله الحج عرفة وههنا كذلك لان الطهارة لما كان أمراً متأكداً صارت كأنه لا شرط للصحة غيرها حتى اذا وجدت توجد الصحة . الثاني ما قاله صاحب التحصيل وهو حسن ان قولنا ان الاستثناء من النفي اثبات يصدق باثبات صورة واحدة من كل استثناء^(٣)

للتمسك على افادة ذلك بمقتضى اللغة كما هو مدعى اولئك القوم كما أن ما قيل أن انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد كما هو رأى الحنفية من عدم دلالة الاستثناء من النفي على الاثبات يكاد يلحق بانكار الضروريات مدفوع بان القدر الضروري هو دلالة الاستثناء المفرغ على ما ذكر ولا يلزم أن تكون الدلالة بمقتضى اللغة بل يكفي أن تكون الدلالة عليه عرفاً والحنفية لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع اللغوي فالمنكر ليس ضرورياً وما هو ضروري غير منكر

(١) قال الاسنوي « وهو حديث غير معروف » أقول هذا الحديث وان لم يكن معروفاً بهذه الالفاظ لكنه معروف بلفظ لا يقبل الله الصلاة الا بطهور وهو حديث صحيح بل ادعى السيوطي تواتره وقد ذكر في رسالة مفردة أسانيد كثيرة له فافهم كذا في فواتح الرحموت على المسلم

(٢) قال الاسنوي « وهو ما ذكره المصنف الخ » أقول اجاب الحنفية عن ذلك الوجه بان الحمل على المبالغة خلاف الاصل لاسيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم أصلاً

(٣) قال الاسنوي « الثاني ما قاله صاحب الحاصل وهو حسن ان قولنا ان الاستثناء من النفي اثبات يصدق الخ » أقول حاصله ان مدعانا ان الاستثناء من النفي اثبات لا انه اثبات لسكل فرد صموماً وفي كل حين صموماً فالمعنى لا صلاة في حال من الاحوال الا في حال الطهارة في الجملة قطعاً وقد يرد هذا الجواب فان المعنى لا صلاة صحيحة الا صلاة بطهور فالنكرة موصوفة في الاثبات فتم

لان دعوى الاثبات لا عموم فيها بل هي مطلقة وحينئذ فيقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم أى لا يقتضى ثبوت صحة الصلاة فى جميع صور الطهارة بل يصدق ذلك بالمرّة الواحدة . الثالث ماقاله الآمدى أن هذا استثناء من غير الجنس ^(١) لانه لا يصدق عليه اسم الاول ولكن انما سبق هذا لبيان اشتراط الطهارة فى الصلاة والاستعمال يدل عليه كما يقال لا قضاء الا بورع أو بلم أو بلم وليس المراد اثبات القضاء لكل عالم أو ورع بل المراد الشرطية وقد تقرر أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لجواز عدمه لوجود مانع أو انتفاء شرط وما قاله حسن الا دعواه أنه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد لان هذا استثناء مفرغ والمفرغ من تمام الكلام

فيلزم صحة كل صلاة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقرير الا بالرجوع الى التزام العموم والتخصيص بقاطع فيكون الجواب حينئذ ان مقتضى الحديث اثبات صحة الصلاة لكل فرد عموما وفى كل حين عموما لكن بطلان الصلاة فى بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضة دليل قاطع دل على اشتراط أمر آخر من الاستقبال والستر وغير ذلك . وهذا لا يضر مدطانا من أن الاستثناء من النفي اثبات فان هذا القاطع مخصص لعموم حكم الاستثناء وانما يضر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الطهور وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما فى الباب انه ظاهر فى ثبوت الصحة ولو مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع الذى اقتضى اشتراط هذه الشروط الاخر

(١) قال الاسنوى « الثالث ماقاله الآمدى ان هذا استثناء من غير الجنس الى آخره » أقول حاصل ماقاله الآمدى ان الاستثناء منقطع فلا اخراج بل فيه حكم آخر وهو ثبوت شرطية الطهارة لصحة الصلاة ولا يلزم من وجودها وجود صحة الصلاة كما هو الحكم فى كل شرط لجواز عدم الصحة لوجود مانع أو انتفاء شرط آخر

بخلاف المنقطع ^(١) المسئلة الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة وقد أهملها ابن الحاجب وحكمها أنها ان تعاطفت أي عطف بعضها على بعض عادت كلها الى المستثنى منه ^(٢) نحو له على عشرة الاثلاثة والاثنين فيأزمه خمسة وكذلك ان

(١) قال الاسنوي « وما قاله حسن الأدعواه انه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد الخ » أقول محصله انه استثناء مفرغ وهو لا يكون الا متصلا كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغا غير متعين اذ يجوز ان يكون التقدير هكذا لاصلاة موجودة الا صلاة بطهور فالمستثنى منه هو الصلاة فالوجه في دفع كلام الآمدى أولا ان الانقطاع لكونه لا اخراج فيه بغير صحة الصلاة عمرو مالكن قد تكون مقرونة بالطهارة وثانيا ان الاتصال ممكن بل متبادر وظاهر فلا يعدل الى الانقطاع الذي يصر اليه لضرورة شديدة وما قاله الاسنوي في بيان كلام الآمدى من قوله ولكن انما سبق الخ من حيث تسليم أنه لا اخراج في هذا الاستثناء بل فيه حكم آخر هو ما سبق له وهو بيان اشتراط الطهارة الخ لا يتم الا اذا سلمنا ان الاستثناء منقطع وتي بطل كونه منقطعا بطل هذا أيضا فما قاله الآمدى لاحسن فيه

(١) قال الاسنوي « وحكمها انها ان تعاطفت الى آخره » أقول هذه المسألة بكلا قسميها لا يقول بها الحنفية فهم لا يميزون الاستثناء من المستثنى لان المستثنى عندهم لاحكم فيه بل هو مسكوت عنه عندهم فجميع الاستثناءات ترجع الى المستثنى منه الاول نفى مثال المساوي نحوه على عشرة الا اثنين والا اثنين يكون المقر به ستة ان لم يقصد التأكيد فان قصد التأكيد كان المقر به ثمانية وفي المثال الثاني يلزمه خمسة وكذا اذا قال له على عشرة الا ثلاثة والا اثنين يكون المقر به خمسة واما اذا لم يكن معطوفا ولا مستغرفا كما لو قال له على عشرة الا ثمانية الا سبعة الا ستة فلا يجوز ان يحمل الا سبعة على انها استثناء من الا ثمانية ولا ان يحمل الا ستة على انها استثناء من الا سبعة لما أن المستثنى كما قلنا لاحكم فيه عندهم بل يكون قوله الا سبعة رجوعا عن استثناء الثمانية من العشرة الى السبعة وقوله الا ستة رجوع عن استثناء السبعة فكانه من أول الامر قال له

لم تكن معطوفة وان كان كان الثاني مستغرقا للاول قال في المحصول سواء كان مساويا نحوه على عشرة الا اثنين الا اثنين بالتكرار أو أزيد نحوه على عشرة الا اثنين الا ثلاثة فيأزمه في المثال الاول ستة وفي الثاني خمسة ذلك أن تقول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اعتراف كما سيأتي والتأكيد أيضا خلاف الاصل والمساوي محتمل لكل منهما فلم رجحنا الاستثناء على التأكيد وللنحويين في هذا التسم وهو المستغرق مذهبان: أحدهما ما اقتضاه كلام المصنف ، والثاني وهو مذهب الفراء ان الثاني يكون مقرا به فيأزمه في المثال الاول عشرة وفي الثاني أحد عشر. قوله « والا » أي وان لم يكن الثاني معطوفا ولا مستغرقا فيعود الاستثناء الثاني الى الاستثناء الاول أي يكون مستثنى منه وحينئذ فلا بد من مراعاة ما تقدم لك وهو ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس فاذا قال له على عشرة الا ثمانية الا سبعة الا ستة فتكون السبعة مستثناة من الثمانية وعلى هذا فتكون لازمة لانها مستثناة مما لا يلزم والستة مستثناة من السبعة فتكون غير لازمة لانها مستثناة مما يلزم وحينئذ فلزمه في هذا الاقرار ثلاثة لانه لما قال على عشرة الا ثمانية أي لا يلزم فيبقى درهان ثم قال الا سبعة أي تلزم في فتضمها الى الدرهمين فتصير تسعة ثم قال الا ستة أي لا تلزم فيبقى ثلاثة. وهذا الذي جزم به من كون كل واحد يعود الى ما قبله هو مذهب البصريين والكسائي واستدل له المصنف بأنه أقرب وقال بعض النحويين تعود المستثنيات بها الى المذكور أولا وقال بعضهم

يحتمل الامرين

قال * « الرابعة قال الشافعي المتعقب للجمل كقوله تعالى الا الذين تابوا يعود اليها وخص أبو حنيفة بالاخيرة وتوقف القاضي والمرضى وقيل ان كان بينهما تعلق فلجميع مثل أكرم الفقهاء والزهاد أو أتق عليهم الا المبتدعة والا فللاخيرة. لنا ما تقدم أن الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما فكذلك الاستثناء قيل خلاف الدليل خولف على عشرة الا ستة فيأزمه أربعة متي كانت هذه الاستثناءات متصلة وغير متعاطفة

في الاخيرة للضرورة فبقيت الاولى على عمومها . قلنا منقوض بالصفة والشرط «
أقول شرع في حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل كقوله تعالى «والذين يرمون
المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم
شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا» فان هذا الاستثناء وقع بعد
ثلاث جمل الجملة الاولى أمره بجلدهم والثانية ناهية عن قبول شهادتهم والثالثة
مخبرة بفسقهم وفي حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعي ان الاستثناء يعود
الى الجميع^(١) اذا لم يدل الدليل على اخراج البعض لكن بشرطين : أحدهما

(١) قال الاسنوي « وفي حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعي الخ »
أقول ان الخلاف ثابت في الاستثناء بعد جمل متماطفة مطلقا سواء كان العطف
بالواو أو الفاء أو ثم كما في التحرير وأقره عليه في مسلم الثبوت وشرحه فواتح
الرحمت ولذلك قال في جمع الجوامع والوارد بعد جمل متماطفة للكل الى ان
قال وقيل ان عطف بالواو اه فاطلاق في الاول وحكى اشتراط العطف بالواو بقيل
وقد ذكر في التمهيد ان الاصحاب اطلقوا في عود الاستثناء للجميع كما قاله الراجعي
وقال شيخ الاسلام المختار عند اوالد المصنف يعني صاحب جمع الجوامع ان لا يقيد
بالواو بل الضابط عنده العاطف الجامع بالوضع كالواو والفاء ثم وقال الزركشي
التقييد بالواو انما هو احتمال لامام الحرمين والمذهب خلافه وقد صرح هو في
البرهان بأن مذهب الشافعي عوده الى الجميع وان كان العطف ثم وبهذا يظهر
وجه تضعيف القول الذي بعده اه فقال الحنفية يتعلق بالاخيرة فقط كما ذهب
الى ذلك أبو على الفارسي من النحاة ويتماق بكل واحدة من الجمل عند الشافعية
كما ذهب اليه ابن مالك من النحاة أيضا قال في شرح المختصر والنزاع في الظهور
عند الاطلاق وعدم وجود ما يفيد المراد عند الحنفية هو ظاهر في تعلقه بالاخيرة
وعند الشافعية هو ظاهر في التماق بكل واحدة منها وليس النزاع في امكان
التماق بل يجوز باتفاق الجميع ان يتعلق بالاخيرة أو بكل واحدة لانه ثبت عوده
الى كل واحدة تارة وعوده الى ما عدا الاخيرة أو الى الاخيرة فقط والى ما عدا
الاولى فقط فلا يتأني من أحد دعوى النصومية في واحد من الاحتمالات

أن تكون الجمل معطوفة كما صرح به الآمدى وابن الحاجب وغيرهما واستدلال الامام والمصنف وغيرهما يقتضيه ، الثاني أن يكون العطف بالواو خاصة كما صرح به الآمدى وابن الحاجب وامام الحرميين في النهاية . الثاني مذهب أبي حنيفة أنه يعود الي الجملة الاخيرة خاصة قال في المعالم وهو المختار . وقائدة هذا الخلاف في قبول شهادة القاذف بعد التوبة فعمدنا تقبل لان الاستثناء يعود اليها أيضا وعنده لا تقبل وأما الجملة الاولى الآمرة بالجلد فوافقناه على أن الاستثناء هنا لا يعود اليها لكونه حق آدمى فلا يسقط بالتوبة . الثالث التوقف وهو مذهب القاضي والشريف المرتضى من الشيعة ^(١) قال في المحصول الا أن القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله في اللغة والمرضى توقف للاشتراك أي لكونه مشتركا بين عوده الى الكل وعوده الى الاخيرة لانه قد ورد عوده لكل في قوله

وأما الذي يصلح للنزاع هو الظهور وقد نص في شرح البديع على الظهور في الاخيرة عند الحنفية وهو الذي يظهر من كلام الامام النسفي وأما ما قاله ابن المهام ان الحنفية لم يصرحوا بالظهور بل انما صرحوا بالرجوع الى الاخيرة ويحتمل ان يكونوا متوقفين في الظهور وان ما نسب للشافعية أخذنا من دليلهم فهو شهادة على النفي لا بد من تصحيحه بالاستقراء البالغ فليس على ما ينبغي بل تصريح الأئمة وجد خلاف ذلك كما عرفت وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية في صحة النسبة ومن هذا تعلم ما في كلام الاسنوى من اشتراط ان يكون العطف بالواو خاصة وانه مبنى على ضعيف

(١) قال الاسنوى « الثالث التوقف وهو مذهب القاضي والشريف المرتضى من الشيعة الخ » أقول قال في شرح المختصر وهذان القولان الوقف والاشترك موافقان لنا في الحكم لانهما قاضيان بالتعلق بالأخيرة والوقف في غيرها الى أن يقوم دليل وان خالفنا في المأخذ لان مأخذهم في تعين الاخيرة التيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان لكل فلها أيضاً ولا احتمال لكونه لما عداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك وأما عندنا فلما أخذ الظهور في الاخيرة اه

تعالى « أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا » وورد عوده أيضا الى الاخرة في قوله تعالى « ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده » والاصل في الاستعمال الحقيقية فيكون مشتركا قال في المنتخب وما ذهب اليه القاضى هو المختار وصرح به في المحصول في الكلام على التخصيص بالشرط وذكر فيه وفي الحاصل هنا نحوه أيضا * الرابع ما ذهب اليه أبو الحسين البصرى وقال في المحصول انه حق مع كونه قد اختار التوقف كما تقدم أنه ان كان بين الجمل تعلق عاد الاستثناء اليها والا يعود الى الاخرة خاصة (١) والمراد

(١) قال الاسنوى « الرابع ما ذهب اليه أبو الحسين البصرى انه ان كان بين الجمل تعلق الخ » أقول تفصيل مذهب أبي الحسين البصرى المعتزلى انه ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بأن يختلفا نوعا من الانشائية والخبرية والامرية والنهيية أو اسما بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا أو حكما بان يكون حكمهما مختلفا نحو اكرم بني تميم واستأخر مضر والحال أنه لا يكون في الكلام الثانى ضمير يرجع الى الاسم المذكور في الاول الصالح للاستثناء عنه نحو اكرم بني تميم واستأخرهم الا زيدا ولا يكون اشتراك بين الكلامين فى الغرض المسوقين له فالاستثناء فى حين ظهور الاضراب للاخرة فقط وان لم يظهر الاضراب اما بأن لا يختلفا نوعا واسما وحكما أو يختلفا فى أحدها لكن يكون فى الكلام الثانى ضمير الاول أو يختلفا ولا ضمير للاول فى الثانى لكن يشتركان فى الغرض المسوقين اليه فالاستثناء فى الصور الثلاث للجمع ومن ذلك آية القذف وهى قوله تعالى « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا » لان الغرض من الجمل وهو الاهانة والانتقام واحد فابو الحسين يوافق الشافعية لان حاصل مذهبه ان الاستثناء بالجميع الا مانع الا انه قصر المانم على ما فصله بخلاف الشافعية فانهم لم يقصروا المانم على مقال فاختلف بينه وبين الشافعية ان كان

بالتعاق كما قال في المحصول هو أن يكون حكم الاولى أو اسمها مضمرا في الثانية فالحكم كقولنا أكرم الفقهاء والزهاد الا المبتدعة تقديره وأكرم الزهاد وأما الاسم فكقولنا أكرم الفقهاء أو أنفق عليهم الا المبتدعة فقوله عليهم أى على الفقهاء وقد اشار المصنف الى المثالين بذكر أو فقال أو أنفق عليهم فافهمه واجتنب غيره . وانما أعيد الاستثناء ههنا الى الكل لان الثانية لا تستقل الا مع الاولى بخلاف ما اذا لم يكن بين الجمل تعاق لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الى جملة أخرى الا وقد تم غرضه من الاولى فلو كان الاستثناء راجعا الى الجميع لم يكن مقصوده من الاولى قد تم قوله « لنا » أى الدليل على المذهب المختار وهو مذهب الشافعى أن الاصل اشترك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقةات كالحال والشرط وغيرها أى كالصفة والظرف والمجرور فيجب ان يكون الاستثناء كذلك والجامع عدم الاستقلال . مثاله اكرم بنى مضر وأطمع بنى ربيعة محتاجين أو ان كانوا محتاجين أو المحتاجين أو عند زيد أو يوم الجمعة * واعلم أن الامام نقل عن الحنفية هنا أنهم وافقونا على عود الشرط الى الكل كما نقله المصنف قال وكذلك الاستثناء بالمشيئة ونقل في الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض الادباء أن الشرط يختص بالجملة التى تليه فان تقدم اختص بالاولى وان تأخر اختص بالثانية ثم قال والمختار التوقف كما فى الاستثناء ، وسوى ابن الحاجب بينه وبين الاستثناء فملى هذا يأتي فيه التفصيل الذى سبق نقله عنه وأما الحال والظرف والمجرور فقال أعنى الامام انا نخصهما بالاخيرة على قول ابى حنيفة ^(١) وحينئذ فاستدلال المصنف بهما على ابى حنيفة باطل وأما الصفة فلم

ففى تعيين الموانع وهو أمر آخر لا يتعلق بالنزاع الاصلى

(١) قال الاسنوي « وأما الحال والظرف والمجرور الخ » أقول حاصله ان النقص على الحنفية بالحال والشرط والصفة والظرف والمجرور غير صحيح لان النقص انما يصح لو وافقوا على مادماه المصنف ولكن الشكل على الخلاف ما عدا الشرط ولذلك قال فى مسلم الثبوت وما فى المنهاج من النقص بالحال والشرط والصفة وغيرها فففيه انه لا اتفاق الا فى الشرط خاصة كما صرح به الامام الرازى

يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهة بالحال وقد علمت ان الحال يختص بالاخيرة عند الخصم . قوله « قيل خلاف الدليل » أى احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء فلا نقض الا به وسيأتي وجه الفرق اه ووجه الفرق كما يؤخذ مما وعد به أن الشرط للحكم التعليقى بخلاف الاستثناء فانه تنجيز ولا يلزم اتحاد ما وضع لنوعى الحكم التعليقى والتنجيزى فى الاحكام ألا ترى ان الشرط قد يفيد انتفاء الجزء بالكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء فى الجنس من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد فى استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فان ألحق الاستثناء بالشرط لانه تخصيص غير مستقل مثله فيكون مثله فى الاحكام كان قياسا فى اللغة حتما ولا يقبل منهم قولهم وجدنا محاورات المخصصات الغير المستقلة على نمط واحد فلا قياس فى اللغة فلنا ليس كذلك لما قدمناه من أن الشرط للحكم التعليقى الى آخر ما ذكرناه فليس الحاق الاستثناء بالشرط الا قياسا فى اللغة وهو باطل على ان الشرط مقدم تقديرا لان له صدارة الكلام باتفاق النحاة فيصح تعلقه بالاول لانه مقارن له تقديرا بخلاف الاستثناء فانه مؤخر فلا يتعلق الا بما يليه فقياسه على الشرط قياس مع الفارق وقول شارح المختصر يقدم على ما يرجع اليه فقط فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميم وان كان للكل قدم على الكل فلا يلزم من تقدير التقدم التقدّم على الكل ولا الرجوع اليها فلا يصلح ما ذكرتم فارقا بين الشرط والاستثناء مدفوع بان الشرط لما زال عن مكانه واستدعى التقدم لم يتعين الاخيرة بالاتصال لانه زال هذا اللصوق فيقدم على الجميع دفعا للترجيح بلا مرجح فانه لو تقدم على البعض دون البعض وبعد زواله عن مكانه تكون نسبتته الى الكل على السوية فيلزم الترجيح من غير مرجح قطعا فقدم على الكل فتم الفارق بين الشرط والاستثناء ولا يرد على هذا انه لم لا يجوز ان لا يكون للاخيرة مكانه قبله فقط واذا كان تعلقه بالاخيرة أصح فلا رجحان بلا مرجح لانه مع كونه منعا على المنع اذ هو بصدد دفع القياس غير موجه بحسب المعنى للكل والكلام فيما لا صارف فيه والاتصال

خلاف الدليل لكونه انكارا بعد الاقرار^(١) لكن خولف مقتضى الدليل في الجملة الاخيرة للضرورة وذلك لانه لا يمكن الغاء الاستثناء وتعاقه بالجملة الواحدة كاف في تصحيح الكلام والاخيرة لا شك انها أقرب فخصصناها بها فبقي ما عداها على الاصل وأجاب المصنف بان هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فانها عائدان الى الكل عندكم مع أن المعنى الذي قلموه موجود بعينه فيهما وفيما قاله المصنف في الصفة نظر لما قدمناه من عوده الى الاخيرة عندهم وقد اختلف النحاة أيضا في هذه المسئلة فحزم ابن مالك بعوده الى الجميع وخصه أبو علي الفارسي بالاخيرة كما نقله عنه ابن برهان في الوجيز قال لان العامل في المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء الى الجميع لاجتمع عاملان على معمول واحد وهو محال^(٢) لانه

في اللفظ لما سقط اعتباره فليس تعلقه بالاخيرة أولى لان نسبتة الى الكل على السوية فلا اصلحية أصلا كما يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفوائد

(١) قال الاسنوى « احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الدليل الخ » أقول قالوا المراد بالضرورة عدم الافادة من غير تعلق وان كان التعلق وضعيا فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق والاخيرة تكفي فلا يتعلق بما عداها لكن يرد على هذا ان الكلام في قدر الضرورة فانه لم لا يجوز ان يكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وهو عند الشافعية موضوع للخارج عما قبله متعددا كان أو واحدا فافادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة وقد يقال في دفع هذا انه ضروري التعلق لانه غير مستقل والاصل في المعمول انه يلى العامل ان كفى في الافادة وههنا الاخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالاخيرة فتأمل فيه تأملا صادقا فان المخالف قد يمنع ان الاخيرة كافية لما ذكرناه من انه موضوع للخارج عما قبله مطلقا واحدا أو أكثر

(٢) قال الاسنوى « لان العامل في المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء الخ » أقول اعلم ان العامل في المستثنى هو الا كما هو الصحيح عند سيديويه والمبرد وقيل العامل فيه هو ما قبلها فليعد الى الجميع ويقدر استثناء آخر عقيب

يؤدي الى أن يكون الشيء الواحد مرفوطا ومنصوبا كما في الآية المذكورة قال « الثاني الشرط وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده كلاحصان وفيه مسألتان » * أقول هذا هو القسم الثاني من أقسام المخصصات المنصلة والشرط في اللغة هو العلامة ومنه أشرط الساعة أى علاماتها وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ولا شك أن توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين أحدهما أن يكون في وجوده وذلك بأن يكون ذلك الغير علة للمؤثر أو جزءاً من علته أو شرطاً لعلته أو يكون جزءاً من نفس المؤثر لان الشيء أيضاً يتوقف في وجوده على جزئه وهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر أيضا لان التأثير متوقف على وجود المؤثر وكل ما يتوقف عليه المؤثر توقف عليه التأثير بطريق الاولى الثاني أن يتوقف على الغير في تأثيره فقط وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط فقوله ما يتوقف عليه تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره وقوله لا وجوده معطوف على تأثير المؤثر أى لا يتوقف وجوده يعني وجود المؤثر وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط فان التأثير متوقف على هذه الاشياء بالضرورة كما قدمناه ولكن ليس هو التأثير فقط بل التأثير والوجود بخلاف الشرط فان وجود المؤثر لا يتوقف عليه بل انما يتوقف عليه تأثيره كلاحصان فان تأثير الزنا في الرجم متوقف عليه وأما نفس الزنا فلا لان البكر قد تزنى وهذا التعريف انما يستقيم على رأى المعتزلة والنزالي

ما قبل الاخيرة ويكون قد حذف ما قبلها لدلالة الآخر عليه ولا وجه لعود المستثنى المتأخر للجمل مع القول بان العامل الا . وقد انحل لنا بهذا الشكل كبير على الشافية وهوان اعاتهم الاستثناء الى الجمل مع القول بان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه يلزم عليه توارد عوامل على معمول واحد فاندفع الاشكال كذا يؤخذ من حاشية المطار على جمع الجوامع وبهذا اندفع قول الفارسي ان العامل في المستثنى هو الفعل المتقدم الخ وكذا يندفع اذا قلنا ان العامل في المستثنى هو الا على الصحيح عند سيبويه والمبرد وعلى كل حال فالادلة فيما يظهر متكافئة ولكل وجهة

فانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات^(١) لكن المعتزلة يقولون انها مؤثرة بذاتها والغزالي يقول بحمل الشارع وأما المصنف وغيره من الاشاعرة فانهم يقولون انها امارات على الحكم وعلامات عليه كما سمياتى في القياس فلا تأثير ولا مؤثر عندهم فان قيل ينتقض بذات المؤثر فان التأثير متوقف عليها بالضرورة ويصدق عليها ان المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة توقف الشيء على نفسه قلنا انما ينتقض ان لو قلنا بمذهب الاشعري وهو أن الوجود عين الماهية^(٢) والمصنف

(١) قال الاسنوى « وهذا التعريف انما يستقيم على رأى المعتزلة والغزالي فانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات الخ » اقول مراد المصنف أن المؤثر اما ان يكون عقليا أو جعليا كالعلل الشرعية فلا يرد ان العلل الشرعية لا تأثير لها حتى تتوقف على المشروط فكيف بعد هذا يقول الاسنوى ان ذلك خاص بالمعتزلة والغزالي الى آخر ما قال ويقول واما المصنف وغيره من الاشاعرة فانهم يقولون انها امارات الخ والحق ان كلا من العلل العقلية والشرعية مؤثرة بمعنى ان تأثير الفاعل يتوقف عليها لتقص في الآثار لا لعجز في الفاعل وهو الواجب جل شأنه والشرط علة من العلل لكنه علة خارجية فقول المصنف ما يتوقف الخ أي شيء خارج يتوقف الخ وقد اشتهر ذلك فكانت الشهرة قرينة على الارادة وكان المتبادر من هذا التعريف ان ما يتوقف عليه التأثير مغاير للمؤثر والعلل مطلقا انما هي لحاجة الامكان كما عليه المحققون ومنهم المصنف والاشاعرة المحققون لا يخالفون في ذلك لان كونها امارات على الحكم وعلامات عليه لا ينافي ان الشارع اناط بها الاحكام ولذلك كان القياس ولولا ذلك ما امكن القياس اذ لا تلازم بين العلامة الحقيقية والمعلم بها وقد قدمنا ان العلماء اختلفوا في العلل الشرعية فقال فريق انها مؤثرة وقال فريق انها باعثة وقال فريق انها امارات وبيننا هناك أن الخلاف لفظي وبيننا وجه ذلك فارجم اليه

(٢) قال الاسنوى « قلنا انما ينتقض أن لو قلنا بمذهب الاشعري وهو أن الوجود عين الماهية الخ » اقول النقض حاصل على المذهبين مذهب الاشعري القائل بالعينية ومذهب غيره القائل بأن الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة

لا يراه بل يختاران الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة للماهية كما تقدم في الاشتراك فعلى هذا يصدق ان وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وللقرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته كما قاله في المحصول * واعلم أن الشرط قد يكون شرعياً كما مثلناه وقد يكون عقلياً كما تقول الحياة شرط في العلم والجوهر شرط لوجود العرض وقد يكون لغوياً نحو ان دخلت الدار فأنت طالق وكلام الامام يقتضى ان المحدود هو الشرط الشرعى^(١)

للماهية والقول بأن وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر فساده ظاهر لان الوجود وان كان زائداً لا يتوقف على الذات الموجودة والا لزم أن تكون الذات موجودة قبل وجودها وهذا باطل بالبدهة لان قول المصنف لا وجوده لم يأت به ليخرج به ذات المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط كما قال الاسنوى كما أن النقص بذات المؤثر قد أورده السمد في شرح الشرح حيث قال ولكنه يشكل بنفس السبب فإنه يصدق عليه أنه يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته قلنا قوله لا وجوده يخرج ذات المؤثر لما علمت أن ذات المؤثر يتوقف عليها تأثيرها لا وجودها فضلاً عن أن الوجود مطلقاً سواء كان عين الذات أو زائداً على الذات لا يتوقف على الذات الموجودة فلذلك قلنا ان ذات المؤثر خارجة عن الجنس ومرادنا بقولنا ما يتوقف كون ما يتوقف عليه التأثير مغايراً للمؤثر فيه الى آخر ما قدمناه . على أن الخلاف بين القائلين بان الوجود عين الموجود مطلقاً في الواجب والممكن كالاشعري والقائلين بانه عين في الواجب زائد في الممكن كما يقول الحكماء والقائلين بانه زائد مطلقاً في الواجب والممكن كما يقول أكثر الاشاعرة خلاف لفظي كما بيناه في حواشينا على خريدة الدردير وفي كتابنا القول المفيد فقول الاسنوى وللقرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته قول لا يرضاه المصنف وباطل في ذاته كما علمت

(١) قال الاسنوى « وكلام الامام يقتضى أن المحدود هو الشرط الشرعى » أقول ان المحدود عام شامل للعقلي والشرعى والمادى واللغوى ولكن المخصص

قال « الأولى الشرط ان وجد دفعة فذاك والا فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه أو ارتفاع جزء منه ان شرط عدمه * الثانية ان كان زانيا ومحصنا فارجم يحتاج اليهما وان كان سارقا أو نباشا فاقطع بكفى أحدهما وان شفيت فسالم وغانم حر فشفي عتقا وان قال أوفيعتق أحدهما ويعين » أقول ذكر في الشرط مسألتين احدهما ان المشروط متى يوجد وحاصله أن الشرط قد يوجد دفعة وقد يوجد على التدريج فان وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وحصول بيع وغيرهما مما يدخل في الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند أول أزمنة الوجود ان علق على الوجود وعند أول أزمنة العدم ان علق على العدم وان وجد على التدريج كقراءة الفاتحة مثلا فان كان التعليق على وجوده كقوله ان قرأت الفاتحة فانت حر فيوجد المشروط وهو الحرية عند تكامل اجزاء الفاتحة وان كان على العدم كقوله لزوجه ان لم تقرأى الفاتحة فانت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة كما لو قرأت الجميع الا حرفا واحدا لان المركب ينتفى بانتفاء جزئه. المسئلة الثانية في تعدد الشرط والمشروط وهو تسعة

هو اللغوى فقط ولذلك قال في جمع الجوامع مع شرحه للجلال للايضاح الثانى من المخصصات المتصلة الشرط بمعنى صيغته وهو أى الشرط نفسه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ثم قال الجلال ثم هو عتلى كالحياة للعلم وشرعى كالطهارة للصلاة وعادى كنصب السلم لصعود السطح ولغوى وهو المخصص كما فى أكرم بنى تميم ان جاءوا أي الجائين منهم فينعدم الا كرام المأمور به بالعدم الجبى ويوجد بوجوده اذا امتثل الامر وهو أى الشرط المخصص كالاستثناء اتصالا اه . وكذا تعريف المصنف فان المراد بالشرط المخصص وهو اللغوى ولكن عرفوا الشرط بجميع أنواعه ثم ذكروا أن المخصص هو نوع واحد منها وهو اللغوى وأما الاقتصار على الشرط الشرعى فلا يفيد الغرض المقصود لكن قال في مسلم الثبوت وأما الشرط اللغوى فهو العلامة ومنه اشراط الساعة قال في الفواتح عليه فيه اشارة الى أن الشرط اللغوى لا يصلح قسما منه كما زعم ابن الحاجب والى أن الشرط اللغوى العلامة لامدخول

أقسام لان الشرط قد يكون متجدا نحو ان تفت فانك طالق وقد يكون متعدداً
 اما على سبيل الجمع نحو ان كان زانيا ومحصنا فارجه فيحتاج اليهما للرجم واما
 على سبيل البدل نحو ان كان سارقاً أو نباشاً فاقطعه فيكفي واحداً منهما في
 وجوب القطع. والمشروط أيضاً على ثلاثة أقسام: فمثال الاول قد عرفته ومثال
 الثاني ان شفيت فسالم وغانم حر فاذا شفى عتقا ومثال الثالث أن يأتي بأو فيقول
 ان شفيت فسالم أو غانم حر فاذا شفى عتق واحداً منهما ويعينه السيدواذا ضربت
 ثلاثة في ثلاثة صارت تسعة. وقد أهمل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتفاء
 بما تقدم وذكر تعددهما على الجمع والبدل ومجموع ذلك أربعة أقسام لانه الحاصل
 من ضرب اثنين في اثنين قال في المحصول واتفقوا على انه يحسن التقييد بشرط
 يكون الخارج به أكثر من الباقي. وقد تقدم في الاستثناء حكم الشرط الداخل

ان واخواتها كما زعمه أيضاً اه ثم قال في المسلم وأما تسمية النجاة مدخول ان
 واخواتها شرطاً فلصيرورته علامة على الجزاء اذ كثيراً ما يستعمل فيما لا يتوقف
 المسبب بعده على غيره أي فيكون علة موجبة فيستلزم وجوده لوجوده لاقية لنفيه
 اه ومقتضى كلام ابن الحاجب ان مدخول ان واخواتها لا يدخل في تعريف الشرط
 المذكور حيث لم يكن قسماً منه والحق ان المراد بالنعوى هنا النعوى لان
 مدخول ان واخواتها كما يسمى شرطاً نحوياً يسمى شرطاً لغوياً أيضاً لان المركب
 من ان واخواتها ومن مدخولها لفظ مركب وضع لمعنى يعرف من اللغة وان كان
 النعوى يبحث عنه من وجه آخر فهو قسم من المعروف وهو المقصود بالذات
 ولذلك قال الجلال المحلى تفسيراً لقول مصنفه (الثاني الشرط) بمعنى صيغته
 ثم قال في أقسام الشرط كما قدمناه ولنغوى وهو المخصص كما في أكرم بني تميم
 ان جاءوا الخ فصرح بان مدخول ان شرط لغوى وانه من أقسام الشرط وانه
 المخصص دون غيره خلافاً لما زعمه ابن الحاجب ولذلك قال ألبدخشي أيضاً بعد
 أن قسم الشرط الى عقلي وشرعي ولنغوى الثالث كقولنا ان دخلت الدار من
 قولنا أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب على أن

على الجمل (١)

قال « الثالث الصفة مثل فتحري رقية مؤمنة وهي كالاستثناء » أقول هذا هو القسم الثالث من أقسام التخصيصات المتصلة وهو التخصيص بالصفة نحو أكرم الرجال العلماء فإن التقييد بالعلماء مخرج لغيرهم ومثل له المصنف بقوله تعالى فتحري رقية مؤمنة وهو تمثيل غير مطابق فإن هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم^(٢) لأن رقية غير طامة لكونها نكرة في سياق الإثبات ولم يزد الامام على قوله كقولنا رقية مؤمنة وهو محتمل لما أراد المصنف ولغيره من الامثلة الصحيحة بأن تكون واقعة في نفى أو شرط كما تقدم. قوله « وهي » أي والصفة كالاستثناء يعني في وجوب الاتصال وعودها الى الجمل . وفصل في المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره فقال هذا ان كانت الجملة الثانية متعلقة بالاولى نحو أكرم العرب والمعجم المؤمنين فان لم تكن فانها تعود الى الاخرة فقط وقد عرفت ضابط التعلق في المسئلة السابقة وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها الى الاخرة مطلقا كما قال به في الاستثناء وليس كذلك كما تقدم^(٣)

ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء الى آخر ما قال

(١) قال الاسنوي « وقد تقدم حكم الشرط الداخل على الجمل » وهو أن للظاهر رجوعه للجميع الا اذا قام دليل على خلاف ذلك بخلاف الاستثناء عند الحنفية وقد تقدم ما يتعلق بذلك

(٢) قال الاسنوي « وهو تمثيل غير مطابق فإن هذا من باب تقييد المطلق الخ » أقول ومثله في البدخشي حيث قال وفيه نظر الخ ونسبه للفقري ولعل المصنف مثل بذلك للإشارة الى أنه لا فرق في الحكم بين تقييد المطلق بالصفة وتخصيص العام بالصفة والمخاطب في المثال سهل

قال الاسنوي « وكلام المصنف مشعر بان أبا حنيفة يقول بعودها الى الاخرة مطلقاً وليس كذلك كما تقدم الخ » أقول قد تقدم أن الاسنوي نفسه اعترض على الامام في استدلاله على رجوع الاستثناء للجميع بالحال والظرف والمجرور وقال ان استدلاله بذلك باطل لان الامام نص على رجوعها للاخرة

ومشعر أيضاً بجريان الخلاف المذكور في الاستثناء في اخراج الاكثر والمساوى والاقل وفيه نظر

قال « الرابع الغاية وهي طرفه . وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها مثل أتموا الصيام الى الليل ووجوب غسل المرفق للاحتياط » أقول هذا هو القسم الرابع من أقسام المخصصات المتصلة وهو الغاية وغاية الشيء طرفه ومنتهاه وقد أعاد المصنف الضمير على لفظ الشيء وهو غير مذكور للعلم به وللغاية لفظان الى كقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل وحتى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظرن . قوله « وحكم ما بعدها مخالف » أى حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها وهذه الغاية يَحْتَمِلُ أن يكون أرادها المصنف ما أراد بالغاية بالتفسير

على مذهب أبى حنيفة ثم قال وأما الصفة فلم يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهة بالحال الخ فان هذا صريح بقوله تعود الصفة الى الاخرة كالحال وهذا هو الواقع كما قدمناه ولذلك قال في مسلم الثبوت والوصف في تعقبه المتعددة أى المعطوفة بعضها على بعض كتميم وقريش الطوال كالاستثناء قال في الفوائج عليه في تعقبه الجمل المتعاطفة مذهباً ومختاراً اه . وقال في جمع الجوامع الصفة كالاستثناء في العود قال شارحه الجلال فتعود الى كل المتعدد على الاصح ومن هذا تعلم أن كلام المصنف مشعر بان الخلاف في الاستثناء في اخراج الاكثر يجرى في الصفة أيضاً ولذلك قال المطار على جمع الجوامع قوله في العود اى وفي الاتصال وصحة اخراج الاكثر فلو ترك قوله في العود لكان أم . اه فاندفع نظر الاسنوى ومثله نظر البدخشي . ومن هذا تعلم أيضاً أن ما نقله البدخشي عن الخنجي من أن أبا حنيفة والشافعي قد اتفقا على عودها للجميع غير صحيح وان الحق ما نقله عن المرانجى وان دعوى الفئري أنه لم يوجد في كتب الحنفية ما يعبر به عن هذه المسئلة دعوى غير بينة منه مع علوكه في العلم فان كتب الحنفية اصولاً وفروعاً خصوصاً في الوقف مشحونة بما يعرب عن هذه المسئلة وانها تعود الى الاخرة لكن اذا حملنا كلام المصنف على أن تشبيه الصفة بالاستثناء عام في تعقبه للجمل المتعاطفة مذهباً ومختاراً كان ما هنا مخالفاً لما قدمه

المتقدم وهو الطرف وهو فاسد^(١) فإنه لو كان المراد ذلك لقال وحكم ما بعدها بخلاف لها ويحتمل أن يكون المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف وهو فاسد أيضا وان كان كلام الامام يقتضيه لان المسئلة المفروضة وهى التى وقع الخلاف فيها انما هو فيما دخل عليه الحرف لافى الواقع بعد ما دخل عليه الحرف ويحتمل أن يكون المراد بها الحرف نفسه وهو الصواب والتمثيل بالليل والمرافق يدل عليه فيكون أراد بالغاية ثانيا خلاف ما أراد بها أولا وهو غير ممتنع وأطلق على الحرف اسم الغاية وهو مستعمل فى عرف النحاة وحاصل المسئلة أن ما بعد الحرف

من دعواه أن أبا حنيفة قائل بأن الصفة ترجع الى الجميع وان كانت تلك الدعوى غير مطابقة لمذهب أبى حنيفة فينبغى أن يحمل كلام المصنف على التشبيه بحسب البحث والتفصيل لا بحسب المذاهب كما هو ظاهر عبارة الامام فى المحصول كما قاله البدخشى

(١) قال المصنف «الرابع الغاية وهى طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها الخ» قال الاسنوى «وهذه الغاية يحتمل أن يكون أراد بها المصنف ما اراد بالغاية بالتفسير المتقدم الخ» أقول الاحتمالات الثلاثة التى خطأ الاول والثانى منها وصبوب الثالث وأقول لا مانع من أن يكون مراد المصنف من الغاية الطرف ولا فساد فيه لانه لا شك أن حكم ما بعدها كما يصدق أنه مخالف لها يصدق أنه مخالف لما قبلها فان طرف الشئ نهايته وحكم ما بعدها انما كان مخالفا لها باعتبارها جزءا لهذا الشئ فان حكم ما بعدها مخالف للمغيا كله ومنه غايته وطرفه كما أنه لا مانع من أن يكون المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف ولا فساد فيه لان ما دخل عليه الحرف فى الآيتين الممثل بهما هو المرافق والليل فهما غاية باعتبار أنه دخل عليهما الحرف وحكم المرافق فى الفسل بمقتضى كونها غاية يخالف ما قبلها وكذلك حكم الليل فى الامساك من المنفطرات خلاف حكم ما قبله غاية الامر أن الضمير فى قوله بعدها يعود على الغاية بمعنى آخر الحرف ولا ضرر فيه ويتحد هذا الوجه مع الوجه الثالث الذى قال أنه الصواب

مخالف في الحكم لما قبله أي ليس داخلاً فيه بل محكوم عليه بنقيض حكمه^(١) لأن ذلك الحكم لو كان ثابتاً فيه أيضاً لم يكن الحكم منتهياً ومنقطعاً فلا تكون الغاية غاية وهو محال مثاله قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل فإن إلى دالة على أن الليل ليس محلاً للصوم . وهذه المسئلة فيها مذاهب : أحدها ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعي كما تقدم نقله عنه في مفهوم العدد . والثاني أنه داخل فيما قبله . والثالث أن كان من الجنس دخل والا فلا نحو بعثك الرمان إلى هذه الشجرة فينظر هل هي من الرمان أم لا . والرابع أن لم يكن معه من دخل كما مثلناه^(٢) والا

(١) قال الاسنوي « ان ما بعد الحرف مخالف في الحكم لما قبله الخ » أقول هذا مذهب الشافعية وأما عند الحنفية فمعنى المخالفة ان ما بعدها مسكوت عنه لم يحكم فيه بحكم ما قبلها لا أنه حكم بخلافه وهي كالشرط اتحاداً وتمعدداً فقد يكون واحداً أو متعدداً اجتماعاً أو بدلاً وهي كالاستثناء في العود إلى الجميع أو إلى الأخيرة إذا عقت بعد جعل متعاطفة والمذاهب هنا هي المذاهب المذكورة ثمة والمختار ههنا هو المختار ثمة فالمختار عند الحنفية الانصراف إلى الأخيرة وعند الشافعية إلى الكل وحجة الاسلام الغزالي والقاضي يتوقفان والرافضي مشترك فيها وابو الحسين ان ظهر الاضراب فللاخيرة والا فلاكل وبعد ان قال الحنفية ان ما بعد الغاية مسكوت عنه غير محكوم عليه بحكم ما قبلها قالوا ان الغاية في كونها داخلة أو غير داخلة تفصيل وهو ان ما ذكر لمد الحكم في الحكم السابق وذلك بان يكون صدر الكلام لا يتناول الغاية وما ورائها لو اقتصر عليه وبه يعلم ان الغاية لا تثبت الحكم ومده اليها فهي غاية الاثبات فلا تدخل تحته والا لما كانت غاية وما ذكر صدر الحكم بان كان الصدر يتناول الغاية وما ورائها لو اقتصر عليه فهي غاية الاسقاط لانها لقصر الحكم واستراط ما ورائها فتدخل في حكم الاثبات بصدر الكلام كأنه لم تذكر الغاية . والمرافق من الثاني لان اليد إلى الابط والليل من الاول لان امسك ساعة صوم لغة وبنية صوم لغة وشرعاً حتى لو صام ساعة من حلف أنه لا يصوم حث

(٢) قال الاسنوي « والرابع ان لم يكن معه من دخل كما مثلنا الخ » أقول

فلا نحو بعثك من كذا. الى كذا والخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس^(١) كقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل فانه لا يدخل والا فيدخل كقوله تعالى وأيديكم الى المرافق فان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل معلوم غير مشتبه بما قبله وما بعده كفصل الليل من النهار بل بجزء مشتبه فلما كان كذلك لم يكن تعيين بعض الاجزاء بأولى من الآخر فوجب الحكم بالدخول وفي المحصول والمنتخب ان هذا التفصيل هو الاولى ومذهب سيبويه انه ان افترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه في البرهان واختار الآمدي أن التقييد بالغاية لا يدل على شيء ولم يصحح ابن الحاجب شيئا وفي دخول غاية الابتداء أيضا مذهبان وفائدة الخلاف ما اذا قال له على من درهم الى عشرة أو قال بعثك من هذا الجدار الى هذا الجدار والمفتي به عندنا أنه لا يدخل الجدار في البدخشي ومذهب سيبويه أنه ان افترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه في البرهان

(١) قال الاسنوي «الخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس الخ» أقول قال البدخشي والذي ذكره الشارحان ان الغاية المتميزة حسا كما في الصوم حكم ما بعدها بالخلاف للاتصال حسا وغير المتميزة لا يلزمها ذلك كالمرفق بناء على ان جعلها للغاية ليس بأولى من سائر مفاصل اليد لاستواء الكل في الاتصال الحسي أقول لان سلم ان الاتصال الحسي يستلزم التخالف حكما ولان سلم ان عند الاستواء في الاتصال الحسي لا يكون البعض اولى بكونه غاية لجواز ان يثبت بامر آخر ككونه مذكورا بمساعدة الغاية وفي الكشف ان الى للغاية فاما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل ومما فيه دليل الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الانتظار للاعسار ويزول بالميسرة ولودخات فيه لكان ينتظر في الحالين وكذا أتموا الصيام الى الليل اذ لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل الدخول قولك حفظت القرآن من اوله الى آخره لان سوقه لحفظ كله وقوله تعالى الى المرافق لا دليل فيه على احد الامرين فحكم الكفاة بوجوب الغسل للاحتياط وزفر بالمتيقن اه

في البيع ولا الدرهم العاشر في الاقرار وفي الفرق نظر فان قيل هذا الخلاف ينبغي أن يكون في الی خاصة واما حتى فقد نص أهل العربية علی ان ما بعد ما يجب أن يكون من جنسه وداخلا في حكمه فلنا الخلاف عام وكلام أهل العربية فيما اذا كانت عاطفة اما اذا كانت غاية بمعنى الی فلا ومنه قوله تعالى سلام هی حتى مطلع الفجر^(١). قوله «ووجوب غسل المرفق للاحتياط» جواب عن سؤال مقدر توجيهه انه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله لكان غسل المرفق غير واجب^(٢) وليس كذلك وجوابه ما في الكتاب وتقريره من وجهين أحدهما أن النبي صلى الله عليه

(١) قال الاسنوي « ومنه قوله تعالى سلام هی حتى مطلع الفجر » أقول قال في جمع الجوامع في مبحث الغاية والمراد غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت مثل حتى يعطوا الجزية وأما مثل حتى مطلع الفجر فلتحقيق العموم وكذا قطعت اصابعه من الخنصر الی البنصر اه لانه لو لم يأت قوله تعالى حتى يعطوا الجزية لقاتلناهم اعطوا الجزية أولا وأما مثل قوله تعالى سلام هی حتى مطلع الفجر من غاية لم يشملها عموم ما قبلها فان طلوع الفجر ليس من الليلة حتى تشمله فهي لتحقیق عموم ما قبلها كعموم الليلة لاجزائها في الآیة لا للتخصيص وكذا في قولهم قطعت اصابعه من الخنصر الی البنصر بكسر او طها وثالثهما ومثله ووضح منه قطعت اصابعه من الخنصر الی الابهام وقد عبر بهذا الاخير في شرحي المختصر والمنهاج اه ملخصاً مختصراً من شرح الجلال عليه ومنه تعلم ان حتى في هذه الآیة ليست للغاية ولا تخصيص فيها بل هي لتحقیق العموم فايرادها مثلاً حتى التي للغاية بمعنى الی غير مطابق

(٢) قال الاسنوي « جواب عن سؤال مقدر توجيهه انه لو كان ما بعد الغاية الخ » أقول قال البدخشي واعلم أنه يمكن أن يقال الكلام فيما بعد الغاية والمرافق نفس الغاية فلا نقض اللهم الا ان يقال المراد ما بعد اداة الغاية اه فهذا السؤال والجواب مبنيان علی أن المراد بالغاية اداة الغاية وهو الحرف نفسه وهو الاحتمال الثالث في كلام الاسنوي وعلى ذلك يكون الظاهر من كلام المصنف هو هذا الوجه وقد علمت حقيقة الحال

وسلم توضاً فأدار الماء على مرفقيه فاحتمل أن يكون غسله واجبا وتكون اليمين
مع كما قد قيل في قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم إلى أموالكم واحتمل أن لا يكون
واجبا فواجبناه للاحتياط * الثاني ان المرفق لما لم يكن متميزاً عن اليد امتيازاً
حسياً وجب غسله احتياطاً حتى يحصل العلم بفصل اليد وعلى هذا التقرير يكون
فيه اشعار باختيار التفصيل الذي نقلناه عن اختيار الامام قال ابن الحاجب وحكم
الغاية في عودها إلى الجمل كحكم الصفة (١)

(١) قال الاسنوي « وحكم الغاية في عودها إلى الجمل كحكم الصفة » قد
ذكرنا ذلك قريباً فتذكره . والتخصيص بالشرط والصفة والغاية انما هو عند
القائلين بمفهوم المخالفة وأما النافون له كالحنفية فلا يقولون بتخصيصها كما مر كذا
يؤخذ من التحرير لكن قال في مسلم الثبوت الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر
اتفاق بين القائلين بالمفهوم وبين النافين له وانما الاختلاف في اثبات النقيض
للكم في البعض المخرج فقائلوا بالمفهوم نعم والنافون لا والحق ما في التحرير فان
العام في هذه الصور مستعمل في معناه ولم يقصر على البعض أصلاً عند الحنفية
كما عرفت من أن أداة الشرط تخرج الطرفين شرطها وجزءها عن التمام ويقيد
الحكم التعلقي في جميع الافراد لكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان
في البعض ففي البعض وان في الكل ففي الكل وان لم يتحقق أصلاً لم يتحقق
أصلاً وأداة الغاية تقيده انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المغيا المنتهى
بالغاية لا ان العام مستعمل فيه والصفة يتقيد بها الجنس اولاً ثم يعتبر عمومه في
افراد المركب التقيدي بوضع الواضع كذلك كما في الجمع المضاف وأما الشافعية
فانهم لما قالوا بمفهوم المخالفة فقد افادت هذه القيود نفي الحكم عن بعض افراد
العام فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقريظة هذه المعارضة ان المراد منه البعض
الآخر كما في المخصص المستقل قال في الفوائح ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح
بوجه اما أولاً فلانه لو كان المراد بالامام الافراد التي يوجد فيها الشرط او الصفة
او المغيا بالغاية لفهم التكرار والوجدان يكذبه واما ثانياً فلان هذه القيود غير
مستقلة لا تقيده المعنى الا بعد تعلقه بما تقدم ولا يصلح التعلق الا بطريق التأكيد

قال « والمنفصل ثلاثة : الاول العقل كقوله تعالى الله خالق كل شيء . الثاني الحس مثل وأوتيت من كل شيء . الثالث الدليل السمعي وفيه مسائل : الاولى الخاص اذا عارض العام يخصصه علم تأخيره أم لا ، وأبو حنيفة جعل

فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت المفهوم بفقد ما شرطوا لثبوته فافهم واستتم اه وقد قلنا سابقاً ان الحنفية يقولون ان العام في الاستثناء باق ايضا على معناه باعتباراه جزءاً من المركب واذا قيد بالاخراج وانضم معه اداة الاستثناء وما بعدها فهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فهو ايضاً ليس تخصيصاً فقد ظهر ان ماعده الشافعية من المتصلات تخصيصاً ليس فيه قصر اصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من أنه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة على القصر فاحفظه فانه به حقيق اه من الفوائض تحت حراً ماخصاً * بقي من التخصصات بدل البعض نحو اكرم بنى تميم العلماء منهم وقد ذكره صاحب جمع الجوامع فقال مع شرحه لاجلال الخامس من التخصصات المتصلة بدل البعض من الكل كما ذكره ابن الحاجب نحو اكرم الناس العلماء ولم يذكره الا كثرون وصوبهم الشيخ الامام والد المصنف لان المبدل منه في نية الطرح فلا تحقق فيه محل يخرج منه فلا تخصيص به اه قال صاحب مسلم الثبوت وفيه نظر لان الذي عليه المحققون كالمخشي ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم الهدر مطلقاً حتى لا يعتبر صموه وخصوصه بل هو جيء به للتمهيد والتوطئة لذكر البدل ليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون في الافراد لان النسبة متكررة اه مشروحاً بما قاله في الفوائض لكن الحنفية لم يذكره في التخصصات لان المبدل منه مستعمل في معناه ولم يخرج من افراده شيء كيف ولو اريد به البعض الذي هو البدل لصار بدل الكل من الكل لان المعتبر فيه عينيته لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم لقصد توطئة النسبة الى البدل ليفيد فضل تأكيد فليس هذا من التخصصات فتدبر اه ولا يخفى ان هذا المعنى كما يقوله الحنفية يقول به الشافعية فان الحكم على المبدل منه نسبة

المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل لنا اهمال الدليلين أولى « أقول لما فرغ من المخصصات المتصلة شرع في المنفصلة والمنفصل هو الذى يستقل بنفسه أى لا يحتاج فى ثبوته الى ذكر العام معه بخلاف المتصل كالشرط وغيره وقسمه المصنف الى ثلاثة أقسام وهى العقل والحس والدليل السمعى ولقائل أن يقول يرد عليه التخصيص بالقياس وبالعادة وقرائن الاحوال^(١) الا أن يقال

خاصة يعم جميع افراده والحكم على البدل نسبة خاصة بالبدل فلا اخراج غاية الامر ان المقصود بالذات هو الحكم على البدل ولعل هذا هو مراد الشيخ الامام بقوله المبدل منه فى نية الطرح اى بالنسبة لمقصود المتكلم اولا وبالذات وليس المراد أنه لا فائدة فيه اصلا فان هذا لا يتصور بالنظر لجلالة هذا الامام وبهذا أيضاً يندفع ما اعترض به الشيخ العطار على الشيخ الامام فى حواشيه على جمع الجوامع لانه لا يستطيع أحد ان يقول ان البدل مخصص للمبدل منه واما كونه مقصودا بالحكم أو غير مقصود فى نية الطرح أو ليس فى نية الطرح فهذا لا دخل له فى التخصيص وعدمه

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول يرد عليه التخصيص بالقياس الى آخره » أقول قد أجابوا عن التخصيص بالقياس بانه من الادلة السمعية وأما التخصيص بالمادة فثبت ذكرها المصنف فى قسم الدليل السمعى فهى حينئذ كالقياس داخلة فى التخصيص بالسمعى فلا ترد على المصنف أيضا وذلك لان المراد بالمادة التى تخصص العام بان اعتماد الناس ترك بعض المأمور به أو فعل بعض المنهى عنه وهى التى أقرها النبي صلى الله عليه وسلم بان كانت فى زمانه وعلم بها ولم ينكرها أو الاجماع بان فعلها الناس من غير انكار عليهم قال الجلال المحلى والمخصص فى الحقيقة التقرير أو الاجماع الفعلى بخلاف ما ليس كذلك كأن لم تكن فى زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يجمعوا عليها لان فعل الناس ليس بحجة فى الشرع اه فان هذا صريح بان العادة المخصصة على وجه ما ذكرنا من قبيل الدليل السمعى . وأما دلالة القرينة فهى تجعل العام مرادا بها الخصوص من أول الامر فيكون لفظ العام مجازا فى الخاص فليست من المخصص الذى الكلام فيه

ان القياس من الادلة السمعية ولهذا أدرجه في مسائله ودلالة القرينة والمادة عقلية وفيه نظر لان المادة قد ذكرها في قسم الدليل السمعي وحينئذ فيلزم فساده أو فساد الجواب * الاول العقل والتخصيص به على قسمين^(١) أحدهما أن يكون بالضرورة كقوله تعالى الله خالق كل شيء فانا نعلم بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه والتمثيل بهذه الآية يبنى على أن المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشيء يطلق على الله تعالى وفيه مذهبان للمتكلمين والصحيح اطلاقه عليه لقوله تعالى قل أى شيء اكبر شهادة قل الله شهيد الآية * الثانى أن يكون بالنظر كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان العقل قاض باخراج الصبي والمجنون للدليل الدال على امتناع تكليف الغافل * الثانى الحس أى المشاهدة والا فالدليل السمعي من المحسوسات أيضا وقد جعله المصنف قسيمة ومثاله قوله تعالى اخبارا عن بلقيس وأوتيت من كل شيء فانها لم تؤت شيئا من الملائكة ولا من العرش وقد اعترض على هذا التمثيل بان العرش والكرسى

(١) قال الاسنوى « الاول العقل والتخصيص به على قسمين الخ » أى فيصح أن يكون المخصص هو العقل وخالف في ذلك طائفة قيل منهم الشافعى رحمه الله تعالى ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدا لا يليق بحال قائل ان يريده قال لانزاع لاحد في أن مايقضى العقل بخروجه خارج البتة ولا يشمل الحكم أما النزاع في أن اللفظ هل يشمل لغة أم لا فن قال نعم يشمل سماه تخصيصا فانه حينئذ تام لغة قد قصر على البعض ومن قال لا يشمل كما هو ظاهر كلام الشافعى رحمه الله تعالى لم يسمه تخصيصا اذ لا قصر فيه حينئذ ولذلك قال في جمع الجوامع والعقل خلاف الشذوذ قال شارحه الجلال في منهمم التخصيص بالعقل قائلين ان مانفى العقل حكم العام عنه لم يتناوله العام لانه لا يصح ارادته ومنع الشافعى رضى الله عنه تسميته تخصيصا نظرا الى أن مايمخصص بالعقل لا تصح ارادته بالحكم وهو أى الخلاف لفظى أى عائد الى اللفظ والتسمية للاتفاق على الرجوع الى العقل فيما نفي عنه حكم العام وهل يسمى نفيه لذلك تخصيصا فعندنا نعم وعندهم لا ويأتى مثل ذلك في التخصيص بالحس اه من جمع الجوامع وشرحه للمحل

ونحو ذلك وان كنا نقطع بعدم دخوله لكنه لا يشاهد بالحس^(١) حتى يقال انه المخرج له والاولى التمثيل بقوله تعالى تدمر كل شيء فانا نشاهد أشياء كثيرة لا تدمر فيها كالسموات والجبال * الثالث الدليل السمعي وجدله المصنف مشتملا على تسع مسائل : الاولى فى بيان ضابط كل على سبيل الاجمال عند تعارض الدليلين السمعيين والمسائل الباقية فى بيان التخصيص بالدلة السمعية (؟) مفصلا فنقول الخاص اذا عارض العام أى دل على خلاف ما دل عليه فيؤخذ بالخاص سواء علم تأخيره عن العام أو تقديمه أو لم يعلم شيء منهما ونقله الامام عن الشافعى واختاره هو واتباعه وابن الحاجب وذهب أبو حنيفة وامام الحرمين الى الاخذ بالتأخر^(٢) سواء كان هو الخاص أو العام لقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحداث

(١) قال الاسنوى « واعترض على هذا التمثيل بان العرش والكرسى الخ » أقول ان قوله « وأوتيت من كل شيء » عام يشمل السموات والشمس والقمر والجبال ونشاهد أشياء كثيرة لم نؤت منها كما أن قوله تعالى تدمر كل شيء عام ونشاهد أشياء كثيرة لم تدمرها ويشمل العرش والكرسى وغير ذلك مما لا يشاهد بالحس فكما انا جعلنا المثال الثانى صحيحا باعتبار ماخرج من العموم مما يشاهد بالحس خروجه كذلك فى المثال الاول فالمثالان متساويان فلا وجه لجعل أحدهما أولى من الآخر على ان هذه مناقشة فى المثال ويكفى فيه مجرد الاحتمال والتخصيص بالحس راجع الى التخصيص بالعقل بواسطة المشاهد فهو فى الحقيقة من قبيل العام الذى اريد به الخصوص بالقرائن العقلية

(٢) قال الاسنوى « وذهب أبو حنيفة وامام الحرمين الى الاخذ بالتأخر الخ » أقول ذهب الحنفية الى انه لا يجوز تأخير المخصص عن العام بحيث يمد تأخيرا عرفا عن العام قال نجر الاسلام هذا الخلاف مبنى على الخلاف فى قطعية العام فلما كان قطعيا عندنا وبالتخصيص يصير ظنيا فالمخصص مغير له من القطع الى الظن فهو بيان تغيير ولا يجوز تأخيره فوجب القران بين المخصص والعام ولما كان عند الشافعى ظنيا محتملا للتخصيص والتخصيص يبقيه ظنيا كما كان فالمخصص لم يغير من شيء بل قرر الاحتمال الذى كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب

فلا حدث فعلى هذا ان تأخر العام نسخ الخاص وان تأخر الخاص نسخ من العام بقدر
 ما دل عليه فان جهل التاريخ وجب التوقف الا ان يترجح أحدهما على الآخر
 فيه القران وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغيرا لوصف القطعية
 لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذى كان
 غير ظاهر يجمله ظاهرا فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير على كل حال وأما
 ما قاله فى الفواتح من ان لك ان تقرر الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنيا
 محتملا للتخصيص احتمالا منع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا
 الخالف فيه الى المسكبة فيكون شبيها عندهم بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه
 التوقف الى أن يتبين المراد كذلك وجب فى العام أيضا الى ظهور المراد الا أن
 يتعين المراد فى المجمل ببيان من المجمل وههنا بالاستقراء لمعرفة التخصص وعدمه
 فيكون التخصيص مفسرا لاحد محتملاته لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير بل
 بيان تفسير وهو جائز التأخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو أوجبوا العمل
 من دون اشتراط البحث عن التخصص مع احتمال التخصيص كما فى خاص خبر
 الواحد والمؤول بالرأى وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان التخصيص بيان
 التغيير فلا يجوز التراخي اه فهو غريب منه فان دعوى اتفاق الشافعية على ما قال
 غير مطابقة لما هو الواقع عندهم كما قال فى مسلم الثبوت وسلمه هو وبيناه فيما
 سبق ومما نقلناه عنهم مقاله فى جمع الجوامع وشارحه الجلال قال مع شرحه
 ويتمسك بالعام فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن التخصص اتفاقا
 كما قاله الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج ومن
 تبعه فى قوله لا يتمسك به قبل البحث لاحتمال التخصص . واجيب بان الاصل
 عدمه وهذا الاحتمال منتف فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم لان التمسك بالعام
 اذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لاجله من الوقائع وهو قطعى الدخول لكن عند
 الاكثر كما سيأتى وما نقله الآمدى وغيره من الاتفاق على ما قال ابن سريج
 مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ أبي اسحق الشيرازى الخلف فيه وعليه جرى
 الامام الرازى وغيره ومال الى التمسك قبل البحث واختاره البيضاوى وغيره

بموجب ما^(١) كتضمنه حكما شرعيا أو اشتهار روايته أو حمل الاكثر به أو يكون أحدهما محرما والآخر غير محرم فانه لا توقف بل يقدر المحرم متأخرا ويعمل به احتياطا ومنهم من بالغ فقال ان الخاص وان تأخر عن العام ولكنه ورد عقبه من غير تراخ فانه لا يقدم على العام بل لا بد من مرجح حكاه في المحصول. حجة الشافعي أنا اذا جعلنا الخاص المتقدم مخصصا للعام المتأخر فقد أعملنا الدليلين^(٢)

وتبعهم المصنف وهو قول الصيرفي كما نقله عنه الامام الرازي وغيره اه فكيف يقال ان الشافعية اتفقوا على عدم العمل بالعام قبل البحث ونسبوا المخالف فيه الى المكابرة وهو القول المختار عندهم فتعين ما قاله نجر الاسلام وما قاله الحنفية من ان عدم جواز تأخير المخصص هو قولهم في أدلة الشارع وأما في غيرها فالذي في كتبهم ان في تأخر الخاص بتعارضان في القدر المتناول للخاص في تقارير العباد ووصاياهم ونحوها ولا يترجح أحدهما على الآخر بلا دليل زائد كما اذا أوصى بنختم لاحد ثم أوصى بفصه لآخر في كلام مفصول فالحلقة للاول والنص بينهما نصفين كما صرح به محمد رحمه الله تعالى في الزيادات وأبو يوسف وان سلم التعارض لكن يرجح الوصية الثانية لان النص دخل فيها قصدا وفي الاولى تبعا واعتبار القصد أحق وأما في كلام الشارع فيجب ان الخاص المتراخي ناسخا للعام في القدر المخصوص لاختصاص التخصيص بالمقارن عندهم كذا في البدخشي . والحاصل انه لا خلاف بين الحنفية والشافعية في قصر العام على بعض أفراده بالدليل الخاص بالمتراخي وانما الخلاف في انه نسخ أو تخصيص فعند الحنفية نسخ وعند الشافعية تخصيص وبين الحنفية على قولهم هذا ان العام اذا نسخ بعضه بالخاص المتأخر كان قطعيا في الباقي وأما اذا خص بالمقارن كان ظنيا في الباقي وأما عند الشافعية فالعام ظني قبل التخصيص وبعده وقبل نسخ البعض وبعده

(١) قال الاسنوي « فان جهل التاريخ وجب التوقف الا ان يترجح أحدهما الخ » أقول الصحيح عند الحنفية انه اذا جهل التاريخ حمل على المقارنة كما هو مصرح به في التوشيح على التلويح وغيره من كتب المذهب

(٢) قال الاسنوي « حجة الشافعي انا اذا جعلنا الخاص المتقدم مخصصا

أما الخصاص فواضح وأما العام ففي بعض ما دل عليه وإذا لم نجمله تخصيصاً له بل جعلناه مذكوراً فقد ألقينا أحدهما ولا شك أن أعمال الدليلين أولى . واعلم أن ما قاله المصنف من الأخذ بالخاص الوارد بعد العام محله إذا كان وروده قبل حضور

للعام المتأخر فقد عملنا الدليلين الخ « أقول هذه الحجة قاصرة على جواز تخصيص العام المتأخر بالخاص المتقدم وجواب الحنفية عن ذلك ما علمته أن العام قطعي الدلالة في العموم والتخصيص والنسخ مبناه على معارضة المخصص للمخصص والناسخ للمنسوخ وذلك لا يكون إلا عند تساوي الدليلين ثبوتاً ودلالة عند الحنفية فإذا كان الخصاص كذلك قطعي الدلالة وتساوي في الثبوت وكان العام متأخراً كان العام ناسخاً لكونه معارضاً للخاص فيما تناوله كما لو كان المتأخر خاصاً كالمتقدم وتساوي فإن الخصاص المتأخر ينسخ المتقدم وكذا الأمامان إذا تساوى وكان أحدهما متأخراً كان الناسخ هو المتأخر وأعمال الدليلين إنما يلزم عند التساوي وأما عند عدمها فيقدم الراجح المتأخر مطلقاً وأما حجة الشافعي على جواز تأخير المخصص عن العام المتقدم قوله صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه فهذا خاص متأخر بعد قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه . فإن هذه الآية توجب الخمس في كل مقسوم حتى في السلب وهذا الحديث يخرج السلب وجعله للقائل فقط ولا خمس فيه اتفاقاً . وهذا الاستدلال مبنى على ما حمل الإمامان الشافعي وأحمد هذا الحديث عليه من أنه تشرية لجعل القائل مستحقاً للسلب مطلقاً جعل الإمام له ذلك أولاً وأما على ما حمل عليه الإمامان مالك وأبو حنيفة من أن ذلك القول كان منه صلى الله عليه وسلم تنفيلاً وتحريماً لا تشرية تاماً فلا يتم الاستدلال لأن المحقق حينئذ هو قوله تعالى « يا أيها النبي حرص المؤمنين على قتال » والتنزيل باعطاء السلب للقائل نوع من التحريض والامر بالتحريض أمر مطلق فيجوز الاتيان بكل فرد منه وهذا الجواب إنما يتم إذا كانت آية التحريض متأخرة عن آية « واعلموا أنما غنمتم » قلنا آية التحريض على كل حال معارضة لآية الخمس البتة وهي مجهولة التاريخ فتحمل على المقارنة عندنا على الصحيح فتكون مخصصة على أن حمل الحديث على التشرية يردده انه صلى الله عليه وسلم لما أمر

وقت العمل بالعام^(١) لأنه إذا كان كذلك كان بيانا لتخصيص سابق يعنى دالا على أن المتكلم كان قد أراد به البعض وتأخير البيان جائز على الصحيح فأما إذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فإنه يكون نسخا وبيانا لمعاد المتكلم الآن دون ما قبل لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة هكذا قاله في الحصول وحينئذ فلا نأخذ به مطلقا وإنما نأخذ به حيث لا يؤدي إلى نسخ المتواتر بالأحد كما سيأتي قال « الثانية يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة والاجماع كتخصيص المطلقات يترصن بأنفسهن ثلاثة قروء بقوله وأولاه الاحمال أجلهن وقوله تعالى يوصيكم الله الآية بقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث والزانية والزاني فاجلدوا برجه للمحصن وتنصيف حد القذف على العبد » أقول شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر أنه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة قولاً كانت أو فعلاً وبالاجماع^(٢) ثم ذكر أمثلتها بطريق اللف

خالد بن الوليد على الجيش فلم يعط السلب للقاتل فشكا إليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال أنا استكثرناه يارسول الله فقال ذلك القاتل لخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالدا ولم ينكر عليه والحديث في صحيح مسلم وسنن أبي داود وآية الخمس نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ من القتال وانهمز السكفار وأعطى سلب أبي جهل لقاتله معوذ بن عفراء الانصارى حين القتال فالخصم مقارن أو مقدم لا متأخر فليس من الباب في شيء

(١) قال الاسنوى « واعلم ان مقاله المصنف من الأخذ بالخاص الوارد بعد العام الخ » أقول هذا هو المصرح به عند الشافعية ولذلك قال في جمع الجوامع مشروحا من الجلال ان تأخر الخاص عن العمل بالعام المعارض له أى عن وقته نسخ الخاص العام بالنسبة الى ما عارضه فيه والا بأن تأخر الخاص عن وقت الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر العام عن الخاص مطلقاً أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما خصص الخاص العام اه فانظر كيف بين الجلال ان مصنفه استوفى جميع صور المسئلة بعبارة واضحة

(٢) قال الاسنوى « شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر انه

والنشر وأهمل تخصيص السنة المتواترة بهذه الثلاث أيضا وهو جائز وفي المحصول عن بعض الظاهرية ان الكتاب لا يكون مخصصا أصلا لا لكتاب ولا لسنة واحتج بقوله تعالى «لتبين» فقوض امر البيان الى رسوله فلا يحصل الا بقوله ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى «وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن» فانه مخصص لمعوم قوله تعالى «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة

يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب الخ» أقول جوز كثيرون من علماء الاصول تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا سواء كان العام مقدما على الخاص أو بالعكس وسواء كانا متلاصقين أو يكون أحدهما مقدما أو مؤخرا وهو مختار الشافعية ولم ينبه على ذلك المصنف والاسنوى اكتفاء بما قدمه من ان الخاص يخص العام مطلقا ومنعه بعض مطلقا وفصل الحنفية العراقية والقاضي أبو بكر الباقلاني وامام الحرمين وهو المختار بان الخاص مخصص ان كان موصولا بالعام والايكن موصولا والعام متأخر غير مقارن فالعام ناسخ الا أن تدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المتقدم فيخص العام حينئذ كما خص قوله تعالى «واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة» بما سوى سلب المقتول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كما مر قريبا أو منسوخ بقدره ان كان العام مقدما على الخاص الغير المقارن ويبقى هذا العام المنسوخ البعض قطعيا في الباقي وان جهل التاريخ بين العام والخاص تساقطا اذا لم يظهر ترجيح أحدهما على الآخر فيتوقف بقدره الى دليل آخر كما هو شأن التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب الدليل الذي دونهما وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المنفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح أصل متأصل في الباب ويؤخر المحرم احتياطا لانه لاشناعة في ترك المباح وانما الشناعة في فعل الحرام لكن ما ذكره في مجهول التاريخ يخالف لما قاله صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة ويخصص العام وقدمنا انه الصحيح الذي كادت تطبق عليه كتب الحنفية اصولا وفروعا

قروء»^(١) وللخصم أن يقول لا أسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الآية فقد يكون بالسنة وجوابه أن الاصل عدم دليل آخر ومثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فإنه مخصص لمعوم قوله تعالى «يوصيكم الله في أولادكم» وهذا التمثيل غير صحيح فإن الحديث المذكور غير متواتر اتفاقاً بل غير ثابت فإن الترمذى نص على أنه لم يصح وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالأحاديث إذا جاز التخصيص بالأحاديث المتواترة أولى وأما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية فلأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسن فكان فعله مخصصاً لمعوم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفي هذا نظر أيضاً لجواز أن يكون إخراج المحسن إنما هو بالآية التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها^(٢) وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة

(١) قال الاسنوي «ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضمن حملهن فإنه مخصص الخ» أقول هذا التمثيل جار على مذهبه من أن «واولات الاحمال» مخصصة مطلقاً تقدمت عن آية الاعتداد بالاقراء أو تأخرت أو قارنت هذا وكون آية «واولات الاحمال» أخرجت بعض ما اشتملت عليه آية والمطلقات كما أخرجت بعض ما اشتملت عليه آية «والذين يتوفون منكم ويذرون» لاختلاف فيه غاية الامر أن ذلك بطريق التخصيص عند الشافعية وبطريق النسخ عند الحنفية لما ثبت عندهم أن آية «واولات الاحمال» متأخرة عن آية البقرة بالأحاديث الصحيحة

(٢) قال الاسنوي «وفي هذا نظر أيضاً لجواز أن يكون إخراج المحسن إنما هو بالآية التي نسخت الخ» أقول هذه الآية لا يصح التمثيل بها لتخصيص الكتاب بالكتاب بل في مثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية لأنها ليست متواترة إذ لو تواترت كانت قرآناً ولا تكون تلاوتها منسوخة فالنسخ بها باعتبار كونها خبر آحاد مشهوراً فيكون من قبيل نسخ الكتاب بالسنة القولية كما أن كون النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسن مشهور كاد يبلغ حد التواتر فيحتمل التخصيص به والمثال يكفي فيه الاحتمال

نكالا من الله والله عزيز حكيم فان هذا كان قرآنا ولكن نسخت تلاوته فقط كما سيأتي في كلام المصنف فيجوز أن يكون التخصيص به لا بالسنة فان المراد بالشيخ والشيخة انما هو الثيب والثيبة ثم ان المصنف أيضا قد ذكر هذا بعينه مثالا لنسخ الكتاب بالسنة كما سيأتي ومثال تخصيص الكتاب بالاجماع تنصيف حد القذف على العبد فانه ثابت بالاجماع فكان مخصصا للعموم قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فان قيل الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عصره عليه الصلاة والسلام مشهوران وانقاد الاجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ وفي عصره لا ينعقد قلنا لا نسلم ان التخصيص بالاجماع بل ذلك اجماع على التخصيص^(١) ومعناه ان العلماء لم يخصوا العام بنفس الاجماع وانما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ثم ان الآتي بعدهم يلزمه متابعتهم وان لم يعرف المخصص

قال « الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد. ومنع قوم وابن أبان فيما لم يخص بمقطوع. والكرخي بمنفصل. لنا اصمال الدليلين ولو من وجه أولى. قيل قال عليه الصلاة والسلام اذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه. قلنا منقوض بالمتواتر. قيل الظن لا يعارض القطع. قلنا العام مقطوع المثنى مضمون الدلالة والخاص بالمعكس فتعادلا. قيل لو خصص لنسخ. قلنا التخصيص أهون» أقول أخذ المصنف يتكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون فذكر في تخصيص الكتاب والسنة

(١) قال الاسنوى « قلنا لا نسلم ان التخصيص بالاجماع الخ » أقول مستند الاجماع فى هذا المثال قوله تعالى « فعلين نصف ماعلى المحصنات من العذاب » ولا فرق فى ذلك بين الامة والعبد لان علة التنصيف هى الرق فحكم التنصيف ثابت للعبد اما بطريق مفهوم الموافقة المساوى واما بطريق القياس وقد انعقد الاجماع على ذلك فسيتمد الحكم للاجماع لانه قطعى فيغنى عن مستنده لانه قد يكون ظنيا

المتواترة بخبر الواحد أربعة مذاهب أصحابها الجواز ونقله الآمدي عن الأئمة الاربعة^(١) وقال قوم لا يجوز مطلقاً وقال عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز لانه يصير مجازاً بالتخصيص فتضعف دلالته وأما اذا لم يخص أصلاً فإنه لا يجوز لكونه قطعياً وقال الكرخي ان خص بدليل منفصل جاز وان خص بمتصل أو لم يخص أصلاً فلا يجوز وتعليله كتعليل مذهب ابن أبان لان الكرخي يرى أن المخصوص بمتصل يكون حقيقة دون المخصوص بمنفصل . قوله «والكرخي بمنفصل» أي ومنم الكرخي فيما لم يخص بمنفصل سواء خص بمتصل أو لم يخص أصلاً فان خص بمنفصل جاز * واعلم أن الامام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم انما حكوا هذه المذاهب في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها في تخصيص السنة المتواترة به فهل ذكر المصنف ذلك قياساً أم نقلاً فلينظر وأيضا فقد تقدم من كلامه أن ابن أبان يرى ان العام المخصوص ليس بحجة

(١) قال الاسنوي « ونقله عن الأئمة الاربعة » أقول المذكور في كتب الحنفية أصولاً وفروهاً أنه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد لم تخص بقطعي دلالة وثبوتاً واجاز الباقون من علماء الاصول مطلقاً سواء خص بقطعي قبله ام لا . استدلل الحنفية بان الكتاب قطعي من كل وجه لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما مر باقوم حجة والخبر ظني متنا لانه خبر الواحد فلا يخصص وبعد التخصيص بالقطعي يتساويان في الظنية لان العام المخصوص ظني بل الخبر اقوى منه لان الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فإنه صار ضعيفاً لاجل معارضة القياس على المخصص الذي هو أضعف من الخبر ثم الخبر ان كان مقارناً بالتخصيص ظاهر وان كان متأخراً فينبغي أن يكون ناسخاً لان المخصص وان كان ثابتاً يجب مقارنته على ماهو التحقيق وان كان غير معلوم التاريخ فينبغي أن يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوته من العام وقد تقدم ان الصحيح ان غير معلوم التاريخ يحمل على المقارنة ولذا خصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادها باخبار الآحاد من عموم قوله تعالى « واحل الله البيع »

أصلاً فكيف يستقيم مع ذلك ما حكاه عنه . قوله « لنا » أى الدليل على الجواز مطلقاً أن فيه اعمالا للدليلين ^(١) أما الخاص فمن جميع وجوهه أى فى جميع ما دل عليه وأما العام فمن وجه دون وجه أى فى الافراد التى سكنت عنها الخاص دون ما نقاها وفى منع التخصيص الغاء لاحد الدليلين وهو الخاص ولا شك ان اعمال الدليلين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما احتج الخصم بثلاثة أوجه أحدها الحديث الذى ذكره المصنف وهو حديث غير معروف ^(٢) ثم ان هذا الدليل خاص بالكتاب والدعوى المنع فيه وفى السنة المتواترة وهو يقوى الاعتراض السابق فى نقل الخلاف فى تخصيص السنة وأجاب المصنف بأن الاستدلال به منقوض بالسنة المتواترة فإنها تخصص الكتاب اتفاقاً مع أنها مخالفة له وهذا الجواب ضعيف فان غاية ما يلزم منه تخصيص دليله ^(٣) والعام المخصص حجة فى الباقى . الثانى ان

(١) قال الاسنوى « ان فيه اعمال الدليلين الخ » أقول هذا يتضمن الجمع بين العام والخاص بتأويل العام بما يوافق الخاص وهذا انما يكون عند المعارضة وعدم الترجيح وههنا قد وجد ما يرجح عام الكتاب وهو ان اخبار الآحاد عامة فى الاكثر بمقدار ما يصلح له فعلى فرض ظنية العام يكون خبر الآحاد لكونه تاماً فيما يتناوله ظنى المان والدلالة فهو أضعف من الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح على ان هذا الدليل مبنى على ان العام ظنى الدلالة وذلك ممنوع بل هو قطعى عندنا

(٢) قال الاسنوى « وهو حديث غير معروف » أقول قال صاحب سفر السعادة انه من أشد الموضوعات وقال الشيخ ابن حجر العسقلانى قد جاء بطريق لا يخلو عن مقال وقال بعض من المحدثين قد وضعه الزنادقة وأيضاً هو مخالف لقوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » فصحة هذا الحديث تستلزم ضعفه ورده فهو ضعيف مردود ، وقد رد الحنفية أنفسهم الاستدلال بهذا الحديث ولم يعملوا عليه .

(٣) قال الاسنوى « وهذا الجواب ضعيف فان غاية ما يلزم الخ » أقول نقل فى الفوائد عن مطلع الاسرار الاكلية أنه قال لعل مراده بالنقص ابطال

الكتاب والسنة المتواترة قطعياً وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته لقطعيته وجوابه أن العام الذي هو الكتاب أو السنة المتواترة متنه مقطوع به ^(١) أي يقطع بكونه من القرآن أو السنة لانا قد علمنا استناده الى الرسول قطعا ودلالته مضمونة لاحتمال التخصيص والخاص بالعكس أي متنه مضمون لكونه من رواية الآحاد ودلالته مقطوع بها لانه لا يحتمل الافراد الباقية بل لا يحتمل الا ما تعرض له فكل واحد منها مقطوع به من وجه ومضمون من وجه فتعادلا فان قيل اذا كانا متساويين فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يجب التوقف وهو مذهب القاضى فلنا يرجح تقديم الخاص بأن فيه اصمالا للدليلين وما قاله المصنف ضعيف لان خبر الواحد مضمون الدلالة أيضا لانه يحتمل الجواز والنقل وغيرها مما يمنع القطع غايته أنه لا يحتمل التخصيص نعم يمكنه أن يدعى أن دلالة الخاص على مدلوله الخاص أقوى من دلالة العام عليه فلذلك قدم - الثالث لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به لان النسخ أيضا في الازمان

كونه على ظاهره لورود النقض بالمتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر اولى من تخصيص الصحيح بل هو اولى لان المعنى والله أعلم اذا روى عن حديث في محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله وصيغة المجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق وهو أن الحديث اما أن يكون من اشد الموضوعات أو الضعيف المرذود فلا حاجة الى غيره

(١) قال الاسنوي « وجوابه ان العام الذي هو الكتاب الخ » أقول الحنفية لا يسمون ان دلالة العام مضمونة لاحتمال التخصيص بل يقولون ان دلالة العام قطعية وقد أثبتوا ذلك بأقوم حجة كما مر على ان الاسنوي قد ضعف هذا الدليل من وجه آخر وهو ان العام وان كان مضمونا فالخاص مثله في الدلالة غير ان قوله نعم يمكن ان يدعى ان دلالة الخاص على مدلوله اقوى الخ ممنوع بما قدمناه من ان دلالة العام قطعية عند الحنفية ولو سلمنا أنها ظنية فلا تخصيص في الشارع الا بالعام أيضاً فكلاهما مضمون فلا بأس بنسخ المتأخر منهما المتقدم عندنا واشترط التأخر والمقارنة ولو حكما في التخصيص لما قلناه من قبل

لكن النسخ باطل بالانفاق فكذلك التخصيص وجوابه أن التخصيص أهون من النسخ لان النسخ يرفع الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشيء في الاضعف تأثيره في الاقوى

قال « وبالقياس. ومنع أبو علي. وشرط ابن أبان التخصيص. والكرخي بمنفصل. وابن شريح الجلاء في القياس. واعتبر حجة الاسلام أرجح الظنين. وتوقف القاضي وامام الحرمين. لنا ما تقدم. قيل القياس فرع فلا يقدم. قلنا على أصله. قيل مقدمانه أكثر. قلنا قد يكون بالعكس ومع هذا فاعمال الشكل أخرى » أقول هذا معطوف على قوله بخبر الواحد أي يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس أيضا. واعلم ان القياس ان كان قطعيا فيجوز التخصيص به بلا خلاف^(١) كما اشار اليه الانباري شارح البرهان وغيره وان كان ظنياً ففيه مذاهب حكى المصنف منها سبعة الصحيح الجواز مطلقا ونقله الامام عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة والاشعري^(٢) ونقله

(١) قال الاسنوى « واعلم ان القياس اذا كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف » أقول قال العطار في حواشيه على جم الجوامع وهو ما كانت العلة فيه محتمة أو قطع بوجودها في الفرع وانتفي الفارق بين الاصل والفرع قطعاً اه ومتى كان القياس كذلك فهو اشبه شيء بمفهوم الموافقة المساوي ان لم يكن عينه (٢) قال الاسنوى « الصحيح الجواز مطلقاً ونقله الامام عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة الخ » أقول المذكور في كتب الحنفية ان العام قطعي ولا يخص بخبر الواحد والقياس الا اذا خص منه البعض بقطعي كما سيذكره في قول ابن ابان وقصر العام على البعض انما يكون تخصيصاً يجوز بعد التخصيص بخبر الواحد أو القياس اذا كان بمستقل مقارن ولو حكماً بان جهل التاريخ والقصر بغير المستقل ليس بتخصيص كما أنه ليس بنسخ والقصر بالمستقل المتراخي نسخ لا تخصيص كما تقدم كل ذلك مفصلاً فاقوله عن الامام أبي حنيفة مقيد بما اذا كان بعد التخصيص بغيره ولذلك قال في مسلم الثبوت القياس مخصص عند الأئمة الاربعة والاشعري وابي هاشم وأبي الحسين الا عندنا بعد التخصيص

الأمدي وابن الحاجب عن أحمد أيضا والثاني قاله أبو علي الجبائي لا يجوز مطلقا واختاره الامام في المعالم وبالغ في انكار مقابله مع كونه قد صححه في الحصول والمنتخب وموضعها في المعالم هو آخر القياس والثالث قاله عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز سواء كان التخصيص متصلا أو منفصلا^(١) وان لم يخص فلا يجوز لكن يشترط في الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعا به لان تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم في أول المسئلة فافهم ذلك وحذفه المصنف للاستغناء عنه بما تقدم والرابع قاله الكرخي ان كان قد خصص بدليل منفصل جاز والا فلا والخامس قاله ابن شريح ان كان القياس جليا جاز وان كان خفيا فلا وفي الجلي مذاهب حكاهما في الحصول ولم يرجح شيئا منها ورجح في المنتخب أنه قياس المعنى والخفي قياس الشبه وقال ابن الحاجب الجلي هو ما قطع بنفى تأثير الفارق فيه وستعرف ذلك في القياس ان شاء الله تعالى والسادس قاله حجة الاسلام الغزالي أن هذا العام وان كان مقطوع المتين لكن دلالاته ظنية كما تقدم والقياس أيضا دلالاته ظنية وحينئذ فان تفاوتنا في الظن فالعبرة بأرجح الظنين وان تساويا فالوقف والسابع التوقف وهو مذهب القاضي أبي بكر وامام الحرمين والمختار عند الأمدي أن علة القياس ان كانت ثابتة بنص أو اجماع جاز التخصيص والا فلا وقال ابن الحاجب المختار انه يجوز

بغيره اه قال شارحه الفرواح لان مخصوص البعض ظني عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعي لا يصلح القياس مغيرا له خلافا للباقيين اه

(١) قال الاسنوي « سواء كان التخصيص متصلا أو منفصلا الخ » أقول قد علمت ان مذهب ابن ابان هو مذهب الحنفية وهو منهم وان قصر العام بالمتصل الذي هو غير المستقل ليس بتخصيص فلا يجوز التخصيص بعده بالقياس ولا بخبر الواحد كما أنه ليس بنسخ واما الخاص المنفصل وهو المستقل ان كان متراخيا فناسخ وان كان مقارنا ولو حكما فهو المخصص دون غيره فهو الذي اجاز ابن ابان بمد تخصيصه والتخصيص فيه بالقياس كما اجاز التخصيص بخبر الواحد وهو مذهب الحنفية فافهم

إذا ثبتت العلة بنص أو اجماع أو كان أصل القياس من الصور التي خصت عن العموم قال فإن لم يكن شيء من ذلك نظر ان ظهر في القياس رجحان خاص أخذنا به والا فنأخذ بالعموم . قوله « لنا ما تقدم » أي في خبر الواحد وهو أن أعمال الدليلين ولو من وجه أولى^(١) . قوله « قيل القياس فرع » أي احتج أبو علي على أنه لا يجوز مطلقا بوجهين أحدهما أن القياس فرع عن النص لأن الحكم المقاس عليه لا بد وأن يكون ثابتا بالنص لانه لو كان ثابتا بالقياس لزم الدور أو التسلسل وإذا كان فرعا عنه فلا يجوز تخصيصه به والا يلزم تقديم الفرع على الاصل وأجاب المصنف بقوله قلنا على أصله يعني سلمنا أن القياس لا يقدم على الاصل الذي له لكننا اذا خصصنا العموم به لم تقدمه على أصله وانما قدمناه على أصل آخر^(٢) . الثاني انه لما ثبت أن القياس فرع عن النص لزم أن تكون

(١) قال الاسنوي « وهو ان أعمال الدليلين ولو من وجه اولي » أقول قد تقدم ما فيه وأنه لا يتم على الحنفية القائلين بان دلالة العام قطعية واما رجحان الجمع بين الدليلين فلا يفيد القوة في التخصيص فان التخصيص انما يكون بعد تحقق المعارضة والكلام في تحققها فانه لا تعادل عند الحنفية بين القياس الظني وبين العام قبل التخصيص لانه قطعي فلا تعادل والتعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض نعم القياس ارجح من العام بعد التخصيص عندنا على ما بينوه

(٢) قال الاسنوي « يعني سلمنا ان القياس لا يقدم على الاصل الذي له لكننا اذا خصصنا العموم به الخ » أقول لذلك قيد الجلال قول صاحب جمع الجوامع بالقياس بقوله المستند الى نص خاص فقال العطار بان يكون حكم أصله مخرجا من العموم بنص خاص من كتاب أو سنة اه وهذا بلا خلاف بين الحنفية والشافعية وذلك كما اذا خص الفقير بنص خاص من قوله « خذ من أموالهم صدقة » فيقاس عليه المديون الذي لا يملك نصا با بعد سداد دينه خاليا عن حوائجه الاصلية وانما شرطنا كون حكم أصله مخرجا من العام لان أصل القياس اذا كان

مقدماته أكثر من مقدمات النص فان كل مقدمة يتوقف عليها النص في افادة الحكم كعدالة الراوى ودلالة اللفظ على المعنى فان القياس يتوقف عليها أيضا ويختص القياس بتفوقه على مقدمات أخرى كبيان العلة وثبوتها في الفرع وانتفاء المماض عنه واذا كانت مقدماته المحتملة أكثر كان احتمال الخطأ اليه أقرب فيكون الظن الحاصل منه أضعف فلو قدمنا القياس على العام لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو ممتنع وأجاب المصنف بوجهين أحدهما أن مقدمات العام الذى يريد تخصيصه قد تكون أكثر من مقدمات القياس وذلك بأن يكون العام المخصوص كثير الوسائط أى بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم أو كثير الاحتمالات المخلة بالفهم ويكون العام الذى هو أصل القياس قريبا من النبي صلى الله عليه وسلم قليل الاحتمالات بحيث تكون مقدماته مع المقدمات المعتبرة في القياس أقل من مقدمات العام المخصوص قال فى المحصول وعند هذا يظهر أن الحق ما قاله النزالى . الثانى سلمنا أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات العام وان الظن مع ذلك يضعف لكن مع هذا يجب التخصيص لان اعمال الدليلين أخرى أى أولى^(١)

مخرجا من عام آخر فلا يكون القياس مخصصا لهذا العام لان الاصل المستند اليه القياس لا يصلح ان يكون مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام وما قاله السعدى في التلويح من ان عدم صلوح الاصل للبيان لعدم تناوله شيئا من افراده لا يستازم عدم صلاحية القياس لذلك لتناوله للبعض المخصوص به ،ردود لان اصل القياس هو الذى اخرج من حكم البعض المقيس عليه من العام وهو معلل بعلة ووجود هذه العلة فى المقيس يترتب عليه اعطاؤه حكم ذلك الاصل فيخرج حكمه أيضا من العام واما اذا لم يكن أصل القياس مخصصا للعام فكيف يخص القياس المستند اليه عاما آخر

(١) قال الاسنوي « لكن مع هذا يجب التخصيص الخ » اقول القول بان الجمع بين الدليلين اولى من الاهدار فالتخصيص وان كان مرجوحا لكن

قال « الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لانه دليل كتخصيص خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا » أقول اذا فرغنا على أن المفهوم حجة جاز عند المصنف تخصيص المنطوق به وبه جزم الآمدي وابن الحاجب وقال

يرجح لاستزاهه الجمع قاله في مسلم الثبوت ومثله في البدخشي الموافق لما قاله الاسنوى وقد رده في فوائح الرحوت بان تقديم القوى على الاضعف أصل متأصل وبديهي ولعله يكون مجمعا عليه واما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فانه بعد ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق أن يقال دلالة القياس راجحة اتفاقا أما عندنا فلان الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم ان دلالاته أضعف من القياس وغير الخصوص لا يجوز تخصيصه أصلا وأما عند غيرنا فلان العمل به قبل البحث عن التخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث عن عدم المعارضة فهو اقوى من العام فانهم هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام اه لكن قوله اما عند غيرنا فلان العمل به اي بالعام قبل البحث عن التخصص الخ غير مسلم لما علمت ان هذا خلاف الصحيح عندهم وان الصحيح كقولنا وأنه يجوز العمل بالعام قبل البحث عن التخصص ووجه ضعف العام بخصوص المستعمل عندنا عن خبر الآحاد الخاص والقياس ان العام لما ورد عليه التخصص المستعمل صار مجازا والمعاني المجازية متعددة احدها كل الباقي والباقي كل بعض من أبعاض الباقي اذ هو بعض للكل الذي هو كل الباقي او بعضه وجواز اطلاق اسم الكل على البعض وهو علاقة التجوز متحقق في كل بعض من الكل وهو كل الباقي أو بعضه فهذا مما يمنع تعيين كل الباقي مرادا بالعام الا أنه ظاهر فيه لاشتماله على سائر الابعاض فيعمل بالظاهر مع احتمال ان يراد معنى مجازي آخر. وحاصله ان العام القطعي يترك بظني قياسا كان أو خبر آحاد اذا خص قبل ذلك بقطعي وصار مجازا في الباقي فانه بالتجوز لا يبقى قطعيا

الآمدى لانعرف فيه خلافا سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة^(١) وقد توقف في الحصول فلم يصرح بشيء الا انه ذكر دليلا يقتضى المنع على لسان غيره فقال ما معناه ولقائل أن يقول المفهوم أضعف دلالة من المنطوق فيكون التخصيص به تقدما للاضعف على الاقوى وذكر صاحب التحصيل نحوه أيضا فقال في جوازه نظر نعم جزم في المنتخب هنا بالمنع وصرح به في الحصول في الكلام على تخصيص العام بذكر بعضه وقال في الحاصل انه الاشبه واستدل المصنف على الجواز بأن المفهوم دليل شرعى جاز تخصيص العموم به جمعا بين الدليلين كسائر الأدلة^(٢) مثاله قوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير

ونسبته الى مراتب التجوز جوازا سواء وان كان ظاهرا في الباقي حتى يعلم أنه أى معنى قصد بالتجوز وأنه هل فيه تجوز باحتمال خروج شيء من الباقي باحتمال التعليل أم لا لان المفروض ان الخاص نص مستقل والاصل في كل نص كذلك ان يكون الحكم فيه معللا كذا يؤخذ من البدخشي مع زيادة للايضاح

(١) قال الاسنوى « قال الآمدى لانعرف فيه خلافا سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة » أقول قال في مسلم الثبوت القائلون بالمفهوم المخالف خصوا به العموم قال شارحه في فوائح الرحوت أما مفهوم الموافقة فعندهم يخصص مطلقا ويفهم من اشارات كلام البعض انه لا يخصص لان العبارة أقوى الا اذا خص بعبارة قاطعة اولا والنحقيق أنه يخصص مطلقا اذا كان جليا والا فكما سبق وقد نقل في شرح المختصر الاجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة يعنى اذا كان جليا اه أى لا يختلف فيه الفقهاء لانه حينئذ اما أولى بالحكم من المنطوق او مساويا له باتفاق واذا لم يكن كذلك فلا يخص به الا اذا خص بعبارة قاطعة فان العام بعد التخصيص يصير ظنيا بالتجوز كما تقدم في تخصيص القياس بل هذا اولي بما قلنا من انه أقوى من العام المخصوص من القياس كما لا يخفى

(٢) قال الاسنوى « واستدل المصنف على الجواز بان المفهوم دليل شرعى الخ » أقول لا يازم من كون مفهوم المخالفة دليلا شرعيا ان يخصص به العام لان

طعمه أو لونه أو ريحه مع قوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فإن الاول يدل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين أم لا والثاني يدل بمفهومه على أن الماء القليل ينجس وان لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصا لمنطوق الاول ولم يمثل المصنف لمفهوم الموافقة ومثاله ما اذا قال من دخل دارى فاضربه ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له أف

قال « الخامة العادة التي قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصيصه وتقريره على مخالف العام تخصيص له فان ثبت حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يرتفع الحرج عن الباقي » أقول لا اشكال في أن العادة القولية تخصص

العموم اذا كان منطوقا فهو دليل متفق على حجتيه ومفهوم المخالفة يختلف في حجتيه وما اتفقوا على حجتيه ارجح مما اختلفوا في حجتيه بلا شبهة وقد علمت أنه لا يصار الى الجمع بين الدليلين باعمالهما الا بعد تعادلها أما مع وجود المرجح فالواجب على المجتهد ان يعمل بالارجح وصاحب جمع الجوامع قال ان التخصص بدليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة ارجح وعلل الجلال قول المانع بان دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم واجاب عن هذا الدليل بان المقدم عليه منطوق خاص لا ما هو من أفراد العام فالمفهوم مقدم عليه لان اعمال الدليلين اولى من الغاء احدهما ولا يخفى ان المخالف لا يسلم هذا التفصيل اذ لافرق بين منطوق خاص ومنطوق هو من افراد العام فان كلا من لفظ الخاص ظاهر في منطوقه الخاص كما ان العام ظاهر في جميع افراده حتى يوجد مخصص يعادله ويساويه حتى يعارضه فيخصصه وأما حديث اعمال الدليلين فقد علمت ان الترجيح مقدم عليه وأنه لا يجمع بين الدليلين الا اذا تعادلا . ومن هذا تعلم ان الراجح بمقتضى الدليل هو ما جزم به الامام في المنتخب وصرح به في الحصول من منع التخصص بمفهوم المخالفة وما قلنا في العام المخصوص وتخصيصه بعد ذلك بخبر الآحاد والقياس وانهما أقوى منه فيخصصانه لا يمكن ان يقال هنا لان ارجحية المنطوق هنا إنما هي من ناحية ان المنطوق حجة اتفاقا دون مفهوم المخالفة

العموم^(١) نص عليه الغزالي وصاحب المعتمد والآمدى ومن تبعه كما اذا كان من عاداتهم اطلاق الطعام على المقتات خاصة ثم ورد النهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فان النهى يكون خاصا بالمقتات لان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية وأما المادة النعائية وهي مسألة الكتاب ففيها مذهبان^(٢) وذلك كما اذا كان من عاداتهم ان يأكلوا طعاما مخصوصا

(١) قال المصنف «الخامسة العادة التي قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصيص الخ» قال الاسنوى «لا اشكال في ان العادة القولية تخصص العموم الخ» اقول لاختلاف في ذلك وعبر الحنفية عن ذلك بالعرف القولي فقالوا العرف القولي بان جرى العرف بهجران الاستغراق للسكل بل كلما اطلقوا لفظ العام في العرف ارادوا به بعض الافراد كان ذلك العرف مخصصا باتفاق بين الحنفية والشافعية

(٢) قال الاسنوى «واما العادة الفعلية وهي مسألة الكتاب الخ» اقول وقد عبر الحنفية عن ذلك بالعرف العملي والمراد به تعامل الناس ببعض افراد العام وهذا موضع الخلاف فقال الحنفية انه مخصص للعام خلافا للشافعية وذلك كما مثل الاسنوى استدلال الحنفية بالاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه في قوله اشتر لحما وقصر الامر عليه حتى لو اشترى المأمور غيره لم يكن ممثلا اذا كان العادة اكل لحم الضأن وما ذاك الا لتبادر الخصوص وهو متحقق في العملي كالتقولي فيخصص العملي مثل تخصيص القولي والفرق بين المطلق والعام بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام به لانه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام بتغير العام عن معناه واشتر لحما من التقييد الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فانه في غير محل النزاع كما قاله في شرح المختصر لغو غير مسموع اذ المنطوق في تقييد المطلق بالعرف العملي هو التبادر الى التقييد عند الاطلاق وما ذاك الا للتعامل وهذا موجود في تخصيص العام فان قيل قياس العام في ذلك على المطلق قياس في اللغة فلا يقبل قلنا ليس قياسا في اللغة بل استقراء فان الاستقراء شهد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته تجوزا

وهو البر مثلا فورد النهى المذكور وهو بيع الطعام بجنسه فقال أبو حنيفة يختص النهى بالبر لانه المعتاد وخالفه الجمهور فقالوا باجراء العموم على عمومه هكذا نقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وقال في المحصول اختلفوا في التخصيص بالعادات والحق انها ان كانت موجودة في عصره عليه الصلاة والسلام

كرفع الفاعل ثبت باستقراء القواعد الاخرى في الرفع فتأمل فانه الحق الحقيقي بالقبول . قات الشافعية الصيغة المستعملة مع العرف العملي عامة لغة ولا مخصص فتبقى على عمومها قلنا المقدمة الثانية ممنوعة لان المخصص موجود لان عاداتهم العملية مخصصة للصيغة لان غلبة العادة تنجر الى غلبة الاسم كالدراهم فانه يحمل على النقد الغالب فالباعث في العرف القولي الذي هو مخصص بالاتفاق ليس الاغلبة العادة فانه لا باعث للخصوص فيه الا ان استعماله اغلب بالقول بالتخصيص بالقولي وصيرورته قرينة دون العملي تحكم صريح لا يسمم ومن ههنا ظهر وجه آخر للدعي وهو اشتراك القولي والعملي في المناط . وبما قررنا اندفع ان غلبة العادة اذا انجرت الى غلبة الاسم صار التخصيص عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع أنه كلام على السند كذا يؤخذ من مسلم الثبوت والقواتح عليه وهذا انما هو في محاورات الناس ومعاملاتهم وأما ما قاله في المحصول من ان الحق من أنها ان كانت موجودة في زمن النبي عليه الصلاة والسلام الخ فهذا لاخلاف فيه بين الحنفية والشافعية لاتفاق الجميع على ان العادة العملية في زمنه صلى الله عليه وسلم لا تكون حجة ودليلا على الوجه الذي قاله الامام فهما مسئلتان كما قال الاسنوي احدهما وفاقية وهي كون العادة الموجودة في زمنه صلى الله عليه وسلم حجة شرعية تخصص النص الشرعي العام ولا تكون كذلك الا بالشروط التي ذكرها الامام اتفاقا. الثانية العادة العملية في معاملات الناس تخصص العام كما في قوله اشترى اللحم وكانت عاداتهم اكل لحم الضأن فعند الحنفية العادة العملية مخصصة وعند الشافعية لا وبما يدل على أنه لاخلاف في العادة التي كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم او اجم عليها قول الامام وان لم تكن بهذه الشروط فانها لا تخصص لان افعال الناس لا تكون حجة على الشرع نعم ان اجمعوا على التخصيص

وعلم بها وأقرها كما اذا اعتادوا بيع الموز بالموز متفاضلا بعد ورود النهى وأقره فانها تكون مخصصة ولكن المخصص في الحقيقة هو التقرير وان لم تكن بهذه الشروط فانها لا تخصص لان أعمال الناس لا تكون حجة على الشرع نعم ان أجمعوا على التخصص لدليل آخر فلا كلام وتابعه المصنف على هذا التفصيل وهو في الحقيقة موافق لما نقله الآمدي عن الجمهور فانهم يقولون ان العادة بمجرد ما لا تخصص وان التقرير يخص وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور أن العادة لا تخصص أن غير المعتاد يكون ملحقا بالمعتاد في الدخول والمراد من قول الامام ان العادة التي قررها الرسول تخصص ان المعتاد يكون خارجا عن غير المعتاد فهما مسئلتان في الحقيقة فانهم ذلك . قوله « وتقريره » يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصا يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فأقره عليه فيكون اقراره تخصيصا للفاعل ^(١) بمعنى أن حكم العام لا يثبت في حقه لانه عليه الصلاة

لدليل آخر فلا كلام . اه اي فلا خلاف وكما أنه لا خلاف في هذا لا خلاف فيما اذا كانت العادة موجودة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وعلم بها وأقرها فانها تخصص اتفاقا

(١) قال الاسنوى « يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصا يفعل الخ » أقول التقرير هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع وحاصل هذا أن تقرير النبي فعلا على هذا الوجه يخرج من العام ما قرره عليه الصلاة والسلام اتفاقا غير أن الشافعية يقولون ان ذلك تخصيص مطلقا سواء كان مقارنا أو متأخرا والحنفية يقولون ان كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام فمخصص وان لم يكن العلم في مجلس ذكر العام بل كان متأخرا فنسخ واستدل الفريقان بان السكوت عند العلم دليل الجواز عادة لان عادته الشريفة النهى عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقا وعند الحنفية ان تأخر فناسخ وان قارن ولو حكما فمخصص ثم ان ظهرت علة مشتركة بين الفاعل وغيره تعدى الحكم الى غير الفاعل المشاركة بالقياس أو بقوله صلى الله عليه وسلم « حكى على الواحد حكى على الجماعة » وقول الاسنوى هذا الحديث

والسلام لا يقر على باطل نعم ان ثبت هذا الحديث المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو حكيمى على الواحد حكيمى على الجماعة فيرتفع حكم العام عن الباقيين أيضا ويكون ذلك نسخا لا تخصيصا قال ابن الحاجب وكذلك ان لم يثبت ولكن ظهر معنى يقتضى جواز ذلك فانا نلحق بالمخالف من وافقه في ذلك المعنى . وهذا الحديث سئل عنه الحافظ جمال الدين المزي فقال انه غير معروف فلذلك توقف فيه المصنف قال الآمدى قبيل الاجماع: ولا فرق في دلالة التقرير على الجواز بين

سئل عنه الحافظ جمال الدين الخ نقول فيه ان صاحب فوائح الرحمت على مسلم الثبوت قد بين أن معناه ثابت ولذلك استدل به الامام السبكي كما سنذكره هنا ولم يعول على ما قاله الحافظ المذكور ثم ان تعدى الحكم بالقياس وكان التقرير متاخراً فلا يعمل بالقياس عند الحنفية لان العام بعد نسخ الحكم في بعض أفراده قطعى في الباقي عندهم فلا نسخ بالقياس نعم ان كانت العلة مفهومة لغة او عرفا للشارع قطعا كان التعدى مأخوذاً بدلالة النص لا بالقياس والمسكوت حينئذ اما اولى بالحكم من المنطوق أو مساو فنسخ على ما هو الصحيح من نسخ العبارة بالدلالة بعد التخصيص وعند الشافعية يعمل بالقياس مطلقاً لأن العام مخصوص بالتقرير مطلقاً فهو ظنى في الباقي وان لم يظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره فالتخار عند الحنفية عدم التعدية لان التعدية من غير جامع غير معقولة وقال الامام السبكي من الشافعية المختار عندنا التعميم مطلقاً وان لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضى التخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « حكيمى على الواحد حكيمى على الجماعة » وأجاب الحنفية عن ذلك الحديث بانه مخصوص اجماعاً بما علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام وهنالم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لم يعلم فيه الجامع بل علم أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره من المكلفين ولو لم يكن هذا الحديث مخصوصاً بما علم فيه عدم الجامع وكان التقرير تاماً مطلقاً كان التقرير ناسخاً مطلقاً اذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة أو عدمها فان قلت لعله يكون في

أن يكون الشخص عالما بسبق التحريم ام لا والا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة. ثم قال هو وابن الحاجب: انه يشترط أن يكون عليه الصلاة والسلام قادرا على الانكار وأن لا يعلم من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده الاباحة كتردد اليهود الى كنائسهم

قال * « السادسة خصوص السبب لا يخصص لانه لا يعارضه . وكذا مذهب الراوى . كحديث أبي هريرة رضى الله عنه وعمله فى الولوغ لانه

بعض الافراد علة مانعة من ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس فى الامر الخارج بل فى نفس التقرير والعموم كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وحاشية المصنف عليه وشرحه الفوائح ثم قال صاحب الفوائح لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضى التخصيص بما علم فيه فارق فهو يلتزم النسخ الا فيما علم فيه فارق فعند عموم الشريعة يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي أن يكون الخطاب لواحد من الامة خطابا لكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا الالمانع . اه وأقول ان التزام النسخ بمقتضى هذا الحديث هو ظاهر قول الاسنوي نعم ان ثبت هذا الحديث المروي النسخ لكن قول صاحب الفوائح لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكر تخصيص من غير مخصص ممنوع لان الحنفية قالوا انه مخصوص بما ذكر اجماعا والاجماع على التخصيص اجماع على وجود المخصص وأيضا الشافعية يوافقون على هذا التخصيص قال العضد فلو تبين معنى هو العلة فى تقريره حمل عليه من يوافقه فى ذلك المعنى اما بالقياس واما بقوله صلى الله عليه وسلم « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » واما اذا لم يتبين فالخيار أنه لا يتعدى الى غيره لتمذر دليله أما القياس فظاهر واما حكمى على الواحد حكمى على الجماعة فالتخصيصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق اه فالشافعية لا يلتزمون أنه نسخ على المختار ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وشارحه المحلى ويجوز التخصيص بفعله عليه الصلاة والسلام وتقريره فى الاصح فيهما كما

ليس بدليل . قيل خالف لدليل والا انتقدت روايته . قلنا ربما ظنه دليلا ولم يكن . « أقول هذه المسئلة وما بعدها الى آخر الباب فيما جعله بعضهم مخصصا مع أن الصحيح خلافه وفي هذه المسئلة منه أمران . اذا تقرر هذا فاعلم أنه اذا ورد الخطاب جوابا عن سؤال فان كان لا يستقل بنفسه كان تابعا للسؤال

لو قال الوصال حرام على كل مسلم ثم فعله أو أقر من فعله وقيل لا يخصصان بل ينسخان حكم العام لان الاصل تساوي الناس في الحكم . واجيب بان التخصيص أولى من النسخ لما فيه من اعمال الدليلين . وكتب شيخنا على قول الجلال بل ينسخان حكم العام فقال : هذا هو وجه افراد هذه عما تقدم اذا اختلف فيه تخصيص أو عدم تخصيص وأما هنا فهو تخصيص أو نسخ وهذا كاف اه وقال العطار في حواشيه على قول الجلال المذكور ان هذا الكلام مجمل يعلم تفصيله من قول العلامة البرماوي فتقرير النبي صلى الله عليه وسلم واحداً من المكلفين على خلاف مقتضى العام فهل يكون تخصيصاً اذا وجدت شرائط التقرير فيه فان كان قبل دخول وقت العمل به ولم يثبت مساواة الذي قرره لغيره كان تخصيصاً وان ثبت المساواة لجميع ما دل عليه الكلام أو كان بعد دخول وقت العمل كان ناسخاً اه وهذا كله صريح في أن الشافعية لا يلتزمون النسخ مطلقا على المختار ويقولون بتخصيص الحديث بما ذكر اجماعاً فيجب أن يحمل قول الاسنوى نعم ان ثبت هذا الحديث المروي الخ على ما اذا كانت المساواة لجميع ما دل عليه الكلام أو كان بعد دخول وقت العمل . وعلى كل حال فتقريره صلى الله عليه وسلم تخصيصاً للعام اتفاقاً ان قارن حقيقة أو حكماً في حق الشخص الفاعل وأما في حق غيره من المكلفين فلا بد في رفع حكم العام عن الباقيين من التقييد بما اذا تبين ثمة معنى هو العلة فاذا لم يتبين فالمختار أنه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما الحديث فلتخصيصه اجماعاً بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعاً اذ قد يجب أو يجرم الفعل على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر الى غير ذلك وههنا لم يعلم عدم الفارق كما تقدم عن العضد

في عمومه وخصوصه ^(١) فأما العموم فكقوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذا فانه يعم كل بيع وارد على الرطب . وأما الخصوص فكما لو قال قائل توفضت بماء البحر فقال يجزئك قال الآمدي وهذا لا يدل على جوازه في حق غيره لانه سأله عن وضوئه خاصة فأحابه عنه ولا عموم في اللفظ ولعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يخصه كتمخيص خزيمة بقبول شهادته وحده وأبي بردة باجزاء العناق في الاضحية ومن هذا القسم على ما قاله هو والامام قول القائل والله لا أكلت جوابا لمن سأله فقال كل عندي فان العرف يقتضى عود السؤال في الجواب فلا يبحث الابالا كل عنده وان كان مستقلا نظر فان كان مساويا فلا كلام وان كان أخص كقوله من أفطر في رمضان بجماع فمليه الكفارة جوابا لمن سأل عن مطلق الافطار في رمضان قال في المحصول فلا يجوز الا بثلاثة شروط: أحدها أن يكون في المذكور تنبيهه على ما لم يذكر . والثاني أن يكون السائل مجتهداً . والثالث أن لا تقوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وان كان أم كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان حين سئل عن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا فرده وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا ^(٢) فهل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص

(١) قال الاسنوى « فاعلم انه اذا ورد الخطاب جوابا عن سؤال فان كان لا يستقل بنفسه الخ » اقول هذا هو الذي قدمه الاسنوى في الفرع الثامن قال الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الحال الخ وتكلمنا عليها هناك كما اننا تكلمنا هناك على مسألة المصنف ولا بأس من الكلام فيما يتعلق بشرح الاسنوى فنقول قال الاسنوى « ومن هذا القسم ما قاله هو والامام قول القائل والله لا أكلت جوابا لمن سأله فقال كل عندي » اقول انما يكون كذلك عندنا اذا لم يزد عن مقدار الجواب اما اذا زاد كما لو قال لا أكلت اليوم كان عاما لا يختص بالاكل عند السائل

(٢) قال الاسنوى « وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة الخ » اقول هذا الحديث رواه ابو داود واحمد والترمذي وهذا المثال انما يصح لو لم تكن اللام

السبب فيه مذهبان وهذه هي مسألة الكتاب أصحابهما عن ابن برهان والآمدى والامام وأتباعهما كالمصنف وابن الحاجب أن العبرة بعموم اللفظ ولهذا قال خصوص السبب لا يخصه أى لا يخص العام الوارد على ذلك السبب بل يكون باقيا على مدلوله من العموم سواء كان السبب هو السؤال كما مثلناه أو لم يكن كما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاة ميمونة وهى ميتة فقال أيما اهاب دبع فقد طهر^(١) هكذا قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وكانهم جعلوا الشاة سببا لذكر العموم ثم استدل المصنف على ما اختاره بأن العام مقتضاه شمول الالفاظ وخصوص السبب لا يعارضه لانه لا منافاة بينهما بدليل أن الشارع لو قال : يجب عليكم حمل اللفظ على عمومه ولا تخصه بسببه ، لكان جائزا قطعاً ولو كان معارضاً له لكان ذلك متناقضا واذا لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض . هكذا استدل الامام على عدم المنافاة والمعارضة ، واعترض عليه صاحب التنقيح فقال : ان الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دل الدليل على كونه مخصصا لكان جائزا ولا يوجب ذلك خروجه عن أن يكون مخصصا قبل التعبد بتركه فكذلك هذا والاولى الاستدلال على عدم المعارضة بما كان اعمال العام في صاحب السبب وغيره^(٢) وذهب مالك وأبو ثور والمزنى الى أن العبرة بخصوص السبب ونقله

للمهد كما قاله بعض الحنفية أن ماء بر بضاعه كان جاريا في البساتين وهو اشارة اليه في جواب استدلال اصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل المذكور في فتح القدير وفتح المنان وشرح سفر السعادة

(١) قال الاسنوى « كما روى انه عليه الصلاة والسلام مر على شاة ميمونة الخ » اقول الحديث في ذاته صحيح كما في فتح القدير وغيره لكنه لم ينقل وقوعه في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم هلا انتفعتن باها بها فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها رواه الشيخان

(٢) قال الاسنوى « والاولى الاستدلال على عدم المعارضة بما كان اعمال العام الخ » اقول محصل هذا ان اللفظ موضوع للعموم فيجب العمل به الا

بعض الشارحين للمحصل عن القفال والدقاق أيضا واستدلوا بأمر منها أن السبب لو لم يكن مخصصا لما نقله الزاوي لعدم فائدته وجوابه أن فائدته هو معرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم بالاجتهاد أي بالقياس فانه لا يجوز بالاجماع^(١)

بصارف ولا صارف يتخيل الا وروده على سبب خاص وخصوص السبب لا يصلح صارفا اياه عما وضع بازائه ولا يمنع العمل به لانه سبب جزئي من جزئيات العام نص على حكمه فيه بما يواقفه في غيره من الجزئيات واستدل ايضا بان الصحابة ومن بعدهم من غير تكبير تمسكوا بالعمومات الواردة على اسباب خاصة وهذا يفيد علما عاديا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك كآية السرقة تمسكوا بها وهي واردة في سرقة المجن أو رداء صفوان ابن أمية وآية الظهار نزلت في سلمة بن صخر البياضي هكذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث ان سلمة ظاهر من امرأته فأمره صلى الله عليه وسلم بالكفارة وأعطى من مال الصدقات ما يكفر به او اوس بن الصامت وقصته ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجاءت خولة امرأة اوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته الخبر وقد كان قال اوس ما ارى الا وقد حرمت كما في رواية الطبراني فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وهذا ثابت في الصحاح والسنن الى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره

(١) قال الاسنوي « وجوابه أن فائدته هو معرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم الى آخره » أقول المخصصون بالسبب قالوا لو كان الوارد في سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عنه بالاجتهاد لان نسبته اليه اذا قلنا بعمومه كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد اما مطلقا أو بعد تخصيصه بقطعي والتالي باطل بالاجماع واجيب بأن الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم تدل القرينة على دخولها قطعاً فليس نسبتها كنسبة سائر الافراد

كما نقله الآمدى وغيره لان دخوله مقطوع به لان الحكم ورد بياناه بخلاف غيره فان دخوله مظنون ونقل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعى أنه يقول بأن العبرة بخصوص السبب معتمدين على قول امام الحرمين في البرهان انه الذى صح عندى من مذهب الشافعى ونقله عنه في المحصول وما قاله الامام مردود فان الشافعى رحمه الله قد نص على أن السبب لا أثر له فقال في الام في باب ما يقع به الطلاق وهو بعد باب طلاق المريض مانصه : ولا يصنع السبب شيئاً انما يصنعه الانفاذ لان السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذى حكم فاذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنعه لما بعده ولم يمنع ما بعده أن يصنع ماله حكم اذا قيل . هذا لفظه بحروفه ومن الام نقلته . فهذا نص بين دافع لما قاله ولا سيما قوله ولم يمنع ما بعده الخ وذكر ابن برهان في الوجيز نحوه أيضاً فقال قالوا فان كان اللفظ على عمره فلماذا قدم الشافعى العموم العرى عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما أورده من السبب وان لم يكن مانعاً من الاستدلال ومانعاً من التعلق به فانه يوجب ضعفاً فقدم العرى عن السبب لذلك اه كلامه وهذه الفائدة التى حصلت بطريق العرض فائدة حسنة وأماما قاله امام الحرمين فقد قال الامام نحر الدين في مناقب الشافعى انه التبس على ناقله وذلك لان الشافعى رحمه الله يقول ان الامة تصير فراشا بالوطء حتى اذا أتت بولد يمكن أن يكون من الواطء لحقه سواء اعترف به أم لا لقصة عبد بن زمعة لما اختصم هو وسعد بن أبى وقاص في المولود فقال سعد هو ابن أخى عهد الى أنه منه وقال عبد بن زمعة هو أخى ولد على فراش أبى من وليدته فقال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وذهب أبو حنيفة الى أن الامة لا تصير فراشا بالوطء ولا يلحقه الولد الا اذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج الامة من عمومها فقال الشافعى ان هذا قد ورد على سبب خاص وهى الامة لا الزوجة^(١) قال الامام نحر الدين فتوهم الواقف على هذا الكلام

(١) قال الاسنوى « وذهب أبو حنيفة الى ان الامة لا تصير فراشاً بالوطء ولا يلحقه الولد الا اذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج

أن الشافعي يقول ان العبارة بخصوص السبب ومراده أن خصوص السبب لا يجوز اخراجه عن العموم بالاجماع كما تقدم والامة هي السبب في ورود العموم فلا يجوز اخراجها . ومن تقاريع هذه القاعدة اختلاف أصحابنا في أن العرايا هل تختص بالفقراء أم لا فان اللفظ الوارد في جوازه عام وقد قالوا انه ورد على سبب وهو الحاجة ولما كان الراجح هو الاخذ بعموم اللفظ كان الراجح عدم الاختصاص . قوله « وكذا مذهب الراوى » أى لا يكون أيضا مخصصا للعموم

الامة من عمومها فقال الشافعي ان هذا قد ورد على سبب خاص وهي الامة لا الزوجة الى آخره « أقول مراده أن أبا حنيفة أخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها من عموم الولد للفراش وللعاهر الحجر مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مستفرشة وأقول ما نسبة الامام الرازى لابي حنيفة من أنه أخرج الامة من عموم هذا الحديث مع أنها المورد لم يقله أبو حنيفة وانه غير معقول لما تقدم من الاجماع على أن صورة السبب قطعية الدخول فلا يجوز اخراجها وقال الغزالي ان هذا الحديث لم يبلغ أبا حنيفة ولو بلغه لما أخرج ولد الامة الموطوءة وبذلك صرح امام الحرمين وهذا أيضاً بعيد على مثل الامام أبي حنيفة ومخالف للواقع أيضاً وقال العلامة الشيرازى من الشافعية أيضاً ان أبا حنيفة لم يخرج السبب الخاص الذى هو ولد زمعة حتى يلزم اخراج المورد بل أخرج ما سواه وهو أيضاً مردود بأن تنقيح المناط يدل على أن السبب الاستفراش ولا مدخل لخصوصية كونه ولد زمعة كما لا يخفى والجواب ان دلالة تنقيح المناط غير مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص وأما المطلق فكما أن تنقيح المناط يوجب سببته كذلك اجتهاد آخر يخرج له ولافساد فيه وليس فيه اخراج السبب أصلاً لا يخفى ما فيه من التكلف ولذلك قال السكال بن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعهم على مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى والقول بأن الحديث لم يبلغه غير صحيح فانه مذكور في مسنده فان الامة عنده مالم تصر أم ولد ليست بفراش والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للامة الغير المدعو ولدها وان كانت موطوءة وأما وليدة زمعة فكانت ام ولد له كما قيل ودل عليه بلفظ وليدة فعيلة بمعنى

على الصحيح^(١) عند الامام والآمدي واتباعهما ونقله في المحصول عن الشافعي قال
فاعلة فالوليدة بمعنى والدة واذا اضيف الى زمعة يتبادر منه انها ولدت له من مائه
وهي أمته فلا يكون وطؤه اياها زني وهذه التسمية كانت من قبل فلا بد أن
يكون لولد آخر ولدته له والظاهر أن الرجل يقر بولده فتثبت امومية الولد بالولد
السابق فلا يرد أن الوالدة أم من أن تكون بالزني أو يكون الولد له أو لغيره
على أنه منع أنه صلى الله عليه وسلم اثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو ارث
لك فأنت مالكة ومعنى قوله الولد للفراش ان دعوا كما باطلة فان الولد انما يكون
للفراش وليس ههنا فراش لاحد اما زمعة فلمدم الدعوى وأما عتبة فلانه طاهر
فلا يرد على أن هذا لا يرتبط قوله الولد للفراش الى آخره مع قوله هو لك ولا
يطابق الجواب السؤال أصلا فان الدعوى كانت في النسب دون الملك ولا يرد
أيضا ان كون اللام للملك ممنوع بل لمطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب
فانه منع على منع خارج عن قانون التوجيه ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم
لسودة بنت زمعة ام المؤمنين وأما أنت فاحتجبي منه فانه ليس لك بأخ فان
سلب الاخوة عنه لبنت زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان وأشار بصيغة
المجهول الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخاري بانه شركة في الميراث وفي بعض
الروايات هو أخوك وأما الامر بالحجاب فلعله انه صلى الله عليه وسلم علم أنه
ليس من ماء زمعة فأمرها احتياطا كما جاء لما رأى من شبه عتبة أو يقال امهات
المؤمنين بخصوصات بالحجاب ممن لم يصدق القلب بالقرابة المحرمية فانهم لسن
كأحد من النساء وعلى هذا فالجواب انما هو ما قبل قوله على أنه منع الى آخره
وهو كاف في الغرض وان أبا حنيفة ما أخرج صدره المورد

(١) قال الاسنوى « أى لا يكون مخصصا للعموم على الصحيح الشيخ » اقول
ههنا مسألتان احدهما اذا روى الصحابي الجمل خمله راويه على احد محمله أو
محماله فالمتمين ذلك المحمل لكن لا تقليدا والمراد بالمحمل عند الحنفية ما لا يعلم
معناه الا بالبيان من المتكلم ولا يجوز جملة على أحد محمله أو محمله بالاجتهاد

بمخلاف حمل الخبر على أحد محمله فان الشافعي يأخذ فيه بمذهب الراوي^(١) قال القرافي
 فلا شك حينئذ ان الراوي ان جملة على أحد معنياه أو معانيه وتعيين المراد
 لا يكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعا ولا يخالف في ذلك الحنفية والمجمل
 عند الشافعية غير متضح المعنى فيجوز جملة على أحد معنياه أو معانيه بالرأى
 والاجتهاد أو بكونه مانوسا بالنسبة الى المعنى الآخر ورأى الصحابي
 حينئذ لا يكون حجة عندنا ومن أوجب من الحنفية تقليد الصحابي فانما
 يوجبه لاحتمال السماع وههنا قد ظهر ان لا سماع فلو كان حجة لزم تقليد
 المجتهد رأى الغير وهو يخطئ ويصيب واكثر مشايخنا لا يقبلون تأويل
 الصحابي وتعيين أحد المحامل لما بينا مثاله قوله صلى الله عليه وسلم البيعان
 بالخيار ما لم يتفرقا يحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما لم تتفرقا أبدانهما فيدل على
 خيار المجلس كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى ويحتمل ان يكون المعنى هما
 بالخيار ماداما متبايعين ما لم تتفرقا أقوالهما فيدل على خيار القبول وابن عمر
 الراوي جملة على الاول ومشايخنا الكرام لم يقلدوه وحمولوه على الثاني لما أن في
 اثبات الخيار بعد تمام الايجاب والقبول ابطال حق الغير الذي تعلق به من غير
 رضاه ذى الحق واطلاق قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض يقتضى جواز
 التصرف من غير توقف على خيار المجلس . المسئلة الثانية لو حمل ذلك الصحابي
 الراوي نصا ظاهرا على غير الظاهر منه كتخصيص العام فالأكثر من الشافعية
 والمالكية يحملون الحديث على الظاهر وفيه قال الشافعي كيف أترك الحديث
 بقول من لو عاصرته لحاججته أى كيف اترك القول الواجب اتباعه بقول من
 ليس قوله حجة اذ لا حجة الا فى قول الله ورسوله

(١) قال الاسنوى « قال بمخلاف حمل الخبر على احد محمله الشيخ » أقول قال
 فى مسلم الثبوت ما الفرق بين حمل الجمل على أحد محمله وبين حمل الصحابي الراوي
 الظاهر على خلافه فان الجمل الاول قول من لا حجة فى قوله كالثانى فليس بين
 الصورتين فرق لان الكلام فى الجمل على رأى الشافعية الذى يجوز الجمل فيه
 بالرأى والاجتهاد وأما الجمل على رأى الحنفية الذى لا يجوز الجمل فيه الا بالسمع

وقد أطلقوا المسئلة والذي أعتقده ان الخلاف مخصوص بالصحابي ثم مثل المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكعب في الاناء فاعسلوه سبعا الحديث فان أبا هريرة رواه مع انه كان يغسل ثلاثا فلا نأخذ بمذهبه لان قول الصحابي ليس بدليل كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وهذا المثال غير مطابق لان التخصيص فرع العموم والسبع وغيرها من أسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها لا عامة وقد ظفرت بمثال صحيح ذكره ابن برهان في الوجيز وهو قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان راويه هو ابن عباس ومذهبه أن المرأة اذا ارتدت لا تقتل فلذلك منع ابو حنيفة قتل المرتدة احتج الخصم بأن الراوى انما خالف العام لدليل لو خالفه لغير دليل لكان ذلك فسقا قادحا في قبول روايته واذا ثبت انه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص . والجواب انه ربما خالف لشيء ظنه دليلا

فليس الكلام فيه ولو قيل في الاول ترجيح أحد المتساويين وفي الثاني ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين أهون من ترجيح المرجوح فيحتمل الاول دون الثاني وتفصيله ان في الاول الخبر ليس حجة في نفسه لاجاله وانما يحتمل الحجية بالبيان والراوى قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة في نفسه فحمله مبطل الحجية فلا يعتمد به لم يقد لان كلا الحملين لا بد فيهما من قرينة فان الحكم بتعيين المراد لا يتأتى من غير قرينة فترجيح أحد المتساويين والمرجوح سيان في صيرورتهما حجة بالقرينة فان كان تأويله بالقرينة حجة فكلاهما حجة والا فلا شيء منهما حجة فما الفرق؟ والحنفية والحنابلة يحملون على ما حمل ذلك الصحابي الراوى لان ترك الظاهر بلا موجب حرام واذا هو عدل لاسيما اذا كان ممن أسلم قبل الفتح ودخل البيعة فلا يترك الا بدليل قطعا وهذا الدليل اما السمسم أو القرينة المعاينة وكلاهما موجب ان المحمول عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف الصورة الاولى فان المحتمل للمعاني يجوز مخالفة أحدهما والعمل بالآخر بالرأي فقط ولا ينافي المدالة فيتأتى من الصحابي فلا قطع فيها بالحمل على السماع أو القرينة المعاينة على انه المراد فلا يجب اتباعه فظهر الفرق

وليس هو بدليل في نفس الامر ^(١) فلا يلزم القدر لظنه ولا التخصيص لعدم مطابقته . وهذا الجواب يتجه اذا كان الراوى مجتهدا فان كان مقلدا فلا

قال « السابعة افراد فرد لا يخصص مثل قوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لانه غير مناف . قيل المفهوم مناف . قلنا مفهوم اللقب مردود » أقول اذا أفرد الشارع فردا من افراد العام أى نص على واحد مما تضمنه وحكم عليه بالحكم الذى حكم به على العام فانه لا يكون مخصصا له كقوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها ^(٢) والدليل عليه أن الحكم على الواحد لا ينافى الحكم على الكل لانه لا منافاة بين بعض الشيء وكله بل الكل محتاج الى البعض واذا لم يكن منافيا لم

واندفع ما يقال مابال الحنفية لا يقبلون حمل الصحابي في الاول دون الثانى مع ان فى الثانى ابطال الحجية دون الاول

(١) قال الاسنوى « والجواب انه ربما خالف لشيء ظنه دليلا وليس بدليل الى آخره » أقول هذا الجواب مردود بان تجوز خطأ الصحابي بظن مالمس دليلا على الصرف دليلا عليه مندفع بان المراد الرجحان بالمعانيضة غالباً بمعنى ان غالب حاله عمله بالسمع أو القرينة المعانيضة لعدالته فيكون المحمول عليه مراد الله ورسوله ، ونحن لاندعى القطع فان الظن واجب العمل ولا ينافيه هذا التجوز بل نقول هذا التجوز غير ناشئ عن الدليل لاسيما من الخلفاء والمباعدة فلا اعتداد به اذا كان مقلدا كما قال الاسنوى

(٢) قال الاسنوى « مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها » أقول قال فى فواتح الرحموت قد انكر المخرجون هذا اللفظ فى شاة أم المؤمنين بل فى قرابة كما رواه أحمد عن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء فى غزوة تبوك على أهل بيت فاذا قرابة معلقة فسأل الماء فقالوا له يا رسول الله انها ميتة فقال دباغها طهورها والذى ورد فى شاة أم المؤمنين مارواه الشيخان هلا أخذتم اهابها فدبغتموه فاتنعمتم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم أكلها اه

يكن مخصصا لان المخصص لا بد أن يكون منافيا للعام . واعلم أن الواقع في الصحيحين من رواية ابن عباس ان الشاة كانت لمولاة ميمونة تصدق بها عليها وقد تقدم تمثيل خصوص السبب بقصة ميمونة أيضا وهو صحيح لكونه بلفظ آخر غير هذا واحتج الخصم وهو أبو ثور بأن تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم مما عداه وقد تقدم انه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم وجوابه ان هذا مفهوم لقب وقد تقدم انه مردود أى ليس بحجة وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب بلفظه وهو أحسن من جواب الامام فانه أجاب هو وصاحب الحاصل بأننا لا نقول بدليل الخطاب أى بمفهوم المخالفة وهذا الاطلاق مخالف لما قرره فى مفهوم الصفة والشرط وغيرها . واعلم أن مقتضى جواب المصنف وابن الحاجب تسليم التخصيص اذا كان المفهوم معمولا به كما قيل اقتلوا المشركين ثم قيل اقتلوا المشركين المجوس وبه صرح أبو الخطاب الحنبلى على ما نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول فى المطلق والمقيد وحينئذ فيكون الكلام هنا فى التخصيص بمجرد ذكر البعض من حيث هو بعض مع قطع النظر عما يمرضله مما هو معمول به فافهمه لكن ذكر الآمدي وابن الحاجب فيما اذا كان المطلق والمقيد منفيين ما حاصله ^(١) ان ذكر البعض لا أثر له وان اقترن بما هو حجة وسأذكره ان شاء الله تعالى فى موضعه وصرح به أيضا هناك أبو الحسين البصري فى كتابه المعتمد على ما نقله عنه الاصفهاني المذكور ، وحينئذ فيكون الجواب غير مستقيم ، وقد

(١) قال الاسنوى « لكن ذكر الآمدي وابن الحاجب فيما اذا كان المطلق والمقيد الخ » وأقول كتب العطار على قول شرح جمع الجوامع للمجلى قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة مانصه أى عند الجمهور وأما من قال به فيخصص ثم ظاهر هذا ان كان المذكور لقبا فان كان مشتقا اقتضى ان يكون مخصصا بمفهومه وبه قال المضد والحق عدم التخصيص لان دلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم اه وهو يؤيد ما قاله الآمدي وابن الحاجب وما قدمناه من ان الراجح بمقتضى الدليل عدم التخصيص بدليل الخطاب أى مفهوم المخالفة مطلقا خلافا لما رجحه غير واحد من الشافعية

اختلفوا في تحرير مذهب أبي ثور فنقل عنه الامام في المحصول أن المفهوم مخرج لما عدا الشاة ونقل عنه ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين في باب الآنية من النهاية أن المفهوم مخرج لما لا يؤكل لحمه

قال * «الثامنة عطف العام على الخاص لا يخصص مثل ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص تسوية بين المعطوفين قلنا التسوية في جميع الاحكام غير واجبة» أقول اذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصا بوصف أو بغيره فلا يقتضى ذلك تخصيص المعطوف عليه عندنا^(١) وقال الحنفية على ما نقله في المحصول أو بعضهم على ما نقله المصنف انه يقتضيه تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه أن التسوية بينهما في جميع الاحكام غير واجبة بل الواجب انما هو التسوية في مقتضى العامل مثال ذلك ان أصحابنا قد استدلوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر سواء كان حريبا أو ذميا بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فان الكافر هنا وقع بلفظ التنكير في سياق النفي فيعم فقالت الحنفية الحديث يدل على أن المسلم لا يقتل بالكافر الحربى ونحن نقول به وبيانه أن قوله ولا ذو عهد في عهده معطوف على مسلم فيكون معناه لا يقتل مسلم ولا ذو عهد في عهده بكافر ومما يقوى أن المراد عدم

(١) قال الاسنوى «أقول اذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصا بوصف أو بغيره الخ» أقول ان ثقات مذهب الحنفية صرحوا بان هذه المسئلة لا توجد في كتب الحنفية ويشير الى ذلك ابن الهمام في التحرير أيضا وانما استنبط غير الحنفية من الخلاف بين الحنفية والشافعية في قوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده على الوجه الذى سنذكره مسئلة أصولية عبر عنها بعضهم بقوله عطف العام على الخاص لا يخصص وبعضهم بان العطف على العام لا يوجب العموم وبعضهم بانه كلما عم المعطوف عليه عم المعطوف وهو بمعنى الثانى وعبر السكّال بن الهمام بان الجملة الناقصة اذا عطفت على ما قبلها تقيده بالقيود

قتله بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن للعهد فائدة ثم ان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربى لان الاجماع قائم على قتله بمثله وبالدمي وحينئذ فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم أيضا هو الحربى تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ما تقدم وهذا الجواب الذى ذكره المصنف باطل لان الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحكام بل باشتراكهما في المتعلقةات والاشترك فيها واجب عند المصنف كما نص عليه في الاستثناء عقب الجمل فقال لنا الاصل اشترك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقةات كالحال والشرط وغيرهما هذا كلامه وهو مخالف للمذكور هنا لا سيما وقد صرح بالحال وهو غير المتنازع فيه هنا أعنى الصفة بل الجواب أن قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مفيد لا يحتاج الى اضرار الكافر لانه ربما يوم أن المعاهد لا يقتل مطلقا لا فى حالة العهد ولا بعد انقضائه أو أنه لا أثر للعهد بالنسبة الى القتل بل يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم^(١). واعلم ان من

الذى قيد فيها بها ان عاما فعام لان العطف للتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا قيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به لثلاث تقوت الشركة فى الحكم الا بدليل صارف فحينئذ لا يقيد خلافا للشافعى رحمه الله تعالى فعنده لا يقيد وعليه النجاة وانبنى على ذلك الخلاف فى فهم الحديث فقال بعض الحنفية معناه لا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع حكمه مطلقا لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذو عهد أصلا لا بمؤمن ولا بكافر وانه باطل اتفاقا فيقدر اللفظ المذكور سابقا فى المعطوف عليه للقريظة سابقا فيكون عاما صيغة لان المقدر كالمفروض

(١) قال الاسنوى « والجواب ان قوله ولا ذو عهد فى عهده كلام مفيد لا يحتاج الى اضرار الكافر لانه ربما يوم ان المعاهد لا يقتل مطلقا لا فى حالة العهد ولا بعد انقضائه أو انه لا أثر للعهد بالنسبة الى القتل بل يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم » أقول وهذا الجواب مع انه خلاف المتبادر من سوق الحديث لا بد حينئذ من تقدير ايضا فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل

الناس من يعبر عن هذه المسألة بأن العطف على العام لا يوجب العموم في المعطوف خلافا للحنفية وهو أيضا صحيح فان الحنفية قالوا لو كان الكافر المذكور في الحديث عاما للحربي والدمي لكان المعطوف أيضا كذلك لكنه ليس كذلك فان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انما هو الحربي دون الدمي ومن عبر بهذه العبارة الغزالي في المستصفى وابن الحاجب في مختصره الا أن الغزالي قال ان

القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شك ان تقدير ما في المعطوف عليه أولى وأما قول البدخشي وبدفع بان المعنى لا يقتل لكفره مادام في عهده فمدفوع بانه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث فضلا عن ان هذا المعنى معلوم بالبدهاهة لا يحتاج الى بيان لكن بقي ان يقال على الحنفية ان الاستدلال بكون العطف للشريك لا يتم فان التشريك في أصل الحكم مسلم ولا ينفع وفي الحكم المقيد ممنوع وقول الشافعية باشتراك المعطوف للمعطوف عليه في المتعلقة كما ذهبوا اليه في الاستثناء انما يبطل الاستدلال بما تمسك به الامام الرازي ولكن لا يفيد الحنفية كما ان مخالفة النجاة كافة وان لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما قدمناه لكن اذا ثبت النقل عن المجتهدين وههنا لم يثبت انما استنبط غير متبعمهم من بعض فروعهم وقول النجاة لا يؤخر عن مثل هذا وعلى الأقل تصلح مرجحة عند وقوع الشك في كون ما ذكر قول المجتهدين فلا يستنبط من كلامهم مخالف لرأى النجاة أجمعين فالحق كما في فواتح الرحموت اذن ان يستنبط من هذه القرينة ان الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها اذا لم تصلح بدون التقييد بقيد مقدر يجب ان يقدر القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الاخر ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتدبر وانصف . وعلى هذا قال الحنفية يجب ان يكون المقدر في المعطوف وهو قوله ولا ذو عهد في عهده هو القيد في المعطوف عليه دون غيره وهو بكافر وهذا الكافر الذي قدرناه في المعطوف مخصوص بالحربي تقتله بالدمي والمسلم اجماعا وتخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه بما خص به ذلك المعطوف

مذهبهم غلط وابن الحاجب قال انه الصحيح^(١) قال الا اذا دل دليل منفصل على التخصيص بهذا المثال بخصوصه

قال * « التاسعة عود ضمير خاص لا يخص مثل والمطلقات يربصن مع قوله تعالى وبمولتهن، لانه لا يزيد على اعادته » أقول اذا ورد بعد العام ضمير طائد على بعض افراده فلا يخصه عند المصنف^(٢) واختاره الآمدى وابن الحاجب وقيل يخص وهو رأى الشافعى على ما نقله عنه القرافى^(٣) وقيل بالوقف وهو

عند الحنفية لان هذا هو عكس تقيض ان عموم القيد في المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه في المعطوف خلافاً للشافعى، فجاز عند الحنفية قتل المسلم بالذمى لعموم آيات القصاص وعدم معارضة هذا الحديث اياها، على ان الحنفية لا يحتاجون الى مثل هذا الوجه كثيراً بل يكفى الاستدلال بعموم الآيات في القصاص وان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة عندهم لانه خبر آحاد لا يخص عام الكتاب والسنة المتواترة فلا بد من تأويله بما يوافقها. ولعل ما ذكره الحنفية في مناقشاتهم مع الشافعية انما هو على طريق التنزل وصحة معارضة هذا الحديث الآحادى للعام القطعى وان كانوا لا يقولون به فخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « الا ان الغزالى قال ان مذهبهم غلط وابن الحاجب قال انه الصحيح » أقول قد علمت مذهب الحنفية وانه لا وجه للقول بانه غلط فاعرف الرجال بالحق

(٢) قال الاسنوى « فلا يخصه عند المصنف الخ » أقول وهو مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية

(٣) قال الاسنوى « وقيل يخص وهو رأى الشافعى الخ » أقول وهو مذهب أبى الحسين من المعتزلة وامام الحرمين قيل وعليه أكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا في التيسير على التحرير وقال في التحرير

المختار في المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره^(١) ونقله الآمدي عن الامام
وأبي الحسين ونقل ابن الحاجب عنهما التخصيص مثاله قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعواتهن أحق بردهن^(٢) فان المطلقات

(١) قال الاسنوي « وقيل بالوقف وهو المختار الخ » أقول قال في مسلم
الثبوت وهو الاشبه واستدل له بما ردوه فراجع ان شئت

(٢) قال الاسنوي « مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة
قروء الى آخره » أقول قال في فواتح الرحموت اعلم أن في التمثيل بالآيتين نظراً
فان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها وان كانت مطلقة بثلاث وكانت
الرجعة مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائدة والدليل عليه ما روى أبو
داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء
الى قوله تعالى « وبعواتهن أحق بردهن » وذلك أن الرجل كان اذا طلق امرأته فهو
أحق برجعها وان طلقها ثلاثاً فذسخ ذلك فقال « الطلاق مرتان فامسك بعمروف
أو تسريح باحسان » ثم على هذا يكون قوله تعالى وبعواتهن منسوخ البعض
فتبقى الرجعة فيما وراء الناسخ والذسخ ليس الا فيما فوق الاثنتين والمثل فيلزم
أن يكون ما وراءها من المطلقات رواجع فلا يكون واحد غير مالي بائناً
وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فثبت حينئذ قول الشافعي رحمه
الله ان الكفديات غير بائنة الا أن يقول ان الخلع مشروع بائن وليس الا
البينونة بالمعوض المالي فدل بمفهومه الموافق على صحة البينونة من غير مال
فذسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز انتساح العبارة بالدلالة
هذا والله أعلم بأحكامه اه وأقول قال الومسي في تفسير قوله تعالى « والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » أي ذوات الاقراء من الخرائر المدخول بهن لما
قد بين في الآيات والاخبار أن لا عدة على غير المدخول بها وان عدة من
لا تبيض لصغر أو كبر أو حمل بالاشهر ووضع الحمل وان عدة الامة قرآن أو
شهران قال ليست للاستغراق لانه ههنا متمذر فتحمل على الجنس كما في لا تزوج

تشمل البوائن والرجعات والضمير في قوله وبموتهن حائد الى الرجعات فقط لان البائن لا يملك الزوج ردها، ولو ورد بعد العام حكم لا يتأني الا في بعض أفرادها كان حكمه كحكم الضمير كما صرح به في المحصول ومثل له بقوله تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدرى

النساء ويراد منه ما ذكر بقريظة الحكم وهذا مذهب ساداتنا الحنفية لان الكلام المستقل الغير الموصول عندهم ناسخ للعام والنسخ انما يصح اذا ثبت عموم الحكم السابق ولا عموم ههنا وقال الشافعية ان المطلقات عام وقد خص البعض بكلام مستعمل غير موصول . وقال في تفسير قوله تعالى « وبموتهن أحق بردهن » في ذلك أي ازواج المطلقات جمع بعل كم وعمومة وفل وفولة والهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجمع والامثلة سماعية لا قياسية لا يقال كعب وكوبة وفي القاموس والبعل الزوج والائني بعل وبعله والرب والسيد والمالك والنخلة التي لا تسقى او تسقى بماء المطر وقال الراغب البعل النخل الشارب بعروقه عبر به عن الزوج لاقامته على الزوجة للعنى المخصوص وقيل باعلها جامعها وبعل الرجل اذا دهش فأقام كأنه النخل الذي لا يبرح ففي اختيار أفظ بالموتلة اشارة الى أن اصل الرجعة بالمجامعة احق بردهن الى النكاح والرجعة اليهن وهذا اذا كان الطلاق رجعياً للآية بعدها فالضمير بعد اعتبار القيد اخص من المرجوع اليه ولا امتناع فيه كما اذا كرر الظاهر وقيل بموتة المطلقات احق بردهن وخصص بالرجعي اه وقوله وهذا اذا كان رجعياً للآية بعدها يشير به الى قوله تعالى « الطلاق مرتان فأمسك بمعروف او تسريح باحسان » حيث قال في تفسيرها اشارة الى الطلاق المفهوم من قوله وبموتهن احق بردهن وهو الرجعي وهو بمعنى التطلق النبي هو فعل الرجل كالسلام بمعنى التسليم لانه الموصوف بالوحدة والتعدد دون ما هو وصف المرأة ويؤيد ذلك ذكر ما هو من فعل الرجل أيضاً بقوله فأمسك بمعروف أي بالرجعة وحسن المعاشرة أو تسريح باحسان أي اطلاق مصاحب له من جبر الخطاير واداء الحقوق وذلك بأن لا يراجعها حتى تبين او يطلقها الثالثة

فعل الله يحدث بعد ذلك أمراً يعني الرغبة في مراجعتها والمراجعة لا تتأني في البائن واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله لأنه لا يزيد على اعادته ، وفيه ضمير ان ملفوظهما فالاول يعود على لفظ الضمير من قوله عود ضمير خاص أي لان الضمير الخاص لا يزيد وأما الثاني فيحتمل أن يكون عائداً على العام ومعناه أن الضمير

وهو المأثور فقد اخرج ابو داود وجماعة عن ابى رزين الاسدي ان رجلاً قال يارسول الله انى اسمع الله يقول الطلاق مرتان فأين الثالثة فقال التسريح باحسان هو الثالثة وهذا يدل على أن معنى مرتان اثنتان ويؤيد العهد كالفاء في الشق الاول فان ظاهرها التعقيب بلا مهلة وحكم الشيء بمقابلة بلا فصل وهذا هو الذي حمل الشافعية عليه الآية ولعله اليق بالنظم حيث قد انجر ذكر اليمين الى ذكر الايلاء الذي هو طلاق ثم انجر الى ذكر حكم المطلقات من العدة والرجعة ثم انجر ذلك الى أحكام الطلاق المعقب للرجعة ثم انجر ذلك الى بيان الخلع والطلاق الثلاث وأوفق بسبب النزول فقد اخرج مالك والشافعي والترمذي وغيرهم عن عروة قال كان الرجل اذا طلق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقض عدها كان ذلك له وان طلقها الف مرة فعمد رجل الى امرأة له فطلقها ثم أمهلها حتى اذا ماشارفت انقضاء العدة ارتجعها ثم طلقها ثم قال والله لا أويك الى ولا تخلين أبداً فأنزل الله تعالى الآية اه المراد منه . فهذا صريح في أن قوله تعالى والمطلقات تبرصن ليست عامة عند الحنفية وان قوله تعالى وبعولتهن خاص بالرواجع لان لفظ البعل بمعنى الزوج ولان هذا مقيد بما اذا كان الطلاق رجماً بقريضة الآية بعدها وهو قوله تعالى الطلاق مرتان الآية فقوله تعالى وبعولتهن وما بعده مسوقان في الطلاق الرجعي وان الضمير ليس راجعاً للمطلقات كلهن وان ما روي عن ابن عباس انما هو لبيان سبب نزول آية «الطلاق مرتان» الى آخر الآية وليبيان حصر الطلاق في ثلاث تطليقات بعد ان كان لا يقف عند حد كما يدل على ذلك قوله كان الرجل اذا طلق امرأته فهو آمن برجعته وان طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك فقال «الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح باحسان» أي نسخ ذلك الحكم

لا يزيد على اعادة العام المتقدم ولو أعيد فليل وبعولة المطلقات أحق بردهن لم يكن مخصصاً اتفاقاً وان كان المراد به الرجعيات فبطريق الاولى اعادة ماقام مقامه ويحتمل أن يكون عائداً على البعض الخاص وهو ما فهمه كثير من الشراح ويعنى بذلك أنه لو قيل وبعولة الرجعيات أحق بردهن لم يكن مخصصاً لما قبله فبالاولى ماقام مقامه والاول أصوب لتعبيره بالاعادة دون الاظهار ولانه أبلغ في الحجّة لكون الاول بعينه قد أعيد ولم يلزم منه التخصيص وعلى كل حال فلاخصم أن يقول ان الضمير يزيد على اعادة الظاهر^(١) لان الظاهر مستقل بنفسه فينقطع معه الالتفات عن الاول بخلاف الضمير واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه ثبوت الحكم لكل فرد^(٢) والضمير مقتضاه عوده لكل ما تقدم فليست مراعاة ظاهر العموم أولى من مراعاة ظاهر الضمير فوجب التوقف ولا ذكر لهذه المسئلة في المنتخب

وهو أن له حق الرجعة وان طلقها ثلاثاً وصار لاحق له في الرجعة الا بعمد الثانية فقط فالكلام في قوله وبعولتهن وقوله الطلاق مرتان في الرجعي والتخصيص بذلك جاء من لفظ بعولتهن ومن الفاء في قوله فامسك بمعروف بعمد قوله الطلاق مرتان وترتب على ذلك عود الضمير على المطلقات الرواجع فيكون اخص من المطلقات في قوله والمطلقات يربصن وان رجع اليه لا يخصه فاعرف الرجال بالحق

(١) قال الاسنوى « وعلى كل حال فلاخصم أن يقول ان الضمير يزيد الى آخره » أقول وأجابوا عن ذلك أن الظاهر وان كان مستقلاً بنفسه لكن المفروض أنه عين الاول حقيقة ولا يكون التجوز فيه قرينة على التجوز في الاول فكذا في الضمير

(٢) قال الاسنوى « واستدل المتوقف بأد العموم مقتضاه الى آخره » أقول قد أجابوا عن هذا بأن الظاهر أقوى دلالة من الضمير فالتجوز في الضمير راجح عليه في الظاهر وردة في مسلم الثبوت بان الضمير أعرف فانه يفيد انه هو اه وردة في الفوائج بان الاعرفية لا توجب قلة التجوز بل الظاهر اقوى يتجوز فيه

قال « تذييب المطلق والمقيد ان اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملا بالدليلين والا فان اقتضى القياس تقييده قيد والافلا^(١) » أقول لما كان المطلق تاما عموما بدلها قليلا بالنسبة الى المضمرة فانه يكنى فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد تقام الشهرة مقام الذكر، وهذه تجوزات فالضمير احرى بالتجوز ويبقى العام على عمومته

(١) قال المصنف « تذييب المطلق والمقيد ان اتحد سببهما حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين الى آخره » أقول : لم يعرف المصنف ولا الاسنوى المطلق ونقل البدخشي تعريفاً غير مقبول واعترضه وعرفه صاحب جمع الجوامع بما هو حقيق بالقبول ويعلم منه ورد غيره مما نقله البدخشي وغيره فقال المطلق الدال على الماهية بلا قيد قال الجلال من وحدة وغيرها ثم قال وزعم الآمدى وابن الحاجب دلالة على الوحدة الشائعة توهمها النكرة قال الجلال اذ عرفه الاول بالنكرة في سياق الاثبات والثاني بما دل على شائع في جنسه قال المصنف وعلى الفرق بين المطلق والنكرة اسلوب المنطقيين والاصوليين والفقهاء حيث اختلفوا فيمن قال لامرأته ان كان حملك ذكرا فانت طالق فكأن ذكرين قيل لا تطلق نظرا للتنكير المشعر بالتوحيد وقيل تطلق حملا على الجنس اه ومن هنا يعلم ان اللفظ في المطلق والنكرة واحداً وأن الطرق بينهما بالاعتبار ان اعتبر في اللفظ دلالة على الماهية بلا قيد سمي مطلقا واسم جنس أيضا كما تقدم او مع قيد الوحدة الشائعة سمي نكرة والآمدى وابن الحاجب ينكران الاعتبار الاول في مسمى المطلق من امثلته الآتية ونحوها ويجعلانه الثاني فيدل عندهما على الوحدة الشائعة وعند غيرهما على الماهية بلا قيد والوحدة ضرورية اذ لا وجود الماهية المطلوبة بأقل من واحد والاول موافق لكلام أهل العربية والتسمية عليه بالمطلق لمقابلة المقيد ثم قال صاحب جمع الجوامع ردا على الآمدى وابن الحاجب ومن ثم قال الامر بمطلق الماهية امر بجزئي وليس بشيء اه قال الجلال لوجود الماهية بوجود جزئي لها لانها جزؤه وجزء الموجود موجود اه . قال شيخنا الشربيني في تقريره ثم ان قول المصنف وليس بشيء المعلل بكلام الشارح يحتمل ان المراد منه الالتزام يعني ان

والمقيد أخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام والخاص فلذلك ذكره في
بابه وترجم له بالتذنيب. وقد سبق الكلام على هذه اللفظة في أوائل الكتاب .
وحاصل المسئلة أنه اذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد نظر ان اختلف حكمهما نحو
اكس ثوبا هرويا وأطعم طعاما فلا يحمل أحدهما على الآخر باتفاق أى لا يقيد
الطعام أيضا بالهروى لعدم المناقاة واستثنى الآمدى وابن الحاجب صورة واحدة^(١)

قولها بان الموجود الواحد الشائع لا يتم الا ان قلنا بانه موجود في ضمن الجزئى
الخارجى وحينئذ لا حاجة الى المدول عن مدلول اللفظ الظاهر منه وهو
الماهية بلا قيد لانه يقال فيها ذلك وهذا لا يستلزم انه قائل بهذا ام والواقع
ان المصنف انما يقول ان المراد بالماهية التى هى مسمى المطلق الماهية لا بشرط
شئ وهذه الماهية مقطوع النظر فيها عن الوحدة والكثرة وهى تمام كل جزئى
من جزئياتها لا جزء واحد كما تقدم فى بيان ما هو موضوع له لفظ الجنس المنكر
وان صاحب جمع الجوامع اختار انه الماهية لا بشرط شئ فلذلك قال هى ذهنى
خارجى وقد استوفينا الكلام هناك فارجع اليه

(١) قال الاسنوى « واستثنى الآمدى وابن الحاجب صورة واحدة الخ »
أقول هذا الاستثناء انما هو بحسب الظاهر وذلك لان قوله اعتق رقبة من
قبيل المطلق فى الاثبات ومقتضاه انه يخرج عن العهدة بعق رقبة مؤمنة كانت
او كافرة ، وقوله لا تملك كافرة ولا تمنقها من قبيل النكرة فى حيز النهى ،
وسواء قلنا ان المطلق للماهية من حيث هى أو للوحدة الشائعة أى الفرد
المنتشر فيكون تاما على كل حال لان النهى عن الماهية من حيث هى نهى عن
كل فرد من افرادها اذ لو وجد فرد لوجدت هى اذ وجودها وجوده وكذلك
النهى عن الفرد المنتشر منهى عن كل فرد لانه لو وجد فرد لوجد الفرد
المنتشر بوجوده فكان معارضا بقدر ما دل عليه وهو النهى عن ملك كل
فرد من افراد الكافرة واعتاقه فيخرج من المطلق فى اعتق رقبة بقدره اما
بطريق التخصيص أو النسخ على التفصيل المعروف عن الحنفية والشافعية
المعلوم مما قدمناه ، فهذه الصورة وامثالها فى الحقيقة خارجة عن موضوع

وهو ما اذا قال أعتق رقبة ثم قال لا تملك كافرة ولا تعتمقها وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الآمدى بأنه لا فرق فيه بين أن يتحد سببها أم لا لكن نقل القرافي عن أكثر الشافعية انه يحمل عليه عند اتحاد السبب ومثل له المطلق والمقيد ولكنها شبيهة به فلذلك جعل حكمها المخالف للمطلق والمقيد مستثنى . وحاصل هذه المسئلة انه اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكونا في الحكم أو السبب والاول لا يخلو اما ان يختلف الحكم أو يتحد والثاني لا يخلو اما ان يكونا منفيين أو مثبتين . والثاني اما ان يتحد السبب أو يختلف فهذه خمسة اقسام الاول اذا اختلف حكمها كما اذا قال اطعم فقيرا واكس فقيرا تيمميا لم يحمل المطلق على المقيد الاضرورة مثل قولك لمن لا يملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه اعتق رقبة ولا تملك الا رقبة مؤمنة فان التملك من لوازم الاعتاق والنهي عنه نهى عن الاعتاق وحينئذ فالثاني ناسخ ان تراخي وكان وروده بمد حضور وقت العمل اتفاقا ومخصصا ان كان مقارنا اتفاقا وان تراخي وكان قبل حضور وقت العمل فعلى الخلاف فالحنفية ناسخ والشافعية مخصص كما يعلم مما قدمناه وقد علمت ما قلناه في هذه الصورة ونقل الآمدى ومن تبعه الاتفاق في هذا بين الحنفية والشافعية مطلقا سواء كان سبب الحكمين واحداً أم لا وأشار الاسنوى الى ذلك بقوله وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الآمدى الخ ونقل الغزالي على ما في بعض شروح المنهاج عن أكثر الشافعية الحمل في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم نظراً الى اليد فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق » ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » فقيدت في التيمم بالمرافق أيضاً وهذا هو الذي أشار اليه الاسنوى بقوله لكن نقل القرافي الخ فجعل الناقل هو القرافي لا الغزالي والموجود في مسلم الثبوت وغيره أن الناقل هو الغزالي ولعل ما في الاسنوى تحريف بالطبع واستيعاب المسح في التيمم الى المرافق هو الصحيح في القول الجديد للشافعي من أن المسح

بالوضوء والتيمم فان سببهما واحد وهو الحدث وقد وردت اليد في التيمم مطلقة
وفي الوضوء مقيدة بالمرافق وان اتحد حكمهما نظر ان اتحد سببهما كما لو قيل في
الظهار أعتق رقبة وقيل فيه أيضاً أعتق رقبة مؤمنة فلا خلاف كما قال الآمدي

في التيمم الى المرافق كما هو مذهب أئمة الحنفية في ظاهر الرواية واحتج الحنفية
أن الخلف كالاصل لان اليد تطلق حقيقة الى الابط وهو ليس بمراد بالاجماع
ولا يصح أيضاً إرادة الاطلاق بان يراد به ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح
جزء من أجزاء اليد والا أجزاء مسح جزء من الذراع من غير مسح الكف
والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة بعض معين وهو مجهول
فيكون مجتمعا فيقع ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه مسح الى المرافق
في رواية الحاكم وآية الوضوء بيانا لان الخلف كالاصل فان قلت لم لم نجعل
ما رواه عمار بن ياسر من المسح الى الكوع بيانا ويكون المسح الى الذراع
فضيلة بل هذا أولى فان ماروي عمار رضى الله عنه أدنى درجة وفي هذا مخلص
من التعارض أيضاً قلت ألم تر أمير المؤمنين عمار لم يقنع بقول عمار بل روى
عنه أنه قال اتق الله يا عمار . فتأمل فان الموضع موضع تأمل . والذي يقتضيه
كلام صاحب جمع الجوامع وشارحه الجلال أن ما نقله الآمدي هو فيما اذا
كان أحدهما أمراً والآخر نهياً واتحد الحكم والسبب وما نقله الغزالي والقرافي
فيما اذا كانا مثبتين واتحد السبب واختلف الحكم فهما مسئلتان وهما ما قاله
صاحب جمع الجوامع مع شرحه مختصراً على المراد منه قالا المطلق والمقيد كالعام
والخاص فما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق به وما لا فلا يزيد المطلق
والمقيد أنهما ان اتحد حكمهما وموجبهما بكسر الجيم أي سببهما وكانا مثبتين
كأن يقال في كفارة الظهار أعتق رقبة مؤمنة وتأخر المقيد عن وقت
العمل بالمطلق فهو أي المقيد ناسخ للمطلق بالنسبة الى صدقه بغير المقيد والا
بأن تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقاً
أو تقارنا أو جهل تاريخهما حمل المطلق عليه أي على المقيد جميعاً بين الدليلين

انا نحمل المطلق على المقيد حتى يتعين اعتناق المؤمنة لا المقيد على المطلق حتى
يجزىء اعتناق الكافرة وانما حملنا المطلق على المقيد عملاً بالدليلين وذلك لان
المطلق جزء من المقيد فاذا حملنا بالمقيد فقد حملنا بهما وان لم نعمل به فقد أغينا

وقيل المقيد ناسخ للمطلق ان تأخر عن وقت الخطاب به كما لو تأخر عن وقت
العمل به بجامع التأخر وقيل يحمل المقيد على المطلق بان يلغى القيد لان ذكر
المقيد ذكر لجزئي من المطلق فلا يقيد به كما ان ذكر فرد من أفراد العام لا يخصه
قلنا الفرق بينهما أن مفهوم القيد حجة بخلاف مفهوم اللقب الذي ذكر فرد من
العام منه وان كانا منفيين يعني غير مثبتين منفيين أو منفيين نحو لا يجزىء عتق
مكاتب لا يجزىء عتق مكاتب كافر لا تعتق مكاتباً لا تعتق مكاتباً كافرأ فقائل
المفهوم أي القائل بحجية مفهوم المخالفة وهو الراجح يقيد به أي يقيد المطلق
بالمقيد في ذلك وهي أي المسئلة حينئذ خاص و عام لمعوم المطلق لا سياق النفي
ونافي المفهوم يلغى القيد ويجرى المطلق على اطلاقه وان كان أحدهما أمراً
والآخر نهياً نحو اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة اعتق رقبة مؤمنة لا تعتق
رقبة فالطلق مقيد بـضد الصفة في المقيد ليجتمعاً فالطلق في المثال الاول مقيد
بالإيمان وفي الثاني بالكفر اهـ . فهذا الكلام صريح بان موضوع هذه الاقسام
ما اذا تحدد الحكم والسبب وموضوع الصورة التي استثنائها الآمدي انما هي فيما
اذا اختلفا أمراً ونهياً واتحدا حكماً وسبباً وفرضها فيما اذا تقدم المطلق على المقيد
و حينئذ تكون وفاقية بين الحنفية والشافعية بلا شك وان اختلفت وجهة النظر
فالحنفية يقولون ان في المثال الاول وان لم يقيد المطلق بالمقيد لكنه خرج بقدره
من المطلق اما بطريق التخصيص ان قارن أو بطريق النسخ ان تأخر ولو عن
الخطاب بالمطلق لان المقيد مركب تقييدي و عام في افراده فيخرج بقدرها من
العام والشافعية يقولون ان المطلق أيضاً مقيد بـضد الصفة ومقتضى قول صاحب
جمع الجوامع وشرحه فيما اذا كانا منفيين أو منفيين أنهما من قبيل الخاص والعام
أن يقولوا ما قاله الحنفية بأن المثبت مطلق وغير المثبت عام عند الاختلاف فيهما
تقياً واثباتاً أو أمراً ونهياً لان النكرة في سياق النفي من قبيل العام موصوفة

أحدهما ثم اختلفوا فصحح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل بيان للمطلوب أى دال على أنه كان المراد من المطلق هو المقيد وقيل يكون نسخاً أى دالاً على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطارىء * واعلم أن مقتضى اطلاق المصنف أنه

يوصف أو غير موصوفة إنما اذا كانت موصوفة تم بقدر افراد المركب التقييدى وقد تقدم لك أنهم في حالة النفي يطلق عليها اسم المطلق والمقيد وان كانا تامين أو تاماً وخاصاً أما اذا علم التاريخ وتأخر المطلق وتقدم المقيد فالمطلق ناسخ عند الحنفية سواء تراخى المطلق عن المقيد أو قارن . ثم قال صاحب جمع الجوامع وشارحه الجلال وان اختلف السبب مع اتحاد الحكم كما في قوله تعالى في كفارة الظهار « فتحرير رقبة » وفي كفارة القتل « فتحرير رقبة مؤمنة » فقال أبو حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد في ذلك لاختلاف السبب فيبقى المطلق على اطلاقه وقيل يحمل عليه لفظاً أى بمجرد ورود اللفظ المقيد من غير حاجة الى جامع وقال الشافعى رضى الله عنه يحمل عليه قياساً فلا بد من جامع بينهما وهو في المثال المذكور حرمة سببهما أى الظهار والقتل وان اتحد الموجب فيهما واختلف حكمهما كما في قوله تعالى في التيمم « فامسحوا وجوهكم وأيديكم » وفي الوضوء « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم الى المرافق » والموجب لهما الحدث واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح فعلى الخلاف من أنه لا يحمل المطلق على المقيد أو يحمل عليه لفظاً أو قياساً وهو الراجح والجامع بينهما في المثال المذكور اشتراكهما في سبب حكمهما وهو الحدث . والحنفية وان وافقوا أكثر الشافعية على ما هو ظاهر الرواية من مذهب الحنفية وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة أن المسح الى الكوع فرض والى المرفق فضيلة لكنهم خالفوا الشافعية فى الاستدلال على تقييد آية التيمم بقيد آية الوضوء على ما قدمناه فمن حكى الاتفاق فى هذه الصورة وصرح بأنه لا فرق فيه بين أن يتحد سببهما أم لا كالأمدى نظر الى اتفاقهم فى الحكم بقطع النظر عن خلافهم فى دليله ومن جعل المسألة خلافية بين أكثر الحنفية والشافعية كصاحب جمع الجوامع نظر الى اختلافهم فى الدليل مع قطع النظر عن الحكم ومن حكى عن أكثر الشافعية

لا فرق في حمل المطلق على المقيد بين الامر والنهي فاذا قال لا تعتنق مكاتبا وقال
أيضا لا تعتنق مكاتبا كافراً فانا نحمل الاول على الثاني ويكون المنهى عنه هو
اعتناق المكاتب الكافر وصرح به الامام في المنتخب وذكر في المحصول والحاصل

أنه يحمل في هذه الصورة عند اتحاد السبب واختلاف الحكم نظر الى الخلاف
المذهبي الواقع عند الشافعية في هذه الصورة اذا اتحاد السبب واختلف الحكم
وكان المطلق والمقيد مثبتين والخلاف المذهبي كما هو عند الشافعية هو أيضا عند
الحنفية لما علمت أن الحسن يروى عن أبي حنيفة عدم المسح في التيمم الى
المرافق بل الى الكوع ، وللشافعية قول مثل هذا ، وهذا لا ينافي اتفاق اكثر
الحنفية وأكثر الشافعية على تقييد آية التيمم بقيد آية الوضوء واختلافهم في
الاستدلال كما ذكرنا ولذلك كتب العطار على قول صاحب جمع الجوامع في
هذه الصورة التي نقلها الغزالي عن أكثر الشافعية فعلى الخلاف أي بين الحنفية
والشافعية وفيه أن الخلاف الذي فيها عين الخلاف فيما قبلها فهلا جمعهما
معاً بان يقول ان اختلف السبب مع اتحاد الحكم أو عكس ذلك فقال
أبو حنيفة الخ . واجيب بأن الخلاف هنا غير الخلاف السابق ، فانه لا بد
من المسح الى المرافق في التيمم عند الحنفية اه أي فالخلاف هنا ليس في الحكم
وانما الخلاف في طريق الاستدلال كما ذكرنا وقول الآمدي لا فرق بين أن
يتحد السبب أو يختلف انما هو فيما اذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً والمقيد
متأخر كما مثل هو بذلك ففي هذه الصورة يتفق الحنفية والشافعية لان الاول
مطلق مثبت لا صوم فيه والمقيد نكرة في سياق النفي كما تقدم وصاحب جمع
الجوامع جعل هذه الصورة شاملة لما اذا تقدم المقيد وتأخر المطلق وفي هذه
الحالة يقول الحنفية ان المطلق ناسخ للمقيد والشافعية يحملون المطلق على المقيد
فلا اتفاق في الحكم ولا في الدليل وعلى كل حال فال موضوع في مسألة الآمدي
ومسألة جمع الجوامع فيما اذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً غير ان جمع الجوامع
جعلها شاملة لكل من حالتى تقدم المطلق على المقيد والعكس فحكي الخلاف
والآمدي جعلها خاصة بما اذا تقدم المطلق على المقيد فحكي الوفاق وكله صحيح

نحوه أيضا لكن ذكر الآمدى في الاحكام أنه لا خلاف في العمل بمدلولها
والجمع بينهما في النفي اذ لا تعذر فيه هذا لفظه وهو يريد انه يلزم من نفي المطلق
نفي المقيد فيمكن العمل بهما ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيد وتابعه ابن
الحاجب وأوضحه فقال فان اتحد موجبهما مثبتين فيحمل المطلق على المقيد ثم قال

كما علمته وقد ذكر صاحب الجوامع ما اذا كانا مثبتين وجعل ذلك صورتين
احدهما ما اذا اختلف السبب واتحد الحكم كما في كفارتى الظهر والقتل والثانية
ما اذا اتحد السبب واختلف الحكم كآبى الضوء والتيمم وحكى الخلاف الذي
قدمناه عنه بين الحنفية والشافعية على وجه ما قدمناه وما نقله الغزالي عن الاكثر
انما هو الصورة الثانية من صورتى جمع الجوامع ونقل الجمل فيها عن أكثر
الشافعية وغير الاكثر منهم لا يقول بذلك فالخلاف الذى نقله الغزالي في هذه
خلاف مذهبي ومثله عند الحنفية أيضا وهذا خلاف آخر غير الخلاف الذى هو
بين اكثر الحنفية والشافعية : فان الشافعية يقولون بالجمل قياساً على الراجح ،
والحنفية يمنعون ذلك لانتفاء شرط القياس وهو عدم معارضة مقتضى نص فى
المقيس فان المطلق نص دال على أجزاء المقيد وغيره فلا يجوز أن يثبت بالقياس
عدم اجزاء غير المقيد لعدم صحته وبهذا يتبين أن ما قاله الآمدى مسألة ذات
موضوع خاص فى حالة خاصة وما نقله الغزالي عن أكثر الشافعية مسألة اخرى
ذات موضوع خاص فى حالة خاصة وفى خلاف خاص غير ما نحن فيه من حمل
المطلق على المقيد وعدم الجمل ولذلك أعرض صاحب جمع الجوامع عن ما ذكره
الغزالي من الخلاف فيها بين أكثر الشافعية وبين غيرهم واقتصر على حكاية
الخلاف بين الحنفية والشافعية وتعلم أنه لاوجه لاستدراك الاسنوى بها على
ما قاله الآمدى . نخذ هذا التحقيق واشكر الله . وعلى كل حال فالمعول عليه
ما نقله الآمدى ولذلك قال البدخشى بعد أن حكى تفصيل الصور وما فيها
من الخلاف والوافق قال هذا كله عند اتحاد الحكم وأما عند اختلافه نحو ا كس
تيممياً واطم تيممياً طالما فلا حمل اتفاقاً اللهم الا فى مثل ان ظهرت فاعتق رقبة
ولا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر لتوقف الاعتناق على الملك اه

فان كانا منفيين عمل بهما وحاصله أنه لا يعنى مكاتبا مؤمنا أيضا اذ لو أعتقه لم يعمل به وصرح به أبو الحسين البصرى فى المعتمد وعلمه بأن قوله لا تعنى مكاتبا تام والمكاتب الذى فرد من افراذه وذكره لا يقتضى التخصيص هكذا نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول ونقل عن أبى الخطاب الحنبلى بناءها على أن

وقد علمت وجه استثناء هذه الصورة وأما آية التيمم فهى جزئية وقم فيها الخلاف فى أن المسح فيها يكون الى المرافق أو الى الكوع والمسح الى المرافق فضيلة وكون ذلك مبنياً على تقييد آية التيمم بآية الوضوء أو على غير ذلك فهذا بحث آخر . القسم الثانى أن يتحد الحكم والسبب مع كونهما منفيين فيعمل بهما اتفاقا ولا يحمل أحدهما على الآخر لانه لا تعارض لامكان العمل بهما كما تقول فى الظهار لا تعنى مكاتبا ولا تعنى مكاتبا كافراً فانه يمكن العمل بالكف عنهما قال فى شرح المختصر هذا من العام لان النكرة تحت النفى تم لا من المطلق فهو من باب آخر وهو افراد فرد من العام وقد علم فيما سبق أنه لا يخصه الا من جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغى أن يخص عند الشافعية مع أنه لا يخص اتفاقا اللهم الا اذا أردنا بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان تاما وبالمقيد ما فيه قيد وان كان تاما ولا يضر كونه تاماً كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وغيره ومن هذا تعلم أن اطلاق المصنف غير مراد وان كلامه محمول على غير المنفيين وانه لا وجه لما صرح به الامام فى المنتخب وذكر نحوه فى المحصول والحاصل فان كانوا ذكروا ذلك بناء على أن الثانى يخص الاول بمفهوم المخالفة فقد علمت أنه لا يخص اتفاقا . الثالث اذا وردا مثبتين فى حكم واحد وسبب واحد وكان ورودهما مما وجب حمل المطلق على المقيد اتفاقا ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين من الاطلاق والتقييد فى وقت واحد والمعية قرينة البيان كما فى التخصيص وفيما قلناه اشارة الى أن الجمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون الندب أو الاباحة اذ لاتمانم فى اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان ايجاب المقيد يقتضى ثبوت المؤاخذة بترك القيد وايجاب المطلق اجزاؤه مطلقاً وان

مفهوم الصفة هل هو حجة أم لا وقد غلط الاصفهاني المذكور في فهم كلام
الآمدي وابن الحاجب فادعى أن المراد منه حمل المطلق على المقيد . قوله «والا»
أي وان لم يتحد سببهما كقوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظهرون من
نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل ومن قتل
مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ففيه ثلاثة مذاهب حكاهما في المحصول أحدهما ان

جهل التاريخ فكذلك يحمل المطلق على المقيد لعدم الترجيح لاحدهما بالحكم
بالتأخر حتى يكون ناسخاً فيحمل على المقارنة فيترجح البيان وان علم التأخر
فالمقيد المتأخر ناسخ للمطلق بازياة أي بإيجاب القيد ورفع الاطلاق الذي كان
مراداً أولاً فلا يجزى غير المقيد من أفراد المطلق وكان مجزئاً قبل النسخ وعند
الشافعية المقيد المتأخر مخصص للمطلق أي بين أنه المراد بالمطلق من الابتداء
بطريق اطلاق لفظ المطلق على المقيد وهو معنى حمل المطلق على المقيد . وهذا
القسم هو الذي أشار اليه الاستوى ان أحد سببهما كما لو قيل الخ وقد علمت مما
بيناه من القيود أن ما صححه ابن الحاجب من أن هذا الحمل بيان للمطلوب
الى آخره اما أن يكون اختياراً منه لمذهب الشافعية من أنه بيان مطلقاً قارن
أو جهل التاريخ أو تأخر أو هو مقيد بما اذا قارن أو جهل التاريخ على مذهب
الحنفية وان من قال يكون نسخاً الخ يجب أن يحمل على ما اذا ورد المقيد بعد
حضور وقت العمل بالمطلق عند الشافعية أو على ما اذا تأخر المقيد عن المطلق
عند الحنفية ولا يجوز جملة على ما اذا قارن أو جهل التاريخ لانه تخصيص وبيان
اتفاقاً كما أن ما قاله ابن الحاجب يجب أن لا يكون شاملاً لما اذا تأخر وكان
وروده بعد حضور وقت العمل لانه ناسخ اتفاقاً وليس بيانا على الوجه الذي
قاله . نخذ هذا التحقيق فانك لا تجده مجمواً الا في هذه المجالة . القسم الرابع
وهو ما اذا أحد الحكم وتعدد السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها
بالايمان في كفارة القتل فعند الحنفية لا يحمل المطلق على المقيد أصلاً فلا تقيد
الرقبة في كفارة الظهار بالايمان بل يجزىء اعتاق الكافرة فيها أيضاً وعند

تقييد احدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر لان القرآن كالسكلمة الواحدة^(١) ولهذا ان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المقيد. الثاني قول الحنفية انه لا يجوز تقييده بطريق ما لا باللفظ ولا بالقياس.

الشافعي يحمل المطلق على المقيد وهذا القسم هو الذى أشار اليه الاسنوى بقوله وان لم يتحد سببهما كقوله تعالى الخ

(١) قال الاسنوى « فيه ثلاثة مذاهب حكاهما في المحصول أحدها ان تقييد أحدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر الى آخره » أقول هذا الخلاف مذهبي من أصحاب الشافعي في وجه حمل المطلق على المقيد فى هذا القسم ، فقال فريق منهم ان تقييد أحدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر الى آخر ما قاله الاسنوى فى هذا المذهب وهذا الوجه بعد ان نقله البدخشى قال وليس بسديد اه وجهه ان وحدة الكلام لاتنافى الاختلاف بالاطلاق والتقييد حسب اختلاف التعلقات مع انه ينفى النسخ مطلقا والكلام انما هو فى الكلام اللفظى ولا شك فى الاختلاف وانما حملت الشهادة حيث أطلقت عليها حيث قيدت بالعدالة مرة واحدة لاتحاد الحكم والسبب فهى شىء واحد أطلق عن قيده مرة وقيد مرة أخرى اعتماداً على موضع القيد فيحمل باتفاق. والمذهب الثانى مذهب الحنفية وسيأتى الكلام عليه. والثالث وهو الاظهر من مذهب الشافعي الخ وهو مذهب أكثر أصحاب الشافعي فيكون تقييد المطلق ثابتاً بالقياس الصحيح ان وجد لا بدلالة اللفظ لان الحق ان القياس لو تم لا يدل على الارادة لغة وانما يدل على اثبات زيادة القيد فى المطلق شرطاً لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لاحجة لغوية يدل على الارادة لغة والزيادة الشرعية لاتستلزم ارادتها لغة فان قلت القياس يخصص العام باتفاق فمع كونه دليلاً شرعياً صلح ان يكون مخصصاً لغة ويكون المراد بالعام بقرينة القياس ما عدا الخاص فلماذا لا يقال مثله فى المطلق والمقيد ويتبين بثبوت زيادة القيد فى المطلق بالقياس ان المراد بلفظ المطلق المقيد ويكون القياس قرينة على ذلك ولا استحالة فى تبين الدليل الشرعى ارادة المعنى المجازى لغة ، قلت مسألة تخصيص القياس للعام أيضاً شرعية صرح بذلك ابن الهمام وتخصيص القياس

والثالث وهو الاظهر من مذهب الشافعي كما قاله الآمدي وصححه هو والامام
وأتباعهما وجزم به المصنف انه ان حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد

العام ليس لان القياس قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصنف كسائر القرائن
بل لانه دليل شرعي حازم دليلا شرعيا غير صالح للناسخية والمنسوخية ولا
تعارض في الشرعيات فعمل ان العام غير باق على العموم وكذا التقييد به بهذا
فالتخصيص لو قيد المطلق به بهذه الضرورة الشرعية وهي دفع التعارض فليس
هذا من اللغة في شيء وقد قدمنا ان تخصيص القياس للعام شرعي قطعاً لان حاصله
ان يعمل بما لا يتناول القياس ويترك ما يتناوله بمعارضة دليل أقوى هو القياس
وهذا الكلام لا يظهر عند الشافعية فان المراد حينئذ من العام البعض ومن
المطلق المقيّد وجعل المزيد القياس قرينة، فالتخصيص والتقييد حينئذ لغوي
عندهم فلا فرق بين القول بانه يدل بالمفظة على تقييد الآخر وبين القول بانه يدل
بجامع صحيح، غاية الامر يقيد القول الاول بالثاني لانه بعد وجود القياس
الصحيح على التقييد أصبح المطلق مستعملاً مجازاً في المقيّد ودالا عليه بطريق
المجاز اللغوي وأما القول بانه بمجرد ورود اللفظ المقيّد يحمل عليه من غير حاجة
الى جامع فهو بظاهره فاسد لان لفظ المقيّد لا يدل عليه لاحقيقة ولا مجازاً فهو
اما فاسد أو مؤول بما قلنا فاعرف الرجال بالحق . القسم الخامس ما اذا كان
الاختلاف تقييداً واطلاقاً في سبب الحكم الواحد كما دوا عن كل حر وعبد في
رواية عبد الله بن ثعلبة روى عبد الرزاق عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
خطب قبل الفطر بيوم أو يومين فقال أدوا صاعاً من بر أو قح بين اثنين أو صاعاً
من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغير أو كبير مع رواية من المسلمين على ما في
الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من
رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل حر وعبد ذكر أو أنثى
من المسلمين فلا حمل للمطلق على المقيّد عند الحنفية خلافاً للشافعية وهذا المثال
في الحقيقة ليس من قبيل المطلق والمقيّد بل هو من باب افراد فرد من العام وقد

كاشترك الظهار والقتل في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع اليه وان لم يحصل ذلك فلا . ﴿ فرع ﴾ اذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدين متنافيين^(١) فان قلنا ان التقييد بالقياس فلا كلام ومحملة على المقيد

مر انه ليس مخصصاً فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد الا ان يقال من المسلمين صفة فيحصل له مفهوم مخالف يخصص العام فان قلت يجوز أن يراد بالمطلق ما لا يقيد سواء كان تاماً أو مطلقاً وبالتقييد ما اشتمل على التقييد قلت لا تصح هذه الارادة ولا يلزم منه كون افراد فرد من العام مخصصاً عند الشافعي رحمه الله تعالى مع انه ليس كذلك كما تقدم نعم يصح هذا التأويل في المنفيين فان الحكم هناك عدم الحمل اتفاقاً فلا يلزم منه الا عدم تخصيص فرد من أفراد العام وهو مؤكد لما سبق فقد ظهر انه لا ما جأ في هذا للشافعية الا الى المفهوم مع ان ههنا فائدة أخرى وهي زيادة الاعتناء بشأن المسلم أو انه أخرج مخرج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلماً فليس هذا من مواضع المفهوم على انك قد علمت مما قدمناه عن العطار وغيره ان الحق ان لا تخصيص بالمفهوم لان المنطوق أقوى منه

(١) قال الاسنوي « فرع * اذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين الى آخره » أقول هذا الفرع هو الذي ذكره صاحب الجوامع فقال مع شرحه للجلال والمقيد في موضعين بقيدتين متنافيين وقد أطلق في موضع كما في قوله تعالى في قضاء أيام رمضان « فعدة من أيام آخر » وفي كفارة الظهار « فصيام شهرين متتابعين » وفي صوم التمتع « فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم » يستغنى فيما اطلق فيه عنهما ان لم يكن أولى باحدهما من الآخر قياساً كما في المثال المذكور بان يبقى على اطلاقه لا متناع تقييده بهما لتنافيهما وبواحد منهما لا انتفاء مرجحه فلا يجب في قضاء رمضان تنابع ولا تقريب أما اذا كان أولى بالتقييد باحدهما من الآخر من حيث القياس كأن وجد الجامع بينه وبين مقيده دون الآخر قيد به بناء على الراجح من ان الحمل قياسي فان قيل لفظي فلا اه وقد ذكر صاحب الجوامع ما ذكر تقييدا للحل الخلاف لقوله فيما سبق وان

المشارك له في المعنى وان قلنا انه باللفظ تساقطا وترك المطلق على اطلاقه لانه ليس تقييده بأحدهما أولى من الآخر هكذا قاله في المحصول ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في الولوغ احداهن بالتراب وفي رواية أولاهن وفي رواية أخرهن فانه لما لم يمكن الترجيح بلا مرجح وتمذر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا ورجعنا الى أصل الاطلاق وجوزنا التعفير في احدي الغسلات عملا بقوله احداهن بالتراب هكذا قالوه ولك أن تقول ينبغى في هذا المثال ان يبقى التخيير في الاولى والاخرى فقط للمعنى الذى قالوه وأما ما عداهما فلا يجوز فيه التعفير لاتفاق القيدىن على نفيه من غير معارض وقد ظفرت بنص للشافعى موافق لهذا البحث موافقة صريحة فقال في البويطى فى أثناء باب غسل الجمعة ما نصه قال يعنى الشافعى واذا واغ الكلب فى الاناء غسل سبعا أولاهن أو أخرهن بالتراب ولا يطهره غير ذلك وكذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه ومن البويطى نقلته وهو نص غريب لم ينقله أحد من الاصحاب وأورد فى الام حديثا يمضد ذلك ذكره فى باب ما ينجس الماء مما خالطه وهو قبل كتاب الاقضية وبعد باب الاشربة

اختلف السبب مع اتحاد الحكم أى محل الخلاف فيما اذا اختلف السبب واتحد الحكم مالم يوجد مقيد بمتنافيين وقد أطلق فى موضع والا فلا تقييد ويرجع الى الخلاف . قال ابن قاسم فيما كتبه على هامش حاشية الكمال يمكن ان يجعل قوله والمقيد بمتنافيين يستغنى عنهما الى آخره شاملا لما اذا اتحد الحكم والسبب كما فى روايات غسلات الكلب وعلى هذا يلزم من ذلك الاستغناء الغاء القيدىن لتعارضهما مع اتحاد المحل ومتعلق الحكم ولما اذا لم يتحدا كما فى مثال الشارح وعلى هذا يعمل بالاطلاق فى محله كما يعمل بكل قيد فى محله وأما مفهوم قوله ان لم يكن الخ قائما يتأتى فى القسم الثانى دون الاول ضرورة توقف القياس على أصل وفرع وذلك منتف فيه لاتحاد المحل والحكم والموجب فليتأمل اه . قال العطار وعلى هذا يكون ما ظفر به الاسنوى من أن نص الشافعى على التقييد بالقيدىن والتخيير بينهما مانعا مما قاله ابن قاسم من حمل كلام صاحب جمع الجوامع على

« الباب الرابع »

في الجمل والمبين - وفيه فصول

الفصل الاول

في الجمل وفيه مسائل :

الاولى * اللفظ اما أن يكون جملا بين حقائقه كقوله تعالى ثلاثة قروء . أو أفراد حقيقة واحدة مثل أن تذبجوا بقرة . أو مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافأت فان ترجح واحد لانه أقرب الى نفي الحقيقة كنى الصحة من قوله لا صلاة ولا صيام أو لانه أظهر عرفا أو أعظم مقصودا كرفع الحرج وتحريم الاكل من رفع عن أمي الخطأ والذسيان وحرمت عليكم الميتة حمل عليه « أقول سبق في تقسيم الالفاظ تعريف الجمل لغة واصطلاحا ^(١) والاجمال لا يتصور الا في معان متعددة

الشمول للامرين بل هو خاص بما اذا لم يتجدا فيكون الفرع الذي ذكره الاسنوى الموافق لما ذكره في جمع الجوامع خاصا كذلك بما ذكر فلا يدخل فيه روايات ولوغ الكلب فانها فيما اُخذ فيه الحكم والسبب والمحل فتكون مجموع رواية الاطلاق وروايي التقييد من قبيل الواجب المخير فرواية الاطلاق دلت على القدر المشترك المتحقق في جميع الفسلات وروايي التقييد قيدتا ذلك بالاولى والآخرة فجملت المجزئ منه ما كان في الاولى أو الآخرة فقط وأخرجت ماعداهما والله الموفق

(١) قال الاسنوى « سبق في تقسيم الالفاظ تعريف الجمل لغة واصطلاحا »

أقول الجمل في اصطلاح الحنفية مالا يدرك المراد منه بالعقل بل بالنقل من الجمل كمشرك تعذر ترجيح أحد معنيه أو معانيه لعدم قرينة معينة للمراد وعند الشافعية مالم تنضح دلالاته . وثمرة الخلاف ان بيان الجمل عند الحنفية

وحينئذ فالمجمل على أقسام: أحدها أن يكون مجملاً بين حقائقه أى بين معان وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فان القراء موضوع بازاء حقيقتين وهما الحيض والطمهر^(١). الثانى أن يكون مجملاً بين افراد حقيقة واحدة كقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبجوا بقرة فان لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد والمراد واحد معين منها كما سيأتى فى الفصل الثانى^(٢) الثالث أن يكون مجملاً بين مجازاته وذلك اذا انتفت الحقيقة أى ثبت عدم

لا يكون الا من المتكلم بالمجمل ولا يكون بالقرائن فلا يكون بيانه بالاجتهاد وعند الشافعية يمكن بيان المجمل بالقرائن فيصح بيانه بالاجتهاد وكل مجمل عند الحنفية مجمل عند الشافعية ولا عكس فاحفظ هذا ينفعك فيما يفرعه كل من الامامين على مذهبه فى تفسير المجمل . وفى اللغة يطلق على المجموع وجملة الشئ مجموعه ومنه أجل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل فى مقابلة المفصل

(١) قال الاسنوى « فان القراء موضوع بازاء حقيقتين الخ » أى ونسبته اليهما على السواء والمراد واحد لا بعينه وهو مجمل اتفقا، ولذلك التجأ كل من المتخالفين الى الدليل السمعى كما فى القروع

(٢) قال الاسنوى « فان لفظ بقرة موضوع لحقيقة واحدة الخ » أقول قد اختلف المفسرون فى المراد بلفظ بقرة فى الآية فقال فريق ان المراد منها بقرة معينة واستدل على ذلك بان قوم موسى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك الى آخر ماجاء فى الآية سؤالاً وجواباً وعود الضمائر المذكورة فى السؤال والجواب واجراء كل الصفات على بقرة يدل على ان المراد بها معينة لان الاول يدل على ان الكلام فى البقرة المأمور بذبجها والثانى يفيد أن المقصد تعيينها وازالة ابهامها بتلك الصفات كما هو الشأن فى الصفة لا انها تكاليف متغايرة بخلاف ما اذا ذكرت تلك الصفات بدون الاجراء ويلزم على هذا تأخير البيان عن وقت الخطاب وليس بممتنع والممتنع تأخره عن وقت الحاجة . وعلى هذا يكون لفظ بقرة من قبيل المجمل والسؤال سؤال استفسار لبيان المجمل . ومن الناس من أنكروا ذلك وادعى ان المراد بها

ارادتها وتكافأت المجازات أى لم يترجح بعضها على بعض فان لم يدل دليل على عدم ارادة الحقيقة تعين الحمل عليها ولا اجمال الا اذا عارضها مجاز راجح فان فيه الخلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبيل الحقيقة والمجاز واختار التساوى فعلى اختياره هو قسم آخر من المجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما ذكره هناك . ثم ان المجمل قد يكون بواسطة الاعلال كالخيار^(١) فانه صالح لاسم الفاعل واسم

بقرة من نوع البقر بلا تعيين وكان الامتثال يحصل لو ذبحوا أي بقرة كانت الا أنها انقلبت مخصوصة بسؤالهم تشديدا عليهم ، واليه ذهب جماعة من أهل التفسير وتمسكوا بظاهر اللفظ فانه مطلق فيترك على اطلاقه مع ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس موقوفا لو ذبحوا أي بقرة أرادوا الأجزاءهم ولكن شددوا على انفسهم فشد الله تعالى عليهم . وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلًا . وبأنه لو كانت معينة لما عنفهم على التماذى وزجرهم عن المراجعة الى السؤال لان المجمل لا يجب العمل به الا بعد البيان وهم انما طلبوا ذلك فلا حرج عليهم في ذلك حتى يعنفوا ويزجروا وعلى هذا يكون كل ما ذكر من السؤال والجواب تكاليف متعددة واللاحق منها ينسخ السابق واللازم على ذلك النسخ قبل الفعل بناء على مذهب من يقول ان الزيادة بتأييد المطلق نسخ كجهاير الحنفية بأن الامر بمطلق يتضمن الامر بالمساهية فيجوز أن يمثل بفعل أى جزئى من جزئياتها والتقييد يرفع هذا وهو جائز بل واقع كما في حديث فرض الصلاة ليلة المعراج ، وعلى هذا فالتمثيل بهذه الآية صحيح لان المثال يكفي فيه الاحتمال خلافا لما قاله البدخشى من ان الأظهر ان هذا من قبيل المطلق نحو فتحريز رتبة اه

(١) قال الاسنوى «ثم ان المجمل قد يكون بواسطة الاعلال الخ» أقول كان الانسب أن يقول ثم ان الاعلال اما في المفرد نفسه بأن يكون هو في نفسه محتملا لمعان كالمين أو بواسطة الاعلال كالخيار أو بواسطة التركيب الخ فان قات الاجمال لا يكون الا عند الاستعمال لافادة المقصود فكيف يكون في المفرد

المفمول وبواسطة التركيب كقوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح^(١) فان الذي بيده العقدة محتمل للزوج والولى^(٢) وبواسطة مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر فان الماهر محتمل ان يرجع الى زيد والى طبيب^(٣) والمعنى يختلف وبواسطة تعدد مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمرا وأكرمنى^(٤) وبواسطة استثناء المجهول نفسه قلت المقصود أن الاجمال وان كان دائماً حال التركيب لكن قد يكون منشأه صلوح المفرد فى نفسه لمعنيين فأكثر كالعين أو صلوح المفرد لمعنيين بواسطة الاعلال كالخيار

(١) قال الاسنوى «وبواسطة التركيب الخ» أقول وذلك بان تكون المعانى المرادة لكل من المفردات معلومة لكن يكون المراد من المركب نفسه مجهولاً محوجاً للبيان كما فى الآية المذكورة

(٢) قال الاسنوى « فان الذى بيده عقدة النكاح محتمل للزوج والولى » أقول خمله الحنفية والشافعية فى الجديد على الزوج وقالوا المعنى على هذا يجب على الزوج نصف المهر المسمى عند الطلاق قبل المسيس الا عند عفو الزوجة واسقاط حقها فانه يسقط أو الا عند عفو الزوج عما أعطى من الزيادة على النصف ولا يكون للزوج حق المطالبة وحمله مالك على الولى والمعنى عليه سقوط وجوب النصف عند عفو الزوجة أو عفو الولى وقال الشق الاول فى الزوجة البالغة والثانى فى الصغيرة لكن يضمن الولى حقها ويؤيد قولنا ماروى الدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولى العقدة الزوج كذا يؤخذ من التقرير على التحرير

(٣) قال الاسنوى « فان الماهر محتمل أن يرجع الى زيد الخ » أى فانه اذا عاد الى زيد كان معناه المهارة مطلقاً فى الطب وغيره واذا رجع الى الطبيب كانت المهارة خاصة بالطب لكن هذا الاحتمال انما نشأ فى ماهر لاقتراانه بطبيب فيكون الاجمال فى مفرد مع الغير وقد يناقش فى المثال بان الثانى متمين لقربه وتبادره

(٤) قال الاسنوى «وبواسطة تعدد مرجع الضمير الخ» أقول هذا والذي قبله

كقوله تعالى الا ما يتلى عليكم^(١) وهذه الاقسام قد ذكرها ابن الحاجب ماعدا الاخير وكلام المصنف صالح لها نعم المجمل قد يكون فعلا أيضا كما اذا قام النبي صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل أن يكون عن تعمد فيدل على جواز ترك التشهد الاول^(٢) ويحتمل أن يكون عن سهو فلا يدل عليه وهذا القسم ذكره ابن الحاجب وغيره وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ^(٣) فقال

من قسم الاجمال في المفرد مع الغير وجمله الاسنوى داخلا في الاجمال بواسطة التركيب ولكن الاولى أن يكون قسما مستقلا لان ما كان بواسطة التركيب هو أن تكون المعاني المرادة لكل من المفردات معلومة كما سبق وهنا يوجد لفظ مفرد فيكون بمقارنة الغير محتملا وان كان في نفسه ليس كذلك كوصف تقدمه صالحان للموصوفية فيحتمل أن يكون وصفا لكل منهما أو ضمير تقدمه صالحان المرجعية فيحتمل العود لكل منهما ، وقد يمثل للثاني بما حكى أنه سئل عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر وأمير المؤمنين علي أيهما أفضل فأجيب من بنته في بيته فيحتمل رجوع الاول الى من والثاني الى النبي صلى الله عليه وسلم ويكون المعنى من بنته في بيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو خليفته الصديق الاكبر أبو بكر رضي الله عنه ويحتمل العكس ويكون المعنى من بنت النبي صلى الله عليه وسلم في بيته فيكون عليا والراجح الاول للدلائل القطعية الدالة عليه

(١) قال الاسنوى « وبواسطة الاستثناء المجهول الخ » أقول الاستثناء ليس بقيد بل مثله كل مخصص بمجهول فانه يورث جهالة المراد في العام وخالف في ذلك الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة وقد مر

(٢) قال الاسنوى « فانه يحتمل ان يكون عن تعمد الخ » أقول قال في فوائح الرحموت لسن التقرر عليه يرجح العمدية فانه صلى الله عليه وسلم غير مقرر على السهو والخطأ فهذا قرينة مبينة مثل البيان

(٣) قال الاسنوى « وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ »

اللفظ اما أن يكون الخ واختلوا في جواز بقاء الاجال بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام قال في البرهان بعد حكاية هذا الخلاف : المختار أنه ان تعلق به حكم تكليفي فلا يجوز والا فيجوز^(١). قوله «فان ترجح» أى بمض المجازات وجواب

أقول قد اعترض على تعريف المصنف للمجمل بانه غير مطرد لان كلا من المهمل ولفظ المستحيل كذلك وليس بمجمل وغير منعكس لانه يجوز ان يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه كما في المشترك وهو شيء فلا يصدق عليه الحد والمجمل قد يكون فعلا الى آخر ما قاله الاسنوي . وقد اعترض بهذه الاعتراضات على تعريف ابن الحاجب الموافق معنى لتعريف المصنف وقال المحقق التفتازاني يمكن ان تدفع بالعناية مثل ان يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشئ ما يصح اطلاق لفظ الشئ عليه لغة وان لم يكن ثابتاً في الخارج وبفهم الشئ فهمه على انه مراد لا مجرد الخطور بالبال والمقصود تعريف المجمل الذي هو من أقسام المتن وهو لاحالة لفظه اه قال في التقرير قلت وعلى هذا لا حاجة الى دعوى ان المرف الاول انما قال ما ولم يقل لفظ ليتناول الفعل المجمل لان الاجال يكون فيه أيضا بل حيث كان التعريف للمجمل الذي هو من أقسام المتن ينبغي الاحتراز من الفعل المجمل فليتنبه له اه ولا شك في الواقع ان ذلك هو المراد وعلى ذلك يندفع كل الاعتراضات لان المتن الذي هو النظم القرآني لا يوجد فيه مهمل ولا لفظ مستحيل ولا فعل مجمل والمصنف لم يعبر بما بل عبر باللفظ الخ

(١) قال الاسنوي « المختار انه ان تعلق به حكم تكليفي الى آخره » وذلك كالاسماء الشرعية مثل الصلاة فانا نعلم قطعاً ان لغويتها وهو الداء غير مراد فلا بد من معنى آخر شرعي وهو غير مدرك بالعقل الا ببيان من الشارع وقد بينه قولا وفعلا وكالبا فانه لغة مطلق الزيادة ولا شك انه ليس كل زيادة محرمة فهي زيادة مخصوصة في الشرع وهي غير معلومة الا بالبيان وقد بينها وهكذا وأما ما لا يتعلق به التكليف فذلك كالمشابه الذي لا يدرك لا بالعقل ولا بغيره بل استأثر الله بعلمه

هذا الشرط هو قوله بعد ذلك حمل عليه ثم ذكر للرجحان ثلاثة أسباب : أحدها أن يكون أقرب الى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله عليه الصلاة والسلام لاصلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل^(١) فان حقيقة هذا اللفظ انما هو الاخبار عن نفي ذات الصوم والصلاة عند انتفاء الفاتحة والتبديت وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع لانا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو اضرار الصحة أو الكمال واضرار الصحة أرجح لكونه أقرب الى الحقيقة فحملنا اللفظ عليه وبيان القرب أن الحقيقة هو نفي الذات كما تقدم ونفي الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات ونفي الصحة اقرب اليه في هذا المعنى من نفي الكمال لانه لا يبقى مع نفي الصحة وصف بخلاف نفي الكمال فان الصحة تبقى معه ولك أن تقول ان هذا التقرير معارض بأن نفي الكمال متيقن دون نفي الصحة وبأن فيه تقييلا للاضرار والتجاوز المخالف للاصل * واعلم أن ما قاله المصنف هنا غير مستقيم ولم يذكره الامام ولا أحد من أتباعه وذلك لان المذكور في المحصول مذهبان: أحدهما ما قاله أبو عبد الله البصرى ان المنهى الداخل مطلقا يحمل سواء كان شرعيا نحو لا صلاة الا بفاتحة الكتاب أو لغويا نحو لا عمل الا بالنية لان الذات غير منتفية وليس بعض المجازات بأولى من بعض. والثاني ونقله عن الاكثريين

(١) قال الاسنوى « أحدها ان يكون أقرب الى الحقيقة من المجاز الآخر الى آخره » أقول كون هذا مرجحا متفق عليه بين الحنفية والشافعية لكن محله أيضا باتفاق ما لم يعارض ومن هنا نشأ الخلاف في مثل لاصلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت النية على ان الحنفية لم يتركوا العمل بحديث لاصلاة الا بفاتحة الكتاب بل عملوا به فيما يصح فيه العمل به وهو الوجوب لانه دليل ظني لا ينسخ مطلق الكتاب فعملوا بمطلق الكتاب في أصل صحة الصلاة وان لم يقرأ فاتحة الكتاب وقالوا ان قراءة الفاتحة واجبة يقتضى تركها الاثم ووجوب الاعادة عملا بالحديث الاحادى . والحاصل ان الحنفية قالوا ان الحمل على الاقرب أولى لكن ذلك اذا لم يكن هناك مانع يمنع من الحمل عليه وههنا مانع وهو نسخ عطاق النص القاطع بخبر الاحاد المظنون

أن المنفي ان كان اسما شرعيا كالصوم والصلاة فلا اجمال لان انتفاء المشروع ممكن بفوات شرطه أو جزئه وقد أخبر الشارع به وان كان لغويا فان كان له حكم واحد فلا اجمال أيضا وينصرف النفي اليه كقولنا لا اقرار لمن أقر بالزنا مكرها فان هذا النفي لا يمكن صرفه الى نفس الاقرار لوجوده ولا صرفه الى الاستحباب لانه لا مدخل له في الاقرار بالزنا فان الشخص يستحب له أن يستر على نفسه ولا يقر فتعين صرفه الى الصحة وان كان له حكام الفضيلة والجواز فليس أحدهما أولى من الآخر فتعين الاجمال . ثم مثل له الامام بقولنا لا عمل الابنية وقال لقائل أن يقول صرفه الى الصحة أولى لانه أقرب الى الحقيقة هذا حاصل كلام المحصول وعبر في الحاصل عن قول الامام ولقائل أن يقول بقوله وعندى واستفدنا من هذا الكلام كله أن ما ليس بشرعى كالعمل يكون بجمل خلافا لما مال اليه الامام من جملة على الصحة وقد تبعه عليه الآمدي وابن الحاجب وصحاحه أغنى الجمل على الصحة واستفدنا منه أيضا ان الشرعى فيه مذهبان أحدهما الاجمال والثاني جملة على الحقيقة وهو رأى الاكثرين واختاره أيضا الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فاما ما قاله المصنف من كونه ليس بجملا ولا محمولا على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الاقرب الى نفي الذات نخارج عن القولين معا^(١)

(١) قال الاسنوى « فاما ما قاله المصنف من كونه ليس بجملا الخ » أقول أعلم ان الحنفية قسموا اللفظ باعتبار الخفاء في الدلالة فقالوا ما كان فيه الخفاء بمرض غير الصيغة فهو الخفى وقيدوا بغير الصيغة لان الخفاء اذا كان بنفس اللفظ فاللفظ أحد الاقسام الآتية وما كان الخفاء فيه لعارض غير الصيغة هو أقل أقسام هذا التقسيم خفاء حقيقته في اصطلاحهم لفظ وضع لمفهوم عرض في محل هو بىادى رأى من أفراد عارض يخفى به كونه منها بحيث يزول ذلك الخفاء العارض بقليل تأمل كلفظ السارق في النباش وهو من يأخذ كفن الميت من القبر خفية بنبشه بعد دفنه والطارق وهو الذى يأخذ الاخذ المخصوص من اليقظان في غفلة منه بطر أو غيره وانما كان لفظ السارق خفياً فيهما لاختصاص كل واحد منهما باسم غير لفظ السارق يعرف به فيتوقف في كونه من أفراد

ولا شك أنه توهم أن يبحث الامام طائدا الى الكحل لسكونه ذكره في آخر المسئلة
السارق الى ان يتأمل قليلا في وجه الاختصاص فيظهر ان الاختصاص في الطرار
لزيادة في المعنى وهو حذق في فعله وفضل في جنائبه لانه يسارق الاعين المستيقظة
المرصدة للحفاظ لغفلة والسارق يسارق النائمة أو الغائبة فصدق حد السارق على
الطارار دلالة بطريق الاولى لانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته
فله مزية على السارق بمن انقطع حفظه بعارض نومه أو غيبته عنه فيقطع على قول
أبي يوسف والائمة الثلاثة وظاهر الرواية فيه تفصيل يعرف في الفقه وأما النباش
فيظهر الاختصاص به للنقص في المعنى وهو قصور مالية المأخوذ لان المال ما يجري
فيه الرغبة والضنة والكفن ينفر عنه كل من علم انه كفن به ميت الا نادرا من
الناس مع عدم مملوكيته لاحد أو تحقق شبهة فيها ونقصان الحرز وعدم الحافظ
له وأما يسارق من لعله يهجم عليه من المارة غير حافظ ولا قاصد فلا يحد حد
السرقة عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف والائمة الثلاثة . وما كان من
خفاء اللفظ في المعنى الذي خفى اللفظ فيه لتعدد المعاني الاستعمالية للفظ مع
العلم بالاشترك ولا معين لاحدها أو مع تجويزها للفظ مجازية أو مع تجويز بعضها
ويستمر ذلك الى تأمل بعد الطلب فذلك اللفظ مشكل اصطلاحا عند الحنفية
فيصدق المشكل عندهم على المشترك فيكون أم منه ، ويجوز ان يسمى الشيء
الواحد باسمين وذلك كما في قوله تعالى أنى شئتم بعد قوله تعالى فأتوا حرثكم
فانه مشترك بين معنيين لاستعماله كما في قوله تعالى « أنى لك هذا » في قصة
مريم وكيف كما في قوله تعالى « أنى يجي هذه الله بعد موتها » فاشتبه المعنى المراد
في الآية الاولى على السامع واستمر ذلك الى ان تؤمل بعد الطلب لها والوقوف
عليهما في موقعها هذا فظهر الثاني وهو كيف دون أين بقرينة الحرث وتجرى
القربان وقت المحيض . وما كان من خفاء اللفظ في المعنى الذي خفى اللفظ فيه
لتعدد في معناه لا يعرف المراد منه الا ببيان من المستعمل للفظ كمشرك لفظي
تمذر ترجيحه في أحد معنياه أو معانيه كما لو أوصى لمواليه والمولى مشترك بين
المعتق والمعتق حتى بطلت الوصية فيمن له الجهتان أو أبهم المتكلم المراد منه

وانما ذكره في الاسم اللغوي فقط نعم يستقيم ما قاله المصنف اذا انكرنا الحقائق الشرعية كما قاله الامدى وابن الحاجب * السبب الثاني من الاسباب المرجحة لوضعه لغير ما عرف مرادا منه كالاسماء الشرعية كما تقدم فهذا اللفظ هو الجمل عند الحنفية . وما كان من خفاء اللفظ في المعنى الذي خفى اللفظ فيه . بحيث لا يرجى معرفته في الدنيا فهو المتشابه . وأما الشافعية فمرفوا الجمل بما لم تتضح دلالاته تارة وتارة بما لم يفهم منه معنى انه المراد وتارة بما عرفه المصنف وعرفوا المتشابه بغير المتضح المعنى فهو مساو للجمل وجعل البيضاوي المتشابه مشتركا بين الجمل والمؤول حيث قال والمشارك بين النص والظاهر المحكم وبين الجمل والمؤول المتشابه وفسر الشارحون القدر المشترك في الاولين بالرجحان ويمتاز النص بانه راجح مانع من النقيض دون الظاهر وبين الاخيرين بعدم الرجحان ويمتاز المؤول بانه مرجوح دون الجمل فيكون المتشابه عنده ما ليس براجح لا مالم يتضح معناه كما هو صريح كلام غيره ، وما قاله البيضاوي مشكلا لان المؤول ظهرت دلالاته على المرجوح بالموجب له فصار متضح المعنى حينئذ راجحا لا يقال يريد كون المؤول غير متضح المعنى أو غير راجح في نفسه بقطع النظر عن الموجب لارادة المعنى المرجوح له لان المؤول حينئذ ظاهر بالنسبة الى الموجب لصدق حده عليه فلا يصدق عليه انه متشابه لعدم صدق حده عليه والفرص ان المتشابه جنس له صادق عليه وأيضا يجيء مثل هذا في الجمل فيلزم ان يكون الجمل الذي لحقه البيان مجملا لانه في نفسه غير واضح المعنى ولا راجحه مع ان ما لحقه بيان خرج عن الاجمال بالاتفاق ويسمى مبينا عند الشافعية والحنفية كذا يؤخذ من التحرير وشرحه التقرير . ومن هذا يعلم ان البيضاوي له مذهب خاص هو ماسمته . وهذه امور اصطلاحية ولا مشاحة في الاصطلاح . وما استشكلوا به عليه من انه يصدق على المؤول انه ظاهر بالنسبة الى الموجب للتأويل ويصدق على الجمل انه مجمل اذا لحقه البيان لا ضرر فيه لان الاول متشابه باعتبار ظاهر باعتبار آخر وكذا يقال في الجمل انه مجمل باعتبار مبين باعتبار آخر الا ترى ان الخفى والظاهر يجتمعان في لفظ واحد عند الحنفية

لاحد المجازات أن يكون أظهر عرفا كقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه^(١) فان حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطأ وهو

بالنسبة الى مفهومه وبعض المحال كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي خفي في النباش والطرار كما سبق ؛ والحنفية فرقوا ما كان خفيا بنفس الصيغة يسمى مجملا وما كان بعارض يسمونه مشكلا والشافعية قالوا ماخفي مطلقا سواء كان بنفس الصيغة أو بعارض مجمل فكون ما اختاره البيضاوي خارجا عن القولين لا يضره كما أنهم اختلفوا فيمن نفى الحقيقة الشرعية ولم ينف وجوده الحمى فقال الجمهور انه لا اجمال فيه وقال القاضى أبو بكر من الشافعية مجمل ومع كل هذا فقد قدم الاسنوي أنهم اختلفوا في جواز بقاء الاجال بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وان المختار انه ان تعلق به حكم تكليفي فلا يجوز والا فيجوز فهذا نص صريح على ان المجمل بعد البيان يسمى مجملا باعتباره قبله ولو كان بعد البيان لا يسمى مجملا لم يوجد قسم المجمل المتعلق بالاحكام التكليفية في الكتاب ولا في السنة لان بيانه واجب وكلام البيضاوي صريح في ذلك فانه قال أو مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافأت الخ فانه كان قبل ترجيح أحد المجازات مجملا وبعد البيان ميديا ونفى الصحة الذي حمل عليه البيضاوي الحديث يرجع الى انتفاء المشروع بفوات شرطه أو جزئه كما هو واضح . فما قاله البيضاوي مستقيم مطلقا سواء انكرت الحقائق الشرعية أو اعترف بها

(١) قال الاسنوي « الثاني من الاسباب المرجحة لاحد المجازات أن يكون أظهر عرفا الخ » أقول المصرح به في كتب الحنفية والشافعية ان هذا الحديث لا اجمال فيه خلافا لابن الحسين وأبي عبد الله البصريين من المعتزلة فأنهما قالوا بانه مجمل لان الاضمار متعين لاستحالة ارتفاع نفس الخطأ والنسيان والاحتمال متكرر رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة ولا معين . قلنا لانسلم أنه لا معين بل العرف معين فان العرف في مثله قبل الشرع رفع العقوبة وليس الضمان عقوبة ، الا ترى أنه يجب على الصبي مع أنه ليس مجمل العقوبة بل هو جبر المسال المتلف ، وأما وجوب الكفارة فترك التثبت

باطل لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره فتعين جملة على المجاز باضمار الحكم أو الحرج يعني الاثم وبرجح الثاني يعني الاثم لكونه أظهر عرفاً لان السيد لو قال لعبده رفعت عنك الخطأ لتبادر الى الفهم منه نفي المؤاخذة * الثالث أن يكون أعظم مقصوداً كقوله أما الى حرمت عليكم الميتة ^(١) فان حقيقة اللفظ تحريم

والاحتياط ولكون العرف سابقاً قبل الشرع كان ماعورف مراداً ابتداء من لفظ الشارع بخلاف ما اذا كان مجملاً ابتداء ثم جاء البيان من طريق المتكلم عند الحنفية والشافعية فيما لا يدرك بيانه الا منه فانه مجمل اتفاقاً أو فيما يدرك بيانه من غير المتكلم عند الشافعية فانه مجمل أيضاً ومثل هذا الخلاف موجود أيضاً فيما اذا كان المنفى اسماً شرعياً كالصلاة والصوم لاجمال فيهما خلافاً لابي بكر الباقلائي لان المعنى الشرعي معروف عند الشارع فاذا ورد اللفظ حمل عليه ولذلك قال السكالي في التحريم بعد أن ذكر أنه لاجمال في نحو رفع عن أمي الخطأ والنسيان ولا اجمال فيما ينهى من الافعال الشرعية محذوفة الخبر كالصلاة الا بفتحة الكتاب خلافاً للقاضي أبي بكر الباقلائي . والحاصل ان كل ما كان فيه المعنى معروفاً قبل اطلاق اللفظ فلا اجمال فيه وما علم بيانه بعد ذلك من المتكلم أو بالاجتهاد فهو مجمل وبعد البيان مبين

(١) قال الاسنوي « الثالث ان يكون أعظم مقصوداً الخ » أقول المذكور في كتب الحنفية والشافعية انه لاجمال في التحريم المضاف الى العين نحو حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة خلافاً لقوم من المعتزلة كابى عبد الله البصري وأبي هاشم ومثل ذلك التحليل المضاف الى العين نحو احلت لكم بهيمة الانعام كما في الكشف وذلك لان الاستقراء دل على ارادة تحريم الفعل المقصود من تلك الاعيان في التحريم وتحليله في التحليل فتعين مراداً عند اطلاق اللفظ فلا اجمال . واستدل عبد القاهر البغدادي بالجمع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالاجمال فان السلف باجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم ويكفرون مؤولها ويقولون يكفر بانكار ظواهر هذه الآيات المقطوعة فالاجمال بمراحل ثم بعد أن اتفق أهل الحق على نفي الاجمال وان المقصود تحريم

الفعل المقصود اختلفوا فذهب الشافعية وبعض أصحابنا الحنفية ان فيه مجازا في العين المضاف اليه أو اضافة التحريم أو اضماراً ، وذهب المحققون من الحنفية الى أنه حقيقة ولا مجاز ولا اضمار أصلاً قال الامام نخر الاسلام ومن الناس من ظن أن التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لکن التحريم نوعان تحريم يلاقى نفس الفعل مع كون المحل قابلاً لكل مال الغير والنوع الثاني أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلاً لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخاً فيصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له . وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي فأما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله فغلط فاحش والله أعلم . انتهت كلماته الشريفة . فتجبر الاذكياء حتى أورد عليه بعض من له الكعب العليا في المعلوم ان هذا لا ينفي المجازية بل هو بيان لسبب العدول عن الحقيقة الى المجاز وفائدته فهو يؤكد المجازية ، وصاحب التحرير وجه كلامه رحمه الله تعالى بان مثل هذا التركيب في العرف لاخراج المحل من محاية الفعل فصار حقيقة عرفية ولذلك قال في مسلم الثبوت : ودعوى الحنفية ان التركيب حقيقة عرفية لاخراج المحل عن محلية الفعل المقصود منه فلا تقدير ولا تجوز ليست ببعيدة اه وكل هذا دعوى من غير بيينة مع أن النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ملج ، ثم ان كلماتهم تدل على ان التركيب حقيقة شرعية وهذا لا يصح أيضا لان الامام نخر الاسلام لا يرى الحقيقة انشريعة والذي يشفى العليل ويروى الغليل كما قاله صاحب الفواتح ماقرره الامام الهمام صاحب الكشف ان التحريم لغة المنع لقوله تعالى ان الله حرمها على الكافرين اي منعها فانها محرمة عليهم اربعين سنة اي ممنوعة ومنه حرم مكة وبالجملة كون التحريم للمنع لغة وعرفا مما لا سترة فيه ومن البين ان اطلاقات

نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعاً^(١) فان الاحكام الشرعية لاتتعلق الا بالافعال المقدورة لتكليفين والعين ليست من أفعالهم فتعين الصرف الى المجاز باضمار الاكل أو البيع أو اللبس أو غيرها ويرجع الاكل بكونه أعظم مقصوداً عرفاً فحمل اللفظ عليه . والمثالان الاخيران ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر وحكى الامام عن بعضهم أنهما بجملان أيضاً

قال * « الثانية قالت الحنفية وامسحوا برءوسكم مجمل . وقالت المالكية يقتضى السك . والحق انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز^(٢) »

الشرع على حسب اطلاقات اللغة فعنى حرم مال الغير منع ومعنى حرمت الحرام منعت لكن المنع نوعان منع عن الفعل مع صلاح المحل ومنع المحل عن الفعل والثاني لاخراج المحل عن محمية الفعل واللفظ حقيقة فيه ويلزمه منع الفعل بطريق الازوم وجوز مطلع الاسرار والذى قدس سره ان يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على أبلغ وجه واوكد طريق وهذا مما لايجوز فيه بل هو الحق الصراح الواجب القبول اه ثم ان هناك اعتراضات اخرى وردت على ما قاله الامام نخر الاسلام واجاب عنها صاحب فوائح الرحوت ولكونها ليست في جوهر المقصود اعرضنا عنها (١) قال الاسنوى « فان حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعاً » أقول قد علمت أن هذا القول هو قول الامام نخر الاسلام والمحققين من الحنفية وانه الحق قطعاً

(١) قال المصنف « الثانية قالت الحنفية وامسحوا برءوسكم مجمل الخ » أقول قال السكال ابن الهمام في تحريره لا اجمال في وامسحوا برءوسكم خلافا لبعض الحنفية لانه ان لم يكن في مثله عرف يصحح ارادة البعض أفاد مسح مساه وهو السك او كان فيه عرف يصحح ارادة البعض منه أفاد بعضا مطلقا ويحصل في ضمن الاستيعاب وغيره فلا اجمال ثم ادعى مالك عدم العرف المصحح ارادة البعض فزعم الاستيعاب لاتصاح دلالة بالمقتضى السالم عن الممارض وان كان كلاهما ممنوعا عند الحنفية والشافعية لانه لو لم يكن رادآ له الا ما في صحيح مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على ناصيته لكنفى وادعى الشافعي ثبوت العرف المصحح ارادة البعض في نحو مسحت يدي بالمنديل فان معناه ببعضه ومثله ما قاله الاسنوي مسحت برأس اليتيم وأجاب الحنفية

* الثالثة قيل آية السرقة مجملة لان اليد تحتل السكل والبعض والقطع الشق والابانة . والحق ان اليد للسكل وتذكر للبعض مجازا والقطع للابانة والشق ابانة « أقول اختلفوا في اجمال قوله تعالى وامسحوا برءوسكم فقالت الحنفية انه مجمل لانه يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السواء^(١) وقد بينه عليه

بان التبعيض في مثل هذين المثالين ليس للعرف المذكور بل للعلم بان المسح فيه للحاجة وهى مندفة ببعضه عادة فتعلم ارادته عرفا لهذا السبب قال الشافعية الباء للتبعيض وقد دخلت على الرأس فتفيد كون المفروض مسح بعضه كما هو المشهور من مذهبه وعليه معظمهم أجاز الحنفية بأنه وان كان طائفة من المتأخرين النحويين كالفارسي والقتبي وابن مالك ادعوا التبعيض في نحو « شر بن بماء البحر ثم ترفعت » لكن قال ابن جنى في مر الصناعة : لا يعرفه أصحابنا وردوه بأنه شهادة على النفى فلا تقبل وأجازوا عن ذلك بان الشهادة على النفى على ثلاثة أقسام معلومة نحو العرب لم تنصب الفاعل وظنية عن استقراء صحيح نحو ليس في كلام العرب اسم متمكن آخره واو لازمة قبلها ضمة وشائعة غير منحصرة نحو لم يطلق زيد امرأته من غير دليل فهذا الاخير هو المردود بخلاف الاول والثاني وكلام ابن جنى من الثاني لانه شديد الاطلاع على لسان العرب . وحكى الالكامل انكاره عن محققى العربية وأن الباء في مثل شر بن بماء البحر زائدة وان زيادتها استعمال كثير متحقق والحاصل ان كونها للتبعيض ضعيف للخلاف القوي في كونها ولان معناها اللصاق المجمع عليه لها ممكن كما هو ظاهر ومن ثم قال الزمخشري المعنى الصقوا المسح بالرأس فيلزم كونه المراد بها هنا ويثبت التبعيض اتفاقا لعدم استيعاب الملتصق الذى هو آلة المسح عادة وهى اليد الملتصق به وهو الرأس فيكون التبعيض اللازم للالصاق ما بقدر آلة المسح التى هى اليد لان التبعيض انما جاء ضرورة استيعابها وهى الآلة غالبا كالربع فلزم الربع كما هو ظاهر مذهب الحنفية لا الاجمال ولا الاطلاق مطلقا وكون الربع الناصية وهى المقدم من الرأس أفضل لفعله صلى الله عليه وسلم اه ملخصا مع زيادة من شرحه التقرير للايضاح . ومن هذا تعلم ان القائل بالاجمال في هذه الاية هم بعض الحنفية كصاحب الهداية والاكثر على خلافه

(١) قال الاسنوي « لانه يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السواء الخ » أقول قد علمت ان هذا قول بعض الحنفية وان أكثرهم على انه

الصلاة والسلام فمسح بناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجبا وقال غيرهم
لا اجمال فيها ثم اختلفوا فقالت المالكية انها تقتضى مسح الجميع لان الرأس حقيقة
فى الكل قال المصنف والحق أن مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح
وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لان هذا التركيب تارة يأتي لمسح الكل وهو
واضح وتارة يأتي لمسح البعض كما يقال مسحت يدي برأس اليتيم وان لم يمسح
منها الا البعض^(١) فان جعلناه حقيقة فى كل منهما لزم الاشتراك وان جعلناه حقيقة
فى أحدهما فقط لزم المجاز فى الآخر فنجمله حقيقة فى القدر المشترك دفعا للمحذورين
قال فى المحصول وهذا هو قول الشافعى ثم نقل عن بعض الشافعية أن الباء تدل
على التبعيض فلذلك اكتفينا بالبعض^(٢) ولم يذكر المصنف هذا المذهب هنا مع أنه
قد جزم به فى الفصل المعقود للحروف والامام وان كان قد جزم به هناك لكنه
لم يصرح بعكسه هنا كما صرح به المصنف بل نقله عن الشافعى فقط * المسئلة
الثالثة ذهب بعضهم الى أن آية السرقة وهى قوله تعالى والسارق والسارقة
فافظموا أيديهما بجملة فى اليد والقطع لان اليد تحتل العضو كله أى من المنكب
الى رؤس الاصابم وتحتل بعضه أيضا لانها تطلق على كل منهما والاصل فى
الاطلاق الحقيقة والقطع يحتمل الشق يعنى الجرح كقولنا فلان برى القلم فقطع
يده أى جرحها ويحتمل أيضا الابانة وهو فصل العضو كقولنا سرق فقطعت يده.
قوله « والقطع الشق » أى يحتمل الشق قال المصنف والحق انه ليس فيها اجمال

لا اجمال فى هذه الآية وكيف يمكن القول بالاجمال وحكم الوضوء كان يعرفه كل
أحد قبل نزول هذه الآية وانما هى مقررة وذلك لان الوضوء فرض بمكة والآية
مدنية فالعنى المراد معروف قبل نزولها

(١) قال الاسنوى « قال المصنف والحق ان مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه
اسم المسح لان هذا التركيب الخ » أقول قد علمت ان الحنكية يقولون انه ليس
عرفا لمسح البعض وان مسح البعض انما فهم للعلم بان المسح للحاجة وهى مندفة
ببعضه الى آخر ما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « ثم نقل عن بعض الشافعية ان الباء تدل على التبعيض
الخ » أقول قد علمت ان فى كونها للتبعيض خلافا قويا وان معناها المجمع عليه
وهو الالتصاق ممكن هنا فلا وجه للعدول عنه

لا من جهة اليد ولا من جهة القطع^(١) أما اليد فنقول انها حقيقة في الكل وتذكر
 للبعض بطريق المجاز بدليل قولنا في البعض انه ليس كل اليد وأما القطع فهو
 حقيقة في الابانة ولا شك أن الشق أى الجرح ابانة أيضا لان فيه ابانة بعض
 أجزاء اللحم عن بعض فيكون متواطئا
 قال :

« الفصل الثاني - فى المبين »

وهو الواضح بنفسه أو بغيره مثل والله بكل شيء عليم. وأسأل القرية . وذلك
 الغير يسمى مبينا وفيه مسئلتان أقول المبين بفتح الياء اسم مفعول من قولك
 بينت الشيء تبيننا أى وضحته توضيحا وهو أى المبين يطلق على شيئين أحدهما
 الواضح بنفسه وهو ما يكون كافيا فى افادة معناه قال فى المحصول اما لامر راجع
 الى اللغة كقوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادة هذا اللفظ لهذا المعنى بوضع
 اللغة وقد يكون بالعقل كقوله تعالى وأسأل القرية فان حقيقة هذا اللفظ من جهة
 اللغة انما هو طلب السؤال من الجدران ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين أن
 المراد به الاهل وقد أشار المصنف الى هذين القسمين بذكر المثالين وانما جمل هذا
 القسم واضحا بنفسه وان استفيد تعين معناه من العقل لكونه حاصلا من غير توقف*
 واعلم ان اطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الامام ولا
 صاحب الحاصل وهو وان كان غير متبادر الى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى أما
 معنى فلائن المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظ مجمل وأما لغة فقد قال الجوهري

(١) قال المصنف « الثالثة آية السرقة جملة لان اليد الخ » قال الاسنوى
 « والحق انه ليس فيها اجمال الخ » أقول كون هذه الآية لا اجمال فيها باعتبار
 مفرداتها لاخلاف فيه بين جمهور العلماء ومنهم الحنفية والشافعية خلافا لشرذمة
 قليلة وانما قلنا لا اجمال فيها باعتبار مفرداتها لانها جملة قطعا باعتبار ان اليد لا تقطع
 من اى موضع كان بل من موضع معين وهو غير معلوم من الآية ولا نزاع فى
 اجمال هذه الآية بخصوصه وكونه مبينا بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ولكن
 هذا الاجمال لامر خارج عن مفردات الآية والنزاع فى كونها جملة أو غير جملة
 انما هو بقطع النظر عن الامر الخارج بل بالنظر الى نفس مفردات التركيب ولاشك

في الصحاح ما نصه والتبيين الايضاح والتبيين أيضا الوضوح وفي المثل قد بين
 الصبح لذي عينين أى تبين هذا لفظه فأطاق التبيين على الوضوح وهو مصدر
 وضح لا أوضح تقول وضح الشيء وضوحا فهو واضح فيكون اسم المفعول منه
 وهو المبين يطلق أيضا على ما قد وضح بنفسه وان لم يوضحه غيره . انقسم الثانى
 الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير
 وهو الدليل الذى حصل به الايضاح يسمى مبينا بكسر الياء وله أقسام ذكرها
 المصنف بمثلها في المسئلة الآتية . وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده . ووقع في
 كثير من الشروح هنا اغلاط منها ان قوله تعالى « واسأل القرية » تمثيل للواضح
 بغيره وهو خلاف ما فى المحصول كما تقدم وباطل أيضا لانه قسم ذلك الغير في
 المسئلة الآتية الى القول والفعل فقط فلو كان مثلا له لكان انحصاره في القسمين
 باطلا لان المبين فيه ليس هو الفعل ولا القول بل العقل . والذى حملهم على ذلك
 ايها المقديم قوله أو بغيره انه من باب اللف والنشر والظاهر انه كان مؤخرآ عن
 المثالين ولكن غيرته الشراح فتأمله

قال * « الاولى أن يكون قولاً من الله والرسول وفعلانه
 كقوله تعالى صفراء فاقع لونها وقوله عليه الصلاة والسلام فيما سقطت السماء
 العشر وصلاته وحججه فانه أدل فان اجتمعا وتوافقا فالسابق وان اختلفا فالقول
 لانه يدل بنفسه » أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولاً من الله كقوله تعالى
 صفراء فاقع لونها^(١) الى آخر الآيات فانه بيان لقوله تعالى ان الله يأمركم أن

ان هذا تحايل على اثبات الخلاف مع اننا لو حملنا قول الاجمال على ما أجمعوا
 عليه من الاجمال فى موضع القطع من اليد وحملنا قول عدمه على مفردات التركيب
 لارتفع الخلاف الا اذا وجد التصريح من القائلين بالاجمال بانهم يدعونه فى
 مفردات التركيب وحينئذ يكون قولاً باطلا

(١) قال الاسنوى « أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولاً من الله
 تعالى الخ » أقول كون المبين قولاً أو فعلاً متفق عليه بين الحنفية والشافعية
 لكن الحنفية قالوا ان القول اما ان يبين بمنطوقه أولا يبين بمنطوقه وهو بيان

تمذبحوا بقرة وقد يكون قولاً من الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر فإنه بيان للحق المذكور في قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقد يكون فعلاً منه

الضرورة فاليمين بدلالة الالتزام لا يسمى بيان الضرورة والاول وهو البيان بالمنطوق اما موافق المدلول وانما ذكر دفعا لاحتمال مجاز أو خصوص أو تميينا لاحد محتمليه أو مخالف للمدلول والاول وهو البيان الموافق اما مع اجمال ماهو بيان له أو مع كونه مشتركا غير المجمل وهو بيان تفسير قول نجر الاسلام اما بيان التفسير فبيان المجمل والمشارك مثل قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والسارق والساارقة ونحو ذلك ثم لحقه البيان اه وعطف المشترك على المجمل من عطف الخاص على العام من وجه فان المشترك قد لا يكون بجملا نحو أنى شئتم وثلاثة قروء . وقوله «ونحو ذلك» لعله معطوف على المجمل والمراد به سائر أقسام الخفاء لاعلي الامثلة كما يؤم ظاهر العبارة وذهب اليه شراح كلامه ومنه تفسير الكنايات وان لم يكن مع خفاء ماهو بيان له بجملا كان أو غيره من سائر أقسام الخفاء وانما ذكر لرفع احتمال التغير عن الظاهر وهو بيان التقرير كتأ كيد الحقيقة والعام والثاني وهو البيان المخالف اما مقارن كالاتمنا وهو بيان تغيير ولا يصح الا موصولا وقد مر في التخصيصات أو متأخر وهو بيان التبدل وهو النسخ ثم بيان الضرورة أقسام كلها دلالة سكوت فالسكوت هو الدال منها ما يكون كالمنطوق في الوضوح كقوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث دل السكوت عن نصيب الاب ان الباقي للاب لان السكوت مع الحاصر بيان وما قيل ان كون الثلث للام مع حصر الورثة فيها وفي الاب يلزمه أن يكون الباقي للباقي منهما فالدلالة دلالة التزام لادلالة سكوت قلنا لا تنافي بين دلالة الالتزام ودلالة السكوت . ومنها دلالة حال الساكت على حكم المسكوت كسكوت الصحابة عن تقويم ولد المغرور وهو الذي تزوج امرأة يظنها حرة فولدت ولدا ثم ظهر انها أمة واستحقت فولد المغرور حر بألقيمة على ذلك انعمد اجماع الصحابة وسكتوا عن تقويم منافعه وتضمن قيمتها فهذا السكوت يفيد عدم تقويمها شرعا للمولى فلا يلزمه قيمة المنافع والالزام الكتمان عند وجوب البيان الى آخر ما يطول شرحه مما جعلوا فيه السكوت بيانا

أى من الرسول كصلاته^(١) فانها بيان لقوله تعالى وأقيموا الصلاة ولهذا قال صلوا كما رأيتموني أصلي^(٢) وكحجه فانه بيان لقوله تعالى والله على الناس حج البيت ولهذا قال خذوا عنى مناسككم وحكى فى المحصول عن قوم انهم منعوا البيان بالفعل لانه يطول فيتأخر وأجاب بأن القول قد يكون أطول واحتج المصنف بأن الفعل أدل أى أقوى فى الدلالة على المقصود وتوضيحه من القول فان الخبر ليس كالمعينة والمشاهدة^(٣) فاذا جاز البيان بالقول فبالفعل أولى قال فى المحصول وانما

(١) قال الاسنوى « وقد يكون فعلا منه الخ » صحة البيان بالفعل قول

جمهور العلماء ومنهم الائمة الاربعة ولم يخالف فى ذلك الا شذمة لا يعتد بهم
(٢) قال الاسنوى « ولهذا قال صلوا كما رأيتموني أصلي الخ » اقول حديث صلوا كما رأيتموني أصلي رواه البخارى فى حديث طويل وقوله خذوا عنى مناسككم رواه مسلم عن جابر وفى ذلك بحث فان حديث صلوا ورد فى المدينة وحديث خذوا ورد فى حجة الوداع يوم النحر والصلاة كانت مفروضة فى مكة قبل الهجرة وكذلك الحج كان معروفا من قبل وان لم يفرض الا بعد الهجرة فكان المخاطبون يعرفون الصلاة والحج فليس هذا اشارة الى بيان المجمع بل الحديث الاول لبيان نذب الصلاة مثل صلاته صلى الله عليه وسلم فانها كانت مشتملة على المندوبات والسنن فحينئذ الامر للندب والحديث الثانى لبيان ان امر الحج متقرر على ما فعلت ولا ينسخ شىء من افعاله فليس هذان الحديثان من البيان فى شىء كذا فى الفوائج

(٣) قال الاسنوى « فان الخبر ليس كالمعينة الخ » قال فى التيسير روى أحمد وابن حبان مرفوعا ليس الخبر كالمعينة فان الله اخبر موسى بن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلقى الاالواح فلما عين ذلك القى الاالواح وفى الدر المنثور برواية احمد وعبد بن حميد والبخارى وابن ابى حاتم وابن حبان والطبرانى بلفظ برحم الله موسى ليس المعين كالخبر أخبره ربه تبارك وتعالى ان قومه فتنوا بعمده فلم يلقى الاالواح فلما رآهم وطاينهم القى الاالواح فتكسر ما تكسر ولعل هذا كان مثلاً فتكلم به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا وقع فى شرح المختصر وغيره ولذا

يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بأحد أمور ثلاثة : أحدها أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده . وثانيها أن يقول هذا الفعل بيان للمجمل . وثالثها بالدليل العقلي وهو أن يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بيانا له ولا يفعل شيئا آخر فيعلم أن ذلك الفعل بيان له والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان قيل أهمل المصنف قسمين آخرين للبيان ذكرهما في المحصول أحدهما الفعل من الله تعالى وهو خلق الكتابة في اللوح المحفوظ والثاني الترك من الرسول كتركه التشهد الاول فانه بيان لعدم وجوبه قلت أما الترك فهو داخل في قسم الفعل على الراجح عند الاصوليين وقد صرح به ابن الحاجب في حذ الوجوب وأما الكتابة فتستحيل على الله تعالى في ذاته ولا يستحيل أن يخلقها في جسم فصار كالبيان بالاشارة وعقد الاصابع وقد ادعى الامام انتفاءهما في حق الله تعالى فنقول لما ظهر استواء الكل كان المقتضى لنتفهما مقتضيا لنتي الكتابة قوله « فان اجتمعا » أى القول والفعل وتوافقا أي في الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما قولاً كان أو فعلاً لحصول البيان به والثاني تأكيد له ولا فرق في ذلك بين أن نعلم السابق أو نجمله كما قاله في المحصول وصححه ابن الحاجب لكننا اذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة ^(١) وقال الآمدي الاشبه بما اذا جهلنا واختلغا في الترجيح ان المرجوح يقدر متقدما حتى يكون هو المبين والراجح المتأخر تأكيد له اذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكداً للراجح وهو ممتنع ^(٢) وان اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام من قرن الحج الى العمرة فليطف لها طوافا واحدا مع ما روى انه عليه الصلاة والسلام قرن فطاف

وقع المثل ليس الخبر كالمعاينة والله اعلم اه من الفوائد

(١) قال الاسنوي « نحكم على السابق منهما من حيث الجملة » وذلك لان

الحكم على التعمين تحكم ولا حاجة اليه

(٢) قال الاسنوي « اذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكدا للراجح

وهو ممتنع » اقول كون التأكد راجحا على المؤكد انما هو في المفردات نحو جاء

لها طوافين وسمى لهما سعيين^(١) فالاصح عند الامام وأتباعه وابن الحاجب أن
 المأخوذ به هو القول سواء تقدم أو تأخر أو لم يعلم شيء منهما لانه يدل بنفسه
 القوم كلهم واما المؤكد المستقل فانه يجوز فيه مرجوحية التأكيد بالاستقراء كما
 صرح بذلك في مسلم الثبوت وأقره عليه شرحه فواتح الرجوت واجاب البدخشي
 بما يوافق ذلك

(١) قال الاسنوى « وان اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام الخ » اقول
 قد اختلف الحنفية والشافعية ان القارن وهو الذي احرم بالحج والعمرة معا عليه
 طوافان طواف للحج وطواف للعمرة وسعيان سعى له وسمى لها أو ليس عليه
 الا طواف واحد وسمى واحد لهما فابو حنيفة وصاحبا ذهبوا الى الاول
 والشافعي الى الثاني استدل الشافعي بما رواه الترمذي عن ابن عمر رضى الله عنهما
 قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحرم بالحج والعمرة أجزاء طواف
 واحد وسمى واحد حتى يحل منهما وقال حديث صحيح غريب واستدل
 ابو حنيفة وصاحبا بما رواه النسائي عن حماد بن عبد الرحمن الانصارى عن
 ابراهيم بن محمد بن الحنفية قال طقت مع أبي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما
 طوافين وسمى لهما سعيين وحدثني ان عليا رضى الله عنه فعل ذلك وحدثه ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك قال ابن الهمام في فتح القدير حماد هذا
 وان ضعف لكن ذكره ابن حبان في الثقات وفي الحديث الطويل المروى لمسلم
 اشارة الى تكرر الطواف قال الشافعية ان المأخوذ به القول سواء تقدم أو
 تأخر أو لم يعلم شيء منهما قلنا لا نسلم ذلك بل نقول كما يقول ابو الحسين البصرى
 ان المتقدم منهما هو المبين دائما قال فى الفواتح اعلم ان الحق هذا القول واختاره
 الآمدى ولم يوجد أيضا فى كتبنا ما ينافيه فان المتقدم مفهم المراد قطعا فلا
 اجمال بعمده اه والقول بان لو كان المتقدم هو الفعل فانه اذا تقدم طوافان وكان
 الفعل بيانا للمجمل وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد فقد نسخ احدهما
 الى آخره فهو مدفوع باننا نلتزم النسخ ولا بأس به عند اقتضاء الدليل ولا مقتض
 هنا لان التاريخ مجهول كما سيأتى

والفعل لا يدل الا بواسطة أحد الامور الثلاثة المتقدمة^(١) فعلى هذا ان تأخر الفعل

(١) قال الاسنوي « لانه يدل بنفسه والفعل لا يدل الا بواسطة أحد الامور الثلاثة الخ » أقول أجب الحنفية عن ذلك بان ذلك غير مسلم اذا وقع الفعل بعد الجمل الا اذا دل دليل صارف عن البيانية وعلى ان الجمل باق على اجماله وفي هذا القول والفعل سواء فلا ترجيح لأحدهما على الآخر الا بالتقدم ومع عدم وجود دليل يصرف عن البيانية على ان هذا يناق مامر قريبا من ان الفعل أدل وأقوى في الدلالة على المقصود وترجيحه على القول الخ على ان التاريخ في هذه الحادثة مجهول فلا يعلم ان كان قوله الذي رواه الترمذي عن ابن عمر متقدماً أو متأخراً وكذا مارواه النسائي من الفعل وقد دل الدليل على قوة الفعل وترجيحه على القول بما رواه الامام أبو حنيفة عن صبي بن معبد في قصة طويلة وهو قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه لما طاف طوافين وسمى سبعين هديت لسنة نبيك قلت يرد على هذا ان السنة المطلقة في مثل هذا عند الشافعي تحمل على فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند أبي حنيفة وأصحابه على الطريقة في الدين وهو يشمل الواجب والمندوب والمواظبة عليه على أن الفعلين قد نقلتا متعارضين فإنه روى الشيخان عن ابن عمر انه قرن وطاف لهما طوافا واحداً وقال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وافق القول أحدهما فالترجيح في مثله للقول نخلوه عن المعارض فأجاب الحنفية باننا رجحنا فعل الطوافين بان رواية أمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين على رضى الله عنهما أرجح من رواية ابن عمر فانهما راجحان في الضبط والاتقان والفقاهة مع ان هذا مذهبهما ومذهب عبد الله بن مسعود ومذهب عمران بن الحصين رضى الله تعالى عنهم وهم راجحون على ابن عمر وأيضاً قد اعتضد هذا بالقياس فان ضم عبادة الى عبادة لا يوجب نقصاً في أركان احدهما مع ان الاحتياط في العبادات يقتضى ذلك هذا ما قاله كثير من الحنفية والحق في الاستدلال للحنفية كما قاله في الفواتح ان يستدل بقوله تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله » فهذا يدل بالعبرة على أن اتمام أركان كل منهما واجب فان معناه اثنوهما تامين فلا يعارضه خبر الواحد

فيكون دالا على استحباب الطواف الثاني وان تأخر القول كان ناسخا لا يجاب
الطواف الثاني المستفاد من الفعل وقال الآمدي الاشبه انه ان تقدم القول فهو
المبين وان تأخر فيكون الفعل المتقدم مبينا في حقه حتى يجب عليه الطوافان
والقول المتأخر مبينا في حقنا حتى يكون الواجب طوفا واحدا عملا بالدليلين
وقال أبو الحسين البصري المتقدم هو المبين دائما

قال * « الثانية لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما
لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب . ومنعت المعتزلة . وجوز البصري ومنا
القفال والدقاق وأبو اسحاق بالبيان الاجمالي فيما عدا المشترك . لنا مطلقا
قوله تعالى ثم ان علينا بيانه . قيل البيان التفصيلي . قلنا تقييد بلا دليل
وخصوصا أن المراد من قوله أن تذبخوا بقرة معينة بدليل ماهي وما لو نها
والبيان تأخر . قيل يوجب التأخير عن وقت الحاجة . قلنا الامر لا يوجب الفور .
قيل لو كانت معينة لما عنفهم . قلنا للتواني بعد البيان وانه تعالى أنزل انكم وما
تعبدون من دون الله فنقض ابن الزبيرى بالملائكة والمسيح فنزلت ان الذين
سبقتم لهم منا الحسنى الآية . قيل ما لا تتناوهم وان سلم لكنهم خصوا بالعقل .
وأجيب بقوله والسماء وما بناها وان عدم رضاهم لا يعرف الا بالنقل . قيل تأخير
البيان اغواء . قلنا كذلك ما يوجب الظنون الكاذبة . قيل كالخطاب بلغة لا تفهم .
قلنا هذا يفيد غرضا اجماليا بخلاف الاول » أقول لا يجوز تأخير البيان عن وقت
الحاجة أى وقت العمل بذلك الجمل ان منعنا التكليف بما لا يطاق لان الاتيان
بالشئ مع عدم العلم به محال ^(١) وكلام المصنف هنا مخالف لما أسلفه من جواز

الذى رواه الترمذى لاسيما وقد قال فيه انه غريب وأما قولهم دخلت العمرة في
الحج فحمول على القران لاعلى ان العمرة ذهبت من البين وقام طواف الحج
مقام طوافهما

(١) قال الاسنوى « أقول لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أى وقت
العمل بالجمل الخ » أقول فسر الحاجة بالعمل للاشارة الى ان الاحسن ان يقال
عن وقت العمل أو الفعل لان التعبير بالحاجة كما قال الاستاذ أبو اسحق

التكليف به فالصواب بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور في المحصول والحاصل
وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالصحيح عند الامام
وأتباعه وابن الحاجب انه يجوز^(١) ونقله في المحصول عن مذهبنا ومنعت المعتزلة
ذلك قال في المحصول الا في النسخ فانهم وافقونا على جواز تأخيره^(٢) وأهمل المصنف

الاسفراينى لائق بالمعتزلة القائلين بان المؤمنين حاجة الى التكليف ليستحقوا
الثواب بالامتثال اه وبهذا يحصل الجواب عما اعترض به الاسنوى على المصنف
من مخالفة كلامه هنا لما أسلفه من جواز التكليف بما لا يطاق قال صاحب جمع
الجوامع تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز والى وقته واقع عند
الجمهور لكن عذر المصنف ان مراده من وقت الحاجة وقت تعلق التكليف
تنجيزاً موسعاً كان التكليف أو مضيقاً وهذا لا يكون الا في التكليف الناجز
ومسئلة جواز التكليف بما لا يطاق وعدم جوازه مسألة اخرى تقدمت وان
الاتفاق على عدم وقوعه وهذا واضح معلوم فلا وجه لقول الاسنوى فالصواب
بناء عليه بل يكفي ان يقول الاحسن ان ينبه عليه مع التصريح بان الكلام
في التكليف الناجز والمراد بالبيان هنا بيان التفسير وأما بيان التغيير فلا يجوز
تأخيره اتفاقاً ان كان بغير مستقل كالاستثناء كما سبق وان كان بمستقل فكذلك
عند الحنفية خلافاً للشافعية وقد تقدم ذلك في التخصيص وأما بيان التبديل
وهو النسخ فالصحيح جوازه اتفاقاً لانه رفع للحكم أو بيان لانتهاء مدته فلا
يكون في تأخيره عن المنسوخ اخلال بالفهم لانه لا يعمل بالناسخ الا بعد
العلم به

(١) قال الاسنوي « وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
الى آخره » أقول وهذا باتفاق الحنفية والشافعية

(٢) قال الاسنوى « ومنعت المعتزلة ذلك الى آخره » أقول قد نسب في
مسلم الثبوت القول بالمنع الى الحنابلة وزاد في شرحه نسبتة للصيرفي لكن قال
بعد ذلك الا ان الاسفراينى ذكر ان الاشعري قدس سره نزل ضيقاً على الصيرفي
فناظره وهداه الى الحق فرجم عن المنع الى الجواز اه

استثناءه وفصل أبو الحسين البصرى من المنزلة ومن الشافعية القفال والدقاق وأبو اسحق المروزى فقالوا المجمل ان لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تأخير بيانه لان تأخيره لا يوقع في محذور وان كان له ظاهر يعمل به فيجوز تأخير البيان التفصيلى بشرط وجود البيان الاجمالى وقت الخطاب ليكون مانعا من الوقوع فى الخطأ مثل أن يقول المراد بهذا العام هو الخصوص وبهذا المطلق هو المقيد وبالنكرة فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازى أو شرعى وهذا الحكم ميسخ وأما البيان التفصيلى وهو كونه مخصوصا بكذا فغير شرط وحاصله أن الشرط عند هؤلاء أحد البيانين فقوله بالبيان أى مع البيان وفى النقل عن القفال نظر فقد رأيت فى كتاب الاشارة له أنه يجوز تأخير البيان مطلقا وقوله فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان لا بقوله جوز فيكون عامله محذوفا أى كأننا فيما عدا المشترك ونقل فى المحصول عن أبي الحسين استثناء المتواطىء أيضا مع المشترك وهو فاسد معنى لان له ظاهرا وهو ما شاءه المكلف من الافراد ونقلا لان أبا الحسين لم يذكر سوى المشترك على ما نقله الاصفهانى شارح المحصول ولاجل هذين المعنيين لم يذكره المصنف فافهمه ولم يصرح الآمدى باختيار شىء من المذاهب بل مال الى التوقف ثم استدل المصنف على مذهبه بثلاثة أدلة : الاول يدل على جوازه مطلقا أى فى التخصيص وغيره مما له ظاهر وما ليس له ولهذا قال لنا مطلقا. والثانى خاص بالنكرة. والثالث خاص بالعموم ولهذا قال وخصوصا كذا وكذا * الدليل الاول قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ذكر البيان بلفظ ثم وهى للتراخى فدل على انه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول واتباع الرسول متأخر عن الازال وهو المراد بقوله تعالى قرآنه أى أنزلناه وانما قلنا ان المراد بقوله مطلقا أى عاما لا مطلق الدلالة لان المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على أبي الحسين فى اشتراطه أحد البيانين اما التفصيلى أو الاجمالى والمصنف قد استدل به عليه فان قيل فابن العموم فى الآية قلنا لان بيانه مضاف وقد تقدم انه للعموم ولك أن تقول جملة على العموم يقتضى أن لا يوجد

بيان مقارن وان يفتقر كل القرآن الى البيان بالمعنى الذي قالوه^(١) وليس كذلك فالوجه

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول حمله على العموم يقتضى أن لا يوجد بيان مقارن الخ » أقول قد أورد على الحنفية أن « ثم » في قوله تعالى « ثم ان علينا بيانه » للتراخي والبيان عام فيشمل بيان التخصيص فينبغي ان يجوز مؤخراً وهم لا يجوزونه الا مقارناً وأجابوا بان البيان يطلق في العرف على بيان التفسير غالباً فهو المتبادر فلا يشمل بيان التغيير الذي هو التخصيص على انه يخصص بما عدا بيان التخصيص لدليل قاطع قد مر على ان الاضافة جنسية فيكفى في ذلك ان يثبت تأخير جنس البيان وقد مر عدم جواز تأخير التغيير فلزم تحقق الجنس في التفسير فانه هو الحق والا لزم عدم جواز مقارنة بيان التفسير أيضاً وبهذا تعلم أن ما أورده الاسنوى انما يرد على القائلين بان الاضافة للعموم وانه يشمل بيان التغيير وهو التخصيص فلا يلزم انه لا يوجد بيان مقارن مع انه باتفاق الكل ان بيان التغيير اذا كان بغير مستقل وجب اتصاله ومقارنته كالاستثناء واذا كان بمستقل وجب مقارنته عند الحنفية وجازت عند الشافعية والا لزم ان يفتقر كل القرآن الى البيان ولا قائل به فتعين حمل الاضافة على انها للجنس فلا يرد هذا لاعلى الحنفية ولا على الشافعية لان الشافعية يستندون فيما قالوه لادلة اخرى وبعد هذا نقول قال في الفواتح هذا ولنا فيه كلام من وجهين الاول أن المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل كما ورد في الصحيح عن ابن عباس أنها نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعب لسانه في سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبريل خشية النسيان فنزلت والمعنى لا تحرك لسانك بالقرآن عند تبليغ المبلغ لاجل التعجيل فان علينا جمعه في صدرك وعلينا قراءتك اياه فاذا قرأناه بلسان جبريل فقرأ على قراءته بعد ذلك ثم ان علينا تبينه الى الخلق بلسانك ومع هذا الاحتمال لا يقوم حجة فتأمل فيه . الثاني سلمنا أن البيان بمعنى التفسير لكن كلمة ثم انما دخلت على الجملة فلو أفاد التراخي أفاد التراخي في ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى فكون البيان على الله مؤخر عن كون الجمع في الصدر والقراءة عليه وهذا لا يوجب وجود البيان بعد الجممل

حمل البيان على الاظهار كقولهم بان لنا سور المدينة أى ظهر اعترض أبو الحسين ومن معه من الشافعية بأن المراد هو البيان التفصيلي دون الاجمالي وأجاب المصنف بأنه تقييد بلا دليل . قوله « وخصوصاً » هو معطوف على قوله مطلقاً تقديره لنا مطلقاً كذا وخصوصاً كذا وهذا هو الدليل الثاني المخصوص بالنكرة وتقديره

متراحياً بل الحق ان « ثم » ههنا للانتقال من مطلب الى آخر لعدم التراخي بين المضمونين والمعنى والله أعلم ان علينا الجمع والقراءة ثم علينا شيء آخر هو البيان والتفسير فافهم اه . وأقول أما ما قاله أولاً فغير مسلم أولاً لان كون سبب النزول هو أنه صلى الله عليه وسلم كان يتعب لسانه في سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبريل خشية النسيان فنزات لا يقتضي أن يكون البيان بمعنى تبليغ النظم المنزل بل غاية ما يقتضي افهام النبي أنه لا يخشى النسيان لان جمع القرآن في صدره وقرآنه مما أوجبه الله على نفسه فلذلك نأمره ان تتأني حتى تسمع قراءتنا له على لسان جبريل فاذا سمعتها فاقراً مثل ما يقرأ والى هنا تم الكلام المتعلق بهذا المطلب . فقوله بعد ذلك ثم ان علينا بيانه لا يشمل سوى معناه الحقيقي وهو التوضيح لان البيان لغة كالتبيين بمعنى التوضيح وكلاهما مصدر كالكلام والتكليم واحتماله لغير ذلك بلا دليل فلا يعول عليه . ثانياً أن الثاني في كلامه يقتضي الاول لاننا متى جعلنا ثم للانتقال من مطلب الى مطلب آخر كان البيان بمعنى التفسير ويكون المعنى كما قال ان علينا الجمع والقراءة فاتبع ما نقرؤه على لسان رسولنا اليك وهو جبريل ثم علينا بعد ذلك شيء آخر وهو بيانه أى بيان ما يحتاج منه للبيان بالنظر الى الخلق في فهمه من قلبه اللفظي وان كان القراء ان بيانا في نفسه ولكن لقصر العقول خفي بعض معاني بعضه بحسب ذلك القالب اللفظي قال تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » واذا كان القرآن تبياناً ومبيناً لكل شيء فكيف يحتاج المبين الى بيان وكما تفاوتت المبصرات بحسب تفاوت الابصار لا بحسبها في ذاتها كذلك القرآن انما تفاوتت في ادراكه العقول لتفاوتها هي لا لخفاء في ذاته وفوق كل ذي علم عليم . واذا تقرر هذا علمت أن الاضافة في بيانه يتمين

ان المراد من قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة انما هي بقرة معينة بدليل سؤالهم عن صفتها وجواب الباري لهم حيث قال ادع لنا ربك يبين لنا الى آخر الآيات^(١) فلو كانت غير معينة لكان السؤال باطلا لا يستحقون عليه جوابا لكن الباري أجاب بارصاف خاصة ثم ان البيان تأخر عن الخطاب حتى سأله سؤالاً بعد سؤال فدل على الجواز اعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين أحدهما أن بنى اسرائيل كانوا مأمورين وقت الخطاب بالذبح فيكونوا محتاجين الى البيان في ذلك الزمان وتأخيره عنه تأخير عن وقت الحاجة وهو لا يجوز فما تقتضيه الآية لا يقولون به وما يقولون به لا تقتضيه الآية وحوابه ما تقدم من كون الامر لا يوجب الفور ولك أن تقول الامر بذلك انما هو لاجل الفصل بين الخصمين المتنازعين في القتل كما هو معروف في التفسير والفصل واجب على الفور. الاعتراض الثاني لا نسلم أن البقرة كانت معينة فان ابن عباس رضى الله عنهما نقل عنه انه قال شددوا على انفسهم فشد الله تعالى عليهم ويدل عليه انها لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى وذمهم على سؤالهم لكنه عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا

أن تكون للجنس لان المشاهد أنه ليس كل القرآن محتاجا للبيان بل منه المحكم والنص والمفسر والظاهر والخفي والخفاء يتفاوت وهذا كله بحسب قلبه اللفظي الذي نزله جبريل على قلبه صلى الله عليه وسلم بلسان عربي مبين فصيح بليغ . وبهذا الذي قررناه اندفع أيضا حتى على القول بعموم البيان وان ثم للتراخي وان كان الحق أنها للانتقال وان الاضافة جنسية لزوم أن لا يوجد بيان مقارن لما علمت أن تأخير تبين الله تعالى عما قبله من الجمع والقراءة لا يقتضى تأخير البيان عن المبين . واندفع لزوم افتقار كل القرآن الى البيان لان عموم البيان لا يقتضى عمومه في عموم أجزاء القرآن بل انما يقتضى العموم في كل ما يحتاج منه البيان فقط كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « وتقريره أن المراد من قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة انما هي بقرة معينة الخ » أقول قد قدمنا لك ما يتعلق بهذه الآية مما به يتضح لك المقام فلا نعيده

يفعلون وجوابه انا نمنع كون التعنيف على السؤال فانه يجوز أن يكون على التواني أى التقصير بعد البيان فان كلا منهما محتمل وأيضا فإيجاب المعينة بعد ايجاب خلافه نسخ قبل الفعل وهو ممتنع عند الخصم وكان الصواب تقديم الاعتراض الثاني على الاول . قوله « وانه تعالى » هو معطوف على قوله ان المراد تقديره وانا خصوصا أن المراد كذا وأنه تعالى أنزل كذا وهذا هو الدليل الثالث المختص بجواز اطلاق العام واردة الخاص من غير بيان مقترن به لا تفصيلى ولا اجمالى وتوجيهه انه تعالى أنزل انكم وما تعبدون من دون الله حصص جهنم وهو عام فى كل معبود فقال ابن الزبيرى لخصمنا محمدا فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد المسيح فيلزم أن يكون هؤلاء حصص جهنم فتوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجواب حتى نزل التخصيص بقوله تعالى ان الذين سبقتم منا الحسنى أولئك منها مبعدون فدل ذلك على الجواز^(١) قال الجوهري الحصب هو ما يحصب به فى النار أى يرمى به

(١) قال الاسنوي « فتوقف النبي صلى الله عليه وسلم فى الجواب حتى نزل التخصيص الخ » أقول قد علمت أن الحنفية حملوا البيان فى الآية على بيان التفسير فلذلك حملوا قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة على البقرة المطلقة ثم نسخت فقيدت عملا بما صح عن ابن عباس رضى الله عنهما لو اخذوا ادنى بقرة لأجزأهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشد الله عليهم رواه ابن جرير وابن ابى حاتم من طرق كذا فى الدرر المنثورة وفيها ايضا برواية البزار عن ابى هريرة مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم ان بنى اسرائيل لو اخذوا ادنى بقرة لجزأتهم فى ذلك او لأجزأت عنهم وفى رواية ابن حاتم بزيادة لكنهم شددوا فشد الله عليهم وبرواية ابن جرير عن قتادة قال ذكر لنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول انما امر القوم بادنى بقرة لكنهم لما شددوا على أنفسهم شدد الله عليهم والذي نفس محمد بيده لو لم يستثنوا ما بينت لهم فاندفع ما يترآى من ان المخالف لا يرى قول الصحابي حجة على انه لا ريبه فى قيام الاحتمال فيمكنه للسند ويسقط الاستدلال

والزبعمى بكسر الزاي وفتح الباء قال وهو السميء الخلق على ما نقله الفراء وقال أبو عبيدة وأبو عمرو انه كثير شعر الوجه وأما أخصم فانه من باب المغالبة فتقول خاصمته نخصمته أخصمه بكسر الصاد أى غلبته في الخصومة قال الجوهري وهو شاذ فان قياسه الضم اذا لم تكن عينه حرف حلق تقول صارعته فصرعته أصرعه بضم الراء واعترض الخصم بوجهين أحدهما أن صيغة «ما» لا تتناول الملائكة ولا المسيح لانها عامة في افراد ما لا يعقل خاصة ولهذا نقل الآمدى أنه عليه الصلاة والسلام قال له ما أجهلك بلغة قومك ما لم لا يعقل^(١) وحينئذ فلا يكون ازال قوله تعالى ان الذين سبقت الآية للتخصيص بل لزيادة بيان جهل المعترض الثاني سلمنا انها تتناولهم لكنهم مخصوصون بالعقل فان العقل قاض بأنه لا يجوز تعذيب أحد بجرمة صادرة من غيره لم يدع اليها ولا رضى بها وهذا الدليل كان حاضرا في عقولهم حالة الخطاب ثم نزلت الآية تأكيدا له وأجاب المصنف عن الاول بما أجاب به الامام وهو ان «ما» تعم العقلاء وغيرهم بدليل اطلاقها على الله تعالى في قوله والسماء وما بناها وهذا الجواب باطل لانه ان أراد الاطلاق المجازي

ولم يسلموا عموم قوله تعالى «انكم وما تمبدون من دون الله حصب جهنم» للملائكة والمسيح وعزير بل انما هو عام في معبود المخاطبين وهم اهل مكة وهى الاصنام كما ذكره السهيلي فان الموصول انما يعم في الموصوفين بالصلة والصلة خاصة بما عبده المخاطبون فلم يتناول عيسى والملائكة وعزيرا لان اهل مكة ما عبدوا واحدا ممن ذكروا فاعتراضه تعنت وقوله تعالى النازل بعد ذلك «ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية» تصريح بما علم من عدم دخولهم او تأسيس لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيها قطعا لتعنت الاشقياء وليس تخصيصا. ومن هذا تعلم ان هذه الآية لا تصلح للاستدلال لما فيها من الاحتمال على الاقل

(١) قال الاسنوى «ولهذا نقل الآمدى انه عليه الصلاة والسلام قال له ما أجهلك بلغة قومك ما لم لا يعقل الخ» اقول قال في مسلم الثبوت وما عرف انه صلى الله عليه وسلم قال ما أجهلك بلغة قومك ما لم لا يعقل فلا اصل له اه وأقره عليه في الفواتح ومثله في كثير من كتب الحنفية

فسلم ولكن لا بد في الحمل عليه من قرينة ترشد اليه كالقرينة في قوله والسماء وما بناها وأما تكلف الحمل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع في قوله وما تعبدون فباطل بالاتفاق وان أراد الاطلاق الحقيقي فهو مذهب مشهور ذهب اليه أبو عبيدة وابن درستويه ومكي بن أبي طالب وكذا ابن خروف ونقله عن سيويوه لكنه مناقض لما ذكره في أوائل العموم^(١) ومخالف لمذهب الجمهور على ان في قوله تعالى وما بناها تخاريج معروفة عند أهل العربية وأجاب عن الثاني بأن العقل انما يحيل ترك تعذيبهم لعبادة الكفرة لهم اذا علم بالعقل أيضا عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك فان العقل لا مجال له في هذا وانما علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية وذلك متأخر وهذا الجواب من المصنف بناء على أن عصمة الانبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون انها ثابتة بالعقل كما سيأتي^(٢) فلا يستقيم الرد عليهم بذلك. قوله « قيل تأخير البيان اغواء » هذه حجة أبي الحسين البصري على اشتراط البيان الاجمالي فيما له ظاهر كما قال في المحصول وتقريره أن الشارع اذا خاطبنا بذلك فان لم يقصد افهام المعنى كان عبثا وهو نقص وان قصده فان كان هو المعنى الباطن كان تكليفا بما لا يطاق وان كان هو الظاهر كان اغواء أي اضلالا كما قاله الجوهرى ويقع في

(١) قال الاسنوى « وان أراد الاطلاق الحقيقي فهو مذهب مشهور الخ » أقول قد أراد هذا وكونه مناقضا لما ذكره في أوائل العموم لا يضر لانه جرى هنا على ما هو المشهور من أن ما طاعة للعقلاء وغيرهم وهناك جرى على خلافه فهما قولان جرى على أحدهما في موضع وجرى على الآخر في موضع آخر فلا وجه للقول بأن هذا الجواب باطل بعد أن اراد ما ذكرنا وهو القول المشهور المنصور

(١) قال الاسنوى « وهذا الجواب بناء على أن عصمة الانبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون انها ثابتة بالعقل الخ » أقول نعم ان المعتزلة يقولون ذلك ولكن لا ينكرون أن الدليل السمي مؤيد للدليل العقلي ولا كلام في أن عبادة هؤلاء العابدين هي فعلهم لا فعل الملائكة ولا فعل عيسى ولا العزير « ولا تزر وازرة

كثير من النسخ اغراء بالراء أي يكون اغراء للسامع بأن يمتد غير المراد أي حاملا
 له عليه وهو ايقاع في الجهل وقرره في المحصول بتقرير الراء وفي الحاصل بتقرير
 الواو وكلام المصنف يقتضي أنه دليل للمانع مطلقا وليس كذلك فان المشترك
 ليس فيه ايقاع في الجهل وأجاب المصنف بالنقض الاجمالي وهو جواز الخطاب
 بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره مثل قوله تعالى الرحمن على العرش
 استوى ويد الله فوق أيديهم مع انه ليس باغواء اجماعا فكذلك هذا وللخصم
 أن يفرق بأن هذه الاشياء قد قارنها دليل عقلي مرشد للصواب بخلاف تأخير
 البيان وهذا الجواب لم يذكره الامام بل ذكر شيئا آخر فيه ضعف . قوله « قيل
 كالخطاب » أي استدل من منع تأخير البيان عن الخطاب الذي ليس له ظاهر
 أيضا كالمشترك والذي له ظاهر ولكن امتنع الاخذ به لاقترانه بالدليل الاجمالي
 بأن الخطاب بذلك لا يحصل المقصود فامتنع وروده كالخطاب بلغة لا يفهمها
 السامع وأجاب المصنف بالفرق وهو أن الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد غرضا
 لا اجماليا ولا تفصيليا بخلاف الاول وهو الخطاب بالمشترك ونحوه فانه يفيد غرضا
 اجماليا فاذا قال ائنتي بعين أفاد الامر بواحد من العيون فيتهيأ للعمل بعد البيان
 وتظهر طاعته بالبشر وعصيانته بالكراهة وكذلك اذا قال اقتلوا المشركين وقال
 ان هذا العام مخصوص

قال « تنبيه * يجوز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يوجب
 الفور » أقول المراد بالتنبيه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وهو هاهنا
 كذلك وحاصله انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما أوحى اليه

وزر أخرى « وانما الكلام في الرضا بهذه العبادة وعدمه والرضا وان كان
 معصية تحيلها المعتزلة عقلا على الانبياء وطريق ذلك عقلي فنحن نحيلها عقلا
 أيضا ولكن من طريق السمع وبعد أن أثبتنا ذلك يمكننا أن نقيم الدليل عليه
 ويكون من بناء المختلف فيه على المختلف فيه بعد اثباته بالدليل الصحيح وهذا
 كثير في مناظرات العلماء

من الاحكام الى وقت الحاجة اليها^(١) لانا نقطع بأنه لا استحالة فيه ولا نه يجوز أن يكون في التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك وأجاب المصنف بأن الامر لا يوجب الفور كما تقدم^(٢) قال في المحصول وان سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن لانه هو الذي يطلق عليه القول بأنه منزل^(٣) وذكره أيضا ابن الحاجب ولك أن تقول أى فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره وأيضا فالقرآن يشتمل على آيات تتضمن الاحكام فاذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ أحكامها واذا وجب ذلك وجب تبليغ الاحكام مطلقا اذ لا قائل بالفرق

(١) قال الاسنوى « حاصله أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما أوحى اليه الخ » أقول اتفق جماهير العلماء على جواز تأخير الرسول صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم المنزل الى المكلف الى وقت الحاجة وهو وقت تنجيز التكليف سواء كان موسماً أو مضيئاً وقالت شاذمة قليلة لا يجوز ذلك وأما التأخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقاً

(٢) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بأن الامر لا يوجب الفور كما تقدم » أقول: استدل هؤلاء القوم على أن الامر هنا للفور بأن وجوب التبليغ مطلقاً سواء كان على الفور أو متراخياً معلوم عقلاً من الرسالة فلا حاجة الى الابانة وأجاب الجمهور بان ابانة التبليغ مع كونه معلوماً عقلاً لفائدة تقوية ما حكم به العقل بالنقل ويدل على ذلك ما بعده وهو قوله تعالى « فان لم تفعل فما بلغت رسالته » فان عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة رأساً وهو ظاهر

(٣) قال الاسنوى « قال في المحصول وان سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن الى آخره » أقول قال ما يوافقه في التحرير فقال ان الامر ظاهر في تبليغ المتلو أى القرآن الشريف وردوه بأن كلمة « ما » عامة والتخصيص من غير دليل فلا يقبل على أن الآية قد نزلت في تبليغ حكم غير متلو كما ورد في بعض الروايات ولا يتوهم أنها ليست على عمومها فان بعض ما أنزل أسرار بين الله ورسوله

« الفصل الثالث - في المبين له »

انما يجب البيان لن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كاحكام الحيض ، أقول يجب بيان الجمل لمن أراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ولا يجب بيانه لغيره لانه لا تعلق له به . وقد أشار المصنف الى هذين القسمين بانما الدالة على الحصر من ان ارادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه الجمل كآية الصلاة فان المجتهدين أربدوا بالفهم ليعملوا بها وقد تكون للفتوى به كاحكام الحيض فان تفهيم المجتهدين ذلك انما هو لافتاء النساء به لا للعمل وهذا الكلام ذكره أبو الحسين وتابعه الامام وأتباعه عليه وهو بدل على انه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستعمل منهم دون غيره الا ان الغالب صدور الاستعداد من الرجال * ﴿ فروع ﴾ حكاه الآمدي وابن الحاجب الاول اللفظ الوارد اذا أمكن جملة على ما يفيد معنى واحدا وعلى ما يفيد معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط ^(١) فقال ابن الحاجب المختار انه يجمل

صلوات الله عليه فلا يصح التبليغ لان الآية ظاهرة في العموم فلا تسمع دعوى أن بعض ما أنزل أسرار ممنوع التبليغ الا عن البعض الغير المتأهلين وهو لا ينافي وجوب التبليغ مطلقاً فافهم . كذا في القوايح . لكن هذا غير مسلم لان مما لا شك فيه أن بعض ما أنزل مما اختص الله بعلمه كالمتشابه الذي لا تدرك العقول كنهه كذات الله وصفاته ومما اختص به رسوله من الغيوب التي جاء بها القرءان واطلعه الله عليها فالاولى ان يقال ان كلمة ما عامة عموماً عرفياً لا اختصاصها بما انزل من الاحكام والكلام في هذا لا فيما عداها مما لا يتعلق بالاحكام وبهذا تعلم أن ما قاله في المحصول من التسليم واردة تبليغ القرآن غير مسلم لما ذكرناه ولما ذكره الاسنوي والله الموفق

(١) قال الاسنوي « فروع حكاه الآمدي وابن الحاجب : الاول اللفظ الوارد اذا أمكن جملة على ما يفيد معنى واحداً والى ما يفيد معنيين الى آخره »

لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الآمدي المختار وهو راي الاكثرين انه ليس بمجمل بل محمله على ما يفيد معنيين تكثيراً للفائدة في كلام

أقول أشار بذلك الى تحرير محل النزاع في اللفظ الذي ورد ويجوز جملة على معنى أو على معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط ومثل لذلك في مسلم الثبوت بالدابة للجمار وله مع الفرس وقال عند الجمهور مجمل واختاره ابن الحاجب وابن الهمام غير أنه جعل محل النزاع اذا تساوى اطلاق لفظ لمعنى ولمعنيين ومراده التساوى في مطلق الاطلاق ولكن لم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط فمبارته مساوية لعبارة الاسنوي واختار هو ما اختاره الآمدي وقال انه رأى الاكثرين من أنه ليس بمجمل واستدل لذلك بان الاحتمالات ثلاثة من الاشتراك والتواطى والحقيقة والمجاز والمجاز خير فيحمل على مجازية أحد المستعمل فيه من الواحد أو الاثنين فلا اجمال لانه يحمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى المجاز عندها فان قلت هذا انما يتم لو كان كونه حقيقة في أحدهما معلوماً والمفروض انه لم يعلم قلت فلينظر في الامارات عند التردد والتردد في الحقيقة ليس من الاجمال في شيء وقد يقال ان المفروض أنه لم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما وكل منهما يحتمل الحقيقة ، والمجازات والامارات متساوية واستدل أيضاً بأن الحقائق لمعنى واحد أغلب فيكون في الواحد حقيقة وفي الاثنين مجازاً كيف ووضع المفرد لم يوجد للاثنين وهذا انما يتم لو كان تحرير المسألة في استعمال لفظ للواحد والاثنين بما هو اثنان وأما لو كانت في لفظ مستعمل لمعنى ولمعنيين بحيث يكون للقدر المشترك بينهما فيفهمان لانهما من جزئياته وهو أجدر لان وجود لفظ مستعمل في الاثنين استعمال المثني في حين الخفاء فلا فائدة في مسألة يكون موضوعها في الاكثر مشكوك الوجود والمثال المذكور أيضاً غير منطبق فلا يتم أصلاً ثم هذه الدلائل ترجع الى أن عدم الاجمال أكثر فيكون ارجح ولا يتم الا اذا اريد عدم ظهور كون اللفظ حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط وتساوى اللفظ في نفس الاطلاق سواء تبادر أحدهما

الشارع . الثاني اذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوي ومسمى شرعي فقد تقدم الكلام في بعضه في الفصل التاسع من الباب الاول ^(١) ويبقى النظر ههنا بعينه أولاً وحينئذ لا يقول بالاجمال قائل بل يجب حمله على المتبادر قطعاً واستدل القائلون بالاجمال بان اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس أحدهما ظاهراً وكونه لهما مع عدم ظهور أحدهما هو معنى المجل وهذا الدليل يرشدك ان هؤلاء أرادوا بالتساوي التساوي في الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة متبادراً وحينئذ يكون الاجمال بديهياً ولا سبيل الي انكاره فان حاصله يرجع الى أن المشترك بين واحد والاثنين مجمل ولا يليق بعقل انكاره كما أن حاصل الاول اذا كان لفظ يستعمل لمعنيين وان كان متبادراً في أحدهما هل هو مجمل أم لا فاذا النزاع بين الفريقين لفظي فن قال بالاجمال أراد التساوي في الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة متبادراً والذي قال بعدم الاجمال أراد التساوي في نفس الاطلاق فقط سواء تبادر أحدهما بعينه أولاً وحينئذ فيعمل بما يتبادر ولا اجمال حينئذ قطعاً . كذا يؤخذ من فوائح الرحموت على مسلم الثبوت ملخصاً . ألا ترى الى قول من يرى عدم الاجمال رداً على دليل القائل بالاجمال المتقدم ان عدم ظهور أحدهما ممنوع لان عدم الظهور هنا لعدم العلم بالحقيقة لا لسكون كل منهما حقيقة فيلزم عدم الظهور فعليك بالنظر في الامارات . فان هذا صريح في أن القائل بعدم الاجمال لا يقول بالتساوي في الاطلاقين على الوجه المتقدم الذي أراده القائل بالاجمال بل يقول بان أحد المعنيين ظاهر في الواقع فعليك بالبحث عن الامارات والقائل بالاجمال لا يقول بذلك بل يقول بالتساوي في الاطلاقين على ذلك الوجه فلم يتوارد النهي والاثبات على شيء واحد فكان النزاع لفظياً بلا شك

(١) قال الاسنوي «الثاني اذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوي ومسمى شرعي فقد تقدم الكلام في بعضه الى آخره» اقول قال الحنفية في هذه المسألة ان اللفظ اذا صدر من الشارع فالتحتم انه للشرعي في الاثبات والنهي وقال القاضى ذلك اللفظ مجمل فيهما والغزالي مجمل في النهي ظاهر في الاثبات وقال قوم منهم

فما اذا لم يمكن حمل الكلام على مدلوله الشرعي ولكن يمكن حمله على حكم آخر شرعي وعلى موضوعه اللغوي^(١) فقال الغزالي يكون مجرلا وقال الآمدي وابن الحاجب المختار أنه ليس بمجمل بل يحمل على الحقيقة الشرعية ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل أن يكون المراد انه كالصلاة حكما في الافتقار الى الطهارة أو أنه مشتمل على الدماء الذي هو صلاة لغة. الثالث اذا قلنا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدرج^(٢) وقيل يمتنع لان اخراج البعض يوم استعماله في الباقي. الرابع اذا قلنا لا بد من مقارنة المخصص للعام وانه لا يجوز تراخي ازاله عنه^(١) فاذا نزل فهل يجوز الآمدي هو ظاهر في الاثبات في الشرعي وفي النهي ظاهر في اللغوي وأدلة كل من هذه الأقوال في المطولات

(١) قال الاسنوي «ويبقى النظر هاهنا فيما اذا لم يمكن حمل الكلام على مدلوله الشرعي الى آخره» اقول مختار الحنفية هو ما اختاره ابن الحاجب من انه ليس بمجمل ويحمل على بيان الحكم الشرعي لان عرف الشارع بيان الاحكام الشرعية (٢) قال الاسنوي «الثالث اذا قلنا بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه الى آخره» اقول هذا متفق عليه بين الحنفية والشافعية وقد استدلو على ذلك أولا بان آتى الصلاة والزكاة مثلا مجرلان بينا بالفعل والقول بتدرج ولم يبيننا فوراً بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ وثانيا بجواز قصد الاعتقاد اجمالا أولا ثم الاعتقاد تفصيلا ثم العمل في وقته فالأخير مع التدرج مشتمل على فائدة عقلية فيجوز

(٣) قال الاسنوي «الرابع اذا قلنا لا بد من مقارنة المخصص للعام الى آخره» اقول قد علمت أن المخصص عند الشافعية قسمان غير مستقل وهذا يجب أن يكون متصلا للعام فلا يتأني فيه هذا التفصيل ولا هذا الخلاف وانما الخلاف انه من أقسام المخصص كما يقول الشافعية أو ايس من أقسامه كما يقول الحنفية فتعين أن يكون المراد بالمخصص هنا المستقل فقط لانه هو الذي اختلفوا في أنه يجب أن

اسماعه للمكف بدون اسماعه أى اسماع العام بدون اسماع الخاص فيه مذهبان الصحيح الجواز وصححه أيضاً في المحصول لان فاطمة سمعت « يوصيكم الله » الآية ولم تسمع « نحن معاشر الانبياء لانورث » وأمثاله كثيرة (١) . الخامس ذهب الكرخي الى انه لا بد ان يكون البيان مسارياً للمبين في القوة (٢) وذهب

بمقارن أو يجوز تأخيره فالحنفية قالوا لا بد من المقارنة والشافعية جوزوا تأخيره ولكنهم قالوا لو قلنا لا بد من المقارنة فاذا نزل فهل يجوز اسماع العام للمكف بدون اسماع الخاص قال الشافعية نعم وقال الحنفية لا استدلال الشافعية بأنه اذا جاز تأخير بيان الجمل اتفاقاً لجواز تأخير اسماع المخصص الذي هو من بيان التغيير اولى لان عدم اسماعه اسهل من عدم وجود البيان ومنع السكال بن الهمام هذه الاولوية بان العام في هذه الصورة اريد به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم الا في ارادة المتكلم فاذا لم يسمع المخاطب المخصص فوجوده كعدمه وكان المراد بالعام مجهولاً عنده فيلزم المحذور اه . والمحذور الذي أشار اليه هو تقريب المخاطب بفهامه غير المراد

(١) قال الاسنوي « الصحيح الجواز وصححه أيضاً في المحصول لان فاطمة سمعت الى آخره » اقول قالت الحنفية لو سلمنا ان قوله نحن معاشر الانبياء لان نورث مخصص للآية المذكورة فليس فيه تأخير الاسماع عن المكلفين كلهم والكلام فيه فانا لا نقول بوجوب اسماعه كل أحد كيف ولا يجب تبليغ الحكم الى كل واحد بل الواجب التبليغ الى البعض فاسماعه المخصص كاف فانه يبين الحكم والمراد عنده فيصلى بالنقل عنه الى غيره وفي الحديث « الا فليبلغ الشاهد منكم الغائب » أكبر شاهد

(٢) قال الاسنوي « ذهب الكرخي الى أنه لا بد أن يكون البيان مساوياً الى آخره » اقول هذا الفرع على اطلاقه غير محرر وتحرير ذلك ان المساواة اما أن تكون في الثبوت أو في الدلالة والبيان اما بيان تفسير وهو بيان الجمل أو بيان تغيير وهو التخصيص أو بيان تبديل وهو النسخ ففي بيان التفسير للجمل لا تجب المساواة في الثبوت اتفاقاً بل يجوز أن يبين الجمل القطعي بخبر الآحاد

أبو الحسين البصري الى انه يجوز ان يكون أدنى منه قال في المحصول وهو الحق واختار ابن الحاجب انه لا بد ان يكون أقوى وهذا الذي اختاره لم يذكره الآمدي بل اختار تفصيلاً لم يذكره أيضاً ابن الحاجب وهو انه ان كان المبين مجزئاً كفى في تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح^(١) وان كان ظاهراً

الظني ولا يتصور في هذا مساواة في الدلالة بين البيان وبين المبين ولا أن يكون البيان أدنى دلالة من المبين فانه لا شيء أدنى دلالة من الجمل وأما بيان التغيير وهو التخصيص للنص العام الظاهر فهذا هو الذي قال فيه الحنفية ومنهم الكرخي لا بد فيه من المساواة أي في الثبوت بين البيان وبين المبين فلا يجوز تخصيص قطعي الثبوت ابتداءً بظني الثبوت وقال الاكثرون لا يشترط أن يكون مساوياً في الثبوت ولكنه يجب أن يكون أقوى دلالة فيجوز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد لان العام وان كان قطعي الثبوت ولكنه ظني الدلالة وخبر الواحد الخاص بالعكس فتعادلاً كما سبق وهذا هو مراد ابن الحاجب بقوله لا بد أن يكون أقوى فراده أقوى دلالة وان كان لا يشترط مساواتهما ثبوتاً (١) قال الاسنوي «وهذا الذي اختاره لم يذكره الآمدي بل ذكر تفصيلاً لم يذكره أيضاً ابن الحاجب وهو أنه اذا كان المبين مجزئاً الى آخره» اقول قد علمت ان كلام ابن الحاجب انما هو في العام والخاص والمطلق والمقيد الذي قال فيه الآمدي وان كان ظاهراً أو مطلقاً الى آخره ولا كلام له في الجمل فتفصيل الآمدي لا ينافي ما اختاره ابن الحاجب بل هو موافق له وأما ما ذهب اليه أبو الحسين البصري من أنه يجوز أن يكون أدنى منه فان مراده بيان تفسير الجمل وقد علمت أنه يجوز أن يكون أدنى منه ثبوتاً ولا يتصور أن يكون أدنى منه دلالة وان كان مراده بيان التغيير كان مراده بأنه أدنى ثبوتاً مع أنه أقوى دلالة فهو موافق لكلام ابن الحاجب وان كان مراده أدنى ثبوتاً ودلالة أو أدنى دلالة فقط وحينئذ يكون أدنى في النسبتين فغير معقول فنؤخذ هذا التحرير واشكر الله تعالى

أو مطلقاً فلا بد أن يكون المخصص والمقيد في دلالاته أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ومن دلالة المقيد على صورة التقييد لانه ان كان مساويا لزم الوقف وان كان مرجوحا امتنع تقديمه على الرجح وأما مساواة البيان في الحكم فتأني ان شاء الله تعالى في الكتاب الثاني في السنة
قال :

« الباب الخامس »

في النسخ والمنسوخ - وفيه فصلان

الفصل الاول - في النسخ

وهو بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى مترسخ عنه وقال القاضى رفع الحكم ورد بأن الحادث ضد السابق فليس رفعه بأولى من دفعه « أقول النسخ لغة يطلق على الازالة ومنه نسخت الشمس الظل وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أى نقلته والمناسخات لا تنتقل المال من وارث الى وارث وهل هو حقيقة في الازالة مجاز في النقل أو بالعكس أو مشترك بينهما فيه مذاهب حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح ورجح الامام الاول قال لان النقل أخص من الزوال فان النقل اعدام صفة واحداث أخرى وأما الزوال فطلق الاعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجازاً في الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة . واختلفوا في معناه الاصطلاحى ففسره القاضى برفع الحكم واختاره الآمدي وابن الحاجب^(١) ومعناه أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان

(١) قال الاسنوي « واختلفوا في معناه الاصطلاحى ففسره القاضى برفع الحكم واختاره الآمدي الخ » واختاره صاحب جمع الجوامع أيضا فقال اختلف في انه رفع أو بيان والمختار الاول قال الجلال لشموله للنسخ قبل التمكن وسيأتى جوازه على الصحيح اه وأقول قد اختلفوا في ان هذا الخلاف لفظى

الناسخ لكان باقيا لكن الناسخ رفعه وفسره الاستاذ ببيان انتهاء أمد الحكم ومعناه ان الخطاب الاول له غاية في علم الله تعالى فانتهى عندها لذاته ثم حصل بعده حكم آخر لكن الحصول والانتفاء في الحقيقة راجعان الى التعلق والتفسير

أو معنوي فقال ابن الحاجب الخلاف لفظي لان مرادنا بالرفع زوال التعلق المظنون استمراره قبل ورود الناسخ وهو المراد بانتفاء أمد الحكم وليس الفرار اليه لان قدم الحكم بأبي الرفع دون الانتفاء لأن الانتفاء ليس الا عدم وجود شيء بعد الامد وهو الرفع وبأبي عنه القدم فاذن ليس النسخ الا انتفاء الحكم الى أمد معين وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاؤه فيؤول النسخ الى التخصيص في الازمان وقال في مسلم الثبوت والحق انه معنوي وتحقيقه ان الخطاب المطلق النازل في علمه تعالى هل كان متناولا لكل أو كان مقيدا بالدوام فكان النسخ رفعا لهذا الحكم المقيد بالدوام ولا يلزم التكاذب لان الانشاء لا يحتمل التكذيب وانما يرفع الثاني الاول أو كان الخطاب مخصصا ببعض الازمنة وهو الزمان الذي ورد فيه النسخ لكن لم ينزل التقييد به عند زوال المنسوخ فكان النسخ بيانا. وأقول التحقيق ان النزاع لفظي ولا يليق أن يكون بين الفريقين نزاع في هذا أصلا وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل أن يحكموا على الله تعالى بأمر لم يهد اليه الدليل ولا حكمت به البديهة وليس كل الاحكام مؤقتة في علم الله تعالى عند أحد ولا الشكل مؤبد عند أحد فلا يتمكن أحد من احدي الدعويين مطلقا فن الذي يستطيع أن يقول ان الخطاب المطلق في علمه تعالى كان مقيدا بالدوام أو يقول كان مخصصا ببعض الازمنة وأيضا ان القائلين بان النسخ بيان الامد جوزوا نسخ الحكم المؤقت قبل مجيء وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رفعا فالحق ان الحكم سواء كان مقيدا بقيد التأييد أم مطلقا عنه أم مقيدا بوقت لم ينزل التقييد به أو نزل التقييد به له عمر عند الله تعالى الى أجل معين مقدر البتة والله سبحانه يعلم هذا الاجل بلا تغيير ولا تبديل في علمه تعالى فاذا جاء ذلك الاجل انزل حكما آخر وارتفع الحكم الاول من البين فالحكم المنسوخ

بالبين اختاره المصنف وهو مقتضى اختياره في الحصول فانه ذكر في المسئلة الثانية أن مقابله خطأ^(١) لكنه اختار في المعالم أن النسخ عبارة عن الانتهاء وحذف لفظة البيان فقوله بيان كالجنس وقوله انتهاء خرج به بيان المجمل وقوله حكم شرعى دخل فيه الامر وغيره ودخل فيه أيضاً نسخ التلاوة دون الحكم^(٢) لان في نسخها بياناً لانتهاء تحريم قراءتها وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلي وهو البراءة الاصلية^(٣) فان بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لانه ليس ببياناً لحكم شرعى اذ الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراءة الاصلية

ميت باجله بامارة الله سبحانه وظهور الامارة ليس الا بهذا الرفع فن نظر الى الاول عرف النسخ بانتهاؤ امد الحكم المقدر عند الله تعالى ومن نظر الى الثانى عرفه برفعه وقول الامام فخر الاسلام رضى الله عنه وهو فى حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوماً عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهر البقاء فى حق البشر فكان تبديلاً فى حقنا بياناً محضاً فى حق صاحب الشرع بنادى على ما ذكرناه . وقال فى البديع اذا كان فى النسخ جهتان صح التعريف بكل واحدة منهما فهذا أيضاً يرشدك الى ما قلنا ولا تظن انه يلزم على ذلك تعدد الحق بل الحق واحد فالمنسوخ حق فى زمان العمل به قبل النسخ والناسخ حق فى زمانه وقت العمل به ولا تعدد أصلاً ونسخ الشرائع بعضها بعضها شاهد عدل على هذا كذا يؤخذ من الفوائح ملخصاً مع زيادة للايضاح

(١) قال الاسنوي « فانه ذكر فى المسئلة الثانية ان مقابله خطأ » أقول قد علمت بما قدمنا ان كلا من التفسيرين صواب وان الخلاف لفظي

(٢) قال الاسنوي « ودخل فيه أيضاً نسخ التلاوة الخ » أقول وذلك لان نسخ التلاوة راجع الى نسخ أحكامها من جواز الصلاة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب وقراءتها وكون التلاوة سبباً لثواب عظيم وحفظها موجب لفضل جسيم الى غير ذلك

(٣) قال الاسنوي « وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلي الخ » أقول أى خرج ذلك على فرض تحققه والا فالحق انه ليس لنا حكم كذلك ولا حكم الا بالدليل

ليست كذلك وقوله « بطريق شرعي » خرج به بيان انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي^(١) كالموت والغفلة والعجز فلا يكون نسخاً كما صرح به الامام هنا وصرح

السمعي كما ان الحق ان الانسان لم يترك سدى بل من عهد هبوط آدم والشرع موجود لم يخل زمن من وجوده فالخلافية بين أهل السنة وبين المعتزلة فرضية فقط ولذلك فرضوها فيمن ولد وتربى في شاق جبل

(١) قال الامنوي « وقوله بطريق شرعي خرج به الخ » أقول من الاصوليين من عرف النسخ بأنه رفع الشارع الحكم الشرعي ولم يزد وزاد ابن الحاجب بدليل شرعي متأخر واخرج بالاول رفعه بالموت والنوم والغفلة والثاني نحو صل الى آخر الشهر وقال صاحب مسلم الثبوت في الحاشية لاجابة اليه لان الاول انتفاء لعدم القابلية والثاني انتفاء بالفاية اه ورده في النواتج فقال وقد يقال الوجوب على المكلف ثابت البتة وقد ارتفع بالموت قطعاً ولا يرتفع الا برفع الشارع بالضرورة فلا بد من قيد يخرج به وأيضا القيود لاظهار ماخرج منه اه وقد يقال رفع الحكم بكل من الموت والنوم والغفلة بدليل شرعي فالاول رفع بقوله عليه الصلاة والسلام « اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث » ومن انقطع عمله ولا تكليف الا بالعمل فقد انقطع التكليف وارتفع الحكم وكذلك رفع الحكم بالنوم والغفلة بقوله صلى الله عليه وسلم « رفع القلم عن ثلاث النائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق والصبي حتى يحتلم » لان السكك لا يفقهون الخطاب ولا يتصورونه ولذلك كان الصواب امتناع تكليف الغافل ومن لا يفهم الخطاب ولا يتصوره فزيادة بدليل شرعي أو بطريق شرعي لا يخرج ما ذكر فالذي ينبغي أن رفع الشارع الحكم الشرعي ان كان مع بقاء المكلف قابلاً للتكليف كان نسخاً وان كان لا انتفاء القابلية فليس بنسخ : ومنهم من عرفه بما عرفه المصنف ولم يزد على قوله انتهاء امد الحكم الشرعي ولا حاجة الى زيادة بطريق شرعي لما علمت ولا بقيد التراخي لدلالة الانتهاء عليه . نعم اذا قلنا النسخ رفع الحكم بالدليل الشرعي فقط أو انتهاؤه كذلك كان قولنا

في الكلام على التخصيص بالادلة المنفصلة بعكس ذلك فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين ^(١) وانما قال بطريق شرعي ولم يقل بحكم شرعي لان النسخ قد يكون بغير بدل ودخل في الطريق الفعل والتقريب والقول سواء كان من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم قوله «متراخ عنه» خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلا كقوله لا تقتلوا أهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين أو غير مستقل كالاستثناء والشرط وغيرهما وأيضا لو لم يكن النسخ متراخيا لكان الكلام متهاافتا وفي الحد نظر من وجوه أحدها أن المنسوخ قد لا يكون حكما شرعيا بل خبرا كما سيأتي ^(٢) الثاني أن هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع انه ليس بنسخ ^(٣) الثالث اذا

بدليل شرعي أو بطريق شرعي أو بخطاب شرعي مخرجا للرفع بالموت والجنون والغفلة والمقل والاجماع كما في جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل الى آخره » أقول قال في جمع الجوامع وقول الامام من سقط رجلاه نسخ غسلهما مدخول قال الجلال أي فيه دخل أي عيب حيث جعل رفع وجوب الغسل بالعقل لسقوط محله نسخا فانه مخالف للاصطلاح وكأنه توسع فيه اه. قال العطار عليه أي في النسخ حيث أراد به مطلق الرفع وهو اعتذار عن الامام وكان المناسب التعبير بما يفيد الجزم لان مقام الامام ينبو عن عدم معرفة اصطلاح القوم اه. فظهر من هذا أن ما صرح به الامام من أن سقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين مخالف لاصطلاح القوم

(٢) قال الاسنوي « وفي الحد نظر من وجوه أحدها الخ » أقول خبر الشارع ان كان المراد به حقيقة الخبر فلا يقبل النسخ لان خبر الشارع واجب الصدق لاستحالة الكذب عليه فلا يقبل الرفع كعلمه سواء وان كان المراد افادة الحكم على وجه التأكيد فالمنسوخ هو الحكم الشرعي الذي افاده الخبر لا الخبر (٣) قال الاسنوي « الثاني ان هذا الحد منطبق على قول العدل الخ » أقول قول الراوي العدل نسخ حكم كذا ليس بنص ولا دال بالذات على النسخ

اختلفت الامة على قولين فان المكلف مخير بينهما ثم اذا أجمعوا على أحدهما فانه يتعين الاخذ به ^(١) وحينئذ فيصدق الحد المذكور مع أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به كما سيأتي ثم ان النسخ قبل وقت الفعل داخل في حد الرفع وفي دخوله في حد المصنف نظر ^(٢) وكذلك التخصيص بالادلة السمعية المتراخية ^(٣) . قوله « وقال القاضى رافع الحكيم » أى رفع حكم شرعى بطريق شرعى متراخ وقد تقدم معنى الرفع ورده الامام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجها واحداً وهو أن بل هو دليل على وجود النص الدال على النسخ فهو خارج بقولنا بدليل شرعى أى خطاب شرعى وقول الراوى ليس كذلك

(١) قال الاسنوى « الثالث الخ » أقول قد علمت أن المراد بقولهم بطريق شرعى أو بدليل شرعى الخطاب الشرعى، فخرج الاجماع بذلك كما خرج قول الراوى العدل نسخ حكم كذا فان كلا من الاجماع وقول الراوى دليل وجود النسخ وايس واحد منهما بنسخ فالحد ليس بصادق عليه كما لم يصدق علي ما قبله ولدفع هذه الوجوه صريحاً قال فى جم الجوامع واختلف فى أنه رفع أو بيان والختار رفع الحكم الشرعى بخطاب قال شارحه فخرج بالشرعى أى المأخوذ من الشرع رفع الاباحة الاصلية أى المأخوذة من العقل وبخطاب الرفع بالموت والجنون والغفلة وكذا بالعقل والاجماع فلا نسخ بالعقل ولا بالاجماع ولكن مخالفتهم تتضمن ناسخاً

(٢) قال الاسنوى « ثم ان النسخ قبل وقت الفعل الخ » أقول قد علمت أنه لا فرق بين الحدين وان الخلاف لفظى فهو داخل فيهما بلا شك

(٣) قال الاسنوى « وكذا التخصيص بالادلة السمعية المتراخية » أقول قرن بين النسخ والتخصيص سواء كان بمقارن أو بمتراخ عند القائل به فان كل مخصص انما هو رفع للحكم من الابتداء لانه اخراج من حكم العام فالبعض الذى أخرجه الخاص من العام لم يثبت له حكم العام أصلاً بخلاف النسخ فانه رفع للحكم بعد التحقق

الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث بالسابق بأولى من دفع السابق للحادث (١) ورفعته ودفعه مصدران مضافان الى الفاعل والضميران طائدتان على الاسمين المتقدمين وهما الحادث والسابق الاول للاول والثاني للثاني ويجوز في الضميرين غير ذلك لكن بمراعاة اضافة المصدر الى المفعول فان قيل بل الحادث أقوى من الباقي لاجل حدوثه قلنا قال في المحصول لانسلم فكما ان الشيء حال حدوثه يتمتع عدمه فالباقي حال بقاءه أيضاً كذلك لان كلا من الحادث والباقي لكونه ممكننا يحتاج الى سبب ومع السبب يتمتع عدمه فاذا امتنع العدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان ولك ان تقول الحادث أولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تأثير العلة النامة في معلولها وايضا فان القاضى لم يصرح بان الرفع هو الحكم الحادث فقد يكون الرفع عنده هو الارادة

قال « وفيه مسائل * الاولى أنه واقم وأحاله اليهود . لنا أن حكاه ان تبع المصالح فيتغير بتغيرها والا فله ان يفعل كيف شاء وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد نقل قوله تعالى « ما ننسخ من آية » وأن آدم عليه السلام كان زوج بناته من بنيه والآن محرم اتفاقا. قيل الفعل الواحد لا يحسن ويقبح. قلنا مبنى على فاسد ومع هذا يحتمل أن يحسن لواحد أو في وقت ويقبح لآخر أو في وقت آخر » أقول النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لبعض المسلمين وافترقت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والامدى وغيرهما (٢)

(١) قال الاسنوى « ورده الامام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجها واحدا الى آخره » أقول قد علمت ان كل هذا بعد ايضاح ان الخلاف لفظي كما قال ابن الحاجب وتبين انه الحق لاقيمة له بل هو مناقشات في الالفاظ لافي الجواهر

(٢) قال الاسنوى « وافترقت اليهود على ثلاث فرق الى آخره » أقول تجرير هذا على ماني مسلم الثبوت وشرحه أن أهل الشرائع أجمعوا على وقوع النسخ خلافا لليهود الا العيسوية منهم فالشمعونية منعه عقلا وسمعا والعنانية منعه سمعا وكذلك نسب منعه سمعا لابي مسلم الحافظ من شياطين المعتزلة ولا

فالشعور نية ممنوعه عقلا وسمعا والعنانية ممنوعه سمعا فقط والعيسوية قالوا بجوازه ووقوعه وان محمد آلم ينسخ شريعة موسى بل بعث الي بنى اسماعيل دون بنى اسرائيل وفى الكتاب والمعلم أن اليهود مطلقا أحالته وليس كذلك قوله « لنا » أى الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه الاول وهو دليل على الجواز فقط^(١) أن حكم الله تعالى ان تبع المصالح كما هو مذهب المعتزلة فيلزم ان يتغير بتغيرها فانا نقطع بان المصلحة قد تنغير بحسب الاوقات كما تنغير بحسب الاشخاص وان لم يتبعها فله تعالى أن يفعل كيف يشاء ويحكم كيف يريد . الثانى ان نبوة محمد صلى الله عليه

يصح هذا من يدعى أنه مسلم الا بتأويل وقد أول أنه لا ينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن اطلاق هذا اللفظ ويسميه تخصيصا فان النسخ تخصيص فى ازمان الحكم وتخصيص الازمان كتخصيص الافراد وقيل النسخ عنده الابطال وينكره ويدل عليه استدلاله وقيل ينكره فى شريعة واحدة فقط وقيل فى القرآن فقط وعلى تأويله بأنه يسميه تخصيصا يكون الخلف بيننا وبين أبى مسلم لفظيا ويؤيده نص غير واحد على أن الخلف بيننا وبينه لفظي اذ لا يتصور من مسلم انكاره لكونه من ضروريات الدين . راجع التقرير على التحرير . وأما العيسوية من اليهود وهم أصحاب أبى عيسى الالفهاني فقد اعترفوا بنبوة سيد الخلق صلوات الله وسلامه عليه لكن الى العرب فقط وهم بنو اسماعيل لا الى الامم كافة وهذا من غاية حماقتهم لانه بعد اعترافهم بالنبوة ولو الى جماعة لزم اعترافهم بصدقه صلى الله عليه وسلم وامتناع الكذب عليه كما هو شأن النبوة والرسالة وقد تواتر عنه عليه الصلاة والسلام دعوى النبوة الى الخلق كافة فوجب الصدق فيه

(١) قال الاسنوى « الاول وهو دليل على الجواز فقط الى آخره » أقول حاصله أنه لا يلزم من النسخ محال لان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات فيكون الفعل فى وقت مصلحة فيجب وفي وقت آخر مضره فيحرم كشرب الدواء فان شرب الدواء واحد ينفع فى وقت فيأمر به الطبيب ويضر فى وقت آخر فينهى عنه ، والشرائع للاديان فى بيان المنافع والمضار كالطب للابدان

وسلم ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة^(١) وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال ما ننسخ من آية أو ننسأها أى نؤخرها نأت بخير منها أو مثلها وجه الدلالة أن الاستدلال بالقرآن متوقف على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفى كون نبوته ناسخة لما قبلها أو مخصصة قولان للمعلماء^(٢) وحينئذ فنقول نبوته عليه الصلاة والسلام

(١) قال الاسنوى « الثانى ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع الى آخره » أقول هذا دليل على الوقوع وحاصله ان الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلًا متواترًا صارت بحيث لا يتوجه اليها شبهة أهل التلبيس ولا ينطفىء نورها باطفاء أحد من الحقى المكابرين ثم انه عليه الصلاة والسلام ادعى انتساخ الشرائع السابقة بشريعته المشرفة شروق الشمس على نصف النهار فثبت ان القول بوقوع النسخ حق لا يدحضه شبه أهل التلبيس والتدليس

(٢) قال الاسنوى « وفى كون نبوته ناسخة لما قبلها الى آخره » أقول قد أجمعوا على ان كل ماخالف شرعنا من الشرائع السابقة لا يجوز العمل به بالنظر لكافة الخلق بعد بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم وانه يجب على كافة المكلفين من عهد بعثته الى انقضاء دار التكليف أن يعملوا بشرعه الثابت عنه صلى الله عليه وسلم ولقد اختلفوا فقال الجمهور هى ناسخة وقيل ليست ناسخة بل مخصصة وكانت أحكام الشرائع مقيدة واستدل القائلون بالنسخ بنسخ القبلة فانها كانت فى شريعة موسى الى بيت المقدس ثم كانت فى شريعة عيسى الى جهة الشرق ثم نسخت الى الكعبة او الى بيت المقدس بشرط أن تكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية وبسخ سائر الاحكام التى كانت فى الشرائع السابقة بشريعتنا واستدل القائلون بالتخصيص بان جميع الرسل السابقين أخبروا عن وجود نبينا صلى الله عليه وسلم فتقيد شرائعهم الى زمان مجيئه وأجاب الاولون بأن هذا الاخبار لا يوجب تقيد جميع الاحكام السابقة بل ان أوجب فانما يوجب عدم بقاء حكم ما اجالا والاجمال لا ينافى نسخ الخصوص لانه لم يقيده ولا ينافى دوامه وظنه لولا الرافع والا لم تكن شرائع من قبلنا حجة اذا تقيدت كل الاحكام الى

ان توقفت على النسخ فقد حصل المدمى وان لم تتوقف عليه فالآية التي نقلها تدل على جواز النسخ قال الامام في تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لان قوله تعالى ما ننسخ من آية جملة شرطية معناها ان ننسخ نأت^(١) وصدق الملازمة بين الشيتين لا يقتضى وقوع أحدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الاية واستدرك صاحب التحصيل على كلامه في المحصول بكلامه في التفسير وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشري وغيره ان الكفار طعنوا فقالوا ان محمدا يأمر بالشيء ثم ينهى عنه فأنزل الله تعالى هذه الآية^(٢) فان قيل صحة الآية والاستدلال بها يتوقفان على صحة النسخ فلو اثبتنا صحة النسخ بالآية لكان يلزم الدور قلنا لانسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة النبوة * الدليل الثالث ولم يذكره في الحاصل ان آدم عليه السلام كان يزوج

بجنيته فتأمل وراجع المطولات فانه لم تظهر لى ثمرة هذا الخلاف

(١) قال الاسنوي « قال الامام في تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لان قوله تعالى ما ننسخ من آية الى آخره » أقول ان ما وان كانت شرطية كما يقول لكن الاصل فيها ان تدخل على الامور المحتملة فكانت دالة على جواز وقوع ما بعدها كذا قاله المفسرون خلافا للامام

(٢) قال الاسنوي « وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشري الى آخره أقول قال المفسرون نزلت لما قال المشركون أو اليهود الا ترون الى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً ما هذا القراءان الا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه يناقض بعضه بعضاً اه فهذا صريح في ان الآية وان كانت بحسب لفظها على احتمال الوقوع كما قلنا لكن بواسطة سبب النزول وانها ما نزلت الا للرد على هؤلاء الطاعنين كان ذلك قرينة على أن ما كان محتملاً واقع فدللت الآية بذلك على الوقوع على ان كون المراد من الآية الاخبار بوقوع مضمون الجملة الشرطية مما لم يختلف فيه أحد من المفسرين

الاخت من الاخ اتفاقا وهو الآن محرم اتفاقا^(١) هكذا قرره الامام وفيه نظر من وجهين أحدهما لانسلم ان التزويج كان بوحي من الله تعالى بل يجوز أن يكون بمقتضى الاباحة الاصلية ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه^(٢) الثاني ما ذكره في المحصول وهو أنه يجوز أن يكون قد شرع ذلك لآدم وبنيه الى غاية معلومة وهو ظهور

(١) قال الاسنوى « الدليل الثالث ولم يذكره في الحاصل ان آدم عليه الصلاة والسلام الى آخره » أقول هو أيضا دليل على الوقوع وقوله كان بزواج النخ أى بناء على أمره تعالى بذلك قال في التحرير ففي التوراة أمر آدم بتزويج بنيه من بناته قال في التقرير عليه كما ذكره الجهم الغفير وقال التفتازاني يعنى ورد في التوراة بلفظ الاطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين في زمانه ولا تقييد بوقت دون وقت والاحتمالات التي لم تنشأ عن دليل ينفيها ظاهر الدليل لكونها منقبة على أن الطبري أخرج عن ابن عباس وابن مسعود وهو من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معه جارية فكان بزواج توأمة هذا للآخر وتوأمة الآخر لهذا فساق القصة بطولها قال شيخنا الحافظ وقد وقعت لنا من وجه آخر موصولا الى ابن عباس فساقه بسنده اليه قال كان آدم عليه السلام ينهى أن ينكح ابنته توأمها وأن بزواج توأمة هذا لولد آخر وأن بزوجه توأمة الآخر ثم قال وهذا أقوى ما وقعت عليه من أسانيد هذه القصة ورجاله رجال الصحيح الا عبد الله بن عثمان بن خيثم فان مسلما أخرج له في المتابعات وعلق له البخاري شيئا ووثقه الجمهور ولينه بعضهم قليلا وقد حرم ذلك في شريعة من بعده من الانبياء اتفاقا وهذا هو النسخ

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجهين أحدهما لانسلم أن التزويج كان بوحي من الله تعالى بل يجوز النخ » وأقول الجواب اننا أثبتنا كما تقدم ان التزويج كان بوحي والقول بأنه يجوز أن يكون بالاباحة الاصلية ورفعها ليس بنسخ غير مسلم قال في التحرير وبعض الحنفية التزموه نسخا لان الخلق لم يتركوا سدى في وقت اه قال في التقرير عليه كما مشى عليه في كشف البزدوى وغيره بل كلامهم

شريعة أخرى أو كثرة النسل أو غير ذلك^(١) وقد تقدم ان هذا لا يكون نسخا ونقل الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عن التوراة ان فيها الامر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول. قوله « قيل الفعل الواحد » أى استدلال المانع بأن

يقيد أنه المذهب حيث قالوا رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا اه. ثم قال في التحريم فلا اباحة ولا تحريم قط الا بشرع فما يذكر من حال الاشياء قبل الشرع فرض اه وقال في مسلم الثبوت وشرحه واعلم أن أكثر الحنفية ومنهم الشيخ أبو الحسن الكرخي جعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لان المخلوق لم يتركوا سدى في وقت من الاوقات كما قال تعالى أحسب الانسان أن يترك سدى ولم يمض وقت الا وفيه شريعة نذير واذا كان كذلك فلا بد أن تكون الاباحات شرعية واردة في شرائع هؤلاء النذر واعلم أن الشيخ الامام نجر الاسلام استدلال على بطلان القول بالاباحة الاصلية بهذه الآية الكريمة تقريره ان الانسان لم يترك في حين من الاحيان سدى بل هو مكلف بشريعة نبي من الانبياء فلا شك أن الاشياء منها ما كان على الوجوب ومنها على التحريم وهكذا فالتقول بالاباحة مطلقا باطل الا بمعنى عدم المؤاخذة لاندراس الشرائع زمان الفترة وجعل هذا الجهل عذرا وقد بيناه في الاحكام فهذا يؤيد ان رفع الاباحات الاصلية أي بمعنى عدم المؤاخذة ليس نسخا وأما استدلاله بهذه الآية على الاباحة فغير تام وغير مطابق فافهم اه لكن هذا لا ينافي ان الثابت قطعا كما قدمناه عنه وعن غيره كالزركشى ان الحق انه لم يمض على الانسان وقت ليس فيه شريعة وان صورة الخلاف بيننا وبين المعتزلة في وجود الحكم قبل البعثة وعدم وجوده انما هي فرضية وان الاباحة التي قال بها بعض أئمتنا انما هي في الفروع التي اندرست احكامها في زمان الفطرة وهذه الاباحة لا تنطبق على تزويج آدم بنيه من بناته كما لا يخفى فان دفع الوجه الاول على كل حال

(١) قال الاسنوى « الثماني ما ذكره في المحصول وهو انه قد شرع ذلك لآدم وبنيه الخ » اقول والجواب ان مثل هذا احتمال عقلي ولا دليل عليه بل الثابت ما قدمناه عن التفتازاني قريبا

الامر بالشئ يقتضى أن يكون حسنا والنهى عنه يقتضى ان يكون قبيحا والفعل الواحد لا يكون حسنا قبيحا لاستحالة اجتماع الضدين فلا يكون مأمورا به منها عنه وأجاب المصنف بأن هذا مبنى على فاسد وهو التحسين والتقييح العقلي فيكون أيضا فاسدا^(١) ومع هذا أى ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة اذ يحتمل ان يحسن الفعل لشخص ويقبح لشخص آخر أو يحسن الفعل فى وقت ويقبح فى وقت آخر كما تقدم

قال « الثانية يجوز نسخ بعض القراء ان ببعض . ومنع أبو مسلم الاصفهاني . لنا أن قوله تعالى متاعا الى الحول نسخت بقوله تعالى يتر بصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا . قال قد تعدد الحامل به . قلنا لا بل بالحمل وخصوصية السنة لاغ وأيضا تقديم الصدقة على نجوى الرسول وجب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول الآية ثم نسخ . قال زال لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره . قلنا زال كيف كان احتج بقوله تعالى لا يأتيه الباطل . قلنا الضمير للمجموع » أقول لا يجوز نسخ جميع القراء ان اتفاقا كما قاله فى الحاصل وأشار اليه المصنف فى آخر المسئلة ويجوز نسخ بعضه خلافا لابن مسلم الاصفهاني كما نقله عنه الامام وأتباعه ونقل عنه الأمدى وأتباعه كابن الحاجب أنه منع وقوع النسخ مطلقا وأبو مسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التلمساني فى شرح المعالم واسم أبيه على ما قاله فى المحصول بحر وفى المنتخب صمر وفى المع يحيى واستدل المصنف

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان هذا مبنى على فاسد الى آخره » أقول هذا الجواب غير مسلم على اطلاقه لما بيناه سابقا فى هذا المبحث ولذلك اجاب الحنفية بان الحسن والقبح اما ان يكونا ذاتيين فهذان لا يقبلان النسخ عند الحنفية كالايمان حسن لذاته فلا ينسخ وجوبه والكفر قبيح لذاته فلا ينسخ تحريمه واما ما ليس بحسن لذاته ولا قبيح لذاته فالمصلحة التى ينبى عليها الحسن قد تبدل بضدها بتبدل الاحوال والاشخاص وكذلك المفسدة التى انبنى عليها القبح قد تبدل بضدها لما ذكره فى الكلام فيما ليس بحسن ولا قبيح لذاته

بوجهين أحدهما أن الله تعالى أمراتي توفي عنها زوجها بالاعتداد بحول^(١) فقال
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاها إلى الحول
ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن
أربعة أشهر وعشرا اعترض أبو مسلم فقال الاعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص
وذلك لأن الحمل قد يمكث حولا فتعتد الحامل به . والجواب عنه أنا لا نسلم أن
الحامل تعتد بالسنة بل إنما تعتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة أو أقل أو أكثر
وخصوصية السنة لاغ ولا اعتبار به . الثاني انه تعالى أوجب على من اراد أن
يناجي الرسول تقديم صدقة فقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى فاذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم
الآية قال أبو مسلم إنما زال ذلك لزوال سبب الإيجاب وهو التمييز بين المنافق وغيره
اذ المؤمن يمتثل والمنافق يخالف فلما حصل التمييز سقط الوجوب وأجاب المصنف
تبعاً للحاصل بأن المدعى زوال الوجوب بعد ثبوته سواء كان لزوال سببه أم لم
يكن لأنه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا . وهذا الجواب مردود لامور منها انه
مناقض لما ذكره بعد ذلك فانه استدل على أن الإجماع لا يذسخ القياس بقوله وأما
القياس فلزواله بزوال شرطه فافتضى ان هذا ليس بنسخ . الثاني ان ما زال بزوال
علة يمكن عودها لا يقال فيه انه مذكوخ بل مشروعيته باقية حتى يعود عند
عود العلة . الثالث أنه ان أراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو باطل لأنه كان

(١) قال الاسنوى « واستدل المصنف بوجهين أحدهما ان الله تعالى أمراتي
توفي عنها زوجها بالاعتداد بحول الخ » أقول المصنف استدل بآيتين لا بوجهين
واستدلالة بالآية الاولى تام على أبي مسلم وبالآية الثانية غير تام لما ذكره
الاسنوى والاستدلال بالآية الثانية مستغنى عنه فان الآية الاولى وغيرها كافية
كنسخ آيات المسألة للكفار التي هي اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ
ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للثنتين وكل هذه آيات دالة على انه يجوز
نسخ القرآن ببعضه

يُعلم أعيانهم حتى سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت عليه الأحاديث وإن أراد التمييز للصحابة فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر إلى وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجاب الامام بأنه لو كان كما قال لكان من لم يتصدق يكون منافقا وهو باطل فقد روى انه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه وفيه نظر فان عدم الصدقة قد يكون لعدم النجوى . قوله « احتج » أى احتج أبو مسلم على المنع بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بمضه لتطرق اليه البطلان وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن الضمير لمجموع القرءان ومجموع القرءان لا ينسخ اتفاقا وأجاب في المحصول بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعد ما يبطله وأجاب غيرهما بأن النسخ ابطال لا باطل فان الباطل ضد الحق

قال « الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة . لنا أن ابراهيم أمر بذبح ولده بدليل افعل ما تؤمر ان هذا هو البلاء المبين وقد بناه بذبح عظيم فذبح قبله . قيل تلك بناء على ظنه . قلنا لا يخطئ ظنه . قيل انه امتثل فانه قطع فوصل . قلنا لو كان كذلك لم يحتج الى الفداء . قيل الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وبنهى . قلنا يجوز للابتلاء » أقول نسخ الوجوب قبل العمل جائز عندنا كما اذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ثم قال ضحوة لا تصل . وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقهاء^(١) وتمبر المصنف بقوله قبل العمل يقتضى أنه لا فرق في الخلاف بين الوقت

(١) قال الاسنوي « وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقهاء الخ » أقول الحق ان موضوع الخلاف انما هو النسخ قبل التمكن فهذا هو الذى وقع فيه الخلاف . ولذلك قال في جمع الجوامع ويجوز على الصحيح نسخ الفعل قبل التمكن قال الجلال أى منه بان لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه ما يسهه وقيل لا يجوز لعدم استقرار التكليف . قلنا يكفى للنسخ وجود أصل التكليف اه وقد اختلف الحنفية في هذه المسئلة فقال الشيخان الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة يجوز النسخ قبل التمكن وفائده الاعتقاد وكفى به فائدة لانه رأس الطاعات وأساس العبادات وقال جمهور المعتزلة وجمهور الحنابلة والصيرفي من الشافعية ورؤساء

وما قبله وما بعده فأما قبل الوقت أو بعد دخوله ولكن قبل مضي زمن يسعه
فمسلّم وفي معناه أيضاً ما اذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم
نسخ قبل التمكن نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج الى نقل واما
الحنفية كابن الحسن الكرخي والشيخ الامام علم الهدى أبي منصور المازيني
والشيخ الامام أبي بكر الرازي الشهير بالخصاص والقاضي الامام أبي زيد
الدبوسي لا يجوز قال في فوائج الرحمت وقولهم هو الحق المتناهي بالقبول والقول
بان فائدة التكليف قبل التمكن هو الاعتقاد الخ غير واف بالمراد فانه هب ان
الاعتقاد حمل القلب ورأس الطاعات لكن اذا كان مطابقا للواقع وههنا المفروض
ان لا وجوب وقت التمكن كيف وهو ان كان فيه فلا يصح تعلق النهي بالناسخ
هذا خلف فلا بد أن يكون قبيحا فلا وجوب فيه وقبله لا وجوب أيضا لان
التمكن شرط التكليف والوجوب لا يتعلق الا بما هو حسن والنهي لا يتعلق الا
بما هو قبيح في ذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع كما بين في المبادئ الاحكامية
فاذا ليس في الواقع وجوب فالاعتقاد به قبيح فلا يكون طاعة فضلا عن كونه
رأس الطاعات ومن ههنا ظهر فساد ما قالوه ان المقصود قد يكون الاعتقاد فقط
دون العمل وههنا من هذا القبيل فافهم وبالجملة فارتفع التكليف قبل التمكن
من المحالات لاستازامه محذورا وكذا وقت التمكن وان كان ممكنا في الجملة فان
الامكان لا ينافي استحالة نحو عدمه وكيف لا يكون محالا وان وجود التكليف
ينادي أعلى نداء على حسن الفعل زمن التمكن فيستحيل على الحكيم رفعه
والنهي عما ليس بفحش مستحيل وقولهم في دفع هذا ان المقصود من التكليف
هو الابتلاء بالايمان به والعزم على الفعل ليصيب به حسنة لا الابتلاء بايقاع
الفعل قول فاسد لان الفعل هل اتصف بالوجوب قبل التمكن وهو تكليف بغير
المقدور او وقت التمكن فلا بد من حسنة فيه كما مر في باب الحاكم فلا يتصور ارتقاعه
لان الحسن لا ينهى عنه من الحكيم أو لم يتصف بالوجوب أصلا فالابتلاء
بالايمان به ابتلاء بخلاف الواقع وطالب للجهل المركب فافهم وباقي الكلام على
هذا يطلب من المطولات

الصورة الثانية وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بانه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه وصرح في الاحكام في أول المسئلة بالجواز وبأنه لاخلاف فيه وهذا انما يأتي اذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الامر بالاداء يستلزمه. وأما الصورة الثالثة وهي ما اذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف فيه أيضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الآمدي في الاحكام في أثناء الاستدلال بان هذا جائز بلا خلاف وانما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان في الوجيز وامام الحرميين في البرهان فقال والغرض من المسئلة أنه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به زمن يسم الفعل المأمور به وعبارة المحصول والحاصل حل يجوز نسخ الشيء قبل مجيء الوقت وعبارة التحصيل والاحكام وابن الحاجب قبل الوقت. ثم ان المسئلة ليست خاصة بالوجوب بل غيره كذلك أيضا (١) لا جرم عبر في المحصول بالشيء كما تقدم نقله عنه. قوله « لنا » أي الدليل على الجواز أن ابراهيم عليه السلام أمره الله تعالى أن يذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل وهذا الولد قال في المحصول انه اسماعيل وقال جماعة انه سحاق وصححه القراني فأما كونه أمر بالذبح فلثلاثة أوجه : أحدها قوله تعالى حكاية عن ولده يا أبت افعل ماتوهم الآية جوابا لقوله يا بني اني أرى في المنام أني أذبحك * الثاني قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ان هذا هو البلاء المبين * الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن الذبح مأمورا به لما كان فيه بلاء ولم يحتاج الى الفداء وأما كونه نسخ قبله فلا أنه لو لم ينسخ لذبح لكنه لم يذبح ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه اعترض الخصم بأمرين (٢) أحدهما وهو اعتراضه على المقدمة الاولى انا لانسلم أنه

(١) قال الاسنوي « ثم ان المسئلة ليست خاصة بالوجوب الخ » أقول هذا

مسلم لكن فرضوا المسئلة في الوجوب على طريق التمثيل لظهور الاستدلال فيه من الطرفين

(٢) قال الاسنوي « اعترض الخصم بوجهين الخ » أقول اقتصر علي هذين

كان مأمورا بالذبح وانما كان مأمورا بالمقدمات فظن أنه مأمور بالذبح وتلك الامور التي تمسكتم بها من قوله افعل ما تؤمر وقوله ان هذا وحصول الفداء انما هي بناء على ظنه أنه مأمور وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن ظنون الانبياء

الوجهين لضعفهما والتمسكن من الرد عليهما ولكن الحنفية ومن معهم أجابوا عن هذه الآية بوجوه اخر: الاول تسليم ان ابراهيم أمر بذبح ولده حقيقة ولكنه لم يترك المأمور به لان الفداء بدل وقد أتى به فسقط الوجوب بفعل البذل فلا نسخ ويوضحه انه عليه السلام كان مأمورا بذبح الولد حقيقة فالذبح كان واجبا ووجوبه باق بعد الا أنه جعل الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ في شيء فانه انتهاء الحكم وهذا تبديل محل الحكم والمبتغي بالامر بالذبح ثم جعل الفداء خلفا صيرورة الولد قربانا من حيث انتساب حكم الله تعالى اليه لامن حيث وقوعه قربانا في الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاء بالصبر فيعطى منزلة رفيعة وان كان ذبح الولد شيئا وذبح الكبش شيئا آخر الا ان الثاني خلف عنه وقام مقامه ووجوب الخلف وجوب الاصل الا ترى ان الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه لان وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو أتى بالوضوء حصلت الطهارة وسقط التيمم وان الظهر على المعذور واجب والجمعة خلف ولو تركها وصلى الظهر لم يعص البتة لكن ان أدي يسقط عنه الظهر وان الظهر لا يأتى بتركه فقد علم ان وجوب الخلف لا ينافي وجوب الاصل فكذا ههنا والسرفيه أن الخلف مما تحصل به المصلحة المنوطة بالاصل فيجعل مسقطا له فكذا ههنا وجب الذبح على الذمة كما كان وانما ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب في الاتيان به أو ارتفاعه من الاصل ممنوع بل هناك وجه ثالث هو اتيان خلفه كذا يؤخذ من فوائح الرحموت ماخصا. الوجه الثاني ومحصله ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وانما أمر بالفداء ولكن الله أراه الفداء على صورة الابن كما أرى سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه العلم في صورة اللبن فشربه وأعطى فضله لامير المؤمنين عمر رضى الله عنه لكن ابراهيم لم يعبر رؤياه وظن انه مأمور بذبح الولد وهذا كان ابتلاء منه تعالى له ولولده

مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما في ارتكاب هذا الامر العظيم . الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الوجوب نسخ قبل الفعل فان ابراهيم قد امتثل ولكنه كان كلما قطع شيئاً وصله الله تعالى والجواب انه لو كان كما ذكرتم لم يحتاج الى الفداء فان الفداء بدل والبديل انما يحتاج اليه اذا لم يوجد المبدل .

عليهما السلام والحكم بذبح الفداء لم يذسخ ولما كان هذا أمراً بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكانت الشريعة المتقدمة حجة حكم امامنا الهام بوجوب الاضحية اه مخلصاً وعلى هذا يرجع الى منع ان ابراهيم كان مأموراً بذبح ولده حقيقة وانما كان مأموراً بذلك على طريق المثال فقط ونزيدك ايضاحاً فنقول رأى ابراهيم عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام في المنام انه يذبح ابنه وهذا المنام كان معبراً البتة والا لوقع الذبح فانه رأى الذبح منه واقعا لانه رأى انه يؤمر به فعرض على ابن طلبا للمشورة فقال انى أرى في المنام انى أذبحك فانظر ماذا ترى فظنه الابن أمراً بناء على ان رؤيا الانبياء وحى أو على أمر آخر فقد أصاب في ظنه امراً لكنه اخطأ في ظنه امراً بذبح الولد كما يخطئ المجتهد في الاجتهاد فقال يا ابت افعل ما تؤمر مستجداً ان شاء الله من الصابرين وتقرر هذا فى رأى ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولما وصل اجتهاده اليه وجب الامتثال الى ان يظهر الخطأ فهم بالذبح فلم ينقطع حلقومه اما بصفيحة ضربت كما قيل أو بغير ذلك ولا تصغ الى قول من يقول ان الانبياء كيف يخطئون فى احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شياطين اهل البدع كالروافض وغيرهم الم تر ان اهل الحق من اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة يجوزون على الانبياء الخطأ لكنهم لا يقرون عليه كما ظهر فى اسارى بدر من سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه كيف وقد وقع من داود فى الحرث الذى نفشت فيه غنم القوم وفى الحكم لاحدى المرأتين بالولد مع كونه للآخرى كما هو مشروح فى الصحيحين كيف وقد وقع من موسى حين فعل باخيه هارون ما فعل وحين قال لمن سأله هل أحد أعلم منك لا أحد أعلم منى فاحى الله اليه بل مبدنا خضر كما اخرجه الشيخان وكيف وقع لنوح حيث سأل نجاه ابنه من الغرق على ما هو المشهور ثم ان فى اراء الرؤيا على هذا الوجه وعدم

قوله « قيل الواحد » أى عارضنا الخصم فاستدل بأنه لو جاز أن يرد الأمر بشيء فى وقت ثم يرد النهى عن فعله فى ذلك الوقت لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد فى الوقت الواحد مأمورا به منهيًا عنه وهو محال وأجاب المصنف بأنه انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول الفعل واما اذا كان المقصود هو ابتلاء المأمور أى

الاعلام بالتعبير ابتلاء عظيما لهما عليهما السلام ونيل المرتبة الرفيعة لكن لما لم يكن الانبياء مقربين على الخطأ أعلمه الله تعالى وناداه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واختار صيغة التفعيل ولم يقل صدقت فى الرؤيا لانه لم يصدق فيه وانما صدقه ان هذا هو البلاء المبين وأرسل الذبح العظيم وسماه فداء على حسب ظن ابراهيم والا كان هذا أصل الواجب وفى هذا الخطأ والعزم على ذبح الولد سر آخر مذكور فى شرح فصوص الحكم للعلامة السامى عبد الرحمن الجامى قدس سره فيطلب منه ولنذكر لك من كلام الشيخ الاكبر تبركا قال رضى الله عنه فى فصوص الحكم اعلم أيدك الله ان ابراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه انى أرى فى المنام انى أذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كدشا ظهر فى صورة ابن ابراهيم فى المثال فصدق ابراهيم الرؤيا ففداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم وهو تعبير الرؤيا عند الله وهذا يشعر بان التجلى الصورى فى حضرة الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لامير المؤمنين ابى بكر الصديق رضى الله عنه فى تعبير الرؤيا اصبحت بعضا وأخطأت بعضا فسأله ابو بكر أن يرفه ما أصاب منه وما أخطأ فلم يفعل عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم حين ناداه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال قد صدقت فى الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل أخذ بظاهر ما رأى ورؤيا الانبياء تطلب التعبير انتهت كلماته الشريفة كذا فى الفتاوى ومن هذا تعلم ان ما أجاب به المصنف بان ظنون الانبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما فى ارتكاب هذا الامر العظيم غير مسلم بل قد يخطئون فى الظن ولكن لا يقرون على الخطأ وما وقع من ابراهيم كان من الخطأ فى الظن ولم يقر عليه كما علمت

اختباره وامتحانه فيجوز^(١) فان السيد قد يقول لعبداه اذهب غدا الى موضع كذا راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ثم يقول له لا تذهب وأجاب ابن الحاجب أيضا بأن الامر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد بل بورود النهي انقطع تعلق الامر كانقطاعه بالموت^(٢)

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بانه انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول الفعل واما اذا كان المقصود هو الابتلاء الى آخره » أقول قد علمت مما قدمناه فساد هذا الجواب من ان الابتلاء بالايان به ابتلاء بخلاف الواقع وطلب للجهل المركب

(٢) قال الاسنوى « وأجاب ابن الحاجب ايضا بان الامر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد الى آخره » أقول هذا جواب فاسد أيضا بان يقال بان غلبة جهة القبح التي اقتضت النهي عنه هل هي مانعة عن ايجابه والامر به فلا يصح به التكليف بالوجوب المنسوخ أو ليست مانعة فلا ينسخ بل يكون من وجه واجبا ومن وجه حراما كالصلاة في الارض المفصولة وقوله بل بورود النهي انقطع تعلق الامر الى آخره غفلة عن أن الموضوع ان النسخ قبل التمكن وشرط توجه الامر أن يكون المأمور به مقدورا بالقدر الممكنه فتى وجد تعلق الامر حتى يقال انقطع بورود النهي حينئذ يلزم من فرض وجود النسخ قبل التمكن ان يجتمع الامر والنهي في وقت واحد وهذا محال واما انقطاع التكليف بالموت فان كان بعد التمكن فليس الكلام فيه وان كان قبل التمكن فبموته تبين انه لم يكن مكلفا أصلا لان الامر تعلق به ثم انقطع بالموت ولو كان مكلفا في هذه الحال لعصى بالموت وكان مفوتا ولا قائل به والحاصل ان يقال انه تعلق التكليف قبل التمكن بالامر المنسوخ ام لا وعلى الثاني لا تكليف فلا نسخ اذ لا تكليف قبل التمكن لانه من شروط التكليف وعلى الاول صار الفعل واجبا في التمة ثم صار حراما في ذلك الوقت أيضا بالناسخ فلزم اجتماعهما قطعا وما قيل من أن المقصود من أمر الحكم المنسوخ الاتيان بعقد القلب وبالنهي الكف عنه وقت التمكن فيه ان عقد القلب باى شيء ان كان هناك وجوب فيلزم المحذور المذكور وان

قال « الرابعة * يجوز النسخ بلا بدل أو يبدل أثقل منه كنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى والكف عن الكفار بالقتال ^(١) . استدل بقوله

لم يكن هناك وجرب صار المقصود عقد القلب خلاف الواقع والمطلوب جهلا مركبا فتدبر ولا تغلط

(١) قال المصنف « الرابعة يجوز النسخ بلا بدل أو يبدل أثقل الى آخره » أقول ههنا مسألتان الاولى قوله يجوز النسخ بلا بدل والمراد بلا بدل من حكم شرعى اما البديل الاعم منه ومن الاباحة الاصلية فضرورى بالاتفاق خلافا لقوم وموضوع النزاع في هذه المسئلة هو أيديل الناسخ على البديل أم لا أما ثبوت البديل بدليل منفصل فعله لازم لان الشريعة المصطفوية لم تدع حكما من الاحكام الا بينته ولا أقل من الاباحة قاله في الفواتح لكن قد علمت ان الكلام في بدل هو حكم شرعى لافى بدل أم منه ومن الاباحة الاصلية فان هذا ضرورى باتفاق وقد صرحوا بان عدم ورود نص عن الشارع في حادثة بشىء من الاحكام اذن منه بالفعل والترك فهو اباحة شرعية وان الخلاف هو في أن الناسخ يدل على البديل أم لا فاذا لم يدل على البديل ولم يرد نص سواء كان عدم ورود النص كان دليلا منفصلا على الاباحة الشرعية بمعنى ما ذكر كما انه تقدم ان الحنفية يقولون ان الاباحة الاصلية حكم شرعى وحينئذ اذا لم يدل الناسخ على شىء فوجود الدليل المنفصل لازم وقد استدل الجمهور على ذلك بان النسخ بلا بدل قد وقع فان ايجاب الصدقة عند مناجاة الرسول نسخ بلا بدل فقد روى ابن ابي شيبه والحاكم وصححه وابن راهويه عن أمير المؤمنين على كرم الله وجهه قال : ان فى كتاب الله لا آية ما عمل بها أحد قبلى ولا يعمل بها أحد بعدى آية النجوى « يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » كان لى دينار فبعته بعشرة دراهم فكنت كلما ناجيت النبى صلى الله عليه وسلم قدمت بين يدي نجواى درهما ثم نسخت فله يعمل بها أحد ثم نسخ ذلك بقوله تعالى « أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات » الايات وروى

تعالى نأت بخير منها . قلنا ربما يكون عدم الحكم أو الاثقل خيراً * الخامسة ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى متاعاً الى الحول الآية . وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة . وينسخان معا كما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما أنزل الله عشر رضعات محرمت فدنسهن

عبد الرزاق عن علي أيضاً ما عمل بها أحد غيري حتى نسخت وما كانت الا ساءة يعني آية النجوى كذا في الدرر المنثورة فالآية الناسخة لا تدل على حكم شرعي بل على ارتفاع الحكم الاول فقط لكن لا بد ههنا من دليل على جواز الصدقة بل استحبابها بعد هذا النسخ والعمومات السابقة لا تكفي فان آية النجوى ناسخة لها وقد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله سهل كذا في الفواتح وذلك لما علمته من ان عدم ورود الدليل من قبل الشارع بحكم معين دليل على الاباحة الشرعية بمعنى الاذن في الفعل والترك واستدل المانعون بقوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » فلا بد من حكم خير أو مثل وهو البديل والقول بان المراد من الخير أو المثل اللفظ وهو خيراً ومثل في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والنزاع في الحكم تنبو عنه الآية لانها اشتملت على أمرين النسخ والانساء فاذا حملنا النسخ على تبديل اللفظ بلفظ خير أو مثل فالانساء أي شيء هو وكلمة أو مانعة عن كونه تفسيراً للنسخ فان أرادوا نسخ الحكم والمعنى كلما ننسخ من حكم آية أو ننسها أي ننسخ تلاوتها نأت بنسخ خير منها أو مثلها في الفصاحة والبلاغة لهم انه لا بد حينئذ من تخصيص الآية بنسخ القرآن بالقرآن لأنه لو اريد ما هو اعم امتنع نسخ الآية بالسنة لان لفظ السنة لا يمكن ان يكون خيراً من الآية المنسوخة او مثلها في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والجمهور على جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قال الجمهور نسلم انه ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة بل المراد ننسخ الحكم ونقول ان النسخ بلا بدل لعله خير للمكلف لمصلحة فيه فلا يلزم البديل لكن قوله تعالى نأت بخير منها او مثلها لا يساعد على هذا فان ذلك لا يكون الا للفظ او الحكم ومتى سلمتم عدم ارادة الاول تعين الثاني ولذلك قال في التحرير واما ادعاء ان

بمخمس * السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافا لابن هاشم. لنا أنه يحتمل أن يقال لأطابن الزاني أبدا ثم يقال اردت سنة قيل يوم الكذب. قلنا ونسخ الامر يوم البداء « أقول ذهب الشافعي الى أن النسخ لا بد له من بدل فقال في الرسالة مانصه وليس بنسخ فرض أبدا الا اذا أثبت مكانه فرض^(١) هذا لفظه بجر وفه وذهب أيضا على ما حكاه عنه ابن برهان في الوجيز والاوسط الى انه لا يجوز النسخ الى

من البدل على التنزل ترك البدل فليس بصحيح اذ ليس ترك البدل حكما شرعيا والنزاع فيه اه واقول قد علمت ان للنزاع في ان النسخ يدل على البدل ام لا وان المراد بدل هو حكم شرعي لا ماهو اعم منه ومن الاباحة الاصلية وحينئذ نقول هذه الآية غاية ما تدل عليه انه سبحانه وتعالى كلما نسخ آية يأت بآية اخرى خير منها او مثلها والايان معناه ازال الحكم بانزال ألفاظ دالة عليه ولا يلزم منه ان يكون حكما شرعيا بل يجوز ان يكون حكما آخر والناسخ الذي لا يدل على اقامة حكم شرعي بدل المنسوخ يدل على حكم ما ولا اقل من رفع الشارع حكمه الاول ويكون هذا الرفع خيرا للمكف في المعاش فقد أتى بحكم ولو غير شرعي خير له فقد ظهر مساعدة الايان في الآية وسقط الايراد فافهم كذا يؤخذ من الفواتح مع زيادة للايضاح وبمن قال لا بد في النسخ من البدل الامام الشافعي رضى الله عنه . الثانية يجوز النسخ بأخف أو مساو اتفاقا واما بالاثقل فكذلك يجوز عند الجمهور خلافا للشافعي استدلال الجمهور بان المصلحة ان اعتبرت في الاحكام على ماهو الحق فلعلها في الانتقال من الاخف الى الاثقل ولو قلنا ان المصلحة لا تعتبر في الاحكام فانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والى المسئلة الاولى اشار الاسنوي بقوله اقول ذهب الشافعي الى ان النسخ لا بد له من بدل الى آخره ووافق الشافعي غيره و اشار الى الثانية بقوله وذهب ايضا على ما حكاه عنه ابن برهان في الوجيز والاوسط الخ

(١) قال الاسنوي « فقال في الرسالة مانصه وليس بنسخ فرض أبدا

الى آخره » اقول وقد تأولوا الغرض في كلامه بان المراد منه الحكم مطلقا وهو

كما ترى

بدل هو أثقل من المنسوخ وذهب الجمهور ومنهم الامام والآمدى وأتباعهما الى جواز الامرين أما الاول فلأن تقديم الصدقة على نجوى الرسول كان واجبا ثم نسخ بلا بدل^(١) وأما الثاني فلأن الكف عن الكفار كان واجبا أى كان قتالهم حراما لقوله تعالى ودع أذاهم ونحوه ثم نسخ بإيجاب القتال مع التشديد فيه كسبات الواحد للعشرة وذلك أثقل من الكف واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو نذ-أها نأت بخير منها أو مثلها دلت الآية على انه لا بد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ أو مثله فدل على المدعى أما الاول فواضح واما الثانى فلان الاثقل والاشق لا يكون خيرا للمكلف وجوابه ان عدم الحكم قد يكون خيرا للمكلف من اثباته للمكلف فى ذلك الوقت لمصلحة وقد يكون الاثقل أيضا خيرا له باعتبار زيادة الثواب^(٢) وأجاب فى الحصول أيضا بأن نسخ الآية معناه نسخ لفظها^(٣) ولهذا قال نأت بخير منها قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فدلول الآية انه لم يقم فإين نقى الجواز^(٤) * المسئلة الخامسة يجوز نسخ الحكم دون

(١) قال الاسنوي « اما الاول فلان تقديم الصدقة الى آخره » اقول قد

بيننا ما يتعلق بهذا فلا نعيده

(٢) قال الاسنوي « وقد يكون الاثقل ايضا خيرا له الى آخره » اقول

وذلك لان النسخ انما يرد هو اذا صار المأمور المنسوخ قبيحا فالنهى عنه او ايجاب ما هو حسن مقامه ولو اثقل خير له فى العاقبة وهذه الخيرية هى المرادة فى الآية فان قلت قد روى عن ابن عباس جملة على الخيرية الدنيوية فى المشقة وعدمها قلنا فان سلم صحته فتأويل الراوى لا يكون حجة لاسيما اذا قام الدليل على خلافه فتدبر

(٣) قال الاسنوي « وأجاب فى الحصول أيضا بان نسخ الآية معناه نسخ

لفظها الى آخره » اقول قد قدمنا لك ما فى هذا قريبا فتذكره

(٤) قال الاسنوي « قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فدلول الآية انه لم يقم

فإين نقى الجواز » اقول قد تعقب عليه الكمال ابن الهمام فى التحرير فقال ان مدعاهم نقى الوقوع وأما الجواز فضرورى فلا ينبغى أن ينكره عاقل اه فعنى

التلاوة^(١) كـنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى متاعا الى الحول^(٢) وبالعكس كما روى الشافعي والترمذي وغيرهما عن عمر أنه قال مما أنزل الله تعالى في كتابه

قوله لا يجوز النسخ بلا بدل لا يجوز أن يقع النسخ بلا بدل للدليل السمي الدال على انه لا يقع والنظر الى استدلالهم على نفي الجواز بنحو « نأت بنحير منها أو مثلها » يفيد ما قاله الكمال ونسبه اليهم

(١) قال الاسنوي « الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة الخ » أقول قدمنا ان نسخ جميع القرآن ممنوع اجماعا وذلك لان القرآن مشتمل على الاخبار والقصص والاحكام التي لا يقبل حسننها أو قبحها السقوط حتى يجوز نسخها كما أن نسخ التلاوة والحكم مما متفق عليه فلا يحتاج الى الاستدلال عليه الا ما سبق من خلاف الجاحظ ان لا نسخ في القرآن ولا اعتداد بقوله للاجماع السابق على ظهور خلافه بخلاف قوله . واما نسخ أحدهما فقط من الحكم فقط أو التلاوة فقط فجوزه الجمهور جوازا وقوعيا خلافا لبعض المعتزلة واستدل الجمهور على الجواز بانه لا تلازم بين جواز التلاوة وحكم المدلول فان جواز التلاوة حكم وحكم المدلول حكم آخر فيجوز الانفكاك بينهما فيجوز أن يبقى أحدهما ويرتفع الآخر بل هو واقع

(٢) قال الاسنوي « كـنسخ الاعتداد بالحول الى آخره » أقول فآية الاعتداد حولا متلوة ارتفع حكمها بآية التبرص باربعة اشهر وعشر وقال المعتزلة ان النص انما جرى به حكمه والحكم ثابت بالنص فلا يوجد احدهما بدون الآخر والجواب ان منسوخ التلاوة لا يرفع نظمه من الدين ولا دلالتة بل هو كلام منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وانما ينسخ تلاوته ترتفع احكام نظمه من جواز الصلاة به وغير ذلك وايس الحكم الذي يدل عليه من ملزومات هذه الاحكام لا ابتداء ولا بقاء وكذا انتساخ الحكم بدون التلاوة معناه انه لم يبق الحكم متعاقبا بذمة المكلف وهو لا ينافي بقاء الاحكام المتعلقة بالنظم من جواز الصلاة وغيره وهو المعنى ببقاء التلاوة

الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة^(١) وذكر البخارى ومسلم قريبا منه أيضا والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة ويجوز نسخهما معا لما روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس^(٢) والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الانزال بل لا بد ان ينضم اليه كونه من القرآن كما قررناه لان السنة أيضا منزلة* المسئلة السادسة لانزاع في نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا بالاخباره^(٣) قال الآمدى الا اذا كان نسخه يوجب الاخبار بنقيضه وهو مما لا يحتمل التفسير^(٤)

(١) قال الاسنوى « وبالعكس كما روى الشافى والترمذى وغيرهما عن عمر انه قال الخ » أقول قيل على هذا هذه الآية منقولة آحادا وما نقل آحاداً ليس بقرءان قلنا هذا ثابت بطريق التواتر انه كان قرءانا ثم نسخ

(٢) قال الاسنوى « ويجوز نسخهما معا لما روى مسلم الخ » أقول قد علمت ان هذا متفق عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه وأما الاستدلال بما فى صحيح مسلم عن أم المؤمنين كان فيما أنزل الخ فقيهه انقطاع باطن فانه ليس فى القرآن خمس رضعات ولو قيل انه كان قرءانا لكن القوم تركوه لكان هذا قول شياطين الروافض انه ذهب من القرآن شيء كثير وكيف يصح هذا وقد قال الله تعالى « واناله لحافظون » و « ان علينا جمعه وقرءانه » الا ان يقال فيما يقرأ عند من لا يعلم نسخه كذا فى الفواتح

(٣) قال الاسنوى « لانزاع فى نسخ تلاوة الخبر الخ » أقول وذلك بان يكلف الشارع شخصا باخبار عن شيء ثم ينهاه عنه وقد وقع أيضا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أبا هريرة بأخبار من لاقاه بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فبعد بشارته لا مير المؤمنين وامام الاعلدين عمر نهاه عنه كما فى صحيح مسلم والمصلحة فى النهى أن لا يتكلموا فانه يصل الى المتكلمين فيتكلمون وأما ابتداء فأمره علما منه بانه يخبر أولا أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه ومثله لا يتكلم بل يجهد غاية الجهد أداء للشكر

(٤) قال الاسنوى « قال الآمدى الا اذا كان نسخه الخ » أقول قال فى

كحدوث العالم فان المعتزلة تمنعه لان التكليف بالكذب قبيح عقلا^(١) وعندنا أنه يجوز وأما نسخ مدلول الخبر أي اخراج بعض الازمنة الداخلة فيه لارفعه بالسكينة كما نبه عليه في المحصول فهي مسألة الكتاب وحاصلها انه ان كان

مسلم الثبوت وأما نسخه بايقاع نقيضه فمنه الحنفية والمعتزلة مطلقا أي سواء كان الاول مما يتغير أم لا وقيل فيما لا يتغير وأما فيما يتغير فيجوز ايقاع الاخبار بسلبه بمد تغيره من غير لزوم كذب لسكن نسبة هذا للحنفية تبع فيه الكمال ابن الهمام حيث قال وينبغي أن يكون قول الحنفية مثله أي مثل قول المعتزلة والا للحنفية لم يوجد عنهم نص صريح في منعه هذا النسخ بل المعتزلة قالوا به بناء على ان فيه تجوز الكذب القبيح لكن يرد عليه ان الحنفية انما منعو النسخ فيما لا يقبل قبحه السقوط كالكفر وقبح الكذب ليس مما لم يقبل السقوط بعروض جهة محسنة حتى يمتنع نسخه بل يجوز أن يأمر الشارع بالاخبار عن شيء وهو صدق لكونه حسنا ثم يعرضه بعد حين مفسدة ويكون في الكذب مصلحة غالبية على قبحه فيأمر بالاخبار عن النقيض والحنفية قد صرحوا بجواز

انتساح كل ما حسنه وقبحه يقبل السقوط فبحث الكمال ليس على ما ينبغي
(١) قال الاسنوي « فان المعتزلة تمنعه لان التكليف الى آخره » أقول فيه

ان اتحاد الزمان واجب في التناقض لانه كون الخبرين بحيث يازم من صدق كل كذب الآخر وبالعكس ولا شك ان هذا انما يتحقق عند اتحاد زمانهما فاذا كان الاول صدقا فالثاني كذب وبالعكس فلو نسخ الامر بالاخبار بالخبر بالامر بالاخبار بنقيضه ولو كان متغيرا يازم الامر بالكذب في أحد الحالين فالمتغير وغيره سواء فلا وجه للتخصيص بما لا يتغير وقد يجاب عن هذا بانه فيما لا يتغير يكون أحدهما كاذبا البته فلا يصح التكليف بالاخبار باحدهما ثم نسخه بايجاب الاخبار بالآخر وأما اذا كان فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز وأما التكليف فيما يتغير بايقاع أحدهما ثم بايقاع سلبه مع مراعاة شرائط التناقض فلم يذكر اتسالا على قيامه بما ذكر فيما لا يتغير فان حكمهما واحد ولا يخفى ان هذا تكلف مستغنى عنه

المتقدمين وفي الكتاب والحاصل عن أبي هاشم فقط وقال المصنف ان كان مدلوله مستقبلا جاز والا فلا وهذا المذهب نقله الآمدي ولم ينقله الامام ولا ابن الحاجب ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز اذا لم يكن الخبر معناه الامر^(١) فان كان كقوله تعالى لا يسع الا المطهرون جاز بلا خلاف وتبعه عليه ابن فانه من البين أن الاخبار عن المستقبل ان كان بحسب مصداقه فيه فصدق والا فكذب ألا ترى ان الله تعالى نسب الى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر وما قيل ان لزوم الكذب على تقدير البيان فيه نظر مدفوع بان النسخ يجب فيه أن يبين النسخ أمد الحكم بالمعارضة فلا بد حينئذ من وحدة زماني الحكم فان تحقق مصداقهما فاجتماع النقيضين والا فالكذب وهذا بخلاف الانشاء فان الاول يرتفع بالمعارضة أو يظهر أمده بها وتجويز انتهاء الامد بانتهاء مصداقه لانتهاء غلته فليس من النسخ في شيء فتدبر كذا يؤخذ ملخصا من مسلم الثبوت وشرحه ومن هذا تعلم ان الحق أن مدلول الخبر المحض لا ينسخ مطلقا سواء كان في الماضي أو الحال أو الاستقبال ولذلك اختاره في جمع الجوامع وحكى ماعدها بقيل وأقره عليه شارحه الجلال والحاصل ان معنا لفظ الخبر فهذا يجوز نسخه بنسخ تلاوته ومعنا ايجاب الاخبار بشيء وهذا يجوز نسخه بايجاب الاخبار بشيء آخر ولو بنقيضه بان يوجب الاخبار بقيام زيد ثم يوجب الاخبار بعدم قيامه قبل الاخبار بقيامه لجواز ان يتغير حاله من القيام الى عدمه باتفاق الحنفية والشافعية خلافا للمعتزلة فيما لا يتغير كحدوث العالم فنمت المعتزلة فيه ما ذكر لانه تكليف بالكذب فينزه الباري عنه قلنا قد يدعو الى الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف فيه تقصا وقد ذكر الفقهاء أما كن يجب فيها الكذب منها اذا طالبه ظالم بالوديمة ومظلوم خبأه وجب عليه انكاره ذلك وجاز له الحلف عليه واذا اكره على الكذب وجب وقد تقدم كل من هاتين المسألتين ومعنا مدلول الخبر وهو ما وقع الخبر حكاية عنه والحق انه لا يجوز نسخه مطلقا كما ذكرنا

(١) قال الاسنوي « ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز اذا لم يكن

الحاجب وصرح في المحصول وغيره بأن الخلاف يجري فيه وان تضمن حكما شرعيا ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه يصح عقلا أن يقال لا عاين الزاني أبدا ثم يقال أردت سنة واحدة ولا معنى للنسخ الا ذلك فان النسخ اخراج بعض الزمان وهو موجود هنا استدل المانع بأن نسخه يوم الكذب لان المتبادر منه الى فهم السامع انما هو استيعاب المدة المخبر بها وإيهام القبيح قبيح وجوابه ان نسخ الامر أيضا يوم البداء وهو ظهور الشيء بعد خفاءه فلو امتنع نسخ ذلك الإيهام لامتنع هذا أيضا
قال :

« الفصل الثاني

في النسخ والمنسوخ - وفيه مسائل

الاولى اكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ الجلد في حق المحسن وبالعكس فيه كنسخ القبلة وللشافعي رضى الله عنه قول بخلافهما دليله في الاول قوله تعالى نأت بخبر منها ورد بأن السنة وحى أيضا وفيهما قوله تعالى لتبين للناس واجيب في الاول بأن النسخ بيان وعورض في الثاني بقوله تبياناً « اقول المراد بالنسخ والمنسوخ بيان ما ينسخ وما ينسخ به من الادلة واعلم انه يجوز الخبر الخ » اقول لانه حينئذ انشاء معنى ولذلك قال في جم الجوامع ونسخ الانشاء ولو بلفظ القضاء أو الخبر أو قيد بالتأييد وغيره مثل صوموا ابدا صوموا حتما قال شارحه الجلال عما كان بلفظ القضاء وخالف بعضهم فيه لقوله ان القضاء انما يستعمل فيما لا يتغير نحو « وقضى ربك الاتعبدوا الاياه » أى أمر اه قال العطار حكى تعليقه اشارة لعدم ارتضاه عنده اه وذلك لان قوله وقضى ربك ان لا تعبدوا ونحوه لا يقبل النسخ لخصوص المقضى لا للفظ القضاء الذى معناه الامر فقضى وأمر كلاهما بمعنى واحد وقال عما كان بلفظ الخبر نحو والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء أى ليربصن بانفسهن وخالف في ذلك الدقاق نظرا الى اللفظ اه وكتب العطار دلى قول أو بلفظ الخبر فقال وهو كبير جدا فخالفه الدقاق بعيدة

نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثله وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالأكثر على الجواز^(١) ونص الشافعي في الرسالة وعلى قوله نظرا للفظ فقال أي بانه في صورة الخبر والصواب ان المنظور له المعنى فان قال قائل ما عدل عن صيغة الانشاء الى انشاء الخبر الا لنسكتة وهي عدم نسخ الخبر فلنا يجوز العدول لسرعة امتثال المكلف لانه اذا ورد الانشاء بصيغة الخبر كان ادعى للمكلف في قبول الامتثال اه وهذا تعلم ان ما قاله ابن برهان في الوجيز وتبعه عليه ابن الحاجب هو الصواب لانه لا اعتداد بقول المخالف لانه خلاف الصواب

(١) قال الاسنوي « وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فلا كثرون على الجواز الخ » أقول حاصل هذا انه نسب للشافعي رضي الله عنه قولان في نسخ السنة بالقرآن وله في نسخ الكتاب بالسنة قول واحد هو امتناع النسخ وان الامام الشافعي نص في رسالته على امتناعهما وكلام المصنف أشمر بان له قولين في المسألتين وهو غير معروف ولهذا قال في معلم الثبوت يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافا للشافعي قطعاً قال شارحه فان له قولاً واحداً فيه لا كما يوهم المنهاج ان فيه أيضاً قولين وقال فيه أيضاً يجوز نسخ السنة بالقرآن وأصح قول الشافعي المنع عقلاً أو سمياً قال شارحه في المنع عقلاً كما نقل عن عبد الله بن سعيد وقال في المنع سمياً كما قال أبو حامد وأبو اسحق وأبو الطيب الصعلوكي وقيل ليس بممتنع لاعتقلا ولا سمياً لكنه لم يقع قال السبكي نص الشافعي رحمه الله لا يدل على أكثر من هذا وفي كلام المصنف إيماء الى ان للشافعي قولين كما قال الآمدي وامام الحرمين اه والذي في جمع الجوامع بعد ان قال وقيل يمتنع بالآحاد والحق لم يقع الا بالتواتر مانصه قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن أو بالقرآن فمعها سنة طائفة له تبين توافق الكتاب والسنة فحمل التاج السبكي قول الشافعي بمنع نسخ الكتاب بالسنة على معنى لا ينسخ بها وحدها بل لا بد أن يكون معها قرآن عاضداً لها يبين توافق الكتاب والسنة وقوله لا ينسخ السنة بالقرآن على معنى لا ينسخ به وحده بل لا بد أن يكون معه

على امتناعهما وهو مقتضى ما في المحصول في النقل عنه فانه نقل عدم الجواز في نسخ السنة بالقرءان فيؤخذ منه العكس بطريق الاولى ونقل عنه امام الحرمين والامدى وابن الحاجب قولين في نسخ السنة بالكتاب والجزم بامتناع العكس وكلام المصنف مشعر بأن له في المسألتين قولين وهو غير معروف فان جوزنا فيشترط في السنة اذا كانت ناسخة أن تكون متواترة وقد أوضحه المصنف في المسئلة الآتية فلذلك اهمله هنا ثم استدل المصنف على كون السنة المتواترة ناسخة

سنة طائفة تبين ما ذكر قال الجلال هذا فهمه المصنف من قول الشافعي رضي الله عنه في الرسالة لا ينسخ كتاب الله الا كتابه ثم قال وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنته ولو أحدث الله في أمر غير ما سن فيه رسوله لسن رسوله ما أحدث الله حتى يتبين للناس ان له سنة ناسخة لسنة الله أى موافقة للكتاب الناسخ لها الى آخر ما قاله من محاولة تطبيق فهم مصنفه على ما يقوله الامام رضي الله عنه ثم قال ولم يبال المصنف في هذا الذي فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ما حكاه غيره من الاصحاب عنه ثم قال وبعض استعظم ذلك منه أى من الامام وما فهمه المصنف عنه دافع لمحل الاستعظام لكن قال العطار بعد أن نقل عبارة الامام في الرسالة فصدر عبارة الرسالة صريح فيما قاله التاج أولا من أنه لا ينسخ كتاب الله الا كتابه الخ وهو بخلاف ما نقله المصنف وأما قوله ولو أحدث الخ فهو مأخذ أحد القسمين في كلامه وهو نسخ السنة بالقرآن اذا كان معه طائفة من السنة كما قال الشارح وهذا ظاهر في الفهم والوجود وأما القسم الاول وهو نسخ القرءان بالسنة اذا كان معها قرءان طائفة فمفهومه عليه كما قال الشارح والاول محمول عليه الخ الا ان في الجمل نظرا لمنافاته لقول الشافعي رضي الله عنه وانما هي تبع للكتاب الخ فانها اذا كانت تابعة له وقد فسرت التبعية بالتفسير كان الناسخ حقيقة هو القرءان وحده وليست السنة طائفة كما لا يخفى اه المقصود منه. وهذا يدل بوضوح على ان ما فهمه السبكي من قول الامام بعيد عنه لان الامام جعل السنة تابعة للقرءان مفسرة له فلا يصح الا لتلك على رأيه ولا تصلح ناسخة للقرءان ولا منسوخة به فتأمل

للكتاب بأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسن^(١) مع ان آية الرجم شاملة له وفيه نظر من وجوه^(٢) أحدها لانسلم أنه متواتر وثانيها ان هذا تخصيص لا نسخ وقد ذكره المصنف بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة وثالثها أن الرجم ثابت بالقرآن المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة المتقدم ذكره واستدل أيضا على كون الكتاب ناسخا للسنة بأن التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة اذ ليس في القرآن ما يدل عليه^(٣) ثم انه نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام . ولك أن تقول القاعدة أن بيان المجلد يعد أنه مراد منه والا لم يكن

(١) قال الاسنوى « ثم استدل المصنف على كون السنة الخ » أقول ان الكلام في مقامين الاول جواز النسخ عقلا وسمما والثاني وقوعه ولم يتعرض كل من المصنف والاسنوى لدليل الاول فنقول قد استدلوا على الجواز بان النسخ ممكن لذاته فاننا اذا نظرنا الى مفهومه نراه لا أبى الوقوع وليس ممتنعاً بالغير لان الاصل عداه وتفصيل الدليل ان الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم وأما الحكم فحكم كل منهما حكم الله تعالى فلا يستحيل ان يرفع أحدهما بالآخر وكذا لا يستحيل ان يبين أحدهما الآخر وانكاره مكابرة

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجوه أحدها الى آخره » أقول الاوجه الثلاثة من قبيل المناقشة في المثال أما الوجه الاول فهو مناقشة فيه من جهة انه ليس بمتواتر مع ان الممثل له النسخ بالسنة المتواترة . وأما الثاني فهو مناقشة فيه من جهة جعله ناسخاً مع انه مخصص للكتاب كما مثل به المصنف لذلك سابقا . والثالث فهو مناقشة من جهة ان المنسوخ ليس قرآنا لان آية الرجم منسوخة التلاوة فن هذه الاوجه لا يكون المثال منطبقا على الممثل له والمخطب في ذلك سهل وسنتكلم على نسخ السنة بالكتاب

(٣) قال الاسنوى « واستدل أيضا على كون الكتاب ناسخا للسنة بان التوجه الى بيت المقدس الخ » أقول الثابت في ذلك ان التوجه الى بيت المقدس كان شريعة لموسى ثم نسخ ذلك بالتوجه الى جهة الشرق في شريعة عيسى ثم نسخ ذلك بالتوجه الى بيت المقدس والسكبة معا وكان عليه الصلاة والسلام يتوجه

بيانا لمدلوله^(١) فيكون توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس مرادا من قوله تعالى وأقيموا الصلاة لكونه بيانا له فيكون ثابتا بالكتاب . قوله « دليله في الاول » أى استدلال الشافعى على امتناع نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها^(٢) فإنه يدل على أن الآتى بالخبر

اليه مع توجهه اليها فقد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن قبلته صلى الله عليه وسلم بمكة كانت بيت المقدس لكنه لا يستدبر الكعبة بل يجعلها بينه وبينه وقد قدمناه قريبا ثم نسخ ذلك بقوله تعالى « فول وجهك شطر المسجد الحرام » ولم يكن وقت ذلك سوى الكعبة فهى المرادة قطعاً من المسجد الحرام وأما المسجد الموجود الآن فقد حدث بعد ذلك كما يعلم مما ورد فى هذا

(١) قال الاسنوى « القاعدة ان بيان المجهل يعد الح » أقول هو وجيه

لكن المثال يكفيه الاحتمال

(٢) قال الاسنوى « استدلال الشافعى بقوله تعالى ما ننسخ الآية » أقول قال الامام الشافعى فى رسالته وأبان الله لهم أنه انما نسخ من الكتاب بالكتاب وان السنة لا تكون ناسخة للكتاب وانما هى تبع للكتاب بمثل ما نزل به فصارت مفسرة معنى ما أنزل الله منه جلا ثم قال بعد كلام قال الله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها فأخبر الله ان نسخ القرءان وتأخير انزاله لا يكون الا بقرءان مثله قال واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر ما فيها . وبهذا تعلم أن وجه استدلال الشافعى بهذه الآية ان شرط الناسخ أن يكون خيرا من المنسوخ أو مثله والذى يماثل المنسوخ من القرءان لفظاً أو يكون خيرا منه لفظاً فى البلاغة والفصاحة هو القرءان فلا ينسخ بغيره وعلى قياس ذلك يقال فى السنة ولهذا بعد أن استدلال بالآية على أن القرءان لا ينسخ الا بالقرءان قال وهكذا سنة رسول الله الح وأما توجيهه بأن الآية تدل على أن الآتى بالخبر أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه فهو وان كانت الآية دالة عليه لكن لا يوافق ما يظهر من استدلال

أو المثل هو الله تعالى رجوع الضمير اليه وذلك لا يكون الا اذا كان الناسخ هو
القرآن ولهذا قال تعالى ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير فاشعر بأن الآتى

الشافعي نفسه وبناء على هذا لا يكون ما أجابوا به من أن السنة حاصلة
بالوحي الخ ملاقيا لدليل الشافعي لانه لا ينكر أن السنة وحى من الله تعالى
ولكن الله اخبر أنه لا ينسخ الآية من القرآن الا آية مثلها منه فالجواب
الصحيح هو ما قدمناه من أن الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم والممول عليه
في النسخ انما هو الحكم وكونه من عند الله بقطع النظر عن خصوص اللفظ
والحكم فى كل منهما حكم الله تعالى فيجوز أن يرفع أحدهما الآخر كما يجوز
ان يبين أحدهما الآخر وان الانكار مكابرة وقد جمع بين ما يظهر من كلام الشافعي
وبين ما قاله في وجه الاستدلال فريق من الاصوليين فقال ما ننسخ من آية
أو نذهبها الآية يدل على ان الناسخ خير من المنسوخ أو مثله وان كلامهما آت من عند
الله تعالى والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله ولا هي آتية من عند الله تعالى
واجابوا عنه بان النسخ انما هو نسخ الحكم وليس المراد من الخيرية أو المثلية
ان يكون كذلك فى النظم بل ان يكون فى التكييف ومصلحة المكلف وانما
يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا للمكلف من الحكم الثابت بالكتاب مثلا اذ
لا فرق بين الكتاب والسنة الا فى النظم وقد علمت انه لا يضر وان الله هو
الآتى بالسنة كما هو الآتى بالقرآن فلا نسلم ان الله ليس آتيا بها لقوله تعالى « قل
ما يكون لى ان أبدله من تلقاء نفسه ان أتبع الا ما يوحى الى » لكن يدل
لشافعي ظاهر مرواه الدارقطنى انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ينسخ
كلامى كلام الله وكلام الله ينسخ كلامى وكلام الله ينسخ بعضه بعضا » فان هذا
بظاهره يدل على ان السنة لا تنسخ الكتاب وان كان يدل على ان الكتاب
ينسخ السنة وأجاب الشيخ عبد الحق الدهاوى رحمه الله بان المراد كلامى الذى
استخرج بالرأى والاجتهاد فلا ينسخ كلام الله الذى هو الوحي ويؤيد هذا قوله
تعالى « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » فكل ما صدر عن اللسان
الشريف من الكتاب والسنة وحى وكاشف عن مافى الكلام الازلى فالانسخ

بالخير أو المثل هو المختص بكمال القدرة فلا يكون النسخ بالسنة فإن الآتي بها هو الرسول وأيضاً فإنه يقتضى أن البديل يكون خيراً من الآية المنسوخة أو مثلاً لها والسنة ليست كذلك وجوابه أن السنة حاصلة بالوحي أيضاً لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الآية فالآتي بها هو الله تعالى وأما الخير أو المثل فالمراد بهما هو الاصلح في التكليف والانتعم في الثواب . قوله « وفيهما » أى ودليل الشافعي في كل من المسئلتين وهما نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى وأزلنا إليك الذكر

بالسنة في الحقيقة انتساح حكم ثابت بكلامه وقال رحمه الله ويحتمل ان يكون هذا الحديث منسوخاً وهو بظاهره غير صحيح لانه خبر فلا يجتمل النسخ الا ان يقال انه انشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضة الحديث اياه في صورة الخبر لعدم الانتساح به فافهم وتدبر كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفوائح ملخصاً وقوله الا ان يقال الخ وهو الواقع لانه لا معنى للنسخ الا اخراج المنسوخ عن ان يكون حجة يجب العمل بها فهذا الحديث متضمن حكماً شرعاً فيجوز نسخه على ما عليه المعول وأما نسخ السنة بالقرءان فقد وقع بدليل حرمة المباشرة للنساء في ليالى رمضان فإنه نسخ بقوله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نساءكم الآية » ثم ان الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب وتجوز كون الناسخ سنة تعاضدت بالكتاب أو كون المنسوخ من منسوخ التلاوة فمع بعده جداً لانه لو كان الامر كذلك لنقل ولو آحاداً مندفع بان معلوم التقدم والتأخر محكوم عليه بالناسخية والمنسوخية اجماعاً وما قبل الاجماع انما هو فيما اذا كان المؤخر يصلح ناسخاً وههنا لا يصلح لان الكلام في جواز انتساح السنة بالكتاب لا يتخلو من شوب مكابرة فانه لو جوز مثل هذه الاحتمالات لبطل باب الحكم بالنسخ فانه يصح ان يقال في كل ناسخ هذا الناسخ وان كان معلوم التأخر لا يصلح ناسخاً عندي وههنا ناسخ آخر معاضد له كيف وقد صح وثبت قطعاً واجماعاً ان النوجه لبیت المقدس كان فرضاً بقطع النظر عن كون توسط الكعبة كان شرطاً كما هو الصحيح أو لا ثم نسخ ولم ينقل ناسخ سوى القرءان وبحصل به هذا القطع بان القرءان ناسخ له فافهم ولا تحبط

لتبين للناس فأما نسخ الكتاب بالسنة فلان الآية دالة على أن السنة تبين جميع
القرءان لان « ما » من قوله تعالى ما نزل اليهم عامة فلو كانت السنة ناسخة لم تكن
مبينة بل رافعة وأما العكس فلانه قد تقرر أن السنة مبينة للكتاب فلو جاز
نسخها بالكتاب لكان مبينا لها لان النسخ بيان انتهاء الحكم وذلك دور .
فتلخص أن الآية دالة على الحكمين * ثم أجاب المصنف عن الاول بأنا لانسلم
أن النسخ مناف للبيان بل هو عينه^(١) فانه بيان انتهاء الحكم وأجاب عن الثاني
بقوله تعالى في صفة القرءان تبينا لكل شىء فانه يقتضى أن يكون الكتاب
بيانا للسنة كما ان قوله تعالى لتبين للناس يقتضى أن تكون السنة مبينة للكتاب
فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما^(٢) والاولى في الجواب أن يقال الاستدلال

(١) قال الاسنوى « ثم أجاب المصنف عن الاول باننا لانسلم الخ » أقول
أجاب عن ذلك في مسلم الثبوت بجواب آخر فقال قلنا البيان أى في قوله تعالى
لتبين للناس بمعنى التبليغ اه فالمعنى « وأنزلنا اليك الكتاب لتبلغ للناس ما نزل
اليهم » فليس هو ببيان للحكم حتى يكون رافعا ثم قال ولو سلم فانما لا يرفع بمبينه
الابغيره اه اى لو سلمنا ان المراد بيان الحكم لا بيان التبليغ نقول انما لا يرفع
بما بينه من القرآن لا بغيره منه بل يجوز أن تكون السنة مبينة بآية وهن سوخة
بآية أخرى وقد استدلل صاحب المسلم بهذه الآية على منع نسخ السنة بالكتاب
فقط وعلى كل فهذا الدليل منقوض بانتساح القرآن بالقرآن فانه أيضا مما نزل اليهم
فلو كان المراد بيان الحكم وقلنا ان البيان لا يرفع ما بينه للزم ان يكون القرآن
بيانا للقرآن لانسخاله وهذا باطل قطعاً فتعين ان يكون المراد من البيان في
الآية هو التبليغ

(٢) قال الاسنوى « فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما » أقول اذا حملنا
البيان في الآية الاولى على التبليغ كما قلنا وحملنا البيان في قوله تبينا لكل شىء
على تبين ما يحتاج اليه الخلق في دينهم ودنياهم من الشرائع وغيرها من العلوم
الكونية والعمرائية ويكون معناه ما قرطنا في الكتاب من شىء لم يكن بين

بقوله تعالى لتبين للناس على الحكيم معاً لا يستقيم^(١) لان البيان ان لم يكن منافيا للنسخ فلا يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وان كان منافيا فلا يتجه الاستدلال على العكس

قال « الثانية * لا ينسخ المتواتر بالآحاد لان القاطع لا يدفع بالظن . قيل قل لا أجد فيما أوحى الى محرر ما منسوخ بما روي أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع . قلنا لا اجد للحال فلا نسخ » أقول نسخ المتواتر بالآحاد جائز قطعاً^(٢) واختلفوا في وقوعه على مذهبين

الآيتين أدنى معارضة وهذا هو الواقع كما يعلم ذلك لمن قرأ القرآن وتدبر آياته كما يعلم ذلك من كتابنا تنبيه العقول الانسانية الى ما في القرآن من العلوم الكونية والعمرائية

(١) قال الاسنوى « والاولى في الجواب ان يقال : الاستدلال بقوله تعالى لتبين للناس الخ » أقول هذا لا يقطع عرق الاشكال لجواز ان يقصر الاستدلال بهذه الآية على منع نسخ السنة بالكتاب كما صنع صاحب مسلم الثبوت ولذلك كان الجواب الصحيح هو ما أجاب به صاحب المسلم وما قلناه من النقص بنسخ القرآن بالقرآن ومع كل هذا فقد علمت استدلال الشافعي نفسه على مذهبه فيما تقدم

(٢) قال الاسنوى « نسخ المتواتر بالآحاد جائز قطعاً الخ » أى حائز عقلاً وليس بمستحيل لانه ممكن لداته فاننا اذا نظرنا الى مفهومه لا يأتى الوقوع وليس ممتنعاً بالغير لان الاصل عدمه وهذا هو الذى اتفقوا عليه وانما الكلام الآن في الجواز الوقوعى لجواز نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ المتواتر من السنة بالمتواتر منها ونسخ الآحاد بالآحاد جوازاً وقوعياً محل وفاق أما نسخ المتواتر كتاباً أو سنة بالآحاد فنعم الجمهور جوازه جوازاً وقوعياً بمعنى أنهم منعوا وقوعه خلافاً لشرذمة قليلة . ومن هذا تعلم انه لا خلاف بين ماصرح به الأمدى في الاحكام ومنتهى السؤل وفي المحصول ومختصرى كلامه وبين عبارة المصنف وابن الحاجب والاستدلال بما استدلا به قرينة على ذلك فالكلام فى مقامين مقام

كذا صرح به الأمدى في الأحكام ومنتهى السؤل وعبر بقوله اتفقوا وفي
المحصل ومختصراته نحوه أيضاً فانهم جزموا بالجواز وترددوا في الوقوع وعبارة
المصنف وابن الحاجب توهم أن الخلاف في الجواز واستدلالاً على المنع بأن المتواتر
مقطوع به وخبر الواحد مضمون والقطعى لا يدفع بالظن وهو انما يستقيم على
ما فهماه ولذلك لم يذكره الامام ولا مختصره كلامه ، نعم صرح ابن برهان في
الوجيز بما أفهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل ثم استدل
عليه بعين ما استدلا به فاما أن يكونا قد اطلعا على هذا ثم اختاراه وفيه بعد
واما أن يحمل كلامهما على أننا لنحكم بالنسخ عند التعارض بل يعمل بالمتواتر
وان تقدم لقوته . ودليل المصنف ضعيف لوجهين : أحدهما ما قاله ابن برهان أن
المقطوع به انما هو أصل الحكم لادوامه^(١) والنسخ يرد على الثاني لا على الاول الثاني

الجواز بمعنى عدم الاستحالة وهذا لا خلاف فيه ومقام الجواز الوقوعى بمعنى عدم
وجود مانع يمنع من الوقوع وهذا يرجع الى انه واقع أو ليس بواقع ولذلك
فرض أكثر الأصوليين الخلاف في الجواز وعدمه اعتماداً على أدلة الفريقين على
ان عبارة المصنف لا ينسخ المتواتر بالآحاد وهذه محتملة ان يكون معناها لا يقع
نسخ المتواتر بالآحاد أو معناها لا يجوز للنسخ المتواتر بالآحاد والاستدلال
قرينة على ارادة الاول وأما مقاله ابن برهان في الوجيز من وجود قائل باستحالة
ذلك عقلاً فالاصوليون لم يعتدوا بقول هذا المخالف فحكوا الاتفاق على
الجواز العقلي

(١) قال الاسنوى « أحدهما مقاله ابن برهان ان المقطوع به انما هو أصل
الحكم الخ » أقول ان مقاله ابن برهان مما ذكر قد ردوه فقالوا ان حكم المتواتر
مقطوع به الى ظهور ما يعارضه ويرفعه فالآحاد لا يصلح للمعارضة فلا يرفع بقاء
المقطوع كما لا يرفع أصله لان دلالة المتواتر على الحكم واحد ابتداء وبقاء على
انا لو سلمنا على التنزل ان المتواتر قطعى حدوثاً ظني بقاء كما ذكره ابن برهان
فالا حاد ظني حدوثاً شكى بقاء أى مضمون ظناً ضعيفاً من ظن بقاء المتواتر
فلا مساواة فلا تعارض لان الضعيف لا يعارض القوى فلا يصلح ناسخاً وقول

أنه لا يطرد لان اخراج بعض أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وان كان منته مقطوعاً به^(١) والخاص بالمعكس فتعادلاً واستدل الخصم بأن قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحى الي محرماً على طام يطعمه الا أن يكون ميتة » الى آخرها يقتضى حصر التحريم في المذكور في الآية^(٢) وقد نسخ ذلك بما روى بالآحاد أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير واذا ثبت نسخ الكتاب بالآحاد فنسخ السنة المتواترة به أولى وأجاب المصنف بأن الآية ليست منسوخة وذلك لانها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأموراً بأن يقول لهم لا أجد شارح المختصر بعد الاشتراك في الظنية لا يعتبر القررة والضعف في قدر الظن خلاف المعقول

(١) قال الاسنوى « الثاني انه لا يطرد لان اخراج بعض أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وان كان منته مقطوعاً الخ » أقول جوابه يعلم مما أجبنا به عن الاول لان الظن في العام مازال أقوى في الدلالة فلا تعادل وانما جوزوا مثل هذا في التخصيص لانه جمع بين الدليلين ودفع لحكم العام فعادله عليه الخاص وأما النسخ فهو ابطال للحكم ورفع له بعد تحققه فلا يكون الا بما هو أقوى أو مساو وقد علمت انه لا مساواة بين المتواتر والآحاد لافي المتن ولا في الدلالة فتبين بهذا ان دليل المصنف تام لا يتوجه عليه شيء مما قاله الاسنوى

(٢) قال الاسنوى « واستدل الخصم بان قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى الخ » أقول ان الائمة اختلفوا في أكل سباع البهائم من كل ذى ناب ومخلب حرمه الحنفية والشافعية والحنابلة وأجازة المالكية وأخذوا بالآية ولم يأخذوا بهذا الحديث ولذلك أجاب ابن الحاجب عملاً بمذهبه بمنع تحريم السباع من البهائم سوى الخنزير لانه مما دلت الآية على تحريمه فقال بحرمته لحمه فقط فلا نسخ عنده للآية بهذا الحديث وباقي الائمة القائلين بالتحريم أجابوا بما قاله الاسنوى

في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة ولهذا قال أوحى بلفظ الماضي فيبقى ما عدا الاشياء المذكورة في الآية على الاباحة الاصلية وحينئذ فيكون النهي عن أكل ذي الناب والمخلب رفعا لها وهو ليس بنسخ وبتقدير أن تكون الآية متناولة للاستقبال أيضاً فالحديث مخصص لا ناسخ^(١)

قال « الثالثة الاجماع لا ينسخ لان النص يتقدمه ولا ينعقد الاجماع بخلافه ولا القياس بخلاف الاجماع ولا ينسخ به أما النص و الاجماع فظاهران وأما القياس فلزواله بزوال شرطه . والقياس انما ينسخ بقياس أجلى منه » أقول اختلفوا في نسخ الاجماع والنسخ به على مذهبين حكاهما الآمدي وغيره ، والاختار عنده وعند الامام وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف المنع ، فاما كونه لا ينسخ فلان النسخ انما يكون بنص من الكتاب والسنة أو باجماع آخر أو قياس والسلك باطل أما الاول وهو النص فلانه متقدم على الاجماع اذ جميع النصوص متلقاة من النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع لا ينعقد في زمنه عليه الصلاة والسلام لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد وان وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بأفادة الحكم فثبت أن النص متقدم على الاجماع وحينئذ فيستحيل أن يكون ناسخا له * وأما الثاني وهو الاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف اجماع آخر^(٢) اذ لو انعقد لكان أحد الاجماعين خطأ لان الاول ان لم يكن عن دليل

(١) قال الاسنوي « وبتقدير ان تكون الآية متناولة الخ » أقول قالوا ان حمل الحديث على التخصيص دون النسخ بعيد لكونه متراخيا عن الآية فان الآية مكية وهذا التحريم كان بالمدينة والتراخي في التخصيص باطل عند الحنفية مطلقا وعند غيرهم عن وقت الحاجة والحاجة عند نزول الآية موجودة ظاهرا لان سباع البهائم صيود والقوم عرب واعراب

(٢) قال الاسنوي « وأما الثاني وهو الاجماع فلا استحالة الخ » أقول الكلام في موضوعين الاول ان الاجماع لا يكون منسوخا وقد استدل عليه بهذا الدليل وقد أوردوا على هذا الدليل بأنه انما يلزم كون أحد الاجماعين خطأ اذا كان الثاني يبطل الاول من بدء الامر والنسخ ليس كذلك فان الناسخ

فهو خطأ وان كان عن دليل كان الثاني خطأ لوقوعه على خلاف الدليل والى هذا أشار بقوله ولا ينمقد الاجماع وهو بالواو بالفاء بافهمه * وأما الثالث وهو القياس فلانه لا ينمقد على خلاف الاجماع كما ستمعرفه فى باب ان شاء الله تعالى . قوله « ولا ينسخ به » يعنى ان الاجماع أيضا لا يكون ناسخا لغيره لان المنسوخ به اما النص أو الاجماع أو القياس والسكل باطل أما النص فلاستحالة انعقاد الاجماع على خلافه كما ذكرناه وأما الاجماع فلما مر أيضا من امتناع انعقاده على

يرتقم به المنسوخ بعد ثبوته لأنه يبطل به من بدء الامر فكان المنسوخ حقا فى زمنه والناسخ حقا فى زمنه وزمان نسخ مائتت بالوحى وان انتهى لوفاته صلى الله عليه وسلم لكن زمان نسخ مائتت بالاجماع لم ينته لبقاء انعقاده بعده عليه السلام فلا يمنع ظهور انتهاء مدة حكمه للمجتهدين الراسخين فى العلم المطلعين على أسرار الشريعة بتبدل المصلحة فيجوز أن يجمعوا على خلاف ما أجم عليه سابقا لاحتمال تجدد مصلحة أخرى . والحاصل ان الاجماع اما أن يشترط فيه أن يكون عن مستند وان لم نعلمه أو لا يشترط بل يجوز أن يكون عن الهام من الله تعالى وعلى الاول فالحكم الثابت بالاجماع الاول ثابت من قبل الاجماع بمستنده وكذا حكم الاجماع الثانى فالنسخ ان كان قبالمستندين والاجماع انما هو دليل الناسخ كعمل الصحابي على خلاف النص المفسر . ثم ان كان مستند الاجماع هو القياس فالاجماع دليل الدليل وأيضا الاجماع الاول حينئذ اجماع على منسوخ فهو خطأ فى نفس الامر وان لم يعلم لعدم ظهور منسوخيته وعلى الثانى وهو ان الاجماع قد يكون بالهام من الله تعالى فالاجماع بالالهام الثانى ينسخ الاجماع الاول وحينئذ يصح أن يكون الاجماع ناسخا ومنسوخا لكن لو جاز هذا وقلنا ان الاجماع الثانى يصلح أن يكون ناسخا للاجماع الاول لزم أن يصلح هذا الاجماع أن يكون ناسخا للكتاب والسنة فان الالهام على هذا لا يكون باطلا فلا بد من أن يكون رافعا ويلزم على هذا أن يلغو الاجماع ويكون المعمول عليه هو الالهام فيكون الالهام الواحد أيضا ناسخا ولا يجترىء على هذا مسلم فان الفتوى من غير حجة شرعية بعد ظهور ختم النبوة صلى الله

خلاف اجماع آخر ولما كان سبب امتناعهما معلوما مما تقدم عبر بقوله أما النص والاجماع فظاهران وأما القياس فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع فاذا انعقد الاجماع على خلافه وزال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخا وفي هذا الجواب شيء تقدم في الرد على أبي مسلم فان قيل هذا بعينه يلزمكم في النصوص فان من شرط اقتضاها الاحكام أن لا يطرأ عليها النسخ فاذا طرأ زالت لزوال شرطها وحينئذ فلا نسخ وجوابه أن النص في نفسه صحيح سواء طرأ النسخ أم لا بخلاف القياس . قوله « والقياس انما ينسخ

عليه وسلم مما لا يجوز أصلا وليس لقائل أن يقول فرق بين الهام الواحد والهام كل المجتهدين في عصر مخالف ما ثبت بالشريعة المطهرة فان الهام الواحد الراجع لما ثبت بهما يوجب عدم الفرق بينه وبين أنبياء بني اسرائيل فتنفقد فائدة ختم النبوة به صلى الله عليه وسلم بخلاف الهام أهل الاجماع فانه لا يوجب الاستحالة وذلك لان الاحكام قد كملت والشريعة قد تمت بظهور الختم المحمدي صلى الله عليه وسلم كما يشير اليه قوله تعالى « اليوم اكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً » فلا يظهر بعد وفاة الخاتم صلوات الله وسلامه عليه حكم لم يكن ثابتا من قبل فلا يقبل الالهام الصحيح لا لواحد ولا للكل بما لم يثبت بالشريعة الغراء فالاجماع ان جوز من غير مستند بل بالهام فقط لا يكون هذا الالهام الا موافقا لدليل ما وانكار هذا مسمى أن يكون مكابرة وبعيدا عن أن يجترى عليه أحد . اه ملخصا من الفواتح مع زيادة للايضاح وتغيير يسير . وسيأتي ما يؤخذ منه الجواب عن هذا فانتظر الموضوع الثاني وهو ان الاجماع لا يكون ناسخا . قالت الحنفية في الدليل على ذلك انه لا مدخل للرأي في انتهاء مدة الوحي في علمه تعالى بل انما يعرف بالوحي يعني ان النسخ اما رفع الحكم بعد وجوده أو ابانة مدة الحكم بعد وجوده وعلى التقديرين لاشك أنه لا بد للنسخ من معرفة عصر الحكم ولا مدخل للرأي فيه فأهل الاجماع لا يعرفونه فلا ينسخونه بل انما يعرف بالوحي فهو النسخ حقيقة قال في مسلم الثبوت ما توضيحه نسلم ان الرأي المحض

بقياس أجلى منه « أى أوضح وأظهر كما اذا نص الشارع مثلاً على تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً فعديناها الى السفرجل مثلاً لمعنى ثم نص أيضاً على اباحة التفاضل في الموز وكان مشتملاً على معنى أقوى من المعنى الاول يقتضى الحاق السفرجل به فان القياس الثانى يكون ناسخاً للقياس الاول ويعرف الاقوى بوجوده كثيرة مذكورة في الكتاب في تراجيح الاقيسة . وهذا التقرير اعتمده . وانما حصر المصنف ناسخ القياس في القياس الاجلى لان غيره اما نص واما اجماع واما

لا يعرف مدة الحكم لكن لا يلزم منه عدم ناسخية الاجماع بل لعل المستند معرف لاهل الاجماع فبعد معرفة مدة الحكم بالمستند يحكمون بالحكم المخالف للاول ويعرفونه قال في الفواتح وهذا ليس بشيء لان هذا المستند اما رأى محض أو وحى والاول لا يصحح معرفاً وعلى الثانى هو الناسخ دون الاجماع وقد يمنع عدم مدخلية الآراء في معرفة مدة الحكم ويقال انما لا يعرف مدد أحكام الوحي دون أحكام الاجماع وجوابه أنه لا دخل للرأى المحض في معرفة مدد الاحكام بل لا بد من مستند شرعى والقياس منه لا يفيد معرفة المدة والنص هو الناسخ ثم يتوجه اليه أنه يجوز أن يكون الاجماع بلا مستند بل بالهام منه تعالى لاهل الاجماع فيجوز أن يلهموا مدة الحكم وقد عرفت ماينى لدفع هذا من أن الالهام لا بد أن يكون موافقاً للدليل الشرعى فان الالهام كما يكون من الرحمن يكون من الشيطان والفرق بينهما أن يعرض الالهام على الشريعة الفراء فما وافقها فهو رحمانى من الله تعالى وما خالفها فهو شيطانى لا يعول عليه . هذا طريق الحنفية ومنه تعلم الجواب الذى وعدناك به فان الاجماع اذا لم يصحح أن يكون ناسخاً للكتاب ولا للسنة لان الاجماع انما يكون بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فهو متأخر عنهما فلا يكون أيضاً ناسخاً لاجماع آخر لان أهل الاجماع لا يعرفون مدة الحكم وكون الاجماع ناسخاً أو منسوخاً انما هو فرع معرفتهم مدة الحكم وهم لا يعرفونها . وقال غير الحنفية في هذا المطاب : ان كان الاجماع الناسخ من نص فهو الناسخ حقيقة دون الاجماع

قياس مساو للاول واما قياس أخفى منه ويمتنع نسخه بالكل أما الاول والثاني
فازوال القياس بزوال شرطه كما تقدم وأما الثالث فلا ممتناع الترجيح من غير
مرجح وأما الرابع فلا استازامه تقديم المرجوح على الراجح وقد تحرر من كلام
المصنف أن القياس قد يكون ناسخاً وقد يكون منسوخاً^(١) لكنه لا ينسخ به الا

والاجماع كاشف عن وجود هذا النص وان لم يكن الاجماع الناسخ عن نص بل
عن قياس أو الهام لجوزناه فان كان المنسوخ قطعياً نصاً كان أو اجماعاً فالاجماع
الناسخ خطأ لان خلاف القاطع خطأ وان كان المنسوخ ظنياً لم يبق مع الاجماع
لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطع الذي هو الاجماع واذا لم يبق معه
لم يعارض الاجماع اياه فلا ينسخه . والقول بان اعتبار النص ناسخاً يبطل حجية
الاجماع مدفوع بان المدعى أن الاجماع كاشف عن النص المثبت للحكم لانه
مثبت للحكم فعنى أن الاجماع حجة أنه كاشف عن الحجة لكننا لا ننظر في
معرفة الحكم المجمع عليه الى معرفة المستند لكونه قاطعاً في ابانة الحكم
فالاجماع حجة قاطعة في كشف الحكم الثابت بمستنده وما قيل ربما كان النص
المستند اليه الاجماع غير معلوم التأخر فلا يصلح ناسخاً بخلاف الاجماع فانه
معلوم التأخر حينئذ لا نسلم أن الاجماع ان كان عن نص يكون النص هو
الناسخ مدفوع بان عدم العلم بتأخر النص انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لعدم
تأخره في الواقع ولا عدم صلاحه ناسخاً فاذا أجمعوا على العمل به وجب أن
لا يكون منسوخاً والا لوقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطأ فوجب تأخره
ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن التأخر والنسخ لانه ناسخ

(١) قال الاسنوي « وقد تحرر من كلام المصنف أن القياس قد يكون
ناسخاً وقد يكون منسوخاً الخ » أقول قد اختلفت عبارة العلماء فمنهم من قال
مثل ما قال البيضاوي والاسنوي ومن هذا حدوهما في كون القياس ناسخاً
ومنسوخاً لكنه لا ينسخ الا قياماً ومنهم من قال كصاحب مسلم الثبوت القياس
لا يكون ناسخاً لشيء من الادلة ولا منسوخاً بها عند الجمهور قال شارحه

قياس آخر أخفى منه كما لا ينسخه الا قياس أجلى والذي قاله هو الصواب وقال في المحصول يجوز نسخه في زمن الرسول بسائر الأدلة من النص والاجماع والقياس الاقوى قال وأما بعد وفاته فهو وان ارتفع في المعنى فليس بنسخ كما قدمناه . وهذا الذي قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقليل على أن الاجماع لا ينعقد في زمن الرسول وعلى انه يمتنع نسخ القياس به لاجرم انه لم يذكر المسئلة في المنتخب

خلافا لبعض الغير المعتمد بهم وأكثر الفريقان من القيل والقال والحق كما قال في الفواتح أن هذا كله جدل والقياس لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً أصلاً الا اذا اتفق أن تكون العلة منصوصة ويكون وجودها في الفرع مقطوعاً وكذا عدم كونه مانعاً وعدم كون الاصل شرطاً فانه حينئذ يكون كالنص وذلك لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم انما يستعملون الرأي عنده عدم وجدان نص ثابت الحكم ولو في حين ما يعلم منه أنهم لا يجعلون الرأي معارضاً لحكم معمول للنص وان كان ظنياً كيف ولم ينقل عنهم قط طلب القياس ليكون رافعاً لحكم معمول للنص كما تدل عليه الوقائع الكثيرة وانكار هذا بهيد عن الانصاف وهذا بخلاف القياس المتخصص فانهم كانوا يؤولون النصوص الظنية بالرأي ويجعلون الرأي قرينة على تغير ظاهر النص ويؤيده ما قاله الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره الشريف أن القياس ليس حجة مطلقة بل انما اعتبر حجة عند عدم وجود نص واجماع لضرورة العمل لئلا يتخلو الواقعة عما يعمل به المكلف وهذا مفقود في القياس والنص وأما القياسان المتعارضان فالظاهر أن متقدم الاصل منسوخ بمتأخره كيف لا والاصل المتقدم كان دالاً على حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الاصل المتأخر دل على ضد ذلك الحكم فيه بواسطة علته غاية ما في الباب ان دلالاتهما ظنية والقياس انما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع الى انتساح النص المظنون بالنص الاخر مثله في بعض مدلوله لكن هذا الانتساح كان من قبل في زمانه الشريف ولا يجوز العمل بقياس منسوخ بحال لكونه منسوخاً من زمن الشارع وبقاء معارضه في نظر الشارع وانما علم هذا الانتساح الآن وهذا بعينه كما اذا انتسخ نص بنص فقد ارتفع

وقال صاحب الحاصل ان هذا الكلام مشكل وصاحب التحصيل ان فيه نظراً ولم يبيننا وجه الاشكال وقد تظن المصنف للمشكل منه خذفه وحكى الآمدى في نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقاً وعن بعضهم الجواز مطلقاً لكن في حياته عليه الصلاة والسلام ثم اختار تفصيلاً فقال ان كانت العلة منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص أو قياس في معناه وان كانت مستنبطة فان الدليل المعارض لها وان كان مقدماً لكنه ليس بنسخ وأما النسخ به فحكى فيه

حكم المنسوخ من الأصل وان خفي على المجتهد برهة من الزمن ثم ظهر هذا كله ظاهر الا أنه لم ينقل عن الصحابة في مناظراتهم ترجيح القياس بتقدم أصل أحدهما على الآخر فتدبر تدبراً صادقاً والله أعلم بأسرار أحكامه اهـ . واقول متى قلنا ان القياس مظهر وكاشف للحكم لا مثبت له كان هو والاجماع سواء فلا يكون ناسخاً ولا منسوخاً بل يكون كاشفاً عن الناسخ ، فالنسخ انما هو بين النصين - اللذين هما أصلاً القياسين فيكون التعارض فيهما ويقدم ما هو الراجح منهما على ما هو المرجوح ويجب أن يراعى أيضاً التساوي في مسلك العلة وفي وجودها في الفرع وعدم الموانع وبالجملة فالترجيح يكون بين الاصلين وبين القياسين فيما يتعلق بهما من تحقيق المناط وتنقيحه وطريق ثبوت العلة وغير ذلك ولذلك قال التفتازاني في التلويح الاوجه أن حكم الفرع انما ثبت بالنص والقياس بيان لعموم حكم الاصل للفرع بناء على ما ذهب اليه المحققون من أن مرجع الكل الى الكلام النفسى اهـ . والفرق بين الاجماع والقياس بان القياس يفيد غلبة الظن بأن حكم الله في الفرع هو هذا فلتلك الافادة القاصرة عليه جعل ناسخاً دون الاجماع فرق غير صحيح فان الاجماع كاشف عن الحكم الثابت بالنص ويفيد القطع بأن حكم الله في المجمع عليه هو هذا افادة قاصرة عليه والقياس كاشف عن الحكم الثابت بالنص ويفيد الظن بالحكم كما ذكر فاذا جعلنا القياس بهذا المقدار ناسخاً كان الاجماع بالاولى فالحق انه لا ناسخ سوى النص وان كلا من الاجماع والقياس كاشف عن الناسخ فان سمي واحد منهما ناسخاً فعناه انه كاشف عن الناسخ فخذ هذا واشكر الله

أقوالا ثالثها الفرق بين الجلى والخفى ثم قال والمختار ان العلة ان كانت منصوطة فهى فى معنى النص فى جواز النسخ بالقياس المشتمل عليها وان لم تكن منصوطة فان كان القياس قطعيا كقياس الامة على العبد فى التقويم فانه يكون أيضا رافعا لما قبله من الادلة لكنه لا يكون نسخا وان كان ظنيا فلا يكون نسخا أيضا وذكر ابن الحاجب فى المسئلتين نحو ما ذكره

قال « الرابعة * نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لان نقي اللازم يستلزم نقي ملزومه والفحوى يكون ناسخا » أقول خوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم فاذا نسخ أصل الفحوى كتحریم التأیيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحریم الضرب وكذلك العكس اختلفوا فيهما على مذاهب حكاه ابن الحاجب (١)

(١) قال الاسنوى « فاذا نسخ أصل الفحوى كتحریم التأیيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحریم الضرب وكذلك العكس اختلفوا فيهما الى آخره » أقول فى هذه المسألة ثلاثة أقوال : الاول جواز نسخ الاصل المنطوق دون الفحوى أى دلالة النص ويجوز نسخ الفحوى دون الاصل . وهذا القول هو الذى صححه صاحب جمع الجوامع واختاره صاحب مسلم الثبوت قال فى جمع الجوامع ويجوز نسخ الفحوى دون أصله كعكسه على الصحيح فيهما اه وقيل يجوز نسخ الاصل دون الفحوى ولا يجوز نسخ الفحوى دون الاصل وهو الذى اختاره ابن الحاجب وقيل ان نسخ أحدهما يستلزم نسخ الآخر فلا يجوز نسخ أحدهما بدون الآخر واختاره المصنف وقد استدل المصنف والامام على ذلك بما ذكره الاسنوى واستدل القائلون بالجواز فى الامرین على جواز نسخ الاصل دون الفحوى بأن الفحوى ربما كان أقوى فى الامر الذى لاجله الحكم كالضرب فانه أقوى من التأیيف فى مناط الحرمة وهو الاذى واذا كان أقوى فلا يلزم من اهدار الاضعف اهدار الاقوى وعلى جواز الفحوى دون الاصل بأنه يجوز ظنية الازوم بين الاصل والفحوى فيجوز تخلف الاصل عن الفحوى واستدل الجلال المحلى على ذلك بدليل يجمع الامرین فقال لان الفحوى وأصله مدلولان متغايران فجاز نسخ كل منهما وحده اه وأقول قد وقع فى هذا المقام

تأثيرها وهو المختار عنده ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى بخلاف العكس وقال الآمدى فى الاحكام المختار أنه ان جعلنا الفحوى من باب القياس فيكون رفع الاصل مستلزما لرفع الفحوى بخلاف العكس وان جعلناه من باب النص فقال أعنى الآمدى لكن فى منتهى السؤل ان المختار انه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر وذكر فى الاحكام نحوه أيضا وجزم فى المحصول بأن نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وأما عكسه فنقله عن ابى الحسين ولم يرده وجزم المصنف بالامرین واستدل على الثانى وهو ان نسخ الفحوى يستلزم نسخ الاصل

خبط وخلط فلكى نقف على ماهو الحق نقول مما لاشبهة فيه ان مفهوم الموافقة أو الفحوى كما يقول الشافعية أو دلالة النص كما يقول الحنفية تارة يكون المسكوت فيه أولى بالحكم من المنطوق وتارة يكون مساويا ولا يمكن ان يكون أدون من المنطوق والتلازم موجود بين المنطوق والمفهوم وتارة يكون قطعياً وتارة يكون ظنيا وعلى كل حال لا مدخل للتلازم مطلقا الا فى الدلالة فقط ولا مدخل لهذا التلازم فى اعتبار الشارع هذه الدلالة وترتب الحكم عليها وبقائه متعلقا بفعل المكلف والنسخ متعلق بالاحكام واعتبار الشارع وليس معنى النسخ اننا نرفع دلالة اللفظ على معناه فدلالة المنطوق باقية وان نسخنا الحكم الذى اقتضاه دلالتها ودلالة الفحوى باقية وان نسخنا الحكم الذى اقتضته فالحكم الذى اقتضته دلالة الفحوى ووجب العمل به بمقتضاه يجوز ان يرتفع تعلقه بفعل المكلف أو تنتهى مدة تعلقه به بسبب وجود النسخ المتأخر كما يجوز العكس مع بقاء تلك الدلالة الا ترى انه قد ينسخ حكم بعض أفراد العام مع بقاء دلالة العام على العموم . والحاصل ان النسخ تارة يعارض المنطوق الذى هو أصل الفحوى ودلالة عبارة النص ولا يعارض الفحوى ودلالة النص كما اذا جاء نص يفيد بعبارته النهى عن التأفيف وبفحواه ودلالته يفيد النهى عن الضرب ثم يجيء نص آخر يفيد جواز التأفيف فقط فنسخ حرمة وتبقى حرمة الضرب على حالها ، وتارة يعارض الفحوى كما لو قال أولا لا تستخف بزبد فان مقتضى هذا النص بعبارته النهى عن الاستخفاف وبفحواه النهى عن القتل فاذا قال

بأن الفحوى لازم للاصل ونفى اللازم يستلزم نفي الملزوم وأما الاول فلم يستدل عليه وقد استدل عليه الامام بأن الفحوى تابع للاصل ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع واجاب الآمدى وابن الحاجب بأن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه ودلالة المنطوق بانفية بعد النسخ أيضا فما هو أصل ليس بمرتفع وما هو مرتفع ليس بأصل . قوله « والفحوى يكون ناسخا » أى بالاتفاق كما قاله في المحصول^(١) قال لان دلالاته ان كانت لفظية فلا كلام وان

بعد ذلك اقتضاه ولا تستخف به عارض هذا النص فحوى النص الاول دون عبارته فينسخ حكم الفحوى دون حكم الاصل كل هذا مع عدم الاخلال بالتلازم بين الاصل والفحوى بحسب الدلالة الوضعية بل هو باق على حاله ولكن العمل شرعا تارة يكون بمقتضى المنطوق والفحوى اذا لم يوجد ما يعارضهما ولا يعارض أحدهما وتارة يجب العمل باحدهما دون الآخر اذا وجد ما يعارض أحدهما دون الآخر وبالجملة فالعمل بهما أو باحدهما شيء والتلازم بحسب الدلالة اللغوية شيء آخر . وما قلناه في التلازم يقال مثله في التابعية والمتبوعية انهما راجعان للدلالة أيضا . وبهذا تعلم أنه لا وجه لما أطال به صاحب فواتح الرحموت وغيره في هذا المطلب وان الحق هو ما اختاره صاحب جمع الجوامع ومسلم الثبوت وسائر المحققين خلافا للمصنف وابن الحاجب وسائر المخالفين في هذا فاغتم هذا التحرير والله الموفق

(١) قال الاسنوي « أى بالاتفاق كما قاله في المحصول الخ » أقول تبع الاسنوي في دعوى الاتفاق صاحب المحصول . ومن ادعى الاتفاق على ذلك الآمدى أيضا قال الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع : وحكى الشيخ أبو اسحق الشيرازي كما قال المصنف المنع به بناء على انه قياس وان القياس لا يكون ناسخا وقال في مسلم الثبوت ونقل ابو اسحق الشيرازي وابن السمعاني الخلاف اه قال في الفوائج عليه كذا في كتب الشافعية والتحقيق فيه انه ان كانت الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع وضعت هيئة تركيب لافادة حكم المنطوق وما هو مشارك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر

كانت عقلية فهي يقينية فتقتضى النسخ لا محالة وفيما قاله نظر لان الناسخ يجب ورأى فيصح كونه ناسخاً ومنسوخاً لكونه مدلولاً لكلام الشارع كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعاً له وانما يستفاد الحكم بوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياساً جلياً فينبغى أن يكون حكمه كحكم القياس في الناسخية والمنسوخية فان جاز هناك جاز هنا والا لا وكذا الحال في بقاء حكم أحدهما دون الآخر اهـ وهذا يوافق ما قاله الشافعية في كتبهم لان من نقل الخلاف وحكى منع النسخ به بناء على انه قياس وليس هذا من التحقيق في شيء بل التحقيق ان هناك فرقا بين ما يسميه الحنفية دلالة النص والشافعية مفهوم موافقة وخوى وبين القياس فان العلة في الاول مفهومة لغة ويفهمها المجتهد وغير المجتهد بخلاف للقياس فان فهم العلة فيه خاص بالمجتهد والذي سمي دلالة النص عند الحنفية أو مفهوم الموافقة والفحوى عند الشافعية قياساً وان قال ان الحكم انما يستفاد بوجود العلة الموجبة للحكم لكن يفرق بين الفحوى والقياس بما ذكرنا في العلة فيجمل علة الفحوى مفهومة من اللغة دون علة القياس فكان الخلاف في التسمية فقط . وبذلك تعلم ان الحق ما قاله الامام في الحصول والآمدي الا ترى أن الجمهور قالوا اذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل وهذا ليس نسخاً قالوا لانه من قبيل انتفاء الحكم لانتفاء علته فليس بنسخ لان النسخ رفع من الشارع ولم يوجد وقالوا أيضاً هذا انتهاء جلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الأصل وعلته أن يزول بزوالها فهو موجب مؤقت والمخالف يقول ان هذا نسخ لان الحكم كان ثابتاً من الشارع وانما زال بازالته والغاء علته فهو رفع من الشارع وهذا هو النسخ . قولكم انه انتهاء جلي غير مسلم لان زوال العلة قد يكون خفياً بحيث لا يعلم الا عند ابادة الشارع انتفاء الحكم الممثل بها عند وجودها كما فيما نحن فيه فانت ترى اتفاق الكل على انه اذا نسخ الاصل لا يبقى حكم الفرع وانما الخلاف في كونه نسخاً أو ليس بنسخ فقط ولذلك قال صاحب الفوائد نفسه والاشبهه أن النزاع لفظي وأما دلالة النص أو الفحوى وأصلها الذي هو المنطوق فقد علمت أن المختار أو الحق

ان يكون طريقاً شرعياً لا عقلياً كما تقدم^(١) * واعلم أن الراجح عند المصنف أن دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه^(٢) وقد تقدم قريباً من كلامه ان القياس انما يكون ناسخاً لقياس آخر أخفى منه فيكون الفحوى كذلك فافهمه قال « الخامسة * زيادة صلاة ليست بنسخ قيل تغير الوسط قلنا وكذا زيادة العبادة أما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند الشافعي ونسخ عند الحنفية. وفرق قوم بين مانها المفهوم وما لم ينهه والقاضى عبدالجبار بين ما ينهى اعتداد الاصل وما لم ينهه وقال البصرى ان نهي ما ثبت شرعاً كان نسخاً والا فلا فزيادة ركعة علي ركعتين نسخ لاستعقابهما التشهد وزيادة التفرغ على الجلد ليس بنسخ »

أنه يجوز نسخ أحدهما دون الآخر فكيف يمكن لاحد أن يجعلها قياساً من كل وجه ويبني على ذلك منع النسخ بها وأما ما قيل ان حكم الفرع يبقى عند انتساح حكم الاصل ونسب للحنفية فهو غلط لان الحنفية صرحوا أن النص المنسوخ لا يجوز القياس عليه وسيجيء في شروط القياس أن من شروطه أن لا يكون حكم الاصل منسوخاً فكان من لوازم نسخ حكم الاصل نسخ حكم الفرع فيما هو قياس يختص الوقوف على علته بالمجتهد بخلاف مفهوم الموافقة او الفحوى او دلالة النص . فخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « وفيما قاله نظر لان الناسخ يجب أن يكون الخ » اقول ما قاله لا يمنع من أن يكون طريقاً شرعياً ومعنى كون الدلالة عقلية ان للعقل مدخلا لانها من قبيل دلالة الالتزام وتقدم الخلاف في أنها لفظية أو عقلية وان الخلاف لفظي فان من نظر الى ان اللفظ باعتبار وضعه للمعنى الملزوم دال على اللزوم جعلها لفظية سماها كذلك ومن نظر الى ان هذه الدلالة لا بد فيها من انتقال الذهن من اللزوم الى اللزوم وهذا أمر عقلي سماها عقلية فلا خلاف الا في التسمية لان كلا من الامرين دلالة اللفظ والانتقال محقق والخلاف في وجهة النظر لاجل التسمية فقط

(٢) قال الاسنوى « واعلم أن الراجح عند المصنف ان دلالة الفحوى من باب القياس وستعرفه الى آخره » اقول قد علمت أن المصنف لا يخالف غيره في أن

أقول زيادة صلاة أى على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء^(١) وقال بعض اهل العراق زيادتها تغير الوسط أى تجعل ما كان وسطا غير وسط فيكون نسخا للامر بالمحافظة على الوسطى فى قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وأجيب عنه بان كون الشيء وسطاً او آخرأ امر حقيقى لا حكم شرعى فلا يكون رفعه نسخا والا لزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخا أيضا لانها تجعل العبادة الاخيرة غير أخيرة وليس كذلك بالاتفاق كما قاله فى المحصول . وفى الجواب نظر

فهم العلة فى الفحوى من طريق اللغة فيستوى فيه المجتهد وغير المجتهد ولذلك استدلووا بها فى الحدود مع أنها لا تثبت بالقياس فكونها من باب القياس عنده لا يقتضى أن يكون حكمها حكم القياس وقد علمت الفرق قريبا فلا وجه لقول الاسنوى فيكون الفحوى كذلك فافهمه كما أن ما قيل أنه على مقتضى ضوابط مشايخ الحنفية ان عبارة النص أقوى ثم اشارته ثم دلالاته ان الفحوى يصلح ناسخاً للفحوى لا للعبارة ولا للإشارة لانها دونهما فقير مسلم لان معنى كونها دونهما فى القصد اليها لا فى الفهم من اللفظ بل قد تكون مثلها بل أعلى من الإشارة أيضاً فيصلح الفحوى ناسخاً لها

(١) قال الاسنوى «أقول زيادة صلاة على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء الى آخره» أقول قد اتفقوا على أن النسخ اما رفع حكم شرعى ثابت أو بيان لامر حكم شرعى ثابت وتقدم ان الخلاف فى هذا لفظى وبناء على ذلك نقول ان الزيادة فى هذه المسألة اما أن تكون لشيء مستقل كزيادة صلاة على الصلوات الخمس أو زيادة ما يعتبر جزءاً فى المزيد عليه كركعة فى الصلاة أو ما يعتبر شرطاً فى المزيد عليه كالإيمان فى الرقبة ومبنى الخلاف كونها نسخاً أو ليست نسخاً فى أن زيادة شيء مما ذكر هل ترفع حكماً شرعياً فتكون نسخاً أو لا ترفع فلا تكون نسخاً فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكماً شرعياً لوقع الاتفاق أيضاً على أنها نسخ أو على أنها لا ترفع حكماً شرعياً لوقع على أنها ليست نسخاً، فالنزاع فى الحقيقة هل ترفع أولاً، ولذلك أكثر الأئمة فى المسئلة من تعداد الامثلة ليعتبرها النظر

لانه انما يلزم ذلك ان لو امرنا بالمحافظة على الاخير^(١) فان قيل فما الفائدة في كونه

ويردها الى مقارها ويقضى عليها بالنسخ ان كانت رفعاً وبعده ان لم تكن كذا
قاله السبكي ثم قال ولي وراء هذا التقرير كلام آخر فاقول قولنا الزيادة هل هي
نسخ ليس معناه الا انها هل هي نسخ المزيد عليه نفسه فلا يتجه حينئذ قول من
يقول ان رفعت حكماً شرعياً كانت نسخاً لانه ليس كلامنا في انها هل هي نسخ
من حيث هي أم لا انما كلامنا في نسخ خاص فهل هي نسخ للمزيد عليه أم لا
والمزيد عليه حكم شرعي بلا نظر فهل الزيادة رافعة له فيكون منسوخاً أم لا
هذا صرف المسئلة ولكنهم توسعوا في الكلام فذكروا ما اذا رفعت المزيد
عليه وما اذا رفعت غيره اه ونحوه في كلام الآمدي ولذلك قال في جمع الجوامع
أما الزيادة على النص فليست بنسخ خلافاً للحنفية ومثاره هل رفعت قال شارحه
الجلال أي الزيادة حكماً شرعياً فمعدنا لا فليست بنسخ وعندهم نعم اه ثم قال والى
المأخذ المذكور عود الاقوال المفصلة والفروع المبينة اه قال شارحه أي التي
بينها العلماء حاكين ان الزيادة فيها نسخ أو لا اه وبناء على هذا الذي قررنايهون
عليك فهم مافصله الاسنوي من الاقوال والامثلة التي مثل فيها ويتبين لك ماهو
الصحيح وغيره

(١) قال الاسنوي « وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك ان لو أمرنا الى آخره »
وأقول مراد الامام من قوله ان كون الشيء وسطاً أو آخراً أمر حقيقي لاحكم
شرعي ان وصف التوسط أو الاخرية أمر عقلي لاحكم شرعي بل الحكم هو
ايجاب الموصوف بهذا الوصف والزائل هو وصف كونه وسطاً أو آخراً ولا يلزم
من زواله بطلان ايجاب الموصوف فلا يكون رفع هذا الوصف نسخاً ولا فرق
في ذلك بين زيادة صلاة سادسة تجمل ما كان وسطاً ليس وسطاً وبين عبادة
مستقلة تجمل ما كان أخيراً ليس أخيراً ، وبهذا تعلم اندفاع نظر الاسنوي وان
ماقاله الامام لا يتوقف على ان الامر يكون بالمحافظة على الاخير فان قيل ربما يقول
ان الاحكام المتعلقة بالمشتقات تنقيداً باتصاف المبدأ فالعنى ايجاب الصلاة الموصوفة
بهذا الوصف فيكون الواجب ايقاعها على وجه تكون متوسطة ولا شك ان

يسمى نسخاً أم لا قلنا فائدته في اثبات الزيادة بخبر الواحد اذا كان الاصل متواتراً
أما زيادة شيء لا يستقل ركعة أو جود أو شرط أو صفة فاختلفوا فيه فقالت
الشافعية ليس بنسخ واختاره في المعالم وقالت الحنفية يكون نسخاً^(١) وقال قوم

السادسة تبطل هذا الحكم ، قلنا هب ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمشتقات
ما ذكر الا انه لا شك ان الغرض ههنا هو ايجاب نفس الصلاة المعنونة بها ولا
دخل لكونها وسطى في الايجاب . وبهذا يتضح لك اندفاع نظر الاستوى لان
الاخيرة لم تجب بعنوان انها أخيرة وانما الذي وجب نفسها فزيادة عبادة مستقلة
لم ترفع حكماً شرعياً وانما رفعت وصفاً اضافياً ورفعه ليس نسخاً اتفاقاً فكان
مثله زيادة صلاة سادسة وفائدة هذا القول تظهر في ايجاب صلاة الوتر بخبر الواحد
فانه لما كان ايجاب السادسة نسخاً عندهؤلاء لا يوجب المحافظة على الوسطى الثابت
بالقاطع لم يكن ايجاب الوتر بخبر الواحد صحيحاً عند هؤلاء والا لزم انتساح
القاطع بالمظنون ولما لم يكن نسخاً عند الجمهور قال أبو حنيفة بايجاب الوتر
بخبر الآحاد

(١) قال الاستوى « فقالت الشافعية ليست بنسخ وقالت الحنفية تكون نسخاً
الى آخره » اقول قد علمت الاصل الذي ذكرناه نقلاً عن السبكي وقلنا انه متفق
عليه من الجميع وانما الخلاف في تطبيق الوقائع على هذا الاصل والخلاف المعتقد
به انما هو الخلاف في زيادة الجزء والشرط والصفة وهي ترجع الى زيادة شرط
فاما زيادة الجزء فمكروية التفرغ على الجلد وزيادة عشرين سوطاً على حد
التذف وكذا زيادة وصف الرقبة بالايان وجعل ذلك شرطاً في صحة الاعتاق
فقال الحنفية كل ذلك نسخ فلا يؤخذ فيه بخبر الواحد والقياس في مقابلة النص
القاطع وقالت الشافعية والحنابلة واكثر المعتزلة ليس بنسخ فيؤخذ فيه بما ذكر
قالت الحنفية ان النص اذا ورد مطلقاً عن زيادة جزء كزيادة التفرغ أو عشرين
سوطاً على حد التذف أو عن زيادة شرط كوصف الرقبة بالايان كان دالاً على
الاجزاء سواء كان مع الزيادة أو مجرداً عنها لان النص مطلق والمطلق يدل على
افراده التي مع الزيادة أو مجرداً عنها بدلاً وليس هناك صارف عنه لان الكلام

ينظر في الزيادة فان تقاه مفهوم الاول كان نسخا كما لو قال في الغنم المعلوفة الزكاة بعد ان قال في الغنم السائمة الزكاة وان لم يكن ينفيه فلا يكون نسخا كزيادة التغريب على الجلد وعشرين سوطا على حد القذف ووصف الرقبة بالايان بعد اطلاقها وقال القاضي عبد الجبار ان كان الزائد مخرجا للاصل عن الاعتداد به أي موجبا لاستثنائه لو فعل وحده كما كان يفعل اولافانه يكون نسخا كزيادة ركعة أو ركوع أو سجود وان لم يكن كذلك بل فعله معتمد به دون الزائد وانما يلزم ضمه اليه فلا يكون مفروض فيما لا صارف غير هذه الزيادة وهي مفروضة الانتفاء زمان وجود المطلق فيجب حينئذ حمل النص على اطلاقه والتقييد بجزء أو شرط ينافية لانه يقتضى عدم الاجزاء بدون الجزء أو الشرط فكان هذا التقييد رافعا حكما شرعيا وهو أجزاء الافراد التي هي مجردة عن التقييد وهذا ظاهر جدا ولاجل أن الزيادة على هذا الوجه منعت الحنفية الزيادة بنحو الواحد على القاطع كالكتاب لما يلزم عليه من انتساخ المقطوع بالمظنون وهو ممنوع اتفاقا فنعموا زيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين سوطا على حد القذف وزيادة وصف الايمان في الرقبة الواجب عتقها في الظهار وزيادة الطهارة للطواف وقالت الشافعية ليس بنسخ ولما رأى بعض القائلين كالقاضي عبد الجبار أن زيادة جزء أو شرط تمنع الاجزاء بدونه ومقتضى القاطع الاجزاء بدونه تمحلوا وتأولوا في رفع الحكم فقالوا ان غير هذا الجزء أو الشرط أصل الواجب المزيد عليه حتى لو فعله المكلف كما كان قبل الزيادة وجب استثنائه كزيادة ركعة كما روى الشيخان عن ام المؤمنين عائشة أن الصلاة الرباعية كانت اثنتين ثم زيد ركعتان والآن لو صلى الظهر ركعتين لم يجوز ووجب استثنائه أو خير في ثلاث بعد التخيير في اثنتين مثلا كانت الزيادة نسخا بخلاف زيادة التغريب على حد الجلد فانه لو جلد ولم يغرب لا يجب استثناف الجلد فجعل رفع الحكم الشرعي بالزيادة خاصا بما اذا غير أو خير على وجه ما ذكر فقال انه نسخ وان لم يجب ان ترك الزيادة استثناف ما فعل دونها لا تكون نسخا ولم يبال بانها رفعت ان الجلد بمقتضى القاطع كان مجزئا حدا بدونها ثم انها رفعت اجزائه حدا بدونها فهي حينئذ يقينا رفعت حكما شرعيا

نسخاً كزيادة التغريب على الجلد والعشرين على الحد . كذا نقله الامام والآمدي عن عبد الجبار حكماً وتمثيلاً الا أن الآمدي زاد على هذا أنه يقول ان التخيير في ثلاث خصال بعد التخيير في خصلتين يكون نسخاً أيضاً وهو وارد على المصنف والامام ، ونقل ابن الحاجب عنه أن زيادة الاسواط على حد القذف يكون نسخاً وهو سهو^(١) وقال أبو الحسين البصرى ان كان الزائد رافعاً لحكم ثابت بدليل شرعى كان نسخاً سواء كان ثبوته بالمنطوق أو بالمفهوم^(٢) وجعلناه حجة كما صرح به الآمدي والامام في أثناء المسئلة وان كان رافعاً لما ثبت بدليل على اى البراءة

(١) قال الاسنوى « ونقل ابن الحاجب عنه ان زيادة الاسواط على حد القذف تكون نسخاً وهو سهو » اقول ابن الحاجب بنى كلامه على أنه فسر قول القاضى أو غير بأن يكون وجوده على ما كان قبل الزيادة كالمدم بحيث لا يعتمد به شرعاً ولا يكون تمام الحد ولا يكون ممثلاً به ولا شك أن حد القذف على تقدير زيادة عشرين سوطاً عليه كذلك لا يعتمد بفعله دونها ولا يكون ممثلاً به ففسبته للسهو ليس الا لانهم يرجحون نقل الآمدي على نقله لانه ثقة في الباب

(٢) قال الاسنوى « وقال أبو الحسين البصرى ان كان الزائد رافعاً لحكم ثابت الى آخره » اقول قال ابن الهمام في تحريره وقيل ان رفعت بناء على أنها قد وقد قال في التقرير عليه ان رفعت الزيادة حكماً شرعياً كانت نسخاً والا فلا وهذا للقاضى وأبى الحسين البصرى واستحسنه الامام الرازى واختاره امام الحرمين والآمدي وابن الحاجب بناء على أن الزيادة قد ترفع حكماً شرعياً وقد لا ترفعه ونقل التفتازانى عن صاحب التنقيح ان هذا كلام خال عن التحصيل لان كل أحد يعلم ذلك ويعرف به وانما الكلام فى أن أى صورة تقتضى رفع حكم شرعى وأى صورة لا تقتضيه وأوضحه السبكي فقال وأنا أقول لا حاصل لهذا التفصيل وليس هو بواقع فى محل النزاع فانه لا ريب فى أن ما رفع حكماً شرعياً كان نسخاً لانه حقيقة ولسنا هنا فى مقام أن النسخ رفع أو بيان ومالا فليس بنسخ فالقائل انا تفرق بين ما رفع حكماً شرعياً وما لم يرفع . كانه قال ان كانت الزيادة نسخاً فهى نسخ والا فلا وهذا كما تراه ام

الاصلية فلا ، قال في المحصول وهذا التفصيل أحسن من غيره ، وقال الآمدي وابن الحاجب انه المختار . وما قالاه في المفهوم مبنى على أن تقرير النفي الاصلي حكم شرعي^(١) وفيه بحث ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمثالين الاول للقسم الاول منه والثاني للقسم الثاني فقال ان زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخاً لانها رفعت حكماً شرعياً وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ لان عدم التغريب كان ثابتاً بمقتضى البراءة الاصلية ، ونقل في الاحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو أبو الحسين البصري أن المثالين جميعاً ليسا بنسخ أما الثاني فواضح وأما الاول فلان التشهد انما محله آخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما^(٢) وكلام المصنف يوم أن التمثيل من تنمة كلام أبي الحسين

(١) قال الاسنوي «وما قالاه في المفهوم مبنى الى آخره» أقول أي أن الزائد وان كان رافعا لحكم شرعي ثابت بمفهوم المخالفة على القول بانه خجعة لكن على مقابلته قرر النفي الاصلي وهو ليس بحكم شرعي فهذا وجه بحثه لكن تقرير النفي الاصلي على فرض أنه ليس بحكم شرعي الا أن الزائد الذي نسخه أثبت حكماً شرعياً لان النسخ بلا بدل غير واقع كما قاله الشافعي ، وما قيل ان نسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم وقع بلا بدل أجابوا عنه كما تقدم بل بدل الوجوب الجواز الصادق هنا بالاباحة والاستحباب فانهم (٢) قال الاسنوي «وأما الاول فلان التشهد انما محله آخر الصلاة لا بعد

الركعتين بخصوصهما» وأقول نعم ان التشهد انما محله آخر الصلاة لكن اذا زدنا ركعة على الركعتين صار آخر الصلاة بعد الزيادة بحيث لو أتى بالتشهد على رأس الركعتين واقتصر عليهما وجب استئناف الصلاة وكانت نسخاً بلا شك ومع ذلك فقد علمت أن ما قاله أبو الحسين لا حاصل له وانه ليس بواقع في محل النزاع وانه مما يعرفه كل أحد وهذا مما يؤيد ما قاله المصنف لانه يفيد أن أبا الحسين بتفصيله قرر قاعدة لا نزاع فيها ومما لا نزاع فيه أن زيادة ركعة في الصلاة نسخ لانها رفعت حكماً شرعياً وهو صحة الصلاة بدون الزيادة ولا يلزم المصنف أن يتقيد في هذه القاعدة بما مثل به أبو الحسين على فرض أن النقل عنه في الامثلة صحيح

وليس كذلك فاجتنبه . وخالف ابن الحاجب فحملهما معاً من باب النسخ قال لان
 الزيادة فيهما كانت حراماً ثم زالت والمذكور في المحصول والاحكام هو ما ذكره
 المصنف تفصيلاً وتعليلاً وأجاباً عن التحريم بانه مستند الى البراءة الاصلية ولو
 خيرنا الله تعالى بين المسح والغسل بعد ايجاب الغسل أو في خصال ثلاث بعد
 التخيير في خصلتين فقال الامام لا يكون نسخاً واختلف كلام الآمدي فقال في
 الاحكام ان هذا هو الحق وقال في منتهى السؤل الحق أن الاول نسخ دون الثاني
 وصرح ابن الحاجب أيضاً بان الاول نسخ ولم يصرح بحكم الثاني

قال «خاتمة» النسخ يعرف بالتاريخ فلو قال الراوي هذا سابق قبل بخلاف ما لو
 قال منسوخ لجواز أن يقوله عن اجتهاد ولا يراه « أقول : مقصود المصنف
 من هذا بيان الطرق التي يعرف بها كون الشيء ناسخاً ومنسوخاً ولما كان ذلك
 متعلقاً بجميع أنواع النسخ ذكره آخرآ وسماه خاتمة . وحاصله أن النسخ قد يعرف
 بتنصيص الشارع عليه ^(١) ولم يتعرض له المصنف لوضوحه وقد يعرف بالتاريخ فاذا

فان صاحب التحرير والناج السبكي نقلوا عنه ما سبق واعتراضا بما اعتراضا ولم ينقلوا
 عنه أمثلة

(١) قال الاسنوي « وحاصله أن النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع النسخ » أقول
 حاصله أن الناسخ للشيء يتعين بتأخره عنه وطريق العلم بذلك اما بالاجماع على
 ذلك أو بالنص كما لو قال عليه الصلاة والسلام هذا ناسخ لتلك أو هذا بعد ذلك
 ومنه كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وبضبط التاريخ فيقبل قول
 الصحابي هذا سابق لانه اخبار عدل لا مساغ فيه للرأى وهذا كله متفق عليه
 بين الحنفية والشافعية أما قوله هذا ناسخ أو هذا منسوخ فقال الحنفية هو
 مقبول وقال الشافعية غير مقبول لان تعيين الناسخ قد يكون عن اجتهاد فلا
 يكون حجة على الغير قال الحنفية ان تعيين العدل الموثوق بصدالته بل مقطوعها
 الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض فان المراد عنده معلوم بمشاهدة
 القرائن حكمه بالنسخ عن بصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه فاندفع احتمال كونه
 بالاجتهاد كما اندفع ايضاً انه لعله انما حكم بالنسخ لحمله المروى على معنى معارض

علمنا بطريق ما أن أحد الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر كان ناسخاً له فلو قال الراوي هذه الآية نزلت قبل تلك أو هذا الحديث سابق على ذلك قبلناه وان كان قبوله يقتضى نسخ المتواتر بالأحاديث وسببه أن النسخ حصل بطريق التبعية أما لو قال هذا منسوخ فإنه لا يقبل لاحتمال أن يقوله عن اجتهاد ونحن لا نرى ما يبراه . وفي المحصول عن الكرخي أن الراوي إذا لم يعين الناسخ وجب الأخذ بقوله ^(١) لأنه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلقه * ﴿فروع﴾ حكاه ابن الحاجب :

للأول عن اجتهاد فلا يكون ملزماً للغير وذلك لأنه بعيد فإن شأن العدل أن يهتم في أمر النسخ فلا يحكم إلا عن بصيرة كما بينا لكن قال الشافعية إذا تعارض متواتران فقال الصحابي هذا ناسخ احتمال الرد لرجوعه لنسخ المتواتر بالأحاديث الذي هو روايته وفي روايته أنه ناسخ واحتمل القبول أيضاً لأنه لعل الناسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابي أنه ناسخ والأحاديث الذي هو روايته دليل النسخ وما لا يقبل ابتداء قد يقبل ما لا كشاهدي الإحصان فإن الشهادة لا تقبل ابتداء وتقبل لترتب الرجم وكما في شهادة القابلة فإنها لا تقبل لاثبات النسب ابتداء لكن تقبل في اثبات الولادة ثم يترتب عليه النسب فكذا هنا يقبل قول الواحد لاثبات النسخ والناسخ هو المتواتر وإن كان لا ينسخ ابتداء قال في مسلم الثبوت وشرحه في المتواترين إذا تعارض النسخ لازم لا عن اجتهاد والا لزم كون أحدهما خطأ فالأخبار من الصحابي بالنسخ ليس إلا بيان السابق فما حكم عليه بالناسخية مؤخر والآخر مقدم وإخياره بالسبق يقبل اتفاقاً فكذا هذا فإن قيل لعل الصحابي إنما حكم بهنهما متعارضان عن اجتهاد قلنا أولاً ذلك التعارض لا يكون إلا لتعيين المعنى عنده بالسمع أو مشاهدة القرائن فيقبل وثانياً إن حكمه بالنسخ إنما يكون لعله بالسبق واللاحق فيقبل قوله فيه فإن ظهر التعارض يحكم بالنسخ والكلام فيه ومن هاهنا تبين أن قبول أخبار الصحابي بالنسخ هو المقبول وابن الحاجب محبوب عنه فتوقف فيه ولم يكن له ذلك اه

(١) قال الاستدوي «وفي المحصول عن الكرخي أن الراوي إذا لم يعين الناسخ إلى آخره» أقول قد علمت أن مذهب الحنفية وجوب الأخذ بقوله مطلقاً عين

أحدها إذا قال افعلوا هذا أبداً جاز نسخه عند الجمهور^(١) الثاني نقصان جزء

الناسخ أو لم يمين وأما قول الراوى هذا هو الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم يعلم
نسخه فهو مقبول باتفاق الحنفية والشافعية

(١) قال الاسنوى « فروع ذكرها ابن الحاجب : أحدها إذا قال افعلوا هذا
أبداً الى آخره » اقول قد اختلفوا فيما لو قال الشارع افعلوا كذا أبداً أو
قال لانشاء الوجوب فعل كذا واجب مستمر أبداً ففريق فرق بين القولين
فجاز نسخ الاول دون الثانى نظراً لان الثانى نص مؤكدا لا احتمال فيه
لغيره وعليه ابن الحاجب وفيه أن النصوصية والتأكيد لا يمنعان النسخ
بنص أقوى منه فان النص المؤكد قصارى أمره ظهور الدلالة على المراد
بمحيث لا يبقى احتمال غيره وأما عدم احتمال ارتفاعه فكلا وقال فريق هما سواء
فى عدم جواز النسخ وعليه الامام علم الهدى أبو منصور الماترىدى والشيخ الامام
أبو بكر الجصاص لان النسخ يناقض التأيد لان التأيد يقتضى بقاء الحكم أبداً
والنسخ ينافيه فانه مقتضى الارتفاع قلنا لانسلم التناقض بل أحدهما يرفع الآخر
كطريان الضد لانهما انشاء ليس لهما محكى عنه حتى يتصور الصدق والكذب
وأما لزوم أخبار بقاءه الى الابد فمنوع بل لا أبدية للحكم حتى يصح الاخبار
عنه بذلك على ان الابدية يحتمل ان تكون قيدياً للمكلف به لا للتكليف
والتكليف مطلق ولا كلام فى جواز الحكم المطلق عن التأيد والتأقيت فاذا
كانت الابدية قيدياً فى المطلوب لا للطلب كان الحكم مطاقاً لا مقيداً بالتأيد
وقال فريق هما سواء فى جواز النسخ قال فى مسلم الثبوت وهو الحق وكيف لا يكون
هو الحق والتكليف ممكن يجوز ارتفاعه والذى يخيل مانعاً من قيد التأيد ليس
بمانع يعنى ان التكليف بهذا النمط لم يقع فى الشرع ثم انتسخ فليس لهذه المسئلة
كثير فائدة غير ان بعضهم جعل الفائدة نسخ افعلوا أبداً أو فعل كذا واجب
مستمر أبداً للتنبيه على قلع شبهة بعض الاحكام التوراتية التى يدعون انها مقيدة
بالتأيد والدوام

العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء نسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقاً وليس بنسخ للعبادة لان وجوبها باق بالاجماع^(١) وقيل نسخها لانه ثبت تحريمها بغير طهارة

(١) قال الاسنوي « الثاني نقصان جزء العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء الى آخره » أقول في جمع الجوامع بعد ان حكى الخلاف في كون زيادة جزء أو شرط نسخاً أو لا قال وكذا الخلاف في نقص جزء العبادة أو شرطها قال الجلال هل هو نسخ لها فليل نعم نظراً الى ذلك الناقص لجوارزه أو وجوبه بعد تحريمه وقال الجمهور من الشافعية لها والنسخ للجزء أو الشرط فقط لانه الذي يترك وقيل نقص الجزء نسخ بخلاف نقص الشرط ولا فرق بين متصله ومنفصله كالاستقبال والوضوء وقيل نقص المنفصل ليس بنسخ اتفاقاً ووجه القول انه نسخ وهو مذهب الحنفية انه كان الواجب الكل وبعد النقص فالواجب البعض وفيه ان الغرض انه لم يحصل الا نسخ البعض ولم يحصل تجدد وجوب بعض الباقي بل هو واجب بالوجوب الاول وذلك كمنسخ التوجه الى بيت المقدس نسخه بالتوجه الى الكعبة ثم ليس نسخاً للصلاة لان الصلاة لازالت واجبة بالوجوب الاول وقد يقال لاشك في تغير الواجب فانه بعد ان كان أربع ركعات مثلاً صار ثلاثاً وبعد ان كانت الصلاة تجوز مع التوجه الى بيت المقدس صارت لا تجوز وهذا رفع الحكم شرعي فهو نسخ والقول المنفصل بين الجزء فيكون نسخاً وبين الشرط فلا يكون نسخاً هو مذهب الغاضي عبد الجبار ولعل مراده ان وجوب الركعات الاربع مثلاً قد ارتفع اذ ارتفع الشكل بارتفاع الجزء ضروري لانه ارتفع وجوب جميع أجزائها ولذلك فصل بين الجزء وبين الشرط متصله أو منفصله لكن حينئذ لا يكون كلامه في محل النزاع وهو ارتفاع جميع الاجزاء قاله السعد على المعتمد . ومن هذا تعلم أنه لاخلاف في كون النقص نسخاً وانما الخلاف في المنسوخ ما هو فقيل هو العبادة بجمليتها وهو مذهب الحنفية نسخت الى بدل وهو القدر الناقص أو هو الجزء أو الشرط الذي نقص فقط مثلاً اذا فرض ان المغرب نقص منها ركعة فعند الحنفية ان الثلاثة قد ارتفعت الى بدل

وبنير ركة ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرها وقيل ان كان جزءاً نسخها وان كان شرطاً فلا. الثالث اذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخاً لحكم المقيس على المختار^(١). الرابع اتفقوا على أن النسخ لا يثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل

وهو الائتقان وعند الشافعية ان المرتفع هو الركة الثالثة وبهذا تعلم ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في ان النقص نسخ للسكل أو لا وأما كونه نسخاً للجزء أو الشرط فهو محل وفاق بين الفريقين ولذلك قال الاسنوي نسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقاً وليس بنسخ للعبادة لان وجوبها باق بالاجماع وقيل نسخ لها الخ (١) قال الاسنوي « اذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخاً لحكم المقيس على المختار » اقول الجمهور على انه اذا نسخ حكم الاصل للقياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على الاصل وهذا ليس نسخاً عند الجمهور وقيل نسخ قال الجمهور لان انتفاء الحكم لانتهاء علته ليس من النسخ في شيء فان النسخ رفع الشارع للحكم ولم يوجد وأيضا هذا انتهاء جلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الاصل وعلته انه يزول بزوالها فهو موجب مؤقت وفيه نظر ظاهر فان الاول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتاً من الشارع وانما زال بازالته والغاء عله فهو رفع من الشارع وهذا هو النسخ وزوال العلة قد يكون خفياً أيضاً بحيث لا يعلم الا عند ابانة الشارع انتفاء الحكم الممل بها عند وجودها كما فيما نحن فيه والاشبه ان النزاع لفظي اه وذلك لان من نظر الي ربط العلة بمعلولها وهو الحكم فيوجد حيث توجد ويزول حيث يزول لم يسمه نسخاً لان الموجب مؤقت ومن نظر الى أن النسخ كما رفع حكم الاصل رفع اعتبار عله في الفرع سماه نسخاً لانه رفع للحكم الثابت وقيل يبقى حكم الفرع عند انتساخ حكم الاصل ونسب الى الحنفية وهو غلط وكيف لا يكون غلطاً وقد صرحوا بان النص المنسوخ لا يصح القياس عليه وسيجيء في شروط القياس ان من شروطه ان لا يكون حكم الاصل منسوخاً قال الجمهور ان نسخ الاصل الغاء للعلة عن العملية وهو ظاهر فيرتفع حكم الفرع وان لم يرتفع لسكان ثبوته عن غير دليل ولو بقاء اذ غير

للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله الى النبي صلى الله عليه
القياس من الادلة مفروض الانتفاء والقياس قد تقاعد لعدم اعتبار الشارع علته
قال في فواتح الرحموت وفيه نظر ظاهر لان العلة ربما كانت في الفرع أقوى ومن
ارتفاع الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجودة فيه ولا يلزم منه عدم
اعتبارها مطلقاً فيجوز ان يبقى القدر الموجود في الفرع معتبراً فيبقى الحكم
المنوط بها فيه الا ان يقال المناط اذا كان أقوى في الفرع يكون دلالة
لا قياساً. والقياس انما يكون فيما اذا كان الفرع مساوياً للاصل في العلة
أو أضعف وحينئذ يلزم البتة من عدم اعتبار القدر الموجود في الاصل عدم
اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا اصطلاح محض لا يفي من الحق شيئاً فان
مناط الفرق بين الدلالة والقياس على كون المناط مفهوماً لغة وعدمه فاذا لم يكن
المناط مفهوماً لغة بل رأياً يعود الاشكال القهقري ثم ههنا بحث آخر وهو ان
انتساخ الاصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز ان تبقى العلة معتبرة وانما
رفع حكم العلة بطريقتان مفسدة مختصة بالاصل لاجلها ارتفاع ويبقى القدر الموجود
في الفرع من العلة معتبراً سواء كان مساوياً لما في الاصل أو أضعف ويبقى الحكم
لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم. ومما يؤيد ما قلناه ان نسخ الحكم عن
بعض أفراد العام مع بقائه في البعض جائز من غير ريبه كما صح عن ابن مسعود
فقد صح انتفاء اعتبار العلة في البعض اما بالغاء القدر الموجود فيه واما لغلبة
مفسدة مختصة به مع أنه لم ينتف اعتبار العلة في البعض الآخر حتى يبقى الحكم
فليكن فيما نحن فيه كذلك فتأمل فيه اه. أقول اما قوله ان العلة ربما كانت في
الفرع أقوى ومن ارتفاع الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجود فيه
الى آخره ففيه انا لا نسلم أنه لا يلزم من ارتفاع الاصل الا عدم ارتفاع قدر
العلة الى آخره ونقول ان النص الذي ثبت به حكم الاصل في القياس هو بعينه
الذي ثبت من الحكم في الفرع ومتى نسخ أصبحت دلالة غير معتبرة في افادة
الحكم شرعاً اما لرفع اعتبارها أو لانتهاء أمد اعتبارها ولا اعتبار للعلة في كل
من الاصل والفرع الا باعتبار دلالة النص شرعاً وقيامها واعتبار النص مفيداً

للحكم فان النص هو المنبث للحكم في الاصل والفرع والقياس مظهر فقط فتم لم
تعتبر دلالة النص في ترتب الحكم عليها بالنسخ كان ذلك شاملا لحكم الاصل
والفرع سواء كانت العلة أقوى في الفرع أو مساوية أو أضعف وهذا بخلاف
دلالة النص ومفهوم الموافقة فانها معتبرة من دلالة اللفظ كدلالة المنطوق فدلالة
النص وأصلها مدلولان متغايران ولا يلزم من عدم اعتبار احدي الدالتين عدم
اعتبار الدلالة الاخرى والتلازم بين الدالتين ليس الا باعتبار الفهم من اللفظ
بالنظر الى اعتبار الشارع فليس الفرق بين القياس والفحوى اصطلاحياً كما يقول
بل هو فرق معنوي راجع الى اعتبار الشارع الدالتين تارة أو احدها تارة
اخرى مع استقلال كل من الدالتين عن الاخرى بالنظر الى هذا الاعتبار .
والحاصل أنه لا ثبات ولا قدم للقياس بدون أن يستند الى نص الاصل ابتداء
وبقاء وبهذا يبطل ما قاله صاحب الفوائد أيضاً في مبحث الفحوى من أن هذا
بعينه جار في القياس وذلك لما علمت من الفرق بين الفحوى والقياس وان
دلالة الفحوى لا تعتبر شرعاً تابعة لدلالة المنطوق بل ربما تكون دلالة انفظ
المنطوق على الفحوى أقوى من دلالته على المنطوق وأما قوله في البحث الآخر
ان انتساح الأصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز أن تبقى العلة معتبرة الى
آخره فغير مسلم لانه لا معنى لنسخ الشارع حكم الأصل المعلن بعلمته الا عدم
اعتباره علمته في الحكم فلا يبقى لها اعتبار جنسها أو نوعها في جنس الحكم أو
نوعه وينتفى ترتب الحكم عليها مثلاً لو فرضنا أن الشارع نسخ حرمة الخمر التي
علة حرمتها الاسكار كان معنى ذلك ان الاسكار لا يقتضى الحكم فبطل عموم
النص بعلمته ولم يبق كل مسكر حرام الذي كان مقتضى العلة وصار بعد النسخ
كل مسكر ليس بحرام فكيف بعد هذا يقال يجوز أن تبقى العلة وانما رفع حكم
العلة بطريان مفسدة مختصة بالأصل لاجلها ارتفع ويبقى القدر الموجود الى آخره
وكيف يبقى القدر الموجود في الفرع من العلة معتبراً وليس هذا القدر علة حكم
الاصل الذي انبنى على وجوده في الفرع اعطاء حكم الاصل للفرع وهل يمكن

وسلم وقبل تبليغه إلينا^(١) والمختار أنه لا يثبت . الخامس المختار جواز نسخ

أن تطرأ المفسدة التي يبنى عليها نسخ الحكم المعلن بعملة وتكون مختصة بالأصل مع أن المفسدة إذا طرأت فانما تطرأ لمغية لعملة حكم الأصل حتى ترتفع ومتى لغت المفسدة العملة فلا بقاء لها لا في الأصل ولا في الفرع وقياس هذا على نسخ بعض أفراد العام وتأبيده بذلك قياس مع الفارق وتأبيد باطل لأن دلالة العام على أفرادها كما قدمناه من قبيل الكلوية بمعنى أن الحكم على العام بمنزلة قضايا متعددة بعدد أفرادها قد حكم فيها على كل فرد مجتمعاً مع غيره أو منفرداً ودلالته على هذا الوجه دلالة لفظية لغوية فنسخ حكم في قضية تخص بعض الأفراد لا يستلزم نسخ حكم في قضية على فرد آخر فعموم العام باعتبار دلالته اللفظية ونسخ الحكم في بعض أفرادها ينقض عدم اعتبار دلالته في ذلك البعض وإن كانت الدلالة في ذاتها موجودة والعام باق على عمومها وفرق بين بقاء الدلالة في ذاتها وبين عدم اعتبار الشارع لها في بعض أفراد العام كما هو واضح بخلاف نص حكم الأصل فإنه خاص بلفظه عام بعامة فاذا ألغيت علة في الأصل لم يبق نص الأصل تاماً باعتبارها فيلغو عموم العملة ولا يمكن أن يتعدى حكم الأصل إلى فرع أصلاً بعد ذلك وقد فرق هو نفسه بين الفحوى والقياس بعد ذلك بمثل ما قلنا بأن النص دال في الفحوى على المسكوت لغة والكلام مفيد لحكمين بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب إلى آخر ما قال وإن كان خص ذلك بما فيه المسكوت أولى من المنطوق واعتراض بالمساوي وسواه بالقياس مع أن ما قاله في الأولى موجود في المساوي وبالجملة الفرق مثل الصبح ظاهر . وعلى كل حال فالجمهور من الحنفية والشافعية على أنه متى نسخ حكم الأصل لا يبقى حكم الفرع وهو المختار بخلاف الفحوى وأصله كما تقدم

(١) قال الاسنوى «الرابع اتفقوا على أن الناسخ لا يثبت حكمه قبل أن يباينه جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا إلى آخره» أقول اجموا على أن الناسخ قبل تبليغ جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم لا يثبت حكمه وكذا نقلوا أنه بعد تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم إلى الواحد من المكلفين يثبت حكمه اجماعاً

ولا ينبغي أن يراد بالحكم في المسئلة تعلق الخطاب والطلب فان من البين الواضح ان المكلف قبل بلوغ الناسخ اليه غافل عن الخطاب غير فاهم إياه فلا يمكن دعوى وقوع التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع بعد شرط فهم المكلف وأيضاً لو كان المراد هذا لما صح اتفاقهم على ثبوت الحكم على من لم يبلغه بعد بلوغه الواحد من الامة مع قولهم بعدم ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد لانه غافل مثله ولا يتأني الفرق بالتمكن من الفهم في الاول دون الثاني لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما مر لاشتراط التمكن من الفهم بل الذي ينبغي أن يراد اشتغال الذمة بالحكم من غير وقوع الطلب من الشارع تنجزاً كما في النائم وهو الذي يقال له في عرف الحنفية نفس الوجوب . فحاصل المسئلة أنه هل يثبت حكم الناسخ بمعنى شغل ذمة المكلف به بعد تبليغ جبريل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل تبليغه عليه الصلاة والسلام الى الامة ولو واحداً منها قالت الشافعية يثبت الحكم بهذا المعنى وقالت الحنفية والحنبلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت الحكم بهذا المعنى لكن على هذا لا يصح الخلاف فيه من الشافعية فانهم لا يقولون بافتراق وجوب الاداء عن نفس الوجوب . فان قلت ان جوز الافتراق بينهما فانما يجوز في الامر وأما في النهي فلا يصح الافتراق قلت الذمة في النهي قد اشتغلت بلزوم الكف عنه ثم بعد الفهم بوجه الطلب اليه وهذا غير بعيد فان قلت لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعلقي دون التنجيزي والحكم التعلقي يتحقق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعلقي مما لم يختلف فيه أصلاً كذا في فواتح الرحموت وأقول قد قدمنا أن الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي فانهم لا ينكرون ان النائم قد انعمد في حقه سبب الوجوب ولهذا وجب عليه القضاء وهذا الانعقاد هو الذي يسميه الحنفية نفس الوجوب ويقولون انه ينفصل عن وجوب الاداء ولا شك ان انعقاد سبب الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء فالخلاف حينئذ في هذه المسئلة في انه هل بعد تبليغ جبريل عليه السلام حكم الناسخ الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل تبليغه عليه الصلاة والسلام الى

وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة^(١) والمختار أيضا جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي قال لان المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى وجوابه أن نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز أن نعلمهما وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما^(٢) والفرعان الاولان المذكوران في المحصول ايضا

الامة ولو لواحد منها ينعقد سبب الوجوب ويدخل وقت التكليف الالزامي وان لم يتحقق التكليف التنجيزي الذي من شرطه فهم الخطاب كما يتحقق في المنام ونحوه عند دخول الوقت بذلك قالت الشافعية لانه بتبليغ جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام قد بلغ هذا الحكم لاحد المكلفين وهو النبي عاينه الصلاة والسلام لانه مرسل لنفسه ولقد بلغ نفسه بذلك وبعد تبليغه الى واحد من الامة ينعقد السبب ويدخل وقت التكليف الالزامي اتفاقا قالت الشافعية نعم وقالت الحنفية والحنابلة لا حتى يبلغه الرسول الى الامة ولو واحد منها فافهم هذا التحرير

(١) قال الاسنوي «الخامس المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره الى آخره» اقول اعلم ان الحنفية والمعتزلة قالوا لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر وسائر العقائد الباطلة ويجوز نسخ وجوب الايمان وحرمة الكفر عند الاشاعة ومنهم الشافعية اذ لاحسن ولا قبح عندهم الا شرعا فالايان والكفر سيان عندهم فاوجب الشرع فهو حسن وما حرمه فهو قبيح ومن أجل ذلك جوزوا نسخ جميع التكاليف عقلا الا الامام حجة الاسلام الغزالي

(٢) قال الاسنوي «وجوابه ان نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز ان نعلمهما وينقطع التكليف الخ» اقول معنى هذا الجواب انه اذا علمهما وعمل بهما يرتفع التكليف بهما لا تقطع التكليف بعد الفعل اتفاقا وقد ارتفع التكليف بغيرهما بالنسخ قيل على هذا الجواب من قبل الغزالي الارتفاع بالانيان بالفعل لا يسمى نسخا فارتفع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكاليف بل نسخ البعض وارتفاع البعض بالامتثال فاجابوا عن ذلك بان النسخ انما هو للتكليف

فهرس

الجزء الثاني من

نهاية السؤل

في شرح منهاج الاصول

صحيفة

٢	الكتاب الاول - في كتاب الله تعالى
٧	تقسيم الكلام فيه على خمسة أبواب
١١	الباب الاول في اللغات وفيه فصول
١١	الفصل الاول في الوضع
١٢	تعريف الوضع وذكر الاشياء التي تتعلق به
١٣	سبب الوضع
١٤	موضوعه
١٦	الموضوع له
١٨	فائدة الوضع
٢٢	من هو الواضع
٢٣	المذاهب في الوضع ودليل كل
٢٨	الطريق الى معرفة اللغات
٣٠	الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ
٣٢	اقسام الدلالة
٣٩	تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب
٤٢	الاسم الى كلي وجزئي

- ٤٧ اسم الجنس وعلم الجنس والفرق بينهما
- ٤٩ الكلّي طبيعي ومنطقي وعقلي
- ٥١ الجزئي وأقسامه
- ٥٢ هل المضمّر كلي او جزئي ؟
- ٥٧ تقسيم اللفظ باعتبار ما يفرض له من وحدة وتعدد . المنفرد
- ٥٨ التباين والكلام في الفاظه . المترادف
- ٥٩ المشترك والقول فيه
- ٦١ المجمل والظاهر والمؤول
- ٦٢ مدلول اللفظ اما معنى او لفظ مفرد او مركب مستعمل او مهمل
- ٦٣ تقسيم المركب . الاستفهام . الامر . الالتباس
- ٦٤ السؤال (الدعاء) . اعتراضات على المصنّف في تقسيمه
- ٦٥ الخبر
- ٦٦ التنبيه . الفرق بين التمني والترجي
- ٦٧ الفصل الثالث في الاشتقاق
- ٦٨ أركان الاشتقاق
- ٦٩ اقسام المشتق
- ٧٢ المسئلة الاولى . شرط صدق المشتق
- ٧٤ مذهب المعتزلة في صفات الباري جل شأنه
- ٨٠ المسئلة الثانية صدق المشتق الحقيقي والمجازي
- ٩٧ المسئلة الثالثة اسم الفاعل لا يطلق على شيء والفعل قائم بغير ذلك الشيء منه
- ٩٨ خلاف المعتزلة في ذلك وشبهتهم والرد عليها
- ١٠٤ الفصل الرابع في الترادف . تعريفه ومحترازاته
- ١١٠ أحكامه . المسئلة الاولى سببه
- ١١١ المسئلة الثانية الترادف على خلاف الاصل
- ١١٢ « الثالثة هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر

- ١١٢ المسئلة الرابعة في التوكيد
 ١١٤ الفصل الخامس في الاشتراك . المسئلة الاولى في اثباته
 ١١٩ المسئلة الثانية الاشتراك خلاف الاصل
 ١٢١ « الثالثة مفهوما المشترك اما أن يتباينا او يتواصلا
 ١٢٣ فرع لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين
 « المسئلة الرابعة مذهب الشافعي استعمال المشترك في جميع معانيه وأدلته
 في ذلك
 ١٤٢ المسئلة الخامسة المشترك ان تجرد عن القرينة فاجمل الخ
 ١٤٥ الفصل السادس في الحقيقة والمجاز
 ١٤٧ المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية عملة الاستعمال
 ١٤٨ الفرق بين فعيل بمعنى فاعل وبينها بمعنى مفعول
 ١٥٠ المسئلة الاولى : في الكلام على وجود الحقيقة وأقسامها
 ١٥٥ القول في أن القرآن عربي
 ١٥٨ الايمان والاسلام
 ١٦١ الفرق بين الانشاء والخبر
 ١٦٢ الثانية : المجاز ثلاثة أقسام . في الافراد او في التركيب . او فيهما
 ١٦٤ الثالثة . شرط المجاز وجود العلاقة
 ١٦٩ الرابعة . المجاز بالذات لا يكون في الحرف ولا في الفعل ولا في العلم
 ١٧٠ الخامسة . المجاز خلاف الاصل
 ١٧٦ السادسة الاسباب التي تدعو الى المجاز
 ١٧٨ السابعة . اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا
 ١٧٩ الثامنة . علامة كون اللفظ حقيقة أمران
 « الفصل السابع في تعارض ما يخجل بالفهم
 ١٨٥ الخلل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة

صحيفة

- ١٨١ التعارض بين هذه الاحتمالات يقع على عشرة اوجه
- ١٨٥ الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج اليها الاولى الواو للجمع المطلق
- ١٨٧ الثانية الفاء للتعقيب
- ١٨٨ الثالثة في اللظرفيه . الرابعة من لا ابتداء الغاية
- « » الخامسة الباء تعدى اللازم
- ١٩٠ السادسة « انما » قيد حصر الاول في الثاني
- ١٩١ الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالانفاظ
- ١٩٣ المسئلة الاولى لا يخاطبنا الله بالمهمل
- ١٩٤ الثانية يجوز أن يريد الله بكلامه خلاف ظاهره . الثالثة الخطاب ما أن يدل على الحكم بمنطوقه او بمفهومه
- ٢٠٠ المذاهب في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية
- ٢٠١ دلالة الخطاب بالمفهوم
- ٢٠٥ الرابعة تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره
- ٢١٧ الخامسة التخصيص بالشرط
- ٢٢١ السادسة مفهومه المدد
- ٢٢٣ السابعة النص اما أن يستقل بافادة الحكم اولا
- ٢٢٦ الباب الثاني في الاوامر والنواهي
- الفصل الاول في لفظ الامر . المسئلة الاولى في حده
- ٢٢٧ الامر والنهي عند الاشاعرة
- ٢٢٩ الكلام عند المصنف حقيقة في اللساني فقط
- ٢٣٥ شرط المعتزلة في حد الامر العلو دون الاستعلاء
- ٢٣٦ شرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء وأبو الحسين انتفاء التذلل
- ٢٣٨ لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص دون غيره
- ٢٤٠ الفرق بين الارادة والطلب

- ٢٤٥ الفصل الثاني في صيغة الامر
المسئلة الاولى صيغة افعال ردلسته عشر معنى
- ٢٥١ الثانية صيغة افعال حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي
- ٢٥٤ أدلة مذهب المصنف
- ٢٦٣ ادلة المخالف
- ٢٦٩ دليل الغزالي وموافقيه على التوقف
- ٢٧٢ الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب
- ٢٧٤ الرابعة الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا يرفعه
- ٢٨٢ الخامسة الامر المعلق بشرط او صفة لا يقتضى التكرار لفظاً وبقنضيه
- قياسا
- ٢٨٦ السادسة الامر المطلق هل يفيد الفور أو التراخي ؟
- ٢٩٢ الامر بالامر بالشى ليس امرا بذلك الشىء
- ٢٩٣ الفصل الثالث في النواهي . وفيه مسائل : الاولى صيغته
- ٢٩٤ حكمة
- ٢٩٥ الثانية هل يدل النهى على الفساد ام لا ؟
- ٣٠٥ الثالثة مقتضى النهى هو فعل ضد المنهى عنه
- ٣١٠ الرابعة النهى عن اشياء على قسمين
- ٣١٢ ﴿ الباب الثالث ﴾ في العموم والخصوص . وفيه فصول الاول في العموم
- وفيه مسائل
- ٣١٩ المسألة الاولى في الفرق بين المطلق والمنكرة والمعرفة والعام والمعدد
- ٣٢١ الثانية العموم امالفة او عرفا او عقلا
- ٣٤٧ الثالثة الجعم المنكر لا يقتضى العموم
- ٣٥٠ الرابعة نفي المساواة بين الشئيين هل هو عام في الممكن نفيه ؟

- ٣٥٨ فروع : خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يتناول أمته
- ٣٥٩ الثاني خطاب الذكور يمتاز على خطاب الاناث
- ٣٦١ الثالث لفظ كان لا يقتضى التكرار
- ٣٦٣ اذا أمر جمعاً بصيغة جمع افاد الاستغراق
- ٣٦٤ خطاب المشافهة لا يتناول من بعدم
- « « اذا توقف اجراء الكلام على ظاهره على الاضمار
- ٣٦٦ قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقضى لا يفيد العموم
- ٣٦٧ ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم
- ٣٧١ مثل يا أيها الناس ويا عبادي يشمل الرسول
- ٣٧٢ المتكلم داخل في عموم خطابه .
- « « المدح والذم لا يخرج الصيغة عن العموم
- ٣٧٤ الفصل الثاني الخصوص وفيه مسائل : الاولى حد التخصص
- ٣٧٩ الثانية القابل للتخصيص هو الحكم الثابت
- ٣٨٢ الثالثة يجوز التخصص ما بقي غير محصور
- ٣٩٤ الرابعة العام اذا خص هل يكون في الباقي حقيقة ام مجازا
- ٤٠٠ الخامسة المخصص بمين حجة على الصحيح
- ٤٠٣ السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص .
- ٤٠٧ الفصل الثالث في المخصص * الاستثناء وفيه مسائل
- ٤١٠ الاولى شرطا الاستثناء
- ٤٢١ الثانية الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس
- ٤٢٩ الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة
- ٤٣٠ الرابعة حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل
- ٤٣٧ القسم الثاني من المخصصات وهو الشرط . تعريفه
- ٤٣٩ الشرط يكون شرعياً وعقلياً ولنوعياً

- ٤٤٠ المسئلة الاولى متى يوجد المشروط
- « « الثانية تعدد الشرط والمشروط
- ٤٤٢ القسم الثالث من المخصصات الصفة : تعريفها
- ٤٤٣ الرابع الغاية : تعريفها
- ٤٤٩ المخصصات المنفصلة ثلاثة
- ٤٥١ الاول العقل : الثاني الحس اى المشاهدة
- ٥٥٢ الثالث الدليل السمعى . وفيه تسع مسائل : الاولى فى ضابط كلى عند تعارض الدليلين السمعين
- ٤٥٦ الثانية يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة وبالاجماع
- ٤٥٩ الثالثة هل يجوز تخصيص انكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ؟
- ٤٦٣ القول فى التخصص بالقياس
- ٤٦٧ الرابعة تخصيص المنطوق بالمفهوم
- ٤٦٩ الخامسة التخصص بالعادة القولية
- ٤٧٢ التخصص بتقريره صلى الله عليه وسلم
- ٤٧٤ السادسة خصوص السبب لا يخصص . وكذا مذهب الراوى
- ٤٨٤ السابعة افراد فرد لا يخصص
- ٤٨٦ الثامنة عطف العام على الخاص لا يخصص
- ٤٨٩ التاسعه عود ضمير خاص لا يخصص
- ٥٠٨ ﴿ الباب الرابع ﴾ فى المجرى والمبين . وفيه فصول
- الفصل الاول فى المجرى - وفيه مسائل .
- الاولى اللفظ اما ان يكون بجمل الخ
- ٥٢١ الثانية قالت الحنفية وامسحوا برؤسكم بجمل
- ٥٢٢ الثالثة ذهب بعضهم الى ان آية السرقة بجمله الخ
- ٥٢٤ الفصل الثانى - فى المبين وفيه مسئلتان
- ٥٢٥ الاول ان يكون قولاً من الله والرسول وفعلاً منه الخ
- ٥٤٠ يجوز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة

- ٥٤٢ الفصل الثالث في المبين له
- ٥٤٨ ﴿ الباب الخامس ﴾ في الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان
الفصل الاول في النسخ . وفيه مسائل
- ٥٥٤ الاول في وقوع النسخ
- ٥٦٠ الثانية يجوز نسخ بعض القرآن ببعض
- ٥٦٢ الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة
- ٥٦٩ الرابعة يجوز النسخ بلا بدل أو ببدل اثقل منه
- ٥٧٢ الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس
- ٥٧٤ السادسة لانزاع في نسخ تلاوة الخبر الخ
- ٥٧٨ الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل : الاول نسخ الكتاب
بالسنة وبالعكس
- ٥٨٦ الثانية نسخ المتواتر بالآحاد
- ٥٨٩ الثالثة الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
- ٥٩٦ الرابعة نسخ الاصل يستلزم نسخ الفجوي وبالعكس
- ٦٠٠ الخامسة زيادة صلاة ليس بنسخ الخ
- ٦٠٧ خاتمة فيما يعرف به النسخ





COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0061919926

893.799

Is6
v. 1-2

893.799

Is6
v. 1-2

Isnawi

Nihayat al-su ul fi sharh minhaj
al- usul.

06610730

MAY 5 1949

