شبكة الألوكة
www.alukah.net

مخطوطة

شرح الورقات

المؤلف

أحمد بن قاسم) العبادي)

شبكة الألوكة
www.alukah.net

هذا الكتاب الوزير المحترم الحاج محمد باشا والي الشام
الحج المعظم على طلبة وشرط ان لا يخرج من مكانه الا لمراجعه
تحريرا في ١١٩٧

كتاب شرح الورقات
الكبير في الأصول للشيخ الإمام العالم
العلامة المحقق الشيخ أحمد بن قاسم
العبادي الشافعي رحمه الله
ونفعنا ببركته في الدنيا
والآخرة آمين

آمين

ملكا
هذا الكتاب الشيخ
حسن واخوه الحاج محمد
ولدا الشيخ الحاج احمد
الدروبي
من من من من فيضه العميم

سنة
١١١٣

BIBLIOTHEQUE NATIONALE A. ZAHIRYEH
الظاهرية
DAMAS

الرقم
التاريخ
٥٢٣٩

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي وبه ثقتي

حمداً يليق بجلال عزتك يارب العالمين، وشكراً ينبغي لجزيل افضالك يا اكرم الاكرمين، وصلاة وسلاما على اشرف اوليائك وخلاصة اصفيائك سيد المرسلين، وعلى آله واصحابه هداة الحق وحماة الدين، صلاة وسلاما دائمين ابد الآبدين وبعد فهذا ما دعت اليه حاجة المتعلمين لورقات سيدنا ومولانا شيخ الاسلام، مقتدى العلماء الاعلام، حبر الامة، ملك الايمة، مولانا ابي المعالي امام الحرمين وشرحها للعلامة المحقق، والحبر المدقق، مولانا جلال الدين المحلي تغمدهما الله بمزيد الرحمة والغفران، واسكنهما بمنه وفراديس الجنان، من شرح يحل الفاظها ويبين بحسب الطاقة مرادها، ويجمع مفادها على وجه لطيف، وانموذج شريف، يستحسنه الناظر ويتروح به الخاطر تقع الله به امين قال المصنف رحمه الله بسم الله اي بكل اسم للذات الاقدس المسمى بهذا الاسم الانفس من جملتها لا يشتق من غيرها مطلقا ابتدي او اؤلف ملتبسا متبركا او مستعينا الرحمن الرحيم اي الموصوف بكمال الانعام وما دونه او بارادة ذلك مدلولهما من صفات الفعل او الذات ولما كانت الحمد نسبة الجميل على الوجه المخصوص وكانت جملة البسملة متضمنة لذلك اقتصر عليها اختصارا واستشكلت هذه الجملة بانها ان كانت خبرية ورد انه من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في الواقع بدونه وبكون الخبر حكاية عنه وما هنا بخلاف ذلك لانه مصاحبة الاسم والاستعانة به وهما من تتمة الخبر لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية ورد ان من شان الانشاء ان يتحقق مدلوله به واصل جملة البسملة بخلاف ذلك غالبا اذ كل ما ليس بقولي كالاكل والسفر لا يحصل بالبسملة فكيف يصح تقدير آكل او اسافر باسم الله قصد الانشاء

وان كانت

وان كانت لانشاء المصاحبة او الاستعانة ورد انه يلزم ان تكون الجملة لا انشاء متعلقها ويكون الاصل غير مقصود وذلك في غاية الندور فانه قلت لم ترك الحمد والتشهد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم قلت اما الحمد لله فلحصوله بالبسملة واما البقية فللاقتصار على انه يمكن ان يعتذر عنه بانه اتى بها لفظا كما اعتذر بذلك عمن لم يضم السلام الى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم واعلم ان الاشارة الواقعة في اوايل التصانيف ان كانت بعد التاليف فاما الى موجود في الخارج واما الى موجود في الذهن ففي الاقتصار على الاول على هذا التقدير تقصير او قصور وان كانت قبله فالى الثاني فقط وفي كل منهما اشكال اما الاول فلان الاشارة الى ما في الخارج لا تستقيم الا بان يراد النقوش لا يناسبها الاخبار الواقعة بعد في نحو قولهم هذا المختصر مسمى بكذا هذه رسالة مسماة بكذا الا على سبيل المجاز بتسمية المعبر به باسم المعبر عنه مع انه ليس الموجود منها الا الشخص وليس المقصود وصف الشخص وتسميته بل وصف النوع وتسميته ولا وجود للنوع في الخارج واما الثاني فلان الحاضر في الذهن حقيقة ليس الا المجمل والمجمل ليس هو المشار اليه لانه ليس بمختصر في علم كذا مثلا وانما المشار اليه المفصل لانه هو المختصر في علم كذا مثلا ولا حضور للمفصل والمشار اليه يجب حضوره ويجيب بوجوه اسهلها الحمل على حذف المضاف والتقدير في الاول نوع هذه النقوش كذا فالاشارة الى ما في الخارج والاخبار جارية على النوع المحذوف لكنه على سبيل المجاز بتسمية المعبر به باسم المعبر عنه قلت ومن يجوز كون مسمى الكتب ونحوها هو النقوش كما هو احد احتمالات ثاني الاشارة اليها لا يسلم عدم مناسبة تلك الاخبار لها ولا المجاز فيها المذكورة كما لا يخفى وفي الثاني مفصل هذا المجمل كذا فالمشار اليه المجمل الحاضر في الذهن والاخبار جارية

الألوكة
www.alukah.net

على المفصل المحذوف وبسط ما في هذا المبحث وبيان اي الامرين
من كون الاشارة لما في الخارج وكونها لما في الذهن اولى لا يليق
بهذا المحل اذ التقرير ذلك ظهر لك معنى الاشارة في قول المصنف
هذه اي الالفاظ المعينة الدالة على تلك المعاني المخصوصة
او النقوش الدالة عليها بتوسط دلالتها على تلك الالفاظ او
المعاني المخصوصة من حيث انها مدلولة لتلك العبارات
والنقوش او المركب من الثلاثة او من اثنين منها احتمالات
اجازها السيد الجرجاني في مسمى الكتب والابواب والفصول
ونحوها واختار اولها فقال فيه وهذا هو الظاهر انتهى وعلى
كل منها فقوله ورقات اما مجاز مرسل علاقته المجاورة اما
بواسطة كما في الاحتمال الاول فان الالفاظ تجاور ولو باعتبار
التخيل تلك النقوش للمجاورة حقيقة اذ بتخيل مجاورة الدال
لمدلوله فينتقل منه اليه والثالث فان المعاني تجاور كذلك
الفاظها المجاورة للنقوش المجاورة حقيقة او بغير واسطة
كما في الاحتمال الثاني واما على حذف المضاف اي ذات ورقات
للملابسة بين كل من الالفاظ والنقوش والمعاني وبين الورقات
بالمحلية والمجاورة ولو بواسطة وعلى وجه التخييل كما تقرر
وانما حملنا على احد الوجهين لمباينة حقيقة الورقات المشار
اليه على جميع الاحتمالات فيه واستحالة حمل احد المتباينين
على الاخر حمل هو هو وتلك الاستحالة كالسياق من قراين
الصرف عن الظاهر نعم يمكن انه تكون حقيقة عرفية بدليل
تبادر احد المعاني المتقدمة منها عرفا عند الاطلاق فان قلت
بقي احتمال اخر يندفع به المحذور وهو ان تكون التقدير
مسماة بورقات قلت هو بعيد من المقصود لظهور ان المقصود
الاخبار بانها كذلك في الواقع للفوايد الاتية لا بانها تسمى بذلك

كما هو

كما هو مفاد هذا الاحتمال اذ كونها تسمى بذلك لا يقتضي انها
كذلك في الواقع لجواز التسمية به مع كثرتها كما يسمى الابيض
بالاسود مثلا فان قلت سلمنا ان مفاده ذلك وانه لا يقتضي
انها في الواقع كذلك لكنه يشعر به وذلك كاف قلت ان سلم
الاشعار به فالدلالة عليه على ما ذكرنا اتم واظهر واحوط فالحمل
عليه اولى فان قلت لم قال ورقات دون مقدمة او رسالة
او كتاب او نحو ذلك قلت لتاتي له الاشارة الى قلتها مع
الاختصار فانه لو عبر بما ذكر احتاج الى الوصف بالقلة فيحصل
الطول بخلاف قوله ورقات لا يحتاج معه للوصف لدلالته على
القلة بدونه فانه جمع تصحيح وهو للقلة وانما صرح الشارح
مع ذلك بقوله قليلة مع الاستغنا عنه للتنصيص على
استعمال هذا الجمع في موضوعه ليلا يتوهم خروجه عنه اذ قد
يستعمل في الكثرة فان قلت لو عبر بقوله مقدمة او رسالة
افاد قلتها مع الاختصار اذ المفهوم عرفا من هذا اللفظ هو
القلة قلت لكن لا يفهم منه القلة المعتبرة في جمع التصحيح
المرادة هنا وهي عدم مجاوزة العشرة لان القلة المفهومة
مما ذكر عرفية صادقة مع مجاوزة العشرة والعشرين ومن
فوايد تقليلها التسهيل على الطالب وتنشيطه فان قلت
ما فايدة الاشارة الى قلتها مع علمها بالمشاهدة قلت التنبيه
على السبب فيها والتذكير والترغيب في طلبها ولما كان العادة
الغالبة في امثال هذا الكتاب تعددا وراقه مع عدم مجاوزة
العشرة عبر بجمع القلة المفيد لذلك كما تقرر فلا يرد انه يمكن
كونه ورقة واحدة او ثنتين مثلا لرقة القط وكبر الورقة
مثلا وفي اكثر من عشرة لعكس ذلك وجملة قوله تشتمل
صفة لورقات او خبر ثان لهذه او استيناف على الوجه الاول

الألوكة
www.alukah.net

والثالث في ورقات وخبر ثان لهذه او استيناف على الوجه
الثاني منها اي تشتمل هذه او الورقات على ما تقرر على معرفة
فصول اي على التصديق بانواع من المسائل تسمى كل نوع فصلا
لانفصاله عن غيره بمخالفته له كاينة تلك الفصول من اصول
الفقه اي هي بعض الفن المسمى بهذا الاسم فان قلت ان
اريد باشتمالها على المعرفة تضمنها لها تضمن الكل لجزئه فغير صحيح
ضرورة استحالة كون المعرفة جزءا من الالفاظ او المعاني
او النقوش او استلزامها لها فغير صحيح ايضا ضرورة تحقق كل
من الامور الثلاثة بدون المعرفة اما تحقق النقوش والالفاظ
بدونها فظاهر واما تحقق المعاني بدونها فلتحقق المعاني
مع تحقق زيد الجاهل بها راسا والحاصل ان المعاني وهي
المسائل غير المعرفة التي هي التصديق ومنفكة عنها في زيد
المذكور مثلا قلت في الكلام حذف فان كان المشار اليه
المعاني فالتقدير تشتمل معرفتها او الالفاظ فالتقدير
معرفة معناها او النقوش فالتقدير معرفة معنى
مدلولها فحذف مضافا او مضافين او ثلاثة واوصل
الضمير بالفعل فارتفع به واستتر فيه وحينئذ فالاشتمال
بمعنى التضمن او الاستلزام صحيح وقرينة ذلك الحذف
ظهور استحالة ظاهر الكلام فان قلت لم خالف الظاهر
بزيادة لفظ المعرفة حتى احوج الى هذا التقدير سلمنا فلم لم
يصرح بذلك المقرر كان يقول تشتمل معرفتها قلت زاد
لفظ المعرفة تنبيها على ان المطلوب معرفة الفصول
لا ذواتها ولم يصرح بالمقرر اختصارا مع العلم به بالقرينة
وقصدا الى تمرين الطالب وتدريبه فانه اذا وقف على
فساد ظاهر الكلام واجتهد في تصحيحه بالتماس وجه صحيح له

ولو بوا

ولو بواسطة تعلمه فيهما تنبيه لوجوه الفساد والتصحيح وتسلط
على اجراء امثال ذلك في النظائر فيقوى فهمه ويؤول الى تمكنه من
فقد وتوجيهه شانه فلله در المصنف ذلك الامام فان قلت
معرفة الورقات بالمعنى المذكور هي معرفة تلك الفصول فيلزم
اتحاد المشتمل والمشتمل عليه مع وجوب تغايرهما قلت المعنى تشتمل
معرفتها على معرفة كل واحد من تلك الفصول فالمشتمل معرفة
جملتها والمشتمل عليه معرفة كل واحد من اجزائها فتغايرا قطعا
ضرورة مغايرة معرفة الكل لمعرفة كل واحد من اجزائه لمغايرة
~~الكل لكل واحد من اجزائه~~ بالضرورة على ان الفصول بعض الورقات
لاشتمالها على ما ليس من مسائل هذا الفن كتعريف الاصل والفقه
وغير ذلك فان قلت لو قال هذه فصول يسيرة من اصول الفقه
لكفى مع الاختصار والسلامة من هذه الامور قلت لكن يفوته فوايد
الاجمال ثم التفصيل والاشارة الى الاسم وكون المقصود معرفة
الفصول لا ذواتها وتقليلها القلة المعتبرة في جموع القلة وغير ذلك
مما يدرك مما قررناه فلله در هذا الامام ولما كان الحكم بقلتها مظنة
توهم حقارتها بحيث لا ينتفع بها غير المبتدي رفع الشارح ذلك التوهم
بقوله ينتفع بها المبتدي في هذا الفن بتعلم ما فيها بواسطة
وغيرها والظاهر ان المراد بالمبتدي في امثال هذا المقام اعم من
المبتدي حقيقة ومن سبق له اشتغال ضعيف وغيره باستفادة
ما فيها او تذكره انتفاعا معتدا به لجلالة فوائدها وعزة كثير منها
وان صغر حجمها ومن ثم قال التاج الفزاري في شرحه ومنها اي من
تصانيف المصنف المفيدة التي لم يسبق الى مثلها فيما اشتهر هذا
الكتاب الذي قل حجمه وعظم نفعه وظهرت بركته احتوى على
مسائل خلت عنها المطولات وفوائد لا توجد في كثير من المختصرات
انتهى والجملة صفة لورقات او فصول او خبر اخر واعلم ان

الألوكة
www.alukah.net

اللفظ يطلق تارة مرادا به معناه كما في قولك زيد قائم اي الذات
المخصوص واخرى مرادا به نفسه كما في قولك زيد مبتدا اي هذا
اللفظ وانه ليس موضوعا لنفسه وضعا قصديا قال العلامة التفتازاني
لكن هل يلزم كونه موضوعا لنفسه وضعا غير قصدي حيث وقع
الاتفاق والاصطلاح على انه يطلق ويراد نفسه والظاهر اللزوم
لانا اذا قلنا ضرب فعل ماض ومن حروف جر فالدال اسم والمدلول
فعل وحرف ودلالته عليه ليس الا بسبب ذلك الاتفاق والاصطلاح
والتحقيق انه وضع علمي لكن مثل هذا الوضع لا يوجب الاشتراك
انتهى ونازعه السيد بان دلالة الالفاظ لانفسها ليست مستندة
الى الوضع اصلا لوجودها في المهملات بلا تفاوت وجعلها محكوما
عليه لا يقتضي كونها اسما لان الكلمات يعني حتى الافعال والحروف
متساوية الاقدام في جواز الاخبار عن الفاظها بل هو جار في
الالفاظ كلها يعني ولو غير موضوعة ودعوى ان الواضع وضع
المهملات بازاء انفسها وضعا قصديا او غير قصدي والفها اسما
بهذا الاعتبار خروج عن الانصاف ومكابرة في قواعد اللغة
على ان اثبات وضع غير قصدي امر لا يساعده نقل ولا عقل وانما
ارتكبه يعني العلامة تفصيا عن الزام الاشتراك في جميع الكلمات
والتحقيق انه اذا اريد الحكم على لفظ تلفظ به نفسه لم يحتج هنا الى
وضع ودال على المحكوم عليه للاستغناء بانه عما يدل عليه فتشارك
الالفاظ كلها في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما يحتاج
اليه ذلك اذا لم يكن المحكوم عليه لفظا او كان لفظا ولم يتلفظ به
انتهى والاول من بعدها بعضهم في الانتصار للاول وبعضهم في
الانتصار للثاني مما لا يحتمله مع ما يتعلق به هذا المختصر وبين
بعضهم الوضع الغير القصدي بانه اذا قال الواضع مثلا ضرب
عينه لكذا فلا شك انه قصده في هذه الحالة الى تعيين ضرب

لمعناه

لمعناه لكن وقع منه اطلاقه وارادة نفسه منه فقد وقع
منه في ضمن ذلك التعيين المقصود تعيينه لنفسه ايضا
ولم يوجد مثله في المهملات فلو وقع شيء منها في كلام من يوثق
به تأول له بهذا اللفظ ولا يلزم منه وجوب التاويل في شيء
قليل الوقوع ضرورة صيرورته مرافقا لما صدر عن الواضع
وجوبه فيما هو شايع موافق لما صدر عنه واعترض عليه
بانه يلزم ان لا يكون الموضوع بالوضع النوعي موضوعا لنفسه
اذ لم يقع اطلاقه وارادة نفسه حين الوضع فلا يكون ضرب
موضوعا بالوضع الضمني فالاوجه انه الوضع الضمني الوضع
التطفلي فانه لولا وضع الالفاظ للمعاني لم يمكن التفات الى شان
الالفاظ فلما احتيج الى البحث عنها والتفتيش عن احوالها بعد
وضعها لانفسها ليمكن احضارها حين البحث عنها فهو وضع
ضمني غير مقصود بالذات كالوضع للمعاني ولهذا لم يثبت لهذا
الوضع الاشتراك كما ذكره المحقق التفتازاني حيث لم يهتم به
ولم يجعل الدلالة بهذا الوضع مطابقة وتضمنا والتزاما كما اشار
اليه في حواشي شرح المختصر انتهى ويمكن ان يجاب بان الموضوع
بالوضع النوعي اطلقه الواضع حين الوضع على نفسه ضمنا
لانه قوله مثلا عينت فعل بفتحات لكذا معناه عينت ضرب
لكذا وقتل لكذا وهكذا فليتامل واعلم ايضا ان لفظ اصول
الفقه في قول المصنف من اصول الفقه اريد به معناه اعني
الفن المخصوص لا نفسه ضرورة ان معناه هو الذي يمكن
بعضية المسائل منه لاستحالة بعضية المسائل من لفظ اصول
الفقه وحينئذ فالظاهر بحسب العبارة من قوله وذلك كونه
المشار اليه اصول الفقه بالمعنى السابق وهو الفن المخصوص
لانه المذكور فيما سبق لكنه غير صحيح والا لزم تالف الفن

الألوكة
www.alukah.net

هو للسائل من الجزئين المفردين المذكورين وهو محال
كذا بين الشارح ان المشار اليه اصول الفقه لا بالمعنى المراد
فيما سبق بقرينة الاستحالة المذكورة بل بمعنى اخر له على
طريق الاستخدام وهو نفس ذلك اللفظ على ما تقرر من
ان اللفظ قد يراد به نفسه بوضع غير قصدي او لا على الخلاف
السابق حيث قال اي لفظ اصول الفقه والمصنف رحمه
الله لوح الى المراد حيث خالف الظاهر من ايراد اشارة القريب
لقرب المشار اليه بحسب الظاهر وهو اصول الفقه بايراد
اشارة البعيد تنبيها على بعد المشار اليه وهو لفظ اصول
الفقه من حيث انه لا بقا للفظ لانعدامه بمجرد تمام النطق به
ومن حيث انه غير مذكور بالعبارة عنه لانه وان صح انه يراد
به نفسه على ما تقدم الا انه هنا لم يرد به الا معناه لا نفسه
لما تقدم من استحالة بعضية المسائل منها ولا مجموعها
وان صح بعضية المسائل من المجموع لتمام بعده لعدم الحاجة
الى اعتبار نفسه في ذلك فيكون اعتبار نفسه الى معناه
فيها لغوا وكان المشار اليه بمنزلة غير المذكور مطلقا فكان
بعيدا مولف منهم من قال التاليف ضم الاشيا مولفة
سوا كانت مرتبة الوضع كما في الترتيب وهو جعل الاشيا
بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى
بعض بالتقدم والتاخر في الرتبة العقلية وان لم تكن
مولفة ام لا والتركيب ضم الاشيا مولفة كانت او لا مرتبة
الوضع او لا فهو اعم مطلقا من التاليف والترتيب
والتاليف اعم من الترتيب من وجه واخص من التركيب
مطلقا ومنهم من جعل الترتيب اخص مطلقا من التاليف
ايضا ومنهم من جعلهما مترادفين وفي حواشي شرح المطالع

للسيد

للسيد ثم المركب والقول والمولف الفاظ مترادفة بحسب
الاصطلاح المشهور انتهى وفي حواشي شرح الشمسية له
واما التاليف فهو جعل الاشيا المتعددة بحيث يطلق عليها
اسم الواحد والتركيب يرادف التاليف انتهى فعلم ان
الالفاظ الدالة على ضم شيء الى شيء ثلاثة وهي التاليف
والتركيب والترتيب وقد علمت معانيها وما بينها من
النسب وحينئذ فلفظ اصول الفقه مولف ومركب
قبل العلمية وكذا بعدها بالاعتبار بنا على ان المركب ما
يراد بجزئيه الدلالة على جزء معناه وحقيقة بنا على انه
الملفوظ بكلمتين فالتركيب كما قاله جمع وهو مقتضى كلام متقدمي
النحاة من جزئين لم يقل من لفظين تصريحا بعدد الاجزا
اذ قوله من لفظين محتمل لان يراد به بيان نوعي الاجزا
فان قلت ذكر الشيخ العضد رحمه الله ان له جزا اخر
بمنزلة الصورة في نحو السرير وهو الاضافة فلم تركه المصنف
قلت اما لعسر فهمه على المبتدي المقصود بوضع هذه
الورقات واما للاستغنا عن بيانه كما قاله في التلويح
لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه
اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف
مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها
انتهى واما ما وجه به بعضهم تركه في كلام ابن الحاجب من
انه اريد به معناه لغة ولا نقل فيه بخلاف الاخرين يعني
فليس له معنى اصطلاحي ليحتاج الى بيانه كالاخرين فلا
يجري هنا لان المصنف لم يبين معنى الاصل اصطلاحا
وقوله احدهما اصول والاخر الفقه بيان لارتباط قوله
الاتي فالاصل الخ بقوله من جزئين حيث اختلف العنوان

BIBLIOTHEQUE NATIONALE
www.alukah.net

في البيان والمبين كما سيأتي الاشارة اليه ولما كان للمفرد معان
متعددة منها ما يقابل المركب ومنها ما يقابل المثنى والمجموع
ومنها ما يقابل المضاف والشبيه بالمضاف كان قول المصنف
مفردين مظنة الالتباس فلهذا اوضح الشارح مراده بقوله
من الافراد اي مشتقا او ماخوذا من الافراد حال كون
الافراد مقابل التركيب لا مقابل التثنية والجمع فانه لا
يمكن ههنا ضرورة ان الجزء الاول جمع فان قلت الافراد
بالمعنى الثالث السابق ان صح ارادته ههنا فلم لم يحمل
كلام المصنف عليه او يبين جواز حمله عليه وان لم يصح فلم لم
ينفه ايضا قلت انما لم يحمل عليه نظرا لاتصاف الجزء
الاول بالاضافة في الجملة لعروضها له بعد التاليف فانه
اضيف الى الجزء الثاني وانما لم ينفه نظرا لانه في نفسه
وحال اخذه للتاليف لم يكن مضافا فلم يهتم بنفيه واقتصر
على نفي ما يتبادر من الافراد واعلم ان اصول الفقه
اي هذا اللفظ علم للفن المخصوص منقول من مركب
اضافي فله بكل اعتبار حد فاما حده علما فسيأتي في قول المصنف
واصول الفقه طرقه الخ واما حده مركبا اضافيا فيتوقف
على معرفة الجزئين المفردين المذكورين لانه لفظ مولف
منهما واللفظ المولف من لفظين او اكثر يعرف من حيث
معناه بمعرفة معنى ما الف هو منه من الالفاظ
وكانه لم يبرز هذا الضمير مع جريان الصلة على غير
ما هي له جريا على قول الكوفيين لظهور المراد هنا وذلك
لتوقف معرفة الكل على معرفة اجزائه بالضرورة
فيحتاج الى تعريف معنى ما الف منه من الالفاظ اذا
كانت غير بينة فلذا عرف المصنف معنى كل من جزئيه

حين

حين اراد حده مركبا اضافيا وان لم يكن من المقصود بالبحث
لاظهار المناسبة بين المعنيين ولمدح هذا الفن ببيان ان ما هو
من اشرف العلوم مبني عليه فان ذلك انما يفهم باعتبار المعنى
الاضافي فقال عالاصل ولما كان الغرض معرفة حقيقة كل من
الجزئين دون افرادهما لانها التي يتوقف عليها معرفة المولف منهما
التي هي المقصود بالذات صدر بيان الجزء الاول بمفرده لدلالته
على الحقيقة دون نفسه لدلالته على الافراد فقول الشارح الذي
هو مفرد الجزء الاول تنبيه على ذلك وعلى ان المصنف لم يهمل
بيان الجزء الاول كما قد يتوهم من عدم التعبير بالجمع الذي هو
الجزء الاول بالحقيقة وعلى تعلق هذا الكلام بما قبله فانه قد
يغفل عن ذلك لان ما عنونه به هنا لم يعنونه به فيما سبق اذ عنون
فيما سبق بالجزئية وهنا بالاصلية والفاء في قوله فالاصل
للتفسير او في جواب شرط مقدر اي ان اردت معرفة
الجزئين المفردين فنقول معنى الاصل اي في اللغة ما اي شيء
محسوس او معقول بني عليه غيره من حيث انه بني عليه غيره
فخرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبنى على علم التوحيد فانها بهذا
الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية مما لا بد منه في تعريف
الاضافيات وكثيرا ما يحذف لشهرة امره فالمحسوس كاصل الجدار
ولما كان اصل الجدار يصدق بغير اساسه ايضا كالارض الحاملة
له وكان المقصود التمثيل بنفس الاساس لافادة كونه من
افراد الاصل دفعا لتوهم خروجه عنها نظرا لكون الجدار بتمامه
يعد شيئا واحدا فلا يكون اصله الا الارض الحاملة له مثلا
فسره بقوله اي اساسه وهو اسفله ولهذا عبر في التلويح
بقوله وابتنا اعالي الجدار على اساسه وكذا يقال في قوله
واصل الشجرة اي طرفها الثابت في الارض مثلا فالمراد

الألوكة
www.alukah.net

بالجدار والشجرة اما اعلاهما لانه الذى له ذلك الاصل واما مجموعهما
على حذف المضاف اى اصل اعلى الجدار واصل اعلى الشجرة والمعقول
كاصل الحكم اى دليله وعلته واصل المجاز اى الحقيقة واما فى
الاصطلاح فيقال للراجح يقال الاصل الحقيقة وللمستصحب يقال
تعارض الاصل والظاهر وللقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو ان
الاصل تقدم على الظاهر وللدليل يقال الاصل فى هذه المسئلة الكتاب
والسنة فان قلت لم عرف المصنف الجزء الاول بحسب اللغة والثانى
بحسب الاصطلاح كما سياتى وهلا سوى بينهما فعرفهما جميعا بحسب
اللغة او بحسب الاصطلاح قلت لانه ذلك ابلغ فى مدح هذا الفن
المقصود بالاشارة من هذا الكلام لانه فيه تصريحا بانتا خصوص
الفقه بالمعنى الاصطلاحى الذى هو من اشرف العلوم الشرعية
على هذا الفن بخلاف ما لو فسر الاصل بالدليل مثلا يفوت التصريح
بالانتا او الفقه بالمعنى اللغوى يفوت التصريح بنا خصوص
المعنى الاصطلاحى فان قلت فلم تعرض الشارح فيما سياتى للمعنى
اللغوى للفقه قلت اشارة الى حصول المقصود من الاشارة
الى مدح هذا الفن باعتبار ما يظهر من شرافة الفهم مطلقا لا كما قد
يتوهم من اقتصار المصنف على ما ذكره من عدم حصول ذلك المقصود
مطلقا باعتبار غيره فان قلت حاصل هذا دفع توهم انه حصول
المقصود يتوقف على ما ذكره المصنف وذلك حاصل ببيان معنى
الاصل اصطلاحا فلم اثر على ذلك صا فعله قلت للاستغنا
عن ذلك بما ذكره المصنف من معنى الاصل لغة لشموله لمعنى
الاصل اصطلاحا ولا كذلك ما ذكره من معنى الفقه اصطلاحا
لانه اخص من معناه لغة فليتامل ولكون المقصود بهذا الكلام
مدح هذا الفن تعرض لمعنى الفرع لغة بقوله والفرع اى
معناه فى اللغة وقول الشارح الذى هو مقابل الاصل

اى تقابل التضايف كما يعلم من بيان التقابل واقسامه الاتى فى مبحث
الخاص بيان لمناسبة ذكره هنا مع خروجه عما الكلام فيه من بيان
معنى الجزئين وان حده بقوله ما اى شئ محسوس او معقول بنى
على غيره من حيث انه بنى على غيره تخرج ادلة الفقه مثلا من حيث
بنى عليها الفقه الذى هى بذلك الاعتبار اصول لا فروع بخلافها من
حيث تبنى هى على علم التوحيد اشارة ايضا الى مدح هذا الفن بابتنا
الفقه عليه وان كانت هذه الاشارة مستغنى عنها بما قبلها
لان المقام مقام خطابة على ان فى التعبير بالفرع رمزا الى تفرع
الفقه على هذا الفن وتشبثه عنه وتجرد البنا عليه الذى افاده
معنى الاصل لا يفيد ذلك كما لا يخفى ففيه غاية المبالغة فى مدح
هذا الفن حيث وصف بانه منشا للاحكام الشرعية حتى كانها
تتولد عنه وبذلك يظهر ان ذكر معنى الفرع هنا ليس استطرادا
كما قيل فالمحسوس كفروع الشجرة اى عاليها بالنسبة لاصلها الذى
هو طرفها الثابت فى الارض كما تقدم فاضافة الاصل للعهد الخارجى
وفروع الفقه من اضافة البيان او المسمى للاسم او الاعم الى
الاخص بالنسبة لاصوله التى هى الادلة الاجمالية او الادلة مطلقا
او الفن المخصوص فاضافة الاصول للعهد الذهنى على الاولين
والخارجى على الثالث لتقدم ذكر الفقه المخصوص فى قوله من
اصول الفقه والمعقول كالحكم بالنسبة الى الدليل والعلة والمجاز
بالنسبة الى الحقيقة واما فى الاصطلاح مطلاح فهو ما اندرج تحت
اصل كلى ثم شرع فى بيان الجزء الثانى فقال والفقه وقول الشارح
الذى هى الجزء الثانى تنبيه على تعلق هذا الكلام بما قبله لا كما قد
يتوهم حيث اختلف عنوانه مع ما قبله كما تقدم فى الجزء الاول
ولم يلزم من كون لفظ الفقه هو الجزء الثانى ان يكون المقصود
هنا بيان معناه باعتبار كونه الجزء الثانى فتدبره له معنيان معنى

الألوكة
www.alukah.net

لغوى منسوب الى لغة العرب وهى اللفظ الذى وضعه واضع لغة
العرب اى له معنى باعتبار كونه معدودا فى لغة العرب وهو المعنى
الذى عينه بازائه واضع لغة العرب وهو الفهم مطلقا عن
التقييد بكون المفهوم الاشيا الدقيقة او غيرها مما وقع التقييد
به على ما قال الجوهرى الفقه الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف
افقه بفتحها فى المضارع اى فهمت افهم واقول قضية ذلك كونه
القياس الفقه بفتح الفا لان الفعل بفتح الفا هو قياس مصدر الثلاثى
المتعدى نعم شرط فى التسهيل لكون الفعل بفتح الفا مصدر المكسور
المعنى كما هنا ان يفهم علاجا بالفهم كما فى شرب ولقم ولم يشترط
ذلك سيبويه والاخفش وقيل غير ذلك ومعنى شرعى منسوب
للشرع اى له معنى باعتبار كونه معدودا فى الفاظ حملة الشرع التى
تواطوا عليها وهو المعنى الذى عينه بازائه حملة الشرع فان
قلت هذا المعنى من المصطلح عليه بين الاصوليين وهم من
حيث انهم اهل الاصول ليسوا اهل الشرع اذ اهل الشرع هم القائمون
به البينون له فكان ينبغى ابدال قوله شرعى بقوله اصطلاحى
قلت لا نسلم اختصاص هذا المعنى باهل الاصول بل هو مصطلح
غيرهم ايضا كالفقها ولو سلم فالمراد باهل الشرع من له تعلق
به واهل الاصول كذلك لانهم يبحثون عما يتوقف استفادة
الشرع عليه وهو معرفة الاحكام اى التصديق بجميع الاحكام
كما صرح به الشارح فى شرح جمع الجوامع قال فى الاحكام للاستغراق
قال وكون المراد بالاحكام جميعها لا ينافيه قول ذلك من اكابر
الفقها فى ست وثلاثين مسئلة من اربعين سئل عنها لا ادرى
لانه منتهى للعلم باحكامها بمعاودة النظر واطلاق العلم
على مثل هذا التنهى شايع عرفا يقال فلان يعلم النحو ولا يراد
انه جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل انه منتهى لذلك

انتهى

انتهى وبه يعلم ان المراد هنا بالمعرفة هو التهيؤ للتصديق لا نفسه
وانه متعلق المعرفة التى هى الفقه بهذا المعنى جميع الاحكام لا كل
واحد واحد حتى يصدق بمعرفة بعضها وان صدق الاستغراق
مع ذلك ايضا واشار بقوله واطلاق العلم على مثل هذا التنهى شايع
عرفا الى دفع ما اعترض به على الجواب المذكور عن النقض بما لك من
ان التنهى الجيد حاصل لغير الفقيه والقريب لا ضابط له اذ لا
يعرف انه اى قدر من الاستعداد يقال له التهيو القريب ولا
يليق ان يذكر فى الحد العلم ويراد به تهيؤ مخصوص لا دلالة
للفظ عليه وحاصل الجواب منع انه لا دلالة للفظ على التنهى المخصوص
وانه لا ضابط له فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات
الاحكام وقد اشتهر عرفا اطلاقه على هذه الملكة وقوله الشرعية
اى المأخوذة من الشرع المبعوث به النبى الكريم صفة للاحكام
وقوله التى طريقها اى طريق ثبوتها وظهورها الاجتهاد
الذى هو بذل الوسع فى بلوغ الغرض كما سياتى صفة للمعرفة
كما اشار اليه الشارح بقوله الاتى بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد
كالعلم بان الصلوات الخمس واجبة الخ لا للاحكام الشرعية كما
اقتضاه بل صرح به كلام الشراح كالتاج الغزارى والا لزم دخول
معرفة المقلد اى تهيؤه للمعرفة لان المعرفة حينئذ غير مقيدة
بحصولها بالاجتهاد وتقييد الاحكام بحصولها بالاجتهاد كما يفيده
قوله التى طريقها الاجتهاد بناء على ان معناه التى طريقه حصولها
لا ينافى ذلك اللزوم اذ لا تقتضى تقييد حصول تلك المعرفة
بكونه بالاجتهاد بل يصدق مع كون حصولها بغيره فيصدق على
معرفة المقلد بالمعنى المذكور معرفة الاحكام الشرعية التى
طريقها الاجتهاد مع انه معرفته ليست من الفقه فحاصل التعريف
تهيؤ يتمكن به من العلم بجميع الاحكام الشرعية كالعلم اى التنهى

الألوكة
www.alukah.net

للعلم او التقدير كتهيئ العلم بان النية في الوضوء واجبة لصحته
وان الوتر مندوب وان النية من الليل بان تقع فيه شرط في
صحة صوم رمضان وان الزكاة واجبة في مال الصبي والصبية
بل لفظ الصبي يشمل الصبية كما نقله الاسنوي في شرح منهاج الفقه
عن اللغة بان تعلق به ويلزم وليه الاخراج على ما تقرر في الفقه
وانها غير واجبة في الحلي المباح كحلي امراة لا سرف فيه بخلاف الحرام
كحلي رجل لاستعماله والمكروه كضبة انا كبيرة لحاجة او صغيرة لزينة
وان القتل بمثقل كمحدد يوجب القصاص بشرطه بان يجعله
حقا واجبا لورثة المقتول على القاتل ونحو ذلك اي والعلم
بنحو ذلك المذكور من الامور المذكورة من بقية مسائل الخلاف
اي المسائل المختلف فيها بيان نحو ذلك فان الشافعي رضي الله
عنه قال بجميع هذه الاحكام المذكورة من وجوب النية في الوضوء
وما بعده مخالفا فيه ابا حنيفة رضي الله عنه فان قلت التقييد
بمسائل الخلاف مشكل اذ قد توجد مسائل ظنية متفق عليها
وخروج مثلها عن الفقه ممنوع قلت يمكن ان يكون التقييد
للغالب فلا مفهوم له على انه لا حاجة لذلك لان المقيد بهذا
القيد في حيز التمثيل ولا ينافيه المقابلة بقوله الاتي من المسائل
القطعية كما لا يخفى فلا اشكال مطلقا فانه قلت اذا كان المعرفة
بمعنى التهيئ كان مجازا وارتكابه في التعريف بدون قرينة
واضحة مفسدة لما تقرر في محله قلت بل هو حقيقة عرفية
او مجاز مشهور على ما يشعر به قوله فيما تقدم شايع عرفا وكلاهما
يدخل التعاريف فان قلت قد اعترض الاسنوي على تعريف
الفقه بالعلم بانه يقتضي ان يكون اصول الفقه هو ادلة
العلم بالاحكام لا ادلة الاحكام انفسها وهو باطل لان مدلول
الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم انتهى ولا يخفى وروده على التعريف

بالتهيئ

بالتهيئ ايضا قلت اضافة الاصول الى الفقه لا تتوقف صحتها
على كون الفقه مدلولا لتلك الادلة اذ يكفي في الاضافة ادنى
ملابسة فكيف بالملابسة القوية كما هنا وهي اما ان تلك الادلة
سبب في حصول العلم والتهيئ واما ان ادلة متعلق ذلك العلم
والتهيئ له من الاحكام ولو سلم فالاضافة الى الفقه باعتبار معنى
اخر له وهو الاحكام اذ كل علم يطلق ايضا بازاء المسائل التي هي الاحكام
فليتامل نعم التعريف بالتهيئ غير مانع لحصول ذلك التهيئ له
عليه الصلاة والسلام على وجه اتم وابلغ سواء جوزنا اجتهاده
عليه افضل الصلاة والسلام وهو الصحيح او لا للقطع بانتفائه
بالتهيئ وان منع من استعماله على مقابل الصحيح مع انه لا يسمى فقها
كما اقتضاه قول الشارح تبعا لهم في شرح جمع الجوامع وبقيد اي وخرج
بقيد المكتسب علم الله والنبي وجبريل بما ذكر انتهى مع تصريحه
بعده بان المراد بالعلم ما ذكر التهيئ له لا يقال المراد التهيئ الحاصل
من التعلم والتمرن في الالات والتهيئ للنبي عليه افضل الصلاة
والسلام لم يكن كذلك لانا نقول لو سلم صحة ارادة مثل ذلك في
التعريف من غير قرينة واضحة لزم خروج علم كثير من فقهاء الصحابة
بما ذكر لحصول التهيئ لهم بدون التعلم والتمرن المذكورين
كما لا يخفى مع انه فقه بلا نزاع اللهم الا ان يمنع انتفاء التعلم والتمرن
مطلقا عنهم على انه يمكن ان يمنع ان ثبوت اسم الفقاهة لهم بهذا
المعنى لجواز ان يكون باعتبار معنى اخر للفقه لا يوجد في هذا من
دليل وبادة النقض لا يكفي فيها مجرد الاحتمال واما علمه تعالى
بما ذكر فلا يرد النقض به لتعاليه جل وعلا عن التهيئ والاجتهاد
والعلم بما تقدم في كونه فقها ملتبس بخلاف اي بمخالفة تصور
الاحكام الشرعية وتصور الذوات لا الانسان والصفات كالابيض
والافعال كالضرب والعلم ببعض الاحكام الشرعية وبالاحكام العقلية

الألوكة
www.alukah.net

ككون الواحد نصف الاثنين والحسية ككون هذه النار محرقة والاصطلاحية
ككون الفاعل مرفوعا فلا يسمى شئ من ذلك فقها بخلاف الفقه ما اى
العلم بالاحكام الشرعية الذى ليس طريقه الاجتهاد كالعلم بانه
الله تعالى واحد وانه ليس بجسم وان الصلوات الخمس واجبة
وان الزنا محرم ونحو ذلك المذكور ككون الزكاة واجبة والقتل
بغير حق محرما وقوله من بقية المسائل القطعية اى المقطوع بها
بيان لنحو ذلك فلا يسمى اى العلم بما ذكر فقها واقتصاره على بيان
فائدة القيد الاخير دون بقية القيود للاختصار وايثار الاهم
بالبيان فان ما خرج بالقيد الاخير اقرب الى توهم كونه فقها مما
خرج ببقية القيود كما هو معلوم واذا كانت المعرفة المعرف بها
الفقه مقيدة بالحصول عن الاجتهاد الذى لا يحصل منه الا الظن
كما يعلم مما يأتى آخر الكتاب فى بيان الاجتهاد تقييدا معتبرا حتى خرجت
المعرفة التى لم تحصل عن الاجتهاد عن الفقه فالمعرفة المراد بها
هنا اى فى تعريف الفقه العلم اى معنى لفظ العلم لا حال كونه مستعملا
باصل معناه الذى هو معرفة المعلوم على ما هو به كما سيأتى لان ذلك
لا يحصل عن الاجتهاد كما تقرر بل حال كونه مستعملا بمعنى اى فى معنى
لفظ الظن الذى هو التصديق الراجح كما سيأتى فالاضافة حقيقية
او فى معنى هو الظن فهى بيانية لان العلم كثيرا ما يستعمله الفقها
ونحوهم فى معنى الظن وان ذكر فى المواقف ان تسمية الظن
علما وجعله مندرجا فيه كما ذهب اليه الحكما يخالف استعمال اللغة
والعرف والشرع وقضية كلام شراحه اتفاق استعماله فى الثلاثة
مجازا ايضا فانه بعد ان ذكر انه لا يطلق العالم فى شئ من الثلاثة
على الظان والشاك والواهم قال واما التقليد فقد يطلق عليه
العلم مجازا لا حقيقة انتهى غير انه لا ينبغى الاخذ بذلك بل ينبغى
ان لا يكون مرادا لان باب المجاز لا يجرى فيه حيث تحققت العلاقة

وهى

وهى منتفية هنا لا لتشابه فى الادراكية ثم لقائل ان يقول تقييد المعرفة
بالحصول عن الاجتهاد لا يندفع عليه ان المراد بالمعرفة الظن كما ادعاه
الشارح وذلك لوجهين الاول انه يجوز ان يراد حينئذ بالمعرفة
مفهوم عام صادق على الظن وغيره كمطلق التصديق لا خصوص الظن
ولا خصوص غيره ولا خفاء فى حصول المطلق عن الاجتهاد لتحققه فى كل
انواعه وافراده ولا يرد حينئذ شمول المعرفة لليقين مع انه ليس
بفقه لخروجه بالتقييد بالحصول عن الاجتهاد فانه لا يحصل عنه وثانيهما
ان الاجتهاد قد يحصل عنه تصور فقط كما لو نظر المجتهد فى الادلة
فحصل له تصور حكم دون التصديق به بل لو حصل له التصديق
كان من لازمه حصول التصور فتصدق المعرفة المقيدة بالحصول
عن الاجتهاد بالتصور وقد وقع فى كلام اهل المعقول تقسيم المعرفة
الى التصور والتصديق فلم تنحصر المعرفة المذكورة فى الظن حتى
يتفرع انه المراد على ذلك التقييد ويمكن الجواب عن الاول
بان المقصود بكون المراد بالمعرفة الظن فى كون المراد بها اليقين
لا بيان ارادة خصوص الظن بل بيان ارادة المطلق مع عدم صحة ارادة
جميع افراده بعيدة وبان ارادة المطلق اقرب لان الظن اقرب
من المطلق الى فهم المبتدى المقصود بهذه الورقات وعن الثانى
بان المتبادر من معرفة الحكم التصديق به لا تصوره فقط ومن الاجتهاد
المضاف اليه حصول معرفة الحكم الاجتهاد المؤدى الى المطلوب فان
قلت الوجه الثانى غير وارد من اصله وانما يرد اذا كان التفريع
على تقييد المعرفة بالحصول عن الاجتهاد وهو ممنوع بل التفريع
على تمثيله المعرفة المذكورة بالعلم بمسائل الخلاف وتقييد الفقه
عن المسائل القطعية قلت تمثيله بما ذكر لا يقتضى قصر المعرفة
على التصديق لما اشتهر ان المثال لا يخصص على ان العلم ينقسم
الى التصور فتمثيله ايضا بالعلم بمسائل الخلاف واخراج العلم

الألوكة
www.alukah.net

بالمسائل القطعية عن الفقه صادق مع عموم المعرفة للتصور ايضا
فليتامل ثم في قوله المراد بالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن اشارة
الى دفع السؤال المشهور على التعبير في تعريف الفقه بالعلم
ومثله المعرفة وهو ان الفقه ظن لان ادلته ظنية والمستفاد
من الظني ظني فكيف عبروا عنه بالعلم في التعريف فاشار الشارح
الى جوابه بان المراد بالمعرفة والعلم في تعريفه هو الظن فان
قلت اطلاقهما بمعنى الظن مجاز تصان عنه التعاريف قلت يجوز
ان يدعى ان اطلاقهما على الظن وما يشمله حقيقة عرفية للفقهاء
ونحوهم ولو سلم فهو مجاز مشهور لمنذكر ولو سلم فالتقييد بالحصول
عن الاجتهاد قرينة واضحة لهذا المجاز لوضوح ان الحاصل عن
الاجتهاد لا يكون الا ظنيا ولا يخفى عليك ان هذا الجواب ونحوه انما
يحتاج اليه اذا اريد بالاحكام ما هو في حقنا بحسب نفس الامر
اما اذا اريد بها ما هو في حقنا بحسب الظاهر فلا اذ بواسطة الاجتهاد
يحصل القطع بان ما ظنه بالاجتهاد هو حكم الله في حقنا بحسب
الظاهر اذ لا معنى لحكم الله في حقنا بحسب الظاهر الا ما يجب العمل به
ظاهرا ولم يجب العمل كذلك الا بما ظنه المجتهد دون ما في نفس الامر
وانما قيد بهما في قوله فالمعرفة هنا لان الظن ليس معناها الاصلي
الغالب في الاستعمالات اذ قد ذكروا انها ترادف العلم وعلى ذلك
قول من قال كل علم ومعرفة فاما تصور واما تصديق وانها في
الاصطلاح قد تختص بادراك البسائط تصورا او تصديقا والعلم
بادراك المركبات كذلك ومن ثمة يقال عرفت الله دون
علمته وقد تختص بادراك الجزئيات والعلم بادراك الكليات
اعم من ان يكون مفهوما كليا او قاعدة كلية وقد تختص بالادراك
بعد الجهل وقد تختص بالاخير من الادراكين لشيء واحد يتخلل
بينهما عدم بخلاف العلم فيهما ولهذا لا يوصف الباري تعالى بالعارف

ويوصف

ويوصف بالعالم وانما قال فالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن ولم يقل
فالمعرفة بمعنى الظن باسقاط لفظ العلم مع انه اخصر لانه لم يشتهر
اطلاقها على الظن بخلاف العلم فتقرب اطلاقها بمعنى الظن بانها
ترادف العلم الذي اشتهر اطلاقه بمعنى الظن فناسب اطلاقها
بمعنى الظن والاحكام المرادة للمصنف فيما ذكر من هذا
التعريف بقرينة اعادة المعرفة بلفظها فانها حينئذ عين الاولى
كما هو القاعدة الاكثرية قال في الاحكام للعهد الخارجي فان
قلت اذا كان المراد بالاحكام هنا ما ذكر في التعريف فالمقام
للاضمار فلم اظهر قلت لانه اوضح للمبتدي المقصود بالكتاب
ولانه لم يذكر بحسب الظاهر نفس الاحكام بل متعلقاتها فاتى
بالظاهر المناسب لمغايرته في الظاهر لما سبق بخلاف الضمير سبقه
ولقائل ان يقول الاحكام في تعريف الفقه يجب ان تزيد على
هذه السبعة كما لا يخفى من تناول الفقه لمعرفة جميع الاحكام
الوضعية كمعرفة ان هذا سبب في كذا او شرط له او مانع منه ولهذا
مثل فيما سبق بقوله وان القتل بمثقل يوجب القصاص فان
كون القتل بمثقل يوجب القصاص حكم وضعي اذ التكليف هنا
انما هو وجوب تسليم القاتل نفسه عليه فلا يصح حصرها في هذه
السبعة كما افاده ظاهر كلام المصنف والشارح بل يجب تفسيرها بالنسب
التامة كما فعله في شرح جمع الجوامع ويمثل بهذه المذكورات وحينئذ
تدخل جميع النسب الوضعية فيجب تاويل كلامه بان يراد ان
هذه السبعة من جملة الاحكام المرادة واثرها اشتهر لها ثم رايت
كلامه في البرهان ظاهرا في منافاة هذا التاويل والاعلى ارادة
الحصر في هذه السبعة لانه قال ما نصه فان قيل ما الفقه قلنا
هو في اصطلاح علماء الشريعة العلم باحكام التكاليف انتهى فانه
قلت لعله يرى تاويل الاحكام الوضعية بحيث ترجع لغيرها

الألوكة
www.alukah.net

من الوجوب وغيره كما مشى على ذلك في المنهاج وغيره وان كان فيه
ما فيه مما بينه الاسنوي وغيره قلت يمكن ذلك غير انه يبعده
انهم اولوا الصحة والبطلان ايضا اذ هما ايضا معدودان من
الوضعيات مع ان المصنف صرح بهما هنا فليتامل وظاهر تفسير
السبعة بقوله الواجب والمندوب والمباح والمحظور والمكروه
والصحيح والفاسد ان هذه هي نفس الاحكام وعلى هذا
فالفقه العلم بالواجب والمندوب وهكذا اي ومثل
هذا القول وعلى قياسه يقال قولا منتهيا الى **اخر السبعة** المذكورة
فيقال والمباح اي والعلم بالمباح الخ لكنه غير مراد فان هذه
المذكورات هي افعال المكلفين بالمعنى الشامل لاقوالهم وغيرها
ايضا ولا تكون الاحكام افعال المكلفين بل افعال المكلفين متعلق
الاحكام المرادة هنا فانها احد طرفي النسب التي هي تلك الاحكام
كما نبه عليها الشارح في شرح تعريف الفقه من شرحه لجمع الجوامع
واشار اليه هنا بقوله اي الفقه العلم بان **هذا الشيء** كالنية
في الوضوء او هذه النية للوضوء **واجب وان هذا الشيء** كالوتر
او هذا الوتر **مندوب وهكذا** اي ومثل هذا القول وعلى
قياسه يقال قولا منتهيا الى **اخر جزئيات** كل واحد من
السبعة المذكورة كان يقال وان هذا الشيء كاكل لحم متروك
التسمية او لحم هذا المتروك التسمية مباح وان هذا الشيء كشرب
النبيذ او هذا النبيذ حرام وان هذا الشيء كالالتفات او هذا
الالتفات في الصلاة مكروه وان هذا الشيء كبيع المدبر او هذا
المدبر صحيح وان هذا الشيء كبيع الغائب او هذا الغائب فاسد
وهكذا الى اخر الجزئيات المذكورة وانما عطف بالواو تنبيها
على ان الفقه هو العلم بجميع المذكورات كما تقدم بيانه من غير
اعتبار ترتيب ذهني او خارجي في العلم والمراد بالنسبة التامة

تعلق

تعلق احد الطرفين بالاخر بحيث يصح السكوت عليه ثبوتا كان
او انتفا كتعلق الوجوب بالنية في الوضوء وثبوتها وعدم تعلق
الوجوب بالوتر وانتفاؤه عنه في قولنا النية في الوضوء واجبة
والوتر غير واجب فعلم انه في كلام المصنف تجوزا باطلاق اسم
المتعلق بالفتح وهو الشيء كالنية في الوضوء على المتعلق بالكسر
وهو الحكم كوجوب النية لكن هذا لا يناسب قوله الاتي فالواجب
الخ فانه على ظاهره قطعا او بحذف المضاف اي حكم الواجب اي الحكم
المتعلق بالشيء المطلوب طلبا جازما وهو طلبه الجازم الذي هو
وجوبه وهكذا الى الاخر او بحذف الحيثية اي الواجب من حيث
انه واجب اي متصف بالوجوب اي وجوبه وهكذا وعلى التقادير
لابد من قرينة المجاز ولعلها عمدة على وضوح المراد وجوز ان يكون
التجوز في لفظ الاحكام بان اراد بها المتعلقات او حذف المضاف
اي ومتعلق الاحكام سبعة ويفهم منها نفس الاحكام وبه بتعبيره
بهذا الشيء وزيادة لفظ الجزئيات على ان متعلقات الاحكام
هي جزئيات السبعة المذكورة لا كلياتها لكن ينبغي ان يراد الجزئيات
الاعم من الحقيقية والاضافية كما اشرنا اليه ولم ينبه على ذلك
فيما سبق جريا على ظاهر المتن اولا وتركا للمبادرة الى المخالفة
وشملت عبارة المصنف الرخصة والعزيمة لعدم خروجهما عن
الاحكام المذكورة واعلم ان قولنا من حيث كذا قد يراد به
بيان الاطلاق وانه لا قيد هناك كما في قولك الانسان من حيث
هو انسان والموجود من حيث هو موجود وقد يراد به التقييد
كما في قولك الانسان من حيث انه يصح ونزول عن الصحة ممنوع
الطب وقد يراد به التعليل كما في قولك النار من حيث المفاحارة
تسخن فقوله **فالواجب** اي الشيء الواجب **من حيث وصفه
بالوجوب** ليس من قبيل الاول والا كان المناسب ان يقول

www.alukah.net

من حيث هو اذ قوله من حيث وصفه بالوجوب صريح في التقييد
مع ان الشئ الواجب باعتبار اطلاقه وعدم تقييده بقيد لا يترتب
عليه ثواب ولا عقاب ولا من قبيل الثالث لانه لا موقع للتعليل
في مقام التعريف ولا داعي اليه بوجه خصوصا مع ما تقرر عند اهل
الحق ان الثواب فضل والعقاب عدل فلا يكون وصفا لوجوب
علة حقيقية لشئ منهما ولا انه علة الثواب عموم كون الفعل مطلوبا
لا خصوص كونه واجبا بدليل الثواب على المندوب كما سيجي فلا يناسب
التعليل بالوجوب وفيه نظر لجواز ان المعلل بالوجوب هو مجموع
الاثابة على الفعل والمعاقبة على الترك ولا نعقل ان علة هذا المجموع
هو خصوص الوجوب لا عموم الطلب او لجواز ان المراد كون الوجوب
علة الاثابة من حيث عموم كونه طلبا والمعاقبة من حيث خصوص
كونه وجوبا لكن لا يخلو ذلك عن بعد فتعين انه من قبيل الثاني
اي ان الشئ الواجب باعتبار وصفه بصفة هي الوجوب لا مع قطع
النظر عنه وصفه مطلقا ولا باعتبار وصفه بصفة اخرى من صفاته
كالصحة والبطلان بل وكالحرمة والكراهة فان الشئ الواجب
قد يوصف بها كالصلاة في المغصوب والصلاة حاقنا او حاقبا
كما سياتي وكذا الباقي فهذا التقييد اشارة الى امور احدها ان هذه
الاحكام السبعة متداخلة لانها متباينة بحسب المفهوم دون
الذات لتصادقها في بعضها مع بعض ضرورة فان الواجب والصحيح
يتصادقان في صلاة الظهر المستجمعة لشرائطها اذ يصدق عليها
ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وما يعتد به فانه وقعت مع
ذلك في مغصوب صدق عليها حينئذ الحرام ايضا اذ يصدق عليها
حينئذ باعتبار حرمتها ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله ولا
منافاة بين الاثابة على فعله والمعاقبة عليه لانه يثاب عليه من
حيث اتيانه بالواجب به ويعاقب عليه من حيث شغل حق الغير

ولا

ولا بين المعاقبة على تركه والاثابة عليه لانه يعاقب على تركه على
الاطلاق لاخلاله بالواجب ويثاب على تركه في هذا المحل لامتثاله
المنهي عن شغل حق الغير وان المندوب والصحيح يتصادقان في
صلاة الضحى المستجمعة لشرائطها اذ يصدق عليها ما يثاب على
فعله ولا يعاقب على تركه وما يعتد به فانه وقعت مع ذلك في
حمام صدق عليها المكروه ايضا اذ يصدق عليها حينئذ ما يثاب
على تركه ولا يعاقب على فعله بل انه وقعت في مغصوب صدق
عليها الحرام ايضا اذ يصدق عليها حينئذ ما يعاقب على فعله اي
من حيث شغل حق الغير المنهي عنه وانه اثيب عليه من حيث كونه
مطلوبا في نفسه فلا منافاة بين العقاب على فعله والاثابة عليه
لانه باعتبارين ويثاب على تركه من حيث امتثاله به النهي عن
شغل حق الغير فلا منافاة بين الاثابة على تركه وعدم الاثابة
عليه لانه باعتبارين وان المباح والصحيح يتصادقان في شراء الحم
متروك التسمية المستجمع لشرائط الشراء اذ يصدق عليه ما لا
يتعلق بفعله ولا تركه ثواب ولا عقاب وما يتعلق به النفوذ
ويعتد به بل ويمكن ان يصدق معهما الحرام ايضا لانه وقع الشراء
وقت نداء الجمعة ولا منافاة هنا بين الاباحة والحرمة لان الاباحة
باعتباره في نفسه والحرمة باعتبار وقوعه في هذا الوقت وان
الحرام والصحيح او الباطل يتصادقان في البيع بعد نداء الجمعة
او بيع الطعام بالطعام متفاضلا اذ يصدق على الاول ما يثاب على
تركه ويعاقب على فعله وما يتعلق به النفوذ ويعتد به وعلى الثاني
ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله وما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد
به وان المكروه والصحيح او الباطل يتصادقان على الصلاة مع
مدافعة الحدث او في الاوقات المكروهة بناء على ان الكراهة للتنزيه
اذ يصدق على الاول ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله وما

الألوكة
www.alukah.net

يعتد به وعلى الثانى ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله وما لا يعتد
به وثانيها انه تداخلها لا يقدح فى صحة التقسيم لتباينها بالاعتبار
وهو كاف فى صحته كما هو مقرر وثالثها انه عدم تباينها بحسب الذات
الموجب لتضادها لا يقدح فى صحة رسومها المذكورة بان يقال انها
غير مميزة ولا مانعة فتكون فاسدة مثلا كل من رسم الواجب والصحيح
صادق على صلاة الظهر المستجمعة لشرائطها كما بينه فلم يكن رسم
الواجب مميزا له ولا مانعا من دخوله فرد الصحيح فيه وكذا رسم الصحيح
وذلك لوجود التمايز المانع من دخول الغير بالاعتبار لان فيه
الحيثية معتبرة فى الامور التى تختلف بالاعتبار وان لم يكن مذكورا
فتكون ذوات تلك الامور متمايزة بالاعتبار ورسومها مميزة لها
ومانعة من دخول غيرها مثلا صلاة الظهر المستجمعة لشرائطها
باعتبار ملاحظة وصفها بالوجوب غيرها باعتبار ملاحظة وصفها
بالصحة فهى بالاعتبار الاول من افراد الواجب مندرجة فى رسمه
وبالاعتبار الثانى ليست من افراده وخارجة عن رسمه فهى من افراده
وليست من افراده وداخلة فى رسمه وخارجة عنه بالاعتبارين
المذكورين فان قلت ما المانع من ان يكون قوله من حيث وصفه
بالوجوب للاحتراز عن الواجب من حيث حقيقته او من حيث
ذاته فانه لم يعرفه بذاتياته بل بعوارضه قلت اما الاول فالمانع
منه ان الواجب من حيث وصفه بالوجوب وبذلك الاعتبار
له حقيقة ذاتية وحقيقة عرضية فهو بتقييد الحيثية المذكورة
صالح لكل منهما كما لا يخفى على الماهر العارف بقواعد العلوم فانه
موضوع اصطلاحى ولا توقف لمتامل عارف فى ان واضعه انما
وضعه لحقيقة معناه باعتبار وصف الوجوب لا مع قطع النظر
عنه اذ هو مع ذلك غير موضوع لتلك الحقيقة قطعا فالتقييد
بتلك الحيثية لا ينافى التعريف بالذاتيات حتى يكون احترازا عنه

كما توهم بل يناسبه ويصلح له ضرورة ان حقيقة الواجب الذاتية
اصطلاحا ليست الا للواجب من حيث انه واجب لا من حيثية
اخرى ولا مع قطع النظر عن الوصف مطلقا ولهذا ينتظم الجمع
بين ذلك التقييد والتعريف بالذاتيات كانه يقال الواجب
من حيث وصفه بالوجوب هو المطلوب طلبا جازما مثلا فكيف
يصح مع ذلك ان يكون قيد الحيثية المذكورة احترازا عما ذكر مع
القطع بان ما يجتمع مع الشئ ويصلح له لا يتصور ان يكون مخرجا له
واما الثانى فان اريد بالذات الحقيقة فللمانع ما تقرر او العرض
فالتعريف لا يكون للافراد مع انه ما ذكره المصنف لا يصلح للافراد
ولا يميزها فتدبر جميع ما قررناه فانه فى غاية من الوضوح للمتامل
المرتاض بالقواعد وتجويز ارادة الاحتراز المذكور لا منشا له
الا ما يقع فى الوهم من مقابلة الوصف للحقيقة والذات مع
الغفلة عما بيناه بما لا مزيد عليه نعم ان اريد بالحقيقة هنا
معروض الوجوب بدون عارضه استقام الاحتراز لكن هذا شئ
اخر غير الوهم المذكور وحاصله ان الواجب انما تثبت له الاثابة
على الفعل والمعاقبة على الترك اذا اخذ مع وصف الوجوب
بخلاف ما اذا اخذ فى نفسه من غير ملاحظة ذلك الوصف
فانه لا يثبت ما ذكر كما لا يثبت له غيره ايضا كالمطلوب طلبا جازما
وحاصله ان منشا ثبوت ما ذكر هو ملاحظة ذلك الوصف
مع قطع النظر عنه لا يثبت شئ مما ذكر وبالجملة فالواجب ماخوذا
بصفة الوجوب لغة الثابت والساقط واصطلاحا ما اى شئ
من فعل او قول او نية او عزم او اعتقاد او غير ذلك ضرورة
تناول الواجب جميع ذلك ويجوز ان يراد الفعل بالمعنى الشامل
لجميع ما ذكر وهو انسب بقوله الاتى على فعله يثاب اى يقع
الثواب الذى هو مقدار مخصوص من الجزا ايجابه الله تعالى

الألوكة
www.alukah.net

فليس المراد بمجرد الامكان والجواز والا فما عدا الواجب حتى
الحرام كذلك لان الحق جواز اثابة العاصي ومعاقبة المطيع على
فعله تفضلا لا وجوبا كما هو المذهب الحق فلا منافاة بين النصوص
الدالة على ان دخول الجنة بالعمل والنصوص الدالة على خلافه
فالمراد من الاولى ان الدخول بالعمل بطريق التفضل ومن الثانية
ان الدخول ليس لذات العمل فانه قلت قضية الاضافة في فعله
المغايرة بين الواجب وفعله ضرورة تغاير المضاف والمضاف اليه
فهل الامر كذلك قلت لا تغاير بينهما بحسب الخارج وبينهما في
الذهن تغاير التاثير والاثر كما قال المولى التفتازاني عقب كلام
ذكره العضد وللاشارة الى قلة الفرق بين قولنا الفعل او الكف
وقولنا فعل الفعل وفعل الكف اذ معناه ايقاعه والاتيان به
وهذا ما يقال ان التاثير عين حصول الاثر بحسب الوجود انتهى
فاذا قلنا فعل الفعل كالصلاة فالمضاف بمعنى التاثير والمضاف
اليه بمعنى الاثر وليس في الخارج الا موثر اي موجد واثره ولا وجود
للتاثير في الخارج اصلا ومن ثم كان متعلق التكليف هو الاثر
لوجوده خارجا لا التاثير لعدمه خارجا ويعاقب اي يقع العقاب
عدلا فليس المراد بمجرد الامكان والجواز والا فغير الواجب كذلك
كما تقدم على تركه من جميع المكلفين بها او بعضهم مطلقا او في
الوقت المعين له بلا عذر ومن العذر جواز التاخير الى اثنا الوقت
اي انه عزم في اوله على الفعل في الوقت اذ المعتمد في فروعنا
انه بمجرد دخول الوقت يجب الفعل او العزم على الفعل في الوقت
فلا يرد انه مات في اثنا وقت الصلاة قبل فعلها لا يعصى
مع صدق الترك في حقه والمراد بتركه كف نفسه عنه اذ لا
تكليف الا بفعل وهو في النهي الكف والمراد العقاب في الاخرة
كما هو المتبادر فلا يرد قتال اهل بلد اتفقوا على ترك الاذان

او العيد

او العيد على وجه مرجوح ولا رد شهادة منه واظب على ترك رواتب
النوافل على انه التاج الفزاري اجاب عن الاول بان المقاتلة
لم تكن على نفس الترك بل على لازمه وهو الاخلال من الدين
وهو حرام انتهى وفيه نظر وعن الثاني بان رد الشهادة ليس عقابا
بل هو عدم اهلية رتبة شرعية وخرج بالقيد الاول ما عدا
المندوب وبالثاني المندوب واعلم ان المتاخرين صرحوا بان
الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى بخلاف الخلف
في الوعيد فانه كرم يجوز اسناده الى الله تعالى فيجوز انه لا يعاقب
العصاة وقد استشكل بانه اذا جاز الخلف في الوعيد لزم الكذب
تعالى الله عنه ولزم تبديل القول مع النص القاطع بانتفائه
واختلفوا في جواب ذلك وفي شرح المقاصد الجواب الحق ان من
تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ وارادة الخصوص
من العام والتقييد من المطلق سائغ من غير دليل متصل ودليل
التخصيص والتقييد وان كان متراخيا بيانا لا نسخا انتهى وهو
في الحقيقة منع الخلف كما لا يخفى وقال بعضهم الوعد انشاء على الاصح
يعني انشاء الضمان عند وجود الوصف والكذب مخصوص بالاخبار
قال بعض الايمة مراده ان الوعد والوعيد كليهما انشاء فالخلف
في الوعيد ليس بكذب فلا نقص فاما في الوعد فلان مقتضى
الكرم ان لا يتخلف عنه فعدم جواز الخلف في الوعد لا لانه كذب
بل لان الكريم اذا وعد وفى واذا اوعد تجاوز والا وجه في هذه
المسئلة المنتشرة وفاقا لشيخنا الشريف ان يقال بامتناع الخلف
حقيقة في كل من الوعد والوعيد لاستلزام الكذب وتبديل
القول وقد قام القاطع على امتناعهما وبان كلا منهما معلق
بالمشيئة وان لم يصرح بها لقيام القاطع على تعلقها كغيرها بها
فمعنى الوعيد اعذبهم ان شئت والوعد انعم ان شئت

الألوكة
www.alukah.net

لكن الفرق بينهما حينئذ انه لجوده ورحمته لا يشا الا التعميم وقد
لا يشا التعذيب بل يشا عدمه وبذلك يظهر جواز الخلف في كل
منهما بحسب الظاهر دون الحقيقة الا انه لا يقع في جانب
الوعد وان كان لو وقع لم يلزمه محذور وقد يقع في جانب الوعيد من
غير لزوم محذور فاحفظه فانه بديع نفيس فظهر انه قد يقع العفو
عن تارك الواجب سوا اثبتنا جواز الخلف في الوعيد ام لا ثم هنا
اورد على التعريف انه غير جامع لخروج الواجب المعفو عن تركه اجاب
الشارح عنه بوجهين احدهما انه يكفي في صدق العقاب على تركه
الذي جعله خاصة الواجب وجوده لواحد من العصاة بتركه عليه
مع العفو عن غيره منهم لا يقال هذا ينافيه عموم تركه لانه مفرد
مضاف لانا نمنع ذلك لان الاضافة تقتضي انقسام اللام فقد يكون
للجنس وللعهد الذهني بالمعنى البياني ووجوده لواحد لذلك لا يتخلف
اذ لا بد من دخول بعض العصاة للنار لاخبار الصادق بتعذيب
العصاة في الجملة وعلى هذا ينبغي ان يجعل نايب فاعل يعاقب هو
الظرف بعده لا ضمير تاركه لانه المتبادر منه كل تارك له وهو ينافي
هذا الجواب ولقايل ان يقول انما يتم هذا الجواب ان ثبت انه لا بد
من عقاب بعض العصاة بترك الواجب بالنسبة لكل واجب اذ لو
عفي عن الجميع بالنسبة لبعض الواجبات لم يكف عقاب البعض
على الترك خاصة للواجب كما هو المراد على هذا الجواب فلا تاتي
التعريف به لكن ثبوت ما ذكر عن معلوم اذ الثابت انه لا بد من
تعذيب بعض العصاة وهذا شموله العصاة بترك الواجب لا يستلزم
جريانه في كل واجب فان قيل لا بد من تعذيب الكفار بترك
الواجبات لانه الصحيح تكليفهم بالفروع وبذلك يتم الجواب
قلت التحقيق جواز وقوع العفو عما عدا الكفر من ذنوب
الكفار فقد يقع ذلك ولو لبعضهم بالنسبة لبعض الواجبات فلم

يثبت

يثبت انه لا بد من عقاب البعض بترك الواجب بالنسبة لكل واجب
على انه سياتي عدم تكليفهم ببعض الواجبات علينا على نزاع في ذلك
وقضية جواز وقوع العفو عما ذكر جواز الدعا لهم بمغفرته
وهذا ظاهر بالنسبة للبعض منهم اما بالنسبة للجميع فهل يمتنع
ولا بد من تعذيب بعض منهم على معصية غير الكفر كما في المسلمين
فيه نظر تنبيه رتب بعضهم على ما تقرر انه لا بد من عقاب
بعض عصاة المؤمنين امتناع سؤال المغفرة لجميع المسلمين لمنافاته
لذلك والمعتمد الجواز اذا قصد الداعي المغفرة للجميع في الجملة
او اطلق لانه الاطلاق يحمل على المعنى السايغ شرعا بخلاف ما اذا
قصد مغفرة كل ذنب لكل احد فيمتنع وعلى هذا فهل يجوز سؤال
المغفرة لجميع الخلق حتى الكفار اذا اطلق مثلا لصدق ذلك بمغفرة
بعض ذنوب كل واحد ولو كافرا لجواز غفران ما عدا الكفر له
كما تقدم فيه نظر والثاني انه يجوز انه يريد المصنف بقوله ويعاقب
على تركه معنى وترتب العقاب اي استحقاقه على تركه بان
ينتهض تركه سببا لاستحقاق العقاب كما اي حاله كون هذا
المراد مماثلا لمعنى ما عبر بها وحاله كون هذا اللفظ الذي اراد
معناه مماثلا للفظ الذي عبر به غيره فلا ينافي قوله ويعاقب
على تركه العفو عن تاركه قال العضد فان قلت فما معنى سببية
الفعل العقاب وانتم لا توجبون العقاب كما تقول المعتزلة
قلت معناه انه لو عوقب به وقيل انما عوقب لكن الكلام العقل
ولم يستقبح في مجاري العادات انتهى فان قلت لم جعل الجواب
الثاني جايزا مرجوحا بالنسبة الى الاول قلت لانه يحوج الى مزيد
التاويل واخراج الكلام عن ظاهره واساوى في ذلك من البعد
عن مقام التعريف ما لا يخفى بخلاف الاول ليس فيه ذلك الخروج
بل ان جعلنا نايب فاعل يعاقب الظرف بعده كان لنا منع

الألوكة
www.alukah.net

خروجه عن الظاهر مطلقا اذ حاصل معناه حينئذ تحصل المعاقبة على
تركه ولا نسلم ظهور هذا في معاقبة جميع التاركين فليتامل فان قلت
لم خصص الايراد بجانب العقاب قلت لان الثواب لا يتخلف مطلقا
بخلاف العقاب لما تقدم من تخلف الوعيد دون الوعد عند المتاخرين
ومن انه قد يتخلف الوعيد ظاهرا دون الوعد انه لم يتخلف واحد
منهما بحسب الحقيقة على ما حققناه فان قلت هذا الفرق لا يصح
لان الثواب قد يتخلف ايضا لنحو ريا وايقاع للعبادة في نحو مغصوب
على ما بينه في محله قلت بل هو صحيح لانه بالنظر للثواب والعقاب
في نفسهما مع قطع النظر عن الموانع العارضة وذلك كاف في توجيه التخصيص
المذكور كما لا يخفى فان قلت سلمنا ذلك لكن ينتقض التعريف بما سقط
ثوابه لما ذكر قلت لا نسلم الانتقاض لانه يجري فيه نظير الجوابين المذكورين
في جانب العقاب فيقال ويكفي في صدق الثواب وجوده لواحد من
العاملين دون غيره منهم وذلك لازم قطعا ولو لم يكن الا
بالنسبة له عليه افضل الصلاة والسلام فانه لا بد من اثابته عليه
افضل الصلاة والسلام على كل واجب اذ لا يحوم حول جنابه الاطهر
شيء من مسقطات الثواب ويجوز ان يريد ويترتب الثواب
على فعله مع قطع النظر عن موانعه فلا ينافي انه قد يعرض مانع
الثواب فان قلت التعريف ينتقض بالواجب الموسع كالحج فانه
يجب في اول سني الامكان ولو اخره عنها وعما بعدها لم ياثم
ولم يستحق عقابا حيث فعله قبل الموت وحينئذ يصدق ترك الواجب
مع انتفا العقاب واستحقاقه وبفرض الكفاية كالحج والعمرة
كل عام فانه على الجميع على الصحيح ولو تركه من عدا من يحصل بفعله
لم ياثم وحينئذ يصدق في حق من لم يفعل ترك الواجب مع
انتفا ما ذكر ايضا قلت لا نسلم الانتقاض المذكور اما في الاول
فلما تقدم ان المراد تركه مطلقا او في الوقت المعين له ووقت

الحج

الحج المعين له جميع العمر فحيث فعل قبل الموت لم يتحقق الترك المراد
واما في الثاني فلما تقدم ايضا ان المراد تركه من كل المكلفين او بعضهم
وحاصل المعنى حينئذ ما يحصل العقاب على تركه في الجملة وهذا متحقق
في فرض الكفاية لحصول العقاب بتركه في الجملة اي بان تركه الجميع نعم
قد ينتقض بنحو الركوع في النافلة فانه واجب فيها والا لجازت
وصحت بدونه مع انه لا عقاب بتركه وان عوقب على الاستمرار
في العبادة الفاسدة لفسادها بتركه ولهذا لو لم يستمر لم ياثم
لجواز قطع النافلة ولو كان يعاقب بتركه اثم وان لم يستمر اللهم
الا ان يمنع انه واجب وان توقف عليه صحة النافلة ويدعى
ان توقف صحتها عليه لا يقتضي وجوبه وهذا في غاية البعد وما
اظن احدا يسعه نفي الوجوب عنه او يقال انه واجب لغيره والكلام
في الواجب في نفسه وفيه نظر لانه لا وجه لتعريف احد نوعي
الواجب دون الاخر بل اللايق تعريف مطلقه الشامل لكل منهما
ولان من صلى بدون طهارة او استقبال مثلا ان قلنا باثمه
بترك الطهارة والاستقبال انتقض التعريف بهما لتناوله لهما
مع انهما ليسا من افراد الواجب المعرف على هذا التقدير وان
قلنا لا ياثم بتركهما بل بترك الصلاة لانها بدونهما معدومة او
بالتلبس بالعبادة الفاسدة فهذا لا يخلو عن بعد لا يقال في
هذا التعريف كالتعاريف الاتية دور لان معرفة الثواب
على الفعل والعقاب على الترك موقوفة على معرفة الواجب
المعرف بهما لانا نمنع التوقف لجواز معرفة ان هذا الشيء يثاب
على فعله ويعاقب على تركه من غير تصور وصفه بالوجوب
ولو سلم فهو تعريف لفظي تنبيه من المعلوم ان هذا
التعريف والتعاريف الاتية رسوم لا حدود لانها بالعوارض
دون الذاتيات ومن العجيب تعبير التاج الفزاري بقوله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وقد اورد على هذا الرسم ان الثواب على الفعل والعقاب على الترك
لازم للواجب وليس ذلك حقيقة الواجب وتعريف الشئ بلازمه
لا يصح ثم اجاب بانه هذا ليس حدا حقيقيا يشترط فيه ذكر
ذاتيات المحدود وانما هو رسم والرسم يكون باللازم انتهى فكيف
مع وصفه بانه رسم يورد عليه انه باللازم ثم يجيب بانه ليس
حدا بل هو رسم والرسم يكون باللازم للواجب فهذا الكلام غير
محرر ثم قال فحقيقة الفعل الواجب لا نقصد تعريفها في هذا
الموطن ولا يمكن لكثرة اصناف الافعال الواجبة واختلاف حقايقها
انتهى ولا يخفى ما فيه فانه ان اراد بقوله لا نقصد الخ ان المصنف
لم يقصد ذلك هنا فهو مع وضوحه لا طائل تحته وان الاصوليين
لا يقصدون ذلك فهو ممنوع واما قوله لكثرة اصناف الافعال
الخ فيرده ان ذلك لا يقتضي عدم امكان تعريف حقيقته
بل تعريفها بان الواجب هو المطلوب طلبا جازما في غاية السهولة
والظهور اذ حقيقة الوجوب طلب الشئ طلبا جازما فالواجب
هو المطلوب طلبا جازما وقد صرحوا بان تحديد المفهومات
الاصطلاحية في غاية السهولة ولهذا قال صاحب الغرر ما نصه
واما المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية والتمييز بين اجناسها
واعراضها العامة وفصولها وخواصها فهو على طرف الثمام
يعني في غاية السهولة انتهى والثمام نبت صغير ويرد على تعليله
عدم الامكان بما ذكره انه ان اراد باختلاف حقيقة الافعال
الواجبة اختلافها باعتبار تلك الافعال في نفسها لم يؤثر
او باعتبار وصف الوجوب فممنوع بل كل واجب من فعل
او غيره لا حقيقة له من حيث وصفه بالوجوب الا مفهوم
قولنا المطلوب طلبا جازما وانه يلزمه امتناع تعريف حقيقة
كل جنس لكثرة انواعه المختلفة وكل نوع لكثرة اصنافه المختلفة

وذلك

وذلك باطل قطعا كما لا يخفى والمندوب وهو لغة المدعو اليه
يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه له فاجاب فسمي بذلك
ما ياتي لدعاء الشارع اليه واصله المندوب اليه ثم توسع
بحذف حرف الجر فاستكن الضمير واصطلاحا ما ياتي ويرادفه
فيه السنة والمستحب والنفل والتطوع والمرغب فيه
والاحسان وكذا الحسن كذا قالوه وقد يناقش فيه بانه اعم
ولذا فسروه بانه الماذون واجبا ومندوبا ومباحا
انتهى الا ان يجاب بانهم تسامحوا في دعوى المرادفة والمراد
انه باعتبار احد ما صدق فانه يساوي المندوب او بان هذا
اصطلاح اخر لبعض الاصوليين او غيرهم والتقييد بقوله من
حيث وصفه بالندب لما تقدم في الواجب ما اي شئ بالمعنى
المتقدم فان قلت منه الاعتقاد وهو لا يكون مندوبا قلت
لو سلم لم يضر لان افراد المعرف لا يجب ان تكون خارجية يثاب
اي يقع الثواب والا فامكان الثواب كالعقاب جار في الجميع
على المذهب الحق كما تقدم على فعله وقد علمت معنى الاضافة
في هذا الاتي ولا يعاقب اي لا يقع العقاب في الاخرة على تركه
من حيث انه تركه من جميع المخاطبين به او من بعضهم ولو بلا عذر
مطلقا او في الوقت المعين له فلا يرد العقاب على تركه لتهاونا
فانه ليس على تركه من حيث انه تركه بل على التهاون الممتنع
ولا فرض الكفاية فانه وان لم يعاقب على تركه بعض المخاطبين
به يعاقب على تركه اذا تركه الجميع ولا الحج فانه ممكن وان لم
يعاقب على تركه في بعض سني الامكان يعاقب على تركه في مدة
العمر لانها الوقت المعين له والمباح لغة الموسع فيه واصطلاحا
ما ياتي ويسمى المباح ايضا طلقا وحلالا وجائزا والتقييد بقوله
من حيث وصفه بالاباحة لما تقدم في الواجب ما اي شئ بالمعنى

www.alukah.net

المتقدم لا يثاب على فعله ولا على تركه ولا يعاقب في الاخرة
على تركه ولا على فعله فخرج بقول المصنف ما لا يثاب على فعله
الواجب والمندوب وبقول الشارح وتركه الحرام والمكروه او بقوله
وفعله الحرام ولولا ذلك كان تعريف المصنف صادقا بالحرام
والمكروه فلا يكون مانعا لكن يكفي القول الاول في اخراجهما فيكون
الثاني كقول المصنف ولا يعاقب على تركه زايد في الحد مع انه يصان
عن الحشو والتطويل لا يقال القيود لا يجب ان يقصد بها الاخراج
بل القصد الاصلي بها شرح الحقيقة فلا يضر الاستغناء عما ذكر لانا
نقول ذلك في القيود اذا كانت من اجزاء الحقيقة بخلاف ما يكون
من عوارضها كما هنا فان المقصود بها الانتقال منها الى الحقيقة
واذا كفى البعض في الانتقال اليها كان الباقي زايدا نعم قال ابن جماعة
في نظير ما نحن فيه هذا القيد يجوز ان يكون لبيان الواقع وحينئذ
لا حشو ولا زيادة وانما الحشو والزيادة ما جئ به لا لواحد من
امور ثلاثة الادخال والاخراج وبيان الواقع لكن يدور في الخلد
ان يكون الماتي به لبيان الواقع له تعلق بنفس التعريف حتى يخرج
بذلك عن الحشو والزيادة وما قررناه يجمع بين قول اهل المنطق
الحدود فصان عن الحشو والزيادة وبين قول اهل المنطق
فيما لقيناه من المشايخ ورايناه في الشروح لاهل المنطق في غير
كتب المنطق ان الماتي به في الحدود لا يخلو من ثلاثة احوال اما
الادخال واما الاخراج واما بيان الواقع فافطن لذلك انتهى
فليتامل فان قلت ما زاده الشارح ان لم يكن مراد المصنف
فتعريفه فاسد وان كان مراده فلا بد من قرينة عليه
قلت نختار الاول ولا فساد بناء على جواز التعريف بالاعم
والثاني والقرينة المقابلة بنفية الاقسام فانها تدل على مباينة
هذا القسم لبقية الاقسام اذ الاصل تباين الاقسام فباعتبار

كونه

كونه قسيما للحرام يفهم انه لا يعاقب على فعله والا دخل في تعريفه
الحرام اذ يصدق عليه ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
فيكون فاسدا او باعتبار كونه قسيما للمكروه يفهم انه لا يثاب على
تركه والا دخل في تعريفه المكروه اذ يصدق عليه ما لا يثاب
على فعله ولا يعاقب على تركه فيكون فاسدا فان قلت فلم لم
يصرح بهذا القيد فيستغني عن ذلك التكلف الذي لا يناسب
مقام التعريف ولم اختار الفعل في جانب الثواب والترك في
جانب العقاب ولم لم يعكس قلت لم يصرح بذلك اختصارا
مع الاعتماد على القرينة في الجملة واختار ما ذكر لانه اهم من عكسه
فان الذي يتوهم في بدء النظر الاثابة على الفعل والمعاقبة
على الترك لان الفعل دون تركه يحكم له باول الاعتبار بالاباحة
التي هي من اقسام الحسن وتركه بتركه الحسن وان صح العكس
بثاني الاعتبار فكان الاهم نفي الثواب عن الفعل والمعاقبة
عن الترك فان قلت تعريف المباح بما ذكر يتناول فعل
غير المكلف كالصبي والمجنون والبهيمة مع انه المباح من اقسام
الحكم الذي لا يتعلق بفعل غير المكلف كما صرح به الشارح في شرح
جمع الجوامع قلت يمكن ان يجاب بانه تعريف بالاعم وقد اجازه
جمع وبان المتبادر عادة من نفي الشيء امكان ثبوته عادة والمعاقبة
بحسب العادة لا تثبت في حق من ذكر فلا يتناوله التعريف
ولما كان هنا مظنة اعتراض بانه يجوز ان يثاب على المباح ويجوز
ان يعاقب عليه فعلا وتركا فيهما وبان هذا التعريف مع زيادة
الشارح ايضا غير مانع لصدقه معهما على ما عدا المباح من الاربعة
المذكورة اذ كل منها يصدق عليه ما لا يثاب على فعله وتركه
اي مجموعهما ولا يعاقب على فعله وتركه اي مجموعهما اذ كل من
الواجب والمندوب لا يثاب على فعله وتركه بل على فعله

الألوكة
www.alukah.net

ولا يعاقب على فعله وتركه بل على ترك الواجب وكل من الحرام
والمكروه لا يثاب على فعله وتركه بل على تركه ولا يعاقب على تركه
وفعله بل على فعل الحرام دفع ذلك الشارح بان المراد بالاثابة
والمعاقبة ترتبهما بان يوعد فاعلهما بالثواب وتاركهما بالعقاب
وانتفاؤهما لهذا المعنى لا ينافيه وجودهما بالفعل من غير ترتب
كذلك ولا يصدق عليه وبنفي الثواب والعقاب عن الفعل
والترك نفي كل منهما عن كل من الفعل والترك كما صرحنا به في شرح
كلامه لا عن مجموعهما فقال اي المباح ما لا يتعلق بكل من فعله
وتركه ثواب ولا عقاب فان قلت هذا لا يدفع الاعتراض فان
الواجب كصلاة الظهر يصدق عليه انه لا يتعلق بكل من فعله وتركه
ثواب بل بفعله فقط وانه لا يتعلق بكل من فعله وتركه عقاب
بل بتركه فقط وقس الباقي قلت هذا مسلم لو حمل النفي في
هذا الكلام على سلب العموم لكنه غير مراد بل المراد به عموم السلب
فانه يصلح لكل منهما نعم يحتاج لقرينة على ارادة ذلك ويمكن
ان تجعل القرينة عليه مقابلة هذا القسم ببقية الاقسام على انهم
كثيرا ما يتسامحون في الرسايل الموضوعة للمتعلمين اعتمادا على
التوقيف فان قلت ما الداعي للشارح الى الاجمال اولا حتى ورد
الاعتراض المذكور واحتاج الى دفعه بما ذكره ثانيا قلت الداعي
هو القصد الى عدم المبادرة الى الاعتراض والى التدريج في تاويل
الكلام وتصحيحه فانه اخف في المؤاخذة فاشار اولا الى ان في الكلام
حذف المعطوف في الموضعين ثم بين ثانيا ما هو المراد مع ذلك
من العبارة ليتم اندفاع ذلك الاعتراض والمحظور اي الحرام
قال في المحصول ويسمى الحرام ايضا معصية وذنبا وقبيحا
ومزجورا عنه ومتوعدا عليه اي من الشرع والتقييد بقوله
من حيث وصفه بالحظر اي الحرمة لما تقدم في الواجب ما

اي شيء

اي شيء بالمعنى المتقدم يثاب اي يقع الثواب على تركه امتثالا
بان يكف نفسه عنه لداعي نهي الشرع ويعاقب اي يقع العقاب
في الاخرة على فعله بلا عذر فنايب الفاعل في الفعلين هو الظرف
فانه الاوفق بالجواب الاول الاتي كما تقدم بيانه في حد الواجب
ولا تصح ارادة امكان الثواب والعقاب والا شمل التعريف غير
الحرام ايضا لان له تعالى ان يثيب تارك الواجب وان يعاقب فاعله
كما علم ذلك مما تقدم وخرج بالقيد الاول الواجب والمندوب
والمباح وبالثاني المكروه واورد على هذا التعريف ان العفو
جائز وواقع كما تقدم بيانه في الكلام على الواجب وحينئذ يخرج
عن التعريف الحرام المعفو عن تركه فلا يكون جامعا اجاب الشارح
بوجهين كما تقدم في الكلام على الواجب احدهما انه يكفي في
صدق العقاب على فعله الذي جعل خاصة له وجوده لواحد
مثلا من العصاة بفعله مع العفو عن غيره منهم ولا ينافيه
ان الفعل هنا مفرد مضاف لما تقدم في تعريف الواجب
ووجوده لواحد من العصاة لا يتخلف كما تقدم بيانه ثم والثاني
انه يجوز ان يريد المصنف بقوله ويعاقب على فعله معنى ويترتب
العقاب اي استحقاقه على فعله بان ينتهض فعله سببا لاستحقاق
العقاب بالمعنى السابق عن العضد كما اي حال كون هذا المعنى
معناه مماثلا لمعنى ما لما عبر به او حال كون هذا اللفظ الذي
اراد معناه مماثلا للفظ الذي عبر به غيره فلا ينافي حينئذ قوله
ويعاقب على فعله العفو عن فاعله وانما قيد الترك بقوله
امتثالا لان الترك لنحو حيا او عجز او ريا او خوف من مخلوق
لا يثاب عليه بل قيل يأثم حينئذ لان تقديم خوف المخلوق
على خوف الله محرم وكذلك الريا وكذا بلا قصد شيء مطلقا
لا يثاب عليه كما شمله قول التاج الفزاري ويزاد على هذا ان

٢
عبارته في الـ
عن فعله تا

الألوكة
www.alukah.net

ترك الحرام انما يثاب عليه تاركه اذا تركه بقصد التقرب الى الله
تعالى فاما من ترك الحرام من غير ان تحضره هذه النية فانه
لا يثاب على تركه انتهى ولقائل ان يقول ان اراد الشارح انه
لولا هذا التقييد خرج عن التعريف الحرام المتروك لا للامتثال
فلا يكون جامعا فهو ممنوع اما لانه يكفي في صدق الثواب وجوده
لواحد من التاركين دون غيره وذلك متحقق قطعا اذ ما من
حرام الا ويستحيل عادة اتفاق جميع المكلفين من اول البعثة
الى انقراض الدنيا على تركه على وجه لا ثواب فيه بل لا تردد في
ان الخلص من الصحابة والتابعين ونحوهم تركوا كل حرام على وجه
فيه الثواب فلا حاجة الى ذكر هذا القيد بل يكفي اطلاق انه
يثاب على تركه واما لان المراد ما يترتب الثواب على تركه
اي ما جعل الشرع بازائه ثوابا في الجملة وما من حرام الا وقد
جعل الشرع بازائه ثوابا كذلك فيصدق في كل حرام ما يثاب
على تركه بهذا المعنى من غير ذكر شرط الثواب ولا شرط جعله بازائه
وان كان مشروطا في الواقع الا ترى انه كثيرا ما نصوص الشرع
بيانه ترتب الثواب على الاعمال من غير ذكر شروط الترتب في
ذلك البيان مع انه الترتب في الواقع مشروط بانتفاء موانعه
ومع القطع بصحة ذلك البيان وعدم قدح فيه والحاصل ان
صدق ما يترتب الثواب على تركه على الحرام لا يتوقف على ذكر
شرطه فلا حاجة الى ذكره فالحرام المذكور داخل في التعريف مع
اسقاط هذا القيد بل ومع اسقاط قول المصنف يثاب على تركه
للاكتفاء في دخوله وغيره بالعقاب على فعله ان هذا لا يثبت
لغير الحرام فكلا الامرين مستدرك وبذلك يظهر اندفاع
قول التاج السابق ونرادي في الايراد على هذا التعريف
على هذا الخ فتامله وان اراد الشارح بيان حكم الثواب وتقييد

حصوله

حصوله بذلك فمثله ليس من وظيفة مقام التعريف ويمكن ان
يجاب عن المصنف بانه اراد بيانه الواقع فلا استدراك على ما
تقدم عن ابن جماعة في حد المباح وعن الشارح بانه قصد دفع
النقض بهذا الوجه وذلك لا ينافي صحة دفعه بوجه اخر خصوصا
وما سلكه اوضح للمبتدي المقصود بالكتاب وبانه قصد التنبيه
على هذا الحكم زيادة في الفائدة ودفعا لتوهم عموم الاضافة
في تركه وان لم يحتج اليه في التعريف والمكروه لغة المبغض
واصطلاحا ما ياتي والتقييد بقوله من حيث وصفه بالكراهة لما
تقدم في الواجب ما اي شيء بالمعنى المتقدم يثاب اي يقع
الثواب على تركه والتقييد بقوله امتثالا لمثل ما تقدم في
الحرام بما فيه ولا يعاقب اي لا يقع العقاب في الاخرة على فعله
فخرج بالقيد الاول ما عدا الحرام وبالثاني الحرام وشملت العبارة
المطلوب تركه بنهي مخصوص والمطلوب تركه بنهي غير مخصوص
كترك المندوبات المستفاد من اوامرها لان الامر بالشيء نهي
عن ضده فكلاهما يسمى مكروها وهو المعروف في كلام الاصوليين
وربما قالوا في الاول مكروه كراهة شديدة وفي الثاني مكروه
كراهة خفيفة وخالف جمع من متاخري الفقهاء منهم المصنف
في النهاية فخصوا المكروه بالاول وسموا الثاني خلاف الاولى
والصحيح لغة السليم واصطلاحا ما ياتي والتقييد بقوله
من حيث وصفه بالكراهة لما تقدم في الواجب ما اي شيء يتعلق به
النفوذ بالجهة بان يوصف بالنفوذ ويقال شرعا انه نافذ
ويعتد به بان يوصف بالاعتداد ويقال شرعا انه معتد به
ووصفه بما ذكر انما يتحقق بان اي بسبب ان استجمع ما يعتبر
فيه شرعا ملغى ايضا بيعتبر اي ما يعتبر فيه في الشرع
عقدا كان ذلك الشيء كالبيع او عبادة كالصلاة ولا يخفى

الألوكة
www.alukah.net

ان قضية هذا التعريف تحقق نحو البيع الصحيح وان لم يفد
الملك كما لو شرط فيه الخيار للبايع وكما في الهبة قبل القبض وهو
كذلك فما اقتضاه كلام غير واحد من الشراح كالتاج الفزاري
من ان البيع الصحيح انما يتحقق اذا افاد الملك ممنوع والباطل
لغة الذاهب واصطلاحا ما يأتي والتقييد بقوله من حيث وصفه
بالبطلان لما تقدم في الواجب من ان شيء لا يتعلق به النفوذ ولا
يعتد به بان لا يصح وصفه بالنفوذ ولا الاعتداد ولا ان يقال
شرعا انه نافذ او معتد به وعدم صحته وصفه بذلك يتحقق بان اي
بسبب انه لم يستجمع ما يعتبر فيه شرعا عقدا كان ذلك الشيء
كالبيع او عبادة كالصلاة قال قلت انه اراد باستجماع ما يعتبر
فيه شرعا استجماع ذلك في حال الفعل بحسب ظن المكلف دخل في
الصحيح ما لا يغني عن القضاء من العبادات كصلاة المتيمم لفقد الما
حيث يغلب وجوده وصلاة فاقد الطهورين ومن ظن انه متطهر
ثم تبين له انه احدث وما لم يترتب عليه اثره من العقود كالبيع
في زمن الخيار وهذا موافق لما رجحه في جمع الجوامع من ان الصحة
موافقة الفعل ذي الوجهين في وقوعه للشرع وان لم يسقط
القضاء في العبادات ولا ترتب عليه اثره في المعاملات وصرح
الشارح في شرحه بناء عليه بصحة صلاة من ظن انه متطهر ثم بان
حدثه وبصحة البيع في زمن الخيار وان لم يترتب عليه اثره
لكن يرد حينئذ خروج ما استجمع من العقود ما يعتبر فيه شرعا
في الواقع دون ظن المكلف عن الصحيح مع نص الفقهاء على صحته
وان اراد استجماع ذلك بحسب نفس الامر خرج عن الصحيح ما
استجمع من العبادات ما يعتبر فيه شرعا في ظن المكلف دون
الواقع واخل فيه ما استجمع ما يعتبر شرعا في الواقع دون ظن
المكلف والاول مخالف لما سبق عنه في شرح جمع الجوامع مع وصف

ذلك

ذلك بالصحة والثاني مخالف لما قرره الفقهاء لانهم يشترطون
في صحة العبادات وجود الشرائط في ظن المكلف بخلاف المعاملات
يكفي فيها وجودها في نفس الامر وان اراد استجماع ذلك اعم
من ان يكون في الواقع او في ظن المكلف لزم دخول ما استجمع
من العبادات ما يعتبر فيه في الواقع دون ظن المكلف ومن
المعاملات ما يعتبر فيه في ظن المكلف دون الواقع وذلك باطل
كما علم مما تقرر وان اراد استجماع ذلك في الواقع وظن المكلف
جميعا لزم خروج البيع المستجمع في الواقع فقط والعبادة المستجمعة
في ظن المكلف فقط مع صحتهما كما تقدم وان اراد الاستجماع في ظن
المكلف بالنسبة للعبادات وفي الواقع بالنسبة للمعاملات
فهذا توزيع لا يفهم من الكلام ولا قرينة عليه والمقام مقام
التعريف قلت نختار الاخير لكنه استغنى عن القرينة بظهور
ذلك من محله من الفقه خصوصا والمقصود بالكتاب هو المتعلم
الذي لا يستغني عن التوقيف على انه لا حاجة الى ذلك لدخول
اعتبار ظن المكلف في العبادات والواقع في المعاملات في نفس
عبارته المذكورة اعني قوله ما يعتبر فيه شرعا لان المعتبر في
الصلاة مثلا هو الطهارة مثلا في ظنه فكما دل قوله ما يعتبر فيه
شرعا على الطهارة دل على كونها بحسب ظنه والمعتبر في الواقع
البيع مثلا الملك مثلا في الواقع فكما دل قوله ما يعتبر شرعا على
الملك دل على كونه بحسب الواقع وحينئذ فالاستجماع في الاول
ليس الا بحسب ظنه لانه اذا كان المعتبر في الصلاة ظن الطهارة
وظن الاستقبال وظن دخول الوقت مثلا فلا معنى لاستجماع
ذلك الا انه يظن حصول هذه الامور وفي الثاني بحسب الواقع
لانه اذا كان المعتبر في البيع تحقق الصيغة والملك وعدم الحجر
مثلا في الواقع فلا معنى لاستجماع ذلك الا تحققه بحسب الواقع

الألوكة
www.alukah.net

فتامله ويختار الثاني ويمنع ورود ما ذكر عليه لان الشرط في الواقع
بالنسبة للعبادات وجود شرائطها في ظن المكلف وبالنسبة
للمعاملات وجودها في الواقع فقد وجد الشرط في الواقع فيهما
فيما ذكر اذ لا معنى لتحقق شرط الشيء في الواقع الا انه يتحقق
في الواقع ما اعتبره الشارع فيه والذي اعتبره الشارع في العبادة
علمنا ادى اليه اجتهاد الشافعي مثلا رضي الله عنه هو حصول
نحو الطهارة باعتبار ظن المكلف وفي المعاملة هو حصول نحو
الملك في الواقع وان لم يظن المكلف حصوله بل وان ظن عدم حصوله
كما تقرر في الفروع والعقد يوصف اصطلاحا بالنفوذ والاعتداد
اي بكل منهما فيقال هذا العقد نافذ ومعتد به مثلا والعبادة
توصف اصطلاحا بالاعتداد فقط اي لا بالنفوذ ايضا فيقال
هذه الصلاة معتد بها ولا يقال نافذة مثلا قال التاج الفزاري
فالاعتداد بالعقد هو المراد بوصفه بالصحة وبكونه نافذا فلو
اكتفى باحد اللفظين كان اولى من الجمع بينهما فان الالفاظ المترادفة
تجتنب في الرسوم انتهى ثم قال في قول المصنف الاتي واما العا
المكتسب فهو الموقوف على النظر والاستدلال بعد ان ذكر ان
النظر هو الاستدلال فيمكن الاكتفاء بلفظ النظر عن الاستدلال
ويمكن الاكتفاء بالاستدلال عن النظر وانما جمع بينهما زيادة
في البيان انتهى فهذا الاعتذار الاتي يمكن جريانه هنا اذ في الجمع
بينهما زيادة بيان وان كان بالنسبة لاحدهما على الفهم كثيرا
ما يتسامحون في امثال هذه المقدمة الموضوعة للتعليم واما
قول بعض الشراح والاعتداد والنفوذ معناهما واحد
لكن العبادة في الاصطلاح تتصف بالاعتداد لا بالنفوذ فلذا
جمع بينهما فلا يخفى سقوطه لانه ما ذكر لا يقتضي الجمع بينهما لكفاية
الاقتصار على الاعتداد الذي يوصف به كل منهما وقوله اصطلاحا

متعلق

متعلق بالفعل في الموضعين كما تقرر اي وصف كل منهما كما ذكرنا
هو في الاصطلاح والا فلا مانع من وصف العبادة بالنفوذ ايضا
لغة وحينئذ لا يكون تعريف الصحيح جامعا لخروج العبادة عنه
اذ لا يصدق عليها ما يتعلق به النفوذ ويعتد به لعدم وصفها
بالنفوذ اصطلاحا وانه وصفه بالاعتداد لانه جعل الخاصة الوصف
بهما لا باحدهما ولا يجوز ارادة المعنى اللغوي لانه لا يكفي في تحقق
معنى الصحة كما لا يخفى وحمل الواو في ويعتد به على معنى او
وارادة التوزيع بمعنى ان الصحيح ما يوصف بالامرين من
النفوذ وبالاعتداد فقط من العبادات كلاهما مخالف للظاهر
في مقام التعريف بلا قرينة مطلقا ولعل المصنف تسامح في هذا
الكلام اعتمادا على التوفيق نظرا لان المقصود بالذات بهذه
المقدمة هو المبتدي الذي لا يستغني عن التوفيق في تعلم ما فيها
فان قلت الخلع والكتابة الفاسدة ان يتعلق بهما النفوذ ويعتد
بهما لحصول البينونة والعتق فانتقض تعريف الصحيح منعا
والباطل جمعا قلت قد اشرنا فيما سبق الى ان المراد الوصف
بالنفوذ والاعتداد على الاطلاق بان يطلق في الاصطلاح الوصف
بالنفوذ والاعتداد ولا يقيد وكل من الخلع والكتابة لا يوصف
بما ذكر كذلك بل انه وصف به قيد فيقال مثلا الخلع الفاسد معتد
به بالنسبة لحصول البينونة والكتابة الفاسدة معتد بها بالنسبة
لحصول العتق باداء المال وهذا الجواب غير ما اجاب به بعض
الشراح بقوله وقد يجاب عنه بان المراد بالاعتداد الاعتداد
به من كل وجه وهذان معتد بهما من بعض الوجوه انتهى
فليتامل لئلا يشتبها ثم لا يخفى ما يرد على ذلك كالبيع قبل القبض
مثلا اذ لا يعتد به من كل الوجوه اذ منعه من التصرف وهي
منتفية حينئذ مع انه صحيح والهبة قبل القبض اذ لا يعتد بها

الألوكة
www.alukah.net

منقل الوجوه اذ منها الملك وصحة التصرف وهما منتفيان حيث وقع
صحتها وصلاة من ظن انه متطهر ثم بان له حدثه مثلا فانه لا يعتد
بها من كل الوجوه اذ منها سقوط القضا وخروجه عن عهدتها
وذلك منتف عنها مع صحتها كما تقدم وحينئذ ينتقض الحالان
جميعا في الاول ومنعا في الثاني ويمكن ان يجاب ايضا بمنع ان الفاسد
نفس الخلع وانما هو عوضه وقد قال فقهاؤنا ان النكاح لا يفسد
بفساد عوضه فلا مانع ان يكون الخلع كذلك وان امكن الفرق
بينهما لحصول النكاح بدون ذكر العوض وبينه بخلاف الخلع وبحمل
على ذلك ما ظهره المخالفة من كلام الفقهاء حيث يقال مثلا
الخلع الفاسد يفيد البينونة فالمراد الفاسد عوضه او الفاسد
من حيث عوضه وبانا لا نسلم في مسئلة الكتابة ان النفوذ
والاعتداد لحصول العتق من حيث عقد الكتابة بل من حيث تعليق
العتق بصفة الذي تضمنه عقد الكتابة بدليل انه لا بد من قبض
المال لتحصيل الصفة وانه لا يملكه السيد ويجب رده على العبد
وغير ذلك مما تقرر في محله والكتابة ليست كذلك فقد
ارتفعت الكتابة وخلفها امر اخر نشا عنها وهو تعليق العتق
على صفة لكن يبقى الاشكال بان استقلال المكاتب ونحوه من
الاحكام الباقية من احكام الكتابة دون التعليق على صفة
ويجاب بمنع انتفاء ذلك عن التعليق مطلقا بل يثبت للتعليق
اذا كان منشا الكتابة ويوجه بان تلك الاحكام لما كانت للكتابة
تعدت الى ما نشا عنها ثم رايت شيخ مشايخنا اجاب بقوله
ترتب اثرها ليس العقد بل للتعليق وهو صحيح لا خلل فيه وتغيير
ذلك الفرض والوكالة الفاسدة فانه يصح فيهما التصرف
لوجود الاذن فيه وان لم يصح العقد انتهى وقد يرد عليه في
مسئلة الخلع انما اذا كان ترتب اثره للتعليق فينبغي اشتراط قبض

المجعول

المجعول عوضا لتحصيل الصفة كما في مسئلة الكتابة ولم يشترطوا ذلك
فليتامل فان قلت صرح الشارح في شرح جمع الجوامع تبعا له
بان معرفة الله تعالى لا توصف بالصحة ولا بضدها لانه انما
يوصف بهما ما يقع تارة موافقا للشرع وتارة مخالفا له كالصلاة
بخلاف ما لا يقع الا موافقا له كالمعرفة اذ لو وقعت مخالفة له
كان الواقع جهلا لا معرفة فلا يكون المعرفة مخالفة له مع انها
توصف بالاعتداد بها كما هو ظاهر فلا يكون تعريف المصنف
للصحة مانعا قلت ايراد ذلك يتوقف على موافقة المصنف
على ان المعرفة توصف بالاعتداد ولا توصف بالصحة وذلك غير
معلوم فلعله يخالف في ذلك ومادة النقض لا تثبت بمجرد الاحتمال
على انهم في امثال هذه المقدمة كثيرا ما يتسامحون ويعرفون
باعتبار الغالب وان قلت لا حاجة في الجواب الى ذلك لان
ما ذكر عن تصريح الشارح اعترضه بعض مشايخنا فقال قد
يرد هذا ما سياتي في مسئلة التقليد في اصول الدين من
اطلاق الصحة على الايمان نفيا واثباتا وتخصيص البطلان
بمخالفة ذي الوجهين كما بانى بناء على ذلك اظهر بطلانا قال الله
تعالى وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا قال الزمخشري
الباطل الشرك انتهى قلت هذا الاعتراض ممنوع اما اولا
فلظهور الفرق بين المعرفة والايمان اذ المعرفة ادراك
الشيء على ما هو عليه فلو ادركه لا على ما هو عليه لم يكن مدركا
له على ما هو عليه فتنتفي المعرفة بخلاف الايمان فانه تصديق
بشروط فان وجد مع شروطه كان التصديق موافقا للشرع
لوجود ما يعتبر فيه شرعا فيكون صحيحا وان وجد بدون
شروطه كان مخالفا للشرع لعدم ما يعتبر فيه شرعا فلا يكون
صحيحا مع تحققه في نفسه بل باطلا واما ثانيا فيجوز ان يكون

الألوكة
www.alukah.net

وصف الايمان بالصحة باعتبار اصطلاح اخر او على وجه التجوز
لابد لنفي ذلك من دليل واما اطلاق الباطل على الشرك مع انه
لايكون الا مخالفا للشرع فيجوز ان يكون باعتبار اللغة او اصطلاح
اخر واعلم ان الباطل والفاسد عندنا معاشر الشافعية
بمعنى الا في ابواب مخصوصة لمدارك مخصوصة وذلك كله
مبين في الفروع فليراجعها من اراده والفقه اي المعنى المسمى
بهذا اللفظ حال كون هذا اللفظ مستعملا اما بمعنى المصطلح عليه
وهو كما تقدم معرفة الاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد
اي فيه او حال كون المعنى المسمى به في المعنى المصطلح عليه ومن جملته
فالظرف في موضع الحال وصاحبه الفاعل في قوله اخص مطلقا
من معنى لفظ العلم وياتي انفا تفسيره بمعرفة المعلوم على ما
هو به وانما كان اخص لصدق في معنى لفظ العلم بالنحو اي بمعنى
لفظ النحو بمعنى لفظ غيره كلفظ اصول الفقه ولفظ الفقه
بخلاف معنى الفقه فانه لا يصدق الا بمعرفة الاحكام الشرعية
التي طريقها الاجتهاد فكل فقه علم اي فكل ما يصدق عليه
الفقه يصدق عليه العلم لان كل ما هو معرفة الاحكام الشرعية
المذكورة فهو معرفة المعلوم مطلقا وليس كل علم فقها رفع
للايجاب الكلي اي وليس كل ما يصدق عليه العلم يصدق عليه الفقه
ضرورة انه معرفة لعوالم الكلم اعرابا وبنا مثلا يصدق عليه
العلم لانه معرفة المعلوم مطلقا ولا يصدق عليه الفقه لانه
ليس معرفة الاحكام الشرعية المذكورة واعلم ان الصدق
في المفردات وما في حكمها كما هنا بمعنى الحمل ويستعمل بعلى كما صرحوا
به قال السيد في حواشي شرح المطالع في بحث النسب الاربع
واعلم ان هذه النسب كما تعتبر في الصدق على ما قررناه انفا
وهو الصدق فيما بين المفردات وما في حكمها اي من المركبات

التقييدية

التقييدية ومعناه الحمل ويستعمل بعلى فيقال صدق الحيوان على الانسان
مثلا كذلك تعتبر في الوجود والتحقق ايضا والنسب المعتبرة بين القضايا
من هذا القبيل دون الاول اذ لا يستعمل حمل القضايا على شيء فاذا
استعمل فيها الصدق يراد به التحقق وكانه مستعملا بكلمة في
فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها وقد
يستعمل الصدق في القضايا بمعنى اخر اعني مطابقة حكمها للواقع
انتهى باختصار وعلى هذا فالصدق بمعنى الحمل والباء بمعنى على
في قوله لصدق العلم بالنحو اي لحمل الحمل على النحو اي لصحة ذلك
نحو النحو علم ومن يجيء الباء بمعنى على ومن اهل الكتاب من ان
تامنه بقنطار ويمكن مخالفة ذلك وحمل الصدق على معنى التحقق
والباء على معنى الظرفية كما في ولقد نصركم الله ببدر اي لتحقق
العلم في النحو تحقق الكلي في فرده هذا وما ذكره المصنف والشارح
هنا في غاية الاشكال وذلك لانه سبق ان المعرفة في تعريف
الفقه بمعنى الظن وهو شامل للمطابق وغيره كما هو اعني الظن
الذي هو الفقه ينقسم في الواقع الى المطابق وغيره وسيذكر
انفا تعريف العلم بانه معرفة المعلوم على ما هو به وحينئذ فان
اريد بالمعرفة فيه ما هو ظاهرها من الادراك الجازم المطابق
لقوله على ما هو به لم يكن الفقه اخص من العلم كما قاله المصنف
وتبعه الشارح بل يكونا متباينين ضرورة ان واحدا من الادراك
الجازم بل المطابق ايضا الادراك غير الجازم اي ولو غير مطابق
كما تقرر لا يصدق على الاخر وان اراد بها ما يشمل الظن ولا يكون
الا مطابقا لقوله على ما هو به فبينهما عموم من وجه لاجتماعهما
في ظن مطابق متعلق بالاحكام الشرعية وانفراد الفقه في ظن
غير مطابق متعلق بها والعلم في ادراك جازم متعلق بغيرها
وان اراد بها خصوص الظن ولا يكون الا مطابقا كما ذكر فبينهما

الألوكة
www.alukah.net

ايضا عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في ظن مطابق متعلق بهما
وانفراد الفقه في ظن غير مطابق متعلق بهما والعلم في ظن مطابق
متعلق بغيرها فعلى التقادير ليس بينهما عموم وخصوص مطلق
كما ادعاه الشارح ولا يخلص عن هذا الاشكال الا بالخروج عن ظاهر
السياق وحمل العلم في قوله والفقه اخص من العلم على مطلق
الادراك جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق لا على المعنى
الذي سيذكره ولا يخفى ان توجه الاشكال على الشارح اقوى
وانه اذ يمكن حمل الخصوص في عبارة المصنف على الخصوص الوجهي
وان خالف المتبادر والمعرفة الانية في تعريف العلم على ما يشمل
الظن المطابق ولا يمكن ذلك في عبارة الشارح مع قوله فكل فقه
علم وليس كل علم فقها وسنعيد هذا الاشكال وما يتعلق به
مع زيادة في تعريف العلم الاتي واحترز بقوله بالمعنى المصطلح
منه بالمعنى اللغوي فليس اخص من العلم بل الامر بالعكس ان
اريد بالفهم فيه مطلق الادراك ولو غير جازم وغير مطابق وبالمعرفة
في تعريف العلم الاتي ما يشمل الظن المطابق وكذا ان اريد ظاهر
المعرفة من الادراك الجازم فان لم يرد بالعلم ما ياتي بل مطلق
الادراك ولو غير جازم وغير مطابق فالنسبة بينهما التساوي
ولا يخفى حال بقية الاحتمالات الممكنة ههنا في الفقه اللغوي
والعلم على المتامل والعلم عرفه القاضي ابو بكر الباقلاني
وتبعه المصنف بقوله معرفة المعلوم اي ادراك ما من شانه
ان يعلم اي تصور الشيء نسبة كان او غيرها او التصديق
بحاله كذلك حالة كونه كائنا على ما اي على الوجه الذي
او على وجه ووصف هو اي ما من شانه ان يعلم ملتبس
به اي بذلك الوجه في الواقع وفيه اشكالات منها انه
يخرج عنه علم الله تعالى اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا لا

اصطلاحا

اصطلاحا ولا لغة كما قاله في شرح المواقف ومنها ان فيه دورا
اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان
المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة ومنها ان
قوله على ما هو به زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك
لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة وهذه الثلاثة
مذكورة في المواقف وشرحه ومنها انه ان اراد بالمعرفة العلم
كان تفسير الشيء بنفسه او غيره فلا دليل عليه ومنها ان المعلوم
ما وقع عليه العلم ومعرفة ما وقع عليه العلم تحصيل الحاصل
وهو محال فلا يصدق العلم على شيء وهو باطل قطعا ومنها
ان المعرفة ادراك البسائط تصورا او تصديقا او ادراك
الجزئيات او الادراك بعد الجهل او الادراك الاخير من
ادراكين لشيء واحد يتخللهما عدم كما تقدم بيان ذلك في حد
الفقه وعلى كل فالتعريف غير جامع لخروج ادراك المركبات على
الاول والكليات على الثاني والادراك غير المسبوق بالجهل
على الثالث واول الادراكين او الادراك المنفرد على الرابع
ولا شبهة في ان جميع ذلك من افراد العلم ومنها انه ان اراد بالمعرفة
الادراك الجازم لم يصدق على الفقه لانه ظن كما صرح به الشارح فيما
تقدم فيبطل قوله السابق والفقه اخص من العلم او اعم من
الجازم ورد عليه تصريح المواقف وشرحه بان تسمية الظن علما
وجعله مندرجا فيه كما ذهب اليه الحكما يخالف استعمال اللغة
والعرف اي العام والشرع كما تقدم ذلك في الكلام على حد الفقه
ولم يصدق حينئذ من الظن الا على ما طابق الواقع لقوله في تعريفه
على ما هو به في الواقع فلا يكون الفقه اخص منه مطلقا لانه
اعم من ان يطابق الواقع بل تكون النسبة بينهما هي العموم
والخصوص من وجه وعلى كلا الاحتمالين لا يكون مانعا لدخوله

ان صح

www.alukah.net

التقليد المطابق مع انه عندهم لا يسمى علما وقد اشار الشارح الى دفع
الثالث والخامس والسادس بقوله اى ادراك ما من شانه ان
يعلم وبيان ذلك انه حمل المعرفة على مطلق الادراك فيتناوله
الادراك المطابق للواقع وغيره فيحتاج لقوله على ما هو به فلا يكون
مستدركا ويتناوله ادراك المركبات والكليات والادراك
الغير المسبوق بالجهل واول الادراكين والادراك المفرد فيكون
التعريف جامعا لكن يرد على تعبيره بالادراك انه مجاز عن العلم
لان معناه الحقيقى هو الحصول والوصول والمجاز لا يستعمل فى
الحدود قال فى شرح المواقف فان اجيب باشتهاره فى معنى العلم
قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه لان المعنى المجازى هو
العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم انتهى ويمكن ان يجاب باشتهاره
فيما هو اعم من العلم وهو وصول النفس الى المعنى وهذا اعم من العلم
فاذا انضم اليه بقية التعريف حصل العلم فلم يلزم تعريف الشئ بنفسه
وحمل المعلوم على ما من شانه ان يعلم لا ملوقع عليه العلم فلا يلزم
تحصيل الحاصل وعدم صدق التعريف على شئ ويرد عليه ان استعمال
اللفظ فى غير ظاهره بلا قرينة غير سائغ فى مقام التعريف اللهم الا
ان نجعل القرينة التقييد بقوله على ما هو به فى الواقع بناء على ان اصل
القيود التاسيس فيفيد انه اراد بالمعرفة اعم من الادراك المطابق
وبقوله المعلوم لانه اطلقه فيشمل المركب وغيره مما سبق ولانه
تستحيل معرفة المعلوم بالفعل فيكون المراد به ما من شانه ان يعلم
دفعا للاستحالة وقد جعلوا الاستحالة من جملة القرائن كما فى محبتك
جاءت بى اليك فان قلت قولنا ما من شانه ان يعلم اما بمعنى ما يمكن
ان يعلم او بمعنى ما الدابة والعادة فيه ان يعلم فعلى الاول
يخرج كنه ذاته تعالى على احد القولين وعلى الثانى يخرج ادراك
ما فى بطون البحار وفوق السموات فيكون التعريف غير جامع اذ

يجب

يجب تناوله لسائر الافراد ولو ممتنعة كما تقرر فى محله قلت
المراد ما يمكن ان يعلم ولو له تعالى او الملك او جنى وكنه ذاته تعالى معلوم
له تعالى وما فى بطون البحار وفوق السموات معلوم له تعالى ايضا وكذا
لبعض الملائكة والجن لا يقال اعتبار الامكان يخرج معرفة زيد مثلا
بما هو معلوم لغيره بالفعل بل يخرج سائر افراد المعرفة للخلائق
لان كل ما علموه فهو من معلوماته تعالى بالفعل لانا نقول الامكان
لا ينافى الفعل بل يصدق به كما تقرر فى محله وقد اجيب عن الثانى
بوجهين احدهما ان المراد بالمعلوم ذات المعلوم لا مع وصف العلم
فالواجب لضرورة التعريف بالمعلوم ادراكه لكن ادراكه ممكن
بغير وصف المعلومية والثانى ان العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر
والعلم المعتبر فى المشتق هو معنى المصدر فلم يتحد فلا دور فان
قلت فى قول الشارح المذكور اشارة ايضا الى الجواب لانه بين
انه ليس المراد المعلوم حقيقة فلا دور قلت فيه نظر لانه اخذ
العلم فى تفسير المعلوم حيث قال ما من شانه ان يعلم فلزوم
الدور بحاله نعم يمكن ان يحمل على انه اشارة الى الوجه الاول
من الوجهين المذكورين ويمكن ان يجاب عن الخامس ايضا بان
المراد المعلوم من وجه غير الوجه الذى حصل العلم به اى معرفة
المعلوم من بعض الوجوه من وجه اخر فان المجهول المطلق يمتنع
معرفته وقد يقال يرد على هذا لزوم احد الامرين اما خروج
اول علم حصل عن التعريف او التسلسل بالنسبة لعلم اى وجه
فرض فليتامل وبان اضافة المعرفة للمعلوم من اضافة
الجزء للكل والمعنى المعرفة التى هى جزء المعلوم على ما هو به فانه
شئ وقع عليه المعرفة على ما هو به والعلم والمعرفة مترادفان
وعن الاول بان المحدود العلم الحادث وعن الثانى بان هذا
تعريف لفظى والمقصود منه بيان ما وضع له لفظ العلم

www.alukah.net

لمن عرف معنى قولنا معرفة المعلوم وجهل ان لفظ العلم موضوع
بازائه فلا دور اذ لم يقصد شرح معنى العلم وتحصيله فى ذهن
السامع ثم رايت فى شرح المحصول للقرافى الاشارة اليه وعن
الثالث بان قوله على ما هو به لبيان الواقع بناء على ما تقدم فى
حد المباح ان من فوائد القيود بيان الواقع وعن الرابع بانه اراد
بالمعرفة غير العلم وهو مطلق الادراك وتقدم قريبا بيان الدليل
على ذلك وعن السابع باختيار الشق الاول منه وهو ان المراد بالمعرفة
الادراك الجازم ونقول هو صادق على الفقه لانه ادراك جازم
كما صرح به المصنف فى البرهان حيث قال فان قيل فمعظم متضمنات
مسائل الشريعة ظنون قلنا ليست الظنون فقها وانما الفقه
العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون انتهى وعلى هذا فيؤول قوله
فى حد الفقه السابق فى الورقات معرفة الاحكام الشرعية على
معنى معرفة وجوب العمل بالاحكام فان قول الورقات المذكور
على نحو قول البرهان العلم باحكام التكليف وقد عقبه بان
الظنون ليست فقها وانما الفقه العلم بوجوب العلم بوجوب
العمل بالاحكام فقد بين ان المراد من قوله العلم باحكام التكليف
العلم بوجوب العمل بها فكذا يقال فى عبارة الورقات ويكون
ما ذكره الشارح فيما سبق من ان المعرفة هى العلم بمعنى الظن
مخالفا لذلك وموجبا للاشكال لكن لا يخفى ان الحمل على معرفة
وجوب العمل بالاحكام انما يخلص ان ثبت لزوم المطابقة لها
او اعتبارها فيها والا لم يكن بين الفقه والعلم الا الخصوص
الوجهى لكن ثبوت ذلك محل نظر تام اذ لزوم المطابقة محل
منع واعتبارها يخرج عن الفقه ما لم يطابق اعنى من معرفة
وجوب العمل وهو فى غاية البعد وباختيار الثانى ولا نظر مخالفة
تصريح المواقف وشرحه بناء على انه المصنف اراد المعنى الذى

تستعمله

تستعمله الفقهاء كثيرا وهو مطلق الادراك الشامل للجازم والراجح
ولا يرد التقليد حينئذ فلعل هذا المعنى يشمله لكنه لا يصدق من
الظن على غير المطابق فلا يكون الفقه اخص مطلقا بل من وجه
فان خولف الشارح وحمل كلام المصنف على الخصوص الوجهى وان
كان خلاف المتبادر امكن الخلاص على كل من اختيار الشق الاول
واختيار الثانى كما فهم مما تقرر فظهر انه لا خلاص على طريق الشارح
الا بما تقدم من حمل العلم فى قول المصنف والفقه اخص من العلم
على خلاف ما ذكره المصنف هنا وهو مطلق الادراك الاعم من
الجازم والمطابق واحترز بقوله على ما هو عن معرفة المعلوم
لا على ما هو مطلقا وبقوله فى الواقع عن معرفته على ما هو
عليه فى الاعتقاد دون الواقع فانها جهل فى الشقين كما يعلم
مما سيأتى والواقع ونفس الامر عبارتان عن معنى واحد وهو
علم الله او اللوح المحفوظ او المبادى العالية او ما يجده العقل
لضرورة او دليل ونفس الشئ على اختلاف بينهم فى معناه
مذكور مع ما يتعلق به فى محله واقتصر السيد فى حاشية شرح
المطالع على الاخير فقال واما نفس الامر فهى نفس الشئ والامر هو
الشئ ومعنى كونه الشئ موجودا فى نفس الامر اى موجودا فى
حد ذاته اى ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بفرض
فارض اصلا او اعتبار معتبر مثلا الملازمة بين طلوع الشمس
ووجود النهار متحققة فى حد ذاتها سواء وجد فارض او لم يوجد
اصلا وسواء فرضها او لم يفرضها قطعا ونفس الامر اعم من
الخارج مطلقا وكل موجود فى الخارج موجود فى نفس الامر بلا عكس
كلى وفى الذهن من وجه لامكان اعتقاد الكواذب كزوجية
الخمس فتكون موجودة فى الذهن لا فى نفس الامر ومثل ذلك
يسمى ذهنيا فرضيا وزوجية الاربعة موجودة فيهما معا

الألوكة
www.alukah.net

ومثلها يسمى ذهنيا حقيقيا انتهى وسكت عن مادة افتراق نفس
الامر لظهورها وكثرتها ومعرفة المعلوم على ما هو به في الواقع كادراك
معنى الانسان اي تصوره بانه اي بسبب او الة تصور انه حيوان
ناطق والمراد تصور حيوان ناطق فانه في الواقع كذلك كادراك
ان الانسان قابل لصنعة العلم اي التصديق بانه كذلك فانه في
الواقع قابل لذلك والجهل تصور الشيء لما كان التصور يطلق تارة
على ما يقابل التصديق وهو الاشهر والمراد عند الاطلاق واخرى
على مطلق الادراك الشامل للقسمين وكان مظنة توهم ان
المراد به هنا ما يقابل التصديق وهو فاسد لان الجهل كما يجري
في التصورات يجري في التصديقات بل يختص بها بناء على ما
هو الحق عندهم من ان التصورات لا يحتمل عدم المطابقة بخلاف
التصديقات قال في شرح المواقف لابو سعد التصور بعدم
المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل
منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة انسان
وعلم تصوري به والخطا انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة
للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له
موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة
في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات انتهى وعليه كلام
مذكور مع جوابه في محله لا يحتمله هذا المختصر بين الشارح
انه المراد هنا بالتصورات مطلق الادراك ليشمل التصديق
او يحمل عليه فقط بناء على التصورات بعدم المطابقة او عدم
اتصافها به حيث قال اي الجهل ادراك اي الشيء مطلقا سواء
كان ذلك الادراك تصديقا كما في ادراك النسبة على وجه
القبول والاذعان او تصورا كما في ادراك غيرها وكذا ادراكها
من غير قبول واذعان او ادراكه ادراكا تصديقيا فقط بناء

على

على ما تقدم حال كون ذلك الشيء المدرك على امر وحال خلاف
ما اي يخالف الامر والحال الذي هو اي ذلك الشيء ملتبس به
من حقيقته او عارضه في الواقع كما هو المتبادر من اطلاق
قولنا هو به سواء كان ذلك الادراك مستندا الى شبهة او تقليد
فليس الثبات معتبرا فيه وهو ضد العلم لصدقه حد الضدين
عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد
وبينهما غاية الخلاف ايضا خلافا للمعتزلة في قولهم انه ليس ضدا
له بل هو مماثل فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة
والاحتجاج لكلا القولين مبين في محله لا يليق بهذا المختصر وكان في
تعبير المصنف في العلم بالمعرفة وفي الجهل بالتصور حيث اختلفت
عبارته عنهما ومن الى تضادهما واختلافهما بحسب الحقيقة وادراك
الشيء على خلاف ما هو به في الواقع كادراك الفلاسفة ادراكا
تصديقيا ان العالم واصله ما يعلم به كالخاتم والقالب غلب فيما
يعلم به الصانع وهو ما سوى ذاته تعالى وصفاته من الجواهر
والاعراض فانه لامكانه وافتقاره الى مؤثر واجب لذاته
يدل على وجوده قديم بذاته وصفاته كما ذهب الى ذلك
منهم ارسطو ومن تبعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي وابن
سينا وتفصيل مذهبهم ان الفلكيات قديمة بموادها وصورها
الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال
وغيرها الا الحركات والاوضاع الشخصية فهي حادثة قطعا
ضرورة ان كل حركة فهي مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع
المعينة التابعة لها بخلاف مطلق الحركة والوضع فهو قديم ايضا
لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل
الى الابد بلا سكون اصلا وان العنصريات قديمة بموادها
وصورها الجسمية بنوعها لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها

www.alukah.net

فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها
النوعية بجنسها وذلك لانه مادتها لا تجوز خلوها عن صورها
النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه
الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون
جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه نعم الصور المشخصة
في الصور الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المتعينة بحدوثه
ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون
مثلا نوع النار حادثا مستمر الوجود بتعاقب افراده المشخصة
الذي يجوز حصوله من عنصر اخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع
ايضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار انواع المركبات
في ضمن افرادها المتعاقبة بل الظاهر وذهب من تقدم ارسطو
منهم الى قدم ذواتها ودوام صفاتها وتوقف جالينوس في بيان
ذلك مع ما يتعلق به في محله من كتب الكلام وغيرها لا يليق
بهذا المختصر وبعضهم اي الاصوليين او العلماء وصف هذا
الجهل المعرف بما ذكر اي نعته وسماه بالمركب فقال مثلا
والجهل المركب كذا وانما وصف بالمركب لانه يعتقد الشيء
على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده
على ما هو عليه فهذا جهل اذ قد تركبا معا وجعل هذا البعض
الجهل البسيط الذي يقابل المركب عدم العلم عما من شانه ان يكون
عالما بالشيء مطلقا بان لا يدركه لا على ما هو به ولا على خلاف ما هو
به فلا يكون ضد العلم بل مقابلا له تقابل العدم والملكة كما قاله
في المواقف وشرحه وسياتي في قول المصنف والخاص يقابل العام
بيان التقابل واقسامه ودخل في عدم العلم بالشيء السهو
والغفلة والذهول وما بعد العلم وغيره في المواقف وشرحه
انه يقرب من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط سبب

عدم

عدم استثبات التصور اي العلم فانه اذا لم يتمكن وتبقر كان في
معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور
اخر غير مستقر فيشتبه احدهما بالاخر اشتباها غير مستقر حتى
اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه وعاد اليه التصور الاول وكذا
الغفلة ويفهم منها عدم التصور مع وجودها يقتضيه والذهول
قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال تعالى
يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو
والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان
بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني
زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال
الامدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن
يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل
اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما
فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات وليس اي الجهل البسيط
ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل جامع لكلامنها
لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه
ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته
واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة وفي جمع الجوامع
وشرحه للشارح والسهو الذهول اي الغفلة عن المعلوم
الحاصل اي في الحافظة فلا ينافي الغفلة عنه لانه باعتبار المدركة
فيتنبه له بادنى تنبيه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم
فيستانف تحصيله انتهى وقضيته ترادف الغفلة والذهول
واعمية تهما من السهو مباينة الثلاثة للنسيان وذلك خلاف
ما سبق عن المواقف وشرحه وعدم العلم بالشيء عما من شانه
ان يكون عالما كعدم علمنا معشر بني ادم في الجملة فلا ينافي

الألوكة
www.alukah.net

ان مثلا من قد يعلم بما تحت الارضين وما في بطون البحار
وقد لا يحتاج لذلك التقييد بناء على ان المراد بما ذكر مجموعه
وهو مجهول لنا قطعا للجهل ببعض اجزائه كذلك او على رجوع
الضمير للشارع وحده او وامثاله فقط دون غيرهم واطلاقه
الشئ وتمثيله بما ذكر لحكاية كلام هذا البعض لا ينافي ما مشى عليه
في شرح جمع الجوامع تبعا له من تقييده بالمقصود قال وخرج بالمقصود
ما لا يقصد كاسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا انتهى
وعلى ما اى التعريف الذي ذكره المصنف للجهل حيث اعتبر فيه
تصور الشئ من غير تقييد للجهل المعرف بالمركب المقتضي ذلك
بظاهره انه هذا تعريف لمطلق الجهل فيكون منحصرا في المركب لا
لنوع منه فقط حتى يكون هناك نوع اخر خارج عنه لا يسمى هذا
اى عدم العلم بالشئ جهلا لانتفاء تصور الشئ المعتبر في مطلق
الجهل على ذلك التقدير عنه واما احتماله انه اراد تعريف نوع
من الجهل وهو المركب لا الجهل مطلقا فلا يلزم بما ذكره ان لا يسمى
هذا جهلا فخلاف الظاهر والعلم اما الحادث اى طبيعته من
حيث هي فخرج علم الله تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا
كسب قال بعضهم الضروري في المشهور ما لا يحتاج الى نظر وكسب
وهو بظاهره يتناول العلم القديم ايضا وتخصيصه بالحادث اصطلاح
فانهم اعتبروا فيه الحصول للخلق قال الامدي الضروري
يطلق على ما اكره عليه وعنى به دعاء الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل
في المخمصة وعلى ما سلب فيه الاقتدار على الفعل والترك كحركة
المرتعش انتهى كلام هذا البعض وفيه اشارة الى ان المانع من الوصف
بالضروري بالمعنى المشهور امر اصطلاحي وقد يحصل منه ايهامه
المعنى المحذور واندفع ان المقسم علم وكل علم اما ضروري او
مكتسب وعلى كلا التقديرين يلزم انقسام الشئ الى نفسه والى

غيره

غيره وجه الاندفاع ان المراد بالمقسم طبيعة العلم من حيث هي
من غير ملاحظة كونها ضرورية او مكتسبة وانه لم يحل في الخارج
عن احدهما فينقسم الى ضروري ومكتسب كما اشار اليه المصنف
والمكتسب هو الحاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار
كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء
وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فهو اعم من الاستدلالي
لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس
كالابصار الحاصل بالكسب والاختيار والضروري يقال تارة في
مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون في تحصيله مقدورا للمخلوق
وتارة في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل
فمن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصلا
بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم جعله ضروريا اى حاصلا
بدون استدلال نص على جميع ذلك المولى التفتازاني في شرح
العقائد وقال المواقف وشرحه والبديهي ما يثبته مجرد العقل
اى يثبته مجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا
كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له
والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة
الحادثة ثم قال الامدي يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق
لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين
لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات فلا ينافي
بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه
مقدور فهو اى النظري عنده الكسبي وتعريفاهما متلازمان
فانه كل مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر
الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه
يجوز ان يكون هنا كطريق اخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه

الألوكة
www.alukah.net

جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي النظري يلازمه
اي الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين انتهى وفيه اخراج
الحاصل بالحواس عن الكسبي بكل حال خلاف ما تقدم عن شرح
العقايد ولعل ذلك بناء على ما قدمناه من اخراج الحاصل
بالحواس عن حد العلم مطلقا خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري
وحينئذ فمراد المصنف بالعلم المكتسب ما يرادف الاستدلالي
بالمعنى المذكور بدليل تفسيره الضروري بما لم يقع عن نظر
واستدلال والمكتسب بالموقوف على ذلك وتمثيله الاول
بالعلم الحاصل باحدى الحواس الخمس وجعله اعلم لها من الضروري
صحيح كما علم مما تقدم عن شرح العقايد بناء على ان الادراك بها
يسمى علما كما هو راي الشيخ ابي الحسن كما تقدم ومما تقرر ظهر
انه لا غبار على المصنف هنا واعلم ان الانقسام الى الضروري
والمكتسب لا يخص العلم بل يجري في مطلق الادراك ولهذا
لما اخرجوا التقليد عن العلم بقولهم في حده عن ضرورة او دليل
رده بعضهم فقال يرد عليه ان الضرورة والاكتساب يعمان
جميع الادراكات بحيث لا يخرج عنهما شيء اصلا لان النظري
هو ما يحتاج الى نظر والضروري هو ما لا يحتاج اليه فهما في طريق
طرفي النقيض فلو خرج التقليد عنهما يلزم ارتفاع النقيضين
والحق انه داخل في الضروري فان القوم قسموا المبادي الاول
الى قسمين يقينية وغير يقينية وجعلوا المقبولات الماخوذة
ممن حسن الظن به كالعلماء والزهاد وغيرهم من قبيل الضروريات
الغير اليقينية وليس العلم التقليدي الا هي ومن زعم انه
نظري فقد سهى لان اكثر اعتقادات البله والصبيان الذين
لا قدرة لهم على الاكتساب من قبيل التصديق التقليدي
انتهى فالعلم الضروري ما لم يقع اي يحصل بذاته ناشيا عن نظر

واستدلال

واستدلال وسياتي بيانهما لا يقال هذا التعريف غير مانع لتناوله
التقليد والظن في الجملة فانه واحد منهما لا يسمى علما كما تقدم بانه
مع انه يصدق على كل منهما ما لم يقع عن نظر واستدلال لانا نقول
لفظ ما في هذا التعريف بمعنى العلم بدليل ظهور اعتبار المقسم
في كل قسم اي الضروري علم لم يقع فخرج ما ذكر فانه ليس بعلم
ضروري وان كان ضروريا لا بمعنى الادراك او نحوه والعلم
الذي لم يقع عن نظر واستدلال كالعلم الواقع اي الحاصل
باحدى الحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة فاندفع
الاعتراض بان حاسة فاعل من المزيد اي احس بمعنى ادرك
واسم الفاعل من المزيد لا يجيء على فاعلة بل على زنة المضارع
وانما يجيء على فاعلة اسم الفاعل من المجرد الثلاثي كضاربة من
ضرب وجه الاندفاع ان حاسة ليس اسم فاعل بل هو اسم
لقوة مخصوصة فلا فرق بين مجرد ومزيد اي بآليتها او سببها
وفي تعبيره باحدى بالبا الموحدة دون اللام تنبيه على ما اتفق
عليه المحققون من ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس
الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى
السكين لكن اختلفوا في ان صور الجزئيات الجسمانية هل تنتقش
فيها او في آلاتها والاول مذهب المتكلمين والثاني هو
المشهور عن الحكماء واما الجزئيات المجردة عن المادة بان لا تكون
جسما ولا داخلة في الجسم كالعقول والنفوس الفلكية
والمفهومات الجزئية كجزئيات الوجود والامكان فانها
ترتسم في النفس ومنهم من ذهب الى ان النفس لا
تدرك الجزئيات وبسط ذلك وما يتعلق به في محله وانما
زاد لفظ الواقع لئلا يتعلق الجار بلفظ العلم فيتوهم ان
المجرور هو المعلوم الخمس واحترز بوصفها بقوله الظاهرة

الألوكة
www.alukah.net

عن الحواس الخمس الباطنة التي ينبهها الفلاسفة اذ لا تتم ادلتها
على الاصول الاسلامية كما بين في محله فان قلت لا فائدة لهذا
الوصف لان المصنف بين الحواس بقوله الاتي وهي السمع الخ فلم
يتناول كلامه الباطنة ليحتاج الى اخراجها بهذا الوصف قلت
بل له فائدة وهي التنبيه على الباطنة اذ لا تفهم مما ذكره المصنف
وهي اربعة خمس الاولى الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم
فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة وقد
زعموا ان الدماغ ثلاثة بطون وان محل هذه القوة هو مقدم
البطن الاول الثانية الخيال وهي القوة التي تحفظ الصور
المرتسمة في الحس المشترك فهي كالخزانة له ومحلها فيما يزعمون
مؤخر البطن المقدم الثالثة الوهم وهي القوة التي تدرك
بها المعاني الجزئية كالعداوة التي تدركها الشاة من الذئب والمحبة
التي تدركها الشاة من امها ويزعمون انها في مقدم البطن الثالث
الرابعة الحافظة وهي القوة التي تدرك المعاني يدركها الوهم
كالخزانة لهم ويزعمون ان محلها مؤخر البطن الثالث والخامسة
المتخيلة وهي القوة المتصرفة في الصور التي تاخذها من الحس
المشترك والمعاني التي تاخذها من الوهم بالتركيب والتفريق
وتسمى المفكرة ويزعمون ان محلها البطن الاوسط من بطون
الدماغ وبسط ذلك وتحقيقه في محله وهي اي الحواس
الخمس الظاهرة السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش
في مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات اما بطريق وصول الهوا
المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بان يتكيف الهوا الذي
يلي الصوت الحاصل بالقرع وهو المماسة الشديدة او القلع
وهو التفريق الشديد بكيفية ذلك الصوت ثم يذهب يخرق
الاهوية حتى يصل الى ذلك العصب فيقرعه فتدرك تلك

القوة

القوة حينئذ واما بطريق تكيف الهوا الذي يلي الصوت بكيفيته
من شدة وضعف وغير ذلك وتخلق الله تعالى مثل تلك الكيفية
في الهوا الذي يليه وهكذا الى الذي يلي الصماخ فالواصل الى
الصماخ الهوا الذي يلي الصماخ لا الذي يلي الصوت لانه مندفع
بما وراءه فلا يصل الى الصماخ وتكيفه لا ينتقل الى ما يليه حتى ينتقل
الى الصماخ لان العرض لا ينتقل عن محل الى اخر قولان والمختار
منهما الثاني ومعنى الادراك بتلك القوة ان الله تعالى يخلق
الادراك في النفس عند وصول ذلك الهوا المتكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ وكذا يقال في بقية الحواس والمبصر وهو قوة مودعة
في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم
تتفرقان فتتاديان الى العينين التي من جهة اليمين الى العين
اليمنى والتي من الجهة اليسرى الى العين اليسرى على المختار
وهو قول جالينوس تدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير
والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها
في النفس عند استعمال العبد تلك القوة واللمس وهو قوة منبثة
في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك عند التماس والاتصال به والشم وهو قوة مودعة
في العصبتين الزائدتين الناشئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهوا المتكيف
بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق وهو قوة منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة
الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب
واما العلم المكتسب زاد اما لئلا يتوهم عطفه على قوله العلم
الواقع باحدى الحواس فهو الموقوف من حيث حصوله بذاته
على النظر والاستدلال الاتي بيانهما فلا يرد ان التعريف

الألوكة
www.alukah.net

غير مانع لشموله للمعلوم الموقوف على النظر والاستدلال وذلك
لان الحاصل بها صورته لا ذاته فلم يصدق عليه الموقوف حصوله
بذاته عليها على انه خارج بموصوف الموقوف المقدر وهو العلم
كما هو المتبادر لما تقدم من ظهور اعتبار القسم في كل قسم نعم المعلوم
المذكور قد يكون علما اذا العلم قد يصير معلوما فلا يخرجه الموصوف
المذكور لحصوله بذاته وجوابه انه باعتبار كونه علما حاصل بذاته
فيكون من افراد المعرف وباعتبار كونه معلوما حاصل بصورته
فيكون خارجا عنه ومن هنا يظهر ان العلم اذا صار معلوما بدون
نظر واستدلال لا يرد على تعريف الضروري السابق لانه باعتبار
كونه علما حاصل بذاته ومن افراد الضروري وباعتبار كونه معلوما
حاصل بصورته وخارج عنها ولا يخفى ان العلم المقسم الى الضروري
والمكتسب شامل للتصورات والتصديق وان كان كلام المصنف
قد لا يشمل التصور لعدم صدق الاستدلال بالنسبة اليه
على ما سيأتي وانه قد يكون تصورات التصديق موقوفة
على النظر ومن لازم ذلك كون الحكم ايضا موقوفا لانه موقوف
على التصورات الموقوفة والموقوف على الموقوف موقوف
فقضية تعريف المصنف ان شمل التصورات ان لا يكون مثل
هذا التصديق ضروريا فيكون الضروري ما لا يحتاج في شيء
من تصوراته وحكمه الى نظر لكن المحققون على ان الاعتبار
بالحكم فانه كلما بعد حصول التصورات محتاجا فنظري
والا فضروري وان احتاجت تصوراته وقد اعترض القول
بتوقف حصول العلوم النظرية على النظر لا يدل عليه التعريف
بانه مما لا دليل عليه اذ غاية الامر حصول بعض العلوم مقارنا
للنظر وبعضها غير مقارنة له لكن الحصول مقارنة له لا يقتضي
التوقف عليه فيختل التعريف واجيب بانه لو سلم ذلك اريد

بالتوقف

بالتوقف عليه الحصول به وبقي مباحث مهمة لا يحتملها المقام والعلم
الموقوف على النظر والاستدلال كالعلم التصديقي بان العالم
وهو كل ما تقدم ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الموجودات
حادث حدوثا زمانيا اي كائنا بعد ان لم يكن بعدمية حقيقية
لا ذاتيا فقط بمعنى انه في حد ذاته لا يستحق الوجود فوجوده
متاخر عن عدمه بحسب الذات كما تقول الفلاسفة القائلون
بقدم العالم قدما زمانيا فانه اي هذا العلم من حيث حصوله
بذاته موقوف على النظر اي الفكر في احوال العالم وفي ما اي
الحال الذي نشاهده حال كونه فيه من التغير كزوال
الحركة بطرو السكون والظلمة بطرو الضوء وبالعكس بمشاهدة
ما يدل عليه طلبا لما يؤدي منها الى حدوثه لاستلزامه اياه
كالتغير فانه مستلزم للحدوث وايضاح ذلك انا لما تصورنا
مفهوم الحادث واردنا تحصيل التصديق به توجهنا الى المخزونات
عند النفس فوجدنا فيها ان العالم متغير وهذا امر ضروري
لنا لانه حاصل بالمشاهدة في احوال العالم ووجدنا ان كل متغير
حادث لان كل متغير فهو محل للحوادث وكل ما هو محل للحوادث
لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
بذاته وصفاته اذ لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل
وهو ينتقل من تغيره اي تنتقل النفس من العلم بتغيره
الى حدوثه اي العلم به بان تترتب هكذا العالم متغير وكل متغير
حادث فالعالم حادث والنظر لغة الانتظار وتقليب الحدقة
والروية وبهذا المعنى يتعدى بالى والرافة والرحمة وبهذا
المعنى يتعدى باللام والتامل والاعتبار وبهذا المعنى يتعدى
بفي قال بعضهم النظر اذا استعمل بفي يكون بمعنى الفكر وبالى
بمعنى الروية وباللام بمعنى الرحمة وبعلى بمعنى الغضب

الألوكة
www.alukah.net

وبين بمعنى الحكم كقولك نظرت بين القوم انتهى واصطلاحا
هو الفكر وعرفوه بانه حركة النفس فى المعقولات اى انتقالها
فيها انتقالا تدريجيا قصديا وعبارة العضدى فى المعانى قال السيد
ولعل المراد بالمعانى هنا هو المعقولات المقابلة للمحسوسات
الشاملة للموهومات لان المنكر لهذا المعنى هو الذى عد من خواص
الانسان انتهى والكلام فيما يخصه والانتقال فى الموهومات
كالمحسوسات ليس من خواصه فخرج الدفعى كالحدس وهو
الانتقال من المبادى الى المطالب دفعة وان خرج بالقصدى
ايضا بناء على انه لا يكون قصديا على ما قال بعضهم انه الاشبه وصرح
به الرازى كغيره فى الحدس وان توقع فيه وغير القصدى
كالانتقال فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما فى المنام
فلا يسمى واحد منهما فكرا بخلاف حركة النفس فى المحسوسات
فتسمى تخيلا فظهر ان الفكر ههنا محمول على التجريد والا لم يحتج
لقوله فى حال المنظور فيه كالحدوث الذى هو من احوال
العالم فهو محمول على مجرد معنى حركة النفس وان المراد بحال
المنظور فيه هو المعقولات المقابلة للمحسوسات المذكورة لا مطلق
المعقولات لكن هذا قد ينافيه قول الشارح السابق وبالمشاهدة
فيه اذ المشاهدة انما هى للمحسوسات الا ان يريد المشاهدة
بالواسطة كما اشرنا اليه ثم وان محل وقوع الحركة الفكرية هو
المعلومات لا العلوم وهذا مفهوم ايضا من قول المصنف فى حال
المنظور فيه اذ حاله هو المعلوم لا العلم وهذا مذهب الجمهور
وذهب الامام الرازى الى انه العلوم لا المعلومات فان قيل
يعارض الاول ما صرحوا به من ان الحركة الفكرية من قبيل
الحركة فى الكيفيات النفسانية ومن ثم قال السيد فى الحواشى
العضدية الانتقال الفكرى حركة فى الكيفية النفسانية التى

هى

هى الصور المعقولة تنتقل النفس بها من ملاحظة صورة الى
اخرى انتهى وذلك لانا المعلومات قد تكون جواهر فيمتنع ان
تكون كيفيات لانها من اقسام الاعراض قلت يمكن ان يكون
المراد انها من قبيل الحركة فى الكيفيات بالتبع لا بالذات لان
الحركة تقع اولا وبالذات فى المعلومات وثانيا وبالتبع فى العلوم
والعلوم من قبيل الكيفيات وان يبنى ذلك على القول باتحاد
العلم والمعلوم بالذات وان الموجود فى الذهن غير المعلوم
لا الشبح والمثال وهو القول الاخر قال السيد اذا جردنا
الموجود الخارجى من الموجود الخارجى فالباقى هو الصورة العقلية
ولو اقترنت تلك الصورة بالموجود الخارجى كان الحاصل عين
الموجود الخارجى انتهى وحينئذ يصح كون المعلومات كيفيات
لكن لا من حيث انها المعلومات بل من حيث انها علوم ويندفع
ان محل وقوع الحركة المعلومات وانها فى الكيف وان كان ذلك
لا باعتبار جهة المعلومية وبذلك يندفع التعارض بين كون محل
الحركة المعلومات التى قد تكون جواهر وبين كونها فى الكيفيات
النفسانية ثم رايت ما يمكن ان يجعل مادة لهذا الجواب فان
قيل اذا كانا بناء على ذلك القول فلا يتحقق نزاع بين الجمهور
والامام اذ المعلومات والعلوم واحد بالذات على هذا التقدير
فلا معنى لاثبات احدهما ونفى الاخر قلت بل يتحقق النزاع
للتعدد بالاعتبار فهل محل وقوع الحركات جهة المعلوميتها وجهة
العلمية والاثبات والنفى بهذا الاعتبار صحيح منتظم فان قيل
سلمنا ذلك لكن حاصل الجواب حينئذ انا المعلومات الجوهرية
كيفيات من حيث انها علوم لان العلوم صور والصور
اعراض وهذا باطل فقد قال السيد فى الحواشى التجريدية
حديث ان الصورة العقلية عرض مع كون ذى الصورة جوهرا

الألوكة
www.alukah.net

كاذب لان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي وصورة
الجوهر وان قامت بالنفس لكن بحيث لو وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع فتكون جوهرا ويوافقه تصريح القوم بان
صورة الجوهر جوهر قلت ما قاله السيد غير مسلم فقد رد
بانا لا نسلم ان العرضية بحسب الوجود الخارجي بل الذي
بحسبه الجوهرية فقط فالعرض ما قام بغيره في اي وجود
كان والوجود هنا والجوهر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع
صرح بذلك الشيخ الرئيس في مواضع من الشفا وغيره والقول
بان العرضية باعتبار الوجود الخارجي لا اعتداد به او هو
مبني على اصطلاح اخر والصورة الجوهرية القائمة بالذهن
جوهر وعرض باعتبارين فيحمل تصريح القوم بانها جوهر على
انها جوهر باحد الاعتبارين لا مطلقا وقوله ليؤدي اي لاجل
ان يوصل ذلك الفكر والانتقال المذكور اي ولو بان يكون
بحيث يفهم منه انه لاجل ذلك وحاصله ليؤدي ولو بحسب الصورة
وما يفهم منه فيشمل التعريف حركة النفس في الاستدلال
الثاني من استدلالين على مطلوب واحد اذ تلك الحركة
لا تكون للتادي الى المطلوب للتادي اليه بالحركة في الاستدلال
الاول ويمتنع تحصيل الحاصل وحركتها في استدلال فصوبه
الزام الخصم واسكاته فقط لا التادي المذكور فان كلتا
هاتين الحركتين من افراد النظر اصطلاحا كما هو ظاهر
على انه يمكن حمل المطلوب على ما يعم غير العلم والظن وان
قيدوه بهما كالتوجه الجديد والزام الخصم واسكاته فلا حاجة
في شمولها الى التكليف الى المطلوب من علم تصوري او تصديقي
او ظن لتادي متعلقه من تلك المعلومات اليه لمناسبتها
له وارتباط بينها وبينه ولو بحسب الاعتقاد دون الواقع

سوا

سوا وصل بالفعل ام لا متناول للنظر الصحيح والفاسد وفيه
اشارة الى ان الفكر هو انتقال النفس في المعاني مطلقا وان
احد قسميه النظر وهو ما يكون للتادي وبالامرين صرح
المصنف في الشامل وانه كان المشهور تزاد في النظر والفكر
كما صرح به السيد وغيره وايضاح ذلك انه المطلوب الذي
يراد تحصيله لا بد ان يكون مجهولا بوجه والا كان تحصيله
محالا لان تحصيل الحاصل محال وان يكون معلوما بوجه والا
لم يمكن طلبه لان طلب المجهول المطلق محال وان كل
مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم بل لا بد له من معلومات
مناسبة له وانه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي
وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها وبين
هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل
لنا شعور بامر ما تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله
على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة
عنده منتقلا عن معلوم الى اخر حتى يجد المعلومات المناسبة
لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لا بد ايضا ان يتحرك
في تلك المبادي لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب
فهناك حركتان مبدا الاولى منهما هو المطلوب المشعور به
بذلك الوجه الناقص ومنتهاها اخرها يحصل من تلك
المبادي ومبدا الثانية اول ما يوضع منها للترتيب
ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل مثلا
الانسان متصور لنا بوجه كالضاحك فاذا اردنا تصوره
بوجه اخر توجهنا الى ما في خزانة الخيال من الصور
فوجدنا مما يناسبه الحيوان والناطق فميزناهما
من بين المعلومات ورتبناهما بان قدمنا الحيوان

الألوكة
www.alukah.net

على الناطق ثم التفتنا اليهما على هذا الوجه فحصل صورة لم تكن حاصلة وهي
المجموع المركب منهما من حيث المجموع وهو الانسان والعالم معلوم
لنا بوجه بوجه كالموجود فانا اذا اردنا التصديق بحدوثه المتصور لنا
توجهنا الى المخزونات فوجدنا فيها ان العالم متغير وان كل متغير
حادث فرتبناهما على الوجه المخصوص فحصلا على وجه لم يكونا عليه
هكذا العالم متغير وكل متغير حادث فحصل لنا العلم بانه العالم
حادث فان قلت هل المراد هنا بالفكر مجموع الحركتين كما هو راى
القدما حتى يكون النظر عبارة عنهما او الحركة الثانية كما هو مذهب
المتاخرين فيكون النظر عبارة عنها قلت جزم السيد في شرح
المواقف بالاول ونقله في حواشي شرح المطالع عن المحققين وقال
في الحواشي العضدية انه الظاهر قال اذ به يحصل المطلوب لا بالحركة
الثانية وحدها انتهى لكن اورد عليه انه اعترف بانه قد يترتب
جملة حاصلة من التصورات لامتحان انه هل ينتقل منها الى
شيء اخر فينتقل منها اليه مع انتفا الحركة الاولى وهذا ليس
نظريا بهذا المعنى ولا ضروريا اذ ليس له نظر فيه فيلزم
الواسطة وهم لا يقولون بها وان ابن الحاجب في المنتهى
جوز التعريف بالمفرد ولا توجد فيه الحركة الثانية انتهى
اى مع ان هذا التعريف من اقسام النظر وتخصيص ابن
الحاجب بنسبة ذلك اليه لان كلام السيد على عبارته وعبارة
شرحها والا فالتعريف بالمفرد جوزه جماعة وفي شرح المواقف
الحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون هنا حركة
واحدة من المطلوب الى المبدا الذي هو معنى بسيط يستلزم
الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة انتهى وقد
حكى في شرح المواقف الجواب عن الثاني بما حاصله منع كون
التعريف بمفرد وزيفه ثم اجاب بان التعريف بالمفرد

لما لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للصناعة
فيه مزيد مدخل لم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه
انتهى هذا وكلام المصنف والشارح يمكن حمله على المعنى الاعم الشامل
لكلتا الحركتين ولاحداهما بان يحمل الفكر في حال المنظور فيه على جملة
ما يصدر عن النفس متوسطا بين المعلوم والمجهول من كلتا الحركتين
او احداهما فان قيل تعميم المطلوب الى العلم والظن يرد عليه
ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق
جهل فيلزم من هذا التعريف ان يكون الجهل مطلوبا مع انه
لا يطلبه عاقل وحينئذ ينحصر المطلوب بالفكر من الظن فيما
تعلم مطابقته للواقع فيكون علما لا ظنا فقولكم او ظن مستدرك اجيب
بانه يطلب الظن من حيث هو ظن بلا ملاحظة المطابقة وعدمها لان
المقصود الاصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات
العملية ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص
الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل وبانه قد يكتفي
بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك واحترز بقوله ليؤدي
عما لا يكون للتادي على ما تقرر فلا يسمى نظرا اى وان ادى على ما هو
ظاهره فليتامل والاستدلال طلب الدليل اى تحصيل التصديق
بما يدل على المطلوب لما بينهما من المناسبة والارتباط ولو بحسب
الاعتقاد دون الواقع فيشمل الاستدلال الفاسد من حيث ذاته
وجهة دلالته او الالتفات لذلك اذا كان التصديق به كذلك
حاصلا ليؤدي اى لاجل ان يوصل ذلك التصديق او الالتفات
المحصل اى ولو بحسب الصورة فما يفهم منه الى المطلوب
من علم او ظن فيشمل التعريف ثاني الاستدلالين والاستدلال
المقصود به الزام الخصم واسكاته على انه يجوز حمل المطلوب
على ما يعم غير العلم والظن ايضا وان قيدوا بهما كالالتفات

الألوكة
www.alukah.net

الجديد الى الشئ والزام الخصم واسكاته فلا حاجة في شمولها الى التكلف
كما تقدم تقرير ذلك في النظر وطلب الدليل لاجل التادية صادق
مع عدم التادية كما هو ظاهر وخرج ما لا يكون للتادي المذكور فلا
يسمى استدلالا اى وان ادى كما هو ظاهره واذا كان معنى
النظر والاستدلال ما تقرر فهو دى النظر والاستدلال اى
ما يؤدى بان اليه ويفيد انه واحد وهو العلم بالمطلوب او ظنه
وعلى هذا فاحدهما يغنى عن الاخر فجمع المصنف بينهما في الاثبات
بقوله واما العلم المكتسب فهو الموقوف على النظر والاستدلال
وفي النفى بقوله والعلم الضرورى ما لم يقع عن نظر واستدلال
لا للاحتياج الى الجمع بينهما بل تاكيدا اى لاجل التاكيد وقدم ذكر
الاثبات على عكس الواقع في كلام المصنف لان الاثبات اشرف
وانما قدم المصنف النفى لانه من توابع الضرورى لا اشرف من
المكتسب لانه اقوى منه واسلم عن الخطا هذا ولقائل ان يقول
ما ذكره من ان مرادهما واحد ممنوع لان الحد لا يسمى دليلا في
اصطلاح الاصوليين لانه في اصطلاحهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبرى واحترزوا بالخبرى كما صرحوا به عن
المطلوب التصورى فلا يصدق الاستدلال على طلب الحد بخلاف
النظر كما تقدم فلا يكون مؤداهما واحدا بل يكون مؤدى النظر
اعم ويمكن ان يجاب بان المراد الدليل بالمعنى اللغوى بقرينة
ذكره بذلك المعنى عقب الاستدلال مع اخذه فيه ان سلم
تناوله لغة للحد وبان المراد ان مؤداهما واحد في الجملة او
باعتبار اصطلاح اخر في الدليل بحيث يتناول الحد كما هو مقتضى
قول السيد في حواشى شرح المطالع وغيرها في بحث الدلالة
وقد عرفوها بكون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ
اخر ما نصه والمراد بالعلم في تعريف الدلالة هو الادراك

تصوريا

تصوريا كان او تصديقيا انتهى فان هذا مع قولهم الشئ الاول
هو الدال والثانى هو المدلول يقتضى اطلاق الدال على الحد
ايضا وصرح بعضهم بان منهم من اطلق الدليل على المعرف
ايضا لقول المواقف في اول مرصد الوجود فلا بد من الانتهاء
الى دليل اى طريق موصل وقوله ايضا فالمراد من الدليل
هو الطريق الموصل الى التصور او بانه يحمى النظر بالتصديقات
تبعا للامام فخر الائمة والدين الرازى بناء على ما اختاره من
امتناع الكسب في التصورات ولهذا عرفه بترتيب تصديقات
يتوصل بها الى تصديقات اخر فليتامل والدليل اى لغة كما صرحوا
به هو المرشد للمطلوب قال السيد كغيره والمرشد له معنيان
الناصب لما يرشد به والذاكر له قال وكذا يطلق الدليل على ما به
الارشاد فله ثلاثة معان والمرشد معنيان انتهى وجوز العضد
حمل المرشد في عبارة ابن الحاجب على المعانى الثلاثة وان كان مجازا
باعتبار الثالث وهو ما به الارشاد قال فان ما به الارشاد يقال
له المرشد مجازا لان الفعل قد يسند الى الالة فيقال للسكين
انه قاطع وادعى ان ذلك لا يبعد واعترض بانه يبعد لما فيه من
اطلاق لفظ المرشد على حقيقته ومجازه معا الا انه يا ولهذا بان
الدليل ما يطلق عليه لفظ المرشد وبان قولنا الدليل لغة
كذا معناه انه ذلك مفهومه بحسب وضع اللغة فلا يشمل المعنى
المجازى واجيب عن الاول بان هذا التاويل لازم بدون
هذا الحمل ايضا لئلا يلزم اطلاقه على معنييه الحقيقيين معا
اعنى الناصب والذاكر وبان ابن الحاجب جوز استعمال اللفظ
في كل واحد من مدلوليه الحقيقى والمجازى معا مجازا كما جوزه
في المعنيين الحقيقيين فلا استبعاد على مذهبه وعن الثانى
بان العضد اشار الى اعتبار القول والاطلاق دون الوضع

الألوكة
www.alukah.net

يعني انه اشار الى ان مراد ابن الحاجب على هذا التقدير بقوله
والدليل لغة المرشد هو ان الدليل يطلق في اللغة على ما
يقال له المرشد بقرينة ايراد المعنى المجازي في ما يقال له المرشد
فعلم ان الكلام في معنى الدليل لغة وحينئذ يشكل اطلاق
الشارح كالمصنف لان المتبادر منه ارادة المعنى الاصطلاحي
وان المرشد في عبارة المصنف لا مانع من حمله على كلا معنييه
الحقيقيين بخلاف الثالث المجازي لعدم القرينة الواضحة
في مقام التعريف فان قيل مقام التعريف كما يمنع المجاز بدون
قرينة واضحة يمنع المشترك كذلك والحمل على معنى ما يطلق
عليه لفظ المرشد مجازا ايضا وقد تقرر امتناعه قلت محل الامتناع
في المشترك اذا كان المراد احد معنييه ما اذا اريد ارادة كل منهما
فلا امتناع كما فهمته من كلامهم ثم رايت بعضهم صرح به وهنا
كذلك اذ كل من المعنيين الحقيقيين يطلق عليه الدليل ولا سيما
مع القول بان المشترك عند الاطلاق يحمل على معنييه ظهورا
او احتياطا كما تقرر فحمله لكن الشارح قصره على المعنى الثالث
المجازي حيث علل الارشاد بقوله لانه علامة عليه فان ما هو
علامة على المطلوب هو ما به الارشاد قال بعضهم وهو العلامة
المؤدية الى المطلوب كالكتاب والسنة انتهى اي وكالعالم بفتح
اللام للصانع جل وعلى دون الناصب له قال بعضهم وهو فيها
نحن فيه هو الله تعالى ودون الذاكر له قاله كالنبي عليه الصلاة
والسلام بذكر ما اوحى له من ربه تعالى وحينئذ يشكل عليه ان
الحمل على المعنى المجازي بلا قرينة مع امكان الحمل على المعنى
الحقيقي مما لا وجه له ولا سيما في مقام التعريف وبعد ارتكابه
كان ينبغي التعميم والحمل على جميع المعاني لان التعميم مع صحته
بحسب المعنى اولى ولا سيما في مقام التعريف بل هو متعين

اذا

اذا توقف عليه صحة الكلام كما هنا فان المصنف عبر بالصيغة المفيدة
للحصر ولا يستقيم بلا تكلف الا بالحمل على جميع المعاني ويمكن ان
يجاب عنه بانه الاقتصار في تعريف الدليل بما ذكر عقب تعريف
الاستدلال يطلب الدليل ظاهر في ان المراد تعريف الدليل
الواقع في حد الاستدلال ولا يناسبه من معاني المرشد الا المعنى
المجازي كما لا يخفى بادنى تامل صادق فقد وجد الحامل له على ذلك
الاقتصار والقرينة على ذلك المجاز واعترض المولى التفتازاني
تفسير ابن الحاجب الدليل بالمرشد بان الدليل فعيل بمعنى
فاعل من الدلالة وهي اعم من الارشاد والهداية واجاب
السيد بانه ابن الحاجب فسر المرشد بما فسر به الامدي الدليل
اعني المناسب والذاكر ولم يعتبر في شيء منهما معنى الايصال قال
فالارشاد والهداية عنده بمرادفة الدلالة انتهى ولا يخفى توجه
هذا الاعتراض على المصنف وعدم اندفاعه بهذا الجواب لانه
لم يفسر المرشد بما ذكر الا ان يقال انه مراده على انه بعضهم
بحث في هذا الجواب بانه ان اراد الايصال بالفعل فعدم اعتباره
في الارشاد والدلالة لا يستلزم ترادفهما اذ الارشاد يعتبر فيه
الدلالة على ما من شانه ان يوصل الى المطلوب لا الى اي شيء كان
مطلوبا كانه او غيره كما هو المعتبر في الدلالة فان اعلام طريق
لا يكون من شانه الايصال الى المطلوب بل الى غيره دلالة وليس
بارشاد وان اراد الايصال مطلقا اي اعم من ان يكون الايصال
الى المطلوب بالفعل او لا فعدم اعتباره في الارشاد ممنوع واما
الدلالة فالمعتبر فيها امكان الايصال الى المطلوب او غيره
كما عرفت انتهى وما ذكره السيد من ان الارشاد والهداية
يراد فان عنده الدلالة يقتضي ترادف الدليل والمرشد
وذلك ينافي مقتضى ما قدمه من ان اطلاق الدليل على ما به

الألوكة
www.alukah.net

الارشاد حقيقة بخلاف اطلاق الموشد عليه فانه مجاز كما اشار الى ذلك
بعضهم وابدان اطلاق الدليل على ما به الارشاد مجاز ايضا وعليه
فالشارح فسر الدليل امينا بمعناه المجازى وعذره وقرينته
ما تقدم فليتامل واما فى اصطلاح الاصوليين فهو ما يمكن التوصل
فيه بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى قال العضد وهذا يتناول
الامارة اى الظن منه وربما قيل الى العلم بمطلوب خبرى فلا
يتناولها انتهى والتوصل قال الشارح هو الوصول بكلفة وقيل
ما يمكن دونه ما يتوصل لان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر
فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه والمراد كما قال السيد بالنظر
فيه اعم من النظر فيه نفسه وفى صفاته واحواله فيشمل المقدمات
التى هى بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى والمفرد الذى
من شانه انه اذا نظر فى احواله اوصل كالعالم وبالامكان المعنى
العام المجامع للفعل والوجوب فيندرج فى الحد المقدمات المترتبة
وحدها واما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وقيد
النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد
لا يمكن ان يتوصل به الى مطلوب خبرى اذ ليس هو فى نفسه سببا
للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه اتفاقا فلو لم يقيد واريد
العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها
اذ من جملة الانظار النظر الفاسد الذى لا يمكن التوصل به وان
اقتصر على الاطلاق فان التنبيه على افتراق الصحيح والفاسد
فى ذلك وتقييد المطلوب بالخبرى اى ما يخبر به لاخراج القول
الشارح قال السيد الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع
سواء اخذ بالمعنى الاول او الثانى هو العالم اذ يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه بحسب احواله الى هذا المطلوب الخبرى بل الى العلم به
وظاهر كلامه اى العضد ان الدليل لا يطلق الا على المفردات

التى

التى من شانها ان يتوصل باحوالها الى المطلوب الخبرية فيجب
ان يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر فى صفاته واحواله
ويجوز ان يجرى على عمومه فيتناول الاقسام الثلاثة كما
اوضحناه سالفا انتهى واراد بالاقسام الثلاثة كما قال فى حاشية
المقدمات المفردة والمقدمات الغير المركبة والمركبة المرتبة وحدها
اى بدون ترتيبها قال بعضهم ولم يلتفت الى المقدمات
المركبة بلا ترتيب حتى تكون الاقسام اربعة لخفاء وجود التركيب
مما له وضع بدون الترتيب فالمراد من المقدمات الغير المركبة
المقدمات الغير المرتبة انتهى ولا يخفى على الفاضل المنصف
انه لم يزد فى هذه المباحث على اقل ما يتمتع به والله اعلم
والظن لغة يطلق بمعنى اليقين ومنه الذين يظنون انهم
ملاقوا ربهم وعن الخليل بن احمد انه قال الظن شك وتخمين
وفى القواطع وقد ورد الظن بمعنى اليقين على ما سبق وقد ورد
بمعنى الشك بدليل كقوله تعالى وانهم الا يظنون اى يشكون
انتهى واصطلاحا تجويز وقوع كل من امرين اى اذعان
امكان وقوع كل منهما بدلا عن الاخر بالامكان الخاص تجويزا
ظاهرا فى كل منهما احدهما اى وقوعه اظهر من وقوع الاخر
لا بحسب ذاته اذ المراد بالامرين طرفا الممكن كوجود زيد وعدمه
اذ كل من الواجب والممتنع لا يتصور فيه التجويز المذكور والاظهرية
بحسب الذات لاحد طرفى الممكن اذا احد طرفيه بحسبها لا
يكون اولى به منه الاخر بل هما سواء بالنسبة اليه كما تقرر فى محله
بل بحسب غيره كالدليل لا بحسب نفس الامر لانه غير معتبر
فيه بل عند المجوز بان تذعن نفسه بوقوع احدهما بعينه دون
الاخر سواء كان الحال كذلك فى الواقع او لا يقال كانه على المصنف
انه يقول تجويز امرين او امور احد الامرين او بعض الامور

الألوكة
www.alukah.net

واحدا او اكثر اظهر من الباقي اذ التجويز الظني قد يتعلق باكثر
من امرين وقد يكون الاظهر اكثر من واحد كان يجوز وقوع
تسبيح وتحميد وتكبير ويكون الاظهر عنده وقوع بعض
الثلاثة واحدا او اثنين وهذا لا يشمله كلامه مع انه من
افراد الظن لانا نقول المراد هنا بالامرين النقيضان
كما اشرنا اليه وهما لا يزيدان على الاثنين واما ما ذكر في صورة
النقض فغير وارد لتعدد التجويز والظن فيه بتعدد
النقيضين الا ترى ان التجويز في المثال لوقوع كل واحد من
الثلاثة وعدم وقوعه المتناقضين ففيه تجويزات ثلاث
وان الاظهر احد المتناقضين في كل واحدة منها ان تحقق الظن
في جميعها ومن هنا يتضح سقوط ما عساه ان يتوهم من انه قد
يجوز امرين ويصدق بوقوع كل منهما ويكون احدهما اظهر عنده
من الاخر فانه لا يصدق على الاخر مع انه مظنون ايضا قوله
احدهما اظهر من الاخر وذلك لان كل واحد منهما انما يعتبر بالنسبة
لنقيضه وهو بذلك الاعتبار لا يكون الا اظهر منه وخرج بقولنا
تجويزا ظاهرا في كل منهما الماخوذ من المحصول وقد يستفاد من قوله
اظهر من الاخر نحو تجويز بقاء البحر بحاله وانقلابه دما مثلا اذ كل
منهما جائز الوقوع عقلا واحدهما وهو بقاؤه بحاله اظهر مع ان
ذلك ليس من قبيل الظن لان البقاء بحاله معلوم لنا علما عاديا
ووجه خروجه خفاء الانقلاب عند العقل في مجاري العادات
فلا يصدق ظهور التجويز في كل منهما هذا وما ذكره المصنف تعريف
باللازم اذ الظن انما هو التصديق الراجح وهو الاذعان
باحد الامرين المجوزين وقول التاج القراري وانما هو الراجح
من المجوزين ليس بمستقيم اذ الراجح مظنون لا ظن والتجويز
المذكور لازم له لكنه لازم غير محمول فكيف يعرف به ويمكن ان يجاب

بالحمل

بالحمل على حذف المضاف اي ذو او صاحب تجويز امرين او على ان
التجويز مستعمل في نفس التصديق المذكور مجازا من اطلاق
اسم اللازم على الملزوم لكنه على كلا التقديرين محتاج للقرينة
لا سيما في مقام التعريف ويمكن انه اعتمد على التوقيف نظرا لان
المقصود بالذات من المقدمة المبتدى الذي من شانه الاحتياج
للتوقيف وبذلك يعتذر ايضا عن ان التجويز المذكور كما هو لازم
للتصديق الراجح لازم لمقابله ايضا فلا يعلم ان المراد هو الاول
دون الثاني قال السيد المذكور في عبارة القوم ان الظن هو
الحكم باحد النقيضين مع تجويز الاخر ويتبادر منه انه مركب
من اعتقادين اي اعتقاد احد النقيضين واعتقاد ان النقيض
الاخر يحتمل احتمالا مرجوحا كما نبه عليه بعضهم وهو ظاهر لظهور
انتفاء الاعتقاد عن وقوع النقيض الاخر قال اعني السيد
فاشار يعني العضد الى انه بسيط وان خطور النقيض الاخر لا يجب
ان يكون بالفعل ولعل مرادهم هو هذا لكن التصريح به اولى
انتهى فليحمل كلام المصنف على ذلك والشك لغة قد يستعمل
بمعنى كما في شرح التاج القراري واصطلاحا تجويز اي اذعان امكان
وقوع كل من امرين بدلا عن الاخر بالامكان الخاص لا مزية لاحدهما على
الاخر يقتضي رجحان وقوعه دون الاخر عند المجوز بحيث يذعن
بالوقوع وان كان لاحدهما مزية في الواقع والوهم هو الادراك المقابل
للظن فهو ادراك الطرف الذي اذعن بمقابله فالتردد وقوع قيام
زيد ونفيه اي انتفاء قيامه مثلا في الجميع بان يذعن بامكان كل
منهما حالة كون القيام ونفيه من حيث تحققهما على السواء عند التردد
بان لا يذعن بوقوع احدهما شك اي مسمى به التردد فيهما مع رجحان
الثبوت للقيام عند المتردد بحيث يذعن به او مع رجحان الانتفاء
له عنده كذلك ظن اي مسمى به وهذا على ظاهر التعريف السابق

الألوكة
www.alukah.net

وقد تقدم ان الظن ملزوم هذا التردد لا نفسه اعنى اذعان الثبوت
او الانتفاء والوهم يقابله فهو ادراك الطرف الاخر المرجوح عنده
واصول الفقه المذكور فى قوله السابق اول الكتاب من اصول
الفقه وللاشارة الى ان المراد بيان معناه العلمى لا الاضافى المبين
فيما تقدم ووضعه بقوله الذى وضع اى جعل فيه اى فى بيانه
او هو على ظاهره هذه الورقات بمعنى الالفاظ المخصوصة باعتبار
دلالتها على المعانى المخصوصة على ما هو المختار فى معناها كما تقدم بيانه
اول الكتاب ونائب فاعل وضع بمعنى جعل هو اسم الاشارة ومفعوله
الثانى هو الظرف قبله وهو ما على التشبيه من حيث ان البيان
يمكن ان يكون بغير هذه الالفاظ فكانه محيط بها فجعل الشمول العموم
كالشمول الظرفى فان اريد بالبيان المبين به فواضح والا فالحكم بشموله
للفظ المخصوص على المسامحة ثم هذا التشبيه اما استعارة بالكناية
وهى ان يشبه فى النفس شئ بشئ ولا يصرح بشئ من اركان التشبيه
سوى اسم المشبه ويثبت له شئ من لوازم المشبه به فقيما نحن فيه
شبه الورقات بالمعنى المذكور بالمظروف بجامع ان كلا مشتمل فى
الجملة وصرح باسم المشبه وهو لفظ ورقات واثبت له الكون فى شئ
والدخول فيه الذى هو من لوازم المشبه به واما استعارة بالتبعية
انه شبه الحالة التى بين الدال والمدلول بالتى بين الظرف والمظروف
بان وضع التشبيه قصدا فى الظرفية المطلقة وتبعيته فى الظرفية
المخصوصة التى هى معنى الحرف واما استعارة تمثيلية ان شبه
الصورة المنتزعة من الدال والمدلول بالصورة المنتزعة من
الظرف والمظروف بجامع الارتباط المخصوص وهى الهيئة المنتزعة
من امور فانه يجب فى التمثيلية كون وجه الشبه وكل من
الطرفين هيئة منتزعة من عدة امور واما تشبيه بليغ اى
كان الورقات فى اصول الفقه واما على انه مجاز مرسل عن

الدلالة

الدلالة لعلاقة ان المظروف دال على الظرف واما على ان فى بمعنى
اللام والمعنى انه جعل هذه الورقات لاصول الفقه اى ان لها
به علاقة واختصاصا وذلك بكونها الدالة عليه ومعنى جعل الورقات
فى اصول الفقه انه المقصود بالذات منها او المراد انها فيه وفيما
يناسبه فان ذلك هو المراد عرفا من قولنا هذا الكتاب فى كذا كما
تقرر فى محله فلا ينافى اشتمالها على ما ليس من اصول الفقه كالمقدمات
السابقة لطرفه اى لطرف الفقه ففيه عود الضمير على جزء العلم
مع انه باعتبار العلمية لا معنى له ويجاب بانه اعاده عليه باعتبار
المعنى الاضافى على نحو الاستخدام او اعاده على ما يفهم من العلم
لا على جزئه حالة كون الطرف على سبيل الاجمال اى على سبيل
وضعه هى الاجمال اى عدم التعيين فى متعلقها وهو الحكم الذى
يثبت بها بان لا يكون مخصوصة بحكم بعينه من كل الاحكام
او بعضها فالاضافة بيانية ووصفها بالاجمال بالمعنى المذكور من
وصف الشئ بحال متعلقه والمراد بها هى المسائل والقواعد الكلية
كقولنا الامر للوجوب حقيقة والنهى للتحريم كذلك وفعل النبى
حجة والاجماع حجة والقياس حجة والاستصحاب حجة وغير ذلك
لان اسم كل علم انما يطلق على ثلاثة معان المسائل وادراكها اى
التصديق المتعلق بها وملكة استحضارها اى القوة الحاصلة من
تكرار ادراك القواعد مثلا التى يقتدر بها على استحضارها بلا
كسب ولا جائز هنا ان يراد غير المعنى الاول لانتفاء لا داعى اليه
ولا قرينة عليه فتعين المعنى الاول الذى هو المسائل وحينئذ فتمثيل
الشارح للطرف بقوله كمطلق الامر ومطلق النهى ومطلق
فعل النبى ومطلق الاجماع ومطلق القياس ومطلق الاستصحاب
عن التقييد بمأمور به بعينه او منهى عنه بعينه وهكذا الكلى
لا مطلقا ولا من حيث البحث عنها بان اولها وثانيها لفظا وموضع

الألوكة
www.alukah.net

مثلا وثالثها بانه مخلوق لله او صادر من النبي بالاختيار مثلا
وهو كذلك هكذا من حيث البحث اي الاخبار عن اولها اي مطلق
الامر بانه للوجوب حقيقة وعن الثاني اي مطلق النهي بانه للحرمة
كذلك وعن الباقي اي فعل النبي والاجماع والقياس والاستصحاب
بانها حجج اي يصح الاحتجاج بكل منها والعمل بمقتضاه بشرطه مشكل
اذ هي المذكورات مفردات وليست واحدا من المعاني الثلاثة
السابقة فلا يصح كونها من مسمى الاصول لا مطلقة ولا مقيدة
بالحيثية المذكورة وانما هي موضوعات للمسائل التي هي من مسمى
الاصول كما فهم مما سبق ويمكن ان يجاب عنه بحذف المضاف في
كلامه اي كقاعدة او قضية او مسئلة مطلق الامر الخ اي كالقاعدة
الحاصلة من مطلق الامر من حيث يبحث عنه بانه للوجوب او
المتضمنة لمطلق الامر من تلك الحيثية وملخصه القاعدة التي
موضوعها مطلق الامر ومحمولها كونه للوجوب حقيقة وهي قولنا
الامر او كل امر للوجوب حقيقة وقس الباقي هكذا فهم هذا
المقام وغير ذلك عطف اما على مطلق الامر او على الامر اي وكمطلق
غير المذكورات كاقرار صاحب الشريعة على القول او الفعل
من احد وكالعام والخاص والمطلق والمقيد من حيث البحث عن
اولها بانه كقول صاحب الشريعة او فعله وثانيها بانه لا يجري
في الافعال وما يجري مجراها وثالثها بانه يقدم على العام ورابعها
بانه يحمل على المقيد وقوله مما سياتي بيان للغير دفع به ما قد
يتوهم من عدم تعرض المصنف له ويفهم من تعرض لما سبق
ايضا بناء على عادة المصنفين في مثل ذلك فانهم لا يصفون المعطوف
بالاتيان الا والمعطوف عليه كذلك فان قلت اي فائدة في هذا
العطف مع وقوع المعطوف عليه في حيز الكاف فانه يقتضي عدم
الانحصار في المذكورات وليس فيه تعيين المعطوف كالذي قبله

ليفيد

ليفيد زيادة على ما افاده الكاف قلت فائدته بيان عدم
الانحصار في الخارج في المذكورات ومجرد وقوع المعطوف عليه
في حيز الكاف لا يقتضي ذلك لاحتمال ان يكون الكاف باعتبار
الافراد الذهنية او باعتبار كل واحد من المذكورات بخصوصه
او للاستقصاء على ما وقع في كلام بعض الفقهاء من نسبة معنى
الاستقصاء لها وقال بعض مشايخنا الظاهر انه صحيح لان الفقهاء
ثقات لا يثبتون ما يتعلق باللغة من غير سند منها وقوله مع
ما يتعلق به من الاحكام والشروط ومن الامور المناسبة له متعلق
بسياتي او حال من فاعله واما على ان الاولى او الثانية او الثالثة
او على الوجوب او الحرمة او الحجج وفي كل من هذه الوجوه نظر
اما ما عدا الاخير فلانه لا وجه لتخصيص بعض المذكورات ببيان
انه يبحث عنه بغير ما ذكر فيه او بانه لغير ما ذكر فيه ولا ببيان
مجيء ما يتعلق بذلك الغير كما هو ظاهره وان امكن اعادة ضمير به
للمطلق المضاف الى الامور وجميع ما عطف عليه او لجميع المذكورات
بتاويل المذكور مع مشاركة غيره منها له في ذلك واما الاخير
فلانه يلزم ان يكون البحث عن الباقي بانه غير المذكورات وهو فاسد
فانه يبحث عنها كذلك وطرقه على سبيل الاجمال ملتبسة بخلاف
اي بمخالفة طرقه حالة كونها على سبيل التفصيل اي على سبيل
وصفة هي التفصيل اي تعيين متعلقها لارتباطها بحكم بعينه كوجوب
الصلاة وحرمة الزنا وجواز الصلاة داخل الكعبة واستحقاق
بنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب وامتناع
بيع بعض الارز ببعض الا مثلا بمثل يدا بيد وثبوت الطهارة عند
الشك في بقائها نحو قوله تعالى اقيموا الصلاة وقوله تعالى
لا تقربوا الزنا وصلاته اي النبي باعادة الضمير على غير مذكور
للعلم بالمراد به من قوله صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما اخرجه

الألوكة
www.alukah.net

ورواه الشيخان البخاري ومسلم اي بناء على اخراجهما اياه فالكاف
بمعنى على كما هو قول الاخفش والكوفيين وما مصدرية وتذكير
الضمير العائد للصلاة بتاويلها بالمذكور او بملاحظة انها فعل
ويجوز حمل الكاف على التشبيه وما على الموصولة وتذكير الضمير
مراعاة للفظ ما او لما تقدم والتغاير بين المشبه والمشبه به
قد يكفي فيه الاعتبار اي ونحو صلاته صلى الله عليه وسلم حال
كونها باعتبار تشبيهي اياها اليه مماثلة لها باعتبار نسبة التفخيم
اياها اليه صلى الله عليه وسلم والاجماع على ان لبنت الابن السدس
حال كونها موجودة مع وجود بنت الصلب وقوله حيث اي وقت
اذ هي لكونه للزمان عند الاخفش لا عاصب لها اي لواحدة
منهما متعلق بالنسبة في مدخوله على خلاف ما اذا كان لبنت الصلب
عاصب كابن الصلب فلا شيء لبنت الابن مطلقا لحجب اولاد الابن
بالابن وما اذا كان لبنت الابن عاصب كابن الابن فتقاسمه
ما فضل عن نصف بنت الصلب للذكر مثل حظ الانثيين وبار
الارز على البر في امتناع بيع بعضه اي البر ببعض في كل حال
الا حال كون البعضين مثلا بمثل اي متماثلين في المقدار باعتبار
الكيل وحال كونهما حالين كما يؤخذ من قوله وحال كونهما يدا بيد
اي مقبوضين للعاقدين بمجلس العقد قبل التفرق منه وقبل
التحابر كقولهما الزمنا العقد لانه الحلول لازم للتقابض في المجلس
غالبا وفي المغني في قولك بعته اي فلانا يدا بيد اي متقابضين
ان يدا حال من الفاعل والمفعول وبيد بيان قاله سيبويه
كما انك في سقيا لك بيانا ايضا فيتعلق بمحذوف استونف
للتبيين وفيه في سقيا لزيد التقدير ارادتي لزيد انتهى ولعل
التقدير فيما نحن فيه تقابضنا بيد وما تقدم في قوله كما اخرجه
الشيخان يجري في قوله هنا كما رواه اي الامتناع المذكور مسلم

كما

كما هو ظاهر واستصحاب الطهارة اي اثباتها الآن لثبوتها
فيما قبل كما يؤخذ مما يأتي آخر الكتاب في بيان معنى الاستصحاب
لمن اي في حق من شك اي تردد مطلقا ولو مع رجحان الانتفا
في بقائها بعد ما تحقق حصولها فلبث طرقه على سبيل
التفصيل المذكور من اصول الفقه وان ذكر بعضها في كتبه
فانه لم يذكر فيها لانه من الاصول وانما ذكر فيها تمثيلا اي لاجل
تمثيل القواعد وايضاحها وعطف على قوله طرقه على سبيل
الاجمال قوله وكيفية الاستدلال من استدل بمعنى دل كاستق
بمعنى قر لا بمعنى طلب الدليل لقوله لها اي بطرق الفقه
الاجمالية لكن لا من حيث اجمالها بان يكون الاستدلال بالطريق
الاجمالي او التفصيلي من حيث اجماله لان تلك الكيفية انما تكون
عند التعارض من حيث افادة الاحكام ولا تعارض بين الادلة
الاجمالية من تلك الحيثية بل من حيث تفصيلها اي تعيينها المفيد
للاحكام بانه يتحقق موضوعها في افراده كتحقق الامر الذي هو
موضوع قولنا الامر للوجوب الذي هو طريق اجمالي كما يتبين فيما
سبق في قوله اقيموا الصلاة ويجوز انه لا يريد الشارح كما هو ظاهر
عبارته بقوله اي طريق الفقه الطرق الاجمالية كما قيدناه بل
مطلق الطرق فيكون مرجع الضمير طرق الفقه لا بقيدها السابق
ومثله صحيح واقع في كلامهم ويكون التقييد بالحيثية المذكورة
لاخراج الاجمالية والتفصيلية لعلة من حيث التفصيل ولعل
عدم تقييده بالاجمالية ليصح حملها على الوجهين وانما لم يقيد
بالتفصيلية لئلا يكون رد الظاهر المنتزع بالكلية ويجوز ان يكون
الضمير في قوله المستدل بها على حذف المضاف اي بجزئياتها او
على حذف المضافين اي بجزئيات موضوعها وهي الادلة
التفصيلية من حيث تفصيلها لا مطلقا بل عند تعارضها من حيث

الألوكة
www.alukah.net

افادة الاحكام اذ الكيفية المذكورة انما تكون حينئذ وانما تعارضت
لكونها ظنية من تلك الحيثية والتعارض يقع بين الظنيات بخلاف
القطعيات والمختلفات ثم بين كيفية الاستدلال لها بقوله من
تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق وغير ذلك
كتقديم المجمل على المبين والناسخ على المنسوخ وسياتي بيان المراد
بالتقديم فيما ذكر ثم ههنا نظر وذلك لان الاصول كما علم مما تقدم
عبارة عن القواعد الكلية وهذه المذكورات لا قواعد كلية
ويجاب بحمل الكلام على المسامحة والتقدير من قواعد تقديم
الخاص على العام الخ اى من القواعد المتضمنة لبيان ذلك فقوله
المصنف وكيفية الاستدلال بها على المسامحة ايضا والتقدير
وقواعد كيفية الاستدلال اى القواعد المتضمنة لبيان تلك
الكيفية ويجوز ان يريد بالكيفية نفس القواعد المفيدة لها ولما
ورد على المصنف ان صفات المجتهد اى القواعد المتضمنة لبيان
شروطه من اصول الفقه ايضا مع انه لم يتعرض لها فلا يكون تعريفه
صحيحا اجاب عنه الشارح بانه تعرض لكيفية الاستدلال لها
وكيفية الاستدلال بها تجر الى صفات اى شروط من يستدل
بها ويلزمها الظهور توقف الاستدلال على من يستدل وعدم
صلاحية كل احد له ففى ذكر كيفية الاستدلال بها دلالة على كيفية
من يستدل بها بالالتزام وفيه نظر لانه اراد انها مفهومة من
كيفية الاستدلال التزاما فى نفسها فمسلم ولا يفيد وان اراد
انها من حيث كونها معتبرة فى مسمى الاصول وجزا منه مفهومة
منها فهو ممنوع لظهور ان لا دلالة لاعتبار كيفية الاستدلال
فى مسمى الاصول على اعتبار شروط المجتهد فى مسماه ايضا ويجوز
ان لا يكون مقصوده الجواب بهذا الكلام لكنه حينئذ لا مدخل له
فى المقام مع انه يمكن ان يكون المصنف انما اسقطها بناء على انها

ليست

ليست من الاصول كما قيل به نعم يمكن حمل كيفية الاستدلال
بها فى عبارة المصنف انما اسقطها على الكيفية التى يتوقف عليها
الاستدلال فتشمل صفات المجتهد لكنه خلاف الظاهر ولذا
اعرض عنه الشارح فهذه الثلاثة التى هى طرق الفقه
على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وصفات المجتهد
على ما تقدم بيانه فى الثلاثة هى الفن اى النوع المسمى
باصول الفقه اى بهذا اللفظ المشعر بابتنا الفقه الذى هو
من اشرف علوم الشرع عليه فهو لقب لاشعاره بالمدح بالابتنا
المذكور قال السيد اى باعتبار مفهومه الاصلى فان ذلك
قد يقصد تبعا انتهى ولا ينافيه قوله المولى التفتازانى يعنى
باعتبار مفهومه الغير العلمى وان لم يكن مما يقصد عند اللفظ
لانه انما محمول على نفى القصد بالذات او على لزوم قصده حال
الاستعمال فقد لا يخطر بالبال حينئذ ولكون اشعار اللقب
بالمدح باعتبار مفهومه الاصلى فارق الكنية فانه يقصد بها
التعظيم لكن لا باعتبار معناها بل بعموم التصريح بالاسم فان
بعض النفوس يانف ان يخاطب باسمه ذكره الرضى نعم قد
يكون الاشعار فى بعض الكنى باعتبار المفهوم الاصلى كما فى ابى
الفضل وابى جهل ويجاب بانه لقب من هذه الجهة فتكون
النسبة بينهما العموم الوجهى وان نظر بعضهم فى تفسير اللقب
بما يشعر بمدح او ذم بانه يتناوله الكنية كما ذكر والمشهور
ان اللقب قسيم لها لانا لا نسلم كون هذه القسمة حقيقية
لجواز ان تكون اعتبارية لا تنافى تداخل الاقسام قال بعضهم
وقد يتفق لبعض الاسما اشتهار اتصاف مسماه بصفة كمال
او نقصان كما تم وما درى فى ضمن اطلاق ذلك الاسم عليه
وليس بلقب اذ لم يقصد ذلك حال الوضع بل لا يقصد اصلا وان كان يفهم

الألوكة
www.alukah.net

منها انتهى وبما تقرر يعلم كونه هذا اللفظ اعني لفظ اصول الفقه علما وهو
كذلك وبه صرح السيد في قول العضد انه علم للعلم بالقواعد حيث قال
هو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناوله افراد متعددة
اذ القائم فيه يزيد غير ما قام بعمرو وشخصا وانه اعد معلوما بها ولما احتيج
الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي جعلوه علما للعلم المخصوص على
ما عهد في اللغة لا اسم جنس له انتهى وقوله ولما احتيج الى نقل
هذا اللفظ قال بعضهم انما احتيج اليه لما سيأتي انه الاصل اذا
اضيف الى العلم يراد دليله فلا يتناول الاجتهاد والترجيح انتهى
وقوله على ما عهد في اللغة معناه كما قاله بعضهم ان المتعارف
عند اهل اللغة هو ان المركب اذا نقل ينبغي ان ينقل الى المعنى
العلمي ويجعل علما انتهى واعترض قوله في اللغة بان الصواب
في العرف اذ النقل في اللغة غير معهود الا انه يراد على ما عهد في نقل
اللغة ورده بعضهم بما في التلويح ان الكتاب في اللغة اسم للمكتوب
وظاهر انه منقول اليه من معنى الكتابة كما صرح به صاحب فصول
البدائع حيث قال الكتاب لغة الكتابة ثم جعل اسما للمكتوب ثم غلب
في عرف الشرع على القرآن انتهى اي فقد عهد النقل في اللغة لا يقال
لكن ما نحن فيه ليس من قبيل النقل في اللغة فكيف قال على ما عهد
في اللغة لانا نقول معناه انه ينبغي ان نكون ما نحن فيه على طريق
ما عهد في اللغة ولقول السيد لان علم اصول الفقه كلي يندفع
ما يورد من انه جزئي لا يمكن تعريفه على انهم صرحوا بان الماهية
التي تتميز اجزاؤها في الوجود تحديدها ببيان تلك الاجزاء لا
الجنس والفصل ومثل ذلك جار في الجزئي كما قال شيخنا الشريف
فيمكن بيان اجزائه المتميزة في الوجود فيمكن ان يسمى بيانها تعريفا
لمشابهة التعريف بذلك المعنى وان لم يكن تعريفا حقيقيا لانتظامه
بالكليات بالاتفاق انتهى بمعناه وقضية قوله في توجيه

كليته

كليته بناء على انه العلم بالقواعد وان اعد معلوما بها انه لا يكون
كليا اذا جعل نفس تلك القواعد فيكون اللفظ علم شخص لا جنس
ويمكن ان يقال بتعدد تلك القواعد بتعدد محلها وفي كلام شيخنا
الشريف واعلم ان اسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند
التحقيق وضعت لانواع اعرافي تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم
بزيد وبعمرو وقد تجعل اعلام شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل
يعد عرفا واحدا انتهى ولا يرد على العلمية ان تلك الاسماء تقبل ال
لجواز كونها زائدة او للمح الاصل فانه فيه منازعة بعضهم بذلك
في العلمية ولا يخفى عليك ان مما سبق انه اسم كل علم يطلق بازاء ثلاثة
معان ولهذا جعل ابن الحاجب مسمى اصول العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية وقال المولى التفتازاني المراد بالعلم الاعتقاد الجازم
المطابق او الملكة التي هي مبدأ تفاصيل القواعد اشكل الحصر
في قول الشارح فهذه الثلاثة هي الفن الخ ويجاب بانه حصر
اضافي اي لا غير هذه الثلاثة من القواعد ولا يعني هذه
القواعد كالباب الواحد من اصول الفقه قال الاسنوي فانه
جزء من اصول الفقه فلا نكون اصول الفقه ولا يسمى العارف
بها اصوليا لانه يعني الشيء لا يكون نفس الشيء وقال السيد
فبالقواعد خرج العلم بالجزئيات والعلم بعض تلك القواعد
فانه جزء منه انتهى لكن ذكر الامام السبكي ههنا انه ينبغي صدقه
على القليل والكثير واطالة فيه وابواب اصول الفقه قد
تقدم اول الكتاب انه المختار في مسمى الابواب انه الالفاظ
المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة وعليه فالمعنى
هنا والالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة التي هي
مسائل اصول الفقه ولتعدد انواع تلك المسائل تعدد تلك

الألوكة
www.alukah.net

الابواب فلذا جمعها لكن المراد بالامور الاتية من اقسام الكلام
وما عطف عليها هو تلك المعانى المخصوصة التى هى مدلولات تلك
الابواب فلابد فى صحة حملها على الابواب من المسامحة فى احد
الطرفين فالتقدير ومضمون ابواب اصول الفقه اقسام الكلام
او التقدير وابواب اصول الفقه الفاظ او عبارات اقسام الكلام
وفى عد اقسام الكلام من الابواب تغليب اذ ليست من الاصول
كما علم من تعريفه السابق او اراد بابواب اصول الفقه ما يشمل
توابعه والمراد هنا وفى جميع ما ياتى هو المسائل الكلية الباحثة عن
احوال المذكورات اذ هى المسماة باصول الفقه كما تبين انفا لا هذه
المفردات فانها لا تسمى بذلك نعم قد اقتصر المصنف فى بعض
المذكورات على تعريفه من غير بيان شئ من احواله فلا يبعد ان
يراد بالمسائل الباحثة عن الاحوال ما يعم التعاريف مسامحة
وان لم يكن من قبيل المسائل حقيقة فانها امور تصورية لا يدخلها
فى نفسها تصديق ولا تكذيب والامر بالرفع والنهى والعام
والخاص ويذكر فيه اى فى الخاص اى فى اثنا الكلام عليه او فى
الخاص والعام بتاويل المذكور او بمجموعهما اى فى اثنا الكلام على
مجموعهما المطلق والمقيد وذلك لشدة المناسبة بينهما وبين
الخاص والعام من جهة ان فى المطلق عموما شيوعيا وان لم
يكن استغراقيا كما فى العام وفى المقيد تخصيصا له لانه يبين
ما اخرج من ذلك الشيوع كما ان الخاص يبين ما اخرج من عموم
العام الاستغراقى فناسب ذكر الجميع فى مبحث واحد حيث ذكر
المطلق والمقيد فى اثنا ذكر الخاص وعده كالشئ الواحد حيث
اكتفى فى الترجمة بالعام والخاص والمجمل والمبين والظاهر
وفى بعض النسخ والماول عقب قوله والظاهر الذى هو
مقابله وسياتى اى الماول اى الكلام عليه فذكره فى هذه

النسخة

النسخة صحيح لا اشكال فيه وتركه فى النسخة الاخرى لا محذور فيه
اذ غاية ما فى الباب الزيادة على ما فى الترجمة ولا محذور فيه بل
قد يمنع انه متروك فى النسخة الاخرى لما سياتى فى كلام المصنف
انه يسمى ظاهرا بالدليل فشمله قوله هنا والظاهر بتعميمه للظاهر
المطلق والظاهر المقيد اى ما يطلق عليه لفظ الظاهر ولو فى
الجملة والافعال اى افعال صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم
والناسخ والمنسوخ والاجماع والاخبار والقياس والحظر
والاباحة اى بيانها هو الاصل منها فى الاشيا بعد البعثة
وترتيب الادلة اى بيان رتبة كل منها بالنسبة لغيره وما تقدم
منها على غيره وصفة المفتى وصفة المستفتى واحكام
المجتهدين وسياتى ما يعلم منه ان المجتهد والمفتى واحد فاما
اقسام الكلام فيما انها يستدعى سبق بيان نفس الكلام لان
معرفة اقسام الشئ من حيث انها اقسامه فرع معرفة نفس
ذلك الشئ وعلى هذا فليس المقصود بهذا الكلام بيان اقسامه
بل بيانه نفسه وكانه قال هو اللفظ المتالف من اسمين او اسم
وفعل الخ ويجوز ان يكون المقصود به بيان اقسامه وكانه قال
ينقسم الى مركب من اسمين ومن اسم وفعل الخ ولا ينافيه قوله
الاتى والكلام ينقسم الى امر ونهى الخ لصحة حمله على معنى والكلام
ينقسم ايضا اى كما انقسم فيما سبق الى ما سبق وعلى كلا التقديرين
يندفع قول التاج اراد باقسام الكلام اقسام ما يتركب منه الكلام
وقد اطلق هذا الاستعمال جماعة من النحاة انتهى فاقل اى
فنقول اقل ما اى اللفظ الذى يتالف ويتركب منه الكلام
اسمان فان قيل يجب تغاير المالف والمتالف منه بالضرورة
والا فلا تالف وهنا ليس كذلك لان الاسمين نفس الكلام
فانه ليس الا عبارة عنهما قلنا يكفى تغايرهما بالاعتبار فان المتالف

الألوكة
www.alukah.net

هو المجموع من حيث هو مجموع والمتألف منه الاجزاء المحمولة على التفصيل
فان قيل لا نسلم ان الاسمين بمجردهما نفس الكلام بناء على ان
الاسناد الذي هو ربط احدى الكلمتين بالاخرى بحيث يحسن السكوت
جزء من الكلام كما صرح به الرضي فالاسمان مع الاسناد اي بمجموع
الثلاثة هو نفس الكلام لا الاسمان وحدهما قلت لعل مختار المصنف
ما اختاره بعض شيوخنا ان الاسناد شرط لتحقق الكلام لا جزء والا يلزم
ان لا يكون الكلام لفظا حقيقة ابدا لانه الاسناد ليس بلفظ والمركب
من اللفظ وغيره لا يكون لفظا حقيقة وهو بعيد جدا لا سيما وقد
قسموا اللفظ الى الكلام وغيره ولا فرق في الاسمين بين ان يكونا
مبتدا وخبرا نحو زيد قائم ولم يعد الضمير في قائم الراجع لزيد
مثلا لعدم ظهوره كما سياتي ولانه مثل قائم شبيه بالخالي عن الضمير
من جهة عدم تغيره في التكلم والخطاب والغيبة نحو انا قائم
وانت قائم وهو قائم كما لا يتغير الخالي عن الضمير نحو انا رجل وانت
رجل وهو رجل كما قاله السكاكي او يكونا مبتدا وفاعلا اغنى عن الخبر
نحو اقائم الزيدان او مبتدا ونائبا عن فاعل سد مسد الخبر
نحو امضروب العمران او اسم فعل وفاعله نحو هيهات العقيق
او اسم وفعل سواء كان الاسم فاعلا نحو قام زيد او نائبا عن
الفاعل نحو مضروب زيد بضم الضاد وكسر الراء او فعل وحرف نحو
ما قام او لم يقم اي هو اي زيد مثلا وهذا القسم اثبته بعضهم
في اقسام الكلام فعد كلا من الفعل والحرف لظهوره ووجوده
ولم يعد الضمير المستتر في قام او يقم الراجع اي ذلك الضمير
الى زيد مثلا من اجزاء الكلام او لم يعتبره فلم يعده منها لعدم
ظهوره ووجوده فانه صورة عقلية لا تحقق له ولا وجود له
في الخارج اذ ليس بلفظ ولا وضع له لفظ وتبعه المصنف لقصد
التسهيل على المبتدي فان الملفوظات اقرب لفهمه من المعقولات

ولكن

ولكن الجمهور كابنوه على عده كلمة من اجزاء الكلام اكتفاء بكونه
في حكم الملفوظ الموجود لاستحضاره عند النطق بالفعل استحضارا
لا خفاء معه ولا لبس مع توقف الفائدة الكلامية عليه وبه يفارق
عدم عد الضمير في قائم نحو زيد قائم حيث قالوا انه مركب
من اسمين ولم يقولوا من ثلاثة وقضية تعليل البعض المذكور
ان فعل الامر كقم وقف بمجرده كلام فيكون هذا الكلام خاليا
عن التركيب ويبقى الكلام في المحذوف وعند هذا البعض كما في زيد
في جواب من قام فيحتمل ان يعتد به ويعرف بان له صورة خارجية
بخلاف المستتر اذ لا صورة له الا عقلية ويحتمل ان لا فرق عنده
فيتحقق الكلام بدون التركيب هنا ايضا ولعل الاقرب الاول
او اسم وحرف وذلك اي وهذا القسم كائن ومحصور في
الفاظ النداء اي الالفاظ المناديات او النداء بمعنى المنادى
او على ظاهره على المسامحة نحو يا زيد فالكلام عبارة عن حرف
النداء النائب عن الفعل المقدر مع فاعله والمفعول بعده نظرا
للظاهر والملفوظ وان كان المعنى في نحو يا زيد ادعو زيدا
او انادي زيدا المشتمل على الفعل والفاعل اللذين هما محل
الاسناد الذي هو مناط الفائدة الكلامية لعدم ظهورهما ووجودهما
في اللفظ ذكر ذلك بعضهم وتبعه المصنف لما تقدم ولكن الجمهور
على ان الكلام هو المقدر من الفعل مع فاعله وحرف النداء
نائب عنه كما نابت نعم مثلا عنه في جواب هل قام زيد
مثلا وقضية تعبير المصنف بالاقل انه قد يتركب من اكثر
مما ذكر وعليه جمع منهم ابن هشام حيث ذكر ما تقدم ما عدا
الفعل والحرف والاسم والحرف وزاد انه يتألف من جملتين
وله صورتان احداهما جملة الشرط والجزاء نحو ان قام زيد قمت
والثانية جملة القسم وجوابه نحو احلف بالله لزيد قائم

الألوكة
www.alukah.net

ومن فعل واسمين نحو كان زيد قائما ومن فعل وثلاثة اسماء نحو علمت
زيدا فاضلا ثم قال وما صرحت به من ان ذلك اى ائتلافه من
اسمين واسم وفعل هو اقل ما يتألف منه الكلام هو مراد النحويين
وعبارة بعضهم يعنى ابن الحاجب توهم انه لا يكون الا من اسمين
او فعل واسم انتهى لكن ذكر السيد فى حواشى المتوسط ان الكلام
انما يتحقق بالاسناد الذى يتحقق بالمسند اليه والمسند فقط وهما
اما كلمتان او ما يجرى مجراهما وما عداهما من الكلمات التى ذكرت
فى الكلام خارج عن حقيقة الكلام عارضة لها انتهى وفى حواشى
الرضى له جواب القسم كلام بلا نزاع واما جواب الشرط ففيه
بحث والحق ان الكلام هو المجموع المركب من الشرط والجزا لا الجزا
وحده لان الصدق والكذب انما تعلقا بالنسبة التى بينهما لا
بالنسبة التى بين طرفى الجزا يظهر لك ذلك بالتامل فى قولك
ان ضربتنى ضربتك فانه قد لا يوجد منك ضرب المخاطب اصلا
ويكون هذا الكلام صادقا ولو كان الكلم المقصود بالجزا لم يتصور
صدقه مع انتفائه لوله فى الواقع بالكلية انتهى ويوافق ذلك
قوله ابن الحاجب ولا ينافى ذلك اى الكلام الا فى اسمين او اسم
وفعل انتهى وما اورد عليه من انه قد يتركب الكلام من جملتين
كما فى الشرطية على ما هو التحقيق ومن اسم وجملة نحو زيد يقوم
ابوه فقد اجيب عنه بان المراد من اسمين حقيقة او حكما والجملة
الواقعة طرف الكلام فى حكم المفرد من حيث وقوعها طرفا وهذا
هو معنى قول السيد السابق اما كلمتان او ما يجرى مجراهما
وفى قول المورد على ما هو التحقيق اشارة الى ما ذهب اليه جمع
محققون منهم الشيخ الرضى والمولى التفتازانى ان الكلام فى
الجملة الشرطية هو الجزا فقط والشرط قيد خارج عنه وقد
تقدم فى كلام السيد رد ذلك والمصنف مشى على الاول الذى

مشى

مشى عليه ابن هشام وقال انه مراد النحويين لانه اسهل على
المبتدى المقصود لهذه الورقات والكلام ينقسم الى امر
اى كلام مشتمل على اسم او فعل مغاير لنحو لا تفعل دال على طلب
فعل او ترك وانما حملناه على اعم من فعل الامر لانه اقرب
الى استيفا الاقسام والا خرج اسم الفعل والمضارع المقرون
بلام الامر عن جميع الاقسام المذكورة واما الخبر المراد به الامر
نحو والمطلقات يتربصن فيحتمل ادخاله هنا نظرا لمعناه بنا على
انه الدال على الطلب اعم مما بالوضع او غيره ويحتمل ادخاله فى
الخبر نظرا للفظه ويحمل الدال هنا على ما يدل بالوضع ولا ينبغى
حمل الامر هنا على نفس الطلب الذى هو الامر النفسى اذ هو
ليس بلفظ فكيف يكون من اقسام ما هو لفظ وهو الكلام فان
المراد به الكلام اللفظى بقرينة قوله فاقل ما يتألف منه الكلام
اسمان الخ ويحتمل انه اراد بالكلام النفسى وهو المعنى القائم
بالنفس المعبر عنه بما صدقات اللسانى اذ يطلق عليه ايضا لفظ
الكلام حتى قال الاشعرى مرة انه حقيقة فيه مجاز فى اللسانى
واختاره فى جمع الجوامع واخرى انه مشترك بينهما ونقله الامام
الرازى عن المحققين وقال المعتزلة انه حقيقة فى اللسانى
دون النفسانى لكنه خلاف السياق وخلاف غرض الاصولى
لانه انما يتكلم فى اللسانى لانه بحثه عنه لا عن النفسانى
وخلاف مقتضى كلام البرهان حيث قال ثم لما قسم اهل
العربية الكلام الى الاسم والفعل والحرف قسم الاصوليون
الكلام على غرضهم تقسيما اخر فقالوا اقسام الكلام الامر والنهى
والخبر والاستخبار الخ فانه المتبادر منه كما لا يخفى ان الذى
قسمه الاصوليون هو الذى قسمه النحويون ولا شبهة فى
ان الذى قسمه النحويون هو الكلام اللفظى لانه الذى يبحثون

الألوكة
www.alukah.net

عنه ولانه الذى ينقسم الى الاسم والفعل والحرف وكذا يقال
فى جميع المعطوفات على الامر بقى ههنا بحث وهو ان المفهوم من
كلام النحاة وغيرهم ان مسمى الامر هو الفعل دون فاعله فهو
مفرد لا مركب فكيف يكون قسما ما هو مركب وهو الكلام ويمكن
ان يجاب بالمسامحة فى قوله الى امر والمعنى الى امر اوذى امر
اى كلام مشتمل على الامر على الامر وبان للامر معنى اخر وهو
الكلام المشتمل على الامر وبان المراد بالكلام المعنى اللغوى
ويناسبه تعبيره بالظاهر دون التعبير الذى هو مقتضى الظاهر
وهو ما يتكلم به قل او كثر وهو الانسب بقوله الاتى ومن وجه
اخر ينقسم اى الكلام الى حقيقة ومجاز اذ هما من عوارض
المفردات كما سياتى ونهى اى كلام مصدر بلا دال بالوضع على طلب
الترك ويعبر عنه بصيغة لا تفعل فالامر نحو قم ونحو اترك ولتقم
وعنه النهى نحو لا تقعد ونحو لا تترك وخبر وهو كلام يدخله
الصدق والكذب وسياتى تحقيقه فى محله نحو جاء زيد ومجى زيد
واستخبار وهو اى الاستخبار الاستفهام اى الكلام الدال
على طلب حصول صورة الشئ فى الذهن من حيث هو حصوله فيه
فان كانت تلك الصورة وقوع نسبة بين الشيئين اولا وقوعها
فحصولها هو التصديق والا فهو التصور وخرج بقيد الحيثية نحو
علمنى وفهمنى فان المقصود هنا حصول التعليم والتفهيم فى
الخارج ولكن خصوصية الفعل اقتضت حصول اثره فى الذهن
وهذا الفرق كما قال السيد دقيق يحتاج الى تامل صادق مع
توفيق الهى وانما فسرنا الاستفهام بما تقدم مع انهم فسروه
بنفس الطلب المذكور ليصح جعله من اقسام الكلام على ما
تقدم التنبيه عليه نحو هل قام زيد فانه كلام دال على
طلب حصول صورة حال زيد من القيام او عدمه فى الذهن

فيقال

فيقال فى جوابه نعم ان كان حاله القيام اى قام زيد او يقال فى
جوابه لا ان لم يكن حاله القيام بل عدم القيام اى لم يقم وقوله
فيقال الخ تحقيق لمعنى الاستخبار والاستفهام فانه طلب الاخبار
والفهم من الغير حصول المطلوب بقوله نعم اولا وينقسم
الكلام ايضا اى كما انقسم الى ما تقدم الى تمن اى كلام دال
بالوضع على طلب ما لا طمع فيه او ما فيه عسر فالاول نحو ليت
الشباب يعود والثانى نحو قوله منقطع الرجا ليت لى مالا
فاحج منه وقد فسروا التمنى بنفس طلب ما لا طمع فيه او ما فيه
عسر وفى المطول وهو اى التمنى طلب حصول شئ على سبيل المحبة
انتهى قيل ينبغى ان تقيد المحبة بالمجردة اى عن الطمع احترازا عن
الاوامر والنواهى والنداءات التى قد وجدت فيها وقيل قيد
الحيثية المرادة يكفى فى اندفاع النقض بها وفى الرضى وماهية
التمنى غير ماهية الترجى الا ان الفرق بينهما من جهة واحدة فقط
وهى ان التمنى يستعمل فى الممكن والمحال والترجى لا يستعمل الا فى
الممكن وذلك ان ماهية التمنى محبة حصول الشئ سواء كنت تنتظره
وترتقب حصوله اولا والترجى ارتقاب شئ لا وثوق بحصوله
ثم لا يقال لعل الشمس تغرب ويدخل فى الارتقاب الطمع
والاشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب والاشفاق ارتقاب المكروه
نحو لعلك تموت الساعة انتهى وظاهر ان المحبة غير الطلب فلم
يجعل التمنى طلبا ويوافقه قول شيخنا الشريف فى موضع والتمنى
ميل القلب الى شئ سواء كان يرتقب حصوله او يجزم بانه لا يحصل
نحو ليت الشباب يعود وذكر فى موضع اخر ان العلماء اختلفوا فى
التمنى والنداء والاستفهام فمنهم من قال ان التمنى لطلب التمنى
والنداء لطلب الاقبال والاستفهام لطلب الفهم ومنهم من
جعلها لحالة نفسانية يلزمها الطلب المذكور انتهى بمعناه وانما

الألوكة
www.alukah.net

فسرنا التمني بما تقدم خلاف تفسيرهم اياه بنفس الطلب المذكور
او بما يستلزمه كما تقرر ليصح كونه من اقسام الكلام كما تقدم وعرف
اى كلام دال بالوضع على الطلب برفق ولين نحو الا تنزل عندنا
وقسم اى كلام دال على القسم اى اليمين نحو والله لافعلن
كذا وصرح الرضى فى الكلام على حد الكلام بان جواب القسم كلام بخلاف
الجملة القسمية لانها لتوكيد الجواب وفى بحث الحروف بان جملتى
القسم والجواب كالشرط والجزا صارتا بقرينة القسم كالجملة
الواحدة انتهى وتقدم عن السيد ان جواب القسم كلام بلا نزاع
وان الحق ان الكلام مجموع الشرط والجزا اذا تقرر ذلك فقول
المصنف وقسم يحتمل ان يريد به جواب القسم على حذف مضاف
او على التجوز فيوافق كلام الرضى الاول وان يريد به مجموع جملتى
القسم والجواب فيوافق ظاهر كلام الثانى وهو ظاهر تمثيل
الشارح وبه يشعر قوله البرهان والقسم لا يستقل دون
مقسم به ومقسم عليه واذ ذاك يلتحق بالخبر انتهى فان قلت
ما وجه اعادة الفعل فى قوله وينقسم ايضا مع ان ما قبله وما
بعده تقسيم واحد قلت الاشارة الى ان منهم من اقتصر
على تقسيمه الى ما تقدم من الامور الاربعة وانه يرد عليه انقسامه
ايضا الى هذه المذكورات وان الجميع تقسيم واحد يدل على ذلك
قول البرهان ثم لما قسم اهل العربية الكلام الى الاسم والفعل
والحرف قسم الاصوليون الكلام على غرضهم تقسيما اخر
فقالوا اقسام الكلام الامر والنهى والخبر والاستخبار وهذا
قول القدما واعترض المتاخرون فزادوا بزعمهم اقساما
زائدة على هذه الاقسام وحاولوا بزيادتها القدح فى حصر
الاولين الكلام فى الاقسام الاربعة انتهى ثم عدد ما زادوه
التمنى والترجى والقسم وبحث فى بعض تلك الاقسام

المزيدة وهذا منه دقائق الورقات وقوله ومن وجه اخر
اى لاجله وبملاحظته وفى هذا اشارة الى ان التقسيمات المختلفة
لا تنافى تداخل الاقسام فلله در ذلك الامام والمعنى من وجه
مغاير للوجه الذى انقسم باعتباره الى ما تقدم وذلك لان
انقسامه الى ما تقدم باعتبار مدلوله بخلاف انقسامه الى ما
هنا فانه باعتبار استعماله الاصلى فى موضوعه او فى غيره متعلق
بقوله ينقسم اى الكلام اى بالمعنى اللغوى وهو ما يتكلم به قل
او كثر على طريق الاستخدام ان اريد بالكلام فيما سبق غير المعنى
اللغوى على ما سبق فان الحقيقة والمجاز كلاهما من عوارض المفردات
ايضا ان لم يختصا قاله فى المطول فى قول التلخيص الحقيقة
الكلمة المستعملة الخ فانه قال كان الواجب ان يقول اللفظ
المستعمل ليتناول المفرد والمركب قال لو سلم اطلاق
الحقيقة على المجموع المركب فنقول لما كان تعريف الحقيقة غير
مقصود فى هذا الفن لم يتعرض الا لما هو الاصل اعنى الحقيقة
فى المفرد انتهى ففيه اشارة الى التردد فى اطلاق الحقيقة على
المركبات وفى التلويح بعد ان قرر ان الوضع النوعى قد يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين
الدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له
فالمفرد مثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية
باعتبار ما يقابل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر
والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة
كل ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة انتهى فادرج المركبات فى
الحقائق ومثله فى حواشى العضد اه نعم قد يطلق كل من
الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى
واستعماله فيه مجازا كما قاله فى التلويح ثم اطلاق الحقيقة والمجاز

الألوكة
www.alukah.net

على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في
عبارة العلما مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون
مجازا لا خطا وحمله على خطا العوام من خطا الخواص انتهى الى حقيقة
ومجاز يعني انهما من اقسامه والا فهو هذا الوجه لا ينحصر فيهما من ح
لان اللفظ قبل استعماله لا يوصف بواحد منهما كما نص عليه الايمة وهو
معلوم مما ياتي في تعريفهما ويجوز ان يراد بالكلام ما استعمل بالفعل
فينحصر فيهما فالحقيقة وهي في الاصل فعيل بمعنى فاعل من حق
الشيء اذا اثبته او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته نقل
الى الكلمة الثابتة او المثبتة في مكانها الاصلي والتا فيها للنقل
من الوصفية الى الاسمية ذكر ذلك في المطول ثم نقل عن صاحب
المفتاح ان التا للتانيث على الوجهين وبسطه ثم اشار الى تضعيفه
ومعنى كون التا للنقل من الوصفية الى الاسمية كما قال بعضهم ان
اللفظ اذا صار بنفسه اسما لغلبة الاستعمال بعد ما كان وصفا كان
اسمية فرعا لوصفيته فجعل التا علامة للفرعية كما جعل علامة في
رجل علامة لكثرة العلم بنا على ان كثرة الشيء فرع تحقق اصله
وقاله الاسنوي في شرح قول المنهاج والتا للنقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية ما نصه اعلم انه الفعيل ان كان بمعنى الفاعل فانه
يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتا فتقول برجل عليم وامراة عليمة
وان كان بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمؤنث فتقول
مررت برجل قتيل وامراة قتيل ويستثنى من ذلك ما اذا
سمي به او استعمل استعمال الاسما كالواسع بدون الموصوف
كقوله تعالى والنطيحة اي والبهيمة النطيحة فلا بد من التا
للفرق فالحقيقة ان كان بمعنى الفاعل فتاؤه على الاصل وان
كان بمعنى المفعول فهي انما دخلت لانتقاله الحقيقة من الوصفية
الى الاسمية لانا بينا انها نقلت الى اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت

اسما

اسما له ويجوز ان يكون المراد ان دخولها للاعلام بالنقل انتهى
فجعل التا للفرق بين الوصفية المحضة والاسمية حقيقة او حكما
ويجوز ان تكون للاعلام بالنقل وزاد بعضهم ان اليا المنشاة من
تحت ايضا للنقل من الاسمية الى الوصفية عكس التا المنشاة من
فوق وذلك لان حقا مصدر ليس بصفة فاذا قلت حقيق صار
صفة ما اي لفظ بقي في حال الاستعمال او معه وهو اطلاق
اللفظ على المعنى وارادة فهمه منه قاله السيد وفي التلويح
التحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب
دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا انتهى
على موضوعه اي اللغوي بقرينة انه المتبادر من ذكر الوضع
والبقا وبقرينة ذكر التعريف الثاني فانه لو اريد بالموضوع وهو
المعنى الذي وضع له ما يعم غير اللغوي اتحد التعريفان وهو خلاف
الظاهر والمراد موضوعه اللغوي من حيث انه موضوعه اللغوي
فان قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاضافات والاعتبارات كما قرره الايمة فشمل التعريف ما
وضعه اهل اللغة لمعنيين مثلا على الترتيب ثم استعملوه في
ثانيهما وما وضعوه لمعنى واحد ولم يضعوه لغيره لا بالاشتراك
ولا بالمجاز ثم استعملوه فيه فكل منهما حقيقة لانه مستعمل في
موضوعه اللغوي من حيث انه موضوعه اللغوي لان الموضوع
اللغوي صادق مع تعدده واتحاده ومع كونه اولا وكونه
ثانيا نعم قد يرد عليه المشترك اذا استعمل في معنييه او معانيه
معا اذ قد بقي في الاستعمال على موضوعه مع انه مجاز عند كثير
ويجاب اما بانه يختار انه حقيقة كما هو المنقول عن الشافعي
وغيره واما بتقييد الموضوع بالواحد وكذا يقال في التعريف
الثاني الاتي وخرج عنه لفظ الصلاة مثلا اذا استعمله الشارع

www.alukah.net

فى الدعا لمناسبة معناه الشرعى فانه مجاز وان بقى فى الاستعمال
على موضوعه اللغوى اذ لم يبق عليه من حيث انه موضوعه
اللغوى فتدبر نعم يدخل فيه لفظ الصلاة اذا استعمله الشارع
فى معنى الدعا لا لمناسبة المعنى الشرعى بل من حيث انه موضوعه
اللغوى وباعتبار ذلك مع انه مجاز على ما زعم شيخنا الشريف
انه الظاهر من كلامهم قاله فلا بد من قيد فى اصطلاح التخاطب
مع الحيثية انتهى والذى يظهر لى منع ما قاله بل الظاهر انه مثله
حقيقة وكانه اخذ ما قاله من قولهم واللفظ المطلوب واحترز
بقوله فى اصطلاح التخاطب عن المجاز الذى استعمل فيما وضع له
فى اصطلاح اخر غير اصطلاح التخاطب كالصلاة اذا استعملها
المخاطب بعرف الشرع فى الدعا فانها تكون مجازا لكون الدعا
غيرما وضعت هى له فى اصطلاح الشرع لا لها فى اصطلاح الشرع
انما وضعت للاركان والاذكار المخصوصة مع انها موضوعة
للدعا فى اصطلاح اخر اعنى اللغة انتهى ويمكن حمله على ما اذا
استعملها المخاطب بعرف الشرع فى الدعا لمناسبة المعنى الشرعى
لا من حيث انه الموضوع له اللغوى وباعتبار ذلك ثم رايت
فى حواشى العضد للسيد ما يؤيد ما قلته وذلك انه بعد ان عرف
الحقيقة بانها اللفظ المستعمل فى وضع اوله وقرره العضد
بما قاله السيد انه يحتمل وجهين احدهما ان لفظ فى بمعنى
السببية فالحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع اوله وبحسبه
فلفظ فى هنا كفى فى ما يقال هذا اللفظ يستعمل فى وضع الشرع
او اللغة لمعنى كذا اى يستعمل له بسبب وضع احدهما فهى متعلقة
بالاستعمال على معنى السببية وليست صلة للاستعمال كما فى
قولك استعمل اللفظ فى المعنى الفلانى قال وليس فى هذا
التعريف على هذا التوجيه الاحتمال فى على معنى بقل استعمالها فيه

وقرينة ارادته اجرا الوضع على ظاهره الذى لولاه لاحتاج الحد
الى القيد المشهور اعنى قولنا فى اصطلاح التخاطب او الى اعتبار
قيد الحيثية اعنى قولنا من حيث هو موضوع له اولا ليلا ينتقض
بالصلاة مثلا اذا استعملها الشارع فى الدعا لمناسبة معناها الشرعى
فانها مجاز قطعا ويصدق عليها انها لفظ مستعمل فى شئ وضع
له اولا وانما يخرج عن الحد باحد القيدين اذ وضعها للدعا ليس
فى اصطلاح التخاطب ولا استعمالها فيه من حيث انها موضوعة
له اولا انتهى ووجه التاييد فيه من ثلاثة مواضع احدها قوله
لولاه لاحتاج الحد الخ فانه صرح بالاكتفا فى الحد باحد القيدين
ومن لازم ذلك ما قلناه والا لاحتيج الى القيدين جميعا والثانى
قوله لمناسبة معناها الشرعى فانه مفهومه انه لا يكون مجازا
اذا لم يكن الاستعمال لذلك بل من حيث انه موضوعه اللغوى
والثالث قوله ولا استعمالها فيه من حيث انها موضوعة له
اولا فانه يدل على انه لو وجد الاستعمال من هذه الحيثية كان
حقيقة فتامل وقضية تعريف المصنف دخول الاعلام فى
الحقيقة وهو كالصريح من قول المستصفى وليس من ضرورة
كل حقيقة ان يكون لها مجاز بل ضربان من الاسما لا يدخلهما
المجاز الضرب الاول اسما الاعلام نحو زيد وعمرو الخ وفى حواشى
السعد العضديه فانه قيل قد تكون الحقيقة مستعملة
بحسب وضع لا يكون اولا ولا ثانيا لا مطلقا ولا بالاضافة
الى وضع اخر كالاعلام المنقولة التى لا يتصور لها مجازات
مثل جعفر فلنا يكفى فى اولية الوضع ان يكون له ثان بحسب
الفرض والتقدير على ان مثل هذه الاعلام يجوز ان يستعمل
فى جزء الموضوع له او لازمه وقد صرح الامدى فى الاحكام
بان الحقيقة والمجاز يشتركان فى امتناع انتفاء الاعلام لهما

الألوكة
www.alukah.net

كزيد وعمرو ولعله اراد الحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به
احتجاجه والا فهو مشكل انتهى وبما صرح به الامدى صرح البيضاوى
كالامام الرازى وقرره الاسنوى فى شرح المنهاج بقوله فلا
يكون حقيقة لانها ليست بوضع واضع اللغة ولانها مستعملة
فى غير موضوعها الاصلى ولا مجاز الانها مستعملة لغير علاقة
وهذا الكلام ضعيف اما الاول فلان العرب قد وضعت
اعلاما كثيرة واما الثانى فلانه انما ياتى اذا فرعنا على مذهب
سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور
وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتجلة سلنا لكن ينبغى ان
تكون حقيقة عرفية خاصة واما الثالث فقد تقدم منعه فى
المسئلة الرابعة انتهى وعد فى المسئلة الرابعة ما لا يدخل فيه
المجاز بالذات العلم وعلله بقوله لانه ان كان مرتجلا او منقولا
لغير علاقة فلا اشكال فى كونه ليس بمجاز وان نقل لعلاقة
كمن سمى ولده مباركا لما اقترن بحمله او وضعه من البركة
فكذلك لانه لو كان مجازا لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة
وليس كذلك وتعليل المصنف اى البيضاوى بكونه لم ينقل
لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه انتهى وخرج بقيد
الاستعمال اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل فلا يسمى حقيقة
كما لا يسمى مجازا وبقيد الوضع ما استعمل فى غير ما وضع له
غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى كتاب بين يديك
فان لفظ الفرس هنا قد استعمل فى غير ما وضع له وليس
بحقيقة كما انه ليس بمجاز او مجازا كاسد المستعمل فى الرجل
الشجاع وبقيد الحيثية ما استعمل فيما وضع له لا من حيث انه
ما وضع له كلفظ الصلاة اذا استعمله الشارع فى الدعا لمناسبة
المعنى الشرعى فانه مجاز كما تقدم وما تقرر من انه خرج بقيد

الاستعمال

الاستعمال اللفظ المهمل صرح به غير واحد كالاسنوى فى شرح
المنهاج وفيه نظر اذ ليس المراد بالمهمل ما وضع ولم يستعمل لانه
صرح بخروج هذا ايضا مع المهمل فتعين ان المراد به غير الموضوع
وحينئذ فالنجه اخراجه بقيد الوضع دون الاستعمال اذ قد
يستعمل كما يقال جاديز مرادا به زيد فان قلت المراد بالمهمل
المعرف فى مشيرم قلنا المعرف مستعمل فانه لم يخرج بالتعريف
عن كونه موضوعا لم يصح اخراجه لصدق التعريف عليه وان
خرج به عن ذلك لم يمكن اخراجه الا بقيد الوضع فليتامل
فان قيل المهمل باى معنى اريد قد يستعمل وقد لا قلنا
فيتعين التفصيل واخراج ما استعمل منه بقيد الوضع وما لا
بقيد الاستعمال وكذا بقيد الوضع ان قلنا انه غير موضوع
فليتامل فان قلت ان اريد بالوضع فى تعريف الحقيقة
الشخصى خرج كثير من الحقائق كالمركبات وكثير من الافعال
ونحو المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب فانها موضوعة
بالنوع دون الشخص وان اريد مطلق الوضع اعم من الشخصى
والنوعى دخل المجاز لانه موضوع بالنوع قلت ذكر السعد
فى الحواشى العضدية انه هذا اشكال قوى وان جوابه
يطلب من تلويحه فى فصل العام والذى ذكره فيه ان الوضع
النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون
بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص
يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان كل اسم اخره
الف او يا مفتوح ما قبلها فهو لفرد من مدلوله ما الحق
باخره هذه العلامة ومثل هذا من باب الحقيقة واكثر
الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب
وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وقد يكون

الألوكة
www.alukah.net

بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على
معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين
لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه
يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لولم
يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي
لكانت دلالته عليه وفهمه عند قيام القرينة حالها ومثله مجاز
لتجاوزه المعنى الاصلي قال فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين
اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان
يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على
التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة ويشمل
الشخصي والقسم الاول من النوعي انتهى وقيل اي وقال
بعضهم الحقيقة ما اي لفظ استعمل فيما اي في معنى مصطلح
بالبنا للمفعول ونائب فاعله قوله عليه ما يدل على انه لذلك
اللفظ ويتعلق به قوله من المخاطبة اي اصطلاحا صادرا من
الجماعة المخاطبة بكسر الباء بذلك اللفظ بان عينته للدلالة
على ذلك المعنى بنفسه سواء افردته بالتعيين او ادرجته
في القاعدة الدالة على التعيين كما تقدم انفا وان لم يبق في
الاستعمال على موضوعه اي اللغوي كما تقدم اي سواء بقي
في الاستعمال على موضوعه اللغوي كلفظ الاسد اذا
استعمله اهل اللغة في الحيوان المفترس او لم يبق في الاستعمال
على موضوعه اللغوي بان بقي على موضوعه الشرعي كالصلاة
اي كلفظ الصلاة اذا استعمله اهل الشرع في الهيئة المخصوصة
وهي الاقوال والافعال المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم
او ما يقوم مقام ذلك من الاشارة اليه والاستحضار له كما في
صلاة الاخرس وصلاة المريض ان كانا صلاة حقيقة على ما هو

ظاهر

ظاهر كلام الفقها فانه اي لفظ الصلاة الذي استعمله اهل
الشرع في الهيئة المخصوصة المذكورة حقيقة لصدق هذا
التعريف عليه وان لم يبق في الاستعمال على موضوعه
اللغوي وهو الدعا بخير فان قلت حصر الموضوع اللغوي
في الدعا بخير كما اقتضاه قوله وهو الدعا بخير لانه صيغة حصر
لا يصح لانه لا يحصر فيه ولهذا قالوا الصلاة من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار ومن غيرهم دعا قلت الحصر اما في
اي وهو الدعا بخير لا الهيئة المخصوصة فلا ينافي وجود معنى
اخر كالرحمة والاستغفار او مبني على ما زعمه بعضهم من ان
معناها لغة هو الدعا مطلقا وهو في حقه تعالى بمعنى انه
يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي صلى الله عليه وسلم ثم من
لوازم هذا الدعا الرحمة فمن قال ان الصلاة من الله الرحمة
اراد هذا المعنى لا ان الصلاة وضعت للرحمة واما في حق
الملائكة فواضح لان الاستغفار دعا او بقي على موضوعه
العرفي وذلك مثل لفظ الدابة اذا استعمله اهل العرف
العام لذات الاربع اي للنفس ذات القوائم الاربع
كالحمار والمعنى لما يمشي من الحيوان على اربع قوائم باعتبار
خصوص كونه يمشي على اربع قوائم والا فلو استعملوه
في ذات الاربع باعتبار عموم كونها تدب على الارض
كان باقيا على موضوعه اللغوي كما هو ظاهر من كلامهم وفي
التلويح هنا ما نصه واذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة
لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات
الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان
اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون
حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على

الألوكة
www.alukah.net

الارض وهو نفس الموضوع له لغة انتهى وهل يندرج في ذات
الاربع هنا ما له اكثر من اربع كالعناكب فان اعتمادها اذا
مشت على اربع فيه نظر فان لم يندرج فقد يحتاج الى التقييد
وقوله لذات الاربع اي فيها او لاجلها ولارادة فهمها منه
وانما عبر هنا باللام وفيما سبق بفي للتفنن ولهذا عبر فيهما
باللام في شرح جمع الجوامع فانه اي لفظ الدابة فيما ذكر حقيقة
لصدق هذا التعريف عليه وان لم يبق في الاستعمال على
موضوعه اللغوي وهو كل ما اي حيوان يدب على الارض
اي المفهوم الكلي الصادق على كل ما يدب لظهور ان الموضوع له
الماهية لا الافراد فلو اسقط لفظ كل المشعرة بالافراد كان
اوضح لكنه اتى بها لبيان الاطراد وكان المراد بالدب على الارض
مطلق الانتقال عليها حتى يشمل الزحف كما في الحية ويدل عليه
قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه
ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع فانه ذكر ذلك فيشمل ما لم يدب مطلقا وقد يسبق
الى الفهم من على الارض على وجه الارض وبه عبر العضد
فيخرج ما في بطنها وما تحتها كالثور الحامل لها وفي الارض
خروج خروجها كالسما ولا يبعد ان يكون خروج ذلك غير
مراد ولان التقييد بالارض ويظهرها لان الدواب عليها
اوضح لمشاهدته وعبارة القاموس والدابة ما دب من
الحيوان انتهى فلم يقيد بالارض ثم رايته في مواضع من
تفسير الامام ما يقتضي عموم الدابة لغة لكل حيوان في
الارض او غيرها وعموم الحيوان للملائكة وغيرهم فانه قال
في قوله تعالى في سورة الانعام وما من دابة في الارض الحيوان
اما ان يكون بحيث يدب او يكون بحيث يطير ثم اورد ان
من الحيوان ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر

وسائر

وسائر ما يسبح في الما ويعيش فيه قال والجواب انه لا يبعد
ان يوصف بالدابة من حيث انها تدب في الما فهي كالطير
لانها تسبح في الما كما ان الطير يسبح في الهوا الا انه وصفها بالدبيب
اقرب الى اللغة من وصفها بالطيران الى ان قال ما الفائدة
في تقييد الدابة بكونها في الارض قال والجواب من وجهين
الاول انه خص ما في الارض بالذكر دون ما في السما احتجاجا
بالاظهر لان ما في السما وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر والثاني
انه المقصود من ذكر هذا الكلام ان عناية الله تعالى لما كانت
حاصلة في هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهرة
مصلحة لما منع الله تعالى اظهارها وهذا المقصود انما يتم
بذكر من كان ادون مرتبة من الانسان لا بذكر من كان اعلى
حالا منه فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الارض انتهى وفي
قوله تعالى في سورة هود وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها قال الزجاج الدابة اسم لكل حيوان لان الدابة اسم
ماخوذ من الدبيب وبنيت هذه اللفظة على هاء التانيث واطلق
على كل حيوان ذي روح ذكرا كان او انثى الا انه بحسب عرف
العرب اختص بالفرس والمراد بهذه اللفظة في هذه الاية
الموضوع الاصلي اللغوي فيدخل فيه جميع الحيوانات وهذا متفق
عليه بين المفسرين انتهى وفي قوله تعالى في سورة النور
والله خلق كل دابة من ماء الخ لم قال تعالى خلق كل دابة
من ماء مع ان كثيرا من الحيوانات غير مخلوقة من الما اما الملائكة
فهم اعظم الحيوانات فهم مخلوقون من النور واما الجن فهم
مخلوقون من النار الخ والمراد بقوله فيما اصطلح عليه من
المخاطبة من حيث انه اصطلح عليه من المخاطبة فخرج بقيد
الاستعمال اللفظ المهمل على ما تقدم فيه وما وضع ولم يستعمل

الألوكة
www.alukah.net

وبقيد الاصطلاح عليه من المخاطبة ما استعمل في غير ما اصطلح
عليه منهم غلطا كخذ هذا الفرس مشيرا الى كتاب او تجوزا
كلفظ الصلاة اذا استعمله الشارع في الدعا بخير لمناسبة معناه
الشرعي او استعملها اللغوي في الهيئة المخصوصة لاشتمالها
على الدعا بخير ولفظ الدابة اذا استعمله اللغوي في الفرس
باعتبار خصوص كونها ذات اربع اذ لم يوضع لفظ الدابة للفرس
بهذا الاعتبار وبقيد الحيثية ما وضع لمعنيين في اصطلاح
المخاطبة اذا استعمل في احدهما لا باعتبار الوضع بل من جهة العلاقة
بالمعنى الاخر فهو قد يقتضي التقييد بالمخاطبة ان الشارع مثلا
لو استعمل لفظ الصلاة مثلا في الدعا بخير لا لمناسبة المعنى الشرعي
بل من حيث اصطلاح اللغة وباعتبار ذلك لا يكون حقيقة لانه
لم يستعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة بل من غيرهم وهم
اهل اللغة وهو موافق لما سبق عن شيخنا الشريف وقد سبق
ان الظاهر خلافه فينبغي انه يراد باصطلاح المخاطبة ما يعم اصطلاح
المخاطبة حكما بان يقصد المخاطب ذلك الاصطلاح والتكلم باعتباره
وعلى قانونه ويرد عليه المشترك اذا استعمل في معنييه او معانيه
معا فانه استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة مع انه مجاز عند كثير
الا ان يجاب باختيار انه حقيقة كما نقل عن الشافعي وغيره او
حمل ما اصطلح عليه على المعنى الواحد والمجاز في الاصل اما مصدر
ميمي بمعنى الجواز اي الانتقال من حال الى غيرها واما اسم
مكان منه بمعنى موضع الانتقال وفي الاصطلاح اما اي لفظ
تجوز بالبنا للمفعول او للفاعل المفهوم منه ولذا اطلقه الشارح
اي تعدى به بالوجهين في الاستعمال تعديا صحيحا كما هو
المتبادر من اطلاق التعدي خصوصا وقد قيل انه الشيء
عند اطلاقه ينصرف لفرده الكامل والمراد بالتعدي الصحيح

ما يكون للعلاقة المبينة في محلها عن موضوعه اللغوي لانه
المتبادر كما تقدم وهو ما عين للدلالة عليه بنفسه سوا كان
ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه او يدرج في قاعدة كما
تقدم بيانه وحيث اريد بالتجوز التعدي فلا دور اذ المراد
بالمجاز معناه الاصطلاحي وبقوله تجوز معناه اللغوي وفيه
اشارة الى مناسبة معنى المجاز الاصطلاحي لمعناه اللغوي
المتقدم وهي ان اللفظ قد انتقل الى غير معناه الاصلي فهو
متصف بالانتقال وسبب له في الجملة وان المستعمل قد انتقل
فيه من معنى الى اخر فخرج بقيد الاستعمال ما وضع ولم يستعمل
ومنه الزائد كما اشار اليه في التلويح وبقيد الوضع المهمل وبتقييد
التعدي بالصحيح الغلط كاستعمال لفظ الارض في السما وبالعكس
من غير قصد الى وضع جديد لعدم العلاقة ونازع بعضهم
في هذا المثال بما حاصله ان بين السما والارض علاقة التضاد
لاعتبار التسفل في الارض والعلو في السما وهما ضدان ويمكن
ان يجاب بانه مجرد وجود العلاقة لا يكفي بل لا بد من ملاحظتها
والبنا عليها فمجرد استعمال لفظ الارض في السما لا يكون صحيحا
ما لم تلاحظ العلاقة ويبنى هذا الاستعمال عليها فانه قلت
يدخل في المجاز لفظ الصلاة مثلا اذا استعمله الشارع في الدعا
بخير لمناسبته لموضوعه الشرعي فانه مجاز مع انه لم يتعد
به عن موضوعه اللغوي قلت الكلام في المجاز اللغوي
وهذا مجاز شرعي لا يقال يرد على هذا التعريف المشترك
اذا استعمل في احد معنييه او معانيه مع قرينة مانعة عن
ارادة غيره فانه حقيقة مع دخوله في حد المجاز لانه تجوز
به اي تعدى به عن موضوعه الذي هو بعد المعنى
المراد فانه موضوعه ايضا لانا نقول قوله موضوعه مفرد

الألوكة
www.alukah.net

مضاف لمعرفة فيفيد العموم والمعنى ما يجوز عن كل موضوع له
فخرج هذا اذ لم يجوز به عن كل موضوع له فتامل قال الشارح
فى شرح جمع الجوامع ومن زاد اى فى تعريف المجاز كاليابيين
مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له اولا مشى على انه لا يصح ان
يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا انتهى واقول يمكن ان ينظر
فيه بانا لا نسلم التنافى بين القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له
اولا وصحة استعماله اللفظ فى حقيقته ومجازه معا لجواز ان
يكون القرينة مانعة عن ارادة ما وضع له اولا وحده وهذا
لا ينافى جواز ارادته مع غيره فلا يلزم من زيادة اليابيين
ما ذكر ان يقولوا بعدم صحة استعماله اللفظ فى حقيقته
ومجازه معا حتى يكون الزيادة لاجل ذلك بل يجوز ان يكون
زيادتهم ذلك لاخراج الكناية لانه الكناية عندهم مستعملة
فى غير ما وضعت له مع جواز ارادته ولهذا قال المولى التفتازانى
فى شرح التلخيص وانما قيد بقوله مع قرينة عدم ارادته
اى ارادة الموضوع له ليخرج الكناية لانها مستعملة فى غير
ما وضعت له انتهى فانه فى التلويح واما الكناية باصطلاح
الاصوليين فان استعملت فى الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا
اشكال انتهى ثم رايت فى التلويح فى بحث استعمال اللفظ
فى حقيقته ومجازه فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز
مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون
الموضوع له مرادا وغير مراد قلنا الموضوع له هو المعنى
الحقيقى وحده فتجيء قرينة على انه وحده ليس بمراد
وهذا لا ينافى كونه داخلا تحت المراد انتهى وقد يجاب
بان الشارح ثبت عنده قول اليابيين بانه لا يصح ان يراد
باللفظ الحقيقة والمجاز معا فاستدل بذلك على انه ما زاد وه

للاحتراز

للاحتراز عن ذلك بما قلنا تامل وهذا التعريف للمجاز مبنى
على المعنى الاول من المعنيين المعرفين بالتعريفين السابقين
حال كون ذلك المعنى الاول للحقيقة اى فى مقابلته
وعلى المعنى الثانى من المعنيين المذكورين للحقيقة اى
باعتباره وفى مقابلته يقال فى تعريف المجاز هو اى المجاز
ما اى لفظ استعمل استعمالا صحيحا كما هو المتبادر من
اطلاقه كما تقدم نظيره فى غير ما اى المعنى الذى اى غير
كل معنى اصطلح عليه اى على انه لذلك اللفظ اصطلاحا
صادرا من الجماعة المخاطبة بذلك اللفظ من حيث
انه غير كل معنى اصطلح عليه من المخاطبة فخرج بقيد الاستعمال
اللفظ المهمل وقد تقدم ما فيه وضع ولم يستعمل وبتقييد
الاستعمال بالصحيح الغلط فليس واحد منهما مجازا كما انه
ليس بحقيقة وبقيد مغايرة كل ما اصطلح عليه الحقيقة
وقيد الجهتية لادخال ما وضع لمعنيين فى اصطلاح
المخاطبة اذا استعمل فى احدهما لا باعتبار الوضع بل باعتبار
علاقته بالمعنى الاخر كان يكون لازما له او بعضا منه
فيستعمل اللفظ فيه لعلاقة اللزوم او البعضية كما علم
كل ذلك مما تقدم وبعد ملاحظتك عموم ما فى قوله
فى غير ما اصطلح عليه اى فى كل معنى مغاير لما اصطلح عليه
تعلم انه لا يرد عليه المشترك اذا استعمل فى احد معنييه
مثلا لقرينة كما علم ذلك مما تقدم ايضا والحقيقة اى
اللفظة التى يطلق عليها هذا الاسم اصطلاحا باعتبار
نسبتها الى الواضع اما لغوية وذلك بان اى بسبب
انه وضعها لذلك المعنى الذى استعملت فيه وكانت
باعتبار استعمالها فيه حقيقة اصطلاحا اهل اللغة

الألوكة
www.alukah.net

قال في شرح جمع الجوامع باصطلاح او توقيف واعترضه
بعض شيوخنا بان التوقيف طريق الى العلم بالوضع
لا سبب لتحققه وبانه لو اسقط ذلك وعبر اولا بقوله بان
وضعها واضع اللغة كان سديدا انتهى ويجاب بان المراد
بوضع اهل اللغة ما يشمل الوضع الحكمي لهم ليصح على القول
المختار ان الواضع هو الله تعالى وانما لم يقل بان وضعها
واضع اللغة لان مجرد وضع واضعها اذا كان هو الله تعالى
لا يصح نسبة الموضوع لاهل اللغة بل لا بد في صحة تلك
النسبة من تعلق الوضع بهم فلذا اضافه اليهم فتامله
فلعله لا يخلو عن دقة ثم المتبادر من اللغة هي اللغة
العربية ومن اهلها هم العرب مع انه لا يمتنع حمل اللغة
في مثل ذلك على اعم من لغة العرب وقد يوجه الحمل على
المتبادر بان لغة العرب هي المقصودة لهم ببيان احكامها
لان الشرع يرد بها وعلى هذا لا يكون التقسيم حاصرا
اللهم الا ان يكون التقسيم للالفاظ العربية داخلة في
العرفية ولا يخفى ما فيه فليتامل ومثال اللغوية كالاسد
اي كلفظ اسد حال كونه موضوعا عند اهل اللغة للحيوان
المفترس واما شرعية وذلك بان اي بسبب
ان وضعها للمعنى المذكور الشارع لم يقل اهل الشرع
على طريقة ما قبله لان ما وضعه اهل الشرع دون الشارع
عرفية لا شرعية ولقائل ان يقول ان اريد بالشارع
النبي صلى الله عليه وسلم فهو بتسليم انه وضع الشرعيات
لم يضع جميعها فلا يصح الحصر في قوله بان وضعها الشارع
الا ان تجعل بان بمعنى كان وان اريد به الباري سبحانه
وتعالى فالاصح ان اسماه تعالى توقيفية مطلقا وايضا

فهو

فهو واضع اللغة ايضا فكيف تميزت هذه باسم الشرعية ويجاب
بان المراد قسم ثالث وهو المفهوم الشامل للباري تبارك وتعالى
ولرسوله صلى الله عليه وسلم وباختيار الشق الثاني ويجاب عن
اول وجهي الاعتراض عليه بان اطلاق الشارع عليه على القول
المجوز لما لا يوهم نقصا وعن ثانيهما بانه وضع هذه متعلقة بالشرع
فلذا سميت شرعية ومثال الشرعية كالصلاة اي كلفظ صلاة حال
كونه موضوعا من جهة الشارع للعبادة المخصوصة المعبر عنها فيما
سبق بالهيئة المخصوصة نفسا واما عرفية وذلك بان اي بسبب
ان وضعها للمعنى المذكور اهل العرف العام وهو ما لا يتعين
ناقله عن المعنى اللغوي فالمراد بالعرف المتعارف وهو اللفظ بالقياس
الى معناه ومثال العرفية المذكورة كالدابة اي كلفظة دابة
حال كونها موضوعة عند اهل العرف العام لذوات الاربع بالمعنى
السابق كالحمار وهي اي والحالة ان لفظة دابة وقوله لغة اما
حال من هذا المبتدا على قول سيبويه مول بالمشتق اي والدابة
حال كونها لغة اي موضوعة بالوضع العرفي واما ظرف اعتباري
متعلق بالخبر وهو قوله لكل ما يدب على الارض وتقدم شرحه
اي موضوعة لذلك في اللغة او حال من الضمير فيه بناء على قول
الاخفش وغيره انه يجوز تقديم مثل هذه الحال على عاملها اي
موضوعة هي حال كونها في اللغة اي في الالفاظ الموضوعة بالوضع
العربي وفي عدادها لكل ما يدب او اهل العرف الخاص وهو
ما يتعين ناقله عن المعنى اللغوي وذلك كالفاعل اي كلفظ
فاعل حال كونه موضوعا للاسم المعروف وقوله عند النحاة
يتعلق بقوله للاسم ويجوز ان يتعلق معه بالمعروف ايضا
على وجه التنازع وهو في اللغة الصدر منه الفعل وذكر
العضد ان العرفية غلبت عند الاطلاق على ما وضعه اهل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

العرف العام والاخرى تسمى اصطلاحية فاطلاق العرفية عليهما
في كلام المصنف من خلاف الغالب وهذا التقسيم للحقيقة الى هذه
الاقسام الثلاثة مائز ومتأت على التعريف الثاني للحقيقة
لشمول ما اصطلح عليه من المخاطبة لكل مما اصطلح عليه من اهل اللغة
ومن الشارع ومن اهل العرف بقسميه وقد يمنع شموله اللغوية
بناء على المختار ان اللغة غير اصطلاحية بل واضعها هو الله تعالى
الا ان يتجوز في الاصطلاح بحيث يشملها على هذا القول لا يقال
او يفرع ذلك على القول بانها اصطلاحية لان هذا لا يوافق ما تقدم
عن الشارح في شرح جمع الجوامع دون التعريف الاول لجعله القاصر
على الحقيقة اللغوية لاختصاص الموضوع فيه باللغوي على ما
سبق تقريره نعم يمكن انه يمنع قصوره على اللغوية لشموله
الموضوع فيه لغير اللغوية ايضا بناء على عدم اختصاص الوضع باللغة
ولا يضر اتحاد التعريفين حينئذ في المعنى لجواز ان يكون المقصود
بيان الاختلاف في العبارة دون المعنى بل قد يترجح هذا على ما ذكره
لانه يلزم عليه الاقتصار على تعريف اللغوية مع تضعيف التعريف
الشامل لغيرها ايضا ولا وجه اذ لا كلام ممن يعترف بوجود غير اللغوية
نعم ان اراد بالتعريف الاول على انكار وجود غير اللغة كما جزم
به التاج الفزاري في شرحه اتضح ما قاله الا ان ذلك ايضا مما يقبل
المنع فليتامل لا يقال هذا التقسيم فاسد مطلقا لان الكلام
في الحقيقة في الاصطلاح فتقسيمها الى اللغوية وغيرها من تقسيم
الشيء الى نفسه وغيره وهو لا يجوز لانا نقول قد اشرنا فيما سبق
الى اندفاع ذلك بان النسبة في اللغوية وغيرها باعتبار واضعها
لا باعتبار اطلاق لفظ الحقيقة عليها الذي الكلام فيه فالحاصل
ان ما يطلق عليه لفظ الحقيقة في الاصطلاح اما ان يكون واضعه
لمعناه اهل اللغة او غيرهم فلا اشكال فتامله فانه ظاهر

لكنه

لكنه قد يلتبس مع عدم التامل الصحيح والمجاز اي ما يطلق عليه
هذا اللفظ اصطلاحا اما ان يكون اي يوجد ويتحقق من
حيث وضعه باطلاق هذا الاسم عليه او المراد بالمجاز هنا التجوز
لكن الاول انسب بقوله الاتي فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس
بزيادة اي بسبب زيادة لفظ على العبارة الموضوعة لاداء ذلك المعنى
والمقصودة فيه او معها او بسبب اومع نقصان للفظ عنها او بسبب
اومع استعارة والاستعارة مجاز علاقته المشابهة فهو اللفظ المستعمل
فيما شبه بمعناه الاصلي كاسد في قولنا رايت اسدا يرمي فان كانت
العلاقة غير المشابهة سمي مجازا مرسلا وذلك لان الارسال في اللغة
هو الاطلاق والاستعارة مقيدة بادعاء ان المشبه من جنس المشبه
به والمرسل مطلق عن هذا القيد وكثيرا ما يطلق الاستعارة على
المعنى المصدري وهو استعمال المشبه به في المشبه وهو المناسب
هنا كما لا يخفى وانقسام المجاز الى الاستعارة والمرسل هو ما قرره
ائمة البيان قاله بعضهم والاصوليون يطلقون الاستعارة
على كل مجاز فلا تغفل عن تخالف الاصطلاحين كيلا تقع في الغلط
اذا رايت مجازا مرسلا اطلق عليه الاستعارة انتهى وقضية كلام
المصنف انه سلك من جعل الاستعارة احد اقسام المجاز مصطلح
الاصوليين ايضا وعليه مع هذا المنقول عن البعض يكون للاستعارة
اطلاقات عند الاصوليين فالمجاز بالزيادة اذا اريد بالمجاز اللفظ
كما هو الظاهر فلا اشكال في قوله مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء
وان اريد به معنى التجوز فهو على حذف المضاف اي مثل مجاز
قوله تعالى اي المجاز فيه وكذا يقال فيما ياتي فالكاف زائدة والمعنى
ليس مثله شيء والا لكن الكاف زائدة فهي بمعنى مثل اي مستعملة
في معنى هو مثل او في معنى لفظ مثل فيكون المعنى ليس مثل
مثله شيء وذلك اخبار عن نفي مثل المثل دون نفس المثل

الألوكة
www.alukah.net

ممن يستحيل على اخباره غير الصدق فلا يكون نفس المثل منتفيا
فيكون له تعالى عما لا يليق به علوا كبيرا مثل وهو اى وجود مثل
له تعالى محال وذلك لان المثل هو المشارك فى تمام الماهية فلو
شارك غيره فى ذلك لخالفه بالتعين ضرورة ان المتشاركين
فى تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين وتشخص لتمتاز هويتهما
ويتعددا ولا شك ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم
التركيب فى هويتهما وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للحدوث
المنافى للوجوب الذاتى الثابت بالبرهان القطعى له تعالى فقد
لزم من عدم زيادة الكاف هذا المحال فتعينت زيادتها وايضا
القصد اى المقصود بهذا الكلام وهو قوله تعالى ليس كمثله
شئ نفيه اى نفى وجود مثل له تعالى فلو لم تكن الكاف زائدة
لافاد الكلام خلاف المقصود به وهو لا يليق خصوصا مع بطلان
ذلك المفاد فى نفسه فتعينت زيادتها ولا يخفى ان قوله السابق
فهى بمعنى مثل ظاهر فى حملها على الاسمية اذ الحرف لا يكون بمعنى
الاسم ويتوجه عليه حينئذ منع الملازمة فى قوله والا فهى بمعنى
مثل لان عدم الزيادة صادق بالحرفية وايضا فلزوم المحذور
المذكور ثابت على تقدير الحرفية ايضا اللهم الا ان يريد بمعنى
مثل مشاركتها المثل فى المعنى فى الجملة فتصدق بالحرفية ايضا
هذا وما ذكر من زيادة الكاف ولزوم المحال بتقدير عدم زيادتها
غير لازم اما لان المثل ياتى بمعنى الذات وبمعنى المثل بفتحتين
اى الصفة فيجوز ان لا تكون الكاف زائدة ويكون المعنى
ليس كذاته شئ اى ذاته او ليس كصفته شئ اى صفة ولهذا
قال العلامة البيضاوى فى الاية والمراد من مثله ذاته كما فى
قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة فى نفيه عنه فانه
اذا نفى عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه عنه اولى ومن

قال

قال الكاف فيه زائدة لعله عنى انه يعطى معنى ليس مثله
غير انه اكد لما ذكرناه وقيل مثله صفته اى ليس كصفته
صفة انتهى واما لان الكلام وارد على طريق الكناية فان
انتفا مثل المثل مستلزم لانتفا المثل عرفا لان الشئ اذا لم
يكن له لجلالته ما يماثل مثله فبالطريق الاولى ان لا يكون
له ما يماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة فى نفى التشبيه
واما لان الكلام مسوق لنفى المثل بطريق برهانى لان ذاته
تعالى وتقدس امر مسلم لا ينكره احد يصلح ان يكون مخاطبا
حتى المشركون انما الشان فى نفى المثل واثباته فاذا نفى مثل
المثل فصدقه اما بانتفا المثل واما بثبوته وانتفا مثل المثل
لكن الثانى باطل لانه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعا لان
الذات متحققة وهى مثل لمثلها فيلزم التناقض وهو انتفا
مثل المثل مع ثبوته فتعين الاول اعنى انتفا المثل والحاصل
ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله تعالى ونفى
اللازم جعل دليلا على نفى الملزوم هكذا قرر السيد بهذين
الوجهين كلام العضد وقد اجاب الاسنوى بان المثل يلزم منه
بالضرورة ان يكون له مثل فان زيدا اذا كان مثلا لعمرو
كان عمرو مثلا له ايضا فيلزم من نفى مثل المثل نفى المثل لانه يلزم
من نفى اللازم نفى الملزوم ثم قال فان قيل فيلزم انتفا
ذات البارى سبحانه وتعالى على هذا التقدير لانه من جملة
الامثال قلنا لا يلزم فان المراد نفى مثل المثل عن الله تعالى
لا نفيه تعالى او نقول خص بالعقل انتهى وقال بعضهم فى
جواب هذا السؤال ربما يقال المفهوم من هذا التركيب على
تقدير عدم زيادة الكاف نفى ان يكون لمثله مثل سواه
بقرينة الاضافة كما ان المفهوم من قول المتكلم ان دخل دارى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

احد فكذا احد سوى المتكلم وايضا لانسلم انه لو وجد له مثل
لكان هو مثلا لمثله لان وجود المثل محال والمحال جاز ان
يستلزم محالا اخر فتامل انتهى وهذا الجواب من هذا البعض
كجواب الاسنوى الثانى بقوله او نقول خص بالعقل اى
ان الله تعالى معلوم الوجود فهو مخصوص بالعقل القاطع عن
المثل يمنع لزوم التناقض السابق فى كلام السيد الا ان يجيب
بمنع التخصيص الذى ادعاه الاسنوى والاستثنا الذى
ادعاه البعض لان المعنى المانع من ثبوته مثل لمثله مانع من
ثبوته على العموم لشموله سائر الامثال فليتامل ولا يخفى ان
احتمال جميع هذه الوجوه لا ينافى صحة التمثيل الذى هو مقصود
المصنف لانه يكفيه الاحتمال وان الكلام من قبيل الحقيقة فى
جميعها حتى الكناية ان اريد فيها استعمال اللفظ فى الملزوم
الذى هو نفى مثل المثل لينتقل منه الى اللازم الذى هو نفى
المثل فان اريد فيها استعمال اللفظ فى نفس اللازم فهى مجاز
وهما اطلاقان للكناية والمجاز بالانقصان مثل قوله تعالى
واسئل القرية اى اهل القرية قال فى المطول للقطع بان المقصود
سؤال اهل القرية وانه كان الله تعالى قادرا على انطاق
الجدران ايضا قاله الشيخ عبد القاهر ان الحكم بالحذف هنا الامر
يرجع الى غرض المتكلم حتى لو وقع فى غير هذا المقام لم يقطع
بالحذف لجواز ان يكون كلام رجل مر بقرية قد خربت وبالى
اهلها فاراد ان يقول لصاحبه واعظا ومذكرا او لنفسه
متعظا ومعتبرا اسال القرية عن اهلها وقل لها ما صنعوا
كما يقال سل الارض من شق انهارك وغرس اشجارك وجنى
ثمارك هذا كلام المطول وقد نوقش فى قوله السابق للقطع
الخ بانه لا يثبت المدعى وهو الحذف لجواز ان يراد بالقرية اهلها

مجازا

مجازا بل هو اولى لاولوية المجاز على الحذف وبجاب بانه لم
يقصد الاستدلال على تعين الحذف بل على صحة التمثيل بالاية
فحاصل كلامه انا نقطع بان المقصود سؤال اهل القرية والاية
مع ذلك تصلح لحذف المضاف فان حملت عليه كانت مما نحن فيه
والمثال مما يكفيه الاحتمال فليتامل قال الشارح فى شرح
جمع الجوامع بعد ان ذكر فى الموضعين نحو ما ذكره هنا فقد يجوز
اى توسع بزيادة كلمة او نقصها وان لم يصدق على ذلك حد
المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفى مثل المثل
فى نفى المثل وسؤال القرية فى سؤال اهلها وليس ذلك من
المجاز فى الاسناد انتهى فعلى الاول لا يكون فى الايتين مجاز بالمعنى
السابق لاستعمال اللفظ فى موضوعه فيكون حقيقة وانما
المجاز فيهما بمعنى اخر غير ما تقدم وهى كلمة تغير اعرابها الى نوع
اخر بسبب زيادة لفظ او حذفه كما فى التلخيص او الاعراب
المتغير اليه المذكور كما هو ظاهر عبارة المفتاح فالمجاز فى واسئل
القرية على ما فى التلخيص لفظ القرية وعلى ما فى المفتاح نصب
القرية وعلى الثانى يتحقق المجاز فى الايتين بالمعنى السابق والاول
هو ما عليه السكاكى ومن تبعه والثانى الذى نقله بصيغة قيل
هو ما ذكره هنا بقوله وقرر بالبنا للمفعول موافقة لتعبيره
بقيل هناك صدق تعريف المجاز المتقدم على ما ذكر من قوله
تعالى ليس كمثله شئ وقوله واسئل القرية بالحكم بانه اى الشان
استعمل بالبنا للمفعول فى الاية الاولى نفى مثل المثل اى اللفظ
الموضوع له اذ الاستعمال من صفات الالفاظ دون المعانى فى نفى
المثل فان قيل هذا لا يفيد التجوز لان مثل الشئ مثل لمثله ايضا
فلا يكون اطلاق مثل المثل عليه مجازا اجيب بان المفهومين
متخالفان قطعا فاذا استعمل ما وضع بازا احدهما فى الاخر كان مجازا

www.alukah.net

وما ذكرتم على تقدير صحته انما يتاتى فيما اذا اطلق مثل المثل
على ذات المثل والمراد في المثال هو المفهوم لا الذات ولو اريد
الذات كان مجازا لانها لم ترد من حيث انها مثل المثل بل من
حيث انها مثل واستعمل في الاية الثانية سؤال القرية اى
اللفظ الموضوع له لما تقدم في سؤال اهلها فقد تجوز باللفظ
اى تعدى به عن موضوعه فيكون مجازا بالمعنى السابق وعلى
هذا فتقدير الزيادة والنقصان انما هو بيان للاصل وما
كان يجب عند الاتيان بالحقيقة والا فلا زيادة ولا نقصان
على هذا التقدير وهذا ما عليه الاصوليون على ما قاله السيد
في حواشي المطول قال بدليل انهم عرفوا المجاز بما سبق ثم قسموا
علاقته الى ما ذكر من الاقسام وحينئذ يشكل صنيع الشارح
حيث مشى على مذهب السكاكي ومن وافقه وضعف مذهب
الاصوليين في مقام شرح كلامهم ويمكن ان يجاب عنه
بانه لا يسلم للسيد ان جميع الاصوليين على ما ذكر وفي عباراتهم
ما يسند هذا المنع كقول المستصفى الثاني اى من انواع المجاز
الزيادة كقوله ليس كمثله شئ فان الكاف وضع للافادة فاذا
استعمل على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع الثالث النقصان
الذي لا يبطل التفهيم كقوله واسئل القرية والعير والمعنى اسئل
اهل القرية وهذا النقصان اعتادته العرب فهو توسع وتجوز انتهى
وقوله على وجه لا يفيد اى معناه الموضوع له ضرورة انه زائد
فلا ينافي انه يفيد التاكيد لكن يبقى عليه ان الاولى ما قاله السيد
لانه الموافق لمعنى المجاز السابق مع امكان حمل الكلام عليه فما وجه
الاعراض عنه الا ان يقال هو كونه خلاف المتبادر من الزيادة
والنقص اذ لا زيادة ولا نقص في الحقيقة على ما قاله السيد
وقوله استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل يقتضي ان المجاز مجموع

ليس

ليس كمثله شئ ومجموع اسئل القرية ويوافق ذلك قوله المحصول
في الاعتراض على بعض تعاريف الحقيقة والمجاز لان المجاز بالزيادة
والنقصان انما كان مجازا لانه نقل عن موضوعه الاصلي الى موضع
اخر في المعنى والاعراب ثم قال اما في المعنى فلان قوله ليس كمثله
شئ يفيد نفي مثل مثله وهو باطل لانه يقتضي نفي الله تعالى عن
ذلك الا انه نقل عن هذا المعنى الى نفي المثل الخ لكن في حواشي
المطول جعل المجاز في الاول لفظ كمثله وفي الثاني لفظ القرية
والظاهر انه كلا صحيح وبما تقرر يعلم ان صدق التعريف على ما
ذكر حقيقي لا تقريبي ففي تعبيره بالتقريب اشكال الا ان يراد
التقريب الى الفهم فانه كان بعيدا عنه بناء على تبادر الزيادة
والنقصان وقوله وليس من المجاز في الاسناد اى لانه ليس فيه
اسناد لغير من هو له غاية ما في الباب انه وقع التجوز في احد
الطرفين دفع به ما قد يتوهم من غير تامل والمجاز بالنقل كالغائط
اى كلفظ غائط مستعملا فيما يخرج الانسان من الفضلة
المخصوصة لا مطلقا كما هو ظاهر فالموصول هنا للعهد فان هذا
اللفظ نقل اليه اى الى الخارج المذكور عن حقيقته اى عن معناه
الحقيقي وهو ما وضع له ذلك اللفظ لغة فتانيث الضمير في قوله
وهي اى حقيقته فيه نظر ومجرد تانيث اللفظ مع تذكير معناه
لا يسوغ تانيث الضمير ويجاب بحمل الحقيقة هنا على معنى
مؤنث كالماهية اى عن ماهيته الحقيقية اى التي وضع لها اللفظ
لغة المكان المطمئن من الارض اى المنخفض كما عبر به في شرح
جمع الجوامع وفي شرح التاج الفزاري اصل هذه الكلمة يعني
لفظ الغائط في اللغة المكان المطمئن بين مرتفعين وكان الذي
يقضي الحاجة يقصد ذلك كثيرا طلبا للستر انتهى وقضية قوله
المطمئن خروج غير المطمئن وقولنا من الارض الذي ذكره

الألوكة
www.alukah.net

الشارح في شرح منهاج الفقه تبعا لغيره خروج ما عدا الارض
كالابنية وقوله تقتضي اي تحوج وتفرغ فيه الحاجة خروج المكان
المطمئن مع قطع النظر عن هذه الحالة وتعبيره بالمضارع عدم اعتبار
وجود القضاء بالفعل ولم ار في ذلك شيا والحاجة ما يحوج من
المحوج وهل يشمل هنا غير الروث وخارج غير الانسان لم ار فيه
شيا وقضية قوله في غير هذا الكتاب عقب قوله تقضى فيه
الحاجة مسمى باسم الخارج للمجاورة الاختصاص بالروث لانه
الذي يسمى بالغائط دون البول وغيره وكان الحاجة هنا بمعنى
المحتاج الى خروجه او مسمى بها لمناسبة ذلك الاحتياج ويتعلق
بقوله نقل قوله بيشصار لابتبادر رمنه الى الفهم عند الاطلاق
عرفا اي في العرف العام فيما يظهر بقرينة انه المراد عند
الاطلاق الا ذلك الخارج فيكون حقيقة في ذلك الخارج عرفا
لان المتبادر علامة الحقيقة ولا ينافي ذلك مقصود المصنف
من انه مجاز لانه باعتبار الامر اللغوي فهو مجاز لغوي حقيقة
عرفية ولقصد التنبيه على ذلك ذكر الشارح الحقيقة المذكورة
فان قلت لكن قوله بالنقل ينافي كونه مجازا لانه المنقول
من اقسام الحقيقة كما تقرر في محله قلت لا نسلم المنافاة لانه
اراد النقل بالمعنى اللغوي وهي مطلق المجاوزة باللفظ عن معنى
الى اخر لا الاصطلاحي وهو ما يكون لمناسبة مع هجر المعنى الاول
والمنقول الذي هو من اقسام الحقيقة هو المنقول بالمعنى
الاصطلاحي دون المنقول بالمعنى اللغوي وان تحقق النقل
بالمعنى الاصطلاحي هنا ايضا فانهم قالوا اللفظ اذا تعدد مفهومه
فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل
لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا
ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز ونبهوا على ان هذا التقسيم

المشهور

المشهور يوهم ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة
والمجاز وليس كذلك بل هما من افراد الحقيقة وانه مبني على تمايز
الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فان قلت
النقل بالمعنى اللغوي المذكور موجود في كل مجاز فلا وجه لتخصيصه
ببعض الاقسام ولا يكون المجاز بالنقل مقابلا لغيره منها ومن هنا
اعترض التاج في شرحه بانه يوهم من هذا التقسيم ان كل قسم
مقابل للاخر وليس الامر كذلك بل هذه القسمة متداخلة فان النقل
يعم جميع اقسام المجاز اذا اطلق بمعناه اللغوي وبيان ذلك في
هذه الامثلة انه قوله تعالى ليس كمثله شيء نقل من الدلالة على
نفي مثل المثل الى نفي المثل وقوله تعالى واسئل القرية نقل من
الدلالة على سؤال القرية الى سؤال اهلها ولفظ الغائط نقل من
المكان المطمئن الى فضلة الانسان وقوله تعالى جدارا يريد ان
ينقض نقل من الاخبار عن الارادة الحقيقية التي هي ارادة الحي
الى صورة ظاهرة تشبه صورة المريد فالمجاز كله نقل اللفظ عن
موضوعه الاول انتهى قلت كانه اراد بقوله بالنقل مجرد النقل
من غير ملاحظة زيادة او نقصان او استعارة والنقل بهذا
الاعتبار بخصوصه يعد الاقسام والمجاز بالنقل بهذا الاعتبار
مقابلا لغيره من بقية الاقسام المشتملة على النقل مع زيادة
فان قلت لا حاجة الى ذلك كله لان كون المنقول حقيقة
انما هو باعتبار اصطلاح الناقل وذلك لا ينافي كونه مجازا باعتبار
غيره كما في المثال فان كون الغائط حقيقة في الخارج باعتبار العرف
لا ينافي كونه مجازا باعتبار اللغة وعليها كلام المصنف فلا اشكال
قلت هذا لا يجدي شيا لدلالة كلام المصنف على ترتب التجوز على
النقل وهذا انما يصح اذا اريد به المعنى اللغوي اذ المعنى
الاصطلاحي انما يترتب عليه كون اللفظ حقيقة لا مجازا فليتامل

الألوكة
www.alukah.net

وللمجاز بالاستعارة لقوله تعالى يريد من قوله جدارا يريد ان
ينقض اى يسقط فشبه ميله الى السقوط بارادة السقوط
التى هى من صفات الحى دون الجمال فى القرب من الفعل ثم
استعار للميل المشبه لفظ المشبه به وهو لفظ الارادة ثم اشتق
من لفظ الارادة المستعار لفظ الفعل اعنى يريد فتكون الاستعارة
فى المصدر اصلية وفى الفعل تبعية لجريانها فيه بعد جريانها
فى المصدر وتبعيته بخلافها فى المصدر فهى جارية فيه ابتدا لا بالتبعية
والاستعارة فى سائر الافعال والمشتقات تبعية لجريانها
فيها بعد جريانها فى المصدر وفى سائر اسما الاجناس حقيقة
او تاويلا كما فى الاعلام المشتهرة بنوع وصفيته كرايت اليوم
حاتما اى جوارا اصلية على ما تقرر فى محله فيكون قوله تعالى
يريد مجازا مبنيا على قضيتها والمجاز المبنى على التشبيه
بان جعلت علاقته المصححة للتجوز هى التشبيه وقصد ان
الاطلاق بسبب المشابهة يسمى استعارة فالاستعارة مجاز
علاقته المشابهة وكثيرا ما تطلق على المعنى المصدرى الذى هو
استعمال اسم المشبه به فى المشبه كما تقدم بيان ذلك لان
مع بيان ان المعنى الثانى هو المناسب فى كلام المصنف فقول الشارح
والمجاز المبنى على التشبيه ان اراد به معنى معنى التجوز فلا
اشكال فى جعله توجيها لقول المصنف والمجاز بالاستعارة
الخ لان المعنى حينئذ انما كان قوله تعالى يريد مجازا بسبب الاستعارة
لانه صار مجازا بواسطة اطلاق اسم المشبه به على المشبه وهذا
الاطلاق يسمى استعارة وان اراد به معناه الظاهر الذى هو
اللفظ كما هو المتبادر من السياق ففى التوجيه به اشكال لان
المعنى حينئذ انما كان قوله تعالى يريد مجازا بسبب الاستعارة لان
اللفظ المجاز الذى علاقته المشابهة يسمى استعارة ولا يخفى

ما فيه

ما فيه لانه ان كان الاستعارة فى قولنا بسبب الاستعارة بالمعنى
المصدرى كما هو المناسب كما تقرر فالكون مجازا بسبب الاستعارة
لا يترتب على تسمية اللفظ استعارة وليس فى كلام المصنف دعوى
تسمية هذا المجاز بالاستعارة حتى يكون قول الشارح والمجاز الخ توجيها
له اللهم الا ان يجعل ترتب الكون مجازا بسبب الاستعارة على
التسمية باعتبار ما تشعر به من تحقق الاستعارة وان كان
المراد به اللفظ كان المعنى واللفظ المجاز بسبب اللفظ المجاز المبنى
على التشبيه ولا معنى له وكذا يقال لو اريد بالمجاز فى عبارة
المصنف التجوز او اريد بالباقى بالاستعارة معنى المصاحبة او
الملابسة فان الاشكال بحاله فليتامل والامر استدعا الفعل
اى طلب ما يسمى فعلا عرفا او لغة ولو على وجه المسامحة وبحسب
الظاهر فيشمل القول والنية والاعتقاد وان لم يكن الاعتقاد
فعلا فى الحقيقة بل هو انفعال او كيف على ما تقرر فى محله والسين
للتاكيد دون الطلب حال كون ذلك الاستدعا مدلولا عليه
بالقول اى باللفظ الدال عليه بالوضع وقوله ممن هو دونه
اى دون الطالب فى الرتبة يتعلق بالاستدعا او بالفعل وقوله
على سبيل الوجوب اى على سبيل وصفة هى الوجوب اى
الجزم بالمنع من ترك الفعل ففيه تجريد لئلا يلزم التكرار اذ
الوجوب استدعا الفعل استدعا جازما او على سبيل وصفة
ثابتة للوجوب وهى الجزم فالاضافة حقيقية على هذا تتعلق
بالاستدعا ايضا وظاهر ان المحدود هو الامر المعطوف فيما
سبق على اقسام الكلام لا الامر الذى هو من جملتها فى قول المص
والكلام ينقسم الى امر الخ فلا يرد ان الذى هو من اقسام الكلام
يجب ان يكون لفظا كالمقسم فلا يصح حده بالاستدعا
على ما سيعلم فان قلت القول مشترك بين النفسانى واللسانى

الألوكة
www.alukah.net

في احد قولي الاشعري وحقيقة في النفساني مجاز في اللساني في قوله
الاخر وكل من المشترك والمجاز ممتنع في الحدود الا بقرينة قلت
القرينة هنا موجودة وهي استعماله مجرورا بالبا المتعلقة بالاستدعا
فان القول النفساني نفس الاستدعا فلا يمكن جره بالبا المقتضي
للمغايرة بينهما فان فقد الاستدعا كما في التعجيز والتهديد والاباحة
او كان الاستدعا للترك كلا تقربوا الزنا او للفعل لا بالقول المذكور
كانه كان بغير لفظ كالاشارة والقراين المفهمة او بلفظ غير دال
بالوضع عليه نحو انا طالبه منك كذا فان تركته عاقبتك عليه فلا
يسمى امرا بل هو نهي او غيره فان قلت المطلوب في النهي
هو كف النفس الذي هو فعل اذ لا تكليف الا بفعل كما قرر واذ لك
فلا يكون استدعا الترك خارجا بقيد الفعل لانه المطلوب فيه
الفعل ايضا كما تقرر فيصدق عليه استدعا الفعل بالقول الخ
قلت يمكن ان يدفع بان المراد ما يسمى فعلا بحسب اللغة او
بحسب العرف العام بقرينة مقابلة الفعل بالترك في حد النهي
باستدعا الترك الاتي والكف وان كان فعلا في الحقيقة لكنه
لا يسمى فعلا فيما ذكر ولهذا ينسب التارك الى عدم الفعل
على الاطلاق فيقال فلان لم يفعل شيا او لم يصدر منه فعل
او نحو ذلك مع تحقق الكف منه لكن يرد حينئذ الاستدعا
بنحو كف كذا عن كذا فانه امر ولا يصدق عليه الاستدعا للفعل
بالمعنى المذكور فلعل الاقرب ان يطلق الفعل في التعريف
وتجعل في القول للعهد اشارة الى ما يسمى امرا عند النحاة وما
الحق به وهو المعبر عنه فيما سياتي بالصيغة وحينئذ يدخل
الاستدعا بنحو كف عن كذا ويخرج الاستدعا بنحو لا تفعل
كذا وكذا يخرج الاستدعا بصيغة الاستفهام فانها تدل
بالوضع على طلب التفهيم الذي هو فعل بلا اشتباه كما حرره

السيد

السيد في حواشي شرح الشمسية وان كان اي وجد الاستدعا
للفعل من المساوي للمستدعي رتبة سمي ذلك الاستدعا
التماسا او وجد الاستدعا من الاعلى من المستدعي رتبة سمي
ذلك الاستدعا دعاء هذا ما ذهب اليه جمهور المعتزلة وجمع
من غيرهم والذي عليه الاشعري وغيره وصححه صاحب جمع
الجوامع وغيره ان ذلك يسمى امرا ايضا وانه لا يشترط في مسمى
الامر العلو في المستدعي كما لا يشترط فيه الاستعلا بان
يكون الطلب بعظمة كما هو ظاهر كلام المصنف وان لم يكن الاستدعا
على سبيل الوجوب اي الجزم بان جوز الترك فظاهره اي
كلام المصنف حيث قيد بقوله على سبيل الوجوب انه ليس بامر
وعليه جمع وقيل انه امر ومشى في جمع الجوامع وغيره حيث ترك
هذا القيد واما قول الشارح اعتذارا عن تقييد المصنف بالوجوب
اي ليس بامر في الحقيقة ففيه نظر لانه ان اراد بالحقيقة
مقابل المجاز فلا حاجة اليه فان الكلام انما هو في ذلك كما هو معلوم
مع انه حينئذ لا وجه لذكر لفظ في بل الواجب ان يقول حقيقة
وان اراد بالحقيقة الواقع ونفس الامر فان اراد بكونه ليس
امرا انه لا يكون متعلق الصيغة ورد عليه ان كونه متعلق
الصيغة مما لا نزاع فيه كما صرح هو به في شرح جمع الجوامع وان
اراد به انه لا يسمى امرا ورد عليه انه القايل بانه لا يسمى
امرا يدعي انه لا يسماه مطلقا لا في الظاهر ولا في نفس الامر
كما انه القائل بانه يسمى امرا يدعي انه يسماه فيهما كما هو ظاهر
وان اراد بالحقيقة المعنى بمعنى انه لجواز تركه اشبه المباحات
ورد عليه ان هذا لا يخرجه عن كونه من افراد الامر حقيقة
ولا يسوغ تقييد الحد بما يخرجه فليتامل هذا واقول
لم يزل حد المصنف الامر بما ذكر يشكل علي لانه ان اراد به

الألوكة
www.alukah.net

حد الامر اللفظى فاللفظى ليس استدعا لان الاستدعا ليس بلفظ
فلا يصح جعله جنسا له وان اراد به حد الامر النفسى كما هو المناسب
لجعله الاستدعا جنسا له ولقوله الاتى وصيغته افعل فقد
ذهب الاشعرى واصحابه وصححه فى جمع الجوامع وغيره الى
تنوع الكلام النفسى حقيقة فى الازل الى الامر وغيره مع انه لا قول
فى الازل لان الاقوال حادثة فقد وجدت حقيقة الامر حيث
لا قول وذلك فى الازل فكيف يجعل القول فصلا له والشئ
لا يمكن تحققه قبل فصله اللهم الا ان يتعسف ويقال المراد
بالقول الصيغة الاتية وبكونه بالقول كونه بالقول ولو بالقوة
واعتبار المآل والمعنى انما الاستدعا الذى يعبر عنه فيما لا يزال
بتلك الصيغة بل قد يقال قياس ارادة الامر النفسى ان يعم
القول غير تلك الصيغة ايضا مما يدل لا بالوضع كالجملة الخبرية
لفظا كنحو المطلقات يتربصن او يقال هذا مبنى على قدم
القول كما ذهب اليه العضد حيث حمل قول الاشعرى الكلام هو
المعنى النفسى على الامر القائم بالغير لا على مدلول اللفظ كما فهمه
متاخروا اصحاب الاشعرى لما يلزم على ذلك من اللوازم الكثيرة
الفاسدة كعدم الكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع
انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام
الدينية فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى
جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف
مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة
واللفظ الحادث وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة
متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب

عليه

عدم

عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على
الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا
بين الادلة قال السيد وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره
الشهرستانى ولا شبهة انه اقرب الى الاحكام الظاهرية
المنسوبة الى قواعد الملقانى ثم رايت الشمس الاصفهانى
فى شرح المحصول نقل عن الشيخ ابى اسحق الشيرازى حد الامر
بنحو حد المصنف ثم استشكله بعين ما استشكلت به حد المصنف
فقال وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازى الامر هو استدعا
الفعل بالقول ممن هو دونه ثم قال والاشكال عليه هو
انه ان كان حد الامر اللسانى فليس جنسه الاستدعا بل اللفظ
الدال على الاستدعا وان كان حد الامر النفسانى فيبطل
ذلك بالامر القديم وهو الطلب القائم بذاته تعالى فانه
امر وليس هو طلب الفعل بالقول اذ لا قول فى الازل فان
الاقوال الدالة على المعانى القديمة حادثة انتهى ويجرى
ذلك فى حد النهى الاتى ايضا ويمكن التعسف فى حمل العبارة
على اللفظ فالمراد بانه الاستدعا بالقول انه القول الدال
على الاستدعا ولا ينافى ذلك قوله الاتى وصيغته افعل
لان المراد به تفسير ذلك القول وبيان المراد به وعلى
هذا فضمير صيغته للاستدعا اى وصيغة الاستدعا التى
هى القول الذى هو مسمى الامر وصيغته اى وصيغة
الامر الدالة عليه اى بهيئتها بحيث لا تدل على غيره
الا مجازا لكونها موضوعة له دون غيره فخرج نحو انت مامور
بكذا امر اجاز ما اى اوجبت عليك كذا فان حقيقته الاخبار
وان استلزم الامر ولو قال الموضوعة له كان اوضح كما قال
فى البرهان الصيغة هى العبارة الموضوعة للمعنى القائم

www.alukah.net

بالنفس وهذه المسئلة مترجمة بان الامر هل له صيغة وهذه الترجمة
اذا اطلقناها فالمراد بها ان الامر القائم بالنفس هل صيغت له
عبارة مشعرة به انتهى افعل قال الشارح فى شرح جمع الجوامع
والمراد بها كل ما يدل على الامر من صيغه انتهى قال الاسنوى
ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام واضرب
واكرم واشرب وانصر وانطلق واستخرج وصه ومه وامتثل
وكان نكتة امثلة الشارح الاشارة الى ان المراد مادة افعل دون
هيئة معينة فيشمل المكسور الهمزة والعين والمفتوح الهمزة
المكسور العين والعكس وغير ذلك وهى اى الصيغة عند الاطلاق
والتجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل حالية كانت
او مقالية تحمل عليه اى على الوجوب لانها حقيقة فيه مجاز
فى غيره من الندب وغيره على الصحيح واللفظ عند الاطلاق انما
يحمل على معناه الحقيقى وهذا لا ينافى ما تقدم عن جمع الجوامع وغيره
خلافا لظاهر كلام المصنف من تناول الامر حقيقة للاستدعا
الغير الجازم ايضا لانهما مسئلتان كما حرر ذلك الاسنوى وغيره
احداهما ان لفظ الامر حقيقة فى الاستدعا مطلقا جازما كان
او غير جازم والثانية ان صيغة افعل بالمعنى المتقدم حقيقة فى
الوجوب خاصة فاستعمال لفظ الامر فى الاستدعا الغير الجازم استعمال
حقيقى واستعمال صيغة افعل فى الاستدعا المذكور استعمال مجازى
والصيغة عند الاطلاق والتجرد عن القرينة نحو قوله تعالى اقيموا
الصلاة فان صيغة اقيموا محمولة على الوجوب لاطلاقها وتجردها
عن القرينة ويرد على الشارح انه كان الواجب ان يبدل قوله
الصارفة عن طلب الفعل بقوله الصارفة الى غير الوجوب
وذلك لامرين احدهما انه ذلك اوفق بقول المصنف على
وجه الاستثنا المنقطع الا ما دل الدليل على ان المراد منه

اى

اى الا الصيغة التى دل الدليل على ان المراد منها الندب او الاباحة
اى مثلا بقرينة قوله الاتى وترد صيغة الامر والمراد بها الاباحة
او التهديد الخ فيحمل اى ما دل الدليل على ان المراد منه الندب
او الاباحة مثلا عليه اى على الندب او الاباحة مثلا مثال
الصيغة المحمولة على الندب لقيام الدليل على ارادته منها
كما توهم من قوله تعالى والذين يبتغون الكتاب اى الكتابة
مما ملكت ايمانكم عبيدا كانوا او اماء فكاتبوهم اى ندبا ان
علمتم فيهم خيرا اى امانة وقدرة على اداء المال بالاحتراف
كما قاله الشافعى رضى الله عنه ومثال الصيغة المحمولة على الاباحة
لقيام الدليل على ارادتها منها قوله فاصطادوا من قوله تعالى
واذا حللتم اى من الاحرام فاصطادوا وذلك لانهم قد اجمعوا على
عدم وجوب الكتابة وعدم وجوب الاصطياد واجماعهم
دليل على ان المراد فى الموضعين ما ذكر وفيه نظر لانه مجرد اجماعهم
على عدم الوجوب لا يدل على خصوص الندب والاباحة كما اقتضاه
قوله فيحمل عليه الخ ولقائل ان يقول اجماعهم على ما ذكر فرع حملهم
الايتين على غير الوجوب فلا بد من بيان دليلهم على ذلك الحمل
وجاب بان التمثيل بهما بالقياس الى من تاخر عن المجمعين فانه
يستدل باجماعهم على الحمل المذكور والامر الثانى ان التجرد عن
القرينة الصارفة عن طلب الفعل صادق مع وجود القرينة الدالة
على ان المراد الندب لانه حينئذ قد انتفت القرينة الصارفة
عن طلب الفعل فصدق التجرد عنها مع انه لا يحمل على الوجوب
حينئذ بل على الندب كما صرح به المصنف فى الاستثنا ولا يندفع
الاعتراض عليه بحمل كلامه على ان مراده طلب الفعل ندبا
لصدق التجرد المذكور حينئذ مع وجود قرينة الاباحة مثلا
ولا ينافى حينئذ حمله على الوجوب كما هو ظاهر وظاهر الكلام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان قوله والتجرد عن القرينة من عطف التفسير على الاطلاق
ويحتمل انه من عطف الاخص بنا على تفسير بعضهم القرينة
بما يدل لا بالوضع او على تفسير بعض اخر لها بما يدل على
الشئ من غير استعمال فيه فيكون الاطلاق اعم من التجرد
عن القرينة لشموله التجرد عما يدل على الشئ بالوضع وعما يدل
عليه مع الاستعمال فيه وعن غيرهما بخلاف التجرد ونكتة العطف
حينئذ دفع توهم اعتبار الدلالة بالوضع او مع الاستعمال في
الحمل على الوجوب ويمكن ان يجاب عن الشارح بان هذا
الايراد انما يرد عليه بنا على ان قول المصنف والتجرد عن القرينة
من عطف التفسير او من عطف الاخص بالمعنى المذكور وذلك
ممنوع عند الشارح بل هو من عطف الاعم من وجه او يقال
الاخص من وجه والحاصل ان بين هذين المتعاطفين عموم
وخصوص من وجه بنا على ان المراد بالاطلاق التجرد عن
القرينة الدالة على خصوص احد المعاني من وجوب او ندب
او اباحة او غير ذلك ولا يخفى ان الاطلاق بهذا المعنى
يجامع التجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل يجامع
الاطلاق بهذا المعنى ويجامع عدمه فظهر ان النسبة بينهما
العموم والخصوص من وجه وحينئذ يندفع الامران عن
الشارح اما الاول فلان الاستثنا بالنظر لقيد الاطلاق
واما الثاني فلان وجود القرينة الدالة على ان المراد الندب
خارج بقيد الاطلاق على هذا التقدير فلا يضر كون التجرد
عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل صادق مع وجود
القرينة الدالة على ان المراد الندب فتامل ذلك
ولا يقتضي بالتحتية اي الامر بدليل ما ياتي من قول
الشارح ومقابل الصحيح انه يقتضي التكرار وقوله وعلى

ذلك

ذلك من قال انه يقتضي التكرار وقوله لان الغرض منه بتذكير
ضمير انه في الموضعين الاولين ومنه في الثالث وهو الموافق لما صرح
به غير واحد من الشراح كالتاج وان كان قد يتبادر من انتقال
الكلام الى الصيغة رجوع الضمير اليها وهو الموافق لكلام البرهان
فانه فرض الكلام في التكرار في الصيغة التكرار وان قيد بوقت
او سبب ولا المرة اي لا يدل على خصوص واحد منهما مطلقا فلا
يحمل عليه لان ما قصد من تحصيل المامور به يتحقق بالمرة الواحدة
كما يتحقق بالاكثر منها فهو لطلب الماهية لا للتكرار ولا للمرة لكن
المرة ضرورية اذ لا يوجد تحصيل المامور به باقل منها فتجب المرة
والاصل براءة الذمة مما زاد عليها فلا يجب ولقائل ان يقول
حاصل هذا الدليل ان المقصود بالامر تحصيل الماهية مطلقا
من غير تقييد بخصوص مرة او اكثر ولا خفا ان ذلك هو محل
النزاع اذ الخصم يدعي ان المقصود بالامر ليس تحصيل
الماهية مطلقا بل بشرط التكرار فيكون مصادرة على المطلوب
ثم رايت في العضد وحواشيه التصريح بهذا الاشكال واستدل
في المحصول بان الامر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعا كاية
الصلاة وعرفا نحو احفظ دابتي وتارة للمرة شرعا كاية الحج وعرفا
كادخل الدار فيكون حقيقة للقدر المشترك بين التكرار والمرة
اذ لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك او في احدهما فقط
لزم المجاز وهما خلاف الاصل ونظر فيه الاسنوي بانه اذا
كان موضوعا لمطلق الطلب ثم استعمل في طلب خاص فقد
استعمل في غير ما وضع له لان الاعم غير الاخص فيكون مجازا
وبان الالفاظ موضوعة بازا المعاني الذهنية فاذا استعمل
فيما تشخص منها في الخارج كان مجازا لانه غير الموضوع له
فاستعمال الامر في المقيد بالتكرار وبالمرة مجاز فعرض مجاز

الألوكة
www.alukah.net

واحد فوقع في مجازين وهذا البحث يجري في سائر الالفاظ الموضوعة
لمعنى كلي انتهى باختصار ويجاب عن الاول بان استعمال اللفظ
الموضوع للمطلق في الخاص يقع على وجهين احدهما ان يراد منه
الخاص من حيث كونه من افراد المطلق وحينئذ يكون حقيقة
لا مجازا وثانيهما ان يراد منه الخاص من حيث خصوصه خاصة
وحينئذ فلا يلزم من استعمال الموضوع لمطلق الطلب في الطلب
الخاص ان يكون مجازا وعن الثاني بان اللفظ وان وضع للمعاني
الذهنية لكن لا يلزم ان يكون اطلاقه على المعنى الخارجي مجازا الا اذا
اطلق عليه باعتبار كونه خارجيا خاصة وذلك غير لازم كما هو ظاهر
واما اذا اطلق عليه باعتبار كونه ذهنيا فيكون حقيقة على ان كون
الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية انما هو قول الامام الرازي
ومن تبعه وقد خالفه غيره ولهذا ذهب في جمع الجوامع الى انه موضوع
للمعنى الخارجي وذهب والده الشيخ الامام كما نقله عنه فيه الى
انه موضوع للمعنى من حيث هو هو ويجوز ان يعني الامام هذا
الاستدلال على قوله غيره اذ مثل ذلك يقع لهم كثيرا فعلم اندفاع
هذا النظر بكلا وجهيه الا اذا اول الدليل على فسد التكرار
استثنا منقطع لان التكرار حيث دل الدليل على فسده انما هو
من خارج عن الامر كما سنشير اليه فيعمل به اي بالتكرار بان
يعتقد انه مطلوب للامر او بالدليل بان يعتقد مقتضاه
وما دل عليه من التكرار بقدر ما دل عليه فانه لم يدل على قدر
معين بان دل على طلب التكرار بدون حد معين فقياس
ما بان على مقابل الصحيح من قوله فيستوعب الخ جريان مثله
هنا ويحتمل الفرق والاكتفاء هنا بما يسمى تكرارا فان قلت
كان الظاهر انه لقوله فيقتضي التكرار بدل قوله فيعمل به لان
الاستثنا من قوله ولا يقتضي التكرار باعتبار عموم احواله

فلم

فلم عدل عن ذلك لما ذكره قلت للاشارة الى ان التكرار فيما
ذكر ايضا ليس من مقتضى الامر بل من خارج فهو مطلقا لا يقتضي
التكرار لكن ان دل دليل اخر على التكرار عمل به وهذا من دقائقه
والامر الذي دل الدليل على فسد تكرار المامور به فيه لا الامر
بالصلوات الخمس كما في قوله تعالى اقيموا الصلاة فانه دل
الدليل كحديث المعراج على تكرارها بان تفعل كل يوم وليلة مرة
ومثل الامر بصوم رمضان كما في قوله عليه الصلاة والسلام
صوموا لرؤيته اي لرؤية هلال رمضان فانه دل الدليل
على تكرره كل سنة كحديث مسلم عن انس بن مالك قال نهينا ان
نسال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء فكان يعجبنا ان يجي
الرجل من اهل البادية فيسأله ونحن نسمع فجاء رجل من اهل البادية
فقال يا محمد اتانا رسولك فزعم الخ وفيه وزعم رسولك ان
علينا صوم شهر رمضان في سنتنا قال صدق انتهى ففيه
كما قال الامام النووي ان صوم رمضان يجب في كل سنة اي
حيث اضافه الى السنة دون العمر ومقابل الصحيح اقوال
احدها انه اي الامر يقتضي التكرار اي يدل على طلب تكرار
المامور به فيحمل عليه مطلقا اي سوا علق بشرط او صفة او لم
يعلق بذلك لان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر يجامع ان كلا
منهما طلب واجيب اولا بانه قياس في اللغة وقد بين بطلانه
وثانيا بالفرق اما بان النهي يقتضي انتفا الحقيقة وهو
بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل
بمرة واما بان التكرار في الامر مانع من فعل غيره من المامورات
بخلاف التكرار في النهي اذ للتروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف
الافعال وعلى هذا المقابل فيستوعب الشخص المامور بالفعل
بالمعنى السابق في قوله والامر استدعا الفعل المطلوب منه

الألوكة
www.alukah.net

ما يمكنه استيعابه من زمان العمر له ليخرج عن عهدة
الامر به ومن في قوله من زمان العمر للتبعيض واضافة الزمان
الى العمر بيانية او من اضافة الاعم وخرج بالتقييد بالامكان
الزمان المصروف في المحتاج اليه من اكل وشرب ونوم ونحوها
لكن هل المراد بالمحتاج اليه ما يحصل معه القدرة على التصرف
المحتاج اليه من غير مشقة دون ما زاد او اعم من ذلك فيه
نظر والاول قريب وعليه فلا يبعد ان يضم اليه الزيادة
في بعض الاوقات لنحو التفكه على وجه لا يذم شرعا وان لم
يحتج اليها اذ المنع منها في غاية البعد وهل يمتنع عليه نحو
الاكل الشبع اذا حصلت القدرة المذكورة بدونه فيه نظر
وقد يستبعد امتناعه ولو تعددت المامورات فهل
يجب تقسيط الزمان عليها مطلقا سوا امر بها معا او مرتبا
وعلى هذا فهل يجب تقسيط كل يوم وليلة مثلا او لا بل
يجوز ان يجعل لكل واحد منها شهرا او سنة مثلا او يفصل
في وجوب التقسيط في ذلك نظر ثم رايت الامام الرازي
واتباعه استدلوا على عدم التكرار بانه لو كان للتكرار لعم
الاوقات كلها لعدم اولوية وقت دون وقت والتعميم
باطل بوجهين احدهما انه تكليف بما لا يطاق الثاني انه يلزم
ان ينسخه كل تكليف ياتي بعده لا يمكن ان يجامعه في الوجود
لان الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت
بالثاني وليس كذلك واحترزوا بقولهم لا يجامعه في الوجود
عن نحو الصوم مع الصلاة ورايت عن الاردبيلي انه قال
في كل من الدليلين الدالين على البطلان نظر اما الاول
فلان الاوقات الضرورية لقضا الحاجة وغيره لا يمكن
فيها الاشتغال بالمامور خارجة عن تناول الامر بالفعل فلا

يلزم

يلزم تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلان النسخ انما يلزم ان
لو كان الامر الثاني مطلقا غير مخصص ببعض الاوقات
شرعا او عقلا ومثل هذا غير واقع في الشرع اصلا ولو وقع
لالتزم الخصم وقوع النسخ واما اذا كان الامر الثاني
مخصوصا ببعض الاوقات فلا يلزم النسخ للاول بل يلزم
تخصيصه ببعض الاوقات ولا امتناع في ذلك عقلا مع انه
غير واقع ايضا على الوجه المفروض لا في الشرع ولا في غيره
انتهى وفيه بيان حكم ما اذا ترتب الامر بالمامورات دون
ما اذا وقع الامر بها دفعة مع الاطلاق اذ لا يتاتى حينئذ
نسخ ولا تخصيص وهذه المباحث المفرعة على مقابل الصحيح
تاتي على الصحيح ايضا اذا دل دليل على التكرار فليتامل ومحل
استيعاب المامور بالمطلوب ما يمكنه من زمان العمر حيث
لا بيان كائن لامد اي لزمان الفعل المامور به بخلاف ما اذا
بين زمانه بتعيين قدر من الزمان او قدر من عدد المرات
واحدة او اكثر فيستوعب ذلك الزمن وياتي بذلك القدر به
دون غيره فقوله لامد خبر لا وليس متعلقا باسمها والا كان
شبيها بالمضاف ووجب نصبه وتنوينه اللهم الا ان يبنى على
قول بعض النحاة انه لا يجب تنوين الشبيه بالمضاف وانما
استوعب ما يمكنه من زمان العمر حيث لا بيان لامد المامور
به لانتفا مرجح بعضه اي بعض ما يمكنه من زمان العمر
على بعض منه في ايقاع المامور به فيه فلو جاز ايقاعه في
بعض منه دون بعض كان ترجيحا من غير مرجح وهو لا
يجوز لا يقال ارادة الفاعل كافية في الترجيح والممتنع انما
هو الترجح من غير مرجح وهو غير لازم مما ذكر ويمكن ان
يحمل كلامه على هذا لانه اذا انتفى مرجح البعض لزم من

الألوكة
www.alukah.net

تخصيصه بالايقاع فيه ترجيحه على البعض الاخر بلا مرجح
وفيه نظر بل اللازم ترجيحه لا ترجيحه لانا نقول الارادة غير
معلومة هنا نعم قد يتجه الجواب بانه انما يلزم الترجيح المذكور
لو تقيد الفعل ببعض بعينه وليس كذلك بل جميع الابعاض
صالحة له ووقوعه في بعض بعينه بارادة الفاعل لا محذور
فيه فليتامل ولو تعدد الامر مع العطف او دونه متماثل ففي
تعدد المامور به وعدمه تفصيل وخلاف في المبسوطات ولعل
ذلك على القول بعدم التكرار وعليه فالوجه ان المراد التكرار
بعدد تكرار الامر فليتامل ولا يقتضي اي الامر الفور اي
المبادرة عقب وروده بفعل المامور به ولا التراخي اي لا يدل
على واحد منهما بل على مجرد طلب الفعل من غير تقييد بواحد
منهما قاله المصنف في البرهان وهذا ما ينسب الى الشافعي
واصحابه وقال في المحصول انه الحق واختاره الاموي والبيضاوي
وابن الحاجب وصححه في جمع الجوامع وذلك لان الغرض منه
ايجاد الفعل المامور به بالمعنى السابق من غير اختصاص
للفعل بالزمان الاول وهو ما تعقب الامر اي من غير تقدمه
عليه فقوله دون الزمان الثاني وهو ما بعد الاول مستدرك
واقول هذا الدليل مصادرة على المطلوب بلا شبهة فان
عدم اختصاصه بالزمان الاول هو اول المسئلة بلا مرية
ولو قال بدل هذا لان الغرض منه ايجاد الفعل وهو حاصل
بغير الزمان الاول كان مصادرة ايضا لان القائل بالفور
يزعم ان الغرض منه ايجاد الفعل وان يكون في الزمان الاول
فلعل الاولى الاستدلال بنظير ما سبق عن المحصول في
مسئلة التكرار وقيل يقتضي اي الامر الفور لان النهي يفيد
الفور فكذا الامر بجامع انه كل طلب واجيب بمثل ما تقدم

في التكرار

في التكرار وقيل يقتضي التراخي وياتي انفاما فيه وهذا كله
عند الاطلاق فان قيدت الصيغة بوقت مضيق او موسع
او بفور او تراخ كان الحكم بحسب ما قيدت به قاله المصنف
في البرهان ومن قال انها اي الصيغة على التراخي فلفظه مدخول
فان مقتضى افادة التراخي انه لو فرض الامتثال على الفور
لم يعتد به وليس هذا معتقد احد انتهى وقال الشيخ
ابو اسحق الشيرازي في شرح اللمع اذا ورد الامر مطلقا اي غير
مقيد بوقت او فور كما اشار اليه بعضهم وجب اعتقاد وجوبه
والعزم على فعله على الفور واما الفعل فيبنى على المسئلة الماضية
فان قلنا الامر يقتضي التكرار بالمستطاع فانه يجب على الفور
الفعل وان قلنا ان الامر يقتضي مرة واحدة فهل تكون المرة
على الفور ام لا اختلف اصحابنا فيه الى ان قال وربما غلط بعض
اصحابنا في العبارة عن هذه المسئلة فقال الامر يقتضي التراخي
وهذه العبارة ليست صحيحة لان احدا لم يقل ان الامر يقتضي
التراخي وانما يقولون هل يقتضي الفور ام لا انتهى وقضيته
ان العزم واجب على الفور اتفاقا مطلقا وانه لا يسقط وجوبه
وان قلنا بالتكرار او وجوب الفعل على الفور او على التراخي لكنه
بادر بالفعل عقب فهم التكليف وفيه نظر ظاهر والوجه الوجيه
الذي لا محيص عنه هو الاكتفاء بالمبادرة بالفعل عن العزم هذا
في الامر المطلق كما تقرر اما المقيد بوقت معين فهل يجب العزم
فورا في اول وقته على الفعل فيه حيث اخره عن اول الوقت
وجهان حكاهما جمع منهم القاضي ابو الطيب والماوردي والشيخ
ابو اسحق في شرح اللمع احدهما ورجحه النووي في شرح المهذب
الوجوب ولا يجب تجديده في كل جزء من الوقت بل يكفي وجوده
اول الوقت ثم يستصحب على اجزاء الوقت كاستصحاب النية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على اجزاء العبادة المطولة بعد عزوبها فالواجب بمجرد تعلق
التكليف في مسئلتي الاطلاق والتقييد اما الفعل او العزم على
الفعل في الوقت وقد اشار المصنف في البرهان الى الاعتراض
على ايجاب العزم في اول الوقت بدلا عن الفعل بانه يلزمه
نفي وجوب الفعل لانه صار الواجب احد الامرين فلا يكون
احدهما بعينه واجبا كما قرروه في الواجب المخير فلا يكون
الفعل بعينه كالصلاة واجبا واجاب بان اللازم مما ذكر ان
يكون الواجب احد الامرين بالنسبة لاول الوقت لا مطلقا
ولا محذور في ذلك وانما المحذور انتفاء وجوب خصوص الفعل
على الاطلاق وهو غير لازم منه ذلك والحاصل ان خصوص
الفعل بالنسبة لاول الوقت غير واجب وبالنسبة لجملة
الوقت واجب فلا يجوز اخلاء الوقت عنه بالمرة وفي
البرهان قد اشتهر من مذهب الشافعي ان الصلاة تتصف
بالوجوب في اول الوقت وظهر خلاف ابي حنيفة ثم صح من
نصه واتفاق ذوي التحقيق من اصحابه ان من اخر الصلاة
عن اول وقتها ومات في اثناء الوقت لم يلق الله عاصيا فان
كان كذلك فلا معنى عندي لوصف الصلاة بالوجوب في اول
الوقت الا على تاويل وهو ان الصلاة لو اقيمت في اول الوقت
لوقعت على مرتبة الواجبات واجزات وهي على القطع كالزكاة
تعجل قبل حلول الحول ولا بد راهذا التحقيق قول الفقهاء
ان عبادات الابدان لا تقدم على اوقات وجوبها فان الذي
ذكرناه انها من الخلاف ما استبعدوه قطعا انتهى وبما ذكرناه
في جواب اعتراض المسابق يتضح الجواب عن جميع ما ذكره
هنا اذ قد ظهر منه انه الواجب في اول الوقت هو احد
الامرين دون خصوص الفعل ولا شبهة حينئذ في انتفاء

احد

احد الامرين بالوجوب في غاية الوضوح فانه اذا خلى عنه اول
الوقت بان انتفى الامران جميعا كان عاصيا واما عدم العصيان
بخلوه عن خصوص الفعل فلعدم وجوبه ولا في انه اذا اتى
بخصوص الفعل كما في اول وقته يكون واقعا في اول وقته
لانه احد ما صدق في الواجب كما في خصال الكفارة فلا يكون كالزكاة
تعجل قبل حلول الحول وقد ظهر انه قول الفقهاء ان عبادات
الابدان لا تقدم على اوقات وجوبها صحيح لم يصح ما يعارضه
فتامل ذلك كله فانه في غاية الوضوح مع التامل الصحيح ومحل
عدم عصيان من اخر عن اول الوقت ومات في اثنائه
ما لم يظن الموت قبل فعله والا عصى لظنه فوات الواجب
بالتاخير ويحله ايضا في غير الواجب الذي وقته العمر اما الذي
وقته العمر كالحج لمن اخره بعد ان امكنه فعله مع ظن السلامة من
الموت الى مضي وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل عصى من
اخر سني الامكان والفرق بينهما انه لو انتفى عصيانه مطلقا
لم يتحقق الوجوب بخلاف ما له وقت معين فانه لجواز التاخير
غاية معلومة وهي ان لا يبقى من الوقت ما يسعه فيتحقق معها
الوجوب وحاصله ان جواز التاخير عن اول الوقت مع ظن
السلامة مشروط بسلامة العاقبة فيما وقته العمر دون ما له
وقت معين والفرق بينهما ان تعليق الجواز على سلامة العاقبة
يستلزم انه لا يكون لجواز التاخير فائدة اذ لا يمكن المكلف العمل
بمقتضاه لعدم امكان اطلاعه على السلامة فلم يجز تعليق الجواز
بذلك الا فيما وقته العمر لئلا تنتفي فائدة الوجوب فيه بخلاف
ما وقته معين لحصوله فائدته بعصيانه اذا اخر لوقت لا يسعه
وعلى ذلك اي على القول بان الامر يقتضي الفور من قال
انه اي الامر يقتضي التكرار كبعض القائلين بانه لا يقتضي

الألوكة
www.alukah.net

التكرار لان من لازم وجوب التكرار بان يستوعب بالمامور
ما يمكنه من زمان العمر كما تقدم وجوب الفور اذ لو جاز
التاخير عقب الامر مع الامكان لخلى عنه بعض ما يمكنه
من زمان العمر فلم يكن الاستيعاب على الوجه المذكور
واجبا وهو خلاف المقرر فالحاصل ان من قال انه للتكرار
قال انه للفور ومن قال انه ليس للتكرار اختلفوا في كونه
للفور والامر بايجاد الفعل الذي لم يقيد وجوبه بما يتوقف
وجوبه عليه امر به اي بذلك الفعل او بايجاده والكلام وبما
لا يتم ذلك الفعل شرعا او عادة او عقلا الا به اذا كان مقدورا
للمكلف ويسمى مقدمة الواجب قال الشارح في شرح جمع الجوامع تبعا
لغيره اذ لو لم يجب اي ما لا يتم الواجب الا به بوجوب الواجب لجاز
ترك الواجب المتوقف عليه انتهى واعترض بان الكلام في وجوبه
بوجوب الواجب لا مطلقا ولا يلزم من عدم وجوبه بوجوب الواجب
عدم وجوبه مطلقا حتى يلزم جواز ترك الواجب وقد يجاب
بان الغرض انه ليس هناك امر اخر يقتضي الوجوب وذلك
كالامر بالصلاة فهو امر بالصلاة وبالطهارة المؤدية اليها
اي الموصلة الى صحة الصلاة اذا وقعت معها فان الصلاة لا تصح
بدون الطهارة فتكون الطهارة طريقا موصلا الى صحتها ضرورة
توقف صحتها على وجودها وكالامر بغسل الوجه امر بغسل جزء
من سائر ما حواليه كالراس والرقبة اذ استيعاب الوجه بالغسل
لا يمكن عادة بدون ذلك وكالامر بالقيام امر بترك القعود اذ
لا يمكن عقلا بدونه فانه قلت لم اضاف المصنف الامر
تارة الى ايجاد الفعل كما في قولهم الامر بايجاد الفعل واخرى
الى نفس الفعل كما في قوله كالامر بالصلاة ولا حائز ان يكون
ذلك تفننا لتغايرهما قطعا وحمل احدهما على الاخر بعيد مخالف

للظاهر

للظاهر واذا كان المامور به احدهما لا يكون الاخر مامورا به
لان الغرض اتحاد المامور به قلت للاشارة الى قلة الفرق
بينهما فانه لا مغايرة بينهما بحسب الخارج وبينهما في الذهن تغاير
التاثير والاثر وان كان مناط التكليف هو نفس الفعل
لا ايجاده كما قدمنا ذلك فهذا من دقائقه وخرج بتقييد الفعل
بكونه لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه ما قيد وجوبه بذلك
كالزكاة المتوقف وجوبها على ملك النصاب فالامر بها ليس امرا
بتحصيل النصاب وبتقييد ما لا يتم الفعل الا به لكونه مقدورا
للمكلف غيره كحضور العدد في الجمعة فانه غير مقدور لاحاد
المكلفين ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف وجودها
على وجود العدد فالامر بها ليس امرا بحضوره وقضية
التقييد باحاد المكلفين الوجوب على نحو الامام الاعظم
لكنه قد يقال لا ينافي ذلك في نحو هذا المثال لان ازالة المنكر
واجبة على الامام والزامه العدد بالحضور عند امتناعهم عنه
من ذلك وقد يقال يجب الالزام بحضورهم ازالة المنكر وكونه
لا يتم الواجب الا به فانه قلت ازالة المنكر واجبة على غير
الامام ايضا وقد يكون حضور العدد مقدورا للاحاد ايضا
قلت يمكن ان يكون الكلام مفروضا عند العجز عنها اما عند
القدرة عليها فالامر على ما سبق في الامام فليتامل واذا فعل
بالبنا للمفعول وفسر المفعول بقوله اي الفعل المامور به
بالمعنى السابق اي فعله المامور على الوجه المطلوب منه شرعا
حين الفعل وانما اختار البنا للمفعول مع صحة البنا للفاعل ايضا
وهو ضمير الفاعل المفهوم من الفعل او المامور الاتي على ان
يكون من باب التنازع لما فيه من التكلف اما في الاول فظاهر
واما في الثاني فلان فيه عود الضمير على متاخر لفظا ورتبة

الألوكة
www.alukah.net

مع الاستغناء عنه وان جاز مثل ذلك في النافع يخرج الشخص
المامور عن العهدة اي عهدة ذلك الامر وهي تعلقه به
فينقطع تعلقه به ويتصف ذلك الفعل المامور به بالاجزاء فان
قلت كيف ينقطع تعلقه به ويتصف بالاجزاء مع انه قد يجب الاتيان
به مرة اخرى كالصلاة بالتيمم لفقد الماء في موضع يغلب فيه وجود
الماء قلت قد اوضح المصنف في البرهان في هذا المقام الحال بما لا
يبقى معه اشكال فقال واذا وقع المامور به المقتضي على
حسب الاقتضاء اجزا وكفى والمسئلة مترجمة بان موافقة الامر
تتضمن الاجزاء فذهب بعض المستظرفين في علم الاصول من
الفقهاء الى ان الاجزاء لا يثبت الا بقرينة وان وقع الفعل على
حسب الاقتضاء وسقوط هذا المذهب واضح لا حاجة الى تكلف
فيه ولكن تحرير الكلام على ارفع وجه واقربه ان نقول لمن
تشبث بالخلاف في المسئلة انسلم ان الامر لا يقتضي حالة
الاطلاق تكرير الفعل فان لم تسلم ذلك رددنا الكلام الى المساق
المتقدم في الرد على اصحاب التكرار وان سلم ذلك وقع الامتثال
ولا معنى للاجزاء الا قيام المخاطب بموجب الامر من غير ان تبقى
طلبة من تتمة الامر وليس فرض فارض اقتضاء اخر فلا بد من
تقدير امر جديد ولا منع من تقدير ذلك ولا يتصور مع هذا الفن
من الكلام مراده وتشبثه بالاعتراض فان قيل الحاج اذا
فسد حجه فهو مامور بالمضي في فاسد الحج واذا مضى فيه كما امر
لزمه في مستقبل الزمان افتتاح حج جديد فلم يقع اذن مضيه
مجزيا عنه وان كان مامورا به فنقول ان كان ما خاض فيه
اولا حجا مفروضا فالخطاب بايقاع حج صحيح قائم دايم والافساد
منافي لحق الامتثال وليس المضي في الفاسد مقتضي الامر
بالحج الصحيح وانما هو متلقى من امر جديد يختص بالحج فثبت الجريان

في

في الفاسد بامر جديد ويبقى على المفسد حق في القيام بالامر
الاول وان كان الحج تطوعا فيجب القضاء على المفسد بامر جديد
وليس ذلك من مقتضى الامر بالمضي وهذا الاغموض فيه
وقد يتناص على الفقيه الفرق بين الفساد والفوات والتحلل
بعذر الاحصار وحظ الاصولي في هذه المسائل ان موجب القضاء
تقدير امر جديد في كل ما لا يتلقى من الامر الاول وهذا ليس بالعسر
بل هو مقطوع به ولست ارى هذه المسئلة خلافية ولا المعترض
فيها باشكال الفقه معدود اخلافه انتهى ومنه يعلم ان الخروج عن
العهدة والاتصاف بالاجزاء متلازمان بل متحدان الا نرى الى قوله ولا
معنى للاجزاء الا قيام المخاطب بموجب الامر من غير ان يبقى طلبة من
قضية الامر وفي العضد اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما
حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء فانه فسر بحصول
الامتثال فلا شك ان اتيان المامور به على وجهه يحققه وذلك
متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط
القضاء فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه اي ان اتيان المامور به
يستلزم الاجزاء المفسر بسقوط القضاء وقال عبد الجبار لا يستلزمه
وقال في المنتهى اذا اراد انه لا يمتنع ان يرد امر بعده بمثله فمسلم
ويرجع النزاع في تسميته قضاء وان اراد انه لا يدل على سقوطه
فساقط انتهى ثم اجاب عن وجوب قضاء الصلاة على من صلى
بظن الطهارة فبانه محدث بان المامور به صلاة بظن الطهارة
واذا تبين خلافه وجب مثله بامر اخر فهذا واجب مستانف
والاول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثاني قضاء مجاز لانه مثل
الاول انتهى قال المولى التفتازاني قوله بهذا واجب مستانف
بامر جديد ويسمى قضاء لمشابهته القضاء في كونه مثل الاداء ولا
يخفى ان هذا بعيد اذ لم يعهد للغير فرض غير الاداء والقضاء

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك في كل قضا فلا يوجد قضا حقيقة
قطعا قبل الاحسن ان يقال انه مامور بصلاة بطهارة يقينا
وظنا لا يتبين خطاؤه قطعا فيلزم عند يقين الخطا ظهورا ثمه
لتركه المامور به انتهى ولا يخفى ظهور كلام الفقها جدا في انه حيث
كان بعد الوقت كان قضا حقيقة اللهم الا ان يا ول على ما هنا
للتامل الذي يدخل في متعلق الامر والنهي وهو الشخص المامور
والمنهي وما لا يدخل فيه وصح التعبير بما وان كان من اريد
بها من نوع العاقل لتنزيله منزلة غير العاقل بمناسبة
صفاته المذكورة لعدم العقل او لان المراد صفات من يعقل
كالساهي كما قيل في قوله فانكحوا ما طاب لكم من النسا على ان ما تستعمل
قليلا في العاقل هذا اي الكلمات او الالفاظ او هذا اللفظ وان
الاشارة باعتبار الجزو وهو قوله ترجمة اي مترجم ومعبر بها عن
موضوع هذا المبحث فقوله الذي يدخل وما عطف عليه خبر بعد
حذف المضاف عن مبتدا محذوف والتقدير هذا باب الذي
يدخل الخ اي باب يبين فيه ذلك او مبتدا محذوف الخبر اي
ما يذكر الان يدخل في متعلق خطاب الله المومنون في الجملة
بقرينة ما ياتي والمراد بهم ما يشمل المومنات لكن غلب الاشرف
او هو على ظاهره واحال حكم الاناث على القياس وفي هذا الكلام
اشارة الى ان طلب الفعل وطلب الترك اللذين هما جنس الامر والنهي
نفس الكلام النفسي فانه حمل الخطاب على الامر والنهي حيث ترجم
بالذي يدخل فيهما والذي لا يدخل ثم بين ذلك بالدخول
في الخطاب وعدم الدخول فيه وقد حد الامر بانه طلب الفعل
كما تقدم والنهي بانه طلب الترك كما ياتي وخطاب الله هو كلامه
النفسي الازلي وممن صرح بان طلب الفعل او الترك هو نفس
الكلام النفسي العلامة المحقق العضد اللهم الا ان يريد المصنف

بالامر

بالامر والنهي والخطاب العبارات لكن سبق الاشكال في صحة
حمل الامر في كلامه على اللفظي والمراد بخطاب الله تعالى اما خطاب
الامر والنهي فقط اقتصارا على بيان ما هو الاهم واما الاعم
الشامل لخطاب الاباحة وغايته ما يلزم على هذا هو الزيادة على
ما في الترجمة كما انها لازمة على الاول ايضا بناء على عدم تناول
الامر والنهي الندب والكراهة كما اقتضاه كلام المصنف اللهم الا ان
يريد بخطاب الله ما يخص امر الايجاب ونهي التحريم فلا يثبت لزومها
على الاول وسياتي الكلام في دخول الكفار في الخطاب والساهي
والمراد به المجنون الشامل للانثى او خصوص الذكر واحال حكم
غيره على القياس وكذا يقال فيما ياتي من الصبي والمجنون
وقد سبق في حد الجهل اشارة الى معنى الساهي لكن لا يبعد ان يراد
به هنا كل من لا يتاهل لفهم الخطاب فما عدا الصبي والمجنون ومنه
السكران وان المتعدي بسكره بالمعاصي في الاحكام تغليظا
عليه على ما تقرر في الفروع والصبي ولو مميزا والمجنون من
المومنين او مطلقا في الثلاثة غير داخلين حال السهو والصبي
والمجنون في متعلق الخطاب مطلقا لانتفا التكليف عنهم
وهو الزام ما فيه كلفة او طلبه قولان اوجههما في البرهان
الاول وصححه غيره واذا انتفى التكليف عنهم لم يدخلوا في
متعلق الخطاب اذ الدخول في متعلقه فرع ارادة تكليف الداخل
فيه فان قلت هذا الدليل انما يفيد انتفا دخولهم في الخطاب
الامري والنهيي بل في الايجاب والتحريمي فقط على القول الاول
في معنى التكليف وقد تقدم جواز حمل الخطاب على ما يعم خطاب
الاباحة ايضا فلا يكون الدليل مثبتا لكل المدعى قلت كل من
الندب والكراهة والاباحة انما يثبت حيث يثبت الوجوب
والتحريم بمعنى انها لا تتعلق الا بما يتعلقان به فاذا انتفيا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عن واحد وجب انتفاؤها عنه ايضا وحينئذ يصح ان يستدل
على عدم دخول المذكورين في الخطاب مطلقا بانتفا الزامهم
ما فيه كلفة لانه يستلزم عدم توجيه الخطاب مطلقا اليهم فليتامل
فان قلت قد يكون الشارح بنى ما علل به من انتفا التكليف
عن نحو الساهي والمجنون على القول بعدم جواز تكليف ما لا يطاق
ولهذا قال الاصفهاني في شرح المحصول ونقول ايضا تفرع هذه
المسئلة على القول بتكليف ما لا يطاق والمخالف في المسئلة
القائلون بتجويزه واللايق بمذهب المصنف في هذه المسئلة القول
القول بتجويز تكليف الغافل وذلك لكونه يختار القول بتجويز
ما لا يطاق والمخالف في المسئلة هم القائلون بان التكليف بالمحال
لا يجوز وبالجملة هذه المسئلة مفرعة على تلك القاعدة انتهى وقال
البيضاوي لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال انتهى ومثل
الاسنوي الغافل بقوله كالساهي والنايم والمجنون والسكران
وغيرهم انتهى قلت يحتمل ان يكون مقصوده ذلك جريا على
مختار المصنف فان مختاره امتناع تكليف ما لا يطاق كما يعلم من
البرهان وان اقر الشارح جمع الجوامع على ترجيح جواز التكليف
بالمحال مطلقا وترجيح وقوع الممتنع بالغير لا بالذات ويحتمل
انه يمنع تكليفهم وان جوزنا تكليف المحال جريا على ما نقله
الاسنوي عن ابن التلمساني وغيره من الفرق بين التكليف
بالمحال وتكليف المحال بان الاول ما يكون الخلل فيه راجعا
الى المامور به والثاني ما يكون الخلل فيه راجعا الى المامور كتكليف
الغافل انتهى بمعناه وقد يؤيد هذا الاحتمال انه في شرح
قول جمع الجوامع والصواب امتناع تكليف الغافل والملجا
قال وقيل بجواز تكليف الغافل والملجا بنا على جواز
التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد

بانه

بان الفائدة في التكليف بما لا يطاق من الاختبار هل يلحق
في المقدمات منتفية في تكليف الغافل والملجا انتهى نعم فيما
رد به نظر فان اعتبار هذه الفائدة انما هو على سبيل التنزل
والا فنحن نمنع اولا اعتبار الفائدة لان ظهور الحكمة والمصلحة
للعقل في افعال الله تعالى غير لازم لا سيما على اصلنا لا يسال
عما يفعل على ان انتفا الفائدة في الملجا ممنوع لامكان اختياره
هل يعزم على المطلوب منه لو تمكن او لا تنبيه قد يوخذ
من تمثيل الغافل فيما سبق بنحو المجنون ثبوت الاختلاف
في كونه مطلقا وقد يجاب بانه انما يقتضي ثبوت الاختلاف
في جواز كونه مكلفا لا في وقوعه فليتامل ولما كان الحكم
بعدم دخول الساهي في الخطاب مظنة توهم انه لا يلحقه شيء
من الخلل الواقع حال السهو او الملحوق ذلك الخلل مناف
لعدم دخوله في الخطاب وليس كذلك فيهما دفع ذلك التوهم
بقوله ويومر ويخاطب الساهي بعد ذهاب السهو عنه
لا قبله بخطاب جديد بجبر خلل السهو اي الخلل الواقع حال
سهوه وتجدد الخطاب من حيث تعلقه لا ذاته كما هو معلوم
وجبر ما ذكر كقضا ما فاته حال سهوه من الصلاة وضمان
اي غرم بدل ما اتلفه حال سهوه من مثله او قيمته على
ما تقرر في الفروع فالضمان هنا بمعنى الغرم مضاف لمحذوف
ويجوز ان يكون بمعنى المضمون على حذف مضاف اي وكادا
مضمون ما اتلفه اي ما يضمن به من مثل او قيمة ولا فرق
فيما اتلفه بين كونه نفسا او مالا وحينئذ فقد يقال لو ترك
قوله من المال كان اولى ليدخل غير المال كالنفس اللهم الا ان
يجعل حالا من الضمان على الوجه الثاني فيه ويكون القيمة
شاملة للدية مجازا فليس جبر الخلل كقضا الصلاة وضمان المتلف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بخطاب حال السهو ليكون منافيا لما ذكره من عدم دخوله في الخطاب
بل بخطاب جديد بعد ذهاب السهو كما تقرر فلا اشكال واما اشتغال
ذمته بالصلاة وبدل المتعلق حال سهوه فهو لوجود سبب
ذلك في حقه من ادراك الوقت ومن الاتلاف لا بخطابه حال السهو
حتى ينافي ما ذكره فههنا شيئان احدهما اشتغال ذمته بالصلاة
والضمان وهذا ثابت حال السهو لادراك سببه لا لخطابه حينئذ
والثاني وجوب القضاء واداء البدل وهذا ثابت بعد زوال السهو
لا قبله بخطاب جديد لا بخطاب حال السهو فان قلت يشكل
على ما ذكره من عدم دخول الصبي في الخطاب قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا
الحلم الخ وصحة نحو صلاته وكونها مندوبة فان ذلك فرع الخطاب
قلت يمكن ان يجاب عن الاية بانه يجوز ان يكون المراد بها
امر المومنين بان يرشدوا القاصرين لذلك بدليل تصديرها
بخطاب المومنين وحينئذ فلا اشكال لان المراد بدخوله في
الخطاب كونه مامورا او منهيا او ماذونا ولذلك لا يتوجه الاشكال
بقوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الخ وفيه وعن
الصبي حتى يبلغ اذ لم يتضمن شيئا مما ذكر بل اعلام الكاملين بحكم
الصبي وعدم مواخذته ولا بالمواخذة باتلافه مال الغير او
نفسه التي هي فرع الخطاب بها لان وجوب اداء الحق انما يتعلق
بالولي واما تعلق الحق بذمته بدليل انه اذا كمل قبل اداء الولي
يجب عليه الاداء فلم يقع مخاطبته به بل خوطب غيره بذلك
خطاب اعلام وعن صحة نحو صلاته وكونها مندوبة بما في التلويح
وغيره في تعريف الحكم من ان الصحة والفساد ليسا من الاحكام
الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا
امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلاة ومن

انه

ان معنى كون صلاته مندوبة انه الولي مامور بان يحرضه على
الصلاة ويامره بها لقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة
وهم ابناء سبع لا يقال امر الشخص بان يامر غيره امر لذلك الغير
ولهذا كنا مامورين بامر الله حيث امر رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه يامرنا فيرد الاشكال بقوله عليه الصلاة والسلام مروهم
بالصلاة وهم ابناء سبع لانا نقول الصحيح عند الاصوليين ان
امر الشخص بان يامر غيره ليس امرا لذلك الغير والا كان قولك
للغير مر عبدك ان يخرج تعديا لانه امر لعبد الغير واللازم باطل
اتفاقا واجابوا عما ذكر بانه للقرينة الدالة عليه وهي العلم بانه
مبلغ عن الله تنبيه قد يستشكل ما تقدم من وصف نحو صلاة
الصبي بالندب لانه ندب انه كان بالنسبة اليه لم تظهر صحته لانه
فرع الخطاب وقد تقرر انه غير مخاطب او بالنسبة الى الولي
فكذلك لان المطلوب من الولي انما هو التحريض والامر لا نفس
نحو الصلاة على انه التحريض والامر واجبان في حقه لا مندوبان
كما تقرر في الفروع اللهم الا ان يجعل وصفه بالندب مجرد اصطلاح
او ان المراد انه يثاب عليها ثواب المندوب وان لم تكن مندوبة
حقيقة والكفار سواء الاصليون وغيرهم مخاطبون بفروع
الشرائع كما نقله في البرهان عن ظاهر مذهب الشافعي وفي
المحصول عن اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة قال في البرهان والقول
في هذه المسئلة يتعلق بطرفين احدهما في جواز المخاطبة عقلا
وامكان ذلك والثاني في وقوع ذلك ان ثبت الجواز ثم قال
ثم التحقيق في ذلك كله عندي انه الكافر في حال كفره يستحيل
ان يخاطب بانشاء فرع على الصحة وكذلك القول فيما يقع اخرا من
العقائد في حق من لم يصح عنده من الاوايل ولذلك المحدث
يستحيل ان يخاطب بانشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الحدث

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ولكن هؤلاء مخاطبون بالتوصل الى ما يقع اخرا ولم يتحجر الامر
عليهم بايقاع الشروط قبل وقوع الشرط ولكن اذا مضى من
الزمان ما يسع الشرط والمشروط والاوايل والاواخر فلا يمتنع
ان يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من خالف امرا توجه
عليه ناجزا فمن ابى ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد ومن
جوز تحجر الخطاب بايقاع الشروط قبل وقوع الشرط فقد وقع
تكليف ما لا يطاق ومن اراد ان يفرق بين الفروع وبينها واخر
العقايد وبين صلاة المحدث فهو مبطل قال فهذا هو الكلام
في طرف الجواز فان قيل ان ثبت لكم الجواز على تاويل التوصل
وفرض العقاب فكيف الواقع من ذلك قلنا قد ذكر القاضي
ان ذلك من مجال الفقها وهو مظنون مطلوب من مسالك
الظنون والذي نراه ان الكفار مامورون بالتزام الشرع
جملة والقيام بمعالمه تفصيلا فمن انكر وجوب التوصل اليها
فقد جحد امرا معلوما وهذا على هذا التقدير منزل عن مرتبة
الظنون فان قيل انقطعوا بانهم يعاقبون في الاخرة على
ترك فروع الشرع قلنا الحل والموصل اليه انه قد ثبت قطعا
وجوب التوصل وثبت ان تارك الواجب متوعد بالعقاب
الا ان يعفو الله ويقرر في اصول الدين ومستفيض الاخبار
ان الله لا يعفو عن الكفار انتهى وفيه تصريح بعدم العفو عما
عدا الكفر من ذنوب الكفار مع دخولها في عموم قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشا قال الاصفهاني وفي ذكره
دعوى القطع في طرف الوقوع نظر لا يخفى على المتامل فليتامله
الناظر انتهى قال الاسنوي عن القرافي ومن الى في بعض الكتب
التي لا استحضرها الان انهم مكلفون بما عدا الجهاد واما الجهاد
فلا امتناع قتالهم انفسهم انتهى ولقائل ان يقول امتناع

ذلك

ذلك انما يتاتى في قتال كل نفسه لا قتال غيره منهم وكلام
المصنف هنا ظاهر في الوقوع الذي هو فرع الجواز فلا حاجة الى
حمله عليهما جميعا واضافة الفروع والمراد بها جميع الاحكام
الفرعية من الوجوب والحرمة وغيرهما الى الشرايع بمعنى اللام
لانه الفروع بعض الشرائع لاشتمالها على الاصول ايضا ومعنى
خطابهم بوجوب الصلاة الذي هو من الفروع تعلق الوجوب
الذي هو اقتضا الفعل اقتضا جازما بهم وعلى هذا القياس
والشرايع جمع شريعة بمعنى مشروعة اي امور او خصال
مشروعة وجمعها لتعددها واختلاف انواعها وكان من فوائد
جمعها الاشارة الى ان كفار كل امة مخاطبون بشرعها هذا ولكن
حمل الفروع على متعلقات الفروع والمخاطبة بها على معنى تعلق
احكامها بهم هو الموافق لقوله ومخاطبون ايضا بما لا تتم الفروع
اي بعضها اذ منها ما لا يتوقف صحته على الاسلام لعدم توقفه
على النية مطلقا كسائر المباحات وكالمنهيات تحريما او تنزيها
وكالعتق او للاكتفا فيه بنية التمييز كالفطرة والكفارة بغير
الصوم لا به وهو الاسلام اتفاقا فانه قيل ما الفرق
بين الايمان والفروع في ذلك قيل هو انه الايمان يخرج
من الكفر ولا كذلك الفروع وانما قلنا انهم مخاطبون بما ذكر
لقوله تعالى حكاية عن حال الكفار وما جرى بينهم وبين
اصحاب اليمين في سؤالهم اياهم عن سبب دخولهم جهنم
وجوابهم عن ذلك ولا ينافي قوله حكاية عن حال الكفار ما في
الكشاف والبيضاوي انه حكاية لقول المسئولين من المومنين
عن المجرمين لانه المسئولين يلقون الى السائلين ما جرى
بينهم وبين المومنين فيقولون قلنا لهم ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين الا انه الكلام جيء به على الحذف

www.alukah.net

والاختصار لان حكاية قول المسئولين تتضمن حكاية قول الكفار
اى من حالهم انهم سئلوا عن كذا فاجابوا بكذا اما سلككم
فى سقر قالوا لم نك من المصلين قال فى المحصول وهذا يدل
على انهم يعاقبون على ترك الصلاة فما قيل هذا حكاية قول الكفار
فلا يكون حجة فان قلت لو كان باطلا لبينه الله تعالى قلت
لا نسلم ذلك فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا والله ربنا ما كنا
مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له
كما يحلفون لكم ثم ان الله تعالى ما كذبهم فى هذه المواضع فلمنا ان
تكذيبهم غير واجب سلمنا انه حجة لكن لا يجوز ان يقال العذاب
على مجرد التكذيب لقوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين والدليل
عليه ان التكذيب سبب مستقل باقتضاء دخول النار واذا وجد
السبب المستقل باقتضاء الحكم لم يجز احالته على غيره سلمنا ان
التعذيب واقع على جميع الامور المذكورة لكن قوله لم نك من المصلين
معناه لم نك من المومنين لان اللفظ محتمل والدليل دل عليه
اما ان اللفظ محتمل فلما روى فى الحديث نهيت عن قتل المصلين
ويقال اهل الصلاة والمراد المسلمون واما ان الدليل دل عليه فلان
اهل الكتاب داخلون فى هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويتصدقون
ويومنون بالغيب وان كان المراد من لم يات بالصلاة والزكاة
لكانوا كاذبين فيه فعلمنا ان المراد انهم ما كانوا من اهل الصلاة والزكاة
سلمنا ان التعذيب على ترك الصلاة ولكن قوله لم نك من المصلين
يجوز ان يكون اخبارا عن قوم ارتدوا بعد اسلامهم مع انهم ما صلوا
حال اسلامهم لانه واقعة حال فيكفى فى صدقه صورة واحدة
سلمنا عمومه فى حق الكفار ولكن الوعيد ترتب على فعل الكل
فلم قلت انه حاصل على كل واحد واحد من تلك الامور
والجواب ان الله تعالى لما حكى عن الكفار تعليلهم دخول النار

بترك

بترك الصلاة وجب ان يكون ذلك صدقا لانه لو كان كذبا مع انه
تعالى ما بين كذبهم لم يكن فى روايتها فائدة وكلام الله تعالى
متى امكن حمله على ما هو اكثر فائدة وجب ذلك اى فكيف حمله
على اصل الفائدة واما المواضع التى كذبوا فيها مع ان الله تعالى
ما بين كذبهم فيها فذلك لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم
فيها فتكون الفائدة فى ذكر تلك الاشياء ان لغاية مكابرتهم
وعنادهم فى الدنيا والاخرة واما ههنا فلما لم يكن العقل
مستقلا بمعرفة كذبهم فلو لم يبين الله عز وجل لنا كذبهم
لم يحصل منهم غرض اصلا فتكون الاية عرية عن الفائدة قوله
العلة هو التكذيب بيوم الدين قلنا لو كان كذلك لكان سائر
القيود عديم الاثر فى اقتضاء الحكم وذلك باطل لان الله
تعالى رتب الحكم عليها فى قوله لم نك من المصلين ولم نك
نطعم المسكين قوله واذا وجد السبب المستقل لم يجز احالة
الحكم على غيره قلنا لعل الحصول فى الموضع للعين من الجحيم
ما كان بمجرد التكذيب بل لمجموع هذه الامور وان كان مجرد
التكذيب سببا لدخول مطلق الجحيم قوله المراد من قوله
لم نك من المصلين اى لم نك من اهل الصلاة قلنا هذا التاويل
لا يتاتى فى قوله ولم نك نطعم المسكين قوله اهل الكتاب صلوا
واطعموا قلنا الصلاة فى عرف الشرع عبارة عن الافعال المخصوصة
التى فى شرعنا لا التى فى غير شرعنا قوله يجوز ان يكون المراد
قوما ارتدوا بعد اسلامهم قلنا ان قوله سبحانه وتعالى
قالوا لم نك من المصلين هو جواب المجرمين المذكورين فى قوله
تعالى يتساءلون عن المجرمين وذلك عام فى حق الكل
انتهى سقناه مع طوله لانه من ضروريات هذا الدليل
مع كثرة فوائده قال الاصفهانى فى شرحه فنقول انهم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الثانية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما
يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب
في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة
بترك اعتقاد الواجب انتهى ولا يخفى ان جميع ما ذكر لا يشمل
غير الوجوب مع ان الصحيح انهم مخاطبون بجميع الفروع فهو
اما على سبيل التمثيل او بناء على القول بانهم مخاطبون بالاوامر
دون غيرها وان جميع ما ذكروه ليس فيه ما يمنع كون الفائدة
ايضا مطالبته في الدنيا حال الكفر بان يأتي بالعبادة بشروطها
كما يطالب المحدث في الدنيا حال الحدث بذلك فكما طولب المحدث
حال الحدث بالصلاة بان يتطهر ثم يصلي فليطالب الكافر
حال الكفر بالصلاة بان يسلم ثم يصلي واي فرق واضح بينهما
ومطالبته بان يأتي بالايمان لا يمنع ان يطالب معه بالصلاة
ايضا نعم ان كان ذميا امتنعت علينا مطالبته بالفعل مع كونه
مطالبا شرعا به لان عقد الذمة منعنا من تعرضنا له بنحو
ذلك بل المؤاخذة في الاخرة فرع تعلق طلب الشرع به في الدنيا
والا فلا معنى للمؤاخذة بما لم يطلب منه وقضية تعلق طلب
الشرع به لتسويغ مطالبته بها ثم رايت الجمال الاسنوي بعد
ان قررنا اجاب به البيضاوي تبعا للامام عن استدلال
من قال لا يكلفون بالاوامر لانها لا تقع مع الكفر ولا تقضى
بعده من انه لا فائدة لهذا التكليف الا تضعيف العذاب
قال وهذا الجواب مردود من وجهين احدهما انه غير
مطابق لدليل الخصم فانه يقول لا شك ان التعذيب في
الاخرة يتوقف على تقدم التكليف فلا بد ان يختار احد القسمين
اما حالة الكفر او بعدها ويجيب عما قاله الخصم فيه والجواب
الصحيح ان نختار انه مكلف بوقوع ذلك في زمن الكفر ويجيب

بما

بما تقدم من كونه قادرا على ازالة المانع كالمحدث ويكون زمن
الكفر ظرفا للتكليف لا للايقاع اي يكلف في زمن الكفر بالايقاع
وذلك بان يسلم ويوقع الاعتراض الثاني ان دعواه انه لا فائدة
له في الدنيا باطل بل له فوائد منها تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره
والزامه الكفارات وغير ذلك ومنها اذا قتل الحربي مسلما
ففي وجوب القود او الدية خلاف يبنى على هذه القاعدة كما
صرح به الرافعي ومنها انه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب
من دخول المسجد فيه خلاف مبني على هذه القاعدة ايضا وان
كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء ومنها اذا دخل الكافر
الحرم وقتل صيدا فان المعروف لزوم الضمان قال في
المهذب ويحتمل انه لا يلزمه وهذا التردد منشأه هذه
القاعدة ومنها فروع كثيرة نقل العالمي عن محمد بن الحسن
عدم الوجوب فيها تعليلا بذلك ومذهبنا فيها الوجوب
كوجوب دم الاساءة على الكافر اذا جاوز الميقات ثم اسلم
واحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده المسلم ووجوب
الاغتسال من الحيض اذا كانت الكافرة تحت مسلم انتهى
وسبقه الى نحو اعتراضه الثاني الاصفهاني في شرح المحصول
فانه نقل عن العالمي الفروع التي نقلها عن محمد بن الحسن
ثم قال عقب ما تقدم عن الامام واعلم انه قد تبين بما
نقله العالمي عن محمد صاحب ابي حنيفة رحمهما الله تعالى
من التفريعات على هذا الاصل اثر هذا الاختلاف في
الاحكام المتعلقة بالدنيا فيصير ما نقله العالمي مناقضا
لقول المصنف يعني الامام لا اثر لهذا الاختلاف في الاحكام
المتعلقة بالدنيا بل يكون مبطلا لكلام المصنف فانه قد ظهر
ان هذا الاختلاف في احكام الدنيا والجمع بين الكلامين

الألوكة
www.alukah.net

لمن اراد الجمع ان يقال كلام المصنف وان كان عاما لكنه محمول
على الخصوص وهو ان يقال لا اثر لهذا الاختلاف في العبادات
الواجبة كالصلاة والصوم والحج فانه يمتنع الاتيان بها حال
الكفر وبعد زوال الكفر لا يجب عليه قضاؤها ولا ندعي انه
لا اثر لهذا الاختلاف في شيء من الاحكام المتعلقة بالدنيا بل
انما ندعي عدم ظهور اثره في تلك العبادات فقط ويدل
على هذا تمثيله انتهى ثم قال لا يقال بل يظهر اثره في الاحكام
المتعلقة بالدنيا من وجوه اخر غير ما ذكره المحلي وبيانه
من وجوه الى ان قال ورابعها استحباب قضا الصوم اذا اسلم
في اثنا الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه ثم اجاب عن
هذا بقوله واما الرابع فذلك يقتضي وجوب قضا الصوم
اذا اسلم في اثنا الشهر وذلك باطل اجماعا قال ومن فروع
هذا الاصل من الاحكام المتعلقة بالدنيا انا اذا قلنا الكفار
لا يخاطبون كانت معاملة الكفار ابعد عن الشبهة من معاملة
المسلمين وذلك ظاهر لان ما بايديهم من الغصوب والربويات
يقر بايديهم بعد الاسلام اذا تاب انتهى وما ذكره من اقرار نحو
الغصوب ممنوع اذ الانت لمعصوم كما يعلم من محله من الفقه
لا يقال كلام الفقها مخالف هذه القاعدة فانهم صرحوا
بانه الحربي غير ملتزم للاحكام وقضية هذه القاعدة
التزامه اياها لانا نقول الالتزام المنفي هو القبول والانقياد
وليس قضية هذه القاعدة ذلك بل كونه مامورا منهيا وذلك
لا ينافي عدم القبول والانقياد وفيه نظر ومما قد يخرج على هذه
القاعدة ما افتى به بعض مشايخنا انه يحرم سقي الكافرة نهار
رمضان بعوض او مجانا لانه اعانة على معصية وينبغي ان
بيع المطعوم والمشروب منه في نهار رمضان مكروه تنزيها ويحرم

اخرى

اخرى بحسب توهمه او ظنه تناول ذلك نعم يشكل ذلك بتجويزهم
تمكين الكافر الجنب من المكث بالمسجد ولا يخفى عليك ان ما
ذكره الشارح من كون الفايدة هي العقاب معللا بما ذكره فيه
مع ما عرفته انه انما ياتي في الواجب الذي يجب لدينية القربة
فانه الذي يعاقب عليه ويتوقف صحته على النية المتوقفة على
الاسلام بخلاف غيره كالحرام والواجب الذي لا يجب لدينية
كغسل النجاسة او يجب لدينية التمييز دون القربة كاخراج
الذمي زكاة الفطر عن ممونه المسلم فانهم صرحوا بوجوب
اخراجه لها والاكتفا بنية لا بها للتمييز دون القربة وكعتقه
عنه الكفارة فانهم صرحوا بوجوبه والاكتفا بنيته الكفارة
لذلك وذلك لعدم توقف ما ذكر على النية المتوقفة على
الاسلام وكالمندوب لعدم المعاقبة عليه مع ان المسئلة غير
مختصة بالواجب المذكور فانهم حكوا فيها اقوالا ثالثها انهم
مخاطبون بالاوامر دون النواهي وقال الاسنوي ان من
عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة نعم
قال السبكي ان الخلاف في خطاب التكليف من الايجاب
والتحريم وما يرجع اليه من الوضع لكون الطلاق سببا
لحرمة الزوجة فالخصم مخالف في سببيته بخلاف ما لا يرجع
اليه كاتلاف المال والجنايات على النفس وما دونها من حيث
انها اسباب للضمان وترتب اثار العقود الصحيحة كملك المبيع
وثبوت النسب والعوض في الذمة فان الكافر في ذلك كالمسلم
اتفاقا نعم الحربي لا يضمن متلفه وبجنيه وقيل يضمن المسلم
وماله بنا على تكليف الكافر بالفروع ورد بان دار الحرب
ليست دار ضمان وقضيته انه يضمن في دار الاسلام وما قاله
السبكي نقله عنه ولده في جمع الجوامع واقره ورده الزركشي

الألوكة
www.alukah.net

بانه لا وجه له وانه لا يصح دعوى الاجماع في الاتلاف والجناية
قال بل الخلاف جار في الجميع واطال في بيان ذلك واقول
لقائل ان يقول ايضا لا نسلم ان اتلاف المال وما عطف عليه
لا يرجع الى خطاب التكليف فان اتلاف المال او النفس او
ما دونها سبب لوجوب اداء البدل وصحة العقود سبب
لحرمة تصرف الموجب في المعقود عليه بما يضر القابل بل بغير
رضاه وانه فرق بين ذلك وكون الطلاق سببا لحرمة الاستمتاع
بالزوجة فليتامل فان قلت الحامل للشارح على جعل الفائدة
ما تقدم قوله المصنف وبما لا يصح الا به وهو الاسلام فانه انما
ياتي في الواجب المفتقر الى نية التقرب قلت هذا غير بعيد
وان امكن حمل كلام المصنف على معنى وبما لا يصح الا به في الجملة
او على معنى وبما لا يصح جملتها الا به فلا ينافي ارادة غير ما يحتاج
له النية ايضا ولا يصح اجراء مثل هذا التاويل في كلام الشارح اذ
يبطل حينئذ اعتبار الفائدة فيما ذكره لان الاتيان بالمطلوب
من ترك المنهي عنه ممكن حال الكفر لعدم توقفه على النية اللهم
الا ان يقال انه يتوقف على ما في معناها من قصد الامتثال
فانه ما لم يقصد الامتثال لا يكون آتيا بالمطلوب بدليل انه لا
يثاب بدون القصد وان لم ياثم وقصد الامتثال لا يصح
بدون الاسلام فانه يمتنع قصد امتثال الامر من الجاهل
بالامر وفيه نظر اذ لو لم يكن اتيا بالمطلوب لزم الاثم
فليتامل والامر بالشيء المعين نهي عن ضده اي عن كل واحد
من اضداده والنهي عن الشيء المعين امر بضده اي
بواحد من اضداده كما قال المصنف في البرهان الذي ذهب
اليه جماهير الاصحاب ان النهي عن الشيء امر باحد اضداد
المنهي عنه والامر بالشيء نهي عن جميع اضداد المامور به انتهى

وظاهر

وظاهر عبارة المصنف ان الامر عين النهي والنهي عين الامر بمعنى
انه الطلب واحد هو بالنسبة الى الشيء امر والى ضده نهي كما ان
الشيء الواحد بالنسبة الى شيء قريبا والى آخر بعيدا وهذا ما ذهب
اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن وافقه كالقاضي ابي بكر
اولا وذهب القاضي عبد الجبار والقاضي ابو بكر اخرا والامام الرازي
والآمدي وغيرهم الى ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن تركه
وبالعكس وذهب المصنف والغزالي الى انه ليس واحد منهما
عين الآخر ولا يتضمنه واختاره ابن الحاجب وغيره قال العلامة
العضد وليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف
الاضافة قطعا انه فانه الامر يضاف الى الشيء والنهي الى ضده
ولا في اللفظ اي لانه لفظ الامر هو لفظ افعل ولفظ النهي هو
لفظ لا تفعل ولا يتصور بينهما عينية ولا تضمن انما النزاع في
ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن الشيء المعين
المضاد له او لا انتهى قال المولى التفتازاني ولهذا قيد الشيء
بالمعين اشارة الى ان الكلام في الجزئيات بمعنى ان ما يصدق
عليه انه نهي عن ضده او مستلزم له بطريق التضمن
او الالتزام انتهى قال وكانه احتراز عن مثل افعل شيئا فانه لا ضد
له لهذا المطلوب او لانه ليس نهيا عن ضده انه كانه لان كل
ما لا يلابسه يكون شيئا وقيل فائدته الاحتراز عن الامر بالضد
على سبيل البدل فانه ليس نهيا عن ضده انتهى ورد المصنف
في البرهان القول الاول الذي هو ظاهر عبارته في هذا
الكتاب بانه عرى عن التحصيل قال فان القول القائم بالنفس
الذي يعبر عنه بافعل مغاير للقول الذي يعبر عنه بلا تفعل
ومن جحد هذا اسقط مكالمته وعد مباهتا وهذا القدر
كاف في سقوط هذا المذهب انتهى والقول الثاني بان المعنى

الألوكة
www.alukah.net

بالاقتضا على راى القاضى اى اخرا انه قيام الامر بالنفس يقتضى
ان يقوم معه قول هو نهى عن اضداد المامور به كما يقتضى
قيام العلم بالذات قيام الحياة بها قال ولا معنى لما قال غير
هذا وهذا باطل قطعا فانه الذى يامر بالشئ قد لا يخطر له
التعرض لاضداد المامور به اما لذهوله او امر ابه فلم يستقم
الحكم بانه قيام الامر بالشئ مشروط بقيام النهى عن الضد
انتهى واعترض ما رد به على القاضى بانه انما يصح لو اريد به
الضد الخاص الذى هو جزئى من جزئيات ما لا يجامع المامور به
كالقعود بالنسبة الى القيام اما لو اريد الضد العام اعنى
احد الاضداد لا على التعيين فلا اذ الطالب انما يطلب الفعل
اذا علم انه المامور متلبس بضده العام لا بالفعل نفسه لانه
طلب الحاصل والعلم بتلبسه بالضد مستلزم لتعقل الضد
واجيب بان الذهول عن الضد العام ايضا ضرورى
نجده من انفسنا وما ذكرتم لا يدفعه لانه الامر طلب
الفعل فى المستقبل وهو لا ينافى التلبس به فى الحال حتى
يفتقر الى العلم بتلبس المامور بالضد العام ولو قدر ان
الطلب يتوقف على عدم تلبس المامور بالفعل وعلى كفه عنه
فالكف امر واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم
بتلبس المامور بشئ من اضداد الفعل فلا يستلزم تعقل الضد
هذا اذا اريد بالضد العام احد الاضداد مثلا اما لو اريد
به الكف عن الفعل فهذا لا يصلح محلا للنزاع فانه لا خفاء ان
الامر بالشئ نهى عن تركه والكف عنه اذ كون الامر بالقيام
نهيا عن ترك القيام اظهر من ان يخفى واستقصا هذا البحث
وبيان ادلة هذه الاقوال وما يتعلق بها مما لا يتيسر هنا
وشمل اطلاق المصنف الامر والنهى الجازم منهما وغيره وهو

صحيح

صحيح ولهذا قال الشيخ ابو اسحق ان كان الامر على الوجوب
اقتضى النهى عن ضده على سبيل التحريم وان كان على
سبيل الاستحباب اقتضى النهى عن ضده على سبيل الكراهة
والتنزيه انتهى وقال العلامة العضد القائلون بان
الامر بالشئ نهى عن ضده على الوجهين منهم من عمم القول
فى امر الوجوب والندب فجعلها نهيا عن الضد تحريما وتنزيها
ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما
دون الندب انتهى نعم شرط كون الامر نهيا عن ضده كما
نقله شراح المحصول عن القاضى عبد الوهاب ان يكون الواجب
مضيقا لانه لا بد انه ينتهى عن الترك المنهى عنه حين ورود
النهى ولا يتصور الانتهاء عن الترك الا بالاتيان بالمامور به
فاستحال النهى مع كونه موسعا انتهى واقول هو ظاهر
انه لم نشترط العزم فورا بدلا عن الفعل فان شرطناه كان
الواجب احد الامرين من العزم والفعل كما بيناه فيما سبق
وكان منهيا فورا عن ترك المامور به بانه لا ياتى بشئ من الامرين
انما بذلك كما هو ظاهر على انه ما المانع من تعميم المسئلة وكون
الامر نهيا عن ضده مضيقا فى المضيق وموسعا فى الموسع بان
ينهى عن اخلا الوقت الموسع عنه كامرا بالفعل فى اى اجزا
ذلك الوقت فليتامل فاذا قال اى قايل او احد له اى لاحد
فاعاد الضمير للقائل المفهوم من الفعل كما فى تريد العمر من
بعد ما راوا الايات اى بدا او للاحد المفهوم لكل احد او فاذا
قال الامر المامور فيعود الضمير لما يفهم من قوله والامر
بالشئ نهى عن ضده اسكن كان ناهيا له عن التحرك الذى
هو ضد السكون او قال له لا تتحرك كان امرا له بالسكون
الذى هو ضد التحرك والمعنى انه اذ اقال له اسكن كان

الألوكة
www.alukah.net

مدلول هذا القول وهو الامر النفسي هو نفس النهي عن
التحرك او يتضمنه بنفسه لا بواسطة امر زائد على ما تقدم
وكذا الباقي لما علم مما سبق ان النزاع انما هو في ذلك فتامله
والنهي استدعاء اي طلب الترك للفعل بالمعنى السابق في
الامر حال كون ذلك الاستدعاء مدلولا عليه بالقول اي باللفظ
الدال عليه بالوضع وقوله ممن هو دونه اي دون
الطالب رتبة متعلق بالاستدعاء كقوله على سبيل الوجوب
اي على سبيل وصفه هي الوجوب اي الجزم بان لا يجوز الفعل
وهذا المذكور في حد النهي كائن على مقتضى وزان ما تقدم
في حد الامر اي موازنته ما تقدم او موازنة ما تقدم اياه
من اضافة المصدر الى فاعله او مفعوله فيجري هنا نظير ما
قيل هناك فانه كان الاستدعاء بغير القول المذكور بان كان
بلفظ دال بالوضع لكن على طلب الفعل كافعل او دال لا بالوضع
نحو انا طالبه منك ترك كذا فان خالفت عاقبتك او بغير لفظ
مطلقا كالاشارة والقرائن المفهمة فليس بنهي بل هو امر
او غيره وان كان الاستدعاء من المساوي سمي التماسا ومن
الاعلى سمي دعاء وان لم يكن على سبيل الوجوب فظاهره ليس
بنهي على ما تقدم في حد الامر بما فيه مما يجري نظيره هنا ومنه
ان الصحيح كونه نهيا مطلقا وان كان الاستدعاء من المساوي
او الاعلى او لم يكن على سبيل الوجوب ويوجد في بعض
النسخ وبدل النهي المطلق عن التقييد بما يدل على فساد
المنهي عنه او عدم فساده فان المقيد بما يدل على ذلك يعمل
به فيه اتفاقا شرعا متعلق ببدل اي بدل من جهة الشرع
اي دلالة منشاؤها جهة الشرع دون اللغة والمعنى
بان يكون الفهم باعتبار الشرع وملاحظته دون غيره

مما ذكر

مما ذكر على فساد المنهي عنه اي عدم الاعتداد به اذا وقع
لعدم موافقته الشرع فانه قيل لو دل النهي على الفساد
لكان المنهي عنه من عبادة او معاملة بغير المعنى المعتبر
شرعا اذ كل منهما بالمعنى المعتبر شرعا هو الصحيح واللازم
باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاتنا
الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان
لا الامساك والدعاء وايضا لو دل على الفساد لكان المنهي
عنه ممتنعا شرعا فلا يمنع عنه اذ المنع عن الممتنع عبث
اجيب عن الاول بان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا
بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة
المخصوصة صحت ام لا يقال صلاة صحيحة وصلاة غير
صحيحة وصلاة الجنب والحائض باطلة وعن الثاني انه يمتنع
لهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل
يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل وانما يدل
النهي على فساد المنهي عنه حالة كونه في العبادات ومن
جملتها بان يكون عبادة مطلقا اي سواء نهي عنها اي
العبادات لعينها والمراد ما ليس بخارج بدليل المقابلة
بالخارج فيشمل ما نهي عنها اذ انها كصلاة الحائض وصومها
فانه نهي عنهما من حيث انهما صلاة وصوم وما نهي عنها لجزئها
كصلاة بلا ركوع ويجوز قصر العيني على الذات وتعميم
اللازم الاتي للخبر او نهي عنها لا لعينها بل لامر خارج عنها
لازم لها كصوم يوم النحر فانه نهي عنه لا من حيث انه
صوم بل من حيث الاعراض عن ضيافة الله لعباده بلحوم
الاضاحي في هذا اليوم وهذا الاعراض خارج عن الصوم
لازم له فانه لا ينفك عنه لا يقال اذا كانت علة هذا النهي

الألوكة
www.alukah.net

الاعراض وكان هو للتحريم كما تقرر في محله فينبغي حرمة تركه
تناول المفطر منه غير صوم بل تركه تناول تلك اللحوم لوجود
الاعراض في ذلك لانا نقول الاعراض انما يتحقق بالزامه
نفسه تركه التناول وذلك انما يكون بالصوم بخلاف اختياره
تركه التناول منه غير الزام لتمكنه من التناول فلا يتحقق
الاعراض وحاصله ان الاعراض هنا هو رد الضيافة وعدم
قبولها وذلك بالتزام ما بنا فيها وكان المضيف به التمكن
من التناول لا التناول بالفعل ومثل الصلاة اي صلاة النفل
المطلق وهو ما لا يتقيد بوقت ولا سبب وما في معناه مما له
سبب متاخر كركعتي الاحرام والاستخارة فان سببها وهو
الاحرام والاستخارة متاخر بخلاف ما له سبب متقدم كالمغتسلة
فان سببها من دخول وقتها متقدم وما له سبب مقارن
كصلاة الجنازة اذا وقع الموت الذي هو سببها في وقت
الكراهة بناء على ان المراد المتقدم وقسيماه بالنسبة الى
الاوقات وهو ما في الروضة اما على ان المراد ذلك بالنسبة
الى الصلاة وهو ما في شرح المهذب فسببها متقدم ابدا
وقوله في الاوقات المكروهة من المجاز العقلي اي
الاوقات التي كرهت الصلاة فيها ما لم تكن في حرم مكة
وهي وقت الاستوا الى ان تزول في غير يوم الجمعة ووقت
طلوع الشمس الى ان ترتفع كرمح في راي العين وقدره
بعضهم بسبعة اذرع ووقت اصفرار الشمس الى ان تغرب
مطلقا وبعد الصبح الى الطلوع والعصر الى الاصفرار في حق
من صلاهما فانه نهي عن الصلاة المذكورة لا لاجل الصلاة
بل لفساد تلك الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها كما قاله
الشارح في شرح جمع الجوامع والظاهر انه يقال بل من

حيث

حيث كونها في الاوقات الفاسدة فان ذلك هو المنهي عنه لا نفس فساد
الاوقات فان اللازم بعد لفظ المنهي عنه جارة لمتعلق النهي في
الحقيقة وهل الكراهة فيما ذكر للتحريم او التنزيه خلاف صحح منه
في الروضة وشرح المهذب في كتاب الصلاة الاول وفي التحقيق
في كتاب الصلاة وشرح المهذب في الطهارة الثاني والفساد
على القولين قال الشارح في شرح جمع الجوامع فتكون على كراهة
التنزيه مع جوازها فاسدة اي غير معتد بها لا يتناولها الامر
فلا ثاب عليها انتهى وهو مقتضى كلامهم لكنه لا يخفى اشكاله
اذ تعاطي العبادة الفاسدة حرام فكيف تكون جائزة مع فسادها
اللهم الا ان يمنع كلية حرمة تعاطي العبادة الفاسدة او يقال
الجواز من حيث كونها صلاة والحرمة من حيث تعاطي العبادة الفاسدة
او يجوز الاقدام ويحرم الاستمرار وفي الجميع نظر ووجهه في الاخير
ان الظاهر حرمة الاقدام على ما يعلم فساده وخرج بالاوقات
المكروهة الامكنة المكروهة فالصلاة فيها غير فاسدة وان
كرهت اي تنزيها لان النهي فيها لخارج غير لازم كالتعرض لها في
الحمام لوسوسة الشياطين وفي اعطان الابل لنفارها وفي قارعة
الطريق لمرور الناس وكل من هذه الامور يشغل القلب عن الصلاة
ويشوش الخشوع والفرق بين القسمين حيث كان الخارج لازما
في الاول دون الثاني ان الفعل حال ايجاده في الزمان المخصوص
لا يمكن انفكاكه عنه بخلاف الفعل حال ايجاده في المكان المخصوص
فانه يمكن انفكاكه عنه اما بان يتغير ذلك المكان الى صفة اخرى
في تلك الحال كان يجعل الحمام مسجدا ولا يضر زوال الاسم لبقا
المكان بحاله واما بان ينقل الفاعل حال الفعل الى مكان اخر فان
قلت تلك الاوقات يمكن انفكاكها عن الصلاة بان تقع الصلاة
في غيرها فلا تكون لازمة لها لان اللازم ما يمتنع انفكاكه

الألوكة
www.alukah.net

قلت الكلام في الاوقات باعتبار وقوع الصلاة فيها كما تقدمت
الاشارة اليه في الكلام المنقول عن شرح جمع الجوامع ولا خفاء انها
بهذا الاعتبار لا يمكن انفكاكها عن الصلاة وبالعكس لا يقال لا
حاجة الى هذا لان الانفكاك من احد الجانبين لا يقدح في اللزوم
الا ترى انهم صرحوا بان الاعراض عن ضيافة الله تعالى لازم لصوم
يوم النحر مع امكان انفكاكه عن الصوم مطلقا لانا نقول لو لم
يعتبر ذلك حصل الانفكاك من الجانبين كما هو واضح على ان اللزوم
المقتضي للفساد هو اللزوم من الجانبين كما سنبينه فلا يكفي فيه
كونه من احدهما وعلى هذا فيجب ان يكون الاعراض عن الضيافة
المحذور هو الاعراض بالصوم لا مطلقا ومن ثم لو افطروا اعرض
عن الاكل من الاضحية لم يأثم وحينئذ فالاعراض مع الصوم
متلازمان وحالة كونه في المعاملات ومن جملتها بان يكون
معاملة لا مطلقا بل ان رجع النهي الى نفس العقد بان كان
المنهي عنه نفس العقد لا امر خارج عنه كما اي كالرجوع الى نفس
العقد الذي في النهي عن بيع الحصاة قال الاسنوي وهو جعل
الاصابة بالحصاة بيعا قائما مقام الصيغة وهو احد التاويلين
في الحديث انتهى وكان تركه التاويل الاخر وهو ان يقول منشأ
من هذه الانواع ما تقع هذه الحصاة عليه لكونه من القسم
الاتي فليتامل او رجع النهي لامر داخل فيه اي في العقد كما اي
كالرجوع الى امر داخل في العقد الذي في النهي عن بيع الملاقيح
وهي ما في بطون الامهات من الاجنة قال الاسنوي فان
النهي راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من اركان العقد ولا شك
ان الركن داخل في الماهية انتهى وكان معنى رجوع النهي الى نفس
المبيع هنا انه لكونه المنهي عنه بالحقيقة هو جعل هذا مبيعا
لا نفس العقد او رجوع النهي لامر خارج عنه بان لا يكون نفسه

ولا

ولا داخلا فيه لازما له كما اي كالرجوع للامر المذكور الذي في النهي
عن بيع درهم بدرهمين قال الاسنوي لان النهي عن بيع
الدرهم بالدرهمين مثلا انما هو لاجل الزيادة وذلك امر خارج
عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع ولو
زائدا او ناقصا صفة من اوصافه لكنه لازم اي بالشرط انتهى
وكرجوعه للازم من رجوعه لا شك في انه لازم كما قاله ابن عبد
السلام فانه كان الخارج الذي النهي لاجله في القسمين اعني
العبادات والمعاملات غير لازم للمنهي عنه كما لو نهوا اي
كالخارج الذي نهي لاجله عن الوضوء بماء مغصوب مثلا اي
او مسروق ولم يكتف عن هذا بالكاف الداخلة على الوضوء لئلا
يتوهم تعلقها به دون متعلقاته وهو اعني ذلك الخارج اتلاف
مال الغير الحاصل بغير الوضوء ايضا وكالبيع اي وكالخارج الذي
نهي لاجله عن البيع وقت نداء الجمعة وهو خوف تفويتها الحاصل
بغير البيع ايضا ام يدل النهي لاجله على الفساد اي فساد المنهي
عنه وخالف في ذلك خلافا بعضهم من لا يعتد به من امر المنهي
ام يدل عليه حيث اطلق ان النهي يدل على الفساد فان قلت
اتلاف مال الغير وخوف تفويت الجمعة لا ينفكان عن الوضوء
بالماء المغصوب والبيع وقت النداء اذ الازمان لهما وحصولهما
بغيرهما لا ينافي اللزوم بل هذا شان كل لازم اعم فان اريد
انهما ينفكان عن مطلق الوضوء والبيع فمع كونه خلاف
الفرض يجري مثله في الاعراض عن ضيافة الله والاوقات
المكروهة والزيادة فان الاول ينفك عن مطلق الصوم والثاني
عن مطلق الصلاة والثالث عن مطلق البيع فلم جعلت هذه
الامور منا للازم دون ذينك قلت سلمنا انهما من اللازم
الاعم لكن المراد في هذا المقام هو اللازم المساوي اخذا من

الألوكة
www.alukah.net

كلامهم كما حققته في كتابي الآيات البينات ردا على من توهم
خلاف مرادهم به هنا لعدم تأمل كلامهم وتتبع مقاصدهم فشنع
على كلام الشارح في شرح جمع الجوامع بما عاد عليه بغاية التشنيع
لا يقال الزيادة تنفك من البيع في رد درهمين من درهم قرض
لأن المراد بها كونه احد العوضين زائدا او القرض ليس معاوضة
كما بين في محله والى هنا انتهى ما يوجد في بعض النسخ قال ابن هشام
واما قوله يجوز كذا وكذا خلافا لفلان فقد يقال فيه انه يجوز فيه
وجهان الاول ان يكون مصدرا كما ان قولك يجوز كذا وكذا اتفاقا
واجماعا تعبير اتفقوا على ذلك اتفاقا واجمعوا عليه اجماعا ويشكل
على هذا ان فعل المقدر اما اختلفوا او خالفوا او خالفت اي مثلا
فانه كان اختلفوا اشكل عليه امران الاول ان مصدر اختلف انما
هو الاختلاف لا الخلاف والثاني ان ذلك بابى ان تقول بعده
لفلان وان كان خالفوا او خالفت اشكل عليه ان خالفت لا يتعدى
باللام بل بنفسه وقد يختار هذا القسم ويجاب عن هذا
الاعتراض بان يقال قدر اللام مثلها في سقيا له اي متعلقا
بمحذوف تقديره اعني له او ارادني له الا ترى انها لا تتعلق
بسقيا لان سقى يتعدى بنفسه الوجه الثاني ان يكون حالا والتقدير
اقوله كذا خلافا لفلان اي مخالفا له وحذف القول كثير ودل
على هذا العامل ان كل حكم ذكره المصنفون فهم قائلون به
وكان القول مذكور قبل كل مسئلة انتهى وترد صيغة الامر
والمراد به اي بالامر اي بمعنى الصيغة اذ هي التي يمكن ان
يراد بها المعاني المذكورة بخلاف نفس الامر الذي هو الطلب
لا يعقل ان يراد به تلك المعاني ففي الكلام استخدام اذ الامر
المضاف اليه الصيغة بمعنى المطلب وقد رجع اليه الضمير
في به بمعنى الصيغة اللهم الا ان تجعل اضافة الصيغة بيانية

وفي

وفي بعض النسخ والمراد بها اي بالصيغة الاباحة كما تقدم
في بيان ان الصيغة عند التجرد عن القرائن تحمل على الوجوب
الا ما دل الدليل على ان المراد منه الندب او الاباحة فيحمل
عليه ولا تكرار فيما هذا مع ذاك لان المقصود هناك بيان ان
حقيقته الوجوب وانه لا يخرج عنها الا لدليل والمقصود هنا
بيان معانيه المجازية فلا بد في الحمل على كل منها من قرينة كما تقدم
في المجاز وهي لا تنضبط ومن علاقة وهي هنا الاذن وهي
مشابهة معنوية او التهديد نحو اعملوا ما شئتم قال
الشارح في جمع الجوامع ويعرف مع التحريم والكراهة انتهى
قال التاج السبكي في شرح المنهاج كذا قيل وعندي ان التهديد
عليه لا يكون الا حراما وكذلك الانذار كيف وهو مقترن بذكر
الوعيد انتهى قال بعضهم وهو ظاهر بحسب الاستقراء قال
الاسنوي ومنها من التهديد الانذار كقوله تعالى قل
تمتعوا فان مصيركم الى النار وانما نص عليه اي البيضاوي
لان جماعة جعلوه قسما اخر والفرق بينهما ما قاله الجوهري
في الصحاح فانه ذكر في باب الدال ان التهديد هو التخويف
ثم ذكر في باب الراء ان الانذار هو الابلاغ ولا يكون الا في
التخويف هذا كلامه فقوله تعالى قل تمتعوا امر بابلاغ هذا
الكلام المحذوف الذي عبر عنه بالامر وهو تمتع فيكون
امرا بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق اخرى لا اصل
لها فاجتنبها انتهى ومن جعله قسما اخر صاحب جمع الجوامع
وقال الشارح في شرحه ويفارق التهديد بذكر الوعيد
انتهى والعلاقة بين التهديد والايجاب هي المضادة فان
المهدد عليه حرام او مكروه او التسوية نحو اصبروا او
لا تصبروا والعلاقة هي المضادة فان التسوية بين الفعل

شرح مح

الألوكة
www.alukah.net

والترك مضادة لوجوب الفعل او التكوين قال الشارح في شرح
جمع الجوامع اي الايجاد عن العدم بسرعة نحو كونوا قردة قال
البيضاوي وقوله كونوا ليس بامر اذ لا قدرة لهم عليهم وانما
المراد به سرعة التكوين والهم صار والكذلك كما اراد بهم انتهى
والعلاقة هي المشابهة المعنوية وهي تختم الوقوع كما تختم فعل
الواجب قال الاسنوي وقد يقال العلاقة هو الطلب انتهى
واقول الطلب في التكوين بمعنى الارادة بخلافه في الوجوب
ولهذا تحقق الطلب بدون الارادة فانه تعالى امر من علم انه
لا يومن بالايمان ولم يرده منه لامتناعه بتعلق العلم بعدم
وقوعه واو في كلام المصنف لمنع الجمع دون الخلو اذ الصيغة ترد
لغير ما ذكرنا كما هو مبسوط في المطولات ومنه الندب كما
تقدم انها تحمل عليه بالدليل قال البيضاوي كالامام الرازي
ومن الندب التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك قال
الاسنوي فان الادب مندوب اليه قال وانما نص على انه منه
لان الامام قد نقل عن بعضهم انه جعله قسما اخر والفرق بينهما
هو الفرق بين العام والخاص لان الادب متعلق بمحاسن
الاخلاق والمندوب اعم وقد نص الشافعي رضي الله تعالى عنه
على ان الاكل مما يليه حرام فقال فان اكل مما لا يليه او من راس
الطعام او عرض على قارعة الطريق اي نزل ليلا اثم بالفعل
الذي فعله اذا كان عالما بما نهى النبي صلى الله عليه وسلم هذا
لفظ الشافعي بحروفه انتهى كلام الاسنوي وقوله لان الادب
متعلق بمحاسن الاخلاق بحث فيه بعضهم بانه اعم منه
اذ قد يتعلق بمحاسن الهيات ايضا وما نقله عن نص الشافعي
من تحريم الامور الثلاثة يمكن حمله في الاولين على ما اذا اذى
غيره اذ لا يحتمل مثله وفي الثالث على ما اذا ظن الضرر

فلا ينافي

فلا ينافي ما اطلقوه من كراهة هذه الامور واما العام فهو ما اي
لفظ بقرينة قوله الاتي والعموم من صفات النطق عم اي تناوله
دفعة شيئين تثنية شيء بالمعنى اللغوي وهو ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه كما صرح به سيبويه واضرابه تفسيره بذلك فشمل المعدوم
والمستحيل لا بالمعنى الكلامي وهو الموجود كما هو راي اهل السنة
حتى يخرج منه المعدوم والمستحيل فصاعدا حال بمحذوف العامل
اي فذهب المدلول صاعدا عن الشيئين من غير دلالة على
حصر اي ضبط وتعيين لعدد المدلول وان كان في الواقع محصورا
فقوله ما بمنزلة الجنس واحترز بقوله عم شيئين بالمعنى المذكور
عن مثل زيد ورجل في الاثبات وبقوله فصاعدا عن المثنى النكرة
في الاثبات فانه كما قال العضد لا يصدق عليها انه يدل على معنيين
فصاعدا اذ لا يصلح لما فوق الاثنين انتهى وفيه نظر اذ معنى قولنا
مثلا اثنان فصاعدا اثنان او اكثر من اثنين وليس معناه اكثر
من اثنين وهذا صادق قطعا على المثنى المذكور فانه يدل على
اثنين فهو من افراد ما يدل على اثنين او اكثر من اثنين فلا يكون
فصاعدا احترازا عن المثنى بل يكون لادخال ما يدل على اكثر من
معنيين ثم رايت المولى سعد الدين قال واما جوابه الاخر
يعني العضد وهو ان المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا بل على
شيئين فقط فبناه على ان قولنا بع بدرهمين فصاعدا معناه
الامر بان يبيعه بما فوق درهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن
ممتثلا والحق خلاف ذلك على ما لا يخفى وتحقيقه انه حال بمحذوف
العامل اي فيذهب الثمن صاعدا بمعنى انه قد يكون فوق
الدرهمين والعام ما يدل على شيئين ويذهب المدلول صاعدا
اي قد يكون فوق الشيئين انتهى وبقوله من غير حصر عن اسم
العدد من حيث الاحاد كثلاثة وعشرة ومائة والف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ومن اخرجه بقوله فصاعدا فقد غلط غلطا واضحا اذ يصدق
عليه قطعا انه عم شيئين فصاعدا فكيف يخرج به فان زعم
ان معنى عدم الحصر معتبر في مفهوم قولنا فصاعدا فهو مما لا
يلتفت اليه اذ لا مستند له بل المستند عليه فالصواب انه
لابد من التقييد بقولنا من غير حصر كما فعله الشارح وحيث
حمل قوله عم على معنى التناول اندفع الدور المتوهم من التعريف
كما هو ظاهر وقوله شيئين على المعنى اللغوي اندفع ورود
كونه غير جامع لعدم تناوله المعدوم والمستحيل نعم يرد عليه
كثير وجموع الكثرة حيث لا عموم فيها فان ذلك مما يعم شيئين
فصاعدا من غير حصر بالمعنى السابق بل قد يقال وجموع القلة
كذلك لا لها صالحة لكل مرتبة من الثلاثة الى العشرة من غير
دلالة على خصوص مرتبة من ذلك فقد عمت شيئين فصاعدا
من غير حصر الا ان يقال لما دلت على قدر لا يجاوز العشرة فقد
دلت على الحصر او كانت في معنى ما دل عليه فليتامل ولفظ العام
في الاصل اسم فاعل بمعنى الشامل ماخوذ من قوله من مادة
قول القائل فلانا في المذهب الصحيح ان جميع ما عدا المصدر مشتق
منه بلا واسطة على ان باب الاخذ اوسع من باب الاشتقاق
عممت زيدا وعمرا بالعطاء اي شملتهما به بان اعطيت كلا منهما
ولم يصرح بذلك اما لفهمه من تفسير قوله وعممت جميع
الناس بالعطاء اي شملتهم اي جميع الناس به اي بالعطاء بان
اعطيت كل واحد واما لانه اراد بقوله اي شملتهم تفسير كلا
الفعلين فالمعنى زيد وعمرو وجميع الناس ثم نقل في الاصطلاح
لبعض افراده وهو اللفظ المخصوص واذا كان ماخوذا
مما ذكر فالعام الاصطلاحي الذي هو من افراده وهو
ما يصدق عليه مفهوم هذا اللفظ شمول استغراقي كما ان

اصله

اصله كذلك وفي هذا اشارة الى ان غرض المصنف مما ذكره مع
بيان الاصل والنقل اثبات معنى الشمول للعام الاصطلاحي
وان فهم من التعريف اذ في هذا زيادة ايضاح ودفع توهم
ارادة العموم البدلي والفاظه اي مجموع انواع الفاظ العموم
المفهوم من العام لا الفاظ العام سواء كانت الاضافة بيانية او
حقيقية بناء على ان المراد بالفاظه انواعه لانه لا يوافق قوله
الموضوعة له اي للعموم فان الموضوع له تلك الالفاظ ليس هو
العام فهو حقيقة في العموم فقط كما ذهب اليه الشافعي وجميع
المحققين خلافا لمن قال هي حقيقة في الخصوص ومن قال هي
مشتركة بين العموم والخصوص ومن توقف عن الحكم بواحد
من الثلاثة فالمقصود من الوصف بالموضوعة له التنبيه
على مذهب الاولين ورد غيره ووجهه في الاشتراك ان
المتبادر من هذا الوصف مع قوله الفاظه عدم الاشتراك نعم
لم ينحصر النزاع في هذه الاربعة بل جرى في الفاظ اخر مبينة
في المطولات فعموم المبتدا هنا وخصوص الخبر وهو قوله اربعة
لم نقصد به حقيقة الحصر بل التسهيل على المبتدي بكفه عن التوجه
لغيرها الموقع في المشقة الناشي عن الاشارة للغير بالتعبير
بما يشعر بعدم الحصر فيها النوع الاول الاسم الواحد اي
المفرد المعرف باللام حيث لا عهد لتبادر العموم منه حينئذ الى
الذهن وشمل كلامه ما لم يكن واحده بالتاء اذا غير واحده
بالوحدة كالرجل فانه يقال رجل واحد وهو ما مشى عليه في
جمع الجوامع وتبعه عليه الشارح مخالفا للمصنف والغزالي في فيهما
العموم عنه نحو ان الانسان اي كل انسان لفي خسر بقوية الاستثنا
لفي خسر في مساعيه وصرف عمره في مطالبه الا الذين
امنوا ولم يذكر بقية الاية اقتصارا على قدر الحاجة اختصارا

الألوكة
www.alukah.net

واستشكل على عموم هذا النوع ما لو قال رجل الطلاق
يلزمني لا افعل كذا مثلا وحنث حيث لا يقع الثلاث مع ان
الطلاق اسم واحد معرف باللام واجاب ابن عبد السلام
وغيره بانه هذا يراعى فيه العرف لا اللغة انتهى ونظير ذلك
ما لو قال دوز وجات زوجتي طالق فانه كلا من المفرد
المعرف باللام والمفرد المضاف لمعرفة للعموم وقد قال
الروياني وغيره تطلق واحدة منهن فيعينها كقوله
احداكن وقال الشيخ عز الدين الذي تبين لي انهن يطلقن
كلهن وهذا قد يشكل بما تقدم عنه فيحتاج للفرق فليتامل
والنوع الثاني اسم الجمع بالمعنى اللغوي وهو اللفظ الدال
على جماعة سواء كان في الاصطلاح النحوي جمعا ام اسم جمع ام اسم
جنس جمعي وفي التلويح بعد كلام قرره فصار الحاصل ان المعرف
باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت واما
تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف
او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث
وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه
نوعي فكيف يكون باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل
جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة
جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي
والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام انتهى المعرف باللام
ما لم يتحقق عهد نحو قاتلوا المشركين اي كل مشرك وخص
منه اهل الذمة بالدليل ونحو رب العالمين وهو اسم جمع
لا جمع عند ابن مالك ومن وافقه لاختصاصه بالعقلاء وعموم
العالم لغيرهم ايضا ولا يكون الجمع اخص من مفرده ونحو
التمر من الاقوات فانه اسم جنس جمعي وفي تعبير المصنف

في

في الموضعين باللام دون ال او الالف واللام اشعار بان اداة
التعريف هو اللام وحدها وهو احد اقوال النحاة وظاهر
ان بدل اللام وهو الميم في لغة حمير كاللام واستشكل
عموم نحو المشركين مع انه جمع سلامة وجموع السلامة للقلة
باتفاق النحاة واجاب المصنف بان كلام النحاة في الجمع
المنكر وكلام الاصوليين في المعرف فلا منافاة وتقييده
المعرف باللام بالاسم الواحد واسم الجمع ليس لاخراج المثنى
فانه مثلهما كما صرح القرافي في شرح المحصول بانه كالجمع ولو
حمل اسم الجمع في كلامه على ما دل على متعدد شمل المثنى
قال في المحصول والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم
في العموم وعدمه قال الشارح في شرح جمع الجوامع وعلى
العموم اي في الجمع قبل افراده جموع والاكثر احاد في الاثبات
غيره وعليه ايمة التفسير في استعمال القرآن نحو والله يحب
المحسنين اي يثيب كل محسن ان الله لا يحب الكافرين
اي كلا منهم بانه يعاقبهم ولا تطع المكذبين اي كل واحد
منهم ويؤيده صحة استثنا الواحد منه نحو جاء الرجال
الا زيدا ولو كان معناه جماعا كل جمع من جموع الرجال لم يصح
الا ان يكون منقطعا نعم قد تقدم قرينة على ارادة المجموع
نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة اي مجموعهم والاول
بقوله قامت قرينة الاحاد في الاثبات المذكورة ونحوها
انتهى وسبقه الى ذلك السعد في مطوله واطال فيه وعلى
الاول مشى الاسنوي كالتاج السبكي وغيره والنوع
الثالث الاسما المبهمة في الجملة كاسما الشرط واسما الاستفهام
والموصولات ووجه الابهام في غير الموصولات ظاهر
فانه لا يدل على معين واما في الموصولات مع انها معارف

الألوكة
www.alukah.net

فلانه لم يعلم معانيها منها بالتعيين وانما عتبر في معانيها
الاشارة الى التعيين وانما نعرف معانيها من الصلة فان
قلت ما ذكره الاصوليون من ان الموصولات من الفاظ
العموم يخالف ما ذكره النحويون انها معارف لان المعرفة
ما وضع لشئ بعينه وهذا ينافي العموم قلت قد تدفع
المخالفة بان لها استعمالين ذكر الاصوليون احدهما والنحويون
الاخر لكن ذكر الاصوليون خلافا في ان الصيغ المذكورة للعموم
هل هي حقيقة فيه او في الخصوص او مشتركة بين العموم
والخصوص او لا يدرى الحال فيها ورجح صاحب الجوامع وغيره
الاول وقضيته انه ليس لها الا استعمال واحد حقيقي وهو
العموم وان الخصوص معنى مجازي لها فالاشكال بحاله
وحمل كلام النحويين على بيان معنى مجازي للموصولات في
بعد بعيد لا يصح فقد قال الرضي الموصولات معارف
وضعا لما قلنا انه وضعها على ان يطلقها المتكلم على المعلوم
عند المخاطب وهذه خاصة المعارف انتهى ولعل الاقرب ان
يجاب بان النحويين يثبت عندهم وضعها للخصوص وهو
القول الثاني او على الاشتراك وهو القول الثالث فذكروا
احد المعنيين وهو الخصوص وذلك كمن حال كونه عاما في
افراد من يعقل حتى الاناث والارقا وقيل لا يعم شرعا
الاناث والارقا شرطا كان او استفهاما او موصولا لا كما شمله
اطلاقه وصرح به الشارح في شرح جمع الجوامع ثم قال وقوله
يعني التاج السبكي كالاسنوي ان ايا ومن الموصولتين
لا يعمان مثل مررت بايهم قام مررت بمن قام اي بالذي
قام صحيح في هذا التمثيل ونحوه مما قامت فيه قرينة الخصوص
لا مطلقا انتهى وتقييد المصنف عمومهما بمن يعقل للتنبيه

على

على معناها الحقيقي دون الاحتراز لانه الاصح ان العام قد يكون
مجازا نعم لو عبر بمن يعلم بمن يعلم بدل من يعقل كان اعم
فانها تطلق على الله تعالى وهو سبحانه يوصف بالعلم ولا يوصف
بالعقل وخرج بتقييده بمن باحد المعاني الثلاثة النكرة الموصوفة
نحو مررت بمن معجب لك بجر معجب اي رجل معجب فانها لا تعم
ومن في قوله كمن دخل داري فهو آمن يحتمل الشرطية والموصولة
اذ يجوز دخول الفا في خبر الموصول وان وصل بماض كما صرح
به الرضي ومثال الاستفهامية من عندك بما حال كونه
عاما في افراد ما لا يعقل شرطا كان او استفهاما او موصولا
لا كما شمله اطلاقه وان شمل النكرة الموصوفة نحو مررت بما معجب
لك اي بشئ والتعجبية نحو ما احسن زيدا اي شئ احسن زيدا
مع انها لا يعمان وقد يدخلان في مفهوم قوله الاتي ولا في
النكرات لكن يدخل فيه ايضا غير الموصولة من من وما مطلقا
نعم ذكرها هنا مع ذكرها باحوالها الثلاثة المذكورة في قوله
الاتي وما في الاستفهام والجزا وغيره يلزم منه التكرار اذ لا عموم
لها في غير الاحوال المذكورة وقد ذكرها بعد ذلك اللهم الا ان يجاب
بان معناها مجموع الشرطية مع الشرطية او الاستفهام او غيره فذكرها
هنا لبيان احد الجزين وهو الشئ فبين انه غير العاقل وهناك
لبيان الجز الاخر فبين انه الشرطية او غيرها مما ياتي فليتامل
لكن ما ذكره من انها لغير العاقل يقتضي انها لا تكون لغيره مطلقا
وخالفه ما صرح به ابن مالك وغيره حيث قال في تسهيله وما
في الغالب لما لا يعقل وحده وله مع من يعقل ولصفات من
يعقل وللمبهم امره انتهى واحترز بقوله في الغالب كما قال من
نحو قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وفي التلويح
هذا يعني كون ما في غير العقلا قول بعض ايمة اللغة والاكثرون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على انه للعقلا وغيرهم انتهى وما في قوله نحو ما جاءني منك اخذته
تحتمل الشرطية والموصولة ومثال الاستفهامية ما عندك
واى شرطا كان او استفهاما او موصولا حال كونه عاما في
الجميع اى من يعقل وما لا يعقل فالها موضوعة لهما قال
الاصفهاني لتناول على وجه الافراد دون الاستغراق فانه
لا يجاب فيها بذكر الجميع والكثير لانك اذا قلت اى الرجال عندك
لم يصلح ان يجاب الا بذكر واحد كقولك زيد او غيره ولو اجاب
بذكر زيادة على ذلك لم يسبه فهم الا ان انضم الى ذلك ما يفيد
ذلك منها انتهى فالاول نحو اى عبيدك جاءك احسن اليه في
الشرطية وايهم عندك في الاستفهامية ولتنزعن من كل شيعة
ايهم اشد في الموصولة والثاني نحو اى الاثياب اردت اعطيتك
في الشرطية واى شيء عندك في الاستفهامية واركب اى الدواب
اعجبتك في الموصولة وكان الاوضح تمثيل الثاني بنحو اى الثياب
اردت اعطيتكه فان الاشيا جمع شيء وهو الموجود او المعلوم على
اختلافهم فيه وكل منها يقع على العاقل اينما قلنا مل وخرج بتغيير
اى باحد المعاني الثلاثة الواقعة صفة لنكرة نحو مررت برجل اى
رجل بمعنى كامل في الرجولية او حالا من معرفة نحو مررت بزيد
اى رجل بفتح اى اى كاملا في الرجولية او منادى نحو يا ايها الرجل
فانها لا تعم وابن شرطا كان او استفهاما حال كونه عاما في افراد
المكان فالاول نحو اين تكن اكن معك والثاني نحو اين تقيم
ومتى شرطا كان او استفهاما حال كونه عاما في افراد الزمان فالاول
نحو متى شئت جئتك والثاني نحو متى تجيء وقيد ابن الحاجب ذلك
بالزمان المبهم كالمثالين حتى لا يصح ان يقول متى زالت الشمس
فاتني قال الاسنوي ولم ارد ذلك في الكتب المعتمدة انتهى
وقال غيره هذا مراد من اطلق العبارة وانما اطلقها لظهوره

انتهى

انتهى ولا فرق بين ان تتصل بها ما او لا وما حال كونه مستعملا
في الاستفهام نحو ما عندك وحال كونه مستعملا في الجزا
بمعنى المجازاة وهو ترتيب امر على امر اخر نحو ما تفعل تجزه
وفي نسخة والجزا بدل الجزا وهي الموصولة نحو علمت ما عملت
وحال كونه مستعملا في غيره اى غير المذكور الذي هو الاستفهام
والجزا على النسخة الاولى والاستفهام والخبر على الثانية وذلك
كالخبر على النسخة الاولى والجزا على الثانية واتى بالكاف
في قوله هنا كالخبر والجزا اشارة الى الافراد الذهنية وفي قوله
او لا كمن فيمن يعقل الخ اشارة الى عدم انحصار الاسما المبهمة في
المذكورات اذ منها ايضا حيثما والذي والتي وجمعها وكل وهو
لاستغراق افراد المضاف اليه المنكر والمعرف المجموع واجزا
المضاف اليه المفرد المعرف قال الاسنوي ولقائل ان يقول
لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان اذا قال لامراته متى قمت او
حيث قمت او اين قمت فانت طالق يقع عليه الثلاث اى اذا تكرر
القيام ثلاثا كما لو قال كلما وليس كذلك انتهى ويمكن ان يجاب بمنع
الملازمة ويكفي في العموم صلوح كل فرد من افراد المعلق عليه للوقوع
واما تكرر الوقوع فيتوقف على اعتبار التكرر في التعليق ولا دلالة
في هذه الصيغ على ذلك وفيه نظر لان هذه الصلوحية موجودة
في العموم البدلي كما في ان قمت فانت طالق فلا تكون للشمولي مزية
عليه والنوع الرابع لا النافية حال كونها داخلة في النكرات اى
عليها او حال كونها مع النكرات عاملة فيها عمل ان او عمل ليس
او غير عاملة سوا بينت معها النكرات نحو لا رجل في الدار بفتح
رجل بلا تنوين او لم تبين نحو لا غلام سفر حاضر ولا خير من زيد
عندنا بنصب كل من غلام وخير بلا وتنوين نحو لا رجل في الدار ولا في
الدار رجل برفع رجل فيهما على اهمال لا او اعمالها عمل ليس وسوا

الألوكة
www.alukah.net

اباشرت لا النكرات كما ذكرام عاملها كلا يباع حر ولا غيرها
من ادوات النفي كما ولن ولم وليس وكالنفي ما في معناه كالنهي
وغو قلما رجل يفعل كذا وكالنكرات الافعال او هي منها نحو لا
يستوون ولا اكلت فيفيد نفي جميع وجوه الاستوا الممكنة
تفيها ونفي جميع الماكولات ولم يبال المصنف بالتنبيه في هذا
الكلام لظهور المراد منه ان العام هو النكرات مع لا اي او غيرها
من ادوات النفي او ما في معناه لا نفس لا او غيرها من الادوات
ولذا لم ينبه الشارح على ذلك ثم هي قسمان احدهما ما تكون
نصا في العموم وذلك اذا كانت صادقة على القليل والكثير كشيء
او مختصة بالنفي او شبهه كديار وعريب واحد اذ لم تقدر
همزته بدلا من واو واحد فان ما همزته كذلك يقع في الاثبات
نحو قل هو الله احد او مقترنة بمن الزائدة نحو ما فيها من رجل
او واقعة بعد لا النافية للجنس وان لم تبن معها كما هو ظاهر كلام
ابن مالك وغيره لكن مقتضى كلام بعضهم اختصاص ذلك بحالة
البنا وثانيهما ما تكون ظاهرة في العموم وهي ما عدا ما ذكر والتبادر
من مقابلة النص بالظاهر ان يراد به ما لا احتمال معه لكن قال
التاج السبكي في المقرونة بمن الزائدة ان العموم قبل دخول
من ظاهر لا نص واحتماله للخصوص احتمال كثير وان كان
مرجوحا وبعد دخوله من العموم نص واحتماله الخصوص
ضعيف جدا بحيث لا يكاد يوجد في كلام العرب قال ولا ينبغي
ان يكون في ذلك خلاف بل ينزل اختلاف كلام العلما على هذا
التنزيل الذي ذكرناه وانه متى قلت ما جاني رجل افاد الاستغراق
مع جواز ارادة الوحدة جوازا غير منكر واذا قلت ما جاني من رجل
كان الاستغراق نصا وارادة الخصوص مستنكرا انتهى قال الاسنوي
نعم يستثنى سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان

هذا

هذا ليس من باب عموم السلب اذ ليس حكما بالسلب على كل فرد والا
لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود ابطال قول من قال
بان كل عدد زوج وذلك سلب الحكم عن العموم وقد تفطن لذلك
السهروردي صاحب التلقيحات واستدركه انتهى واقول
لا حاجة بل لا وجه لاستثنائه فان النكرة فيه على عمومها
قطعا غاية الامر ان الحكم وهو الزوجية لم يثبت على العموم
ولذا انتفى عمومه لكن هذا لا يمنع العموم اذ لا معنى للعموم
الا استعمال اللفظ في جميع ما يصلح له ولا شبهة انه هنا كذلك
والا بطل النفي اذ بعض العدد زوج والحاصل ان الموضوع
عام والحكم ليس عاما اي ليس ثابتا لكل فرد من افراد
الموضوع والمقصود بالنفي بيان انتفا عمومه والمقام لبيان
عموم الموضوع دون الحكم والموضوع هنا عام كما تبين فان
سلم ذلك وزعم ان الاستثنا باعتبار الحكم فلا وجه له اذ ليس
الكلام فيه بل ولا معنى لتخصيصه بهذا النوع وان زعم
عدم العموم هنا في الموضوع فهو توهم واضح ولعل منشا
قولهم ان هذا من سلب عموم الحكم لظهور ان حرف النفي
يتعلق بالنسبة دون شيء من الطرفين ولو تنزلنا عن كل
ذلك قلنا قد قامت هنا قرينة الخصوص وذلك لا يخرجه
عن العموم ولا يحوج الى الاستثنا ولو سلم فلا معنى للاقتصار
على استثنا ذلك فان المعرف باللام والموصولات كلاهما
قد يكون للخصوص وهذا كله في غاية الوضوح مع التامل
والرجوع الى القواعد فالصواب اطلاق الايمة وترك
الاستثنا وكالنكرات بعد ادوات النفي النكرات في سياق
الامتنان كما قالها القاضي ابو الطيب في تعليقه في الكلام
على الاستدلال على الطهارة بالما بقوله تعالى وانزلنا

الألوكة
www.alukah.net

من التمامات ظهورا وفي سياق الاستفهام الانكاري كما زاده
البرماوي كقوله تعالى هل تحس منهم من احد او تسمع لهم
ركزا هل تعلم له سميا وقد يستغنى عن زيادتها بانه في معنى
النفي وفي سياق الشرط كما قاله المصنف نحو متى ما تأتني بمال
اجازه فلا تختص بمال قال التاج السبكي مراده العموم
البدلي لا الشمولي قال الشارح اي بقرينة المثال اقول
وقد يكون للشمولي نحو وان احد من المشركين استجارك
فاجره اعمل واحد منهما انتهى ولا يخفى ظهور هذا الكلام وهذا
التمثيل بل صراحتهما في ان عمومها بعد الشرط غير مقيد بكونه
في معنى النفي لكن في التلويح خلافه حيث قال بعد كلام قرره
فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في
موضع النفي وفي حواشيه الخسروية اعتراضا على ثني ذكره
ما نصه لان النكرة لا تعم في سياق اي شرط كان بل اذا كان فيه
معنى النفي مثل ان ضربت رجلا فكذا فانه في معنى لا اضرب
رجلا وقد سبق تحقيقه في بحث الفاظ العموم انتهى وفي المحصول
النكرة في الاثبات اذا كانت خبرا لا تقتضي العموم كقولك جاءني رجل
واذا كانت امرا فالاكثرون على انه للعموم كقولك اعتق رقبة والدليل
على ذلك انه يخرج عن عهدة الامر بفعل ايها كان ولولا انها للعموم
لما كان كذلك انتهى قال الاصفهاني في شرحه والثاني فاسد
اللهم الا ان يقال انه عام عموما بدليا وليس كذلك ظاهر
كلامه انتهى والامر كما قال والعجب من استدلال الامام
بما ذكر مع الخروج عن عهدة الامر بالمطلق ايضا باي جزئياته
كان والعموم من صفات النطق بمعنى الملفوظ به وهو اللفظ
او نقل النطق عرفا اليه اي لا يوصف به اي على وجه الحقيقة
الا اللفظ فاذا قيل هذا اللفظ عام كان هذا الاطلاق

حقيقة

حقيقة وقضية عبارته اذ مثلها يفيد الحصر كما في قولهم الكرم
في العرب والائمة من قريش ان المعنى لا يوصف به وفيه
مذاهب احدها انه لا يوصف به لا حقيقة ولا مجازا وثانيها
انه يوصف به مجازا لا حقيقة وثالثها واختاره المعتمد كابن
الحاجب وغيره انه يوصف به حقيقة كاللفظ ورابعها انه يوصف
به حقيقة المعنى الذهني لا الخارجي ويحتمل ان الحصر في كلامه
لا بالنسبة للمعاني مطلقا بل بالنسبة لمجرد ما ذكره في قوله ولا يجوز
اي لا يصح دعوى العموم في غيره اي غير النطق وبين الغير
بقوله من الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر وما يجري مجراه في انه
انما يقع على وصف معين كالقضاء وعبارة اللمع للشيخ ابي اسحق
فاما الافعال فلا يصح دعوى العموم فيها لانها تقع على صفة
واحدة فان عرفت تلك الصفة اختصت الحكم بها وان لم تعرف
صار اللفظ مجملا وكذلك القضايا في الاعيان لا يجوز دعوى
العموم فيها وذلك مثل ان يروى انه عليه السلام قضى بالشفعة
للجار وقضى في الافطار بالكفارة وما اشبه ذلك فلا يجوز دعوى
العموم فيها بل يجب التوقف فيه لانه يجوز ان يكون قضى بالشفعة
للجار بصفة تختص بها وقضى بالكفارة بافطار في جماع او غيره
مما تختص به المحكوم له وعليه فلا يجوز ان يحمل على غيره
الا انه يكون في الخبر لفظ يدل على العموم انتهى قال الاول
ثاني جمعه اي النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين
اي الظهر والعصر والمغرب والعشاء في وقت احداهما
في السفر رواه اي جمعه المذكور البخاري فلا يجوز دعوى
العموم في هذا الجمع فانه لا يعم السفر الطويل وهو الذي يبلغ
مرحلتين والسفر القصير وهو ما لا يبلغهما والمعنى لان
الجمع المروي لا يشمل الجمع في كل واحد منهما لانه جمع واحد

الألوكة
www.alukah.net

والجمع الواحد لا يمكن ان يكون في كل منهما فانه انما يقع في واحد
منهما ولقائل ان يقول هذا مسلم لو كان مروي البخاري
جمعا واحدا لكنه ليس كذلك فانه عبر في حديثه عن انس
بان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين في السفر
كما عزاه اليه الشارح كذلك في شرح جمع الجوامع وكان مع المضارع
قد تستعمل للتكرار كما في قوله تعالى في قصة اسمعيل عليه السلام
وكان يامر اهله بالصلاة والزكاة وقولهم كان حاتما يكرم الضيف
وعلى ذلك جرى العرف صرح بذلك الشارح في شرح جمع الجوامع
نعم قال المولى سعد الدين في الحواشي والتحقيق ان المفيد
للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى
انتهى ويوافقه ما تقرر في المعاني ان للمضارع يفيد الاستمرار
التجددي مع ذلك كيف يتم انه جمع واحد لا يقال استعماله
ما ذكر للتكرار قليل والكثير استعماله لا للتكرار والحمل على المتبادر
الظاهر ومرادنا انه جمع واحد بحسب ما يشهد به اللفظ فان
اللفظ لا يشهد باكثر من جمع واحد بحسب المتبادر الظاهر لانا نقول
قلة ذلك الاستعمال انما هو بحسب اللغة لا العرف كما افاده
قول الشارح السابق وعلى ذلك جرى العرف واذا كان اللفظ
معنيان عرفي عام ولغوي يحمل على العرفي العام دون اللغوي
كما هو مقرر في الفن اللهم الا ان يجاب بان المعنى العرفي
لم ينحصر في التكرار وبمجرد كثرته عرفا لا تقتضي اكثريته
وظهوره بالاضافة لعدم التكرار فلا يلزم ظهور التكرار عرفا
فالمحقق هو الجمع الواحد والاولى ان يجاب بانا سلمنا
التكرار لكنه لا يفيد لان كل مرة من مرات التكرار لا عموم
فيها لانها انما تقع في احد السفرين فالمجموع لا عموم فيه لان
المركب مما لا عموم فيه لا عموم فيه واحتماله ان يعني المراد

في احد

في احد السفرين ويعينها في السفر الاخر بعيد غير معلوم فصار
اللفظ مجملا كما افاد ذلك قول اللمع السابق وان لم يعرف صار
اللفظ مجملا والثاني كما في قضائه صلى الله عليه وسلم بالشفعة
للجار رواه اي قضاه لها النسائي عن الحسن مرسلا
وسياتي بيان المرسل وانه لا يحتج به الا فيما استثني فانه اي
قضاه بها لا يعم باعتبار المعنى اي من حيث متعلقه وهو المقضي
له كل جار شريكا كان او غيره او التقدير فانه لا يعم قضاه
لكل جار بمعنى انه ليس قضا لكل جار او فان الجار لا يعم من حيث
المعنى كل جار فلا يكون قضاؤه لذلك الجار قضا لكل جار لاحتمال
خصوصية في ذلك الجار الذي قضى له اي معنى لا يوجد في
غيره ككونه شريكا للبايع كما يحتمل عدم الخصوصية واذا تعارض
الاحتمالان ولا مرجح لم يمكن اثبات العموم بالتوهم وانما قلنا
من حيث المعنى لان المراد بالجار في الخبر جار معين على ما يدل
عليه قول الشارح في ذلك الجار وعلى ما هو ثابت القضا من انه
لمعين وهو الموافق لغرض المسئلة الذي هو قضايا الاعيان
وحينئذ فلا يتصور عموم القضا لكل جار حتى يحتاج الى نفيه استدلالا
باحتماله الخصوصية فيكون المقصود نفي عموم حكمه باعتبار المعنى
والقياس بمعنى انه لا يصح ان يلحق بثبوت الشفعة لهذا
الجار الذي قضى له به النبي صلى الله عليه وسلم ثبوتها لغيره
من الجيران بجامع الجوار لاحتمال الخصوصية خصوصا وشرط
القياس معرفة علة الحكم ولم يعلم انها مجرد الجوار واعلم
ان هنا امرين احدهما الفعل وما جرى مجراه والثاني حكاية
الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقول نفى عن بيع الغرر
وقضى بالشفعة للجار والاول هو مراد المصنف على ما هو
كلامه وعليه فتمثيل الشارح له بالمثالين بالنظر لنفس

نسخة الألوكة
www.alukah.net

الفعل والقضايا مع قطع النظر عن حكايته بلفظ ظاهره العموم
والثاني قد اختلف في افادته العموم فالاكثرون على عدم
افادته العموم لاحتماله انه نهى عن غرر خاص وقضى بالشفعة
خاصة فظن الراوي العموم باجتهاده او مع صيغة خاصة
فتوهم انها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي
لا بالحكاية والعموم في الحكاية لا المحكي والاقلون على افادته
العموم ومشى عليه العلامة المعضد لابن الحاجب قالوا لانه
عدل عارف باللغة وبالمعنى فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد
ظهوره او قطعه وانه صادق فيما رواه من العموم وصدق
الراوي يوجب اتباعه اتفاقا واجابوا عن الاحتمال السابق
بانه وان كان متعددا فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من
علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضرورته
فيؤدي الى ترك الظاهر ويمكن ان يقال سلمنا انه لا ينقل
العموم الا بعد ظهوره لكن هذا بحسب ظنه وحاصله ان
الظاهر ظهور العموم له وهذا لا يستلزم كون الظاهر بحسب
الواقع العموم والموجب للاتباع هو ظهور العموم بحسب الواقع
لا بحسب ظن الراوي ويكفينا ان ظهور العموم بحسب الواقع
غير معلوم ولا مظنون وانما بحسب ظن الراوي فلا يفيد نعم
رد بعضهم التمثيل لذلك بنحو قضى بالشفعة للجار بانه ليس
من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية
عن قول النبي صلى الله عليه وسلم الشفعة ثابتة للجار
ولو سلم انه حكاية للفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق
الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار
فيمكن ان يجاب بان نقل الحديث بالمعنى لا يثبت بمجرد
الاحتمال فهو متردد بين كونه من باب نقل الحديث

بالمعنى

بالمعنى وكونه من باب حكاية الفعل ولا مرجح فحمله على
الاول بمجرد الاحتمال مما لا يفيد واما حمل الجار على العموم
لما ذكر فيعارضه ان شان القضايا والاصل والغالب فيه ان
يكون على معين فهو الظاهر المتبادر منه وحمل القضايا على غير
معناه الظاهر خلاف الظاهر من غير دليل فليتامل ثم رايته
في التلويح نظر فيما ذكره هذا البعض بان مدلول الكلام
ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة
للجار ولا معنى لحكاية الاخذ او بان عموم لفظ الجار لا يخل
بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ
العام وبان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي صلى الله
عليه وسلم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه
حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع
في بعض الجيران بل في جار معين فانه قيل يجوز ان يقع حكمه
بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا
فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير
خلافه انتهى ورد بعضهم انظاره الثلاث بعد ان ذكر
ان الشافعية ذكروا مسئلتين الاولى ان الفعل المثبت لا عموم
له والثانية ان الصحابي اذا حكى حالا بلفظ ظاهره العموم
كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار حيث
يعم الغرر والجار بصيغته فيحمل على العموم اما الاولى فبان
الاخبار بانه حكم بالشفعة للجار ليس من حكاية الفعل
بل حكاية القول وهما مسئلتان مستقلتان ويجاب بانه
حكاية قول خاص وهو القضا وهو في حكم الفعل بجامع انه
انما يقع في معين وعلى وصف خاص فلا عموم له كما تقرر في
قول المصنف وغيره ولا يجوز دعوى العموم في الفعل وما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يجري مجراه اي كالقضا واما الثاني فبان حكاية الصحابي بلفظ العام
انما هي في المسئلة الثانية والعموم ثابت فيها وكلامنا في الاولى
ولا عموم فيها فعموم لفظ الجار يضر بالمقصود ويجاب بان
قوله والعموم ثابت فيها ممنوع فان الصحيح عند الشافعية
وهو قول الجمهور كما تقدم انه لا عموم فيها واما الثالث فبان
جعله بمنزلة ذلك القول صحيح بعد ذلك التسليم لا لوقوع
حكمه بصيغة العموم ونقل الراوي اياه كذلك بل لفهم العموم
بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضي عليه الصلاة
والسلام بمحضر من الراوي مرارا كثيرة بالشفعة للجار لكونه
جارا من غير ان يعبر بصيغة العموم فلما راى ترتب الحكم على
الوصف الدال على العلمية اخذ العموم ونقله او يقضي بمحضره
لجار لا لخصوصه وقد كان سمع منه عليه الصلاة والسلام حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة فاخذ العموم ونقله ونحو ذلك من
الطرق المتفق عليها ويجاب بان غاية ذلك ان العموم باستنباط
الراوي ولا يلزمنا الاخذ باستنباطه لجواز انه اخل ببعض المقدمات
او بنى استنباطه على ما لم يقل به وايضا فاحتمال استناده
في الرواية الى ما ذكر خلاف الغالب والظاهر ومجرد الاحتمال
المخالف للغالب لا يعول عليه وقوله حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة انما يفيد ان ذلك لا يختص بذلك الجار المخصوص
بعينه بل يجري في كل جار متصف بتلك الخصوصية على ان
هذا الحديث لا يعرف له اصل بهذا اللفظ كما صرحوا به مع
انهم اولوه بانه محمول على انه يعم بالقياس فان قلت
يغني عنه قوله صلى الله عليه وسلم في مبايعة النسا اني
لا صافح النسا وما قولي لامراة واحدة الا كقولي لمائة امراة
رواه الترمذي وقال حسن صحيح والنسائي وابن ماجة

وابن

وابن حبان قلت هذا لا يفيد مدعاكم لان غاية ما دل عليه
عموم حكم تلك المبالغة ولا يدل على ان كل حكم لواحد يعم غير
ذلك الواحد واعلم ان المتقابلين كما قال الحكما امران لا يجتمعان
في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة قالوا فاما
ان لا يكون احدهما سلبا للاخر او يكون والاول من هذين
ينقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر
فهما المتضايفان والا فهما الضدان وعلى هذا فتعريفهما انهما
متقابلان ليس احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل كل منهما
على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد
يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد
والبياض دون الحمرة والصفرة والضدان بهذا المعنى
يسميان بالحقيقيين والثاني وهو ان يكون احد المتقابلين
سلبا للاخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبتهما
الى قابل للامر الوجودي فعدم وملكة وان اعتبر قبول
ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت ككون الكوسج
كوسجا فانه عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون
ملتحيا فلا يقال الكوسج للامرد الذي ليس من شانه اللحية
في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر
قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم
اللحية للمراة او جنسه القريب كالعمى للقرب فان البصر
من شان جنسها القريب اعني الحيوان او البعيد كالسكون
المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني
الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية
فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر نسبة
المتقابلين الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب نحو

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الانسان واللاانسان والمتقابلان تقابل التضاد كالسواد
والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل
واحد في زمان واحد من جهة واحدة فاذا وجد فيه احدهما
امتنع وجود الاخر فالمتضادان المذكوران امران موجودان
في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة
يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان
واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات
في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالمقابل
بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل
العدم والملكة لكونه احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا
فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف
المحل به واما بالايجاب والسلب فهما امران عقليان وارد ان
على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا
في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفائها ليست من
الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا
في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان ههنا
يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي او في القول اذا
عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل
من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد
اذا علمت ذلك ظهر لك ان التقابل في قول المصنف والخاص
يقابل العام من تقابل العدم والملكة اذ الخاص بحسب
جنسه اعني اللفظ يقبل العموم لشيئين فصاعدا من غير
حصر فيقال فيه اي في حده ولاجله ما لا يعم اي ما لا يتناول
دفعة شيئين فصاعدا من غير حصر وتقدم شرح ذلك
فدخل فيه ما لا يتناول شيئين نحو رجل ويتناول شيئين

فقط

فقط نحو رجلين وما يتناول اكثر من شيئين مع الحصر نحو ثلاثة
رجال وخرج عنه الجمع المذكر كرجال وتقدم انه غير عام فيحتمل انه
يقول بخصوصه فيرد عليه ويحتمل ان يقول بانه واسطة بين
العام والخاص كما صرح بذلك بعضهم على القول بعدم عمومه
والتخصيص قال الشارح في شرح جمع الجوامع مصدر خصص
بمعنى خص انتهى اي فهو بمعنى اصل الفعل دون التكثير الذي
تفيده الصيغة غالبا وقد يوجه الكثير هنا بالنظر الى افراده
الكثيرة لكنه لا يناسب قوله تمييز بعض الجملة اي مجموع امور
قبل وقت العمل بها عن باقيها في حكمها الذي اثبت لها اي اخراجه
اي بعض الجملة اي الدلالة قبل وقت العمل على خروجه عن حكم
الجملة وعدم ثبوت ذلك الحكم له وسواء كانت تلك الجملة مدلولة
لفظ بطريق المنطوق او لا كما في المفهوم وسواء كان ذلك اللفظ عاما
او غير عام كما شمل ذلك كلامه وهذا احد اطلاقي التخصيص وهو
المشهور من الاصطلاح كما قاله بعضهم والاخر انه تمييز بعض
العام اي ما دل عليه الخ وخرج بتقييد التمييز بما قبل وقت العمل
التمييز بعده فانه نسخ وانما عبر بالاخراج الذي هو فرع الدخول
باعتبار قطع النظر عن المخصص والا فقد لا يتحقق دخوله
لا باعتبار الحكم ولا باعتبار الدلالة فلا يتحقق اخراج حقيقة على
ما يفيد ذلك قول السعد شرحا لكلام العضد يعني ان مثل
اقتلوا الكافرين الا اهل الذمة المراد بالكافرين جميع الكفار
ليصح اخراج اهل الذمة فيتعلق الحكم بمن عداهم فيكون
القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفي مثل اقتلوا الكافرين
ولا تقتلوا اهل الذمة يتبين انه المراد بالكافرين غير اهل
الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم
جميعا ويكون معنى القصر في الاول ان اللفظ الذي يتناول

الألوكة
www.alukah.net

جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها وفي الثاني ان اللفظ
الذي كان يتناوله الجميع في نفسه قد اقتصرت دلالته على
البعض خاصة وحينئذ يندفع ما يتوهم من ان اللفظ ان كان
على عمومه فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم
فلا قصر انتهى وهو صريح في انتفاء دلالة اللفظ مع القرينة
على جميع المسميات وفيه نظر ويخالفه قوله جمع الجوامع والعلم
المخصوص عمومه مرادنا ولا احكام انتهى واندفاع ما ذكر
عليه ظاهر ايضا على انه يجوز ان يراد بالاخراج الدلالة على الخروج
بالمعنى الشامل لعدم الدخول فليتامل وذلك الاخراج كاخراج
المعاهدين المعهد الموثق وعهد اليه في كذا اذا اوصاه ووثقه
عليه واستعهد منه اذا اشترط عليه واستوثق منه فالمعاهدون
اما بالكسر من عاهد والمسلمين اي اخذ منهم عهدا وموثقا
وهو ما يتوثق به انه لا يتعرضوا لهم ما تقرر في الفروع بعقد
جزية او امان واما بالفتح وهو الشايع على الالسنة من عاهدهم
المسلمون اي اعطوهم عهدا وموثقا انه لا يتعرضوا لهم اي
الدلالة على خروجهم من جملة المشركين في قوله تعالى اقتلوا
المشركين اي الكفار مطلقا من حيث الدلالة والحكم على ما
تقدم وكاخراج الخمسة من جملة العشرة في قولك له علي عشرة
الا خمسة من حيث الحكم دون الدلالة على ما تقدم ايضا وسمي
التخصيص بمعنى المخصص بمعنى المفيد للتخصيص مجازا شايعا
والا فحقيقة المخصص فاعل التخصيص وقال الامام
الرازي ارادة المتكلم على طريق الاستخدام او المراد وهو
اي المخصص المفهوم من التخصيص ينقسم الى قسمين
متصل ومنفصل قال العلامة العضد لانه اما ان لا
يستقل بنفسه او يستقل والاول المتصل والثاني المنفصل

انتهى

انتهى وعبارة الاسنوي المتصل ما لا يستقل بنفسه بل يكون
متعلقا باللفظ الذي ذكر فيه العام والمنفصل عكسه انتهى
وفسر الشارح في شرح جمع الجوامع المتصل بما لا يستقل بنفسه
من اللفظ بان يقارن العام والمستقل بما يستقل بنفسه
من لفظ او غيره ولعل مراده بالمقارنة للعام احتياجه لمقارنته
لعدم استقلاله والا فيدخل في المقارنة قوله في كلام واحد
اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة مع ان الظاهر انه من
المنفصل فليتامل فالمتصل خمسة الاول الاستثنا بمعنى مجموع
الا او احدى اخواتها مع اللفظ الواقع بعدها وهذا هو
الموافق لتفسير الشارح في شرح جمع الجوامع الاستثنا بالدال
عليه وعلى هذا فقوله وسياتي اي في كلام المصنف بيانه
فيه استخدام اذ الاتي بيانه نفس الاستثنا قال المولى
السعد وينبغي ان يعلم انا اذا قلنا جاءني القوم الا زيدا فالاستثنا
يطلق على اخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيد المذكور
بعد الا وعلى مجموع لفظ الا زيدا ولهذه الاعتبارات اختلفت
العبارات في تفسيره فيجب ان يحمل كل تفسير على ما يناسبه
من المعاني الاربعة انتهى ثم اقول ما المانع من ابقا الاستثنا
هنا على ظاهره كما هو ظاهر قوله وسياتي بيانه فان نفس
الاستثنا يفيد التخصيص لانه يستلزمه اذ الاخراج من
الجملة يستلزم قصر حكمها على بعضها وهو ما عدا المخرج الا ان
يجاب بان الوصف بالاتصال والانفصال انما يناسب
الالفاظ والثاني الشرط قال في شرح جمع الجوامع بمعنى صيغته
انتهى ثم قسم نفس الشرط الذي عرفه في جمع الجوامع بقوله
ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم
لذاته الى اقسام منها اللغوي وقال انه المخصص اي صيغته

الألوكة
www.alukah.net

بدليل ما تقدم عنه وفسر بعضهم الصيغة بالاداة اى من ان
او احدى لغو القائل مدخولها قال لانها الدالان على التخصيص
انتهى ولقائل ان يقول ما المانع من حمل الشرط هنا على المعنى
الذى هو تعليق امر على امر لانه يفيد التخصيص ويستلزمه
الا ان يجاب ايضا بما تقدم قال العلامة العضد هذا وان
الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا فيقال ان
دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق
يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه
من غير سببية وقد يستعمل فى شرط شبيه بالسبب من حيث
انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للمسبب امر
يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب
والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس
فالبيت مضى فهم منه انه لا يتوقف اتيانه الا على طلوعها
ولذلك اى ولانه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه يخرج ما لولاه
لدخل لغة فاذا قلت اكرم بنى تميم ان دخلوا فلولا الشرط
لهم وجوب الاكرام جميعهم مطلقا لوجود المقتضى باسره
فاذا ذكر الشرط علم انه بقى شرط لولاه لكان المقتضى تماما
فاستتبع مقتضاه فيقتضى الوجود لو وجد الشرط والعدم
لولاه فيقصر الاكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين
اياها ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين فى حكم وجوب الاكرام انتهى
وهو صريح فى ان السببية ليست معتبرة فى اصل وضع الشرط
اللغوى ولا لازمة له بل عارضة له فى الاستعمال غالبة فيه كما انه
يعرض له استعماله فيما هو شبيه بالسبب وحينئذ فلا منافاة
بين كونه لكون للسببية او شبهها وجعله من اقسام المشروط
مع مقابلته اعنى الشرط للسبب ومع تعريفه بما تقدم عن جمع
الجوامع

الجوامع لان ذلك باعتبار اصل وضعه وبما تقرر يظهر ان الشرط
يطلق بمعنى الصيغة وبمعنى المتوقف عليه كما فى التعريف المنقول
عن جمع الجوامع وبمعنى التعليق وقد يطلق بمعنى جعل الشئ
قيدا فى غيره كشرا الدابة بشرط كونها حاملا وهذا فى المعنى
تعليق اى لا مضا العقد وان خالفه فى حكمه فانه لو قال اشتريت
هذه الدابة ان كانت حاملا لم يصح بخلاف اشتريها بشرط كونها
حاملا كما اقتضى ذلك اطلاق الفقها بطلان البيع بالتعليق الا فيما
استثنوه مما ليس هذا منه مع تصريحهم بصحته بشرط وصف
يقصد ككون العبد كاتبا او الدابة حاملا وصيغة الشرط نحو ان
جاؤك من قولك اكرم بنى تميم ان جاؤك ويمكن ان يراد
بها ما يفيد التعليق اعم من ان يكون بالادوات الموضوعة
لذلك كما فى المثال او لا كما فى اكرم بنى تميم بشرط مجيئهم اليك
ثم رايت القرافى عد من صيغ الشرط هنا الموصولات والنكرات
الموصوفات اذا كانت الصلة او الصفة ظرفا او فعلا وهو مناسب
لهذا الاحتمال وانما فسر قوله ان جاؤك بقوله اى الجائين
منهم ليظهر تخصيص الحكم اعنى وجوب الاكرام بالبعض الجائين
واخراج البعض الاخر اعنى غير الجائين عنه فيظهر انطباق المثال
على تعريف التخصيص السابق اذ قد يسبق الى الفهم من اكرم
بنى تميم ان جاؤك تعليق الامر باكرام الجملة على مجئ الجملة
وليس فى هذا تخصيص وايضا فالعام اذا وقع محكوما عليه
كان الحكم على كل فرد حتى ان معنى جا عبيدى جا فلان وجا فلان
وهكذا ونقله عن الامام ان ضمير العام كالواو فى ان جاؤك
عام فيكون المجئ فى ان جاؤك محكوما به على كل فرد من افراد مدلول
الواو وهم بنو تميم وقضية ذلك ان يكون معنى اكرم بنى
تميم ان جاؤك هو الامر باكرام كل فرد بشرط مجئ كل فرد

الألوكة
www.alukah.net

فلا يكون مامورا باكرام بعض الافراد الجائى اذ المرتجى غيره ولا
يخفى انه خلاف المراد بهذا الكلام بل المراد به الامر باكرام كل فرد
بشرط مجيئه سواء جا غيره ايضا ام لا فلهذا فسر بما ذكر اشارة
الى انه العموم الذى فى القيد موضع على العموم الذى فى المقيد وانه
المامور به اكرام كل فرد بشرط مجئ ذلك الفرد لا غير كما فى ركب
القوم دوابهم اى ركب كل فرد من افراد القوم دابته وليس
المراد ان كل فرد منهم ركب كل دابة من دوابهم فليتامل
والثالث التقييد بالصفة والمراد الصفة المقيدة وهى
ما افاد معنى فى الموصوف من نعت وحال وعطف بيان
وغيرها فخرج الكاشفة ونحوها ولا فرق فى الصفة المذكورة
بين المتاخرة نحو الفقها من قولك اكرم بنى تميم الفقها
فخرج غير الفقها والمتقدمة نحو اكرم فقها بنى تميم فخرج
غير الفقها ايضا وفى المتوسطة بين موصوفين نحو اكرم بنى
تميم الفقها وبنى سليم تردد والمختار منه تعلقها بكل منهما
والرابع الغاية نحو اكرم بنى تميم الى ان يدخلوا قال العلامة
العضد فالغاية وهى الى ان يدخلوا قصد العام وهو بنو تميم
على غير الداخلين انتهى والخامس بدل البعض من الكل نحو اكرم
الناس العلما او اهل مصر كما ذكره ابن الحاجب وورده السبكى بان
البدل منه فى نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص
به والجواب ان معنى كونه فى نية الطرح انه غير مقصود
بالذات بل ذكر توطئة للبدل وهذا لا ينفى التخصيص وكبدل
البعض بدل الاشتمال كما نقله الشيخ ابو حيان عن الشافعى
فانه ذكر فى قصيدته التى امتدح بها الشافعى انه الذى استنبط
الفن الاصولى وانه الذى يقول بتخصيص العموم بالبدلين
يعنى بدل البعض وبدل الاشتمال فليتامل والاستثنا نفسه

اخراج

اخراج ما لولاه اى لولا الاخراج موجود فلولا جارة للضمير
الواقع فى محل الرفع بالابتداء والخبر محذوف هذا قول سيبويه
وقال ابو الحسن ان لولا غير جارة وان الضمير بعدها مرفوع
ولكنهم استعاروا ضمير الجر مكان ضمير الرفع لدخل ذلك الشئ
المخرج اى لحكم بدخوله فى حكم الكلام المخرج منه نحو الاخراج
فى قولك جا القوم الا زيدا فان فيه اخراج زيد عن حكم
القوم وهو المجئ ولولا هذا الاخراج كان زيد داخلا فى المجئ
هذا احد الاستثنا المتصل وهو ما يكون المستثنى فيه بعض
المستثنى منه وسكت عن المنقطع وهو ما لا يكون المستثنى
فيه بعض المستثنى منه نحو جا القوم الا الحمير لانه لا يخصص
كما صرح به العلامة العضد اى لان المستثنى فيه ليس داخلا فى
المستثنى منه ليتحقق الاخراج فلا تخصيص وفيه نظر لان
التخصيص هو الاخراج من حكم الجملة وان لم يكن مدلولا لفظ
كما تقدم وفى الاستثنا المنقطع اخراج من حكم مفهوم الكلام فانه
اذا قيل جا القوم فهم عرفا مجئ ما يتعلق بهم ايضا فقوله الا
الحمير اخراج من هذا المفهوم كما صرح بذلك العلامة البدر بن مالك
فى شرح الالفية وكانه قيل جا القوم وجا ما يتعلق بهم ايضا الا
الحمير وعلى هذا يتحقق التخصيص بلا شبهة ويمكن ان يوجه
سكوته عنه بالاقتصار على ما هو الاصل لقصد الاختصار او على
ما هو المعنى الحقيقى للفظ الاستثنا فانه فى المنقطع مجاز على
الاصح بنا على ما ذهب اليه الشارح فى شرح جمع الجوامع تبعا
لمقتضى كلام العلامة القطب الشيرازى فى شرح المختصر من
ان محل الخلاف لفظ الاستثنا لكن انكر ذلك السعد فى التلويح
حيث قال قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثنا حقيقة فى المتصل
مجاز فى المنقطع والمراد صيغ الاستثنا واما لفظ الاستثنا

الألوكة
www.alukah.net

بحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع انتهى ثم انكر على سدر
الشريعة ان لفظ الاستثنا مجاز في المنقطع فعلى هذا يكون
محل الخلاف صيغ الاستثنا وهو ظاهر كلام العلامة العضد
كما ذكره السعد في حواشيه على انه يمكن جعل حد المصنف شاملا
للمنقطع بان يحمل الاخراج على ما يشمل الاخراج من مفهوم الكلام
والدخول على ما يشمل الدخول في حكم ما يفهم بواسطته ولو
عرفا واعتبر بعضهم في الاستثنا ان يكون من متكلم واحد
ومشى عليه في جمع الجوامع وقيل فقول القائل الا زيدا عقب
قول غيره جا الرجال استثنا على الثاني لغو على الاول ولو قال
النبي صلى الله عليه وسلم الا اهل الذمة عقب نزول قوله تعالى
اقتلوا المشركين كان استثنا قطعا لانه مبلغ عن الله وان لم
يكن ذلك قرانا انتهى وهل قياسه حتى يكون استثنا قطعا
قول الوكيل في الاستثنا الا خمسة عقب قول موكله فيه لزيد
علي عشرة لان الوكيل قائم مقام موكله فيه نظر وهل هذا
الخلاف هو الخلاف في انه هل يشترط في الكلام اتحاد المتكلم
او لا بل يجري وان اشترطنا الاتحاد هناك ويفرق فيه نظر
وكان التقييد بعقب النزول لملاحظة ما سياتي من شرط
الاتصال وفيه نظر لما سنبين ان المراد الاتصال في الوجود
وحيث كان مبلغا عن الله فالاتصال في الوجود متحقق فلا يبقى
الاتصال في التبليغ نعم قد يقال هو غير مبلغ لفظ المستثنى
فلا يرتبط بالمستثنى منه الا اذا كان عقبه وهل يعتبر كون
المستثنى واجب الدخول في المستثنى منه او لا بل يكفي صحة
الدخول ذهب جمهور النحاة الى الاول كما قاله الرضي وعليه
فالا في نحو قولك جاني رجال الا زيدا محمولة على الصفة اي رجال
متصفون بمغايرة زيد دون الاستثنا لتعذره اذ شرط متصله

دخول

دخول المستثنى في المستثنى منه قطعا ومنقطعه عدم الدخول
قطعا وذهب المبرد الى الثاني فيجوز عنده الحمل على الاستثنا
فيما ذكر وخرج بتقييد الاخراج بالا واحدى اخواتها الاخراج
بسائر المخصصات ومنه نحو استثني او اخرج زيدا فلا يسمى
استثنا وكان عدم تقييد المصنف بذلك لاتكاله على الشهرة
او لقصده التعريف بالاعم فقد اجازه الاقدمون وانما يصح
الاستثنا بشرط ان يبقى من المستثنى منه شيء وان قل
نحو له علي عشرة الا تسعة فيلزمه واحد فلو لم يبق من
المستثنى منه شيء كما لو قال له علي عشرة الا عشرة لم يصح
الاستثنا فتلزمه العشرة نعم ان اتبعه باستثنا اخر صح
كقوله له علي عشرة الا عشرة الا خمسة صح فتلزمه خمسة
وكانه قال له علي عشرة الا عشرة ناقصة خمسة وذلك خمسة
وكذا لو وقع ذلك في الوصية نحو اوصيت له بمائة الا مائة
فيصح ويكون رجوعا قال الجلال السيوطي افتيت بذلك ثم
رايت في كلام الاصحاب ما يساعده فتامل انتهى وللقائل ان
يقول انما كان ذلك رجوعا لوجود ما يشعر بالرجوع كما هو
مدار صحة الرجوع ولهذا حمل بفاسد الهبة والرهن مع
عدم القبض على خلاف في ذلك وذلك لا يقتضي صحة الاستثنا
ليحتاج الى استثنا الوصية فليتامل ومن شرطه هو مفرد
مضاف فيعم والمراد مجموع الافراد اي ومن جملة شروط
صحة الاستثنا ان يكون اي الاستثنا بمعنى الصيغة
اي مجموع الاشلاع ما بعدها ففيه استخدام متصلا بالكلام
المستثنى منه عرفا لا حسا فلا يضر انفصاله بتنفس او سعال
او سكتة تعب او طول الكلام واطلاقهم السعال يشمل
غير الخفيف ويحتمل تقييده بالخفيف عرفا حتى يضر غيره

الألوكة
www.alukah.net

فلو لم يكن متصلا بالكلام كذلك كما لو قال جا الفقها ثم قال
بعد يوم الا زيدا لم يصح الاستثنا وبه صرح التبعيضية
على ان ما ذكره بعض شروطه وبقيتها مستوفى فى كتب
الفقه فان قلت كيف يصح هذا الشرط مع انه ربما وقع
الاستثنا غير متصل بالكلام فى كلام الله تعالى وقد ذكر
المفسرون ان قوله تعالى غير اولى الضرر نزل بعد لا يستوى
القاعدون من المومنين الخ فى المجلس وقراه نافع وغيره
بالنصب على الاستثنا قلت المراد من الاتصال هو ما يكون
بحسب الوجود لا الاعلام للغير ووقوع الاستثنا غير متصل
فى كلام الله كما فى الاية المذكورة انما هو بحسب الاعلام والا
فهو قبل الاعلام والنزول كان متصلا بحسب الوجود
والصدور عن المتكلم ولعل هذا مما لا مدفع له فليتامل
ويجوز تقديم لفظ المستثنى مع اداة الاستثنا على لفظ
المستثنى منه نحو التقديم فى قولك ما قام الا زيدا احد
قال الطيبى احد يستوى فيه المفرد والجمع والمذكر والمؤنث
وهو فى حيز النفى يعم القليل والكثير مجتمعا ومنفردا بخلاف
الواحد يقال ما فى الدار واحد بل اثنان واحد اى لا واحد
ولا فوقه وقال السعد فى الحواشى بخلاف احد فانما اذا لم
يكن مبدل الهمزة من الواو ولم يكن بمعنى الواحد من العدد
بل كان اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث
والمثنى والمجموع لا يستعمل الا فى النفى نص عليه ائمة اللغة
انتهى ويجوز الاستثنا للشئ من الجنس لاى ما هو بعضه
كما اى كالاستثنا الذى تقدم فى الامثلة ومن غيره نحو
الاستثنا الذى فى قولك جا القوم الا الحمير ونحوه على الف
الا ثوبا فيلزمه الف ناقص قيمة ثوب يرجع فى بيان قيمته

اليه

اليه والشرط المخصص وهو الصيغة ولما تشابه
المطلق والمقيد مع العام والخاص من حيث ان فى المطلق
عموما من حيث الشيوع وان لم يكن استغراقيا وفى المقيد
تخصيص لانه يبين ما اخرج من ذلك الشيوع جمعهما معهما فى
مبحثهما ووسطهما فيه اشارة الى جريان مثل ما تاخر عنهما
من بقية احكام العام والخاص فيهما فيجوز تقييد الكتاب
بالكتاب وبالسنة الى اخر ما سياتى وان امكن جريان بعض
ما تقدمهما من تلك الاحكام ايضا فيهما ولو قدمهما على جميع
المبحث او اخرهما عن جميعه لم يكن هناك اشارة الى ما ذكر
لانهما نوع اخر فلا يفهم تعلق نظير تلك الاحكام لهما فيحتاج
الى البيان المفوت للاختصار المطلوب له فقال والمقيد
اى اللفظ المقيد بالصفة لان الاطلاق والتقييد من
عوارض الالفاظ باعتبار معانيها اصطلاحا كما قال الاصفهانى
قال وان اطلق على الثانى فلا مشاحة فى الاصطلاح انتهى
وحينئذ فاللايق ان يراد بالصفة اللفظ ايضا اذ لا يناسب الحكم
بتقييد اللفظ بالمعنى لكن ينبغى ان يراد بها اعم من النعت
النحوى فيدخل المضاف والمضاف اليه كسايمة الغنم وغنم
السايمة يحمل عليه المطلق عن ذلك القيد بان يحكم بانه
اريد منه ذلك المقيد دون غيره ان اقتضى القياس
حمله عليه لا مطلقا بان وجد الجامع بينهما كما هو مراد الشافعى
عند اكثر اصحابه كما قاله العلامة العضد وغيره واطلق عزوه
للشافعى فى جمع الجوامع وغيره لكن محل ذلك اذا اختلف
سببهما واتحد حكمهما او اتحد سببهما واختلف حكمهما فالاول
كالرقبة اى كلفظ رقبة فانها قيدت بالايمان حيث
قيدت بما يتضمنه فى بعض المواضع كما اى كالتقييد

الشبكة الألوكة www.alukah.net

الذى فى اية كفارة القتل فانه قال تعالى فيها فتحرير رقبة
مؤمنة اى عليه واطلقت عن التقييد به فى بعض المواضع
كما اى كالاطلاق الذى فى اية كفارة الظهار فانه قال تعالى
فيها فتحرير رقبة والسبب فى الموضعين مختلف فانه فى الاول
القتل وفى الثانى الظهار والحكم فيهما واحد وهو وجوب التحرير
اى الاعتاق والجامع حرمة سببهما اى فى ذاته فلا ينافى انه
القتل واردة فى الخطا ولا حرمة فيه على المخطى والثانى كلفظ
الايدى فانها اطلقت فى بعض المواضع كما فى قوله تعالى فى اية
التيمم فامسحوا بوجوهكم وايديكم وقيدت فى بعض المواضع
بالى المرافق كما فى قوله فى اية الوضو فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وسببهما واحد وهو الحدث وحكمهما مختلف فانه فى
الاول وجوب المسح وفى الثانى وجوب الغسل والجامع بينهما
اشتراكهما فى سبب حكمهما فيحمل فى القسمين المطلق وهو لفظ
رقبة فى الموضع الثانى من مثال القسم الاول ولفظ ايدى فى
الموضع الاول من مثال الثانى على المقيد وهو قوله رقبة
مؤمنة فى الموضع الاول من مثال القسم الاول وقوله
ايديكم الى المرافق فى الموضع الثانى من مثاله الثانى فيحكم
بان المراد من لفظ رقبة ولفظ ايدى الرقبة المؤمنة والايدى
الى المرافق فيشترط ايمان الرقبة فى اجزا كفارة الظهار ومسح
الايدى بالتراب الى المرافق اى معهما فى اجزا التيمم بالقياس
على كفارة القتل فى الاول وعلى الوضو فى الثانى للجامع المذكور
وانما حمل المطلق على المقيد بالقياس كما تقرر اما احتياطا
اى لاجل الاحتياط منا فى الخروج عن العهدة لتيقن الخروج
عنها بالعمل بالمقيد سوا كان التكليف فى الواقع بالمقيد ام
بالمطلق بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون التكليف فى الواقع

بالمقيد

بالمقيد فلا يخرج عن العهدة مع الاخلال بالقيد فعلم انه
لا منافاة بين تعليل الشارح بقوله احتياطا وكون الحمل
بطريق القياس اذ لا تضاد ولا تناقض بينهما فهو تعليل للحمل
بطريق القياس وظاهر انه جامع الوجوب فلا ينافى وجوب
القياس فانه يجب عند توفر شروطه كما لا يخفى واما القياس
على تخصيص العام بالقياس بل اولى فان دلالة العام على
الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والقصدى
اقوى فانه قلت الحمل بطريق القياس فاسد لفساد
القياس ههنا لانه شرط القياس ان لا يكون فيه ابطال
حكم شرعى ثابت بالنص واجزا غير المقيد حكم شرعى
ثابت بالنص الذى هو المطلق وقد لزم ابطاله من هذا
القياس وان يكون المعدى حكما شرعيا ولم يوجد ذلك
هنا فان قوله تعالى فى اية القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل
على ايجاب المؤمنة وليس فيه دلالة على الكافرة اصلا
لانه اذا كان فى اخر الكلام مغير قصد الكلام موقوف
على الاخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم
التناقض فليس فيه ايجاب الرقبة ثم نفى الكافرة
بالقيد بل ايجاب الرقبة المؤمنة ابتدا والاصل عدم اجزا
الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزا المؤمنة بالنص
فبقى اجزا الكافرة على العدم الاصلى وان كان لا يوجد نص
على ثبوت الحكم فى المقيس او انتفائه والمطلق هنا نص
دال على اجزا المقيد وغير المقيد من غير وجوب احدهما
بعينه فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزا المقيد ولا عدم
اجزا غير المقيد لا يقال المطلق سكت عن المقيد غير
متعرض له نفيا واثباتا فالحمل فى حق الوصف خال عن النص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لانه ممنوع لانه ناطق بالحكم في المحل وجد القيد او لم يوجد
ومعنى قولهم المطلق غير متعرض للصفات نفيا او اثباتا
انه لا يدل على احدهما بعينه والحمل للقياس على تخصيص
العام بالقياس فاسد لان التخصيص بالقياس انما يكون
اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا ثبت القيد ابتداء بالقياس
لا انه فيها ولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا
مبطلا للنص هذا وفي مسئلة الكفارة مانع اخر تخصيصها
وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته
الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر
غلظ الجناية قلت اما الاعتراضان الاولان فلا يرد واحد
منهما على الشافعي رضي الله عنه فيما ذهب اليه لبنائه كل منهما
على ما لا يقول به رضي الله عنه فان اريد بهما مجرد المنع لم
ينتج رد ما ذهب اليه رضي الله عنه كما زعم هذا المعترض
فان المنع طلب الدليل ومجرد ذلك لا يرد المدعى وبيان
ذلك اما في الاعتراض الاول فهو انه مبناه على نفي مفهوم المخالفة
حتى يكون اجزاء الرقبة الكافرة مثلا منفيا بالاصل وليس
حكما شرعيا وعلى ان المراد بالنص الذي يشترط في القياس
ان لا يثبت به الحكم او انتفاؤه في المقيس وان لا يكون القياس
مبطلا للحكم الذي اثبته ما يشمل الظاهر كالعام والمطلق
وكلا الامرين ممنوعان عند الشافعي فانه يقول بمفهوم
المخالفة وبانه مدلول للفظ للادلة المقررة في باب المفهوم
التي منها ان الثقات من اعلام ائمة اللغة الذين يدور
عليهم امرها فهموا احكام المفاهيم من الالفاظ واضافوا
الدلالة عليها للالفاظ فيكون المفهوم لعدم اجزاء الكفارة
حكما شرعيا مدلولا لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة

لاعدما

لاعدما اصليا ولا يلزم على هذا التقرير التناقض المحذور فان
التناقض بحسب الدلالة لا محذور فيه وبحسب الارادة
غير لازم لجواز ان يريد الماهية المقيدة من مجموع المطلق
والمقيد ولا يجب انه يريد الماهية من المطلق والقيد من
المقيد وحينئذ كان القياس صحيحا لوجود شرطه من كون
المعدى حكما شرعيا ونحو النص المذكور بمقابل الظاهر
بخلاف غيره كالعام والمطلق فيجوز عنده القياس مع وجوده
وان كان فيه ابطال حكم هذا النص بالنسبة لبعض افراده
لان تناول حكمه له غير معلوم مع ظهور القياس باجتماع دواعيه
او كان ثبوت الحكم او انتفاؤه في المقيس محتملا من ذلك
النص لان حكم القياس المستند لنص اصله فان القياس
مظهر لحكم الفرع لا مثبت له اقوى واما في الاعتراض الثاني
فهو انه مبناه على انه لا بد في تخصيص العام ممن تقدم
تخصيصه بقطعي والشافعي يجوز تخصيصه مطلقا فالقياس
على اصله صحيح بلا شبهة واما الاعتراض الثالث فيمكن
ان يجاب عنه بانه ايجاب الاطعام في كفارة الظهار بعد
العجز عن الاعتاق ثم الصوم دون كفارة القتل عند
الشافعي ومن قال بقوله يدل على انه لم يقصد تغليظ
كفارة القتل بالنسبة لكفارة الظهار لكون جنايته اغلظ
من جناية الظهار والا كان الاوفق العكس فان سقوط
الوجوب عند العجز عن الاعتاق ثم الصوم تخفيف
بالنسبة الى وجوب ثالثه عند العجز عنهما فان قلت
بل هو تشديد لدلالته على انه لعظم الجناية لم يكفرها
الاطعام كما كفر جناية الظهار والوجوب لم يسقط بل
هو ثابت وانما الساقط لزوم الاداء في الحال قلت

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لو اعتبر عظم جناية القتل بالنسبة للظهار لم يتساويا في
مقدار ما عدا الاطعام وسقوط لزوم الادا في الحال وان
استمر معه شغل الذمة اسهل من الزام شيء اخر في الحال
وان برئت به الذمة فليتامل لا يقال تعدد خصال الواجب
ايسر لانا نقول ذاك في المخير دون المرتب كما هنا فان
قلت يدل على منع حمل المطلق على المقيد قوله تعالى لا تسألوا
عن اشيا ان تبد لكم تسؤكم لان التقييد يوجب التغليظ
والمساة وقول ابن عباس ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما
بين الله اي اتركوا ما ابهم الله على ابهامه والمطلق مبهم
بالنسبة الى المقيد وعدم تقييد عامة الصحابة امهات
النسا بالدخول الوارد في الربايب وكون اعمال الدليلين
واجب ما امكن فيجب العمل بكل واحد من المطلق والمقيد
في مورده قلت اجاب في التلويح عن الاول بانه لا يخفى
ضعف الاستدلال بهذه الاية في هذا المطلوب لقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون انتهى اقول وايضا
فعلى تقدير شمول المساة فيها لما نحن فيه فغايتها افادة المنع من
السؤال ولا يلزم منه ان لا يثبت الحكم المسئول عنه اذا تيقن
وثبوته حينئذ هو محل النزاع الا ترى انه قال تعالى ولا تجسسوا
مع انه لو تجسس احد فاطلع على منكر فثبت حكمه من وجوب ازالته
بل اقول الاية للشافعي لا عليه اذ تدل على انهم بتقدير السول
والابدا يلزمهم حكم المبدا والا فلا تغليظ ولا مساة مع انه رتبها
على الابدا فليتامل وعن الثاني بانه لا تقوم حجة على الخصم
يعني الشافعي رضي الله عنه لانه لا يجعل قول الصحابي
حجة في الفروع فضلا عن الاصول انتهى اقول ولو سلم
فالصحيح عند الشافعي واصحابه كما تقدم ان الحمل انما هو بطريق

القياس

القياس وحينئذ فلا نسلم تحقق الابهام في المطلق مع تحقق
القياس الذي هو من جملة الادلة الشرعية لانه دال على
التعيين فهو كغيره من الادلة اذا دل على التعيين فيما هو مبهم
في دليل اخر ولو ثبت ابهام مع القياس لزم ثبوته في كل قياس
ولزم المنع من القياس مطلقا وليت شعري لم قال صاحب
التلويح في هذا انه لا تقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي
حجة وسكت عن الاعتراضات السابقة مع جريان مثل ذلك
فيها فان مبناها ايضا مما لا يقول به الشافعي كما سبق بيانه وعن
الثالث بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة
لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح
لهم في هذه الصورة انتهى اقول وايضا فان اراد المعترض
بعامة الصحابة جميعهم فهو ممنوع وقد روي عن علي رضي الله
عنه التقييد كما قاله البيضاوي وهو وجه محكي عندنا او غالبهم
فليس باجماع ويجاب عن الرابع بان الصحيح عند الشافعي
واصحابه كما ذكر انفا ان الحمل بطريق القياس وحينئذ يتعارض
دليلان على اصله من الاحتجاج بالمفهوم وذلك لان الرقبة
الكافرة مثلا تعارض فيها المطلق حيث دل على اجزائها
والقياس على مفهوم المقيد حيث دل على خلافه فلا بد من الترجيح
فرجح الشافعي العمل بالقياس لانه الاحتياط في مقام الشك
وشرط الحمل فيما اذا اختلف السبب واتحد الحكم ان لا يتردد
المطلق بين مقيدين بمتنافيين او يكون اولى باحدهما من
الاخر لوجود الجامع بينه وبينه دون الاخر كما يعلم مما سياتي
وان يكون المقيد صفة لا ذاتا كالاطعام في كفارة الظهار
فلا يحمل عليه كفارة القتل عند تعذر الصوم فيها وان لا يكونا
في اباحة اذ لا تعارض فيها وان لا يمكن الجمع بغير الحمل اي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

او يترجح الجمع بالحمل اخذا مما يأتي عن المحصول في دفع سؤال حمل القيد
على الندب اما اذا اتحد سببهما وحكمهما جميعا وكانا مثبتين كما
لو قيل في كفارة الظهار اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة فان علم
تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فالمقيد ناسخ لما زاد عليه
من المطلق وان لم يعلم تاخره كذلك بان علم تاخره عن وقت
الخطاب بالمطلق دون وقت العمل او علم تاخر المطلق عنه مطلقا
او علم تقارنهما او جهل تاريخهما فانه يحمل المطلق على المقيد لا بطريق
القياس اذ لا يتاتى مع اتحاد الحادثة بل لانه جمع بين الدليلين
وتركه ترك لاحدهما والجمع بينهما واجب مهما امكن بيان ذلك ان
الاتي بالمقيد اتى بالمطلق فانه المعنى بالمطلق ما هو جزء المقيد
وهو الكلي الطبيعي فالاتي بعتق رقبة مؤمنة اتى بعتق رقبة
جزئيا ولا ينعكس لان من لم يات بالرقبة المؤمنة اما ان لا ياتي
بالمطلق اصلا فيلزمه ترك الامر فلا يكون آتيا بمقيد اصلا او
ياتي بالمطلق في ضمن الرقبة الكافرة فلا يكون آتيا بالمطلق والمقيد
الذي امر به الشرع ضرورة امره بعتق الرقبة المؤمنة
فان قلت لا نسلم ان المطلق جزء من المقيد والا لصدق
على المقيد انه مطلق ومقيد ضرورة صدق المجموع وجزء المجموع
على المجموع واللازم باطل لان الاطلاق والتقييد ضدان فلا
يجتمعان قلت اجاب الامام في المحصول بما ملخصه ان
المراد بالاطلاق هنا كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث
هي هي مع حذف جميع القيود السلبية والايجابية لا كون اللفظ
دالا على الحقيقة بشرط الخلو عن جميع العوارض لان الماهية
بشرط الخلو المذكور لا وجود لها لا في الذهن ولا في الخارج
اذ الموجود الذهني لا بد له من الوجود الذهني وهو من
العوارض والخارجي يلحقه غير الوجود الخارجي عوارض

اخرى

اخرى مشخصات له وحاصله ان المراد بالمطلق هنا الماهية
لا بشرط شيء لا الماهية بشرط لا شيء والمنافي للتقييد هو
الاطلاق بالمعنى الثاني الغير المراد لا بالمعنى الاول المراد فان
قلت الجمع بين الدليلين كما يحصل بما ذكرتم يحصل بابقاء المطلق
على اطلاقه وحمل القيد على الندب فما المرجح قلت ذكر الامام
في المحصول ان الخروج من العهدة باي فرد منه افراد المطلق
غير مدلول عليه لفظا بخلاف الخروج من العهدة بالمقيد واعتبار
ما دل اللفظ عليه اولى فان قلت هذا صحيح لو تعارضا ولا
معارضة بينهما مع جواز حمل القيد على الندب كما لا يخفى قلت
لا خفاء في ان المتبادر من القيد الوجوب دون الندب وان
الوجوب هو الاحتياط في مقام الشك والاخذ بالمتبادر والاحتياط
ارجح ولعل اختيار الشارح التعليل بالاحتياط دونه غيره لجريانه
في الاقسام كلها ودفعه هذا السؤال فكان فيه اشارة الى حمل
كلام المصنف على جميع الاقسام وبذلك يندفع ما في التلويح هنا
ولو علم سبق احدهما ولم يتعين او تعين ثم نسي بان علم ان
احدهما تاخر عن وقت العمل ولم يتعين او تعين ثم نسي
فهل يتوقف او يحمل المطلق على المقيد لانه جمع بين الدليلين الواجب
بقدر الامكان والاصل عدم السبب المقتضي لالغاء احدهما
كما هو لازم النسخ لم ار فيه نصا ولعل الثاني اقرب وقد تستكل
فائدة نسخ المطلق بالمقيد فيما اذا تاخر عن وقت العمل
بالمطلق وحمله عليه في غير ذلك كما تقرر لاستوائهما في وجوب
العمل بالمقيد اما اذا لم يكونا مثبتين بان كانا منفيين او منهيين
اي او مختلفين كان يقال لا يجزي عتق مكاتب لا يجزي
عتق مكاتب كافر لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا
لا يجزي عتق مكاتب لا تعتق مكاتبا كافرا لا يجزي عتق مكاتب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كافرا لا تعتق مكاتبا حمل احدهما على الاخر ايضا بان يقيد الاول بالثاني
في غير المثال الاخير والثاني بالاول في المثال الاخير بناء على الصحيح
من الاحتجاج بمفهوم المخالفة لكنهما حينئذ ليسا من باب المطلق
والمقيد بل من باب العام والخاص لعموم النكرة في سياق النفي
والنهي وان كان احدهما امرا والاخر نهيا كما لو قيل اعتق رقبة
لا تعتق رقبة كافرة اعتق رقبة مؤمنة لا تعتق رقبة فيه
المطلق بعد الصفة فيقيد في المثال الاول بالايمان وفي الثاني
بالكفر فان قلت التفصيل في هذا القسم اعني ما اذا اتحد حكمهما
وسببهما بين ان يكونا مثبتين او لا كما تقرر هل يجري في غيره
كقسم اختلاف السبب مع اتحاد الحكم قلت جريانه ظاهر
وان سكت عنه في جمع الجوامع وغيره وكانه لفهمه مما ذكر في هذا
القسم فليتامل ولو تعدد المقيد بان اطلق الحكم في موضع وقيد
في موضعين بقيدين مختلفين فان وجد جامع بينه وبين احدهما
دون الاخر حمل عليه والا تساقطا وعمل بالمطلق لامتناع تقييده
بهما لتنافيهما وباحدهما اذ لا مرجح له على الاخر مثال ذلك قوله
تعالى في قضا ايام رمضان فعدة من ايام اخر وفي كفارة الظهار
فصيام شهرين متتابعين وفي صوم التمتع فصيام ثلاثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجعتم وقوله صلى الله عليه وسلم في الولوغ
احداهن بالتراب وفي رواية اولاهن بالتراب وفي اخرى
اخراهن ولم يظهر في الموضعين جامع بينه وبين احدهما
فعمل بالمطلق ولهذا لم يجب في قضا رمضان تتابع ولا تفريق
وجاز كون التعفير في احدى السبع قال الاسنوي هكذا قالوه
ولك ان تقول ينبغي في هذا المثال ان يبقى التخيير في الاولى
والاخرى فقط للمعنى الذي قالوه واما ما عداهما فلا يجوز فيه
التعفير لاتفاق القيدين على نفيه من غير معارض وقد ظفرت

بنص

بنص الشافعي موافق لهذا البحث موافقة صريحة فقاله في
البويطي في اثنا باب غسل الجمعة ما نصه قال يعني الشافعي
واذا ولغ الكلب في الانا غسل سبعا اولاهن او اخراهن
بالتراب فلا يطهره غير ذلك وكذلك روي عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم هذه اللفظة بعروفه ومن البويطي نقلته وهو
نص غريب لم ينقله احد من الاصحاب هذا الكلام الاسنوي ولك
ان تقول لا اتجاه لهذا البحث فان التخيير بين الاولى والاخيرة
ومنع ما عداهما فيه عمل بالقيدين جميعا والفرض انه لا يعمل بهما
لانهما يتساقطان ويجري المطلق على اطلاقه فمع الاعتراف
بذلك على ما يدل عليه قوله للمعنى الذي قالوه كيف يسوغ
منع التعفير فيما عدا الاولى والاخيرة فان هذا المنع ليس الا
للعمل بالقيدين ودعوى صراحة النص ممنوعة منعا واضحا
لجواز ان الاشارة في قوله فلا يطهره غير ذلك للسبع مع التعفير
في الجملة لا بقيد كونه في الاولى او الاخرى على ان جعله مسلة
التتريب من هذا النوع وقع للقرافي وغيره وتوزعوا فيه
بان الظاهر انه ليس منه لتعقب دلالة هاتين بالتعارض وبالشك
الدال عليه رواية الترمذي اخراهن او قال اولاهن والجواز
حمل رواية احداهن على بيان الجواز واولاهن على بيان الندب
واخراهن على بيان الاجزا ولما فرغ عن المخصص المتصل وحمل
المطلق على المقيد اخذ في بيان المخصص المنفصل وان لم يبنه
هو ولا الشارح على ذلك لظهوره فقال ويجوز تخصيص
الكتاب اي القران الكريم غلب عليه اسم الكتاب في عرف
الشرع بالكتاب اي تخصيص بعض الكتاب ببعض منه
سوا علم تقدم العام او تقدم الخاص او جهل التاريخ خلافا
لجمع منهم المص فقالوا ان علم تاخر الخاص خصص او العام

الألوكة
www.alukah.net

نسخ وان جهل التاريخ تساقطا لاحتمال بطلان حكم الخاص
لتاخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد
الخاص ويطلب فيه دليل اخر وذلك نحو قوله تعالى ولا
تنكحوا المشركات حتى يومن فانه شامل للمحصنات
الكتابيات وقضيته امتناع نكاحهن لكنه خص اى قصر على
غير المحصنات الكتابيات بقوله تعالى والمحصنات من
الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اى حل لكم فحذف الخبر
لدلالة ما قبله فيجوز نكاح المحصنات الكتابيات ويجوز
تخصيص الكتاب بالسنة وهى اقوال محمد صلى الله عليه
وسلم وافعاله وتقريراته وهمه واشارته وان لم تكن متواترة
عند الجمهور وقال العلامة العضد انه الحق وبه قال الايمة
الاربعة انتهى وذلك كتخصيص لفظ الاولاد فى قوله تعالى
يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين اقراء
الى اخره الشامل للولد الكافر اى قصره على غير الولد
الكافر بحديث الصحيحين لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر
المسلم ويجوز تخصيص السنة بالكتاب كتخصيص حديث
الصحيحين اى لا يقبل الله صلاة احدكم اذا احدث حتى
يتوضا الشامل لعدم القبول عند الحدث حالة العذر بنحو
فقد الماء اى قصره على غير حالة العذر بقوله تعالى وان
كنتم مرضى اقراء الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا
فالصلاة مع الحدث حالة العذر بالتيمم مقبولة والواو
للحال فى قوله وان وردت السنة الشريفة بالتيمم اى
بجوازه حالة العذر اى بيانا كما وردت به الاية المذكورة لان
ورود السنة بذلك بعد نزول الاية فلا يمنع تخصيصها
بالاية لتقدم نزولها على انه ينبغى ان لا يتوقف تخصيصها

بالاية

بالاية على تقدم نزولها وان التقييد بالبعدية المذكورة
انما هو لبيان الواقع ولا يرد على ما قاله فى شرح مسلم ان
معنى قوله حتى يتوضا حتى يتطهر بماء او تراب وانما اقتصر
على الوضوء لكونه الاصل والغالب انتهى لان غرضه التمثيل
فلا يضره الاحتمال خصوصا المخالف للظاهر ولا جواب للشرط
اذا وقع حالا كما هنا كما نبه عليه السعد والسيد وغيرهما ونفى
القبول يراد به تارة عدم الاجزاء واخرى عدم الاثابة وما
هنا من الاول ويجوز تخصيص السنة بالسنة كتخصيص
ما سقت السما فى حديث الصحيحين اى فيما سقت السما
على المجاز العقلى والسما السحاب او المعهودة العشر فانه شامل
لما دون خمسة اوسق اى قصره على ما يبلغ خمسة اوسق
بحديثها اى ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ويجوز
تخصيص المنطوق بالقياس المستند الى نص خاص كما قاله
الشارح فى شرح جمع الجوامع قال الكمال فى حاشيته اى بان كان
حكم اصله مخرجا من العموم بنص خاص من كتاب او سنة
متواترة او احاد انتهى وفيه نظر بل الوجه انه لا فرق بين ذلك
وبما لا يكون حكم اصله مخرجا من العموم بان لا يكون اصله داخلا
فى العموم مع كونه منصوصا كما اقتضاه كلامهم واستفيد
من الخلاف المحكى فى المسئلة كما نبهنا عليه فى الايات البينات
وذلك بان توجد علة حكم ذلك الاصل فى بعض افراد ذلك
العام وكان المراد بخصوص النص خصوصه بالنسبة الى هذا
العموم المراد تخصيصه والا لم يمكن التخصيص بواسطته
فلا ينافى انه قد يكون فى نفسه عاما لكن هذا لا يتجه اذا لم
يكن الاصل داخلا فى العموم لامكان التخصيص بقياس بعض
افراد العام على بعض افراد عام اخر مباين للعام الاول

الألوكة
www.alukah.net

للتناول ونعني معشر الاصوليين هنا بالنطق قول الله
تعالى عما لا يليق بجلاله وقول الرسول اي سيد المرسلين
سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم اي مقولهما ولعل
الامام لا يوافق على ما حكوه من كراهة ذكر الرسول معرفا
باللام بل يقال رسول الله او نبي الله او النبي وانما جاز تخصيص
النطق بالقياس لان القياس لينتهي الى نص بالمعنى
الشامل للظاهر لا المقابل له كما سياتي من كتاب او سنة فيكون
التخصيص مستندا الى ذلك النص لانه مستند الى القياس
المستند اليه والمستند الى المستند الى شيء مستند الى ذلك
الشيء بالواسطة وكلامه اي ذلك النص هو المختص
بلا واسطة للانتهاء الى الاستناد اليه ايضا مثال ذلك تخصيص
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
بقياس العبد في انه عليه نصف ذلك على الامة التي عليها
نصف ذلك بقوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب بجامع اشتراكهما في نقص
الرق والمجمل لغة هو المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه اجمل
الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واصطلاحا
ما يفتقر الى البيان من قول او فعل من جهة دلالته بان لم
تتضح دلالته لا من جهة المراد منه كان يكون ظاهرا في غيره
فخرج عنه المؤول اذ المفهوم من الافتقار الى البيان ما له
معنى والمؤول لا معنى له وما يكون ظاهرا في غير المراد كان
يراد به مجازه بدون تبيين بخلاف ما اذا علم عدم ارادة
الحقيقة وتردد المراد بين مجازين او مجازات للفظ
والمشترك المقرون بالبيان اذ قد يبين فلا يصدق انه
يفتقر الى البيان اذ المبين لا يبين ويخرج حد صرح العضد

حيث

حيث قال اعتراضا على تعريفه نقله عن ابي الحسين يرد على
طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل الخ
ويدخل فيه المشترك غير المقترن بالبيان نحو لفظ قروء
من قوله ثلاثة قروء في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء فانه يفتقر الى البيان لانه يحتمل
الاطهار والحيض لاشتراك القرء الذي هو مفرده بين
الحيض والطهر ولا قرينة مقارنة على احدهما وقد حمله ابو
حنيفة رحمه الله على الحيض والشافعي رحمه الله على الطهر
واعترض عليه بان الحمل على الطهر يبطل موجب الخاص
وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع
هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم
يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض وان احتسب
كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض فان جعل بعض
الطهر طهرا بناء على ان الطهر ادنى ما ينطلق عليه لفظ الطهر
وهو طهر ساعة مثلا لا ما تخلل بين الدمين رد بانه لو كان
كذلك لم يكن بين الاول والثالث فرق فيلزم ان يكتفي في
الثالث ببعض الطهر وانه اذا مضى من الثالثة شيء حل لها
التزوج وهو خلاف الاجماع ويجاب بوضوح الفرق بين
الاول والثالث اما اولا فلانه انما اكتفي ببعض الاول
لانضباطه بتمامه اذ لا بد مما بعده فاعتبار تمامه امر لازم
وهو مما لا يشتبه ولا يعسر الوقوف عليه فليس اعتباره
مظنة خلل بخلاف الثالثة فانه لو كفى بعضه لوجب ان
يكون قدرا معينا لا يختلف باختلاف الناس لئلا يلزم التحكم
اذ الاكتفاء في حق البعض بقدر واعتبار اكثر منه او اقل
في حق البعض الاخر تحكم بلا شبهة لكن معرفة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

القدر المعين قد تشتق وقد تشتبه فيتقدم او يتاخر فكان
اعتباره مظنة الخلل فاعرضوا عنه واما ثانيا فلان الاعتداد
بالاطهار انما هو لدلالتها على براءة الرحم ودلالتها انما هو
باعتبار تمامها لانه وجه دلالتها على البراءة ان الغالب ان
من حبلت في الطهر لا تحيض فتمام الطهر بالانتقال الى الحيض
يدل على عدم الحبل بخلاف من حبلت في الحيض اذ ليس الغالب
انها لا تطهر كيف والطهر هو الاغلب في حق الحامل والحبل
ينافي الحيض غالبا فمجرد الطهر لا يدل على البراءة بخلاف تمامه
وحينئذ فلما تحقق التمام الذي هو ملتقى الدلالة في بقية
الاول اكتفي بها ولما لم يتحقق مع مضي شيء من الثالث
دون تمامه لم يكتف وتوقف الانقضاء على تمامه فلهذه
اللطيفة الدقيقة نظر امام الائمة الى المعنى وفرق بين الاول
والثالث فللله دره من غواص على دقائق الشرع وما يكاد
ان يصرح بانه الا فراهنا الامهار قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن
اي في وقتها وهو وقت الطهر لصحة النهي عن الطلاق في
الحيض فلو لم يكن الطهر من العدة لما كان الطلاق لعدتهن
وفي الصحيحين ان ابن عمر طلق امراته وهي حائض فذكر
ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها
ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فان شاء امسكها
وان شاء طلقها قبل ان يجامع فتلك العدة التي امر الله تعالى
ان تطلق لها النساء وهذا تصريح او كالتصريح منه صلى
الله عليه وسلم بتفسير زمان العدة بزمان الطهر
كما لا يخفى على المتخلي عن المعصبة ولا يخفى عليك ان قضية
التعريف خروج المتواطئ عن المجمل لظهوره في القدر
المشترك لكن صرح العلامة العضد بانه منه حيث عقب

التعريف

التعريف وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطئ
انتهى ثم رايت الاصفهاني في شرح المحصول قال الثاني اي
من الاشكالات هو انه جعل اللفظ المتواطئ من الالفاظ
المحكوم عليها بالاجمال حالة كونه مستعملا في موضوعه وهذا
باطل لانه متى استعمل اللفظ المتواطئ في موضوعه وهو
القدر المشترك لا يكون مجملا نعم اذا استعمل في غير موضوعه
فانه استعمل في مورد من موارده بخصوص ذلك المورد
من غير تعيين كان مجملا انتهى فان قلت يمكن حمل كلام
العلامة العضد على ما اذا استعمل في مورد من موارده
بخصوص ذلك المورد من غير تعيين قلت يرده ان
استعماله كذلك يوجب كونه مجازا وقد صرح بعدم اجماله
حيث قال في اعتراضه على التعريف الذي نقله عن ابي
الحسين وايضا فالذي يراد به مجازه سواء بين او لم يبين
ليس بمجمل انتهى وهذا موافق لما تقدم من اخراج المجاز
عن المجمل وحينئذ يشكل ما قاله الاصفهاني ويمكن ان يجاب
بان الخارج عنه ما له مجاز واحد بخلاف المتواطئ بالنسبة
لموارده بخصوصها فله مجازات وقد تقدم انه اذا تردد
المراد من اللفظ بين مجازين او مجازات كان مجملا وحينئذ
يمكن حمل كلام العلامة العضد على ذلك ولا يخالف ما صرح به
فليتامل ومثل ابن الحاجب الفعل بقياسه عليه الصلاة
والسلام تاركا التشهد الاول فانه يحتمل العمد فيكون
غير واجب والسهو فلا يدل على انه غير واجب واعترض
بان تركه العود اليه يدل على انه غير واجب واجاب
الرهاوي وغيره بان تركه العود اليه بيان لاجماله لان
البيان يكون بالفعل والترك فعل لانه كف النفس

شبكة الألوكة
www.alukah.net

واقوله قد يستشكل هذا الجواب بانه مبني على ما اقترن بالبيان
بكونه مجملا مع انه سبق التصريح بخلافه من العلامة العضد وقد
وافقه السعد حيث ساق ما سبق من اعترامنه على تعريف ابي
الحسين ثم قال وقد يجاب عن الاعتراضين بان المشترك
المقترن بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن البيان
وان كان مبينا بالنظر اليه ولا منافاة وكذا المجاز مجمل من حيث
ان المراد لا يعرف من نفسه وان كان مجازا من حيث استعماله
فيما لم يوضع له وليس بشئ اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام
القوم صريح في خلافه انتهى اللهم الا ان يجاب عن هذا الاشكال
بمنع مقارنة البيان هنا بل هو متاخر فان البيان هو ترك العمل
وهو بلا شبهة متاخر عن القيام الذي هو المجمل وقد يتوقف
في هذا ايضا على ان المقارنة هنا تشمل المعاقبة ايضا فليتامل واعلم
ان التاج ابن الفركاح حمل كلام المصنف على ان المراد ما يفتقر
الى البيان في معرفة المراد منه حيث قال المجمل في الاصطلاح
هو كل لفظ لا يعلم المراد منه بمجرده بل يتوقف فهو مقصوده
على امر خارج عنه اما قرينة حال واما لفظ اخر انتهى وكانه حمل
تعريف المصنف على تعريف ابي الحسين المردود في العضد
وقد ظهر رده ايضا مما قررناه فليتامل والبيان بمعنى التبيين
اخراج الشئ هو شامل للقول والفعل من حيز الاشكال اي
من حال هو اشكاله وعدم فهم معناه الى حيز التجلي اي الايضاح
اي الى حال هو اتضاح معناه وفهمه بسبب ما يدل عليه من
حال او مقال قال في البرهان بعد نقله هذا التعريف عن بعض
من ينتسب الى الاصوليين وهذه العبارة وان كانت محوية
على المقصود فليست مرضية فانها مشتملة على الفاظ مستعارة
كالحيز والتجلي وذووا البصائر لا يودعون مقاصد الحدود

الا في

الا في عبارات هي قوالب لها بلغ الغرض في غير قصور ولا ازدياد
يفهمها المبتدئون ويحسنها المنتهون انتهى وفي العضد وغيره
البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام
للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل وعلى
ما به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول
وبالنظر الى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي
بالنظر الى الاول وهو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي
والوضوح واورد عليه ثلاثة اشكالات احدها البيان ابتداء من
غير تقرر اشكال بيان وليس ثم اخراج من حيز الاشكال ثانيها
ان لفظ الحيز في الموضعين مجاز والمجوز في الحد لا يجوز ثالثها ان
التجلي هو الوضوح بعينه فيكون مكررا زائدا في الحد ولا يخفى انها
من شان واهية انتهى اي لان البيان ابتداء من غير سبق
اشكال لا يسمى بيانا في الاصطلاح وان سمي بيانا لغة والكلام في
الاصطلاح وان اصطلح احد على تسميته بيانا فلا مشاحة فيه ولا
يضرنا وان المجوز في الحد لا يمتنع مطلقا بل يجوز عند وضوح المعنى
وفهم المراد كما تقرر في محله ولعل استحالة ثبوت الحيز للمعاني كالاشكال
والاتضاح قرينة على المقصود وان زيادة لفظ اخر كالتفسير
لما قبله لزيادة الوضوح المقصود في التعاريف لا يعد تكرارا
والمصنف رحمه الله اسقط هنا لفظ الوضوح وزاده الشارح
تفسيرا لانه ادل على المطلوب واقرب الى الفهم ثم قال في
العضد وقاله القاضي ابو بكر والاكثرون نظرا الى الثاني انه
هو الدليل وقال ابو عبد الله البصري نظرا الى الثالث هو
العلم عن الدليل انتهى وقد يقال ينبغي اطلاقه على معنى ملابع
وهو الحاصل بالمصدر الذي هو التبيين وذلك غير العلم
المذكور وبما تقرر ينظر في قول التاج الفزاري والمراد ان البيان

الألوكة
www.alukah.net

هو الذي يزيل الاشكال الا ان يريد بما يزيل الاشكال التبيين
والنص ما اي لفظ لا يحتمل الا معنى واحدا كزيد في رايت
زيدا قال في شرح جمع الجوامع فانه مفيد للذات المشخصة
من غير احتمال لغيرها انتهى ولقائل ان يقول ان اريد من غير
احتمال لغيرها حقيقة فالظاهر كذلك او مجازا فهو ممنوع بنا
على ان التجوز يدخل الاعلام وقد سبق بيانه ثم النص بهذا المعنى
يخرج المشترك ويقابل الظاهر ويطلق ايضا في مقابلة القياس
والاجماع فهو الدليل من كتاب او سنة ظاهرا كان او نصا بالمعنى
الاول ويطلق ايضا كما قاله القرافي على ما يحتمل تاويلا احتمالا
مرجوحا وهو بمعنى الظاهر وعلى ما دل على معنى كيف كان وقيد
النص ما اي لفظ تاويله هو تفعيل من آل الى كذا اي صار اليه
اي حمله على معناه وفهمه منه شريعة اي يحصل بمجرد ما ينزل
ويسمع فهو لكونه مع التنزيل كانه هو وبهذا يظهر ما في التعبير
بالتاويل من التجوز اذ لا يوصف به في الاصل الا ما يحتاج في
استفادة معناه منه الى نظر وتكلف بخلاف ما لا يحتاج الى ذلك
بل يفهم معناه بمجرد سماعه نحو فصيام ثلاثة ايام فانه بمجرد
ما ينزل يفهم معناه من غير توقف واحتياج الى شيء اخر وراء
نزوله وسماعه وهذا يتناول الظاهر فانه بمجرد سماعه يفهم
معناه الظاهر ويحتمل عليه من غير احتياج الى شيء اخر وان
احتمل غيره مرجوحا كما احتمل الصيام الامساك مطلقا الذي هو
معناه المجازي مرجوحا اذ احتمال الغير مرجوحا لا يمنع من
الحمل على المعنى الراجح وبهذا يفارق هذا القول الاول فهم اعم
منه لكنه يتناول ايضا المجاز المشهور المهجور الحقيقة اذ لا يفهم
هنا بمجرد سماع اللفظ الا المعنى المجازي وفي كونه نصا نظر
لا يخفى ولعله لم يرد بالتنزيل المعنى الذي يخص القرآن الكريم

بل بمجرد

بل بمجرد البلوغ والسماع فان فرض ارادة ذلك ففارقه هذا القول
للاول في غاية الظهور ولو سلم عدم تناوله الظاهر وانحصاره في المعنى
الاول كان المقصود نقل عبارة اخرى لا قول اخر مقابل للاول
وهو اي النص مشتق اي ماخوذ باعتبار جعله اسما لما ذكر اي
روعي في جعله اسما لذلك تلك المناسبة من نوع معنى منصة العروس
هو مفعلة اسم لالة النص اي الرفع والاظهار وهو اي منصة
العروس وذكر الضمير نظرا لخبره وهو قوله الكرسي الذي تنص
العروس عليه اي ترفع فحاصل المعنى ان جعله اسما لما ذكر لوحظ
فيه معنى الارتفاع في معناه وهو المراد بالاخذ من نوع معنى المنصة
وانما كان ماخوذا من ذلك بالمعنى المذكور لوجود معنى الارتفاع
فيه وذلك لارتفاعه على غيره من الالفاظ في فهم معناه اي
بسبب فهم معناه منه من غير توقف وتردد معتبر في فهمه
منه بخلاف غيره فانه لا يخلو عن تردد كذلك في فهم معناه منه
لاحتماله لغيره احتمالا معتبرا او من غير شيء من المتوقف
في فهمه على غيره فان الظاهر يحتاج في معرفة انه لم يرد معناه
المرجوح الى مبين وانه لم يتوقف عليه الفهم لكن هذا لا يوافق
تعميم النص على الثاني بحيث يشمل الظاهر كما تقدم وعلى
ما قررنا لا يرد انه ليس النص مشتقا من المنصة بل الامر
بالعكس لانه المصدر وهي اسم الالة فهو المشتق منه والظاهر
لغة الواضح ومنه الظهر واصطلاحا اي لفظا احتمل امرين
اي كلا من معنيين له مثلا بدلا عن الاخر احدهما المراد منه
اظهر عند العقل من الاخر لكونه الموضوع له او لغلبة
العرف بالاستعمال فيه وفي العضد وغيره الظاهر في الاصطلاح
ما دل على معنى دلالة ظنية وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة
قطعية قسيم له وقد يفسر بانه ما دل دلالة واضحة فيكون

منصة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قسما منه ثم دلالته الظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس
واما بعرف الاستعمال كالغايط للخارج المستقذر اذا غلب فيه
بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن من الارض انتهى والظاهر
انه اراد بقوله دلالة قطعية عدم احتماله معنى اخر لا القطع
المعتبر فيه بنفي الاحتمالات العشر قال العلامة السعد
وظاهر كلام المصنف يعني ابن الحاجب ان قوله اما بالوضع
او بالعرف من تمام الحد احترازا عن المجاز وبه صرح الامدي
وكلام الشرح يعني العضد يشعر بانه تقسيم للدلالة بعد
تمام الحد فيدخل المجاز وهذا اقرب انتهى وفيما اشعر به الشرح
انه تقسيم للدلالة تامل اذ الدلالة لا تنحصر في القسمين
المذكورين لتحققها في المجاز ايضا وقوله فيدخل المجاز كان
المراد دخوله في الجملة وذلك اذا ظهرت دلالته وهذا يوافق
قول المصنف الاتي ويسمى ظاهرا بالدليل لكنه لم يتعرض لتقييد
التسمية كما فعل المصنف وخرج بقوله احدهما اظهر من الاخر
الالفاظ المشتركة كما قال الامدي وقولنا احتمالا مرجوحا
يعني في قوله الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي والعرفي
ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا احترازا عن الالفاظ المشتركة
انتهى وذلك كالاسد اي لفظ اسد في رايت اليوم اسدا هاهنا
يحتمل معنيين وهما الحيوان المفترس والرجل الشجاع لكنه
ظاهر في الحيوان المفترس لانه المعنى الحقيقي له ولا
صارف عنه يحتمل مرجوحا للرجل الشجاع لا معه بل بدله
لانه معنى مجازي له ولا صارف اليه وكان التقييد باليوم
في المثال ليقرب احتمال ارادة الرجل الشجاع مرجوحا بخلاف
الرؤية المطلقة اذ لا يستبعد معها بوجه ارادة الحيوان
المفترس فيضعف احتمال ارادة الرجل الشجاع فان حمل

اللفظ

اللفظ على المعنى الاظهر سمي ظاهرا وان حمل على المعنى الاخر
المرجوح سمي ماولا فالظاهر هو اللفظ المستعمل في اظهر
معنييه والماول هو اللفظ المستعمل في المرجوح منهما كما يدل
على ذلك قول المصنف الاتي ويا ول الظاهر بالدليل الخ
فلا التفات لما يتوهم من قوله ما احتمل امرين من ان الظاهر
هو ما احتمل الامرين وان استعمل في المرجوح منهما لاندفاع
ذلك باخر الكلام ولكن انما ياول اللفظ اي يحمل على معناه المرجوح
تاويلا صحيحا بالدليل اي ما يدل على المعنى المرجوح مما يصيره
راجحا بلا فه بلا دليل او بدليل مرجوح او مساو فهو تاويل
فاسد هذا ما في العضد كغيره ويوافقه قول المصنف الاتي
ويسمى ظاهرا بالدليل اذ ما لم يصيره الدليل راجحا لا يصير ظاهرا
وفي جمع الجوامع ان حمل عليه لدليل فصحيح او لما يظن دليلا اي
وليس بدليل في الواقع ففاسد او لا لشيء فلعب لا تاويل انتهى
فلم يقيد الدليل بما يصيره راجحا فالتاويل مطلقا حمل اللفظ الظاهر
على معناه المرجوح مطلقا من ال يؤول اذا رجع تقول ال
الامر الى كذا اي رجع اليه ومال الامر مرجعه فان اريد التاويل
الصحيح زيد في الحد بدليل يصيره راجحا على ما تقدم عن العضد
وحيث حصر الشارح التاويل فيما بالدليل اراد الصحيح اذ
لو اراد الاعم ما مع الحصر لتحقق التاويل في الجملة بلا دليل
فليحمل الدليل في كلامه على ما قلناه وكانه اخذ الحصر من مفهوم
القيد اعني قوله المصنف بالدليل هنا على ما في العضد وعلى
ما في جمع الجوامع يجوز ان يريد الاعم من الصحيح والفاسد
والحصر صحيح اذ الحمل على المعنى المرجوح بلا دليل لعب
عنده لا تاويل واذا اول الظاهر بالدليل يسمى ظاهرا
بالدليل فهو ظاهر مقيد اي لا يسمى ماولا دفع به ما قد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يتوهم من اقتصار المصنف على انه يسمى ظاهرا بالدليل والكاف
متعلقة بقوله يسمى قبلها وما مصدرية لا يقال من هنا يمكن
تعميم قول المصنف والظاهر بما احتمل امرين الخ للظاهر بالدليل
لان هذا الايناسب قوله ويأول الظاهر الخ وسنده اى ومن
الظاهر المأول بالدليل الذى يسمى ظاهرا بالدليل قوله تعالى
أيد من قوله والسماء بنيناها بايد فانه قوله ايد ظاهره اى
فى حد نفسه مع قطع النظر عن الدليل العقلى القاطع جمع يد بمعنى
الجارحة وذلك اى هذا الظاهر واتى باشارة البعيد لكونه فى
غاية البعد من الصحة محال فى حق الله تعالى لاستلزامه الجسمية
المستلزمة للحدوث لما تقرر فى محله تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا فصرف قوله ايد عن هذا الظاهر الى معنى القوة
اى الى معنى هو القوة او الى معنى لفظ القوة على ان الاضافة
بيانية او حقيقية بالدليل متعلق بصرف العقلى العاقل
المانع من اضافة نحو ذلك اليه تعالى المبنى فى محله الافعال
هذه اى اللفظة او الكلمة او الكلمات باعتبار المقدر من المبتدا
والمضاف واللفظ وانث الاشارة باعتبار الخبر وهو قوله ترجمة
اى مترجم ومعبر بها عن موضوع هذا المبحث على ما تقدم فى
قوله الذى يدخل فى الامر والنهى وما لا يدخل فعن صاحب الشريعة
ولعل المراد بها الافعال فى الترجمة ما يشمل القول بمعنى اى يريد
المصنف بصاحب الشريعة النبى اى سيد الانبيا صلى الله عليه
وسلم فانه بينها وبلغها فتضاف اليه اى لا الله سبحانه وتعالى
وان كان هو موجدها لعدم صحة ارادته تعالى هنا كما هو
ظاهر من السياق لا يكون محرما لانه كسائر الانبيا عليه
وعليهم افضل الصلاة والسلام معصوم عن الحرام ولو
صغيرة غير خسيسة على ما ذهب اليه جمع منهم الاستاذ

ابو

ابو اسحق والشهرستانى والقاضى عياض والامام السبكى
وقال القاضى الحسين فى اول الشهادات من تعليقه انه
الصحيح من مذهب اصحابنا ومثله فى زوائد الروضة عن
المحققين واعتمده فى جمع الجوامع ووراء ذلك فى كل من الكبائر
والصغائر عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها خلاف وتفصيل
فى كتب الكلام وغيرها مع استشكال تصور ذلك قبل البعثة
على القول بانه لا تكليف حينئذ مطلقا الا ان يجاب بان
ذوات الاحكام ثابتة قبلها وانما المتوقف عليها تعلقها والمراد
ان المنهيات المتوقف تعلقها على البعثة لا تصدر منه قبلها
وان لم تتعلق به بعد للمبالغة فى تنزيه مقامه فان قلت
امتناع الصغيرة سهوا يشكل عليه تسليمه سهوا من ركعتين
من الرباعية مع حرمة السلام فى الفرض قبل محله لانه قطع
له وهو يحرم اتفاقا قلت يمكن انه يقال محل امتناعها
سهوا اما لم يترتب على السهو لها تشريع اما ما يترتب عليه ذلك
فيقع ثم رايت شيخ الاسلام اجاب بان المنع من السهو
معناه المنع من استدامته لا انه ابتدائيه وبانه محله القول
مطلقا وفى الفعل اذا لم يترتب عليه حكم شرعى بدليل الخبر
المذكور لانه النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات
قال ثم رايت القاضى عياض ذكر حاصل ذلك انتهى وقد ينظر
فى تفرقته بين القول والفعل مع ثبوت سهوه بالسلام الذى
هو قول ولا يكون مكروها ولا خلاف الاولى لان كماله شرفه
وعلو قدره يابى ان يقع منه ما نهى عنه ولو نهيا غير جازم
ولان التاسى به مطلوب فلا يقع منه ما ذكر والا طلب التاسى
به فيه فيعم نعم قد يقع منه فى بعض الاوقات ما يكون فى
حقنا مكروها او خلاف الاولى لبيان الجواز وهو فى حقه افضل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لتضمنه القيام بواجب اذ بيان الشريعة واجب عليه وقد
قال النووي في وضوءه عليه الصلاة والسلام مرة مرة ومرتين
مرتين قال العلما ان ذلك كان افضل في حقه من التثليث
لبيان المشروع اي مع اقتضاء الحال البيان بالفعل المبلغ من
البيان بالقول واذا تقرر ذلك فلا يخلو فعل صاحب الشريعة
منان يكون واجبا او مندوبا او مباحا لا يؤدي الى ازالة الحشمة
واسقاط المروءة لعصمته عليه السلام ايضا عن المباح المؤدي
الى ذلك وعلى كل فاما ان نشاركه فيه الامة او نختص به وبيان
ذلك انه اما ان يكون كائنا على وجه القربة والطاعة يحتمل
انها عنده بمعنى ويحتمل انه يفرق بينهما وقد قال بعضهم
الطاعة غير القربة والعبادة لانها امتثال الامر والنهي والقربة
ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ما تعبد به
بشرط النية ومعرفة المعبود فالطاعة توجد بدونهما في النظر
المؤدي الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر
والقربة توجد بدون العبادة في القرب التي لا تحتاج الى نية
كالعتق والوقف انتهى اي على وجه وصفة الموكونه قربة وطاعة
بان علم ذلك ولا يخلو حينئذ عن الوجوب والندب او ان يكون
كائنا على وجه القربة والطاعة فانه كان كائنا على وجه القربة
والطاعة فلا يخلو اما ان يدل دليل على الاختصاص به او لا يدل
فان دل دليل على الاختصاص به حمل على الاختصاص
به وذلك كزيادته في النكاح اي في تزوجه على اربع نسوة
فانه عليه الصلاة والسلام تزوج اثنتي عشرة زوجة ودخل
بهن وعقد على سبع ولم يدخل بهن وكان يحل له التزوج من غير
حصر بعدد ثم حرم عليه الزيادة على التسع اللاتي اختارهن
ثم نسخ فابيح له اكثر منهن وقد دل الدليل على اختصاص

ذلك

ذلك به قيل وسائر الانبيا كان لهم الزيادة على الاربع ايضا
لا يقال التزوج مباح والكلام فيما هو على وجه القربة والطاعة
لانا نقول التزوج قد يكون مندوبا وقد يكون واجبا على ما
تقرر في الفروع بل كان في حقه عليه افضل الصلاة واركى السلام
عبادة مطلقا وقد مثل الشراح بالوصال في الصوم وفيه نظر
فان الوصال مباح وان لم يدل دليل على الاختصاص به فلا
يخلو اما ان لا نعلم صفته من وجوب او ندب او نعلم فان لم نعلم
فهو لا يختص به بل نشاركه فيه امته لان الله تعالى قال
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة خصلة حسنة
من حقها ان يؤتسى بها مدح على التاسي به وذلك يقتضي كونه
مطلوبا شرعا فلا اختصاص لمنافاته طلب التاسي به واذا لم
يختص به فيحمل ذلك الفعل على الوجوب له عند بعض
اصحابنا في سقه وحقنا ورجحه في جمع الجوامع لانه اي الحمل
على الوجوب احوط في الخروج عن عهدة الطلب الثابت
كما هو فرض المسئلة لان الوجوب لتضمنه المنع من الترك
ابعث للمكلف على الفعل تصونا عن الاثم وبالفعل يتيقن
الخلاص بخلاف الترك ومن اصحابنا من قال يحمل على الندب
لم يقل في حقه وحقنا كالذي قبله كانه لعدم وقوفه عليه
لكنه ليس ببعيد وهو ظاهر الصنيع واوفق بعدم الاختصاص
به وكذا يقال في القول الاتي لانه المتحقق على اسم المفعول
اي المتيقن بعد الطلب الثابت اما في حقه عليه السلام
فلانه الغرض واما في حقنا فبالاية السابقة وذلك لان
الطلب مادة مع الندب والوجوب لكن الوجوب يستدعي
قيد الجزم والاصل عدمه فالمتحقق طلب الفعل لا بقيد
الجزم وهو الندب واقول وفيه نظر لانه الندب ايضا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ليستدعي قيد عدم الجزم وهو غير معلوم وان وافق
الاصل ولا تحقق مع الاحتمال ومن اصحابنا من قال يتوقف
فيه ولا يجزم بوجوب ولا ندب لتعارض الادلة المذكورة للقولين
السابقين في هذا الكتاب وغيره في ذلك المذكور من الوجوب
والندب ولا مرجح فيتوقف الى ظهوره وان علمت صفته من
وجوب او ندب فامته مثله في ذلك في الاصح الذي نقله الامام
الرازي عن جمهور الفقها والمعتزلة والامدي عن جمهور الفقها
والمتكلمين واختاره وقيل ليست مثله في ذلك بل هو كمجهول
الصفة وقد تقدم وكان المراد انه يكون بالنسبة لامته
كمجهول الصفة فيجري الخلاف السابق بالنسبة اليها اما بالنسبة
اليه فلا يتصور ان يكون كمجهول الصفة مع فرض انه علمت صفته
وتعلم صفته بنحو النص كقول الشارع هذا الفعل واجب والتسوية
بينه وبين ما علم وجوبه او ندبه كهذا الفعل مساو لذاك في حكمه
وقد علم حكمه وامارته كالاذان للوجوب اذ ثبت باستقرا الشريعة
ان ما يؤذن له واجب بخلاف ما لا يؤذن له كالعيد وقصد
القربة مجردا عن قيد الوجوب للندب وان كان كائنا لا على
وجه القربة والطاعة بان لم يعلم انه على وجه القربة والطاعة
فلا يخلو اما ان يكون على وجه غير وجه القربة والطاعة
او لا يكون كذلك بان لا يظهر فيه قصد القربة والطاعة ولا
قصد خلافهما فان كان كائنا على وجه وصفة غير وجه القربة
والطاعة وصفتهما بان كان جبليا كالقيام والقعود والاكل
والشرب فيحمل على الاباحة في حقه وحقنا الا ان يدل دليل
على اختصاصه به فيحمل على الاباحة في حقه فقط وفيما تردد
بين الجبلي والشرعي كحجه عليه الصلاة والسلام راكبا
ودخوله مكة من ثنية كداء بالفتح والمد وخروجه من ثنية

كدا

كدا بالقصر والضم وجلسته للاستراحة عند ما حمل اللحم وذهابه
الى العيد في طريق ورجوعه في اخر ونزوله بالمحصب قال في
جمع الجوامع تردد قال في شرحه ناشي من القولين في تعارض
الاصل والظاهر يحتمل ان يلحق بالجبلي لان الاصل عدم التشريع
فلا يستحب لنا ويحتمل ان يلحق بالشرعي لان النبي بعث لبيان
الشرعيات فيستحب لنا انتهى والمرجح في كتب الفقه في كل من
الفروع المذكورة الظاهر وهو التشريع وان لم يكن على وجه غير
وجه القربة والطاعة بان لم يظهر فيه قصد ذلك ولا مقابله
بان لم يكن جبليا فقيل يحمل على الاباحة وعزي لمالك رحمه الله
وجزم به في المحصول بعد ذلك وقيل يحمل على الندب وعزي
الى الشافعي رضي الله عنه وقيل يحمل على الوجوب وعزي لابن
سريج وابي سعيد الاصطخري وابن خيران واختاره الامام
الرازي في المعالم وقيل يتوقف وعزي لابي بكر الصيرفي واختاره
في المحصول هنا وتبعه البيضاوي ولو جعل معنى قول المصنف
غير وجه القربة والطاعة المعلوم شمل كلامه القسمين وكان
ماشيا في الثاني على القول الاول واقرار صاحب الشريعة
صلى الله عليه وسلم على القول الصادر من احد ولو كافرا
يغريه الانكار بان لم ينكره ولو غير مستبشر مع علمه به وتمكنه
من الانكار كما هو ظاهر هو اي ذلك الاقرار قول صاحب الشريعة
صلى الله عليه وسلم اي كقوله في الدلالة على ان ذلك المقول
حق نعم ينبغي ان يستثنى اقراره على قول علم منه انه
منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه
لا ينفع في الحال فلا اثر للاقرار حينئذ على قياس ما سياتي
في الفعل واقراره اي صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم
على الفعل الصادر من احد لشيء ولو كافرا يغريه الانكار

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مع علمه به وتمكنه من الانكار ولو غير مستبشر كفعله لذلك الشئ
في الدلالة على جوازه من ذلك الفاعل وغيره حتى لو سبق
تحريم ذلك الفعل كان الاقرار نسخا له وحيث دل على الجواز
فهل يدل على الاباحة المجردة او يحتمل للوجوب والندب
ايضا قاله السبكي لا استحضر فيه نقلا ثم مال الى الاباحة
وذكر الزركشي ان ابا نصر القشيري ذكر المسئلة في كتابه الاصول
وحكى التوقف في ذلك عن القاضي ثم رجح الحمل على الاباحة
لانها الاصل وشمل قوله احد في الموضعين غير المكلف وهو
الذي يظهر قاله شيخ الاسلام ووجهه انه يمنع وليه من تمكينه
من فعل ذلك انتهى وانما كان اقراره على القول كقوله وعلى
الفعل كفعله لانه لو اقر على قول ليس بحق او على فعل ليس بجايز
كان مقرا على المنكر لان غير الحق والجايز منكر وهو معصوم عن ان
يقر احدا على منكر لان الاقرار على المنكر منكر وهو معصوم
عن المنكر كما تقدم قال الغزالي فان قيل لعله منع من الانكار
مانع كعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلذلك فعله او بلغه الانكار مرة
فلم ينجع فيه فلم يعاوده قلنا ليس هذا مانعا لان من لم يبلغه
التحريم يلزمه تبليغه ونهيه حتى لا يعود ومن بلغه ولم ينجع
فيه تلزمه اعادته وتكراره لئلا يتوهم نسخ التحريم فان قيل
فلم لم يجب عليه ان يطوف صبيحة كل سبت على اليهود
والنصارى اذا اجتمعوا في كنايسهم وبيعهم قلنا لانه علم
انهم مصرون مع تبليغه وعلم الخلق انه مصر على تكفيرهم
دايما فلم يكن ذلك مما يوهم النسخ انتهى والمتبادر من المنكر
الحرام فيخرج المكروه وخلاف الاولى وان امكن ان يراد به
ما يشملهما وقضية ما ذكر عن الغزالي انهما كالحرام وان وقع
الانكار عليهما قبل ذلك لان السكوت عنهما يوهم النسخ وهو

قضية

قضية اطلاق المصنف ايضا فليتامل مثال ذلك اي اقراره
المذكور في القول اقراره صلى الله عليه وسلم ابا بكر رضي
الله عنه على قوله المتعلق باعطا سلب القتيل وهو ما مع
القتيل من ثيابه وفرسه والان الحرب وغير ذلك مما فصل في
كتب الفقه لقاتله وفي الفعل اقراره صلى الله عليه وسلم
خالد بن الوليد رضي الله عنه على اكل الضب وهذان
الاقراران متفق عليهما اي على روايتهما من البخاري ومسلم
ولفظ البخاري وما اي والشئ
او الفعل الذي فعل او القول الذي قيل بالبنا للمفعول في
وقته اي زمان حياته صلى الله عليه وسلم في غير مجلسه
بحيث لا يشاهده ولكنه علم به ولم ينكره مع تمكنه من
انكاره فحكمه حكم ما فعل او قيل في مجلسه وعلم به ولم ينكره
في دلالته على جواز الفعل للفاعل وغيره وعلى حقية المقول
كما مر وهذا يشمله ما تقدم لكنه صرح به للايضاح ودفع توهم
الاختصاص بما في مجلسه وعلمه بالفعل الذي فعل في غير
مجلسه ولم ينكره كعلمه بحلف ابي بكر رضي الله عنه انه لا ياكل
الطعام في وقت غيظه متعلق بحلف ثم اكل وحنث لما اي
حين راى اي اعتقد الاكل منه خيرا من تركه وهذا الذي
حكيناه عن ابي بكر كما يوخذ اي مماثل لما يوخذ او بنا على ما
يوخذ من حديث مسلم الذي رواه في حكم الاطعمة او في
باب الاطعمة ولفظه واما النسخ فمعناه
الاضافة بيانية اي فالمعنى الذي هو النسخ او حقيقية بنا على
حذف المضاف الثاني اي فمعنى لفظه او على ارادة اللفظ
بقوله واما النسخ اي واما لفظ النسخ او على حمل المعنى على الحد
اي فحده لغة نصب على الظرف اما متعلق بنسبة الكلام

الألوكة
www.alukah.net

واما حال بنا على جوازه من المبتدا اى حال كونه كاينا فى اللغة اى
فى معانيها او حال كون لفظ النسخ كاينا فى اللغة اى الالفاظ
الموضوعة بوضع العرب ومن جملتها اى ملاحظا فيه ذلك
الازالة بدليل انه يقال قولا صادرا عن العرب او عمن يجرى
على حكم لغتهم جريا معتبرا نسخت الشمس الظل وقوله
اذا متعلق بيقال لا بنسخت اى يقال ذلك اذا ازالته
ورفعته بانبساطها اى بسبب انبساطها دلالة على ذلك
والاصل فى الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة فى
الازالة وجب ان لا يكون حقيقة فى النقل دفعا للاشتراك
فان قيل وصفهم الشمس بانها ناسخة للظل مجاز لان المزيل
للظل هو الله تعالى واذا كان مجازا امتنع الاستدلال به على
كون اللفظ حقيقة فى مدلوله وايضا فهذا الدليل يعارض
بمثله بان يقال قد استعمل النسخ فى النقل كما سياتى والاصل
فى الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة فيه وجب ان لا يكون
حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك وحينئذ فليس جعله حقيقة
فى احدهما اولى من جعله حقيقة فى الاخر فلا بد من الترجيح
قلنا اجاب الامام الفخر اما عن الاول فبجوابين احدهما
يمكن رده اى ما اجاب به بعضهم من ان العرب لم تخص وضعها
بالموثر الحقيقى بل بما هو اعم فيكون حقيقة فى الفاعل الحقيقى
نحو خلق الله العالم وفى الموثر العادى نحو احرقته النار وقتله
السم وارواه الما واشبعه الخبز وفيما ليس موثرا البتة نحو
سقط الحايط وبرد الما ومات زيد ولا خلاف ان هذه
الالفاظ حقايق فحينئذ الوضع ليس خاصا بالموثر الحقيقى
فقولهم نسخت الريح اثار القوم حقيقة لغوية وان كان
الله تعالى هو المؤثر من حيث العقل ونفس الامر وثانيهما

انا لو سلمنا ان اسناد النسخ الى الشمس مجاز لم يقدح فى استدلالنا
لانا لم نستدل باسنادهم النسخ الى الشمس بل باطلاقهم
لفظ النسخ على الازالة وذلك متحقق وان كان الاسناد مجازا
واما عن الثانى فبحصول الترجيح هنا وبيانه على ما قرره الصفى
الهندى ان الازالة والاعدام اعم من النقل لانها تارة فى الذات
وتارة فى الصفات بخلاف النقل فليس فيه الا ازالة الصفة
واعدامها لان الذات فيه باقية وانما تنعدم صفة كونه فى
هذا المقام ويتجدد له صفة كونه فى هذا المقام ومطلق
الاعدام المنقسم الى اعدام الذات واعدام الصفة اعم من
كل واحد منهما وجعل اللفظ حقيقة فى المعنى العام اولى
من جعله حقيقة فى الخاص اما اولا فلانه يكون متواطيا فى تلك
الموارد من غير تجوز واشتراك واما ثانيا فلانه اكثر فائدة
قال اعنى الصفى الهندى وبالتقرير الذى قررناه ان الازالة
والاعدام اعم من النقل والتحويل ما قيل فى سند منع كونه
اعم منه وهو ان الاعدام حيث يكون انما يكون بزوال صفة
وهى صفة الوجود وتجدد اخرى وهى صفة العدم فلا يكون
اعم منه انتهى وفيه تصريح بان النقل من افراد الازالة فاستعمال
النسخ فيه على القول الاول حقيقى وقوله من غير تجوز واشتراك
اى بخلافه على القول الثانى فان النقل لا يشمل القسم الاول
من قسمى الازالة فان جعل النسخ حقيقة لزم الاشتراك والا
فالتجوز وظاهر ان الرفع هنا ليس بمعنى تناول المرفوع
لعدم امكانه بل بمعنى الاذهاب والاعدام فلو قدم الرفع
لتكون الازالة التى هى اوضح فى معنى الاعدام تفسيرا له لكان
اوضح من جعل الرفع تفسيرا لها وقيل معناه النقل اخذا
من قولهم اى قول الواحد من العرب نسخت بضم التا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ما في هذا الكتاب وقوله اذا متعلق بقولهم اي يقولون ذلك
اذا نقلته بفتح التاء اي نقلت ايها الواحد القائل ما في هذا
الكتاب دلالة على نقله لكن لا بنفسه اذ لا ينقل نفس ما في الكتاب
والا خلى عنه بعد ذلك وهو باطل بديهة مع ان الذي فيه اما
النقوش او الالفاظ بواسطة النقوش وكلاهما اعراض يمتنع
النقل عليهما على ما تقرر في محله وقد يتوقف في اطلاق عرضية
النقوش ومع تسليم انها قد تكون اجساما لا يمنع الاستناد
الى ان الحروف بمجرد صورها العرضية لا مكان نقلها بنقل حاملها
الا ان يقال الكلام في نقل ما في الكتاب مما هو مسمى الكتاب
على احد الاحتمالات وذلك ليس الا صور الحروف وهي الصور
العرضية للنقوش فليتامل بل باشكال كتابته بمعنى مكتوبه
اي بسبب او بالية نقل صور المكتوب والمجموع في الكتاب من الحروف
وهي النقوش الموضوعة لتلك الحروف واقول لا يخفى عليك ان
الاشكال اينما لا ينقل ضرورة ان شكل المنقول غير شكل ما في الكتاب
بالشخص مع انها اعراض يمتنع النقل عليها على ما تقدم على ان ما في
الكتاب ليس الاشكال لا شيء اخر ينقل بنقل اشكاله دون نفسه
كما هو قضية التقييد بقوله باشكال كتابته فانه افاد المغايرة بين
ما في الكتاب واشكال كتابته وانه المراد الثاني دون الاول
لفساده الا ان يقال سلمنا ان الذي في الكتاب ليس الا النقوش
لكنها اجرام والمنقول صورها وهي غيرها لانها اعراض
قائمة بها ويرد عليه ان النقوش لا يلزم ان تكون اجراما بل قد
لا تكون الا اعراضا او يقال المراد بما فيه هو الالفاظ فانها فيه
مجازا باعتبار اشكالها من النقوش الدالة عليها لكن يستمر
الاعتراض بان الاشكال لا تنقل كما تقدم مع انه على هذا كان
يكفيه ان يقول باشكاله فلفظ الكتابة مستدرك فالوجه

ان يجاب

ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان في ذكر النقل مسامحة والمراد
اثبات امثال تلك الاشكال وحينئذ يلزم ان يكون اطلاق لفظ
النسخ عليه مجازا اذ لا نقل حقيقة وقد انعقد الاجماع كما قال
الاموي على امتناع اطلاق اسم النسخ حقيقة على غير الازالة
والنقل ثم رايت ان القفال كغيره صرح بذلك حيث احتج
لهذا القول بقولهم تناسخ المواريث بمعنى انتقالها من ورثة
الى ورثة ومن المعلوم ان ليس هو بمعنى الازالة والاعدام
وكذلك تناسخ الارواح بمعنى انتقالها من بدن الى بدن قال
وقولهم نسخت الكتاب او ما في الكتاب كانك تنقله بنقل
مثله مجاز منه بطريق المشابهة لا من النسخ الذي هو بمعنى
الازالة والاعدام لانه لا مشابهة بينهما او وان كان بينهما مشابهة
لكن المشابهة بينه وبين النسخ بمعنى النقل والتحويل اكثر وقد
عرفت انه جهة الرجحان فيكون مجازا منه فيكون حقيقة
فيه وقضية ذلك ان المراد بالنقل في القول الثاني النقل
الحقيقي لا الاعم منه ومن الحكمي الذي منه نقل ما في الكتاب
فليتامل والمراد بالكتاب هنا الصحيفة لا المكتوب والا لقال
نسخت هذا الكتاب بل نسخت ما في هذا الكتاب وفي العضد
وغيره بعد ذكره المعنيين اللذين ذكرهما المصنف اعني الازالة
والنقل واختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك
بينهما وقيل للاول وهو الازالة وللنقل مجاز باسم اللازم
اذ في النقل ازالة عن موضعه الاول وقيل للثاني وهو النقل
وللازالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمي انتهى
واعترض السعد قولهما في النقل ازالة عن موضعه بانه
يشعر بان الازالة لازم والنقل ملزوم فلا يستقيم ما ذكره
من كونه للنقل مجاز باسم الملزوم وللازالة باسم اللازم

الألوكة
www.alukah.net

بل العكس نعم لو ذكر ان فى الازالة نقلا عن حالة الى حالة
لصح ما ذكره انتهى ومنه يعلم ان المصنف رجح القول الثانى
وحكى الثالث مستقلا له بقوله وقيل معناه النقل واشار
الى رد الاول بترجيح الثانى اذ يوخذ من كونه حقيقة فى الازالة
اى ومجازا فى النقل كما يفيده السياق انه ليس مشتركا بينهما
وقد تقدم اخذا من كلام الصفى الهندى ان النقل من افراد
الازالة وان اطلاق النسخ عليه حقيقى على مرجح المصنف
وحينئذ فتضعيفه قول النقل من حيث زعم انه معنى
النسخ لا من حيث انه من افراد معناه على مرجحه وحده اى
النسخ على ما هو قضية عبارته وسياتى فى كلام الشارح ان هذا
حد للناسخ وحينئذ فالضمير اما للنسخ بمعنى الناسخ ولو مجازا
على طريق الاستخدام واما للناسخ المفهوم من النسخ فان قلت
لم لم يقل وحد الناسخ بدل قوله وحده الموقع فى الاشكال
قلت لقصد الاستخدام الذى هو فن من البلاغة وللحمل
على التدرب فى فهم مقاصد الكلام وخفايا معانيه فالمعنى
وحد الناسخ شرعا واما لغة فهو المزيل او الناقل اخذا من حد
النسخ لغة بما تقدم الخطاب اى اللفظ بقرينة وصفه
بقوله الدال اذ المتبادر من الخطاب الموصوف بالدلالة هو
اللفظ وفى العضد وغيره حمل الخطاب فى هذا الحد على اللفظ
كما يعلم مما سياتى لكن ينبغى انه يكون اعتبار الخطاب بهذا
المعنى باعتبار الغالب كما يعلم مما سياتى على رفع الحكم من حيث
تعلقه التنجيزى فى الزمان الثانى بمعنى ان المتعلق الذى
كان يظن تحققه فى الزمان الثانى لولا الناسخ قد علم عدم
تحققه بورود الناسخ ولهذا قال السعد ليس المراد بالدفع
البطلان بل زوال ما يظن من التعلق فى المستقبل بمعنى

انه

انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق فى المستقبل
فبالنسخ زال ذلك الظن انتهى فلا يرد ان الحكم قديم فلا يرتفع
اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه وان التعلق فى المستقبل
ان كان متحققا لم يمكن رفعه وان لم يكن متحققا فلا رفع ولا
يخفى ان الرفع ليس مدلولا للخطاب مطابقة ولا تضمنا
فهو التزامى بمعنى انه يلزم من ورود هذا الخطاب زوال
ما يظن من التعلق بالمعنى المذكور واقول لو فرض ان المراد
بالرفع البطلان لم ينافه قدم الحكم اذ المرتفع تعلقه لا نفسه
والمنافى لقدمه هو ارتفاعه لا ارتفاع تعلقه فقولهم فلا يرد
ان الحكم قديم الخ فيه ان ذلك لا يرد وان اريد بالرفع البطلان
البطلان كما تقرر الثابت صفة للحكم اى المتعلق تعلقا تنجيزيا
بالخطاب صلة الثابت والتقييد به جرى على الغالب اذ الثبوت
قد يكون بغير الخطاب كالتقرير والفعل المتقدم صفة الخطاب
اى المتقدم فى الورود الى المكلفين على الخطاب الدال على
الرفع على وجه حال من فاعل الدال اى حالة كونه مع وجه
وحال ارلاه اى لولا ذلك الخطاب الدال موجود وقال
معه اعنى مع ذلك الوجه والحال لكان ذلك الحكم ثابتا اى
مظنون الثبوت فى الزمان الثانى بان لا يكون ما افاده ذلك
الخطاب من رفع الحكم فى الزمان الثانى مفهوما من نحو غاية
او علة اتصل بالخطاب المتقدم بخلاف ما اذا كان ما افاده
مفهوما مما ذكرناه فانه حينئذ لا يكون على الوجه المذكور
فقوله لولاه الخ صفة وجه والعايد مقدر اى معه والضمير
المتصل بلولا الامتناعية مجرور بها عند سيبويه ومحله الرفع
بالابتداء على ما تقدم بيانه مع تراخيه حال ايضا من فاعل
الدال اى حالة كونه مصاحبا لتراخيه اى موصوفا بتراخيه

الألوكة
www.alukah.net

عنه اى عن ذلك الحكم الثابت بالخطاب المتقدم ولو قبل مضى
زمن يمكن فيه الامتثال بان لم يدخل وقت الفعل او دخل
ولم يمض زمن يسعه فالمراد بالتعلق التنجيزى ما يعم التعلق
الاعلامى الثابت قبل دخول الوقت لا خصوص الالزامى
المتوقف على دخول الوقت لا يقال قوله مع تراخيه عنه
مستدرك للاكتفاء عنه بوصفه الخطاب المنسوخ حكمه بالمتقدم
اذ التقدم يستلزم التاخر لانا نقول مجرد التاخر لا يكفى
فى النسخ بل لا بد من التراخى كما قال العلامة السعد التحقيق
ان قيد التراخى مما لا بد منه فى حقيقة النسخ والتاخر لا يستلزمه
اذ التاخر قد يكون متصلا كالاستثناء والغاية نعم قد يقال
قوله المتقدم مستدرك للاكتفاء عنه بقوله مع تراخيه
عنه ويجاب بان دلالة قوله مع تراخيه عنه على التزام
ولا يقدح فى التعريف التصريح بما علم التزاما كما صرح به العلامة
السعد هنا فى نظير ذلك وقد سبق فى الكلام على الاحكام
عن ابن جماعة انه ما قصد به الايضاح لا يكون مستدركا
ومثله قول العضد هنا فى دفع اعتراض على ابن الحاجب
التصريح ودفع التوهم مما يقصد فى الحد وذا انتهى فاحفظه
فانه كثير النفع فقوله الخطاب جنس ويخرج به نحو الموت
والنوم والغفلة فانه رافع للحكم الثابت بالخطاب المتقدم
ولا يسمى ناسخا لعدم الخطاب واعترض بان الرفع بالنوم
والغفلة ايضا بدليل شرعى وهو قوله عليه الصلاة والسلام
رفع القلم عن ثلاث الخ واجيب بان العقل حاكم بان شرط
التكليف التعقل ويستوى فى امتناع التعقل الميت ونحوه
والنصوص الواردة فى ذلك ليست دافعة بل مبينة
لان مثل ذلك هو الواقع وكذا يخرج به الاجماع فلا يجوز النسخ

به

به نعم يخرج به ايضا كل من مفهومى الموافقة الاولى
والمساوى فانه ليس بلفظ مع انه يجوز النسخ به كما جزم به
فى جمع الجوامع فى مفهوم الموافقة ونقل الامام الرازى والآمدى
الاتفاق عليه وعلى الصحيح كما قاله الشيخ ابو اسحق الشيرازى
فى مفهوم المخالفة وان اعتمد فى جمع الجوامع تبعا لابن السمعانى
خلافه ويمكن ان يجاب بان الناسخ لفظ المنطوق باعتبار
دلالته على المفهوم وان لم تكن دلالته عليه فى محل النطق
لكن لما كان مفهوما بواسطته كان مدلولا له ولهذا قالوا فى
حد المفهوم ما دل عليه اللفظ بل قيل ان دلالة مفهوم الموافقة
لفظية فالمراد بالخطاب اللفظ الدال على الحكم الثانى ولو بطريق
المفهوم منه والتقرير والفعل فان كلا منهما ليس بلفظ ويجوز
النسخ به كما تقدم فى التقرير وصرح به فى الفعل جمع منهم الامام
الرازى وابن الحاجب والعلامة العضد والعلامة السعد
قال فى المحصول فان قلت الناسخ بالحقيقة هو الخطاب
الدال على وجوب متابعته فى افعاله عليه الصلاة والسلام
قلت لو قدرنا انه لم يوجد لفظ يدل على وجوب متابعته
فى افعاله ثم انه عليه الصلاة والسلام فعل فعلا وجد من
القرائن ما افاد العلم الضرورى بان غرضه عليه الصلاة
والسلام ازالة الحكم الذى كان ثابتا فانه يكون ذلك ناسخا
بالاجماع مع انه لم يوجد الخطاب فى هذه الصورة اصلا
انتهى ويمكن ان يجاب بان غاية ما يلزم التعريف بالاخص
وقد اجازه جماعة وبان المراد الخطاب حقيقة او حكما والفعل
ونحوه فى حكم الخطاب ومنزلته وكذا يقال فى القياس
بناء على الصحيح من جواز النسخ به اى للنص وكذا للقياس
الموجود فى زمنه صلى الله عليه وسلم وخرج بقوله على وفق الحكم

الألوكة
www.alukah.net

الخطاب الدال على ثبوته وقضية ذلك انه لو ورد الخطاب بعدم
وجوب شئ ثم ورد خطاب اخر بوجوبه لا يكون الثاني
ناسخا لانه خطاب دال على ثبوت الحكم المنتفي بالخطاب
المتقدم لا على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم فان كان
كذلك والا لم يكن التعريف جامعا الا ان يقال المراد
بالحكم الثابت ما يشمل انتفا الحكم على ما يشعر به قوله الاتي
رفع الحكم الثابت بالبراة الاصلية اذ الثابت بالبراءة
الاصلية انتفا الحكم لا نفس الحكم بدليل تفسيره الحكم
الثابت بها بعدم التكليف بشئ كما سياتي والتكليف التام ما
فيه كلفة او طلبه فليتامل وبقوله الثابت الخطاب الدال
على رفع الحكم قبل ثبوته بان لم يبلغ المكلفين قال ابن
السمعاني فرض الله خمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخها
قبل ان تعلم به الامة قال ولكن كان الرسول صلى الله
عليه وسلم قد علم به واعتقد وجوبه فلم يقع النسخ الا بعد
علمه واعتقاده انتهى ولا يخفى دلالته على ما قلنا لكن قوله
فلم يقع النسخ ان اراد بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم خاصة فواضح وان اراد بالنسبة الى الامة ايضا
فقد يشكل بانه رفع قبل ثبوت المرفوع الا ان يجاب بانه
يكفي ثبوت المرفوع في حق بعض المكلفين وهو هنا رسول
الله صلى الله عليه وسلم لكن في جمع الجوامع والمختار ان الناسخ
قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة لا يثبت في حقهم وقيل
يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا الامتثال انتهى قال في
شرحه وبعد التبليغ يثبت في حق من بلغه ومن لم يبلغه
ممن تمكن من علمه فان لم يتمكن فعلى الخلاف انتهى وبقوله
بالخطاب الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالبراة الاصلية

اى عدم

اى عدم التكليف بشئ وكذا الاجماع فلا يجوز نسخه نعم يخرج
ايضا كل من مفهومي الموافقة والمخالفة والقياس الموجودين
في زمنه صلى الله عليه وسلم مع جواز نسخها لكن شرط ناسخ القياس
ان كان قياسا ان يكون اجلى كما اعتمده في جمع الجوامع تبعا للامام
الرازي وبقوله على وجه لولاه لكان ثابتا الخطاب الدال على
رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم اذا لم يكن على ذلك الوجه
بان كان ذلك الرفع مفهوما مما اتصل بالخطاب المتقدم من نحو
غاية او علة او من خطاب اخر سابق كما في قول العدل ان حكم
كذا نسخ فانه اعني قول العدل خطاب دال على رفع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم لكنه ليس على الوجه المذكور لان الحكم قد ارتفع
بقول الشارع رواه العدل او لم يروه وبقوله مع تراخيه
عنه الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
على وجه لولاه لكان ثابتا الا انه اتصل بالخطاب المتقدم
لكونه نحو شرط او استثنا فدلالته على رفع الحكم في بعض
احواله لا يثبت بها كون ذلك الرفع نسخا فافاد هذا الاحتراز
ان الرفع بما اتصل به لا يكون نسخا والاحتراز الذي قبله ان
الرفع بخطاب اخر مستقل بعد دلالة ما اتصل به على الرفع
لا يكون نسخا هكذا يظهر في هذا المقام فليتامل وهذا
الحد الذي ذكره المصنف انما هو حد للناسخ لا للنسخ المترجم
به ولهذا اعترضوا على الغزالي في جعله تبعا للقاضي ابي بكر
هذا حد للنسخ كما في العضد وغيره بانه فسر النسخ باللفظ واللفظ
دليل النسخ لا هو ولكن لا اعتراض على المصنف كالغزالي
والقاضي بذلك لانه لم يصرح بجعله حدا للنسخ لاحتمال كلامه
ارادة الناسخ كما يتبين في شرح قوله وحده ولا يحمل كلام مثل
هولا الاعلام الا على ذلك غايته ما في الباب ما يلزم كلامهم

الألوكة
www.alukah.net

من المسامحة اللفظية التي لا توجب نسبتهم الى الخطا كما في المحمول
على انه يمكن ان يحمل النسخ في الترجمة على معنى الناسخ مجازا او
اصطلاحا اذ لا مشاحة فيه ولا ينافي ذلك قوله فمعناه لغة
الازالة حيث كانت الازالة معنى النسخ لا الناسخ لامكان حمله
على ارادة مادة معناه غاية ما يلزم خروج المضاف
وهو امر شايع ذايع ولا يضر انتفا القرينة على ذلك لو سلم لجواز
اعتماده فيه على التوقيف او التامل الصحيح فليتامل ولا بانه
ترك حد النسخ مع انه المترجم له لانه هذا الحد الذي ذكره للناسخ
يوخذ منه حد النسخ اي تحديده فانه الانسب بقوله بانه
رفع الحكم المذكور اي الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب انتهى
الى اخره اي لعموما ذكر في حد الناسخ وذلك بان تذكر بقية ما
ذكر فيه وهي قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه
ثم فسر رفع الحكم بقوله اي رفع تعلقه اي تعلق الحكم
التنجيزي بالمعنى الشامل للتعلق الاعلامي كما تقدم بالفعل
اي بفعل المكلف بالمعنى الشامل لقوله واعتقاده ونيته او
بالفعل لا بالقوة فيكون تقييد التعلق بالتنجيزي احترازا
عن المعنوي اذ لا يبقى في النسخ فلا يتعلق به ولانه ازلي فلا يتصور
رفعه اذ ما يثبت قدمه استحال عدمه كما تقدم وقد يرد هذا
بانه الذي يستحيل عدمه هو القديم وهو موجود لا ابتدا
لوجوده بخلاف الازلي الذي هو ما لا ابتدا له وانه لم يكن
موجودا ومنه التعلق لانه اعتباري وقال برفع الحكم بدله
قوله بانه رفع الحكم كان اولى اذ المحدد به هو نفس الرفع المذكور
لا انه الرفع وقد توجه عبارته بان التقدير حده باعتبار
انه الرفع اي مفتقرا الى هذا الاعتبار وذلك هو نفس الرفع
المذكور فانه قلت الترجمة للنسخ دون الناسخ لقتضى

انه

انه المقصود بالذات دون الناسخ والاكتفا في حده بفهمه
من حد الناسخ المصرح به يقتضي العكس وهذا انتاف
قلت لا نسلم ان الاكتفا المذكور يقتضي ما ذكر كليا بل قد
يكون المقصود بالذات هو المفهوم دون المصرح به الا ترى
ان المقصود بالذات في الكناية باحد معنييها هو لازم معناها
المستعملة فيه دون نفس معناها فانه قلت ما الحامل
للمصنف على ما فعله وهلا حد النسخ ومنه يفهم حد الناسخ
قلت يمكن ان يكون الحامل التنبيه على جواز مثل ذلك
والارشاد الى صحة ارتكابه وتحصيل الباعث القوي على التنبيه
لفهم ما تركه اختصارا من حد النسخ فانه مخالفة الظاهر بحد غير
المترجم له باعث قوي على التنبيه لكون حد المترجم له متروكا
فيسعى الطالب في تحصيله واستنباطه من الكلام وبذلك
يقوى على التمرن والتدرب في فهم المقاصد والخفايا واستنباطها
ولو حد المترجم له كان على وفق الظاهر فلا يكون ثم باعث
قوي على ما ذكر وان امكن ان يكون حد المشتق منه باعثا
على فهم حد المشتق واستنباطه ثم شرع الشارح في بيان محترزات
حد النسخ بدليل جعل الخارج بالقيود هو نفس الرفع فانه الرفع
انما يخرج من حد النسخ لكون جنسه هو الرفع بخلاف الناسخ
فان جنسه الخطاب فالخارج بالقيود منه هو الخطاب لا الرفع
وبدليل قوله ونقولنا ولو كان المراد بيان محترزات حد
الناسخ لم يحتج اضافة القول اليه مع تصريح المصنف به نعم
يمكن ان يكون المراد بيان محترزات الحد لكن بتمام التكلف
والتعسف فقال لمخرج بقوله اضاف القول للمصنف اما لانه
قوله تقديرا فانه مفهوم من كلامه واما لانه قوله حقيقة
فانه ذكره في حد الناسخ وهو بعينه معتبر في حد النسخ

الألوكة
www.alukah.net

فكانه قال فخرج بقوله في حد الناسخ باعتبار كونه من جملة حد
النسخ كما استنبطناه وان لم يخل هذا عن تكلف الثابت
بالخطاب رفع الحكم الثابت اى الحكم بالبراءة الاصلية
اى بسبب براءة الذمة من التعلق المنسوبة تلك البراءة الى
اصل عدم التعلق لكونها مستفادة منه ثم لما كان السابق
الى الذهن من الحكم ما هو احد الاحكام الخمسة ولم يكن ذلك
مرادا هنا بل لا يصح ارادته لانه لا يستلزم التعلق بما في ثبوته
بالبراءة الاصلية اى المستندة الى ان الاصل عدم التعلق
فسره بقوله اى عدم التكليف بشئ فرفع هذا العدم بالتكليف
بشئ لا يسمى نسخا لانه ليس ثابتا بخطاب بل لان الاصل براءة الذمة
وعدم التعلق وانما جعلنا هذا التفسير للحكم لعدم صحة جعله
للبراءة الاصلية لانه يصير المعنى ان الحكم ثابت بعدم التكليف
بشئ ولا يخفى فساده فان عدم التكليف لا يكون مثبتا للحكم
وان كان لا ينافيه سوا اريد بالتكليف الزام ما فيه كلفة او طلبه
كما هو ظاهر لبقا الاباحة الا ان يكون التقدير اى ان الاصل
عدم التكليف بشئ او اى اصالة عدم التكليف بشئ فان كون
الاصل ذلك العدم الذى هو الحكم على هذا التقدير ايضا دليله
عليه ومثبت له وانما عبر بعدم التكليف بشئ ولم يعبر بما
يشمل عدم الاباحة ايضا لعدم صحته اذ من لازم البراءة الاصلية
الاباحة لاقتضائها فراغ الذمة وعدم المؤاخذة بفعل او
ترك وذلك مما يستلزم الاباحة نعم هل يتعين حمل التكليف
هنا على الزام ما فيه كلفة لاستلزامه شغل الذمة والمؤاخذة
على المخالفة فتصدق مع عدمهما البراءة او يصح حمله على
مطلق طلب ما فيه كلفة فيه نظر وقد توجه صحة حمله
على ذلك ان في غير الجازم من الامر والنهى ايضا شغلا

ومواخذة

ومواخذة في الجملة اذ يترتب على المخالفة فيهما نحو اللوم فتصدق
البراءة مع انقطاعه فليتامل وخرج بقولنا بخطاب الماخوذ
من كلامه اى المصنف حيث جعل الرفع مدلول الخطاب
فيكون بالخطاب وانما اضاف القول هنا الى نفسه ونبه على
اخذه من كلام المصنف بخلاف بقية القيود لان الماخوذ صريحا
من كلام المصنف هو ان النسخ رفع الحكم الى اخر القيود التى بعده
وليس فيها تصريح بان الرفع بالخطاب لكنه ماخوذ من جعله
الرفع مدلول الخطاب فلهذا اضافه الى نفسه لانه الذى
صرح به زيادة على ما يوخذ من ظاهر كلام المصنف في بادى الراى
ونبه على اخذه من كلام المصنف دفعا لتوهم كونه غير ماخوذ
منه نظرا لعدم ذكره فيه بعد الرفع الذى هو اول اجزاء حد
النسخ مع الغفلة عن كون الرفع قد جعله مدلول الخطاب
فيكون بالخطاب فليتامل الرفع بغير خطاب كالرفع بالموت
والجنون والغفلة فانه لا يسمى نسخا لكونه ليس بخطاب
وفيه الاشكال السابق مع جوابه في حد الناسخ وقد علم مما
تقدم امتناع نسخ الاجماع والنسخ به لكن يرد عليه ما علم مما
تقدم من جواز النسخ بالقياس وجواز نسخ القياس الموجود
في زمنه صلى الله عليه وسلم بشرطه السابق وجواز النسخ
بكل من مفهومى الموافقة والمخالفة على ما تقدم ويجاب
بما علم مما تقدم ايضا وخرج بقوله على وجه الى اخره
اى لولاه لكان ثابتا ما زايدة لو مصدرية او بالعكس
كان الخطاب الاول المثبت للحكم مغيا من حيث الحكم
الذى اثبته بغاية معلومة او معللا كذلك بمعنى
معلوم وفائدة قوله بغاية قوله بمعنى مع ما قبلها
التاكيد فان المغيا ما جعل له غاية والمعلل ما جعل له

الألوكة
www.alukah.net

علة وتقييدنا بالمعلومية فيما ذكر لان الحكم المنسوخ معينا او
معلل عند الله تعالى وصرح الخطاب الثانى الدال على
رفع الحكم بمقتضى ذلك اى بمقتضى كونه مغيا بغاية
او معللا بمعنى وهو ارتفاع الحكم عند تلك الغاية وزوال
ذلك المعنى بان صرح بارتفاع الحكم عند تحقق الغاية وزوال
المعنى فانه اى الخطاب الثانى المصرح بما ذكر لا يسمى ناسخا
للاول من حيث حكمه الذى اثبته الى تلك الغاية وعند ذلك
المعنى اى فلا يسمى رفع الحكم الذى اثبته الاول بهذا الثانى
نسخا فالمراد بيان خروج الرفع المذكور الذى تضمنه ذلك
الكون لا نفسه مثاله اى مثال الخطاب الاول المغيا
او المعلل بما ذكر الذى صرح الخطاب الثانى بمقتضى غايته
او علته قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودى للصلاة
اى اذن لها من يوم الجمعة قال البيضاوى بيان لاذا
وجوز غيره ان من بمعنى فى وقضية الاول ان طلب
السعى غير منوط بدخول وقت الجمعة بل ببعدها وهذا يؤيد
ما ذكره الشافعية انه يجب على بعيد الدار السعى من الفجر
اذا لم يدركها الا به وانما سمى جمعة لاجتماع الناس فيه
للصلاة فاسعوا الى ذكر الله قال البيضاوى
فامضوا اليه مسرعين قصدا فان السعى دون العدو
والذكر الخطبة وقيل الصلاة انتهى لكن يخالفه ما صرح
به الشافعية من استحباب المشى الى الجمعة بسكينة للامر
به مع النهى عن السعى اى العدو كما رواه الشيخان ولذلك
كان مكروها قالوا والمراد بقوله تعالى فاسعوا امضوا
او احضروا كما قرئ به شاذا نعم ان توقف ادراكها
على السعى المقدور له وجب وذروا البيع وانتركوا

المعاملة

المعاملة فتحريم البيع الذى هو حكم هذا الخطاب وهو قوله وذروا
البيع فانه امر وحقيقته وجوب ترك البيع المستلزم لحرمة
البيع مغيا بانقضاء الجمعة كما يدل عليه جعله مشروطا بالنداء
للجمعة فان ذلك يدل على انه لاجل الجمعة وما يختص من فوائتها
بسببه وذلك يقتضى انه محله ما دامت الجمعة دونه ما بعدها
واذا كان مغيا بانقضاء الجمعة فلا يكون بعد انقضائها فلا يقال
قولا صحيحا انه قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فرغ منها
فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله حيث دل على
اباحة البيع ناسخ للاول الدال على تحريمه اذ ليس موصوفا
بانه لولاه لكان التحريم ثابتا بعد انقضاء الجمعة بل لو لم يرد لم
يكن التحريم ثابتا حينئذ لانقضاء غايته بل بين غاية التحريم
للبيع التى هى انقضاء الجمعة حيث صرح بجوازه عند انقضائها
فلا يقال اذ رفع التحريم الدال عليه الاول نسخا وهذه الجملة
عطف على جملة لا يقال له وبل للانتقال وكذا امر ومثل قوله
تعالى اذا نودى للصلاة الخ قوله تعالى وحرم عليكم صيد
البر قال البيضاوى ما صيد فيه او الصيد فيه فعلى الاول
يحرم على المحرم اينما ما صاده الحلال وان لم يكن له فيه مدخل
والجمهور على حله لقوله عليه السلام لحم الصيد حلال لكم
ما لم تصطادوه او يصد لكم انتهى ما دمتم حرما اى محرمين
فى انه لا يقال نسخه قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
حيث كان اذنا فى الاصطياد بعد زوال المحرم لان التحريم
الذى هو حكم الاول انما هو للاحرام اى لاجله ولسببه
بدليل تعليقه عليه كما يدل عليه قوله ما دمتم حرما فان
تعليق الحكم بالوصف يؤذن بعليته وقد زال الاحرام
بالتحلل فيزول التحريم المعلل به فلم يكن قوله تعالى واذا حللتم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

منهما على ان تلاوتها نسخت ليكون في كتابتها في محلها الامن من
نسيانها لكن قد تكتب بلا تنبيه فتقول الناس زاد عمر في كتاب
الله فتركت كتابتها بالكلية وذلك من دفع اعظم المفسدتين
باخفهما ويجوز نسخ الحكم وحدها الرسم الدال على ذلك الحكم وقد
وقع نحو نسخ قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم بنصب وصية في قراءة ابي عمرو وجماعة على
تقدير والذين يتوفون منكم يوصون وصية او ليوصوا وصية
او كتب الله عليهم وصية او الزم الذين يتوفون وصية كذا في
البيضاوي متاعا الى الحول نصب بيوصون ان اضمرت والا
فبالوصية فانه دل على وجوب الاعتداد سنة على المتوفى عنها
وقد نسخ بآية والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا تاخرها في النزول
عن الاولى كما قال اهل التفسير وان تقدمه في التلاوة وتقدير
الآية وازواج الذين فالمبتدا الازواج المضاف والعايد اليه
النون في يتربصن او يتربصن بعدهم فالمبتدا انفس الذين والعايد
محذوف كقولهم السمن منوان بدرهم ويجوز ان يكون المبتدا انفس
الذين ولا يكون العايد محذوفا بل يكون هو النون العايدة للازواج
المضاف لضمير الذين على ما قاله ابن مالك وغيره ويجوز نسخ
الامرين اي الرسم والحكم جميعا وقد وقع نحو نسخ الامرين في
حديث عايشة رضي الله عنها قالت كان فيما انزل من القران
عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس معلومات
فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرا من القران
قال النووي في شرح مسلم وقولها فتوفي رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهن فيما يقرا هو بضم اليا من يقرا ومعناه ان النسخ
بخمس رضعات تاخر انزاله حتى انه صلى الله عليه وسلم توفي

وبعض

وبعض الناس يقرا خمس رضعات ويجعلها قرانا متلوا لكونه لم يبلغه
لقرب عهده فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك واجمعوا على
ان هذا لا يتلى والنسخ ثلاثة انواع احدها ما نسخ حكمه وتلاوته
كعشر رضعات والثاني ما نسخت تلاوته دون حكمه كخمس رضعات
والثالث ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته وهذا هو الاكثر انتهى وبه
يعلم ان الضمير في يقرا وهن للخمس وان الناسخ الذي هو
الخمس المعلومات نسخ ايضا رسمه وبقي حكمه وليس في الحديث
بيان الصورة رسمه الا ان يقرا قولها بخمس معلومات بضم
خمس اي يحرمن فحذفت يحرمن اكتفاء بالاشارة اليه بما قبله
وقوله معلومات كانه اشارة الى اشتراط تيقنها حتى لا يثبت
التحريم بالشك وفي شرح المنهاج للتاج السبكي وقد تكلم العلما
في قولها وهي فيما يقرا من القران فان ظاهره يقتضي ان التلاوة
باقية وليس كذلك فمنهم من اجاب بان المراد قارب الوفاة
والاظهر في الجواب ان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل
الناس الى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوفي
وبعض الناس يقراوها فيصدق انه توفي وهي فيما يقرا انتهى
فان قلت هذا الحديث وحديث الشافعي عن عمر السابق
لا يصح جعلهما من قبيل نسخ الرسم اذ نسخ الرسم فرع ثبوت قرانيته
وهي لا تثبت بخبر الاحاد قلت قد يكون المراد بمجرد التمثيل
وهو بما يفيد الاحتمال ثم رايت الصفي الهندي اورد هذا
الاعتراض واجاب عنه حيث قال لقائل ان يقول ثبوت نسخ
تلاوة ما هو من القران وحكمه معا يتوقف على كونه من القران
وكونه من القران لا يثبت بخبر الواحد فلا يثبت به نسخ تلاوة
ما هو من القران وحكمه معا ويمكن ان يجاب عنه بان القران
المثبت بين الدفتين لا يثبت بخبر الواحد بل بالتواتر واما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المنسوخ الذي لا يثبت ولا يقرأ فلا نسلم ان ذلك لا يثبت بخبر الواحد
سلمنا ذلك لكن الشيء قد يثبت ضمنا بما لا يثبت به استقلالا كالنسب
بشهادة القابلة على الولادة كما قال بعض الاصوليين اذا قال الصحابي
في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر قبل ولزم منه نسخ المتاخر
وانه لم يقبل قوله في نسخ المعلوم ورايت التاج السبكي نقل ذلك
عنه وقاله الاعتراض وارد ايضا في منسوخ التلاوة دون الحكم
ثم بحث في جوابه بانه واحد منهما لا يدفع السؤال اما الاول
فلانه لا يعقل كونه منسوخا حتى يعقل كونه قبل ذلك من القران
وكونه من القران لا يثبت بخبر الواحد وقوله لا نسلم ان القران
المنسوخ لا يثبت بخبر الواحد قلنا لان نسخه لا يثبت الا بعد
ثبوت كونه من القران ثم يرد النسخ بعد ذلك متاخرا في الزمان
فيصدق في قران غير منسوخ بخبر الواحد ثم اثبات نسخه بخبر
الواحد واما الثاني فغير ماخوذ فيه لم يتعارض دليلان وفيما استشهد
به تعارض دليلان فلذلك رجحنا في موضع التعارض بمرجح ما وهو
قول الصحابي هذا مقدم انتهى ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم انه
لا يعقل كونه منسوخا حتى يعقل كونه ذلك من القران قطعا
بل يكفي الظن وهو متحقق وبانه لم يستند الى ما استشهد
به الا من حيث دلالته على ثبوت المثبت ضمنا بما لا يثبت به قصدا
فلا يضر الفرق بينهما من وجه اخر ثم قال التاج وانما الذي يظهر
في الجواب عن هذا السؤال ان زماننا هذا ليس زمان النسخ
وفي زمان النسخ لم يقع النسخ بخبر الواحد انتهى ويجوز النسخ
الى بدل للمنسوخ والى غير بدل له وتضمين النسخ معنى
الانتقال عداه بالى هنا وفيما ياتي اي ويجوز نسخ الشيء منتقلا
عنه الى بدل الخ وقد وقع القسمان الاول اي النسخ الى بدله
كما اي كالنسخ الذي في نسخ وجوب استقبال بيت المقدس

في الصلاة

في الصلاة باستقبال اي بوجوب استقبال الكعبة فيها وفائدة
قوله وسياتي اي في قول المصنف ونسخ السنة بالكتاب التنبيه
على ان ذكره في الموضعين عن قصد لملاحظته لكل منهما والحوالة
لتغييب كل من الخطاب الناسخ والمنسوخ على ما ياتي اختصار الثاني
اي النسخ بلا بدل كما اي كالنسخ الذي في نسخ حكم قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي
نجواكم صدقة من وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي
صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى ءاشفقتم ان تقدموا بين
يدي نجواكم صدقات الخ اي اخفتم الفقر من تقديم الصدقة
وجمع الصدقات لجمع المخاطبين او لكثرة التناجي فلا تفرطوا
في اداء الصلاة والزكاة واطيعوا الله ورسوله في سائر الاوامر
فان القيام بها كالجابر للتفريط في ذلك وهذا وان اتصل بما قبله
تلاوة لم يتصل به نزولا ولا بدل للوجوب هنا فيرجع الامر
الى ما كان قبله مما دل عليه الدليل العام من تحريم الفعل اذ كان
مضرة او اباحة له اذ كان منفعة وفي جمع الجوامع ويجوز النسخ
بلا بدل لكن لم يقع وفاقا للشافعي انتهى قال الشارح في شرحه
وقيل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي
صلى الله عليه وسلم اذ لا بدل لوجوبه ثم قال قلنا لا نسلم
انه لا بدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق هنا بالاباحة او
الاستحباب ونقل الاسنوي عن الشافعي رضي الله عنه انه قال
في الرسالة وليس بنسخ فرض الا اثبت مكانه فرض انتهى وهو
مشكل بالاية المذكورة ولا ينفع في دفع اشكاله الجواب المذكور
فلعله حمل الامر في الاية على الندب ويمنع النسخ كما هو احد القولين
فليتامل ويجوز النسخ الى ما اي الى حكم هو اغلظ اي اشق
من المنسوخ وقد وقع كنسخ التخيير بين صوم رمضان

الألوكة
www.alukah.net

واخراج الفدية عنه وهي مد او مدان خلاف لكل مسكين عن كل
يوم الى تعيين الصوم وعدم اجزاء الفدية قال تعالى وعلى
الذين يطيقونه اي الصوم اذا افطروا فدية طعام مسكين
وقوله الى قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه متعلق
بمحذوف اي اقرأ وانتم فالتخيير الذي افاده قوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الى قوله وان تصوموا
خير لكم نسخه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وعين
الصوم وتعيينه اشق من التخيير لان الزام احد الامرين
بعينه اشق من التخيير لان الزام احد الامرين بعينه اشق
من التخيير بينهما خصوصا اذا كان ذلك الاخذ اشق من الاخر
كما هنا هذا على قراءة الجمهور يطيقونه بوزن يكرمونه لكن في البخاري
عن عطاء انه سمع ابن عباس يقرأ وعلى الذين يطوقونه فدية
طعام مسكين بفتح الواو المشددة اي يكلفونه فلا يطيقونه
قال ابن عباس ليست منسوخة هو الشيخ الكبير والمرأة
الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم
مسكينا وهذا لا ينافي ما قاله الشارح لان كونها محكمة بالنظر
الى معنى هذه القراءة لا ينافي كونها منسوخة بالنظر الى قراءة
الجمهور كما قاله بعضهم نعم تاول بعض المفسرين قراءة
الجمهور على معنى هذه القراءة وحينئذ لا تكون منسوخة
لكنه مردود بما في الصحيحين عن سلمة بن الاكوع لما نزلت
هذه الاية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين كان من
اراد ان يفطر يفطر ويفدي حتى نزلت هذه الاية التي بعدها
فنسختها وفي رواية حتى نزلت هذه الاية فمن شهد منكم
الشهر فليصمه ويجوز النسخ الى ما اي الى حكم هو اخف مشقة
من المنسوخ وقد وقع كنسخ حكم قوله تعالى ان يكن منكم

عشرون

عشرون صابرون يغلبوا مائتين من وجوب ثبات الواحد
للعشرة منهم فانه شرط في معنى الامر بمصابرة الواحد
للعشرة والوعد بالفهم ان صبروا غلبوا يعونه وتاييده
بقوله ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاوجب
ثبات الواحد منا للاثنين منهم ووجوب ذلك اخذ منه وجوب
ثبات الواحد للعشرة فان مشقة الثبات للعشرة فوق
مشقة الثبات للاثنين ويجوز نسخ حكم الكتاب بالكتاب
والكتاب هو القرآن وكرر العامل اشارة الى معنى اخر من
النسخ وقد وقع ذلك كما اي كالنسخ الذي تقدم في اية
العدة وفي اية المصابرة ويجوز نسخ حكم السنة وقد
سبق معناها بالكتاب وقد وقع كنسخ وجوب وجواز
استقبال بيت المقدس في الصلاة الثابت بالسنة
الفعلية اي بفعله صلى الله عليه وسلم اي استقباله اياه
بقوله تعالى فول اي اصرف وجهك شطر المسجد الحرام
اي جهة الكعبة والحرام المحرم اي يحرم فيه القتال او ممنوع
عن الظلمة ان يتعرضوه روي انه صلى الله عليه وسلم قدم
المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم وجه
الى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين
وقد صلى باصحابه في مسجد بني سلمة ركعتين من الظهر فتحول
في الصلاة واستقبل الميزاب وتبادر الرجال والنساء موقفهم
فسمي المسجد مسجد القبلتين ويجوز نسخ حكم السنة بالسنة
وقد وقع نحو نسخ منع الرجال من زيارة القبور تحريما او كراهة
الى ندبها في حديث مسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور
فزوروها قال النووي رحمه الله هذا من الاحاديث التي
تجمع الناسخ والمنسوخ وهو صريح في نسخ نهي الرجال عن زيارتها

الألوكة
www.alukah.net

واجمعوا على ان زيارتها سنة لهم واما النسا ففيهن خلاف
لاصحابنا قدمناه وقدمنا ان من منعهن قال النسا لا يدخلن
في خطاب الرجال وهو الصحيح عند الاصوليين انتهى وقوله من
الاحاديث التي تجمع الناسخ والمنسوخ لعل فيه نوع تسمح فان
الذي في ظاهر هذا الحديث الاخبار عن المنسوخ لا نفسه وسكت
المصنف في نسخه عن نسخ حكم الكتاب بالسنة وقد اختلف
فيه فقيل بمنعه مطلقا لقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي والنسخ بالسنة تبديل منه وقيل بجوازه
مطلقا وصححه في جمع الجوامع وعزاه في المتواترة الاسنوي
الى الاكثرين والعضد الى الجمهور لقوله تعالى وانزلنا اليك
الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وليس ذلك تبديلا من
تلقاء نفسه وما ينطق عن الهوى وبوقوعه ومثل له بالبنا
للمفعول بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
اي حضر اسبابه وظهرت اماراته ان ترك خيرا اي مالا
وقيل مالا كثيرا الوصية للوالدين والاقربين مرفوع بكتب
وذكره للفصل اولتاويل الوصية بنحو الايصا او ان يوصي مع
حديث الترمذي وغيره لا وصية لوارث فانه ناسخ لما
دلت عليه الاية من وجوب الوصية للوالدين والاقربين
وقيل بمنعه بالاحاد لان القران مقطوع والاحاد مظنون
والقطعي لا يرفع بالظن ومن ثم اعترض التمثيل المذكور
بانه اي حديث الترمذي المذكور خبر واحد وسياتي
قريبا انه لا ينسخ المتواتر كالقران بالاحاد فيكون
نسخ الاية المذكورة بالحديث المذكور ممتنعا فلا يصح التمثيل
والجواب انه سياتي ايضا ان الصحيح جواز نسخ المتواتر بالاحاد
لان محل النسخ الحكم ودلالة المتواتر كالقران عليه ظنية وسياتي

عند

عند قول المصنف ولا يجوز نسخ المتواتر بالاحاد عن شرح جمع
الجوامع للشارح ما يوخذ منه جواب اخر واقول بعد تسليم
ذلك في صحة النسخ نظر لان شرطه التعارض وعدم امكان
الجمع وذلك منتف هنا لان الوالدين اخص من الوارث
فلا يجوز نسخ الوصية لهما بمنع الوصية له والاقربين اعم من
الوارث فلا يجوز نسخ الوصية لهم على العموم بمنع الوصية
للوارث بل يجب ان تثبت حكم الوصية لما عدا الوارث منهم
والحاصل انه في الاية اثبت الوصية لشيئين احدهما اخص
من الوارث والاخر اعم منه فيجب ان تكون الاية مع الحديث
من باب العموم والخصوص لا من باب النسخ وان يحمل الوارث
في الحديث على ما عدا الوالدين والاقربون في الاية على ما عدا
الوارث كما هو قضية العموم والخصوص وينتج من ذلك بقاء
حكم الوصية للوالدين ولغير الوارث من الاقربين فان
قيل لا نسلم ان الاقربين اعم من الوارث بل هما متساويان
اذ كل قريب وارث غاية الامر انه قد يحجب وذلك لا يمنع
انه وارث ولهذا عدوا الوارثين من الرجال كذا والوارثات
من النسا كذا مع ان بعضهم يحجب بعضا قلت الاقربون
جمع اقرب وهو اخص من القريب والمساوي للوارث على هذا
ولو سلم بقي الاشكال في الوالدين فليتامل وفي نسخة
ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة احادا او متواترة اي حالة
كون نسخه بها ملتبسا بخلاف اي بمخالفة تخصيصه بها
كما بنا على ما تقدم في مبحث التخصيص من جوازه وانما
خالف النسخ التخصيص لان التخصيص اهون من النسخ
لان النسخ رفع للحكم بالكلية بخلاف التخصيص قال
العضد وقد فرقنا بينهما بان التخصيص بيان وجمع

الألوكة
www.alukah.net

للدليلين والنسخ ابطال ورفع فلا يرد علينا ان النسخ تخصيص
اى باعتبار الازمان فليجز النسخ وانه اقوى شبه الخصم
انتهى وما مشى عليه المصنف فى هذه النسخة من عدم جواز
نسخ الكتاب بالسنة هو ما حكوه عن الشافعى واختلفوا
هل ذلك بالسمع فلم يقع او بالعقل فلم يجز وقال بكل منهما
جماعة وخالف التاج السبكى فى جمع الجوامع فحمل كلام الشافعى
على انه اراد انه حيث وقع نسخ الكتاب بالسنة كان مع السنة
قران عاضد لها اخذا من كلامه فى الرسالة كما قرره الشارح
فى شرحه وبينا فى الايات البينات سقوط ما اعترض به
عليهما فى ذلك ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر من قران
او سنة وتكرير العامل هنا لمثل ما تقدم ونسخ الاحاد
بالاحاد وبالمتواتر من كتاب او سنة ولا يجوز نسخ
المتواتر كالقران بالاحاد وبه قال الاكثرون كما فى العضد
لانه دونه فى القوة لان المتواتر قاطع والاحاد مظنون
والقاطع فوق المظنون فلا يرفع به والراجح وبه قال الاقلون
كما فى العضد ورجحه فى جمع الجوامع جواز ذلك لان محل النسخ
ليس هو اللفظ بل هو الحكم والدلالة عليه بالمتواتر
ظنية كالاحاد فان دلالتها على الحكم ظنية والقطعى انما هو
اللفظ فلم يكن النسخ بالاد الا للظنى الذى هو الحكم المدلول عليه
بالمتواتر وعبر ابن برهان كما نقله الاسنوى بان المقطوع به
انما هو اصل الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثانى لا الاول
وكان عدول الشارح عن ذلك لانه لا يسلم ان اصل الحكم مقطوع
به بل هو مظنون كالدوام وهو ظاهر ويمكن حمل كلام ابن
برهان على التنزل وارخا العنان فلا يخالف ما قاله الشارح
نعم الحق فى المواقف وغيره ان الدلايل النقلية قد تفيد

التعين

التعين فى الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او
متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القرائن على انتفا الاحتمالات
المانعة من اليقين المقررة فى محلها وحينئذ فينبغى تخصيص
الراجح المذكور بما اذا لم يقطع بالحكم بواسطة تلك القرائن والا
امتنع نسخ المتواتر بالاحاد قطعا وقضية توجيه الراجح المذكور
امتناع نسخ رسم المتواتر بالاحاد قطعا ايضا ثم رايت ما ياتى
اول الفصل عن التاج السبكى مما يدل على ذلك وكالنسخ التخصيص
فيمتنع تخصيص المتواتر بالاحاد حيث قطع بالعموم كما يوخذ
من توجيههم الجواز بان محل التخصيص هى دلالة العام
وهى ظنية فليتامل وظاهر كلام المصنف والشارح ان الكلام
فى مجرد الجواز دون الوقوع وفى الاسنوى نسخ المتواتر بالاحاد
جائز قطعا واختلفوا فى وقوعه على مذهبين كذا صرح به الامدى
فى الاحكام ومنتهى السول وعبر بقوله اتفقوا وفى المحصول
ومختصراته نحوه ايضا فانهم جزموا بالجواز وترددوا فى الوقوع
وعبارة المصنف يعنى البيضاوى وابن الحاجب توهم ان
الخلاف فى الجواز ثم قال نعم صرح ابن برهان فى الوجيز بما افهمه
كلامهما فقال وقال قوم انه مستحيل من جهة العقل انتهى
وفى جمع الجوامع والحق انه اى نسخ القران لم يقع الا بالمتواترة
قال الشارح فى شرحه وقيل وقع بالاحاد كحديث الترمذى
وغيره لا وصية لوارث فانه ناسخ لقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين قلنا لا نسلم عدم تواتر ذلك ونحوه للمجتهدين
الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمان النبى صلى الله عليه وسلم
انتهى وقد يقال الذى يقتضيه هذا الجواب هو عدم
العلم بعدم وقوعه لا عدم وقوعه ونقل المصنف الاجماع

الألوكة
www.alukah.net

على عدم وقوع نسخ القرآن بالآحاد ولا يرد عليه قول بعض
الظاهرية بالوقوع لما صرح به من عدم الاعتداد بخلافهم
ولم ار احدا تعرض لنسخ رسم السنة بالسنة او بالكتاب وكأنه
لعدم وقوعه بل الكلام في تصوره فليتأمل فصل في
بيان حكم التعارض بين الادلة وهو ان يدل كل منهما على
منافي جميع ما يدل عليه الآخر او بعضه اعلم انه لا يمكن التعارض
بين قطعيين اي من حيث الدلالة كما هو ظاهر من التعليل
الآتي عقليين كانا او نقليين او مختلفين اذ لو جاز تعارضهما
ثبت مدلولهما فيجتمع اذن المتنافيان واقول كذا عبروا
ولعل المراد لجاز ثبوت مدلولهما اذ اللازم لجوازهما هو جواز
ثبوت مدلولهما وفي نفس ثبوته كلا لا يخفى اذ قد يجوز
التعارض لكنه لا يقع فلا يثبت مدلولهما وجواز ثبوت مدلولهما
محال لاستحالة انقلاب الممتنع ممكنا اللازم له وملزوم المحال
محال فلا يوجد قطعيان متنافيان اي سواء تساويا في العموم
او الخصوص او لا كما هو ظاهر نعم ان كان احدهما ناسخا للآخر
جاز وجودهما لانتفاء المحذور المذكور وهذا شامل للمختلفين
بالعموم والخصوص فينسخ المتقدم المتأخر منهما فان تأخر
العام نسخ الخاص او الخاص نسخ مقداره من العام وهو ظاهر
وان لم يعلم فحل تقديم الخاص تقدم او تأخر في غير
القطعيين دلالة بخلاف القطعي والظني فيتعارضان
لكن تقدم القطعي لقوته كما قاله التاج السبكي في شرح المنهاج
واقول ظاهره تقديم القطعي وان لم يتساويا في العموم
والخصوص ووجهه كما يعلم مما سبق في نسخ المتواتر
بالآحاد وتخصيصه به انه لا يلغى القاطع بالمظنون فيتقدم
العام القطعي الدلالة على كل فرد على الخاص الظني الدلالة
ولهذا

ولهذا يخصه ايضا تقديمهم الخاص فليتأمل قال الشارح
في شرح جمع الجوامع وهذا في النقليين واما قوله ابن الحاجب
لا تعارض بين قطعي وظني لانتفاء الظني اي عند القطع
بالنقيض كما نجده للصنف وغيره فهو في غير النقليين كما
اذا ظن ان زيدا في الدار لكونه مركبه وخدمه بابها ثم
شوهد خارجها فلا دلالة للعلامة المذكورة على كونه في
الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارض بينهما بخلاف
النقليين فان الظن منهما باق على دلالته حال دلالة
القطعي وانما قدم عليه لقوتها انتهى اما القطعيان من حيث
السند فقط فيجوز تعارضهما كالظنيين والمختلفين ولا يقدم
في المختلفين القطعي كما هو ظاهر من نسخ المتواتر وتخصيصه
بالآحاد كما لا تقدم في القطعيين واحدهما كتاب والآخر
سنة الكتاب بل يستويان وهذه الاقسام الثلاثة هي التي
يجري فيها جميع الاحكام التي ذكرها المصنف فالائق حمل
كلامه عليها دون غيرها مما تقدم من القطعيين دلالة
والمختلفين كذلك لامتناع تعارضهما لاولى الامع النسخ وتقديم
القطعي في الثاني مطلقا فقوله اذا تعارض مطلقا اي
قوله انه ظنيان دلالة بان دل كل منهما على منافي جميع ما دل
عليه الآخر او بعضه سواء كانا قطعيين او مختلفين باعتبار
السند اولا واحترز بالظنيين عن القطعيين فلا يتعارضان كما جزم
به في المختصر والمنهاج وفيه بحث ذكرناه في الآيات البينات
وعن الفعل والقول وفي تعارضهما تفصيل في المطولات
واطلنا فيه مع زيادات في الآيات البينات فليراجع
ولا يخلو اي حالهما من واحد من اربعة امور لانهما
اما ان يكونا عامين متساويين في العموم بان يصدق

الألوكة
www.alukah.net

كل منهما على كل ما يصدق عليه الاخر او يكونا خاصين متساويين
في الخصوص كذلك او يكون احدهما خاصا بالنسبة للاخر بان
يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخر فقط كان عاما في نفسه
او لا ويكون الاخر عاما بالنسبة للاول بان يصدق على جميع
ما يصدق عليه الاول وعلى غيره ايضا او يكون كل واحد منهما
بالنسبة للاخر عاما من وجه وباعتباره بان يصدق باعتبار
ذلك الوجه على ما يصدق عليه الاخر باعتباره وعلى غيره
وخاصا من وجه بان يصدق باعتبار ذلك الوجه على بعض
ما يصدق عليه الاخر ولقائل ان يقول بقي قسم خامس وهو
ان يكونا متباينان كليا لا يقال الكلام في المتعارضين ولا يكونان
متباينين لانا نمنع ذلك بل قد يكونا متباينين باعتبار ما يفهم
منهما بواسطة ما اقترن بهما من نحو قيد او علة كما لو قيل
اقتلوا مشركي بلد كذا الكفر هم وقيل لا تقتلوا مشركي بلد
كذا اشارة لبلدة اخرى لعهدهم وكان للاولى ايضا عهد فان
مشركي البلدة الاولى ومشركي البلدة الثانية متباينان
كليا اذ لا يصدق واحد منهما على شيء مما يصدق عليه الاخر مع
ان المفهوم من الجملة الاولى بواسطة التعليل فيها قتل مشركي
البلدة الثانية والمفهوم من الجملة الثانية بواسطة التعليل
فيها عدم قتل مشركي البلدة الاولى فلا بد من بيان حكم
ذلك ولا يخفى ان الموصوف بالتعارض هو الحكم وبالعموم
وغيره متعلقه لا ان الموصوف بهما واحد كما قد يتوهم من
العبارة ويمكن ان يجاب بان التعارض في الحقيقة فيما
فهم من تعليلي الجملتين وهو ان الكافر يستحق القتل
والعاهد لا يستحق وذلك من قسم ما لو كان احدهما
عاما والاخر خاصا فان كانا عامين متساويين في العموم

فاما

فاما ان يمكن الجمع بينهما بان يمكن حمل كل منهما على حال مغاير
لما حمل عليه الاخر لا مانع شرعا من الحمل عليه او لا يمكن الجمع
بينهما بان لا يمكن ذلك فان امكن الجمع بينهما جمع وجوبا
بينهما بحمل كل منهما على حال مغاير لما حمل عليه الاخر لا مانع شرعا
من الحمل عليه وانما امكن الترجيح بينهما بان ظهر مرجح احدهما
على الاخر فعلم انه اذا امكن كل من الجمع والترجيح كان الجمع
اولى وهو الاصح لانه فيه عملا بهما وفي الترجيح عمل باحدهما
وينبغي فيما لو تعارض وجوه يمكن الحمل على كل منها ان ينظر
في المرجح ولا يحمل على بعضها بمجرد التشهي مثاله اي مثال
المذكور من العامين اللذين امكن الجمع بينهما او مثال امكان
الجمع بينهما فقوله حديث على حذف مضاف اي امكان حديث
بمعنى الامكان الذي فيه وهو بترك التنوين لاضافته الى
ما بعده اضافة بيانية او من اضافة الاعم وبالتنوين على
ابدال ما بعده منه شر الشهود الذي يشهد قبل ان
يستشهد اي من غير ان تطلب منه الشهادة وحديث
خير الشهود الذي يشهد قبل ان يستشهد فان
الموصول فيهما عام في كل شهادة بدون استشهاد وقد
حكم على احدهما بالشرية وعلى الاخر بالخيرية وهما متنافيان
لكن امكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على حال فحمل الاول على ما
اذا اي على حال كائن وقت كان من له الشهادة وهو
مدعي المشهود به عالما بها من حيث تحمل الشهادة وهو كون
من له الشهادة عالما بها لعدم الحاجة الى المبادرة حينئذ
وحمل الثاني على ما اذا اي على حال كائن وقت لم يكن من له
الشهادة عالما بها كذلك وهو كونه غير عالم بها فيخبره بها
ليستشهده عند القاضي ان اراد الحاجة الى المبادرة

الألوكة
www.alukah.net

حينئذ وانما حملنا هنا الشهادة قبل الاستشهاد على اعلام المشهود
له بها لان المبادرة عند القاضي تقتضي ذمها وردها مطلقا
وعلى هذا فقد يشكل هذا التمثيل اذ لم يتوارد الحديثان
على امر واحد لان الاول في اداء الشهادة عند القاضي والثاني
في اعلام المشهود له بها ولا تعارض بين هذين ويجاب
بان حمل الشهادة في الثاني على الاعلام من جملة الحمل الدافع
للتعارض فتامل قال النووي ويلحق بها اذا لم يكن
من له الشهادة عالما من كانت عنده شهادة حسبة وهي
الشهادة بحقوق الله تعالى فياتي القاضي ويشهد بها فهذا
ممدوح الا اذا كانت شهادة بحد وراى المصلحة في الستر
انتهى وهذان الحديثان رواهما الشيخان لكن لا بهذا اللفظ
بل بمعناه فان الثاني منهما رواه مسلم بلفظ بالتنوين وتركه
على ما تقدم في حديث الا حرف تنبيه اخبركم بخير الشهود
وكلهم قالوا اخبرنا فقال هو الذي ياتي بشهادته يعني
يخبر بها المشهود له قبل ان يسالها اي من غير ان يساله
المشهود له عنها ويطلب منه اداها والاول متفق من
الشيخين على معناه متعلق بمتفق في حديث حال من
معناه وفيه التنوين وتركه على ما تقدم خير القرون
قرني وفي رواية خير الناس قرني ثم الذين يلونهم
اي قرني لان المراد به الناس كما ياتي وقوله الى قوله
متعلق بخير وفي اي اقرا وانتهى الى هذا القول اي ثم
الذين يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يشهدون ولا يؤدون
شهادتهم قبل ان يستشهدوا من غير ان يطلب منهم
اداؤها قال الامام النووي رحمه الله اتفق العلماء على ان
خير القرون قرنه صلى الله عليه وسلم والمراد اصحابه وقد

قدمنا

قدمنا ان الصحيح الذي عليه الجمهور ان كل مسلم راى النبي
صلى الله عليه وسلم ولو ساعة فهو من اصحابه وروايته خير
الناس على عمومها والمراد جملة القرن ولا يلزم منه تفضيل
الصحابي على الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ولا افراد
الناس على مريم واسية رضي الله عنهما وغيرهما بل المراد جملة
القرن بالنسبة الى كل قرن انتهى وكانه حاصله ان التفضيل
بين جمل القرون من غير نظر لافرادها وانه لا مانع من ان
يكون جملة القرن الخالي عن نبي خيرا من جملة قرن فيه نبي
او اكثر من نبي وكان وجهه ان الخالي قد يكثر فيه فعل الخير
والاستقامة لكثرة القائمين بذلك منه بخلاف غير
الخالي لقلة القائمين بذلك منه او انعدام القيام بذلك مما
عدا النبي فليتامل وكان يمكن ان يكون المراد التفضيل بين
قرنه وما بعده فقط من غير تعرض لما قبل ذلك من القرون
ثم قال الامام النووي قال القاضي واختلفوا في المراد
بالقرن هنا فقال المغيرة قرنه اصحابه والذين يلونهم ابناؤهم
والثالث ابناء ابنائهم وقال شهر قرنه ما بقيت عين رأته
والثاني ما بقيت عين رأت من رآه ثم كذلك وقال غير
واحد القرن كل طبقة مقترنين في وقته وقيل هو الاهل
مدة بعث فيها نبي طالت مدته فيها ام قصرت وذكر
الجرمي الاختلاف في قدره بالسنين من عشر سنين الى
مائة وعشرين ثم قال وليس منه شيء واضح ورأى ان
القرن كل امة هلكت فلم يبق منها احد وقال الحسن
وغيره القرن عشر سنين وقتادة سبعون والنخعي
اربعون وزرارة بن اوفى مائة وعشرون وعبد الملك
ابن عمير مائة وقال ابن الاعرابي هو الوقت هذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اخر نقل القاضي والصحيح ان قرنه عليه الصلاة والسلام اصحابه
والثاني التابعون والثالث تابعوهم انتهى فان قلت
من اين دل حديث خير القرون المذكور على ان من شهدوا
قبل ان يستشهدوا واشر الشهود من كيف يصح ذلك مع
ان شهود الزور اقبح حالا واعظم جرما بل لا اثم في
المبادرة وشهادة الزور من اكبر الكبائر قلت وجه
الدلالة كون السياق لذمهم والحكم بالاشرية بالنسبة
للشهادات الحقة او على المبالغة وانه لم يمكن الجمع
بينهما لعدم امكان حمل كل منهما على الحال المذكور يتوقف اي
وجوبا فيهما اي عن العمل بواحد منهما ان لم يعلم التاريخ
بينهما بان لم يعلم بينهما تقارن ولا تاخر في الورود عن
الشارع سواء كانا مما يقبل النسخ او لا كما شمله اطلاقه وهو
ظاهر ويستمر التوقف الى ان يظهر مرجح احدهما
على الاخر فيعمل به فان لم يترجح احدهما على الاخر بان تساويا
في سائر المرجحات تخير المجتهد كما صرح به الاسنوي نقلا
عن المحصول في الظنيين حيث قال الثاني اي من احوال
المتساويين في القوة اي باشتراكهما في العلم او الظن
والعموم اي بان يصدق كل منهما على ما يصدق عليه الاخر
ان يجهل المتاخر منهما فلم تعلم عينه فينظر فان كانا
معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع الى غيرهما لان
كلا منهما يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان
كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى
فان تساويا تخير المجتهد هكذا صرح به في المحصول
انتهى واراد بجهل عين المتاخر منهما ما يعم جهل نفس
المتاخر بدليل انه حصر الاحوال في ثلاثة واقتصر

في مقابله

في مقابلة هذا الحال على ما اذا علم ان احدهما متاخر في الورود
وعلم بعينه وما اذا علم تقارنهما فانه لو لم يرد ذلك زادت
الاحوال على الثلاثة لكن ما اطلقه من تساقط المعلومين
في الترجيح في غيرهما يقتضي عدم جريان الترجيح في المعلومين
وبه صرح كالتاج السبكي بعد ذلك في المتقارنين نقلا عن
المحصول ايضا حيث قال الثالث ان يعلم تقارنهما وقد
ذكره في المحصول فقال ان كانا معلومين وامكن التخيير
فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير
قال ولا يجوز ان يرجح احدهما اي المعلومين على الاخر
بقوة الاسناد لما عرف ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا ان
يرجح ايضا بما يرجع الى الحكم ككون احدهما للحظر مثلا لانه
يقتضي طرح المعلوم بالكلية وهو غير جائز انتهى لكن يخالفه
ما اشار اليه الشارح هنا اطلاق العمل الترجيح وتمثيله كغيره
الاتي بالاربعين مع الترجيح بينهما مع انهما من المعلومين لان
الظاهر انه اراد بالمعلومين معلومي المتن فقط اذ معلوما
الدلالة ايضا لا يقع بينهما تعارض كما تقدم والكلام في
المتعارضين واطلاق جمع الجوامع قوله وان تقارنا فالتخيير
ان تعذر الجمع والترجيح انتهى وقد صرح هو ايضا بعد ذلك
في الكلام على ما اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه
نقلا عن المحصول بجريان الترجيح في المعلومين حيث قرر
فيما بينهما عموم وخصوص من وجه انه يطلب الترجيح
بينهما ثم قال ولا فرق في ذلك بين ان يكونا قطعيين
او ظنيين لكن في الظنيين يطلب الترجيح بقوة الاسناد
وبالحكم ككون احدهما للحظر مثلا على ما سياتي واما في القطعيين
فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد كما نبه عليه في المحصول

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلا لان الحكم بذلك يعني بالتقديم بهذا
الوجه طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الاخر بالاجتهاد
اطراح للاخر قال بخلاف ما اذا تعارضا من كل وجه ويراده
بالتعارض من كل وجه ما اذا علمنا انهما متعارضان فانه لا يجوز ان
يرجح احدهما على الاخر اصلا كما تقدم ذكره انتهى لكنه اشار
الى الفرق بين هذا القسم وما تقدم بقوله وليس في تقديم
احدهما على الاخر بالاجتهاد اطراح للاخر اي بالكلية بخلاف ما
تقدم لان التعارض في جميع مدلوله فيلزم اطراحه بالكلية
وعدم العمل بالحكم في شيء منه ولقائل ان ينازع في هذا
الفرق بانه لا محذور في لزوم اطراح المعلوم بالكلية لانه لمقتضيه
كما في النسخ من ان المطروح هو الحكم وليس معلوما لان الكلام
في معلوم السند فقط كما سبقت الاشارة اليه ثم رايت
التفتشوائي صرح بان المراد بالمعلوم هنا معلوم السند
وبانه يمكن الترجيح في المعلومين حيث قال اعتراضا على
الامام فيما تقدم عنه في المظنونين اذا كانا مظنونين
ولم يعلم التاريخ وتساويا في القوة فقد احتمل في كل واحد
منهما ان يكون ناسخا بان كان متاخرا وقد حكم في هذا الاحتمال
في المعلومين بالتساقط فلم لا يحكم به ههنا لاجل احتمال النسخ
فانه ان كان موجبا للتساقط تعين ههنا عملا بالموجب اولا
يكون موجبا فلا يحكم بالتساقط في المعلومين مع ان طرح
المعلوم اشد وقد حكم به مع انه يمكن الترجيح في المعلومين
لان المراد بالمعلوم معلوم السند وقد يكون للظنيين عوارض
تكون احدهما مخصصا دون الاخر او احدهما اكثر قبولا
للتخصيص من الاخر لكثرة صوره او لفظ التعميم في احدهما
لانه للتعريف والاخر واجمع او احدهما مذكورا بما والاخر

بكل

بكل ولفظ كل اقوى دلالة على العموم وقد يكون دلالة احدهما
نصا والاخر ظاهرا والسند معلوم فيهما فمتى وقع التعارض
بين معلومين او مظنونين وقع الترجيح بهذه الامور
او بين مقطوع ومظنون ودلالة المقطوع ظاهرة والمظنون
نص لان ما في احدهما من القوة يصير جابرا لما فيه من الضعف
فيتعادلان وعلى هذا الايسير تقسيم المصنف اي الامام
حاصرا وبهذا يظهر ان قوله ان كانا خاصين فالتفصيل فيه كما
في العامين لا يتم على ما ذكرناه من ان العامين فيهما وجوه
من الترجيح كما تقدم ولا ياتي في الخاصين من جهة الاختلاف
في صيغ العموم انتهى تتميمه اقتصر المصنف والشارح في هذا
القسم اعني ما اذا لم يمكن الجمع وجهل التاريخ على اطلاق الترجيح
ولم يتعرضا للرجوع الى غير المتعارضين وعكس في جمع الجوامع
فاطلق الاقتصار على الرجوع الى الغير حيث قال وان جهل
التاريخ وامكن النسخ رجع الى غيرهما والا اي وان لم يمكن النسخ
بخير الناظر انه تعذر الجمع والترجيح انتهى نعم ان رجع قوله ان
تعذر الخ الى ما قبل والا ايضا افاد تقديم كل منهما على الرجوع
لغيرهما ويوجه بان الجمع فيه عمل بهما والترجيح فيه عمل باحدهما
لهما اولى من اسقاطهما اللازم على الرجوع لغيرهما وقد يوخذ ذلك
من تعليل الشارح قوله رجع الى غيرهما بقوله لتعذر العمل
بواحد منهما اذ مع امكان الجمع والترجيح لا تعذر وعبارته شاملة
لكل من المعلوم والمظنون ويؤيد الشمول ما تقدم عن
التفتشوائي فليتامل في المقام مسالة اي مثال المذكور وهو
ما لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ وظهر مرجح احدهما ومثال
عدم امكان الجمع بينهما الخ فلا بد من المسامحة في قوله قوله تعالى
عطفا على الازواج في قوله والذين هم لفروجهم حافظون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقوله تعالى عطفا على
الامهات فى قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وان تجمعوا بين
الاختين فالاول يجوز جمع الاختين فى الاستمتاع بملك اليمين
لشموله لهما والثانى يحرم ذلك الجمع لشمول الاختين فيه للاختين
المملوكتين فتعارضا فى الاختين المملوكتين ولم يمكن الجمع بينهما
ولم يعلم التاريخ فيتوقف فيهما الى ان ظهر المرجح وهو
الاحتياط فرجح التحريم الذى هو مقتضى الثانى على الحل الذى هو
مقتضى الاول لانه احوط اذ العمل بمقتضاه يخلص عن المحذور يقينا
بخلاف العمل بالحل لاحتماله المحذور ويقع فيه وفى البيضاوى فى
قوله وان تجمعوا بين الاختين والظاهر ان الحرمة غير مقصورة على
النكاح فان المحرمات المعدودة كما هى محرمة فى النكاح فهى محرمة
فى ملك اليمين ولذلك قال عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما حرمتهما
اية واحلتهما اية يعنيان هذه الاية وقوله او ما ملكت ايمانكم
فرجح على التحريم وعثمان التحليل وقول على اظهر لانه اية التحليل
مخصوصة فى غير ذلك ولقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع
الحلال والحرام الا غلب الحرام انتهى فان علم التاريخ بان علم
بينهما تقارن او تاخر فى الورود فان علم بينهما تقارن تخير المكلف
بينهما فى العمل ان تعذر الجمع بينهما اى كما هو الغرض وتعذر الترجيح
بينهما بان تساويا من كل وجه والا وجب الممكن منهما فان امكنا
قدم الجمع هذا ما فى جمع الجوامع وشرحه للشارح وهو شامل للمعلومين
والمظنونين وهو متجه لان الكلام فى علم المتن دون المدلول
والتعارض انما هو فى المدلول وهو ظنى كما تقدم منه الاشارة اليه
وشمل كلامهما فى هذا القسم ما يقبل النسخ وما لا يقبله وهو ظاهر
قال فى المحصول فى المعلومين اما اذا علم انهما تقارنا فان امكن
التخيير بينهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير

ولا يجوز

ولا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر الخ قال التفتشوانى يرد عليه انه
لم يذكر حكم تعذر التخيير بينهما والقول بالتخيير يفضى الى ترك العمل
بكل واحد منهما ولانه مدلولهما اذا لم يكن قابلا للنسخ كما فى الاخبار
والايات الواردة فى صفات الله تعالى فيتعين العمل باحدهما عينا
ويترك الاخر فلا تخيير انتهى ولما قاله فى المحصول فيما اذا علم تقدم
احد المعلومين على الاخر وان كان مدلولهما غير قابل للنسخ فيتساقطان
ويجب الرجوع الى دليل اخر قال اعنى التفتشوانى لا يستقيم بل
يمتنع العمل بالمتاخر ويعمل بالمتقدم كما كان قبل ورود المتاخر
لعدم صلاحية المتاخر للنسخ انتهى فعرف فى ما لا يقبل النسخ من
المعلومين بين المتقارنين وغيرهما وفى هذه التفرقة نظر
واضح وتقدم منازعته للمحصول فى عدم قبول المعلومين
الترجيح على وفق ما اطلقه فى جمع الجوامع وشرحه وقوله
السابق فيتعين العمل باحدهما عينا لعل المراد منه التعيين
بالترجيح وان تعذر احتمل التخيير عنده على وفق ما ياتى عن
جمع الجوامع عند جهل التاريخ فليتامل وان علم بينهما تاخر وعلم
عين المتاخر ولم يبين فان كانا مما لا يقبل النسخ اى كصفات
الله تعالى كما قاله التفتشوانى فقال فى المحصول فى المعلومين
فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر ولم يتعرض لما
لا يقبل النسخ من المظنونين بل اطلق انه اذا نقل تقدم احد
المظنونين على الاخر كان المتاخر ناسخا وفى حواشى شيخ الاسلام
ثم الظاهر ان محل ذلك اى النسخ اذا علم المتاخر اذا قبل المتقدم
النسخ والا فان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا قدم القطعى
او ظنيين طلب الترجيح ويحتمل تقدم الاول لسبقه وعدم
قبوله للنسخ انتهى وما ذكره فى المظنيين انه يطلب الترجيح
صرح به المصنف فى شرح المنهاج وما ذكره اذا كان احدهما

الألوكة
www.alukah.net

قطعيا انه يقدم ظاهر سوا اراد قطعي الدلالة لما تقدم في اول
الفصل عن شرح المنهاج للمصنف وعلى هذا فانما سكت عن القطعيين
لانه لا يقع بينهما تعارض او اراد قطعي المتن فقط اذ قطعية المتن
فقط من المرجحات كما صرح به غير واحد في اصل المسئلة كالامدي
حيث قال الاول اي من الترجيحات العائدة الى نفس الرواية
ان يكون احد الخبرين متواترا والاخر احادا فالمتواتر لتيقنه
ارجح من الاحاد لكونه مظنونا انتهى وتبعه ابن الحاجب فقال
وبالمتواتر على المسند انتهى وتقديم المتواتر حيث لا نسخ ولا
تخصيص كما هو معلوم من مباحثهما وسكت على هذا عن القطعيين
ويتجه فيهما التساقط والرجوع لغيرهما ان تعذر الترجيح بناء
على دخوله في القطعيين كما شمله كلام جمع الجوامع وفاقا لنزاع
النقشواني للامام كما تقدم وان كانا مما يقبل مدلوله النسخ
فينسخ حكم المتقدم ولو قطعيا من الكتاب بالمتاخر منهما
ولو سنة احادا كما اي كالنسخ الذي في ايتي عدة الوفاة
والنسخ الذي في ايتي المصابرة للعلم بعين المتاخر من الايتين
في الموضعين وقد تقدمت الايات الاربع في مبحث النسخ
وتقدم الكلام عليها وكذلك اي ومثل النطقين ان كانا
عامين النطقان ان كانا خاصين اي فيما تقدم فيهما من
وجوب الجمع بينهما ان امكن الجمع الخ فان امكن الجمع بينهما
يجمع وجوبا بينهما بحمل كل منهما على حال على ما تقدم بيانه
كما اي كالجمع الممكن الذي في حديث انه صلى الله عليه وسلم
توضا وغسل رجليه باضافة حديث الى ما بعده من
اضافة الدال للمدلول وهذا اي انه صلى الله عليه وسلم
توضا الخ او حديثه مشهور بين العلما موجود في الصحيحين
للبخاري ومسلم وغيرهما من كتب الحديث وغيرها

وحديث

وحديث انه صلى الله عليه وسلم توضا ورش الما على قدميه
وهما في النعلين باضافة حديث الى ما بعده كالذي قبله
وهذا رواه النسائي والبيهقي وغيرهما من المحدثين
فجمع بالبنا للمفعول اي فجمع بعضهم بينهما بان الرش كان
في حال التجديد للوضو وهو ايقاع الوضو من غير حدث
لما ورد في بعض الطرق للحديث من ان هذا الوضوء
وضوء من لم يحدث وقضية هذا الجمع عدم وجوب
غسل الرجلين في الوضو المجدد وجواز الاكتفا بالرش
والشافعية لا يقولون بذلك كما هو ظاهر من كتبهم وجمع
بعضهم بان الوضوء الذي فيه غسل رجليه الوضوء الشرعي
والذي فيه رشهما الوضوء اللغوي اي النظافة ويشكل
عليه قوله هذا وضوء من لم يحدث فان وضوء النظافة
لا يتقيد بحال عدم الحدث الا ان يجعل معناه من لم يجعله
للحدث وجمع التاج ابن الفركاح بانه غسلهما في النعلين
وسمى الغسل رشا مجازا انتهى اي لكونه اشبه الرش للمبالغة
في تخفيفه اشارة الى انه ينبغي ان يقتصد في غسلهما وان يغسلا
غسلا يقرب من الرش فانهما مظنة الاسراف في صب الما عليهما
نعم قد ينافي هذا الجمع قوله هذا وضوء من لم يحدث لان الغسل
على هذا الوجه لا يختص بوضوء من لم يحدث فليتامل وان لم
يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ بينهما بان لم يعلم بينهما
تقارن ولا تاخر في الورود يتوقف وجوبا فيهما عن العمل
بواحد منهما ويستمر التوقف الى ظهور مرجح لاحدهما
فيعمل به فان لم يترجح احدهما على الاخر بان تساويا من كل
وجه تخير الناظر بينهما على ما تقدم في العامين بما فيه
وهذا شامل لما يقبل النسخ وما لا يقبله وهو ظاهر مثاله

الألوكة
www.alukah.net

اى مثال المذكور مما لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ وظهر
المرجح او مثال عدم امكان الجمع بينهما الخ على ما سبق فى نظيره
ما جا وابدل منهما انه صلى الله عليه وسلم سئل عما يحل
للرجل من امراته اى من الاستمتاع بها فان الحل كالحرمة
اذا اضيف للذوات كان معناه عرفا ذلك كما تقرر فى محله
ومن التبعيض او الابتدا وهى حائض فقال ما فوق
محل الازار من بدنها كبطنها وصدرها او اراد به
نفس المحل او هو على ظاهره وفوقه ما استعلى عن محله
اى الاستمتاع به على ما تقرر اى هو ذلك وقضيته دخول
ما تحت الركبة فيما يحرم وقد صرح الفقها بحله مع استدلالهم
بهذا الحديث فلعلهم قاسوه على ما فوق السرة بجامع الامن
معه من الوطئ او حملوا ما فوق الازار على معنى ما جاوزه
وخرج عنه فيشمل ما تحت الركبة وفيه نظر لان مطلق الازار
قد يشمل جميع ما تحت الركبة والمسنون للرجل الى انصاف
الساقين ويندب للمراة ما يسترها او فهموا ان الازار كناية
عن العورة لان الازار يتفاوت فقد يرتفع عن السرة وقد
لا ينزل عن الركبة او لا يصل اليها فلا يجوز الضبط بنفسه
بالفعل ويجوز ان يراد به ظاهره المحاذى لما بين السرة والركبة
فيكون المراد جواز الاستمتاع بما بين السرة والركبة من ورا
حائل وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت
كانت احدانا اذا كانت حائضا فاراد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان يباشرها امرها ان تتزر ثم يباشرها قالت
وايكم يملك اربه كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يملك اربه نعم هذا الاحتمال لا يناسب الخلاف الاتى
فى الوطئ فوق الازار فان الظاهر انه ليس فى الوطئ

فى الفرج

فى الفرج بحائل فليراجع رواه اى ما جا الخ ابو داود وجا
ايضا فى الاستمتاع بالحائض انه صلى الله عليه وسلم قال
اصنعوا اى بالمراة الحائض وهذا الامر للاباحة كل شى من
الاستمتاعات الا النكاح اى الوطئ رواه اى روى
انه صلى الله عليه وسلم قال ذلك مسلم ومن جملته
اى جملة افراد الوطئ الوطئ فيما فوق الازار فالحديث
المذكور يجوزه وهذا يحرمه فتعاوضا فيه ولم يمكن
الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقفوا عن العمل بواحد منهما
الى ان ظهر المرجح من الاحتياط عند بعض واصالة الحل
عند بعض اخر فرجح بعضهم التحريم احتياطا لان
العمل بمقتضاه يخلص من المحذور يقينا بخلاف العمل
بمقتضى الحل كما تقدم ورجح بعضهم الحل لانه الاصل
فى المنكوحة فيستصحب عند الشك فى التحريم هذا
ولقائل ان يقول فى كون هذين الحديثين من هذا
القسم اعنى ان يكون النطقان خاصين منع ظاهر بل هما
من القسم الرابع وهو ان يكون كل واحد منهما عاما من وجه
وخاصا من وجه لان منطوق الثانى عام فيما فوق الازار
وما تحته خاص بحل ما عدا الوطئ بل اقول وبحرمة
الوطئ بالمفهوم فخصوصه امران حل ما عدا الوطئ بالمنطوق
وحرمة الوطئ بالمفهوم ومفهوم الاول عام فى تحريم
الوطئ وغيره خاص بما تحت الازار واذا خصص عموم
كل منهما بخصوص الاخر باقتصر مفهوم الاول على الوطئ
واخرج منه غيره اخذا من خصوص الثانى بالمنطوق
الذى هو حل ما عدا الوطئ واما خصوصه بالمفهوم الذى
هو حرمة الوطئ فهو بالنسبة لمفهوم الاول من قبيل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ذكر بعض افراد العام بحكمه وهو لا يخصص بخلاف ذكر بعض
افراده بغير حكمه فانه يخصصه كما تقدم في مبحث التخصيص
من نحو تخصيص قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات بقوله
تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اى
حل مع ان المحصنات من افراد المشركات لكنه ذكر بغير
حكمه وتخصيص حديث الصحيحين فيما سقت السما العشر
بحديثهما ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مع ان
ما دون خمسة اوسق من افراد ما سقت السما لكنه ذكر
بغير حكمه وقصر منطوق الثانى على ما فوق الازار واخرج
عنه ما تحته اخذا من خصوص مفهوم الاول اندفع
التعارض ونتج حرمة الوطى فقط اى فى الفرج كما هو المتبادر
من الوطى كما لا يخفى وهذا ما اختاره النووى فى تحقيقه
وفتواه فى مجموعه وان كان المرجح فى المذهب تحريم غير
الوطى ايضا فان قلت اذا اخرج من منطوق الثانى
ما تحت الازار لم تكن النتيجة حرمة الوطى فقط لان ما
تحت الازار وهو خصوص مفهوم الاول اعم من الوطى
قلت لكنه قيد بالوطى اخذا من خصوص الثانى فيؤول
الحال الى ان الخارج من منطوق الثانى ما تحت الازار
مراد امنه الوطى فان قلت يرد على هذا ان حرمة
الوطى مفهومة من الثانى فلا حاجة الى اثباتها بطريق
التخصيص قلت لا يضر ذلك لان غاية الامر انها
ثبتت بطريقين طريق المفهومية وطريق التخصيص
ولا محذور فى ذلك فان قلت تقييد ما تحت الازار
بالوطى انما استفيد من الثانى فتخصيص الثانى بخصوص
الاول يؤول الى تخصيص الثانى بنفسه قلت ينبغى

ان لا يضر ذلك لانه جا بطريق التبع دون القصد والواسطة
لا يغيرها فان قلت يلزم على ذلك ان استثنا النكاح
فى الثانى منقطع لان الثانى محمول على ما فوق الازار بمقتضى
التخصيص لا يشمل الوطى فى الفرج قلت قد يقال لا محذور
فى التزام ذلك فليتامل فى المقام ثم ما تقرر من الفرق بين
ذكر فرد العام بحكمه وذكره بغير حكمه وان الاول لا يخصص
وان الثانى يخصص هو حاصل كلام الاصوليين كما هو معلوم
من كتبهم لمن له المام بها ثم رايت بعضهم وجه اختيار
النووى بما حاصل ما اوردناه وان كان ما ذكرناه اتم وابين
كما يعلم بمراجعتها ورايت بعضهم رد هذا التوجيه بانا
لا نسلم ان هذا من باب التخصيص بل من باب ان ذكر بعض
افراد العام لا يخصصه وحينئذ يتحقق التعارض ويتعين
الاحتياط انتهى وهو غلط كما يعلم من الفرق المذكور وذلك
لانه ان اراد العام الاول الذى هو مفهوم الحديث الاول
فان اراد ببعض افراده الذى لا يخصصه خصوص الحديث
الثانى الذى هو ما عدا الوطى فهو غلط لان هذا الفرد مذكور
بغير حكم العام لان حكم العام الحرمة وحكم هذا الفرد الحل
والفرد الذى لا يخصص ذكره العام شرطه ان يكون مذكورا
بحكم العام وان اراد به النكاح الذى هو المستثنى فى
الحديث الثانى لم يفد لانه يكفى تخصيصه بالفرد الاول
الذى هو ما عدا النكاح لذكره بغير حكمه وان اراد العام
الثانى الذى منطوق الحديث الثانى وان اراد بفرده
خصوص مفهوم الحديث الاول فهذا غلط ايضا لان هذا
الفرد مذكور بغير حكم العام لان حكم هذا الفرد الحرمة
وحكم هذا العام الحل ومثل ذلك يخصص كما تقرر فيستفاد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

حينئذ انه اباحة كل شئ مصورة بما تحت الازار مع استثناء
الوطئ وذلك يفيد ان المحرم الوطئ فقط فان قلت لو
راعينا منطوق الاول قلنا هو عام في الوطئ وغيره خاص
بما فوق الازار وعلى هذا فاذا اخص عموم كل منهما بخصوص
الاخر انتج حرمة الوطئ فوق الازار لكن من غير تعارض
فيه ولان مفهوم الثاني باعتبار حمله على ما فوق الازار حرمة
الاستمتاع بما تحت الازار وطا وغيره وهذا موبد للمذهب
وارد على اختيار النووي قلت لا يصح حمل الثاني على خصوص
الاول وهو ما فوق الازار لانه ما فوق الازار من افراد
عموم الثاني مذكور بحكمه لانه مذكور بالحل كعموم الثاني
فلا يخصصه كما تبين مما تقرر ثم رايت بعض مشايخنا اورد
ان الحديث الاول يعني حديث مسلم يدل على اباحة غير
الوطئ اي فيما تحت السرة بالمنطوق وقد عارضه مفهوم
الثاني يعني حديث ابي داود والمنطوق مقدم على المفهوم
قال لكن يمكن الجواب بجعل مفهوم الحديث الثاني مخصصا
لمنطوق الحديث الاول واما ما في شرح الورقات من ان
استثنا النكاح في الحديث الاول عام فيما فوق السرة
وتحتها فيتعارض مع منطوق الحديث الثاني في الوطئ الكائن
فوق الازار فالجواب عنه ان النكاح يحمل على الوطئ في
الفرج فلا تعارض واعلم انك اذا حققت النظر علمت ان
الذي في المجموع بين وذلك لان مفهوم الحديث الثاني فيه
عموم وخصوص فعمومه من حيث شمول الوطئ وغيره
وخصوصه من حيث الاختصاص بما تحت الازار وكذا
الحديث الاول في منطوقه عموم من حيث شمول الذي
تحت الازار وغيره وخصوص من حيث حل ما عدا الوطئ

فاذا

فاذا جعلت خصوص كل منهما قاضيا على عموم الاخر نتج منه تحريم
الوطئ خاصة فليتامل انتهى وما ذكره اولا فيه بحث من
وجهين الاول ان المرجح في الاصول انه اذا كان في المنطوق
عموم خصصه مفهوم المخالفة ولا يقدم المنطوق عليه فكيف
جزم الشيخ بالايراد وذكر الجواب بعبارة الامكان الدال
على ضعف الجواب وبعده والثاني انه اقتصر في الجواب
على ان مفهوم الحديث الثاني مخصص لمنطوق الحديث
الاول فان اراد مع ذلك ان خصوص الاول وهو حل ما
عدا النكاح مخصص لمفهوم الحديث الثاني كما تقتضيه
القاعدة وسيشير اليه في كلامه الثاني صار مقتضى
الايراد وجوابه واحدا وهو حرمة الوطئ فقط فلا معنى
للايراد والجواب وانه لم يرد مع ذلك ما ذكر فلا وجه له
مع اقتضا القاعدة ارادته كما اعترف به في كلامه الثاني
فكان ينبغي الابتدا بالكلام الثاني والاقتصار عليه ورايت
بعضهم ذكر ما حاصله انه خص بمفهوم الحديث الاول يعني
حديث ابي داود عموم الثاني وانه انما لم يجعل الثاني مخصصا
لمفهوم الاول حتى لا يحرم الا الوطئ لانهما تعارضا فيما بين
السرة والركبة ما عدا الوطئ فان الاول حرمه والثاني
اباحه ولم يمكن الجمع فرجح التحريم احتياطا انتهى ويرده
ان الاول حرمه بعمومه لكن يجب تخصيص ذلك العموم
بخصوص الثاني الذي هو حل ما عدا الوطئ كما اقتضته
القواعد الاصولية وبذلك يظهر اندفاع التعارض
وامكان الجمع بتخصيص عموم كل بخصوص الاخر وذلك
ينتج حرمة الوطئ فقط فليتامل وانه علم التاريخ
فانه علم تقارنهما في الورود عن الشارع تخير المناظر

الألوكة
www.alukah.net

بينهما في العمل انه تعذر الترجيح وان علم تاخر احدهما عن الاخر
فان كانا مما لا يقبل مدلوله النسخ فعلى ما تقدم في تقريره عن
المحصول وحواشي شيخ الاسلام وان كانا مما يقبل مدلوله
النسخ نسخ حكم المتقدم بالمتاخر كما اي كالنسخ الذي تقدم في
حديث زيارة القبور من نسخ المنع من زيارتها بطلبها المتاخر
عنه وان كان احدهما عاما والاخر خاصا فان تاخر الخاص
عن وقت العمل بالعام فينسخ العام بالخاص بالنسبة لما تعارضا
فيه وان تاخر عن الخطاب بالعام دون وقت العمل او تاخر العام
عن وقت العمل بالخاص او عن وقت الخطاب به دون وقت
العمل او تقارنا بان عقب احدهما الاخر او جهل تاريخهما فيخص
العام بالخاص بان يقصر على ما عدا افراد الخاص وهذا
التخصيص كتخصيص حديث التحميض فيما سقت السما
اي من ثمر او زرع واسناد السقي الى السما مجاز عقلي والمراد
بها المطر ومنه ما في الحديث باثر سما كانت من الليل او السحاب
فان ما علاك سما او الفلك فان المطر يبتدي منه الى السحاب
ثم من السحاب الى الارض على ما دلت عليه الظواهر العشر
اي يجب فيه اخراج عشر ما حصل منه لمستحقه المعروفين
عند بيانه لكن بما دون خمسة اوسق معدة فيختص الوجوب
بما بلغ خمسة اوسق وان كان كل منهما عاما من وجه اي باعتبار
جهة فيخص عموم كل منهما بخصوص الاخر بان يقصر على
ما عداه بان اي بسبب انه او بشرط ان يمكن ذلك التخصيص
بحيث يزول به التعارض سوا في ذلك تقارنا في الورود او
تاخر احدهما عن الاخر فيه لكن لقائل ان يقول قياس ما تقدم
انه اذا تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان ناسخا منه لما
تعارضا فيه انه المتاخر مما بينهما عموم وخصوص من وجه عن

وقت

وقت العمل بالاخر ناسخ للاخر بالنسبة لما عارضه فيه ولم اره
مثاله اي مثال كون كل منهما عاما من وجه وخاصا من وجه
فلا بد من المسامحة في قوله حديث ابي داود وغيره اذا بلغ
الما قلتين اي القدر المخصوص منه المسمى قلتين او قدرهما
بملا قلتين فانه لا ينجس حالة كونه هذا الحديث ملاحظا مع
حديث ابن ماجة وغيره الما لا ينجسه شي الا ما غلب على
ريحه وطعمه ولونه اي الا ما غلب احد اوصافه من الريح
والطعم واللون احد اوصاف الما بان ظهر احد اوصافه فيه
فالواو بمعنى او فالحديث الاول اي لفظ الما فيه خاص بالقلتين
اي لا يشمل ما دونهما لتقييده بالشرط المذكور عام في المتغير
وغيره لصلاحيته لكل منهما والحديث الثاني اي لفظ الما فيه
باعتبار الاستثنا خاص بالمتغير لا يتناول غير المتغير عام في
افراد القلتين اي ما لم ينقص عنهما وما دونهما لصلاحيته لكل
منهما فحديث عموم الاول اي عموم لفظ الما فيه لافراد المتغير
وغير المتغير بخصوص الثاني اي بخصوص لفظ الما فيه بافراد
المتغير باعتبار الاستثنا بان قصر على غير المتغير واخرج عنه
المتغير حتى يحكم بالرفع على ابتدائيته حتى والنصب بان مقدرة
بعدها اي فبسبب هذا التخصيص يحكم او تخصيصا منتهيا الى
الحكم او لاجل ان يحكم بان القلتين ينجس بالبنا للمفعول
بالتغير له بدلالة الحديث الثاني فانه حكم بنجاسة الما الشامل
للقلتين عند تغيره من غير ان يعارضه الاول الدال على عدم
تنجس الما المقصور على غير المتغير وبين عموم الثاني اي عموم
لفظ الما فيه لافراد القلتين وما دونهما بخصوص الاول
اي بمفهوم خصوص الاول بالقلتين وهو تنجس ما دونهما
بمجرد ملاقاة الخبث من غير توقف على غير بان قصر على

الألوكة
www.alukah.net

القلتين واخرج منه ما دونهما حتى يحكم بالرفع والنصب على ما تقدم
بانه ما دون القلتين ينجس ان تغير وكذا ان لم يتغير لدلالة
مفهوم التقييد فى الحديث الاول بالقلتين على نجاسته مطلقا
من غير ان يعارضه الحديث الثانى الدال على عدم تنجس الما
عند عدم التغير لقصره على القلتين ولا يضر فى صحته التمثيل
بهذين الحديثين ضعف الاستثنا فى الحديث الثانى كما قاله جمع
من ايمة الحديث منهم البيهقى والنووى لان الغرض من
التمثيل التوضيح وهو حاصل مع ذلك وقد نقل الاجماع على معنى
هذا الاستثنا اى حيث لا فى الخبث الما لا مطلقا فلا يرد هذا
الاجماع على قول الشافعية بطهارة ما تغير بحيث لم يلاقه كان
تروح بجيفة على الشط لدخوله فى عموم الما لا ينجسه شئ فان له
بان تخصيص عموم كل منهما بخصوص الاخر بحيث يندفع
التعارض بينهما بان لم يندفع بالتخصيص احتيج فى العمل
باحدهما الى الترجيح بينهما بان يرجح احدهما على الاخر فيما تعارضا
فيه اى بالنسبة لما تعارضا بسببه بمرجح من المرجحات المبسوطة
فى المطولات سوا تعارضا فى الورود ام تاخر احدهما عن الاخر مثاله
اى مثال عدم امكان تخصيص عموم كل منهما بخصوص الاخر بحيث
يندفع التعارض بينهما فلا بد من المسامحة فى قوله حديث
البخارى وابدل منه قوله من بدل دينه بان انتقل عنه
الى الكفر والمتبادر من قوله دينه دين الاسلام ويمكن ارادة
الاعم فيشمل نحو تهود النصرانى وتنصر اليهودى فانه
لا يقبل منه الا الاسلام فان امتنع قتل فاقتلوه بعد استتابته
ان لم يتب وحديث الصحيحين للبخارى ومسلم وابدل
منه قوله انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النسا فالحديث
الاول عام فى افراد الرجال والنسا لصلاحية العام فيه

وهو

وهو لفظ من لكل منهما خاص باهل الردة منهما وهو من انتقل
منهما عن الاسلام الى الكفر لتقييده بتبديل الدين وعلى الاحتمال
السابق يراد باهل الردة من انتقل عن دينه الى غيره والحديث
الثانى خاص بالنسا وهو ظاهر عام فى افراد الحربيات
والمرتدات لصلاحية العام فيه وهو لفظ النسا لكل منهما
متعارضا فى شان المرتدة وبسببه اى فى جواب قولنا
هل تقتل المرتدة او لا تقتل فالجملة الاستفهامية استيناف
لبيان ثالثهما من القتل وعدمه الذى هو محل التعارض
لا يقال محل التعارض هو قتلها لا قتلها وعدمه فيجب الاقتصار
على قوله هل تقتل ولا يصح قوله او لا لانا نقول بل كل منهما
محله فان الحديث الاول اثبت القتل ونفى تركه والثانى بالعكس
ولم يندفع التعارض بتخصيص عموم كل منهما بخصوص الاخر قال
شيخ الاسلام زكريا وقد يرجح الخبر الاول بقيام القرينة على اختصاص
الثانى بسببه وهو الجزئيات انتهى ويؤيده ما نقله الاسنوى
انه اذا تعارض العام العرى عن السبب والعام الوارد على سبب
قدم الاول وكان القرينة المذكورة هو ان المقصود بالنهى حفظ
حق القائمين ومن هنا كان المذهب عند الشافعية قتل المرتدة
قال الاسنوى بعد ذكر هذا القسم وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح
احدهما على الاخر فالحكم التخيير كما قاله فى المحصول انتهى واما الاجماع
فهو لغة العزم قال تعالى فاجمعوا امركم اى اعزموا والاتفاق
يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه واصطلاحا اتفاق
علما العصر وهو الزمان قل او كثر قال فى التلويح وفائدة
الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد
اجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين
الا حينئذ ولا يخفى انه من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح

الألوكة
www.alukah.net

به انسب بالتعريفات انتهى على حكم الحادثة اى الجملة التى من
شانها ان تحدث وتوجد من قوله او فعل او غيرهما ولو كان ذلك
الاتفاق على احد القولين قبل استقرار الخلاف بان قصر الزمان
بين الاختلاف والاتفاق سوا كان ذلك الخلاف لهم ام لمن قبلهم
اما الاتفاق بعد استقرار الخلاف فان كان من المختلفين فجوزه
جمع منهم الامام الرازى واتباعه ورجحه النووى فى شرح
مسلم ومنعه اخرون مطلقا منهم الامدى بنا على انه لا يشترط
انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقا قطعا وفى
شرح المختصر للتاج السبكى انه الاصح عند اصحابنا وعزاه المصنف
الى ميل الشافعى رضى الله عنه ونقله ابن برهان وغيره عن نصه
وقال السبكى انه اصح قوليه وقيل يجوز الا ان يكون مستندهم
فى الاجتهاد قاطعا وان كان من غير المختلفين فالاصح امتناعه
ان طال زمان الاختلاف اذ لو انقدح وجه فى سقوطه ظهر
للمختلفين بخلاف ما اذا قصر اذ قد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم
واللام فى العصر للجنس وفى الحادثة للعهد الذهنى باصطلاح
المعانى واضافة العلما للاستغراق اى جميع العلما فى اى زمان
كان واضافة الحكم الى الحادثة للعهد الذهنى باصطلاح المعانى
اى على حكم بالحادثة وتقييد الحكم بالحادثة للايضاح وبيان
الواقع واعتبار الحدوث فيها بالمعنى السابق اشارة الى وجه
بيان حكمها والمراد باتفاقهم على الحكم هو اشتراكهم فى اعتقاده
الدال عليه قولهم او فعلهم او تقريرهم مثلا او قول بعضهم
او فعله او تقريره مثلا مع فعل البعض الاخر او تقريره
او مع قوله او فعله وستاتى الاشارة الى ذلك فى كلام المصنف
قال واحد التحقيق القاضى العضد قد اختلف فى انه هل
يشترط فى الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين

فمن

فمن اشترط ذلك لا يكفى عنده الاتفاق فى عصر بل يجب استمراره
ما بقى من المجمعين احد فيزيد فى الحد الى انقراض العصر ليخرج
اتفاقهم اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المقصود وهو ما
يكون حجة شرعا وايضا فقد اختلف فى انه هل يجوز حصول
الاجماع بعد خلاف مستقر من حى او ميت ام لا فان جاز فهل
ينعقد ام لا فمن قال لا يجوز او يجوز وينعقد فلا يحتاج الى اخراجه
عن الحد ومن يرى انه يجوز ولا ينعقد فلابد ان يخرجه عن الحد
بان يزيد قيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر انتهى وسياتى فى كلام
الشارح اشارة الى انه لا ينعقد الاجماع فى حياته عليه الصلاة والسلام
فلابد من زيادة تقييد اتفاق علما العصر بكونه بعد وفاته صلى الله
عليه وسلم كما قيد به فى جمع الجوامع فلا يعتبر حيث قيد الاتفاق
بعلما العصر اتفاق غير العلما فليس باجماع اتفاقا ولا وفاق اى
موافقة العوام لهم على ذلك الحكم لان قولهم حكم فى الدين
بغير دليل وهو خطا فلا يعتد به ولانهم ليسوا من اهل الاجتهاد
فلا عبرة بقولهم كالصبى والمجنون كذا علله الامام الرازى وغيره
وقضيته انه لا يتوقف انعقاد الاجماع على الصبيان او المجانين
العلما فليتامل والمراد بالعوام هنا من عدا العلما ونعنى بمعشر
العلما فى حد الاجماع الشرعى ما العلما المعتبرا وهم المجتهدون
وحينئذ فلا يعتبر وفاق الاصوليين مثلا لهم وقيل يعتبر
ذلك لتوقف استنباط حكم الحادثة على الاصول ورد بانهم
عوام بالنسبة الى حكمها واقتصر على الاصوليين مع ان
غيرهم كذلك اختصارا مع فهم غيرهم من المفرع عليه وكذا
منهم بالاولى لانه معرفة الحوادث اشد احتياجا الى
الاصول من سائر العلوم [illegible] بالحادثة فى قولنا
على حكم الحادثة الشرعية اى المنسوبة الى الشرع لكونه حكما

الألوكة
www.alukah.net

ماخوذ امنه ولو بطريق القياس من حيث انها حادثة شرعية
اذ الحادثة الشرعية قد يكون لها حكم غير شرعي ايضا وانما
عينا بها ما ذكر لانها هي محل نظر الفقها من حيث انهم فقها
وهذه ملتبسة بخلاف اى بمخالفة الحادثة اللغوية
اى المنسوبة الى اللغة لكون حكمها ماخوذ امنها من حيث
انها حادثة لغوية اذ قد يكون لها حكم شرعي ايضا وقوله
مثلا حال من اللغوية اى حال كونها مثلا اى ممثلا لها لما
يخالف الشرعية لا قيد له فان غيرها كذلك كالعقلية
كحدوث العالم والدنيوية كالحروب بل نازع المصنف في الاجماع
في العقلية فقال في البرهان لا اثر للاجماع في العقليات فان
المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها اتفاق
ولم يعضدها وفاق وانما يعتبر الاجماع في السمعيات انتهى
واما العقليات التي يتوقف عليها حجية الاجماع كوجود الباري
وصحة الرسالة ودلالة المعجزة فلا نزاع في انه لا اثر للاجماع
فيها وانما خالفت اللغوية الشرعية لانها ليست محل نظر
الفقها من حيث انهم فقها وان كانت محل نظرهم من جهة
اخرى فلا تعلق اتفاقهم الذي هو الاجماع الشرعي الذي
الكلام فيه بها من هذه الحيثية فانما يجمع فيها اى في شانها
وبسببها اى على حكمها على اللغة من حيث انهم علما اللغة
فانها محل نظرهم من تلك الحيثية كما ان كلا من العقلية
والدنيوية مثلا لا يختص الاجماع فيهما بالفقها وما ذكره من ان
الحادثة محل نظر الفقها لا ينافيه ما تقدم من ان النظر هو
الفكر في حال المنظور فيه فحمله هو حال المنظور فيه لا نفس
المنظور فيه كالحادثة لان المنظر في الشيء يصدق بالنظر
في احواله او لان الحادثة محل النظر ايضا فانه اعتبر في النظر

الانتقال

الانتقال من المنظور فيه الى احواله ثم من احواله الى المطلوب
كما تقدم او لان التقدير لان احوالها محل نظر الفقها فهو على
حذف المضاف وخرج بقوله المصنف اتفاق علما العصر قول المجتهد
الواحد او فعله مثلا اذا لم يكن في العصر غيره لانتفا الاتفاق
عنه فانه لا يتصور من اقل من اثنين فلا يكون اجماعا وهل
يحتج به قولان حكاهما الامدي وابن الحاجب من غير ترجيح
وصرح الامام الرازي واتباعه بانه حجة واختار في جمع الجوامع
انه غير حجة وعلى انه حجة لو تقرير اجتهاده قاله الاسنوي
فعلى الاخذ بالثاني نظر يحتاج الى تامل وكذلك لو حدث
مجتهد اخر وادا اجتهاده الى خلافه انتهى ودخل في علما
العصر عدد التواتر وغيره وخالف المصنف فشرط عدد
التواتر والعدول وغيرهم وهو الصحيح بنا على الصحيح
من عدم اشتراط العدالة في الاجتهاد وعلما غير هذه الامة
من الامم السابقة لكن صرح الامدي بان اتفاقهم ليس
باجماع واقتضاه كلام الامام الرازي ونقله الشيخ في اللمع
عن الاكثرين وسياتي في كلام المصنف انه ليس بحجة وخرج
عنهم الكفار كمن تكفره بدعته لاشتراط الاسلام في
الاجتهاد المتوقف عليه كونهم علما بالمعنى المراد السابق وخرج
هذه الامة اى اتفاقهم على حكم الحادثة وتقدم ان المعتبر
اتفاق العلما بمعنى الفقها على حكم الحادثة حجة في حق كل واحد
منهم يجب عليه الاخذ به دون اتفاق غيرها من الامم
عليه فليس حجة في حق احد من هذه الامة كما افصح به الشارح
في شرح جمع الجوامع ثم قال وقيل انه حجة بنا على ان شرعهم
شرع لنا انتهى وقال الزركشي لم يبين الخلاف في كونه
حجة عندنا او عندهم ويحتمل انه عندنا وهو فرع على كونه

الألوكة
www.alukah.net

حجة عندهم ويكون مفرعا على ان شرع من قبلنا شرع لنا انتهى
وانما كان اجماع هذه الامة حجة دون غيرها لقوله صلى الله
عليه وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة اى باطل ولو بحسب
الواقع دون اعتقادهم كما هو المتبادر من السياق بمعنى انه
لا يقع اجتماعهم على الباطل لا عمدا ولا خطا وفي الصحاح والضلال
والضلالة ضد الرشاد رواه الترمذي وغيره كابي داود
وهذا اللفظ للترمذي وفي سنده ضعيف لكن اخرج له الحاكم
شواهد ولفظ ابي داود ان الله اجاركم من ثلاث خصال ان لا
يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا وان لا يظهر اهل الباطل على اهل
الحق وان لا يجتمعوا على ضلالة وسكت عليه فيكون حجة عنده
فنفي الضلالة عن اجتماعهم وهو يستلزم كونه حقا فيكون
حجة واشعرت اضافة الامة اليه باخراج غير امته عن هذا
الحكم اذ تخصيص الشيء بالذكر مما يشعر بنفي غيره والشرع
وهو ما شرعه الله مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ولا حاجة لتاويله
بالمشروع لانه صار اسما لما ذكر ووصفه بالورود مجاز في قوله
ورد الينا بعصمة هذه الامة والمراد بها من ينعقد الاجماع
باتفاقهم كما هو ظاهر مما تقدم من ان اتفاق غير العلما لا يكون حجة
وحجية اتفاق العلما لا تتوقف على موافقة غيرهم والعصمة
عند اهل السنة ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الحكما ملكة
تمنع الفجور وعندي انه يصح تفسيرها على طريق اهل السنة
بالملكة المذكورة مع ارادة انها ملكة اى كيفية يخلقها الله
تعالى تمنع الفجور بطريق جري العادة لكن ينبغي ان المراد بها
هنا ان لا يقع منهم اجتماع على باطل وان لم يكن ذنبا لجهلهم
به بدليل استدلاله بالحديث فانه نفى اجتماعهم على الضلالة
وهي اعم من الذنب وهل المراد بعدم وقوع الاجتماع عدم

وقوع

وقوع الاجتماع على اعتقاد الباطل او على العمل به او على اى واحد
منهما فيه نظر والثالث اقرب لظاهر الحديث وسياق
الاستدلال يمنع الاقتصار على الثاني والباني بعصمة للتعدية
متعلقة بورود سوا اريد بالشرع نفسه او ما يدل عليه لا يقال
لا حاجة لاثبات عصمتها مع اثبات حجية اجماعها لانا نمنع ذلك
اذ لا يلزم من الحجية العصمة فان قول المجتهد الواحد حجة على
مقلديه مع عدم عصمته و انما قلنا
ان الشرع ورد بعصمة هذه الامة عما ذكر لهذا الحديث
الذي ذكره المصنف ونحوه مما تقدم وغيره فلا يقع اجتماعهم
على الارتداد في عصر من الاعصار وان امكن عقلا لانه باطل وقد
نفى الشرع وقوع اجتماعهم عليه وهل يمتنع انقسامهم
فرقتين كل فرقة مخطئة في مسئلة قولان احدهما نعم وعليه
الاكثرون لتحقق الخطا نظرا الى مجموع المسئلتين وثانيهما وهو
المرجح لا وذلك لانه لم يخطئ الا بعضهم نظرا الى كل مسئلة على
حدة فقوله لهذا الحديث وفي بعض النسخ كهذا الحديث ونحوه
بالكاف فيكون مثالا للشرع على حذف المضاف ان اريد به
نفسه اى كمدلوله فان اريد به ما يدل عليه فلا حذف
ولي هنا اشكال لم اره وهو انه كما علم مما تقرر اذا كان في العصر
ثلاثة علما انعقد الاجماع باتفاقهم وامتنع وقوع الخطا منهم
ولو كان فيه عشرة الاف واتفقوا ما عدا واحدا منهم لم
ينعقد وقد يقع منهم الخطا فلم كانت الثلاثة لا تجتمع على
الضلالة والخطا اذا لم يكن غيرهم والعشرة الالاف الا واحدا
اذا خالفهم او لم يوافقهم لجهله باتفاقهم تجتمع على ذلك
فليتامل والاجماع حجة اى محتج به على العصر الثاني
كعصره والمتبادر من العصر الزمان فيقدر المضاف اى اهل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لكن حمله الشارح على اهله بدليل تعبيره بمن في قوله وعلى من بعده
اي العصر الثاني الى اخر الزمان واورد الناظر اللفظ العصر
ولعل الحامل له على ذلك الاستغناء عن تقدير المضاف ويمكن
ان يريد تقدير المضاف الى العصر وعطف من على ذلك المضاف
وهو الموافق لحمله العصر فيما ياتي على الزمن حيث بينه بقوله
من عصر الصحابة ومن بعدهم ويفوت بان ارادة الزمن فيما
ياتي هو المناسب لفي وارادة الاهل هنا هو المناسب لعلى ولو
حمل العصر الثاني على ما بعد الاول استغنى عن قوله ومن بعده
لكنه لم يلتفت لذلك لبعده والمراد بكون الاجماع حجة وجوب
الاخذ به وامتناع مخالفته ودخل فيه السكوتي الاتي بيانه
وفي كونه حجة اقوال اصحها انه حجة مطلقا وقال الرافعي
انه المشهور عند الاصحاب قال وقيل هو اجماع فيه وجهان
انتهى وفي شرح الوسيط للنووي المصرح من مذهب
الشافعي انه حجة واجماع ولا ينافي ذلك قول الشافعي رضي الله
عنه لا ينسب الى ساكت قول لانه محمول عند المحققين على نفي
الاجماع القطعي فلا ينافي كونه اجماعا ظنيا ويكون المراد بقوله
لا ينسب الى ساكت قول نفي نسبة القول صريحا اليه لا نفي
الموافقة الاعم من الصريح كما يسمى سكوت البكر عند استيذانها
اذنا ولا يسمى قولا وكما يسمى سكوت الولي عند الحاكم عن الترويج
عضلا ولا يسمى قولا لكن المراد بكونه حجة هو جواز الاحتجاج
به لا وجوبه على ما صرح به شيخ الاسلام ابن قدامة من ان
الاجماع الظني يعني السكوتي يجوز مخالفته ولا يجوز خرج
بذلك عن كونه حجة كما يجوز مخالفة سائر الادلة الظنية
ولا يخرج بذلك عن كونها ظنية فالمراد جواز مخالفته بمعارض
صحيح لا بمجرد التشهي والاجماع حجة على اهل عصره ومن بعدهم

في اي

في اي عصر كان اي وجد الاجماع من عصر الصحابة وعصر اي
منه وجد بعدهم الى اخر الزمان خلافا للظاهرية والامام
احمد في احد قوليه في تخصيصهم حجيته بعصر الصحابة
وخرج بقوله من عصر الصحابة ومن بعدهم عصره عليه
الصلاة والسلام فانه المتبادر من عصر الصحابة غير عصره
عليه الصلاة والسلام فليس الاجماع حجة فيه بل لا ينعقد فيه
كما تقدم ولا يخفى عليك مباينة هذه المسئلة للتي قبلها فان
مضمون هذه بيان انعقاده لا يختص بعصر الصحابة
بل يتحقق في اي عصر بعده ايضا ومضمون تلك بيان انه
اذا انعقد صار حجة في جميع الاعصار الاتية بعد عصره
فليتامل ذلك لئلا يغفل عنه فيظن انه لا حاجة الى قول
الشارح السابق ومن بعده مع قول المصنف وفي اي عصر كان
ولا يشترط في حجيته اي في كون الاجماع حجة على اهل عصره
ومن بعدهم سوا فيه السكوتي وغيره انقراض العصر
اي عصر الاجماع بان يموت اهله اي اهل العصر وهم
المجمعون او اهل الاجماع على القول الصحيح وذلك لسكوت
ادلة الحجية اي الادلة الدالة على كونه حجة عنه اي عن
ذلك الاشتراط والاصل عدمه وقيل يشترط في الحجية ذلك
لجواز انه يظهر لبعضهم اي المجمعين ما يخالف اجتهاده
فيرجع عنه جواز ابل وجوبا واجيب هذا القائل عن
هذا الدليل بانه انما يصح لو جاز له الرجوع عنه لكنه
ممنوع لانه لا يجوز له الرجوع عنه وذلك لاجماعهم
عليه المانع من اتباع غيره بالادلة المطلقة على حجيته
كما تقدم وعبارته في شرح جمع الجوامع واجيب بمنع جواز
الرجوع عنه للاجماع عليه انتهى فعلم ان الجواب منها وارده

الألوكة
www.alukah.net

هنا في صورة الدعوى مبالغة وما ذكر في حيزه سند له غير مساو بل
وغير احسن ايضا والكلام على مثله لا يفيد فلا يتوجه ان الاستدلال
باجماعهم عليه يتوقف على انه لا يشترط في الاحتجاج به الانقراض
وذلك هو محل النزاع فليتامل ويوخذ من دليل الثاني والجواب
عنه ان الخلاف في العلماء من اهل العصر لا مطلقا ومن ذلك
اخذ تفسير الاهل فيما سبق بالمجمعين وهو صحيح كاف لانه
يوخذ من عدم اشتراط انقراضهم عدم اشتراط انقراض غيرهم
من العوام اذ لا قائل باشتراط انقراض العوام دون العلماء وعلى
هذا فالمراد من الصحيح عدم اشتراط انقراض اهل العصر مطلقا
لا العلماء ولا العوام ومما قابله به الشارح اشتراط انقراض العلماء
لكن المقابل لا ينحصر في ذلك فقد قيل ايضا باشتراط انقراض
جميع اهل العصر من العلماء والعوام وباشتراط انقراض غالبهم
وباشتراط انقراض غالب علمائهم ويمكن حمل المقابل الذي حكاه
الشارح على احد هذه الثلاثة وحينئذ يكون الدليل الذي ساقه
له لاثبات المطلوب في الجملة ولا يخفى عليك اختصاص الجواب
بغير السكوتي لجواز مخالفته كما تقدم فان قضية ذلك جواز
رجوع بعض المجمعين مع انه ايضا لا يشترط في حجيته الانقراض
كما اشرنا اليه وعلى هذا فالغرض من الجواب دفع دليل المقابل
في الجملة فان قلت جعل الشارح هنا الخلاف في حجية الاجماع
يخالفه ما في شرح جمع الجوامع له كغيره من جعله في انعقاده
وسياتي له هنا من قوله يعتبر في انعقاد الاجماع وان سلم
عدم المخالفة فما وجه العدول هنا عما هناك قلت لا مخالفة
للتلازم بين عدم توقف حجيته على الانقراض وعدم توقف
انعقاده عليه اذ يلزم من الاول الثاني وبالعكس ووجه العدول
الاشارة الى صحة كل من الامرين نعم القائلون باشتراط الانقراض

قائلون

قائلون بحجية الاجماع قبله لكن لو رجع راجع او خالف مخالف
لان ذلك عندهم قادحا في الاجماع فاشتراط الانقراض في الحقيقة
انما هو لاستقرار حجيته واستقرار انعقاده لا لاصلهما فقوله
هنا في حجيته اي في استقرارها لا في اصلها اذ لا نزاع فيه وكذا
قوله الاتي في انعقاد الاجماع معناه في استمرار انعقاده لا في
اصل انعقاده فانه قلنا انقراض العصر بموت اهله شرط
في حجية الاجماع وهو مقابل الصحيح يعتبر بالجزم على انه
جواب الشرط او بالرفع على انه دليل الجواب عند سيبويه او
نفس الجواب على اضمار الفا عند الكوفيين او لا على اضمار شيء
وانما لم يجزم لفظه لعدم عمل الاداة في لفظ الشرط مع قربه
اي وان كان المانع فلا تعمل في الجواب مع بعده عند بعضهم اي
ان ذلك امر مناسب فارتكب في استمرار انعقاد الاجماع
قوله اخذ واو في حياتهم اي المجمعين وتفقد وبسار
من اهل الاجتهاد لانصافه بشروطه الاتية مما اجمعوا
عليه بان يوافقهم عليه بقول او غيره ولهم اي للمجمعين
على هذا القول وهو ان انقراض العصر شرط انه يرجعوا
عن ذلك الحكم الذي ادى اجتهادهم اليه الى منافيه
او لا لعدم استقرار الاجماع والاجماع يصح اي يتحقق بقولهم
اي المجمعين وبفعلهم اي بكل منهما ولهذا اعاد الباء ومثل
كل منهما كما هو ظاهر قول البعض مع فعل البعض الاخر قال
المصنف واذا اجمعوا على فعل نحو اكلهم لطعام دل اجماعهم
على اباحته كما يدل اكله عليه السلام على الاباحة ما لم تقم قرينة
دالة على الندب او الوجوب انتهى وقد يقال او على الكراهة
لانه عليه السلام يفعل المكروه لبيان الجواز وقال ابو الحسين
يجوز اتفاقهم على القول والفعل والرضا ويجوز واعن الرضى

الألوكة
www.alukah.net

في انفسهم فيدل على حسن ما رضوا به وقد يجمعوا على ترك القول
وترك الفعل فيدل على انه غير واجب ويجوز ان يكون ما تركوه
مندوبا اليه لان تركه غير محظور انتهى فان قلت مسئلة الرضى
يغني عنها ذكر القول لان الرضا لا يعلم الا بالقول قلت قد يمنع
ذلك لانهم اذا بينوا بالقول تاريخ الرضا تبين حصول الاجماع من
حينئذ لا من حين القول فقط فليتامل كان يقولوا قولا لفظيا
بجواز شيء من فعل او غيره كقولهم يجوز فعل كذا او قول كذا
مثلا او بفعلوه المتبادر من الفعل مقابل القول وغيره لكن
يمكن حمله على ما يشمل ذلك اذ القول مثلا فعل اللسان فيدل
فعلهم له على جوازه لعصمتهم عن الباطل كما تقدم فلم لم
يدل على جوازه كان باطلا منافيا لعصمتهم وبقول البعض وبفعل
البعض منهم اي بكل منهما ولهذا اعاد الباء وانتشار ذلك القول
في الاول او الفعل في الثاني بحيث بلغ الباقين في المسئلتين
ومضى زمن يتمكنون فيه عادة من النظر وكانت الحادثة اجتهادية
تكليفية وسكوت الباقين في المسئلتين عنه بان لم ينكروه
ولا ظهر امارة الرضى او السخط منهم ويسمى منهم ذلك اي
الاجماع المتحقق بقول البعض الخ بالاجماع السكوتي وهل يسمى
اجماعا من غير تقييد بالسكوتي فيه خلف لفظي وتقدم تصحيح
حجيته مطلقا وان في كونه اجماعا حقيقة وجهين وخرج بقيد
الانتشار وما بعده ما اذا لم يبلغ القول او الفعل كل الباقين
وان لم يعرف له مخالف وكان الحكم مما تعم به البلوى كنقض
الوضوء من مس الذكر عند الاكثر او بلغهم ولم يمض الزمن
المذكور فليس من الاجماع السكوتي كما انه ليس من غيره ايضا وما
اذا لم تكن المسئلة اجتهادية بان كانت قطعية او لم تكن تكليفية
نحو عمار افضل من حذيفة او العكس فان السكوت على القول

في الاول

في الاولى المخالف لما علم فيها وعلى ما قيل في الثانية لا يدل على
شيء وما اذا ظهر امارة الرضى فهو اجماع قطعا او امارة السخط
فليس باجماع قطعا وقول المجتهد الواحد مثلا حال كونه
من علماء الصحابة رضي الله عنهم ليس بحجة على غيره من
الصحابة اتفاقا ولا من غيرهم على القول اي قول الشافعي
الجديد وهو ما قاله الشافعي رضي الله عنه بمصر لانه لا دليل
على كونه حجة فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل
لا يجوز واستثنى الامام الرازي في باب الاخبار من المحصول
وتبعه السبكي قوله في الحكم التعبدي فهو حجة لظهور ان مستنده
التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعي رضي الله
عنه وروي عن علي رضي الله عنه انه صلى في ليلة ست ركعات
في كل ركعة ست سجدات ولو ثبت ذلك عن علي قلت به لانه
لا مجال للقياس فيه والظاهر انه فعله توقيفا واعترض هذا
الاستثناء بانه لا حاجة اليه لان الاخذ بما ذكر ليس من باب
الاحتجاج بقول الصحابي بل من باب الاحتجاج بالمرفوع كما قاله جمع
ويجاب بان المقصود التنبيه على ذلك لئلا يغفل عنه ويتوهم
قبل التامل انه من باب الاحتجاج بقول الصحابي وفي القول
القديم وهو ما قاله الشافعي قبل دخوله مصر قول الصحابي
حجة على غير الصحابي مطلقا قال المولى سعد الدين مقدمة
على القياس قال في البرهان والظاهر من المذاهب انهم يعني
الصحابة اذا اختلفوا سقط الاحتجاج بقولهم وانما كان حجة في
القديم لحديث بترك تنوينه لاضافته الى جملة قوله اصحابي
كالنجوم ويجوز تنوينه وابدال الجملة منه ثم اشار الى وجه
الشبه بما يتضمن وجه الدلالة على المطلوب هنا ويفهم منه
ان الكلام في علمائهم فقال بايهم اقتديتم اهتديتم

والقديم ما قاله بالعراق

وليس كذلك

الألوكة
www.alukah.net

اى كنتم على هدى وحق فى ذلك الاقتدا جعل الاهتدا لازما
للاقتدا باى واحد منهم كان فدل على كونه حجة والا لم يكن
المقتدى مهتديا ولحديث اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر
وعمر واجيب القديم عن الحديث بضعفه اى الحديث وعن
الحديثين جميعا بان الخطاب هنا انما هو مع الصحابة لكونه خطاب
مشافهة اى فلا يتاتى مع غير الصحابة لعدم حضوره فانتفى دخول
غيرهم ثم ان الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز ان يكونوا مجتهدين
لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم فتعين ان يكون المراد منه
ان العامى منهم اذا اقتدى باى مجتهد منهم اهتدى وهو
صحيح مسلم انتهى فان قلت على هذا لا يختص هذا الحكم
بهم قلت اجاب التاج السبكى بانه لا يختص بهم من هذا الوجه
ولكن فائدة تميزهم عن غيرهم بتقليد اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم الذين يشاركونهم فى الصحبة التى اعظم مناقبهم
وهذا الوصف لم يحصل لغيرهم فانه لولا الدليل الدال على
ان عامى الصحابة يقلد العالم منهم كهذا الحديث وغيره لكان
يقدح للمباحث لا يقلد الصحابى صحابيا اخر وان قلد العامى مجتهدا
والفرق ان المجتهد يتميز عن العامى برتبة العلم ولا وصف
فى العامى يقاومه واما عامى الصحابة فقد قاوم مجتهدهم
بمشاركته فى وصفه الاعظم انتهى واقول قد ينظر فيه بان
مجتهد الصحابة فيه فيه وصفان العلم والصحبة فكيف
يقاومه عاميهم الذى ليس فيه الا احدهما فقد استويا
من حيث الصحبة وامتاز العالم على غيره بالعلم كما فى غير
الصحابة ويمكن دفع السؤال بانه لما كان يظن او يتوهم
توهما قويا امتناع اتباع غيره عليه الصلاة والسلام من علما
الصحابة رضى الله عنهم مع وجوده عليه الصلاة والسلام

بين

بين لهم ان ذلك الاتباع سايغ وانه لا يختص ببعض دون بعض
منهم او بانه لما ظهر تميز بعض الصحابة عن بعض تميزا قويا
كما فى الشيخين والخلفا الاربعة والعشرة كان قد يظن اختصاص
جواز الاتباع لبعضهم دون بعض فبين لهم عليه الصلاة
والسلام ان الحكم بخلاف ذلك ثم لقائل ان يقول كون الخطاب
خطاب مشافهة لا يقتضى تخصيصه بالصحابة لجواز ارادة
غيرهم معهم مجازا كما انه اريد غير الحاضرين منهم معهم
كذلك اللهم الا ان يخص الخطاب بالحاضرين منهم ويلحق بهم
الغائبون واما الحمل على المجاز فلا يجوز الا بدليل وفى البرهان
والذى يوضح بطلان احتجاجهم ان اللفظ مبنى عن التخيير
فانه قال فبايهم فهذا ينبئ عن اختلافهم فى المسئلة الواحدة
ثم تخيير غير المجتهد فى الاخذ بقول ايهم شا اى لانهم لو لم يختلفوا
لم يكن الاقتدا بايهم بل بجميعهم ولو اختلفوا لسقط الاحتجاج
بهم عند مخالفنا فسقط استدلالهم من كل وجه انتهى وعلى
الجديد فهل يجوز لغير الصحابى تقليد الصحابى قولان المحققون
على المنع لا لنقص فى اجتهاده بل لارتفاع الثقة بمذهبه لعدم
تدوينه وضبطه واما الاخبار اى بيانها شرحا وحكما فالخبر
الذى هو مفردها ولم يقل فهى اى الاخبار لان التعريف
للحقيقة المدلول عليها بالمفرد دون الافراد المدلول عليها
بالجمع ولو سلم ان الجمع حامل لامرين الحقيقة والافراد ففيه
زيادة الافراد مع ايهام ان المطلوب بيانها والاخبار مبتدا
والخبر مبتدا ثان ما بعده خبره والجملة خبر المبتدا الاول والفا
مز حلقة عن محلها وهو المبتدا الاول والتقدير مهما يكن
من شئ فالاخبار الخبر الذى هو مفردها ما يدخله الصدق
والكذب وهذا انظير قولك واما زيد فابوه قائم ما اى مركب

الألوكة
www.alukah.net

كلامي يدخله على سبيل الاحتمال من حيث حكم الصدق اي
مطابقة حكمه في الكيفية للنسبة التي بين طرفيه في الواقع
مع قطع النظر عما يدل عليه الكلام بان يكونا ثبوتين او سلبين
والكذب اي عدم مطابقة حكمه في الكيفية للنسبة المذكورة
بان يكون احدهما ثبوتيا والاخر سلبيا ثم ان اريد بالحكم
الايقاع والانتزاع فالحكم بالمطابقة او بعدمها ظاهر لمغايرة
الحكم لهذا المعنى للنسبة المذكورة وهي الوقوع او اللاوقوع
تغايرا ذاتيا وان اريد به الوقوع واللاوقوع فالحكم بما
ذكر مبني على التغاير الاعتباري فان الوقوع واللاوقوع
من حيث انه مفهوم من الكلام يغاير الوقوع واللاوقوع من
حيث ثبوته في الواقع مع قطع النظر عما يفهم من الكلام والتغاير
الاعتباري كاف في الحكم بالمطابقة وبعدمها واورد على تعريف
الكذب المذكور المبالغات كجئتك البوم الف مرة فانه يصدق
عليها حد الكذب دون حد الصدق مع انها ليست بكذب
لوجودها في القران نحو يكاد زيتها يضيء واجاب استاذنا
الشريف بانه ان اريد ظاهر المبالغة بلا تاويل فهو كذب
ولا يقع في كلام الله وان اريد معنى صحيح بتاويل وقرينة
كالكثرة في المثال فهو قسم من المجاز وقد صرحوا بان الفارق
بين المجاز والكذب التاويل والقرينة وهو صريح في انه
اذا قصد من الكلام معنى مطابقا لم يكن كاذبا قال فالكذب
عدم مطابقة الحكم المراد للواقع والصدق مطابقته بتاويل
او لا فلا ثالث انتهى والمراد من دخول الصدق والكذب
دخول كل منهما بدا عن الاخر لا على سبيل الاجتماع ضرورة تنافيهما
كما علم مما تقرر فلا يتصور اجتماعهما واعترض بان من الاخبار
ما لا يدخله الكذب كخبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم

والبديهيات

والبديهيات الاولية كقولنا النار حارة ومنها ما لا يدخله
الصدق كقولنا الارض فوقنا والسما تحتنا والنقيضان
يجتمعان فلا يكون الحد جامعا لعدم صدقه على شيء مما ذكر
اذ لا يدخله كل منهما بدا عن الاخر بل يتعين فيه احدهما ويمتنع
الاخر واجيب بوجوه احدها ان المراد ما يدخله الصدق
والكذب لاحتماله لهما لا من حيث خصوص مادته بل من
حيث انه خبر يعني من حيث انه نسبة شيء الى شيء مع قطع
النظر عن سائر الخصوصيات كخصوصية القائل وخصوصية
الطرفين ومنها عموم الشيء المنسوب والشيء المنسوب اليه
اذ مع ملاحظة عمومهما لا يحتمل الكذب فان شيئا ما ضروري
الثبوت لشيء ما وحينئذ يصدق الحد على كل مما ذكر كقيده
وان كان مع النظر للخصوص قد يدخله كل من الصدق
والكذب بالمعنى المتقدم كقولك قام زيد فانه مع النظر
لخصوص القائل والطرفين يحتمل ان يكون صدقا وان
يكون كذبا اي ذا صدق وذا الكذب او صادقا وكاذبا
وان كان قد يتعين صدقه بان شوهد قيام زيد او كذبه
بان شوهد عدم قيامه وقد يقطع بصدقه وكذبه
لامر خارجي عن مجرد مفهومه كخصوصية القائل او الطرفين
الاول اي الذي يقطع بصدقه لامر خارجي كخبر الله تعالى
فانه مقطع بصدقه باعتبار خصوصية القائل والثاني اي
الذي يقطع بكذبه لامر خارجي كقولك النقيضان يجتمعان
فانه يقطع بكذبه باعتبار خصوصية الطرفين والوجه الثاني
ان المراد ما يدخله الصدق والكذب بحسب اللغة بمعنى
ان اي واحد منهما وصف به لا يكون وصفه به خطا في اللغة
فدخل جميع ما تقدم لان الخطا فيه بحسب الواقع دون اللغة

الألوكة
www.alukah.net

والثالث ان المراد ما يدخله الصدق والكذب لو لم يعلم
تحقق مضمونه او عدم تحققه بمعنى ما يجوز العقل صدقه
وكذبه لو لم يعلم تحقق مضمونه او عدم تحققه وما تقدم
لو لم يعلم العقل تحقق مضمونه او عدم تحققه لجوز فيه
الامرين ويمكن ان يجاب ايضا بان الواو بمعنى او التي
هي لمنع الخلو فليتامل واورد المناج الغزاري ان الصدق
والكذب نوعان للخبر والخبر جنس لهما فانك تقول الخبر
ينقسم الى الصادق والكاذب ومورد التقسيم مشترك
بين القسمين فالصدق احد نوعي الخبر والكذب كذلك وتعريف
الجنس بالنوع ممتنع لان ذلك يودي الى تعريف الجنس بالنوع
الشيء بما هو اخفى منه فان النوع لا يعرف الا بعد معرفة
الجنس انتهى قلت ولا يخفى اندفاع هذا الايراد لظهور
ان واحدا من الصدق والكذب بالمعنى الظاهر منهما ليس
نوعا للخبر بل هما وصفان له وانما نوعه الخبر الصادق والخبر
الكاذب ولم يقع شيء منهما في تعريفه وانما الواقع فيه الصدق
والكذب والذي يتوهم هنا من الايراد انما هو لزوم تعريف
الشيء بنفسه بان يقال الصدق مطابقة حكم الخبر والكذب
عدم مطابقته فقد اخذ الخبر في تعريفه ويجاب بمنع اضافة
المطابقة الى حكم الخبر بل هي مضافة الى حكم الكلام فالصدق
مطابقة حكم الكلام والكذب عدم مطابقته ويوضح ذلك
ان جملة يدخله الصدق والكذب وقع صفة لما المفسرة
بالمركب الكلامي لا بالخبر فليتامل ثم اورد ايضا ما حاصله
ان الخبر غني عن التعريف بالرسم لان حقيقته معلومة
بالبديهة كالامر قلت فان اراد انه لا يصح تعريف البديهي
فهو ممنوع لان سلوك التعريف غايته ان سلوك طريق

النظر

النظر والبديهي كما اشار اليه الرواني ما لا يحتاج الى
نظر لا ما لا يمكن حصوله منه فلا مانع من ان يحصل بديهي حقيقي
بحد او رسم وان اراد انه لا فائدة فيه فهو ممنوع ايضا
اذ يكفي في فائدته افادة العبارة عنه ولما احتج من قال انه
نظري بانه لو كان بديهيا لما اشتغل العلماء بتعريفه قيل لانه
ضايع وقيل لان المعرف هو الموصل بطريق النظر فلا يكون
المعرف الا نظريا وقيل لاستلزامه تحصيل الحاصل اجاب صاحب
الفوائد الغياثية وقد صح انه ضروري بانه تعريفاته تنبيها
فان التعريف قد لا يراد به احد امرين تصور وتحصيله اي كما في
التعاريف الحقيقية بل المعنى المعرف حاصل مع غيره كالمنزوع
فيعرف ويراد به الالتفات الى تصور حاصل والاشارة اليه
ليتميز هذا المعلوم ويتعين من بين التصورات الحاصلة
فيعلم من التعريف انه المراد من اللفظ وكفى بهذا فائدة
والخبر ينقسم الى قسمين احاد جمع احد كبطل وابطال
ومتواتر والتواتر لغة التتابع وهو كون الشيء بعد الشيء
بفترة فالمتواتر لغة المتتابع مع فترة واصطلاحا اي خبر من
من شانه انه بحيث يوجب بنفسه ايجابا عاديا العلم اي
حصول العلم بمدلوله وان تخلف عنه حصول العلم
بذلك بالفعل لمانع كحصوله بغيره اذ يمتنع تحصيل الحاصل
فان حصول العلم بالفعل غير معتبر فيه فخرج بقوله
يوجب العلم بالمعنى المذكور ما لا يوجبه كذلك وبقولنا
بنفسه ما لا يوجبه بنفسه بل اما بواسطة القرائن الزائدة
على القرائن التي لا ينفك الخبر عنها عادة كخبر ملك اخبر بموت
ولده مشرف على الموت وانضم اليه قرائن الصراخ والجنازة
وخروج المحذورات على حالة منكرة غير معتادة دون موت

الألوكة
www.alukah.net

مثله وخروج الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك
الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا
ضروريا لا يتطرق اليه الشك واعترض بان العلم بذلك
لم يحصل بالخبر بل بالقراين واجيب بانه حصل بالخبر
بضميمة القراين اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص اخر واما بغير
القراين كالعلم بمضمون الخبر بالضرورة كقولنا الواحد نصف
الاثنين او بالنظر كقولنا العالم حادث فلا يكون شيء مما ذكر متواترا
بخلاف ما يوجب العلم بواسطة القراين التي لا ينفك الخبر عنها
عادة وهي ما يلزمه عادة من احوال في نفس الخبر كالهيات
المقارنة الموجبة لتحقيق مضمونه وفي المخبر اي المتكلم لكونه
موسوما بالصدق مباشرا للامر الذي اخبر به والمخبر عنه اي
الواقعة التي اخبروا بوقوعها لكونها امرا قريب الوقوع
ليحصل باخبار عدد اقل او بعيده فيفتقر الى اكثر فانه من
المتواتر وان كان حصول العلم بمعونة مثل هذه القراين
ولذلك يتفاوت عدد التواتر هذا حاصل ما في العضد وحاشيته
وغيرهما وعليه فقد يدخل في حد المصنف المتواتر بما ذكر خبر
الواحد اذا اوجب العلم بمعونة القراين التي لا تنفك عن الخبر
عادة كخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن دخول زيد الدار مثلا
فانه يوجب العلم بدخوله الدار مع انه ليس من المتواتر
كما هو صريح كلامهم كما يعلم مما سياتي ويمكن ان يجاب بان
قوله الاتي وهو ان يروى الخ من تتمة هذا الحد لبيان
المراد بما يوجب العلم هنا فالمعنى وهو اي ما يوجب العلم
اي المراد به هنا ما ذكر لا مطلقا وبان هذا الحد تعريف
بالاعم وقد جوزه الاقدمون كما تقدم اول الكتاب وبان
ايجاب خبر النبي صلى الله عليه وسلم العلم ليس بمجرد القراين

التي

التي لا تنفك لكونه موسوما بالصدق مباشرا للامر الذي
اخبر به وكون ذلك الامر قريب الوقوع بل لا بد ايضا من
امور زائدة لكونه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل
خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع بناء على ان مثل
ذلك امر زائد ينفك عادة عن الخبر ثم رايت التاج
الفزاري قال في شرحه ولا شك ان اخبار النبي صلى الله
عليه وسلم يوجب العلم وكذلك اخبار الله سبحانه على لسان
نبيه واخبار المخبر بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم
اذا لم ينكره الرسول عليه السلام فان فسر المتواتر بما
يوجب العلم كانت هذه الاقسام داخلة في جملة الاخبار
المتواترة وان فسر باجتماع جمع من المخبرين لا يجوز عليهم
الكذب خرجت هذه الاقسام عن جملة الاخبار المتواترة وقد
جعلها بعضهم من قسم اخبار الاحاد وقسم اخبار الاحاد
قسمين ما يفيد العلم وهي هذه الاخبار وما لا يفيد العلم
وهو غيرها من اخبار الاحاد وسياق كلامه هنا يقتضي جعل
هذا النوع قسما ثالثا غير المتواتر والاحاد فان ما ذكره في حد
المتواتر من اخبار جمع لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم
يخرج هذه الاخبار وما ذكره في رسم اخبار الاحاد يخرج هذه
الاخبار ايضا عن ان يكون منها فانه قال والاحاد هو الذي
يوجب العمل ولا يوجب العلم انتهى واذا احسنت التامل
فيما قدمناه وما سنذكره في تقرير كلام المصنف ظهر لك اندفاع
ما ذكره اولا واخرا تنبيه اختلفوا في العلم الذي يوجبه
المتواتر فقيل انه ضروري اي يحصل عند سماعه من غير
احتياج الى نظر وهو الاصح كما في جمع الجوامع و[illegible]ره كحصوله لمن
لا يتاتى منه النظر كالبله والصبيان وقيل انه نظري

الألوكة
www.alukah.net

وعليه المصنف وفسر كونه نظريا بتوقفه على مقدمات حاصلة
عند السامع وهي المحققة لكون الخبر متواترا اي كونه خبر جمع
وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس
لا انه يحتاج الى نظر عقب سماع الخبر قال الشارح في شرح جمع
الجوامع فلا خلاف في المعنى في انه ضروري لان توقفه على تلك
المقدمات لا ينافي كونه ضروريا وسواء المتواتر فيكون
هذا احدا اخرا وما يوجب العلم فيكون من تتمة الحد الاول
على ما سبقت الاشارة اليه بل يجوز على الاول ايضا ان يجعل
من تتمة الحد الاول بجعل هذه الواو حالية من فاعل يوجب
ان يروى اي ذو ان يروى على ما اشتهر في امثاله اذ المتواتر
من اقسام اللفظ لا الرواية فلا تحمل عليه حمل المواطاة جماعة
يزيدون على الاربعة فلا يكفي الاربعة وفاقا للقاضي ابي بكر
والشافعية لاحتياجهم الى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا فلا يفيد
قولهم العلم وما زاد عليها صالح وتوقف القاضي في الخمسة كذا في
جمع الجوامع وشرحه وقضيته انه لو زاد الشهود على الاربعة
لم يحتج الى التزكية وهو ممنوع وكلام الفقهاء لا يساعده
ولما حكى العضد ما ذكر عن القاضي من كفاية الاربعة وتردده
في الخمسة قال ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك الا
ان يقول قد يفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيها
كذب واحد فالتزكية لتعلم عدالة الاربعة وقد يفرق
بين الشهادة والخبر كيف والاجماع في الشهادة مظنة التواطؤ
انتهى قال المولى السعد قوله ويرد عليه اي على القاضي
انه كما تجب التزكية في الاربعة من شهود الزنا تجب في الخمسة
فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الاربعة والتردد في الخمسة
ولك ان يجيب بان الخمسة قد يفيد العلم فلا تجب التزكية وقد

لا يفيد

لا يفيد وما ذاك الا لكذب واحد لا اقل فلا بد من التزكية
لتعلم عدالة الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة فانه اذا
كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب
عنه اصل استدلال القاضي بان امر الشهادة اضيق وبالاحتياط
اجدر انتهى ولو فساقا وكفارا واهل بلد واحد ودين واحد
ونسب واحد ووطن واحد وان لم يكن لهم امام معصوم
وان لم يكثروا بحيث لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وان لم
تدخل اهل الذلة فيهم كما اقتضى كلام ذلك اطلاق المصنف
خلافا للزاعمي خلاف ذلك لا يقع اي يمتنع عادة او عقلا
بالنظر الى العادة لا مع قطع النظر عنها اذ لا امتناع حينئذ
مطلقا التواطؤ اي التوافق منهم على الكذب وقوله
عن جماعة مثلهم اي في امتناع وقوع توافقهم على الكذب
متعلق بيروي وقوله وهكذا متعلق بمحذوف اي
ويروي مثلهم هكذا اي مثل رواية تلك الجماعة بان يكون
عن مثله فيما ذكر او ويجري الرواة او الرواية هكذا اي
بان يكون كل راو جماعة بالصفة المذكورة يروي عن مثلها
او كل رواية كرواية تلك الجماعة في الفا من جماعة بالصفة
المذكورة عن مثلها ويستمر الحال على ذلك الى ان ينتهي
الخبر او الامر او الرواية المفهومة من الفعل وذكر ينتهي
على المعنى لان الرواية خبر او الراوي المفهوم منه اي في
روايته الى المخبر عنه اي الواقعة التي اخبر بوقوعها
سواء كانت بعينها مضمون اخبارهم ويسمى الخبر حينئذ
متواترا تواترا لفظيا او قدرا مشتركا بينه اخبارهم
ويسمى حينئذ متواترا تواترا معنويا كما اذا اخبر واحد
عن حاتم انه اعطى دينارا واخر انه اعطى فرسا واخر انه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اعطى بعيرا وهكذا فقد اتفقوا على معنى كلى وهو الاعطا فالانتها
الى المخبر عنه اما الانتها اليه بنفسه واما الانتها الى افراده التى
جمعها ولقائل ان يقول هذا الحد غير جامع فانه لا يصدق
على ما اذا كان المخبرون طبقة واحدة او طبقتين كان يروى
جماعة بالصفة السابقة عن محسوس او عن جماعة كذلك
روت لهم عن محسوس اذ لا يصدق فى الاول قوله عن مثلهم
ولا فى الثانى قوله وهكذا الخ ويجاب بانه تعريف بالاخص
وقد اجازه جماعة وقضية كلام المصنف ان رواية الجماعة الموصوفين
بما ذكره لا يتخلف عنها ايجاب العلم وهو كذلك ولا منافاة بينه
وبين ما ذكره شيخ الاسلام والحفاظ فى شرح النخبة من انه
قد يتخلف لمانع لانه وجود الشئ كما يتوقف على وجوب سببه
يتوقف على انتفا مانعه كما سبقت الاشارة اليه ولا ينافى ذلك
ان من جملة الشروط ان يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب
لجواز ان يكون تاثير هذا الشرط مشروطا بانتفا المانع ولا يخفى
ان مقتضى كون المتواتر موجبا للعلم تقدمه بالذات على
حصول العلم منه لانه اثر منه اثاره المترتبة عليه والشئ
يتقدم بالذات على اثره المترتب عليه فعد شيخ الاسلام
والحفاظ فى شرح النخبة حصول العلم من شروط المتواتر
المقتضى لتقدم الحصول بالذات اذ الشرط يتقدم بالذات
لانه متوقف عليه والمتوقف عليه يتقدم بالذات لا يخفى
اشكاله الا ان يريد انه من شروط العلم بانه متواتر فيوافق
قول جمع الجوامع وحصول العلم اية اجتماع شرائطه او من
شروط صحة تسميته بالمتواتر فليتامل واذا كان الخبر المتواتر
ما يوجب العلم فيكون اى فلابد ان يكون فى الاصل اى فى
اول مراتبه وهو طبقته الاولى حاصلا عن احساس

احساس

احساس من الطبقة الاولى بالمخبر عنه من نحو مشاهدة او سماع
او لمس له اى لاجل الاحساس وبواسطته لا عن اجتهاد اى لا لاجل
الاجتهاد المؤدى الى المخبر به وبواسطته قال الشارح فى شرح جمع
الجوامع كغيره لجواز الغلط فيه انتهى اى بخلاف الاحساس واقول
فيه بحث لجواز الغلط فى الاحساس ايضا فقد نص الايمة على وقوع
الغلط فيه اللهم الا ان يقال وقوعه فى الاحساس اقل وفيه نظر
لان ذلك لا يمنع الاحتمال المانع من حصول العلم ويمكن ان يجاب
بمنع وقوعه عادة من الجمع المعتبر هنا فليتامل وذلك كالاخبار
بوجود مكة الحاصل عن مشاهدة مكة بان تكون مستندة
مشاهدتها او الاخبار بوجود خبر الله تعالى من النبى صلى الله عليه
وسلم اى بانه صلى الله عليه وسلم اخبر عنه تعالى الحاصل عن سماع
خبر الله تعالى من النبى صلى الله عليه وسلم بان تكون مستندة
السماع من فى النبى صلى الله عليه وسلم مع مشاهدة فيه او الاخبار
بوجود الجسم او الرائحة الطيبة فى هذا المكان الحاصل عن لمس
الجسم او شم الرائحة الطيبة فيه فعلم ان قوله عن مشاهدة
او سماع ليس صلة الاخبار على انه المخبر عنه بل على انه مستند
الاخبار بالمخبر عنه فان ذلك هو الموافق لمقابلته بقوله بعده
لا عن اجتهاد وان قوله عن مشاهدة مكة ليس صلة الاخبار
على انه المخبر عنه بل على انه مستند الاخبار فان ذلك هو الموافق
لما قبله وعند ذلك يظهر انه لا يحتاج لما قدره التاج الفزارى
فى شرحه حيث قال وقوله عن مشاهدة او سماع يعنى عن
امر يدرك بالحس فان المشاهدة هى الادراك بحاسة البصر
والسماع هو الادراك بحاسة السمع انتهى ويجوز ان يجعل الفا فى
قوله فيكون لمجرد العطف على قوله ينتهى فليستقى عن تكلف
ما يتفرع عليه والاخبار عن مشاهدة مكة وما يعده ملتبس

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بخلاف اى بمخالفة الاخبار عن امر مجتهد فيه بان يكون مستند
الاخبار عنه هو الاجتهاد فيه والاستدلال عليه والا فالمجتهد فيه
قد يدرك بالاحساس ايضا فليس من المتواتر لجواز الغلط فيه كما
تقدم وذلك كاخبار الفلاسفة المتقدم بيانهم اول الكتاب
بقدم العالم على ما تقدم بيانه هناك فانه عن اجتهاد واستدلال
فلا يكون من المتواتر ثم شرع فى الاحاد فقال والاحاد اى ما سيعلم
وقوله وهو مقابل المتواتر تصريح بانحصار الخبر فى القسمين
اعنى المتواتر والاحاد اذ معنى مقابلته له انه ما عداه فلا ثالث
لهما وان فهم ذلك من قول المصنف السابق ينقسم الى قسمين
لانه ليس صريحا فى انحصاره فى القسمين فربما يتوهم عدم ارادة
حصره فيهما وتعريض بمن جعل المستفيض وهو الشايع عن اصل
واقل عدد رواته اثنان وقيل ثلاثة كذا فى جمع الجوامع وعبارة ابن
الحاجب تبعا للامدى المستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة وذكر
شيخ مشايخنا فى شرح لبه ان القول الاول للفقها والثانى للمحدثين
والثالث للاصوليين قسما ثالثا غير مندرج تحت الاحاد واشارة
الى مباينته كليا للمتواتر فانه المتبادر من المقابلة وان امكن
ارادة المباينة الجزئية ويوخذ من ذلك مباينة المستفيض
من افراده كليا للمتواتر لكن فى شرح النخبة لشيخ الاسلام والحفاظ
خلافه حيث حكم بان كل متواتر مشهور من غير عكس ثم قال
ان المشهور هو المستفيض على راى جماعة من ايمة الفقها الى
ان قال ومنهم من غاير بين المستفيض والمشهور بان
المستفيض يكون فى ابتدائه وانتهائه سوا اى فى الكثرة بان
يكون كل طبقة ثلاثة ثلاثة او اربعة اربعة وهكذا والمشهور
اعم من ذلك ومنهم من غاير على كيفية اخرى انتهى وهو
اى الاحاد الخبر الذى يوجب العمل بشرطه من العدالة

وغيرها

وغيرها اى يكون سببا فى وجوب العمل بمضمونه واختلفوا فقيل
الوجوب بالعقل وان دل السمع ايضا وذلك لانه لو لم يجب العمل
به لتعطلت وقايع الاحكام المروية بالاحاد وهى كثيرة جدا ولا
سبيل الى القول بذلك وقيل بالسمع دون العقل ورجحه كثير
وهو الموافق لما هو المعتمد عند اهل السنة وان نقل الاول
عن جماعة منهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث
الاحاد الى القبايل والنواحى لتبليغ الاحكام كما هو معروف فلولا
انه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة لا يقال هذه
الملازمة ممنوعة لجواز ان لا يجب العمل بخبرهم ويكون فائدة
بعثهم جواز العمل دون وجوبه لانا نقول المراد انه كان يبعثهم
لتبليغ الاحكام التى منها وجوب الواجبات وحرمة المحرمات
ليعتقدوا ذلك ويلتزموا العمل به كما هو معلوم من سياق تلك
الاخبار فلو لم يجب العمل بخبر الاحاد لم تحصل الفائدة المقصودة
من البعث وذلك من البعث الذى لا يليق بالشارع ولان الصحابة
والتابعين استدلوا بخبر الواحد وعملوا به فى الوقايع المختلفة
التى لا تكاد تحصى تكررا شايعا ذايعا ولم ينكر عليهم احد والا لنقل
وقد علم من سياقها ان العمل بها لا بغيرها وانه لظهورها
وافادتها الظن لا لخصوصيات تلك الاخبار ولا يعارض ذلك
ما وقع لبعض الصحابة من انكار بعض الاخبار كانكار ابى بكر
خبر المغيرة فى ميراث الجد حتى رواه محمد بن مسلمة وانكار
عمر خبر ابى موسى فى الاستيذان حتى رواه ابو سعيد
لانهم انما انكروا ذلك مع الارتياب وقصوره عن افادة الظن
وذلك مما لا نزاع فيه على ان انضمام نحو محمد بن مسلمة الى المغيرة
وابى سعيد الى ابى موسى لا يخرج الخبر عن كونه خبر واحد
وقد قبلوه مع ذلك وينبغى ان يكون المراد بوجوب العمل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وجوب كل من الاعتقاد والفعل كما اشرنا اليه وظاهر ان محل
الوجوب حيث لا معارض كما علم مما سبق في فصل التعارض
ومما ياتي في ترتيب الادلة ولا يخفى انه اذا وجب العمل بخبر الاحاد
مع انه لا يفيد الا الظن فبالخبر المتواتر بالاولى فاقتصار المصنف
على بيان وجوب العمل بخبر الاحاد لظهور الوجوب في المتواتر
لا لتخصيص الاحاد به ولا يوجب بنفسه ايجابا عاديا العلم
اي حصول العلم بمضمونه على الوجه السابق في المتواتر الذي
منه كون الراوي الجماعة المذكورة بدليل المقابلة وان اوجب ذلك
بواسطة القرائن الزائدة على القرائن التي لا ينفك الخبر عنها عادة
او التي لا تنفك حيث لم يكن الراوي الجماعة المذكورة او بواسطة
العلم بمضمونه بالضرورة او بالنظر كما تقدم بيانه في الكلام على
المتواتر وانما لم يوجب بنفسه حصول العلم عند انتفاء القرائن
مطلقا وكون الراوي الجماعة المذكورة لاحتمال الخطا فيه
عادة فانه راويه لم يبلغ مبلغا يمتنع عادة وقوع الكذب
والتواطئ عليه من مثله في كل الطبقات او بلغ ذلك لكن لم
يكن هو في الاصل عن محسوس بل عن اجتهاد قال التاج الفزاري
في هذا الرسم فان وجوب العمل بخبر الاحاد غير داخل في
حقيقته بل هو حكم من احكامها مستفيد من دليل خارج عنه
فلو اقتصر على ان الاحاد ما لا يوجب العلم كفاه ذلك فان كل
خبر لا يفيد العلم هو خبر واحد انتهى ولا يخفى ما فيه فان كون
وجوب العمل خارجا عن حقيقته لا ينافي وقوعه في رسمه
بل يقتضيه فان الرسم هو التعريف بالامر الخارج فلا يصح توجيه
النظر بخروجه عن حقيقته على ان عدم ايجاب العلم خارج
ايضا عن حقيقته فلا وجه للاعتراض بذلك دون هذا بل
الوجه في الاعتراض على هذا الرسم ان يقال الرسم بالحكم

يوجب

يوجب الدور لان تصور الحكم متاخر عن تصور المحكوم عليه فاذا
عرف المحكوم عليه بالحكم تاخر تصوره عن تصور الحكم فيلزم توقف
تصور كل منهما على تصور الاخر وذلك دور ويجاب بان المتاخر
تصوره عن تصور خبر الاحاد هو وجوب العمل بخبر الاحاد وهذا
ليس ماخوذا في التعريف لا وجوب العمل بالخبر لانه لا ينحصر
في الاحاد لتحققه في المتواتر اذ يجب العمل به ايضا وهذا هو
الماخوذ في التعريف فالمتواتر داخل في قوله يوجب العمل خارج
بقوله ولا يوجب العلم وبان هذا التعريف لفظي فهو بالنسبة
لمن عرف الخبر الذي يوجب العمل دون العلم وجهل ان خبر
الاحاد موضوع في الاصطلاح بازائه واما قوله فلو اقتصر
على ان الاحاد ما لا يوجب العلم كفاه فيجاب عنه بانه
اراد زيادة الفائدة بالتنبيه على هذا الحكم للاحاد ولعمري
انه هذا من محاسنه فان قلت قوله يوجب العمل يخرج
خبر الفاسق ونحوه مع انه من الاحاد فيبطل انحصار الخبر في
القسمين فهو قيل مضر يجب اسقاطه قلت يمكن ان يجاب
بان المراد ما يوجب العمل بشرطه كما اشرنا اليه او حيث لا مانع
او باعتبار نوعه وخبر الفاسق ونحوه كذلك وينقسم اي
الاحاد الى قسمين مسند ومرسل وينحصر فيهما اذ دخل
المنقطع والمعضل في المرسل على ما ياتي فالمسند ما اي احاد
استعمل اسناده ظاهرا بانه صرح برواته كلهم في سائر
الطبقات قال التاج الفزاري في شرحه اصل الاسناد في اللغة
اسناد احد الجسمين الى الاخر ثم استعمل في المعاني فقيل
اسند فلان الخبر الى فلان اذا عزاه اليه او تلقاه منه ثم
استعمل المحدثون الاسناد بمعنى رواية الشخص عن الشخص
الى اصل الخبر انتهى وعرفه شيخ الاسلام والحفاظ في شرح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

النخبة الاسناد تارة بقوله والاسناد حكاية طريق المتن انتهى
اى وهى الرجال الناقلون والمتن هو غاية ما ينتهى اليه
الاسناد من الكلام وتارة بقوله وهو الطريق الموصلة الى
المتن انتهى وكل منهما صادق مع سقوط بعض الرواة وذلك
موافق لكلام المصنف فانه بتقييده الاسناد بالاتصال يقتضى
تحققه بدونه الا انه يقال المتبادر من حكاية طريق المتن
حكايتها بتمامها ومن الطريق الموصلة تمام الطريق الموصلة
وقول الشارح بان صرح بروايته يجوز بناؤه على كل من تفسير
الاسناد بحكاية طريق وتفسيره بالطريق الموصلة الى المتن
فيكون تفسير الاتصال لا انا اتصال حكاية الرجال او الرجال
عبارة عن اتصال ذكر الرجال وذلك بالتصريح بجميعهم
وعلى تفسيره برواية الشخص عن الشخص الى اصل الخبر كما
تقدم عن التاج فيكون تفسير السبب الاتصال لان
اتصال رواية الشخص عن الشخص الى اصل الخبر يتحقق
بالتصريح بجميع الرواة وانما قيدنا اتصال الاسناد بقولنا
ظاهرا لانه المعتبر فيه قال شيخ الاسلام والحفاظ فى النخبة
والمسند مرفوع صحابى بسند ظاهره الاتصال قال فى شرحها
وقولى صحابى كالمفصل يخرج به ما رفعه التابعى فانه مرسل
او من دونه فانه معضل او معلق وقولى ظاهره الاتصال
يخرج ما ظاهره الانقطاع ويدخل فيه الاحتمال وما يوجد
فيه حقيقة الاتصال من باب اولى ويفهم من التقييد
بالظهور ان الانقطاع الخفى كعنعنة المدلس والمعاصر
الذى لم يثبت لقيه لا يخرج الحديث عن كونه مسندا لاطباق
الايمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك وهذا التعريف
موافق لقول الحاكم المسند ما رواه المحدث عن شيخ يظهر

سماعه

سماعه منه وهكذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابى الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وسياتى بيان المعضل
والتعليق استعمله بعضهم بمعنى حذف واحد فاكثر على التوالى
من اول الاسناد وعزو الحديث الى من بعد المحذوف من
رواته وبعضهم بمعنى حذف كل الاسناد كقوله قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم او قال ابن عباس وقال النووى
فى مختصر التقريب المسند قال الخطيب البغدادى
هو عند اهل الحديث ما اتصل سنده الى منتهاه قال
السيوطى فى شرحه فشمل المرفوع والموقوف والمقطوع
وتبعه ابن الصباغ فى العدة والمراد اتصال السند ظاهرا
فيدخل فيه ما فيه انقطاع خفى كعنعنة المدلس والمعاصر
الذى لم يثبت لقيه لاطباق من خرج المسانيد على ذلك انتهى
ثم قال النووى واكثر ما يستعمل فيما جاء عن النبى صلى
الله عليه وسلم دون غيره انتهى والمرفوع هو ما اضيف الى النبى
صلى الله عليه وسلم خاصة قولا كان او فعلا او تقريرا لا يقع
مطلقه على غيره متصلا كان او منقطعا بسقوط الصحابى
منه او غيره والموقوف غير هو المروى عن الصحابة قولا
لهم او فعلا او تقريرا متصلا كان اسناده او منقطعا ويستعمل
فى غيرهم كالتابعين مقيدا فيقال مثلا وقفه فلان على
الزهرى والمقطوع هو الموقوف على التابعى قولا له او فعلا
هكذا فى التقريب وبه يعلم ان قول السيوطى فشمل المرفوع
والموقوف اى فى الجملة فتامله لا يقال اخذ الاسناد فى تعريف
المسند يوجب الدور لانا نمنع ذلك بان معرفة المشتق
منه لا تتوقف على معرفة المشتق وانما الامر بالعكس فلم
تتوقف معرفة الاسناد على معرفة المسند فلا دور نعم

الألوكة
www.alukah.net

قد يوجه الايراد بان الاسناد مضاف الى ضمير المسند
فتتوقف معرفته على معرفة المسند فيجي الدور ويدفع
بان الضمير المضاف اليه الاسناد عائد على ما المفسرة
بالاحاد نعم نظر التاج الفزاري في هذا الجواب بان المسند
اسم مفعول من اسند ومن لا يعرف المصدر لا يعرف
اسم المفعول من ذلك المصدر فان من لا يعرف الضرب
لا يعرف المضروب فكان الواجب تعريف الاسناد
اولا ثم تعريف المسند به انتهى ويجاب بان هذا تعريف
لفظي فالمخاطب به من عرف معنى الاسناد ولم يعرف
ان المسند موضوع لماذا اصطلاحا والمرسل في اصطلاح
الاصوليين والفقهاء اي احاديث لم يتصل اسناده ظاهرا
بان اسقط بعض رواته واحدا كان او اكثر سواء
كان الراوي المرسل له تابعيا من كبار التابعين كابن
المسيب او صغارهم كالزهري او غير تابعي ممن بعده
ولهذا اطلق قوله لم يتصل اسناده لكنه ليشمل
ايضا قول الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم مسقطا
للواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم وقوله
غير الصحابي قال فلان قال النبي صلى الله عليه وسلم
مسقطا للواسطة بينه وبين فلان او بين فلان
وبين النبي صلى الله عليه وسلم ويوافقه في الاول مفهوم
قوله الاتي فان كان من مراسيل غير الصحابة وصريح قول الشارح
الاتي اما مراسيل الصحابة الخ وفيها قوله في شرح مسلم واما
المرسل فهو عند الفقهاء واصحاب الاصول والخطيب الحافظ
ابي بكر البغدادي وجماعة من المحدثين ما انقطع اسناده على اي
وجه كان انقطاعه فهو عندهم بمعنى المنقطع وقال جماعة

من

من المحدثين او اكثرهم لا يسمى مرسلا الا ما اخبر فيه التابعي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اي من قوله او فعله او
تقريره انتهى وفسر المنقطع قبل ذلك بقوله واما المنقطع
فهو ما لم يتصل اسناده على اي وجه كان انقطاعه فان كان
الساقط رجلين فاكثر سمي ايضا معضلا بفتح الضاد المعجمة
انتهى لكن مقتضى ما في جمع الجوامع كمختصر ابن الحاجب
وشروحهما وغيرها من حد المرسل بان قول غير الصحابي
قال النبي صلى الله عليه وسلم مسقطا للواسطة بينه وبين
النبي صلى الله عليه وسلم خروج كلا الامرين عن المرسل
وقد يمنع اقتضاء خروج الثاني بانه يصدق عليه قول غير
الصحابي قال النبي مسقطا للواسطة بينه وبين النبي
وزيادة قال فلان وكون الساقط بينه وبين فلان
او بعده لا يمنع ذلك الصدق وذكر المصنف في البرهان ان من
صور المرسل ان يقول الراوي اخبرني رجل عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم او عن فلان الراوي من غير ان يسميه
والذي قاله الحاكم ان هذا منقطع وليس بمرسل قال العراقي
وكل من القولين خلاف ما عليه الاكثرون فانهم ذهبوا
الى انه متصل في سنده مجهول ولا يخفى مخالفة ظاهر الورقات
في ذلك لما في البرهان وذكر فيه من صوره ايضا استناد
الاخبار الى كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وانما
التحق هذا القسم بالمرسلات من جهة الجهل بناقل الكتب
ولو ذكر من يعزى الخبر الى الكتاب ناقل الكتاب وحامله
التحق الحديث بالمسندات انتهى وجعل البيهقي ما رواه
التابعي عن رجل من الصحابة لم يسم مرسلا قال العراقي
وليس بجيد اللهم الا ان كان يسميه مرسلا ويجعله حجة

الألوكة
www.alukah.net

كراسيل الصحابة فهو قريب واما في اصطلاح المحدثين اي بعضهم
او اكثرهم على ما يستفاد مما سبق عن شرح مسلم فهو قول التابعي
قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا او فعله او قر عليه مسقطا
للواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم فان كان هذا
القول من تابع التابعين فمنقطع الى فرد منه والا فهو اعم كما
يستفاد من تعريفه الاتي او ممن بعدهم فمعضل بفتح الضاد
اي فرد منه وهو ما سقط منه راويان فاكثر والمنقطع ما سقط
منه راو فاكثر فان سقط منه راويان من موضعين مثلا
كل راو من موضع فهو منقطع من موضعين وعرفه العراقي بما
سقط منه واحد غير الصحابي ليفرد عن المعضل بقوله راو واحد
وعن المرسل بقوله غير الصحابي فيكون مباينا على هذا لكل منهما
وعبارة العضد المنقطع انه يكون بين الراوي وبين رجل ولم يذكر
وفي قبوله نظر يعرف مما ذكر في المرسل انتهى واورد على تخصيص
المرسل بالتابعي من سمع من النبي صلى الله عليه وسلم وهو كافر ثم
اسلم بعد موته فهو تابعي اتفاقا وحديثه ليس بمرسل بل موصول
لا خلاف في الاحتجاج به ومن راى النبي صلى الله عليه وسلم
غير مميز كمحمد بن ابي بكر الصديق فانه صحابي وحكم روايته
حكم المرسل لا الموصول ويمكن ان يجاب عن الاول بانه يعتبر
في المرسل اسقاط الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم
وما ذكر ليس فيه ذلك وعن الثاني بانه في حكم المرسل وليس
بمرسل فليتامل وفي نسخة شرح عليها التاج الفزاري
والمرسل انه كانه من مراسيل غير الصحابة الخ ثم اعترضها
بقوله وذكر حكم المرسل ولم يبين حقيقته انتهى ويجاب
بانه ترك بيان حقيقته على هذه النسخة لفهمها من مقابله
وهذا ظاهر فان كانه المرسل من مراسيل غير الصحابة

رضي

رضي الله عنهم بان كان المرسل بكسر السين غير صحابي
فليس بحجة وفاقا للاكثر منهم الامام الشافعي والقاضي
الباقلاني قال الامام مسلم في صدر صحيحه واهل العلم والاخبار
وقال ابن عبد البر هو قول اهل الحديث وقال ابن الصلاح
انه المذهب الذي استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث ونقاد
الاثر لاحتمال ان يكون الساقط من روايته مجروحا اي
متصفا بما يخل بعدالته قال الشارح في شرح جمع الجوامع وان
كان صحابيا لاحتمال ان يكون ممن طرا له قادح انتهى ويشكل
عليه قوله الاتي لان الصحابة كلهم عدول انتهى ومن ثم
روى البخاري عن الحميدي قال اذا صح الاسناد عن الثقات
الى رجل من الصحابة فهو حجة وان لم يسم ذلك الرجل وقال
الاثرم قلت لاحمد بن حنبل اذا قال رجل من التابعين حدثني
رجل من الصحابة ولم يسمه فالحديث صحيح قال نعم وفرق
الصيرفي من الشافعية بين ان يرويه التابعي عن الصحابي
معنعنا او مصرحا بالسماع قال العراقي وهو حسن متجه
وكلام من اطلق قبوله محمول على هذا التفصيل انتهى وعدم تسمية
المروي عنه لا يستلزم تعديله لانه قد يروي عن غير عدل وقد
يخفى عليه جرح من ظنه عدلا ولو سماه اطلع غيره على جرحه فان
جعلت العلة هذا المجموع لم يشكل القبول في نحو قول الشافعي
اخبرني الثقة ولانهم اتفقوا على رد مرسل الشهادة بان لا يذكر
الشاهد من شهد على شهادته ولم يجعلوا تركه تعديلا فكذا
الرواية يجامع اشتراط العدالة فيهما وقد يفرق بان باب الرواية
اوسع واعني بالمرسل جمع من اهل العلم منهم مالك واحمد في المشهور
عنهما وابو حنيفة وقال ابن جرير اجمع التابعون باسرهم على
قبول المرسل ولم يات منهم انكاره ولا عن احد من الائمة

الألوكة
www.alukah.net

بعدهم الى راس المائتين قال ابن عبد البر كانه يعني ان الشافعي
اول من رده وبالغ بعضهم فقواه على المسند وقال من اسند
فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك قال النووي في شرح
المهذب وقيد ابن عبد البر وغيره ذلك بما اذا لم يكن مرسله
ممن لا يحترز ويرسل عن غير الثقات فان كان فلا خلاف في
رده وقال غيره محل قبوله عند الحنفية ما اذا كان مرسله
من اهل القرون الثلاثة الفاضلة فان كان من غيرها فلا
لحديث ثم يفسر الكذب صححه النسائي الا مراسيل من عرف
عادته انه لا يروي الا عن عدل كمراسيل سعيد بن المسيب
بفتح اليا المشددة في الاكثر عند المحدثين من التابعين
جمع تابع بمعنى التابعي وهو من لقي الصحابي وقيل من صحبه
كالخلاف في الصحابي كذا في شرح مسلم ومشى في جمع الجوامع
على اشتراط اطالة الاجتماع بالصحابي في صدق اسم التابعي
والصحابي من اجتمع مومنا بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو لحظة
وقيل يشترط اطالة الاجتماع به وفيه كلام لا يحتمله هذا المختصر
مطلب من الايات البينات رضي الله عنه فانه اسقط الصحابي
الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم وعزاها
اي نسب تلك المراسيل للنبي صلى الله عليه وسلم في حجة
فانها اي لاجل انها فتشت ولما كانت تلك المراسيل مفتشا
عنها لا مفتشة فان المفتش عنه ما يلتمس من غيره والمفتش
ما يلتمس منه غيره قال اي فتش عنها اي عن حالها فان
المفتش عنه ليس هي نفسها فانها معلومة ابتدا بل هو حالها
من الاسناد والارسال اذ هو المجهول المطلوب ولعل لفظ
عن في مثل ذلك للتعليل فوجدت مسانيد حكما اي
رواها له الصحابي الذي اسقطه اي ترك ذكره عن النبي

صلى

صلى الله عليه وسلم متعلق برواها والصحابي عدل واسقاط
العدل كذكره وهو الصحابي المذكور في الغالب من تلك
المراسيل او من الاحوال او الازمان فيها وهو متعلق بالنسبة
صهره اي ابو زوجته لا زوج بنته فان الصهر يتناول
كلا منهما وهو ابو هريرة رضي الله عنه وكمراسيل ابي
سلمة بن عبد الرحمن يروي ايضا عن ابي هريرة رضي الله عنه
قال التاج وفي هذا التعليل نظر فانها اذا ظهرت مسندة
كان الاحتجاج بالمسند لا بالمرسل فاستثناؤها من جملة
المراسيل مستدرك على هذا التقدير انتهى وجوابه ان
التفتيش والوجدان المذكورين لا يخرجها عن الارسال
باعتبار الرواية لانطباق حد الارسال عليها وان كان لها حكم
المسند ولو سلم فوصفها بالارسال باعتبار ما قبل التفتيش والوجدان
ولو سلم فالاستثنا منقطع لدفع توهم ان ارسالها ابتدا يسقط
اعتبارها مطلقا ومحل عدم حجية المرسل في غير المستثنى اذا كان
من مراسيل كبار التابعين كقيس بن ابي حازم وابي عثمان
النهدي وابي رجا العطاردي اذا لم يسنده غير راويه ولا ارسله
راو اخر يروي عن غير مشيوخ الاول ولا عضده قول صحابي
ولا قول اكثر اهل العلم ولا قياس المعنى ولا انتشاره من غير
نكير ولا عمل اهل العصر على وفقه والا كان حجة وفائدة حجيته
اذا اسنده غير راويه اسنادا لم يشتمل على ضعف او عضده
قياس المعنى مع ان كلا الامرين من الاسناد والقياس كاف
في اثبات الحكم قال الاسنوي في الترجيح عند تعارض الاحاديث
فان احد الحديثين المقبولين يرجح على الاخر اذا عضده قياس
او حديث اخر مقبول انتهى اما اذا كان من مراسيل صغار
التابعين كالزهري ونحوه فهو باق على عدم حجيته وان انضم

الألوكة
www.alukah.net

اليه ما ذكره لشدة ضعفه وذلك لانه غالب رواية الكبار عن
الصحابة فيقوى الظن بان المحذوف صحابي فاذا انضم اليه شيء
مما ذكر قوي به فقبل قال بعضهم وحينئذ فينبغي ان الضابط
للتابعي الكبير انه من اكثر رواياته عن الصحابة والصغير من اكثر
رواياته عن التابعين واما ضبط الصغير بانه من لم يلق
الا الواحد والاثنين ونحوهما من الصحابة فلا يلايم تعليلهم
بما تقدم اما مراسيل الصحابة رضي الله عنهم بان يروي
صحابي عن صحابي اي يسمع مثلا منه مرويه عن النبي صلى الله
عليه وسلم مثلا ثم اذا رواه لغيره يسقط الصحابي الثاني
مثلا وهو الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم فهي
اي فهو حجة لان الظاهر انه يروي عن صحابي اخر والاكثر
من العلماء الخلف والسلف على ان الصحابة كلهم عدول
فلا يبحث عن عدالتهم في رواية ولا شهادة فيكون الساقط
عدلا واسقاط العدل كذكره قال المازري في شرح البرهان
لسنا نعني بقولنا الصحابة عدول كل من راه صلى الله عليه وسلم
يوما او زاره لماما او اجتمع به لغرض وانصرف وانما نعني به الذين
لازموه وعزروه ونصروه انتهى قال العلائي وهذا قول غريب
يخرج كثيرا من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة
كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن ابي العاص وغيرهم
ممن وفد عليه صلى الله عليه وسلم ولم يقم عنده الا قليلا وانصرف
وكذلك من لم يعرف الا برواية الحديث الواحد ولم يعرف مقدار
اقامته من اعراب القبايل والقول بالتعميم هو الذي صرح به
الجمهور وهو المعتبر انتهى وهو كما قال فان قلت انه صورت
المسئلة بما اذا علم كون الساقط صحابيا كما هو قضية قوله بان
يروي صحابي عن صحابي وقوله لان الصحابة كلهم عدول

ورد ان مراسيل غير الصحابة كذلك فانه اذا علم كون الساقط
فيها صحابيا كانت حجة فلا معنى للتفرقة بينهما وان صورت
بما اذا جهل ذلك كما هو قضية التفرقة بين مراسيل الصحابة
وغيرها اشكل الفرق بين مراسيل الصحابة ومراسيل غيرهم
مع وجود احتمال كون الساقط مجروحا في الجميع واشكل الجزم
بتصوير المسئلة بانه يروي صحابي عن صحابي والتعليل بان
الصحابة كلهم عدول قلت ينبغي ان يكون المراد الثاني والفرق
ظهور كون الساقط صحابيا في مراسيل الصحابة بخلاف مراسيل
غيرهم لان الظاهر والغالب رواية الصحابي عن الصحابي ورواية
غير الصحابي عن غيره والجزم بالتصوير المذكور والتعليل بما
ذكرنا على ذلك فانه قلت لم قال بان يروي صحابي عن
صحابي الخ ولم يقل بان يقول الصحابي قال النبي صلى الله عليه
وسلم كما عبروا بذلك في تفسير مرسل غير الصحابة قلت
لان مقصوده تصوير مرسل الصحابة وفاء بمفهوم قول المصنف
فان كانت من مراسيل غير الصحابة ولا يتحقق كون مروي
الصحابي مرسلا الا اذا علم كونه روى بالواسطة وقوله
الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يظهر منه
الارسال بل الاسناد ولهذا قال في جمع الجوامع وشرحه للشارح
الصحيح يحتج بقول الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم
لانه ظاهر في سماعه منه وقيل لا يحتج به لاحتمال انه يكون
بينه وبين صحابي اخر وقلنا يبحث عن عدالة الصحابة
او تابعي انتهى فتلخص تصوير كلام الشارح هنا بما اذا علم
كون الصحابي روى بالواسطة بان علم انه لم يحضر النبي
صلى الله عليه وسلم لنحو صغر سنه وجهل كون تلك الواسطة
صحابيا والعنعنة مصدر عنعن الحديث يعنعنه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اذا رواه بلفظ عن فلان اى الرواية بلفظ عن فلان بان يقال
حدثنا فلان عن فلان الخ اى اخر ما يذكره القائل ان ذكر
زيادة على ذلك من غير بيان للتحديث والاخبار والسماع
تدخل على الاسناد المتصل والا فطلق الاسناد لا يستلزم
الاتصال الذى هو المقصود هنا على ما علم مما تقدم اى تدخل
على حكمه وهو قبوله والعمل به يعنى تجامعه ولا تنافيه فيكون
الحديث المروى بها اى بالعنعنة والبا للالة داخلا فى حكم
الحديث المسند المروى بغيرها مما يشعر بالتحديث او نحوه
بان يثبت له الحكم الثابت للمسند المذكور من القبول والعمل به
لا فى حكم الحديث المرسل المتقدم بيانه من رده وعدم العمل
به وانما كان فى حكم المسند لا المرسل لاتصال سنده بالتصريح
بجميع رواته فى الظاهر لانه الظاهر من العبارة فيحمل على
الاتصال حقيقة هذا هو الصحيح الذى عليه العمل وقول الجماهير
من اصحاب الحديث والفقه والاصول بل ادعى ابن عبد البر
فى مقدمة التمهيد اجماع ايمة الحديث عليه كما قاله العراقى
لكن يشترط انه يكون المعنعن بكسر العين غير مدلس وان
يمكن لقا بعض المعنعنين بعضا وفى اشتراط ثبوت اللقا وطول
الصحبة ومعرفته بالرواية عنه خلاف منهم من لم يشترط
شيا من ذلك وهو مذهب الامام مسلم بل ادعى الاجماع فيه
ومنهم من شرط ثبوت اللقا وحده وهو مذهب على بن المدينى
والبخارى وابى بكر الصيرفى الشافعى والمحققين قال
النووى وهو الصحيح ومنهم من شرط طول الصحبة وهو
ابو المظفر السمعانى ومنهم من شرط معرفته بالرواية عنه
وهو ابو عمرو الدانى واذا قال الراوى حدثنا الزهرى ان
ابن المسيب قال كذا او حدث بكذا او فعل او ذكر او روى

او نحو

او نحو ذلك فقال جمع منهم الامام احمد لا يلتحق ذلك بعن بل
يكون منقطعا حتى يتبين السماع وقال الجمهور هو كعن
محمول على السماع بالشرط المتقدم قاله النووى وهذا هو
الصحيح انتهى وقد يقتضى قوله فى حكم المسند انه ليس مسندا
حقيقة اصطلاحا لكن يقتضى كلامهم خلافه واقرا الشيخ
الحديث من حفظه او كتابه املا اولا وغيره يسمع ولو من
وراء حجاب حيث عرف صوته يجوز للراوى اى لمن اراد
روايته ما قراه الشيخ عنه ممن سمعه ان يقول حدثنى او اخبرنى
او حدثنا او اخبرنا او انبانا او سمعت فلانا يقول او قال لنا
فلان او ذكر لنا فلان لا خلاف فى جواز جميع ذلك كما قال القاضى
عياض قال العراقى وما قاله متجه اذ لا يجب على السامع ان
يبين هل كان السماع املا او عرضا نعم ينبغى عدم الاطلاق
فى انبانا بعد اشتهار استعمالها فى الاجازة لانه يؤدى الى اسقاط
المروى بها عند من لا يحتج بالاجازة لظنه ان الرواية بالاجازة
قال بعضهم وما قاله متجه لكن ان ادى اطلاق غير انبانا
الى ما ادى اليه اطلاقها من اسقاط المروى كان الحكم كذلك
انتهى وقضية اطلاق المصنف جواز قول ما ذكر انه لا فرق
فيه بين قصد الشيخ اسماعه وعدمه لكن قال غير واحد
من الاصوليين كالامدى والاسنوى والعضد ان قصد اى
الشيخ اسماعه وحده او مع غيره فلما ان يقول حدثنى او
اخبرنى او حدثنا او اخبرنا والا فلا بل يقول قال فلان
كذا او اخبر او حدث او سمعته يقول او يحدث او يخبر
انتهى وعبارة الاحكام وان لم يقصد اسماعه فليس له ان
يقول حدثنا واخبرنا لانه يكون كاذبا فى ذلك بل له ان
يقول قال فلان كذا او سمعته يقول كذا او يحدث بذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وغير بكذا انتهى ويستفاد من ذلك انه لا فرق في جواز الرواية
اي على الجهالة بين كون قراءة الشيخ عن قصد وكونها اتفاقية
وبذلك صرح الماوردي والروياني ولا يبعد ان يأذن للسامع
في رواية المسموع او يمنعه منها بنحو قوله لا تروعني او رجعت
عن اخبارك او ما اذنت لك في روايته عني وهو كذلك نعم
ان اسند المنع الى نحو خطا منه فيما حدث به او شك فيه امتنعت
الرواية عنه ولا يبعد ان يعلم حضور السامع او يجهله او
يقول اخبركم ولا اخبر زيدا مثلا وهو كذلك ايضا وانه قد
هو اي غير الشيخ على الشيخ من كتاب او حفظ وهو يسمعه
قال العضد كغيره من غير ان ينكر عليه ولا وجد امر يوجب
السكوت عنه من اكراه او غفلة او غيرهما من المقدرات
المانعة عن الانكار انتهى سوا حفظ الشيخ ما قرئ عليه او لا
قبول جوازا اصطلاحا اذا اراد رواية ما قرأه عليه عنه
ومثله من سمع قراءته عليه اخبرني وان لم يقيده بنحو قوله
قراءة او بقراءتي عليه ولا يقل اي لا يجوز له اصطلاحا اي لا ينبغي
ان يقول حدثني من غير تقييد لانه لم يحدث وصيغة
حدثني صريحة في كون المروي عنه محدثا بخلاف اخبرني
هذا مذهب الشافعي رضي الله عنه واصحابه ومسلم بن
الحجاج وجمهور اهل الشرق وعزي الى اكثر المحدثين والى
ابن جريج والاوزاعي وابن وهب قال النووي كابن
الصلاح وصار الفرق بينهما هو الشايع الغالب على اهل
الحديث قال ابن الصلاح وهو اصطلاح منهم اراد وابه
التمييز بين النوعين والاحتجاج له من حيث اللغة فيه
عنا وتكلف انتهى نعم الاحوط ان يقول قرأت على فلان
ان قرأ بنفسه او قرئ عليه وانا اسمع ان لم يقرأ بنفسه

ويلي

ويلي ذلك عبارات السماع مفيدة كحدثنا بقراءتي او قراءة
عليه وانا اسمع او اخبرنا بقراءتي او قراءة عليه وانا اسمع
ومنهم اي الاصوليين من اجاز حدثني ايضا من غير
تقييد وعليه اي على الجواز عرف اهل الحديث قيل
انه مذهب مالك وسفيان بن عيينة والبخاري ومعظم
الحجازيين والكوفيين وحكاه القاضي عياض عن الاكثرين
ومنهم من اجاز سمعت ايضا وروي عن مالك والسفيانين
والصحيح المنع ومنهم من منع اطلاق حدثنا واخبرنا كالامام
احمد والنسائي قال الخطيب وهو مذهب خلق كثير
من اصحاب الحديث وقال الحاكم الذي اختاره وعهدت
عليه اكثر مشايخي وايمة عصري انه يقول الراوي فيما سمعه
وحده من لفظ الشيخ حدثني وفيما سمعه منه مع غيره حدثنا
وفيما قرأه عليه بنفسه اخبرني وفيما قرئ بحضرته اخبرنا
واستحسنه ابن الصلاح والنووي فان شك هل كان وحده
او مع غيره فالاظهر انه يقول حدثني او يقول اخبرني
لا حدثنا ولا اخبرنا لانه الاصل عدم غيره وكذا لو شك
هل قرأ بنفسه او سمع بقراءة غيره فيقول اخبرني كما نقله
العراقي عن ابن الصلاح ثم قال وفيه نظر لانه تحقق
سماع نفسه وشك هل قرأ بنفسه والاصل انه لم يقرأ
وقد حكى الخطيب عن البرقاني انه كان يشك في ذلك فيقول
قرأنا على فلان قال وهذا احسن لانه ذلك يستعمل فيما
قرأه غيره ايضا كما قاله احمد بن صالح والنفيلي قال
النووي كابن الصلاح وكل هذا مستحب باتفاق العلما لا
واجب ولا يجوز ابدال حدثنا باخبرنا او عكسه في الكتب
المؤلفة وانه كان في اقامة احدهما مقام الاخر خلاف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا في نفس ذلك التصنيف بان يغير ولا فيما ينقل منه من
الاجزا والتخاريج وما سمع من لفظ المحدث ففي ابداله الخلاف
في الرواية بالمعنى فعلى الجواز يجوز الابدال ان كان قائله
يرى التسوية بينهما ويجوز اطلاق كليهما بمعنى والا فلا ومنع
الامام احمد الابدال جزما وان اجازه اي اجاز الراوي
واحدا او اكثر الشيخ برواية شيء معين او غير معين
من غير وجود قراءة من احد الجانبين لذلك الشيء بان لم
يقراه الراوي على الشيخ لا بنفسه ولا بغيره ولا قراه غيره
على الشيخ وهو يسمعه ولا قراه الشيخ وهو يسمعه كان قال
الشيخ اجزتك او اجزتكم او اجزت فلانا الفلاني البخاري او جميع
مسموعاتي او مروياتي فهل تجوز الرواية بها اختلف فيه فمنعها
جماعات من الفقها والمحدثين وحكاه الامدي عن ابي حنيفة
وابي يوسف والقاضي عبد الوهاب عن مالك وهو احدى
الروايتين عن الشافعي والصحيح الذي استقر عليه العمل
وهو قول الجمهور من اهل الحديث وغيرهم بل ادعى القاضي
عياض وغيره الاجماع عليه جواز الرواية كالعمل بها وجعلها
بعض اهل الظاهر كالمرسل في عدم العمل به مع جواز التحديث
به ونقل عن الاوزاعي عكسه وهو العمل بها دون التحديث
واحتج ابن الصلاح للجواز بانه اذا جاز له ان يروي عنه مروياته
فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره بها تفصيلا واخباره بها غير
متوقف على التصريح قطعا كما في القراءة وانما الغرض حصول
الافهام والفهم وذلك حاصل بالاجازة المفهمة واذا قلنا
بالجواز فيقول الراوي اي المجاز اذا اراد الرواية عنه
اجازني او اخبرني او حدثني او اجازنا او اخبرنا او حدثنا
اي فلان اجازة واورد التاج الفزاري ان هذا كلام متهافت

قال

قال فان الاخبار انه تحدثه والاجازة انه لا تحدثه بل تقتصر
على الاذن له في الرواية والجمع بين الامرين ممتنع ثم قال
والاولى ان يقول اجازني فان ذكر اخبرني او حدثني مع قوله
اجازة فيه نوع تناف كما تقدم بيانه انتهى ويجاب بان الاخبار
في اصطلاحهم يراد به مطلق الاذن والاعلام ولو ضمنيا وان
تبادر منه التحديث فيصدق بما تضمنته الاجازة فلا تنافي بينهما
مطلقا بل التقييد بالاجازة لبيان احد محتملاته المراد اصطلاحا
وانما يجيء الاشكال لو اريد معنى الاخبار اللغوي على انه لو اريد
ذلك كان تقييده بالاجازة يبين ان المراد به الاخبار الذي
تضمنته الاجازة قال الامدي وفي اطلاق حدثني واخبرني
اي او حدثنا واخبرنا مذهبان الاظهر وعليه الاكثر انه لا يجوز
وصححه ابن الصلاح والنووي ايضا وحكى مقابله عن مالك
واهل المدينة وصححه المصنف وعن الاوزاعي تخصيص
الاجازة بخبرنا بالتشديد وتخصيص القراءة باخبرنا بالهمز
قال العراقي ولم يخل من النزاع لان خبر واخبر بمعنى واحد
لغة واصطلاحا واختار ابن دقيق العيد انه لا يجوز في
الرواية اخبرنا لا مطلقا ولا مقيدا لبعد دلالة لفظ الاجازة
على الاخبار اذ معناه في الوضع الاذن في الرواية واصطلح
قوم من المتاخرين على اطلاق انبانا في الاجازة والمعروف
عند المتقدمين انها بمنزلة اخبرنا وفي العضد كابن الحاجب
تقول نبأني بالاتفاق للعرف فانه انبا عرفا وان كان
هو الاخبار لغة انتهى ولو اجاز غير معين بوصف العموم كاجزت
جميع المسلمين او كل احد او اهل زماني جاز عند القاضي ابي
الطيب الطبري والخطيب البغدادي واخرين وصححه النووي
وقال العضد كابن الحاجب الظاهر قبولها لانها مثل الاجازة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

للموجودين المعينين اذ العام بمثابة مقدار الافراد ولا فرق بينهما
الا بالاختصار والتطويل ولا مدخل لاختلاف العبارة في مثله فلو
قيد الاجازة العامة بوصف حاصر كاجزت طلبة العلم ببلدة
كذا فهو اولى بالجواز من غير المقيدة بل قال القاضي عياض
ما اظنهم اختلفوا في جواز ذلك بخلاف ما لا حصر فيه كاهل بلد
كذا فهو كالعامة المطلقة او اجاز معدوما كاجزت لمن يولد
لفلان جاز عند الخطيب وايده بان اصحاب مالك وابي حنيفة
اجازوا الوقف على المعدوم وان لم يكن اصله موجودا قال
فان قيل كيف يصح ان نقول اجاز لي فلان ومولده بعد
موته يقال كما يصح ان نقول وقف على فلان ومولده
بعد موته قال ولان بعد احد الزمانين من الاخر كبعد احد
الوطنين من الاخر وامتنع عند القاضي ابي الطيب وابن الصباغ
قال النووي كابن الصلاح وهو الصحيح الذي لا ينبغي
غيره لان الاجازة في حكم الاخبار فكما لا يصح الاخبار للمعدوم
لا تصح الاجازة له واقول هل لا جازت بتنزيله منزلة الموجود
كما في احد القولين ومشى عليه في جمع الجوامع وشرحه ان كلام
الله النفسي يسمى في الازل خطابا حقيقة وان عدم المخاطب
اذ ذاك بتنزيل المخاطب الذي سيوجد منزلة المعدوم اما
اجازة من يوجد من غير تقييد فلا يجوز اجماعا ولو عطف
المعدوم على موجود كاجزت لفلان ومن يولد له او لك
ولولدك ولعقبك ما تناسلوا فهو اولى بالجواز مما اذا افرده
وقد فعل ذلك الامام ابو بكر بن ابي داود السجستاني وصرح
بتصحيح الجواز فيه القسطلاني في المنهج والاجازة لغير المميز
من صبي او مجنون صحيحة واما الحمل فقال العراقي لم اجد
فيه نقلا الا ان الخطيب قال لم نرهم اجازوا لمن لم يكن

مولودا

مولودا في الحال ولم يتعرض لكونه اذا وقع يصح او لا قال ولا
شك انه اولى بالصحة من المعدوم ثم قال وينبغي بنا الحكم
فيه على الخلاف في ان الحمل هل يعلم او لا فان قلنا يعلم وهو
الاصح صحت الاجازة له وان قلنا لا يعلم فيكون كالاجازة
للمعدوم واما الكافر فقال العراقي لم اجد فيه نقلا وقد تقدم
ان سماعه صحيح قال ولم اجد عن احد من المتقدمين والمتاخرين
الاجازة للكافر ثم حكى عن بعضهم ما اخذ منه انه يروي الجواز
ولو اجاز لمجهول من الكتب او لمجهول من الناس كاجزتك كتاب
السنن وهو يروي كتبا في السنن او اجزتك بعض مسموعاتي
وكاجزت لمحمد بن خالد الدمشقي وهناك مشتركون في هذا
الاسم فان اتضح مراده في المسئلتين بقرينة فهي صحيحة
والا فباطلة او اجاز لجماعة مسمين في الاجازة او غيرها
ولم يعرفهم باعيانهم ولا انسابهم ولا عددهم ولا تصفحهم
او سمى المسئول له ولم يعرف عينه صحت الاجازة كسماعهم
منه في مجلسه والحالة هذه ولو قال اجزت لفلان كذا
ان شا روايته عني او لك ان شئت او احببت او اردت
فالاظهر جوازه او اجزت لمن يشا فلان او اجزت لمن شا
الاجازة لم تصح الاجازة في المسئلتين او اجزت لمن يشا
الرواية عني فقد قاسه ابن الصلاح على بعتك ان شئت
قال العراقي لكن الفرق بينهما تعيين المبتاع بخلافه في
الاجازة فانه مبهم قال والصحيح فيه عدم الصحة قال
نعم وزانه هنا اجزت لك ان تروي عني ان شئت
الرواية عني قال والاظهر الاقوى هنا الجواز لانتفا الجهالة
وحقيقة التعليق انتهى فليتامل وايد البطلان ببطلان
الوصية والوكالة فيما لو قال وصيت بهذه لمن شا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

او وكلت في بيعها من شاء ان يبيعها واذا بطل في الوصية مع
احتمالها ما لا يحتمله غيرها فهنا اولى ولو اجاز ما لم يتحمله بعد
سماع او اجازة ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز لم يصح كما صححه
القاضي عياض وصوبه النووي قال ابن الصلاح فعلى هذا
تعين على من اراد ان يروي عن شيخ اجاز له جميع مسموعاته
او شيئا منها او من حديثه لحاضر او غائب بخطه او بامره جازت
الرواية به وان لم يقترن بنحو اجزتك ما كتبت لك او كتبت
اليك او كتبت به اليك على الصحيح كما قاله النووي وغيره ويكفي
معرفة المكتوب له خط الكاتب وان لم تقم البينة عليه على
الصحيح ولا تقول سمعته بل تقول كتب الي فلان فقال حدثنا
فلان او اخبرنا او حدثنا فلان مكاتبة او كتابة ولا يجوز اطلاق
حدثنا واخبرنا وجوزه جمع كالليث ومنصور وجوز اخرون
اخبرنا دون حدثنا ولو اشار الشيخ الى كتاب او حديث فقال
سمعته من فلان او هذا مسموعي منه او قرأته عليه ولم يأذن
في روايته عنه جازت الرواية بذلك عند كثير من اصحاب الحديث
والفقه والاصول والظاهر وجزم به صاحب المحصول ومتابعوه
لكن قال ابن الصلاح والنووي الصحيح ما قاله غير واحد من
المحدثين وغيرهم انه لا يجوز الرواية به وبه قطع في المستصفى
قال لانه قد لا يجوز روايته مع كونه سماعه لخلل يعرفه فيه
قال ابن الصلاح والنووي ايضا لكن يجب العمل به اي بما اخبر
الشيخ انه سمعه ان صح سنده وادعى عياض الاتفاق على
ذلك ولو ضم الى قوله سمعت هذا الكتاب من فلان
او هذا مسموعي منه مناولته للراوي قال النووي لم
تجز الرواية بذلك ايضا على الصحيح الذي قاله الفقهاء واصحاب
الاصول وعابوا المحدثين المجوزين لها اشد وتورع فيه

ولو وجد

ولو وجد احاديث بخط راويها ولم يكن له منه سماع ولا اجازة
ويسمى ذلك الوجادة بكسر الواو فله ان يقول وجدت او قرأت
بخط فلان او في كتابه بخطه حديث فلان ويسوق الاسناد والمتن
وهذا من باب المنقطع لكن فيه ثبوت اتصاله بقوله وجدت بخط
فلان ولا يجوز روايته بعن فلان ولا باطلاق حدثنا واخبرنا وحل
يجوز العمل به نقل عن معظم المحدثين والفقهاء المالكيين وغيرهم
انه لا يجوز وعن الشافعي ونظار اصحابه جوازه وقطع به بعض
المحققين الشافعيين عند حصول الثقة قال النووي وهذا
هو الصحيح الذي لا يتجه هذه الازمان غيره ولو وجد حديثا
في تاليف تخص وهذا نوع اخر من الوجادة قال قال فلان
اخبرنا فلان وهذا منقطع لا شوب من الاتصال فيه وهذا
كله اذا وثق بانه خطه او كتابه والا فليقل بلغني عن فلان او وجدت
عنه او نحو ذلك وهل يجري هنا في العمل الخلاف السابق فيه نظر
وقضية صنيع تقريب النووي جريانه جريانه فانه انما ذكر
ذلك الخلاف بعد ذكر النوعين ولم يقيده باحدهما واذا نقل
شيئا من تصنيف فلا يقل قال او ذكر فلان بصيغة الجزم الا ان وثق
بصحة النسخة والا فليقل بلغني من فلان او وجدت في نسخة
من كتابه ونحو ذلك نعم ان كان عالما فاهما متقنا بحيث لا يخفى
عليه غالبا الساقط والمغير قال النووي كابن الصلاح رجونا
جواز الجزم له فيما يحكيه ولو اوصى الشيخ عند موته او سفره
لاحد بكتاب يرويه ذلك الشيخ فجوز بعض السلف للموصى له
روايته عنه بتلك الوصية لان في دفعها له نوعا من الاذن
وصوب النووي كابن الصلاح خلافه لكن انكره ابن ابي الدم
على ابن الصلاح فقال الوصية ارفع رتبة من الوجادة بلا خلاف
وهي معمول بها عند الشافعي وغيره فهذه اولى واستقيما

الألوكة
www.alukah.net

الكلام على اقسام التحمل واقسام الاجازة منه وبيان مراتبها وما
يتعلق بذلك مما لا يحتمله هذا الكتاب . واما
القياس فهو لغة قال العضد كغيره التقدير والمساواة يقال
قست النعل بالنعل اى قدرته به فساواه وقست الثوب بالذراع
اى قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى به قال
المولى سعد الدين فى الحواشى تمثيله بالامثلة الثلاثة يشعر
بان المراد انه قد يكون لهما جميعا وقد يكون للتقدير فقط او
للمساواة فقط وقد قال الامدى هو فى اللغة التقدير
وهو يستدعى امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة فهو
نسبة واضافة بين شيئين ولهذا يقال فلان يقاس بفلان
ولا يقاس بفلان اى يساويه ولا يساويه انتهى وظاهر ما نقله
عن الامدى ان المساواة ايضا معنى لغويا للقياس وليس كذلك
لانه متعد والمساواة لازم بل هو من توابع التقدير فجعلها معنى
للقياس بهذا الاعتبار انتهى قال فى التلويح وقد يعدى بعلى
لتضمين معنى الابتنا كقولهم قاس الشئ على الشئ انتهى وظاهره
ان هذا فى اللغة فانه ذكره قبل بيان المعنى الشرعى لكنه فى
الحواشى قيد ذلك بالشرع حيث قال وانما قيل فى الشرع قاس
عليه ليدل على البنا انتهى لكنه لا ينافى ان يكون ذلك فى اللغة ايضا
وفى شرح التاج القرارى اصل القياس فى اللغة بمعنى التشبيه
ومنه قولهم من قاس جدواك بالغمام اى من شبه وقولهم
يقاس المرء بالمرء اى يشبه به ويطلق بمعنى التقدير ايضا
يقال قست الثوب فكان ذراعا اى قدرته وذلك لان
المتشابهين يتقاربان فى المقدار بوجه او يتساويان فيه
انتهى واصطلاحا رد الفرع وهو المحل الذى اريد اثبات الحكم
فيه الى الاصل وهو المحل المعلوم ثبوت الحكم فيه اى التسوية

بينهما

بينهما فى الحكم بعلة اى بسببها وهى امر مشترك بينهما يوجب
الاشتراك فى الحكم فخرج الرد بغير العلة كالنص والاجماع
فليس بقياس تجمعهما تلك العلة اى تدل على اجتماعهما فى
الحكم المعلوم للاصل ثبوتا او نفيا ويراد بالحكم ما يشمل نفيه
فانه حكم وهو اقرب لظاهر العبارة فعلم من تفسير الرد بالتسوية
المذكورة لا باثبات حكم الاصل فى الفرع اندفاع الاعتراض على
جعل الاثبات جنسا بانه ثمرة القياس ولا شئ من ثمرة القياس
بقياس على ان الهندى منعه بان ثمرة القياس الثبوت لا
الاثبات ومن تفسير الفرع والاصل بما ذكر انه لا دور كما نبه
عليه المولى سعد الدين فى الحواشى قال وانما يلزم الدور
لو اريد بالفرع المقيس وبالاصل المقيس عليه وتحقيقه ان
المراد بهما ذات الاصل والفرع والموقوف على القياس وصفا
الفرعية والاصلية انتهى لكنه فى التلويح منع لزوم الدور على
تفسيرهما بالمقيس عليه والمقيس بانه ليس تفسيرا للاصل
والفرع بل بيان لما صدقا عليه اى المراد بالاصل المحل الذى
يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه
اصطلاح البعض وكذا فى الفرع انتهى اى فيمكن تعقلهما بدون
ذلك العنوان فلا يلزم الدور ومن ههنا يظهر ان هذا لا يخالف
ما فى الحواشى فتامل ذلك واحفظه فانه ينفعك فى مواضع
كثيرة وقوله تجمعهما فى الحكم المتضمن لذكر الحكم فى الفرع لا يرد
عليه ان الحكم فى الفرع متفرع على القياس متاخر عنه بالاجماع
وقد جعله ركنا له متقدما عليه حيث اخذه فى تعريفه وهو
دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفا على الحكم المتوقف عليه
لما اجاب به ابن الحاجب من انه انما يقتضى توقف معرفة القياس
وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته وهو

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا حصوله بل
غاية الامر ان حصوله يتوقف على حصول القياس ومثله
ليس من الدور في شيء واجاب الاسنوي بانه انما يلزم
الدور لو كان التعريف المذكور حدا وتحت لا نسلم بل ندعي
انه رسم قال وقد اشار اليه امام الحرمين في البرهان
انتهى وفيه نظر واضح فانه تخصيص امتناع الدور بالحد
ممنوع ويؤيد المنع ان حد ور الدور لا يختص به واورد
على اخذ العلة في حد القياس بانه حينئذ لا يتناول قياس
الدلالة فان شرطه ان لا تذكر فيه العلة لانه قسيم قياس
العلة مثاله ان يقال المكره بالكسر يأثم بالقتل فيجب عليه
القصاص كالمكره بالفتح فان الاثم بالقتل ليس علة لوجوب
القصاص وهذا غير قياس الدلالة الاتي في كلام المصنف
ولا يتناول قياس العكس فانه يثبت فيه نقيض حكم الاصل
بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف
بالنذر وجب بغير النذر كالصلاة فانها لما لم تجب بغير النذر
لم تجب بالنذر فالحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة
عدم وجوبه بالنذر والمطلوب في الفرع وجوبه بغير نذر
والعلة وجوبه بالنذر واجيب اولا بان كلا من هذين
القياسين غير مراد لنا ولا نقيهما بلفظ القياس حيث اطلق
ولا نطلق عليهما الا مقيدا فان ارادهما غيرنا باصطلاح اخر
لم يضرنا ويمكن ان يجاب بهذا عما اورده التاج السبكي
من قياس الشبه فانه خارج عنه اذ لا علة فيه معينة لا سيما
الشبه الصوري عند من اعتبره وقياس لا فارق فانه ليس
فيه عند المجتهد كقياس الامة على العبد في تقويم حصة
الشريك على شريكه المعتق الموسر وعتقها عليه لعدم

الفارق

الفارق بينهما وثانيا بالنسبة للاول بانا لا نسلم انه لا مساواة
في العلة فانه يتضمنها وان لم يصرح بها فان المساواة في التاثيم
دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما وهو العلة وبالنسبة
للثاني بانه قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر في انها
لا تجب بالنذر ولا تاثير للنذر في وجوبها فكذا الصيام ويلزمه
ان يجب بدون النذر كما يجب مع النذر والا كان للنذر فيه
تاثير فالذي فيه القياس حصل فيه المساواة والذي فيه
عدم المساواة لازم له فلا يضر لا يقال قول المصنف لعلة تجمعها
في الحكم يخرج القياس الفاسد لان اطلاق العلة الجامعة للحكم
منصرف الى ما يكون كذلك بحسب نفس الامر فلا يشمل ما يكون
بحسب اعتقاد المجتهد دون نفس الامر فلا يكون التعريف
صحيحا لوجوب اشتماله على جميع الافراد ولو فاسدة فلو قال
بعلة تجمعها في الحكم في نظر المجتهد مثلا كان صحيحا لانا نقول
لا نسلم وجوب ادخال الافراد الفاسدة ايضا ولهذا صرح
في المختصر وجمع الجوامع وشروحهما وغيرها هنا بانه يجوز
ان يخص التعريف بالصحيح فيحذف القيد المذكور اعني قولنا
في نظر المجتهد مثلا وان يجعل عاما للفاسد ايضا فتذكر ذلك
القيد وحاصله ان الواجب ادخال جميع افراد ما اريد تعريفه
فان اريد الصحيح لم يجب غير ادخال افراده او الاعم وجب
ادخال افراد الفاسد ايضا وحينئذ فلعل مراد المصنف تعريف
الصحيح فلذلك حذف ذلك القيد فلا يتوجه عليه الاعتراض
بخروج افراد الفاسد اذ لا يصح الاعتراض مع الاحتمال ولو
سلم فقول المصنف يجمعها في الحكم صادق بانه يجمعها في
اعتقاد المجتهد لان المصنفين كثيرا استعمالهم الاطلاق
في موضع التعميم وبذلك يظهر اندفاع اعتراض التاج

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بما حاصله انه يخرج من تعريف المصنف القياس الفاسد مع وجوب
ادخاله فيه وهو اى القياس قياس علة وقياس دلالة
وقياس شبه اى ينقسم الى اقسام ثلاثة مسماة بهذه
الاسما الثلاثة فقياس العلة اى القياس المسمى بذلك
ما اى القياس الذى او قياس كانت العلة تجمع الفرع والاصل
فى الحكم حال كونها فيه موجبة للحكم اى مقتضية اقتضا
تاما لثبوت مثل حكم الاصل للفرع اذ الوجوب العقلى لا يقوم
بالعلل الشرعية فانها امارات بان تكون بحيث لا يحسن
عقلا اى عند العقل وفى نظره وهو متعلق بلا او يحسن
تخلفه عنها بانه توجد فى الفرع ولا يثبت حوله وذلك
كقياس الضرب اى ضرب الولد لوالديه على التافيف
اى قوله لهما اف فى التحريم للتافيف حتى يحرم هوانيا
لعلة الايذا اى بحسب علة هى ايذاؤهما فانه علة تحريم
التافيف لهما وهو موجود فى الضرب على وجه انه قبيح
فى نظر العقل جواز الضرب مع انه اتم من التافيف
فى الايذا الذى هو علة تحريمه وهذا القسم هو القياس
الاولى وقد اختلفوا فى ان ثبوت الحكم للفرع فيه بالدلالة
اللفظية او بالقياس فقيل بالدلالة اللفظية وعليه
فهل هو من باب المنطوق فيكون التافيف منقولا فى العرف
الى انواع الايذا او من باب المفهوم قولان وقد نقل المصنف
الثانى منهما فى البرهان عن معظم الاصوليين فقال صار
معظم الاصوليين الى ان هذا البين معدود من اقسام
الاقيسة بل هو متلقى من مضمون اللفظ المستفاد من
تنبيه اللفظ ومعناه كالمستفاد من صيغته ومبناه
ومن يسمى ذلك قياسا فمتعلقه انه ليس مصرحا به والامر

فى ذلك

فى ذلك قريب انتهى وذكر الغزالى نحوه واستبعد تسميته
قياسا قال لانه لا يحتاج الى فكر واستنباط علة وصرح بانه
مقطوع عند من سماه قياسا ومن لم يسمه وقيل بالقياس
واختاره الامام الرازى وغيره وبنى عليه الشارح تمثيله
كما ترى ولا اختيار عليه خصوصا والمثال مما يكفيه الاحتمال
وقياس الدلالة اى القياس المسمى بذلك هو الاستدلال
من استدل بمعنى دل كاستقر وقر لا بمعنى طلب الدليل
لقوله باحد النظيرين اى المتشاركين فى الاوصاف على
النظير الاخر فى اثبات حكمه له وهو اى الاستدلال
المذكور اى المراد به ان تكون العلة بحكم الاصل على حذف
المضاف اى ذو اى تكون دالة على ثبوت الحكم فى الفرع
لتحققها فى الفرع فى الجملة ولكن لا تكون موجبة للحكم
اى لا تكون مقتضية له اقتضاء تاما لثبوت الحكم للفرع
بان تكون بحيث لا يقبح عقلا تخلفه عنها لقرب الفارق
بينهما وذلك كقياس مال الصبى المراد به الجنس فيشمل
الصبية على مال البالغ كذلك فى وجوب الزكاة فيه
اى فى مال البالغ حتى تجب فى هذا ايضا بجامع انه اى
بسبب امر يجمعه معه فى الوجوب لكونه علة له وهو انه
اى مال الصبى مال نام اى من شانه ان ينمو كمال البالغ
فان كونه مالا ناميا علة وجوب الزكاة فيه وهو موجود
فى مال الصبى فوجبت الزكاة فيه ايضا ولكن يجوز ان يفرق
بينهما ويقال لا تجب الزكاة فى مال الصبى كما اى قولا
مماثلا للقول الذى قال به الامام ابو حنيفة رضى
الله تعالى عنه اى ارتكبه وصدر عنه او كعدم الوجوب
الذى قال به اى اعتقده وذهب اليه بحيث لا يكون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ذلك مستفيدا عقلا وحيث كان المقصود التمثيل للتوضيح
لم يرد ان شرط القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه كما مثا
فانه مال الصبي منصوص على وجوب الزكاة فيه في خبر من ولي
يتيما فليتجر له ولا يتركه حتى تاكله الصدقة رواه الشافعي
مرسلا وقد اعتضد بقول خمسة من الصحابة كما قاله الامام احمد
وبالقياس على زكاة المعشرات والفطر التي وافق عليها
الخصم على ان هذا الشرط نزاعا قويا حتى نقل التاج السبكي
في شرح المختصر القول بالجواز وان ورد النص على الفرع عن
الجمهور هذا وفي جمع الجوامع كمختصر ابن الحاجب وغيره تفسير
قياس العلة والقياس الدلالة بمعنى اخر وهو ان قياس العلة
ما صرح فيه بها كان يقال يحرم النبيذ كالخمر للاسكار وقياس
الدلالة ما جمع فيه بلازم العلة كان يقال النبيذ حرام كالخمر
بجامع الرائحة المشتدة وهي لازمة للاسكار او باثرها كان
يقال القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع
الاثم وهو اثر العلة التي هي القتل العمد العدوان او بحكمها
كان يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب
الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد وهو حكم للعلة التي
هي القطع منهم في الصورة الاولى والقتل منهم في الثانية
وحاصل ذلك استدلال باحد موجبي الجناية من القصاص
والدية الفارق بينهما العمد على الاخر ولا يخفى التفاوت
بين ذلك وما ذكره المصنف فان قياس العلة على ما ذكره
يتناول ما كانت العلة موجبة وان لم يصرح بها دون ما
كانت العلة غير موجبة وان صرح بها وعلى ما ذكره اولى لكنه
بالعكس وقياس الدلالة على ما ذكره يتناول ما كانت العلة
فيه غير موجبة وان صرح بها دون ما كانت العلة فيه موجبة

وانه

وانه لم يصرح بها وعلى ما ذكروه بالعكس وقياس العلة
يتناول ما كانت العلة فيه موجبة وصرح بها على كل مما ذكره
ومما ذكروه كما ان قياس الدلالة يتناول ما كانت العلة
فيه غير موجبة وجمع بلازمها او اثرها او حكمها على كل منهما
ايضا فبينهما عموم وخصوص من وجه ولا منافاة بينهما لجواز
تعدد الاصطلاح او اختلافه وقياس الشبه هو الفرع
اي قياس الفرع المردد اي الذي يتردد بين اصلين لتردده
بينهما مشابهته لكل منهما لوجود مناط حكمه فيه فلعل عطف
على الوصف في قوله المردد باكثرهما شبها به في صفات
مناط الحكم في حكمه وحاصله انه الحاق الفرع المذكور بالاكثر
شبها به منهما لانه اولى بقوة المشابهة بالكثرة قال الصفي
الهندي بعد نقله كغيره هذا التعريف وهو غير مانع لانه
يدخل تحته ما ليس منه وهو بعض انواع القياس المناسب
وهو ما يكون مشابهته للاصلين بمناسب وتكون مشابهته
لاحدهما في اكثر الصفات مع ان المناسب قسيم الشبه وايضا
اعتبار كثرة المشابهة يشعر بان ذلك من باب ترجيح احد القياسين
على الاخر وهو غير داخل في ماهية القياس انتهى ويمكن ان
يجاب عن الاول بمنع ان الشبه بهذا المعنى قسيم المناسب
على الاطلاق وانما هو قسيم المناسب الذي لا يكون متعددا
في الفرع بحيث يتردد به الفرع بين اصلين ولهذا قال المعتمد
وحاصله اي الشبه بهذا المعنى تقارن مناسبين يرجح احدهما
وليس من الشبه المتصور في شيء انتهى وعن الثاني بمنع ما ذكره
من الاشعار ولو سلم فانه اراد عدم دخول ذلك في ماهية مطلق
القياس فسلم ولا يرد لان ادخاله في ماهية هذا القسم
لا يقتضي ادخاله في ماهية المطلق وان اراد عدم دخوله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في ماهية هذا القسم ممنوع وذلك ح اي كالقياس الذي
في العبد اذا اتلف اي قتل فانه كما في الاحكام قد اجتمع
فيه مناطان متعارضان احدهما النفسية وهو مشابه للحر فيها
ويقتضي ذلك ان لا يزاد فيه على الدية والثاني المالية وهو
مشابه للفرس فيها ويقتضي ذلك الزيادة فهو متردد
في الضمان من حيث المضمون به بين الانسان والحر اذا
اتلف لمشابهته له من حيث انه ادمي مثله فيضمن بالدية
ولا يزاد عليها وان نقصت عن قيمته لان بدل الادمي مقدر
بالدية وبين البهيمة كالفرس اذا اتلفت لمشابهته لها من
حيث انه مال مثلها فيضمن بالقيمة بالغة ما بلغت لان
بدل المال غير مقدر وهو بالحر اكثر شبها من الفرس
وجوه مشابهته للمال اكثر من وجوه مشابهته للحر فهي اقوى
منها فالحق بالمال في ضمانه بقيمته بالغة ما بلغت لان الالحاق
باقوى المشابهتين اقوى وانما كان اكثر شبها بالمال من الحر
لكثرة وجوه المشابهة بينهما بدليل انه يباع ويوهب ويوصى
به ويقرض ويرهن ويودع ويورث ويوقف وتضمن
اجزاؤه اذا اتلفت تلفا مضمونا باتلاف او بدونه بما نقص
من قيمته ان لم يكن لها ارش مقدر من الحر فان كان لها ارش
مقدر من الحر ولم يكن مغصوبا وجب نظير المقدر من الحر ففي
اليد نصف القيمة وفي اليدين القيمة وان كان مغصوبا وجب
اكثر الامرين مما نقص ومن نظير المقدر ففي يده الاكثر مما
نقص من قيمته ومن نصف قيمته فقوله بما نقص من قيمته
اي في الجملة كما هو معلوم من الفقه قال في المستصفى وقد ظهر
كون المعنيين مناطا للحكم وانما المشكل من الشبه جعل الوصف
الذي لا يناسب مناطا مع ان الحكم لم يضف اليه وههنا

بالاتفاق

بالاتفاق الحكم مضاف الى هذين الوصفين المناطين انتهى وعبارة
الاحكام وليس من الشبه في شيء فان كل واحد من المناطين
مناسب وما ذكر من كثرة المناسبة ان كانت موثرة فليست الا
من باب الترجيح لاحد المناطين على الاخر وذلك لا يخرجه
عن المناسب وان كان يفتقر الى نوع ترجيح انتهى ولعل مراده
نفي كونه من الشبه المختلف فيه لا مطلقا اخذا من قول المستصفى
الاتي للطرف الثالث في بيانه ما يظن انه من الشبه المختلف
فيه وليس منه وهو ثلاثة اقسام ثم عد منها المثال المذكور
وهنا كما ترى تصريح منهما بنفي الخلاف في الشبه بهذا المعنى
وقد اخذ به الاسنوي فقال ومقتضى كلام المصنف يعني البيضاوي
ان القاضي خالف في الشبه وفي قياس الاشباه وقد اخذ الشارح
بظاهره وليس كذلك فقد صرح الغزالي في المستصفى بان
قياس الاشباه ليس فيه خلاف لانه متردد بين قياسين
مناسبين ولكن وقع التردد في تعيين احدهما انتهى فان
قلت قد عبر الشارح في شرح جمع الجوامع بقوله لان شبهه
بالمال في الحكم والصفة اكثر من شبهه بالحر فيهما فاعتبر المشابهة
بينه وبين كل منهما في الحكم والصفة على خلاف ظاهر عبارته هنا
وصرت مشابهته المال في الحكم بما ذكر ههنا وفي الصفة تفاوت
قيمته بحسب تفاوت اوصافه جودة وضدها ومشابهته
الحر في الاحكام بالاحكام التكليفية وفي الصفة بالصفات
البدنية والنفسانية قلت لا مخالفة بينهما لجواز حمل
عبارته هنا على ما يعم المشابهة في الامرين ولو سلم فيجوز ان
يقال ان كلامه هناك في اعلى قياس غلبة الاشباه لا مطلق
قياس غلبة الاشباه والكلام هنا في المطلق فليتامل وما
ذكره من اكثرية شبهه بالمال عكس ما في العضد كالاحكام وغيره

شبكة الألوكة
www.alukah.net

حيث قال وهو بالمراشبه اذ مشاركته له في الاوصاف والاحكام اكثر
انتهى ولا يخفى عليك مما تقرر وجه التسمية بقياس الشبه فانه
قياس مبني على الشبه وكما يسمى قياس شبه يسمى شبها ايضا كما قال
في الاحكام فالحاقه يعني الفرع بين اصلين بما هو اكثر مشابهة هو الشبه
وعبارة الحواشي فيسمى الحاقه به شبها انتهى واعلم ان اسم الشبه
لا يجتمع بما ذكره المصنف كما فهم مما تقرر فقد قال في المستصفى اعلم
ان اسم الشبه يطلق على كل قياس فان الفرع بجامع يشبهه فيه فهو
اذن تشبيه وكذلك اسم الطرد لان الاطراد شرط كل علة جمع
فيما بين الفرع والاصل ومعنى الطرد السلامة عن النقض
لكن العلة الجامعة ان كانت موثرة او مناسبة عرفت باشرف
صفاتها واقراها وهو التاثير والمناسبة دون الاخص الاعم
الذي هو الاطراد والمشابهة فان لم يكن للعلة خاصية الا
الاطراد الذي هو اعم اوصاف العلل وانفعها في الدلالة على الصحة
خصت باسم الطرد لا لاختصاص الاطراد بها لكن لانها لا خاصية
لها سواه فان اضاف الى الاطراد زيادة ولم يبلغ الى درجة
المناسب والموثر سمي شبها وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف
الجامع لعلة الحكم وان لم يناسب يقتضي الحكم بيانه انا نقدر ان
في كل حكم سرا هو مصلحة مناسبة للحكم وربما لا يطلع على عين
تلك المصلحة لكن يطلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة
ويظن انه مظنتها وقالبها الذي يتضمنها وان كنا لا نطلع على
عين ذلك السر فالاجتماع في ذلك الوصف الذي يوهم الاجتماع
في المصلحة الموجبة للحكم يوجب الاجتماع في الحكم ويتميز عن
المناسب بان المناسب هو الذي يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه
كمناسبة الشدة للتحريم ويتميز عن الطرد بان الطرد لا يناسب
الحكم ولا المصلحة الموهمة للحكم بل يعلم ان ذلك الجنس لا يكون مظنة

المصالح

المصالح وقالبها كقوله القائل الخل مايع لا تبنى القنطرة على جنسه
فلا تزال به النجاسة كالدهن وكانه علل ازالة النجاسة بالما
بانه تبنى القنطرة على جنسه واحترز عن الما القليل وان كان
لا تبنى القنطرة عليه لانه تبنى على جنسه فهذه علة مطردة لا
نقض عليها ليس فيها خصلة سوى الاطراد ونعلم انه لا يناسب
الحكم ولا يناسب العلة التي تناسب الحكم بالتضمن لها والاشتمال
عليها وانا نعلم ان الماء جعل مزيلا للنجاسة لخاصية وعلة وسبب
يعلمه الله تعالى وانه لم نعلمه ونعلم ان بنا القنطرة مما لا يوهم
الاشتمال عليها ولا يناسبها فاذن معنى التشبيه الجمع بين
الفرع والاصل بوصف مع الاعتراف بان ذلك الوصف ليس علة
الحكم بخلاف قياس العلة فانه جمع بما هو علة الجمع فان لم يرد الاصوليون
بقياس الشبه هذا الجنس فلست ادري ما الذي ارادوه
وبم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب وبالجملة فنحن
نريد هذا بالشبه ثم قال اما امثلة قياس الشبه يعني القياس
الذي جمع فيه بالشبه الذي هو الوصف المذكور فهي كثيرة لعل
اكثر اقيسة الفقها ترجع اليه اذ يعسر اظهار تاثير العلل
بالنص والاجماع وبالمناسبة المصلحية انتهى ثم مثل بامثلة
منها قول الشافعي رضي الله تعالى عنه في مسئلة النية طهارتان
فكيف تقترنان وهذا يوهم الاجتماع في مناسب هو ماخذ
النية وانه لم يطلع على ذلك المناسب ومنها تشبيه الارز
والزبيب بالتمر لكونهما مطعومين او قوتين فان ذلك
اذا قوبل بالتشبيه لكونهما مقدرين او مكيلين ظهر الفرق
اذ يعلم ان الربا ثبت لسر ومصلحة والطعم والقوت
ينبئ عن معنى به قوام النفس فالاغلب على الظن
ان تلك المصلحة في ضمن الكيل الذي هو عبارة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عن تقدير الاجسام ثم قال الطرف الثالث في بيان ما
يظن انه من الشبه المختلف فيه وليس منه وهو ثلاثة اقسام
ثم قال القسم الثاني ما عرف فيه مناط الحكم ثم اجتمع مناطان
متعارضان في موضع واحد فيجب ترجيح احد المناطين ضرورة
فلا يكون ذلك من الشبه اي المختلف فيه بدليل مفهوم الترجمة
وتصريح العضد وغيره بتسميته شبها ثم مثل هذا القسم
بالمثال المتقدم في الشرح فعلم ان الشبه اعم مما ذكره المصنف
وان كان بعضه متفقا عليه وبعضه مختلفا فيه ولهذا قال
التاج السبكي في شرح المنهاج بعد ان فسر الشبه بنحو ما تقدم
عن الغزالي واعلم ان صاحب الكتاب لم يصرح بذكر قياس
غلبة الاشباه وهو ان يكون الفرع متردد ابين اصلين لمشابهته
لهما فيلحق باحدهما لمشابهته له في اكثر صفات مناط الحكم ولعله
ظنه قسما من قياس الشبه او هو هو وهو ظن صحيح فالناس
فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل احد انه قسيم للشبه
بل اما قسم منه او هو هو انتهى وكما يطلق الشبه على القياس
المذكور يطلق ايضا على احد مسالك العلة وعلى الوصف الذي
يراد اثباته بذلك المسلك وبتفسير الاول يكون الوصف متصفا
بالشبهية والثاني لوصف لم تعلم مناسبته بالنظر اليه وقد
اعتبره الشارع في بعض الاحكام كما يعلم ذلك من العضد
وغيره ولا يصار الى قياس الشبه مع امكان قياس العلة
وهو ما جمع فيه بالمناسب بالذات قال في جمع الجوامع وشرحه
واعلاه قياس غلبة الاشباه في الحكم والصفة وهو الحاق
فرع متردد بين اصلين باحدهما الغالب شبهه به في الحكم
والصفة على مشبهه بالاخر فيهما ثم القياس الصوري
كقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة

للشبه

للشبه الصوري بينهما ومن شرط الفرع من حيث كونه
فرعا وهو المحل المشبه بالاصل ان يكون مناسبا للاصل
وهو المحل المشبه به فيما يجمع به بينهما وقوله للحكم متعلق
بيجمع اي لاجل اثبات حكم الاصل في الفرع اي من شرط
الفرع من حيث كونه فرعا ان يجمع بينهما اي بين الاصل
والفرع في الحكم بمناسب للحكم ولو بواسطة بان يجمع بينهما
بما يكون علة للحكم كما في قياس العلة والدلالة بالمعنى المتقدم
في كلام المصنف او بما يدل على علة الحكم كما في قياس الدلالة
بالمعنى المذكور في جمع الجوامع وغيره فان العلة مناسبة للحكم
او بما يناسب العلة المناسبة للحكم وان لم يناسب هو الحكم
اي بنفسه كما في قياس الشبه كما يستفاد من كلام المستصفى
السابق وفي الحواشي ان الوصف كما انه قد يكون مناسبا بمعنى
بالذات فيظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبها فيفيد
ظنا بالعلية وقد ينازع في افادته الظن فيحتاج الى اثباته
بشيء من المسالك للعلة انتهى فان قلت لا فائدة في ذكر هذا
الشرط للاستغناء عنه بقوله في التعريف بعلة تجمعها في الحكم
قلت لما لم يكن ذلك منافيا للشرطية لاحتمال كون التعريف
بالاخص او بالاعم كما اجازه الاقدمون ولاحتمال ان يكون المراد
تعريف بعض انواع القياس دون مفهومه الكلي كما يقع ذلك
كثيرا ولانه كثيرا ما يقع التساهل في التعاريف من ارباب هذه
الفنون مع ان المقصود بالذات لهذه المقدمة هو المبتدي
وهو قريب الغفلة عن استفادة ذلك من التعريف او
البيان له هنا احتاج الى التنصيص عليه فاندفع بذلك
ما اورده التاج هنا وقوله من شرط الفرع اي من شروطه
لانه مفرد مضاف وهو للعموم الا ان المراد به هنا المجموع لفساد

الرقم
التاريخ
تلفون
٥٢٢٠٩٠٠
شبكة الألوكة
www.alukah.net

ارادة الجميع كما لا يخفى وانى بمن التبعيضية لان له شروطا
اخرى مشروحة فى المطولات منها ان لا يقوم القاطع ولا خبر
الواحد على خلاف حكم الاصل فيه قطعا فى الاول وعند الاكثر
فى الثانى وان لا يكون منصوصا على ذلك الحكم فيه على ما مشى
عليه التاج السبكى فى جمع الجوامع للاستغنا بالنص عن القياس
ونقله فى شرح المختصر عن بعضهم لكن بعد نقله عن الاكثر
عدم اشتراط ذلك قال لان تراد فى الادلة على مدلول واحد
جائز ومن شرط الاصل وهو المحل المشبه به اى من جملة
مجموع شروطه من حيث كونه اصلا ان يكون حكمه الذى يراد
اثباته فى الفرع ثابتا له بدليل نصا واجماع متفق عليه ثبوتا
ودلالة بين الخصمين اى المتنازعين فى ثبوت ذلك فى
الفرع سوا كان نفس حكم الاصل متفقا عليه بينهما ام لم يكن
كذلك بان انكره الخصم الاخر فاثبته المستدل بالدليل المذكور
لان اثباته بمنزلة اعتراف الخصم به ولهذا التعميم علق
المصنف الاتفاق بالدليل دون الحكم وهو من زد فايقه نعم
يرد عليه ما لو كان الحكم متفقا عليه بينهما لا بدليل بل بتقليد
فان القياس لا يختص بالمجتهد المطلق كما صرح به غير واحد
او بدليلين يقول كل واحد منهما باحدهما دون الاخر فان
القياس حجة على الخصم حينئذ كما هو ظاهر مع انتفا الشرط المذكور
وقد يجاب بعد التقليد دليلا للمقلد لان كلام المجتهد
بالنسبة للمقلد كنص الشرع بالنسبة للمجتهد ويحمل الدليل
فى كلامه على الجنس او بان ذلك مفهوم بما ذكره بالمساواة
وخرج بقوله لدليل ما لو كان حكم الاصل متفقا عليه بينهما
لعلتين يقول احدهما بواحدة منهما دون الاخرى ويقول
الاخر بعكسه كما فى قياس على المبالغة على على الصبية فى عدم

وجوب

وجوب الزكاة فان عدمه فى الاصل متفق عليه بين الشافعية
والحنفية لكن العلة فيه عند الشافعية كونه حليا مباحا وعند
الحنفية كونه مال صبية وهذا القياس يسمى مركب الاصل
لتركيب الحكم فيه اى بنائه على العلتين بالنظر للخصمين
وما لو كان متفقا عليه بينهما ولكن العلة تمنع الخصم وجودها
فى الاصل كما فى قياس انه تزوجت فلانة فهى طالق على فلانة
التى اتزوجها طالق فى عدم وقوع الطلاق بعد التزويج فانه
عدمه فى الاصل متفق عليه بين الفريقين لكن العلة عند
الشافعية تعليق الطلاق قبل ملكه والحنفية تمنع وجودها
فى الاصل. ونقول هو تجويز وهذا القياس يسمى مركب
الوصف لتركيب الحكم فيه اى بنائه على الوصف الذى منع
الخصم وجوده فى الاصل فان المشهور عند الاصوليين عدم
قبول واحد من هذين القياسين لمنع الخصم وجود العلة
فى الفرع فى الاول وفى الاصل فى الثانى وانما اشترط فى الاصل
ما ذكر ليكون القياس حجة على الخصم الذى هو احدهما
وهو المنكر لذلك الحكم والا امكنه منعه فلا يكون حجة عليه هذا
ان كان هناك خصم قصد الاحتجاج عليه فان لم يكن خصم
يقصد الاحتجاج عليه بل قصد مجرد اثبات الحكم فى الفرع
سوا كان هناك من ينكر ثبوته فيه ولم يقصد الاحتجاج
عليه او لم يكن فالشرط للاصل ثبوت حكم الاصل بدليل
يقول به القايس اى يعتقده من حيث صحة الاثبات
به او بتقليد صحيح اراد بالدليل ما يشمله وانى بمن التبعيضية
هنا ايضا لانه هناك شروطا اخرى مشروحة فى المطولات
ومن شرط العلة اى من جملة مجموع شروطها الجميعها
على ما سيق فى نظيره من حيث صحة الالحاق بواسطتها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان نطرد في معلولاتها وهي الاحكام المعللة بها بان نستتبع
تلك الاحكام اينما وجدت والمعلولات جمع المعلول وهو
الحكم المنوط بها وهو واحد في نفسه لكن يتعدد بتعدد محاله
فلذلك جمعه وفرع على الاطراد لازمه ايضا حاله وبيانا
لاقسام ذلك اللازم بقوله ولا ينتقض لفظا ولا معنى
تمييزان محولان عن الفاعل اي فلا ينتقض ولا معناها
فمن انتقضت لفظا بان صدقت اي تحققت الاوصاف
المعبر بها عنها في صورة مثلا بدون الحكم او معنى
بان وجد المعنى المعلل به في صورة مثلا بدون الحكم
فسد القياس اي لم ينعقد سواء كانت العلة منصوصة
او مستنبطة تخلف الحكم لمانع ام لا كما مشى على ذلك في
جمع الجوامع ناقلا له عن الشافعي رضي الله تعالى عنه واختاره
الامام فخر الدين وقال ابن السمعاني في القواطع هو مذهب
الشافعي وجميع اصحابه الا القليل منهم وقيل لا يضر التخلف
لمانع او فقد شرط الحكم قال في جمع الجوامع وعليه اكثر
اصحابنا وقيل غير ذلك وقوله الاوصاف ان اراد بها
الالفاظ كما هو الانسب بقول المصنف لفظا وبقوله هو المعبر
بها عنها كان اعتبار انتقاضها لتضمنه انتقاض معناها
والا فانتقاض اللفظ من حيث انه انتقاض اللفظ لا مدخل
له هنا وكان المراد بصدقها في صورة صحة التعبير بها عن
معناها الحقيقي لتحققه فيها وان اراد بها المعاني كما هو الايلق
بالمعنى كان تسميته انتقاضا لفظيا باعتبار تبعية انتقاض
اللفظ له حيث يوجد اللفظ الدال على العلة بدون الحكم
او هو مجرد اصطلاح وكان قوله المعبر بها معناه المعبر
بالفاظها او اراد بالتعبير بها عنها الدلالة بها عليها لا يقال

هذا

هذا فاسد لوجوب تغاير الدال والمدلول وتلك الاوصاف
عين العلة لانا نقول العينية ممنوعة لان العلة مجموع
الاوصاف من حيث هو مجموع وهو غير الاوصاف لا من تلك
الحيثية لكنها تدل عليه بالالتزام وعلى الجملة فلقائل ان
يقول لا حاجة لاعتبار انتفا الانتقاض لفظا للاستغنا عنه
باعتبار انتفا الانتقاض معنى لانه يشمله لصدق وجود
المعنى المعلل به بدون الحكم فيما فسر به الانتقاض لفظا
كما تبينه بل لو اقتصر على قوله فلا ينتقض كفى اللهم الا ان
يكون اراد الايضاح والتاكيد فليتامل الاول اي الانتقاض
لفظا ما تضمنه قوله كان يقال في تعليل وجوب القصاص
في القتل اي بسبب القتل بالمثقل اي الشيء الثقيل وهو
ما يقتل بثقله كالحجر والخشبة انه قتل عمدا لا خطا ولا شبه
عمد عدوانا من حيث انه قتل فيجب به القصاص
كالقتل بالمحدد اي الشيء الذي له حد يقتل كالسيف
والرمح اي القتل بحده فان وجوب القصاص به لانه
قتل عمد عدوان من حيث انه قتل فيتضمن ذلك
التعليل بقتل الوالد وان علا ولده وان سفل
ولو اريد بها الجنس او الشخص شملا الانثى ايضا فانه قتل عمد
عدوان من حيث انه قتل مع انه لا يجب به قصاص فقد
صدقت الاوصاف المعبر بها عن العلة وهي القتل والعمد
والعدوان اي هذه الالفاظ او معانيها على ما تقدم فيه
بدون الحكم وهو وجوب القصاص والثاني اي
الانتقاض معنى ما تضمنه قوله كان يقال تجب الزكاة
في المواشي والمراد بها النعم التي هي الابل والبقر والغنم
لدفع حاجة الفقير مثلا او اراد به مطلق المستحق

الألوكة
www.alukah.net

اي احتياجه باستغنائه بها فيقال اعتراضا على هذا التعليل
ينتقض ذلك التعليل بوجوده في الجواهر كاللآلي
لصلاحيتها لدفع حاجة الفقير ومع هذا لا زكاة فيها فقد
وجد المعنى المعلل به وهو دفع حاجة الفقير فيها بدون
الحكم وهو وجوب الزكاة ومن شرط الحكم اي حكم الاصل
من حيث انه يصح الالحاق فيه بسبب علته ان يكون مثل
العلة في النفي والاثبات ولما كان مماثلته لها في ذلك
لا تستلزم تبعيته لها فيهما لصدقها بصحة كونه موردا لهما
استقلالا فسرها بما هو المراد بقوله ان تابعا لها في ذلك
المذكور من النفي والاثبات لا بمعنى ان صحة كونه موردا
لهما بتبعية صحة كونها موردا لهما ولو مع اختلاف النفيين
والاثباتين بل بمعنى انها ان وجدت في محل وجد هو
ايضا في ذلك المحل وان انتفت عن محل انتفى هو ايضا عن
ذلك المحل بمعنى انها متى وجدت في محل وجد هو فيه ايضا
ومتى انتفت عن محل انتفى هو عنه ايضا فالمعتبر الكلية
وان كان ان لا يفيد ذلك فخرج ما اذا لم يكن الحكم مثلها فيما
ذكر بان وجدت بدونه او وجد هو بدونها في صورة او صور
كما تقدم الاول في شرط العلة فهذا الشرط اعم من ذلك نعم
ما ذكره في الثاني مبني على امتناع التعليل بعلتين وفاقا
للمصنف في العلل الشرعية فان قلنا بجوازه وهو قول
الجمهور لم يقدح وجود الحكم بدون العلة المعينة لجواز
وجوده بالعلة الاخرى ولك ان تمنع بناه على ما ذكر نظرا لان
العلة عند التعدد احد الامرين او الامور اي القدر
المشترك لا كل واحد بخصوصه فانتفا العلة حينئذ لا يكون
الا بانتفا الجميع والعلة هي الجالبة للحكم لا من حيث نفسه

سوا

سوا اريد بالجالبة معنى المؤثرة بذاتها كما قاله المعتزلة
بنا على ان الحكم يتبع المصلحة والمفسدة وذلك مبني على الحسن
والقبح العقليين وعلى حدوث ذات الحكم بنا على نفي الكلام
النفسي وكلا الامرين باطل عند اهل الحق بالادلة المقررة
في محلها او معنى المؤثرة بجعل الله تعالى كما قاله الغزالي وزيفه
الامام الرازي بان الحكم قديم والعلة حادثة والحادث لا
يؤثر في القديم وله ان يجيب بان المراد التاثير في تعلقه
التنجيزي وهو حادث او معنى المعرف والعلامة وهو قول
جمهور اهل الحق كما سياتي بل من حيث العلم بحصوله وتحقق
تعلقه التنجيزي المعتبر فيه بمناسبتها له اي بسبب
ان بينهما مناسبة تقتضي ارتباطا بينهما واجتماعا في الحصول
والتحقق فيعلم حصول الحكم وتحققه في محل العلة كالسرقة
المناسبة لوجوب القطع زاجرا عنها والسفر المناسب لجواز
القصر دفعا لمشقته المرتبطين بوجوب القطع وجواز القصر
بحيث يعلم من وجود السرقة والسفر وجوب القطع وجواز
القصر فالعلة بمعنى المعرف اي العلامة والامارة على حصول
الحكم وتحقق تعلقه التنجيزي وهذا قول الجمهور من اهل
الحق واعتراض العضد كغيره عليه بانها لو كانت مجرد امارة
لم يكن لها فائدة الا تعريف الحكم وانما يعرف بها الحكم اذا لم
يكن منصوصا او مجمعا عليه والا عرف الحكم ايضا بالنص او
الاجماع فان قوله الحرمة في الخمر معللة بالاسكار تصريح
بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة فبقي ان يعرف بها
وهي مستنبطة وحينئذ يلزم الدور لان المستنبطة
لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف بثبوت الحكم بها لزم
الدور بحث فيه في الحواشي بان كون الوصف معرفا للحكم

الألوكة
www.alukah.net

ليس معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي
لابد له من دليل شرعي نص او اجماع بل معناه ان الحكم
يثبت بدليله فيكون الوصف امارة لها يعرف ان الحكم
الثابت حاصل في هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة
الخمر وعلل بكونه مايعا احمر يقذف بالزبد كان ذلك امارة
على ثبوت الحرمة في كل مايوجد فيه الوصف من افراد الخمر
وبهذا يندفع الدور والحاصل ان العلة تتوقف على العلم
بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة
ثبوت الحكم في المواد الجزئية انتهى والحكم المجعول
من حيث العلم بحصوله وتحقق تعلقه التنجيزي للعبد
وانما كان محلوبا لها كذلك لما ذكر من مناسبتها له على ما
تبين قال التاج الفزاري وفي هذا ما يشير الى الغاء الطرد
فان الاوصاف الطردية ليست جالبة انتهى وتقدم معنى
الطرد في الكلام على قياس الشبه فان قلت اخذ الحكم
في تعريف العلة والعلة في تعريف الحكم يوجب توقف معرفة
كل منهما على معرفة الاخر فيلزم الدور في كلا التعريفين
قلت انما يلزم الدور لو لم يمكن تصور العلة بغير كونها
جالبة للحكم وتصور الحكم بغير كونه محلوبا للعلة وهو ممنوع
لامكان تصور كل منهما بغير ما ذكر ولو سلم فالتعريف لفظي
خوطب به من يعرف جالبية احد الامرين للاخر ولا يعرف
ايهما المسمى بالعلة ولا ايهما المسمى بالحكم فان قلت اعتبار
المناسبة بين الحكم والعلة يشكل عليه انه يجوز التعليل
بنحو مجرد الاسم اللقب وبما لا يطلع على حكمته بل بما يقطع
بانتفائها في بعض الصور كما تقدم في محله قلت يجوز
ان يريد المناسبة في نفس الامر ولو باعتبار المظنة ويعرف

ذلك

ذلك باعتبار الشارع الربط بينهما اذ لا يخلو عن تناسب في
الواقع فليتامل واما الحظر والاباحة هما من جملة جواب
الشرط ورفعهما بالابتداء والخبر المقدر بعد الفا المزحلقة عن
محلها للفصل بينها وبين اما في قوله في الناس اي
فاختلف فيهما وبين الاختلاف بقوله من الناس اي العلما
من بقوله الذ الاشيا الشاملة للاقوال والافعال وغيرها
والتقييد هنا وفيما ياتي بقوله بعد البعثة ملحوظ من
قول المصنف الاتي فان لم يوجد في الشريعة الخ اي بعد
تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الشريعة الى الخلق واما
ما بين وصولها اليه وقبل تبليغها بان لم يمض زمن امكان
التبليغ فالظاهر انه كما قبل وصولها اليه بالنسبة الينا على الحظر
اي الحرمة ومعنى كون الاشيا على الحظر اتصافها به كما بينه
بقوله اي على صفة هي الحظر لها بمعنى ان الاصل والقاعدة
فيها انها محظورة الا ما اي الشيء الذي او شيا اباحته
الشريعة اي دلت على اباحته فيكون مباحا وينبغي ان يراد
بالاباحة هنا الجواز بالمعنى الشامل للوجوب والندب والكراهة
والا فلا وجه للاقتصار على استثنا المباح بمعنى المستوي
الطرفين فانه اذا دلت الشريعة على وجوب شيء او ندبه
او كراهته لا يكون قطعا محظورا وقوله فان لم يوجد
في الشريعة ما اي شيء يدل بطريق التصريح او غيره
من كل ما يصح التمسك به على اباحته اي الشيء بالمعنى
المذكور فليس تمسك بمعنى يتمسك فيه فالسين للتاكيد
او يطلب من النفس التمسك فهي للطلب بالاصل وهو
الحظر تاكيد وايضاح لما قبله ومن الناس اي العلما
من بقوله بعد اي بعد هذا القول وهو ان الاصل

الألوكة
www.alukah.net

في الاشيا بالمعنى المذكور بعد البعثة انها على الاباحة
اى على صفة هى الاباحة اى انها مباحة ماذون فيها
الا ما اى الشئ الذى او شيا حظره الشرع اى دل على
انه محظور اى حرام فيكون محظورا فان قلت ان اريد
بالاباحة استوا الفعل والترك فلا وجه للاقتصار على
استثنا ما حظره ضرورة ان ما اوجبه الشرع او ندبه
مثلا لا يكون على الاباحة بالمعنى المذكور وان اريد بها ما يشمل
الوجوب والندب مثلا ايضا فان اريد الحمل على المعنى العام
من غير تعيين فى شئ من المواد لشئ من افراد ذلك العام
كاستوا الطرفين فى بعض المواد ووجوب الفعل فى بعض
اخر وهكذا فلا وجه للاقتصار المذكور ايضا ضرورة ان ما
علم ايجاب الشرع او ندبه اياه لا يكون محمولا على المعنى
العام من غير تعيين وان اريد الحمل على الافراد وتعيينها
بحسب المواد فهو غير ممكن فى جميع المواد ضرورة سكوت
الشرع عن ذلك فى بعضها وامتناع تحكيم العقل عندنا
قلت يمكن اختيار الشق الاول من الاحتمال الثانى
لكن يراد الحمل على المعنى العام لا بقيد تعيين او عدمه
ولكن الصحيح فى الاشيا المذكورة كما صححه فى جمع الجوامع
ايضا التفصيل وهو ان المضار جمع مضرة وهى ما يضر
وفسرت هنا بمولمات القلب من ضرب وشتم واستخفاف
وغيرها وبعضهم فسرها بمولمات القلب والجسد على
التحريم اى على صفة هى التحريم بمعنى ان الاصل فيها
ذلك والمنافع جمع منفعة وهى ما ينفع على الاباحة اى
على صفة هى الاباحة بمعنى ان الاصل فيها ذلك قال
تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ذكره فى معرض الامتنان

ولا

ولا يمتن الا بالجايز وقال صلى الله عليه وسلم كما رواه ابن
ماجة وغيره لا ضرر ولا ضرار اى فى ديننا اى لا يجوز ذلك
والا فنفى كل من الامكان والوقوع لا يصح لان الواقع خلافه
قال السبكى الا اموالنا فانها من المنافع والظاهر ان الاصل
فيها التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماكم واموالكم
واعراضكم عليكم حرام رواه الشيخان قال الشارح فى شرح
جمع الجوامع وغيره ساكت عن هذا الاستثنا انتهى ورده
بعضهم بان المراد بالاصل هنا الحكم الاصلى للاشيا قبل عروض
ما يخرج لاجله عن ذلك الاصل فتعلق بها حكم اخر وعروض
ملك العين مما لا يخرج المال عن ذلك الاصل بتحريم الانتفاع
به على غير المالك وقصر حل الانتفاع به على المالك ويظهر ذلك
بالموات قبل تملكه وبعده ولا ينافى عروض اختصاص المالك
بالانتفاع كون الاصل فى المنافع الحل فلا يحتاج الى استثنائه
كما ان عروض ما يوجب ازهاق النفس وقطع العضو
حدا او قصاصا لا ينافى كون الاصل فى المضار التحريم وقوله
صلى الله عليه وسلم ان دماكم واموالكم الحديث دليل التحريم
على غير المالك لعروض الملك انتهى ولم يتعرض الشارح
لادلة هذه الاقوال لكثرة ما فيها من الكلام الذى لا
يحتمله هذا المختصر اما قبل البعثة اى تبليغ النبى صلى
الله عليه وسلم الشريعة الى الخلق وهذا الظرف يتعلق
بلا حكم او يتعلق اى مهما يكن من شئ فلا حكم اصليا او فرعيا
فلا يجب ايمان ولا يحرم كفر حينئذ كما هو المنقول عن
الاشاعرة وجمع من غيرهم ولهذا قال المصنف انا لا نتعبد
اصلا وفرعا الا بعد البعثة وصرح غيره بان من قال
اى كالمعتزلة بوجوب الشكر عقلا قال بوجوب معرفة الله

الألوكة
www.alukah.net

تعالى عقلا ومن قال اى كاهل السنة بعدم وجوبه قال
بعدم وجوب الاخر فلم يفرق احد بينهما انتهى لكن اعتمد
النووى خلاف ذلك تبعا للحليمى وغيره حيث قال فى
شرح مسلم ان من مات فى الفترة على ما كانت عليه العرب
من عبادة الاوثان فهو فى النار وليس فى هذا مؤاخذة
قبل بلوغ الدعوة فان هولا كانت بلغتهم دعوة ابراهيم
وغيره عليه الصلاة والسلام انتهى وهو خلاف ما عليه
الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والشافعية من
الفقها ان اهل الفترة لا يعذبون كما هو الموافق لما تقدم
عنهم واما زعم الابى ان كلامه متناف لحكمه بانهم اهل فترة
وبان الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم الدعوة ليسوا اهل
فترة فهو ممنوع بل هو وهم فاحش لان النووى كمن وافقه
يكتفى فى وجوب الايمان على كل احد ببلوغه دعوة من قبله
من الرسل وانه لم يكن مرسلا اليه وحينئذ فلا منافاة بين
كون من مات على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان
اهل فترة لان من تقدمه من الخليل وغيره عليهم الصلاة
والسلام غير مرسل اليه وكونه بلغته دعوة اولئك
الرسل على الجملة الى التوحيد وانما يتاتى ما توهمه من التنافى
لو ادعى النووى ان الخليل وغيره عليهم الصلاة والسلام
مرسلون اليهم مع انه لم يدع شيا من ذلك كما لا يخفى
وقد ذكرنا هنا زيادة على ذلك فى الايات البينات يتعلق
باحد وذلك لانتفا الرسول الموصل [illegible] له اى الحكم
الى الناس وانتفا الرسول الموصل صادق مع وجود الرسول
وانتفا الايصال كما بين مجى الحكم اليه والتبليغ بانه لم
يمض زمن يمكن فيه التبليغ وهو ظاهر فالمراد بالبعثة

التبليغ

التبليغ لا مجرد الامر بالتبليغ وانتفا الرسول الموصل يستلزم انتفا
ترتب الثواب والعقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا اى ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله
وانتفا ترتبهما يستلزم انتفا تعلق الحكم لانه لازمه وانتفا اللازم
يستلزم انتفا الملزوم والمتبادر من قوله فلا حكم يتعلق انتفا
التعلق مع ثبوت الحكم بنا على ما هو شايع فى النفى الداخل على كلام
مقيد من توجهه للقيد وهو اعنى ثبوت الحكم مع انتفا التعلق
ما صرح به غيره لكنه خلاف ما صرح به فى شرح جمع الجوامع من انتفا
نفس الحكم ايضا حيث قال وانتفا الحكم الذى هو الخطاب السابق
اى المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف بانتفا قيد منه وهو
التعلق التنجيزى انتهى ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بجعل النفى
لكل من المقيد والقيد فانه قد يستعمل لذلك ايضا ولنفى المقيد
فقط كما تقرر ذلك فى محله وظاهر ان البعثة قد تنتفى ولا ينتفى
تعلق الحكم كما فى النبى الذى ليس برسول وكما فى امة عيسى على نبينا
وعليه افضل الصلاة والسلام بالنسبة لبعثة نبينا عليه افضل
الصلاة والسلام فانهم مخاطبون باحكام شريعة عيسى عليه
الصلاة والسلام الى بعثة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام
وهذا كله قول اهل السنة واما المعتزلة فاعتقدوا تعلق الحكم
قبل البعثة ايضا بنا على اعتقادهم التحسين والتقبيح العقليين
وتفصيل مذهبهم بادلته وما عليها فى المطولات تنبيه
عبارة المصنف والشارح شاملة لبعثة نبينا عليه افضل الصلاة
والسلام ولبعثة غيره من الانبيا عليه وعليهم افضل الصلاة
والسلام فكل بعثة لا يتعلق الحكم قبلها بالمبعوث اليهم اى
باعتبارها فلا ينافى انه قد يتعلق بهم الحكم قبلها باعتبار بعثة سابقة
عليها كما فى امة عيسى عليه افضل الصلاة والسلام كما تقدم ويتعلق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بهم بعدها ومجرت فان الاصل الحظر او الاباحة الخلاف السابق
فليتامل ومعنى استصحاب الحال الذي يحتج به صحما
سياتي في قوله فان وجد في النطق ما يغير الاصل والا فيستصحب
الحال فما هنا بيان معناه وما هناك بيان حكمه من الاحتجاج
به ان يستصحب في الشيء الحال اي العدم الاصلي قال في
شرح جمع الجوامع وهو اي العدم الاصلي نفي اي انتفا ما نفاه
العقل يعني لم يدرك وجوده لا انه احاله ولم يثبته الشرع
انتهى وهو منسوب الى الاصل فانه يستدل عليه به حيث يقال
لان الاصل عدم كذا عند عدم الدليل الشرعي الدال على حكم
ذلك الشيء لا بان يكون منعدما في نفس الامر فان ذلك ليس
بلازم بل بان اي بسبب ان لم يجد المجتهد بعد البحث
عنه بقدر الطاقة اي القدرة له كان لم يجد دليلا شرعيا
على وجوب صوم رجب بعد البحث عنه بقدر طاقته
فيقول قولا يعتقده لا يجب صوم رجب باستصحاب
الحال اي بسببه وهو متعلق بيقول او بلا اي باستصحاب
العدم الاصلي وهو حجة جزما كما قاله بعضهم ومنهم
من حكى الخلاف فيه ايضا ولهذا عبر التاج السبكي في شرح
المنهاج بقوله والجمهور على العمل بهذا وادعى بعضهم فيه
الاتفاق انتهى وكان الشارح لم يلتفت لحكايته لقول الهندي
وذهب جمهور الحنفية وجمع من المتكلمين كابي الحسين البصري
الى انه ليس بحجة في الامر الوجودي فقط ومنهم من نقل
الخلاف عنهم مطلقا وهو يقتضي تحقق الخلاف في الوجودي
والعدمي جميعا لكنه بعيد اذ تفاريعهم تدل على ان استصحاب
العدم الاصلي حجة انتهى لا يقال مراده جزما عندنا ذلك
لا يناسب مقابلة ذلك بقوله الاتي عندنا دون الحنفية

فان

فان قلت الاستصحاب انما يفيد الظن وعدم وجوب صوم
رجب فكيف يستفاد من الاستصحاب اجيب بان عدم
السمعي الناقل قد يكون معلوما كما في هذا المثال وقد يكون
مظنونا كعدم وجوب الوتر ففي القسم الاول يدل الاستصحاب
على سبيل القطع وفي الثاني على سبيل الظن فالظن انما تطرق
الى استصحاب الحال لاحتمال النقل والتغيير فحيث يجزم بنفي
هذا الاحتمال يجب القطع بالنفي ولا ينحصر الجزم بحجية الاستصحاب
فيما ذكر بل له صور اخرى كاستصحاب العموم الى ورود المخصص
والنص الى ورود الناسخ اما الاستصحاب المشهور المنصرف
اليه الاسم عند الاطلاق الذي هو ثبوت امر هو اما اسم
مصدر بمعنى اثبات او على حذف مضاف اي اعتقاد ثبوت
وعبارة الاسنوي وهو عبارة عن الحكم بثبوت امر في الزمن
الثاني اي في زمن ما لثبوته في الزمن الاول وهو ما قبل
ذلك الزمن بان دل الشرع على ثبوته فيه ودوامه كما سياتي
فحجة اي فهو حجة عندنا معاشر الشافعية دون الحنفية
قال التاج السبكي كالهندي فالاستصحاب ليس بحجة الا فيما
دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير انتهى ويوضحه
ان الصحيح ان مطلق الامر لا يقتضي التكرار ثم قال اعني
التاج فاذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي او
شرعي وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل بل الى دليل مع العلم
بانتفا المغير او مع ظن انتفا المغير عند بذل الجهد في الطلب
ثم صرح باتفاقهم على انه لا بد من استفراغ الجهد في طلب
الدليل وعدم وجدانه فلا زكاة عندنا بسبب حجيته
في عشرين دينارا ناقصة تروج رواج العشرين
الكاملة من الدنانير بان يرغب فيها بقيمة الكاملة

الألوكة
www.alukah.net

بالاستصحاب لعدم وجوب الزكاة فيما الذى كان فى عهده
عليه افضل الصلاة والسلام وقد يناقش فى هذا المثال بانه لم
يثبت فى عهده عليه الصلاة والسلام عدم الزكاة فى الناقصة
ولو رابحة فكيف يتاتى الاستصحاب بالنسبة للرابحة ويجاب
بمنع ذلك لان صيغة العموم فى قوله عليه الصلاة والسلام ليس
فى اقل من عشرين دينارا شئ وقوله ليس فيما دون خمس اواق
من الورق صدقة يفيد عدم الزكاة فى الرابحة ايضا لدلالة
العام مطابقة على كل فرد والسين فى الاستصحاب قال غير واحد
للطلب على القاعدة ومعناه ان الناظر يطلب الان صحبة ما مضى
انتهى فان قلت كلام المصنف يحتمل القسم الثانى من الاستصحاب
وهو المشهور فانه يعبر عنه ايضا باستصحاب الحال كما عبر به
العضد والاسنوى وغيرهما ولا ينافيه قوله عند عدم الدليل الشرعى
لان ثبوت الحكم فى الزمن الثانى لثبوته فى الاول شرطه عدم
الدليل الشرعى الدال على عدم ثبوته فى الزمان الثانى كما لا يخفى
فلم حمله الشارح على القسم الاول قلت لقوله الاتى فان وجد
فى النطق ما يغير الاصل والا فيستصحب الحال واما استصحاب
حال الاجماع فى محل الخلاف كان اجمع على حكم فى حال واختلف فيه
فى حال اخرى فلا يحتج به خلافا لجمع مثاله الخارج النجس من غير
السبيلين لا ينقض الوضوء قبل خروجه اجماعا فهل يستصحب
عدم النقض حال خروجه فيه الخلاف وخرج بتفسير الاستصحاب
بما تقدم الاستصحاب المقلوب وهو ثبوت امر فى الزمن
الثانى قاله السبكى ولم يقل به الاصحاب الا فى مسئلة واحدة
واما الادلة فيقدم عند اجتماعها وتنافى مدلولاتها الجلى
منها ولو بالدليل كالماول بالدليل من حيث معناه بالنسبة
للاخر بان يتبادر منه على الخفى منها كذلك بالنسبة للاخر

وان

وان كان جليا فى نفسه كالظاهر بالنسبة للنص وذلك اى
المذكور من الجلى والخفى كالظاهر ولو بالدليل والماول
اى المحمول على معناه المرجوح من غير دليل كما هو ظاهر فان
الاول جلى المعنى والثانى خفيه كما علم من مبحثهما وحينئذ
فيقدم اللفظ الذى له معنى حقيقى ومعنى مجازى ولم
يدل الدليل على معناه المجازى دون الحقيقى ولا على ارادتهما
جميعا اى بسبب معناه الحقيقى وباعتباره بمعنى انه
يقدم حمله على معناه الحقيقى لانه ظاهر باعتباره كما تقدم
على حمله على معناه المجازى وعلى مجموع المعنيين لانه
مؤول باعتبار ذلك كما علم مما تقدم اما لو دل الدليل
على ارادة معناه المجازى او مجموع المعنيين فالامر بالعكس
ويقدم الموجب اى المفيد للعلم بمعناه منها على الموجب
اى المفيد للظن كذلك وذلك المذكور من الموجب
للعلم والموجب للظن كالمتواتر والاحاد منها فان الاول
يوجب العلم والثانى فى نفسه يوجب الظن كما تقدم فى مبحثهما
ولا يخفى ان اللازم للمتواتر انما هو العلم بوروده واما العلم
بمعناه الذى هو الحكم المستفاد منه فغير لازم بل قد يكون
ظنى العلم فاما ان يحمل المتواتر فى المثال على بعض افراده
وهو قطعى الدلالة لكن يشكل حينئذ قوله الا ان يكون
عاما الخ لان العام القطعى الدلالة بان قطع بعمومه يقدم
على الخاص الظنى الدلالة لئلا يلغى القاطع بالمظنون على ما
بيناه اول فصل التعارض وحمل العام فى الاستثناء على
ظنى الدلالة فيه غاية التعسف واختلاف معنى المستثنى
والمستثنى منه من غير قرينة واما ان يراد بالموجب
للعلم الموجب للعلم بوروده وان كان ظنى الدلالة

الألوكة
www.alukah.net

على الحكم ولا ينافي ذلك حد المصنف المتواتر فيما سبق بما يوجب العلم
لان متعلق العلم فيه هو المروي وهو قد يكون لفظا ظني
الدلالة على الحكم او اعم من الموجب للعلم بمعناه والموجب
للعلم بوروده فيقدم الموجب للعلم بمعناه كالمتواتر القطعي
الدلالة على الموجب للظن به كالاحاد الظني الدلالة والموجب
للعلم بوروده كالمتواتر الظني الدلالة على الموجب للظن بوروده
كالاحاد الظني الدلالة ويبقى ما لو كان المتواتر ظني الدلالة
على الحكم والاحاد قطعي الدلالة عليه فهل يقدم الثاني فيه
نظر واذا قدم الموجب للعلم على الموجب للظن فيقدم الاول
اي المتواتر على الثاني اي الاحاد الا ان يكون الاول عاما
والثاني خاصا فيخص الاول بالثاني كما اي كالتخصيص
الذي تقدم من للبيان تخصيص الكتاب الذي هو متواتر
بالسنة وان كانت احادا ودخل في المستثنى منه ما اذا كان
المتواتر خاصا والاحاد عاما وهو صحيح فان الاحاد يخص بالمتواتر
وفي التخصيص تقديم للخاص اذ التعارض انما هو في قدر
الخصوص وما اذا كان المتواتر غير قطعي المعنى وتساويا في
الخصوص او العموم وتاخر الاحاد ولم يمكن الجمع بينهما لكن
المقدم ههنا هو الاحاد لان الصحيح نسخ المتواتر بالاحاد
كما تقدم لا يقال هذا معلوم مما سبق فلذا تركه لانا نقول
والتخصيص الذي ذكره معلوم ايضا مما سبق كما ذكره فكان
ينبغي ترك الاستثنا الذي ذكره حملا للكلام هنا على بيان
الترجيح بالقوة اما بنحو التخصيص والنسخ فقد علم فيما
سبق فليتامل وتقدم النطق وتقدم تفسيره بقول
الله عز وجل وقول رسوله صلى الله عليه وسلم ولذا قال
من كتاب وسنة متواترة او احاد على القياس بانواعه وان

كان

كان قطعيا بان علمت علة حكم الاصل وعلم حصول مثلها المتعلق
العلم في الفرع الا ان يكون النطق عاما والقياس خاصا فيخص
النطق العام بالقياس الخاص كما اي كتخصيص النطق
العام بالقياس الخاص الذي تقدم في مبحث التخصيص بعيده
وفي اقتصاره على استثنا ما ذكر نظر لما تقدم من تصحيح جواز
نسخ النطق بالقياس فان اكتفى في ترك هذا بعلمه مما سبق لزمه
مثله فيما ذكره ولا يقال القياس يستند الى النص فكانه الناسخ
فيرجع الى تقديم احد النصين على الاخر لان القياس المخصص
كذلك فيلزم ترك استثنائه بل وترك التعرض لتقديم النطق
على القياس ويجب النظر في حال مستند القياس فليتامل وتقدم
القياس الجلي وهو ما قطع فيه بالغا الفارق او كان احتمال ضعيفا
الاول كقياس الامة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه
الموسر وعتقها عليه فانه يقطع بالغا الفرق بالذكورة والثاني
كقياس العميا على العورا في المنع من التضحية فان احتمال الفرق
بينهما بان العميا ترشد الى المرعى الجيد فترعى فتسمن والعورا توكل
الى نفسها وهي ناقصة البصر فلا ترعى حق المرعى فتكون العور
مظنة الهزال احتمال ضعيف يعارض الامر باستشراف العين
والاذن في حديث علي رضي الله عنه في السنن على القياس
الخفي وهو ما كان احتمال تاثير الفارق فيه قويا كقياس القتل
بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص فان ابا حنيفة
رضي الله تعالى عنه يرى ان القتل بمثقل شبه عمد لا قصاص
فيه ويفرق بان المحدد وهو الفرق للاجزا الة موضوعة
للقتل والمثقل كالعصى الة موضوعة للتاديب بالاصالة
فكان ذلك شبهة في قصد القتل فمنعت القصاص ولا يخفى
ان قوة احتمال الفرق لا يمتنع الغاؤه كما تقرر في محله

الألوكة
www.alukah.net

وقد اجيب عن هذا الفرق بان المراد بالمثقل الملحق بالمحدد
ما يقتل غالبا كالحجر والدبوس الكبيرين والتحريق وهدم
الجدار اى ولو لكان كونه يقتل غالبا بواسطة المحل دون كبر
الالة كالعصى بالنسبة للمقاتل وذلك اى تقديم القياس الجلى
على الخفى كقياس اى كتقديم قياس العلة على قياس الشبه
وتقدم بيانهما فى اول مبحث القياس وينبغى ان يقدم قياس
الدلالة بالمعنى المتقدم فى كلام المصنف على قياس الشبه ايضا
وفى جمع الجوامع تقديم قياس العلة على قياس الدلالة بالمعنى
السابق عنه فيهما ويحتمل توجيهه بان قياس الدلالة كما سبق عنه
ما جمع فيه بلازم العلة او اثرها او حكمها لكن تحقق المذكورات
لا يستلزم تحقق العلة لجواز ان تكون اعم منها غاية الامر انها مظنة
لتحققها فيكون قياس العلة الذى يعلم وجود العلة فيه اقوى
فليتامل فان وجدت النطق من كتاب او سنة ما يغير الاصل
ولما اراد ان يبين ان الاصل هنا ما ذا فانه يحتمل امورا وانه هو
المعبر عنه فيما سبق وفيما ياتى بالحال دفعا لتوهم المغايرة من
تغاير الالفاظ فسره بقوله اى العدم الاصلى الذى يعبر
عن استصحابه بان استصحاب الحال فواضح انه عمل
بالدليل بان يعتقد ما دل عليه والا اى وان لم يوجد فى
النطق ذلك اى ما يغير الاصل فيستصحب الحال وقوله
اى العدم الاصلى تفسير للحال لبيان انه المعبر عنه انفا
بالاصل وقوله اى يعمل به بان يعتقد مدلوله تفسير يستصحب
واعترض التاج الغزارى بان قوله فان وجد فى النطق ما
يغير الاصل والا فيستصحب الحال كلام ناقص فان العدول
الى الاستصحاب لا يكون عند عدم النطق فقط بل عند عدم المنطوق
كالمفهوم والقياس جميعا فانما يعدل اليه عند عدم جميع

ما يسمى دليلا غيره انتهى ويجاب بان جميع ذلك داخل فى قوله
فان وجد فى النطق ما يغير الاصل فان كلا من المفهوم والقياس
امر ثابت فى النطق باعتبار انه مستفاد منه وقد صرحوا بان
المفهوم مدلول للفظ حيث قالوا فى تعريفه ما دل عليه اللفظ
لا فى محل النطق والنطق هنا غير النطق هناك كما هو ظاهر
ومدلول اللفظ الذى هو القول الواقع تفسيرا للنطق
هنا يصح ان يوصف بانه فيه وبانه القياس مظهر لا مثبت من
فالنطق اى القول الدال على حكم الاصل والقول المفيد لعلة
الحكم يفهم منهما حكم الفرع فيصح وصفهما بثبوت ذلك الحكم فيهما ومن
هنا اثر المصنف التعبير بقوله وجد فى النطق ما يغير على نحو قوله
وجد نطق بغيره ولعله من دقائق هذه الورقات ومن شرط
اى شروط المعنى فان قلت ما وجه التعبير عن التبعيضية
قلت هى باعتبار كل واحد من المتعلقات بخصوصه او بالنظر
لاشتراط نحو البلوغ والعقل ايضا كما سياتى من جمع الجوامع وغيره
لان الظاهر ان اسم الالة لا يتناول ذلك ولهذا يستغنى عما
تكلفه التاج الغزارى مما ياتى الكلام عليه وهو المجتهد اى
مفهومه مفهوم المجتهد وهو الشخص الذى خاصته الاجتهاد
اى له هذه الصفة فيكون المراد تعريفه بخاصته كما فى قولنا
الانسان هو الضاحك اى الشخص الذى له هذه الصفة او
ما صدقه ما صدق المجتهد فيكون المراد بيان حاله او بيانها
بذلك ما صدق فانى المتبادر من اطلاق الاصولى ان يكون عالما عالما
فقيها بالفقه لا بالمعنى الذى ذكره المصنف فى اول الكتاب
والا كان المعنى اشتراط علمه بمعرفة الاحكام ولا يصح لانه
خلاف المراد بل بمعنى المسائل التى هى متعلق تلك المعرفة
كما سياتى فى كلام الشارح اصلا وفرعا خلافا ومذهبا

الألوكة
www.alukah.net

تمييزات محولة عن المضاف الى الفقه والاصل باصل الفقه وفرعه
الخ وعلى هذا فمراد الشارح بيان المعنى دون تقدير الاعراب
بقوله اى عالما بمسائل الفقه اى بالمسائل التى هى الفقه
ثم بينها على وجه الابدال او عطف البيان بقوله قواعده
وهى صوره الكلية وفروعه وهى صوره الجزئية ولو بالاضافة
الى تلك القواعد فان قلت فروعه لا تنحصر وتتزايد بتزايد
الازمان فلا يتصور العلم بها ولا بمعظمها اذ ما لا ينحصر لا يتصور
الوقوف على معظمه فاى قدر منها يعتبر قلت يمكن ان المعتبر
جملة يحصل بمعرفتها التمكن من استخراج الباقى اخذا اماميا
وعالما بما وبها اى فى مسائله من الخلاف حيث كانت ذات
خلاف قال التاج الغزارى من اقوال الصحابة والتابعين ومن
بعدهم ويجوز ان يريد بقواعده مسائل اصول الفقه وبفروعه
مسائل الفقه مطلقا اى صورة الكلية والجزئية وتكون الاضافة
فى اصل الفقه بمعنى مطلق الملابسة اعم من ملابسة الشئ
لنفسه ونفوله لاجزائه نظرا الانه المراد بالفقه المجموع ومسائله
المسائل على التفصيل ومن ملابسته لاصله الذى يرجع اليه
وينبنى عليه وملابسة الشئ لنفسه صحيحة والتغاير الاعتبارى
كاف فيها ولا ينافى هذا قوله الاتى ومنها معرفته بقواعد الاصول
لجواز الاشارة به الى المذكور فيما سبق وانما اشترط كونه عالما
بما فيها من الخلاف ليذهب اى ليتمكن من ان يذهب الى قول
كائن منه اى من الخلاف بان لا يخرج عنه ولو ملفقا منه
كالتفصيل الموافق لكلا من القولين مثلا باحد شقيه ولا يخالفه
اى وليتمكن من ان لا يخالفه بالخروج عنه بالكلية بان يحدث
قولا اخر مغايرا له راسا بخلاف ما اذا جهل ما فيها من الخلاف
فانه لا يتمكن مما ذكر اذ لا يامن من المخالفة باحداث قول

كذلك

كذلك وانما امتنع عليه احداثه لاجماع من قبله على نفيه لاستلزام
اتفاق من قبله لعدم ذهابهم كلا او بعضا اليه ولو
على وجه التجويز دون الاعتماد مع الذهاب الى ما يخالفه على
نفيه والمجمع على نفيه يمتنع القول به لامتناع مخالفة الاجماع
بالادلة المبينة فى محله لا يقال استلزام عدم الذهاب اليه
للاتفاق على نفيه ممنوع لان المراد بعدم الذهاب اليه هو
السكوت عنه والسكوت عن الشئ لا ينافى تجويزه لجواز ان
يكون السكوت عنه لعدم اعتماده او نحو ذلك لانا نقول
بل المراد بعدم الذهاب اليه الذهاب الى ما ينافيه كما هو ظاهر
من السياق ومن قولهم انه يحرم احداث قول ثالث فى مسئلة
اختلف فيها اهل العصر على قولين واحداث التفصيل بين
مسئلتين لم يفصل بينهما اهل العصر انه خرق الاجماع لا مطلقا
فالاستلزام فى غاية الوضوح وظاهر انه لا يجب حفظ جميع مسائل
الخلاف بل يكفى ان يعلم ويظن ان ما ذهب اليه غير خارق للاجماع
اخذا اماميا فى اشتراط خرقه مواقع الاجماع ولم يتعرض
الشارح لبيان قوله ومذهبها وقد يفهم من قوله ليذهب الى عدم
دخوله فى حيز قوله عالما ويمكن ان يجعل معناه ما يسوغ الذهاب
اليه ويجعل معطوفا على خلافا من باب عطف المسبب على سببه
لان العلم بالخلاف سبب للعلم بما يسوغ الذهاب اليه حينئذ
وهو لا يكون خارقا لذلك الخلاف كما تقرر وان يجعل معناه
المتفق عليه بقرينة مقابلته بالخلاف فيكون اشارة الى اشتراط
معرفة مواقع الاجماع وقال التاج الغزارى وقوله
ومذهبها يعنى اذا كان مجتهدا استحل مذهب امام من الايمة
المشهورين بالتقليد فيجب ان يكون عالما بقواعد مذهب
ذلك الامام هذا هو المفهوم من اطلاق لفظ المذهب بعد

الألوكة
www.alukah.net

حدوث المذاهب المشهورة فعلم المذهب عبارة عن الاحاطة
بقواعد امام من هولا الايمة والعلم بغالب نصوصه في الوقايع
واما المجتهد المطلق وهو المفهوم من لفظ المجتهد والمفتي
في اطلاق اصول الفقه فشرطه ما تقدم من علم الكتاب والسنة
واختلاف اقوال العلما ووفاقهم والمذهب في حقه ما يذهب اليه
لانه لا يقلد غيره فذكر المذهب في شرايط المفتي في اصول الفقه
مطلقا غير لايق انتهى وما ذكره اولا يناسب السياق فانه صريح
في المجتهد المطلق وثانيا يجاب عنه بما بيناه واما ما اشار
اليه ابن امام الكاملية من حمل المذهب على المذاهب المستقرة
فان اراد به ما ذكره التاج ففيه ما علمت والا فيرد عليه انه لا يشترط
في المجتهد معرفة المذاهب المستقرة من حيث انها المذاهب
المستقرة كما هو ظاهر وما ذكره المصنف من اشتراط كونه عالما بالفقه
يخالفه تصريح غيره بعدم اشتراطه لانه نتيجة الاجتهاد فلا
يكون شرطا في المجتهد وجزم بذلك في جمع الجوامع وشرحه فقال
ولا يشترط علم الكلام ولا تفاريع الفقه انتهى نعم قال المولى
سعد الدين في الحواشي وقال الامام حجة الاسلام شرط
المجتهد ان يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استفادة
الظن فيها الى ان قال واما الكلام وفروع الفقه فلا حاجة
اليهما كيف والفروع يؤلوها المجتهدون ويحكمون فيها بعد
حيازة منصب الاجتهاد نعم انما يحصل منصب الاجتهاد
في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان
انتهى فيجوز ان يحمل ما ذكره المصنف على الاشتراط بالنسبة لتحصيل
منصب الاجتهاد في هذه الازمان لا يقال او على اشتراط
التمكن من العلم بالفقه بالاحاطة بمدارك الشرع للاستغنا
عن ذلك بما سياتي وقال الامدي وغيره كما نقله القرافي

ان

ان الفروع الفقهية يحتاج منها امران في اصول الفقه تصورها
لان اصول الفقه ادلة مضافة للفقه ومعرفة المضاف فرع
معرفة المضاف اليه وثانيهما التمثيل بالفروع والاستشهاد
والاحتجاج والنقض على الخصوم وعلى الادلة كما نقول لو كان
الامر للوجوب لانتقض بالكتابة وغيرها من المامورات
ولو كان القياس حجة للزم ترك العمل حيث اجمعنا على ترك المناسب
كقولنا لتحريم زراعة العنب لسد ذريعة الخمر وتحريم التجاور
في المنازل خشية الزنا ونحو ذلك فاذا كان منصب الاجتهاد
متوقفا على اصول الفقه واصول الفقه متوقف على الفروع
من وجهين لزم توقف منصب الاجتهاد من هذين الوجهين
على الفروع ولا يخفى مما سياتي عن السبكي ان اعتبار كونه عالما
بالخلاف انما هو لايقاع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه وان يكون
كامل الالة والالة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في
الاجتهاد اي بسببه ومن جهته بان يستكمل من الالات
وهي الوسايط بينه وبين الاجتهاد ما يتوقف على الاجتهاد
عارفا اي مصدقا خبر بعد خبر من قبيل ذكر الاخص بعد الاعم
للاهتمام بهذا الاخص مع شرح الاعم في الجملة بما يحتاج
اليه في استنباط الاحكام اي اخذها من ادلتها من النحو
ومنه التصريف واللغة والبلاغة كما صرح به في جمع الجوامع
من المعاني والبيان لان الشرع عربي بليغ فلا يمكن التوسل
اليه الا بفهم كلام العرب والواجب معرفته من ذلك هو
القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال
بحيث يميز بين صريح الكلام وظاهره وبين دلالة المطابقة
والتضمن والالتزام وبين المفرد والمركب والحقيقة والمجاز
والعام والخاص الى غير ذلك ولا يجب ان يبلغ من ذلك مبلغ

الألوكة
www.alukah.net

مثل الخليل وسيبويه والاصمعي ومعرفة الدجال ظاهره العطف
على النحو ولا يخفى اشكاله اذ يصير الشرط معرفته بمعرفة الدجال
وهو خلاف المراد ويحتمل عطفه على ان يكون عالما بالفقه او على
الاجتهاد اي ومن شرط معرفة الدجال ومعرفة تفسير الايات
او ان يكون كامل الالة في الاجتهاد وفي معرفة الرجال وتفسير
الايات بان يستكمل اقل ما يكفي في تلك المعرفة من اسبابها وقد
يخالف ذلك قول الشارح الاتي وما ذكره الخ الا ان يكون نظر فيه
الى المعنى دون قضية اللفظ ونصبه على المفعول معه تعارفا او
يكون فلا يخالفه وعلى الجملة فالمعنى انه يشترط معرفة حال الرجال
الراوين للاخبار في القبول والرد وانما اشترط معرفة حالهم
لياخذ بروايه المقبول منهم دون المجروح فانه اذا لم
يعرف حالهم قد يعكس وقد يعمل بروايتهما جميعا عند امكان
العمل بهما او يتعارضان عند عدم امكان العمل بهما فيرجح رواية
المردود او يتوقف حيث لا مرجح قال الامام حجة الاسلام
والتحقيق في ذلك انه يكتفي بتعديل الامام العدل الذي
عرف صحة مذهبه في التعديل انتهى وفي جمع الجوامع ويكفي في
زماننا الرجوع الى ايمة ذلك انتهى قال التاج الفزاري
واذا اخذ الاخبار من البخاري ومسلم لم يحتج الى معرفة
رجالهما لان ما في هذين الكتابين مرسوم بالصحيح وتلقته
الامة بالقبول انتهى ولك ان تقول هذا من قبيل المعرفة
لعلمه بتعديل البخاري ومسلم لما في صحيحيهما على انه وقع
فيهما ذكر الضعفا كمطر الوراق وبقية وابن اسحق ونعمان
ابن راشد لكن لا على سبيل الاحتجاج بل على سبيل المتابعة
والاستشهاد او الغرض علو السند او هم ضعفا عند غيرهما
ثقات عندهما ولا يقال الجرح مقدم لان شرط قبوله بيان

السبب

السبب حكى ذلك النووي عن ابن الصلاح واقره لكن قال شيخ
الاسلام والحفاظ ان البخاري يذكر هولا غالبا في المتابعات
والاستشهادات والتعليقات بخلاف مسلم فانه يذكرهم كثيرا
في الاصول والاحتجاج انتهى ومعرفة تفسير الايات الوارده
في شان الاحكام وبسبب بيانها قال الامام حجة الاسلام
وهي مقدار خمسمائة اية واستشكل القرافي بان العلم بحصر
دلايل الاحكام يتوقف على استقرا جميع جمل الكتاب والسنة
وفهم مقاصدهما فكيف يجوز له الاقتصار وكيف يامن ان يكون
وراما حوى وحصر ادلة يمكن استفادة حكم الواقعة منها الا
ان يجوز له التقليد فيه وهو ايضا مشكل لان وجوه دلالة
الدلايل قد تختلف باختلاف نظر المجتهدين فيخص البعض
بدرك ضروب منها ولهذا عد من خاصية الشافعي التفطن
لدلالة قوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من نومه فلا
يغمس يده في الانا حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت
يده على نجاسة الما القليل بوقوع النجاسة فيه من غير تغير
ودلالة قوله عليه السلام تقعد احداهن شطر دهرها لا
تصوم ولا تصلي على تقدير اكثر مدة الحيض بخمسة عشر يوما
ودلالة قوله تعالى وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من
في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا على ان من ملك عبده
عتق عليه وما اظن اهل الحصر عدوا هذه الاية من ادلة
الاحكام انتهى ويمكن ان يجاب بانه يكفي تقليد جمع من
الايمة يحصل بقولهم الظن الغالب بانه لم يبق من ايات
الاحكام شي ولا يضر بعد ذلك احتمال بقا شي او خفا بعض
الدلالات عليهم كما اكتفى بالعلم بجملة غالبة من الاخبار
ولم يضر عدم الاحاطة بجميعها على ما سياتي في كلام التاج

قول حجة الاسلام
انه الغزا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ومن ثم قال بعضهم ان المراد ما هو مقصود الاحكام بدلالة
المطابقة اما بدلالة الالتزام فغالب القران بل جميعه لا يخلو
شئ منه عن حكم يستنبط منه ومعرفة تفسير الاخبار
الوارده في شان ذلك المذكور من الاحكام وبسبب بيانه
بان يكون عالما بمواقعها متمكنا عند الحاجة من الرجوع
اليها ومن فهم معانيها وان لم يحفظ متونها قال الامام
حجة الاسلام ويكفي ان يكون عنده اصل مصحح لجمع احاديث
الاحكام كسنن ابي داود قال النووي والتمثيل بسنن
ابي داود لا يصح فانه لم يستوعب الصحيح من احاديث الاحكام
ولا معظمه وكم في صحيحي البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في
سنن ابي داود وانما اشترط معرفة ذلك ليوافق ذلك
التفسير او المذكور من الايات والاخبار في اجتهاده ولا
يخالفه بذهابه الى ما ينافي مقتضاه فان قلت ما فائدة
قوله ولا يخالفه مع ما قبله قلت يمكن انه يجعل تفسيرا
لما قبله للاشارة الى ان المراد بالموافقة هنا عدم المخالفة حتى
يشمل ما اذا صرف الاية والاخبار بدليل عن ظاهرها الى
ما يغاير ما ذهب اليه ولم يقتصر على هذا مراعاة لفائدة
الاجمال ثم التفصيل بخلاف الوارد من ذلك في غير الاحكام
كالقصص اي وان امكن ان يستنبط منه حكم كما تقدم
قال التاج الفزاري وقوله والاخبار الواردة فيها
يعني في الاحكام ليس على ظاهره فان المجتهد ليس يشترط
فيه ان يكون عارفا بتفسيرها فان ذلك لا يكاد يتفق
لاحد وقد قال الشافعي رضي الله عنه ولا يجمع
السنن كلها عند احد فالمراد ان يكون عالما بتفسير جملة
غالبة من الاخبار الواردة في الاحكام وذلك من الاخبار

المشهورة

المشهورة عند اهل العلم فاما الاحاديث الغريبة وغريب
الحديث فلا يشترط ذلك في المجتهد وان كان علمه به يزيده
تمكنا في الاجتهاد انتهى واقول لا يبعد ان يجعل الشرط
معرفة تفسير الايات والاخبار بالقوة بان يكون بحيث لو اراد
معرفته تمكن منه وان يشترط التمكن من الطلاعه على كل
ما يتعلق من الايات والاخبار بالحكم الذي يريد استنباطه
بحسب ظنه بعد بذل وسعه وما ذكره المصنف من
معنى قوله عارفا الخ اوفيه ليس جميع الة الاجتهاد
وانما هو من جملة الة الاجتهاد افرده مع دخوله فيها
لما تقدم ومنها معرفته اي تصديقه بقواعد الاصول
اي بمسائل الفن المسمى بالاصول او بالمسائل التي هي الفن
المسمى بالاصول اي اصول الفقه خلاف اصول الدين كما تقدم
عن حجة الاسلام وغيره لكن قال الرافعي عدم الامتحان
من شروط الاجتهاد معرفة اصول العقايد قال الغزالي
وعندي انه يكفي اعتقاد جازم ولا يشترط معرفتها على طريق
المتكلمين وتقدم انه يجوز حمل الاصل في عبارة المصنف على
قواعد الاصول فلا يكون هذا ابدا على ما ذكره على الاطلاق
وانه يمكن حمل كلام الشارح ايضا على ذلك وعبر ذلك كمعرفته
بمواقع الاجماع قال حجة الاسلام بحيث يعرف ان ما ادى
اليه اجتهاده ليس مخالفا للاجماع بان يعلم انه موافق
لمذهب او واقعة متجددة لا خوض فيها لاهل الاجماع
انتهى وبالناسخ والمنسوخ واسباب النزول وشرط
المتواتر والاحاد والصحيح والضعيف وبين السبكي
ان ما ذكر من معرفة حال الرجال ومواقع الاجماع
وما بعده شروط لايقاع الاجتهاد لا صفة في المجتهد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اى بمعنى انه لا يوصف بقيام الاجتهاد الذى هو الاقتدار على
الاستنباط بدون ما ذكر قال الشارح وهو ظاهر انتهى
ولا يبعد ان يضم اليه معرفة تفسير الايات والاخبار وبالدليل
العقلى كالاستصحاب والتكليف به حيث لا دليل ناقل من
نص او اجماع او غيرهما كما قاله الامام الرازى تبعا لحجة الاسلام
وبكيفية النظر فليعرف شرايط البراهين والحدود وكيفية
تركيب المقدمات واستنتاج المطلوب منها ليامن من الخطا
فى نظره وهذا لا يفيده الا المنطق قال القرافى فيكون
المنطق شرطا فى منصب الاجتهاد فلا يمكن حينئذ ان يقال
الاشتغال به منهى عنه او ان العلما المتقدمين كالشافعى ومالك
لم يكونوا عالمين به فان ذلك يقدح فى حصول منصب الاجتهاد
لهم نعم هذه العبارات الخاصة والاصطلاحات المعينة فى
زماننا لا يشترط معرفتها بل معرفة معانيها فقط انتهى وجزم
كثيرون منهم البيضاوى وشراح كتابه كالاسنوى والتاج
السبكى باشتراط معرفة القياس وشرايطه لانه مناط الاجتهاد
واصل الراى ومنه تشعب الفقه واساليب الشريعة بل قال
ابن ابى هريرة ان الاجتهاد هو القياس ونسبه للشافعى
واما قول الزركشى عقبه وليس كذلك بل التبس عليه كلامه
فى الرسالة فانه قال معنى الاجتهاد معنى القياس اى ان كلا
منهما يتوصل به الى حكم غير منصوص عليه انتهى فغير مسلم
له بل ما قاله ابن ابى هريرة صحيح فى نفسه والحصر فى كلامه
للمبالغة كما فى الحج عرفة اى معظم انواع الاجتهاد القياس
ووجه كونها معظمها يتضح من كلام امام الحرمين فى البرهان
اول كتاب القياس فليراجعه من اراد الوقوف على ذلك وقول
الشافعى معنى الاجتهاد معنى القياس ظاهر فيما قاله ابن ابى

هريره

هريرة وحمله على ما قاله الزركشى بعيد لا حاجة اليه وقد
ذكر غير ابن ابى هريرة ما يوافق ما قاله وصرح ابن السمعانى
وناهيك به جلالة وامامة بان الشافعى اشار الى ما قاله
ابن ابى هريرة فليتامل بالانصاف وقال الصفى الهندى
ينبغى ان يكون المجتهد عارفا به وبانواعه واقسامه وشرايطه
المعتبرة والطرق الدالة على العلة فيه لكن رجح فى جمع الجوامع
عدم الاشتراط ويشترط كما فى جمع الجوامع البلوغ والعقل دون
الذكورة والحرية والعدالة وشرط الغزالى العدالة لقبول
فتواه لا لصحة الاجتهاد قال التاج السبكى فى شرح المنهاج
واقتضى كلام غيره ان العدالة ركن فى الاجتهاد ويتفرع على
هذا ان الفاسق اذا اداه اجتهاده فى مسئلة الى حكم هل ياخذ
بقوله من علم صدقه فى قوله بقراين انتهى وفى الحواشى
كغيرها بعد ذكر شروط الاجتهاد عن الامدى هذا فى حق
المجتهد مطلقا واما المجتهد فى مسئلة فكفته فيكفيه ما يتعلق
بها ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها وعن حجة الاسلام ان ما ذكرنا
انما يشترط فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الشرع
وليس الاجتهاد عندى منصبا لا يتجزى بل قد يكون العالم
مجتهدا فى مسئلة دون مسئلة فيفتقر الى ما يتعلق بتلك المسئلة
لا غير وقال التاج السبكى وزعم بعض الناس ان الاجتهاد
لا يتجزى وهو ضعيف قال واما المجتهد المقيد الذى لا يعدو
مذهب امام خاص فليس عليه غير معرفة قواعد امامه وليراع
فيها ما يراعيه المطلق فى قوانين الشرع قال ابن الصلاح
والذى رايته من كلام الايمة يشعر بانه لا يتادى فرض الكفاية
بالمجتهد المقيد قال والذى يظهر انه يتادى به فرض
الكفاية فى الفتوى وان لم يتاد به فرض الكفاية فى احياء

شبكة الألوكة
www.alukah.net

العلوم التي منها الاستمداد في الفتوى ومن شرط المستفتي
اي من شروطه من يطلب الفتيا وهي جواب الحادثة من غيره
ليعمل بها بان يعتقدها من حيث انه كذلك قال التاج
الفزاري يقال ما فائدة من المبعضة في قوله ومن شرط
المفتي وقوله ومن شرط المستفتي والجواب ان هذه الشروط
معتبرة للحكم بجواز الاجتهاد للمجتهد وجواز التقليد للمقلد
وذلك امر حكمي منوهما انما يعتبر واقعا محققا عند حدوث
الحادثة وسؤال المقلد المجتهد عنها فحينئذ يتحقق الاجتهاد
بالفعل والتقليد كذلك فوجود الواقعة حينئذ من شرط
كون المجتهد مجتهدا والجاهل مقلدا فصح دخول من التبعيضية
فيما ذكر انتهى ولا يخفى ان الكلام ليس الا في الشروط المحققة لرتبة
الافتاء ورتبة الاستفتاء بحيث يصح الافتاء والاستفتاء لا في
شروط الافتاء والاستفتاء بالفعل على ان وقوع الافتاء والاستفتاء
بالفعل لا يتوقف على حدوث الحادثة بل كثيرا ما يقع الافتاء
والاستفتاء بالفعل عن حكم ما لم يوجد كما هو معلوم مشاهد فلا
يصح ما ذكره من الجواب مع ما فيه من التنافي الواضح فان
قوله ان هذه الشروط معتبرة للحكم بجواز الاجتهاد الخ وقوله
وذلك امر حكمي منوهم صريحان في ارادة الاجتهاد والتقليد
بالامكان وقوله فحينئذ يتحقق الاجتهاد بالفعل والتقليد
كذلك الخ صريح في ارادة الاجتهاد والتقليد بالفعل بل الجواب
اما بالنسبة للمفتي فهو ما قدمناه واما بالنسبة للمستفتي
فهو انه يشترط ايضا التمييز كما هو ظاهر وان لا يكون ملتزما
لمذهب معين فيريد الاستفتاء للمعمل بخلافه على احد اقوال ثالث
وان يكون استفتاؤه عما يجوز فيه التقليد على ما ستشير اليه اذ يكون
من اصل جواز التقليد بان لا يكون من اهل الاجتهاد سواء كان

عاميا

عاميا محضا او لا لكنه لم يبلغ منصب الاجتهاد كما اشار الى ذلك المصنف
بقوله الاتي وليس للعالم ان يقلد فان فيه اشارة لطيفة الى اهل
التقليد من عدا العالم بالمعنى الاتي فحاصل الكلام ان شرط صحة
طلب الجواب من الغير جواز اتباع الغير وذلك بان لا يكون عالما
اي مجتهدا اخذا مما سياتي وهذا الكلام صحيح لا دور فيه فقوله
التاج الفزاري وليس في قوله ان يكون من اهل التقليد ما
يفيد معرفة المقلد ما هو فان من كان اهلا للتقليد هو الذي
يجوز له ان يستفتي العالم فلو صح تفسير المستفتي بانه من له
اهلية التقليد لصح ان يعكس ويقال الذي له اهلية التقليد
هو المستفتي فعلم ان هذا تعريف دائر انتهى مرد ودفتامل
ولا تغفل وسياتي معنى التقليد وتقدم شروط الاجتهاد وانما كان
من شرطه ما ذكر لان الاخذ بفتيا الغير الذي نسميه الاستفتاء تقليد
له كما اشار اليه بقوله فتقليد بالرفع جوازا بل وجوبا بسبب كونه
من اهل التقليد المعنى اي المجتهد العدل المعلوم اهليته وعدالته
بانه اشتهر بهما او المظنونهما بان انتصب للفتيا والناس يستفتونه
وان كان قاضيا وكذا غير العدل فيما يظهر اذا علم بالقرائن
صدقه او اعتقده في الفتيا اي جوابه في الحادثة الفروعية
الواقعة له او غير الواقعة التي اراد معرفة حكمها اي ياخذ
بقوله فيها بان يعتقده لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون واختلفوا في جواز التقليد في مسائل الاعتقاد
والتحقيق كما قاله التاج السبكي انه يكفي حيث حصل به الجزم
الخالي عن احتمال شكه او وهمه اي بالفعل انتهى وحتم بالمجتهد
المقلد فالاصح انه ان كان قادرا على التفريع والترجيح وهذا
كما صرح به الاسنوي مجتهد المذهب لان هذا الشرط انما ينطبق
عليه جاز له الافتاء بمذهب مجتهد اطلع على ما اخذه واعتقده

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مطلقا لوقوع ذلك في الاعصار متكررا سابقا من غير انكار هكذا
حكى هذا الخلاف في مجتهد المذهب الاسنوي لكن الذي قاله
التاج السبكي في شرح المختصر وتبعه جمع منهم الزركشي والبرماوي
انه لا خلاف فيه وانما الخلاف في مجتهد الفتوى وهو المتمكن
في مذهب امامه المتمكن من ترجيح احد قوليه على الاخر
فيكون الاصح فيه جواز الافتاء اي عند عدم المجتهد للحاجة اليه
لا مع وجوده ايضا وحكى في جمع الجوامع قولا بجواز افتاء المقلد
وان لم يقدر على التفريع والترجيح لانه ناقل لما يفتي به عن امامه
وان لم يصرح بنقله عنه قال الشارح في شرحه وهذا الواقع
في الاعصار المتاخرة وفي شرح المهذب في من يقوم بحفظ المذهب
ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف
في تقرير ادلته وتحرير اقيسته انه معتمد نقله وفتواه
فيما يحكيه من مسطورات مذهبه وما لا يجده منقولا ان
وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر انه لا فرق
جاز الحاقه به والفتوى به وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط
ممهد في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى
فيه الا انه يبعد كما قال امام الحرمين ان تقع مسئلة لم ينص
عليها في المذهب ولا هي في معنى المنصوص ولا مندرجة تحت
ضابط قال وشرطه كونه ففيه النفس ذا حظ وافر من الفقه
انتهى وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء ويخرج
بالعدل الفاسق لانه لا يقبل خبره وبالمعلوم او المظنون
اهليته وعدالته مجهولهما لان الاصل عدمهما ويجب البحث
عن علمه بان يسال الناس عنه دون عدالته فيكتفي بظاهرها
ويكفي اخبار العدل الواحد بعلمه وعدالته قال النووي
وهذا محمول على من عنده معرفة يتميز بها الملتبس من

غيره

غيره ولا يعتمد في ذلك خبر احاد العامة لكثرة ما ينطرق
اليه من التلبيس في ذلك وبقوله في الفتيا الافعال قال
التاج الفزاري فاذا راى الجاهل العالم يفعل شيا لم يجز له
تقليده في فعله بمجرد كونه فاعلا له انتهى وقد يخالفه ما تقدم
من انعقاد الاجماع بالفعل والفرق بين فعل الكل والبعض
فيه نظر والمتبادر من قوله يقلد المفتي تقليد المفتي المعين
حتى يلزم المستفتي عاميا كان او غيره التزام مذهب معين
وفيه وجهان احدهما وصححه في جمع الجوامع كغيره لزوم التزام
مذهب معين يعتقده ارجح من غيره او مساو له وان كان
في الواقع مرجوحا اي ان اعتقد شيا من ذلك والا فهو لا يجب
عليه البحث عن الارجح كما رجحه قبل ذلك قال النووي
بعد نقله ذلك هذا كلام الاصحاب والذي يقتضيه الدليل
انه لا يجب التمذهب بمذهب بل يستفتي من شاء لكن من غير
تلقط الرخص ولعل من منعه لم يثق بعدم تلقطه انتهى ودخل
في المفتي الذي يقلده الواحد من الصحابة وقد قال ابن
برهان تقليد الصحابة مبني على جواز الانتقال في المذاهب
فمن منعه منع تقليدهم لانه قال وهم لا يقدر على استحضارها
في كل واقعة حتى يمكن الاكتفاء بها فيؤدي الى الانتقال ونقل
المصنف في البرهان المنع عن المحققين فقال اجمع المحققون
على انه العوام اي مثلا فيما يظهر او اراد بالعوام من سوى
المجتهد المطلق ليس لهم ان يتعلقوا بمذهب اعيان الصحابة
رضي الله تعالى عنهم بل عليهم انه يتبعوا مذهب الائمة
الذين سبروا وفتشوا وبوبوا وذكروا اوضاع المسائل
لانهم اوضحوا طرق النظر وهذبوا المسائل وبينوها
وجمعوها وذكر ابن الصلاح ايضا ما حاصله انه يتعين تقليد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الايمة الاربعة دون غيرهم لان مذاهب الاربعة قد انتشرت
وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها وشرط فروعها بخلاف
مذهب غيرهم لكن صحح التاج السبكي الجواز قال غير اني اقول
لا خلاف في الحقيقة بل ان تحقق مذهب لهم جاز وفاقا والا فلا
وكذا صححه الزركشي وقيده بما اذا علم دليله وصح طريقه قال
ولهذا قال ابن عبد السلام في فتاويه اذا صح عن صحابي في
ثبوت شيء مذهبه جاز تقليده وفاقا والا فلا لا لكونه لا يقلد
بل لان مذهبه لم يثبت كل الثبوت انتهى كلام الزركشي وما نقله
عن ابن عبد السلام يؤيد ما ذكره التاج السبكي ويمكن ان يحمل على
ذلك ما في شرح المهذب حيث قال فعلى هذا اي وجوب التمذهب
بمذهب معين يلزمه ان يجتهد في اثبات مذهب ثم قال
وليس له التمذهب بمذهب احد من الصحابة الخ ودخل فيه ايضا
لا بالنسبة للوجوب اذ لا معنى له هنا بل بالنسبة لمجرد الجواز
ما اذا كان المقلد ملتزما لمذهب غيره بان يخرج عنه اليه وفيه
اقوال احدها لا يجوز لانه التزمه وان لم يجب التزامه والثاني
يجوز والتزام ما لا يلزم غير ملزم والثالث يجوز في بعض المسائل
دون بعض قال الشارح في شرح جمع الجوامع والجواز اي حيث
قيل به في غير ما عمل به اخذا مما تقدم في غير الملتزم اي على القول
بعدم وجوب الالتزام فانه اذا لم يجز له الرجوع اي بعد العمل
قال ابن الحاجب كالامدي اتفاقا والملتزم اولى بذلك
وقد حكيا فيه الجواز فيقيد بما قلناه انتهى لكن في دعوى
الاتفاق نظر ولهذا قال الصفي الهندي اذا التزم العامي
مذهبا معينا فهل يجوز له الرجوع عنه والاخذ بقول غيره
في مسئلة من المسائل اختلفوا فيه فمنهم من جوز ذلك
ومنهم من لم يجوز ذلك ومنهم من فصل وقال ان كل مسئلة

اتصل

اتصل العمل بها على راي صاحب المذهب الاول لم يجز له الرجوع
عنها وان لم يتصل بها جاز الرجوع عنه الى غيره انتهى باسقاط
الادلة فهذا صريح في حكاية الخلاف في اعم مما بعد العمل وما قبله
وفي فتاوى السبكي قول الامدي وابن الحاجب يجوز قبل العمل
لا بعده بالاتفاق دعوى الاتفاق فيها نظر وفي كلام غيرهما
ما يشعر باثبات خلاف بعد العمل ايضا وكيف يمتنع اذا اعتقد
صحته ولكن وجه ما قالاه انه بالتزامه مذهب امام يكلف
به ما لم يظهر له غيره والعامي لا يظهر له الغير انتهى وبجواز
الانتقال مطلقا افتى ابن عبد السلام واعتمده شيخنا الشهاب
الرملي وغيره وهو مقتضى كلام النووي وغيره وحيث جوزنا
فمحله ما لم يتتبع الرخص في المذاهب فانه تتبعها بان اخذ من كل
منها ما هو الاهون فيما يقع من المسائل امتنع على الاصح فعلم
جواز الخروج الى غير ما التزمه في الرخص اذا لم يوجد تتبع
بالمعنى المذكور قال في الخادم وحيث قلنا بالجواز فله شروط
ذكرها الشيخ تقي الدين في شرح العنوان احدها ان لا يجتمع
صورة يقع الاجماع على بطلانها كما اذا انعقد ومس الذكر
وصلى الثاني ان لا يكون ما قلد فيه ينقض فيه الحكم لو
وقع به الثالث انشراح صدره للتقليد المذكور وعدم
انتقاده لكونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه ودليل
اعتبار هذا الشرط قوله صلى الله عليه وسلم الاثم ما حاك
في نفسك فهذا تصريح بان ما حاك في النفس ففعله اثم
بل اقول ان هذا شرط جميع التكاليف وهو ان لا يقدم
الانسان على ما يعتقده مخالفا لامر الله عز وجل ولا
اشتراط ان يكون الحكم مما ينقض فيه قضاء القاضي بل اذا
كان مخالفا لظاهر النصوص بحيث يكون التاويل مستكرها

الألوكة
www.alukah.net

فيكفي ذلك في عدم جواز التقليد لقائل القول المخالف لذلك
الظاهر انتهى والشرط الثاني سبقه اليه الشيخ عز الدين في
القواعد انتهى كلام الخادم وبالشرط الاول جزم القرافي ونقله
عنه الاسنوي واقره واما الثاني والثالث فمنظور فيهما بان
العامي لا يستقل بذلك ولا وثوق بما في ظنه وقضية ذلك
تسليمهما بالنسبة للعالم المقلد وبانهما مبنيان على وجوب البحث
والعمل بما يترجح عنده ويميل قلبه اليه والصحيح خلافه نعم ان علم
ذلك ممن له اهلية امكن القول بما ذكره ابن عبد السلام ودعواه
التلاعب واعتقاد المخالفة ممنوعة فيما خير فيه شرعا ولا دليل
له في الحديث لان معنى حاك تردد في القلب بحيث حصل الشك
وخوف كونه ذنبا او رسخ فيه واستقر كونه ذنبا او محمول على الفطن
الحاذق دون ضعيف الادراك واما قوله بل اذا كان مخالفا
لظاهر النصوص الخ فقال بعض المتاخرين انه بعيد جدا لانه
ما من مذهب الا وهو مشتمل على مثل ذلك ولان فيما ذكره مشقة
منافية للترخيص للعوام في تقليد من شاؤا وافهم قول المصنف
فيقلد المفتي ان الاخذ بقول المفتي تقليد وسياتي الكلام على
ذلك فان لم يكن الشخص من اهل التقليد بان كان من
اهل الاجتهاد المطلق لاتصافه بشروطه فليس له ان يستفتي
اي ان يطلب الفتيا وهي جواب المفتي في الحادثة للعمل بها بمعنى
انه ليس له ان يعمل بما اجاب به غيره فيها من حيث انه اجاب
به غيره بان يعتقده كما قال اي بناء على قول المصنف وليس
للعالم اي المجتهد المطلق فانه المراد من العالم حيث اطلق
في الاصول اي يحرم عليه ان يقلد وان كان قاضيا غيره
وان كان اعلم منه وضاق الوقت عن الاجتهاد سوا اجتهد
وظن الحكم المطلوب لانه يجب عليه اتباع اجتهاده اولا لتمكنه

من

من الاجتهاد فيه الذي هو اصل التقليد ولا يجوز العدول
عن الاصل مع امكانه الى بدله كما في الوضوء والتيمم وقيل
يجوز له التقليد في الشق الثاني لعدم علمه بالحكم في الحال
ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمجتهد
والحالة هذه غير عالم واجيب بانه لا يخرج عن كونه عالما بكون
المسئلة غير حاضرة في ذهنه مع التمكن من معرفتها وبانه من
اهل الذكر لان اهل الشيء من تاهل لذلك الشيء لا من حصل
له ذلك الشيء فلا يكون مامورا بالسؤال والتقليد قبول
قول القائل اي اعتقاد الشخص قول غيره بمجرد انه قول
غيره في شيء بلا حجة يذكرها ذلك الغير على ذلك القول كقبول
العامي قول مثله من قلده بالقلادة جعلها في عنقه قال
ابو الخطاب فالمفتي جعل الفتيا قلادة في عنق السائل وشملت
العبارة قبول العامي قول المفتي وسياتي ما فيه والقاضي
قول الشهود وقبول خبر الواحد وقبول المجتهد قول
مجتهد اخر حيث جوزناه بخلاف ما اذا منعناه فانه قد لا يتحقق
اعتقاد قول غيره من حيث انه قول غيره وقد صرح ابن
القاص في التلخيص وتبعه شراحه كالقفال بان قبول
خبر الواحد وقبول البينة تقليد وجزم الرافعي في باب
استقبال القبلة بخلافه في خبر الواحد وقال ليس من
التقليد في شيء وحكى ابن السمعاني فيه وجهين وخرج بقوله
القائل اي ما يعد عرفا انه قوله ويختص به ولو في الجملة
كما هو المتبادر منه اذ ما اشترك الجميع في القول به لا يتبادر
من اضافة القول الى القائل اعتقاد ما لا يكون كذلك كالمعلوم
من الدين بالضرورة ولهذا قال التاج السبكي في شرح
تعريفه التقليد على وفق القول الاتي بقوله اخذ المذهب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من غير معرفة دليله وقولنا المذهب فصل يخرج غير المذهب
من اقوال وافعال لقائليها وفاعليها لا على انها مذاهب
لهم دعاهم اليها اجتهادهم اما لكونها ليست من مسائل الاجتهاد
بل مما علم من الدين بالضرورة او لكونها خارجة عن مسائل الدين
او لغير ذلك فان قلت لا يلزم من اخراج ذلك عن التعريف
الاتي اخراجه عن هذا قلت هذا محتمل لكن الظاهر انه لا تفاوت
بين التعريفين في مثل ذلك خصوصا والتعريف يخرج له باعتبار
المبادر منه كالتقرر واعتقاد ما يقوله العامي من حيث انه
قاله لما قاله التاج السبكي ان العامي لا قول له وان قال هذا
قول فهو كاذب لان قوله صادر عن غير نظر ولا راي ليس بقول
للناطق وبقوله بلا حجة بذكرها ما اذا ذكرها فلا يكون قبوله
قوله تقليدا فان قلت هل المراد بذكر الحجة ذكرها لمن له
اهلية الاستنباط حتى يكون ذكرها لنحو العامي كعدم ذكرها
او المراد اعم من ذلك قلت صرح التاج السبكي بناء على
وفق التعريف الاتي بان المراد الاول حيث قال فانه اي قولنا
من غير معرفة دليله فصل يخرج الاخذ مع المعرفة فذاك
مجتهد ان عرف حق المعرفة والا فهو في ربقة التقليد
وان حوم على فهم الماخذ انتهى فيحتمل وهو الظاهر ان يجري
ذلك على هذا التعريف ايضا فعلى هذا الحد قبول قول
النبي صلى الله عليه وسلم اي اعتقاد قوله فيما ذكره من
الاحكام يسمى تقليدا لانطباقه عليه لكن في البرهان
وذهب بعضهم الى ان التقليد قبول قول القائل بلا حجة
ومن سلك هذه الطريقة منع ان يكون قبول قول النبي صلى
الله عليه وسلم تقليدا فانه حجة في نفسه انتهى ولعله يحمل
قوله بلا حجة على معنى انتفا الحجة على القبول لا على معنى

انتفا

انتفا ذكرها كما حمل عليه الشارح هنا ليطابق التفريع وقياس ذلك
منع ان يكون قبول العامي قول المجتهد تقليدا ايضا بناء على ان
قول المجتهد حجة في حق العامي وسياتي كلام فيه ومنهم اي
العلما من قال في حد التقليد قبول اي اعتقاد قول
القائل اي ما يعتقده ويختص منه ولو في الجملة من حيث انه
قوله كما تقدم وانت ايها القائل بالموحدة اي المعتقد لا تدري
اي لا تعلم من اين قاله اي لا تعلم ماخذه اي محل اخذه
في ذلك القول اي باعتباره ومن حجته اي الامر الذي اخذ
منه ذلك القول من نص او غيره وهذا اخص من التعريف
السابق لصدق ذاك مع العلم بماخذ القايل دون هذا
وفيه نظر فليتامل ويوافق هذا الحد قوله في جمع الجوامع التقليد
اخذ القول من غير معرفة دليله قال الشارح في شرحه
فخرج اخذ القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد
واخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد
القايل لان معرفة الدليل انما تكون للمجتهد لتوقفها على
معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه اي
والاصح خلافه وهي متوقفة على استقرا الادلة كلها ولا يقدر
على ذلك الا المجتهد انتهى لكن قال المصنف في البرهان وهذا
الحد غير مرضي عندنا فان التقليد مبني على الاتباع المنفي
عن اصل الحجة فاذا لم يكن في تحديد التقليد ما ينبي عن
ذلك لم يكن الحد مرضيا انتهى ثم قال في البرهان بعد ذكر
هذين الحدين وهذا خلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوي
التحقيق غير ان الاولى في حد التقليد عندنا ان نقول
التقليد هو اتباع من لم يقم باتباعه حجة ولم يستند
الى علم فينخرط تحت هذا الحد الاقوال والافعال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وقد خصص معظم الاصوليين حدودهم بالقول ولا معنى للاختصاص
به فان الاتباع في الافعال المبينة كالاتباع في الاقوال انتهى
واجيب بان القول يطلق على الراي والاعتقاد اطلاقا متعارفا
وشاع ذلك حتى صار كانه حقيقة عرفية اي فهو مجاز مشهور
وهو يدخل الحدود ثم قال المصنف ويندرج تحت هذا الحد
اصل في التقليد ذهل عنه معظم الاصوليين وذلك ان معظمهم
منع الاختلاف في حد التقليد واطلقوا بان العامي مقلد
للمفتي فيما ياخذه منه وادرجوه تحت الحدين السابقين
وقالوا ان قلنا التقليد قبول القول فلا حجة فقد يتحقق ذلك
في المفتي فان قوله في نفسه ليس بحجة وان حددنا التقليد
بانه قبول قول القائل مع الجهل بماخذه فهذا المعنى متحقق
في قول المفتي ايضا قاله القاضي والذي نختاره في ذلك ان
ذلك ليس بتقليد اصلا وان قول العالم حجة في حق المستفتي
ايضا اذ الرب تعالى نصب قول العالم علما في حق العامي واوجب
عليه العمل به ويخرج من هذا الاصل انه لا يتصور على ما يرتضيه
تقليد مباح في الشريعة ولا في اصول الدين ولا في فروعه اذ التقليد
هو الاتباع الذي لم تقم به حجة ولو ساغ تسمية العامي مقلدا
مع ان قول العالم في حقه واجب الاتباع جاز ان يسمى المتمسك
بالاجماع والنصوص وادلة العقول مقلدا وهذا واضح في
مقصوده انتهى وقد بالغ التاج السبكي في رد ما قاله القاضي
وعلى الحد الثاني فان قلنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يقول اي كان يجوز له ان يقول الحكم ويثبته بالقياس وقوله
بان يجتهد تفسير للمراد بقوله كان يقول بالقياس اي ليس
المراد خصوص جواز القول بالقياس بل المراد جواز مطلق
الاجتهاد وعبارة البرهان وهذا القائل يقول اذا جوزنا

للرسول

للرسول عليه السلام الاجتهاد فيجوز ان يسمى قبول
قوله اي اعتقاده حيث لم يعلم ماخذه تقليدا لاحتمال
ان يكون قوله ناشئا عن اجتهاد منه عليه الصلاة
والسلام وان قلنا انه كان لا يجتهد اي كان لا يجوز له
الاجتهاد وانما كان يقول ما يقوله من الاحكام قولا ناشئا
عن وحي وقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى اقتباس وهو ان يضمن الكلام شيئا من القران
او الحديث على وجه لا يكون فيه اشعار بانه منه اشار به
الى صحة هذا القول فانه يدل على ان جميع الاحكام الصادرة
عنه عليه الصلاة والسلام كانت بالوحي فلا يسمى قبول
قوله تقليدا لعدم صدق حده حينئذ عليه لاستناده
الى الوحي اي للعلم باستناده اليه فالمقلد يعلم من اين اخذه
والصحيح الذي عليه الجمهور منهم الشافعي وصححه في جمع
الجوامع وغيره جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ووقوعه
لقوله تعالى ما كان لنبي ان تكون له اسرى حتى يثخن في
الارض عوتب على استبقائه اسرى بدر بالفداء ولا يكون العتاب
فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد واما قوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيجوز ان يكون معناه
وما يصدر نطقه بالقران عن الهوى ما القران الا وحي
يوحى وهذا لا يستلزم ان كل ما نطق به عن وحي ولو سلم
فهو لا ينافي الاجتهاد لانه اذا اوحي اليه بان يجتهد كان
اجتهاده وما يستند اليه وحيا كما قاله الامام الرازي
لكن نظر فيه البيضاوي بان ذلك حينئذ يكون بالوحي لا الوحي
ويمكن ان يجاب بانه سماه وحيا مبالغة في حقيته لقرينة
الادلة الاخر الدالة على جواز الاجتهاد قال الاسنوي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كغيره ومحل الخلاف على ما قاله القرافي في شرح المحصول في
الفتاوى اما الاقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالاجماع قال
التاج السبكي ومما يدل على جوازه في الاقضية ما رواه ابو
داود من حديث ابي سلمة رضي الله عنه قال اتى رسول
الله صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان في مواريث وامور
قد درست فقال اني انما اقضي بينكم برايي فيما لم ينزل
عليه فيه انتهى اقول على هذا فيشكل الاستدلال
السابق لان استيفا الاسرى اقرب الى القضا من الفتوى
فليتامل قال حجة الاسلام واذا اجتهد النبي صلى الله عليه
وسلم فقاس فرعا على اصل فيجوز القياس على هذا الفرع لانه
صار اصلا بالنص قال وكذلك لو اجتمعت الامة عليه تكلمه
واما الاجتهاد فهو لغة استفراغ الوسع في تحصيل الشيء
ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة تقول اجتهدت في
حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت في حمل النواة وهو ماخوذ
من الجهد قال بعضهم بفتح الجيم وضمها الطاقة
وبعضهم بالفتح استفراغ الوسع واستيفا القدرة في
السعي وبالضم الطاقة واصطلاحا بذل بالمعجمة الوسع بضم
الواو المعجمة وراى صرف المعنى تمام المقدور من النظر في
الادلة في بلوغ الغرض اي الوصول اليه والغرض ما
لاجله اقدام الفاعل على الفعل ومن لازم ذلك ان يكون
مقصودا فوصفه بالمقصود في قوله المقصود من وصف
الشيء بلازمه ومن في قوله من العلم اما صلة المقصود
على ان المراد بالعلم التصديقات المرتبة للاستدلال
وبالغرض المقصود منه هو الحكم الشرعي المطلوب اثباتا
او نفيا واما لبيان الغرض المقصود على ان المراد بالعلم

هو

هو علم الحكم المذكور واما للتبعيض لان علم الحكم من جملة
افراد العلم وقوله ليحصل اي ذلك الغرض له اي لذلك
الباذل يشعر بحمل في على الظرفية الاعتبارية اذ لو حملها
على السببية والتعليل للبذل اي البذل لاجل بلوغ
الغرض اي الوصول اليه بان يحصل استغنى عنه الا ان
يجاب بانه يحتاج اليه مع ذلك ليبان ان المراد الحصول
للباذل وان كان هو المتبادر احترازا عن العلم الالهي
فخرج بذل غير المفتي وبذل المفتي ما هو دون وسعه
او وسعه في بلوغ العلم بحكم غير شرعي كاللغوي والعقلي
او شرعي ليحصل لغيره كما في المعلم ويجوز ان يريد تعريف
مطلق الاجتهاد ولا يحتاج للتقييد بالمفتي ولا بالحكم الشرعي
واذا علم معنى الاجتهاد فالمجتهد اي فمن هو بصفة
الاجتهاد اذ كان كامل الالة في الاجتهاد اي بسببه
ومن جهته بان استكمل ما يتوقف عليه كما اي كالامثل الكمال
الذي تقدم او بناء على الكمال الذي تقدم بيانه فان
قلت المجتهد لا يكون الا كامل الالة اذ من لم يستكمل
جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد بان اخل ببعضه لا يكون
مجتهدا فلا حاجة بعد فرضه مجتهدا الى التقييد بقوله
ان كان الخ قلت يحتمل ان يكون تاكيدا لدفع توهم
المسامحة ببعض ما يعتبر في الاجتهاد في الحكم المذكور
وان يكون احترازا عن مجتهدي المذهب والفتوى
وان لم يتقدم لهما ذكر اذ هما مجتهدان لم يكمل فيهما
الة الاجتهاد ويجوز ان تكون ان بمعنى اذ كما قيل
به في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
وان يراد بالمجتهد من اراد الاجتهاد لا من هو بصفة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاجتهاد فانه اجتهد في الفروع الاجتهادية اي لاجل
حصولها فاصاب بان وافق ما اعتقده باجتهاده انه الحكم
ما هو الحكم في الواقع فله اجران اي نصيبان من الثواب
يعلمهما الله تعالى كميته وكيفية اجر على اجتهاده اي لاجله
وفي مقابلته تفضلا منه سبحانه وتعالى واجر على اصابته
اي لاجل موافقته الحق وفي مقابلتها كذلك فان قلت
الاصابة ليست من صنعه فكيف اثيب عليها قلت اجاب
التاج السبكي بانه قد يثاب المرء على ما ليس من صنعه اذا
كان من اثار صنعه ولا كذلك الاثم ثم جوز ان يكون الاجر
الثاني على كونه سن سنة يقتدي بها من يتبعه من
المقلدين انتهى فليتامل وان اجتهد فيها واخطا بان خالف
ما اعتقده انه الحكم ما هو الحكم في الواقع فله اجر واحد على
اجتهاده اي لاجله وفي مقابلته لذلك ولا اثم عليه بسبب
خطائه وان كان هناك قاطع كما سياتي الا ان قصر في اجتهاده
بان لم يبذل وسعه فلا اجر له وهو اثم وسياتي دليل
ذلك اي الذي تضمنه ما ذكر من انه ليس كل مجتهد
في الفروع مصيبا كما يفهم منه ايراد الدليل فيما ياتي فان
قلت لم عبر بالفا في جانب الاصابة والواو في جانب
الخطا قلت للاشارة الى ان الاصابة ناشئة عن الاجتهاد
ونتيجة له بخلاف الخطا ليس ناشئا عنه بل عما يعرض هناك
من الموانع فهو مع الاجتهاد وليس نتيجة له وانما عبر في
ما سياتي في رواية البخاري بالفا في جانب الخطا ايضا لان
الفا فيه لمجرد العطف فليتامل فعلم انه ليس كل مجتهد
في الفروع مصيبا وهو الصحيح وقوله الجمهور بنا على
ان حكم الله فيها واحد وعليه امارة والمجتهد مكلف

باصابته

باصابته لا مكلفا وان لم يات عند عدم الاصابة حيث بذل وسعه
كما تقدم لعدم تقصيره ومنهم اي الاصوليين من قال
كالاشعري والباقلاني وابو يوسف ومحمد وان شرع كل مجتهد
في الفروع الاجتهادية التي لا قاطع فيها مصيب اما بنا
على انه ليس لله فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد وان
حكم الله في حقه وحق مقلده بكسر اللام ما ادى اليه
اجتهاده كما ذهب اليه الاشعري والباقلاني وغيرهما
فعالما تعدد الحق فيها واصابة كل مجتهد واحتجوا على
ذلك بوجهين الاول لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق
واللازم باطل كما سيبين في محله فكون الملزوم مثله بيان الملازمة
انه المجتهد مكلف باصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد
سواه فلو كان الحق واحدا كان مكلفا باصابته بعينه وذلك
ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق
بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده ورد بمنع ان المجتهد
مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد
والاجتهاد حتى نظر الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سوا
ادى الى ما هو حق عند الله او خطا والتكليف به يفيد الاجر
ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث ولا يرد ان المجتهد
مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق لانه
يكفي في المامور به كونه حقا بحسب الدليل وظن المجتهد
وان كان خطا عند الله كما لو قام نص على خلاف رايه لكنه
لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما
ادى ظنه اليه وان كان خطا لقيام النص على خلافه ويرد
ايضا بان على الحكم امارة يمكن الاطلاع عليها فهو في وسعه
في الجملة الثاني القياس على القبلة للمصلي فانها متعددة اتفاقا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في حق المجتهدين فيها بدليل انهم مامورون باستقبالها ظنا ولم تكن
جميع الجهات التي ادى اليها اجتهادهم قبلة لما تادى فرض
المخطي منهم واللازم باطل بدليل انه لا يومر بالاعادة ورد
بان عدم اعادة المخطي لان الكعبة غير مقصودة الا ان الشرع
جعلها وسيلة للمقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة الظن
في اصابتها مقام اصابتها ويرد ايضا بانه ان اريد تعدد القبلة
في نفس الامر فاذكر عليه لا يثبته لجواز ان يكون فيه واحد
لكنه اكتفى بظن اصابتها كما هو قولنا في الحكم ويدل على ذلك
انه لو تبين الخطا وجبت الاعادة او تعددها في الحكم والظاهر
فمسلم لكنه لا يخالف مذهبنا في الحكم بل هو على طريقته واعترض
عليهم بان تعدد الحق يستلزم ارتفاع الفعل الواحد بالمتناقضين
كالوجوب وعدمه وهو محال واجيب بانه ان اريد بالنسبة
الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع والا فالاستحالة
ممنوعة لجواز ان يجب على زيد ما لا يجب على عمرو وكما عند
اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين لقومين مع اختصاص
كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من
التزم تقليده غير واجب على اخر وعلى مقلديه ثم اختلف
هولاء القائلون بتعدد الحق فمنهم من قال بتساوي الجميع
في الحقيقة ومنهم من قال يكون البعض اكثر ثوابا بمعنى
ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء اكثر ثوابا ممن اداه
اجتهاده الى عدم وجوبه واما بناء على ان فيها ما لو حكم الله
تعالى بحكم فيها لما حكم الا به ومعناه كما قاله القرافي ان الاحوال
ليست مستوية في نفس الامر بل فيها ما هو راجح في المصلحة
اودرء المفسدة بحيث لو ان الله تعالى حكم لعينه كما ذهب اليه
ابو يوسف ومحمد وابن سريج ولذا قالوا فيما اذا تجاذب

ذلك

ذلك الراجح اصاب اجتهاد الاحكم وبعبارة اخرى ابتوالا انتها
ولا يخفى ان في هذا الكلام اعترافا باشتمال هذا القول على
شائبة التخطئة وعلى انه لا حكم لله في الواقعة الا على سبيل
الفرض لكنه يقتضي كلام الحواشي خلافه حيث قال وذهب
شرذمة من المصوبة الى ان لله تعالى في الواقعة حكما واحدا
يتوجه اليه الطلب اذ لا بد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف
المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا وان لم يصبه اذ المعنى
بالمصيب انه ادى ما كلف به كذا ذكره الامام الغزالي ولا يخفى
ان هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض وان سمي المخطي
مصيبا بمعنى انه ادى ما كلف به انتهى فانه صريح او كالصريح
في ان الحق عند الله واحد واصرح منه في ذلك تعبير صاحب
التنقيح عن هذا القول بقوله وعند البعض مصيب ابتدا
مخطي انتها وهذا ما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه
كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد انتهى لا يقال
يمكن حمله على ما قبله بناء على ان المراد بقوله حكما واحدا اي
على سبيل الفرض لانا نقول يرد هذا قوله ان هذا بعينه
مذهب القائلين بتخطئة البعض واحتجوا لهذا القول
اما على غير تقرير الحواشي فبوجهين الاول قوله عليه
السلام من اجتهد فله اجر واحد صرح بالتخطئة وليست
لاجل مخالفة حكم واقع لنفي الوقوع بادلة المصوبة السابقة
فتعين انه بحكم مقرر والثاني ان المجتهد طالب وكل طالب
لا بد ان يكون له مطلوب واذ ليس مطلوب المجتهد واقعا
بتلك الادلة فهو مقرر واجيب بضعف تلك الادلة كما تقدم
واما على تقرير الحواشي فبوجهين ايضا الاول قوله عليه
الصلاة والسلام ان اصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب
المصيب فصوابه كذلك ورد بان المخطئ انما هو على كده في
الاجتهاد وامتثال الامر والثاني قوله تعالى ففهمناها
سليمان الاية ونسب اجتهاد داود عليه الصلاة والسلام
بالحكم والعلم في مقام الثنا عليه والامتنان مع كونه خطا
بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام
باصابة الحق فلو كان خطا من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا
واجيب بانه لا دلالة في ايتا الحكم والعلم على ان اجتهاده في
تلك الحادثة حكم وعلم ورد بانه لو لم يكن اجتهاده فيها
كذلك لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه
على احد ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتي حكما وعلما ويمكن
ان يجاب بان ايتا الحكم والعلم من جهة علم تلك المقدمات
التي اوردها في اجتهاده وترتيبها على الوجه المخصوص
المستوفي لما يعتبر فيها في الجملة وهذا لا ينافي حصول خلل
في ذلك الاجتهاد في الجملة من انتفا شرط او وجود مانع فليتامل
ولا يجوز اي لا يصح ان يقال قولا صحيحا مطابقا للواقع كل
مجتهد اي موفق للاجتهاد في الاصول في القواعد الكلامية
المنسوبة الى الكلام اي الفن المسمى بذلك لانها تثبت فيه او الى
لفظ الكلام لانها تسمى به اي العقايد بمعنى المعتقدات
مصيب في اجتهاده بان وافق ما اعتقده انه الحكم ما هو الحكم
في الواقع بل قد يكون خطا خلافا للعنبري في قوله كل مجتهد
فيها مصيب قال العضد كغيره فان اراد وقوع معتقده
حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم
والحدوث فخروج عن المعقول وان اراد عدم الاثم فمحتمل عقلا
ولنا في تعميم الاجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم

وعلى

وعلى انهم من اهل النار لا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون
بانهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم
الباطل عن نظر واجتهاد قال في الحواشي وفي ورود الدليل
على كل النزاع بحث لان الاجماع انما هو في الكافر المخالف للملة صريحا
والنزاع انما هو في من ينتمي الى الملة ويكون من اهل القبلة
والا فكيف يتصور من المسلم الخلاف في خطا مثل اليهود والنصارى
انتهى ويمكن ان يقال بمجرد الانتما الى الملة والدخول في
عداد اهل القبلة مع مشاركة الكفار في سبب كفرهم لا يفيد
فالدليل ان لم يكن شاملا بطريق الصريح كان شاملا بطريق
القياس ويحتمل كلا الوجهين اعني ارادة وقوع المعتقد وارادة
الاثم لكنه الى الاول اقرب قول المصنف لانه ذلك القول
يؤدي الى تصويب اهل الضلالة اي الباطلة في اجتهادهم
اي الى كون اجتهادهم صوابا بمعنى ان الحكم الذي ادى اليه
مطابق لما هو الحكم في الواقع وتصويب اهل الضلالة باطل
فكذا ما ادى اليه لان ملزوم الباطل باطل ثم بينهم بقوله
من النصارى في قولهم بالتثليث اي كون الالهة ثلاثة
الله والمسيح ومريم على ما يشهد له قوله تعالى ءانت قلت
للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله او كون الله ثلاثة
اذ منهم يقولون الله ثلاثة اقانيم الاب والابن وروح
القدس ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح
القدس الحياة وهم قائلون في الحقيقة بكونها ذوات
لانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى بدن عيسى عليه الصلاة
والسلام والمنتقل بالانتقال هو الذات لامتناع الانتقال
على الاعراض فقد قالوا بذوات قديمة والثنوية من
المجوس في قولهم بالاصلين للعالم بفتح اللام النور

الألوكة
www.alukah.net

والظلمة فانهما عندهم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما
ولعلهم ارادوا بالنور والظلمة خلاف المتعارف والا فالظلمة
عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا والنور ما قام بالمضي
لغيره كالقمر بخلاف ما قام بالمضي لذاته كالشمس فهو ضوء
قال السيد فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان
انتهى وقد يرمز الى انه اذا اقتصر على احدهما اريد به ما
يشمل الاخر كما قال الفقهاء في الفقير والمسكين اذا اجتمعا
افترقا واذا افترقا اجتمعا فهما عرضان لا يقومان الا بالجسم
فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما ثم رايت ما سياتي عن السيد
والكفار وهو من عطف العام في نفيهم التوحيد اي
انكارهم كون الاله واحدا بغير ما سبق عن النصارى لقول
المانوية والديصانية من الثنوية ان فاعل الخير هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة قال السيد وفساده ظاهر لانهما
عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم
ارادوا معنى اخر سوى المتعارف فانه قالوا النور حي عالم
قادر سميع بصير انتهى ونفيهم بعثة الرسل الى الخلق
بان انكروها ونفيهم المعاد الجسماني اي عود الجسم في
الاخرة بان يبعث تعالى الموتى من القبور ويرد الله الروح
اليها ومعتقد سلف الامة وخلفها ان المعاد هذا الجسد
بعينه بان يجمع الله الاجزاء الاصلية له اي اكمل اجزاء حالات
الشخص في حياته قال عليه الصلاة والسلام يحشر الناس
عراة غرلا ثم يزاد في اجساد اهل الجنة لتتوفر عليهم اللذات
وفي اجساد اهل النار تغليظا للعقوبات ففي الحديث اهل الجنة
جرد مكحولون ابناء ثلاث وثلاثين على خلق ادم طولهم
ستون في عرض سبعة اذرع وورد ان سن الكافر كاحد

ولو

ولو خلق شخص بغير يد او رجل قال بعضهم فالظاهر
انه يعاد بيد ورجل واما قول الغزالي في التهافت ان
المعاد جاز ان يكون بدنا غير بدن الدنيا فانما ذكره للالزام
لا للاعتقاد كما صرح به في كتابه الاقتصاد والفلاسفة عن
اخرهم انكروا بعث الاجساد واختلفوا في بعث الارواح
فقط فانكره الطبيعيون منهم واثبته الالهيون والملحدين
من الالحاد وهو الميل عن الاستقامة والحد ولحد في دين الله
تعالى حاد عنه وعدل وعن ابن عباس في قوله تعالى ان
الذين يلحدون في اياتنا هو تبديل الكلام ووضعه في غير
موضعه وهذا اعم من جميع ما قبله لشموله بعض المسلمين
ايضا اي والمائلين عن الاستقامة في نفيهم صفاته تعالى
كالكلام النفسي وخلقه افعال العباد الاختيارية وكونه
مرئيا في الاخرة وغير ذلك من الصفات كالمعتزلة
حيث قالوا انه متكلم بكلام اي لفظي هو قائم بغيره ليس صفة
له وان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد
وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وانه
تعالى لا يرى في الاخرة ومثل بامثلة ثلاثة لان الصفة
اما ذاتية كالكلام او فعلية كالخلق او اعتبارية ككونه يرى
وتحرير مذاهب الفرق المذكورة وبيان ادلتها مع ابطالها
مبسوط في محله لا يليق بهذا المختصر ولا تدعو اليه
حاجته ودليل من قال وهم الجمهور ليس كل مجتهد
في الفروع مصيبا بل قد وقد كما علم مما تقدم الكتاب
والسنة والاثر والاجماع والمعقول فاقتصار المصنف
على السنة للاختصار المناسب لهذه المقدمة مع الكفاية
وترك الشارح التنبيه على ذلك لظهوره او عدم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الحاجة اليه اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها اى الحكومة
او الفتوى سليمان وجه الدلالة ان داود عليه الصلاة
والسلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب
الغنم وسليمان عليه السلام حكم بان تكون الغنم لصاحب
الحرث ينتفع بها وتقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع
كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة
والسلام بالاجتهاد اذ لو كان بالوحى لما ساغ لسليمان عليه
الصلاة والسلام خلافه ولا لداود عليه الصلاة والسلام
الرجوع عنه ولو كان كل من اجتهاديهما خطأ كان كل منهما مصيبا
للحكم وفاهما له ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام
بالذكر معنى ولا يرد ان تخصيص سليمان بالذكر انما يدل
على ما ذكر بطريق المفهوم وهو ليس بحجة عند كثير من الجمهور
على عدم الاحتجاج بمفهوم اللقب كما هنا لان الاحتجاج به
ليس من جهة المفهوم بل من جهة السياق الاية لمدح سليمان
عليه الصلاة والسلام ومزيته في هذه القضية ومثل
هذا السياق يدل على ما ذكر نعم قد اجيب بان المعنى
ففهمنا سليمان الفتوى او الحكومة او الفتوى التي هي احق
وافضل ويكون اعتراض سليمان مبنيا على ان ترك الاولى
من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم بدليل قوله تعالى وكلا
اتينا حكما وعلما اذ يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات
والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل ان سليمان عليه
الصلاة والسلام قال غير هذا اوفق للفريقين فانه
يدل على انه هذا حق لكن غيره احق ولا يرد ان لا دلالة
في قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما على اصابة داود عليه
الصلاة والسلام في تلك الواقعة لجواز ارادة الحكم

والعلم

والعلم في الجملة لانه لا فائدة حينئذ في ذكرهما في هذا المقام
لظهور ان النبي قد اوتي علما وحكما في الجملة واما السنة فالاحاديث
الدالة على تردد الاجتهاد بين الخطأ والصواب منها قوله
صلى الله عليه وسلم من اجتهد واصاب في اجتهاده
بان اداه اجتهاده الى اعتقاد ما هو الحكم في الواقع فله
اجران على اجتهاده واصابته كما تقدم ومن اجتهد
واخطأ في اجتهاده بان اداه اجتهاده الى اعتقاد خلاف
ما هو الحكم في الواقع فله اجر واحد على اجتهاده كما تقدم
وجه دلالة هذا الدليل على ما ذكر ان هذا الدليل
تضمن ان النبي صلى الله عليه وسلم خطأ المجتهد اى
حكم بخطائه تارة حيث قال ومن اجتهد واخطأ وصوبه
اى حكم باصابته تارة اخرى حيث قال ومن اجتهد واصاب
وبه ابشق الخطأ في بيان وجه الدلالة عكس الواقع في الحديث
اهتماما به فانه المثبت المطلوب وهذا الحديث رواه الشيخان
البخاري ومسلم الا ان هذا اللفظ ليس لفظ البخاري ولفظ
البخاري اذا اجتهد الحاكم فحكم بما ادى اليه اجتهاده
فاصاب في اجتهاده وحكم بان اداه اجتهاده الى
اعتقاد ما هو الحق في الواقع فحكم به فله اجران على
اجتهاده واصابته واذا حكم بما ادى اليه اجتهاده
فاخطأ في حكمه لخطائه في اجتهاده فله اجر واحد وفي
رواية الحاكم اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله اجر واذا اصاب
فله عشرة اجور ثم قال صحيح الاسناد ولا منافاة لان
الاخبار بالتقليل لا ينفي الكثير ولجواز انه اخبر اولا بالاجرين
ثم بالعشرة او انه المراد بالاجرين نصيبان مخصوصان
يساوي كل منهما خمسة من العشرة وقد نظر في هذا

الألوكة
www.alukah.net

الدليل بانه احاد والمسئلة اصولية قطعية سلمناه لكن لا دلالة
فيه لان القضية الشرطية لا تدل على وقوع شرطها ولا
على امكانه سلمناه لكن الخطا متصور عند القائلين بان
كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع فان
كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطئ اثم وان كان بدون
العلم به فهو مخطئ غير اثم فلعل هذه الصورة هي المرادة
من الحديث او لعل المراد منه ما اذا كان في المسئلة نص او اجماع
او قياس جلي ولكن طلب المجتهد واستفرغ فيه وسعه
فلم يجده فان الخطا في هذه الصورة متصور ايضا عندهم
واجيب عن هذا الاخير بانه ان وقع الاجتهاد المعتبر فيما
ذكرتموه ثبت المدعى وهو خطا بعض المجتهدين في الجملة
وان لم يقع لم يجز حمل الحديث عليها لتقرر من وجوب حمل
اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي وتجاب عن
الاول بما اشار اليه المولى سعد الدين حيث قال وهي اي
الاحاديث والاثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الخطا
والصواب اي كل منهما لا من الاحاديث والاثار المذكورة
وان كانت من قبيل الاحاد لا الهما متواترة من جهة المعنى
والا لم تصلح للاستدلال على الاصول انتهى فان قلت هذا
الجواب لا ينفع المصنف لاقتصاره على حديث واحد وهو
احاد قطعا لفظا ومعنى قلت يجوز ان يكون مقصوده
التنبيه به على الباقي وكانه قال الدليل هذا الحديث المروي
بطرق كثيرة تفيد التواتر المعنوي لكنه ترك التصريح
بذلك لشهرته وعن الثاني بما قرره اهل المعاني من ان اصل
اذا هو الجزم بوقوع الشرط في اعتقاد المتكلم بخلاف ان
وقد ورد التعبير باذا في بعض الروايات كما في رواية

البخاري

البخاري السابقة فيحمل عليها غيرها مما عبر فيه بما لا يفيد
الوقوع فان قلت حمل غيرها عليها ليس باولى من العكس
فلا بد من مرجح قلت المرجح ان مقصود النبي صلى الله
عليه وسلم بهذا الكلام تعليم الامة الحكم الشرعي فلولا
ان هذا الشرط ممكن الوقوع لما كان للاهتمام ببيان هذا
الحكم فائدة معتدا بها وذلك لا يجوز في حقه عليه الصلاة
والسلام وامكان الوقوع يستلزم اتحاد الحق اذ لو تعدد
لما امكن الوقوع واتحاده يستلزم وقوع الخطا بالفعل ضرورة
اختلاف المجتهدين بالفعل في القضية الواحدة على وجوه
قد يكون تعدد الاحكام الشرعية والكلام بعد موضع نظر
اذ لم ينقطع الاحتمال الا ان يلتزم انتفاؤه عادة فليتامل
واما الاثار فمنها ما روي عن الصديق رضي الله تعالى عنه
انه قال في الكلالة اقول فيها برايي ان كان صوابا فمن الله
وان كان خطا فمني واستغفر الله وعن عمر رضي الله تعالى
عنه انه حكم بحكم فقال له بعض الحاضرين هذا والله الحق
ثم حكم بحكم اخر فقال الرجل هذا والله الحق فقال له عمر
انك لا تعلم انه اصاب الحق لكنه لا يالو جهدا وروي انه
قال ان يكن خطا فمنه وان يكن صوابا فمن الله وعن علي
انه قال لعمر في قضية الجهضة انه لم يجتهد فقد غشك
وان اجتهد فقد اخطا اري عليك الغرة وعن ابن مسعود
انه قال في المفوضة اقول فيها برايي فان كان صوابا
فمن الله وان كان صوابا فمني ومن الشيطان والله ورسوله
بريئان وعن جماعة من الصحابة انهم خطاوا ابن عباس
في انكار العول وهو ايضا خطاهم في اثباته واما الاجماع
فبيانه ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق
فيما يثبت بالنص واحد لا غير ونظر فيه المولى سعد الدين بان
القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وبان الحكم الاجتهادي اعم
من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم
الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده
جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما
المعقول فبيانه ان كون الفعل حراما ومباحا او صحيحا وفاسدا
او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزام اتصافه بالنقيضين
والممتنع لا يكون حكما شرعيا واعترض بمنع امتناع ذلك بالنسبة
لشخصين لان التناقض انما يكون عند اتحاد المحل واجيب
بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة لشخصين ممتنع ايضا
في شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام لانه مبعوث الى الناس
كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير
تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السوا
لا يقال اجتماع المتنافيين بالنسبة لشخصين واقع
قطعا فلا يصح الحكم بامتناعه ايضا الا ترى ان الوتر واجب
في حق الحنفي غير واجب في حق الشافعي لانا نقول ليس
هذا من اجتماع المتنافيين لان المعنى باجتماعهما اجتماعهما
في الواقع وما ذكرته ليس كذلك لان احدهما غير واقع على قولنا
نعم قال المولى سعد الدين لا يخفى ابتنا هذا الجواب على
ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات
الثابتة بالنصوص واحد اجماعا قال والاصوب ان يقال
يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا
استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين
حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر

بحرمته

بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما
انتهى ولقائل ان يقول الثابت ههنا في حق ذلك العامي
احد الحكمين على البدل فلا يلزم الاجتماع المذكور فليتامل وقد
يستدل على المطلوب بنفس قولنا ليس كل مجتهد مصيبا
لان الاجتهاد فيه ان كان صوابا حصل المدعى او خطا فقد
حصل الخطا لهذا المجتهد وذلك يمنع الكلية وهو مغالطة
لان هذه مسئلة اصولية وكلامنا في الفروع والله سبحانه
وتعالى اعلم والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي
لولا ان هدانا الله يا ربنا لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك
ولعظيم سلطانك وصلى الله وسلم على سيدنا محمد عدد
معلوماته ومداد كلماته كل ما ذكره الذاكرون وغفل عن
ذكره الغافلون وعلى اله واصحابه وازواجه وعترته
وانصاره واحزابه وعلى تابعيه وتابعي تابعيه ابدا دائما
يا رب العالمين وكان الفراغ من كتابته في يوم الثلاثا
من اواخر شهر ربيع الاول من شهور سنة
ثلاثة وعشرين بعد الالف
على يد الفقير المعترف بالذنب
والتقصير يوسف بن
احمد بن محمد
الشماوي
المالكي
لطف الله به

أمات الله كاتبه محبا ... لأصحاب النبي مع النبي
وأسكنه بذلك دار عدن ... جوار الله ذي العرش العلي

شبكة الألوكة
www.alukah.net