الماسيل قال الامدي وابن الحاجب ان الامر بمطلق الماهيه امر بجزي من جزيات
الماهيه لا بالكلي المشترك فاذا قيل امر من غير تعيين فالمطلوب الفعل الجزي
الممكن المطابق للماهيه الكليه المشتركه لان الماهيه هي المطلوبه لان الماهيه
الكليه يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب قال المصنف وليس بشئ يعني لانا
نفرق بين الماهيه بشرط شئ وبشرط لا شئ وبلا بشرط واذا عرفت بينها علمت ان
المطلوب الماهيه من حيث هي لا بقيد الجزيه ولا بقيد الكليه ولا يلزم من عدم اعتبار
احدهما اعتبار الاخر ثم ان ذلك غير مستحيل بل موجود في الجزيات وذهب الامام
فخر الدين الى انه امر بالماهيه المشتركه بين الافراد لا بجزي معين وهو ما حكاه
ابو المظفر السمعاني عن مذهب الشافعي وان الاول مذهب ابي حنيفه والحق ان الماهيه
من حيث هي لا تستلزم التعدد ولا الوحده بل هي صالحه لان يعرضها كل واحد منهما ووجد
ما اشار اليه المصنف من بناء هذه المسئله على هذا الاصل ان من قال الامر بمطلق الماهيه
امر بواحد من جزيياته فالمطلق عنده عبارة عن جزي ما من مطابق الماهيه لا عين
الماهيه من حيث هي ومن قال انه امر بالماهيه من حيث هي فالمطلق عنده عبارة عن
الماهيه من حيث هي واشتمالها في الاصول لكونها هي المراده منه وقوله اذن فيه الى ح
اشار الى احتمال ابداه الصفي الهندي في باب القياس في الكلام على تحسينه بقوله بعد
فاعتبر واجيب اعترض الخصم بان الدال على الكلي لا يدل على الجزي ولا يلزم الامر
بالقياس الذي هو جزي للكلي الذي هو مطلق الاعتبار قال الهندي ويمكن
ان يجاب بان الامر بالماهيه الكليه وان لم تقتض الامر بجزياتها لكن تقتضي تخيير
المكلف في الاتيان بكل واحد من تلك الجزيات بدلا عن الاخر عند عدم القرينه
المعينه لواحد منها او بجميعها ثم التخيير بينها تقتضي جواز فعل كل واحد منها من وجوبهما ح
مسئله المطلق والمقيد كالعام والخاص وزياده انهما ان اتحد حكمهما وكانا
مثبتين وتاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ والا حمل المطلق عليه وقيل
المقيد ناسخ ان تاخر وقيل يحمل المقيد على المطلق **ش** ما سبق في مسايل الخاص
والعام من متفق عليه ومختلف فيه يجري في المطلق والمقيد ويزيد مسئله في
حمل المطلق على المقيد فلا علوا اما ان يختلف حكمهما او لا فان لم يختلف حكمهما فلا

حلوان اما ان يتحد موجبهما اى سببهما او لا فان اتحد موجبهما فلا يخلوا اما ان
يكونا مثبتين او منفيين او احدهما مثبتا والاخر منفيا القسم الاول ان يكونا مثبتين
بان يذكرا الرقبة مطلقة في كفارة القتل وتقيد بالايمان في كفارة القتل ايضا
فان تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ وان لم يتاخر المقيد فيه
ثلاثة مذاهب اصحها حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين ويكون المقيد
بيانا للمطلق اى يكون المراد بالمطلق المقيد لاستحالة سوا تقدم المطلق او تاخر
والثاني انه حمل المطلق على المقيد ويكون المقيد ناسخا للمطلق ان تاخر المقيد
والثالث انه حمل المقيد على المطلق سوا تقدم او تاخر وحاصله انهما مسلمان
حمل المطلق على المقيد وفيه قولان والثانية اذا قلنا يحمل فهل هو بيان او نسخ
قولان والاصح الاول واعلم ان جماعة نقلوا الاتفاق في هذا القسم على حمل
المطلق على المقيد منهم القاضي ابو بكر وليس الامر كذلك وذكر ابن السمعاني في القواطع
ان الحنفية اتفقوا على انه لا يحمل اذا اختلف السبب ومنهم من قال يحمل المطلق على
المقيد واختلفوا اذا اتفق السبب فقال بعضهم يحمل المطلق على اطلاقه والمقيد على
تقييده كما اذا اختلف السبب ومنهم من قال يحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة انتهى
وذكر الطرطوشي من المالكية ان اصحابه اختلفوا في حمل المطلق على المقيد مع اتحاد
السبب والحكم كاطلاق المسح في قوله لمسح المسافر ثلاثة ايام وتقييده في قوله اذا تطهر
فلبس ص وان كانا منفيين فمقابل المفهوم تقييده به وهي خاص وعام ش القسم الثاني
ان يكونا منفيين نحو لا يعتق مكاتبا ولا يعتق مكاتبا كافرا فمن خصص بالمفهوم لا يجد
تقييد المكاتب بمفهوم قوله مكاتبا كافرا وهو من باب تخصيص العام لكونه في سياق
النفي لا تقييد المطلق واما من لا يقول بالمفهوم فلا يعتق المكاتب اصلا ويعمل
بمقتضى الاطلاق ولا يخصه بالنهي المقيد لانه بعض ما دخل تحته هذا حاصل مراد
المصنف وفيه سيه على ان جعل ابن الحاجب لهذا من باب المطلق والمقيد
معترض وكلام ابن دقيق العيد يخالفه فانه قال في قوله صلى الله عليه وسلم لا
يمسكن احدكم ذكره بيمينه وهو يبول انه يقتضي تقييد النهي بحالة البول وورد
رواية اخرى في النهي عن مسه باليمين مطلقا من غير تقييد بحالة البول فمن الناس

من اخذ بهذا المطلق وقد يسبق الى الفهم ان العام محمول على الخاص فيخص النهي بهذه الحا له
وفيه بحث لان هذا بحثه في باب الامر والاباحة فانا لو جعلنا الحكم للمطلق او للعام
في صور الاطلاق او العموم كان فيه اخلال باللفظ الدال على طلب المقيد وقد تناول له الامر صح
المقيد و ذلك غير جايز واما في باب النهي فانا اذا جعلنا الحكم للمقيد اخللنا بمقتضى
اللفظ المطلق مع تناول النهي له وذلك غير سايغ وهذا كله بعد النظر في تقديم
المفهوم على ظاهر العموم ص وان كان احدهما امرا والاخر نهيا فالمطلق مقيد
بضد الصفة ش الثالث ان يكون احدهما مثبتا والاخر منفيا مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه تقييد المطلق بنفي الكفر لاستحاله
اعتاق الرقبة الكافرة مع عدم تملكها هنا ضروري لذلك لان المطلق فيها
محمول على المقيد و لهذا قال المصنف مقيد بضد الصفة ص وان اختلف السبب فقال
ابو حنيفة لا يحمل وقيل يحمل لفظا وقال الشافعي قياسا ش ما سبق جميعه عند اتحاد السبب كالكفارة
فان اختلف كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها بالايمان في القتل فهي محل
الخلاف فقال ابو حنيفة لا يحمل عليه اصلا والا لزم رفع ما اقتضاه المطلق بان صورة
كانت فيكون نسخا والقياس لا يكون ناسخا وذهب الجمهور الى انه يحمل المطلق على
المقيد ثم اختلفوا هل حمل بموجب اللفظ ولا يتوقف على جامع او لابد من دليل من
قياس او غيره كما يجوز تخصيص العموم بالقياس وغيره والاول هو الذي عليه جمهور
اصحابنا وقال الماوردي والروياني في باب القضا انه ظاهر مذهب الشافعي واما
المصنف فتابع الامدي في نسبة الثاني الى الشافعي والاقرب الاول فان اصحاب
الشافعي اعرف بمذهبه وقد قال سليم الرازي في التقريب انه ظاهر كلام الشافعي
وطهران في جمايه كلام المصنف لهذا المذهب امر بين احدهما ما ذكرنا وبانهما
خصصه الحمل بالقياس وهو فنه متابع لابن الحاجب مع ان القائل بانه لا حاجة
اللفظ نقول لابد من دليل اما قياس او غيره على ما سبق والاخصه بالقياس ص وان
اتحدا موجب واختلف حكمهما فعلى الخلاف ش كذا قاله القاضي ابو بكر بن العربي ومثله صح
في كتابه المسمى بالمحصول بانه الوصوف انه قيد فيها حمل البدين الى المرفقين والمطلق
في اليمم الايدي والسبب واحد وهو الحدث وان الحاجب قال ان اختلف حكمهما

مثل اكس ثوبا واطعم طعاما نفيسا فلا يحل احدهما على الاخر بوجه اتفاقا اى سواء
اتحد السبب او اختلف وقال المصنف وامي غيره الى المخالفة فقال ينبغي ان يكون
الثوب نفيسا كالطعام ويشهد لجريان الخلاف وهو ما ذكره الباجي في الفصول
وغيره اختلاف قول الشافعي في ان القابل اذا لم يقدر على الصيام هل يجب عليه
الاطعام حلا للكفارة العتق على كفارة الظهار كما قيدنا الرقبة المطلقة بالايمان
حملا لها على الرقبة المقيدة والاصح المنع لان بدله العتق لم يتعرض الا للاعتاق والصيام
فلا يلحق بها حصله ثالثة وانما اعتبرنا الايمان لان الرقبة مذكورة في الامرين
وان اطلقت في احداهما واما الاطعام فسكوت عنه من اصله والمسكوت لا يحمل
على المذكور ص والمقيد لمتنافيين يسعى فيهما ان لم يكن اولى باحدهما قياسا ما
سبق جميعه فيما اذا قيد في موضع واطلق في موضع فاما اذا اطلق في موضع ثم
قيد في موضعين متنافيين فمن قال بالحمل لغة قال يبقى المطلق على اطلاقه
اذ ليس المقيد باحدهما اولى ومن قال بالحمل قياسا حمله على ما حمله عليه اولى
فان لم يكن قياس رجع الى اصل الاطلاق وبهذا يندفع اعتراض الحنفية حيث
قالوا لم قلتم لا يشترط التتابع في قضاء رمضان مع كونه ورد مطلقا في قعدة
من ايام اخر ولم يحملوه على القتل ولا على صوم الظهار وكذا صوم كفارة اليمين
لم يحملوه على الصوم في كفارة القتل والظهار فان الاظهر عندكم جواز التفريق
فيه لانا نقول هذا الحمل قد يجاذبه اصلان اعني صوم المتعة حيث نص فيه المتع
على التفريق وصوم الظهار حيث نص فيه على التتابع فلم يكن الحاقه باحدهما اولى
من الحاقه بالاخر فبقاه على حاله والكلام في مطلق له مقيد واحد وتابع
بعض الحنفية في كون صوم المتعة مقيدا بالتفريق وانما لم يجز قبل يوم النحر لانه
مضاف الى وقت الرجوع بحرف اذا في قوله وسبعة اذا رجعتم سلمناه لكن ليس
هو في الكل بل في بعض اجزائه قال الاصحاب ويجب بقاء كل من المقيدين على تقييده
واما حمله على تقييد صاحبه فيظهر فيه فان تنافي الجمع بينهما كصوم الظهار
مع صوم المتعة لم يحمل احدهما على الاخر وان لم تتنافيا ففي حمله من غير دليل وجهان
فان حملناه صار كل منهما مقيدا بالقيدين معا قاله الماوردي والروياني في باب

العضا قال وعلى هذا يجوز حمل المطلق ايضا على المقيدين ويصير كل من الكلامين مقيدا
بشرطين ص الظاهر والمأول الظاهر ما دل دلالة ظنية ش الظاهر لغة الواضح
واصطلاحا ما دل على معنى دلالة ظنية اما بالوضع اللغوي كالاسد او العرف
كالغايط فقوله ما دل جنس وقوله ظنية احتراز عن النص فانه يدل دلالة قطعية
وهذا التعريف اعم مما ذكره المصنف في باب المنطوق والمفهوم حيث قال الظاهر
ان احتمل مرجوحا كالاسد فان المراد هنا ما يفيد معنى سواء افاده مع معنى اخر
افادة مرجوحة او لم يفده ص والتاويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح ش فان
حمله لدليل صحيح او لما يظن دليلا فاسد او لا لسبي فلعب لا تاويل ش التاويل لغة
مرآل يؤل اي رجع يرجع واصطلاحا ما ذكره فقوله حمل الظاهر خرج على حمل
النص على معناه وحمل المشترك على احد معنييه فلا يسمى تاويلا وقوله على المحتمل اخرج
حمل الظاهر على ما لا يحتمله وقوله المرجوح احترازا عن حمل الظاهر على معناه الراجح
فلا يسمى تاويلا ويخرج به حمل اللفظ على المدلول الظاهر المرجوح والمحتمل معا فلا
يسمى تاويلا وهذا التعريف يشمل الصحيح والفاسد فان حمل الدليل يصيره راجحا
صحيحا سواء كان ذلك الدليل قطعيا ام ظنيا او لما يظن دليلا وليس كذلك فاسد
او لا لسبي فلعب لا تاويل ص ومن البعيد تاويل امسك على ما يندى ش التاويل قد يكون
قريبا فيترجح بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج للاقوى وقد يكون متعذرا فرد
وقد جرت عادة الاصوليين بذكر ضروب من التاويلات هنا تمييز الصحيح عن الفاسد
ليقاس عليها غيرها والقصد بالتمرين والتدريب للرياضة نحو مسايل العقول في الفرائض
فمن البعيد تاويل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة وقد اسلم على
عشر امسك اربعا وفارق سايرهن فانهم حملوا امسك على ابتدى النكاح في
اربع منهن ووجه بعده انه لم ينقل تجديد نكاح منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار
المتزوجين ص وستين مسكينا على ستين مدا من البعيد ايضا قولهم في قوله تعالى
فاطعام ستين مسكينا اي الطعام طعام ستين لان القصد دفع الحاجة وحاجة ستين
مسكينا في يوم واحد كحاجة واحد في ستين يوما فجعلوا المعدوم وهو طعام
مذكورا ليصح كونه مفعولا لاطعام وجعلوا ستين مسكينا عدما مع صلاحية ان

تكون مفعولا لاطعام ثم هذه العله رافعه لاعتاد العدد الذي هو حكم الاصل
فكانت مبطله له ولا يجوز ان يستنبط من النص معنى يعكر على اصله بالابطال وان
في العدد فايده وهي ان دعايهم اقرب الى الاجابه فلا يجوز الغاؤها ص وايما امراه
نكحت نفسها على الصغيره والامه والمكاتبه ش اى جعلوا المراه في الحديث على ذلك ووجه
بعده ان الصغيره ليست بامراه في حكم اللسان كما ان الصبي ليس برجل والزموا سقوط
التاويل على مذهبهم فان الصغيره لو زوجت نفسها فالعقد عندهم صحيح موقوف
نفاذه على اجازه الولي فقد رواه من ذلك وقالوا هو محمول على الامه فالزموا
بطلانه بقوله فلها المهر ومهر الامه لا يجب لها بل لسيدها فقد رواه من ذلك وقالوا
هو محمول على المكاتبه فقيل لهم هو باطل ايضا والقياس وان قوي فهاني بنفسه لكن
دلاله العام قويه لانه قال اي وهي كلمه عامه ولكنها بكلمه ما بعدها بيان لهذه
الصيغه الموكده مع ارادته صوره نادره فتباين المسائل لا يخطر بالبال ومن هذا
التقرير يظهر لك حسن جمع المصنف بين هذه الثلاثه وايرادها على هذا الترتيب وهو
فيه متبع لابن الحاجب وقد غفل عنه شراحه ص ولا صيام لمن لم يبيت على القضاء والنذر
ش لما ثبت عندهم من صحه الصيام بنيه في النهار فجعلوه كالنفل اوردوه على النادر مع
اشتماله على صيغه العموم ص وذكاه الجنين ذكاه امه على المشبه ش عند الحنفيه
يجب ذكاه الجنين وعند الشافعي ان ذكاه امه يغني عن ذكاته ان لم يكن ذكاته والحديث
روي برفع الذكاه ونصبها والرفع هو المعروف المحفوظ وبه يتم استدلال الشافعي
ورواه الحنفيه بالنصب وزعموا انه يدل لهم على كلا الروايتين ووجهوا النصب لوجهين
احدهما ان التقدير كذكاه امه حذف الكاف فانتصب اي ذكوه كذكاه امه
وثانيهما انه اعمل فيه الذكاه الاولى لانها مصدر فكانه قال فان ذكاه الجنين
ذكاة مثل ذكاه امه واخبر محذوف اي واجبه واما على الرفع فلان التقدير مثل
ذكاه امه وحاصل حمله على المشبه كما قاله المصنف واما اصحابنا فهو اروايه
النصب وقالوا المحفوظ في الروايه كما قاله جله الحديث كالخطابي وغيره وهي تحمل
اوجها احسنها ذكاه الجنين خبر مقدم وذكاه امه مبتدا والتقدير ذكاه ام
الجنين ذكاة له قالوا ولو كان كما قالت الحنفيه لم يكن للجنين مزيه وحقيقه

الجنين ما كان في البطن وذكاته في البطن لا يمكن فعلم انه ليس المراد انه يذكى
كذكاة امه بل ذكاه امه كائنه ويؤيده رواية البيهقي ذكاه الجنين ذكاه امه
وفي رواية بذكاه واما توجيه الحنفيه للنصب فضعيف اما الاول وهو تقدير
النصب بحذف حرف الجر فقال ابن عمرون ليس بشيء لانه يلزم منه جواز قولك
زيد عمرا اي كعمرو واما الثاني فلان فيه حذف الجر وفي الاصل خلافه بل رواية
النصب ان صحت محموله على ان تقديره وقت ذكاه امه ثم حذف المضاف واقيم
المضاف اليه مقامه فانتصب على الظرف وهو دليل للشافعي ان الثاني انما يكون
وقتا للاول اذا اغنى الفعل الثاني عن الاول والا لزم المحال وقوع الذكاه الاولى
في وقت الثانيه وهذا التقدير للنصب اولى من تقديرهم لوجهين احدهما عدم
احتياجه للمجاز ومايهما موافقته لروايه الرفع واما ما قالوه في تقدير الرفع
فساعدهم ابن حجي على عادته وقال اذا حمل على ما قاله ابو حنيفه يكون المجاز وقع
في الخبر وهو الكبر فكان الحمل عليه اولى وهذا مردود كما قاله ابن عمرون لان سياق
الحديث وسوالهم يُلقيه انما كله لم يكن لانهم شكوا ان ما ادرك ذكاته وذكي من هذا
الصنف الماكول يحل اكله وانما سالوه عما تعذر فيه الذبح فوجب حمله على ذلك ليكون
الجواب مطابقا للسؤال ص واما الصداق على بيان المصرف س اي دون اراده
استيعاب الاصناف بالعطا ولا شك ان المقتصر على الاعطا لصنف واحد معطل
للشاول ص ومن ثم لذا رجم محرم على الاصول والفروع س هذا الحمل لبعض الشافعيه
ووجه بُعده تعطيل لفظ العموم فانه بعد ان بالي النبي صلى الله عليه وسلم
بالصيغه العامه ويريد به الاب والابن مع ان له اسما آخر يعرف به وهو ابلغ
في التعريف كمن قال من دخل داري فله درهم ثم قال اردت به الاب لا يسمع فان
قيل كيف جعل المصنف هذا بعيدا وهو مذهبه فالجواب ان مذهبنا اختصاص
العتق بالاصول والفروع اما حمل الحديث فلا وانما تلك طريقه ضعيفه لبعض
الاصحاب وحذاقهم لا يرضونها لانهم يثبتون الحديث فقال النسائي حديث منكر
وقال الترمذي لا نتابع ضعف عليه وهو خطا عند اهل الحديث ولذا قال ابن عساكر
والذي عليه بالبعد انما هو حمل الحديث على خلاف ظاهره واما مقام الاحتجاج

اما ان صح

به فامر اخر وكذلك ما قضى عليه بالبعد مرتاويلات الخصوم فانما تعد من قبل
لفظه ولا ينكر ان يكون عليه دليل من خارج الا ان ذلك صناعة فقهيه وحظ
الاصولي ما بيناه ص والسارق يسرق البيضه فيقطع يده س هذا التاويل حكاه
ابن قتيبه عن يحيى ابن اكثم قال حضرت مجلسه فراينه يتاول البيضه على الحديد
والحبل على حبال السفن وراينه يحتج به وهو باطل قال هذا ليس موضع تكثير لما يحتمله
السارق وانما هو موضع تقليل فانه لا يقال قبح الله فلانا عرض نفسه للضرب في عقد
جوهر انما يقال عرض يده في خلق رث او كبه شعر قال وكان الحديث اورد على ظاهر
الاية في قطع القليل والكثير واراد بالبيضه بيضه الدجاجه ثم اعلم ان بعد ان القطع
لا يكون الا في ربع دينار فصاعدا ص وبلال يسمع الاذان على تحمله شفعا اذان
ابن ام مكتوم س المشهور ان الاذان مثنى لقوله ان بلالا يسمع الاذان ونقل عن
بعض السلف افراده واول قوله يشفع الاذان ونقل عن بعض السلف افراده واول
قوله يشفع اي يجعل اذانه شفعا لاذان ابن ام مكتوم وهو ضعيف لان بلالا كان
ينادي بليل وابن ام مكتوم يتاخر حتى يقال له اصبحت اصبحت فكيف يكون الاول
شفعا للثاني وقد اعترض على المصنف في هذا المثال بان يسمع فعل مثبت لا عموم له
وجوابه ان العموم في المتعلق به وهو الاذان لتناوله جميع كلماته ص المجمل
ما لم يتضح دلالته س انما قال ما ولم يقل لفظ ليشمل القول والفعل وانما قال
لم يتضح دلالته ولم يقل لم يدل ممتنع احترازا عن المجمل اذا دلالته وهذا له دلاله
ولكن غير واضحه ص فلا اجمال في ايه السرقه س اي لان في اليد والقطع
خلافا لبعض الحنفيه فان اليد للعضو الى المنكب حقيقه واطلاقها هنا الى الكوع من
اطلاق الكل على الجزء وقد دل عليه دليل وهو فعل النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع
وذلك اولى من الاجمال المودي الى التعطيل واما القطع فانه المفصل فهو ظاهر
منه فلا اجمال ولا في نحو حرمت عليكم امهاتكم اي فيما وقع فيه التحريم على الاعيان
لان المعقول فيه التصرف فمنع جميع انواعه من العقد على الام ووطيها وهذه المساله
مكررة سبقت في باب العموم في قوله وقد يعم اللفظ عرفا كالنحوي ونحو حرمت عليكم
امهاتكم وانما اعادها لان عاده الاصوليين يذكرون هنا الخلاف في الكرخي

واضح

واجتمع عليه الشيخ ابو حامد بان الصحابه احتجوا بظاهر هذه الايات في اثبات
التحريم ولم يرجعوا اليه وعلى الاول فيكون من المجاز المقبول حتى صار حقيقته
عرفيه وقيل انه من باب الحذف لقرينه دلاله العقل على ان الاحكام الشرعيه
انما تتعلق بافعال المكلفين دون اعيانهم ولهذا عرفوا الحكم بانه الخطاب المتعلق بفعل
المكلف وذهب الكرخي ومحمد الاسلام من الحنفيه الى ان الحكم متعلق بالعين كما يتعلق
بالفعل المكلف ومعنى حرمه العين خروجها من ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمه
الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضروره الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا
معنى الحرمه المنع لمعنى حرمه الفعل ان العبد يمنع من اكتسابه وتحصيله فالعبد
ممنوع عنه وذلك الاتيان لا شرب هذا الماء هو بين يديه ومعنى حرمه العين
منعه من التصرف فيها فالعين ممنوعه والعبد ممنوع عنها وذلك كما اذا صبت
الماء الذي بين يديه وهو ابلغ ص وامسحوا برؤسكم س اى لاجمال فيها خلافا لبعض
الحنفيه بل هو حقيقه فيما يتطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك بين مسح الكل والبعض
فيصدق مسح البعض وعزاه في المحصول للشافعي ونقل ان الحاجب عنه ثبوت
التعين بالعرف م لانكاح الا بولي س الصيغ الوارده في الشرع لذوات واقعه
كقوله لانكاح الا بولي لاصلاه الا بفاتحه الكتاب لاصيام لمن لم يبيت الصيام من
الليل اختلفوا فيها فالجمهور على انها ليست محمله بناء على القول بثبوت الحقايق الشرعيه
وان الشرعي مخصوص بالصحيح وانه محمول على الشرعي دون اللغوي وغيره من المجملات
ومع ذلك لا وجه للاجمال اذ لا شك في انتفاء الذوات وذهب القاضي ابو بكر وبعض
المعتزله الى انها محمله بناء على نفي الحقايق الشرعيه وان الشرعي للاعم من الصحيح والفاسد
والقائلون بالاجمال اختلفوا في سببه على ثلاثه مذاهب احدها كون اللفظ
لم يرد به نفي الوقوع اذ وقوعه مشاهد وانما اريد به امر اخر لم يذكر وهو غير
معلوم فكان مجملا الثاني انه ظاهر في نفي الوجود ونفي الحكم فصار مجملا
الثالث انه متردد بين نفي الكمال ونفي الجواز وهو الذي صرح به القاضي
في التقريب وزعم الماوردي ان القاضي يقول بالوقف في هذه المسئله قال وهو
عندي مذهب الاجمال وقول محتمل عندي نفي الاجزاء ونفي الكمال لا اكثر من ذلك

حتى يعلم دليل من احد الامرين والقايل بالاجمال يقول انه يستغرق جميع
الاشيا فالحق بالمجملات ص رفع عن امتي الخطا والنسيان س ذهب ابو الحسن
وابو عبد الله البصريان الى انه مجمل لتردده والجمهور على خلافه لظهوره
في نفي المواخذه والعقاب لكن هل ذلك بالعرف او باللغه جزم ان الحاجب
بالاول وهو الذي قاله القاضي في التقريب تفريعا على ثبوت الاسما الشرعيه
وذكر ان السهاني الباقي واعلم ان المصنف تقدم له في باب العموم نفي
ان يكون هذا عاما حيث قال لا المقتضى وهنا نفي ان يكون مجملا وهو في هذا الاصطلاح
متابع لابن الحاجب ص لاصلاة الا بفاتحه الكتاب س هذه سبقت في اتمام الاول
فلا وجه للتكرار وقال ابن دقيق العيد صار بعض الاصوليين الى ان هذا اللفظ
مجمل من حيث انه يدل على نفي الحقيقه وهي غير منتفيه محتاج الى الاضمار والسبيل
الى اضمار كل محتمل لوجهين احدهما ان الاضمار الكلي قد ناقض بان اضمار الكمال
يقتضي اثبات اصل الصحه ونفي الصحه يعارضه واذا تعين اضمار فرد فليس البعض
اولى من البعض فتعين الاجمال وجواب هذا انا لانسلم ان الحقيقه غير منتفيه
وانما يكون غير منتفيه لو حمل لفظ الصلاه على غير عرف الشرع وكذلك الصيام وغيره
اما اذا حمل على عرف الشرع فيكون منتفيا حقيقة ولا يحتاج الى الاضمار المؤدي الى
الاجمال ولكن الشرع محموله على عرفه لانه الغالب ولانه المحتاج اليه عنه فانه
بعث لبيان الشرعيات لا لبيان موضوعات اللغه ص لوضوح دلاله الكل وخالف
قوم س هو راجع لجميع ما سبق وقدينا وجه الظهور والخلاف فيه ص وانما الاجمال
في مثل القرو والنور والجسم ومثل المختار لتردده بين الفاعل والمفعول س الاجمال
يكون تاما في المفرد وتارة في المركب والاول لاسباب احدها ان يكون وضع
كذلك كالقرء للطهر والحيض والشفع للحرم والياض وهذا ذكر ان الحاجب
وغيره لكن ذكر الامام تقي الدين في شرح المفتاح وجها دقيقا الفرق بين
المجمل والمشترك ان المجمل يشتد عي ثبوت احتمالين متساويين بالنسبه الى
الفهم سواء وضع اللفظ لهما على وجه الحقيقه او في احدهما مجاز وفي الاخر حقيقه
فالاجمال انما هو بالنسبه الى الفهم والمشترك لا يكون الا لاحتمالين متساويين

بالنسبه

لنسبه الي الوضع لا بالنسبه الي الفهم فلا يكون مجملا انهي بانها صلاحيه اللفظ
لتمامين بوجه وذلك كالنور للعقل ونور الشمس بالنسبها صلاحيته لتمامين
وذلك كالجسم للسماء والارض والرجل لزيد وعمرو وهذا الذي قلته ذكره الغزالي
رابعها صلاحيته للفاعل والمفعول كالمختار يقول اخترت فانا مختار وهو
مختار من كذا ص وقوله تعالى او يعفوا ش الاجمال في التركيب له امثله منها هذه الايه
ليرد الذي بيده عقد النكاح بين الزوج والولي ولذلك اختلف فيه فقال
الشافعي بالاول ومالك بالثاني ويرجح قول الشافعي بانه الولي المروي عن علي
وابن عباس عالي الصحابه ولا يعرف لهما مخالف من الصحابه انما المخالف الزهري
ومجاهد والحسن ثم هو جار علي القواعد فان الولي لا يجوز له ان يعفو عن مال
يتيمه لوجه من الوجوه وحمل المجمل علي موافقه القواعد الشرعيه اولي واعلم
ان المصنف تابع ابن الحاجب في جعل هذا من الاجمال وهو منازع فيه علي مذهبه
لظهور عند الشافعي في الزوج ومع ذلك لا اجمال ص الا ما يتلي عليكم ش ومنها ان
يكون موضوعا لجمله معلومه الا انه دخلها استثنا مجهول فيكون مقتضيا لاجمال
جميعه كقوله تعالي احلت لكم بهيمه الانعام الا ما يتلي عليكم فانه صار مجملا لما
دخله الاستثنا ص ومثله قوله تعالي ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق
لما كان الحق مجملا صار ما نهي عنه من القتل مجملا وقوله عليه الصلاه والسلام الصلح
جايز بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا ص وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم ش ومنها التردد بين العطف والقطع كالواو في قوله والراسخون ومنهم جاء
الخلاف في جواز الوقف لان الاصح فيه الاجمال علي قوله الا الله وقد سبقت
هذه المسئله وهذا يحسن ان يكون معدودا من اسباب الخلاف لان الاصح فيه
الاجمال لما سبق من ترجيح خلافه ص وقوله عليه السلام لا يمنع احدكم جاره
ان يضع خشبه في جداره ش ومنها في مرجع الضمير الي ما تقدم فان ضمير الجدار
يحتمل العود علي لفظه اي في جداره ونفسه وعلي جداره الي في جدار جاره ولهذا اختلف
قول الشافعي في الجدار المختص باحد الجانبين هل للاخر وضع الجذوع عليه والجديد

المنع بنا على ان الضمير في جدار لصاحب الخشبة اي لا يمنعه الجار ان يضع خشبة على
جدار نفسه ورجح هذا بانه الاوفق للقاعدة النحوية في عود الضمير للاقرب ص
وقولك وقد طيب ما هو س ومنها مرجع الصفة فان شاهد قد يرجع الى الطيب
وقد يرجع الى الزيد وتفاوت المعنى باعتبارهما ص الثلاثة زوج وفرد س ومنها
تردد اللفظ بين جميع الاجزاء وجميع الصفات نظرا الى اللفظ وان كان احدهما
متعينا خارجا كقولك الثلاثة زوج وفرد فانه بالنظر الى دلالة اللفظ لا تعين
احدهما وبالنظر الصدق القابل يتعين ان كون المراد منه جميع الاجزاء فان حمله
على جميع الصفات او جميعها يوجب كذبه ص والاصح وقوعه في الخطاب والسنة س اي
خلافا لداود قال الصيرفي ولا اعلم احدا اباه غيره والدليل عليه ما سبق من الايات
والاحاديث فائدة هل يكلف بالتزام شيء قبل ورود البيان قال صاحب
المعاطع لان التزام المجمل قبل بيانه واجب واختلف اصحابنا في كيفية التزامه
قبل البيان على وجهين احدهما انا متعبدون قبل البيان بالتزامه بعد البيان
والثاني انا متعبدون قبل البيان بالتزامه مجملا وبعد البيان بالتزامه مفسرا
وهذا الخلاف لم فان المصنف وكده وهو قريب من الخلاف السابق في العام
هل يجب اعتقاد عمومه قبل ورود التخصيص ص وان المسمى الشرعي اوضح من اللغوي
وقد تقدم س اي فيحمل على الشرعي الا ان يدل دليل على ارادة اللغوي لاستعمال
عرف الشارع غالبا في اطلاق لفظ الصلاة والصوم وغيرها لما ثبت له فيه عرف
استعمال وقيل يحمل وبه قال القاضي قال الابياري وهو ناقض مذهبه في نفي
الاسماء الشرعية اللهم الا ان يكون له قول اخر ثابتا والا فالاجمال مع اتحاد وجهه
الدلالة محال او يكون ذلك لقرينة منه على قول من يثبتها وهذا ضعيف فانه
من ابن له الحكم عليهم بانهم يسوون بين النسبة الى المتشابهين وقوله وقد تقدم اي في
فصل الحقيقة والمجاز ص فان تعذر حقيقته فيرد اليه بتجوز او مجمل او يحمل على
اللغوي اقوال س اذا وردت لفظة لها مسمى لغوي ومسمى شرعي وتعذر الشرعي
حقيقة ولم يمكن الرد اليه الا بتجوز كقوله الطواف بالبيت صلاة فانه لا يمكن حمله
على الصلاة الشرعية حقيقة ردا الى المجاز فيحمل على ان حكمه حكم الصلاة في الطهارة

والستر

والستر ونحوها لان عرف الشارع لتعريف للاحكام فيرد كلامه الى الشرعي ما امكن
وقيل يحمل على اللغوي ونظير المسئلة ايضا ان يتعذر الحمل على اللغوي كما تعذر
على الشرعي فهل يرد الى الشرعي او يكون مجملا فيه هذا الخلاف وعبارة المصنف
شاملة لكل من الصورتين فان قوله تعذر احدهما من الشرعي او اللغوي والغزالي
ذكر الاول ومثل لها بالطواف بالبيت صلاة كما ذكرنا ويمكن ان يكون هذا مثالا
للثانية فان الطواف ليس هو نفس الصلاة الشرعية ولا اللغوية فهل يرد الى الشرعية
او يكون مجملا ومثل الاول بقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة قال
فانه محتمل ان يكون المراد انه لسمي جماعة وانعقاد الجماعة وحصول فضيلتها ص
والمختار ان اللفظ المستعمل لمعنى ثان ولمعنيين ليس ذلك المعنى احدهما بحمل فان كان
احدهما متعلقا به ويوقف الاخر س اذا امكن حمل كلام الشارع على ما يفيد معنيين كما
لو دار بين ما يفيد وبين ما لا يفيد واختار الامدي واطلق المسئلة تبعا للغزالي
وحمله المصنف على ما اذا كان المعنى الواحد ليس واحدا من المعنيين فهذا لا يتجه خلاف
في الحمل بذلك المعنى بل يقطع بكونه مجملا ولا يقال احمل على ما لا يفيد معنيين اولى لكونه
اكثر فايدة لانا نقول انما يتحقق هذا لو كان المعنى الواحد احد المعنيين اما اذا
لم يكن فهو قسيمه وفي الحمل عليه دفع لاحد محتملي اللفظ لمجرد كون الاخر اكثر فايدة وهو
لا يوجب هذا فاما اذا كان المعنى الواحد احدهما اي احد المعنيين من الحمل الاخر
فيحمل به اي بالمعنى الواحد على كل حال ولا يتجه فيه خلاف لانه كان هو تمام
المراد باللفظ فلا اشكال وان هو احد المرادين فلا مانع من الحمل ويوقف الاخر
فانه محل النظر ص البيان اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الجلي س هذا نقله
ابن السمعاني وغيره عن ابي بكر الصيرفي وزاد عنه امام الحرمين وابن الحاجب
والوضوح وانما اختاره المصنف لانه اجاب عما اورده ابن الحاجب عليه فان
الماهي قال يخرج عنه البيان ابتداء وهو الظاهر من عريف اجمال واجاب المصنف
ان للصيرفي منع تسميته بيانا فان البيان الذي هو فعل المبين انما يكون لما ليس واضحا
ولان ما ورد ابتداء افاد علما لم يكن حاصلا للسامع فهو قبل السماع كمن اشكل عليه
خطاب سبق وروده واعرض عليه امام الحرمين بانه يجوز بالحمز والمجاز لا يدخل

حمل اللفظ المشترك على معنييه او معانيه
مجازا وحكاه الآمدي عن الاكثرين وقيل
هو الحق وقيل بالوقف

وقيل يحمل على اللغوي

في التعريف واجاب المصنف بان المجاز الظاهر يجوز دخوله والالم يسلم لهم
تعريف ص وانما يجب لمن اورد فهمه افعالا ش لان الفهم شرط التكليف فان لم
يرد لم يجب وهذا ذهب بعضهم الى انه لا يجب البيان في الخبر وانما يجب في التكاليف
التي تحتاج الى معرفتها للعمل ص والاصح انه قد يكون بالفعل ش بدليل انه عليه
الصلاة والسلام بين الصلاة والحج بالفعل وقال خذوا عني مناسككم صلوا كما
رايتموني اصلي وقيل يمتنع لانه يطول متاخرا البيان به مع امكان تعجيله ويحمل
الخلاف ما اذا ورد مجملا ثم فعل فعلا يصلح ان يكون بيانا له فيعلم بذلك انه واقع
منه على جهة البيان والا للزم خلو المجمل عن البيان وهو ممتنع اما اذا قال القصد
بما كلفتم بهذه الاية ما افعله ثم فعل فعلا فلا خلاف انه يكون بيانا قاله القاضي
في التقريب واعلم انه لا خلاف في وقوع البيان بالقول وانما الخلاف في الفعل
وسكتوا عن الاشارة والكتابة فيحتمل ان يكون على خلاف الفعل لكن قال صاحب الواضح
من الحنفية لا اعلم خلافا في ان البيان يقع بها ص وان المظنون من المعلوم
ش هذا ما نقله القاضي في التقريب عن الجماهير وقال انه المختار واختار الامام
الرازي والقاضي ابن الحاجب على نقله عن ابي الحسين ثم اختار ان البيان يجب ان
يكون اقوى دلالة من المبين وعن الكرخي المساواة واستبعد الهندي ذلك وقال
لا يتوهم في حق احد انه ذهب الى اشتراط انه كالمبين في قوة الدلالة فانه لو كان
كذلك لما كان بيانا له بل كان هو محتاجا الى بيان آخر وحكى القاضي عن العراقيين التفصيل
بين ما يعم وجوبه سائر المكلفين كبيان اقدار الصلاة والزكاة وصفاتها وميقاتها
فيجب ان يكون بيانه معلوما متواترا ومن ما لا يعم به البلوى ويخص معرفته بالعلماء
كقدر نصاب السرقة واحكام المدبر والمكاتب فيقبل في بيانه خبر الواحد فحصل
ثلاثة مذاهب ص وان المتقدم وان جهلنا عينه من القول والفعل فهو البيان وان
لم يسق البيان كالوطاف بعد الحج طوافين وامر بواحد فالقول وفعله ندب
او واجب متقدما او متاخرا وقال ابو الحسين المتقدم ش اذا ورد بعد المجمل قول
وفعل فاما ان سبقا في الحكم او علمنا فان تعقبا فاما ان يعلم المتقدم منهما او لا فان
تعقبا وعلم المتقدم منهما فهو البيان قولا كان او فعلا والثاني تاكيد وان جهل

فاورها

وهو في الزايد صحيح وفي المساوي معارض بان الباقي يكون توكيدا كما
قاله الرافعي في الاقرار وان لم يكن مستغرقا عاد الباقي الي الاول نحو عشره الا
ماييه الا سبعه فيلزمه تسعه كذا قطعوا به لكن ذكر الرافعي في الطلاق في
كلامه علي الاستثنا من النفي اثبات لو قال انت طالق ثلاثا الا اثنين الا واحده انه
يقع ثنتان وقال الحناطي يحتمل ان يعود الاستثنا الباقي الي اول اللفظ قال
في الروضه والصواب الاول **فايدتان احدهما** هذه المسله مفرعه علي
جواز الاستثنا من الاستثنا وهو الصحيح لقوله تعالي انا ارسلنا الي قوم مجرمين
الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته قال الروياني ومن اهل اللغه من ينكر
ذلك ويقول العامل في الاستثنا الفعل الاول بتقويه حرف الاستثنا والعامل
الواحد لا يعمل في معمولين ويقول في الايه ان الاستثنا الثاني من قوله اجمعين
وغيره يخرج ذلك ويقول العامل الا **الثانيه** لا يقال سكت الاصوليون عن
عكس هذه المسله وهي ان يتعدد المستثني منه ويتحد المستثني لانا نقول في مسله الاستثنا
عقب الجمل وسنذكرها **ص** والوارد بعد جمل متعاطفه للكل وقيل ان سيق
الكل لغرض وقيل ان عطف بالواو وقال ابو حنيفه والامام للاخيره وقيل
مشترك وقيل بالوقف **ش** الاستثنا الواقع عقيب جمل عطف بعضها علي بعض
كقوله تعالي والذين يرمون المحصنات الايه اختلفوا فيه وعندنا يعود الي الجميع
ما لم يقم دليل علي ارداده البعض لان الاصل اشتراك المتعاطفين في جميع المتعلقات
كالحال والشرط ويكون الجمل معطوفا بعضها علي بعض بمنزله الجمله الواحده
هذا هو المشهور عند الشافعي واصحابه وكان ابن ابي هريره يتوقف في نسبه
ذلك اليه ان ابن الصباغ نقل عن نص البويطي اذا قال انت طالق ثلاثا
وثلثا الا اربعا وقعت ثلاث قال ابن الصباغ وهذا انما هو لانه اوقع جملتين
واستثني احداهما فلم يقع لان الاستثنا يرجع الي الاخره من الجملتين
انتهي وجوابه ان شرط العود للجميع امكان عوده الي كل واحد منهما وهو
متعذر هنا فلهذا اختص بالاخيره وذكر المصنف في شرح المختصر في الجواب
عن مثل هذا السوال تخصيص المسله بغير العدد وليس كما قال ثم القايلون

بعوده الى الجميع منهم من شرط فيه ان يساق الكلام لغرض واحد كاكرم بني تميم
واخلع عليهم فان الغرض التعظيم فيهما فان اختلفا عاد الى الاخيره وهو قول
ابي الحسين ومنهم من شرط كون العطف بالواو وهذا ما نقله الرافعي في
كتاب الوقف عن امام الحرمين بعد ان ذكر ان اصحابنا اطلقوا العطف فقال
راي الامام تقييده بامرين احدهما ان يكون العطف بالواو او ما معه فان كان
ثم احتمل بالاخيره والثاني ان لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل وعليه جرى الامدي
وابن الحاجب والصواب ان الفاء وثم وحتى كالواو وقد صرح الغزالي في باب
الوقف من البسيط بان كل حرف يقتضي الترتيب كذلك وصرح الفاضي في القرب
بالفاء وغيرها وذهب ابو حنيفه الى عوده للاخيره لان الجمله الاولى قد استقرت
مع غيرها سيما لانه اذا تخلل بين المستثنى والمستثنى منه كلام استقر ولم يجز ان يرجع
اليه واختاره الامام في المعالم وقال المرتضى مشترك لانه حالها وعن الفاضي
والغزالي الوقف لمعنى عدم العلم بمدلوله في اللغه فلا يدري ما حكمه
تنبيه كان الفاضي جلال الدين القزويني رحمه الله يقول ان عود
الاستثنا الى الجميع يلزم منه توارد عوامل على معمول واحد وجوابه ان من يجعل
العامل هو الاول ومنهم ابن مالك لا يرد عليه ذلك ومن يجعل العامل غيرها له ان
يقول انه قد حذف من المتقدم لدلاله المتاخر ثم ان توارد العوامل على معمول
واحد فيه خلاف وقد ذكر واني باب النعت اذا قلت جاني زيد واتى عمرو
العاقلان فان مالك وجماعه يجوزون ذلك من غير قطع وغيرهم يمنعه ويقدره
مقطوعا على تقدير مبتدا ص والوارد بعد مفردات اول بالكل ش صور
الاصوليون المسله بالوارد بعد الجمل والظاهر انه جرى على الغالب فان
الوارد بعد المفردات اولى بعوده الى الكل لعدم استقلالها وبهذا انتفى كلام
جماعه الا فاق في المفردات وجعل الرافعي قوله حفصه وعمرو طالقان ان
شا الله من باب الاستثنا عقيب الجمل ص اما القران بين الجملتين لفظا فلا يقتضي
التسويه في غير المذكور حكما خلافا لابي يوسف والمزني ش القران بين
الشيئين في اللفظ في حكم لا يقتضي التسويه بينهما في غيره من الاحكام وبهذا

المعتاد دلا على ما وراءه بل يطرح له العاده السابقه ش التخصيص بالعاده
مما اختلف فيه نقل الامام الرازي والامدي واتباعهما فذكر الامام ان
العاده تخصص وعكس الامدي وابن الحاجب فمن الناس من اجراه على ظاهره ومنهم من
حاول الجمع بينهما ظنا توارد هما على محل واحد والصواب ان المسئله صورتين احداهما
وهي التي تكلم فيها صاحب المحصول واتباعه ان يوجد النبي صلى الله عليه وسلم او يحرم
اشيا بلفظ عام ثم يرى من بعد العاده جاريه بترك بعض او بفعله فالمختار كما قال
في المحصول انه ان علم جريان العاده في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مع علم منعه منها فتخص
تخصيص والمخصص في الحقيقه تقريره وان علم عدم جريانها لم تخصص الا ان يجمع عليه
فتخص ويكون المخصص هو الاجماع لا العاده وان جهل فاحتمالان الثانيه وهي
التي تكلم فيها الامدي وابن الحاجب ان تكون العاده جاريه قبل ورود العام بفعل
معين كاكل الطعام معين مثلا ثم انه عليه الصلاه والسلام نهاهم عنه بلفظ يتناوله
كما لو قال حرمت الربا في الطعام فهل يكون النهي مقتصرا على ذلك الطعام فقط او يجري
على عمومه ولا اثر للعاده فيه والحق الثاني وعندهم ان الذي جرت به العاده مرادا
قطعا وانما الخلاف في ان غيره هل هو مراد معه وقال ابن دقيق العيد الصواب
التفصيل بين العاده الراجعه الى الفعل والى القول فما رجع الى الفعل يمكن ان يرجع
فيه العموم على العاده مثل ان يحرم بيع الطعام بالطعام وتكون العاده جرت بالسلم
فلا يخص عموم اللفظ بهذه العاده الفعليه واما ما يرجع الى القول فمثل ان يكون
اهل العرف اعتادوا تخصيص اللفظ ببعض موارده اعتيادا يتبين الذهن بسببه الى
ذلك الخاص فاذا اطلق اللفظ العام فيقوى بتنزيله على الخاص المعتاد لان الظاهر
انه انما يدل باللفظ على ما شاع استعماله فيه لان المتبادر الى الذهن ص وان
اي ص
نخوقضي باستفاضه للجار لا يعم وفاقا للاكثر ش لان ما ذكره ليس لفظ الرسول
بل حكايه لفعله ويحتمل ان يكون قضاوه بمجاز كان بصفه تخصها وقد يناقد
بقول الشافعي وقايع الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال تسقط بها الاستدلال وخالف
ابن الحاجب فاختار انه يعم الجاز مطلقا وانما ذكره الامدي بحثا فاقامه ان
الحاجب مذهبا وارتضاه وقال في شرح العنوان اختار بعض الفضلا عموم نحو قضي
النسخ ص

بالشفعة للجار بناء على عدالة الصحابي ومعرفته باللغة ومواقع القطع ووجوب
ان يكون الرواية على وفق السماع من غير زيادة ولا نقصان ومنهم من قال لا يجب ان الحكم
في الحكي ولا عموم للحكي والحق التفصيل فان كان الحكي فعلا لو شوهد لجر حمله على
العموم فلذلك وجه وان كان فعلا لو حكي لكان دالا على العموم فعبارة الصحابي
عنه يجب ان يكون مطابقة للقول لما تقدم من معرفته وعدالته **تنبيهان** الاول
قد يحيل ان هذه المسئلة مكررة مع قوله في باب العموم ان الفعل المثبت ليس بعام وليس كذلك
ولهذا اطلق ان الحاجب ان الفعل المثبت ليس بعام في اقسامه ثم ذكر قضي بالشفعة للجار
واختار انه يعم والفرق ان الفعل لا صيغة له حتى يتمسك بعمومه بخلاف القضاء
والامر والنهي فانه لا يصدر الا عن صيغة وقد يفهم الراوي من العموم فيرويه
على ذلك **الثاني** ان هذا لا يختص ببعض بل يجري في نحو نهى عن بيع الغرر ونكاح
الشغار وامر بقتل الكلاب كما قاله الغزالي وخالفه غيره وقطع بها بالتعميم لان امر
ونهي عباد عن انه وقع منه خطاب التكليف ولم يذكر ما موداه ولا منهيا علم ان
المخاطب به الكل **ص مسئلة** جواب السايل غير المستقل دونه تابع للسوال في
عمومه والمستقل الاخص جايز اذا امكنت معرفة المسكوت والمساوي واضح **ش** الاشكال
في دعوى العموم فيما يذكره الشارع من الصيغ السابقة ابتداء اما ما ذكره جوابا لسوال
سايل فلا يخلو اما ان يستقل بنفسه بدون السوال اولا فان لم يستقل بحيث لا يصح الابتداء
به فهو على حسب السوال ان كان عاما فهو عام وان كان خاصا فخاص حتى كان السوال معاد
فيه مثل ان يسال هل يتوضا بالبحر فيقول نعم ولا خلاف فيه وان استقل بنفسه
بحيث لو ورد مبتدا لكان تعبدا لعموم فهو على ثلاثة اقسام اما ان يكون اخص من
السوال او مساويا او اعم والاول الاخص مثل قولك من جامع في نهار رمضان فعليه
ما على المظاهر في جواب سوال من افطر في نهار رمضان وهذا الجواب انما يجوز
بثلاثة شرايط احدها ان يكون فيما خرج الجواب تنبيه على ما لم يخرج منه والا
لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وثانيها ان يكون السايل من اهل الاجتهاد والا لم
يفد التنبيه وثالثها ان لا يفوت وقت العمل بسبب اشتغال السايل بالاجتهاد
لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق والاولان يمكن فهمهما من قول المصنف اذا امكنت

معرفة

بالتفريق المجرد يعني من المعاني السابقه ومثله قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى قالوا التعبير عنه بالتفريق اولى من التقسيم لان استعمال الواو فيما هو تقسيم اجود من استعمال او ونوزع في ذلك بان مجيء الواو في التقسيم لا يقتضي ان او لا تاتي له بل يقتضي ثبوت ذلك غالبا ومثال الى الاشتراك او التعميم حتى وجعل بعضهم منه قوله تعالى او تفرضوا لهن فريضه اذا قدر تفرضوا منصوبا بان مضمره ويكون عامه لنفي الجناح ومثال الاضراب قوله تعالى او تزيدون قال العذاري هنا بمعنى بل وقيل يجيء للاضراب مطلقا وعن سيبويه لشرطين تقدم نفي او نهي واعاده العامل نحو ما قام زيد او ما قام عمرو ولا يقم زيد او لا يقم عمرو ومثال التقريب ذكره المصنف نحو ما ادري أسلم او ودع اي لسرعته وان كان يعلم انه سلم او لا ومثله تقول ما ادري اذن او اقام وحكايته عن الجرمي تابع فيه السبع في المغني وقد ذكره ابو البقاء ايضا وجعل منه قوله تعالى وما امر الساعه الا كلمح البصر او هو اقرب ثم قال الشيخ وهو من الفساد وفيه انما هي للشك وانما استفيد التقريب من اثبات اشياء السلام بالتوديع او حصول ذلك مع تباعد ما بين الوقتين ممتنع او مستبعد قلت وهذا الاتي في الايه الا بوجوعه الى الابهام على المخاطب واما دعوى افاده ذلك بعدا فلا خصوصيه له لهذا المعنى ذهب قوم الى انها موضوعه للقدر المشترك بين المعاني السابقه وهي لاحد الشيئين او الاشياء وانما فهمت هذه المعاني من القرائن ص الرابع اي بالفتح والسكون م للتفسير والذا للقرب او التعيين والمتوسط اقوال ش معنى التفسير ان يكون تفسيرا لما قبلها وعبارة عنه وهي اعم من ان تكون لمفرد او جمله لان اي تدخل على الجمله والمفرد ويقع بعدها القول وغيره مثال المفرد عندي عسجد اي ذهب ومثال الجمله قول الشاعر ؎ وترميني بالطرف اي انت مذنب ويقليني لكن اياك لا اقلي ؎ فجعل اي انت مذنب تفسيرا لترميني بالطرف اذ كان ترميني بالطرف معناه نظرا لي نظر مغضب ولا يكون ذلك الا عن ذنب واغرب ابن ابي الفتح في شرح الجمل فقال شرطها ان يكون ما قبلها جمله تامه مستغنيه بنفسها يقع بعدها جمله اخرى تامه ايضا كون الثانيه هي الاولى في المعنى مفسرة لها فتقع بينهما

الكثير

ما بعدها ص

اي وادعى بعضهم انها اسم فعل بمعنى عُوا وافهموا وضعف لعدم دلالتها
على معنى في نفسه بغير اضافه وحكى ابن مالك عن صاحب المعتوني انها حرف
عطف ثم قال والصحيح انها حرف تفسير تابع يتبع ما بعدها الاجلى الاخفى وهو
عطف بيان توافق ما قبلها في التعريف والتنكير ومثال النداء اي زيد وفي
الحديث اي رب وعلي هذا فهل ينادي بها القريب كالهم او البعيد مسافه او
حكما او المتوسط اقوال وبالاول قال المبرد والزمخشري وبالثالث قال ابن
برهان وفيه اسات رتبه ثالثه وهي التوسط ولا يعرفه الجمهور والراجح الثاني
ونقله ابن مالك عن سيبويه لانه صرح بانها مثل هيا وايا في البعد وعلل العواس
الاول بقلة لفظها وعدم الحاجه لمد الصوت وتظهر فايده العلين في الأعلى
الاول هي مساويه لها وعلي الثاني فلا وفي كتاب الادوات اي للقرب حاضرا
اذا كان معرضا عنك والالف للقرب المقبل عليك وايا للجميع ص وبالسين
للشرط والاستفهام وموصوله ودالة على معنى الكمال ووصلة لنداء ما فيه
ال ش أيٌّ وبالفتح والتشديد مثال الشرط ايهم يكرمني اكرمه والاستفهام ايكم
زادته هذه ايانا قال المدي ولا كون استفهاميه او شرطيه الا معرفه وهو
مردود بل يجوز ان يكون معرفه او نكره بحسب ما يضاف اليه ومثال الموصوله
اي بمعنى الذي قوله تعالى ثم لننزعن من كل شيعه ايهم اشد التقدير لننزعن
الذي هو اشد قاله سيبويه وخالفه الكوفيون والدالة على معنى الكمال هي
الصفه وقع تاره صفة للنكره نحو زيد رجل اي رجل اي كامل في الصفات
الرجال وطورا للمعرفه كمررت بعبد الله اي رجل واعلم انها اذا وقعت صفه
فان اضيفت الى مشتق كانت للمدح بالمشتق منه خاصه وان اضيفت الى غير المشتق
كانت للمدح بكل صفه يمكن ان يثنى بها فالاول كمررت بعالم اي عالم فالثناء عليه
بالعلم خاصة والثاني كمررت برجل اي رجل فالثناء عليه بكل ما يمدح به الرجل
وكلام المصنف شامل للقسمين ومثال الوصله يا ايها الرجل وزاد بعضهم مجيرا للتخصيص
نحو اللهم اغفر لنا ايتها العصابه والشجب كقوله اي فتى الهيجا انت وحارها وهذا
راجع الى الاستفهام **تنبيه** كان ينبغي ان يذكر اي بكسر الهمزه وسكون الياء

ليسوفي جميع اقسامها وهي حرف جواب بمعنى نعم ولا يجاب بها الا مع القسم في جواب
الاستفهام نحو ويستنبئونك احق هو قل اي وربي ص للماضي اذا اسم للماضي
ظرفا ومفعولا به وبدلا من المفعول ومضافا اليه اسم زمان والمستقبل في الاصح وترد
للتعليل حرفا وقيل ظرفا وللمفاجاة وفاقا لسيبويه ش اجمعوا على اسميته اذ يدل
تنوينها في نحو يومئذ والاضافة اليها نحو اذ هدينا وهي اسم نحو قمت اذ قام زيد سرا
دخلت على الماضي اذ نحو ومثال استعمالها ظرفا فقد نصره الله اذ اخرجه الذين
كفروا وقدمه المصنف لانه الغالب نزرا ومثال المفعوليه اذكروا اذ كنتم
قليلا فكركم ومثال البدليه اذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت فاذ بدل اشتمال
من مريم على حد البدل في يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ومثال المضاف اليها الزمان
اي سواصلح للاستغناء عنه نحو يومئذ او لا نحو بعد اذ هدينا ومثال المستقبل بمعنى وجيئذ
اذا يومئذ يحدث اخبارها وهذا ما اختاره ابن مالك وجمع من المتاخرين محتجين بقوله
تعالى فسوف تعلمون اذ الاغلال في اعناقهم ولكل الاكثرين على المنع واجابوا
عما تمسك به الاولون بان الامور المستقبله لما كانت في اخبار الله متيقنة مقطوعا
بها عبر عنها بلفظ الماضي وبهذا اجاب الزمخشري وابن عطيه وغيرهما ومثال
التعليل لن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم وادم يعتد به فسيقولون هذا م اختلف
النحويون في انها حينئذ هل تكون حرفا بمنزله لام العلة ونسب لسيبويه وصرح
به ابن مالك في بعض نسخ التسهيل وظرفا والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من
اللفظ والمراد بالمفاجاة الواقعه بعدينا وبينما قال سيبويه بينا اكدا
اذ جاز زيد فهو لما توقعه وتهجم عليه والخلاف السابق آت هنا هل هي حرف
بمعنى المفاجاة او ناقله على ظرفيتها الزمانيه ويرد هنا قول ابي طوق مكان
كما قيل به في اذا الفجائيه ص السابع اذا للمفاجاه ش وهي التي تقع
بعدها المبتدا فرقا بينها وبين الشرطيه نحو خرجت فاذا الاسد بالباب ومنه
قوله تعالى فاذا هي حيه تسعى قال صاحب الكشاف انما اذا الكائنه لمعنى الوقت
الطالبه ناصبا لها وجمله تضاف اليها خصص بعض المواضع بان يكون ناصبها فعلا
مخصوصا وهو فعل المفاجاه والجمله ابتدائيه لا غير فتقدير نحو قوله تعالى جاءهم

وعصيهم وفاجأ موسى وقت تخيلها وقال ان الحاجب معنى المفاجاه حضور
الشيء معك في وصف من اوصافك الفعليه وتصويره في هذا المثال حضورا لسبع
معك في زمن وصفك بالخروج او في مكان خروجك لان حضورك في مكان فعلك
حين تلبسك به امس من حضرك في زمن فعلك حين تلبسك به لان ذلك المكان يخصك
ذلك الحين دون من اشبهك وذلك الزمان لا يخصك دون من اشبهك وكلما كان المفاجئ
الصق بالمفاجي كانت المفاجاه اقوى ص حرفا وفاقا للاخفش وابن مالك المبرد
وابن عصفور ظرف مكان والزجاج والزمخشري ظرف زمان ش اختلفوا فيها
على ثلاثة مذاهب اصحها انها حرف لان المفاجاه معنى من معاني اللام كالاستحقاق
والبقي والاصل في المعاني ان تودي بالحروف نحو كلم فوه وما ورد قولهم فاذا ان
زيدا بالباب بكسر ان اذ لا يعمل ما بعد ان فيما قبلها واللباني انها ظرف زمان والثالث
انها ظرف مكان بدليل توعها خبرا عن الجثه في نحو خرجت فاذا زيد وظرف الزمان
لا يقع خبرا عن الجثه واجاب اللباني بانه على حذف مضاف اي حضور زيد وتسب
هذا وما قبله لسيبويه وفائده الخلاف تظهر اذا قلت خرجت فاذا الاسد فعلى
الاول لا يصح كونها خبرا لان الحرف لا يخبر به ولا عنه وكذا على اللباني لان الزمان
لا يخبر به عن الجثه ويصح على الثالث اي فبالحضره الاسد ص وترد ظرفا للمستقبل
متضمنه معنى الشرط غالبا ش ولذلك يجاب بما يجاب به ادوات الشرط نحو اذا جاء
زيد فقم اليه قالوا واختصت من ادوات الشرط بانها لا تكون الا في المحقق تقول
اذا طلعت الشمس فاتني واما إن ونحوها فتكون للمشكوك فيه ولهذا قال تعالى
واذا مسكم الضر في البحر لما كان مس الضر في البحر محققا خلاف قوله وان مسه الشر
فذو دعاء عريض فانه لم يقيد مس الشر بل اطلقه وقيده بالبحر الذي يحقق فيه
ذلك فجيء باذا وهذا يضعف لنا تاويل الذي حكاه البخاري عن اسحق بن راهويه في
الحديث الذي حسنه الترمذي ان المومن اذا اشتهى الولد في الجنه كان حمله
ووضعه في ساعة واحده ان معناه ان اشتهى الولد كان ولكنه لا يشتهيه فقيل
ليس هذا طبيعه اذا بل طبيعه غيرها من ادوات الشرط واستظهر بقوله غالبا الى
مجيئها مجرده من معنى الشرط كما سياتي ص وقد مجيئها للماضي والحال ش اما الماضي

وحضورك معك في مكان خروجك
الصق بك من حضورك في زمن خروجك

وقال ص

ولا مانع ان يقع موقع اذ كقوله تعالى وعلى الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت
لا اجد ما احملكم عليه وقوله واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها كذا أثبته بعضهم
وتابعه ابن مالك والجمهور منعوه وتاولوا ما اوهم ذلك واما الحال وعلما بعد
القسم نحو والليل اذا يغشى والنجم اذا هوى لانها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفا لفعل
القسم لانه انشاء لا اخبار عن قسم ثان لان قسمه سبحانه وتعالى قديم والكون محدود
هو حال من الليل والنجم لان الاستقبال والحال متنافيان واذا بطل هذان تعين
انه ظرف لاحدهما على ان المراد به الحال وقال ابن الحاجب في شرح المفصل قد ياتي
لمجرد الظرفية دون الشرطية نحو والليل اذا يغشى اقسم فيكون القسم متعلقا بالشرط
وهو ظاهر لانها لو كانت شرطية لاحتاجت الى جواب وليس في اللفظ ما يكون مقدرا
يدل عليه فعل القسم وهو فاسد لانه يصير المعنى اذا يغشى اقسم فيكون القسم متعلقا
بالشرط وهو ظاهر الفساد واذا ثبت انها لمجرد الظرفية فليست متعلقة بفعل
القسم لانه يصير المعنى اقسم في هذا الوقت بالليل فصار القسم مبتدا والمعنى على
خلافه بل تتعلق بفعل محذوف اي اقسم بالليل حاصلا في هذا الوقت فهي اذن في
موضع الحال من الليل انتهى وقد وقع في محذور اخر وهو ان الليل عبارة عن الزمان
المعروف فاذا جعلت اذا معمولة لفعل هو حال من الليل لزم وقوع الزمان
في الزمان وهو محال والحق ان اذا لما جردا الشرط كذلك تجرد عن الظرف فهي هنا عن
لمجرد الوقت من دون تعلق بشيء تعلق الظرفية وهي مجردة المحل ههنا لكونها
بدلا عن الليل كما جرت لحتى في قوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت اقسم بالليل
وقت غشيانه اي اقسم بوقت غشيان الليل ص الباء للالصاق حقيقة
او مجازا ش معنى الالصاق ان يصير الفعل الى ما كان لا يضاف اليه ويلصقه
به لولا دخولها نحو خشنت الماء برجلي ومسحت براسي وهو اصل معانيها ولم يذكر
لها سيبويه غيره ولهذا قالت المغاربة لا تنفك عنه الا انها قد تتجرد له وقد
يدخلها مع ذلك معنى اخر وقال عبد القاهر الجرجاني قولهم الباء للالصاق ان حملناه
على ظاهره اقتضى افادتها له في كل ما تدخل عليه وهذا محال لانا نجزم بالالصاق
نفسه كقولنا الصقته به والصق به وحينئذ فلا بد من تاويل كلامهم والوجه فيه

ان يكون غرضهم من ذلك ان يقولوا للمتعلم انظر الى قولك الصقته به وتامل الملابسه
التي بين الملصق والملصق به فاعلم ان الباء انما كانت كانت الملابسه التي تحصل
باشتباه هذه الملابسه التي تراها في قولك الصقته به انتهى ثم الالصاق قد يكون
حقيقه وهو الاكثر نحو امسكت الحبل بيدي قال ابن جني اي الصقتها به وقد يكون
مجازا نحو مررت بزيد فان المرور لم يلصق بزيد وانما التصق بمكان يقرب منه
قال الزمخشري المعنى التصق مروري بموضع يقرب منه كانه التصق به فهو على
الاتساع ص والتعديه س وهي التي يقال لها باء النقل لانها تنقل الفاعل
لتصيره مفعولا نحو ذهبت بزيد اي اذهبته وذهبت بزيد اي اذهبته وان كانت التعديه
لا تفارقها ولكن المراد بالتعديه هذا النوع الذي في مقابله الهمز قال ابن مالك
وهي النائبه مقام النقل في ايصال معنى الفعل اللازم الى المفعول به نحو ذهب
الله بنورهم وذهب بسمعهم واعترضه الشيخ ابو حيان بانها قد وردت مع المتعدي
في نحو قولهم صككت احدهما بالحجر ودفعت بعض الناس ببعض فلهذا كان الصواب
قول غيره هي الداخله على الفاعل فصيره مفعولا لان تشمل المتعدي واللازم وغلط
الشيخ في ذلك لان الباء في المثالين انما دخلت على ما كان مفعولا والمغلط غالط بل
انما دخلت على ما كان فاعلا والاصل دفع بعض الناس بعضا وصك الحجر الحجر بتقديم
المفعول لان المعنى ان المتكلم صير البعض الذي دخلت عليه الباء دافعا للبعض
المدفوع ولكن قوله واصله دفع بعض الناس بعضا وصك الحجر الحجر ليس بجيد لانه
قدم الفاعل فاوهم كون الباء دخلت على ما كان مفعولا كما فهم المعترض وههنا
فوائد الاولى اجدا ها مذهب الجمهور ان با التعديه بمعنى همزه النقل لا تقتضي مصاحبه
الفاعل للمفعول في الفعل فاذا قلت قمت بزيد فالمعنى جعلته يقوم ولا يلزم
ان يقوم معه وذهب المبرد والسهيلي والزمخشري الى اقتضائها المصاحبه خلافا
لهمزه قال السهيلي اذا قلت ذهبت به فلا بد من مشاركه ولو باليد ورد عليها
بقوله تعالى ذهب الله بنورهم لان الله تعالى لا يوصف بالذهاب مع النور
واجيب بانه محمول على معنى يليق به كما وصف نفسه بالمجي في قوله وجاء ربك
ويؤيد ان با التعديه بمعنى الهمز قراءة اليماني اذهب الله نورهم الثانيه

همز ص

المجر

من جنس ما قبلها ولا يحصل ذلك الا بذكر الكل قبل الجزء قال الجرجاني الذي
اوجب ذلك انها للغاية والدلالة على احد طرفي الشيء وطرف الشيء لا يكون من غيره
ولهذا كان فيها معنى التعظيم والتحقير وذلك ان الشيء ان اخذ من
اعلاه فادناه غايته وفيها التحقير وان اخذته من ادناه فاعلاه غايته وهو
التعظيم قلت ويدل على القائلين بانها ليست للترتيب قولهم انها للغاية
وما في بعض اوزياده نحو غلبك الناس حتى انبيآؤ وسجان من يحصى الاشياء حتى شا
الذر والجمع بين اللامين مشكل فانها لو لم تكن للترتيب لم تكن لاشتراط الفوه
والضعف فايده ولو لم يعص المتاخر عقلا او عاده لم يحسن ذلك فان قلت
فايده افاده العموم قلت ذلك مستفاد من اللفظ قبلها وقال الفراء
يعيد مع الترتيب المهله الا ان المهله فيها اقل من ثم وقيل لا مهلة فيها كالفا
وقيل هي بمنزله الواو وقال والاول اظهر لان شرطها في العطف ان يكون ما
بعدها جزأ مما قبلها فلو لم يفد الترتيب للزم جواز تقدم جزء الشيء المتاخر عليه
وهو محال ص الثاني عشر رب للتكثير والتقليل والمختص احدهما خلافا لمن
زاعمي ذلك ش اختلف في رب على مذاهب احدها انها للتقليل دايما وعليه
الجمهور ونسبه صاحب البسيط لسيبويه والثاني للتكثير دايما وبه قال صاحب
العين واختاره ابن درستويه والجرجاني والزمخشري وعزاه ابن خروف وابن
مالك الى سيبويه مستدلين بقوله في باب كم ومعناها معنى رب والثالث انها ترد
لهما فمن التكثير قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين وقوله صلى الله
عليه وسلم يا رب كاسية في الدنيا عارية يوم القيمه ومن التقليل قول الشاعر
الا رب مولود وليس له اب وذي ولد لم يلده ابوان ومقتضى تعبير المصنف
انها ترد لهما على السواء فيكون من الاضداد وهو قول الفارسي في كتاب الحروف
لكن المختار عند ابن مالك انها اكثر ما تكون للتكثير والتقليل بها نادر وهو
المختار وتحصل من ذلك اربعة مذاهب ويخرج من كلام جمع من المغاربه خامس
وهو انها للتكثير في مواضع المباهاه والافتخار وسادس وهو انها حرف اثبات
لم توضع لتقليل ولا تكثير وانما يستفاد ذلك من القرائن واختاره ابو حيان وفيه

قيل

من التكثير

بُعد للزومه وجود حرف لا يفيد معنى اصلا الا بالقرائن الصحيحة ص الرابع عشر
على الاصح انها قد تكون اسما بمعنى فوق وتكون حرفا ش ذهب ابن طاهر
وابن خروف وابن الطراوة والابدي والسلوبين الى انها اسم ابدا وزعموا
انه مذهب سيبويه ومشهور مذهب البصريين انها حرف جر الا اذا دخل عليها
حرف كقول الشاعر ؛ غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها ؛ وزاد الاخفش
موضعا اخر وهو ان تكون مجرورها وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد كقوله
تعالى امسك عليك زوجك وقال الفراء حرف ولو دخل على حرف الجر فهذه
اربعة مذاهب حرف مطلقا اسم مطلقا حرف الا في موضع اسم موضعين
كالاخفش ص للاستعلاء والمصاحبة والمجاوزة والتعليل والظرفية والاستدراك
والزيادة ش الاستعلاء اما حسي كقوله تعالى كل من عليها فان او معنوي كقوله
ولعلا بعضهم على بعض ونحو عليه دين كانه يلزمه له علا عليه ولهذا يقال ركبه
الدين وهذا المعنى يطرق اوجهها اللائه فانك اذا قلت زيد على الحائط فقد
دللت على استعلائه عليه وكذا على زيد على الحائط وكذا سرت من عليه فان السابر
من فوق مستعل على السابر من اسفل ولم يثبت لها اكثر البصريين غير هذا المعنى
واولوا ما اوهم خلافه ولهذا قدمه المصنف واما نحو توكلت على الله واعتمدت
عليه وقوله تعالى وتوكل على الحي فهي لمعنى الاضافة والاسناد اي
اضفت توكلي واسندته الى الله لا للاستعلاء فانها لا تفيده ههنا حقيقة ولا
مجازا ومثال المصاحبة وآتى المال على حبه والمجاوزة معنى عن كقوله
اذا رضيت علي بنو قشير لعمر الله اعجبني رضاها ؛ وخرج عليه المزني وابن
خزيمة قوله صلى الله عليه وسلم من صام الدهر ضيقت عليه جهنم اي عنه
فلا يدخلها والتعليل ولتكبروا الله على ما هداكم والظرفية واتبعوا ما تتلو
الشياطين على ملك سليمان والاستدراك فلان لا يدخل الجنة لسوء صنعه
على انه لا ييأس من رحمة الله والزيادة كقوله صلى الله عليه وسلم من حلف علي
يمين اي يمينا وقد زاد للتعويض من اخرى محذوفة كقول الشاعر ؛
ان لم اجد يوما على من اتكل ؛ اي عليه وفي هذا خلاف مذهب سيبويه ان

علي وعن لا يراد ان ص اما علا يعلو ففعل س ومنه قوله تعالي ان فرعون
علا في الارض فانها لو كانت حرفا لما دخلت علي في وقد اجتمعت للعليه والحرفيه
في قوله تعالي ولعلا بعضهم علي بعض واشار المصنف بذلك الي انها تاتي
اسما وفعلا وحرفا وبنه بقوله يعلوا علي ان العليه تفارق الاسميه والحرفيه
تتصرفها قال ليد ، يعلوا حرب الاكام مشيحا في قدراه تصارا ودحارا ٣

ص الخامس عشر الفاء العاطفه للترتيب المعنوي والذكري ش مثال المعنوي الرابع ص
قام زيد فعمرو والذكري هو عطف مفصل علي مجمل هو هو في المعني نحو
فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه ونحو توضا فغسل وجهه ويديه
ومسح براسه ورجليه وقال الفراء لا تعيد الترتيب واستكر هذا منه مع قوله
بان الواو تعيد الترتيب واحتج بقوله اهلكناها فجاءها باسنا واحيب بانها
للترتيب الذكري او علي حذف اي اردنا اهلاكها واقتصار المصنف علي هذين
النوعين يخرج الترتيب في الاخبار وذكر جماعه ان الفاء تشارك ثم في الترتيب
الاخباري كما يشاركها في الترتيب الوجودي نحو مطرنا بمكان كذا فكان
كذا وربما لم يدر كيف نزل بها وربما ذكرت الذي كان اولا اخرا ونقل
الشيخ في شرح الالمام فصلا عن ابن برى في الترتيب ثم ضعف فيه القول
بالترتيب الاخباري قال بعدان قرران ثم للترتيب الثاني علي الاول في الوجود
بمهله ان ثم ياتي لتفاوت الرتب ثم قال ومعني هذا المعني ايضا مقصودا بالفاء
العاطفه نحو خذا الافضل فالاكمل واعمل الاحسن فالاجمل ونحو رحم الله المحلقين
فالمقصرين فالفاء في الاول لتفاوت مرتبه الفضل من الكمال والحسن من الجمال وفي
الثاني لتفاوت رتبه المحلقين من المقصرين بالنسبه الي تحليقهم وتقصيرهم وقوله
تعالي والصافات صفا فالزاجرات زجرا يحتمل الفائيه المعنيين معا فيجوز
ان يراد بها تفاوت رتبه الصف من الزجر ورتبه الزجر من التلاوه ويجوز ان
يراد بها تفاوت رتبه الجنس الصاف من رتبه الجنس الزاجر بالنسبه الي صنفهم وزجرهم ص
والتعقيب في كل شي بحسبه ش معني التعقيب في المشهور كون الثاني بعد الاول
من غير مهله خلافا لم ولهذا قال بعضهم ثم للاخطه اول زمن المعطوف عليه

والفا الملاحظه اخره قال ابن جني في خاطريانه وقد اجاد العلامه ابو اسحق
في قوله الفا للتفرق علي مواصله فقوله للتفرق اي ليست كالواو في ان ما عطفت
بها مع ما قبله بمنزله المتبع في لفظ واحد وقوله علي مواصله اي لما يراد من قوه
الاتباع وانه لا مهله بينها انتهي وصار المحققون علي ان التعقيب في كل شي بحسبه
ولهذا يقال تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بينها الا مده الحمل وان كانت متطاوله
ودخلت البصره فالكوفه اذا لم يقم في البصره ولا بين البلدين وفي هذا انفصال
عما اورده السيرافي علي قول البصريين ان الفا للتعقيب في هذه الامثله فانا نقول
هي للتعقيب علي الوجه الذي يمكن قال ابن الحاجب المراد بالتعقيب ما يعد في
العاده تعقيبا لا علي سبيل المضايقه فرب تعلين بعدا لماني عقب الاول عاده
وان كان بينها ازمان كثيره لقوله تعالي خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه
مضغه فخلقنا المضغه عظاما الايه ونص الفارسي في الايضاح علي ان ثم اشد
تراخيا من الفا وهذا يدل علي ان الفاء يراد بها التراخي ووجهه ان الذي في الربع بان
الاتصال يكون حقيقه ومجازا فاذا كان حقيقه فلا تراخي فيه واذا كان مجازا
ففيه تراخ بلاشك نحو دخلت البصره فالكوفه وقد يكون التراخي قليلا فيكون كالمتهلك
وتوسع ابن مالك فذهب الي انها تكون للمهله كثم نحو قوله تعالي الم تر ان الله انزل
من السماء ماء فتصبح الارض مخضره والاحسن انها للتعقيب علي ما سبق

تنبيه

قضيه كلام المصنف اختصاص التعقيب بالعاطفه فخرج الرابطه للجواب ويخرج
الفاء التي لبكر في الفرس وقال انها لا تقتضي التعقيب في الاحوبه وزاد ابن مذهب
المعتزله في ان الكلام حروف واصوات فقالوا في قوله تعالي كن فيكون ان الكلام
عندهم القديم هو الكاف والنون فاذا تعقبه الكاين فاما ان يودي الي قدم
الحادث او حدث القديم ص وللسببيه ش نحو فلقي ادم من ربه كلمات فتاب
عليه لان الكلمات من شجر من قوم لما لون هذا البطون وجعل منه البعدري في شرح
الجمل طلعت الشمس فوجد الزاد وحدث فاذا ركع فاركعوا قال فالتقدم هنا بالسببيه
فان لم تتقدم طلوع الشمس لوجود الزاد بالزمان فقد تقدمه بانه سبب وجود الزاد
وكذلك الامام فان لم يتقدم ركوعه ولا سجوده بالزمان سجود المأموم وركوعه

قوله هي

فقد

فقد تعدما هما بالتشبيه وجعله السهيلي حقيقة في التعقيب وردا الترتيب والتشبيه
الا ان الثاني بعدها انما هي في عقب الاول ص الخامس عشر في الظرفين س اي
المكاني والزماني واجتمعا في قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم
من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين والمراد بالظرفية ان يكون محلا لوقوع الشي
اما حقيقة كما سبق ان الاجسام هي القابلة للحلول او مجازا نحو نظر في الكتاب
وسعي في الحاجة لان العلم قد صار وعاء للنظر ومنه قوله تعالى يدخل في رحمته
من يشاء ان رحمة الله صارت محيطة بالمؤمنين احاطة الجسم بالجسم وفي هذا
تاكيد للمفصل حيث اخرج العرض الى حكم الجوهر والضابط ان الظرف والمظروف
ان كانا جسمين كزيد في الدار او الظرف جسما والمظروف عرضا كالصبغ في الثوب
فالظرفية حقيقة وان كانا عرضين كالتحاة في الصداقة او الظرف عرضا والمظروف
جسما نحو اصحاب الجنة في شغل فاكهون كانت الظرفية مجازا د فائدة لو
قال اتطالق اليوم وفي الغد وفيما بعد الغد وقع في كل يوم طلقة ان حرف في للظرف
والظرف لابد له من مظروف كذا قاله المتولي قال الرافعي وليس هذا التوجيه بواضح
اذ يجوز ان يختلف الظرف ويتحد المظروف ص وللصاحبة والتعليل والاستعلاء
س مثال الصاحبة خرج علي قومه في ريسه والتعليل قال الكل الذي لمستني فيه لستكم
فيما احذتم والاستعلاء لاصلبنكم في جذوع النخل وهذا قول كوفي ومنعه
بعضهم لانه يلزم منه المجاز فيكون فيه مجازان استعمال في بمعنى على وكون على ليس
فيها العلو على حقيقته وانما هي على بابها للظرفية المجازية ولما قصد المبالغة
في الاستقرار استعمل حرف الظرف لذلك وهو احتيار صاحب المفصل فقال
وقولهم انما في الآية لمعنى على حمل على الظاهر والحقيقة انما على اصلها لتمكن المصلوب
في الجذع تمكن الكائن في الظرف فيه ص والتوكيد والتعويض ومعنى الباء والى
ومن س مثال التوكيد وقال اركبوا فيها والتعويض هي الزائدة عوضا مما يجري
محذوفه كقولك رغبت فيمن رغبت اي فيه قال ابن مالك والباء يرد كم فيه اي
يلزمكم به وال فردوا ايديهم في افواههم ومن كقول الشاعر امرى القيس
وهل يعجن من كان احدث عهده ثلاثين شهرا في ثلاثة احوال اي من ثلاثة

البوم

وفيه رد على ابن مالك حيث زعم انه لا يستعمل عما افعل امر ص السابع عشر كي للتعليل
ش اي بمنزله اللام قال ابو بكر بن طلحه كي حرف سبب وعله كذا يقول النحويون
واذا تاملت وجدتها حرفا يقع بين فعلين الاول سبب للثاني والثاني علة للاول
وذلك قولك جيتك كي تكرمني فالمجي سبب لوجود الكرامه والكرامه علة في
وجود المجي ص ومعنى ان المصدريه ش كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم فانها
لو كانت حرف تعليل لم تدخل عليها حرف تعليل ويلزم اقترانها باللام لفظا او تقديرا
فاذا قلت جيت لكي تكرمني فكي هنا ناصبه للفعل بنفسها لان دخول اللام
عليها يجيز ان تكون مصدريه واذا قلت جيت كي تكرمني احتمل ان تكون مصدريه
ناصبة بنفسها واللام قبلها مقدره وان تكون حرف جر وان بعدها مقدره وهي
الناصبه ص السابع عشر كل اسم لاستغراق افراد المنكر والمعرف المجموع واجزاء
المفرد المعرف ش لكل ثلاثه احوال لانها اما ان تضاف الى نكره فهي للاستغراق في جزيات
ما دخلت عليه نحو كل نفس ذائقه الموت واما ان يضاف الى معرفه وتحته قسمان
احدهما ان يكون مجموعا نحو كل الرجال والثاني ان يكون مفردا نحو كل زيد حسن يفيد
العموم في اجزايه ولا خلاف في هذا القسم واما الذي قبله فهل تقول الالف
واللام تفيدا العموم وكل تاكيد لها او لبيان الحقيقه وكل تاسيس فيه احتمالان لوالد
المصنف ثم قال ويمكن ان يقال ان الالف واللام تفيدا العموم في مراتب ما دخلت
عليه وكل تفيدا العموم في اجزا كل من تلك المراتب فاذا قلت كل الرجال افادت الالف
واللام استغراق كل مرتبه من مراتب جميع الرجال وافادت كل استغراق الاحاد كما قيل
في اجزا العشره فتصير لكل منها معنى وهو اولى من التاكيد قال ومن هنا يعلم انه لا يدخل
على المفرد المعرف بالالف واللام اذا اريد بكل منها العموم وقد نص عليه صنى وهو
ابن في الاصول قلت لم لا يجوز على ان كل موكده كما هو احد الاحتمالين لسا يقين عنه
في المعرف المجموع ويمكن الفرق وذكر اخوا المصنف ان من دخولها على المفرد المعرف
قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرايل وقوله صلى الله عليه وسلم كل الطلاق
واقع الا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله رواه الترمذي قلت وكانه
نظر لصوره اللفظ والا فهو في الحقيقه من قسم المجموع لان المقصود به الجنس ونظيره

كل الناس بعشرة وص التاسع عشر اللام للتعليل والاستحقاق والاختصاص والملك
س مثال التعليل زرتك لشرفك ومنه قوله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله
ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وخرج عليه اصحابنا انت طالق لرضا زيد
اذا طلق فانه يقع في الحال رضي فلان ام سخط لان اللام للتعليل ومثال
الاستحقاق النار للكافرين ويل للمطففين قال بعضهم وهو معناها العام لانها وقتها
ومنه الثوب لفلان ومثال الاختصاص نحو الجنة للمؤمنين وفرق القرافي بين
الاستحقاق والاختصاص بان الاختصاص اخص فان ضابطه ما شهدت به العاده
كما سهدت للفرس السرج وللدار بالباب وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهاده عاده
نحو هذا ابن لزيد فانه ليس من لوازم البشر ان يكون له ولد كما تقول في الفرس مع
السرج ومثال الملك المال لزيد قال الراغب ولا يعني بالملك ملك العين
بل قد يكون ملكا لبعض المنافع او لضرب من التصرف فملك العين نحو قوله تعالى ولله ملك
السموات والارض وملك التصرف كقولك لمن اخذ معك خشبا خذ طرفك لآخذ
طرفي قلت كذا جعلوا الملك والاستحقاق قسيما للاختصاص والظاهر
ان اصل معانيها الاختصاص ولهذا لم يذكر الزمخشري في مفصله غيره واما الملك
فهو نوع من انواع الاختصاص وهو اقوى انواعه وكذلك الاستحقاق لان من
استحق شيئا فقد حصل له نوع اختصاص وحكى ابن السمعاني عن بعض النحويين
انكار مجيء اللام للملك وقالوا اذا قيل هذا اخ لعبد الله فاللام لمجرد المقاربة وليس
احدهما في ملك الاخر وفي قولهم هذا الغلام لعبد الله فانما عرف الملك بدليل
اخر قال وزعم هذا القايل ان لام الاضافة لجعل الاول لاصقا بالثاني
فحسب قال والذي ذكرناه هو الذي يعرفه الفقهاء والنحويون ع العاشر
اي تسمى لام العاقبة ولام المآل نحو فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
وقال ابن السمعاني في القواطع عندي ان هذا على طريق التوسع والمجاز فان
هذا مثال لما يزعمه المعتزلة من تاويل قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن
والانس قلت وكذا قال الزمخشري المحققون هاهنا لام العلة وان التعليل فيها
وارد على طريق المجاز دون الحقيقة فانه لم تكن داعيته الا التقاطان يكون لهم

عدوا بل المحبه والتبني عيران ذلك لما كان نيجه التقاطهم له وثمرته شبه
بالداعي الذي يفعل الفعل لاجله فاللام مستعاره لما يشبه التعليل كما استعير
الاسد لمن يشبه الاسد وقال ابن عطيه قيل اللام في قوله تعالى ليجمعنهم لام العاقبه
اي مآلهم وليس بصحيح لان لام العاقبه انما يصور اذا كان فعل الفاعل لم يقصد
به ما تصير اليه واما هنا فالفعل قصد به ما تصير اليه من سكناهم واعلم
ان بعضهم حكى عن البصريين انها لام العاقبه لكن رايت في كتاب المبتدي لابن خالويه
فاما قوله ليكون لهم عدوا فهي لام كي عند الكوفيين ولام الصيرورة عند البصريين
انتهى ص والتمليك وشبهه ش مثاله وهبت لزيد دينارا وقوله تعالى انما الصدقات
للفقرا وشبهه نحو والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وكان ينبغي للمصنف ان يذكر
مناسق شبه الملك نحو دوم لك ما دمت لي ص ويوكد النفي ش نحو وما كان الله
ليعذبهم ما كان الله ليذر المومنين وليس لام الجحود لتعديا لنفي كان الجحد عان
عن نفي ما سبق ذكره قال ابن الحاجب وهي بخلاف لام كي وفرق غيره بان ذلك للتعليل
بخلاف هذه وبان هذه لو اسقطت لاختل المعنى المراد وتلك لو اسقطت اختل
وبان هذه تعدي فاعل على كان بخلاف تلك وكان ينبغي للمصنف تقييد النفي الداخل
على كان لما سبق ص وللتعدية ش نحو ما ضرب زيد لعمرو وجعل منه ابن مالك
قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا والظاهر انها لشبه التمليك وقسم الراغب المعدية
للفعل ضربين ما تمتنع حذفه نحو تلك للجحد وما نحو يريد الله ليبين لكم وقال ومن يرد
الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله فابت في موضع وحذف في
اخر ص والتاكيد ش وهي اما لتقويه عامل ضعيف بالتاخير نحو ان كنتم للرويا
تعبرون فان الاصل ان كنتم تعبرون الرويا فلما قدم المفعول زاد اللام او لكونه
فرعا في العمل نحو ان ربك فعال لما يريد وهو ان يحورا الناس عليها وغيرها ليسه
ان ترادمع المفعول في غير ذلك نحو ردف لكم ولم يذكر سيبويه زياده اللام
وتابعه الفارسي وقد اول بعضهم ردف لكم على التضمين اي اقترب وليشهد له
ما في البخاري ردف بمعنى قرب ص وبمعنى الى وعلى وفي وعند ومن وعن ش
مثال الى وسقناه لبلد ميت بان ربك اوحى لها وانكر الراغب ذلك قال كان

بجوز ص

الوحي للنحل جعل ذلك له بالتسخير والالهام وليس ذلك كالوحي الموحى الى الانبيا
فنبه باللام على جعل ذلك الشيء له بالتسخير انتهى وكان نظره انتقل من ايه الزلزله
الى ايه النحل وايه النحل انما هي بالي بما باللام وقال على قوله تعالى يخرون للاذقان
وحكى السهيلي عن حرمله عن الشافعي في قوله صلى الله عليه وسلم واشترطي لهم الولا
اي عليهم وفي ونضع الموازين القسط ليوم القيمه وعند والمراد بها الثانيه
اذا قرن بالوقت او ما جرى مجراه مثل صوموا لرويته ومنه كتبته لخمس ليال
وجعل منه الزمخشري اقم الصلاه لدلوك الشمس لليتين قدمت لحياتي وجعل قولهم
منه قراءه الجحدري بل كذبوا بالحق لما جاءهم اي عند ما جاءهم ومثال سمعت
له صراخا اي منه وعن وهي الجاريه اسم مزغاب حقيقه او حكما عن قول قايل
يتعلق به نحو وقال الذين كفروا للذين امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اي عن الدين
امنوا والعامل ماسبقونا ولم يخصه بعضهم بما بعد القول ومثله قول العرب
لعيته كفه لكفه اي عن كفه لانهم قالوا لفيته عن كفه والمعنى واحد
واعلم ان مجيء لهذه المعاني مذهب كوفي واما حذاق البصريين فهي عندهم
على بابها تضمن الفعل ما يصلح معها ويرون التضمين في الفعل اسهل من الحرف
ص العشرون لو احرف معناه في الجمله الاسميه امتناع جوابه لوجود شرطه
ش نحو لولا زيد لاكرمتك اي لو لا زيد موجود ولم يرد قوله عليه الصلاه
والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم فان التقدير لو لا مخافه ان اشق لامرتهم امر
ايجاب والا انعكس المعنى اذ الممتنع المشقه والموجود الامر ص وفي المصادعه
التحضيض نحو ش نحو لولا يستغفرون الله والتحضيض طلب بحث وكذا العرض
وهو الطلب بلين نحو لولا اخرتني الى اجل قريب وكان المصنف استغنى عنه
بالتخصيص لانه بعضهم من باب اولى واخرتني معناه الاستقبال ص وفي الماضيه
التوبيخ ش نحو لولا جاؤا عليه باربعة شهدا لو لا اذ سمعتموه قلتم ص وقيل وترد
للنفي ش بمعنى لم قاله الهروي في الازهيه وجعل منه فلو لا كانت قريه والجمهور
انها للتوبيخ اي فهلا كانت قريه واحده من القري المهلكه تابت عن الكفر
قبل مجيء العذاب فنفعها ذلك ص الحادي والعشرون لو حرف شرط للماضي ش

الثاني عشر

اى وان دخلت على المضارع فانها تصرفه للمضي والمقصد انها انما تفيد الشرط في الماضي
وبهذا فارق ان الشرطيه فانها تصرف الماضي الى الاستقبال وما صرح به المصنف
هو قول ابن مالك والزمخشري وغيرهما واي فوم تسميها حرف شرط لان حقيقه
الشرط انما تكون في الاستقبال ولوانما هي للتعليق فليست من ادوات الشرط وقيل في الماضي ص
ان النزاع لفظي فان اريد بالشرط الربط المعنوي الحكمي فلا شك انها تقع شرطا
وان اريد به ما يعمل في الجزمين فلا ص وقيل للمستقبل ش اي قد ترد لمعنى ان
الشرطيه ليفيد المستقبل وتصرف الماضي الى الاستقبال كقوله تعالى وما تكونوا
لنا ولو فاصادقين وقوله وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا
عليهم كذا قاله جماعه وخطاهم ان الحاج في كافيه على المقرب قال والقاطع
بذلك انك لا تقول لو تقوم زيد نقم مطلق كما تقول ان لا تقم زيد نقم مطلق
وقال بدر الدين ابن مالك عندي انها لا تكون لغير الشرط في الماضي والاجود
فيما تمسكوا به لصحه حمله على المضي ص قال سيبويه حرف لما كان سيقع لوقوع
غيره وقال غيره حرف امتناع لامتناع وقال الشلوبين لمجرد الربط والصحيح وفاقا
للشيخ الامام امتناع ما يليه والتزامه لتاليه ثم ينتفي التالي ان ناسب ولم يعلف المقدم
غيره كلو كان فيهما الهه الا الله لفسدتا لا ان حلفه غيره كقولك لو كان انسانا
لكان حيوانا وبت ان لم يناسب ويناسب بالاولي كلو لم يخف لم يعص او بالمساواه حرف م
كلو لم يكن ربيبتي لما حلت للرضاع او الادون كقولك لو اشتف اخوه النسب لما حلت
للرضاع ش حاصله ان في لو اربع مقالات احدها قول سيبويه لما كان سيقع
لوقوع غيره ومعناه كما قال ابن مالك انها لتنفي فعلا ماضيا كان يتوقع ثبوته
لثبوت غيره والمتوقع غير واقع فكانه قال لو حرف تقتضي فعلا امتنع لامتناع ما كان
يثبت لثبوته والثاني حرف امتناع لامتناع اي بدل على امتناع الثاني لامتناع
الاول فاذا قلت لو جيتني اكرمتك فادل انه ما حصل المجي ولا الاكرام وهي
عباره الاكثرين لاسيما المعربين وظاهرها غير صحيح لانها لتنفي كون جواب لو ممتنعا
غير ثابت دايما وذلك غير لازم لان جوابها قد يكون ثابتا في بعض المواضع كقولك
لطاير لو كان هذا انسانا لكان حيوانا فانسانيته محكوم بامتناعها وحيوانيته

ماتبه وكذا قول عمر في صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعدم المعصية محكوم بثبوته لانه
اذا كان ثابتا على تقدير عدم الخوف فالحكم بثبوته مع تقدير ثبوت الخوف اولى
وكذا قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام الاية فعدم النفاد ثابت
على تقدير كون ما في الارض من الشجر اقلاما والبحر مدادا وسبعة امداد فثبوت النفاد
على تقدير عدم ذلك اولى وكذا قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم تقتضي
انه ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم ثم قوله تعالى ولو اسمعهم لتولوا فيكون معناه
انه ما اسمعهم وانهم ما تولوا لكن عدم التولي خير من الخيرات قاول الكلام تقتضي
نفي الخير واخره تقتضي حصوله وهما متنافيان ولهذا الاشكال صار قوم الى المذهبين
الاخيرين والثالث قول الشلوبين انها لمجرد الربط اي انما تدل على التعلق في
الماضي كما دلت ان على التعلق في المستقبل ولا تدل على امتناع الشرط ولا امتناع الجزاء
وتابعه ابن هشام الخضراوي وهو ضعيف بل جحد للضروريات فان كل من سمع لو
تعلل فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد ولهذا جاز استدراكه فتقول لو جاءني اكرمته
لكنه لم يجيء الرابع انها تقتضي امتناع ماليه وامتناع تاليه وحكاه المصنف
عن والده وهذه العبارة وقعت في بعض نسخ التسهيل واستدرك بانا لا نعني بذلك
اقتضاءها للامتناع في الماضي فلو قال تقتضي في الماضي امتناع ماليه كان اوضح وحاصله
انها تدل على امرين احدهما امتناع شرطها والاخر كونه مستلزما لجوابها ولا تدل على
امتناع الجواب في نفس الامر ولا ثبوته فاذا قلت لو قام زيد لقام عمرو وقام
زيد محكوم بانتفائه فيما مضى وكونه مستلزما ثبوته لثبوت قيام عمرو وهل لعمرو
قيام اخر غير اللازم عن قيام زيد وليس له تعرض في الكلام لذلك ولكن الاكثر
كون الاول والثاني غيرين واقعين وقوله ثم يبقى الثاني اي واما الثاني
فاما ان يكون الترتب بينه وبين الاول مناسبا او لا فان كان مناسبا فطران
لم يخلف الاول عينه فالثاني منتف في هذه الصورة لو كان فيها اله الا الله
لفسدتا وقولك لو جيتني لاكرمتك لكن المقصود الاعظم في المثال الاول نفي الشرط
ردا على من ادعاه وفي الثاني ان الموجب لانتفاء الثاني هو الاول لا غير وان كان
للاول عند انتفائه شيء اخر علقه بما يقتضي وجود الثاني فلو كان انسانا لكان

حيوانا فانه عند الانسانيه قد تخلف غيرها مما يقتضي وجود الحيوانيه وان لم تكن
الترمت الاول والثاني مناسبا لم يدل على انتفاء الثاني بل على وجوده من باب اولى
نحو نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان المعصيه منتفيه عند عدم الخوف
فعند الخوف اولى ثم جعل المصنف للمناسب مراتب احداها ان يكون بالاولى كلو
لم يخف لم يعص وتليها بالمساواه اي يكون مناسبه الثاني مساويه لمناسبه المقدم
كقوله صلى الله عليه وسلم في بنت ام سلمه انها لو لم تكن ربيبتي في حجري ما حلت لي انها لابنه
اخي من الرضاعه فان حلها له عليه الصلاه السلام منتف من وجهين كونها ربيبه وكونها
ابنه اخيه من الرضاعه ثالثها ان يكون مناسبه ذلك دون مناسبه المقدم ويلحق
بها الاسراك في المعنى كقولك في اخيك من النسب والرضاع لو اسقطوا النسب لما
كانت حلالا لانها اخت من الرضاعه فتحريم اخت الرضاعه دون تحريم اخت النسب
ولكنها علة مقتضيه للتحريم كاقتضا النسب ولو اسقطت اقوى العلتين لاستقلت الصعيفه
بالتعليل اذا كانت في نفسها صالحه وانما قال المصنف كقولك لانه لا وجود له في كلام
الشارع ولا العرب وكذا قوله لو كان انسانا لكان حيوانا بخلاف الامثله الباقيه
وحاصل الخلاف في افادتها الامتناع اقوال احدها لا يفيده ابدا وهو قول الشلوبين
والثاني يفيد امتناع الشرط وامتناع الجواب جميعا وهو قول المعربين والثالث يفيد
امتناع الشرط خاصه ولا دلاله لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته ولكنه ان كان
مساويا للشرط في العموم نحو لو كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا لزم امتناعه
لانه يلزم من انتفاء السبب المساوي انتفاء مسببه وان كان اعم نحو لو كانت الشمس طالعه
كان الضوء موجودا فلا يلزم امتناعه وانما يلزم امتناع القدر المساوي فيه للشرط
وعزاه بعض الائمه للمحققين وهو ظاهر عبارته سيبويه فان قوله لما كان سيقع دليل
على انه لم يقع وهذا تصريح بانها دالله على امتناع شرطها وقد اعتنى بدر الدين بن مالك
بكلام المعربين ورده لكلام سيبويه وقال انه مستقيم على وجهين الاول ان يكون المراد
ان جواب لو ممتنع لامتناع الشرط غير ثابت لثبوت غيره بناء منهم على مفهوم الشرط
في حكم اللغه لا في حكم العقل والثاني ان يكون المراد ان جواب لو ممتنع لامتناع
شرطه وقد يكون ثابتا لثبوت غيره لانا اذا كانت تقتضي نفي ثانيها واستلزامه لثانيه

قد دلت على امتناع الثاني لامتناع الاول لانه متى انتفى شيء انتفى ما يساويه في اللزوم مع احتمال ان يكون ثابتا لثبوت امر اخر فاذا علت لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا فلا بد من انتفاء القدر المساوي فيه للشرط فصح اذن ان يقال لو حرف يدل على امتناع الثاني لامتناع الاول ص وترد للتمني ش نحو فلو ان لنا كرة اي فليت لنا وهذا نصب فيكون في جواب كما انتصب فاقوز في جواب ليت في قوله تعالى يا ليتني كنت معهم فافوز وهل هي الامتناعية اشربت معنى التمني او قسم براسه فلا جواب لجواب الامتناعية او انها المصدرية اغنت عن التمني كنت معهم لكونها لا تقع غالبا الا بعد مقسم بهن ثلاثة اقوال والى الاخير صار ابن مالك وغلط الزمخشري في عدها حرف تمن لجزمها مع فعل التمني في قوله ودوا لو تدهن فلو كانت للتمني لما جمع منها كلام لجمع بين ليت ولعل تمن وهذا مردود فانه جاله دخول فعل التمني عليها لا يكون حرف تمن بل مجرده عنه زاد الزمخشري وغيره ممن اشبهها للتمني حيث قيل فعل تمن ص وللعرض والتحضيض طلب بحث وقل من ذكر التحضيض من النحويين وقد ذكره العكبراوي في المسائل ومثله بما ذكرنا قال واكثر ما يجيء مع ما ص والتعليل نحو لو بطلبي تحرك ش اثبته ابن هشام الخضراوي وابن السمعاني في القواطع والحق انه مستفاد مما بعدها لا من الصيغة والطلب بالكسر للبقر والغنم كالحافر للفرس وانما لم يمثل المصنف بقوله اتقوا النار ولو بشق تمرة التمر ولو خاتما من حديد مع انها اصح مما ذكره لما افادته الرواية في التعليل بخلاف التمرة والخاتم ص الثاني والعشرون لن حرف نفي ونصب واستقبال ولا تفيد تاكيد النفي ولا تاييده خلافا لمن زعمه ش لن تنصب الفعل المضارع وتخلصه للاستقبال نحو لن يقوم زيد وهي تفيد مطلق النفي وزعم الزمخشري في الكشاف انها تفيد تاكيد النفي وفي الانموذج تاييده قال ابن مالك وحمله على ذلك اعتقاده ان الله لا يرى وهو اعتقاد باطل وقال ابن عصفور ما ذهب اليه دعوى لا دليل عليها بل قد يكون النفي بلا اكد من النفي بلن لان النفي بلا قد يكون جوابا للقسم والنفي بلن لا يكون جوابا له وتنفي الفعل اذا اقسم عليه اكد وردة غيره بانها لو كانت للتاييد لم تقيد منفيها باليوم في قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا ولكان ذكر الابد في قوله تعالى

اكادي القصور

كذا ولعله لغير ما نصب ولا فعل ولعل قوله بعد ما لا يعمل فعلا ولعل قوله بعد ما لا يعمل فعلا ولعل قوله بعد ما لا يعمل فعلا

ولن يتمنوه ابدا تراءا ذا الاصل عدمه وبقوله تعالى لن يرجع عليه بالنفي حتى
يرجع اليه موسى ولو كانت للتابيد لما صح ان يوقت قلت ووافق الزمخشري
في الباني ابن عطيه واقتضى كلامه انها موضوعه في اللغه لذلك حتى قال
ولو بقينا على هذا النفي بمجرده لتضمن ان موسى لا يراه ابدا ولا في الاخره لكن ورد
من وجه اخري في الحديث المتواتر ان اهل الجنه يرونه قلت ويحتمل ان
يكون مراده ان نفي المستقبل بعدها يعم جميع الازمنه المستقبله من وجه ان
الفعل نكره والنكره في سياق النفي تعم ووافق الزمخشري في الاول جماعه منهم ابن
الحاجب في شرح الايضاح فقال لن لنفي المضارع على وجه التاكيد ونفيه ابلغ
من نفي لا الاتي انه يستعمل في المواضع التي يستمر عدم الاتصال فيها كقوله تعالى
لن تراني لن لا يراه في الدنيا وقوله لن يخلف الله وعده لان خلف الوعد على الله
محال ومنهم صاحب التبيان فقال ان لن لنفي المظنون حصوله ولا لنفي المشكوك
فيه فلن اكد وان لن شيء ما قرب ولا يمتد معنى النفي فيها كما يمتد في ما ان
ما اخره الف يمتد معه الصوت بخلاف ما اخره نون وقد رد عليه ابن عصفور
في التنبيهات هذا الكلام وقيل ان السهيلي ذكره في نتايج الفكر ص وترد للدعا
وفاقا لابن عصفور س اي كما ان لا كذلك حكاه ابن السراج عن قوم وخرج عليه
قوله تعالى فلن اكون ظهيرا للمجرمين والصحيح عند ابن مالك وغيره انه لم
يستعمل في الدعا من حروف النفي الا خاصة ولا حجة فيما استدلوا به لاحتمال
ان يكون خبرا ولان الدعا لا يكون للمتكلم واعلم ان عباره التسهيل ولا يكون
الفعل معها دعاء خلافا لبعضهم وبه يظهر ان تعبير المصنف متقدص الثالث
والعشرون ما ترد اسميه وحرفيه موصوله ونكره موصوفه وللتعجب واستفهاميه
وشرطيه زمانيه وغير زمانيه س ترد ما اسما وحرفا فالاسميه هي التي لها وجه
موضع من الاعراب والحرفيه بخلاف ذلك وللاسميه موارد احدها ان
تكون موصوله وهي ما صلح في موضعها الذي هو يعجبني ما عندك ومنه ما عندكم
سعد تابيها للتعجيب نحو ما احسن زيدا اي شيء والفعل بعدها في موضع نكره
موصوفه وتعدد بشيء نحو مررت بما معجب لك اي بشيء واشد سيبويه ص

ربما كره المنوس من امره فوجه كحل العقال ؛ اي رب شيء وكره المنوس صفته
له والعايد محذوف اي يكرهه وانما لم يجعلها منفيه لان تلك حرف فلا يعود عليها
ضمير ما التعجبيه نحو ما احسن زيدا اي شيء والفعل بعدها في موضع خبرها
كانه قيل شيء احسن زيدا اي صيره حسنا عندي وجاز الابتدا بالنكره لكان التعجب
كما جاز في قولهم عجب لزيد وهذا على مذهب سيبويه وقال الاخفش موصوله
والفعل بعدها صله لها والخبر محذوف لازم الحذف وحمله على ذلك اعتقاده
انه لم يوجد ما نكره غير موصوفه الا في شرط او استفهام وهو باطل بدليل قولهم غسلته
غسلا نعما وما يفسد قوله ان التعجب انما يكون من شيء خفي السبب واعلم ان هذه ليست
تسما للنكره كما يوهمه كلام المصنف بل النكره تسمان ناقصه وهي الموصوفه وتامه
وهي التعجبيه نحو ما احسن زيدا اي شيء حسن زيدا رابعها استفهاميه نحو وما
تلك بيمينك يا موسى ثم اما ان يستفهم بها مستثنا او غير مستثنى فان كنت غير مستثنى
لم يجز حذف الفها الا مع الخوافض نحو مم جيت وعم سالت والى م اشرت قال تعالى
عم يتسا لون وم تبشرون ولا تحذف مع غير الخافض الا في ضروره وان كنت مستثنا
حذفت الف ما مع غير الخافض فاذا قال رايت شيا حسنا قلت له ما رايت او رايت ما
خامسها الشرطيه نحو ما تصنع اصنع اي ان تصنع شيا اصنعه وهي تقسم الى زمانيه
نحو ما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ومنه استقامتهم لكم وقد ثبت ذلك لفارسي
وابن مالك والى غير زمانيه نحو ما ننسخ من ايه او ننسها وذكر امام الحرمين في باب
الطلاق من النهايه قول الاصحاب في كلما لم اكلمك فانت طالق انه للتكرار وليس
فيه تعرض للوقت واجاب بان اهل العربيه اجمعوا على ان ما في كلما ظرف زمان
يعني بمثابه اذا قلت وانما الذي اجمعوا عليه انتصاب كل في كلما على
الظرفيه وجاز ان الظرفيه من جهة ما فانها محتمله لان تكون اسما نكره بمعنى وقت
او حرفا مصدريا والاصل كل وقت لم يحصل كلام ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل
ثم انيبا عن الزمان ص ومصدريه كذلك ونافيه وزايده كافه وغير كافه ش الحرفيه
استعملت احدها ان تكون مصدريه اي تكون مع ما بعدها في تاويل المصدر نحو
اعجبني ما ملت اي تولك واشار بقوله كذلك الى انها مجي ظرفيه وغير ظرفيه فعبر

اي استقموا لهم

الظرفيه نحو يعجبني ما تقوم اي قيامك وقوله تعالى لما تصف السنتكم الكذب هذا
والظرفيه ان يقع موقع الظرف نحو ما دامت حيا اي مده ذوامي فاتقوا
الله ما استطعتم وتقسم المصدريه كذلك ذكره الجزولي وتابع فيه ابن عصفور
لان الظرفيه ليست من معاني ما بل ما مع الفعل بمنزله المصدر والمصادر
قد تتعاطر وما كقولهم ابيتك خفوق النجم وخلافة فلان اي وقت خفوق
النجم ومده خلافته فلا ينبغي ان تعد قسيما للمصدريه تابعها فيه اما عامله
كقوله تعالى ما هن امهاتهم او غير عامله نحو ما قام زيد وما تقوم عمرو تالتها الزائده
وهي اما كافه او غير كافه فالكافه اما عن عمل الرفع نحو انما الله اله واحد او الجر وهي المتصله برب وغير
كافه اما عوضا نحو اما انت منطلقا انطلقت او غيره نحو ستان ما بين زيد وعمرو نحو
ص والرابع والعشرون من ابتدا الغايه غالبا ش اي ويعرف بان يذكر
معها الى التي للغايه لفظا نحو سرت من البصره الى بغداد او تقديرا بان يعرض
للابتدا من غير قصد الى انتهاء مخصوص اذا كان المعنى لا يقتضي الا الابتدا منه نحو
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وربما فصل من عمرو ونحوه وقال الخفاف
معنى الابتدايه التي يقع بعدها المحل الذي ابتدا منه الفعل نحو خرجت من المسجد
اي ابتدا المجي منه ولا بد بعدها من ذكر موضع الانتها وقد تحذف للعلم به وقد
يقع بعدها المحل الذي وحد فيه ابتدا الفعل وانتهاوه كما خذت المال من الكيس
واشار المصنف بقوله غالبا الى انه الغالب عليها حتى قال بعضهم انها حيث وجدت
كانت لابتدا الغايه وساير معانيها ترجع اليه تقول اخذت من الدراهم فقد
جعل ما له ابتداء غايه ما اخذ وانما دل على البعض من حيث صار ما بقي انتهاله
قال ابن السمعاني هذا قول النحويين واما الذي يعرفه اللغا فهو لابتدا الغايه
والبعض جميعا وكل واحد في موضعه حقيقه ثم هي لابتدا الغايه في المكان
انفاقا نحو من المسجد الحرام وفي الزمان عند الكوفيين نحو من اول يوم ومن الليل
تهجد به ولله الامر من قبل ومن بعد وصحه ان مالك وغيره للكثره سوا هذه
وتاويل البصريين متعسف لكن ذكر ابن ابي الربيع ان محل الخلاف بين الفريقين

قلما وقلما كثيرا جدوا فاطرد الصدد وقلما وقال على اطراد الصدد مدرا قبل فعل وما كافه عن عمل الناصب وقال فاعل بفعل محذوف يفسره السياق الذي هو الوجود ولم يكن من الاوفاق الاجادة ولله الملك والعبد

ـه ان من اهل نجوز ان يقع موقع مذ فارا لابتداء غاية الزمان بلا خلاف فالبصريون
لمنعون ذلك والكوفيون يجيزونه وما ورد في القران لا حجة به على البصريين
لانه لم يرد مذ قبل ومذ بعد ص وللبعض س نحو منهم من كلم الله وعلامتها
حلول الاستغناء عنها ببعض ه وههنا بحثان احدهما انه قد يظن ليساوي لا يعتبر بينهما فرق صح
الصيغتين اعني بعض ومن قال ان اي الربع كان بعضهم يقول ذلك وليس كما
قال فاذا قلت اكلت من الرغيف دلت من على ان الاكل وقع بالرغيف على جهة البعض
اذ متعلق الاكل بالرغيف على وجهين اما على انه عمها وخص بعضه فدخلت من
لبيان ذلك واذا قلت اكلت بعض الرغيف فليس الرغيف متعلق الاكل وانما متعلقه
البعض وشيوع الرغيف لتخصيص ذلك البعض وزوال شياعه واذا قلت اكلت من
بعض الرغيف فالرغيف متعلق الاكل ودخلت من لتبين انه لم تعلق به على انه عمه على انه صح
بل تعلق به وقع به على جهة البعض الثاني في صدق البعض على النصف او
ما دونه قولان اهل اللغة وقياسه جريانه هنا ويدل للثاني قوله تعالى
منهم المومنون واكثرهم الفاسقون وقال الامام في كتاب الوكالة من الاجارة لو
قال بع من عبيدي من شئت فليس للوكيل ان يبيع جميعهم فان من يقتضي البعض فلو باع
جميعهم الا واحدا لقد ما تعاق الاصحاب وان كان البعض في النظم المعروف
ربما يورد على النصف فما دونه قال وهذا يناظر الاستثناء فان الغالب استثنا
الاقل واستبقاء الاكثر ولكن لو قال على عشرة الا تسعة صح وجعل مقرا بدرهم
ص وللتبيين س نحو فاجتنبوا الرجس من الاوثان فان الاوثان كلها رجس
في بل لتبيين لما بعدها الجنس الذي قبلها وقوله خضرا من سندس وقوله
وعد الله الذين امنوا منكم اي الذين هم انتم لان الخطاب للمومنين فلا يتصور ان
يكون لتبعيضه وعلامتها ان يصح وضع الذي قبلها لانه لو قيل اجتنبوا الرجس
الذي من الاوثان لصح او ان يكون ما بعدها وصفا لما قبلها لصحه فاجتنبوا
الرجس الوثني وجعل منه صاحب الازهية قول سيبويه هذا باب علم ما الكلم
من العربية ان الكلم قد يكون عربيا وعجميا فبين المراد وهو العربية كانه قال الذي
هو العربية وحكى الصيمري من اصحابنا عن الشافعي فيما لو قال له من هذا المال الف

وكان المال كله الغا فانه اقرار بجميعه حلا لمن على السين ص والمعلنث
والبدل س مثال الاول يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق والثاني اضيم
بالحيوه الدنيا من الاخره ص والغايه س يحتمل تعديه بالغايه دون اتيا الغايه
امرين احدهما الغايه كلها وحكاه ابن ابي الربيع عن قوم نحو اخذت من المال
فالمال مبتدا الاخذ ومنتهاه فدخلت من الغايه كلها قال وهذا اذا حقق رجع
لابتداء الغايه لانا دخلت ولما لم تكن للفعل امتداد وجب ان يكون المبدا والمنتهي
واحدا الا ترى ان من لا تجد لها الا ابتدا خاصه وانما يكون للابتدا وما زاد على ذلك
فالاجراد والثاني وهو الظاهر انه على حذف مضاف اي ابتداء الغايه تنزله
الي فيكون لابتدا الغايه من الفاعل ولانتهاء غايه الفعل من المفعول مثل رأيت
الهلال من داري من خلل السحاب اي من مكاني الى خلل السحاب فابتدا الرويه
وقع من الدار وانتهاؤها في خلل السحاب وذكر ابن مالك ان سيبويه اشار الى هذا
المعني وانكره جماعه وقالوا لم يخرج عن ابتدا الغايه لكن الاولي ابتداؤها في حق
الفاعل والثانيه في حق القابل والثالثه في حق المفعول لان الرويه انما وقعت
بالهلال وهو في خلل السحاب ومنهم من جعلها في الثانيه لابتدا الغايه ايضا
الا انه جعل العامل فيها فعلا كانه قال رايت الهلال من داري ظاهرا من خلل
السحاب فجعل من لابتدا غايه الظهور لان الظهور الهلال بدا من خلل السحاب
ورد بان الخبر المحذوف الذي يقوم المجرور مقامه انما يكون بما يناسب معناه
الحرف ومن لابتدايه لا يفهم منها معني الكون ولا الظهور فلا ينبغي ان يحذف
ومنهم من جعلها بدلا من الاولي ص وتخصيص العموم ش وهي الداخله على نكره لا تختص
بالنفي نحو ما جاني من رجل فانه قبل دخولها تحتمل نفي الجنس ونفي الواحد ولهذا
يصح ان يقول بل رجلان ويمتنع ذلك بعد دخول من اما الواقعه بعد الاسماء
العامه التي لا تستعمل الا في النفي فمفيده معني التاكيد لا غير نحو ما جاني من احد
فهو كقولك ما جاني احد سواء قاله الاخفش والصيمري وابن باشاد وغيرهم
اما الواقعه في الاثبات فلا يجوز زيادتها خلافا للكوفيين ولا جمه لهم في بعض
لكم من ذنوبكم لجواز ارادة البعض فان من ذنوبكم الذنوب حقوق العباد والله

لا يغفرها بل يستوهبها وما قيل ان قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا ابان عن ذلك فجوابه ان قوله من ذنوبكم انما ورد في قوم نوح ولو سلم انه في هذه الامة فلا بعد ان يغفر بعض الذنوب لقوم وجميعا لاخرين ص والفصل ش نحو والله يعلم المفسد من المصلح ويعرف دخولها على ثاني المتضادين ص ومرادفه البادي وعند وعلي س فالاول نظروا من طرف اخفى قال يونس اي بطرف وتحتمل ابتدا الغايه والثاني نحو ما ذا خلقوا من الارض كذا قالوا والظاهر انها على بابها والمعنى صحيح والاحسن التمثيل باحكاه ابن الصباغ في التشاغل عن الشافعي في قوله تعالى وان كان من قوم عدو لكم انا البعضي في بدليل قوله وهو مؤمن والثالث نحو لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيا قاله ابو عبيده والرابع نحو نصرناه من القوم وقيل على التضمين اي منعناه ص الخامس والعشرون من شرطيه واستفهاميه وموصوله ونكره موصوفه قال ابو علي ونكره تامه ش من بالفتح ما تي شرطيه نحو من يفعل سوا نجز به واستفهاميه نحو من ربكما يا موسى وموصوله نحو الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ونكره موصوفه نحو مررت بمن معجب لك وزيد بانسان معجب فوصف كل بمعجب وهو نكره دليل على ان من نكره ولا يستعمل موصوفه الا في حال تنكير سوا كان الموضع صالحا لان يقع فيه المعرفه او لم يكن خلافا للكسائي فانه زعم ان العرب لا تستعملها نكره موصوفه الا بشرط وقوعها في موضع لا يقع فيه الا النكره نحو رب من عالم اكرمت ورب من انا بي احسنت اليه وهذا ضعيف وقد انشد سيبويه ك

ربما تكره النفوس من الامـ ـر له فرجة كحل العقال

بكسر ما فصلا على من غيرها جب الى محمد ايانا ؛ لحفض غيراي على انسان غيرا واثبت ابو علي الفارسي مجيها نكره تامه قاله في قوله ؛ ونعم من هو في سر واعلان ؛ زعم ان الفاعل مستتر ومن تمييز وقوله هو مخصوص بالمدح وقال عين من موصوله فاعل وعلم من ذكر المصنف الزياده في ما دون من انها لا تجي الا زايده وهو مذهب البصريين لان الاسما لا تزاد بالقياس خلافا للكسائي ص السادس والعشرون الواو لمطلق الجمع وقيل للترتيب وصل للمعيه ش في الواو العاطفه مذاهب اصحها لمطلق الجمع اي لا يدل على ترتيب ولا معيه فاذا قلت قام زيد

الثالث والعشرون

وعمرو احتمل ثلاثة معان في قيامهما في وقت واحد وكون المقدم قام اولا وكون
المتاخر قام اولا قال ابن مالك لكن احتمال تاخير المعطوف كثير وتقديمه قليل
والمعيه احتمال راجح وهذا مخالف لكلام سيبويه فانه قال وكذلك
قولك مررت برجل وحمار كانك قلت مررت بهما وليس في هذا دليل على انه بدا بشيء
قبل شيء ولا شيء بعدي انتهى واستدل ابن مالك بقوله تعالى حكاية عن منكري البعث
وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا فالموت بعد الحيوه مع انهم قدموه
لما كان العرض نفي الجمع لا الترتيب وانما عبر المصنف بمطلق الجمع دون الجمع المطلق
كما عبر ابن الحاجب تنبيها على صواب العبارة فان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف
بالاطلاق لانا نقول بالضرورة من الماهيه بلا قيد والماهيه المقيده ولو تقيدا
والجمع الموصوف بالاطلاق لا تناول غير صوره واحدة وهي قولنا مثلا قام زيد
وعمرو ولا يدخل فيه المقيد بالمعيه ولا بالتقديم ولا تاخير لخروجها بالتقييد
عن الاطلاق واما مطلق الجمع فنعم في اي جمع كان سواء كان مرتبا او غير مرتب
فيدخل فيه الصور الثلاث ونظيره قولهم مطلق الماء والماء المطلق والقول
الثاني انها تفيد الترتيب ونقل عن الفراء وثعلب واكره السيرافي وقال لم ار في
كلام الفراء وعزاه الماوردي في باب الوضوء للجمهور من اصحابنا والمالكيه انها
للمعيه ونسبه الامام في البرهان للحنفيه وعلم بذلك ان ما ذكره السيرافي والفارسي
والسهيلي من اجماع النحاة بصريهم وكوفيهم على ان الواو لا ترتب غير صحيح وعزى
ابن الخباز وغيره من النحويين الترتيب للشافعي وهو غلط وقد اسند كثير ابن السمعاني
والاستاذ ابي منصور وغيرهما على من نسب ذلك الى الشافعي وقال ابن عصفور
في شرح الايضاح الخلاف في ان الواو للترتيب محله اذا كان الفعل يمكن صدوره
من واحد فاما نحو اختصم زيد وعمرو فلا خلاف انه لا يقتضي الترتيب وذكر
في شرح الجمل محتجا على القائل بالترتيب بان هذه الافعال لا يعيد الترتيب
وكذلك غيرها ص الامر امر حقيقة في القول المخصوص مجاز في الفعل
وقيل للقدر المشترك وقيل مشترك بينهما وبين الشان والصفه والشيء ش
نبه بقوله امر زيد لا يعني بالامر مدلوله كما هو المتعارف في الاخبار عن اللفظ

ان يلفظ به والمراد مدلوله بل المراد لفظ الامر كما يقال زيد مبتدا وضرب
فعل ماض ومن حرف جر وهذا اللفظ حقيقه في القول المخصوص والمراد
بالقول الصيغه والمراد بالمخصوص الطالب للفعل وهو افعل وما جرى
وهو قسم من اقسام الكلام وقد يطلق على الفعل نحو زيد في امر عظيم اذا كان في
وغيره وقوله تعالى التعجبين من امر الله حتى اذا جاء امرنا ثم اختلفوا على مذاهب
احدها وهو قول الاكثرين ان لفظ الامر حقيقه في القول المخصوص مجاز في الفعل
وغيره والالزم الاشتراك والمجاز اولى منه الثاني انه مشترك بين القول والفعل
بالاشتراك اللفظي لانه اطلق عليهما والاصل الحقيقه وعزاه في المحصول لبعض
الفقهاء وعزاه ابن برهان الى كافه العلماء والثالث انه متواطئ ويكون موضوعا
للقدر المشترك بين الفعل والقول دفعا للاشتراك والمجاز واعلم ان هذا
القول لا يعرف قائله وانما ذكره صاحب الاحكام على سبيل الفرض والالزام
اي لو قيل فما المانع منه ولهذا حكاه ابن الحاجب ثم قال في اخر المسئله وايضا فانه
قول حادث هنا واذا علمت هذا تعجب من المصنف في حكايته وترك ما قبله والرابع
انه مشترك بينهما اي بين القول والفعل وبين الشان كقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد والصفه كقول الشاعر ٭ لامرها يسود من يسود ٭ اي لصفه من صفات
الكمال والشي كقولنا تعالى تحرك هذا الجسم لامر اي لشي وهذا ما عزاه المصنف لابي
الحسين البصري فانه قال في المعتمد واما اذهب اليه ان قولنا لفلان امر مشترك بين
الصفه والشي والطريق ومن جمله الشان والطريق ومن القول المخصوص اعني
وقضيته انه مشترك عنده بين خمسه اشيا لكنه في شرح المعتمد فسر الشان والطريق
بمعنى واحد فيكون الاقسام عنده اربعه فلهذا حذف المصنف الطريق لكن
عليه نقد فانه يقتضي انه مشترك عنده بين هذه المفاهيم ومن جملتها الفعل بخصوصه
وابو الحسين لم يتعرض للفعل بخصوصه انما تعرض للشان والطريق كما تراه وبهذا
اعترض الامدي على صاحب التحصيل والمنتخب فانهما عبرا بعبارة المصنف ولهذا
لم يتعرض في المحصول للفعل في حكايته عن ابي الحسين ص وحده افتصا فعل
عركب مدلول عليه بغير كف ش البحث في الامر في مقامين احدهما في لفظه وقد

القول الذي عزاه ابن برهان الى
كافه العلماء ليس هو او انما هو
الاشتراك بين الخمسه كما نقله
البرماوي وغيره اسمعيل

قوله انما حكاه على سبيل الفرض
صحيح بحث ان الاحكام
فكيف قوله والالزام
اسمعيل الحنفي الحنفي
اشعل

قوله وكذا عزاه الى الحسين
البصري الامام في المحصول

سبق والثاني في مدلوله والكلام الان فيه وقد اختلف فيه فذهب نفاة الكلام
النفسي الى انه عبارة عن اللفظ الطالب للفعل وذهب المثبتون الى تفسيره
بالمعنى الذهني وهو ما قام بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك
الاقتضاء واللفظ دالٌ عليه وعليه جرى المصنف وهذا اصدّ احد بالاقتضاء
دون القول فاقتضاء الفعل جنس يشمل الامر والنهي والمراد بالاقتضاء ما قام
بالنفس صيغة امر في هذه المواضع من الطلب فخرج ما ليس باقتضاء كالاباحة
في قوله تعالى فاصطادوا والتعجيز في فاتوا بسورة وامثالها فالصيغة صيغة
امر في هذه المواضع الا انه ليس بامر على الحقيقة لعدم الاقتضاء وقوله غير كف
فصل خرج به النهي فانه وان كان طلب فعل ايضا ولكن فعل هو كف لان مقتضاه
كف النفس عن الفعل لا الفعل وقوله مدلول عليه بغير كف هذا قيد زاده على
ابن الحاجب فانه يرد عليه نحو كف نفسك عن كذا فانه امر بالكف مع انه ليس غير
كف بل هو اقتضاء فعل هو كف وحينئذ فيكون مدلول مجرورا صيغة لكن المضاف
اليه في قوله غير كف والمعنى ان الفعل الذي يقتضيه الامر فعل خاص وهو غير كف
ولا يرد غير مطلق الكف بل غير كف خاص وهو المدلول عليه بغير كف اما المدلول
عليه بقولك كف او امسك ونحوه فهو امر فاذن ليس فعل هو كف غير امر بل انما
يكون غير امر اذا دل عليه بلفظ غير قولنا اكفف ونحوه مثل لا تفعل ونحوه ولمن
يعتني بان الحاجب ان يقول اراد غير كف عن الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضاء
فلا يرد عليه اكفف ونحوه ص ولا لتعريفه علوا ولا استعلاء وقيل لتعبران واعتبرت
المعتزله وابو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلو واعتبرا بو الحسين
والامام والآمدي وابن الحاجب الاستعلاء ش في اعتبار العلو والاستعلاء في الامر
اربعة مذاهب اصحها عدم اعتبارهما ونقله في المحصول عن الاصحاب لامكان
ان يقوم بذات الادنى طلب من الاعلى ويحيل انه امر وسعه والفرق بين
العلو والاستعلاء ان العلو كون الامر في نفسه اعلى درجة والاستعلاء ان يجعل
نفسه عاليا بكبر او غيره وقد لا يكون في نفس الامر كذلك فالعلو من الصفات
العارضة للناطق والاستعلاء من صفات كلامه والثاني يعتبران وجزم ابن

القشيري والثالث يعتبر العلو وبه قالت المعتزله وجمع من اصحابنا وقالوا
لا يصدق الا به اي بان يكون الطالب اعلي رتبه من المطلوب منه فاما ان
يكون مساويا له فهو التماس او دونه فسوال الرابع يعتبر الاستعلا دون
العلو وافسد البيضاوي المذهبين بقوله تعالي حكايه عن قول فرعون لقومه
في مجلس المشاوره ماذا تامرون ومعلوم انتفا العلو اذ كان فرعون في ملك
الحاله اعلي رتبه منهم وقد جعلهم آمرين له وانتفا الاستعلا اذ لم يكونوا مستعلين
عليه وهذا منه علي ان معني الامر في الايه القول المخصوص وليس كذلك وانما المراد
المشوره نعم قوله تعالي الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشا تقتضي مجامعه الامر
مع ان الآمر أدون رتبه وافسد مذهب الحسين بان كثيرا من ايات الامر في القران
في غايه اللطف وغايه الاستجلاب كذكر النعم والوعد بالنعيم كما في قوله تعالي
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله الي غير ذلك من الايات المنافيه للاستعلا والملازمه اخراجها عن الوجوب

ص واعتبر ابو علي وابنه اراده الدلاله باللفظ علي الطلب ش مذهب الفقها
ان الامر امر بصيغته ولا يعتبر معه اراده اخري لان هذه الصيغه وضعت
لمعني فلا تفتقر في افادتها اياه الي الاراده كسايز الالفاظ الدالله علي معانيها
وذهب ابو علي الجباي وابنه وابو هاشم وعبد الجبار وابو الحسين الي اعتبار
اراده الدلاله بها علي الامر وعلي هذا قالوا لا يكون صيغه التهديد امرا ولا
يكون المعلوم من الله موته علي الكفر مامورا بالايمان لانتفاء الدلاله علي الطلب
فان شرط الدلاله علي الطلب كون المدلول عليه بالصيغه مرادا فحيث لم يرد
لم تكن الصيغه دالله علي الطلب لانتفاء شرطه واحتجوا بان الصيغه كما ترد
للطلب ترد للتهديد مع خلوه عن الطلب فلا بد من ميز منهما ولا ميز سوي الاراده
واجيب بان التميز حاصل بدون الاراده لان صيغه الامر حقيقه في القول
مجاز في الفعل وهذا كاف في التميز واعلم ان ابن برهان قال الاراد ات ثلاث
احدها اراده ايجاد الصيغه احترازا عن الناسي وهو متفق علي اعتبارها
وثانيها اراده صرف اللفظ عن غير جهه الامر احترازا من التهديد ونحوه فاختلف

نتام

الي وجهه الامر ص

اصحابنا فاعتبرها المتكلمون ولم يعتبرها الفقهاء وقالوا الصيغة محمولة على الامر
وانما اراده فعل المامور به والامثال احترازا عن الحاكي والمبلغ
وهذه مسئلة الخلاف سنادين ذكر من المعتزله وهذه غير طريقه المصنف ص
والطلب بديهي ش لما اخذ في احد الاقتضاء وهو الطلب اورد عليهم ان الطلب
اخفى من الامر فهو تعريف بالاخفى فاجابوا بالمنع فان الطلب بديهي التصور
فان كل احد يفرق بالبديهه بين طلب الفعل وطلب الترك وبينها وبين المفهوم
من الخبر لانه من الامور الوجدانيه كالجوع والشبع وهذا النوع من الاستدلال
عولوا عليه في مواضع كثيره في اثبات بداهه الشيء وهو ضعيف لانه لا يلزم
من الحكم بالشيء والتفرقه بينه وبين غيره بالبديهه ان يكون ذلك الشيء
معلوما بكنه حقيقته بالبديهه نعم يلزم منه ان يكون معلوما من بعض الوجوه
بالبديهه وذلك لا يلزم بداهته فان قيل البديهي لا يفتقر الى الدليل وانتم
قد استدللتم عليه قلنا قد يكون التصور بديهيا وبداهته لا يكون بديهيه
وهذا احد وا البديهي من التصورات بالذي لا يفتقر في حصوله الى تصور اخر
لعلم باحد ما هيته ولا يقدح ذلك في بداهته لان بداهته غير ذاته وانما
القادح في بداهته توقف حصوله على تصور اخر وقد فسروا الطلب بانه المعنى
القايم بالنفس يجري مجرى العلم والقدره وسايرا لصفات القايمه به وهذه
الصيغه المخصوصه دالة عليه ص والامر غير الاراده خلافا للمعتزله ش لا
خلاف سنادين المعتزله ان الامر دل على الطلب وانما اختلفوا في حقيقه الطلب
فعند المعتزله هو اراده المامور به وعندنا هو شيء غير الاراده وانه يقوم بالنفس
معنى سوى اراده الفعل المامور به فانا نجد الآمر يامر بما لا يريده لان الايمان
من الكفار مطلوب بالاجماع ومنهم من اخبر الله بانه لا يومن فلو كان ايمانه محالا
لاحاد الله بعدمه والمحال لا يكون مرادا لله تعالى ولان الطلب قد يتحقق
بدون الاراده لانه يجتمع مع كراهته ولانه لو كان الامر الاراده لوجب
وجود اوامر الله كلها فان اراده الفعل تخصيصيه يحال حدوثه فاذا لم يوجد
ما يخصص به فان قيل هلا قال المصنف وهو غير الاراده فانه اخصر وكاعم

به في المزاج قلنا كل منهما صحيح لان الامر دال على الطلب النفساني والطلب مدلول الامر فصح ان يقال الامر غير الارادة وان يقال الطلب غير الارادة لكن تعبير المصنف اولى لان الطلب كله ليس هو امرا عند المعتزله بل امر خاص وهو مع العلو فلهذا صرح بلفظ الامر انه محل الخلاف لا الطلب مع الارادة **ص مسئله** القايلون بالنفسي اختلفوا في ان الامر هل له صيغه تخصه والنفي عن الشيخ فقيل الوقف وقيل للاشتراك والخلاف في صيغه افعل **ش** المثبتون للكلام النفسي اختلفوا في ان الامر هل له صيغه تخصه فنقل عن الشيخ الاشعري انه لا صيغه له تختص به وان قول القايل افعل متردد بين الامر والنهي وان قرض حمله على النهي فهو محتمل متردد بين جميع محتملاته ثم اختلف اصحابه في تنزيل مذهبه فقيل اراد الوقف على معنى لا يدري على اي وضع جرى قول القايل افعل في اللسان وقيل للاشتراك فاللفظ صالح لجميع المحامل صلاحيه اللفظ المشترك للمعاني التي ثبت اللفظ لها واشار بقوله والخلاف الى ما قاله امام الحرمين والغزالي ان خلاف الاشعري انما هو في صيغة افعل خاصه لكونها مترددة في اللغه بين محامل كثيره فاما قول القايل امرتك وانت مامور واوجبت والزمت فلا خلاف انه من صيغ الامر ولا ينكره الاشعري وذاهبهم الامدي وغيره فقالوا الوجه لتخصيص مامور وسواه الخلاف لصيغه افعل فان مذهب الشيخ ان الامر عباره عن الطلب للقايم بالنفس وليس له صيغه مخصوصه به بل يعبر عنه بالعبارات والاشارات الداله عليه بواسطه انضمام القراين معها وقال غيره من مثبتي الكلام النفسي ان له صيغا تختصه بحيث يفهم منها غيره عند تجردها عن القراين الصارفه عنه وهي كصيغه افعل وليفعل وفعال وما في معناها من سايرا للغات ونحو قول القايل امرتك وانت مامور من صيغ الامر وليس من صيغ الامر فلا يدفع ذلك الخلاف اذ الخلاف في الامر هل له صيغه انشا مختصه به ام لا وهذا الخلاف انما هو عند القايلين بكلام النفس واما المنكرون له كالمعتزله وغيرهم فالامر وسايرا قسام الكلام لا حقيقة له عندهم الا العبارات فلا ياتي ذلك الخلاف عندهم **ص** وترد

للوجوب والندب والاباحه والتهديد والارشاد واراده الامتثال والاذن
والامتنان والاكرام والتسخير والتكوين والتعجيز والاهانه والتسوية
والدعاء والتمني والاحتقار والخبر والانعام والتفويض والتعجب والتكذيب
والمشورة والاعتبار شر ورد صيغه افعل لبضع وعشرين معنى اولها الوجوب
نحو اقيموا الصلاه ثانيها الندب فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ثالثها
الاباحة كلوا من الطيبات وقال ابو علي الجبائي في قوله تعالى في اهل الجنه
كلوا واشربوا هو اباحة ولا يريد الله تعالى ولا كرهه كمباحات الدنيا
وقال ابو هاشم نجوز ان يريده لما فيه من زياده السرور للمثاب وقال القاضي
عبد الجبار يجب ان يريده لان الثواب لا يصح الا بها رابعها التهديد اعملوا
ما شيتم خامسها الارشاد واستشهدوا شهيدين والفرق بينه وبين الندب
ان المندوب مطلوب لثواب الاخره والارشاد لمنافع الدنيا ولا يتعلق به ثواب
فانه لا ينقص الثواب بترك الاشهاد ولا يزيد بفعله سادسها اراده الامتثال
وقد نظر بفرد المصنف بذكره وليس كذلك فقد اشار اليه في المستصفى في الكلام
على ان الامر لا يستلزم الارادة الا انه لم يذكره عند تعدد معاني افعل ومثله
بقولك عند العطش اسقني ماء فانك لا تجد من نفسك الا اراده السقي عين طلبه
والميل اليه وهو خلاف المعاني التي يلبقه وان فرضنا ذلك من السيد في حق
عبده تصور ان يكون للوجوب او الندب مع هذه الزياده وهو ان يكون لغرض
السيد فقط وذلك غير متصور في حق الله فان الله غني عن العالمين ويدل على ان
مراد المصنف حكايه ان صيغه افعل حقيقه لاراده الامتثال بالمعنى الذي
سنبينه ولولا انه قدمه هنا لحسن ذكره هنا كما تابعها الاذن كقولك
لمن طرق الباب ادخل وكانه قسم من الاباحه ثامنها التاديب كقوله صلى
الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن ابي سلمه كل مما يليك وجعله بعضهم قسما من
المندوب لان الادب مندوب اليه تاسعها الانذار قل تمتعوا فان مصيركم
الى النار وجعله بعضهم قسما من التهديد والصواب غايرهما فان التهديد هو
التخويف والانذار هو الابلاغ لكن لا يكون الا في المخوف فقوله تعالى تمتعوا

والتاديب والانذار

فيما بعد قولان من ذلك

ح نظر على ولا يجوز ان يريد المصنف به اراده الامتثال لامراخر كقول صلى الله عليه وسلم لست عبد الله المقتول ولكن عبد الله القاتل ولس المراد به الامر بالتعرض لان يكون مقتولا بل اراد الاخبار وعدم مبالاته القتل ه

امرا بلاغ هذا الكلام المحتوب الذي عبر عنه بالامر عاشرها الامتنان نحو كلوا
مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة ان الاباحة مجردة الاذن وانه
لابد من قرن الامتنان بذكر احتياج المخلوق اليه وعدم قدرتهم عليه ونحوه
بين الاباحة قد سقدم في خطر مثل فاذا حللتم فاصطادوا حادي عشرها الاكرام
نحو ادخلوها بسلام امنين فان قرنه بسلام امنين يدل عليه قال صاحب المفتاح
ولا وجه لحمله على الوجوب كما زعم بعض المعتزلة فان الاخرة ليست دار تكليف
ولا تكليف فيها بالوعيد على الترك ثاني عشرها التسخير نحو كونوا قرده خاسئين
وتوهم الغزالي ان المراد به الاشتهار فقال اللايق بنعمته سخريه
التسخير
سخرية بكسر السين لا تسخيرا فان النعمة والاكرام قال الله تعالى يسخر لكم الليل
والنهار وسخر لكم ما في السموات وما في الارض وسخر له الريح تجري بامره
والتسخري بالكسر الهزؤ قال الله تعالى ليتخذ بعضهم بعضا سخريا قلت وانما
التسخير لغة التذليل والاهانة والمراد انه عبر بها عن نقلهم من حاله الى اخرى
الا لا لهم ثالث عشرها التكوين نحو كن فيكون وسماه الغزالي بكلا التقديرين
لان المراد منه اظهار كمال قدرة الله وان مراده لا تتاخر عن ارادته والفرق
بينه وبين التسخير لغة ان التكوين شرعه الوجود عن العدم وليس فيه انتقال
الى حالة ممتهنة بخلاف التسخير فانه لغة الذلة والامتهان في الغالب رابع عشرها
التعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله خامس عشرها الاهانة ذق انك انت العزيز
الكريم ومنهم من يسميه التهكم وضابطه ان يوتى بلفظ يدل على الخير او الكرامة
ويراد منه ضده سادس عشرها التسوية اصبروا او لا تصبروا سابع عشرها الاحتقار
لقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام مخاطبا للسحرة بل القوا ما انتم ملقون
ان الاهانة سم
يعني ان السحر الجلي ثامن عشرها وان اعظم ففي مقابلة المعجزة حقير والفرق
بينه وبين الاهانة انها تكون بالقول او الفعل او تركهما دون مجرد الاعتقاد
والاحتقار بدليه من الاعتقاد بدليل ان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به ولا
يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال انه اهانه ما لم يصدر منه قول او فعل
نبي عن ذلك تاسع العشرين اخرها لقوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع
الدعاء اللهم اعزني بالدين الذي لا ذل لمن تعزز به والسيد الذي لا سيد فوقه

ماشيت اي صنعت ماسيت على احد الاقوال الحادي والعشرون الانعام كلوا
من طيبات ما رزقناكم كذا قاله الامام في البرهان فقال وهو وان كان فيه
معنى الاباحة فان الظاهر منه تذكير النعمة الثاني والعشرون النقوض نحو فاقض
ما انت قاض ذكره الامام الثالث والعشرون التعجب ذكره الصفي الهندي ومثاله
بقوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا وهذا مثل به ابن برهان والآمدي للتعجيز
ولكن العبادي في طبقاته مثل التعجب بقوله تعالى انظر كيف ضربوا لك الامثال
الرابع والعشرون التكذيب نحو فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين
الخامس والعشرون المشورة نحو فانظر ماذا ترى السادس والعشرون الاعتبار
انظروا الى ثمره ص والجمهور حقيقة في الوجوب لغة او شرعا مذاهب وقيل
في الندب وقال الماتريدي للمشترك بينهما وقيل مشتركة بينهما وتوقف القاضي والغزالي
والآمدي فيها وقيل مشتركة فيها وفي الاباحة وقيل في الثلاثة والتهديد وقال
عبد الجبار لارادة الامثال وقال الابهري امر الله تعالى للوجوب وامر النبي
صلى الله عليه وسلم المتدا للندب وقيل مشتركة بين الخمسة الاول وقيل بين
الاحكام الخمسة والمحاملي وافقا للشيخ ابي حامد وامام الحرمين حقيقة في الطلب
الجازم فان صدر من الشارع وجب الفعل ش اجمعوا على ان صيغة افعل ليست
حقيقة في جميع هذه المعاني وانما الخلاف في بعضها وفيه مذاهب احدها قول
الجمهور انه حقيقة في الوجوب فقط مجاز في البواقي وهو المحكي عن الشافعي واختلف
القائلون به هل ذلك لغة او شرعا او عقلا وصحح الشيخ ابو اسحق انه لوضع اللغة
ونقله امام الحرمين عن الشافعي وهذا صدر به المصنف والثاني انه حقيقة في
الندب وبه قال ابو هاشم وغيره والثالث قول ابي منصور الماتريدي عن الحنفية
انه للمشترك بينهما اي القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب فيكون
متواطيا الرابع انه مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي وبه قال المرتضى من الشيعة
والخامس قول القاضي وشيعته الوقف قالوا هو حقيقة اما في الوجوب واما
في الندب واما فيهما جميعا بالاشتراك اللفظي لكنا لا ندري ما هو الواقع في
الاقسام الثلاثة وحكي الصفي الهندي عن القاضي وامام الحرمين والغزالي التوقف

اوغفلا منه

في انه

في انه حقيقه في الوجوب فقط او الندب فقط او فيهما بالاشتراك اللفظي او
المعنوي وهذا يقتضي تردده بين اربعه والذي في المستصفى تردده بين ثلاثه
ولم يذكر الاشتراك المعنوي واطلاق والسادس مشترك بين الوجوب والندب
والاباحه واختلف القايلون به هل هو من الاشتراك اللفظي او المعنوي واطلاق
المصنف حكايته محتمل للامرين والسابع مشترك بين هذه الثلاثه والتهديد والثامن
قول عبد الجبار انه حقيقه في اراده الامتثال فقط والوجوب وغيره مستفاد من
القراين وعزاه ابن السمعاني لابي هاشم واوضحه فقال اذا قال القايل لغيره افعل
لغيره دل على انه مريد منه الفعل فان كان القايل حكيما وجب كون الفعل على صفه
تابده على حسنه يستحق لاجلها المدح فاذا كان المقول له مكلفا جاز ان يكون واجبا
وان يكون مندوبا فاذا لم يقم دليل على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار
على المحقق وهو كون الفعل ندبا يستحق فاعله المدح واعلم ان هذا من المصنف
تكرار فقد سبق في قوله واعتبر ابو علي وابنه اراده الدلاله باللفظ على الطلب
ثم ان هذه المسله مفرعه على القول بالكلام النفسي وعبد الجبار ممن ينكره فكان ينبغي
ان يقول واما المنكرون له فقالوا لا يكون امرا الا بالاراده والتاسع التفصيل
بين امر الله وامر رسوله فامر الله حقيقه في الوجوب وامر النبي صلى الله عليه وسلم
المتبادر الندب وحكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن شيخه ابي بكر الابهري
واحترز بالمتبادر عما كان موافقا لنص او مبينا لمجمل فيكون للوجوب ايضا
وذكر الماوردي ان النقل اختلف عن الابهري فروي عنه هذا وروي
عنه انه للندب مطلقا والعاشر ان صيغه افعل مشتركه بين الخمسه الاول
اي بين الوجوب والندب والاباحه والارشاد والتهديد كذا حكاه الغزالي
الحادي عشر مشتركه بين الاحكام الخمسه اعني الوجوب والندب والاباحه والكراهه
والتحريم حكاه في المحصول الثاني عشر مشتركه بين الاحكام قول الشيخ ابي
حامد الاسفرايني وامام الحرمين وغيرهما انه حقيقه في الطلب الجازم رجحه
اللسان وكون هذا الطلب متواعدا عليه شيء اخر يات في اوامر الشرع بدليل
مرجح وحينيذ فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من الشرع واللغه فقد

وافق القائلين بالوجوب وان كان قد خالفهم في هذا التركيب واعتذر المصنف
في هذا النقل المازري فانه قال في شرح البرهان هذا الذي اختاره امام
الحرمين صرح به الشيخ ابو حامد الاسفرايني وسبقه الى اختياره فاشار الى ان
الامر يقتضي حتم المامور على الفعل واقتضاؤه منه اقتضاء جازما ولكن اذا ثبت
هذا من جهة اللسان بقي بعده الوعيد قال المصنف وهو المختار عندنا فان الوعيد
لا يستفاد من اللفظ بل هو امر خارجي عنه ولكنا نقول المنقول عن الشافعي
ان الصيغة تقتضي الوجوب ومراده الصيغة الواردة في الشرع اذا عرض له
في الكلام في شيء منها ولم يصرح الشافعي بان اقتضاها للوجوب مستفاد منها فلعله
يرتضي هذا التركيب ويقول به وهذا المذهب يغاير المذهبين السابقين صدر
المسئلة اعني القول بالوجوب هل هو بالشرع او باللغة فصير المذاهب ثلاثة
الوجوب بالشرع الوجوب باللغة الوجوب بضم الشرع الى اللغة ص وفي وجوب
اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام س ما سبق في صيغة افعل من حيث هي
فاما اذا صدرت من الشارع مجردة عن القرائن وجب الفعل عملا بالحقيقة وهل
يجب اعتقاد ان المراد بها الوجوب قبل البحث عن كون المراد بها ذلك فيه خلاف
العام في وجوب اعتقاد عمومه قبل البحث عن المخصص وسياتي ان شاء الله تعالى في
مباحث العام وهذه المسئلة غفل عنها من ذكرها وممن صرح بجريان الخلاف
هنا الشيخ ابو حامد الاسفرايني في كتابه في الاصول وابن الصباغ في العدة ص فان ورد
بعد حظر قال الامام اذا استبدان فللاباحة وقال ابو الطيب والشيرازي
والسمعاني والامام للوجوب وتوقف امام الحرمين س الخلاف في ورود الامر بعد
حظر سابق كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا اشهدوا واما وروده بعد
الاستيذان فذكر الامام الزاري ومثله بقول الصحابة كيف نصلي عليك قال
قولوا اللهم صل على محمد وفيه ثلاثة مذاهب اصحها انه للاباحة فان سبق الحظر
قرينة صارفة قال صاحب القواطع وهو ظاهر كلام الشافعي في احكام القرآن
ونقله ابن برهان عن اكثر الفقهاء والمتكلمين والثاني للوجوب لان الصيغة تقتضيه
وورود بعد الحظر لا يزيله وهو اختيار القاضي ابي الطيب والشيخ ابي

مغايرة للمذاهب الثلاثة السابقة هو

اسحق والسمعاني والامام في المحصول ونقله الشيخ ابو حامد الاسفرايني في كتابه
عن اكثر اصحابنا ثم قال وهو قول كافة الفقهاء واكثر المتكلمين والثالث الوقف
بينهما وهو اختيار امام الحرمين مع كونه ابطل الوقف في لفظه ابتداء من غير
تقدم حظر واعلم انهم لم يحكوا هنا القول الاتي في المسئلة بعدها برجوع
الحال الى ما كان قبلها ولا بعد طروه **ثانيها الاول** قوله او اما قال الامام
او استيذان ليس معناه ان الامام قال ان ورد بعد حظر او بعد استيذان
فللاباحة بل معناه ان وروده بعد الاستيذان فايد افاده الامام ان حكمه
حكم وروده بعد الحظر وحكمه بعد الحظر فيه الخلاف وهي بافعه في الاستدلال
على وجوب الصلاة في التشهد **الثاني** ترجمه المسئلة بالامر بعد الحظر قاله
الجمهور وعن القاضي ابي بكر انه رغب عنها وقال الاولى ان يقال افعل بعد
الحظر ان افعل تكون امرا تارة وغير امر والمباح لا يكون مامورا به والامر هو
ما دون فيه **ص** اما النهي بعد الوجوب فالجمهور للتحريم وقيل الكراهة
وقيل للاباحة وقيل لاسقاط الوجوب وامام الحرمين على وقفه **ش** النهي الوارد
بعد الوجوب هل يقتضي التحريم على مذاهب اصحها قول الجمهور انه للتحريم
ولا يقتضي الوجوب السابق قرينة في حمل النهي على رفع الوجوب وحكى الاستاد
والقاضي فيه الاتفاق وفرقوا بينه وبين الامر بعد الحظر حيث اعتبروا القرينة
هناك ولم يعتبروها هنا بوجهين احدهما ان النهي لدفع المفاسد والامر لتحصيل
المصالح واعتناء الشارع بدفع المفاسد اكثر من جلب المصالح ثانيهما ان
ان النهي عن الشيء موافق للاصل الدال على عدم الفعل ولا كذلك الامر
والثاني انه للكراهة التنزيه وهذا القول موجود في المسودة الاصولية
لبني تيميه عن حكاية القاضي ابي يعلى عنهم والثالث انه للاباحة كالقول به
هناك ويدل له قوله تعالى قال ان سالتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني والرابع
انه يرفع ذلك الوجوب فيكون نسخا ويعيد الامر الى ما كان قبله وهذا
يرد على مذهب صاحب المسودة الاصولية وانتصر الحاكم انه على الوقف وهو
قول امام الحرمين فقال اما انا فاشبه ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغه

الامر بعد الحظر ص مسألة الامر يطلب الماهية لا التكرار ولا المرة
ولا المرة ضرورية وقيل مدلوله وقال الاستاذ والقزويني للتكرار مطلقا وقيل ان
علق بشرط او صفة وقيل بالوقف ش الامر يطلب الماهية اي المجرد عن التقييد
بالمرة او التكرار اختلفوا فيه على مذاهب اصحها قول المحققين انه لا يدل على
المرة ولا على التكرار وانما يدل على طلب ماهية المأمور به فتطلم ان المرة
الواحدة لا بد منها في الامتثال فهي من ضروريات الاتيان بالمأمور به لا ان الامر
يدل عليها بذاته والثاني انه يدل على المرة بلفظه ولا يحتمل التكرار اصلا وانما
حمل عليه بدليل ونقله الشيخ ابو اسحق عن اكثر اصحابنا وابي حنيفة واكثر
الفقهاء والثالث انه للتكرار مطلقا المستوعب لزمان العمر وبه قال الاستاذ
ابو اسحق والشيخ ابو حامد القزويني في ما نقله عنه صاحبه الشيرازي في شرح
اللمع لكن شرط هذا القول الامكان دون ازمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات
الانسان كما قاله الشيخ ابو اسحق وابن الصباغ ومراد المصنف بالاطلاق ما سنذكره
في مقابله من الحلاف والرابع ان علق بشرط او صفة اقتضى التكرار مثل وان كنتم
جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا وان كان مطلقا لم يقتضه
واختاره الآمدي وابن الحاجب انه لا يقتضي التكرار في المعلق ايضا وقال البصري
لا يقتضيه لفظا ويقتضيه قياسا الخامس الوقف قالوا وهو مختار لشيئين احدهما
ان يكون مشتركا بين التكرار والمرة فيوقف اعماله في احدهما على قرينة والثاني
انه لا يعرفه فيوقف لجهلنا بالواقع ص والفور خلافا للنوم وقيل
للفور اذا العزم وقيل مشترك ش والفور عطف على قوله لا التكرار اي الامر
المطلق مقتضاه طلب الفعل المأمور به والدال له على خصوص الفورية والتراخي
فيجوز البدار الى الامتثال عقيب وروده ويجوز التاخير لاشعين احدهما بخصوصه
الا بدليل قال امام الحرمين ينسب الى الشافعي واصحابه وهو الليق بتعريفاته في
الفقه وان لم يصرح به في مجموعاته في الاصول والثاني انه يقتضي الفور اي
وجوب البدار الى الفعل ومنع التاخير عن اول وقت الامكان بلا عذر وهو
قول الحنفية والحنابلة وكذلك المالكية كما قاله القاضي عبد الوهاب واحتار من

اصحابنا القاضي ابو حامد المروروذي وابو بكر الصيرفي والمالكية انه للفور او العزم وهذا عائد لأعم من المضيق والموسع ثم العزم انما يكون في الموسع والثاني هذا العود للاعم اذا تفرد بعض افراد الاعم بالحكم لا يوجب عدم العود الى الاعم ولهذا قال ابن الحاجب وقال القاضي اما الفور واما العزم مع تصويره المسئله بمطلق الامر غير مقيد بالموسع ولا المضيق وكل متكلم على المسئله حتى القاضي نفسه تكلم عليها مطلقا ثم اختار هذا بناء على اصله في ان الواجب الموسع وان العزم فيه واجب عند التاخير والرابع انه مشترك حكاه في المراح واصله ان في المسئله قولا بالوقف اما لعدم العلم بدليله او لانه مشترك بين اقتضاء الفور والتراخي بالاشتراك اللفظي فكان الاحسن التصريح بالوقف ليشمل هذين الاحتمالين ص والمبادرة ممتثل خلافا لمن منع ومن وقف س لو بادر الى فعله اول الوقت من غير تاخير فالمشهور انه ممتثل سواء قلنا الامر يقتضي الفور ام لا ووراء قولان غريبان احدهما حكاه ابن الصباغ في العدة عن بعضهم انه قال لا يقطع بكونه ممتثلا لجواز ارادة التراخي وقال ان العاقل به خرق الاجماع ومثله قول الامام في البرهان ان من ترجم المسئله بان الصيغة هل تقتضي التراخي فلفظه مدخول فانه يقتضي لكونه مشكوكا في ان المراد به الفور او التراخي فيتوقف في الامتثال وهو يقتضيه كلام امام الحرمين ص مسئله قال الكرازي والشيرازي وعبد الجبار الامر يستلزم القضاء بامر جديد استدلالا بحد الامر السابق يعني انه يستلزمه لا انه عينه قولان فذهب عبد الجبار والامام في المحصول الى الثاني متمسكين بقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فقوله فليصلها اذا ذكرها دليل على ان الامر الاول باق عليه وان الواجب بعد الوقت هو الواجب الذي كان في الوقت وما نقله المصنف عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي سهو فانه صحح في اللمع قول الاكثرين وذهب الاكثرون الى ان القضاء بامر جديد لانه فات الامر بفوات الوقت فقوت الوجوب والحديث حجة لنا لان قوله فليصلها امر جديد فلو كان الامر الاول باقيا عليه لم يحتج الى هذا الامر فلما ذكره دل على وجوبه بهذا الامر لا بالامر الاول ص والاصح ان الاتيان بالمامور

افتضاء الامر التراخي كالفور حتى لو فوض الامر الى الولد لم يفعل الا بعد مدة معتدل بها عاد التخيير

وقال الاكثر القضاء بامر جديد س اذا قلنا بالثاني فالقضاء فعل في وقت معين يفوت الوقت المعين بفواته

اقول الامام الرازي كما فيه ان يريد ان الامر الاول باق عليه وان الواجب بعد الوقت هو الواجب الذي كان في الوقت وما نقله المصنف عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي سهو فانه صحح في اللمع قول الاكثرين وذهب الاكثرون الى ان القضاء بامر جديد لانه فات الامر بفوات الوقت فقوت الوجوب والحديث حجة لنا لان قوله فليصلها امر جديد فلو كان الامر الاول باقيا عليه لم يحتج الى هذا الامر فلما ذكره دل على وجوبه بهذا الامر لا بالامر الاول ص والاصح ان الاتيان بالمامور

يستلزم الاجزاء ش ابان المكلف بالمامور به على الوجه المشروع يستلزم الاجزاء
والاتيان بالمامور به بعد الامتثال متعضيا اما لذلك الماتي به ويلزم تحصيل الحاصل
او لغيره ويلزم ان لا يكون الاتيان تمام المامور به بل بعضه والفرض خلافه
وقال ابو هاشم وعبد الجبار لا يوجب كالا يوجب النهي الفساد قال في المنتهى ان
اراد انه لا يمتنع ان يرد امر بعده بمثله فسلم ويرجع النزاع في تسميته قضاء وان اراد انه
لا يدل على سقوطه فساقط قلت وبالاول صرح عبد الجبار في العهد انه
لا يسلم منه بمعنى انه لا يمتنع ان يقول الحكيم افعل كذا فاذا فعلت اثنا لواجب
ويلزمك مع ذلك القضاء والخلاف مبني على تفسير الاجزاء بسقوط القضاء اما اذا فسر بانه
يسقوط التعبد به فالامتثال محصل للاجزاء بلا خلاف فكان حق المصنف التنبيه
على ذلك ليعرف به خلل من اطلق الخلاف ص وان الامر بالامر بالشيء ليس امرا به
ش اي ليس امرا لذلك الغير بذلك الشيء على الاصح فانه صلى الله عليه وسلم قال لعمر
لما طلق ابنه عبد الله زوجته في الحيض مره فليراجعها فلم يكن امرا لعمر براجعه واجبا
على عبد الله لما كان الامر له بذلك مرا به خلاف ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم لابيه
اخبره ان الله امره بالرجعة او اني آمره بها ولا يصار الى انه امر الا بدليل ونقل
العالمي من الحنفية عن بعضهم انه امر وحكى سليم الرازي في التقريب ما يقتضي انه
يجب على الثاني الفعل حزما وانما الخلاف في تسميته امرا وقال في المحصول الحق
ان الله اذا قال لزيد اوجبت على عمرو كذا وقال لعمرو وكل ما اوجب عليك زيد
فهو واجب عليك فالامر بالامر امر بالشيء في هذه الصورة ولكنه بالحقيقة
انما جاء من قوله كلما اوجب فلان عليك فهو واجب عليك اما لو لم يقل ذلك فلا
يجب كما في قوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فان ذلك
الامر لا يقتضي الوجوب على الصبي انتهى والحق التفصيل فان كان للاول ان يامر
الثالث فالامر الثاني بالامر للثالث امر للثالث والا فلا ص وان الامر بلفظ متناول
داخل فيه ش اي امر بلفظ متناول نفسه هل يدخل في الامر نظرا الى عموم اللفظ
وكونه امرا لا يصلح معارضا فيه قولان اصحهما عند المصنف نعم وهذا ما تبع
فيه الهندي فانه عزاه للاكثرين لكن ذكرت في كتاب الوصول الى ثمار الاصول

في باب

في باب العموم ان الاكثر وهو مذهب الشافعي عدم الدخول لا سيما على قول من
اشترط في الامر العلو وينبغي ان يكون موضع الخلاف ما اذا لم يكن ما مورا لمخاطبه
غيره فان كان لم يدخل فيه قطعا وبهذا قطع اصحابنا فيما لو وكله ولو بصنعه
الامر ليبري غرماءه والوكيل من جملة الغرماء انه ليس له ان يبري نفسه وعلله
صاحب التتمة بما ذكرنا ونص الشافعي انه لو وكله ان يفرق ثلثه على الفقرا
ليس له صرفه الى نفسه وان كان فقيرا او مسكينا ووجهه القاضي في تعليقه
بان المذهب الصحيح ان المخاطب لا يدخل في امر المخاطب اياه في امر غيره قال واذا
امر الله تعالى نبيه بان يامر امته ان يفعلوا كذا لم يدخل هو في ذلك الامر اهـ
واحترز بقوله بلفظ منا وله عن ما اذا امر بلفظ خاص فانه لا يدخل الآمر
تحته قطعا وقد اعترض على المصنف فقيل كيف يجتمع هذا مع قوله في اخر العام
الاصح ان المخاطب داخل ان كان خبرا لا امرا وقد عرف بحدوده السوال ثم انفصل
عنه وقال الآمر يطلق على المشي وعلى المبلغ عن المشي فيقال الله سبحانه امر
بطريق انه الحاكم المشي الحاكم بمضمون الامر وهذا بطريق الحقيقة ويطلق على
النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار انه المبلغ عن الله تعالى اذا عرفت هذا فالآمر
بلفظ منا وله قد يجي بلفظ عام وقد يجي بغيره كالتثنية والجمع غير المحلى اذا تحقق
دخول فيها بطريق من الطرق وحاصله ان موضوع المسئلين مختلف فمسئلة
الامر في الانشاء من منشي او مبلغ ومسئلة العموم في الخطاب اعم من ان يكون انشاء
او خبرا ولا يخفى ما فيه من التعسف مع وروده في الصور التي يجتمعان فيها
ولو انه جمع بينهما بحمل المذكور هنا على ما اذا كان الخطاب منا وله كقوله ان الله
يامركما بكذا وقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ونحوه على العموم لصيغه والمذكور
ثم على ما اذا لم يكن اللفظ منا وله كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
فلا يحتمل فيه كلام يدخل موسى في ذلك الامر بدليل قوله في اخر القصة فذبحوها
وما كادوا يفعلون ولا يظن بموسى عليه السلام ذلك وقول المصنف هنا بلفظ منا وله
ولم يذكر هذا القيد هناك صريح فيما ذكرته والعجب منه كيف لم يقع على هذا
وهو ظاهر من لفظه وبه يرتفع الاشكال وقد رايت في التمهيد لابي الخطاب هذا

التفصيل في هذه المسئله والله اعلم وغايه ما يلزم المصنف انه فرق المسئله في موضعين
وذكر كل قطعه في موضع ص وان انابه يدخل المامور الا المانع ش قال الامدي
يجوز عندنا دخول النيابه في ما طلب به مزالافعال البدنيه خلافا للمعتزله واستدلوا
بان الوجوب انما كان لقهر النفس وكسرها والنيابه تنافي ذلك واجاب اصحابنا
بان النيابه لا ماباه لما يلزم من بذل المونه وتحمل المنه وقول المصنف المانع قيد
لا بد منه لخرج بعض البدنيات كالصلاه والاعتكاف وكذا الصوم على الجديد ومن
الناس من عكس هذه العباره فقال الطاعات لا يدخلها النيابه الخ والصوم
على قول لان القصد من الطاعه الاجلال والاثابه ولا يلزم من تعظيم الوكيل تعظيم
الموكل فكانه وكله على ما لا يقدر عليه فلا يصح وعلى هذا نص الشافعي في الام كما بينته
في بحر الاصول واقتصر الشيخ عزالدين في اماليه قال وبهذا يظهر ان ثواب العباده
البدنيه لا يصح للغير لانه مرتب على الاجلال وهو حاصل من الغير وان ثبت قل
لمنع الاستنابه لانه يفعل يحصل مصلحته من الوكيل كما يحصل من الموكل وجوز
الصفي الهندي المسئله فقالوا اتفقوا على جواز دخول النيابه في المامور اذا كان
ماليا وعلى وقوعه ايضا لاتفاقهم على انه يجوز للغير صرف زكاه ماله بنفسه
وان يوكل فيه وكيف لا وصرف زكاه الاموال الظاهره الى الامام اما واجب
او مندوب ومعلوم انه يصرفها للفقرا الا بطريق النيابه واختلفوا في جواز
دخولها فيه اذا كان بدنيا فذهب اصحابنا الى الجواز والوقوع معللين بانه
لا مانع لنفسه اذ لا مسرح قول السيد لعبده امرتك بخياطه هذا الثوب فان خطته
بنفسك او استنبت فيه اثبتك وان ترك الامر عاقبتك واحتجوا بالنيابه في الحج
وفيه نظر فانه لا يدل على جواز النيابه في المامور به اذا كان بدنيا محضا بل
انما يدل على ما هو بدن ومال معا كالحج ولعل الخصم يجوز ذلك فلا يكون دليلا
عليه واحتج المانع بان القصد من ايجاب العباده البدنيه امتحان المكلف والنيابه
تخل بذلك واجيب بانه لا يخل به مطلقا فان النيابه امتحان ايضا ص مسئله
قال الشيخ والقاضي الامر النفسي لمعين نهي عن ضده الوجودي وعن القاضي
نقيضه وعليه عبد الجبار وابو الحسين والامدي وقال امام الحرمين والغزالي

لا عينه ولا يتضمنه وقيل امر الوجوب يتضمن فقط اما اللفظي فليس عين النهي قطعا ولا يتضمنه على الاصح ش الكلام في هذه المسئلة يقع على وجهين احدهما في النفساني وهو الطلب القايم بالنفس والمبتون له اختلفوا على مذاهب احدها انه عين النهي عن ضده وهو قول الاشعري والقاضي واطنب في نصرته في التقريب بنا على اصلهم ان كلام الله واحد لا يتنوع وهو بنفسه امر بما امر ونهي عن ما نهي فكان نفس الامر الذي هيا عن ضده ولا متضمنا له بل هو هو على العكس والثاني ليس عينه ولكن يتضمنه عقلا وذكر امام الحرمين ان القاضي صار اليه في اخر مصنفاته ولعله الشيخ ابو حامد الاسفرايني فانه كذا اصحابنا ونقله المصنف عن عبد الجبار ومن معه وفيه شيء يذكره والثالث انه ليس هيا عن ضده ولا متضمنا له بل هو مسكوت واختاره امام الحرمين والغزالي وابن الحاجب وقال الكيا انه الذي استقر عليه القاضي والرابع التفصيل بين امر الايجاب فيتضمن النهي عن ضده وامر الندب ليس هيا عن ضده ولا متضمنا له فان اضداده مباحه غير منهي عنها وهو قول بعض المعتزله ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضد فهي ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا وانما قيدنا هذا الخلاف بالنفسي للتنبيه على انه ليس الخلاف في صيغه الامر وصيغه النهي اذ لا نزاع في انهما صيغتان مختلفتان وانما النزاع عند القايلين بالنفسي ان الامر هو الطلب القايم بالنفس راجع الى ان طلب فعل الشيء هل هو طلب ترك اضداده ام لا وهذا وان لم يصرح به الجمهور واطلقوا الخلاف فهو متضمن لما ذكرنا والشيخ والقاضي لما بنيا الامر في النفسي وذكرا ان انصاف الشيء بكونه امرا ونهيا لمثابه انصاف الكون الواحد بكونه قريبا من شيء بعيد من غيره الثاني اللساني والمكرون للنفسي الذاهبون الى ان الامر هو نفس صيغه افعل وهم المعتزله قد اتفقوا على ان الامر ليس هيا عن ضده مرجعه المعنى على مذهبين ومعناه ان صيغه افعل مثلا تقتضي ايجادا للقعود فهل تستلزم النهي عن ضده من جهه المعنى القيام من حيث هي مقتضيه ايجاد القعود ام لا فذهب قدماء مشايخهم الى منعه وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين وغيرهما الى اثباته وهو لاء تكلموا الا في اللساني فان الامر عندهم

جرد رحمه الله صيغه افعل عن النفسي واللساني واختلفوا هل يتناول الامر النفسي ضده او لا

العبان فقط تنبيهان الاول ظهر بما شرحناه ان حكايه المصنف عن عبد الجبار وابي الحسين في المقام الاول منقده فانهما لم يتكلما الا في اللساني واما الامدي فانه قال ان جوزنا تكليف ما لا يطاق فليس عنه ولا يستلزمه وان منعناه استلزمه الثاني احترز بقوله معينا عن الواجب الموسع والمخير فان الامر بهما ليس نهيا عن الضد والمسئله مفروضه في الواجب المعين صرح بذلك الشيخ ابو حامد الاسفرايني والقاضي في التقريب وغيرهما واحترز بالوجود عن الترك فان الامر بالشئ نهي عن تركه قطعا ص واما النهي فقيل امر بالضد وقيل على الخلاف س اختلفوا في النهي عن الشئ هل هو امر بضده على طريقين احدهما انه على الخلاف السابق في الامر والثانيه انه امر بالضد قطعا وهي طريقه القاضي في التقريب فانه جزم بان النهي امر بالضد بعد ما حكى الخلاف في الامر ووجهه ان دلاله النهي على مقتضاه اقوى من دلاله الامر على مقتضاه ويدل لذلك ان مطلوب النهي فعل الضد فاستحضار الضد في جانب النهي اولي منه في جانب الامر لانه في جانب النهي المطلوب ولا يطلب لقائل ان يمانع ذهنه فالنهي يستدعي ترجيح جانب المفسده والامر يستدعي جانب المصلحه واعتناء الشارع بدرء المفاسد اكثر من اعتنايه بالمصالح وضعف امام الحرمين هذه الطريقه وقال يلزم منها القول بمذهب الكعبي في نفي المباح فانه انما صار الى ذلك لرجحان الاسي بقدر مباحا الا وهو ضد محظور فيكون حينئذ واجبا واعلم ان الحاجب حكى الطريقه الثانيه وحكى بدل الاولى انه ليس امرا بالضد قطعا ولا نهيا فيجتمع في المسئله ثلاثه طرق لكن المصنف نازعه في ثبوتها وقال انه لم يعثر عليه نقلا ولم يتجه له عقلا وقال غيره انه مبني على ان النهي طلب نفي الفعل او طلب الكف عنه الذي هو ضده كما هو مذهب ابي هاشم فلا يكون امرا بالضد ص مسئله الامران غير متعاقبين او بغيرهما مثلين غيران والمتعاقبان مماثلين والمانع من التكرار والثاني غير معطوف قيل معمول بهما وقيل تاكيد وقيل بالوقف وفي العطف الخامس ارجح وقيل التاكيد فان رجح التاكيد لعادي قدم والا فالوقف ش اذا صدر من الآمر امران فان كانا غير متعاقبين

الثاني لم يكن الثاني عقيب الاول فلا خلاف انهما غيران وجب العمل بهما وان كانا
متعاقبين فلا يخلوان اما ان يختلف المامور بهما او يتماثلا فان اختلفا فكذلك
فيجبان قطعا سواء امكن الجمع بينهما كصل وصم او امتنع كالصلاة مع اداء الزكوة
وان كانا متماثلين فلا يخلوا اما ان يكون المامور به مما يمتنع فيه التكرار او لا يمتنع
فان امتنع فالثاني تاكيد قطعا كقوله اقتل زيدا وان لم يمتنع فلا يخلوا اما
ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان لم يكن معطوفا نحو صل ركعتين
صل ركعتين ففيه ثلاثة اقوال احدها انه يعمل بهما فيجب التكرار لان التاسيس
اولى من التاكيد وعزاه الهندي للاكثرين والثاني تاكيد فيجب لان الامر لكثير
التاكيد في كلامهم والاصل عدم الزايد وبه قال الصيرفي وقد رايته في كتابه
الدلايل والاعلام والثالث الوقف بين حمل الثاني على الوجوب او التاكيد
للاول لتعارض الاحتمالين وبه قال ابو الحسين البصري وغيره واما اذا كان
معطوفا مثل صل ركعتين وصل ركعتين فحكى المصنف قولين ارجحهما يجب العمل بهما
فيجب التكرار اقتضاء العطف المغاير فيكون التاكيد مرجوحا والثاني يحمل
على التاكيد فيجب مرة لانه المتيقن فان رجح في المعطوف التاكيد بعادي من
تعريف نحو صل ركعتين وصل الركعتين وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار
فالعطف والتاسيس يقتضي التكرار والتعريف والعاده يمنعه ويعيد ان التاكيد
فيصار الى الترجيح فمقدم الارجح وهو العمل بالثاني لان حرف العطف المقتضي
للتغاير معارض بلام التعريف وبقي اظهرية التاسيس سالمة من المعارض وان
لم يوجد المرجح بل تساويا وجب الوقف كذا قالوا وظهر ان التوكيد في هذا
الاخير ارجح لان التاسيس يعارضه مخالفة دليل براءة الذمة فيبقى العطف
يعارضه احد الامرين فيبقى الامر الاخر سالما عن المعارضة وهو يقتضي التوكيد
هذا شرح كلام المصنف وقد زاد على ابن الحاجب حكايته قولين في المعطوف يحمله
على التاكيد وفيه نظر فان ظاهر سياقه تصوير مسئلة العطف بما اذا لم
يكن معه لام التعريف وفي هذه الحالة صرح جماعة بانه لا خلاف في حمله
على التاسيس لان الشيء يعطف على نفسه ومنهم الهندي في النهاية قال واما اذا

اصل برواية

ء كان معرفا فمنهم من حمله على التاسيس لاجل العطف وهو الاولى يعني لما سبق
ومنهم من توقف فيه كابي الحسين البصري بناء على تساوي دلالتها على الاعادة
والمغايرة على ما سبق من اصله قال واما اصل الصيغة فمقتضى حمله على غير ما اقتضاه
الاول لو نقل بتساوي دلالتها والاوجب اثبات مقتضى الراجح قلت وكذا حكي
ان الصباغ في العدة جزم بالتاسيس مع العطف ثم قال فان دخله لام التعريف
والعطف مثل صل ركعتين وصل ركعتين فقيل محمل على الاستئناف وقيل بالوقف
فائدة ذكر ان الحاجب هنا مسئلة الامر بمطلق الماهية امر جري وحالف صاحب
المحصول وقد ذكرها المصنف في باب المطلق والمقيد فلا نطيل انا اهملها ص النهي
اقتضا كف عن فعل لا بقول كف س الاقتضا حسن لتناوله الامر واضافته الي
الكف يخرج الامر لانه اقتضا فعل وقولنا لا بقول كف معناه انه ليس كل اقتضا
كف عن فعل نهيا كما اقتضاه اطلاق ابن الحاجب وغيره بل النهي اقتضا كف عن فعل
ويكون ذلك الاقتضا دالا علي ذلك الكف لا بقول كف فان دل بقول كف
كان امرا ولم يكن نهيا كما سبق في حد الامر والحاصل ان كف واكفف وامسك وذر
ودع وجاوز وتنح وعد وتجاوز واياك ورويدك ومهلا وقف واشباهها اوامر
بالمطابقه وان اقتضت كفا وانما تكون نواهي بالضمن بنا علي ان الامر بالشئ نهي
عن ضده ضمنا ص وقضيته الدوام ما لم تقيد بالمرة وقيل مطلقا ش النهي ان
قيد بمرة حمل عليها قطعا وان كان مطلقا فقضيته الدوام بمعني انه يفيد الانتهاء
عن المنهي عنه دائما وهذا بخلاف الامر لانه لا يحصل الا بها الا بذلك وقيل انه
يقتضي الدوام مطلقا واطلق الشيخ ابو حامد وغيره الاجماع عليه وقضيه عبارة
المصنف في حكايته القول به مع المقيد بالمرة وقال الماوردي حكي عن واحد
الاتفاق علي ان النهي يقتضي الاستيعاب للازمنه بخلاف الامر لكن القاضي عبد
الوهاب حكي قولا انه كالامر في اقتضايه المرة الواحدة والقاضي وغيره اجروه
مجري الامر في انه لا يقتضي الاستيعاب انتهي فحصل ثلاثة مذاهب ص وترد
صيغته للتحريم والكراهة والارشاد والدعا وبيان العاقبة والتعليل والاحتقار
واليأس ش ترد صيغة لا تفعل لتبعة امور احدها التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا



ثانيها الكراهه كقوله تعالى ولا تسموا الحيث منه تنفقون وثالثها الارشاد
لا تسالوا عن اشيا كذا مثل امام الحرمين وفيه نظر بل هو للتحريم والفرق بين
الارشاد والكراهه ما سبق في الفرق بينه وبين الندب ولهذا احلف اصحابنا
في كراهيه المشمس بترعيه او ارشاد به اي تعلق الثواب او يرجع لمصلحه طبيه
رابعها الدعا كخوربنا لا تزغ قلوبنا خامسها بيان العاقبه نحو ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا اي عاقبه الجهاد الحياه لا الموت سادسها التعليل
والاحتقار اي للنهي عنه كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به فهو
احتقار للدنيا قاله في البرهان وفيه نظر بل هو للتحريم سابعها الياس نحو
لا تعتذروا وقال المصنف اكثر نحو لا يمسه الا المطهرون ذكره في المحصول
والتهديد كقولك لمن لا يمتثل امرك لا تمتثل امري والاباحه وذلك في النهي
بعد الايجاب فانه اباحه للترك والالتماس كقولك لمطرك لا تفعل هذا ص وفي
الارادة والتحريم ما في الامر ش اي انه هل يعتبر في النهي ارادة الدلاله باللفظ
على الترك ام لا وكذا اللام في ان صيغه النهي هل هي حقيقه في التحريم او
الكراهه او مشتركه بينهما او موقوفه على ما سبق في الامر وقد سبق من الشرع
او اللغه او المعنى يجي فيه ذلك كله ص وقد يكون عن واحد ومتعدد جمعا كالحرام
المخير وتفرقا كالتعلق باليمين او بزعمان والغرق وجميعا كالزنا والسرقه
ش النهي اما ان يكون عن واحد وهو كثير واما ان يكون عن متعدد اي
شيئين فصاعدا فاما ان يكون نهيا عن الجمع اي عن الهيئه الاجتماعيه فيحرم الجمع
بينهما ويجوز له فعل احدهما ايهما شا كالجمع بين الاختين ومثله المصنف بالحرام
المخير وقد سبق هناك عن الاصحاب ان الحرام المخير لا يقتضي تحريمهما جميعا بل
تحريم احدهما فقط فله ان يأتي باحدهما دون الاخر ويخير في ذلك وقالت المعتزله
يقتضي تحريمهما جميعا فيجب عليه ترك كل واحد منهما واما ان يكون نهيا عن
الفرق نحو التعلق باليمين او بزعمان فلا يجوز التفريق بان يلبس احدهما
ويترك الاخرى واما ان يكون النهي عن الجميع اي عن كل واحد سواء كان به مع
صاحبه او منفردا كالنهي عن الزنا والسرقه ص ومطلق نهي التحريم وكذا البه

ان الامر المجرد عن القرينه يقتضي الوجوب
خالفه ابو الحسين البصري والغزالي يقتضي الندب
وهو رواية عن الشافعي رضي

في الاظهر للفساد شرعا وقيل لغه وقيل معنى في ما عدا المعاملات مطلقا وفيها
ان رجع قال ابن عبد السلام او احتمل رجوعه الى امر داخل او لازم وفاقا
للاكثر وقال الغزالي والامام في العبادات فقط الثالث النهي عن الشيء هل يدل
على فساده فيه مذاهب احدها انه يقتضي الفساد مطلقا في العبادات والمعاملات
وعزاه ابن السمعاني لاكثر الاصحاب وقال انه الظاهر من مذهب الشافعي وعلى
هذا فعل يدل عليه من وجهه الشرع او وضع اللغه لان الصيغه تدل على عدم المشروعيه
وجهان حكاهما القاضي في التقريب وابن السمعاني ونقل عن طائفه من الحنفيه
ثانيا انه يقتضيه من حيث المعنى لا من حيث اللفظ لان النهي يدل على قبح المنهي عنه
وحظره وهو مضاد للمشروعيه وقال انه الاولى والثاني لا يقتضيه مطلقا
واختاره القفال الشاشي والقاضي ابو بكر والغزالي وغيرهم قالوا وانما
الاعتماد في افساده على فوات الشرط ويعرف الشرط بدليل يدل عليه وعلى
ارتباط الصحه به والقايلون به افترقوا فرقتين فالجمهور على انه لا يدل على
الصحه ايضا بل يحتاج الى دليل يدل عليه وعلى خارجي من براءة ذمه او وجوب
فعل مثله وادعى القاضي فيه الاتفاق ومنهم من قال بل يدل على الصحه
وعزي لابي حنيفه ومحمد بن الحسن والثالث وهو ما اورده المصنف التفصيل
بين المعاملات وما عداها من العبادات والانكحه يدل على الفساد مطلقا
اي سواء نهي عنها لعينها او لامر خارج عنها لازم لها وفي المعاملات يفصل فان رجع
الى امر داخل في كبيع الملاقيح او الى امر خارج عنه لازم كبيع الربا فان المفاضله
لازمه للعقد اقتضى الفساد في هذين وان رجع الى امر خارج عنه لازم لم يقتض
الفساد كالبيع وقت نداء الجمعه فان النهي فيه راجع الى تفويت الجمعه وهو امر
مفارق غير لازم للعقد هكذا صرح الاصحاب بالراجع الى امر داخل او خارج او
لازم وسكتوا عما شككنا فيه اراجع هو الى داخل او خارج وقد تعرض له
الشيخ عز الدين في القواعد فقال كل تصرف منهي عنه لامر مجاور او مقارنه مع
توفر شرايطه واركانه فهو صحيح وكل تصرف نهي عنه ولم يعلم لما ذا نهي عنه فهو باطل
حملا للفظ على الحقيقه انتهى وهي مسله مهمه زادها المصنف على الاصوليين

النهي

والرابع انه يدل على الفساد في العبادات فقط دون المعاملات والاتفاقات
وهو مذهب ابي الحسين البصري واختاره الامام في المحصول ونقله المصنف عن
العراقي وفيه نظر فقد صرح في اخر المسئلة من المستصفى بان كل نهي تضمن ارتفاعه
الاخلال بشرطه دل على الفساد من حيث الاخلال بالشرط لا من حيث النهي وهذا
قول مفصل اخر حكاه ابن السمعاني ان كان في فعل النهي اخلال بشرط في صحته
ان كان عباده او نقوده ان كان عقدا وجب القضاء بفساده وان لم يكن فيه اخلال
بما ذكرنا لم يجب القضاء بفساده **تنبيهات** **الاول** احتراز بمطلق النهي عن
النهي المقيد المقترن بقرينة تدل على الفساد او تدل على عدمه فليس من محل الخلاف
الثاني اشار بقوله نهي التحريم الى ان محل الخلاف في النهي هل يقتضي انما هو في
التحريم وان التنزيه ملحق به في الاظهر لان المكروه مطلوب الترك والصحة
امر شرعي فلا يمكن كونه صحيحا لان طلب تركه يوجب عدم الاعتداد به اذا
وقع وذلك هو الفساد لكن يعكر على تعميمه بالاظهر قول الصفي الهندي محل الخلاف
في نهي التحريم اما التنزيه فلا خلاف فيه على ما يشعر به كلامهم وصرح بذلك بعض
المصنفين انتهى اي لا خلاف في عدم اقتضائه الفساد لكن ما قاله الهندي
ممنوع وقد سبق في مسئلة ان الامر لا يتناول المكروه خلافه وبهذا صرح الاصحاب
فساد الصلاة في الوقت المكروه وان قلنا النهي للتنزيه ولا يقتضي عدم فساد
الصلاة في الحمام والكنيسة ونحوها فان عدم الفساد في تلك لدليل خصها وبهذا لم
يخالف اصحابنا في عدم افسادها وان اختلفوا في الصلاة في الوقت المكروه وكذا
الوضوء بالماء المشمس الكراهية فيه للتنزيه قطعا ولا يمنع صحة الطهارة بلا خلاف
الثالث ما اختاره المصنف من المذاهب عزته فيه ان ابن برهان حكاه عن
الشافعي وذكر غيره انه منصوص في الرسالة لكن قد يورد على اطلاقهم الفساد في
ما عدا المعاملات مطلقا ان النهي قد يكون للتحريم ولا يمنع الصحة في الامر الخارج
كاستعمال اواني الذهب والغصب في الطهارة وكذا يرد على اطلاقهم الفساد
في اللازم بيع الحاضر للبادي فان النهي لامر خارج لازم ومع ذلك لم يقتض الفساد
وبعدان يقولوا خرج ذلك بدليله انما شرد واج لا يليق بالقواعد ص فان كان

كخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد عندالاكثرين وقال احمد يعيد مطلقا ش ما سبق في
النهي عن الشيء لرجوعه لامر داخل او خارج لازم فان كان لامر خارج عنه ينفك
عنه في بعض موارده سواء كان في العبادات كالصلاة في الدار المغصوبة والوضوء
او البيع بمغصوب والذبح بسكين مغصوب فان النهي راجع لامر خارج عن الصلاة والوضوء
كبيع الحاضر للبادي وهو شغل مال الغير واتلافه او في العقود كالبيع وقت النداء في الانعقادات كالطلاق
الحائض فالاكثرون على انه لا يقتضي الفساد ونقل بعضهم الاتفاق فيه لكن عن احمد
انه يفيد مطلقا اي في النهي عنه لعينه او خارج عنه وهذا ابطل الصلاة في الدار
المغصوبة وسبق هناك وفي تعميم الاطلاق عنه نظر وانما قال ذلك في بعض العبادات
كبيع الحاضر للبادي وبعض العقود خاصة كالبيع عند النداء والصلاة في المغصوب والوضوء يوافق
على وقوع الطلاق في الحيض وهو في طهر جامعها فيه وارسال الثلاث وان كانت
متتابعة ص ولفظه حقيقة وان انتفى الفساد لدليل ش هذا متفرع على المنقول عن
احمد ان النهي يقتضي الفساد وهو انه اذا قام دليل على ان النهي ليس للفساد كان اللفظ
باقيا على حقيقته ولم يكن مجازا لانه لم ينقل عن جميع موجبه وانما انتقل عن بعض
موجبه فصار كالعموم الذي خرج بعضه فبقي حقيقة فيما بقي وهذا ذكره ابن
عقيل في كتاب الواضح وهو مبني على ان لفظ النهي يدل على الفساد بصيغته والا فاذا
قلنا انه يدل عليه شرعا او معنى لم يكن فيه اخراج بعض مدلول اللفظ ولعل
هذه المسئلة من فوائد الخلاف السابق انه يدل لغة او شرعا ص وابو حنيفة لا يفيد
مطلقا نعم المنهي عنه لعينه غير مشروع فيفسده عرضي ثم قال والمنهي عنه لغيره اما
والمنهي عنه لوصفه يفيد الصحة ش اطلق بعضهم النقل عن الحنفية ان النهي لا
يفيد الفساد واستدرك عليه المصنف فقال انما خلافهم في المنهي عنه لغيره اما المنهي
عنه لعينه فلا مخالفون في فساده بذلك صرح ابو زيد في تقويم الادلة وغيره ثم قال
يعني ابو حنيفة والمنهي عنه لوصفه وان كان لا يفيد الفساد فانه يفيد الصحة
اي ولم ينقل ذلك في المنهي عنه لعينه وقد صرح شمس الائمة السرخسي من الحنفية بان
المنهي عنه لعينه غير مشروع اصلا وعبارته ان الحاجب توهم ان القائل بالصحة يطرده
فيما وليس كذلك فلهذا استطرده المصنف وتحرير مذهبهم انه يدل على فساد ذلك

الوصف

الوصف لافساد المنهي عنه وهو الاصل لكونه مشروعا بدون الوصف وبنوا على
هذا ما لو باع درهما بدرهمين ثم طرحا الزيادة انه يصح العقد واصح القائلون
بالفساد الصحة ان النهي عن التصرف لمعنى امكانه واليه عليه لان نهي العاجز
قبيح اذ لا تعال للزمن لا يقوم والاعمى لا يبصر واجيب بان ذاك اذا كان المنهي عنه
امرا محسوسا فان كان تصرفا شرعيا على معنى انه لا يعتد باحكامه لم يصح كما اذا نهي
المحدث عن الصلاة والحائض عن الصوم وايضا فنهي العباد انما يقبح اذا لم يكن العجز
مستفادا من النهي كما ذكرتم فان استفيد منه فانه صحيح كما اذا نهي الموكل وكيله عن
البيع فانه يصير عاجزا لانه صيرا النهي معزولا فلا يكون ذلك فسخا وان كان نهيا
للعاجز لما كان العجز مستفادا من النهي ولعل هذا معنى قولنا انما النهي عن التصرفات
الشرعية تكون فسخا لها لان سبب النهي يعجز عنها ويتعطل عن احكامه ص وقيل ان نهي
عنه لا يعقبل وقيل بل النهي دليل الفساد ش اذا نهي عن الفعل القبول نحو لا يقبل الله
صلاة حائض الا بخمار لا يقبل الله صلاة احدكم اذا احدث فقيل يقتضي الصحة بنا
على تعايرا الصحة والقبول وثمرة اثر عدم القبول في نفي الثواب وعدم الصحة في
سقوط القضاء وقيل بل نفي القبول يدل على الفساد وهو قضيه استدلال اصحابنا
بالحديثين السابقين على اشتراط الطهارة وسائر العوارض في الصلاة بناء على ان الصحة
والقبول متلازمان وممن حكى الخلاف في هذه المسئلة ان عقيل من الحنابلة في كتابه
في الاصول وقال الصحيح لا يكون مقبولا ولا يكون مردودا الا ويكون باطلا ص
وحكى ابن دقيق العيد في تغيير القبول قولين احدهما ترتب الغرض المطلوب من الشيء
على الشيء يقال فلان قبل عذر فلان اذا رتب على عذره الغرض المطلوب وهو عدم
المواخذة بالجناية وعلى هذا فالصحة والقبول متلازمان والثاني ان القبول
كون العبادة بحيث يترتب الثواب عليها وعلى هذا فالقبول اخص من الصحة فكل
مقبول صحيح ولا ينعكس ص ونفي الاجزاء كنفي القبول وقيل اولى لفساد ش مثل
قوله صلى الله عليه وسلم لا تجزي صلاة لا يقرا فيها بام القرآن رواه الدارقطني
اربع لا تجزي في الضحايا فيه مذهبان اصحهما القطع انه لنفي القبول والثاني
فيه الخلاف السابق بالترتيب واولى بدلالته على الفساد لان الصحة قد توجد

صوابه يكون مقبولا

الوصف

حث لا بقول بخلاف الاخراج الصحه ص العام لفظ يستغرق الصالح له من
غير حصر ش لفظ حبس بتناول العام والخاص وبه احتراز من المعاني فان العموم
من عوارض الالفاظ ويعني به الواحد للاحتراز عن الالفاظ المتعدده الدالة على
اسما متعدده وقوله يستغرق اى يستغرق لما يصلح ان يدخل تحته فخرج النكره
في الاثبات ولو بصيغه الجمع كرجال وقوله من غير حصر يحترز به عن اسما العدد
فانها متناوله لكل ما يصلح له لكن مع الحصر وهذا بنا على انها ليست بعامه وهو
المعروف وبه صرح ابن الحاجب هنا وجعل الحد غير مانع لو لم يحترز عنها لان كلامه
لكن كلامه في بحث لا سيما لمنتهى الى عامه وقد تابعه المصنف هناك ومنهم من
زاد في هذا الحد بوضع واحد ليحترز عن ما تناوله بوضعين فصاعدا كالمشترك وما
له حقيقه ومجاز لان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا وانما لم يذكر
المصنف للتنبيه على انه غير محتاج اليه لانا ان قلنا لا يحمل المشترك على معنييه فقد
خرج بقيد الاستغراق فانه لا يستغرق جميع ما يصلح له عندهم وان قلنا يحمل
فلان التعريف للعام بحسب الشمول والمشترك وما له حقيقه ومجاز له عموم على اي
الجمهور لكن بطريق البدليه ص والصحيح دخول النادر وغير المقصوده س فيه
مسئلتان احداهما ان الصور النادره هل يدخل تحت العموم فيه خلاف زعم
المصنف ان الشيخ ابا اسحق الشيرازي حكاه ولم اجده في كتبه وانما يوجد في كلام
الاصوليين اضطراب فيه يمكن ان يوخذ منه الخلاف وكذا في كلام النحاه ولهذا
اختلفوا في المسابقه على الفيل على وجهين اصحهما نعم لقوله صلى الله عليه وسلم
لا سبق الا في خف او حافر والثاني لا لانه نادر عند المخاطبين بالحديث ولم يرد
باللفظ وقال الغزالي في البسيط لو وجي بعيدا وتراس من رقيق حاد دفع الحنفي
وذكر صاحب التقريب وجها انه لا يجري لانه نادر ولا يخطر بالبال وهو بعيد
لان العموم يتناوله انتهى وذكروا في المتمم العادم للهدي انه يصوم ايام
في الحج قبل عرفه فلو اخر طواف الزيارة عن ايام التشريق وصاما لا يكون اداء
وان بقي الطواف لان تاخره عن ايام التشريق مما بعد وبعد فلا يقع مرادا من
قوله تعالى ثلاثه ايام في الحج بل هو محمول على الغالب المعتاد قال الرافعي كذا

خف

حكاه

حكاه الامام وغيره وفي المهذب حكايه وجه شاذ فيه قلت وهذا الخلاف
ينبغي ان يكون في ما ظهر اندراجه في اللفظ فان لم يظهر وساعده المعنى فلم ار هم
تعرضوا له وينبغي ان يجري فيه خلاف من اصحابنا في بيع الاب مال ولده من نفسه
وبالعكس هل يثبت فيه خيار المجلس على وجهين احدهما لا فان المعول اخبر وهو
انما ورد في المتبايعين والولي قد تولى الطرفين واصحهما الثبوت فانه مع تحقق
غرض الشارع اثبات الخيار في البيع وانما خصص المتبايعين بالذكر اخرا للكلام على
الغالب المعتاد وكذا وجهه الامام في الرايه فلو قال المصنف والصحيح دخول
النادر تحت العموم ولو بالمعنى لشمل هذه الصور الثانيه ان الصور غير
المقصوده هل يدخل في العموم فيه خلاف حكاه القاضي عبد الوهاب في كتابه المسمى
بالملخص والصحيح الدخول لان المراد انما هو اللفظ فلا يبالي بصور لم يقصد فان
المقاصد لا انضباط لها والرجوع الى منضبط اولى قلت ويوجد الخلاف
في كلام اصحابنا ايضا وهذا ما حكي في البسيط الخلاف في التوكيل بشراء عبد فاشترى مطلق
من يعتق على الموكل قال وشارد الخلاف التعلق بالعموم او الالتفات الى المقصود
هذا لفظه قال المصنف وليست غير المقصوده هي النادره كما توهم بعضهم
بل النادره هي التي لا يخطر غالبا ببال المتكلم لندره وقوعها وغير المقصوده قد تكون
مما يخطر ببال ولو غالبا فرق صور تتوفر القرائن على انها لم توجد وان لم تكن
نادره وفرق صور تدل القرائن على انها مقصوده وان كانت نادره فاذا ذكر
اللافظ لفظا عاما وهناك صور لم يقصدها لكنها داخله في دلاله اللفظ وكثيرا
ما يقع هذا في الفاظ الواقفين فهل يعتبر لفظه ويدخل تلك الصور وان لم
تقصدها او يقتصر على المقصود والاصح الاول واكثر الحنابله يميلون الى ترجيح الثاني
وبنون عليه اصولا عطيه في باب الوقف واستنبط ابن الرفعه من كلام الغزالي
في الغنائي ان مقاصد الواقفين تعتبر فيخصص بها العموم ويعمم بها الخصوص وليس
المراد ان المقصوده اخراجا يدخل وفرق بين غير المقصوده والمقصوده الاخراج
فمقصوده الاخراج لا سبيل الى القول بدخولها غيرنا نقول الاطلاع
على قصد الاخراج الا بدليل وذلك الدليل مخصص لهذا اللفظ فلا يمنع دخول

الصوره ج مدلوله لان التخصيص اخراج من الحكم لا من المدلول ومسله الكتاب
انما هي غير المقصوده سواء قصدا خراجها ام لا فان لم يقصد دخل لفظا وحكما وان
قصد اخراجها دخلت لفظا وخرجت حكما كسايرالمخصصات ونظير غير المقصوده المخاطب
بكسر الطا هل يدخل ج عموم خطابه فان المخاطب لا يقصد تفسه عا لباص وانه قد
يكون مجازا ش لاخلاف ان حكم الحقيقه ثبوت ما وضع اللفظ له خاصا كان
او عامًا واختلفوا ج المجاز هل هو كذلك فيثبت ما استعير له اللفظ خاصًا كان
او عامًا فالاكثرون نعم فيسويان ج اثبات الاحكام بها ولم ينقل عن احد من ايمه
اللغه ان الف واللام او النكره ج سياق النفي وغيرها تفيد ان العموم بشرط
ان يكونا ج الحقيقه بل ادله العرف بالعام مطلقه فشملها وخالف بعض الحنفيه
فزعم ان المجاز لا يعم بصيغته لانه علي خلاف الاصل فيقتصر به علي الضرورة كما قالوه
ج مسله عموم المقتضي ان ما تقيد بالضروره يقدر بقدرها فاذا ورد لا بيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء ورد والا الصاع بالصاعين انصرف اليه ولم يعم كل مكيل
وهذا ضعيف وليس المجاز مما تحص بحالة الضرورات بل هو عند قوم غالب علي
اللغات وليس العموم ذاتيا للحقيقه بل باسباب زايده كتعريف الجنس باللام
وغيره فاذا وجد هذا السبب ج المجاز تعين المصير ثم عن الصاع ج الحديث غير
مراد بل ما يكال فيه بطريق المجاز فتعين عموم المجاز كما تعين عموم الحقيقه ومن
الدليل علي ان العام قد يكون مجازا الاستثنا من قوله صلي الله عليه وسلم
الطواف بالبيت صلاه الا ان الله احل فيه الكلام فان الاستثنا معيار
العموم فدل علي تعميم كون الطواف صلاه وكون الطواف صلاه مجاز
تنبيهان الاول ظهر بهذا ان العبارة مقلوبه والصواب ان يقول
وان المجاز يدخل العموم فان صوره المسله ان يستعمل المجاز علي السبب المقتضي للعموم
من الف واللام وغيرها والمحل قابل للعموم فهل يجب القول بعمومه عملا
بالمقتضي لتسلم عن المعارض كما يجب العمل به عند وجوده ج الحقيقه ام لا لانه
ثبت للضروره ومن ثمه ذكر هذه المسله صاحب البديع ج بحث المجاز لا ج بحث
العموم وعبارة ابن السمعاني ج القواطع واختلف اصحابنا ج المجاز هل يعلق

به العموم علي وجهين فقيل لا يدخل في العموم الا الحقايق وقال اخرون يدخل فيه المجاز كالحقيقه لان العرب تخاطب به كما تخاطب بالحقيقه **الثاني** ظن المصنف في الموانع ان هذه مسله المقتضي وليس كذلك فان المقتضي لم يشتمل علي دليل العموم لانه ليس بملفوظ وانما يقدر لاجل صحه الملفوظ ومزهما تضعف ماخذ من الحقه بالمقتضي لان التقدير لاجل الصحه ضروري فلا يجوز ان يقدر زايد علي قدر الحاجه فاذا خولف هذا الاصل لضرورة الجواز ان يراد المخالفه علي قدر الضرورة بخلاف المجاز الشامل علي اراده العموم فانه اذا دل علي العموم يلزم منه الدليل العموم **ص** وانه من عوارض الالفاظ قيل والمعاني وقيل به في الذهني **ش** لا خلاف ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقه قال في البديع لمعني وقوع الشركه في المفهوم لا بمعني الشركه في اللفظ يريد انه ليس المراد بوصف اللفظ بالعام هو وصفه به مجردا عن المعني فان ذلك لا وجه له بل المراد وصفه به باعتبار معناه الشامل للكره **ب** واختلفوا في المعاني علي مذاهب احدها انه ليس من عوارضها لا حقيقه ولا مجازا وهو بعيد الاقوال بل في ثبوته نظر **والثاني** انه من عوارضها مجازا وعزاه الهندي للجمهور لانه لا يتصور اسطاما يجب لفظ واحد الا اذا اختلفت في النسبا واذا اختلفت تدافعت وقولهم عم الخصب والرخا متعدد فان ما خص هذه البقعه غير ما خص الاخري **والثالث** انه تعرض لها حقيقه كما تعرض للفظ وهو صحيح في الالفاظ شمول امر متعدد صح في المعاني لشمول معني لمعان متعدده بالحقيقه فيها وقال القاضي عبد الوهاب مراد قايله حمل الكلام علي عموم الخطاب وان لم يكن هناك صيغه نحو قوله تعالي حرمت عليكم الميته وعزا لما لم يصح تناول التحريم لها عممنا بالتحريم جميع التصرف فيها من الاكل والبيع واللبس وسايرانواع الانتفاع وان لم يكن للاحكام ذكر في التحريم لا بعموم ولا بخصوص **والرابع** التفصيل بين المعاني الكليه الذهنيه فهي عامه لمعني انها معني واحد متناول لامور كثيره دون المعاني الخارجيه لان كل ما له وجود في الخارج فلا بد ان يكون متخصصا بمحل وحال مخصوص لا يوجد في غيره لتعذر تمثيل شموله لمتعدد « هذا التفصيل محل للصفي الهندي **تنبيهان**

د دعاء الاسنوي والابياري

ان تقدير الميته

الاول عطف المصنف على الاصح يقتضي وجود خلاف في كونه من عوارض اللفظ
المعاني وليس كذلك ينبغي ان تجعل استئنافا لا عطفا على ما قبله الثاني ظهر
مما سبق انه ليس المراد بكون العموم من عوارض المعاني المعاني التابعة للالفاظ
بل المعاني المتعلقة كالمسمى والمفهوم فان المعاني التابعة للالفاظ لا خلاف
في عمومها لان لفظها عام ص ويقال للمعنى اعم واللفظ عام س يقال في اصطلاح
الاصوليين للمعنى اعم واخص واللفظ عام وخاص قال القرافي ووجه المناسبة
ان صيغة افعل تدل على الزيادة والرجحان والمعاني اهم من الالفاظ
فخصت بصيغة افعل التفضيل ومنهم من يقول فيها عام وخاص ايضا ص
ومدلوله كليه اي محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا او سلبا لا كل ولا كلي
س هذا يتوقف على معرفة الفرق بين الكليه والكلي والكل اما الكل فهو
المجموع الذي لا يبقى بعده فرد والحكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع لا على
الافراد كاسما العدد ويقابله اخر وهو ما ترك منه ومن غيره كل كالخمسة مع
العشرة واما الكلي فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كمفهوم الحيوان
في انواعه والانسان في انواعه فانه صادق على جميع انواعه ويقابله افراده
الجزي لزيد فهو الكلي مع قيد زايد وهو شخصه فلك ان تقول الكلي بعض الجزي
واما الكليه فهي التي يكون فيها الحكم على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كقولنا كل
رجل يسعه رعيفان غالبا فانه يصدق باعتبار الكليه اي كل على حدته رجل
يسعه رعيفان غالبا ولا يصدق باعتبار الكل اي المجموع من حيث هو مجموع
فانه لا يسعه رعيفان ولا قاطر متعدده لان الكل والكليه يندرج فيهما
الاشخاص الحاضره والماضيه والمستقبله وجميع ما في مادة الامكان واما
الفرق بينهما ان الكل يصدق من حيث المجموع والكليه يصدق من حيث الجميع وفرق
بين المجموع والجميع فان المجموع الحكم على الهيه الاجتماعيه لا على الافراد
والجميع على كل فرد فرد ويقابلها اخره وهي الحكم على افراد حقيقه من غير
حقيقه من غير تعيين كقولك بعض الحيوان انسان فالجزيه بعض
الكليه اذا علمت هذا فمتى العموم كليه او كل والا لتعذر الاستدلال به على

ثبوت حكمه للفرد المعين في النفي والنهي الا اذا كان معناه الكليه التي يحكم
فيها على كل فرد فرد بحيث لا ينفي فرد كما عرفت وحينئذ يستدل بها على فرد ما من
الافراد في النفي والنهي اما مخالف لحال بين الكل والكليه في النفي والنهي لا في
الامر وحين الثبوت فدلول العموم كليه لا كل لصحه الاستدلال به على ثبوت
حكمه لكل فرد من افراده عند القائلين به اجماعا فان قوله لا تقتلوا النفس التي
حرم الله الا بالحق دال على تحريم قتل كل فرد من افراد النفوس بالاجماع وليس معناه
لا تقتلوا مجموع النفوس والا لم يدل على فرد فرد فلا يكون عاصيا بقتل الواحد
لانه لم يقتل المجموع وبهذا التقرير يزول الاشكال الذي شغب به العراقي فانه
قال دلاله العموم على كل فرد من افراده نحو زيد المشرك مثلا من المشركين لا يمكن ان
يكون بالمطابقه ولا بالتضمن ولا بالالتزام واذا بطل ان يدل لفظ العموم على
زيد مطابقه وتضمنا والتزاما بطل ان يدل لفظ العموم مطلقا لانحصار الدلاله
في الاقسام الثلاثه وانما قلنا لا يدل عليه بطريق المطابقه لان دلاله اللفظ
على مسماه بكماله ولفظ العموم لم يوضع لزيد فقط حتى تكون الدلاله عليه مطابقه
وانما قلنا لا يدل عليه بالالتزام لان دلاله الالتزام هي دلاله اللفظ على لازم مسماه
ولازم المسمى لا بد وان يكون خارجا عن المسمى وزيد ليس بخارج عن مسمى العموم لانه لو
خرج لخرج عمرو وخالد وحينئذ لا شيء في المسمى شيء وانما قلنا لا يدل بالتضمن لانما
دلاله اللفظ على جزء مسماه واجزاء ما تصدق اذا كان المسمى كلا لانه مقابله ومدلول
لفظ العموم ليس كلا كما عرفت فلا يكون زيد جزءا فلا يدل عليه تضمنا واجاب عنه
الشيخ شمس الدين الاصفهاني شارح المحصول بانا حيث قلنا بدلاله اللفظ على الكلات
انما هو في لفظ مفرد دال على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبه بين مفردين وذلك
لا يأتي هنا فلا ينبغي ان يطلب ذلك وحينئذ فقوله اقتلوا المشركين في قوة حمله
من القضايا وذلك لان مدلوله اقتل هذا المشرك الى اخر الافراد وهذه الصيغ
اذا اعتبرت بجملتها فهي لا تدل على قتل زيد المشرك ولكنها تتضمن ما يدل على قتل زيد
المشرك لا بخصوص كونه زيدا بل لعموم كونه فردا من افراده بتضمنه اقتل زيدا المشرك فانه
من جمله هذه القضايا وهي جزء من مجموع تلك القضايا فيكون دلاله هذه الصيغه

واقتل هذا المشرك

على وجهين قيل زيد المشترك لتضمنها مايدل على ذلك الوجوب والذي هو في ضمن
ذلك المجموع هو دال على ذلك بمطابقه قال فافهم ماذكرناه فانه من دقيق
الكلام وليس ذلك من قبيل دلاله التضمن بل هي من قبيل دلاله المطابقه **تنبيه**
ماقالوه ان دلاله العموم كليه لمعنى ان الحكم فيها على كل فرد هو في الاثبات فان
كان في النفي فلا يرتفع الحكم عن كل فرد فرد وفرق بين عموم السلب وسلب العموم
ص ودلالته على اصل المعنى قطعيه وهو عند الشافعي وعلى كل فرد خصوصه
ظنيه وهو عند الشافعيه وعند الحنفيه قطعيه ش للعام دلالتان احداهما
على اصل المعنى وهي قطعيه بلاخلاف والثانيه على استغراق الافراد اي على كل نص
فرد خصوصه وهل هي ظنيه او قطعيه المنسوب للشافعيه الاول وقالوا الدليل الشافعي
على القطع الابالقرائن وكانه لايستقل دلالتها الابالقرائن واحتجوا بان هذه
الالفاظ تستعمل تارة للاستغراق وتارة للبعض فامتنع القطع ولم يصر للاجمال
للقطع بان الصحابه واهل اللغه طلبوا دليل التخصيص لادليل العموم واحتج
لهم ايضا بانه لولا ذلك لما جاز تاكيد الصيغ العامه اذ لافايده فيه وقد قال تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمنسوب للحنفيه الاول وانما توجب الحكم في جميع
الافراد الداخله تحته قطعا ونفيا كما مر في ماتناوله وعزاه الابياري في شرح
البرهان الى المعتزله وان ماحذهم فيه اعتقادهم استحاله تاخير البيان عن مورد
الخطاب فلو كان المراد به غيرها هو ظاهر فيه للزم تاخير البيان وماعزاه
المصنف للحنفيه مراده جمهورهم والا فطائفه منهم على الاول منهم ابو منصور
الماتريدي ومن تبعه من مشايخ سمرقند وماقيد به محل الخلاف تابع فيه الماوردي
فانه قيده بما زاد على اقل الجمع اما دلالته على الاقل فهو قطعي بلاخلاف وماعزاه
في الاول للشافعي فلا في فلا خصوصيه له به بل القائلون بصيغ العموم عليه وهو
محل وفاق ثم لعنصي انه لم ينقل عن الشافعي في المقام الثاني وقد قال امام الحرمين
في البرهان اما الفقها فقد قالت جماهيرهم ان الصيغ الموضوعه للجمع نصوص
في الاقل ظواهر في مازاد عليه والذي يصح عندي من مذهب الشافعي ان الصيغه
العامه لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصا في الاستغراق قال وانما التردد

في ما

جاء الرجلان الا زيدا فظهر الجمع بين كلام الفريقين وانه لا خلاف بينهما ويحمل قول من
قال انها ليست للعموم في هذه الحالة كما نقل عن الحاجبي والزمخشري انه اذا
اراد ليست نصا فيه وليشهد لذلك ايضا ما نقله الشيخ ابو حيان في الارتشاف عن
سيبويه انها لتاكيد الاستغراق مع الاعراب في قولك ماجاني من رجل **تنبيهان**
الاول ظاهر قوله وظاهر ان لم يتناول صورتين العاملة عمل ليس وهو واضح
والداخلة على ما من لا خلاف انها نص فيه كما سبق **الثاني** لا وجه لتخصيصها بالنفي بل هي
في سياق الشرط والاستفهام ونحوها كذلك قال تعالى من عمل صالحا فلنفسه وان احد
من المشركين استجارك وقالوا هل رايت احدا ونحوه ص وقد يعم اللفظ عرفا كالنحوي
وحرمت عليكم امهاتكم ش ليستفاد العموم اما من جهة اللغة او العرف او العقل
ووجه الحصر انه اما ان يكون لفظا او غير لفظ واللفظ لابد وان يكون دلالته على
معناه اما باصطلاح عام وهو اللغة او خاص وهو العرف وما ليس بلفظ هو العقل
اي فهم العموم بطريق العقل فالذي يدل عليه بالعرف شيآن احدهما النحوي
والمراد به مفهوم الموافقة اذا قلنا دلالته لفظية فان الحكم فيه انما يستفاد بطريق
الاولى لاجل استفادته من العرف وانه راى لم يرتضه المصنف والثاني اضافة
الحكم الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فان اهل العرف تعلموا تحريم
العين ليحرم جميع الاستمتاعات المقصودة من الشاة فيفيد حرمة جميع الاستمتاعات
من الوطي ومقدماته وقيل ان التحريم فيه من باب الاقتضاء لان تحريم الاعيان
محال لقيام دليل العقل على ان الاحكام الشرعية انما تتعلق بافعال المكلفين
دون اعيانهم فلا بد من اضمار ليستقيم الكلام فيكون على الخلاف في عموم المقتضي
وقد يترجح بقولهم الاضمار خير من النقل كما في قوله وحرم الربا ص او عقلا
كترتب الحكم على الوصف ومفهوم المخالفة ش المفيد للعموم بطريق العقل شيآن احدهما
ترتيب الحكم على الوصف فانه يشعر بكونه علة له وذلك يفيد العموم بالعقل على معنى
انه كلما وجدت العلة وجد المعلول وكلما انتفت انتفى فهذا دل بالعقل لا باللغة
ولا بالعرف وبانيهما مفهوم المخالفة عند القائلين به كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة
الغنم الزكاة فدل على انتفاء الوجوب عن كل ما ليس بسائمة عم وهذا بابع فيه المحصول

لان دلالة العلم اولى وكونه متناولا ع

واسقطه من المزاج فلم يذكر غير المقاله الاولي وهو حسن لان دلاله مفهوم المخالفه
لم تقل احد انها عقليه بل الذي اختاره في المعالم انه لا يدل علي النفي بحسب اللغه وانما دل
عليه بحسب العرف العام فيكون من القسم الاول وقال ابن السمعاني هل دل عليه من حيث
اللغه او الشرع علي وجهين اصحهما الاول ص والخلاف في انه لا عموم له لفظي ش قال
الغزالي المفهوم لا عموم له لان العام لفظ والمفهوم ليس بلفظ وابته الاكثرون
لعموم موجبه كاسبق واذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان كان الخلاف في ان
مفهومي الموافقه والمخالفه سبب فيهما الحكم في جميع ماسوي المنطوق من الصور او لا
فالحق الاول وهو مراد الاكثرين والغزالي الخالفهم فيه لانه من القائلين بان
المفهوم حجه وان فرض في ان ثبوت الحكم فيما لم ينطق به او لا فالحق النفي وهو مراد
الغزالي وهم لا يخالفون فيه لانه من دلالات فهما لكن فرضه محلا للنزاع والحاصل
انه نزاع يعود الي تفسير العام بانه ما يستغرق في محل النطق او ما يستغرق في الجمله وزعم
بعضهم ان الغزالي يقول ان المفهوم ان كان عن لفظ شرطي اقتضي المفهوم السلب فيكون
للعموم وان كان بغير ذلك فيكون غير عام والذي يشكل علي الغزالي انه جعل دلاله
الالتزام لفظيه والمفهوم من جمله اقسامها ومع ذلك فلا يتجه منه القول بانه لا
عموم للعله التي ذكرها ص وفي النحوي بالعرف والمخالفه بالعقل تقدم ش اي في
فصل المفهوم وهو صحيح في النحوي واما المخالفه فالمذكور هناك انه هل دل باللغه
او بالشرع او بالمعني ولم يذكر العقل وفسرها هناك المعني بالعرف العام فيرجع التقسيم
السابق ص ومعناه العموم الاستثناء ش اي فان الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب
دخوله في المستثني منه فلزم ان يكون كل الافراد واجبه الاندراج ولا معني للعموم
الا ذلك وانما قلنا بوجوب الاندراج لانه جاء بالا لافاد فلو لم يكن واجبا ايضا لكان
يجوز الاستثناء من الجمع المنكر لاشتراكهما في امكان اندراج كل فرد من افرادها تحته
فيقول جاءني رجال الا زيدا وقد نص النحاة علي منعه وقضيه هذا التوجيه ان الاستثناء
اذا دخل علي لفظ عام نقل دلالته علي افراده من الظهور الي التنصيص وبه
صرح بعضهم قال والا لم يكن لتخصيص المستثني فايده وقد اورد علي المصنف دخول
الاستثناء في مقادير الاعداد والعموم فيها واجاب بانا لم نقل كل مستثني منه عام

بل قلنا كل عام فصل الاستثناء من ابن العكس وفيه نظر واعلم ان هذا الاصل ليس متفقا عليه فقد ذهب ابن مالك الى انه لا يشترط في صحة الاستثناء كونه من عام بل يجوز من النكرة في الاثبات بشرط افادته نحو جاءني قوم صالحون الا زيدا وخرج عليه الاستثناء من العدد نحو قلت فيهم الف سنة الا خمسين عاما وقال ابن الدهان الاستثناء اخراج بعض ما يوجبه اللفظ من عموم ظاهر او عموم حكم او معنى يدل عليه اللفظ فعموم اللفظ نحو قام القوم الا زيدا وعموم الحكم نحو لا اكلمك اليوم الجمعة لان لا اكلمك حكمه ان لا يكلمه ابدا فيوم الجمعة داخل فيه فاخرجه بالاستثناء ص والاصح ان الجمع المنكر ليس بعام ش اي بل يحمل على ثلاثة او اثنين على الخلاف في اقل الجمع وقال الجباي يقتضيه كالمعرف وهو ضعيف لانه لو اقتضى الاستغراق لتعرف وهو محال قال الهندي والذي اظنه ان الخلاف في غير جمع القلة والا فالخلاف فيه بعيد جدا اذ هو مخالف لنصهم على انه للعشرة فما دونها قلت وقضيه كلام القاضي وغيره في النقل عن الجباي انه لا فرق فانهم قالوا جعل الجمع المنكر بمنزله المعرف ص وان اقل مسمى الجمع ثلاثة لا اثنان ش اي ولا يطلق على ما دون الثلاثة الا مجازا وهو مذهب الشافعي وابي حنيفه وقال مالك اثنان واحتاره الاستاذ والغزالي محتجين بان الجمع مشتق من اجتماع الشيء مع الشيء واجيب الاولون بان لفظ الواحد يسلم في الشيوع ولا يسلم في الجمع فلم يجز ان يشتق العدد فيها مع اختلاف صيغه الجمع الموضوع لها وهذا انما يتمشى في المنكر اما الصحيح فلا واجابوا عما قاله الخصم من الاشتقاق بانه مشتق من اجتماع الجماعه كما ان الشيوع مشتقه من اجتماع الاشياء وقايده قولنا مسمى التثنيه وعلى ان محل الخلاف في اللفظ بالمسمى بالجمع في اللغه كمسلمين ونحوه لا في المفهوم من لفظ الجمع لغه وهو ضم شيء الى شيء فان ذلك في الاثنين والثلاثة وما زاد بلا خلاف ثم الخلاف في جمع القله لا جمع الكثره فان اقله احد عشر اجماع النحاه كذا قالوا لكن ذكر الرافعي في فروع الطلاق لو قال ان تزوجت نساء او اشتريت العبيد فهي طالق لم يحنث الا ان يتزوج ثلث نسوه او اشتري ثلاثه عبيد وكان ينبغي ان يحنث الا باحد عشر وقال الامام في البرهان ذكر بعض الاصوليين من فوايد الخلاف انه لو اقر بدراهم هل يحمل على ثلاثه او على اثنين وما اظن ان العقلا يسمحون بهذا وهو عجب فان الخلاف عندنا حكاه الهروي في الاشراف وحين تأمل هذا الاصل وذكره الماوردي في الحاوي ايضا ص وانه يصدق في الواحد مجازا ش ذهب امام الحرمين الى انه يصح

رد لفظ الجمع الى الواحد بشرط قيام قرينة تدل على ان المراد به واحد وطرد ذلك في الباقين
مزاب اولي وهذا اقتضى المصنف على الواحد ومثله بقول الزوج وهو رى امرأته تنصدق بما طرقها
تتبرجين للرجال ولم يرد الا رجلا واحدا لان مقصوده استوا الجمع والواحد من جهة ان
الا لفه واكميه انما منشوها التبرج للحس احادا وجمعا والذي سمع مرادا في الواحد سقم منها في
الجمع ولعل لفظ الجمع اوفق للغرض قال واذا لم يكن في الكلام مل هذه القرينة لم يستقد
حمل صيغة الجمع على الواحد ثم ان تحقق عدمها فلا وجه للرد اليه وان تردد في اقترانها باللفظ
توقف فيه قال المازري بريد انه لو لم يكن في طبيعة الكلام ما يحسن به القرينة ما جاز اطلاقه
ولو اقترنت به القرينة وناوعه ابن عطا الله في المثل فان المتكلم لم يطلق الرجال ما لم يحسن به
القرينة ما جاز اطلاقه ولو اقترنت به القرينة على واحد بل على جمع لطنه انما مرح لهذا
الواحد اذ قد مرحت لغيره فمرحها للواحد سبب لاطلاق اللفظ لا ان المراد برجال واحد
ومثل القاضي عزيزي في البرهان مجي الجمع والمراد الواحد بقوله تعالى فاني مرسلة اليهم
بهدية فالها والميم للجمع والمراد به سليمان وحده وكذا قوله ثم يرجع المرسلون والرسول
واحد بدليل ارجع اليهم وقوله تعالى ما نقولون والمراد ام المومنين وحدها وهذا
ثلاث كلمات للعموم وهي اولئك ومردون ولم مغفرة ص وتعميم العام لمعنى المدح والذم
اذا لم يعارضه عام اخر الا تعم مطلقا س العام اذا تضمن معنى المدح او الذم كقوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة ونحوه والمراد به مدح قوم وذم اخرين وتعلق به ذكر
النقد فهو عام نظرا للفظ والاثباتي من قصد العموم والذم وقال الشيخ ابو حامد الاسفرايني
انه المذهب وقيل ليس بعام نظرا لما قصد به ونسب للشافعي ولهذا منع التمسك به الزكاة في
وجوب زكاة الحلي لان اللفظ لم يقع مقصودا له وربما يفهم عنه انه قال الكلام يتفصل
في مقصوده ويجمل في غير مقصوده وهذا الخلاف اطلقه المتاخرون والصواب ان محله
اذا لم يعارضه عام اخر لم تقصد به المدح او الذم فان عارضه رجح الذي لم يتشوف لذلك
عليه بلا خلاف قاله الشيخ ابو حامد وابن السمعاني وغيرهما من اصحابنا واطلق غيرهم الخلاف
وطردوه في الحالين وحينئذ فيجتمع ثلاثة اقوال كما اشار اليه المصنف ومثال المعارض
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم فالاول سيق لبيان الحكم
فقدمت على ما سيق له المنة باباحة الوطي بملك اليمين وهذا رد الاصحاب على داود احتجاجه

ما لنبيه على اما حه الاحسن بملك اليمين وقال الشيخ عز الدين ليس من هذا الباب
العام المرتب على شرط تقدم ذكره بل يختص انفاقا كقوله تعالى ان يكونوا صالحين فانه
كان للاوابين غفورا فالشرط المقدم هو صلاح المخاطبين الحاضرين وصلاحهم لا يكون
سببا للمغفرة لمن تقدم من الامم قبلهم او ما تى بعدهم فان قواعد الشرع ما بني ذلك ان
صلاح كل احد لا يتعداه لعقران غيره لا يمكن ان يكون فيه سبب وهنا السبب فلا تتعدى
فسعين ان يكون المراد فانه كان للاوابين منكم غفورا فان شرطا كجزا الاسعين جزاء على
غيره وهذه قاعدة لغويه وشرعيه اما اذا لم يكن شرطا امكن جريان الخلاف **تنبيه**
هذه المسله مكررة مع قوله اول الباب وغير المقصوده قال القاضي عبد الوهاب لما
حكي الخلاف في تعميمها مثل بايه الزكاه ووافقه عليه الشيخ تقي الدين في شرح
الالمام وهذا حكي الاصفهاني في شرح المحصول الخلاف الذي نقله القاضي
عبد الوهاب في غير المقصوده ههنا وبه يظهر العجب من المصنف في منع المواضع
الكثيره فانه استغرب الخلاف في غير المقصوده حتى نقله عن المسوده الاصوليه
للبني يمنه **ص** وتعميم نحو لا يستوون **ش** قوله تعالى افمن كان مومنا كمن
كان فاسقا لا يستوون ينتفي نفي الاستوا من كل وجه حتى يستدل به على
ان الفاسق لا يلي عقد النكاح خلافا للحنفيه وقد مثل الاصوليون بهذه المسله بقوله
تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنه اصحاب الجنه هم الفايزون قال
اصحابنا تمسكوا بها ان المسلم لا يقتل بالكافر لان نفي الاستوا ينتفي نفي الاستوا
من جميع الوجوه فلو قتل المسلم بالكافر لاستويا في شريعه القصاص اذ القصاص
مبني على المساواه قال المصنف وانما عدلت عن التمثيل بالايه الاولى
لان قوله تعالى اصحاب الجنه هم الفايزون قرينه انه انما اراد نفي المساواه
في الفوز لا مطلقا خلافه في الايه الاخرى لكن يحدث فيه شيان احدهما
ان هذا يمكن ان يقال بمثله في لا يستوون لقوله تعالى بعدها اما الذين امنوا
وعملوا الصالحات الآيتين لكن هو في لا يستوون ابعد منه في لا يستوي لانه
في الآيتين الثاني احتمال ان يكون المراد بالفاسق الكافر فلا يدل على نفي ولايه
الفاسق للنكاح وهي المسله الخلافيه نعم هذا لا ازاله لانه ان لم يدل على نفي ولايه

الفاسق دل على نفي ولايه الكافر على ابنته ويبقى المثيل ايضا بقوله تعالى في
سوره ال عمران ليسوا سواء وفي سوره الجاثيه ام حسب الذين اجترحوا السيات ان
نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء على قراءه النصب وقوله في سوره الحديد
لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل وفي سوره الزمر هل يستوون فلتامل
موارد هذه الايات وقد اختار المصنف امرا خالف فيه المذهبين واعتقد ان
لفظ المساواه معناه المعادله والتساوا العدل وفلان لا يساوي فلانا معناه لا يعادله
ولا يكون وزانه ومنه قوله وليس سواء عالم وجهول ، وقوله
واعلم علما ان تسليما وتركا للاشتباه ان لا سواء ، اي لا يعادلان
ولا قرب من المعادله واذا كان معناه المعادله والكفاه فقولنا فلان لا
يساوي فلانا معناه لا يكافيه او يساويه بمعناه بكافه نفيا واثباتا وحينئذ
توقف الاستدلال بالايه على عدم القصاص بين المسلم والكافر وبالاخرى
على عدم ولايه الفاسق على انه ليس بكفو وان الكفاه معتبره ص ولا اكلت
س الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي مثل لا اكل اذا اقتصر عليه ولم
يعرض للمفعول فهو عام في مفعولاته فيعم المواكل كلها لانه نكره في سياق
النفي وقال ابو حنيفه لا يعم فلا يقبل التخصيص ويظهر فايده الخلاف
ح في اليمين لو نوى ماكولا معينا قبل الاول حتى لا يحنث باكل غيره بناء على العموم
اللفظي فيقبل التخصيص ببعض مدلولاته ولا يقبل على ما بني تخصيصه به لان
التخصيص فرع العموم ولا عموم فيه وما خذ النزاع ان المفعول به محذوف
كسائر المتعلقات او مقدر اي مذكور بالقوه وهو بعض بقبل تفسير ذلك البعض لانه
ضروري للفعل المتعدي دون غيره والاستعمال وارد بكل منهما اما الكلام في الظهور
واختار في المحصول مذهب ابي حنيفه وقاس المفعول به على المفعول فيه يعني انه اذا قال
لا اكلت واراد بعض الاماكن او بعض المواضع دون بعض حنث ولم يكن هذا اللفظ قابلا للتخصيص
بالنيه فوجب ان يكون المفعول به كذلك وفرق الامدي في الاحكام وصاحب التحصيل
بينهما بان تعلق الفعل بالمفعول به اقوى من تعلقه بالمفعول فيه فلهذا قبل
ع ذلك التخصيص ولم يقبله هذا وهذا الفرق مبني على ان الحكم في المفعول فيه كذلك

وفرحوا

خولف فيه الامام وقيل بقبول الفعل التخصيص في الزمان والمكان بالنية ايضا

بسيان الاول هذه هي المسئلة السابقة في ان حرف النفي اذا دخل على النكرة
عم لذاته او هو سلب للكلي وهو الفرد المشترك في الاكل فان قلنا بالثاني لم يقبل
التخصيص لانه نفي الحقيقة وهي شيء واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم وان
قلنا بالاول عم فهذه المسئلة فرع لتلك فذكرها المصنف جميعا بين الاصل والفرع ن

الثاني علم من تمثيله تصوير المسئلة بان يكون الفعل متعديا غير مقيد بشيء وهو
الذي ذكره الامام والغزالي والآمدي وغيرهم وعلى هذا لا يتناول الافعال
القاصرة لكن القاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة قال الفعل في سياق النفي هل
يقتضي العموم كالنكرة في سياق النفي لان النفي الفعل نفي لصدره فاذا قلنا لا تقوم
فكانا قلنا لا قيام وعلى هذا التصوير تعم المسئلة القاصرة **ص** قيل وان اكلت **ش** هذا
الذي ضعفه هو الذي اورده ابن الحاجب فسوى بين ما وقع في سياق النفي او في
سياق الشرط نحو ان اكلت فانت طالق لان الشرط في معنى النفي لان المشروط لم
يجزم بوقوع الشرط حيث جعله شرطا ولهذا جعلته الفاء في مقابلة الثبوت فان
السلف في الشرط والاستفهام عندهم كل كلام غير موجب وهو مبني على ان النكرة
في سياق الشرط تعم كهي في سياق النفي وهو ما صرح به الغزالي وامام الحرمين ومثله
بقولك من يأتني بمال اكرمه قال فلا يخص هذا بمال معين قال المصنف في شرح
المفاتيح ومراده العموم البدلي لا الشمولي يعني فانه لا يتوقف اجزاء على الاتيان
بجميع الاموال بل بكفي واحدا كما لو قال ان رأيت رجلا فانت طالق يقع بروية واحد
ولاجل هذا توقف المصنف ها هنا في الحاق الشرط بالنفي فان العموم في النفي للشمول
وفي الشرط للبدل وفهم الساوي من كلام امام الحرمين في الشرط انه اراد عموم
الشمول فقال لو كان للعموم لما استحق الاكرام بمال واحد بل يشترط الاتيان بجميع
الاموال كما لو قال من يأتني بكل مال وانما عموم الشرط متوجه في حق كل ات بمال
لا بما تعلق به الشرط من المال **ص** لا المقتضى **ش** شرع في بيان عدها بعضهم
من العموم والصحيح فيها خلاف ذلك فهذا المقتضى سمي بذلك لانه امر اقتضاه النص
وهو بكسر الضاد اللفظ الطالب للايجاد وبفتحها ذلك المضمر نفسه الذي اقتضاه

الجزاء

اللام تصحيحا له وهو المراد هنا فاذا كان اللام لا يستغرق الا بقرائن متعدده ليستغرق اللام بكل واحد منها فلا عموم له في مقتضاه فلا يقدر الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يقم دليل معين لاحدها كان مجملا مثل رفع عن امتي الخطا والنسيان وهذا ما اختاره الشيخ ابو اسحق والغزالي وابن السمعاني والرازي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم لان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ ولان الضرورة تندفع باثبات فرد ودلالته على ابطال ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة السكوت عنه ومقابله حكاه القاضي عبد الوهاب عن اكثر الشافعية والمالكية وصححه النووي في الروضة في باب الطلاق نعم اذا تعين بدليل فهو كالملفوظ فان كان موضعه العموم فعام والا فلا **تنبيه** جعل بعض الحنفية المسئلة السابقة من فروع هذه اعني لا اكل او ان اكلت ومنعه بعضهم فان قوله للتخصيص بوجود المحلوف عليه في كل صوره لا لعموم المقتضي **ص** والعطف على العام **ش** اي لا لمقتضي عموم المعطوف خلافا للحنفيه حيث قالوا في قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر لو كان عاما للذمي لكان المقدر في قوله ولا ذو عهد في عهده عاما فيرد استراك المتعاطفين وليس كذلك اذ الكافر لا يقتل به المعاهد انما هو الحربي واجاب اصحابنا بان استراك المتعاطفين في اصل الحكم لا في صفته مع ان تعليل الامام هو الاصل **واعلم** ان توجيه المصنف لمقتضى امورا **احدها** ان الحنفيه يسلمون ان الكافر في قوله لا يقتل مسلم بكافر عام وانهم يقدرون في الثاني كذلك وهو فاسد فان الحنفيه يمنعون عموم الاول ضرورة وجوب تقديره ثانيا كذلك لاستراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته **والثاني** انما عطف العام على العام او الخاص على العام وهو كذلك لكن تعميم المعطوف اذا كان عاما ليس من قبيل عطفه بل من جوهر لفظه **الثالث** انها عبارة تجاوز المقصود لا تطابقها على صوره لا خلاف فيها كما لو قيل ولا ذو عهد في عهده حربي وهذا لا يقول احد فيه باقتضاء العطف على العام العموم وان المقصود انما هو بيان ان احدى الجملتين اذا عطفت على الاخرى وكانت الثانيه لمقتضى اضمارا ليستقيم كقوله ولا ذو عهد في عهده على قول الحنفيه فانه لا يستقيم عندهم بدون اضمار

الذي يرد تقريره

تقتضي مطلق العطف سواء

فصل

فعل يعم ما تقدم ذكره او ما يستقل به الكلام قال الحنفيه بالاول ثم عزى اليهم
ان العطف على العام يقتضي العموم المعطوف وقال اصحابنا بالثاني والمراد ان
الحاجب ترجمه المتاخرين محتمله عدل عنها وقال مثل قوله صلى الله عليه وسلم الى اخره
ويمكن ان يقال ان هذا جار مجرى اللقب فلا يضر جاز لفظه عن المقصود فيه
ص والفعل المثبت ونحوه كان يجمع في السفر ش فيه مسلكان احدهما
الفعل المثبت لا عموم له بالنسبه الى الاحوال التي يمكن ان يقع عليها العموم لاحتمال
ان يقع عليها او على وجه واحد ومع الشك لا يثبت العموم خلافا للعموم ومثاله قول
الراوي صلى داخل الكعبه فلا يعم الفرض والنفل ولا سعى الا بدليل وهذا مبني
على اصل نحوي وهو ان الافعال نكرات والنكره في سياق الاثبات لا تعم وقد
حكى الزجاجي اجماع النحاة على ان الافعال نكرات واحتج بانها لا تخلو من الفاعلين
والفعل والفاعل جمله واجمل نكرات كلها ومن ثم امتنع الاضافه الى الافعال لانتفا
فايده الاضافه واحترز المصنف بقوله المثبت عن المنفي فانه يعم وقد سبق ان الشرط
في معناه على خلاف فيه نعم المثبت ان كان في سياق الامتنان عم البابه نحو قوله
كان يجمع بين الصلاتين في السفر لا يعم جمع التقديم والفرق بين هذا وبين الذي قبله
ان لفظه كان تدل عند قوم على تكرار الفعل بخلاف مطلق الفعل المثبت فلا
يلزم من انتفاء تعميم الاول تعميم الثاني فهذا جمع المصنف بينهما نعم ان قلنا ان كان
لا تقتضي تكرار الفعل فهو من القسم الذي قبله وفيها ثلاثه مذاهب صحح ابن الحاجب
انها تقتضيه قال ولهذا استفدناه من قولهم كان حاتم يقري الضيف وصحح في المحصول
انها لا تقتضيه لا عرفا ولا لغه وقال الهندي انه الحق وقال عبد الجبار تقتضيه
في العرف لا اللغه فانه لا يقال في العرف فلان كان يتهجد اذا تهجد مره واحده
واعلم ان المصنف قد ذكر مسله تقضي بالشبه للجاد في اخر التخصيص فلا تظنه
اهملها ص ولا المعلق لعله لفظا لكن قياسا خلافا لزاعمي ذلك ش اذا علق
الشارع حكما على علة كما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا هل يعم حتى يوجد الحكم في جميع
صور وجود العله فيعم كل مسكر على قول فاذا قلنا يعم فعمومه له بالشرع قياسا او
باللغه محتمل بنى على اقوال اصحها ان عمومه بالشرع بوجب الاشتراك في الحكم

قياسا بناء على الاشتراك في العلة فان ذكر الوصف عقب الحكم يفيد علته والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فيكون الحكم عاما لعموم علته لا لان اللفظ يفيد تعميمه وقال الماهي اولا لا يعم وقيل يعم بالصيغة ومن امثلته قوله صلى الله عليه وسلم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما فانه يعم في كل شهيد وقوله خلافا لزاعمي ذلك راجع الى المسايل الخمس من قوله لا المقتضي الخ هذه المسله ص وان ترك الاستفصال ينزل منزله العموم س هذه العبارة للشافعي وعليها اعتمد في انكحة الكفار وفي اسلام على اكثر من اربع فان غيلان اسلم على عشر فامره النبي صلى الله عليه وسلم بامساك اربع ولم يسئله عن كيفية ورودا العقد عليهن في الجمع والترتيب فكان اطلاقا لقول دالا على انه لا فرق واستحسنه محمد بن الحسن على خلاف ما يقوله ابو حنيفه من ان العقد اذا ترتب تعينت الاربع الاوايل وتعامل الاصح المقدر في كلام المصنف انه يحل فيبقى على الوقف وصار امام الحرمين الى انه يعم اذا لم يعلم النبي صلى الله عليه وسلم بتفاصيل الواقعه فان علم فلا يعم وكانه تقييد للاول ولهذا قال في المحصول بعد حكايه قول الشافعي وفيه نظر لاحتمال انه اجاب بعد ان عرف الحال واعلم انه قد جاء عن الشافعي ما يعارض هذه العباره وهي قوله حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال ولهذا ابى بعضهم للشافعي في المسله قولين وليس بشيء وجمع الغزالي بين العبارتين بالاتحصل والصواب حمل الثانيه على الفعل المحتمل للوقوع على وجوه مختلفه فلا يعم لانه فعل والاولى على ما اذا اطلق اللفظ جوابا عن سؤاله فانه يعم احوال السايل لانه قول والعموم من عوارض الاقوال دون الافعال ص وان خوطبوا بما لا يتناول الامه الا بدليل س الخطاب المختص بالنبي نحو يا ايها النبي يا ايها الرسول لا تدخل تحته الامه كما لا يدخل الرسول تحت الخطاب المختص بالامه بالاجماع الا اذا دل الدليل على دخولهم تحته من قياس او غيره وحينئذ فيفهم الحكم لا باللفظ وقيل يدخل في اللفظ فهو عام الا بدليل يخرجه ونقل عن ابي حنيفه واحمد واحتاره امام الحرمين ص ويخوطبوا بما الناس يشمل الرسول عليه الصلاه والسلام وان اقترن بقرائنها

صحه صح

المفصل

التفصيل س الخطاب المتناول للرسول والامه كقوله يا ايها الناس ويا عباد يشملهما عند الاكثرين لصدق اللفظ عليه والثاني لا يدخل تحته النبي صلى الله عليه وسلم لاجل الخصائص الثابته له والثالث التفصيل بين ان يعقب نقل فلا يشمله لان الامر بالتبليغ قرينه عدم دخوله والا تناوله ونقل عن الصيرفي وريقه امام الحرمين وغيره ص وانه يعم العبد والكافر ش فيه مسئلتان احداهما الخطاب يا ايها الناس ونحوه يعم الاحرار والعبيد اتباعا لموجب الصيغه ولا يخرج العبد الا بدليل ولا يلتحق بالبهايم من جهه ماليته وكونه مملوكا لتوجه التكاليف عليه بالاجماع في الصلوات وغيرها ونقله ابن برهان عن معظم الاصحاب وقيل لا يدخلون الا بدليل الثانيه انه يعم الكافر فلا يخرج الا بدليل من الناس وبني ادم حقيقة والاصل عدم التخصيص وقيل لا يدخل ولعله بناء على انهم غير مكلفين وقد سبقت قال الهندي والقايلون بعدم دخول العبد والكافر ان زعموا انه لا يتناولهم من حيث اللغه فهو ممنوع وان زعموا التناول لكن الرق والكفر في الشرع يخصصهم فهو باطل للاجماع على انهما مطلقان في الجمله ص ويتناول الموجودين دون من بعدهم ش الخطاب الوارد شفاها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم كقوله يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس يختص بالموجودين حاله الخطاب ولا يتناول من بعدهم اي لغه الا بدليل منفصل من قياس او غيره وقالت الحنابله هو عام بنفسه والخلاف لفظي للاتفاق على عمومه ولكن هل هو بالصيغه او بالشرع قياسا او غيره ص وان من الشرطيه يتناول الاناث ش ودليله قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى فدل التعبير بالذكر والانثى عليه وقوله تعالى ومن يقنت منكن لله ورسوله وقوله صلى الله عليه وسلم من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله اليه فقالت ام سلمه فكيف تصنع النساء بذيولهن صححه الترمذي فهمت ام سلمه دخول النساء في صيغه من وافرها النبي صلى الله عليه وسلم ولانه لو قال من دخل داري فهو حر فدخلها النساء عتقن بالاجماع كما حاله في المحصول وقيل يختص بالمذكر كقولهم في الاستهام منه ومنتان حكاه ابن الخباز وغيره واغرب ابن الدهان النحوي فعزاه للشافعي وانما هو للكوفي لبعض الحنفيه وانهم

تمسكوا بذلك في مسئله المرتد فجعلوا قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه
لا يتناول المونث وهنا امور احدها تقييد المصنف الخلاف بالشرطيه ذكره امام
الحرمين وهو خرج الموصوليه والاستفهاميه وقال الصفي الهندي الظاهر انه لا
فرق والخلاف جار في الجميع واعتذر بعضهم عن الامام بانه انما خص بالشرطيه
لانه لم يذكر الاستفهاميه والموصوليه في صيغ العموم الثاني ان ابن البرهان الكبير
حكى الخلاف في انها موضوعه للذكر والمونث او انما للذكر اصل يعني ولا يمتنع
استعمالها في المونث الثالث ان هذا لا يختص بمن بل بما ونحوها مما لا فرق فيه بين
الذكر والمونث وان كان العايد فيه مذكرا كذلك ص وان جمع المذكر
السالم لا يدخل فيه النساء ظاهرا س اللفظ ان اختص بالذكر كالرجال او بالمونث
كالنساء لا يدخل احدهما تحت الخطاب باللفظ المختص بالاخر وان تناولهما جميعا
وليس لعلامه التذكير والتانيث فيه مدخل كلفظ الناس دخل فيه كل واحد منهما
افاقا وان استعمل اللفظ فيهما لكن لعلامه التانيث في المونث ومحذوفا في المذكر
وجوبا وهو كلفظ مسلمين ومسلمات فاختلفوا فيه فذهب الجمهور الى ان المونث لا يدخل
في المجرد من العلامه نحو المسلمين ظاهرا الا بدليل منفصل كما لا يدخل الرجال في لفظ
المونث الا بدليل وقال الشيخ ابو حامد وغيره انه مذهب الشافعي وقالت الحنابله تناولها
ظاهرا ولا يخرج عنه المونث الا بدليل ورأى امام الحرمين الدخول بالتغليب لا باصل
الوضع فان اللفظ لم يوضع له واقتفى كلامه تخصيص الخلاف في الحكايات الوارده
في الشرع لقرينه غلبه المشاركه في الاحكام الشرعيه قال الصفي الهندي واتفق
الكل على ان المذكر لا يدخل تحته وان ورد مقترنا بعلامه التانيث وهذا يعلم من
تخصيص المصنف الخلاف بالمذكر ووقع في بعض النسخ وكذا المكسر بضميرها وهو
استدراك على تصويرهم المسئله بالجمع السالم فان المكسر كذلك ولم اره تصريحا بذلك
بل رايت في بعض المسودات ان جمع التكسير لا خلاف في عدم الدخول فيه ويشهد له
ما لو وقف على بني يزيد فانه لا يدخل فيه البنات نعم ان دلت قرينه على الدخول
دخلن على الاصح كما لو وقف على بني تميم او هاشم فان القصد اجمعهم ص وان خطاب
الواحد لا يتعداه وقيل يعم عاده س الخطاب الخاص لغه بواحد من الامه بل هو

خطاب للباقين الجمهور على المنع وانه لا يتعداه الا بدليل منفصل وقيل يعم بنفسه
عادة واشار المصنف بهذا القيد الى ان القائلين بالتعميم لم يريدوا لغة والا كان
مكابرة فان صيغة الواحد غير صيغة الجمع بل اراد ان العاده تقتضيه وقال امام
الحرمين الخلاف لفظي وقال غيره بل معنوي وهو انا نقول الاصل ما هو هل ورد
الشرع او مقتضى العرف ص وان خطاب القرآن والحديث اهل الكتاب لا يشمل الامه
ش الخطاب الخاص باهل الذمه نحو يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم يا اهل الكتاب
امنوا بما نزلنا ونحوه لا يشمل الامه الا بدليل منفصل لان اللفظ قاصر عليهم كذا
قاله المصنف لكن جزم الشيخ مجد الدين في مسودته بانه يشملهم ان شركوهم في
المعنى والا لم يشملهم مثابه خطابه لاهل احد وعتابه لهم بقوله اذهبتم طيباتكم
منكم الايات وخطابه لاهل بدر بقوله فكلوا مما غنتم حلالا طيبا وهو نظير خطابه
لواحد من المكلفين فانه ينبغي الحكم في حق مثله قال ثم الشمول ههنا هل بطريق
العاده العرفيه او الاعتبار العقلي فيه الخلاف قال وعلى هذا ينبغي استدلال
الايه على حكمنا بمثل قوله امامرون الناس بالبر الايه فان هذه الصفه ربما رجعها
لبني اسرايل قال وهذا كله في الخطاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اما خطابه
لهم على لسان موسى وغيره من الانبيا فهي مسله شرع من قبلنا والحكم هنا لا يثبت بطريق
العموم الخطابي فتعابل بالاعتبار العقلي عند الجمهور تنبيه سكت
المصنف عن عكسها وهو ان الخطاب المختص بالمومنين هل يختص بهم وحكى ابن السمعاني
في الاصطلام عن بعض الحنفيه الاختصاص ثم اختار انه ثابت في حق الكل وقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا خطاب تشريف لا خطاب تخصيص بدليل قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا وقد ثبت تحريم الربا في حق اهل الذمه
بالاجماع قلت وفيه نظر لان اللام في التناول بالصيغه لا بامر خارج
وهذه المسله ترجع الى ان الكفار هل هم مخاطبون بالفروع ص وان المخاطب
داخل في خطابه ان كان خبرا لا امرا ش المخاطب بكسر الطا يدخل في خطابه
فيه مذاهب احدها يدخل مطلقا سوا كان خبرا او امرا او نهيا لعموم الصيغه
كقوله تعالى والله بكل شي عليم وقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله خالصا

من قبله دخل الجنه وقول القايل من احسن اليك فاكرمه او فلا تهنه كذا قال
في المحصول وغيره للاكثرين والثاني لا يدخل نظرا للقرينه والثالث التفصيل
بين الخبر فيدخل لحسنه والامر فلا وهو اختيار ابي الخطاب من الحنابله قال والفرق
بينهما ان الامر استدعاء الفعل على جهه الاستعلاء فلو دخل المتكلم تحت مايامر به
غيره لكان مستدعيا من نفسه ومستعليا وهو محال واكثر من نقل الخلاف في المسله صورها
بالامر للتنبيه على انه في الخبر بخلافه فهذا فصل المصنف من الخبر فيدخل وبين الامر فلا
يدخل لان كونه امرا قرينه مخصصه وقد ذكر في المحصول احتمالا له والحق انه
ان كان وضع المسله في اين ما وضع للمخاطب لشمل المتكلم وضعا فليس كذلك سواء
كان امرا ام خبرا وان كان المراد حكما تسلم اذا دل عليه دليل او كان الوضع يقتضيه له الغالط
العموم وعند هذا نقول ان كان بلفظ المخاطبه للمخاطبين كقوله الله ينهاكم الضمير
ان تلمزوا بالام ولا تستقبلوا القبله بغايط وبول فلا يدخل عليه الصلاه والسلام
في هذا الخطاب لان الصيغه مختصه بالمخاطب ومن حكى فيه خلافا فقد شذ وهو
قريب من قول بعض الحنابله ان الخطاب مع الموجودين بنا ولمن بعدهم بغير
دليل منفصل بل لمجرد الخطاب الاول واما اذا كان بغير لفظ الخطاب كقوله
من نام فليتوضا من احيا ارضا ميته فهو له فالصحيح الدخول وقد سبق في المصنف
في باب الاوامر ما يخالف ما اختاره هنا وذكرنا ما فيه ص وان يخوذ من اموالهم
صدقه تقتضي الاخذ من كل نوع وتوقف الامدي ش ما صححه المصنف نص
عليه الشافعي في الرساله والبويطي ونقله ابن برهان وغيره عن الاكثرين وكذلك
وكذلك ابن الحاجب ثم اختار خلافه وانه يكفي اخذ صدقه واحده من جمله
الاموال ونقل عن الكرخي وحجه الجمهور اضافتها الى جميع اموال الجميع والجمع
المضاف للعموم وقول الكرخي قوي لان من للتبعيض المطلق والواحد من الجميع
يصدق عليه ذلك ويوقف الامدي فانه قال في اخر المسله وبالجمله فهي محتمله
وما اخذ الكرخي وقال ابن حبان في صحيحه في حديث ليس فيما دون خمس ذود
صدقه ولا فيما دون خمس اواق صدقه هذا يبين ان المراد من قوله خذ من
اموالهم اراد به بعض المال اذ اسم المال يقع على ما دون الخمس من ذلك

وقد نفى النبي صلى الله عليه وسلم الحجاب الصدقة عن مادون الذراع ص
التخصيص قصر العام على بعض افراده س لم يقل اللفظ العام ليتناول
ما عممه عربي او عقلي وكالمفهوم على ما سبق فانه يدخله التخصيص مع انه ليس
بلفظ وانما لم نقل بدليل لان القصر لا يكون الا كذلك وتناول ما اريد به جميع
الافراد او الباقي اخرج بعضها كما في الاستثناء وما لم يرد الا بعض افراده ابتداء كما في
غيره وعدل عن قول ان الخاص على بعض مسمياته اي افراده فان مسمى العام واحد
وهو كل الافراد نعم من جملة الافراد المادون وغير المقصوده كما سبق انهما يدخلان
في العموم فكان ينبغي تقييدها بالغالبة فان القصر على الافراد النادرة ليس
بتخصيص شرعي خلافا للحنفية كما ولو ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل حمله على المكاتبة او المملوكة لندرة هذا وظهور قصد العموم فيه واعلم
انه قال هنا قصر عام قال في الاستثناء اخراج فقد توهم ان القصر نوع في الاخراج
وليس كذلك بل القصر اعم منه فكل اخراج قصر ولا عكس وان الاخراج يستدعي سبق
الدخول او تقديره والقصر قد يكون كذلك وقد يكون مانعا للدخول البتة وحاصله
ان الاخراج يصير العام مخصوصا واما القصر غير الاخراج فمراده الخصوص ص
والقابل له حكم ثبت لمتعدد ش الذي يقبل التخصيص هو الحكم الثابت لمتعدد اما
من جهة اللفظ كقوله اقتلوا المشركين او المعنى كالمفهوم والتخصيص العلة عند
من جوز فلا يجوز التخصيص في الافعال لانه اخراج بعض من كل ولا يعقل ذلك في
الواحد واعترض القرافي بان الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص وهو يصح اخراج
بعض اجزايه لصحة قولك رايت زيدا وتريد بعضه وان تعذر اخراج بعض
الجزيات فينبغي التفصيل واعلم ان قوله لتعدد قد يتوهم منا فائدة لتعريف
العام باستغراق الصالح له من غير حصر ولما في بيانا فان التعدد في عدم الحصر
فان كل غير محصور متعدد نعم ليس كل متعدد غير محصور وقد اورد على هذا شيئان
احدهما اسما الاعداد فانها حكم ثبت لمتعدد مع انها لا تقبل التخصيص فان
قلتم تقبل التخصيص لزم ان يكون عامة فيبطل قولكم في احدا العام من غير حصر
والثاني الجمع المنكر فانه ثبت لمتعدد ولا تقبل التخصيص لانه ليس بعام واجاب

لا فرق بين العام والخاص في ان كلا منهما يقبل التخصيص والواحد لا يجوز تخصيصه لان التخصيص

المصنف عن الاول بان مدلول اسما الاعداد واحد لا متعدد فان المتعدد
هو المعدود لا في اسم العدد وعن الثاني بانا لا نسلم انه لا يقبل التخصيص وقولك
لعدم عمومه قلنا هو صالح للعموم لقرينة لفظيه او معنويه ولا يلزم من قابليته
التخصيص وقوع التخصيص فيه حال تنكيره وتجرده عن قرائن العموم كما ان الانسان
قابل للثبوت على الراحلة ولا يلزم خروج المعضوب عن هذا الانسان ص وانحى
حوانه الى واحد ان لم يكن لفظ العام جمعا والى اقل الجمع ان كان وقيل مطلقا
وشد المنع مطلقا وقيل بالمنع الا ان بقي غير محصور وقيل الا ان بقي قريب
من مدلوله س اختلف في ضابط القدر الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص
على مذاهب احدها التفصيل بين ان لا يكون لفظ العام جمعا بل صالحا للجمع والفرد
مثل من والالف واللام الداخلة على اسم الجنس المفرد فيجوز التخصيص فيه الى اقل
المراتب الذي يطلق عليه ذلك اللفظ المخصوص وهو الواحد بل ادعى الشيخ ابو
حامد انه لا خلاف في هذا وان كان جمعا كالمسلمين جاز التخصيص فيه حتى يبقى
اقل الجمع اما ثلثة او اثنين على الخلاف فيه مراعاة لمدلول الصيغة وهذا التفصيل
للقفال الشاشي قال المصنف وما اظنه يقول به في كل تخصيص ولا خلاف في
صحة استثنا الا الى الواحد بل الظاهر ان قوله مقصور على ما عدا الاستثنا
من التخصيصات بدليل احتجاج بعض اصحابنا عليه بقول القائل علي عشرة الا تسعة
ويحتمل ان يعم الخلاف الا ان الظاهر خلافه قلت الا ان كان من جمع
او ما في معناه كالقوم فهو يشترط بقا اسم الجمع كما صرح به وان كان من عدد فليس
الكلام فيه اذ لا عموم والثاني يجوز في جميع الفاظ العموم الى الواحد وهو قول
الشيخ ابي اسحق واستدل بقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا
لكم فان المراد نعيم بن مسعود الاشجعي والثالث لا يجوز ورده الا الاقل
الجمع مطلقا حكاه ابن برهان والرابع انه لا بد من بقا جمع غير محصور وصححه
الامام الرازي والبيضاوي والخامس لا بد من بقا جمع يقرب من مدلول العام
قبل التخصيص وحكاه ابن الحاجب عن الاكثر كذا جعل المصنف هذا المذهب غير
الذي قبله والظاهر انه هو وانما اختلفت عبارته والمراد بقوله يقرب من

مدلول العام ان يكون غير محصور فان العام هو المستغرق لما يصلح له من غير حصر ولهذا قاله ابن الحاجب بقوله الحصر حيث قال بعده وقيل اقله اثنان وقيل واحد ووجهه انه اذا بقي غير محصور كانت الصيغة باقيه على عمومها في الباقي فلم يتغير مدلول العام ص والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما والمراد به الخصوص ليس مرادا بل كلي استعمل في جزئي ومن ثم كان مجازا قطعا س اعلم ان البحث عن الفرقة بين العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص من مهمات هذا العلم ولم يتعرض له الاصوليون وقد كثر بحث المتاخرين فيه ومنهم والد المصنف وفرق بان العام المخصوص هو ان يراد معناه في تناول لكل فرد لكن يخرج منه بعض افراده فلم يرد عمومه في الكل حكما لقرينة التخصيص والعام المراد به الخصوص هو ان يطلق اللفظ العام ويراد بعض ما يتناوله فلم يرد عمومه لا تناولا ولا حكما بل هو كلي استعمل في جزئي ولهذا كان مجازا قطعا لما فيه من نقل اللفظ عن معناه الى غيره واستعماله في غير موضوعه وهذا اذا قلنا ان العام لا يدل على افراده دلالة مطابقة فان قلنا بدل لم يصح القول بانه استعمل في موضوعه بل هو كاستعمال المشترك في احد معنييه وهو استعمال حقيقي وقال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد مما يجب ان ينتبه له الفرق بين قولنا هذا عام اريد به الخصوص وبين قولنا هذا عام مخصوص فان الثاني اعم من الاول الا ترى ان المتكلم اذا اراد باللفظ او ما دل على ظاهره من العموم ثم اخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ كان عاما مخصوصا ولم يكن عاما اريد به الخصوص ويقال انه منسوخ بالنسبه الى البعض الذي اخرج وهذا يتوجه اذا قصد العموم وفرق بينه وبين ان لا يقصد الخصوص بخلاف ما اذا نطق باللفظ العام مريدا به بعض ما يتناوله في هذا ص والاول الاشبه بحقيقه وقالا للشيخ الامام والفقهاء وقال الرازي ان كان الباقي غير محصور وقوم ان خص بما لا يستقل وامام الحرمين حقيقه ومجاز باعتبار تناوله والاقتصار عليه والاكثر مجاز مطلقا وقيل ان استثني منه وقيل ان خص بغير لفظ س قد سبق ان العام الذي اريد به الخصوص

مجاز بلا خلاف واما المخصوص وهو المراد بالاول فقد اختلف هل يكون في
الباقي حقيقة على مذاهب احدها نعم وقال الشيخ ابو حامد انه مذهب الشافعي
واصحابه ومن حجتهم ان الواضع وضعه للدلالة على الجميع فلا يبطل دلالته
على الباقي بخروج البعض بدليل واذا دل وجب كون دلالته حقيقة عملا بالوضع
الاول وهو الاصل فان خروج البعض لم يبطل دلالته على البعض الخارج ايضا
من حيث الصيغة بل عمل بالدليل الخاص وترك العمل بالعموم فيها والثاني وبه
قال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي في كثرة يعسر العلم بعددها
والا فمجاز والثالث وبه قال ابو الحسين وغيره حقيقة ان خص بما لا يستقل بنفسه
من شرط او صفة او استثنا او غاية فان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز والرابع
وبه قال امام الحرمين حقيقة في تناول ما بقي مجاز في الاقتصار عليه والخامس
انه مجاز مطلقا لانه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك
والمجاز خير منه ونقله الامام الرازي وغيره عن الاكثرين واختار ابن الحاجب
والبيضاوي والسادس مجازا ان استبين منه حقيقة ان خص بشرط او صفة والسابع
مجازا ان خص بغير لفظ حقيقة ان خص بدليل لفظي اتصل او انفصل تنبيهان
الاول هذه المذاهب حكاها ابن الحاجب في المختصر وعزى السادس منها الى عبد
الجبار الا انه وقع فيه ابهام احترز عنه المصنف فان عبارة المختصر عبد الجبار
ان خص باستثنا او صفة وشرحوه على انه ان خص بشرط او صفة فهو حقيقة وان
خص باستثنا او غيره فمجاز فاما شرحهم انه في الشرط والصفة حقيقة صحيح واما
انه في الاستثنا وغيره مجاز فصحيح بالنسبة الى الاستثنا لا غير فان غيره من
المتصلات الغاية والحظ عن عبد الجبار فيها نقل انما الذي يحفظ عنه انه في
الشرط والصفة حقيقة وفي الاستثنا مجاز سكت عن الغاية كذا نقله عنه ابو الحسين
في المعتمد فقال ما نصه وقاضي القضاة قال يكون مجازا الا ان يكون مخصصه
شرطا او تقييدا بصفة وجعله مجازا بالاستثنا انتهى فهذا سلم المصنف مذكر
الغاية فانه اقتصر على انه اذا استبين منه فهو مجاز فاما اذا لم يستبن فلم يصرح
فيه بشيء وحكمه انه في الصفة والشرط حقيقة وفي الغاية لم نحفظه منقولا الثاني

خروج

اهل المصنف مذهب القاضي المعقول في المختصر قصدا لكونه لم يصح عنه وان
الباب عنه قولان اولهما كونه مجازا مطلقا والثاني وهو الموجود في كلامه
انه ان خص بما لا يستقل به من شرط او صفة او غاية او استثنا فهو حقيقة
او لمستقل من سمع او عقل فمجاز ص والمخصص قال الاكثر حجة وقيل ان
خص لمعين وقيل بمنفصل وقيل ان اباه عنه العموم وقيل في اقل الجمع وقيل غير
حجة مطلقا ش العام بعد التخصيص هل بقي حجة فيما لم يدخله التخصيص
فيه مذاهب احدها انه حجة مطلقا سواخص بمعين كما لو قال اقتلوا المشركين
الا زيدا او بمبهم كما قتلوا المشركين الا بعضهم لان اكثر العمومات مخصوصة ولم يمنع
الايمة من الاحتجاج بها والثاني انه حجة ان خص بمعين وليس بحجة ان خص بمبهم
لاجماله وهو طريقة المعظم وكلام المصنف يقتضي ان الاكثر على انه حجة لم يصر
مجملا وقال عيسى بن ابان ان كان التخصيص بدليل مجهول صار مجملا انتهى وفيه رد
على الامدي وغيره ممن خص الخلاف بالمعين وقال في المبهم انه لا خلاف انه ليس
بحجة واذا ثبت ان الخلاف جار في العام المخصوص مطلقا مبهما او معينا فقول
بالتفصيل فيهما كما اورده المصنف والثالث حجة ان خص بمتصل كالشرط والاستثنا
والا فلا قاله الكرخي والرابع حجة ان اباه عنه العموم قبل التخصيص والا فلا سالة
اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي اباه عن الذمي بخلاف السارق والسارقة
فاقطعوا فانه لا ينبئ عن كون المال في نصاب السرقة وهو الربع ومخرجا من
حرز فاذا بطل العمل به في صور انتفائها لم يعمل به في صور وجودها والخامس
يجوز التمسك به في اقل الجمع ولا يجوز فيما زاد عليه قال الهندي وهذا يشبه
ان يكون قول من لا يجوز التخصيص الى اقل الجمع والسادس انه غير حجة مطلقا
ونسب لعيسى بن ابان وابي ثور ومرادهم انه يصير مجملا وينزل منزلة ما اذا
كان المخصوص مجهولا فلا يستدل به في نفيه المسميات الا بدليل كذا قاله
الشيخ ابو اسحق وغيره ص ويتمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم
قبل البحث عن المخصص وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج ش اي حيث وجب
الوقوف فيه حتى يطرأ في الاصول التي تعرف منها الادلة فان ظفر بمخصص عمل

وانما يحتاج لهذا اذا قلنا العام اذا دخله التخصيص

به والا اعتقد عمومه وعمل بموجبه والمذهب وجوب العمل به حتى يدل المخصص
لان الاصل عدم المخصص وان احتمال الخصوص مرجوح وظاهر صيغه العموم
راجح والعمل بالراجح واجب بالاجماع وكما تقول في المنسوخ سواء وقد هم عثمان برجم التي
ولدت لستة اشهر وامر عمر برجم مجنونة عملا بالعمومات حتى نهاهما علي بالنص الخاص
واعلم ان اقصار المصنف على ابن سريج تابع فيه المحصول والمزاج وقد حكاه الشيخ
ابو حامد الاسفرايني والشيخ ابو اسحق وغيرهما عن عامه اصحابنا سوى الصيرفي وهذه
الطريقة اصح من طريقة الامدي وابن الحاجب فانهما حكيا الاجماع على امتناع التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص ومنهم من جمع بينهما وجعلها مسئلتين وجوب البحث وهو
موضع المنع واعتماد العموم وهو موضع الخلاف وباقي هذا تعبير المصنف بالتمسك
وبنى على فايده اخرى وهي تخصيص الخلاف بما اذا ورد الخطاب العام بعد وفاة
النبي صلى الله عليه وسلم اما في عهده فيجب المبادرة الى الفعل واجراؤه على عمومه
بلا خلاف وبذلك صرح الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني في كتابه واختص هذا الخلاف
بالعموم بل يجري في كل دليل مع معارضه كما قاله ابن الحاجب وغيره ص ثم يكفي في
البحث الظن خلافا للقاضي س اذا اوجبنا البحث فقيل يبحث الى ان تغلب
على الظن عدم المخصص ونقله الامدي عن الاكثرين وابن سريج وذهب القاضي وجماعه
الى انه لابد من القطع لعدمه قال وتحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتهار
كلام العلماء فيه من غير ان يذكر احد منهم مخصصا وحكى الغزالي قولا ثالثا انه لا
يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لابد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه
ص المخصص فقسمان س المخصص حقيقته هو اراده المتكلم ويطلق على الدال
على الاراده مجازا وهو المراد هنا ثم هو اما متصل او منفصل لانه اما ان يستقل
بنفسه كالمنفصل او لا بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله فالمتصل ص الاول
المتصل وهو خمسة الاستثنا وهو الاخراج بالا او احدى اخواتها س نوع المخصص
المتصل اربعة انواع واراد ابن الحاجب وتبعه المصنف خامسا فالاول الاستثنا
وعرفه بما ذكره بقوله اخراج جنس تندرج تحته كل المخصصات وقوله
بالا خرج منه ما عدا الاستثنا وقوله او احدى اخواتها اي مثل خلا وعدي

وحاشي وخص الا بالذكر لانها اصل ادوات الاستثنا وانما عبر با وللتنبيه على
فساد تعبير المزاج بالواو كما قاله في شرحه والعدد له جعلها بمعنى وكان
الاستثنا لا يكون بالمجموع بل بواحد منها ولم يحتج الى تقييد الا بغير الصفة احترازا
عن الصفة كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا كما فعل في المزاج لان
السابق الى ذهن السامع عند ذكر الا معنى الاستثنا فاغنى ذلك عن احترازا سيما
مع تقدم ذكر الاحتراز كذا اعتذر الشيخ جمال الدين بن مالك في شرح الكافية عن من لم
يعتبر وهو مصرح بان الا التي للصفة لا احتراز فيها وسياتي تحقيق معناه وقوله
بالا او احدى اخواتها خرج ما لو قال علي الف اسبني مائة او احط وفيه وجهان
في الحاوي للماوردي احدهما انه استثنا صحيح لانه صرح بحكمه فاغنى عن لفظه
والثاني لا يصح لانه واعد بالاستثنا اذ قال استثني وحط لغير استثنا وقال
احط ص من متكلم واحد وقيل مطلقا ش اعتبر بعض الاصوليين في الاتصال
كونه من متكلم واحد ليخرج ما لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين فقال النبي صلى الله
عليه وسلم على اثر اتصال الاخيرين فهو منفصل وقيل مطلقا ونزلوا استثنا النبي
صلى الله عليه وسلم منزلة الاستثنا المصرح به في كلام الله تعالى وجعلوه متصلا وكان
ينبغي للمصنف ذكر هذا الخلاف عن ذكر الاتصال وهو في ترجيح الاول متابع للهندي
وقال القاضي ابو بكر في التقريب انه الصحيح لكن ما حكاه في ذلك انما بناه على ما اداه من
برهان من شرط الكلام صدوره من ناطق واحد حتى لو قال القايل زيد وقال اخر
قام لم يكن كلاما وقد زيف ابن مالك هذه المقالة وقال بل هو كلام لاشتماله
على حد الكلام وليس اتحاد الناطق معتبرا كما لم يكن اتحاد الكاتب معتبرا في كون
الخط خطا وللقاضي ان يمنع اشتماله على حد الكلام وقوله فانه لو اصطلح رجلان
الى اخره ليس مثله فانه اذا كتب رجل زيد سمي هذا خطا وان كتب معه
غيره بخلاف ما اذا قال زيد فانه ليس كلاما فلو قام قائم ولو كتب مع زيد فاضل
او نحوه من كاتب اخر يمتنع كون المجموع خطا بل هما خطان بحسب الحقيقة ثم
قال فان قيل لو كان كلاما لترتب عليه ما يترتب عليه من نطق الواحد من اقرار
وتعديل وتجريح وقذف وغير ذلك وذلك مستنف فبطل كونه كلاما واجاب

بان استفا ترتب الحكم على الكلام لا يمنع كونه كلاما فان بعض الكلام صريح وبعضه
غير صريح فنطق المصطلحين وان كان كلاما فهو غير صريح لان السامع لا يعلم ارتباط
احد جزيه بالاخر كما يعلم ذلك من نطق الواحد فلذلك اختلفا في الحكم وما ذكره
من استفا ترتب الحكم عليه يوافقه ما في الوافي لو قال لي عليك ما بين درهما
لم يكن مقرا بما عدا المستثنى على الاصح ص ويجب اتصاله عاده وعن ابن عباس الى
شهر وقيل سنه وقيل ابدا وعن سعيد بن جبير اربعه اشهر وعطا والحسن في المجلس
ومجاهد ستين وقيل مالم ياخذ في كلام اخر وقيل يشترط ان ينوي في الكلام وقيل يجوز
في كلام الله فقط ش يشترط في الاستثنا ان يكون متصلا بالمستثنى منه عاده
والا لما استقر عتق ولا طلاق ولا حنث لجواز الاستثنا بعده ولان الاستثنا والمستثنى
منه في حكم الجمله الواحده واحترز بقوله عاده عما اذا طال الكلام فان ذلك
لا يمنع صحه الاستثنا كما قاله الامام وكذلك قطع الكلام بالنفس والسعال ونقل
عن ابن عباس انه لا يشترط الاتصال واختلف النقل عنه على ثلاث روايات فقيل
يجوز تاخيره الى شهر وقيل سنه وقيل ابدا وعن سعيد بن جبير الى اربعه اشهر
وعن عطا والحسن انهما جوزا الاستثنا ما دام في المجلس حكاه الشيخ ابو اسحق وعن
مجاهد ستين وقيل يجوز مالم ياخذ في كلام اخر وقيل يشترط ان ينوي في الكلام
وعلى هذا نزل القاضي مذهب ابن عباس يقال لعل مراده ان صح النقل بها اذا نوى
الاستثنا متصلا بالكلام ثم اظهر بيته بعده فانه بين وقول المصنف في الكلام
اعم من ان يكون النيه قبل الفراغ او من اول اللفظ والاصح اشتراطه قبل الفراغ
وانما ذكره المصنف هنا لانها مسئله فقهيه لا يشتغل متصلا حاجه الاصولي
اليها ولست قبل هنا في كلامه للتعريض وانما يكون اذا قيل بمذهب محتاد وقال
قوم يصح الاستثنا المتصل في كتاب الله دون غيره وحمل بعضهم مذهب ابن
عباس على انه يجوز ذلك في استثنا ابعاض القران سوال لو قال له علي الف
الا شيا رجع في تفسيره الى ما شيا وقد استشكل على اشتراط اتصال الاستثنا حيث
قبل منه التفسير المنفصل عن اللفظ والجواب ليس اصل الاستثنا كالتفسير لان
الاستثنا لفظ ظاهره الاتصال فاذا اتصل جعل مانعا لابتدا الوجوب اذ الكلام

ناخه واذا انفصل لم يخل ابتدا اسقاط فكان مردودا اما اللفظ المجمل فيجوز
ان يتراخى تفسيره عن وقت وروده كالفاظ الشريعة قال الروياني وعلى
هذا قال اصحابنا لو فسر المجمل تفسيرا غير مقبول فاراد ان يستانف تفسيرا اخر
لم يمكن منه بل لو وصل بالاصل استبان رفع الجميع ثم اراد ان يستثني مرة اخرى لم يمكن
ص اما المنقطع فثالثها متواط والرابع مشترك والخامس الوقف ش المراد احدهم
بالمنقطع عندهم ما كان من غير الجنس كقولك ما بالدار الا الحمار وقد اختلف فيه
هل هو استثنا حقيقته او مجازا والاكثرون على انه مجاز فيه ولهذا لا يحمل العلما
الاستثنا المطلق على المنقطع الا عند تعذر المتصل والثاني انه حقيقة لانه استعمل والاصل
في الاطلاق الحقيقة والثالث انه متواط اي مقول بالاشتراك المعنوي على المتصل
والمنقطع والرابع بالاشتراك اللفظي لكونه موضوعا لكل واحد منهما اولا لاحد
قدر مشترك منهما فان المتصل اخراج والمنفصل مختص بالمخالفة من غير اخراج والخامس
الوقف وهو من زوايده على المختصر ولم يذكره في شرحه والمختار ما في هذا التعداد
من الداخل فان احدهما مجاز والثاني حقيقة واختلف القايلون به هل هو حقيقة
على سبيل التواطي او على سبيل الاشتراك واعلم ان المصنف لم يذكر حد المنقطع وذكر
ابن الحاجب على القول بالاشتراك والمجاز انه لا يمكن جمع الاستثنا المتصل والمنقطع
في حد واحد لان احدهما مخرج من حيث المعنى والاخر غير مخرج واذا اختلفا
في الحقيقة تعذر جمعهما بحد واحد نعم يمكن حدهما بحد واحد لان احدهما مخرج من
حيث المعنى والاخر غير مخرج واذا اختلفا في الحقيقة تعذر جمعهما بحد واحد
نعم يمكن حدهما بحد واحد باعتبار اللفظ وهو ان يقال هو المذكور بعد الا واخواتها
وفيما قاله نظر فان صحة تعريف المطلق لا يفتقر الى ذكر جميع انواعه في التعريف
حتى ينبغي اختلاف حقيقة نوعي المستثنى عن تعريف المستثنى من حيث هو ص والاصح
وفاقا لابن الحاجب ان المراد بعشرة في قولك عشرة الا ثلثة باعتبار الافراد
ثم اخرج ثلثة ثم اسند الى الباقي تقديرا وان كان قبله ذكرا وقال الاكثر المراد
سبعة والا قرسه وقال الفاضي عشرة الا ثلثة باعتبار اسمين مفرد ومركب ش
اختلف في تقدير دلالة الاستثنا على مذاهب احدها وبه قال ابن الحاجب ان

المستثنى منه مراد به جميع افراده ولكن لا لحكم بالاسناد حتى يخرج منه ما يريد
اخراجه بالاداه فاذا خرج منه ما اراد فحينئذ يحكم بالاسناد فاذا قال له علي
عشره الا ثلثه فالمراد بالعشره عشره باعتبار افراده ولكن لا يحكم باسناد الخبر
وهو له الى المبتدا وهو عشره الا بعد اخراج الثلثه منه ففي اللفظ اسند الى عشره
وفي المعنى اسند الى سبعه والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الى سبعه وعلى هذا
ليس الاستثنا مبينا المراد بالاول بل به يحصل الاخراج والثاني وعزي للاكثرين المراد
بعشره سبعه والاقرب بينهما ان الكل استعمل واريد الجزء مجازا وعلى هذا فالاستثنا
مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه فاذا قال على عشره كان ظاهرا في الجميع ويحتمل
اراده بعضها مجازا فاذا قال الا ثلثه فقد بين ان مراده بالعشره سبعه فقط كما في
سائر التخصيصات والثالث ان المستثنى والمستثنى منه جميعا وضعا لمعنى واحد وهو
ما يفهم من الكلام احرا حتى كان العرب وضعت اسمين لمعنى السبعه احدهما مفرد وهو
سبعه والثاني مركب وهو عشره الا ثلثه **تنبيهان الاول** اصل الخلاف
في هذه المسئله اشكال معقوليه الاستثنا لانك اذا قلت جا القوم الا زيدا فلا يخلو
اما ان يكون زيد دخل في القوم ام لا فان لم يكن دخل فكيف صح اخراجه وقد اجمع
اهل العربيه على ان الاستثنا اخراج وان كان دخل فقد تناقض الكلام لانك اثبته
اولا ثم نفيته وذلك يودي الى ان لا يكون الاستثنا في كلام الا وهو كذب من احد
الطرفين وهو باطل لاستمال القران عليه ولهذا الشبهه قرر القاضي الى مذهبه
السابق وقال لا اخراج فيه فعورض باجماع اهل العربيه على ان الاستثنا اخراج
ما بعد الا مما قبلها واجابهم عنه في تفاصيل العربيه وصار ابن الحاجب الى ما سبق
وقال انه يرفع الاشكالين قال في شرح المفصل ولا حكم بالنسبه الا بعد كمال ذكر
المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا
بمفرده وفهم القوم بمفرده وان فيهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا
ثم حكم بنسبه القيام الى هذا الفرد الذي اخرج منه وقد تحصل الجمع بين المسالك
المقطوع بها على وجه مستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبه الى المفردات وفيه
لوفيه باجماع النحويين وتوفيه انك ما نسبت الا بعد ان اخرجت زيدا ولا يودي

الى المناقضه المذكوره **قلت** لكن فيه مخالفه لمذهب سيبويه وجمهور
البصريين ان المستثنى لم يندرج في الاسم المستثنى منه ولا في حكمه ومذهب الكسائي
لم يندرج في المستثنى منه وهو مسكوت عنه فاذا قلت قام القوم الا زيدا فزيد
يحتمل انه قام وانه لم يقم وذهب الفراء الى ان زيدا لم يخرج من القوم وانما اخرج
وصفه من وصفهم نبه على هذا الاستدراك امام العصر القاضي محب الدين بن رد الله
مضجعه **الثاني** ينشأ من هذا الخلاف خلاف في عد الاستثناء من المخصصات على
قول القاضي ليس بتخصيص وعلى قول الاكثرين تخصيص لان اللفظ قد اطلق لبعضه
اراده واسنادا واما على قول ابن الحاجب فمحتمل لكونه اريد الكل واسند الى
البعض كذا قاله ابن الحاجب وينبغي القطع بانه ليس بتخصيص لان التخصيص شرطه
الارادة المقارنة وهي منتفيه الا في قصد الاستثناء كما سبق ويظهر فايده الخلاف
في كون الاستثناء مبينا ام لا ما لو قال اردت بطلقتك ثلثا الا واحده ودفع الاستثناء
بعد موتها فان قلنا ليس ببيان طلقت ثلثا والا فتنتان **ص** والمجوز المستغرق
خلافا للشذوذ **ش** اي سواء في العدد وغيره فلو قال عشره الا عشره او فلوا
المشركين الا المشركين لم يصح لان الاستثناء انواع التخصيص وكما لا يجوز ان يرفع
التخصيص جميع ما تقدم فكذلك الاستثناء وادعى جماعه منهم المهدوي وابن الحاجب
الاجماع عليه واشار المصنف بالشذوذ الى ما حكاه القرافي عن المدخل لابن طلحه
في انت طالق ثلاثا الا ثلثا قولين في اللزوم وقد رايتهما فيه فعدم اللزوم يقتضي
صحة الاستثناء المستغرق واغرب من ذلك ما نقله الشيخ اثير الدين عن الغزالي انه
يجوز ان يكون اكثر ومثله بقوله علي الف الا الفين قال لانه يكون منقطعا وقرب
منه ما حكاه المحاملي في التجريد اذا قال له علي الف الا ثوبا وفسر الثوب بما قيمته
الف فيه وجهان وينبغي تقييد محل الاجماع بما اذا اقتصر عليه فلو عقبه باستثناء
اخر فالخلاف فيه ثابت عندنا فيما اذا قال علي عشره الا عشره الا ثلثه فقيل
يلزمه عشره فان الاستثناء الاول لم يصح وقيل يلزمه ثلثه واستثناء الكل من الكل
انما لا يصح اذا اقتصر عليه اما اذا عقبه باستثناء صحيح فيصح والثالث يلزمه سبعه
والاستثناء الاول لا يصح وتسقط من اليمين **ص** قيل وفاقا للاكثر والمساوي

وقدم

وقيل ان كان العدد صريحا ش ما ضعفه المصنف هو مذهب نحاة البصرة قال
صاحب الارتشاف ذهب البصريون الى انه يجوز استثنا الاكثر وهو المساوي وانا
لسبعي دون النصف وذهب ابو عبيده الى جواز استثنا الاكثر وذهب قوم الى جواز
المساوي دون الاكثر انتهى وبالاول قال الفاضي تره وبالثاني قال كثير من الاصوليين
فلو قال علي عشره الا تسعه لزمه درهم واحتجوا بانه يجوز اخراج اكثر افراد العموم
بالتخصيص وكذلك اخراج اكثر الجمله بالاستثنا وبالثالث قالت الحنابله ونقل
الشيخ ابو اسحق عنهم استثنا المساوي ايضا كالفاضي وقال قوم ان كان العدد صريحا
لم يجز استثنا الاكثر مثل عشره الا تسعه والا جاز مثل هذه الدراهم الا ثمانيه
الكيس الا ثلاثي وكان ما في الكيس اكثر من الباقي وقال بعض النحويين الصحيح الاستثنا
في الاكثر لان المسئله لغويه وقد ذكر اهل اللغه جواز ذلك واذا كان ليس في
اللغه فلا تقبل واما الايه التي احتجوا بها في قوله تعالى الا عبادك منهم المخلصين
مع قوله الا من اتبعك من الغاوين فاستثنى كل واحد منهما من الاخر وايهما كان الاكثر
حصل المقصود وفيها جوابان احدهما انه استثنى في احدى الايتين المخلصين من
بني ادم وهم الاقل وفي الاخرى استثنى الغاوين من جميع العباد وهم الاقل ايضا
فان الملايكه من عباد الله تعالى قال تعالى بل عباد مكرمون وهم غير غاوين
وثانيهما ان قوله الا من اتبعك من الغاوين استثنا منقطع بمعنى لكن بدليل انه
قال في الايه الاخرى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي وحيث قلنا بجواز الاكثر فلا خلاف في استكراهه واستحسان استثنا القليل
وقال ابن فارس في فقه العربيه الصحيح في العباره ان يقال استثنى القليل من الكثير
ولا يستثنى الكثير ما هو اكثر منه وقول من قال يستثنى الكثير من القليل ليس بحيد واحتج
على جواز النصف بقوله تعالى قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه او زد عليه
الى الليل ونصفه بدل منه فاما ان يكون من الليل بعد الاستثنا فيكون
الا قليلا نصفا واما من قليل فيسن به انما اراد بالقليل نصف الليل ص وقيل
لا يستثنى من العدد عقد صحيح وقيل لا مطلقا ش الكلام في الاستثنا من العدد
مبني على صحته وللنحاه فيه مذاهب احدها لا يجوز لانها نصوص وصححه ابن

عند هذا المعنى ص ومال اليتيم س لقوله تعالى ان الذين يأكلون
اموال اليتامى ظلما الاية وعده في الصحيحين من السبع الموبقات وقيل انه محرب
لسوء الخاتمة اعاذنا الله وقال الشيخ عز الدين في القواعد قد نص الشرع على تكاثر
شهادة الزور واكل مال اليتيم من الكبائر فان وقعا في مال خطير وظاهر
وان وقعا في مال حقير كرسيه ولمه فهذا مشكل فيجوز ان يجعل من الكبائر
فطامًا عن هذه المفاسد كشرب قطره من الخمر ويجوز ان يضبط ذلك المال
بنصاب السرقة قلت ويؤيد هذا ما سبق في الغصب ص وخيانة الكيل
والوزن س لقوله تعالى ويل للمطففين ومطلق الخيانة انها من الكبائر قال
تعالى ان الله لا يحب الخائنين وفي معنى الكيل والوزن الذرع في المذروعات
ص وتقديم الصلاة وتاخيرها س اي تقديما على وقتها وتاخيرها عنه بلا عذر
من سفر او مرض وعليه حملوا حديث الترمذي من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد
اتى بابا من ابواب الكبائر قال ابن حزم ولا ذنب بعد الشرك اعظم من ترك الصلاة
حتى خرج وقتها وقيل مومن يغرغر وعلم منه تركها مرياب اولى وهو المراد
بقوله ما سلككم في سقر وروى الجوزي عن عبد الله بن شقيق عن ابي هريرة
قال اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرون شيا من الاعمال تركه كفرا غير
الصلاة رواه الحاكم واخرجه الترمذي دون ذكر ابي هريرة وحكى البغوي في
الهذب وجها غريبا ان ترك صلاة واحدة فليس بصاحب كبيرة حتى يعتاد ذلك
مرارا ص والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم س لقوله من كذب علي متعمدا
فليتبوا مقعده من النار بل ذهب الشيخ ابو محمد الجويني الى ان الكذب عليه كفر
لا شك ان تعمد الكذب عليه في تحليل حرام او تحريم حلال كفر محض وانما الحلاف
في تعمده فما سوى ذلك وفي الحديث من روى عني حديثا وهو يرى انه كذب
فهو احد الكاذبين قال الذهبي ومن هذا يعلم ان رواية الموضوع لا تحل
وتقييد المصنف الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوهم ان الكذب
على غيره ليس بكبيرة وليس على اطلاقه ومنه الكذب في غالب اقواله قال الغير
ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب وقال قتل الخراصون وفي الصحيحين ان

ازم

الذين هم عن صلاتهم ساهون وقوله اضاعوا الصلاة وقولهم كان م

من م

الكذب يهدي الى الفجور وان الفجور يهدي الى النار وما يزال الرجل يكذب
حتى يكتب عند الله كذابا ومن محاسن الشرع اباحة المعاريض فلا ضرورة
تدعو الى الكذب والاخلال في جوازها حيث يضطر اليها كما قاله
الراغب وغيره وقيل ورد في المعاريض مندوحة عن الكذب وفي الحديث لمن
سأله من اين انت قال من الماء ص وضرب المسلم س اي بلا حق وزيادة على ما يستحقه
وفي الصحيح صنفان من اهل النار قوم معهم كاذناب البقر يضربون بها الناس
وخص الصنف المسلم لانه اخس انواعه والا فالذمي يعزر على ذلك ص وسب
الصحابة س لقوله صلى الله عليه وسلم من عاد لي وليا فقد اذنني بالحرب رواه
الحاوي وقال لا تسبوا اصحابي فوالذي نفسي بيده لو انفق احدكم مثل احد ذهبا
بلغ مد احدهم ولا نصيفه متفق عليه ص وكتمان الشهادة س لقوله تعالى ومن يكتمها
فانه اثم قلبه وفي الكبير انه يمسخ الكلب وهذا الوعيد لم يذكر نظيره من
الكبائر قال ابن العشيري من كتمان الشهادة الامتناع عن ادائها بعد تحملها ومنه ان
لا يكون عند صاحب الحق علم بان له شهادة وخانه صاحبه ص والرشوة س لحديث
لعنة الله على الراشي والمرتشي وهي مثله الا ان يبذل ما لا بد منه ليتخلص به باطلا او يبطل
حقا اما من بذل ما لا لمن يتكلم في امره مع السلطان فهو جعالة قاله العبادي وغيره
ص والديانة والقيادة س الاول المستحسن على اهله والثاني على اجنبي قال
تعالى والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين وروى سليمن
بن ليسار عن الاعرج عن سالم بن عبد الله عن ابيه رفعه عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال ثلثة لا يدخلون الجنة العاق والديه والديوث ورجلة النساء قال الذهبي
اسناده صالح لكن بعضهم يقول عن ابيه عن عمر مرفوعا قال فمن كان يطين باهله
الفاحشة ويتغافل لحرمته فهو دون من يعرض عليها ولا خير فيمن لا غيرة له ص
والسعاية س اي عند السلطان اي بما يضر المسلم وان كان صدقا قال صاحب الغرب
وفي حديث ابن عباس الساعي لغير رشده اي الذي يسعى بصاحبه الى السلطان
ليؤدبه بقوله هو ليس ثابت النسب وولد حلال ومنه حديث كعب الساعي
مثلث يريد انه يهلك بسعايته ثلاثة نفر السلطان والمسعى به ونفسه وفي الحلية

ابي نعيم عن الشافعي قال قبول السعاية اشر من الشعاية لان السعاية دلالة
والقبول اجازة وليس من دل على شيء كمن قبل واجاز قال والساعي ممقوت لهتك
الحرمة واضاعته الحرمة ويعاقب ان كان كاذبا لمبارزته الله بقول البهتان
وشهادة الزور ص ومنع الزكاة س لقوله تعالى والذين لا يؤتون الزكوة والمتوعد
عليه كبير وقد قاتل الصديق مانع الزكاة واجمع عليه الصحابة ثم الحنفي ان
المراد المنع المجرد مع الاعتراف بوجوبها فان جاحدها كافر والمراد اصلها
لا كل فرد فرد حتى لا يكفر جاحد زكاة الفطر ولا جاحدها في مال الصبي والمجنون
وغيره من المختلف فيه وفي معنى منع الزكاة تاخيرها اذا وجبت لا لعذر ص
ويأس الرحمة وامن المكر س اما الاول فلقوله تعالى انه لا ييئس من روح الله
الا القوم الكافرون فمن قال لا يغفر فقد حجر واسعا وكذب القرآن في قوله تعالى
ورحمتي وسعت كل شيء واضاف بعضهم اليه القنوط قال تعالى ومن يقنط من رحمة
ربه الا الضالون ولكن يسأل الفرق بينها وفسر الراغب القنوط باليأس من الخير
وفسر اليأس بانقطاع الطمع قلت ويحتمل تفسيرا اليأس بظن لا ينتهي الى القطع
والقنوط بما فوقه وقد اجتمعا في قوله تعالى وان مسه الشر فيؤس قنوط والثاني
لقوله ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فيشترك في المعاصي ويكمل على رجمه
الله تعالى قال تعالى ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
قال بعضهم من مكر الله تعالى امهال العبد وتمليته من اعراض الدنيا ولهذا قال عمر
رضي الله عنه من وسع عليه في دنياه ولم يعلم انه مكر به فهو مخدوع في عقله ص
والظهار س اي وهو قوله لزوجته انت علي كظهر امي اشتق من الظهر
ودل على تحريمه قوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا لانهم صيروها
من لا يكون بمنزلتهن وجعلت الكفارة قبل المسيس ليحل له غشيانها لخلاف كفارة القتل
ص ولحم الخنزير والميتة س اي لغير ضرورة لقوله تعالى الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا او لحم خنزير وهو من عطف الخاص على العام ص وفطر رمضان س بان
صومه ركن الاسلام وروي من افطر يوما من رمضان من غير عذر ولا رخصة
لم يقضه صيام الدهر ص والغلول س اي وهو تدبير الخيانة من الغنيمة وبيت

المال والزكوة قال تعالى ومن يغلل يات بما غل يوم القيمة وروي لا اعلال ولا
اسلال اي لا خيانة ولا سرقة وقال الامام احمد ما نعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم
ترك الصلاة على احد الا على الغال وقاتل نفسه وما فسرت به الغلول هو الذي قاله
الازهري وغيره وقال ابو عبيد الغلول من المغنم خاصة ولا يراه من الخيانة ولا من الحقد
فانه يقال من الخياطة اغل يغل ومن الحقد غل يغل بكسر الغين ومن الغلول غل يغل
بالضم فيهما قال ان اتى بعض هذه الثلثة صور الغلول من الزكوة ان يخفي ماله ليلا يوخذ
منه الزكوة او يقول لم يحل على مال الحول او لم يكن لي نصابا في جميع الحول وعرفنا خلاف
ما قاله ص والمحاربة س لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية ص
والسحر ش في الصحيح عدة من السبع الموبقات ولان الساحر لا بد ان يكفر قال تعالى
ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ص والرباش وهو مقابلة مال بمال في مختص غير معلوم
التماثل في معيار الشرع حال العقد او مع تاخر في البدلين او احدهما لقوله تعالى فاذنوا
بحرب من الله ورسوله وفي الصحيح عدة من السبع الموبقات وفيه لعن الله اكل الربا وموكله
قال الشيخ عز الدين في القواعد ولم اقف على المفسدة المقتضية لجعله من الكبائر فان
كونه مطعوما وقيما الاشيا او مقدرا لا يقتضي ان يكون كبيرة ولا يصح التعليل
بانه لشرفه حرم ربا الفضل وربا النساء فان من باع الف دينار بدرهم واحد صح بيعه
ومن باع كر شعير بالف كر حفنة او مد شعير بالف مد من حفنة او مدا من حفنة بمثله
او دينارا بمثله واجل ذلك بلحظة فان البيع يفسد مع انه لا يلوح في مثل هذه الصور
معنى يصار اليه قلت وذكر الغزالي في الاحياء في توجيه المفسدة كلاما فليطلب
منه وقال السهيلي من تامل ابواب الربا لاح له سر التحريم من جهة الجشع المانع من
حسن المعاشرة والذريعة الى ترك القرض وما في التوسعة من مكارم الاخلاق
ولذلك قال تعالى فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله تنبيها على العلة ولهذا
قالت عايشة ان تعالى ما تشبهه الا بطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم تقبل صلاته ولا صيامه لان السيات لا تحبط الحسنات ولكن خصت الجهاد بالابطال
لانه حرب لاعداء الله واكل الربا قد اذن لحرب من الله فهو ضده ولا يجتمع الضدان
والظاهر انه تعبد وكان الذين يتعاطونه يقولون هذا الربح اخر اكالربح ابتدا

لو بعث الثوب الذي فيه عشرة بخمسة عشر والله تعالى فرق بين الربح في
الابتداء وبين الربح في الانتهاء وله ان يحكم بما يريد والجمع بين مفرق وجود
ان يقرأ الامام المصنف بالباء المثناة من تحت فانه من الكبائر ايضا وفي مسلم في حديث
الشهيد والغازي والمنفق في سبيل الله تعالى انما فعلت ليقال ثم يؤمر بهم فيسحبون
الى النار وصحح الحاكم اليسير من الرياء شرك ص وادمان الصغيرة س اي فانه بمنزلة
الكبيرة ولهذا اخره المصنف عن الكل وهذا هو المشهور وحكى الرويني في ادب القضاء
وجها انه لا تصير الصغيرة بالمداومة عليها كبيرة كما لا تصير الكبيرة بالمداومة عليها
كفرا والادمان يكون باعتبار ان الاصرار بالفعل والاصرار حكما هو العزم على
فعلها بعد فراغه منها فحكمه حكم من كررها فعلا وتعبير المصنف بالادمان تفسير
منه للاصرار وهذا قال ابن فورك الاصرار الاقامة على الشيء بالعقد عليه من جهة
العزم على فعله والاصرار على الذنب يقتضي التوبة منه انتهى وهل المراد بالادمان
على نوع واحد من الصغائر ام الادمان من الصغائر سواء كانت من نوع او انواع
فيه تردد للاصحاب قال الرافعي والاول اوفق بقول الجمهور من غلبت معاصيه
طاعته كان مردودا الشهادة **سهان الاول** انما عد المصنف هذه الانواع
ليلا يتوهم حصرها في سبع ولهذا قيل لابن عباس الكبائر سبع فقال هي الى السبعين
اقرب وعن ابن جبير هي الى السبع ما هي اقرب قال ابن طفر ولا يعد مثل هذا خلافا
فكل معصية كبيرة اذا اضيفت الى ما هو دونها فهو اخبار عما استفاده من مقامات
الكبائر ونحوه قول الحليمي ما من ذنب الا وفي نوعه كبيرة وصغيرة الا الكفر
بالله فانه الفحش الكبائر وليس في نوعه صغيرة وقد جاءت احاديث بعدها سبعا
واحاديث باكثر من ذلك كما بيناه فلا مفهوم مخالفة لواحد منها لانها لم تسق
على سبعة معينة بل بينها تفاوت وطرق الجمع ما قيل في افضل الاعمال وهو ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يخص في بعض كل وقت بعض الكبائر بالذكر بحاجة السائل
حينئذ الى بيانه وعلى حسب حال بعض الحاضرين واقتصر في بعض الاحاديث على
اكبرها كقوله الا انبئكم باكبر الكبائر **الثاني** لم يراع المصنف ترتيبها وقال القرطبي
اكبرها الشرك ثم الاياس من رحمة الله لانه تكذيب للقرآن ثم الامن من مكر الله ثم

والمقرر عند الاصحاب ان الاصرار في سوى العمدة او ما ورد ان عمر ونحوه لابن عباس ايضا

العقل لان فيه اذهاب النفس واعدام الموجود ثم اللواط لان فيه قطع
النسل ثم الزنا لاختلاط الانساب ثم الخمر لذهاب العقل الذي هو مكمن اذهاب
النفس واعدام الموجود ثم هي مناط التكليف **قلت** ويحتمل الفرق جعل عقوق
الوالدين بعد الشرك لان الله تعالى واحد فاذا جعل معه ثانيا فقد اشرك والاب
اعظم من على الام حق فاذا استحق به فاحرى لغيره ولهذا قرن بينهما في قوله
تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وقال ان اشكر لي ولوالديك
وجاء في بعض الاحاديث العقوق بعد الاشراك **ص مسئلة** الاخبار عن عام لا
ترافع فيه الرواية وخلافه الشهادة **س** الفرق بين الرواية والشهادة من مهمات
هذا العلم وقد خاض فيه المتاخرون وغايه ما قرروا بينهما باختلافهما في بعض
الاحكام كاشتراط العدد والحريه والذكوره وغيرها وذلك لا يوجب تخالفهما في
الحقيقه قال القرافي واقمت مده انتقب الفرق بينهما حتى ظفرت به في كلام المازري
فذكر ما حاصله انهما خبران غير ان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين ولا ترافع
فيه الى الحكام فهو الروايه وان كان خاصا بمعين والترافع فيه ممكن فهو الشهاده
واذا لاح الفرق منها وصح مناسبه اعتبار العدد في الشهاده استظهارا دون
الروايه فانه يدخل من التهمه في اثبات الحقوق المعينه ما لا يدخل في اثباتها
في الجمله فجاز ان توكد الشهاده بما لا توكد الروايه فلهذا اكدت بالعدد وعدم العداوه
وغيرها لكن قد يعارض هذا بان الخبر وان لم يتضمن اثبات الحق على معين لكن يعتنى باثبات
شرع عام في حق جميع المكلفين الى يوم القيمه فالاحتياط فيه اجدر من الاحتياط
في اثبات الحق على واحد معين في زمن معين ويحتمل المناسبه وجوه ذكرها الشيخ عز
الدين احدها ان الغالب من المسلمين مهابه الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم
بخلاف شهاده الزور فاحتيج الى الاستظهار فيها والثاني انه قد يتفرد الحديث
النبوي شاهد واحد فلو لم تقبل لفات على اهل الاسلام تلك المصلحه العامه
بخلاف فوات حق واحد على شخص واحد في الحادثات والثالث ان بين كثير من الناس
والمسلمين احنا وعداوات تحملهم على شهاده الزور بخلاف الاخبار النبويه **ص** واسهد
انشا تضمن الاخبار لمخصص اجبارا وانشا على المحتار **س** تضمن ثلثه مذاهب احدها

انه

انه اخبار محض وهو ظاهر كلام اللغويين قال ابن فارس في المجمل الشهاده خبر عن علم
وقال الامام فخر الدين في تفسير قوله تعالى وما شهدنا الا بما علمنا فيه دلاله على
ان الشهاده مغايره للعلم قال وليثبت الشهاده عباره عن قوله اشهد ان اشهد اخبار
عن الشهاده والاخبار عن الشهاده غير الشهاده بل الشهاده عباره عن الحكم الذهني وهو
الذي سمته المتكلمون كلام النفس والثاني انه انشاء واليه مال القرافي لانه لا
يدخله تكذيب شرعا واما قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فعاد الى
تسميتهم ذلك شهاده لان الاخبار اذا خلا عن مواطاه القلب اللسان لم يكن ذلك
حقيقه والثالث انه انشاء تضمن الخبر عما في النفس وفي هذا مما جمع القولين واعلم
ان نقل المذاهب هكذا في هذه المسله لا وجد مجموعا وانما وجد متفرقا في كلام
الايمه بالتلويح ثم اختلف اصحابنا في قول الملاعن اشهد بالله هل هو يمين موكد
بلفظ الشهاده او يمين فيها شوب شهاده والاصح الاول ص وصيغ العقود كبعت
انشا خلافا لابي حنيفه س اختلف في صيغ الخبر المستعمله في الانشا كبعت واشتريت
الى قصدها ايقاع هذه العقود هل هي على ما كانت عليه من الخبريه او نقلت عن
الخبريه بالكليه وصارت انشاء على قولين قال في المحصول والاشبه انها في اللغه موضوعه
للاخبار وقد تستعمل في الشرع كذلك ايضا وفي استعمالات الاحكام وانما النزاع انها
حيث استعملت لاستعمالات احكام لم تكن قبل فهل هي اخبارات باقيه على الوضع اللغوي
او انشاآت الاقرب الثاني انتهى وعزاه الهندي للاكثرين وكذلك الاصفهاني
وعزى مقابله للحنفيه قال وهو اختيار امام الحرمين من علم الخلاف قال وهذا
تفريع على القول بالنقل الشرعي اما مطلقا كقول المعتزله او الى مجازاتها اللغويه
ولا يتاتى هذا التفريع على راي الغاضي انتهى واما المصنف فنسبه لابي حنيفه
وفيه نظر فانه لا يعرف لابي حنيفه فيه نص وغايه ما وقع في كلام المتاخرين نسبته
للحنفيه وقد انكر ذلك القاضي شمس الدين السروجي وكان من ائمه الحنفيه العارفين
بمذهبه فقال في كتاب النكاح من الهايه وقد حكى عن القرافي انه نسبه ذلك
الى الحنفيه هذا لا اعرفه لاصحابنا بل المعروف عندهم انها انشاآت قلت وهذا
قال صاحب البديع الحق انها انشاء وهذا نقل المطلق رجعنا عن قوله طلقت

ثانيا وكذا قال غيره من الحنفيه قالوا وليس معنى كونها انشآ في الشرع انها تقلب
عن معنى الاخبار بالكليه ووضعا لايقاع هذه الامور بل معناه انها صيغ سوقت
صحه مدلولاتها اللغويه على ثبوت هذه الامور من جهه المتكلم فاعتبر الشرع ايقاعها
من جهته بطريق الاقتضا تصحيحا لهذه الامور من حيث ان هذه الامور لم تكن
ثابته ولهذا كان جعلها انشا للضروره حتى لو امكن جعلها لانه اخبارا لم تجعل
انشا بان يقول للمطلقه والمكوحه احدا كما طالق لايقع الطلاق قلت
وكذلك عندنا اذا قال قصدت الاخبيه وقال بعض المتاخرين الحق انها
ان جردت عن القرينه صارت انشآ لانها لاتحتمل الصدق والكذب ولان
العاقد مخبرا عن سابق فلا تنعقد بها وان اريد بها انشاء الفعل كانت انشآ وان
اريد بها الاخبار كان خبرا واصح القايلون بانها اخبارات في ثبوت الاحكام
فان معنى قولك بعت الاخبار عما في قلبك فان اصل البيع هو التراضي ووضعت
لفظه بعت للدلاله على الرضى فكانه اخبر بها عما في ضميره وزد بانه لايقصد
بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجيه فلا يدل بعت على بيع اخر غير البيع الذي يقع
به ولا معنى للانشآ الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصيه الاخبار اعني احتمال
الصدق والكذب للقطع بخطئه من يحكم عليها باحدهما تنبيه لايخص الخلاف
بالعقود بل يجري في الحلول كفسخت وطلقت فالطلاق انشآ فاذا اقربالطلاق
فقد ظاهرا ولا ينفذ باطنا وحكى وجها انه يصير انشآ حتى يحرم باطنا قال
امام الحرمين وهو ملتبس فان الاقرار والانشآ متنافيان فذلك اخبار عن
ماض وهذا احداث في الحال وذلك يدخله الصدق والكذب وهذا خلافه
ص وقال الماخي يثبت الجرح والتعديل لواحد وقيل في الروايه فقط وقيل
لا فيهما س في الاكتفا بجرح الواحد وتعديله في الروايه والشهاده مذاهب
احدها الاكتفا به فيهما وبه قال الماخي ابو بكر وعبارته في التقريب وهذا
القول قريب لاشي عندنا يشبهه وان كان الاحوط ان لا يقبل في تزكيه الشاهد
خاصه اقل من اثنين والمخبر قريب من ذلك انتهى والثاني يعتبر العدد فيهما
وهو راي بعض المحدثين ووهاه الامام والثالث يكفي به في الروايه دون

الشهاده

الشهاده و نسب للاكثر لان شرط الشئ لا يزيد على اصله بل قد ينقص كالاحصان
ثبت باثنين وان لم تثبت الزنا الا باربعه فاذا قبلت روايه الواحد فلان تقبل
تزكيه الواحد او جرحه فهو اولى لان غايه مرتبه الشرط ان يلحق بالمشروط
واذا لم تقبل في الشهاده الا اثنين لم يقبل في تزكيتها اقل من اثنين ص وقال القاضي
يكفي الاطلاق فيهما وقيل يذكر سببهما وقيل سبب التعديل وعكس الشافعي
وهو المعتمد في الشهاده واما الروايه فيكفي الاطلاق اذا عرف مذهب الجارح
س ينبغي ان تكون الواو في قوله وقال القاضي بمعنى ثم لانه دخول منه في مسئله
اخرى والضمير في قوله فيهما عايد للجرح والتعديل وحاصله ان في التعرض
لسبب الجرح والتعديل مذاهب احدها انه يكفي الاطلاق فيهما ولا يجب
ذكر السبب لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشان لم يصلح للتزكيه وان كان بصيرا
به فلا معنى للسؤال وهذا ما نص عليه في القريب ونقل عنه امام الحرمين
التفصيل الاتي في الثالث والثاني يجب ذكر سببهما للاختلاف في اسباب
الجرح والمبادره الى التعديل بالظاهر والثالث يذكر سبب التعديل دون
الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقه ومطلق التعديل لا يحصل الثقه للتسارع
الناس الى الثناء اعتمادا على الظاهر فلابد من سببه قال امام الحرمين وهذا
اوقع في مأخذ الاصول والرابع عكسه يجب في الجرح دون التعديل وهو قول
الشافعي اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه بخلاف العداله
اذ ليس لها سبب واحد والخامس التفصيل بين الشهاده والروايه ففي الشهاده
يجب السبب في الجرح فقط وفي الروايه يكفي الاطلاق اذا علم ان مذهب الجارح انه
لا يجرح الا بالمؤثر لكن اطلق النووي في شرح مسلم ان معنى عدم قبول الجرح المطلق
في الراوي انه يجب التوقف عن العمل بروايته الى ان يبحث عن السبب ص
وقول الامامين يكفي اطلاقهما للعالم هو راي القاضي اذا التعديل وجرح الامن
العالم س ذهب امام الحرمين والغزالي الى التفصيل في المسئله وهو انا ان علمنا
علم الراوي باسبابها لم يجب ذكر السبب فيها اذا الراوي بصير عدل والا اوجبناه
وبنى المصنف على ان هذا ليس بمذهب خلافا لما تقدم بل هو راجع الى كلام القاضي

لانه اذا لم يكن عارفا بشروط العدالة لم يصلح للتزكية فقوله للعالم اى باسباب
الجرح والتعديل فان العالم المتقن لا يجرح بامر مختلف فيه ص والجرح مقدم ان كان
عدد الجارح اكثر من المعدل اجماعا وكذا ان تساويا او كان الجارح اقل وقال ابن
شعبان يطلب الترجيح س اذا تعارض الجرح والتعديل فاما ان يكون عدد الجارح
اقل من المعدل او اكثر او مساويا فان كان الجارح اكثر قدم بالاجماع كذا قاله المازري
والباجي وغيرهما لاطلاعه على زيادة لم يطلع عليها المعدل وان تساويا فكذلك وحكى القاضي
في مختصر التقريب الاجماع عليه ايضا لكن ابن الحاجب حكى قولا انهما يتعارضان ولا يرجح
احدهما الا بمرجح وان كان الجارح اقل فالجمهور على تقديم الجرح ايضا لما سبق وقيل يقدم
المعدل بزيادة عدده وقال ابن شعبان المالكي يطلب الترجيح حكاه عنه المازري
واعلم ان القول بتقديم الجرح انما يصح بشرطين ذكرهما ابن دقيق العيد احدهما
مع اعتقاد المذهب الاخر وهو ان الجرح لا يقبل الا مفسرا والثاني ان يكون الجرح
مبنيا على امر مجزوم به اي بكونه جارحا بطريق اجتهادي كما اصطلح اهل الحديث في
الاعتماد في الجرح على اعتبار حديث الراوي مع اعتبار حديث غيره والنظر الى
كثرة الموافقة والمخالفة والتفرد والشذوذ ص ومن التعديل حكم مشترط العدالة
بالشهادة وكذا عمل العالم في الاصح ورواية من لا يروي الا للعدل س التعديل يحصل
بالتزكية الصريحة بان يقول هو عدل ويذكر سببه فيقول لاني رأيت منه
كذا ولا يذكره ولم نوجبه وكذلك السماع المتواتر او المستفيض بالعدالة قال
القرافي وقد نص المتقدمون على ان من عرف بالعدالة لا تطلب له تزكية وسكت عنه
المصنف لوضوحه ويحصل بالضمني وهو الذي ذكره المصنف لغموضه وله مراتب
احدها وهو اعلاها ان يحكم الحاكم بشهادته لانه لو لم يكن عدلا لما جاز بناء الحكم
على شهادته وهذا اذا كان الحاكم مشترطا للعدالة وهذا القيد ذكره الامدي وغيره
ولا بد منه واهمله في المزاج ثم فيه شيآن احدهما ان هذا انما يتجه اذا
منعنا حكم الحاكم بعلمه فان جوزناه فحكمه بالشهادة ظاهرا يقوم مقام اعلام
انه حكم بعلمه باطنا وهذا يقدح في جعل الغزالي هذه المرتبة اقوى من التعديل
بالقول وحينئذ يتجه التفصيل الاتي في التي بعدها فان علم يقينا انه حكم بشهادته

تعديل وان لم يعلم لفينا فلا وهو ما اقتصر عليه العبدري في شرح المستصفى
الثاني ان هذه المرتبة من خواص الشاهد دون الراوي لكنهم ذكروها في
التعديل الراوي بالاستلزام بانها عمل العالم بروايته تعديل اذا علم منه انه
عمل بها على وجه الاحتياط ونقل الامدي فيه الاتفاق لكن الخلاف
محكي في البرهان المخول وغيره فهذا عبر المصنف بالاصح قال امام الحرمين
عمل الراوي بما رواه مع ظهور استناده الفعل الى الرواية قال قائلون انه
تعديل وقال اخرون ليس بتعديل والذي اراه اذا ظهر مستند فعله ما رواه
ذلك ولم يكن من مسالك الاحتياط فهو تعديل وان كان ذلك في مثل الاحتياط فليس
بتعديل لان التحرج سوى الشبهات كما في الجليات وفصل الشيخ تقي الدين بن
تيميه بين ان يعمل بذلك في الترغيب والترهيب دون غيرهما وتالثها وهو اداناها
رواية العدل عنه قبل التعديل مطلقا وقيل عكسه والاصح التفصيل ان علم من
عادته انه لا يروي الا عن عدل كيحيى بن سعيد القطان وشعبه ومالك فهو تعديل
والا فلا قال المازري وهو قول الحذاق وهو المختار في الاحكام ثم هنا امران
احدهما ان هذا تفريع على جواز تعديل الراوي لمن روي عنه وفي باب القضية
من الحاوي حكايته وجهين في انه هل يجوز للراوي تعديل من روي عنه كالخلاف
في تزكيه شهود الفرع للاصل الثاني النظر في الطريق التي يعرف كونه
لا يروي الا عن عدل فان كان ذلك بتصريحه فهو الغاية وان كان ذلك باعتبار ما
لحاله في روايته ونظرنا الى انه لم يرو فمن عرفناه الا عن عدل فهذا دون الدرجة
الاولى ذكره ان دقيق العيد قال وهل يكفي بذلك في قبول روايته عمن
لا يعرفه فيه وقفه لبعض اصحابنا الحديث من المعاصرين وفيه تشديد ص وليس
من الجرح ترك العمل بمردوده والحكم بمشهوده س اي لانه يتوقف في روايته العدل
وشهادته لاسباب غير الجرح وقال القاضي ان تحقق تركه له مع ارتفاع
الموانع كان جرحا وان لم يبت قصده الى مخالفته لم يكن جرحا ص ولا الحد في شهادة
الزنا ونحو النبيذ س فيه مسلكان احدهما ليس من الجرح الحد في الشهادة بالزنا
اذا لم يكمل النصاب لان الحد لاجل نقص العدد لا لمعنى في الشاهد وهذا بناء على اظهر

اخره

وتعلم ان ما ذكره من ليس جرحا اي ليس جرحا مطلقا بل قد يكون جرحا

قولي الشافعي فيما اذا شهد ثلثه بالزنا أو أقام بكل النصاب لكن الحدّ انهم يحدون
لقصه المغيره والحق الواقع به جارح الراوي بذكر الزنا اذا لم يوافقه غيره
فيكون قاذفا على الاصح وخالفه النووي وقال المختار والصواب انه لا يجعل
قذفا لانه معذور في شهادته بالجرح فانه مسؤول عنها وهي في حقه فرض كفايه
او متعينه بخلاف شهود الزنا فانهم مندوبون الى الستر فهم مقصرون وما
قاله النووي هو الذي قطع به الشيخ ابو حامد والماوردي الحسين وغيرهما ولم
يخرجوه على الخلاف في شهود الزنا فائده ليس من الجرح ارتكاب ما اختلف فيه
وقال بعله بعض العلماء في مسئله احتاديه كشرب النبيذ الذي لا يسكر وهذا
قال الشافعي في الحنفي صحه واقبل شهادته لما سبق في الكلام على الفاسق المظنون
وكذلك قال لا اردّ شهاده المتأول لنكاح المتعه والمفتي به والعامل به وهذا
بناه على ان فسقه مظنون كما سبق وخالف مالك واعتقد انه مقطوع فقال احدّه
للمعصيه واردّ شهادته لفسقه قال القرافي وهو اوجه من قول الشافعي لسلامته
من التناقض وان هذا يمنع التقليد فيه فمن قلد فيه يشابه من لم يقلد فيكون عاصيا
فيفسق وليس كما قال فان ماخذ الحدود والشهاده مختلف فالحد للزجر فلم يراع فيه
مذهب المخالف والرد لارتكاب الكبيره عند فاعلها وهذا متأول في تهريه فعذر بتأويله
واعلم ان هذه المسئله مكرره مع قوله فيما سبق وتقبل من اقدم على مفسق مظنون
ص ولا التدليس بتسميه غير مشهور قال ابن السمعاني الا ان يكون بحيث لو
سئل لم يسمه ش اي ليس من الجرح التدليس بالتسميه الغريبه لوقوعه من الاكابر
كسفيان وغيره ولانه محق في نقل الامر واسمى ابن السمعاني ما اذا لم ينبه عليه
لو سئل عنه لانه تزوير وايهام لا لاحتمله له وذلك يوثر في صدقه بخلاف ما
لو كان اذا سئل عنه اخبر باسمه واضاف الحديث الى ناقله فقد كان سفيان بن
عيينه يدلس فاذا سئل عن من حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وفصل الامدي
بين ان يكون تغيير الاسم لضعف المروي عنه فيكون جرحا وان كان لصغر سن المروي
عنه او لان المروي عنه مما اختلف في قبول روايته وهو يعتقد قبولها كاهل البدع
فلم يذكره باسمه المشهور حتى لا تقدح فيه فلا يكون جرحا وهذا هو الظاهر ان

الاول توجب العمل بخبر عدل لقيه خلاف التابعي وسكت عما اذا لم يعلم بعدمه
ذا وهو محتمل ص ولا أعطا شخص اسم اخر تشبيها كقولنا ابو عبد الله الحافظ
يعني الذهبي تشبيها بالبيهقي يعني الحاكم س عاده البيهقي فيما يرويه عن شيخه
الحاكم ان يقول حدثنا ابو عبد الله والمصنف رحمه الله يقول في بعض مصنفاته
اما ابو عبد الله الحافظ يعني به الذهبي تنبيه على ان هذا ليس من التدليس للعلم
بالمقصود وظهوره ص ولا بابام ش لقوله حدثنا وراء النهر موهما جحون
و تشيرا الى نهر عيسى ببغداد او الحيرة بمصر لان ذلك من المعاريض لا من الكذب
قاله في الأحكام ص اما تدليس المتون فخروج ش قال الاستاذ ابو منصور وهو
الذي تسميه المحدثون بالمدرج اي انه ادرج كلامه مع كلام النبي صلى الله عليه
وسلم ولم يميز بينهما فظن ان جميعه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وهو عكس رواية بعض
الحديث ص مسئله الصحابي من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم وان لم يرو
ولم يطل خلاف التابعي مع الصحابي وقيل يشترطان وقيل احدهما وقيل الغزو
او سنه س من موصوله بمعنى الذي وهو مع الاجتماع جنس ومؤمنا حال من
الموصول وهو فصل خرج المجتمع حال كفره ولمحمد صلى الله عليه وسلم فصل ثان
خرج المجتمع بعده وانما غير المصنف لفظه راي الواقع في مختصر ابن الحاجب وغيره
لانك ان تصل النبي في قولهم راي النبي وهو ظاهر لم يطرد لورود انه رآه مكتوما وأبى
وغيرهما من عميان الصحابة فانهم لم يروه ولم ينعكس لان من راه في النوم فقد رآه النوم
وليس لصحابي وان رفعت لزم ان يكون من وقع لبصر محمد صلى الله عليه وسلم عليه
صحابيا وان لم يقع لبصره هو على محمد صلى الله عليه وسلم ولا قائل به ولو قيل به لزم ان
يكون كل من عاصره بهذه المثابة لانه كشف له ليله الاسرا وغيرها عنهم اجمعين
وراهم كلهم فلهذا عدل المصنف الى لفظ الاجتماع وزاد الايمان وقد ذكر ابن
الصلاح من المحدثين والامدي من الاصوليين ولا بد منه فان من اجتمع كافرا به صلى
الله عليه وسلم لا يثبت له صحبه قاله البخاري في صحيحه حيث من صحب النبي صلى الله
عليه وسلم او راه من المسلمين فهو من اصحابه وحكاه القاضي عياض وغيره عن احمد بن
حنبل واشار بقوله وان لم يرو ولم يطل الى الاكتفا بمجرد الرواية والصحبة ولو

قال

ساعه سواء روي عنه اولم يروعنه وسواء اختص به ام لا وهو مقتضى لفظ الصحبه
من حيث الوضع بدليل انه يصح تقسيم الصحبه ساعة والى الصحبه مدة طويلة وكذا يصح
ان يقال صحبه ولم يروعنه واشار بقوله خلاف التابعي الى انه لا يكفي في كون
الشخص تابعيا لمجرد اجتماعه بالصحابي والفرق ان طلعه المصطفى صلى الله عليه
وسلم يتطلع من رويتها او مجالستها نور لا يشبهها لاحد من خلق الله مثله فالرجوع في
تفسيرا لتابعي الى العرف وقيل يشترط ان اي طول المجالسه والروايه عنه وقيل
يشترط الروايه دون المجالسه كما يوهمه ظاهر هذه العباره قال الهندي والخلاف
لفظي والوضع يصح مذهب الاولين والعرف مذهب الاخرين وكذا قال ابن
الحاجب لكن لفظه وان ابى عليه الخلاف في تعديلهم الى وقيل يشترط الغزو اومدة
سنه وهو قول سعيد بن المسيب حكاه ابن الصلاح وهو ضعيف يلزم منه اخراج جرير
بن عبد الله ووابل بن حجر ومعويه بن الحكم السلمي ممن وفد على رسول الله صلى الله عليه
وسلم عام تسع وبعده فاسلم واقام عنده اياما ثم رجع الى قومه وروي عنه احاديث
لا خلاف في انهم من الصحابه ص ولو ادعى المعاصر العدالة الصحبه قبل وفاقا للقاضي
س لان وازع العداله يمنعه من الكذب وانما حكاه المصنف عن القاضي لان كلام
ابن الحاجب يقتضي ان المسئله غير منقوله وتوقف فيها من حيث انه مدعي ريبه لنفسه
فهو متهم فيها كما لو قال انا عدل ص والاكثر على عداله الصحابه وقيل هم كغيرهم وقيل
الى قتل عثمان وقيل الا من قاتل عليا س جمهور الخلف والسلف على ان الصحابه عدول
فلا حاجه الى البحث عن عدالتهم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخطاب
للموجودين قال امام الحرمين ولعل السبب فيه انهم حمله الشريعه فلو بحث لوقف في
رواياتهم لاخصرت الشريعه على عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولما استرسلت على سائر
الاعصار وقيل ان حكمهم في العداله كغيرهم فيجب البحث عنها ومعرفتها في كل واحد
منهم ومنهم من زعم ان الاصل فيهم العداله الى ايام قتل عثمان لظهور الفتن ومنهم
من زعم ان من قاتل عليا فهو فاسق لخروجهم على الامام وهذه المذاهب كلها باطله سوى
مذهب الجمهور ص مسئله المرسل قول غير الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم س
غير الصحابي ليشمل التابعي وتابع التابعي وهلم جرا هذا قول الاصوليين واما المحدثين

الحق

فحصونه

يخصونه بالتابعين كسعيد بن المسيب فان سقط واحد قبل التابعي كقول من روى
عن سعيد بن المسيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيسمى منقطعا وان سقط اكثر
سمي معضلا وعلى هذا فتفسير الاصوليين اعم فما انقطع دون التابعي مرسل عند الاصوليين
منقطع عند المحدثين وعلم من كلامه انه لا مرسل للصحابه وهو كذلك وسياتي ص
واحتج به ابو حنيفه ومالك والآمدي مطلقا وقوم ان كان المرسل من ايمة النقل
ثم هو اضعف من المسند خلافا لقوم والصحيح رده وعليه الاكثر منهم الشافعي والقاضي
قال مسلم واهل العلم بالاخبار س اختلف في قبول المرسل على مذاهب احدها انه
صحيح مطلقا وهو قول ابي حنيفه ومالك واحد في اشهر الروايتين واختاره الآمدي
والثاني يقبل مرسل من هو من ايمة النقل دون غيره وهو قول عيسى بن ابان واختاره
ابن الحاجب وصاحب البديع وايمة النقل يدخل فيه الصحابه والتابعون وتابع
التابعين ثم هو على القول بانه صحيح اضعف من المسند خلافا لقوم من الحنفيه حيث
زعموا انه اقوى من المسند والثالث انه ليس بصحيح وعليه الشافعي واختاره القاضي ابو بكر
قال مسلم في صحيحه المرسل في اصل قولنا وقول اهل العلم بالاخبار ليس بحجه فهذا
نقله المصنف عن الاكثرين وفي ذلك فائده وهي الرد على من زعم ان الشافعي اول من
ابى قبول المرسل وفي تسويه المصنف بين الشافعي والقاضي في الانكار مطلقا نظر
فان الشافعي قبله في بعض المواضع قال القاضي ونحن لا نقبل المراسيل مطلقا ولا ابى الماكن
الى قبلها فيه الشافعي جسما للباب بل زاد القاضي فانكر مرسل الصحابي اذا احتمل
سماعه من تابعي نص عليه في المقرب ص فان كان لا يروي الا عن عدل كان المسب
قبل وهو مسند س هذا اشاره الى توسط في المسله وينزل كلام الشافعي عليه وهو
التفصيل بين ان يكون المرسل من عادته الروايه عن العدل وغيره فليس بحجه وهو
مراد الشافعي باطلاق المنع وان كان اماما عالما بالقوادح وعادته ان لا يروي
الا عن عدل فمرسله حجه فاذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا بالغ
في لقته عن من روى عنه وان ما حذف المرسل عند الشافعي انما هو احتمال ضعيف
الواسطه وان المرسل لو سماه لبان انه لا يحتج به فاذا علم من عاده المرسل انه لا
يسمي الا ثقه كان مرسله حجه والتحق بالمسند وقد اشار امام الحرمين الى ان هذا

مذهب الشافعي مستندا الى قوله واقبل مراسيل ابن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها
لا يرسل الا عن من يقبل خبره قال ومن هذا حاله احببت مراسيله وفي هذا فايدتان
احداهما ان الشافعي لا يرد المرسل مطلقا والثانية انه لا يخص القبول بمرسل سعيد
كما فهمه جماعة فهذا جعل المصنف لضابط انحصار روايته عن العدل نعم جعله كالمسند
فيه نظر لما سذكره عن الشافعي انه جعله صالحا للترجيح وقال النووي في الارشاد
اشتهر عند اصحابنا ان مرسل سعيد حجة عند الشافعي وليس كذلك وانما قال الشافعي
في مختصر المزني وارسال ابن المسيب عندنا حسن فذكر صاحب المهذب وغيره من
اصحابنا في اصول الفقه في معنى كلامه وجهين احدهما ان مراسيله حجة لانا فتشنا
فوجدت مسانيد والثاني ليس بحجة بل يعضدها وانما رجح الشافعي به والترجيح بالمرسل
صحيح وحكاهما الخطيب ثم قال الصحيح عندنا الثاني لان في مراسيل سعيد ما لم يوجد مسندا
بحال من وجه يصح وذكر البيهقي نحوه والشافعي لم يقبل مراسيل ابن المسيب حيث لم يجد
لها ما يؤكدها وانما يزيد ابن المسيب على غيره انه اصح التابعين ارسالا فيما زعم الحفاظ
قال النووي هذا كلام الخطيب والبيهقي وهما ماهران في معرفة نصوص الشافعي
وطريقته واما قول القفال في شرح التلخيص قال الشافعي في الرهن الصغير مرسل ابن
المسيب عندنا حجة فهو محمول على ما قاله الخطيب والبيهقي ص وان عضد مرسل كبار
التابعين ضعيف يرجح لقول صحابي او فعله او الاكثر او اسنادا او ارسالا او قياس او
انتشارا او عمل العصر كان المجموع حجة وفاقا للشافعي لا مجرد المرسل ولا المنضم
س عند الشافعي في رد المراسيل ان حذف الواسطة يخرم الثقة وتطرق التردد
الى الخبر فحث اقترن به ما يؤكده ويعلن على الظن الثقة به فانه يقبله وذلك
يتناول صورا احداها ان يعتضد بقول صحابي او فعله فان الظن يقوى عنده
بما يقول الاكثر من اهل العلم وظن القاضي ان الشافعي يريد الاجماع او قول العوام
ورد عليه الكلام وانما اراد اكثر اهل العلم ثانيها ان يسنده غير مرسله قال في
المحصول وهذا في مسند لم نعلم صحته باسناده يعني والا فالعمل حينئذ بالمسند
رابعها ان يرسله راو اخر روي عن غير شيوخ الاول خامسها ان يعضده قياس
سادسها ان ينتشر ولا ينكر سابعها ان يعضده عمل اهل العصر به واشار المصنف

بقوله كان المجموع حجه الى الجواب عما اعترض به القاضي وغيره على الشافعي
في هذه المواضع بان قول الصحابي لا يحتج به كغيره وكذي قول الاكثر ومحيه
مرسلا وضم الضعيف الى الضعيف لا يوجب القبول واجاب المحققون بان مراد
الشافعي ان الاحتجاج بالمجموع فان حاله الاجتماع يثير ظنا غالبا وهذا شان
كل ضعيفين اجتمعا لان الظن يقوي فلا يلزم من عدم الاحتجاج بالاضعف عدم
الاحتجاج بالاقوي ولم يعتمد الشافعي على مجرد المرسل ولا على المنضم اليه ونظيره
خبر الواحد اذا احتف به القرائن تفيد القطع عند قوم مع انه لا تفيد ذلك
لمجرده ولا القرائن لمجردها فان قيل هذا صحيح اذا كان المنضم اليه ضعيفا
فاذا كان قويا كالمسند فالعمل حينئذ لمجرد المنضم ولهذا قال ان الحاجب الاول
غير وارد على الشافعي والثاني وارد قلنا بل هو غير وارد ايضا لانه اذا اسنده
غير مرسله فقد انضم مسندا الى مرسل وذلك يوجب التقويه ايضا حتى لو عارض مسند
اخر يكون راجحا عليه لكونه مسندا ومرسلا معا والاخر مسند فقط **تنبيهان**
الاول ان من تامل نصوص الشافعي في الرساله وجدها مصرحه بانه لم يطلق
القول بان المرسل حينئذ يصير حجه مطلقا كما نقله المصنف وغيره بل شرع الاحتجاج
به ولهذا قال الشافعي بعد ذلك ولا اسطيع ان اقول الحجه ثبت به كثبوتها بالمتصل
انتهي وفايده ذلك انه اذا عارضه متصل كان المتصل مقدما عليه ولو كان حجه مطلقه
لتعارضا وقد قال القاضي في التقريب قال الشافعي في هذه المواضع استحب قبوله
ولا استطيع ان اقول الحجه ثبت به ثبوته بالمتصل قال فقد نص على ان القبول عند
هذا الامور مستحب لا واجب لكن قال النهي مراده بقوله احببنا اختيرنا **الثاني** بينه
بقوله كبارا تابعين على ان هذه الاسباب تختص بهم دون صغارهم والى هذا اشار الشافعي
في الرساله فيستدرك به على اطلاق المزاج والمختصر وغيرهما اعتماد مطلق المرسل
هذا وانما فرق بين كبار التابعين وصغارهم هنا لان الماخذ عنده مزيد القوة وذلك
موجود في كبار التابعين دون غيرهم **الثالث** قوله ضعيف فاعل عضد وقوله يرجح
صفه له اي ضعيف صالح للترجيح ليحترز به عن ضعيف لا يصلح للترجيح فلا اثر له وكذا
القوي اذا احاجه له بالمرسل الا ان ذكره المسند في مثله المرجح الضعيف مستفاد

فلو قال او اسناد غير منتهض لاستقام ص فان تجرد ولا دليل سواه فالاظهر
الامكان لاجله ش هذا الذي رجحه توسط بين قولين قال الماوردي في باب
الربا من الحاوي زعم ان الشافعي يحتج بالمرسل اذا لم يجد في الباب دلالة سواه وان
لم يكن شيء من المرجحان وقال السبكي الشافعي يقبل مراسيل كبار التابعين اذا انضم
اليها ما يؤكدها فان لم ينضم اليها ما يؤكدها لم تقبل سواء كان مراسيل ابن
المسيب وغيره ص مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقال الماوردي
ان سمى اللفظ وقل ان كان يوجبه علما وقيل بلفظ مرادف وعليه الخطيب وسعد بن
سيرين وثعلب والرازي وروي عن ابن عمر ش في رواية الحديث بالمعنى مذاهب
احدها الجواز وجب قبوله كما لو روي باللفظ وبه قال الائمة الاربعة واكثر السلف
لكن بشرط ان يكون الراوي عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها وان لا يزيد
ولا ينقص فيه وتساوي الاصل في الجلاء والخفاء وشرط امام الحرمين ان يقطع بالتساوي
يعني فلو ظن ذلك لم يجز لان الخطاب ياتي بالعام والخاص والمحكم والمتشابه وغير ذلك
مما لله تعالى فيه حكمة فلا يجوز تغييرها عن وضعها والثاني يجوز ان نسي اللفظ
لانه قد يحل اللفظ والمعنى وعجز عن احدهما فيلزمه اذا الاخر لاسيما ان تركه
قد يكون كتما للاحكام فان كان يحفظ اللفظ لم يجز ان يؤديه بغيره لان في كلام
الرسول من الفصاحة ما لا يوجد في غيره وهذا قول الماوردي في الحاوي لنفسه
وجعل محل الخلاف في الصحابي اما غير الصحابي فلا يجوز له قطعا والثالث
ان كان يوجب العلم من الفاظ الحديث فالمعول فيه على المعنى ولا يجب مراعاة اللفظ
واما الذي يجب العمل به من ذلك فما لا يجوز الاحتمال بلفظه كقوله تحريمها
التكبير وتحليلها التسليم وخمس يقبلن في الجمل واكرم حكاه ابن السمعاني وجها لبعض
اصحابنا والرابع يجوز ابدال اللفظ بما يرادفه دون غيره وعليه الخطيب
البغدادي والخامس المنع مطلقا سواء كان عارفا بدلالة الالفاظ ام لا وهو
مذهب ابن سيرين واختاره ثعلب وابو بكر الرازي من الحنفية ورواه ابن السمعاني
عن ابن عمر ص مسئلة الصحيح في قول الصحابي قال صلى الله عليه وسلم ش اي
حملا على سماعه منه لان الظاهر من حال الصحابي انه لا يحزم بذلك الا بما سمعه

وحكى الامدي وابن الحاجب عن القاضي انه متردد بين ان يكون قد سمعه من النبي صلى
الله عليه وسلم وبين غيره فينتفي على عدالة جميع الصحابة فمن يقول بعدالتهم يحكم
بحكم ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يقل بها فكالمرسل وهذا هو مقابل
الصحيح في كلام المصنف لكنه زعم في شرح المختصر انه لا خلاف في ذلك وان حكايه
ابن الحاجب والامدي عن القاضي ابي بكر وهم وكذا قال الهندي في النهايه
عمن في كلامه على المرسل فاما الصحابي اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهو مقبول لا شعه فيه خلاف لظهوره في الروايه عنه صلى الله عليه وسلم وسقديره
روايته عن الصحابه فغير قادح لثبوت عدالتهم واما احتمال روايته عن تابعي فبادر
ف لكن القاضي في التقريب لما ذكر المرسل واختار رده قال وكذلك
مرسل الصحابي اذا احتمل سماعه من تابعي وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق واعرب
ابن برهان في الاوسط فقال انه الاصح ويحصل من كلامهم خلاف في سبب المنع
وان كان الكل عدولا هل هو احتمال روايته عن تابعي او عن صحابي قام به مانع كسا رق
رداءة صغوان وفحوه وقال ابن الاثير ظاهره النقل وليس نصا صريحا فيه
اذ يقول الواحد منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمادا على ما نقل اليه
وان لم يسمعه منه **ص** وكذا عن فان على الاصح **ش** لظهوره في السماع وصححه الصفار ي
والهندي وليس مقابل الاصح المنع بل التوقف كما يقتضيه كلام المحصول واما
الخلاف في ان فانما ذكره المحدثون بالنسبه الى غير الصحابي قال ابن عبد البر
ذهب ابو بكر البرديجي ان حرف ان محمول على الانقطاع حتى يبين السماع في
ذلك الخبر بعينه من وجه اخر قال والجمهور على ان عن وان سواء اذا ثبت
السماع واللقي انتهى نعم لا يبعد التسويه بين عن وان في اجرا الخلاف بالنسبه للصحابي
ايضا ثم رات الهندي صرح به في عن فقال منهم من ذهب الى انه ظاهر
في انه اخبره به انسان اخر عنه عليه الصلاه والسلام وهو ساقط لما سبق في المرسل
ص وكذا سمعته امر ونهى **ش** اي على الاصح لانه وان اختلف في صيغ الامر والنهي
وان الامر نهي عن اضداده الى غير ذلك فالظاهر منه مع معرفته باللغه وعدالته
انه لا يطلق ذلك الا عند تحققه وحكى القاضي في التقريب عن بعض اهل العلم انه ليس

وحكى

بحجة لاحتمال ان يظن ما ليس بامر امرا ص او أمرنا ش اي لصيغة النبا الفعول
لا لصرافه الى من له الامر وهو النبي صلى الله عليه وسلم فيكون حجة وعن الصيرفي
والكرخي انه متردد بين امره وامر كل الامة او بعض الولاة ص او حتم او فرض
في الاظهر ش لان ذلك وان احتمل ان مستنده استنباط او قياس لكونه من الشرع
فتضيفه اليه صلى الله عليه وسلم لكنه ضعيف وفي حكايه المصنف الخلاف نظر
فقد قال الشيخ ابو اسحق في التبصرة اذا قال صحابي ارخص لنا بكذا رجع الى رسول
الله عليه وسلم بلا خلاف ص وهو الاكثر فحق قوله من السنة ش حمله على سنة
الرسول عليه الصلاة والسلام لانه المتبادر عند الاطلاق وهذا ما عليه الائمة
والامدي والمتاخرون وبه قول الشافعي في الام في باب عدد الكفن وابن عباس
والصحابي من قيس صحابيا بان لا يعم ان السنة الا السنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وخالف الصيرفي والكرخي والمحققون كما نقله الامام في البرهان لاحتمال ان يريد
به غير سنة الرسول عليه الصلاة والسلام ويشهد له قول الصيداوي في سنان ابل
الخطا ان الشافعي في القديم كان يرى ان ذلك مرفوع اذا صدر من الصحابي او
التابعي ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه ويريدون سنة البلد فان قلت
خرج من هذا ان هذا لا يختص بالصحابي ولهذا ذكر الشافعي قول سعيد بن المسيب في اعسار
الرجل بالنفقة يفرق بينهما فقيل له سنة فقال نعم قال الشافعي فيشبه ان يريد
سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت مراده انه يصير مرسلا وحينئذ فلا
يحتج به الا مع الاعتضاد بما سبق بخلاف ما اذا كان قائله صحابيا فانه لا ارسال فيه
ص وكنا معاشر الناس او كان الناس يفعلون في عهده صلى الله عليه وسلم ش لان
الظاهر من حال الصحابي قصد تعليم الشرع وحكاه الهندي عن الاكثرين وقال
المصنف لا يتجه ان يكون فيه خلاف لتصريحه بنقل الاجماع المعتضد الى صلى
الله عليه وسلم ص فذا نفعل في عهده فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون
في الشيء التافه ش هذه ثلاثة صيغ متقاوتة وهي دون ما قبلها فلهذا اتى بالفا
او لا ان لا يصرح جميع الناس وهو دون ما قبلها لان الصيرفي كما يحمل طائفة
مخصوصة وحكى ابن الصلاح عن ابي بكر الاسماعيلي انكار كونه من المرفوع اما اذا قال

كنا

كما تفعل ولم يضعه لعهد النبي صلى الله عليه وسلم فوقوف بلا خلاف تنبيها ان لا
يصرح بعهده صلى الله عليه وسلم وهي دون ما قبلها من جهة عدم التصريح لكنها بالعهد م
فوقها من جهة تصريحه بجميع الناس فيحتمل تساويها والاظهر رجحان تلك لان القيد
بالعهد ظاهر في التقرير وهو تسريع ثالثها نحو قول عايشة كانوا لا يقطعون اليد
في الشيء التافه وهي دون الكل ولهذا احرها لعدم التصريح بالنبي صلى الله عليه وسلم
وبما يعود عليه الضمير في قوله كانوا ص خامسه مستند غير الصحابي قراءة الشيخ
املا وحدثنا وقراءته عليه فساعه س اذا كان الراوي غير صحابي فمراتب روايته
عشر اعلاها ان يسمع قراءة الشيخ املا وحدثنا من غير املاء اقتدا بالنبي صلى الله عليه
وسلم فانه كان يعلم اصحابه السنن ويقرأ عليهم القرآن وسواء كان سماعه من حفظه
او من كتاب ثانيها قراءته على الشيخ والشيخ ساكت يسمع اقتدا بالذي قال للنبي
صلى الله عليه وسلم سألت اهل العلم فاخبروني ان علي اني جلد مايه وتغرب عام
وان على امراة هذا الرجم فصدق عليه السلام قوله هذا واقره عليه وكان الناس
يذكرون الصحابة رضي الله عنهم الاحكام فيقرون الحق وينكرون الباطل وشرط
امام الحرمين في صحة القبول بها ان يكون بحيث لو فرض من القارئ تحريف او تصحيف
لرده الشيخ وسموها عرضا من حيث ان القاري يعرض على الشيخ ما يقراه ويقول له
بعد الفراغ هل سمعت فيقول الشيخ نعم وما صرح به المصنف انها دون السماع هو
الاصح وقيل مثله وقيل فوقه وذكر صاحب البديع ان الاول قول المحدثين وان
التسوية هو المختار وخص الخلاف بما اذا اقر الشيخ من كتاب لانه قد يسهو فلا فرق
بينه وبين القراءة عليه اما اذا اقر الشيخ من حفظه فهو اعلا بالاتفاق ثالثها
سماعه بقراءة غيره وهي المرتبة الثالثة وشرط قوم اقرار الشيخ بانطقا ص نعم عام في
فالمناولة مع الاجازة فالاجازة خاص في خاص لخاص في عام نعم في خاص فلان
ومن لوحد ومن سيوجد من نسله فالمناولة فالاعلام فالوصية فالوجادة ش
الرتبة الرابعة المناولة مع الاجازة بان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه
او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته
عني وانما قال مع الاجازة للتنبيه على انها اعلا انواع الاجازة واجمعوا على صحتها

قاله القاضي عياض في الالماع وانما اختلفوا في انها في جزئية السماع ام لا كما حكاه
ابن الصلاح وصحح انها منحطه عنه وحكاه الحاكم عن الشافعي وصاحبيه المزني والبويطي
وهذا ابي المصنف بعدها بالفا ليبنيه علي الترابي في الرتبه وقال ابن خزيمه في رتبه
السماع حكاه عنه الخطيب وفايده هذا الخلاف تظهر في انه هل يجوز له ان يعتمد على
قوله اخبرني او حدثني قال الهندي والاظهر انه لا يجوز لانه لشعر بنطق الشيخ
بذلك وهو كذب الثامنه الاجازه المجرده عن المناوله وهي اقسام اعلاها
ان يجيز لخاص في خاص بان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني ونحوه ان يجيز لخاص
في عام مثل اجزت لك او اجزت لكم جميع مسموعاتي والخلاف في هذا النوع اقوى
من الذي قبله والجمهور على تجويزه ثانيها ان يجيز لعام في خاص مثل اجزت للمسلمين
او لمن ادرك حياتي ورايه البخاري عن تبعه جماعه وحون الخطيب وغيره رابعها
ان يجيز لعام في عام مثل اجزت لجميع المسلمين ان يرووا عني جميع مسموعاتي المرتبه
التاسعه الاجازه للمعدوم تبعا لمن اجزت لفلان ومن يوجد من نسله وقد فعله
ابوبكر بن ابي داود فقال اجزت لك ولولدك وتحمل الجمله اما لو ذكر المعدوم
ابتدا فقال اجزت لمن يولد لفلان فالصحيح المنع السابعه المناوله المجرده بان
يناوله الكتاب ويقول هذا من حديثي او سماعي ولا يقول اروه عني فكلام المصنف
يفهم صحه التحمل بها وانها دون ما قبلها وليس كذلك بل لها صورتان
احداهما ان يقترن بالمناوله بالفعل ويقول خذ هذا الكتاب ولا يخبره
بسماعه ولا ياذن له في روايته قال ابن الصلاح وهي مناوله محققه لا تجوز الروايه
بها عند الجمهور وحكى الخطيب عن قوم جوازها الثامنه الاعلام المجرد
عن المناوله والاجازه بان يقول هذا سماعي من فلان وهذه اولى بالمنع من
التي قبلها فليس له ان يرويه عنه خلافا لمن جرح وطاعنه من المحدثين والظاهريه
حتى قالوا ولو قال لا ترو عني رواه لان ذلك الكتاب قد يكون مسموعه وايا ما
له في روايته لحال علمه منه فلا يجوز روايته التاسعه الوصيه بالكتب
بان يوصي الراوي بكتاب يرويه عند موته او سفره لشخص فعن بعض السلف انه
جوز به روايه الموصى له لذلك عن الموصي قال ابن الصلاح وهو بعيد جدا وانكره

عليه

عليه ان ابي الدم وقال الوصيه ادفع ربته من الوجاده بلاخلاف وهي معمول
بها عند الشافعي وغيره كما سياتي فهذه اولي العاشره الوجاده وهي مصدر
مولد ليس عن العرب بان يجد الحديث بخط رجل فيقول وجدت بخط فلان
او قرات بخطه ولا يجوز اطلاق ناوانا وهي معمول بها عند الشافعي ونظار
اصحابه خلافا لمعظم المحدثين والفقها اذ قد يغلب على الظن بل يقرب من القطع
صحه ذلك عن المروي عنه والا لانسد باب العمل ص ومنع الحربي وابو الشيخ
والقاضي الحسين والماوردي الاجازه وقوم العامه منها والقاضي ابو الطيب
من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح والاجماع على منع من يوجد مطلقا س الجمهور
على الروايه والعمل بالاجازه ومعناه اذا صح عنده ان مخبره روى هذا بطريق
صحيح فيرويه هو عنه بمقتضى الاجازه فتصل السند واذا اتصل جاز وحكى
الباجي فيه الاتفاق ولكن منع منها طائفه من المحدثين منهم الحافظ ابو الشيخ
الاصفهاني وابرهيم بن اسحق الحربي وكذلك شعبه وابو زرعه الرازي
وقال ما رايت احدا يفعله ولو تساهلنا لذهب العلم ولم يكن للطلب معنى
ومن الفقها القاضيان الحسين والماوردي وقالا لو صحت الاجازه لبطلت
الرحله وهذا الاحتجاج قاله قبلها شعبه فيما حكاه الخطيب بما هو قول للشافعي
رواه الربيع عنه ونقل عبد الوهاب عن مالك ونقله في الاحكام عن ابي حنيفه
وقال ابو طاهر الزادي من قال لغيره اجزت لك ان تروي عني فكانه يقول له
اجزت لك ان تكذب علي اذ الشرع لا يبيح روايه ما لم يسمع وقال ابن حزم انها بدعه
غير جايزه وفي المسله مذهبان ان كان المجاز والمستجاز يعلمان ما في الكتاب
من الاحاديث جاز والا فلا وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفيه ونقل عن مالك
فعلى هذا الاجازه بكل ما ثبت انه من مسموع الشيخ لا يجوز ضروره انها لا يعلمان
جميع تلك الاحاديث وقال في البديع المختار ان كان المجاز عالما بما في الكتاب
والمجاز له فهما ضابطا جازت الروايه والا لا بطلت عند ابي حنيفه ومحمد وصحت
عند ابي يوسف خرجا من كتاب القاضي الى مثله فان علم ما فيه شرط عندهما
لا عنده والاحوط ما قاله صونا للسنه وحفظا لها واحتج ابن الصلاح للجواز

بانه اذا جاز له ان يروي عنه مروياته فقد اخبره باجله فهو كما لو اجازه بها
تفصيلا واخباره بها غير متوقف على التصريح قطعا كما في القراءة على الشيخ ومنع
قوم الاجازة العامة كاجزت لجميع المسلمين ومنع القاضي ابو الطيب الاجازة
للمعدوم ابتدا كاجزت من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح لان الاجازة في حكم
الاخبار بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح اجازته وجوزها الخطيب
وغيره وانعقد الاجماع على الاجازة للمعدوم مطلقا اي على العموم وكانها اجازة
من معدوم لمعدوم **سبه** ما حكاه المصنف عن ابرهيم الحربي تابع فيه ابن
الصلاح وكذا حكاه عنه الخطيب ثم روى في موضع اخر عن سليمن بن اسحق الجلاب
قال سالت ابرهيم الحربي قلت سمعت كتاب الكلبي وقد تقطع عليّ والذي هو
عنده يريد الخروج فكيف ترى لي ترى استجيزه او اساله ان يكتب به اليّ قال
قل له يكتب به اليك فتقول كتب اليّ فلان والاجازة ليس هي سيا قال الخطيب
قد ذكرنا فيما تقدم ان ابرهيم الحربي كان لا يعد الاجازة والمناولة شيا وههنا
قد اختار المكاتبة على اجازة المشافهة والمناولة اذن مشافهة في روايه
المعين والمكاتبة مراسله بذلك قال فاحسب ان ابرهيم رجع عن القول الذي
اسلفناه عنه الى ما ذكره ههنا من تصحيح المكاتبة واما اختياره لها على اجازه
المشافهة فانه قصد بذلك اذا لم يكن للمستجيز بما استجازه نسخه منقوله من
اصل المجيز او مقابله به ورى ان ابرهيم ذهب الى ان الاجازة لمن لم تكن له
نسخه منقوله من الاصل او مقابله به ليست شيا لان تصحيح ذلك سماعا للراوي
ومقابلا باصل كتابه وربما كان في غير البلد الذي الطالب فيه متعذرا او بعد
المشقة فالمكاتبة بما روى وافاده الى الطالب اقرب الى السلامه واجدر
بالصحة **ص** والفاظ الروايه من صناعه المحدثين **س** اي الفاظ الراوي
عند الاداء اذا عمل بالطريق السابقة من صناعه المحدثين فلا وجه لذكرها
هنا خوفا من خلط العلوم **ص الكلام الثالث في الاجماع**
س قدمه على القياس لانه معصوم من الخطا بخلافه **ص** وهو اتفاق مجتهد
الامه بعد وفاه محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على اي امر كان **س** الاتفاق جنس

يعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير وقوله مجتهد فصل خرج به
اتفاق بعضهم واتفاق العامه واضافته الى الامه خرج اتفاق الامم
السالفه وقوله بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم الاجماع في زمنه صلى
الله عليه وسلم فلا ينعقد وقوله في عصر خرج توهم اجماع كلهم في جميع
الاعصار الى يوم القيمه بل يكفي وجوده في عصر ثم يصير حجة عليهم وعلى من بعدهم
وهذا القيد زاده الآمدي ومن لم يذكره قال المقصود العلم وانما
يكون في عصر وقوله على اي امر كان يعم الاثبات والنفي والاحكام الشرعيه
والعقليه واللغويه وفائده هذه القيود تاتي مشروحه في ما بعد وقد اورد
عليه ان مجتهد جمع اقله ثلثه فمقتضى انه لو لم يكن في العصر الا مجتهدان لا
يكون قولهما اجماعا واجاب المصنف بان مجتهد لما كتب بالياء اذ ليس جمعا سقطت
نونه للاضافه وعيب اليآء وانما هو مفرد فدخل الاثنان فصاعدا لان المفرد
المضاف عام فان قلت فيلزم ان يكون قول الواحد المجتهد اذا لم يكن في
العصر سواه اجماعا والمختار خلافه قلت لاخروجه بلفظه الاتفاق فان
الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا وانما نكر عصرا ولم يدخل عليه صيغة عموم
وادخلها على الامر بيانا على ان سكوت الحاجب لها قد يظهر في بادي الراي
تصويبه لان الاعصار كلها سواء والامور كلها سواء لكن عباره المصنف هو التحرير
اما تنكير عصر فلانه فلا يظهر فرق بين عصر وعصر فكان الحكم للقدر المشترك من
الاعصار كلها فعصر نكره مراد به الحقيقه من حيث هي حتى لو ابتدا به جاز لانه
من مسوغات الابتدا بالنكره عند النحاه ان يراد بها الحقيقه من حيث هي نحو رجل
خير من امراة وتمر خير من جراده لان الوحده غير مقصوده فاندفع الايهام
وحصلت الفايده المسوغه للابتدا واما التصريح بتعميم ما قع الاجماع فيه بقولنا
اي امر كان فلان الفرق ظاهر بين الامور التي اختلف العلما في الفرق
بين امر وامر نحو اختلافهم في ان الاجماع في العقليات هل هو صحيح وفيما اصله
اماره ونحو ذلك ولم ينقل احد بالفرق بين عصر وعصر فلما ظهر الفرق نص على العموم
دفعا للايهام بخلاف العصر ثم اورد على نفسه انه لو لم يفترق الاعصار لما كان

لما كان عصر السالفين لا ينقرض فيه الاجماع لخلاف اعصار هذه الامه ولما
قال قوم ان الاجماع لم يختص بعصر الصحابه واجاب بان الخلاف لم ينتشر عن
اختلاف الاعصار في انفسها بل عن المختلفين فالقايل باختصاص الاجماع لهذه الامه
يدعي لمير هم ذلك فالخلاف لاجل اهل العصر لا للعصر فلم يقل احد بالاجماع يختص
بعصر الصحابه بل انه مختص بالصحابه ويظهر اثر هذا في ما لو كان بين الصحابه تابعي
مجتهد وذلك كثير فاجمعوا دونه فان قلنا يختص بالصحابه لم ينعقد خلافه
فيهم وان قلنا يختص بالعصر نفسه انعقد لانه من اهل عصرهم ص فعلم اختصاصه
بالمجتهدين وهو اتفاق واعتبر قوم وفاق العوام مطلقا وقوم في المشهور يعني
اطلاق ان الامه اجتمعت لا اعتبار بخلافهم للامدي س مسايل هذا
الباب كلها مستخرجه من هذا التعريف وقد ابدع المصنف في ذلك بحيث يلوح للفطن
الاكتفا بالتعريف عن النظر في احاد المسايل فعلم اي من قولنا مجتهد اختصاص
الاجماع بالمجتهدين اي لا اعتبار لاجماعهم ولا اعتبار بقول العوام وفاقا وخلافا
وهذا قول الاكثرين لانهم ليسوا من اهل الاجتهاد فلا عبرة بقولهم كالصبي والمجنون
وان قول المجتهد بالنسبه الى العوام كالنص بالنسبه الى المجتهدين فكما ان تحقيه
النص لا توقف على رضا المجتهدين فكذلك تحقيه قولهم لا توقف على رضي العوام
به وقيل يعتبر قولهم مطلقا اي سوا المسايل المشهوره والخفيه لان قول الامه
انما كان حجه لعصمتها عن الخطا ولا يمتنع ان يكون العصمه من صفات الهيه الاجتماعيه
من الخاصه والعامه وحينيذ لا يلزم من ثبوت العصمه للكل ثبوتها للبعض وهذا
ما اختاره الامدي ونقله الامام وعزه عن القاضي وفي المسله مذهب ثالث
انه يعتبر وفاقهم في المشهور دون الخفي كذا في الفقه وهو ما حكاه القاضي
عبد الوهاب في الملخص واشار المصنف بقوله بمعنى الى تحقيق محل الخلاف وان
اطلاق اللفظ اي اذا خالفت العوام واجمع العلما هل يقول اجمعت الامه
ام لا اما عدم الاعتبار بقولهم فلا خلاف فيه واليه اشار بقوله اولا وهو
اتفاق وهذا عكس ما فهمه جماعه عن القاضي والصواب ما ذكره المصنف وقد
صرح القاضي في التقريب ان خلاف العوام لا يعتبر به وقال فيه في الكلام على الخبر

الرسل لاعبه بقول العوام وفاقا ولاخلافا ص واخرون الاصولي في الفروع
ش المجتهد الذي يعتبر ليس هو المجتهد كيف كان بل هو المجتهد مطلقا والمجتهد
في ذلك الفن الذي يحصل الاجماع على مسئله من مسايله فاما لو كان مجتهدا في
فن فانه لا يعتبر قوله في فن اخر لانه عامي بالنسبه اليه فعلى هذا المعتبر
في مسايل الكلام انما هو قول المتكلمين لا غير وفي مسايل الفقه قول المتمكن من
الاجتهاد في الفقه لا قول المتكلمين واختلفوا في الاصولي الذي ليس بفقيه
والفقيه الذي ليس باصولي هل يعتبر في الفروع على اربعه مذاهب احدها
يعتبر قولهما نظرا الى ما لهما من الاهليه المناسبه بين الفنين والثاني لا يعتبران
لعدم اهليه الاجتهاد وثالثها اعتبار قول الاصولي دون الفقيه الحافظ
للاحكام لانه اقرب الى مقصود الاجتهاد واستنباط الاحكام من مآخذها
وليس من شرط الاجتهاد حفظ الاحكام واختاره الغاضي وقال الامام انه الحق
والرابع اعتبار قول الفقيه الحافظ للاحكام دون الاصولي لكونه اعرف
بموانع الوفاق والاخلاف واعلم ان المصنف انما ذكر المسئله عقب
العامي لترتبها عليها فان من اعتبر وفاق العامي اعتبر الاصولي والفقيه الحافظ
بطريق الاولى ومن منع منهم من الحقها بالعامي نظرا لعدم الاجتهاد
ومنهم من الحقها نظرا الى تعاون الرتبه ومنهم من فصل فاعتبر الفقيه
ومنهم من اعتبر الاصولي ص وبالمسلمين خرج من يكفر ش علم من قوله مجتهد الامه
اختصاصه بالمسلمين فلا اعتبار بالكافر فيه لان ادله الاجماع لم تتناوله
انما تناولت المومنين على الخصوص ولانه غير مقبول القول فلا اعتبار به
في حجه شرعيه ولا بقول المبتدع الذي يكفر ببدعته لعدم دخوله في مسمى
الامه المشهود لهم بالعصمه وان لم يعلم هو كفر نفسه والاخلاف فيه فان لم يكفر
فالمختار انه لا ينعقد الاجماع دونه نظرا الى دخوله في مفهوم الامه وقيل
ينعقد دونه وقيل لا ينعقد عليه بل على غيره ويجوز له مخالفه اجماع من
عداه والمجوز ذلك لغيره واعلم انه سياتي ان الاجماع قد يكون على امر
دنيوي وحينئذ فلا بعد ان لا يختص بالمسلمين لا سيما اذا بلغ المجمعون حد

التواتر ولم يشترط في ما قبل التواتر الاسلام ص وبالعدول اركان العدالة
ركنا وعدمه ان لم يكن وثالثها في الفاسق فيعتبر في حق نفسه ورابعها ان
بين ما اخذه ش علم من قوله مجتهد اختصاص الاجماع بالعدول ان جعلنا العدالة
ركنا في الاجتهاد فان قلنا ليست بركن لم يختص الاجماع بالعدول وعلم منه حكايته
قولين في اعتبار قول الفاسق وان ما اخذها البناء على ان العدالة ركن في
الاجتهاد ام لا وقد صحح المصنف في باب الاجتهاد ان العدالة لا تشترط فيلزم
منه ترجيح اعتبار قول الفاسق لكن الاكثرين على عدم اعتباره ثم في هذا البناء
نظر من جهة ان اهلية الاجتهاد الذي هو استنباط الاحكام وتصحيح المقاييس
وترتيب المقدمات الى غير ذلك مما لا تعلق لها بالديانة اصلا والثالث يعتبر
خلافه في حق نفسه دون غيره ورابعها ان بين ما اخذه اعتبره والا فلا قال
ابن السمعاني وهو الذي قال وعند هذا القائل يفارق العدل الفاسق بان
العدل اذا اظهر خلافه جاز الامساك عن استعلام دليله لان عدالته
تمنعه عن اعتقاد شرع بغير دليل قال وهذا كله في الفاسق بلا تاويل اما الفاسق
بتاويل فكغيره وقد نص الشافعي على قبول شهادة اهل الاهواء وهو محمول
على ما اذا لم يؤد الى التكفير والا فلا عبرة به ص وانه لا بد من الكل وعليه
الجمهور وثانيها نصف الانسان وثالثها الثلاثة ورابعها بالغ عدد التواتر وخامسها
ان سماع الاجتهاد في مذهبه وسادسها في اصول الدين وسابعها لا يكون اجماعا
بل حجة ش علم من قوله مجتهد الامة انه لا بد من فناء جميعهم فلو خالف
واحد لم يكن قول غيره اجماعا وهذا مذهب الجمهور وثانيها يضر الاثنان
لا الواحد وثالثها نصف الثلاثة لا الواحد ولا الاثنان ورابعها ان بلغ
الاقل عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونه والا انعقد به حكاه الغزالي والآمدي
وقال القاضي في مختصر التقريب انه الذي يصح عن ابن جرير والحاكم ان
سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به كخلاف
ابن عباس في العول وان لم يسوغوا له الاجتهاد بل انكروه عليه كالمنعة
وربا الفضل فلا وهو قول الجرجاني من الحنفية وحكاه السرخسي عن ابي بكر

الرازي

الرازي والسادس يضر في اصول الدين دون غيره من العلوم وسابعها لا
يكون اجماعا قطعا والظاهر انه حجه لبعد ان يكون الراجح متمسك المخالف
قال الهندي والظاهر ان من قال انه اجماع فانما جعله اجماعا ظنيا لا قطعيا
وبه يشعر ايراد بعضهم وحكى ثامنا انه اجماع وحجه وتاسعا انه ليس
بحجه ولا اجماع لكن الاولى اتباع الاكثر وان كان الحرم مخالفتهم ص وانه
لا يختص بالصحابه خلافا للظاهريه س لان الادله على كون الاجماع حجه
لا تفرق بين عصر وعصر قال ابن حزم ذهب داود واصحابنا الى ان
الاجماع انما هو اجماع الصحابه فقط وهو قول لا يجوز خلافه لان الاجماع
اما ان يكون عن توقيف والصحابه هم الذين شهدوا التوقيف فان قيل
فما تقولون في اجماع من بعدهم اجوز ان يجمعوا على خطا قلنا هذا لا يجوز
لامرين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم امتنا من ذلك بقوله لا تزال طائفه
من امتي ظاهرين على الحق والثاني ان سعه الاقطار بالمسلمين وكثره العدد لا
يمكن احد ضبط اقوالهم ومن ادعى هذا لم يخف كذبه على احد انتهى ص وعدم
انعقاده في حياه النبي صلى الله عليه وسلم س علم من قوله او لا فلا اطلاق المجتهد
ان التابعي المجتهد معتبر معهم فان نشا بعد فعلى الخلاف في انقراض عصر الاطلاق
المجتهد اذا كان موجودا في عصر الصحابه فلا يعتد باجماع الصحابه مع مخالفته
خلافا لقوم لنا ما دل له الاجماع للكل واستدل كثيرون منهم الامام
فخر الدين بمسبوق الصحابه للتابعي مخالفتهم ورجوعهم اليه في بعض الوقايع
لقول انس سلوا الحسن وابن عباس لما سئل عن تدرع الولد سلوا مسروقا وقد صه
اي سلة في العلم وهذا لا يدل على ان ذلك جوز عند خلاف الصحابه فلا يلزم
اعتبار قوله عند الخلاف اعتباره عند وفاقهم وهذا اذا كان مجتهدا وقت اجماعهم
فان نشا بعدهم اي صار مجتهدا بعد الاجماع بخلافه مبني على انه هل يشترط في
الاجماع انقراض العصر فمن شرط انقراضه قال لا ينعقد اجماع الصحابه مع مخالفته
ومن لم يشترط لم يعتد بخلافه وهو ما قطع به الغزالي وابن السمعاني كمن اسلم بعد
تمام الاجماع واعلم ان هذه المسئله من جمله افراد التي قبلها وهي مخالفه الواحد

نسخه صحيحه

لا يعتد بخلافه الاجماع من لا يستعد ان يصير مجتهدا كالصبي وهذا هو الذي
ارجحه الباجي وحكاه عن اكثر اصحابنا وابو
بكر الرازي والخالف في كون اجماعا

هل تواتر ولهذا قال الغزالي هذه المسئلة انما تصور الخلاف فيها مع من يوافق
على ان اجماع الصحابة يدفع خلاف واحد منهم كما سبق اما من ذهب الى انه لا يدفع
اجماع الاكثر بالاقل فكيف ما كان فلا يخص كلامه بالتابعي ص وان اجماع كل واحد
من اهل المدينة واهل البيت والخلفاء الاربعة والشيخين واكثر اهل المصرين
الكوفة والبصرة غير حجة س قوله غير حجة مرفوع خبر ان اي علم من تعميم مجتهد
الامة ان اجماع من ذكر ليس بحجة لانهم ليسوا كل الامة والاول خالف فيه مالك
فاجراه اكثر اصحابه على ظاهره واوله بعض اصحابه على ترجيح رواياتهم على غيرهم
مع مخالفة غيرهم لهم وقد اشار الشافعي اليه في القديم فرجح رواية اهل المدينة
على رواية غيرهم وبعضهم قال اراد اتباعهم اولى مع جواز المخالفة وبعضهم قال
اراد الصحابة وبعضهم التابعين وتابعيهم وقال ابن دقيق العيد الذي يقطع
به ولا يصح سواه ان علمهم انما يقوى فيما طريقه النقل وما يقتضي العادة فانه
لو تغير لعلم التغير وزمانه واما مسائل الاجتهاد فلا هذا مع انه قد ادعى انه لم
يختلف في مسئلة في غير المدينة الا وقد اختلف فيها اهل المدينة انتهى والثاني
خالف فيه الشيعة محتجين بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت فنفي الخطأ واجيب بانها نزلت في ازواج لدفع التهمة عنهن وسياقها يدل
على ذلك فان قيل لو كان المراد الازواج لقيل عنكن الرجس لانه اراد
معهم غيرهن من المذكور كعلي والحسن والحسين واذا استكمل الجمع على مذكر وموئث غلب
المذكر لقوله تعالى لتحبن من امر الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت
والثالث خالف فيه ابو خازم من الحنفية وتعبير المصنف بالخلفاء احسن
من تعبير ابن الحاجب بالائمة الاربعة لانه اظهر في ارادة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي
رضي الله عنهم والرابع خالف فيه قوم لقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر
وعمر والخامس والسادس حكى الخلاف فيه عن ظاهريه ومدركهم اتساد الصحابة
في هذه البلاد دون غيرهم وهو في الحقيقة راجع لخلاف الظاهرية المخصصين
له بالصحابة الا انه اخص من ذلك ص وان المعول بالاحاد حجة وهو الصحيح
في الكل ش اي في المسائل الستة السابقة وفيه تنبيه على الخلاف فالكل الصحيح منها

ان

ان المعول بالاحاد وجه لان الاجماع من جمله الادله فلا يشترط التواتر في
نقله قياسا على نقل السنه وهذا ما صححه الامام والامدي وغيرهما وخالف
الاكثرون فشرطوا التواتر في نقله محتجين بانا علمنا بخبر الواحد اجماع الصحابه
عند نقل العدل وخالف الاكثرون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اما
اذا نقل الاجماع بطريق الاحاد فلا يجوز ان يسند اليه الا بالقياس على محل الاجماع
ولم يعتد بالقياس في قواعد الشريعه هذا كلام السبكي ابي حامد الاسفرايني والاصح
الاول وقال الغزالي من جعل ما حد الاجماع دليل العقل واستحاله الخطا الحكم
باعاده لزمه اشتراط عدد التواتر ومن جعل ما حده السمع اختلفوا على قولين
ص وانه لا يشترط عدد التواتر وخالف امام الحرمين س اي علم من يجتهد لامه
وجود مسمى الجمع ولا يشترط في المجمعين بلوغهم عددا التواتر عند الاكثرين لان دله
الاجماع يدل على عصمه المومنين والامه مطلقا من غير فرق بين بلوغهم حد التواتر
ام لا خلافا للامام والذي رايته في البرهان ذهب بعض الاصوليين الى انه لا يجوز
الخطاط على العصر عن مبلغ التواتر وجوز الاستاذ ابو اسحق وقال لو اجمعوا
كان اجماعهم حجه ثم طرد قياسه فقال يجوز ان لا يبقى في الدهر الا مفت واحد
ولو اتفق ذلك فقوله حجه كالاجماع قال الامام والذي نرتضيه وهو الحق انه يجوز
الخطاط عددهم بالجود وشعور الزمان عن العلما وتعطيل الشريعه واما القول
بان اجماع المحصورين عن مبلغ التواتر حجه فهو غير مرضي فان ما حد الاجماع يسند
الطرد اعاده ومن لم يحسن اسناد الاجماع اليهم ليستقر له قدم فيه انتهى
فعلى هذا هما مسلتان جواز ذلك وهل هو حجه ام لا والامام يوافق على
الاول ولكنه يخالف في الثاني وكلام المصنف فيه واعلم ان النحويين انما يحتجون
اذا قلنا ثبوت الاجماع بدليل السمع فامامن يثبته بدليل العقل كامام
الحرمين وهو ان الجمع الكثير لا يمكن تواطوهم على الخطا عاده فلا بد من اشتراط
التواتر عنده ص وانه لو لم يكن الا واحد لم يحتج به وهو المعتمد س اي علم
من قولنا اتفاق انه لو لم يكن في العصر الا مجتهد واحد فليس بحجه لان العصمه
انما ثبتت للامه وقال الاستاذ ابو اسحق انه حجه وعزاه الهندي للاكثرين

اعتبار العامي والنا

قبل لما كونه ليس باجماع فلا خلاف فيه قلت ذكر الغزالي انا ان اعتبرنا
موافقة العوام فاذا قال الواحد قولاً وساعده العوام فهو اجماع الامة فيكون
حجة وان لم نلتفت الى قولهم فلم نوجد ما يحقق به اسم الاجماع لانه لستدعي عددا
حتى يسمى اجماعا ص وان انقرض العصر لا بشرط وخالف احد وابن فورك وسليم
شرطوا انقراض كلهم او غالبهم او علمائهم اقوال اعتبارا بالعامي والمادر
وقيل يشرط في السكوتي وقيل ان كان فيه مهلة وقيل ان بقي منهم كبير وانه فيه
لا يشترط تمادي الزمن واشترطه امام الحرمين في الظني ش علم من قوله في
عصر انه لا يشترط في انعقاد الاجماع انقراض عصر المجمعين وفيه مذاهب اصحها
عند المحققين انه لا يشترط بل يكون انقادهم حجة وان لم ينقرضوا حتى لو رجع
بعضهم كانت الحجة عليه والثاني يشترط وهو قول احمد واختاره ابن فورك وسليم
الرازي من اصحابنا وان قلنا بهذا فهل يشترط انقراض كلهم او انقراض غالبهم
او انقراض علمائهم ثلاثة اقوال مبنيه على الخلاف السابق فالقابل باشتراط
عالمهم هو القابل بانه لا يعتبر ممن ندر عن المجمعين والقابل بانقراض الكل هو
الذي لا يشترط شيا من ذلك والثالث ان سكوتيا اشترط لضعفه خلاف القول
وهو راي المزني واختاره الامدي والرابع ينعقد قبل الانقراض فيما لا مهلة
فيه ولا يمكن استدراكه من قبل نفس او استباحة فرج دون غيره وحكاه ابن السمعاني
وسيأتي نظيره في السكوتي ن والخامس ان لم يبق من المجمعين الا عدد ينقصون
عن اقل عدد التواتر فلا يلزم بقاؤهم وحكم بانعقاد الاجماع حماه القاضي وقوله
وانه لا يشترط اي لا يشترط في انقراض العصر تمادي الزمان وطول المكث
وفصل امام الحرمين ان كون الاجماع مقطوعا به فلا يشترط فيه الانقراض ولا
طول المكث بعد قوله وبين ان يكون حكما مطلقا يسنده المجمعون الى الظن فلا
بد فيه من غلبة الزمن فاذا طال ولم يقدح على طوله لواحد منهم خلاف فحينئذ يلحق
بقاعدة الاجماع ونقل ان الحاجب مذهب الامام في اصل المسئلة انه ان كان
عن قياس اشترط وان لا فلا وقال الهندي فصل الامام بين ان يعلم ان متمسكهم
ظني فليس بحجة حتى يطول الزمان وتكرر الواقعة قال ومقتضى هذا انهم لو

انقرضوا

انقرضوا عقيب الاجماع لا يستقر حجته ولو بقوا بعدا لكروتطاول الزمان يكون
حجه وان كان قطعيا فلا يعتدا لا بقراض ولا التطاول وعلى هذا فاقتصار
المصنف في النقل عن الامام على تمادي الزمن وحده ليس بجيد بل لابد ان
يقول وتكرر الواقعه وعابه الامام في البرهان وشرط ماذكراه ان يغلب عليهم
في الزمن الطويل ذلك الواقعه وتردد الخوض فيها فلو وقعت الواقعه
فسبقوا الى حكم فيها ثم ناسوها الى ياسيوها فلا اخر الزمان واحاله هذه ثم
بني على ذلك انهم لو قالوا عن ظن ثم ماتوا على الفور لا يكون اجماعا ثم اشار الى
ضبط الزمن فقال المعتبر زمن لا يعرض في مثله استقرار الجم الغفير على راي
الاعن حاصل قاطع وماتزل منزله القاطع على الاصح ص وان اجماع السالفين غير
حجه وهو الاصح ش علم ذلك من قوله الامه فاجماع الامم السالفه ليس بحجه لانه
انما صار حجه بالشرع والشرع لم يرد الا بعصمه هذه الامه وذهب الاستاذ ابو اسحق
الى ان اجماع كل امه حجه ولم ينفوا ان الخلاف في كونه حجه عندنا او عندهم
ويحتمل انه عندنا اجماعهم حجه والا فلا وفيه نظر د ص وانه قد يكون عن قياس
خلافا لمانع جواز ذلك او وقوعه مطلقا او في الجلي ش علم من اطلاق الاجتهاد
انه يكون مستنده الى النص والاخلاف فيه ويكون عن قياس وفيه مذاهب احدها
انه جايز واقع وعليه الجمهور وثانيها جايز غير واقع وللمالك انه غير ممكن
اذ لا يتصور افاق الخلق الكثير في مظنه الظن وهو قول داود وابن جرير والرابع
ان كان الامام حليه جاز وخفيه فلا وقال المعترح عندي لا يستحيل
ذلك في العاده لكن بعض صور الاجماع تشنع فيها الظنون فيستحيل عند عدم
ظهور الظن ردنه النظر في الواقعه الاجماع على ذلك الظن البعيد عاده ثم اختلف
القايلون بالوقوع في انه يحرم مخالفته اذا وقع مع اطباقهم على انه حجه ص وان
اتفقهم على احد القولين قبل استقرار الخلاف جاز ولمن احادث بعدهم
واما بعده منهم فمنعه الامام وجوزه الامدي مطلقا وقيل الا ان يكون مستندهم
قاطعا واما من غيرهم فالاصح يمنع ان طال الزمان س اذا اختلف اهل العصر
على قولين ثم اتفقوا فله حالان احداهما ان يكون قبل استقرار الخلاف فالجمهور

كر

وهو وقوع على قولين ثم اتفاق على احدهما ولا يكون عندهم حجه ان لا يكون اتفاقهم عندهم حجه

واما دورا كذلك فجاز الخلاف فيه وفيه مسلكان احدهما اذا اختلف اهل العصر على قولين فهل يجوز لاهل ذلك العصر بعينه بعد استقرار الخلاف الاتفاق على احد القولين والمنع من المصير الى القول الاخر فيه خلاف مبني على اشتراط انقراض العصر فان شرطناه جاز قطعا والا ففيه مذاهب احدها وهو اختيار الامام انه لا يجوز مطلقا والثاني وهو اختيار الامدي عكسه والثالث يجوز ان كان مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد والا فدليل قاطع المسلك الثاني اذا اختلفوا على قولين ومضوا على ذلك فهل يتصور انعقاد اجماع العصر الثاني بعدهم على احدهما حتى يمتنع المصير الى القول الاخر ذهب الجمهور الى امتناعه منهم الاشعري واحمد بن حنبل وامام الحرمين والغزالي وذهب جماعة الى الجواز واشار بقوله وان طال الزمان الى انه اذا تمادى الزمان المتطاول على قولين بحيث يقضي العرف بانه لو كان يقدح وجه في سقوط احد القولين مع طول المباحثة لظهر ذلك في المباحثين فحينئذ لجعل ذلك اجماعا بخلاف ما اذا قرب فانه لا اثر للاختلاف السابق وهذا التفصيل اختاره امام الحرمين قال الكيا الهراسي ذهب قوم الى ان هذا النوع لا يتصور واليه ميل امام الحرمين والذين حالوا تصوره اختلفوا على ثلاثة طرق فقيل لان اجماع التابعين لا يصح به وقيل لان الاجماع لا يصدر عن اجتهاد والخلاف على قولين يقتضي صدور الاقوال عن الاجتهاد وقال الامام استحاله تصوره من حيث انه اذا تمادى الخلاف في زمان متطاول بحيث يقضي العرف بانه لو كان يقدح وجه في سقوط احد القولين مع طول المباحثة لظهر في المباحثين فاذا انتهى الامر الى هذا المنتهى ولم يتحدد بلوغ ما عب الحكم به فلا يقع في العرف درس مذهب يخلو الدب عنه فان فرض فالاجماع محمول على بلوغ حد عب الحكم بمثله سواء كان واحدا ام اثنين فيه من مجال الظنون ص وان التمسك باقل ما قيل حق س اخذ الشافعي باقل ما قيل اذا لم يجد دليلا ووافقه القاضي وكثيرون وخالفه قوم مثاله اختلاف العلماء في دية الكتابي قيل كدية المسلم وقيل النصف وقيل بل الثلث فقط فاخذ به الشافعي وظن جماعة انه راجع للاجماع

للاجماع فان الامه اجمعت على ذلك الاقل فان زاد وجب الكل او النصف فتداوب الثلث ضرورة كونه بعضه فالكل مطبقون على وجوب الثلث وهذا هو الظاهر ادراج المصنف لعبارة الاجماع لكن الماحي ايا بالبرئ التعرب ذكر ان بعضهم عدا ذلك الى الشافعي ثم قال ولعل الناقل عنه زل في كلامه وقال الغزالي هو سقوط به فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالفه فيه والمختلف فيه سقوط الزياده ولا اجماع فيه وحينئذ فليس تمسكا بالاجماع بل مجموع بدين الدليلين الدال احدهما على ثبات الاقل والاخر على نفي الزياده وهو البراه الاصليه قال شارحه العبدري قوله ليس تمسكا بالاجماع اي في ابطال الزياده على اقل ما قيل انما في اقل ما قيل فهو تمسك بالاجماع بدليل قوله المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه لهم وكم ما زاد شارع فيه والاصل براه الذمه منه فلا مال لغير دليل الى وهنا سبب اخر وهو ان الشافعي انما اخذ بالاقل اذا كان الاقل مجمعا عليه ولم يدل دليل على الزياده بل الزياده منفيه بالبراه الاصليه فاما اذا دل دليل على الزياده اقوى من البراه الاصليه فلا اخذ بالاقل وهذا لما اختلف الناس في العدد الذي سعقد به الجمعه فقيل اربعون وقيل ثلاثه لم ياخذ الشافعي بالاقل لانه وجد دليلا اقوى من البراه الاصليه وكذلك لما اختلفوا في عدد الغسلات من الولوغ فقيل سبع وقيل ثلاثه فلم ياخذ الشافعي بالاقل لانه وجد في الاكثر دليلا اقوى من البراه الاصليه وبما ذكرناه يندفع استشكال من اورد هما على هذا الاصل ص اما السكوتي فانها جعله اجماع وابعدا شترط الانقراض وقال ابن ابي هريره ان كان فساد ابو اسحق المروزي عكسه وقوم ان وقع فيما يفوت استدراكه وقوم في عصر الصحابه وقوم ان كان الساكتون اقل والصحيح حجه في سمته اجماعا خلف لفظي وفي كونه اجماعا حقيقه تردد مشاره ان السكوت المجرد عن اماره رضي وسخط مع بلوغ الكل ومضي مهله النظر عادة عن مسله اجتهاديه تكليفيه وهي صوره السكوتي بل يغلب ظن الموافقه ش يتناول اطلاقه الامدي في احد اسابق القولي والسكوتي وما سبق في القولي الا الاجماع السكوتي فهو ان يفتي واحد ويسكت الباقون بعد علمهم ونظرهم

وفيه مذاهب احدها انه ليس باجماع ولا حجه لاحتمال توقفه في المسله او رضاه
بالتصويب كل مجتهد وحكاه القاضي ابوبكر عن الشافعي واختاره وقال انه احرز
اقواله وامام الحرمين قال انه ظاهر مذهبه ولهذا قال لم ينسب الى ساكت قول
قال الامام وهي من عباراته الرشيقه وقال الغزالي في المحصول نص عليه في الجديد
الثاني انه اجماع وحجه وحكاه الامدي عن بعض اصحابنا واختاره صاحب
البديع والثالث حجه لا اجماع وبه قال الصيرفي واختاره الامدي وابن الحاجب
في مختصره الكبير وقال لا اجماع قطعي وبه الامدي في مسله انقراض العصر على
شرط فيه وهو ما قبل انقراض العصر فاما بعد انقراضه فانه يكون اجماعا والرابع
اجماع بشرط انقراض العصر وهو راي الكرخي من اصحابنا وقال الشيخ في اللمع انه
المذهب قال فاما قبل انقراضه فهل يقول انه ليس باجماع قطعا او على الخلاف
طريقان والخامس اجماع ان كان قوليا لا ان كان حكما وهو قول ابن ابي هريره كذا
حكاه الامدي والذي في المحصول عنه لا ان كان من حاكم وبينهما فرق اذ لا يلزم
من صدوره من الحاكم ان يكون قاله على جهه الحكم فقد ينفي الحاكم وهذا وجه
اعراض المصنف عن ذكر مقالته في الشق الاخر لما لم يتحرر له فيه شي والسادس
عكسه قاله ابو اسحق المروزي معللا بان الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن
شاور والسابع ان وقع في شي يفوت استدراكه من اراقه دم واستباحه فرج
كان اجماعا وان لا فلا حكاه ابن السمعاني والثامن ان كان في عصر الصحابه كان
اجماعا والا فلا حكاه الماوردي التاسع ان كان الساكتون اقل كان اجماعا والا
فلا حكاه السرخسي من الحنفيه وما صححه المصنف سبقه اليه الرافعي حيث قال في
كتاب القضا المشهور عند الاصحاب ان الاجماع السكوتي حجه وبل هو اجماع فيه
وجهان وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع انه اجماع على المذهب واشار المصنف
الى ان الخلاف حينئذ في تسميته اجماعا لفظي لان التفريع على كونه حجه وفي
كونه اجماعا حقيقة تردد مناره ان السكوت المجرد عن امارات الرضي والسخط
مع العلم بلوغ جميع اهل العصر الواقعه ولم يخالفوا ومضى عليهم مهله النظر
عاده في مسله واقعه في محل الاجتهاد لمخرج الا تفاقيه وخرج بالكلفيه ما لو

كانت المسئلة في تعضيل شخص على اخر وهذه شروط الاجماع السكوتي بل يغلب
ظن الموافقة ام لا وقات المصنف من الشروط ان يشتهر مع طول المدة وان يكون
بعد استقرار المذاهب ص وكذا الخلاف فيما لو لم يشتهر س اذا افتى واحد
ولم ينتشر بين اهل العصر ولم يعرف له مخالف ذهب بعضهم الى انه اجماع اوجه
على الخلاف السابق لان الظاهر وصوله اليهم مع الانتشار فيكون كالسكوت
مع العلم به وعلى هذا تاتي مذاهب التفصيل لكن الاكثرين هنا على انه ليس بحجة
وقال الرازي ان كان القول مما تعم به البلوى كان كالسكوتي والا لم يكن
حجة ط وانه قد يكون في دنيوي ودنيي وعقلي لا يتوقف صحته عليه ش
علم من قوله على امر انه يستدل بالاجماع في الامور الدنيوية كالاراء والحروب
وتدبير الجيوش وامور الرعية لان دله الاجماع لم تفصل بين ان سمعوا على امر
دنيي او دنيوي وللنافي عبد الوهاب فيه قولان ووجه المنع ان المصلح يختلف
بحسب الازمان فلو كان حجة للزم ترك المصلحة واثبات ما لا مصلحة فيه وقطع به
الغزالي وقال ابن السمعاني انه الاصح لاحد الماخذ المعتبر بل ذكر اعيه ومنهم
من فصل بين ما يكون بعد استقرار الراي وبين ما يكون قبله فقال بحجيته الاول
دون الثاني حكاه الهندي واما الامور الدنيية كوجوب الصلاة والزكوة فبالاتفاق
واما العقلي فيستدل به فيما لا يتوقف حجيته على الاجماع كحدث العالم ووحدة الصانع
لجواز معرفته قبل من قبل معرفة الاجماع واما ما يتوقف على اسماعه فلا يستدل به كاثبات
الصانع والنبوة فان الاجماع متوقف على ذلك والا لزم الدور ص ولا يشترط فيه
امام معصوم س اي خلافا للروافض بناء على رايهم انه لا يجوز خلو زمن من
امامه المكلف عن الامام المعصوم ومتى كان كذلك كان الاجماع حجة من
حيث ان الامام داخل فيهم لا من حيث الاجماع ص ولا بد له من مستند والا لم يكن
لتعدد الاجتهاد معنى وهو الصحيح ش مذهب الجماهير انه لا يجوز حصول الاجماع
الا عن مستند شرعي قالوا واذا كان الذي لا يقول ما يقوله الا عن دليل
اولى الا يقولوا ما يقولونه الا عن دليل وهذا معلوم من قوله في الحادثة يجتهد الامة والا
لم يكن لتعدد الاجتهاد فايدة وقال قوم يجوز ان يحصل بالمصادفة بان يوفقهم الله

قبل موافقه

الله لاختيار الصواب من غير توقيف على مستنده لكن سلموا ان ذلك غير واقع كما قاله
الامدي واذا ثبت انه لا ينعقد اجماع الا عن دليل فلا خلاف انه ينعقد عن
نص الكتاب والسنة ثم ان كان عن نص غير محتمل كان الحكم ثابتا بالنص ولم
يكن للاجماع تاثير في ثبوته وان كان النص خبر واحد فالحكم ثابت بالنص والقطع
بصحته ثابت بالاجماع وان كان المستند ظاهرا فالحكم ثابت بالظاهر وفي
عن الظاهر والقطع بصحته الحكم ناشئ عن الاجماع واختلفوا هل يجوز ان ينعقد عن
القياس وقد شنف **ص مسئله** الصحيح امكانه وانه وقع وانه قطعي حيث
انعقد المعتبرون لا حيث اختلفوا كالسكوتي وما ندر مخالفه وقال الامام والامدي
ظني مطلقا **س** فيه ثلث مسايل الاولى الاجماع ممكن خلافا للنظام في احالته ولمن
قال بامكانه لكن لا سبيل الى الاطلاع عليه لتعذر احاطة باقوال الخلق والدليل
عليه انا نعلم اتفاق الخلق الكثير والجم الغفير في شرق البلاد وغربها على وجوه
محمد صلى الله عليه وسلم بسبب معجزته القاطعة واتفاق اهل السنة على مقتضاها
فان الاستحالة اذا لعشر الثانية اذا ثبت امكانه فهو وجه خلافا لمن قال بتصوره
وانكر وقوعه والصحيح انه وقع الله في شريعته وقد تظافرت ادلة الكتاب والسنة
على ذلك ومنهم من احتج عليه بطريق العقل ومنهم من احتج بالعاده الثالثة اذا
قلنا انه وقع فهل هو وجه قطعيه تحت كفر او ضلال مخالفه او ظنيه قد ذهب الاكثرون
الى الاول وذهب الامدي والامام الى الثاني واختار المصنف تفصيلا في المسئله
وهو اما ان سوغ المعتبرون على كونه اجماعا او لا فان اتفقوا على انه اجماع فهو وجه
قطعيه كالاجماع بالحد السابق وان اختلفوا في الشيء هل هو اجماع ام لا فهو وجه ظنيه
كالاجماع السكوتي وما ندر مخالفه ولهذا لما حكي ابن السمعاني الخلاف في السكوتي
وانه هل هو ظني او قطعي اختار انه ظني وقال ابن الحاجب فيما ندر مخالفه لكونه
اجماعا قطعيا وقال الهندي مرة انه اجماع فانما يجعله اجماعا ظنيا لا قطعيا
وانما مثل المصنف بمثالين للتنبيه على ان المختلف فيه لا فرق بين ان يكون الاصح انه
ليس بحجة كما تدل المخالفة او يكون حجة كالسكوتي **ص** وحرقه حرام نعلم تحريم احداث
ثالث والتفصيل فيه لا فرق بين ان يكون الاصح ان حرقاه وقيل جار قان مطلقا

وانه يجوز احداث دليل او تاويل او علة ان لم يخرق وقيل لا شئ خرق
الاجماع حرام لان الله توعد عليه بقوله ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى
فيه اذا كان عن نص فان كان عن اجتهاد فحكى القاضي عبد الجبار قولا انه
يجوز لمن بعدهم مخالفتهم لانه قول صادر عن اجتهاد فيجوز خلافه والصحيح المنع
لان الاجماع اذا وجد باي دليل كان صار حجة وحرم خلافه وفرع المصنف
عليه مسائل احداها انه حرم احداث قول ثالث في مسئلة واحدة فاذا اختلف
اهل العصر على قولين فهل لمن بعدهم احداث ثالث فيه مذاهب اصحها المنع مطلقا
وعليه الجمهور كما اذا اجمعوا على قول احد حرم احداث ثان والثاني الجواز
واشار المصنف بقوله التفريع الى انه لا يجوز مالك مع اعتقاده انه خارق بل من يجوز
المالك اعتقده غير خارق ومن منعه اعتقده خارقا والمالك وهو الحق عند
المتاخرين ان المالك ان لزم منه رفع ما اجمعوا عليه كان خارقا فيكون حراما
والا جاز ومثاله ان الشافعي يقول ما اسكر كثيره فقليله حرام سوى ما العنب
وهو المسمى بالخمر وغيره وابو حنيفة يقول المسكر من كل شئ حرام واما غير المسكر
فان كان خمرا فكذلك والا فلا يحرم منه الا القدر المسكر من قال يحل ما لا
يسكر من خمر وغيره وقصر التحريم على القدر المسكر من كل شئ فقد خرق الاجماع
لان قوله في الخمر لم يقل به احد الثانية اذا لم يفصل اهل العصرين مسئلتين
بل قال بعضهم بالحل فيها واخرون بالتحريم فيهما وارادمن بعدهم التفصيل
فان قالوا الا فصل بين ما بين المسئلتين امتنع التفصيل بالاتفاق لانه اجماع صريح
بخلافه من الاجماعات كذا قاله الهندي لكن الخلاف فيه ثابت ومثله ما اذا لم
ينصوا عليه بل يعلم اتحاد الجامع بين المسئلتين كتوريث العم واخاله لانه رفع مجمع
عليه والا فقيل لا يجوز الخرق وقيل يجوز وهو المختار والى هذا اشار بقوله
والتفصيل اي ويحرم التفصيل وقوله ان حرماه قيد في هذه والتي قبلها وقوله
وقيل خارقا ان راجع اليهما ايضا وحرقه متصور بما اذا نصوا على عدم التفصيل
او علم اتحاد الجامع الثالثة اذا استدل المجمعون بدليل على حكم او ذكروا تاويلا
اقر عليه فهل يجوز لمن بعدهم احداث دليل او تاويل او علة فان كان فيه الغا

الاول وابطاله لم يجز لانه يقتضي ابطال ما اجمعوا عليه وخرق الاجماع حرام
وان لم يكن فيه ذلك فالاكثرون على الاول الجواز لانه قد يكون على الشيء
دليله وقيل لا يجوز لان التاويل الجديد والدليل الجديد ليس سبيلا للمومنين
فوجب ان لا يجوز قوله ص وانه يمتنع ارتداد الامه سمعا وهو الصحيح س
اختلفوا في امكان ارتداد الامه في عصر من الاعصار سمعا لا عقلا فمنهم من جوزه
والمختار الامتناع سمعا لانه خطا وضلال وقد منعنا عن الامه بالاحاديث الدالة
على عصمتها عن الخطا واشار بقوله سمعا الى عدم امتناعه عقلا ص لانها قد تجهل
ما لا يكلف به على الاصح لعدم الخطا س لم يمتنع جهل جميع الامه بما كلفوا به كالجهل
بكون الوتر واجبا ام لا وهل يجوز ان يشترك الامه في عدم العلم بما لم يكلفوا
به كالفاصلين عملا وحنيفه ذهب كثيرون الى الجواز لان عدم العلم به
ليس بخطا لان الخطا في الشرعيات عبارة عن عدم مصادفه الحكم او عدم مصادفته
الطريقه فلا يلزم من اجماعهم على عدم العلم به اجماعهم على الخطا وذهب قوم
الى المنع لانهم لو اجمعوا عليه لكان عدم العلم سبيلا فكان يجب اتباعهم فيه فيحرم
تحصيل العلم به وهو ضعيف لان عدم العلم ليس بسبيل لهم لان السبيل ما اختاره
الانسان من قول او عمل واعلم ان ابن الحاجب لم يذكر هذه المسئله وانما ذكر
مسئله انه هل يمكن وجود خبر او دليل لا معارض له وتشترك الامه في عدم
العلم به وقال الهندي الخلاف فيه مرتب على الخلاف السابق فمن منع هناك
منع ههنا بطريق الاولى ومن جوز ثم اختلفوا هنا فمنهم من جوزه ومنهم من منع
ومنهم من فصل فجوز فيما اذا كان عدم العلم موافقا لمقتضاه دون ما ليس كذلك وهو
الاولى لانه لا يجوز ذهولهم عما كلفوا به والا لزم اجماعهم على الخطا ووجه
ترتيب الخلاف فيه على الخلاف السابق ان عدم التكليف ههنا امر عارض
وهو عدم علمهم به واما في السابقه فبالاصاله ص وفي انقسام كل
منطقي في مسئلة صاحبه كاتفاق شطر الامه على ان الترتيب في الوضوء واجب
وفي الصلوات الفائته لا يجب واتفاق الشطر الاخر على ان الترتيب في الفوائت
واجب وفي الوضوء غير واجب فذهب الاكثرون الى المنع لان خطاهم في المسئلتين

لا يخرجهم

لا يخرجهم من ان يكونوا قد اتفقوا على الخطا وهو منتف عنهم وجوز المتاخرون
ان المخطئ في كل واحد بعض الامة وامتنع الخلاف ان المخطئين في المسئلة
جميعا كل الامة او بعضهم ص وانه لا اجماع يصادم اجماعا سابقا خلافا
للبصري ش ذهب الجمهور الى انه لا يجوز ان ينعقد اجماع بعد اجماع البتة
على خلافه لانه مستلزم تعارض دليلين قطعيين وانه يمتنع وذهب ابو عبد
الله البصري الى انه غير ممتنع لانه لا امتناع في جعل الاجماع على قول محمد
قاطعة مع العلم بطرو اجماع اخر كما في الاجماع على تجويز الاخذ بكلا
القولين وتجويز الاجتهاد لكن لما اجمعوا على ان كل ما اجمعوا عليه على وجه
البت فانه حق واجب العمل به في جميع الامصار والاعصار ونوع من هذا الحاير
تعدم الجواز عنده مستفاد من الاجماع الثاني لا من الاجماع الاول وعند الجماهير
هو مستفاد من الاجماع الاول من غير حاجة الى الثاني فالحاصل ان نفس كون
الاجماع حجة يقتضي امتناع حصول اجماع اخر ص وانه لا يعارضه دليل اذ
لا تعارض بين قاطعين ولا قاطع ومظنون ش الاجماع لا يعارضه دليل
لان ذلك ان كان قطعيا فمحال لان تعارض دليلين قاطعين محال لانه يقتضي
خطا احدهما وان كان ظنيا كالقياس وخبر الواحد فظاهر لان الظني لا يعارض
القطعي وتقديم القطعي على الظني ليس من باب الترجيح وعلم من اطلاقه الدليل
انه لا فرق فيه بين ان يكون نصا او اجماعا اخر وتعارض الاجماعين مستحيل
لانتفاء ان يكون احدهما خطا وباطلا وهو غير جايز على الاجماع خلافا النص
فانه يحتمل ان يكون احدهما ناسخا والاخر منسوخا وعلم منه ان كلامه في
الاجماع القطعي اما الظني فيجوز معارضته بالاجماع المتفق عليه اولين
المختلف فيه ص وان توافقه خبر لا يدل على انه عنه بل ذلك الظاهر
ان لم يوجد غيره ش الاجماع الموافق لمقتضى دليل اذا لم يعلم له دليل اخر واجب
ان يكون مستندا الى ذلك الدليل لاحتمال ان يكون له دليل اخر وهو مستنده
ولم ينقل الينا اسنادنا الاجماع هذا قول الجمهور وعن ابي عبد الله البصري
انه يكون مستنده ويجب تاويله على انه اراد ان ذلك هو الظاهر اذا لم يوجد

مخالف له عند الاجماع
لا يقتضي ذلك لاحتمال
الى غاية امكان حد

في المسئلة دليل سواه لانه كذلك على سبيل الوجوب وحكاه ابن برهان في
الوجيز عن الشافعي ايضا وموضع الخلاف في خبر الواحد فان كان متواترا فهو عنه
بلا خلاف قاله عبد الوهاب فكان حق المصنف تقييد الخبر بالاحاد وليتظر في
هذه المسئلة مع قول المصنف فيما سبق في باب الاجماع ان الاجماع على وفق خبر الاحاد
صدقه وثالثها ان توقف بالقبول فان كونه مستندا الاجماع ودلالة الاجماع
على صدقه معارض وقد اقتصر ابن السمعاني على ايراد هذه هنا وقال ابو علي
مسئلة اخرى وهي ان الاجماع يكون منعقدا على الحكم الثابت بالدليل او على الدليل
الموجب للحكم قال واصحها الاول لان الحكم هو المطلوب من الدليل ولاجله انعقد
الاجماع ص خاتمة جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كافر
قطعا وكذا المشهور المنصوص في الاصح وفي غير المنصوص تردد ويكفر جاحد
الجفر ولو منصوصا س من جحد مجمعا عليه فله احوال احدها ان يكون ذلك
المجمع عليه معلوما من الدين بالضرورة كاركان الاسلام فهو كافر قطعا
وكذا المشهور المنصوص في الاصح وفي غير المنصوص لا وليس كفره من حيث انه
مجمع عليه بل لجحده ما اشترك الخلق في معرفته ولانه صار بخلافه جاحدا لصدق
الرسول واعلم انه قد يستشكل قولهم المعلوم من الدين بالضرورة فانه ليس في
الاحكام الشرعية على قاعدة الاشعرية ما يعلم كونه حكما شرعيا الا بدليل وجوابه
انها ثبتت باعظم دليل وانما سميت ضرورية في الدين من حيث اشتهرت العلوم
الضرورية في عدم تطرق الشك اليها واستوى الخواص والعوام في درکها
الثانية ان لا يبلغ رتبة الضروري لكنه مشهور فينظر فان كان فيه نص
كالصلوات فمن كفره خلاف والاصح نعم وان لم يكن فيه نص ففي الحكم بتكفيره خلاف
وصحح النووي في باب الردة التكفير ونقل الرافعي في باب حد الخمر عن الامام
انه لم يستحسن اطلاق القول بتكفير المستحل وقال كيف يكفر من خالف الاجماع ونحن
لا نكفر من رد اصل الاجماع وانما نبدعه ونضلله واول ما ذكره الاصحاب
على ما اذا صدق المجمعين على ان المحرم ثابت في الشرع ثم خالفه فانه يكون
ردا للشرع الثالثة ان يكون خفيا لا يعرفه الا الخواص كقتادة الحجامة

قبل الوقوف وتوريث بنت الابن السدس مع بنت الصلب فاذا اعتقد
المعتقد في شيء من هذا انه خلاف اجماع العلماء يكفر لكن يحكم بضلاله وخطأه
ولا فرق في هذا التقسيم بين المنصوص عليه وغيره لاشتراك الكل في الخفاء ولا يعلم فيه
خلاف وانكروا علي ابن الحاجب حيث اوهمت عبارته حكايته قولا فيه بالتكفير
وهذا التقسيم المذكور يسلم شيخ المسلة وتزول الاشكال فجزى الله المصنف خيرا
وختم لنا بالحسنى بمنه وكرمه

ص القياس

الرابع في القياس وهو حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكم عند الحامل
وان خص بالصحيح حذف الاخير **ش** المراد بحمل معلوم على معلوم الحاقه به وليس
المراد بالعلوم متعلق متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن والجهل
يطلقون لفظ العلم على هذه الامور وانما قال معلوم ولم يقل موجود
لان الشيء يجري القياس في المعدوم والموجود ممكنا كان او ممتنعا فان القياس يجري
فيها جميعا والشيء لا يطلق على المعدوم وانما لم يذكر بدل المعلوم الاصل
والفرع كما عبر به ابن الحاجب لرفع ايهام كون الفرع والاصل وجوديين وليس
بشرط ثم ان الاصل والفرع انما يعقلان بعد معرفة القياس فتعريف القياس
بهما دور نعم في التعبير بالاصل والفرع فائدة وهي خروج ما لو كان
احدهما ليس اصلا للاخر فلا يكون قياسا كالبر والشعير المتساويين في
علة الربا فان احدهما ليس اصلا للاخر لان حرمة الربا ثابتة فيهما بالنص
وانما قال في معلوم اخر لان القياس هو الالحاق فيستدعي وجود شيئين
وانما قال لمساواته في علة حكمه لان القياس لا يوجد بدون العلة واحترز
به من اثبات الحكم بالنص فانه لا يكون قياسا كما لو ورد نص بخصوص الارز بتحريمه
الربا كما ورد في البر وقد خرج به حمل احد الشيئين على الاخر اذا كان الفرع
اولى بالحكم من الاصل فليس من شرط القياس المساواة بل زيادته عليه كذلك
وكذا خرج به حمله عليه لمجرد نفي الفارق بينهما مع انه من انواع القياس
وانما عدل عن قولهم لاشتراكهما في علة الحكم الى قوله لمساواته لامرين
احدهما ان القياس لغة المساواة فلفظ المساواة يطابق معناه اللغوي بخلاف

لفظ الاشتراك بأنهما ان لفظ المشاركة يصدق بوجهين احدهما المناصفة
تقول شاركت زيدا عمرا او اشتركت زيد مع عمرو في المال وهذا ليس مرادهم
في قولهم شاركت الفرع الاصل في علة حكمه لان العلة لم يقتسط عليها حتى كان في
كل منها بعضها ولا جزء في ما بينهما وثانيهما المساواة كما تقول اشتركت
زيد وعمرو في الانسانية اي تساويا فيها وهذا هو المقصود واما لفظ المساواة
فلا تستعمل دون المشاركة لان المشاركة الما في هذا المعنى فكان ذكره
اولى من لفظ الاشتراك هكذا قرره المصنف واحسن منه ان يقال
انما عبر بالمساواة دون المشاركة لان المشاركة في امر ما لا يوجب استواهما
في الحكم ما لم يكن الامر فيها بالسوا او بالقرب من السوا اما لو اختلفا فيه مراتبهما
الى بها لعصى الحكم لكان ذلك فرقا يمنع التسوية بينهما ولك ان تقول قوله في علة
حكمها ان سقى تجنبه كالجنب لفظ الاصل والفرع لان العلة مدار كان القياس
فلا يمكن تعريفها الا به فاحذها في تعريف القياس يلزم الدور ولهذا قال بعضهم
لا ستوايهما في مشعوريته وانما قال عند الحامل ليشمل الصحيح والفاسد في نفس
الامر ويحذف ما هيه القياس الذي هو اعم من الصحيح والفاسد خلافا لمن ظن ان
التعريف انما يكون للصحيح وليس كذلك بل القياس من حيث هو تم اذا اريد تخصيصه
بالصحيح حذف قوله عند الحامل وانما عبر بالحامل دون المجتهد لانه ليس من
شرط القياس الاجتهاد فقد يقيس على اصول امامه واعلم ان اصل هذا التعريف
للقاضي ابي بكر وانما اختاره المصنف لان المحققين من اصحابنا عليه ويتنوا وهم من استاد
بالاعتراض عليه وبين ان قول القاضي في اثبات حكم لها او نفيه عنها ليس
هو من تمام الحد كما توهم ابن الحاجب فاورد عليه ان اثبات الحكم فيهما معا ليس
هو القياس وليس كذلك وانما التعريف تم عند ما قاله المصنف ثم هذه الزيادة
بيان للحمل فان الحمل والالحاق له جهات كثيرة وكذلك اعتراضه بانه جعل
الحمل جنسا وهو غير صادق على القياس لانه ثمرة القياس لا نفس القياس ضعيف
لان الحمل ليس ثمرة القياس بل ثمرته هي العلم بثبوت حكم الفرع ص وهو وجه
في الامور الدينية قال الامام اتفاقا واما غيرها فمنعه قوم عقلا وان جزم

دلك

شرعا وداود غير الجلي س اذا علمنا ان الحكم في الاصل معلل بكذا وعلمنا ذلك الوصف
في صورة الفرع علمنا مثل ذلك الحكم فيه بلا خلاف بين العقلا فاما اذا كانت بان
المقدمتان ظنيتين او احداهما ظنيه كان حصول ذلك الحكم في صوره الفرع
ظنيا لا محاله وهذا النوع لا يفيد العلم والجزم بالنسبه بل ان كان ذلك في
الامور الدنيويه فقد اتفقوا على وجوب العمل به كما في الادويه والاعذيه والاسفار
وانما الخلاف في الامور الشرعيه كذا قاله الامام الرازي وانما صرح المصنف
ليتبرا من عهدته ثم منهم من منع العمل به عقلا وهو مذهب طائفه من الشيعه
والمعتزله على ما حكاه القاضي ابو الطيب ومنهم من رخص الاستاع عقلا بشرعا كالنظام
ومنهم من منعه شرعا كابن حزم وصنف فيه رسالتين والقائلون بهذا منعوه
مطلقا وعن داود غير الجلي اما الجلي فلا ينكره وانما قال غير الجلي ليسلم الساوي كذا
حكاه الامدي لكن داود قال بالجلي وهو ما كان الملحق اولى بالحكم من الملحق به
لا يسميه قياسا فاستدراك المصنف ليس على وجهه وابن حزم اعلم بمذهبه قال
في كتاب الاحكام وداود واصحابه لا يقولون بشيء من القياس سواء كانت العله
فيه منصوصه او غير وقال الاستاذ ابو منصور في كتاب التحصيل واما
داود الاصفهاني والنظام فانهما انكرا القول في نفي القياس اما داود فانه
قال لو قيل لنا حرمت المسكر لانه طعم يدل ذلك على تحريم كل طعم والمنقول
عن ابن حزم انه يدعي ان المنصوص يستوعب جميع الحوادث بالاسما اللغويه التي لا
تحتاج الى استنباط واستخراج حتى انه يعي دلاله فحوى الخطاب وتنبيهه في
معنى الاصل ونحوه من المواضع التي يدل فيها اللفظ الخاص على العام وعكس
هذا قول امام الحرمين ان القياس يحتاج اليه في معظم الشريعه لقله النصوص
الداله على الاحكام والحق المتوسط وهو اثبات النصوص على اكثر الحوادث وما
خرج عن ذلك استعمل فيه القياس لا سيما القياس في معنى الاصل وفحوى الخطاب
فانه من دلاله اللفظ عند قوم ص وابو حنيفه في الحدود والكفارات والرخص
والتقديرات ش مثال الحدود اعتبار قطع السارق قياسا على السارق بجامع
اخذ مال الغير خفيه ومثال الكفارات الحاقها على قاتل العمد عمدا

بالقياس على المحظي والمقدر كاعداد الركعات والرخص ظاهر ومنع ابو حنيفه ذلك
كله لان الحد يدرأ بالشبهه والمقدر غير المعقول وعندنا هو محجه في الجميع لعموم
الادله ودرأ الحد بالشبهه مردود بباقيها بخبر الواحد والشاهد الطنين هكذا
حكي الخلاف في المحصول قال وحاصل هذه المسئله انه هل في الشريع حمله
من المسايل لاجري القياس فيها وما ذكروه لاينفي ذلك واشار الشافعي
الى ان الحنفيه قد ناقضوا اصلهم فاوجبوا الكفاره بالافطار بالاكل قياسا على
الافطار بالجماع وفي قتل الصيد خطا قياسا على قتله عمدا وقاسوا في المقدرات
حتى قالوا في الاجاجه اذا مات في البيرجب كذا كذا دلوا وفي لغاته اقل من ذلك
وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياسا وقال القاضي ابو الطيب في
باب الحجر من تعليقه التقدير عندنا بمنزله سايرالاحكام ويثبت بما تثبت به سايير
الاحكام وقال ابو حنيفه لايثبت الا بتوقيف او اتفاق وناقض في تقدير
مده الرضاع وتقديرا لعدد الذي ينعقد به الجمعه وتقدير مسح الراس بما ليس فيه
توقيف ولا اتفاق واعلم انما قاله الامام وتبعه المصنف من ان الشافعي يجوز
القياس في الكل صحيح فيما عدا الرخص اما الرخص فلانه نص في الام على المنع
فقال في اخر صلاه العيد ولا يعدي بالرخصه مواضعها وكذا نقله
البويطي ك ص وابن عبدان لم يضطر س قال ابو الفضل بن عبدان من
اصحابنا في كتاب شرايط الاحكام من شرط القياس حدوث حادثه يودي الضروره
الى معرفه حكمها وان لا يوجد نص في ثبات حكمها وقد حكاه ابن الصلاح في
طبقاته عنه ثم قال وعد هذا الثاني شرطا في موطن التحقيق غريب وانما يعرف
ذلك بين المتناظرين في مقام الجدل واما الشرط الاول فطريف يابا وضع
الايمه الكتب الطافحه بالمسايل القياسيه من غير تعيد بالحادثه ص وقوم في
الاسباب والشروط والموانع ش الحكم الثابت من جهه الشرع نوعان احدهما
اثبات الاحكام ابتداء من غير ربط بالسبب وهو قابل للتعليل والقياس فاتفاق
القايلين بالقياس والثاني نصب الاسباب والشروط والموانع عللا للاحكام
كجعل الزنا موجبا للحد وجعل الجماع موجبا للكفاره فالجمهور على انها قابله

القياس مهما ظهرت العلة المتعدية كقياس اللواط على الزنا في ايجاب الحد ومنعه
قوم لانه لا يحسن ان يقال في طلوع الشمس انه موجب للعباده كعزوبها واختار
الامدي وابن الحاجب والبيضاوي لكل الامام في المحصول حكي عن اصحابنا الجواز
وعليه جرى المصنف وقال في شرح المختصر عندي ان قلنا بعود السببيه للاحكام
صح والا فالوقف وكلام الهندي يقتضيه فانه قال محتجا على الجواز لنا ان
السببيه حكم شرعي فاذا عقلت علتها ووجدت في صوره اخرى وجب الحاقها
به لادله القياس وقياسا على الاحكام التي هي غير السببيه وجعل المقترح
هذا الخلاف مبنيا على ان الخلاف في ان حكم السببيه من خطاب الوضع او خطاب
التكليف واعلم ان جريانه في الشروط والموانع قل من ذكره وقد صرح
به الكيا الطبري قال وقد بنى الشافعي استراط الاسلام في الاحصان الحاقا له
بالجلد فقال الجلد اعلى انواع العقوبه ثم استوى فيه ابكار المسلمين والكفار فالرجم
كذلك ص وقوم في اصول العبادات س منع الحنفيه والجبائي اثبات
اصول العبادات بالقياس وسواء عليه انه لا يجوز اثبات الصلاه بايما الحاجه
بالقياس محتجين بانه لو جاز لامكن اثبات عباده تتعلق قياسا على العبادات
المشروعه بجامع المصالح المتعلقه بالعبادات وذهب اصحابنا الى الجواز لعموم
ادله القياس واجابوا عن شبههم بان ذلك ليس من القياس في شيء بل هو تشريع
باطل ص وقوم الجزري الحاجي اذا لم يرد نص بخلافه كضمان الدرك س
هذا الخلاف لا يعرف في كتب الاصول وانما ذكره الشيخ صدر الدين
ابن الوكيل في الاشباه والنظائر ومنه اخذ المصنف فقال القياس الجزري
اذا لم يرد من النبي صلى الله عليه وسلم بيان على وفقه مع عموم الحاجه اليه
في زمانه او عموم الحاجه الى خلافه هل يعمل بذلك القياس الجزري فيه
خلاف اصولي وسائله بعضهم قد ذكر منها ضمان الدرك القياس الجزري يقتضي
منعه لانه ضمان بما لم يجب ولكن عموم الحاجه اليه لمعامله الغرباء وغيرهم
يقتضي جوازه فقال ابن سريج بالمنع على مقتضى القياس وجزم به قولا والاصح صحته
بعد قبض الثمن لا قبله لانه وقت الحاجه الموكده ص واخرون في العقليات

المختار

للقياس

ص منع قوم من الحشويه وغلاة الظاهريه القياس في العقليات والجماهير
على الجواز ومثاله قول اصحابنا في مسئله الرويه الله موجود وكل موجود يرى
فيكون مرئيا واذا قلنا به فلا بد من جامع عقلي والا لكان الجمع حكما محضا كقول
الفلاسفه واهل البدع في مسايل العقايد في ذلك وادعى ابن برهان في الوجيز
ان المحققين على انه ليس في المعقولات قياس وانما يعرف حكم التفصيل بها من جمله
القياس الصحيح هو الشرعي ص واخرون على النفي الاصل ش اختلفوا في ان النفي
الاصلي هل يعرف بالقياس بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل
كاف فيه قال في المستصفى والمراد بالنفي الاصلي البقاء على ما كان قبل ورود
الشرع ومثاله اذا وجدنا صوره لا حكم لله فيها ووجدنا اخرى شبهها فهل
يحب عن حكما ايضا او لا بل نقيسها على التي بحثنا عنها ولم نعلم حكمها قيل يجوز وقيل
يمتنع وتوسط الغزالي والامام فالاول يجوز بقياس الدلاله وهو ان يستدل باتفاقنا
اثار الشي واتفاقا خواصه على عدمه ولا يجوز بقياس العله لان العدم الاصلي
ازلي والعله حادثه بعده فلا يعلل بها وعزاه الهندي للمحققين وقيل
ان يقول العلل الشرعيه معرفات والممتنع تاخرها واحترز المصنف بالاصلي
عما عن العدم الطاري فانه يجري فيه القياسات بالاتفاق لانه حكم شرعي
حادث فهو كسايرالاحكام الوجوديه ص وتقدم قياس الغد ش اي في
فصل اللعاب فاغنى عن اعادته ونبه عليه ليلا يعتقد اخلاله به لما اخرت
عادتهم بذكره هنا ص والصحيح جمعه الاي العاديه والخامسه س هذا
الاسم ذكره الشيخ ابو اسحق الشيرازي ومثله باقل الحيض واكثر النفاس
واكثر واقل مده الحمل واكثره فلا قياس فيه لان معناها لا يعقل بل طريق
اثباتها خبر الصادق لكن ذكر الماوردي والروياني في باب القضاء ان
المقادير يجوز القياس فيها على الصحيح ومثلا باقل الحيض واكثره وقد جمع بين
الكلامين بحمل الاول على الحيض من حيث الجمله والثاني في الاشخاص المعينه
وما نقلناه عن الشيخ ابي اسحق هو الموجود في اللمع وقال في شرحها ما
طريقه العاده ان كان عليه اماره جاز اثباته بالقياس كالشعر بل محل فيه

يعرف صح

الروح و الحامل على الحيض وان لم يكن عليه امارة كاقل الحيض واكثره فلا ص والاتي
كل الاحكام ش يجوز ان يثبت الاحكام جميعا بالنصوص قطعا اذ لا يلزم منه
محال واختلفوا هل يثبت كلها بالقياس فذهب قوم الى جريانه لان حد الشرعي
يشمل الكل وقد جرى في البعض وفاقا فكذلك في البعض الاخر والجمهور
على امتناعه لان القياس حمل فرع على اصل فاذا لم يكن اصل فكيف يتصور القياس
بل في بعضها ما لا يجري القياس فيه لان انواعه مختلفة الاحكام ولانه لو ثبت
الجميع بالقياس لزم التسلسل ولان من الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية
على العاقلة والقياس فرع تعقل المعنى واعلم ان هذه المسئلة اصل للمسائل
السابقة في استعمال القياس في الحدود والكفارات والمقدرات كما ذكره ابن
السمعاني وغيره وشنق عن الامام ان حاصل الخلاف ثم يرجع الى ذلك فكان
المصنف ذكرها استيفاء للاصل والفرع ص والا القياس على منسوخ خلافا
للمعتمين ش لا يجوز القياس على اصل منسوخ فان التعدية مع ان الاصل منسوخ
غير ممكنة وقول المصنف خلافا للمعتمين راجع لجميع المستثنيات من قوله
والصحيح بحثه الا الى اخره الا انه لا يعرف خلاف في امتناع القياس على منسوخ
الا انه سبق في النسخ عن الحنفية اذا نسخ حكم الاصل بقي حكم الفرع وهو ينافي
جواز القياس على المنسوخ فانهم قالوا بقي حكم الفرع فلعل المصنف اراد هذا
لكن بين في شرح المختصر انه لا منافاة بينهما فلت ولو انه قال والا القياس
على مخصوص لامكن الخلاف فان الشيخ ابا اسحق في اللمع ذكر من مفيدات
القياس كون الاصل ورد الشرع بتخصيصه مثل قياس ابي حنيفة نكاح
غير رسول الله صلى الله عليه وسلم في جواز النكاح بلفظ الهبة على نكاح رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد الشرع بتخصيصه بذلك ص ودليل النص
على العلة ولو في الترك اجرا بالقياس خلافا للبصري وثالثها التفصيل ش
النص على علة الحكم يدل على ثبوت الحكم لاجل العلة في ذلك المحل خاصة
بلا خلاف هل يكفي في تعدية الحكم بتلك العلة الى غير محل الحكم لاجل
العلة في ذلك المنصوص عليه دون ورود التعدية بالقياس فالجمهور على

انه لابد سواكان في الفعل كالام زيد العلم في الترك كحرمت الخمر اسكارها
وقال ابو الحسين البصري والشيخ ابو اسحق وابو بكر الرازي وغيرهم يكفي وقال
ابو عبد الله البصري ان كانت العلة التحريم كفى او الايجاب او الندب فلا
قال الغزالي وبني على هذا ان التوبة لا تصح من بعض الذنوب بل من ترك ذنبا لكونه
معصية يلزمه ترك كل ذنب اما من اتى بعباده لا اطاعه لا يلزمه
الاتيان بكل طاعة قال وهذا محال في الطرفين واعلم ان ابن الحاجب
نقل عن البصري التفصيل ومراده ابو عبد الله والمصنف نقل عنه الاكتفا
مطلقا ومراده ابو الحسين كما ذكرنا ص واركانه اربعة ش اي الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع ولم يذكر وا منا حكم الفرع لانه ثمرة
القياس ونتيجته لتاخره عنه فلا يجوز ان يكون ركنا له والا لزم توقفه
على المتوقف على نفسه ص والاصل وهو محل الحكم المشبه به ومثل دليله
وقيل حكمه ش لم يحك المصنف في ركنيه الاصل خلافا وقيل يجوز القياس
بغير اصل قال ابن السمعاني وهو قول من خلط الاجتهاد بالقياس والصحيح
انه لابد له من اصل لان الفرع لا يتفرع الا عن اصول ووجه تقديم الاصل
على غيره من الاركان ظاهر لانه اصل الحكم الذي هو اصل العلة التي هو اصل
الفرع والقول الاول قول الفقها وساعدهم كثير من المتكلمين والثاني قول
المتكلمين فاذا قسنا النبيذ في تحريم شربه على الخمر المنصوص على تحريمها بقوله
الخمر حرام قال الفقها الاصل فيه هو الخمر التي هي محل التحريم لانها تسمى بها
الفرع فيكون اصلا له وقال المتكلمون الاصل هو النص الدال على تحريم
الخمر لانه الذي يعرف به التحريم وقال بعضهم الاصل هو التحريم
الثابت في الخمر لانه الذي يتفرع عليه تحريم النبيذ والجميع ممكن الا ان مساعدة
الفقها اولى ليلا يحتاج الى تغيير مصطلحهم وهم الخايضون في امر القياس
فلهذا صدر به المصنف والنزاع لفظي بان حكم الخمر اذا كان مبنيا على الخمر من
حيث انها محل له فهي اصل له وهو اصل لحكم النبيذ لكونه مبنيا عليه واصل
الاصل اصل فيكون النص اصلا له وهو اصل لحكم النبيذ وكذلك اذا كان حكم

الخمر ايضا

الخمر

الخمر مبنيا على النص من حيث انه متى فقد منه فيكون النص اصلا له وهو اصل
لحكم النبيذ واصل الاصل اصل فيكون النص ايضا اصلا لحكم النبيذ والحال
رجوع الحلال لما هو اصل بالذات او بالعرض **تنبيه** قد جعل القول
بانه دليله مرجوحا وكلامه في الكتاب يخالف هذا وصوابه ان اصطلاح الاصوليين
في المقدمات اطلاق الاصل على شيء وفي القياس اطلاقه على اخر **ص** والاشتراط
دال على جواز القياس عليه بنوعه او شخصه والاتفاق على وجود العلة
خلافا لزاعمها **ش** فيه مسلمان احدهما لاشتراط في الاصل ان يقوم دليل
على جواز القياس عليه بحسب الخصوصية نوعيه كانت او شخصيه بل كل حكم اقتدح
فيه معنى يخيل غلب على الظن اتباعه فانه يجوز ان يقاس عليه وخالف عقد
البيع فشرطه فاذا كانت المسئلة من مسايل البيع مثلا فلابد من دليل على جواز
القياس في احكام البياعات او في النكاح فكذلك الثاني **ص** لاشتراط الاتفاق على
وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه خلافا لبعضهم قال
الشيخ ابو اسحق ان اراد بالاتفاق اجماع الامة ادى الى ابطال القياس لان
نفاة القياس من جملتهم وان اراد اجماع بعض القياسيين فهم بعض الامة وليس
قولهم بدليل **ص** الثاني حكم الاصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس وقيل
والاجماع **ش** لحكم الاصل شرايط الاول ان لا يكون الدليل الدال على
حكم الاصل قياسا عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة والحنابلة وابي عبد الله
البصري لنا انه ان انعقد القياس على الاصل الاول وذكر الثاني
لغو وان اختلف لم ينعقد القياس لعدم التساوي في العلة واعلم ان الدليل
لا ينحصر في الكتاب والسنة بل جاز ان يكون اجماعا لانه اصل في اثبات الاحكام
فجاز القياس على ما ثبت به وحكى الشيخ ابو اسحق وجها انه يشترط ان يكون
كتابا او سنة وليجوز القياس على ما ثبت بالاجماع الا ان يعلم النص الذي اجمعوا
لاجله ولم يذكر المصنف في حكايته هذا الوجه الاستثناء ان القياس شديد
على النص **ص** وكونه غير متعبد فيه بالقطع **ش** الثاني ان لا يتعبد فيه بالعلم
ليخرج ما تعبد فيه بالعلم كاثبات كون خبر الواحد حجة بالقياس على قبول الشهادة

اريد حكم الاصل

والغنوي على قول من زعم انه من المسايل العلميه وكون الاجتهاد جايزا في طلب
الحكم الشرعي قياسا على جواز الاجتهاد في طلب القبله وذلك لان القياس
الجلي لا يفيد الا الظن فاثبات المسله العلميه به اثبات للعلم بالظن
وهو ممتنع ◦ تنبيهان الاول هذا الشرط ذكره الامام وقال الهندي
انما يستقيم اذا كان المراد بالحكم الذي هو ركن في القياس الظني المختلف
فيه فاما ان اريد تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس كيف كان فلا
يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه الثاني قد يشكل هذا الشرط
مع ترجيح المصنف فيما سبق جريان القياس في العقليات مع انا متعبدون فيها
بالقطع ص وشرعيا ان استلحق شرعيا ش الثالث في كون الحكم شرعيا ليخرج
اللغوي والعقلي فانا سنقدر ان يجري القياس فيهما فانه ليس قياسا شرعيا
بل لغويا وعقليا وكلامنا في الشرعي وهو تحريم النبيذ مثلا لصدق اسم كذا فورده
وقال المصنف لكان نقول اذا اجرينا القياس فيها ترتب على ذلك امر شرعي
وهو تحريم النبيذ مثلا ص وغير فرع اذا لم يظهر للوسط فايدة البته كقياس
السفرجل على التفاح والتفاح على البر اما اذا ظهرت له فايدة فلا يمتنع ان يقاس
فرع على فرع وقولهم ان كل فرع قيس عليه فرع فالعلة فيه اما متحدة فيكون
حسوا او لا يفيد نقول عليه بين الامرين واسطة وهو ان يكون حكم الفرع
الفرع المقيس عليه هو الذي وسط اظهر واولى بحيث لو قيس الفرع الاول
الذي هو فرع الفرع على الاصل الاول لاستنكر في بادي الراي جدا كقياس
ما اذا جعل مندرجا مثاله التفاح ربوي قياسا على الزبيب والزبيب ربوي
قياسا على التمر والتمر ربوي قياسا على الارز والارز ربوي قياسا على البر
اذا قصد قياس التفاح على الزبيب لوصف الجامع بينهما وهو الطعم وقياس الزبيب
على التمر الطعم مع الكيل وبالتمر على الارز الطعم والكيل مع القوت وبالارز
على البر الطعم والكيل والقوت الغالب ولو قيس ابتدا التفاح على البر لم يسلم من مانع
يمنعه عليته الطعم لجمع بين الزبيب والتمر في الكيل ثم اخذ يسقط الكيل والقوت
عن الاعتبار ليثبت له دعوى ان العلة الطعم فقط ◦ تنبيه ينبغي تامل هذا

الشرط مع قوله قبله بثبوته بغير القياس لانه اذا كان الحكم في الاصل ثابتا
بالقياس فهو فرع لاصل اخر وهذا اورده ان الحاجب بهذه الصيغه
والبيضاوي بالصيغه الاولى ولم يجمع واحد منهما بينهما ثم رايت مراد ورده على
المصنف فقال قد علم اشتراط كونه غير فرع من اشتراط ثبوته بغير
القياس فما الفايده لهذا واجاب المصنف انه لا يلزم من اشتراط كونه غير
فرع وهو ما ذكر ما ثابتا بثبوته بغير القياس لانه قد يثبت بالقياس ولا فرعا ٥
يكون للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وان كان فرعا لاصل اخر وكذلك
لا يلزم من كونه غير فرع ان لا يكون ثابتا بالقياس لجواز ان يكون ثابتا بالقياس
ولكنه ليس فرعا في هذا القياس الذي يراد اثبات الحكم فيه ص وان لا
يعدل عن سنن القياس س الخامس ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس
لتعذر التعدية حينئذ والمعدول به هو الخارج عن المعنى الى المعنى فخرج
منه سيان احدهما ما شرع ابتدا لمعنى فانه لم يدخل حتى يقال خرج والثاني
ما استثنى من معقول المعنى كالعرايا استثنيت من الربوات لحاجة الفقرا
وقد سماها العدالي معدولا بها عن سنن القياس وفيه نظر ص ولا يكون
دليل حكمه شاملا لحكم الفرع س السادس ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا
لحكم الفرع والا فليس جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس ص
وكون الحكم متفقا عليه قيل من الامه والاصح من الخصمين وانه لا يشترط
ان يكون اختلاف الامه س السابع كون الحكم متفقا عليه مخافه ان يمنع
فيحتاج القايس الى اثباته عند توجه المنع اليه فيكون المشروع فيه منقلا
من مسئله الى اخرى ثم اختلفوا في كيفيه الاتفاق عليه فقيل يشترط ان يكون
متفقا عليه بين الامه وقيل يكفي اتفاق الخصمين وقيل يشترط اتفاق الخصمين
واختلاف الامه حتى لا يكون مجمعا عليه وهو راي الامدي فانه متى كان
مجمعا عليه من الامه لم يكن للخصم منعه والصحيح جواز كونه مجمعا عليه بين
الامه ص فان كان متفقا بينهما ولكن لعلتين مختلفتين فهو مركب الاصل او
لعله يمنع الخصم وجودها في الاصل تركب الوصف والعلتان خلافا للحلافين

س سمي بعضهم المتفق عليه بين الخصمين فقط بالقياس المركب ثم ان كان الحكم متفقا
عليه بين الخصمين لكن بعلتين مختلفتين فهو مركب الاصل سمي بذلك لاختلافهما
في تركب الحكم على العلة في الاصل كما في قياس جلي الباعثه على حلي الصبيه فان
عدم الوجوب في حلي الصبيه متفق عليه بين الخصمين لكن بعلتين مختلفتين فانه
عندنا لعلة كونه حليا وعندهم لعلة كونه مالا للصبيه وان كان الخصم موافق
على العلة ولكن يمنع وجودها في الاصل فهو مركب الوصف سمي بذلك لاختلافهما
في نفس الوصف الجامع كقولنا في تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق للطلاق فلا
يصح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فقول الحنفي العلة وهي كونه تعليقا معقوده
في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجيز لا تعليق ثم المشهور عند الاصوليين
ان النوعين غير مقبولين اما الاول فلان الخصم لا ينفك عن منع علية العلة في الفرع
او منع الحكم في الاصل وعلى التقديرين فلا يتم القياس واما الثاني فلانه لا ينفك عن
منع الاصل كما لو لم يكن التعليق ثابتا فيه او منع حكم الاصل اذا كان ثابتا وعلى
التقديرين لا يتم القياس وحكايه القبول عن الحلافيين ذكره الهندي ص ولو سلم
العلة فاتت المستدل وجودها او سلمه الناظر انهض الدليل س لو سلم الخصم
العلة فاتت المستدل في القسم الثاني اذ موجوده في الاصل او سلم ان العلة التي
عينها المستدل في الاول هي العلة واذ موجوده في الفرع انهض الدليل عليه فيصح
القياس لاعتراف الخصم بما هو موجب لصحه القياس كما لو كان مجتهدا او غلب
على ظنه صحه القياس فانه لا يلزمه فيما اوجبه ظنه ص فان لم يتفقا
على الاصل ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات العلة فالاصح قبوله س ما
سبق فيما اذا كان حكم الاصل متفقا عليه مطلقا او بين الخصمين فان لم يتفقا
عليه ولم يكن مجمعا عليه ولكن حاول المستدل اثبات حكم الاصل بنص ثم اثبت
العلة بطريق من طرقها فقيل لا تقبل ذلك منه بل لابد من الاجماع بين الخصمين
صونا للكلام عن الانتشار والاصح قبوله والا لم تقبل في المناظرة مقدمه تقبل
المنع ص والاصح لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل او النص على العلة
س لا يشترط في الاصل ان يكون عقد الاجماع على ان حكمه معلل وان ثبتت

علته عينا بالنص بل لو ثبت ذلك بالطرق العقليه الظنيه جاز القياس عليه وخالف
فيه بشر المريسي فزعم انه لا يقاس على اصل اخر حتى يدل نص على عين علته ذلك
الحكم او انعقد الاجماع على كون حكمه معللا وهو باطل لان ادله القياس
مطلقه ص الثالث الفرع وهو المحل المشبه وقيل حكمه ش الاول قول الفقها المثال ص
وهو النبيذ في الثالث السابق ح الاصل والثاني للمتكلمين حكمه المشبه وهو
تحريم النبيذ ومنهم من مال اليه هنا لفرعه عن القياس بخلاف المحل ولم يعلل احد
هنا انه دليله كيف ودليله القياس ص ومن شرطه وجود تمام العله
فيه فان كانت قطعيه فقطعي او ظنيه فقياس كالادون كالنباح على البر جامع
الطعم س هذا احسن من قول ابن الحاجب ان تساوي الفرع في العله علة الاصل تمام
لفظ المساواة ان الزياده لم تخرج على قياس الاولى بخلاف حصول المعنى بتمامه
فان الزياده لا تنافيه ولا تخرج قياس الادون فانه ليس المعنى بالادون
كون المعنى فيه اقل من الاصل لكن حصول المعنى المظنون فيه بتمامه
وذلك لان الاصل في العله قد يكون مقطوعا بها كالاسكار في الخمر وقد يكون
مظنونه كالطعم في البر فاذا كانت قطعيه ووجدت في فرع كان القياس فيه
قياس المساواه وان كانت مظنونه فوجدت في فرع تشمل عليها ولا تشمل
على الوصف الاخر المحتمل للعليه وان كان مرجوحا فقياس الفرع حينئذ قياس
ادون لانه ليس ملحقا بالاصل الاعلى تقدير ان العله فيه كذا مع احتمال غيره
فلم يكن الحاقه به من العلم بالحاق الفرع المشتمل على الاوصاف المحتمله
كلها والحاصل ان المساواه لابد منها والا لم يمكن تعدي الحكم ص وتقبل المعارضه
فيه بمقتضى نقيض او ضد لاختلاف الحكم على المختار ش من الشروط على المختار
ان لا يعارض الفرع بمعارض يقتضي نقيض الحكم بان يقول ما ذكرت من الوصف
وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه فتوقف
دليلك وقد ذكر ان الحاجب هذه المسله في فصل المعارضه واقتصر
على ذكر النقيض وضم اليه المصنف الضد اذ لا فرق واشار الى مخالفته
الخلاف وهذا لان المستدل اذا ذكر وصفا فعورض بوصف قائم في الفرع

بعني يقتضي ما رامه المستدل كما اذا كان وصف المستدل يقتضي ثبوت الحرمه
ووصف المعترض يقتضي ثبوت ضده او لا حرمه او يقتضي فيه ضد مرام المستدل
كما اذا كان وصفه يقتضي ثبوت الحرمه ووصف المعترض يقتضي ثبوت الوجوب
او الاستحباب مثلا فلا شك في قبول هذه المعارضه لانها تهدم قاعده المستدل
وتبطل قصده اما اذا عورض بما يقتضي خلاف الحكم الذي رامه فلا تقبل
ذلك لانه لا يبطل قوله لامكان اجتماع مرامه معه وهذا كما اذا ابدى بعلة
تقتضي في الفرع الحرمه فيعارضه بعله تقتضي فيه وجوب الحد فوجوب الحد
لا ينافي الحرمه فله ان يقول هب ان ما عارضت به صحيح ولكنه لا يعترض
غرضي لجواز اجتماع الحرمه والحد مثال النقيض لو باع الجاريه الا حملها صح في
وجه كما لو باع هذه الصبيان الا صبيا فقوله لا يصح كما لو باع الجاريه الا يدها
وهذا قريب الشبه من الفرع اذ الجاريه اصلان متقابلان والشافعي يلحقه
باحدهما وهذا اذا عارض بعله اخرى تقتضي في الفرع نقيض الحكم فان ادعى ان علة
المستدل نفسها تقتضي النقيض فقد قلب لا معارضه ومثال الضد الوتر
واجب قياسا على الشهد في الصلاه بجامع مواظبه النبي صلى الله عليه وسلم عليها فنقول
مستحب قياسا على الفجر بجامع ان كلا منها يفعل في وقت معين لفرض معين
من فروض الصلاه فان الوتر في وقت العشا والفجر في وقت الصبح ولم يعهد من
الشرع وضع صلاتي فرض في وقت واحد ولو قبل الجامع المواظبه لكان قلبا
لا معارضه فهذان قادحان لان النقيض او الضد اذا ثبت لزم تقابل قول
المستدل بخلاف الخلاف ومثال الخلاف اليمين الغموس توجب الكفاره كشهاده
الزور بجامع ان كلا منها قول آثم قابله فقيل الغموس توجب التعزير قياسا على
الزور بجامع اظهار الباطل على وجه مؤكد فيغلب ظن كونه حقا ففي الغموس
باليمين وفي الزور بالشهاده واليمين والشهاده اخوان ولا يقول بجامع الاثم
كيلا يكون قلبا لا معارضه فهذا غير قادح اذ لا منافاة بين ثبوت التعزير
والكفاره ز **تنبيهات** الاول سبق الوصف الذي ذكر هذا في شروط
هما ابن الحاجب في المنتهى والهندي وقالا انه انما يتم اشتراطه على القول

جواز تخصيص العلة فان لم يجوزها فلا شرط ثم قال الهندي وهذا في الحقيقة
ليس شرطا للفرع الذي يقاس بل للفرع الذي بيت فيه الحكم لمقتضى القياس **الثاني**
ان هذا تفريع على ما سيذكره المصنف في شروط العلة من انها لا تعارض المعارض المساوي
في الفرع **الثالث** ظهر بما قررناه ان قوله ضدا او نقيض منصوبان بالوصف
قبلهما والاصل بما يقتضي نقيض الحكم او ضده **ص** والمختار قبول الترجيح وانه لا
يجب الا بما اليه في الدليل **ش** طريقه في دفع المعارضة القدح فيما اعترض به
عليه فان عجز عن القدح فعلى مجوز دفعه بالترجيح بوجه من وجوهه المذكورة
في باب الراجح والمختار قبوله لانه اذا ترجح وجب العمل به بالاجماع على وجوب
العمل بالراجح وقيل لا يقبل لان تساوي الظن الحاصل فيهما غير معلوم وعلى
المختار فهل يجب الاتيان بالترجيح في متن الدليل بان يقول اما ان في مسلم عاقل
موافقا للبراءة الاصلية فيه خلاف فعلى يجب لانه شرط في صحة العمل به فلا ست
الحكم دونه فكان كجزء العلة والمختار انه لا يجب لان الترجيح على ما يعارضه خارج
عن الدليل **ص** ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقا ولا خبر الواحد عند الاكثرين
ش اما اشتراط الاول فوجهه ان القياس مظنون فلا يعارض القطعي واما
الثاني فهي مسألة معارضة القياس بخبر الواحد وقد سبقت في باب الاخبار
ص ليساوي الاصل وحكم حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس فان خالف فسد
القياس وجواب المعترض بالمخالفة بيان الاتحاد **ش** من الشروط ان يساوي
حكم الاصل حكم الفرع فيما يقصد المساواة فيه من عين الحكم او جنس الحكم اما
العين فكقياس القصاص في النفس بالمثقل عليه في القتل بالمحدد فالحكم في الفرع هو
الحكم في الاصل بعينه وهو القتل واما الجنس فكقياس مال الصبي او لايته على
الصغيرة في نكاحها على اثبات الولاية عليها في مالها فان ولاية النكاح من جنس ولاية
المال فانها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين فان خالف
اي كان حكم الفرع مخالفا لحكم الاصل فسد القياس كقولنا الظهار يوجب
الحرمة في حق الاذمي كالمسلم فنقول الحق الحرمة متناهية بالكفارة والحرمة في
الذمي موبدة لانه ليس من اهل الكفارة فيختلف الحكم فيها وجواب هذا المعترض

بالمخالفه بان يكون المستدل الاحاد وهو مع كون الذي ليس من اهل الكفاية ه
ص ولا يكون منصوصا الموافق خلافا لمجوزه للبلين ولا مخالف الا لبحد به النظر
ش من الشروط ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه والا لم يكن للقياس فايده
كذا اطلق جماعه والتحقيق ما اطلق الشيخ الهندي وتابعه المصنف ان المسئلة
صورتين احداهما ان يكون النص على موافقه القياس فاما ان يكون النص الدال على
ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الاصل قال فينبغي ان يكون
القياس باطلا اذ ليس حمل تلك الصوره اصلا والاخري فرعا اولا من العكس وليس
هذا القسم مرادا المصنف واما ان يكون غيره وهو مراده فاطلق جماعه المنع وقالوا
لا يجوز القياس على المنصوص عليه مطلقا لتضييه معاذ فانها نبههم امتناع القياس
عند وجدان النص لكن الامر هنا كما قاله الهندي على الجواز لان تراد ف الادله
على مدلول واحد جايز لافاده زياده الظن ويخالف ما اذا كان النص الدال على
حكم الاصل والفرع واحدا فان القياس في هذه الصوره لا يفيد زياده الظن اصلا
لان الفرع لا يوكد اصله بخلاف ما اذا كان متغايرين لجايز ان يكون ذلك
الحكم المنصوص عليه مخالفا للقياس فيمنع مطلقا والا لزم تقديم القياس على النص
وقوله الا لتجربه لا فايده للقياس ولا يعمل به لكنه قياس صحيح في نفسه ولهذا
يقول اذا تعارض النص والقياس فالنص مقدم وانما يتعارضان عند صحتها وفايده
حسنه التمرين ورياضه الذهن في المسايل الاغير ص ولا متقدما على حكم الاصل
وجوز الامام عند دليل اخر ش من الشروط ان لا يتقدم على حكم الاصل كقياس
الوضوء على التيمم في النيه ان التعبد بالتيمم انما ورد بعد العجز وكان التعبد
بالوضوء قبلها وانما شرط ذلك ليلا يلزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العله لتاخر
الاصل وفصل ابو الحسين في المعتمد وتابعه الامام الرازي واتباعه قالوا اذا
تقدم حكمه فان لم يدل على ثبوت حكمه الا القياس على ذلك الاصل لم يصح لانه لا يجوز
ان يكون لنا على الحكم دليل في الحال ولان دل على حكم الفرع دليل متقدم لم يبطل
ذلك القياس لانه يجوز ان يدلنا الله تعالى على الحكم بادله متراخيه الا ان المعجزات
تواتر بعدا لمعجز المعارضه لابتداء الدعوه وذلك ان نقول العلم في فرعه عن الاصل

المتاخر

المتاخر وذلك لا يمكن سواء كان عليه دليل غيره ام لا قلت ولم يحفظ المصنف
في هذه المسئله خلافا سوى بعض الامام وقد اطلق ابن الصباغ في العده امتناع هذا
الشرط وجواز ان يكون الحكم عليه امارات سقدمه ومتاخره قال فان الدليل
على شئ يجوز تاخره عن ثبوته وهذا معجزات النبي صلى الله عليه وسلم منها ما قارن نبوته
ومنها ما تاخر عنه ويجوز الاستدلال على ثبوته بما نزل من القران بالمدينه فكذا
في الاحكام المظنونه ض ولا يشترط ثبوت حكمه بالنص عليه خلافا لقوم س
منهم ابو هاشم حيث شرطوا ثبوته بالنص في الجمله لا التفصيل ويطلب بالقياس
تفصيله فلولا العلم بورود ميراث الجد جمله لما جاز القياس في توريثه مع الاخوة
والجمهور على انه ليس بشرط فان العلما قاسوا انت على حرام تاره على الطلاق
فمحرم وتاره على الظهار فموجب الكفاره وتاره على اليمين فيكون ايلاء ولم يوجد
النص في الفرع جمله ولا تفصيلا ص ولا اسقاط نص واجماع يوافق مخالفا للقياس
والامدي س اي لا يشترط اسقاط نص ويكون فايده القياس زياده معرفه
العله او الحكم وفايده النص ثبوت الحكم فان قيل ما هذا من قول المصنف
قبله وان لا يكون منصوصا فالجواب ان ذلك في الفرع نفسه ليشترط ان لا
يكون منصوصا عليه اذ لا يبغي للقياس فايده وههنا في انه لا يكون منصوصا
على مشبهه وفرق بين مشبه الشئ والشئ د ص الرابع العله قال اهل الحق المعرف
وحكم الاصل ثابت بها لا بالنص خلافا للحنفيه وقيل الموجد له وقال العراقي
باذن الله تعالى وقال الامدي الباعث س لم يحك المصنف خلافا في كونه
العله وفيه خلاف شاذ حكاه ابن السمعاني انه يصح القياس مع عزعله اذا لاح
بعض الشبه وهو باطل وقد اختلفوا في تعريف العله على اقوال احدها
وهو قول اهل السنه انها المعرف للحكم اي ان يكون داله على وجود الحكم
وليست بموثره لان الموثر هو الله فقيل لهم المعرف هو النص فاجابوا بان
الوصف معرف لفرد اخر غير الاصل وحكم الاصل اي المعلل ثابت بالعله
المشتركه بينه وبين الفرع عندا صحابنا وقالت الحنفيه بالنص وانما
ذكر المصنف هذه المسئله بعد هذا التعريف لينبه على توهم ابن الحاجب وغيره

المتلفو

ان اصحابنا ذكروا هذا على انها بمعنى الباعث وليس كذلك وبيانه ان الاصحاب
لما قالوا انه ثابت بالعلة قيل لهم هذا لا يتاتى الا اذا فسرت العلة بالمؤثر
او الباعث فان كونه منصوصا عليه ينافي التعليل بهذا المعنى وعلى هذا
جرى ابن الحاجب وقال انما عدت الشافعية انها بمعنى الباعث وليس كما قال
وانما دعاه الى ذلك انه يجعلها فرعا للاصل اصلا للفرع حتى فانه يلزم الدور فانها
مستنبطة من النص فلو كانت معرفة له وهي انما عرفت به جاء الدور وحتى لا نفسرها
بالباعث بل بالمعرف وليس معنى كونها معرفا الا انها نصب امارة يستدل بها
المجتهد على وجدان الحكم اذا لم يكن عارفا به وجوز ان يتخلف في حق العارف
كالغيم الرطب امارة على المطر وقد يتخلف وتخلف التعريف بالنسبة الى العارف
لا يخرج الامارة عن كونها امارة فوضح ان العلة هي المعرف في الاصل والفرع وليس
الدور بلازم وقالت الحنفية ثابت بالنص فان اراد وا ان النص انشا الحكم فخطا
لان الحاكم في الحقيقة هو الله وان اراد وا عرف فهو انما يعرف من عرف منه
اما من عرف من العلة فلم يعرفه هذا حاصل ما قرره المصنف وما انكره ابن الحاجب
في نقله عن الاصحاب ممنوع فان الغزالي قد ذكره فقال بعد نقله عن الاصحاب
ان الحكم يضاف الى العلة وهو نزاع لا تحقيق تحته فانا لا نعني بالعلة الا باعث
الشرع على الحكم فنقول ان الحكم يضاف الى العلة وهو نزاع في الخمر والنبيذ
بالنص لكن اضافة الحكم اليه معللا بالشدة بمعنى ان باعث الشرع على الجزم
بالشدة وناذعه العبدري وقال انما الباعث على وضعها امارة حفظ العقول
لا الشدة واما ما قاله المصنف اولا فخالف كلام الهندي فانه قال فسروا العلة
بالمعرف لا بمعنى انها تعرف حكم الاصل فان ذلك يعرف بالنص بل حكم الفرع
لكن يحدسه ما هو المشهود من قول اصحابنا لان حكم الاصل تعلق بالعلة المشتركة
بينها وبين الفرع مع انه غير معرف بها وقال في المسئلة الخلافية ان عنى
بالعلة المؤثر او الباعث فلا شك ان كونه منصوصا عليه لا ينافي ان يكون معللا
بالعلة بهذا المعنى وعليه ينزل قول اصحابنا ان الحكم المنصوص عليه ثابت بالعلة
ولا اظن ان الخصم ينكره وان عنى بالعلة المعرف فلا شك ان كونه منصوصا

حينئذ لا ينافي ان يكون معللا بهذا المعنى اما ان فسر بالمؤثر او الباعث فلا يكون منصوصا عليه بالمعرف

على

في شرح المنتصفي

عليه

عليه بنا في التعليل بالعلة بهذا المعنى والخصم انما ينكر كونه معللا بالعلة
بهذا المعنى واصحابنا لا ينكرون ذلك فلا خلاف ثم ان الامدي وابن الحاجب
والهندي ذكروا انه لا خلاف في المعنى بل هو لفظي وليس كما قالوا بل له فوائد
كثيرة منها التعليل بالقاصرة والخلاف فيها يصح تنبيه على هذا الاصل فان
اصحابنا لما اثبتوا الحكم في محل النص بالعلة لم تعر القاصرة عن فايدة فاعتبروا
والحنفية لما اثبتوا الحكم في محل النص به عرت القاصرة عن فايدة لان اثرها لم
يظهر في محل النص ولا في غيره فلم يعتبروا القول الثاني ان معنى الموثر بذاته
لا بجعل الله وهو قول المعتزلة بنا على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين
والثالث انها الموثرة لا بذاتها ولا لصفة ذاتية ولكن بجعل الشارع اياها
موثرة وهو قول الغزالي وزيفه الامام بان الحكم قديم والعلة حادثة والحادث
لا توثر في القديم وبنى البحث على انه هل يعقل باثير من غير ان يكون الموثر موثرا بذاته
او بصفة قايمة به او لا يعقل ذلك وعلى هذا بنى مسئلة خلق الافعال فاصحابنا
ينكرون باثير العبد في فعله ويقولون الصادر عنه فعل الله والمعتزلة
يقولون بتاثيره بذاته او بصفته وسدد منا توسطوا فقالوا امثل كلامهم هنا في
السببية ويلزمهم ما لزمهم والرابع انها الباعث على الشرع بمعنى انه لا بد
وان يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة ان يكون مقصودة الشارع من
شرع الحكم وهو اختيار الامدي وابن الحاجب وهو ماخذ القايلين بان الرب
تعالى تعلل افعاله بالاغراض والمنصور عند الاشعرية خلافه فان الرب تعالى
لا سعة شيء عليه شيء وقال الامام تقي الدين ابو العز المعتزلي من فسر العلة بالباعث
للشارع على الحكم او الحامل او الداعي ان اراد به اثبات غرض حادث له فهو
محال قررنا بطلانه في علم التوحيد وان اراد به ان يعقبها حصول الصلاح
في العاجل فسميت باعثة تجوزا فهذا الجواز اطلاقه على الباري تعالى لما فيه
من الايهام بالمحال الا ان يحقق اذن من الشارع في اطلاقه ولا سبيل اليه
ص وقد يكون دافعة او رافعة او فاعلة الامرين ش الوصف المجعول
علة ثلاثة اقسام الاول يكون دافعا للحكم فقط كالعذر فانها دافعة لحل

النكاح اذا وجدت في ابتدائه ولست رافعه له اذا وجدت في اثنائه
فان الموطوءة بشبهة تعتد وهي باقية على زوجيته الثاني يكون رافعا
للحكم فقط كالطلاق فانه يرفع حل الاستمتاع ولكن لا يدفعه اذ الطلاق
لا يمنع وقوع نكاح جديد والثالث ان يكون رافعا دافعا كالرضاع فانه
يمنع من ابتداء النكاح ومن دوامه اذا طرأ وانما كانت موانع النكاح تمنع
في الابتداء والدوام لتأبدها وامتدادها يكون الاصل في الاوصاف هو الجهة
ص وصفا حقيقيا ظاهرا منضبطا او عرفيا مطردا وكذا في الاصح لغويا
او حكما شرعيا وثالثها ان كان المعلول حقيقيا س العلة باعتبار ذاتها تارة
تكون وصفا حقيقيا وتارة يكون شرعيا وتارة يكون لغويا وتارة يكون ولا
يخلو امعلوم يوضع علة عن هذه الاقسام ووجه الحصر فيها هو انا نعلم ان العلة
اما ان يتوقف العلم به على وضع او لا فان لم يتوقف على وضع واضع فهو المسمى
في الاصطلاح وصفا حقيقيا وهو الذي يعلل باعتبار نفسه وما يتوقف على
وضع اما ان يكون الواضع الشرع او غيره فالاول الحكم الشرعي والثاني ان
كان العرب فاللغوي او من بعدهم فالعرفي اما الوصف الحقيقي فلا خلاف
في التعليل به اذا اشتمل على ما ذكره المصنف كقولنا مطعوم فيكون ربويا
والطعم يدرك بالحس وهو امر حقيقي اي لا يتوقف معقوليته على معقوليه
غيره فاحترز بالظاهر عن الخفي وبالمنضبط عن غيره وما خلا منها سيذكر الخلاف
فيه والمراد بالمنضبط ان يتميز عن غيره واما الاوصاف العرفية وهي الشرف
والخسة والكمال والنقص فيجوز التعليل بها حيث امكن كما في الكفاءة وغيرها
فان الشرف يناسب التعظيم والتكريم والاهانة والخسة يناسب ضد هذه الاحكام
ويشترط ان يكون مطردا اي لا يختلف باختلاف الاوقات فانه ان لم
يكن كذلك لجاز ان لا يكون ذلك العرف حاصلا في زمان الرسول صلى
الله عليه وسلم وحينئذ لا يجوز التعليل به وهي من مسائل المحصول واما الامر
اللغوي كقولنا في النبيذ انه مسمى بالخمر فيحرم كالمعتصر من العنب واما
الحكم الشرعي فذهب الاكثرون الى تجويز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي

كتعليل

كتعليل حرمة بيع الخلب بخاسته لان العلة هي العرف فلا يدع في جعل حكم معرفا لاخر وقيل يمنع لانه معلول فكيف يكون علة وعلى الاصح فلو كان الحكم حقيقيا فهل يجوز تعليله بالحكم الشرعي على قولين حكاهما في المحصول واصحهما كما قاله الهندي وغيره الجواز لان المراد من العلة المعرف والبعيد ان يكون الحكم الشرعي يعرف الحكم الحقيقي وفي المسلين تحصل لانه مذاهب ومثال الحقيقي قولنا في اثبات الحياة في الشعر انه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كالبد ص او مركبا وما لها لا يزيد على خمس س سقسلم العلة باعتبار كميتها الى الوصف الواحد ولا خلاف في التعليل به والى المركبة من اوصاف والتعليل به جايز عند المعظم فانا نعلل القصاص بوجود القتل العمد العدوان الذي لا شبهة فيه وهذه اوصاف ما سبه فلا يعدان يكون الشبه الاجماعية منشاء الحكم وقيل يمنع لانه يفضي اما الى تخلف المعلول عن العلة العلية او تحصيل الحاصل وهما محالان وفي المسلم قول ثالث غريب انه لا يزيد الاوصاف على خمسة وعزاه صاحب الحاصل الى الجرجاني من الحنفية وحكاه الشيخ ابو اسحاق وغلط قايله واما الامام فذكر ان الشيخ حكاه شبعه ص ومن شرط الالحاق بها استقلالها على حكمة سعت على الامثال ويصلح شاهدا الاناطة ومن ثم كان مانعا وصفا وجوديا على الجملة ش وجه اشتراط استقلالها على الحكمة ظاهر وقوله سعت على الامثال فيه بيان للمراد بقول العقلا التباعث على الحكم كذا انهم لا يريدون بعث الشارع بل ان العلة باعثة للمكلف على الامتثال مثاله حفظ النفوس فانه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع فحكم الشرع لا علة ولا باعث عليه لانه قادر ان يحفظ النفوس بدون ذلك بخلاف المكلف فاذا انقاد المكلف امتثالا لامر الله ووسيلة الى حفظ النفوس كان له اجران اجر على القصاص واجر على حفظ النفوس وكلاهما مامور به من جهة الله تعالى احدهما بقوله كتب عليكم القصاص والثاني بالايمان من قوله ولكم في القصاص حياة وقوله ومن ثم كان مانعا اي مانع العلة وهو مراد

كتعليل

الاصوليين بمانع السبب فانهم جعلوا من خطاب الوضع الحكم على الوصف
بالمانع وقسموه الى قسمين مانع الحكم وقد ذكره المصنف في صدر الكتاب
ومانع السبب وذكره المصنف هنا وهو منعه لسبب الحكم لحكمة تخل
بحكم السبب كالدين المانع للزكاة عند القائل به فان الدين وصف مانع
لسبب الحكم والحكم وجوب الزكاة والسبب هو الاستغناء عن مقدار النصاب
فالدين مانع من الاستغناء الذي هو السبب ومنعه لذلك لحكمة هي احتياج
مالكه اليه وهذه الحكمة تخل بحكم السبب في وجوب الزكاة فان الحكمة
التي لاجلها وجبت الزكاة ذلك النصاب وهي الاستغناء انما لها الدين فان
المديون ليس مستغنيا عن النصاب الذي ملكه ص وان يكون ضابطا للحكمة
وقيل يجوز كونها نفس الحكمة وقيل ان انضبطت ش لفظ الحكمة يطلق في
استعمالاتهم لمعنيين احدهما بازاء المصلحة المقصودة لشرع الحكم والثاني
بمعنى الوصف الضابط لها اذا كان خفيا وهذا مجاز لانه ضابط الحكمة
لا نفس الحكمة من باب تسمية الدليل باسم المدلول فاما الحكمة بالمعنى
الاول فلا يصح نصبها امارة الحكم اذ هي متاخرة عن الحكم في الوجود فكيف
يعرف الشيء بما لا يوجد الا بعد وجوده وكيف يعلل الحكم بفرع ثبوته
واما بالمعنى الثاني فيمتنع التعليل بها لخفائها واضطرابها فان كان
الوصف الحقيقي مستقلا كانت مظنته مستقله هكذا قاله المقترح وحاصل
ما ذكره المصنف في جواز التعليل بالحكمة ثلثة مذاهب احدها وهو
الاصح عند الامام الجواز والثاني المنع والثالث التفصيل فان كانت ظاهرة
منضبطة بحيث يجوز ربط الحكم بها جاز التعليل بها والا فلا واختاره الهندي
وصححه ابن الحاجب لانا نعلم قطعا انها هي المقصودة للشارع وانما عدل عن اعتبارها
لمانع خفائها واضطرابها فاذا زال المانع جاز اعتبارها ص وان لا يكون
عدما في الثبوتي وفاقا للامام وخلافا للامدي ش مثاله بيع الابق
باطل لعدم القدرة على التسليم وقد صار كثيرون الى امتناعه فانه لا مناسب
الحكم ولا شعر به فان المناسب ما تضمنه مصلحة عادة والعادة

مطرده

مطرده في ان الانسان لا يمنع بالنفي المحض ووجهه بعض الجدليين بان
العدم عدم طرد والتعليل بالطرد ممتنع قال ولو قال الشارع اثبت
حكم كذا لعدم كذا كان للتافيت بمعنى اذا انعدم فاعرفوا ثبوت الحكم
لا للتعليل فانه غير صالح للتعليل وجوز اخرون الجواز كون العدم مظنه
لمعنى مناسب فصح ان يكون علته ووجهه الامام في الرساله البابيه بتوجيه
حسن فقال الوصف اذا كان ضابطا لمصلحه يلزم حصول المفسده عند
ارتفاعه فكان عدم ذلك الوصف ضابطا لتلك المفسدة فيكون ذلك العدم
مناسبا للحرمه قال المقترح والصحيح الاول لان العدم لا يصلح ان يكون
مظنه لانه اما ان يكون مطلقا او مضافا فالعدم المطلق نسبته الى كل
الاحكام متساويه ضروره فلا مطمع في جعله مظنه لمعين وان كان مضافا
وهو عدم امر ما فهذا الذي قدر عدمه ان كان وجوده مشتملا مصلحه فلا
يناسب تعليق الحكم على عدمه وان كان وجوده مشتملا مفسده فهو مانع ولا بد
من مقتض وان لم يكن مشتملا شيء فلا فرق بين وجوده وعدمه وبنه على
انه ليس المراد بالوجود المشترط الذات المتحققه كما يريده الاصوليون بل هو
امر تعلقي او نسبي واضافي اذا علمت هذا فنسبه المصنف المنع للامام والجواز
للامدي معكوس وهو سبق قلم فان الامام قال في المحصول جوز التعليل
بالعدم خلافا لبعض النقها وقال الامدي في الاحكام المختار ان العدم لا
يصلح ان يكون علة بمعنى الباعث وعول في دليله على ان العلة امر وجودي
لان لا علة امر عدمي ولا يقال فالامام اختار في المعالم المنع لانا نقول
لم يجزم الامدي الجواز على ان في ثبوت الخلاف بينهما نظرا لعدم توارد هما
على محل واحد فان الامام بناه على رايه ان العلة بمعنى المعرف وهو بهذا
المعنى لا ينبغي ان يقع فيه خلاف اذ لا امتناع في ان يكون العدم علة للوجود
والامدي بناه على انها بمعنى الباعث وذكر ابن التلمساني بناء هذه المسله
على تخصيص العلة فمن منع التخصيص جوزها ومن جوز التخصيص يقول العلة
ضابط المصلحة والعدم لا شيء والمصلحة شيء **تنبيه** اهمل المصنف ان

لايكون العدم جزوا من العله وقد ذكرها ان الحاجب والخلاف فيه
كالخلاف في اصل المسله فلو قال وانا لايكون عدما هي او جزوها لكان
اشهل والعجب من المصنف حيث اسقط المسله في شرح المختصر وهي ثابته في
المختصر الكبير والصغير وجعل اعني المصنف ما جعله ان الحاجب دليلا لهذه
المسله دليلا لمسله التعليل بالمحل وهو عجيب وكلام ان الحاجب في الكبير مصرح
بخلافه ص والاضافي عدمي ش الوصف الاضافي هو ما تعقل باعتبار غيره
كالابوه والبنوه والتقدم والتاخر والمعيه والقبليه والبعديه وسياتي في
المباحث الكلاميه الخلاف في الاضافيات هل هي وجوديه او عدميه فاذا قلنا
عدميه وهو المعتمد فهل يجوز التعليل بها والعله بمعنى الامارة ام لا فيه
خلاف مفرع على ان الامر العدمي هل يجوز ان يكون علة للامر الوجودي ام لا
ووجه التفريع ظاهر فمن منع هناك منع هنا لاستوائهما في العدم في الخارج
وانما يفترقان في ان الاضافه وجودها ذهني فقط اي موجوده في الاذهان
تقدر في الاعيان والاوصاف العدميه عدم مطلقا في الذهن والخارج ص
ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته فان قطع باستغنائه عن ذلك
وان يحيى بيت الحكم للظنه وقال الجدليون لا ش يجوز التعليل بما لا يطلع
على حكمته لانه لا يخلو عنها في نفس الامر وليس للتعبدي عباره عما لا علة له
بل عما لا تعلم علته فسطر كذلك وما تعقل فيه المناسبه لسميه اماره فان قطع
باسقاطها في بعض الصور كاستبرا الصغيره فان الاستبرا شرع ليتيقن براءه الرحم وهو
مفقود في الصغيره فقال الغزالي وصاحبه محمد بن يحيى بيت الحكم للظنه فان
الحكم قد صار معلقا بها وذهب الجدليون الى انه لا يبيت لاسقاط الحكمه فانها
روح العله واقتصار المصنف في نقل الخلاف عن ذكر هو باعتبار الممكن
في نظر الاصوليين والا فالخلاف في هذه المسله ثابت بين الاصحاب فانهم
قالوا يكره لمن قام من النوم وشك في طهاره يده غمسها في الاناء قبل غسلها ثلاثا فان
تيقن طهارتها فلا يكره له الغمس قبل غسلها وقال امام الحرمين يكره وان كان
قد علق الغسل في الجب على توهم النجاسه وقال يجوز ان يكون للتوهم ثم نعم ما

وجد

وجد منه ذلك وما عدم كالعدة شرعت لبراءة الرحم في موضع يعلم فيه البراءة قال
الثاني في المعتمد والمذهب الاول لانه علق على علة معلومة وهي توهم التأسيه
وما علق على معنى معلوم قصر عليه ولا يلحق به ما لم يوجد المعنى فيه هذا هو الاصل
في العلل قال وقد ابعد المزني في تشبيهه بالعدة واكاقه بالنجاسة متوهما
او جعل توهم النجاسة كتحققها كما قال احد في المنع ويلحق ذلك بالعدة فاذا لم يلحق
حال توهم النجاسة بالعدة في وجوب المنع فلان لا يلحق حال تحقق الطهارة
البراءة حالة نادرة فالحقت بالغالب لعدم امكان الضبط وتيقن الطهارة ليس
بنادر والاصل طهارة البدانتهى ومن اسئلة المقطوع بسقايا ايضا ما لو قال ان طلقتك
في احر حيضك او مع اخر حيضك فهل هو سني او بدعي وجهان اصحهما الثاني وتشبه
الامام في الرابعة للقياسين والثاني بدعي قال الامام وهذا القايل يعتضد
بالرجوع الى التوقف بالتعبد انتهى وماخذ الاول ان الحكمة في تحريم طلاق الحايض
تطويل العدة وهو مقطوع بسقايه في هذه الصوره فلا يثبت الحكم وماخذ الثاني
ان الحكمة وان اسفت فالعلة وهي الحيض ثابتة فيعلق بها وليس معنى قول الامام
بالتعبد انه لا علة له ولا يخفى ان العلة الحيض فقد يكون الشئ متعبدا من
وجه معقولا من وجه وطلاق الحايض من ذلك لمن علقه بمسمى الحيض فقد
قضى بالتعبد من حيث ادارته الحكم على هذا الاسم سواء وجد معه تطويل العدة
ام لا وكل من تعلق بالمظنة شرط انتفاءها على الحكمة وهذا هو الجاري على
المعنى واعلم ان اصحابنا ذكروا خلافا في باب صلاة العيدان ما فعله
النبي صلى الله عليه وسلم لمعنى وزال هل يبقى سنيته ام لا على وجهين كالرمل
ونحوه وليس هو هذا الخلاف المذكور هنا لانا حيث قلنا سنية فلابد له من علة
وهو جاز على قولنا بجواز تعليل الحكم الواحد في حال بعلة وفي اخرى بغيرها
ص والقاصر منع قوم مطلقا والحنفية ان لم يكن بنص او اجماع والصحيح
جوازها وفايدتها معرفة المناسبة ومنع الالحاق وتقويه النص قال
الشيخ الامام وذيادة الاجر عند الامثال لاطهاش العلة القاصرة وهي لم
تبعد عن محل النص بل مقتضاه عليه ان عرفت عليتها بنص او اجماع جاز التعليل

ضربت على العبد وحال بينه وبين العتق ص
الحكمة اولى فانها تعم الرجل والمرأة هذا الحكم لا شبه هذا الحكم الحكمة ص

بها ونقل الاتفاق عليه جماعه منهم القاضي ابوبكر لكن القاضي عبد الوهاب
طرد فيها الخلاف الاتي واليه اشار بقوله منعا قوم مطلقا وان عرفت
علتها لتغيرها كتعليل الربا في النقدين لجوهريتها فذهب الحنفيه الي بطلانها
وذهب الجمهور منهم الائمه الثلثه الي الصحه لانها مناسبه للحكم فنصح والمانعون
قالوا لو كانت صحيحه لكانت مفيده لكنها غير مفيده لان الحكم في الاصل ثابت
بغيرها وليس لها فرع اذ هي قاصره وهذا ممنوع بل لقاصره بنص او اجماع فان
الخصم واقف على تجويزه فلو صح ما قالوه كان النص عليها عبثا والاجماع عليها خطا
وبان الفائده غير منحصره فما ذكروه من اثبات الحكم بها بل لها فوائد فنقول
المصنف وفائدتها هو جواب عن سوال الخصم وذكر لها اربع فوائد احداها
معرفه حكمه الحكم فيكون ادعى الى القبول والانقياد مما لا يعلم مناسبته وارع
المقترح في هذه الفائده بان مشروعيه حكم السبيبه لم تكن لذلك بل للتعريف
فاذا سمع النظر في فوائد لم يشرع لها التي بانها انما تفيد منع حمل الفرع على
الاصل كما ان المتعدي يفيد اثبات الحمل فانه اذا علمنا انها قاصره امتنع
القياس عليها فانها تريد النص قوه وتعاضدان ذكره القاضي ابوبكر وغيره
قال وكذلك سبيل كل دليلين اجتمعا في مسله فيكون الحكم ثابتا بالعله والنص
معا وينبغي ان يحمل هذا على ما اذا كان النص ظاهرا فيمكن ان يقال انها تقوي
الظاهر وتعصمه من التاويل فكانها باقيه في محل النصوصيه منه متعديه
ليلي ما يقبل التاويل اما اذا كان يقاطع فلا تقويه اذن وقد صرح بذلك الامام
في البرهان رابعها ان المكلف يقصد الفعل لاجلها فيحصل له اجران اجر
قصد الفعل للامتثال واجر قصد الفعل لاجلها فيفعل المامور به لكونه
امرا وللعله ذكره والد المصنف وظهر بهذه الفوائد بطلان قول ابن زيد
الحنفي لانها لا تفيد علما ولا عملا ص ولا تتعدى عند كونها محل الحكم او حرم الخاص
او وصفه اللازم ش عله الحكم اما محله الذي ثبت فيه او جزء ماهيته الخاص
او وصفه اللازم للموصوف فالاول كقولنا الذهب ربوي لكونه ذهبا فان عله
ذلك الحكم ذلك المحل او وصفه وكذلك عله حرمه الخمر كونه معتصرا من العنب

والثاني

اي لعدم لحظ الحنفيه حكم الشارع عليها بالعليه

وهي وان اشعرت الوصف على وصف متعد كما لو راجعت للاشعار بروح التعدد فان الاولى هي ما اشعر الوصف المعدى بكونها نفس الاشياء وهنا لان علم الزائل المعدى قاصرا عليها وغير كونها محل الاشعار فاعلم فتامل فسيعلمك قياس العكس اذا راجعت عليها ٥

والثاني كونه معتبرا فقط والثالث كالتقديه في الذهب والفضه
فانه وصف لازم لها ومثله في المستصفى بالصغر يعني في الولايه عليه وفيه
نظر لانه يزول بالكبر فاشبه الشده المكروه في العروض وهذه الثلثه
لا تكون الا في العله القاصره لاستحاله وجود خصوصيه المحل او حزه الخاص
او وصفه اللازم له في غيره واما ان يكون جزء العام المشترك بينه وبين غيره
فلا يكون الا في المتعديه كتعليل اباحه البيع لكونه عقد معاوضه فعقدا لمعاوضه
من حيث انها جنسه جزء له لاختصاصه وعلم من كلامه جواز التعليل بمحل الحكم او
جزءه الخاص وهو قول الاكثرين وقال الهندي الخلاف فيه مبني على جواز التعليل
بالقاصره فان جوز ذلك جوز هذا وان منع منع وقال الاصفهاني في شارح المحصول
ذهب الاكثرون الى جواز التعليل بالمحل وجزئه وقيل يمتنع فيهما وقيل
يجوز بالجزء دون المحل ومختار الامام جواز التعليل بالمحل في القاصره دون المتعديه
وقد يقال لا حقيقه لهذا المذهب لان العله بالمحل في القاصره واطلاق
الاول وان اطلق فهو مخصوص بها فكيف يصح التفصيل ص ويصح التعليل
بمجردا لاسم اللقب وفاقا للشيخ ابي اسحق الشيرازي وخلافا للامام واما
المشتق فوفاقي واما الحوالاسفي فشبه صوري ش للتعليل بالاسم ثلاث صور
احدها الاسم اللقب كما لو علل كون النقدين ربويين بان اسمها ذهب وفضه
قال الشيخ ابو اسحق في اللمع يجوز ان يكون وصف العله صفه كالطعم في البر
واسم كقولنا تراب وما وقيل لا يجوز ان يكون الاسم علة وهو خطا لان كل معنى
جاز ان يعلق الحكم عليه من جهه النص جاز ان يستنبط من النص ويعلق الحكم عليه
كالصفات والاحكام واما الامام في المحصول فقال اتفقوا على انه لا يجوز التعليل
بالاسم كتعليل تحريم الخمر بان الحرب سميت فانا نعلم بالضروره ان هذا اللفظ لا
اثر له فان اريد تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامرا للعقل فذلك تعليل
بالوصف لا بالاسم فيحصل طريقان احدهما القطع والثاني اثبات خلاف
والصحيح الجواز وهو الذي صححه ابن السمعاني وغيره وقد استعمله الشافعي في
بول ما يوكل لحمه لانه بول فشابه بول الادمي وذكر صاحب الخصال من الحنابله

ان الامام احمد نص على التعليل بها ايضا الثانيه اسم اشتق من فعل كالسارق
والقاتل يجوز حمله عليه وحكاية المصنف فيه الاتفاق ممنوع فقد نقل المغرب لسلم
الرازي حكايته قول بمنع الاسم مطلقا لغة ومشتقا الثالثه اسم اشتق من
صفه كالابيض والاسود قال ابن السمعاني فهذا من اعلى الاشباه الصوريه فمن احتج
بالشبه الصوري احتج به تنبيه لكل ان تسأل عن وجه الفرق بين العله القاصره
والتعليل بالمحل والتعليل بالاسم والجواب ان العله القاصره اعم من المحل لان المحل ما
وضع له اللفظ كالخمر والبر والقاصره اسم اشتمل عليه محل النص لم يوضع له اللفظ
كالنقديه وكل محل عله قاصره وليس كل عله قاصره محلا واما الفرق بين المحل
والاسم فقيل من وجهين احدهما ان المراد بالاسم الجامد الذي لا ينبئ عن صفه
مناسبه تصلح اضافه الحكم اليها بخلاف الخمر الدال على التخمير المناسب للتحريم
وهذا يشكل بالبر فانه يجوز التعليل به وهو جامد والثاني ان يكون المراد
التعليل بالتسميه فحرمت الخمر لتسميتها خمرا والتفاضل في البر لتسميته برا
ونحوه اذ التسميه لا اثر لها بخلاف المعنى المستفاد من المحل باشاره او تنبيه
وربما الفت الكلام ههنا الى الاسم والمسمى ثم قال وهما واحد ومتغايران والمراد
المسمى الذي هو مدلول الاسم فحكمه حكم سائر العلل ان كان مؤثرا او مناسبا علل به
والا فلا ومراد الاسم الذي هو اللفظ لم يعلل به قطعا ص وجوز الجمهور
التعليل بعلتين وادعوا وقوعه وان فورك والامام في المنصوصه دون
المستنبطه ومنعه امام الحرمين شرعا مطلقا وقيل يجوز في المتعاقب والصحيح
القطع بامتناعه عقلا للزوم المحال من وقوعه لجمع المقتضى ش يجوز تعليل
الحكم الواحد نوعا المختلف شخصا بعلل مختلفه وفاقا كتعليل اباحة قتل
زيد بردته وعمرو بالقصاص وخالد بالزنا اما الواحد بالشخص فلا خلاف في
امتناع تعليله بعلل عقليه واما بعلل شرعيه كتحريم وطي الحايض المعتده
المحرمه فعلى مذاهب احدها وعليه الجمهور جوازه مطلقا ووقوعه فان
اللمس والبول والغايط والذي يثبت بكل واحد منها الحدث والقصاص
والردة ثبت بكل منها القتل وكذلك اذا ارتضعت صغيره لبن زوجه احيك واختك

حرمت لكونك حالها وعمها دنعه وخرج المانع كل صوره على انها احكام متعد ده
كقولهم في القتل باسباب ان اشخاص القتل متعد ده وان اتحدا النوع لمحل
فان القتل في صوره واحده محال تعدده اذ هو ازهاق الروح وصوره العم
والخال يدفع كل اشكال والثاني المنع مطلقا واختاره الامدي ونقله
المنتظه صح عن القاضي وامام الحرمين والثالث يجوز في المنصوصه دون وهو راي
الاستاذ ابن فورك واختاره الامام واتباعه والرابع يجوز عقلا ولكنه
ممتنع شرعا وهو ما نقله ابن الحاجب عن امام الحرمين وقال الصفي الهندي انه
الاشهر عنه نعني الخلاف نقل الامدي وعليه جرى المصنف بانه الموجود
في البرهان حيث قال ليس ممتنعا عقلا وتشويعا ونظرا الى المصالح الكلية ولكنه
ممتنع شرعا وحاصله انه جايز عقلا لكنه لم يقع قط وذكر انه نصح الشريعه
فلم تجدد لك وقال ان المختلفين في المسايل يختلفون في العلل كاختلافهم في
الحكم كمسله الربا هذا مع انه في كتب الفروع قال في تدبير المستوله انه يصح ويكون
عتقا يوم موت السيد شبيان لكنه اعترف بانه لا اثر لبقا التدبير وكانه
انما منع اجتماع علتين معرفان او موثران حيث لا يحصل التاثير لم يجتمع وهل يجري
هذا الخلاف في التعليل بعلتين سواكان متعاقبتين ومعا او هو مختص بالمعيه
كلام ابن الحاجب يقتضي الاول والصواب عند المصنف الثاني ولهذا ضعفه بقوله
وقيل يجوز في التعاقب واجيب عليه بانه لا يلزم من سموله حاله التعاقب ان
يكون في الامه من يمنع ان للسرق والمس مثلا لبتا بعلتين وان وجد احدهما
بمفرده بل لا علة الا واحد فقط فلا يكون للحدث مثلا غير علة واحده وهذا
لا يقوله احد ثم الصحيح عند المصنف القطع بامتناعه عقلا ص والمختار
وقوع حكمين بعلة اثباتا كالسرقه للقطع والغرم ونفيا كالحيض للصوم والصلاه
وغيرها وثالثها ان يتضادا اس في تعليل الحكم بعلة مذاهب اصحها الجواز
سوا الاثبات كالسرقه فانها تناسب القطع زجرا للسارق حتى لا يعود وتناسب
التغريم جبرا لصاحب المال وفي النفي كالحيض تناسب المنع من الصلاه والصوم وغيرها
من الاحكام كالطواف وقراه القرآن ومس المصحف والمذهب الثاني المنع مطلقا

والثالث المنع ان لم يتصادا كالحيض لحرمه الصوم والصلاه دونها اذا تصادا
كما يكون مبطلا لعقد مصححا لاخر كما تاييد في الاجاره والبيع ص ومنها ان لا
يكون ثبوتها متاخرا عن ثبوت حكم الاصل خلافا لقوم س اى من اهل العراق
كما قاله القاضي عبد الوهاب كما يقال فيما اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان
نجس فيكون نجسا كلعابه يمنع كون عرق الكلب نجسا فيقال لانه مستقذر فان
استقذاره انما حصل بعد الحكم بنجاسته وقال الهندي لحق الجواز ان اريد بالعلة
المعرف وان اريد بها الموجب او الباعث فلا ص ومنها ان لا يعود على الاصل بالابطال
س لان العلة فرع هذا الحكم والفرع لا يرجع الى ابطال اصله والا يلزم ان يرجع
الى نفسه بالابطال ولهذا ضعف ماخذ الحنفي في تاويله حديث في اربعين شاة
شاة اي قيمة شاة لان القصد دفع الحاجة بالشاة او القيمة فانه كما يلزم منه
ان لا تجب الشاة عينا فان غير الشاة ليست بشاة قال السهروردي وانصف
امير المتاخرين يعني الغزالي فقال ليس هذا ردا للنص وانما يلزم ان لو جوزوا الزكاة في المنتقى
مطلقا اما الى بدل فلا خرج الشاة عن كونها واجبة فان من ادى حصة من
خيصال الكفارة المخير فيها فقد ادى واجبا وان كان الواجب يتادى بعينها
فهذا توسيع للوجوب لا اسقاط له واما تخصيص الشاة بالذكر فيجوز ان يكون
لكثرة الوجود عندهم كتخصيصه الاستنجاء بذكر الحجر مع الجواز بالمدر او لسهولة الاداء
على المالك قلت فيه رفع للنص من حيث ابطال تعلق الزكاة بالعين ونقلها
الى الذمة ولين سلم انه لا يتضمن الابطال لكنه يتضمن التعدية والحجر لغير
حكم النص يعلله لا سيما وسبق الزكاة على التعدية ص وفي عودها بالتخصيص لا التعميم
قولان س الخلاف في عودها بالتخصيص ليس هو الخلاف في تخصيص العموم بالقياس السابق ص
كما قد يوهمه بعضهم لان ذلك في قياس نص خاص اذا قابل عموم نص اخر وهذا
معناه ان العلة المستنبطة من اصل عام من كتاب او سنة هل تشترط ان لا
يعود على اصلها بالتخصيص فيه قولان الشافعي مستنبطان من اختلاف قوله في
نقض الوضوء بلمس المحارم احدهما لا نقض نظرا الى ان العلة مظنة الاستمتاع
لا سيما اذا فسر الملامسة في الاية بالجماع فهذه العلة عادت على الاصل بالتخصيص

والثاني منقض تمسكا بالعموم وكذلك وردا النهي عن بيع اللحم بالحيوان وعمومه
يقتضي عدم الفرق بين المأكول وغيره والمعنى يقتضي تخصيصه بالمأكول
لانه بيع الربوي باصله وليس بربوي لا مدخل له في النهي وللشافعي في بيعه
غير المأكول قولان ماخذهما هذا الاصل والاصح المنع تمسكا بالعموم
وانما لم يرجح المصنف شيئا من القولين لان الاصحاب لم يطردوا فيه ترجيحا
في بعض الصور لخصوصه بالمعنى كالمحارم وفي بعضها لاخصوصه كاللحم بالحيوان
وذكر الهندي في رسالته السيفية ان القولين هما القولان في تخصيص
العلة فقال ما استنبط من الحكم يجب ان لا يبطله بالكلية لانه فرعه وان
اقتضى تخصيصه فيه خلاف مبني على تخصيص العلة لان التخصيص مناف والفرع
لا ينافي اصله ثم قال قلت المستنبطه لا يجوز ان يكون مخصصه للكتاب والسنة
المتواترة وهو بنا على انه لا يجوز تخصيصها بالقياس ومذهبنا صحته وذكر
في موضع اخر ان ما ثبت عليه بالاماء وهو ترتب الحكم على الوصف لا يجوز
ان يستنبط منه تخصيص الحكم قطعا وان جوز ذلك في غيره وهو مصرح بتخصيص
الخلاف بالعلة المنصوصة وجزم في المنتصفى بان العلة اذا عكرت على
الاصل بالتخصيص لا تبطل واسبق ما اذا سبق المعنى الى الفهم فيجوز ان
يكون قرينة مخصصة للعموم قال اما المستنبطة بالتامل فيه نظر واما
عودها على الاصل بالتعميم فمحل وفاق وهو غالب الاقيسة كاستنباط
ما سوى الذكر من قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان قال
القاضي ابو الطيب الطبري واجمعوا على انه ليس لنا علة تعود على اصلها
بالتعميم الا هذا المثال وذلك جايز بالاجماع وفي ما قاله نظر ص وان
لا يكون المستنبطة معارضه بمعارض منافي موجود في الاصل قبل وفي الفرع
ش من الشروط اذا كانت مستنبطة ان لا يكون معارضه بمعارض منافي
موجود في الاصل صالح للعلية وليس موجودا في الفرع فانه متى كان في
الاصل وصفان متعارضان يقتضي كل منهما نقيض حكم الاخر لم يصح اعمال واحد
منهما الا بترجيح ومثاله قول الحنفي في البيت صوم عن قاضي بالنية قبل

ردك الهندي ان العلة هل تخصص العموم بالمعنى

اشكل على المصنف يقول الشارح

الزوال كالعمل فمقول صوم فرض فيحتاط فيه ولا ينبغي على السهوله قيل ولا
في الفرع اي ولشرط ايضا ان لا يكون في الفرع وصف معارض والا
فمتى عورضت لم يثبت الحكم لانه من حيث انه معارض منافٍ يلحقها باصل اخر
مثاله في مسح الراس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فمعارض للخصم
يقول مسح الراس فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين وانما قيد المعارض بالمنافي
مع ان المعارض ظاهر في المنافي تعميما لان المراد هنا خلافا لمن ظن
انه المراد به الاتيان بوصف اخر لا منافي وهو باطل فانه لو كان المراد
بالمعارض هنا غير المنافي لم يمتنع اجتماعهما ويكونان علتين وقد صرح المصنف
بان المعارض لا يكون منافيا فيما بعد بقوله والمعارض هنا وصف صالح الخ
اخ يعني ان قوله وقيل ولا في الفرع يقتضي ان الراجح خلافه ولا ينافيه قوله
فيما سبق في شروط الفرع بقبل المعارضة على المختار وذلك لان القول بانه
شرط في العلة ان لا معارض مشترطها في الفرع ضعيف عنده واليه
اشار بقوله وقيل وهذا ان اسقط التعارض في الفرع شرط ثبوت حكم العلة
فيه لا شرط صحة العلة في نفسها فانها في نفسها يجوز ان يكون صحيحة سواء
ثبت الحكم في الفرع ام تخلف لسبب من الاسباب اقتضى تخلفه فمن ادعاه شرطا
للعلة نفسها فقد وهم واما قبول المعارضة في الفرع فحق لان ذلك واقع
لغرض المستدل فكان قبوله والانفصال عنه حقا والحاصل ان انتفاء
المعارض في الفرع شرط ثبوت الحكم لا شرط صحة العلة فليس من قوادح
العلة في شيء وان كان من قوادح القياس قال المصنف وليس في الباب اشكل
من هذه المسئلة قال وفي الحقيقة قولنا هناك وقبل المعارضة جواب سؤال
مقدر وتقديره اذا لم يشترط نفي المعارض في الفرع فهل تقبل المعارضة وتقرير
الجواب نعم تقبل لا لكونها قدحا في العلة بل لكونها قدحا في القياس ص
وان لا يخالف نصا او اجماعا س لانهما اولى من القياس ومثال مخالفة النص
قول الحنفي المراة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير اذن وليها قياسا على بيع
سلعتها فهذه علة مخالفة لنص عليه الصلاة والسلام ايما امراة نكحت نفسها قوله

بغير

بغير اذن وليها فنكاحها باطل ومثال الاجماع قياس صلاة المسافر على صومه
في عدم الوجوب بجامع السفر الموجب للمشقة فهذه علة مخالفة للاجماع ص
ولا يضمن زيادة عليه ان بانت الزيادة مقتضاه وفاقا للامدي س اي زيادة
على النص بان يكون النص دالا على عليته وصف يزيد الاستنباط على ذلك الوصف
قيدا ثم منهم من اطلق ذلك وقال الامدي انما يشترط اذا بانت الزيادة معنى
النص واختاره المصنف وقال الهندي انما تتجه الاول لو كانت الزيادة على
النص نسخا وليس كذلك ص وان سمين خلافا لمن اكتفى بعليته بينهم مشترك
س ذهب بعضهم الى انه يجوز الالحاق لمجرد الاشتراك في وصف عام او
مطلق كقول عمر رضي الله عنه اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك
فالوا ويكفي في كون الشيء مشبها للشيء للاشتراك في وصف واحد قال الهندي
والحق الجماهير على فساده لافضائه الى التسوية بين العامي والمجتهد في اثبات
الاحكام الشرعية في الحوادث لان كل عامي جاهل بغرض الا ويعلم ان هذا
النوع اقل من الاصول في وصف عام وقد اجمع السلف على انه لابد في الالحاق
من الاشتراك بوصف خاص فانهم كانوا يتوقفون في الحادثة ولا يلحقونها
باي اصل اتفق بعد بحثهم عن الحاقها بما شاركها في وصف خاص ص ولا
يكون وصفا مقدرا وفاقا للامام س مثاله ان يقول جواز التصرف نحو البيع
والهبة والوقف والاعتاق معلل بالملك والوجود له حقيقة والتقدير
فيكون عدميا محضا وهو ممتنع فيقول الملك يعني مقدر شرعي في المحل اثر جواز
التصرف المذكور وما نقله المصنف عن الامام صحيح وعبارته في المحصول
الحق انه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافا للفقها العصريين بل قال
صاحب تنقيح المحصول انكر المصنف وجماعة تصور المقدر في الشرع فضلا عن
التعليل به ص وان لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه او خصوصه على
المختار س مثال العموم قوله صلى الله عليه وسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل
فانه دال على علة الطعم فلو قلنا التفاح ربوي قياسا على البر لجامع الطعم

فانه علة لهذا الحديث لم يصح لان النص يتناول النفاح بحكم العموم فلا يحتاج الى
القياس ثم انه قد يحكم بجعل البراءة اصلا والنفاح فرعا وليس هو باولى من العكس
ومثال الخصوص كما روي من قاء او رعف فليتوضأ فلو صلى في الفي خارج من
غير السبيلين ينتقض كالخارج منهما ثم استدل على ان الخارج منهما ينقض بهذا
الحديث لم يصح لانه تطويل بلا فائدة ص والصحيح لا يشترط القطع بحكم الاصل
ش شرط بعضهم في العلة ان تكون مستنبطة من اصل مقطوع بحكمه وهو باطل
لانه يجوز القياس على الذي ثبت حكمه بدليل ظني كخبر الواحد والبراءة الاصلية
والعموم والعموم وغيرها ص ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي ش شرط
بعضهم ان لا يكون مخالفا لمذهب الصحابي وهو ايضا باطل لانه ليس بحجة
وعلى تقدير كونه حجة فلا نسلم ارجحيته على القياس ص ولا القطع بوجودها
في الفرع ش شرط بعضهم ان يعلم وجودها في الفرع على وجه القطع وهو
ايضا باطل لانه من جملة مقدمات القياس فجاز ان يكون ظنيا كغيره من
المقدمات ص اما انتفاء المعارض فمبني على التعليل بعلتين ش قد سبق اشتراط
انتفاء المعارض المنافي واما غير المنافي ففي اشتراطه خلاف مبني على التعليل
بعلتين صدح بذلك امام الحرمين والآمدي وغيرهما ثم شرع المصنف في بيان
المراد بالمعارض غير المنافي ص والمعارض هنا وصف صالح للعلية كصلاحيته
المعارض غير منافٍ ولكن يؤول الى الاختلاف كالطعم مع الكيل في الربا لانيا في
وصول في النفاح ش اشار بقوله هنا الى ان المعارضة تطلق ويراد بها سيان
احدهما الاتيان بوصف يقتضي مقابل ما اقتضاه المستدل كما اذا اعتل بوصف
يقتضي التحريم فعارضه بوصف اقتضى الجواز وهذا هو المراد بقوله فيما
سبق المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم والثاني الاتيان بعلة صالحة
لان يتعلق بها في الحكم كما صلحت عليته المستدل وينشأ الخلاف عنها في الفرع
لا في الاصل وهو المراد بقوله هنا وصفا ينافي وصف المستدل بوصف
اخر صالح للعلية كصلاحيته وصف المعارض غير منافٍ اي في الاصل ولكن يؤول

الي الاخلال اي بين المناطرين في الفرع المعقود له مجلس المناظرة وايضاحه
انها اذا انفقا مثلا على كون البر ربويا واعتل احدهما بالطعم وبين وجه
مناسبته كان للمعترض ان يقول لم لا تعلقت بالكيل وهو ايضا مناسب
وبين ذلك واذا احتج مناسبتها وجح الي التعلق باحدهما وترك الاخر
حكم فاذا قال الشافعي التفاح ربوي قياسا على البر بجامع الطعم فللمعترض
ان يقول لم لا تعلقت بالكيل وهو ايضا مناسب فان قال ان العلة غير الطعم وجاز
ان يكون الكيل فلا يكون الكيل فلا التفاح ربويا قال اعتراضه الى النزاع
في الفرع وليس من شرط المعارضة ان يأتي بوصف يكون مناسبته او
شبهه مساويا لمناسبه او شبهه في وصف المستدل بل يجوز كونه دونه
في المناسبة والشبه اذا اشتركا في اصل المناسبة والشبه فلا يفهم من قوله
لصلاحيه وصف المعارض انه مساو له من كل وجه بل المراد اصل المساواه في
صلاحيه التعليل ص ولا يلزم المعترض نفي الوصف عن الفرع وثالثها ان
صرح بالفرق س هل يلزم المعترض بيان نفي الوصف الذي عارض به الاصل
عن الفرع فيه مذاهب احدها لا يلزمه وهو الصحيح والثاني يلزمه
لسفعه دعوى التعليل به اذ لولاه لم ينتف العله في الفرع واذا لم ينتف
ثبت الحكم فيه والثالث يلزمه ان صرح المعترض بالفرق بين الاصل والفرع
لانه اذا صرح به فقد التزمه فعليه الوفاء به حربا على قضيه التزامه والا
فلا وانما قال المصنف نفي الوصف ولم يقل بيان نفي الوصف كما عبر به ابن
الحاجب وغيره لانه حكاها عن والده رحمه الله وهي ان النفي في العله له
معنيان احدهما فعل الفاعل النفي بقول نفيت الشيء فانتفى وهذا هو اظهر
المعنيين والثاني نفس الامر فيقول نفي الشيء هكذا سمع من اللغه وعلى
هذا المعنى الثاني يكون الاثبات والنفي نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان
ويكون المراد بالاثبات الثبوت كما ان المراد بالنفي الانتفاء واما اذا
اردت بالنفي نفيك للشيء وبالاثبات اثباتك له فيكونان ضدين لا نقيضين
لانك قد لا تنفي ولا تثبت اذا ثبت هذا فقوله نفي الوصف احسن من قوله

بيان نفيه لان ابن الحاجب اراد بالنفي الاستفاء واظهر معنييه خلافه والمصنف
اراد اظهر معنييه فلذلك لم يحتج الى لفظ بيان فكان اخصر واحسن ولا
يقال ان ابن الحاجب وغيره اراد بالنفي فعل الفاعل لانهم لو اراد وا ذلك لم
يحتاجوا الى لفظ بيان بل كانت حشوا ص ولا ابدا اصل على المختار ش اي
لا يلزم المعترض ابدا اصل يتن تاثير الوصف الذي عارض به ويشهد له بالاعتبار
كما تقول العلة الطعم دون القوت بدليل الملح لان حاصل سواله نفي الحكم في
الفرع لعدم العلة او المستدل بذلك عن التعليل بذلك الوصف لجواز تاثير هذا
وهو لا يدعي عليته ما ابداه حتى يحتاج الى شهاده اصل ص وللمستدل الدفع بالمنع
والقدح والمطالبه بالتاثير او الشبه ان لم يكن سبرا وبيان استقلال ما عداه في صوره
او لظاهر عام اذا لم يتعرض للتعميم ش للمستدل دفع المعارضه بوجوه اولها
العجز بعاده زمن النبي صلى الله عليه وسلم وكان اذ ذاك موجودا او معدوما وثانيها
القدح في الوصف بان يقول ما ذكرت من الوصف خفي فلا يعلل به او غير منضبط
او غير ظاهر او غير وجودي ونحوه والمراد به هنا مفاسد العلة بطريق من طرق
افسادها وليس المراد به مطلق القدح في الدليل عليها والا لم يعطفه على المنع مع ان
المنع قدح وكذلك المطالبه بالتاثير وما بعده ومن هذا العطف يعلم انه
اراد قدحا خاصا وان اللفظ اطلق اختصارا وهذان الجوابان يشملان التعليل
بالمناسب والشبه والسبر وغيرها وثالثها تخصيص اذا لم يبن الطريق الذي
ابت بها الوصف سبرا وهو ان يطالبه بتاثير الوصف شبها كان او مناسبا اما اذا
كان ابت وصفه بطريق السبر والتقسيم فليس له ان يطالب المعترض بالتاثير
فان مجرد الاحتمال كاف في دفع السبر فعليه دفعه ليتم له طريقه السبر
ورابعها ان يبين المستدل انما عدا الوصف الذي عورض به مستقل في صوره من
الصور اما بظاهر من النصوص او اجماع فيمتنع لذلك ان يكون وصف المعترض
عليه في موضع التعليل ليلا يلزم الغاء المستقل واعتبار غيره وقوله اذا لم
يتعرض للتعميم قيد في هذا الرابع اي يشترط ان لا يتعرض للتعميم والا فيستقل
صوره المسئله لانه لو تعرض للتعميم لكان مشبتا للحكم بالنص لا بالقياس ويخرج عما نحن

فيه

صده
منع وجود الوصف في الاصل مقبول مطلقا لوعارضه طعم المطعوم بالكل لانتفى منه مقبل لان ص

فيه ويحصل بهذا اندفاع المعارضه بطريقين عامين وهما المنع والقدح وبطريق
خص بما اذا لم يكن القياس سبرا وهو الثالث وبطريق شرط ان لا تعرض فيه
للتعميم ليلا يتحيل صوره المسله وهو الرابع وهذا هو الذي في اثباته لحرف
الجر في الثالث والرابع حيث قال وبالمطالبه وبيان وعدم اثباته في القدح
ص ولو قال ثبت الحكم مع انتفاء وصف لم يكف اذا لم يكن معه وصف المستدل وقيل
مطلقا وعندي انه منقطع لاعترافه بعدم الانعكاس ش لو قال المستدل
ثبت الحكم في صوره مع انتفاء هذا الوصف الذي عارضتني به فتاره ما في صوره تشمله
على الوصف الذي ادعي هو انه العله وتاره ما في صوره لا تشمل عليه فان
كان الاول فهو كان لانه في الحقيقه قادح في وصف المعارض لعدم الانعكاس
والعكس شرط بناء على منع تعدد العلل وان كان الثاني لم يكف لانه كما يفسد
عليه المعترض كذلك يفسد عليه المستدل لان الانعكاس لازم لها لوحدان
الحكم بدون وصفها وعند المصنف المستدل منقطع حينئذ بايراد الصوره المشار
اليها لاعترافه بعدم الانعكاس عليه قال ومنقطع سواء منعنا التعليل بعلتين
او جوزناه اما اذا منعناه فواضح واما ان جوزناه فلانه بايراده الصوره التي
لم تشمل الا على وصف المعترض ولم يعلم وصفه معترف بانها قادحه والا لم يكن
لايراده اياها وجه وقدحها في وصفه كقدحها في وصف المعترض سواء اذا
قدح بها وصف المعترض كان معترفا ببطلان وصفه وذلك عين الانقطاع واشار
بقوله اذا لم يكن معه وصف المستدل الى انه يكفي اذا كان معه فشمل كلامه
الصورتين وقوله وقيل مطلقا يعني قيل انه لا يكفي مطلقا سواء اشتملت
الصوره على ما ادرها على وصفه ام لم تشمل وهذا ظاهر اطلاق ابن الحاجب
حيث قال ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة اخرى ص ولو ابدا
المعترض ما يحلف المدعي سمي تعدد الوضع وزالت فايده الالغاء ما لم يلغ المستدل
الحلف لغير دعوى قصوره او دعوى من علم وجود المظنه ضعف المعنى خلافا
لمزعمها القياس لو ابدا المعترض امرا اخر يحلف الوصف الذي الغاه المستدل ويقوم
مقامه سمي تعدد الوضع لتعدد اصلي العلة فانها تعددت باصلين لان المعترض

اورد الوصف فلما الغى عوضه باخر وصار معللا بكل منهما كقولنا في ما اذا اثنى
العبد حريتا امان مسلم عاقل فصح كالحر لان الاسلام والعقل مظنتان لاظهار
مصالح الايمان فيعترض المعترض بالحرية مدعيا انها جزؤ العلة فالعلة
امان المسلم العاقل الحر لا المسلم العاقل فقط فان الحرية مظنة الفراغ للنظر
فيكون النظر بها اكمل فلا يجوز قياس العبد على الحر فيلغيها المستدل بالماذون
له في القتال فان الحنفية واقفوا على صحة امانه فيقول المعترض خلف للحرية
في صورة الماذون فان الاذن مظنة لبذل الوسع في النظر اذ لا شاغل له وقول
المصنف وزال فايدة الالغا احسن من قول ابن الحاجب فسدا لالغا فان الالغا
لا يفسد بل هو صحيح واذا ابى المعترض بما علله فذلك اعتراف منه بصحته
ولكن اتيانه بما علله نزيل فايدته التي هي سلامه وصف المستدل لانه بنصرة
المعترض وقوله ما لم يبلغ يشير الى ان للمستدل الغا الخلف واخراجه عن درجة
الاعتبار بما من الطرق الاربعين احدها عام لكل مستدل وهو دعوى
ان الخلف الذي ذكره المعترض قاصر فان قصوره لا يخرجه عن كونه صالحا
للعلية لجواز التعليل بالقاصرة ولكونها مساوية للمتعدية اذ لا ترجح العلة
بتعديها والخلاف فيها معروف اما في التعليل بالقاصرة فسبق في القياس واما
في انه هل ترجح المتعدية او القاصرة او يستويان فذكره في باب التراجيح والثاني
خاص بمستدل سلم وجود المظنة فلا بد ان يقول الوصف الذي عارضني
به ضعيف المعنى لان ضعف معناه المعين لا تضر بعد ثبوت المظنة التي
بها التعليل والى الطريقين اشار بقوله بعد دعوى قصوره او دعوى من سلم وجود
المظنة ضعف المعنى اي فانه الغا بعدين وما في قوله ما لم يبلغ مصدرية
اي بينه عدم الغاء المستدل الخلف وقوله خلافا لمن زعم الغاءه اي زعم ان دعوى
القصور الغاء وهذا من قاله اما بناء على ان التعليل بالقاصرة باطل ان كان يعتقد
ذلك او على انها دون المتعدية عند التعارض وان رجحان وصف المستدل
كاف في رفع المعارضة وزعم ان تسليم وجود المظنة لا يدفع الالغا يضعف
المعنى وهو مذهب ضعيف واشار بقوله زعم الغاءه الى ان احدا لا يقول انها

الاذن

الغا

عبر العفو ويجوز للمستدل ذكرهما وانما يجوز للمستدل ذكرهما ويجعلهما راجعين
للخلف من تعددهما العفو فعاد الخلاف الى انهما هل هما العفو او لا فمن قال هما
العفو ادعاهما مفسدين للعفو ومن قال ليس بالعفو لا يمكنه الا دعوى عدم قبولهما
لعدم فايدتهما ص ويكفي رجحان محل وصف المستدل بناء على منع التعدد ش
سبق انه لا يشترط في الوصف المعارض كونه مساويا لوصف المستدل بل يكفي
استراكهما في اصل المناسبة او الشبه نعم اذا عارض وصف لا يكون مساويا من
كل وجه فللمستدل الدفع بان وصفه انسب واخيل او اكثر شبها ان
كان القياس شبها ويكفي رجحان وصف المستدل على وصف المعترض في دفع المعارضة
وهذا قاله المصنف بناء على اختياره منع تعدد العلل فمتى كان وصفان صالحان
للعلية تعلقنا بأولاهما وحذفنا الاخر عن درجة المعارضة الاعتبار واما
ابن الحاجب فاختار انه لا يكفي حيث قال ولا يكفي رجحان المعين اي لا يكفي في جواب
المعارضة كون الوصف المعين راجحا على وصف المعترض وذلك بناء منه على
جواز اجتماع علتين على معلول واحد فكل واحد منهما جار على اصله ص
وقد يعترض باختلال جنس المصلحة وان تحد ضابط الاصل والفرع ش كقولنا
في اللايط اوجر فرجا في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فحد كالزاني فيقال
الضابط وان كان متحدا لكن الحكمة مختلفة اذ حكمة الفرع الصيانة عن
رذيلة اللواط وفي الاصل دفع مفسدة اختلاط الانساب فقد يتفاوتان في نظر
الشرع فيناط الحكم باحدى الحكمتين دون الاخرى وعلم من ذكر المصنف
القدح باختلال جنس المصلحة هنا انه ضرب من المعارضة في الاصل لانه ابدى
خصوصية فيه كانه قال بل العلة ما ذكرت مع كونه مؤديا الى اختلاط
الانساب واسقط المصنف بذكر تعدد الوضع واختلال جنس المصلحة
هنا عن ذكرهما في القوادح ص محل حذف خصوص الاصل عن الاعتبار
ش اي بطريق من الطرق فيكون العلة القدر المشترك او بين ان حكم
الفرع مثل حكم الاصل او اكثر كما مثلنا فان الزنا وان ادى الى ضياع
المولود المؤدي الى انقطاع النسل فاللواط يؤدي الى عدم الولادة بالكلية

لعله
الترتيب

ص واما العلة اذا كانت وجود مانع او انتفاء شرط فلا يلزم وجود المقتضى
وفاقا للامام وخلافا للجمهور س اذا كانت العلة لانتفاء الحكم وجود مانع
كعدم وجوب القصاص على الاب لمانع الابوة او انتفاء شرط كعدم وجوب الرجم
لعدم الاحصان الذي هو شرط وجوب الرجم لم يلزم وجود المقتضى وهو اختيار
الامام في المحصول واتباعه خلافا للامدي وتعليل الحكم العدمي بالوصف
الوجودي يسمى تعليلا بالمانع وقال الهندي لا يخفى ان هذا الخلاف
انما يأتي اذا جوزنا تخصيص العلة فان معناه لم يتصور ان التعليل بالمانع
حينئذ لا يتصوره فصلاغ ان يكون شرطا وطابيان وجود المقتضى ام لا
وهو في هذا البنا متابع للامام وفيه نظر فقد يقول المانع من تخصيصها
ما يسمونه بالمانع هو مقتضي عندي للحكم بالعدم فالعقل الكافي في غير الاب
هو العلة في ايجاب القصاص وقتل الاب لخصوصه هو المقتضي لعدم
الايجاب ويعود الخلاف عند التحقيق لفظيا ص مسالك العلة الاول
الاجماع س المراد بالمسالك الطرق الدالة على ان الوصف علة وقدم الاجماع
على النص تبعا للبيضاوي انه مقدم عليه في العمل وقدم ابن الحاجب وغيره
النص وهو اولى لانه اصل الاجماع فاذا اجمعوا على علية وصف اجماعا
قطعيا او ظنيا ثبتت علته منا له قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان قال القاضي ابو الطيب اجمعوا ان النهي فيه لان الغضب يشغل
قلبه ص الثاني النص الصريح مثل لعلة كذا فلسبب كذا فمن اجل فحوى واداس المراد
بالنص هنا ما دل من الكتاب والسنة على العلية وهو قسمان صريح وغير البيضاوي
بالقاطع وهو ما يدل بالوضع على العلية من غير احتاج فيه الى نظر واستدلال
وله الفاظ منها لعلة كذا او بسبب كذا او لاجل كذا كقوله صلى الله عليه
وسلم انما جعل الاستيذان من اجل البصر ومنها كي كقوله تعالى كيلا يكون دولة
اي انما وجب تجسسه كيلا يتداوله الاغنيا منكم فلا تحصل للفقرا شيء ومنها اذن
كقوله عليه الصلاة والسلام لابي بن كعب وقد قال له اجعل صلاتي كلها اذن
يغفر الله لك ذنبك كله وجعل ابن السمعاني لاجل وكي دون ما قبلها في الصراحة

ظهرا

فهذا اتى المصنف بقا العقب المشعر بتراخى الرتبه ص والظاهر كاللام ظاهره
فمقدم نحو ان كان كذا قالبا فالفا فى كلام الشارع فالراوى الفقيه نحو
ش الثانى من قسمى النص الظاهر وهو ما احتمل غيرا لعليه احتمالا مرجوحا وله
الفاظ منها اللام وهى اما مظهره كقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس
من الظلمات الى النور وانما لم تكن صريحا لاحتمال الاختصاص والملك وغيره
واما مقدره نحو ان كان كذا بفتح ان كقوله تعالى غسل بعد ذلك زنيم ان كان
ذا مال وبين لان ذلك فى تقدير اللام فهى فى الحقيقه لام مقدره ولهذا جعلها
المصنف بعد رتبته المظهره ومنها الباء كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وانما
لم تكن صريحا لجواز لغير التعليل ومنها ترتب الحكم على العله بحرف الفا لانها
ظاهره فى التعقيب ويلزم من ذلك العليه غالبا لانه لا معنى لكون الوصف
علة الا ما تثبت الحكم عقبه وترتب عليه وانما لم تكن صريحا لانها قد ترد لمعنى
الواو وقد تجئ للتعقيب من غير علة ثم هى ضربان احدهما ان تدخل الفا على العله
ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وسلم فى المحرم الذى وقصته ناقته
لا تمسوه طيبا ولا تخمروا راسه فانه يبعث يوم القيمه ملبيا متفق عليه وهذا
اولى من تمثيل ابن الحاجب بقوله فانهم يحشرون فانه لا يحفظ بهذا اللفظ
وثانيهما على الحكم فى كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا
ايديهما او فى كلام الراوى مثل سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد وسواء
كان الراوى فقيها او غيره لكن هى فى كلام الفقيه اقوى من ليس بفقيه كان
الفا فى كلام الشارع اقوى دلاله على العليه فى كلام الراوى لتطرق احتمال
الخطا اليه وهذا الترتيب مستفاد من تعقيب المصنف منهم الفا وجعل ابن
الحاجب دلاله هذه الاقسام من باب التصريح وخالفه المصنف وقال ترتيب
الحكم على الوصف بحرف الفا يفيد العليه بوضع اللغه ولم تضع العرب ذلك
دالا على مدلوله بالقطع والصراحه بل بالايما والتنبيه وانما لم يجعله صريحا
لتخلفه فى بعض محاله عن ان يكون ايما وهو حيث يكون الفا بمعنى الواو
فكانت دلالته اضعف وتقوى كلام ابن الحاجب اذا كان فيه صريح شرط

او معنى شرط كالنكره الموصوفه والاسم الموصول فانه لايمكن حمل الفا
فيها على الواو العاطفه اذ العطف لايحسن قبل تمام الجمله ومن هنا يظهر
لك انه لا يصح تمثيلهم للظاهر بقوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا
مراجيا ارضا ميته فهي له لان الاول فيه معنى الشرط والثاني صريحه فيكون
نصا في اعتبار الوصف المذكور نعم جعل ابن الحاجب سهى فسجد وزنا ما عز فرجم من
امثله الصريح وهذا ليس بمسلم له على انه قد يقال في الاول وان كان نصا
في الاعتبار فليس نصا في الاستقلال بل يجوز ان يعتبر جزء اخر لم يذكر كقوله
تعالى اذا قمتم الى الصلاه فاغسلوا والقيام لا يستقل بالوجوب بدون الحدث
ولكن قوله والسارق والسارقه فاقطعوا والسرقه لا يستقل بالوجوب نعم
هو ظاهر في الاستقلال او هو الاصل في الاتباع والفا في اللسان متبعه
للثاني الاول وانما يكون ذلك حقيقه عند الاستقلال **تنبيه** اطلقوا
ان هذه الصيغ من قسم الظاهر وهو ما عتاد الاصل لكن قد يدل بالصريح وذلك
منها اذا تعذر حملها على غير التعليل في بعض المواضع لدليل خاص فيصير نصا في
التعليل ذكره بعض الجدليين قال وذلك حيث يكون حملها على غير التعليل
يودي الى حمل كلام الشارع على الركيك المستهجن فحينئذ يحمل عليه ويصير نصا
في التعليل قلت وكذا اذا كان فيه صريح شرط او معناه كما سبق ص ومنه
ان واذ وما مضى من الحروف ش مجيء ان للتعليل كقوله تعالى انك ان تذرهم
يضلوا عبادك وقوله عليه الصلاه والسلام الثلث والثلث كثير انك ان تدع
تذر ورثتك اغنياء خير وقد ذكر التبريزي في السبع محيا للتعليل وسبقه اليه
ابن الانباري وما لم يذكره الاصوليون اذ قال ابن مالك يجيء حرفا للتعليل
كقوله تعالى واذا عتزلتموهم وما يعبدون الا الله فاووا الى الكهف اذكروا
نعمه الله عليكم اذ جعل فيكم انبيا ومن احروف اخر سبقت في فصل الحروف
فليراجع ص الثالث الايماء وهو اقتران الوصف الملفوظ وقيل او المستنبط
بحكم ولو مستنبطا لولم يكن للتعليل هو او نظيره كان بعيدا ش الايماء هو الاشاره
الى التعليل عبارة عن اقتران الوصف بحكم لولم يكن للتعليل هو اي الوصف

او نظيره

او نظيره كان ذلك اي ذلك الاقتران بعيدا من الشارع يرى عنه فصاحته
فالوصف سباني امثلته والتقدير في النظير كقوله لمن سالته الخ عن ايما اراب
لو كان عليه دين فقضيته اكان ينفعه فقالت نعم فنظيره في السوال كذلك
وفيه تنبيه على الاصل الذي هو دين الادمي والفرع وهو الحج الواجب عليه
والعلة وهي قضاء دين الميت واشار بقوله قيل الى انه اختلف في افادته
العلية اذا ذكر الوصف والحكم معا فان ذكر الحكم صريحا والوصف
مستنبط كما في اكثر العلل المستنبطة نحو لا تبيعوا البر بالبر او بالعكس
اي ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل واحل الله البيع فان الوصف
الذي هو حل البيع مصرح به والحكم وهو الصحة غير ملفوظ به بل مستنبط من
الحل فانه يلزم من حله صحته فاختلفوا على مذاهب ثالثها واختاره الهندي
ان الاول وهو التلفظ بالوصف انما الى تعليل الحكم المصرح به لا العكس بل
ادعى بعضهم الاتفاق على ان الثاني ليس ايما ومال اليه الهندي وقال الحلاف
فيه بعيد نقلا ومعنى لانه لا ينبغي ان يكون العلة والايما متلازمين لا ينفك
احدهما عن الاخر ص لحكمه بعد سماع وصف وكذكره في الحكم وصفا لو لم
يكن عله لم يفد وكتفريقه بين حكمين بصفة مع ذكرها او ذكر احدهما او
شرط او غاية او استثنا او استدراك وكترتيب الحكم على الوصف وكمنعه
مما قد يفوت المطلوب ش الايما على خمسة اوجه احدها ان الحكم عقب
عله بصفة المحكوم عليه وقد انهي اليه المحكوم عليه حاله كقول الاعرابي
واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة رواه ابن ماجه واصله
في الصحيح فانه دليل على ان الوقاع علة للتكفير كانه قال اذا واقعت فكفر
او اعتق رقبة لكونك واقعت اذ الامر بالعتق ابتدا من غير ترتيب بعيد
وقد ثبت ان الوصف اذا رتب عليه الحكم في كلام الشارع بفا التعقيب تحقيقا
فانه يكون علة كذلك اذا رتب عليه بالفا تقديرا ثانيها ان يذكر
الشارع في لفظه وصفا لو لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فايدة فذلك يدل
عليه اما والا كان ذكره عبثا كقوله انك تدخل على بني فلان وعندهم هرة

فقال عليه الصلاه والسلام انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم او
الطوافات وفي هذا الحديث جهتان يدلان على التعليل بما ذكرنا وتقدم
فان تالثها ان يفرق صلى الله عليه وسلم بين شيئين في الحكم اما بذكر
صفة فاصله فهو تنبيه على ان الوصف الفاصل هو الموجب للحكم الذي
عرف به المفارقه ثم تارة يذكر القسمان كقوله للفرس سهمين وللرجل
سهم رواه البخاري وتارة يقتصر على ذكر احدهما مثل الغايل لا ارث واما
ان يفرق بينها بصيغه الشرط كقوله اذا اختلف الجنسان او الغايه
كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن او الاستثنا فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون او الاستدراك كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن لا يواخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان التعقد
عله المواخذه والمعتمد في هذا النوع على انه لابد للتفرقه من قايد وجعل
الوصف سبب التفرقه قايد والاصل عدم غيره رابعا ترتيب الحكم على
الوصف كذا اطلق المصنف وفي المزاج قيده بالغا وحسن ذلك منه لانه
لم يذكر الغا في قسم النص وابن الحاجب ذكر الغا في قسم النص وجعل
هذا من الايما لكن عبر عنه بقوله ذكر وصف مناسب مع الحكم ومثله
بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فان فيه ايما الى
ان الغضب علة لانه يشوش الفكر والاحسن في هذا المقصود عبارة ابن
الحاجب والفرق بين العبارتين ان الوصف تارة يعتبر من جهة خصوصه
وتارة من جهة عمومه وان يشير فقيل تارة يكون الوصف مذكورا وتارة
لا يكون فالاول هو المعبر عنه بترتب الحكم على الوصف وقد سبقت امثلته
والوصف فيها كلها مذكور وهذا جعلت في قسم الظاهر الملفوظ به والثاني
هو المعبر عنه بذكر الوصف المناسب مع الحكم فانه يشعر بان الغضب
علة لكنا نعلم ان خصوص كونه غضبا لا مناسبة فيه فيلزم ان يكون
معتبرا من جهة عمومه وهو كونه مشوشا للفكر وهذا الوصف غير مذكور
لكنه مناسب فيلزم ان يلحق به ما في معناه من الجوع والحقنه وغيرها وظهر

بهذا ان العله في الحقيقه انما هي التشويش لا الغضب خلافا لما وقع في عباره
كثير من الناس وقال الامام فخر الدين لا ملازمه بين التشويش والغضب
لان التشويش انما يبتدا عن الغضب الشديد لا عن مطلقه لان مطلق الغضب
لا يمنع فلا يصلح للدلاله على العليه والجواب ان وصف الغضب مظنه
التشويش الذي هو الحكمه ولما كانت الحكمه التي هي تشويش الذهن غير منضبطه
علق الحكم على مظنتها وهو الغضب كالسفر مع المشقه حاسمها اذا نهى
عن فعل يمنع الاتيان به حصول ما تقدم وجوبه علينا كان ايما الى ان
عليه ذلك الشيء كونه مانعا من الواجب لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر
الله وذروا البيع فانه لما اوجب السعي ونهى عن البيع مع علمنا انه لو لم يكن
المنهي عنه لمنعه من السعي الواجب لما جاز ذكره في هذا الموضع لكونه مخلا
بالفصاحه دل على اشعاره بالعله وقال الغزالي انه يستفاد من السياق فان
الايه لم تنزل لبيان احكام البياعات بل لتعظيم شان الجمعه ص والاشتراط
مناسبه الموحي واليه عند الاكثر ش في لفظ اشتراط المناسبه في صحة العله
الا مما مذاهب احدها يشترط مطلقا واختاره الغزالي لان تصرفات العقلا
المستندة الى التعليل لا تعدى التعليل بالحكمه فيقبح اكرم الجاهل والاهن
العالم والثاني لا مطلقا لان العله بمعنى المعرف وعزي للاكثرين والثالث
واختاره ابن الحاجب ان فهم التعليل من المناسبه كما في قوله لا تغضب الغاضي
وهو غضبان اشترطت المناسبه لامتناع فهم التعليل فيه بدون فهم
المناسبه وان لم يفهم التعليل منها لم يشترط لامتناع وجود المناسبه من غير
فهم التعليل واعلم ان هذا الخلاف انما هو بالنسبه الى انه هل يشترط
ظهور المناسبه والا فلا بد منها في نفس الامر قطعا للاتفاق على امتناع
خلو الاحكام من الحكمه اما وجوبا او تفضلا على الخلاف الكلامي ص الرابع
السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال ما لا يصح فيبقى الباقي
س اي للعليه للتهي بذلك لان الناظر في العله يقسم الصفات ويختبر صلاحيه
كل واحد منها للعليه والسبر في اللغه الاختبار لا يقال كان الاولى ان

وحسنة يكون الحكم بنفي وصف لخروج مستند الاظهر وهو الاول عدم العلم

ان يقول التقسيم والسبر لانه يقسم ثم يسبر لا نا نقول ما ذكره اولي قولكم
لم نسلم الي اخره صحيح لكنه نافي سبر لانه لسبر المحل او لا هل فيه اوصاف
او لا ثم يقسم ثم يسبر ايضا فيكون السبر والتقسيم علما علي السبر في الاصل فيكون
من باب التسمية بالمعطوف والمعطوف عليه ص وبقي قول المستدل بحث
فلم اجد او الاصل عدم ما سواها س من طرق نفي العلة قول المستدل وهو
اهل لغة بحث فلم اجد سوي الاوصاف المذكورة لانه اذا كان عدما اهلا
للنظر غلب علي الظن انتفاء ما سوي المذكور اي الا ان يدل الدليل عليه
والاصل عدم ذلك الدليل فانه يحصل ظن الحصر فما ذكره فان بين المقترن
وصفا اخر لزم المستدل ابطال كونه علة حتي يتم الاستدلال هذا كله في
حق الناظر وحينئذ يكون الحكم بنفي وصف اخر مستندا الي الظن بعدمه لا الي
عدم العلم بل والمجتهد يرجع الي ظنه ص فان كان الحصر والابطال قطعيا
فقطعي والا فظني س متي كان الحصر في الاوصاف دليل ابطال بعضها
قطعيا فتعليل الناظر بالوصف الباقي وحكم المجتهد قطعي وقوله
والا يشمل صورتين ان يكونا ظنيين احدهما ظني والاخر قطعي اي فتعليل
الناظر بالوصف الباقي وحكم المجتهد به ظني ص وهو وجه للناظر
والناظر عند الاكثر وثانيها ان اجمع علي تعليل ذلك الحكم وعليه
امام الحرمين ورابعها للناظر دون المناظر س الضمير يرجع الي اقرب
مذكور وهو الظني فانه متي كان الحصر والابطال قطعيا كان دليلا قطعيا
بلا خلاف واما اختلفوا في الظني علي مذاهب احدها انه حجة مطلقا
لانه يثير عليه الظن واختاره القاضي ابو بكر وقال انه من اقوي ما تثبت به
العلل والثاني ليس بحجة مطلقا وحكاه في البرهان عن بعض الاصوليين
والثالث حجة بشرط انعقاد الاجماع علي تعليل حكم الاصل علي الجملة واختاره
امام الحرمين قال فاذا اجمعوا علي كون المحل معللا فضبط السبر ان
ما بقي علته اذ في تقدير بطلانه وقد بطل غيره خطأ اهل الاجماع قيل له
فالقائلون بعض الامة قال بل منكر القياس من العلماء والرابع انه حجة

ش اي اذا حصل الظن بشيء من ذلك فلا يكلف بوقفه وكان مواخذا بالواجب ظنه

لم

ليس

للناظر

للناظر واختاره الامدي ص فان ابدي المعترض وصفا ان لم يكلف بيان
صلاحيته للتعليل ولا ينقطع المستدل حتى يعجز عن ابطاله ثم اذا تم السبر بركنيه
وهو الحصر ظاهرا وابطال سائر الاقسام فللمعترض ان يبدي وصفا اخر لم يدخل
في حصر المستدل وكفيه ذلك ولا يحتاج الى بيان كونه علة او صالحا للتعليل
وعلى المستدل ابطال التعليل به لانه دليله الا بذلك والا فيحتمل ان يكون
ما ابداه المعترض ولا يعد المستدل منقطعا بمجرد بيان المعترض وصفا اخر
لم يعجز عن ابطاله فانه لم يدع القطع بالحصر بل يجوز ان يكون ثم وصف اخر
مندرج سبره فاذا ظهر فيها لم يبطله لم يتعين ما استبقاه وانما يلزم من ذلك
انقطاع المستدل فيما يقصده من التعليل بالوصف الباقي اذ غايته منع مقدمة
من مقدمات دليله وقيل ينقطع لانه ادعى حصرا ظهر بطلانه قال المصنف
وعندي انه ينقطع ان كان ما اعترض به مساويا في العلية لما ذكره في حصره
وابطله لانه ليس ذكر المذكور وابطاله اولى من ذلك المسكوت عنه
المساوي له وان كان دونه فلا انقطاع له لانه له ان يقول هذا لم يكن عندي
مخيلا البتة بخلاف ما ذكرته وابطلته ص وقد سقفان على ابطال ما عدا
وصف فيكفي المستدل الرد بينهما ش لو اتفق الحصر على الحصار العلة
في وصفين وابطال ما عداهما لم يحتج المستدل الى ذكر ما اتفقا على بطلانه
في التقسيم بل يرد دين الباقي وثبت ان العلة احدهما ولو قال اتفقنا على هذا
معللك وان العلة فيه احد المعنيين اما المعنى الذي ذكرته انا او الذي
ذكرته انت ومع علتي مرجح كذا قال القاضي ابو الطيب في مناظرته مع ابي
الحسن القدوري لا يكفي فان نفاتي معلل ان العلة احد المعنيين لا يكفي
في الدلالة على صحة العلة لان اجماعنا ليس بحجة وانما يتم الحجة باجماع
الامة وقال القدوري يكفي ذلك لقطع المنازعة ص ومن طرق الابطال
بيان ان الوصف طردي ولو في ذلك الحكم كالذكورة والانوثة في العتق
ش اي من طرق ابطال كون بعض الاوصاف علة بيان ان الوصف
طردي من جنس ما علم من الشارع الغاؤه اما مطلقا اي في جميع احكام الشرع

كالطول والقصر فانه لم يعتبر في القصاص ولا الكفاءة ولا الارث ولا العتق
ولا التقديم للصلاة ولا غيرها فلا يعلل به حكم اصلا او بالسبر الى ذلك
الحكم كالذكورة في احكام العتق اذ هي ملغاة فيه مع كونها معتبرة في الشهادة
والقضاء ولا به النكاح والارث فلا يعلل باثنى من احكام العتق وقد نازع
في هذا بان الشارع اعتبرها في حصول الاجر فروي الترمذي من اعتق عبدا مسلما
اعتقه الله من النار ومن اعتق امتين مسلمتين اعتقه الله من النار ص ومنها ان
لا يظهر مناسبة المحذوف ويكفي قول المستدل بحثت فلم اجد مناسبة فان
ادعى المعترض ان المنفي كذلك فليس للمستدل بيان مناسبته لانه انتقال
لكن يرجح سبره بموافقة التعديه ش من طرق الابطال ان لا يظهر مناسبة
الوصف المقصود حذفه بعد البحث واذا لم يظهر مناسبته سقط عن درجة
الاعتبار ويكفي ان يقول المناظر بحثت فلم اجد مناسبة بينه وبين الحكم لغلبة
الظن بذلك فان ادعى المعترض ان الوصف المنتفي كذلك لاني بحثت فلم اجد
مناسبة بينه وبين الحكم لغلبة الظن بذلك فان ادعى المعترض ان الوصف المنتفي
كذلك لاني بحثت فلم اجد مناسبته بينه وبين الحكم تعارضا وليس للمستدل
بيان مناسبته لانه حينئذ انتقال من السبر الى المناسبة لكن المستدل يحتاج
الى اثبات مرجح يترجح به سبره على سبر المعترض بان يبين ان سبره موافق لتعديه
الحكم وسبر المعترض قاصر وهو بنا على ان المتعديه ارجح من القاصره وهو
المختار وقد نازع بعضهم في الترجيح بان المعترض اذا قال بحثت عن المستبقى
فلم اجد له مناسبة فلا يخلوا اما ان يتعرض الى نفي مناسبة المحذوف ايضا
او يسكت فان كان الاول كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب فكل منهما سبر المحذوف
والمستبقى سبرة المعترض فلم يجد مناسبا والمستدل لم يسبره فكيف يرجح عدم
السبر على السبر او سبر واحد على سبرين وكل منهما يفيد بحثت فلم اجد مناسبا
ويمكن الجواب على ثبوت مقدمته وهو انه لما ثبت ان الاحكام معللة وكان سبر
المستدل يؤدي الى ان كان الثاني وهو اثبوت العلة وتعدي الحكم الى الفرع
وسبر المعترض الى قصور الحكم على محله لعدم ظهور علته كان سبر المستدل

اول

اولي وان كان الثاني وهو بيان عدم مناسبه سبر المستبقي والسكوت
عن المحذوف اوادعي نقيضه للعله ان المعترض حصر الاوصاف فقد تعارض
الشبران فكيف تقدم سبر المستدل عليه لايقال يمكن ان يكون الوصف
المحذوف قاصرا والمستبقي متعديا في سبر المستدل خلاف المعترض فكذلك
رجح سبر المستدل عليه لانا نقول المسئله عامه وهذا جزئي ولاتثبت المسئله الكليه
بمثال جزئي ص الخامس المناسبه والاخاله ويسمي استخراجها تخريج المناط
وهو في الاصطلاح تعيين العله بابدا مناسبه مع الاقتران والسلامه عن
القوادح كالاسكار س سميت بالاخاله لانه بالنظر اليه يخال انه علته
اي يظن واستخراج المناط لانه ابدا مايناط به الحكم اي علق عليه وهو
تعيين العله اي في الاصل بابداء مناسبه بينها وبين الحكم مع اقتران الحكم
للوصف والسلامه عن القوادح فخرج بقوله بابدا المناسبه تعين العله بالطرد
وهو ماعري عن المناسبه وكذا تعيينها بالشبه وان الحاجب قال مراده الاصل
لتخرجه فان مناسبته بالتبع وقوله مع الاقتران قد نادى ان الحاجب وهو
لبيان اعتبار المناسبه لا لتحقيق ماهيتها بدليل قولهم المناسبه مع الاقتران
دليل العليه ولو دخل الاقتران في ماهيه المناسبه لما صح هذا ومثله بالاسكار
في تحريم الخمر فان تحريمه منصوص وعلته غير منصوص عليها ولكن استنبطها الامه
بالنظر والاجتهاد فان الاسكار لكونه مزيلا للعقل المطلوب حفظه يناسب
التحريم ط المقتضي ايه النبيذ وهذا هو الاستنباط القياسي الذي عظم الخلاف
فيه وانكره اهل الظاهر وغيرهم وقيل في هذا التعريف دور لان معرفه ابدا
المناسبه تتوقف على معرفه المناسبه فكيف يعرف بها وجوابه ان المناسبه المذكوره
في التعريف لغويه بمعني الملايمه فلا دور ص وتحقق الاستقلال بعدم
مساواه بالسبر س اي ولايكفي قوله بحثت فلم اجد والا للزم الاكتفاء به
بذلك ابدا في كل مسئله خلافيه ولا قايل به بخلافه فيما سبق حيث اكتفي به بذلك
في جانب النفي لانه لاطريق له سواه ص والمناسب الملايم لافعال العقلاء
عادةً وقيل مايجلب نفعا اويدفع ضررا وقال ابوزيد مالو عرض على العقول

على

لتلقته بالقبول وقيل وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه
ما يصلح كونه مقصودًا للشارع من حصول مصلحة او دفع مفسدة س المناسب
له بيانات احدها الملايم لافعال العقلا في العاده اي ما يكون بحيث
يقصد العقلا تعقله على مجاري العاده لتحصيل مقصود مخصوص كما يقال
هذه اللولوه مناسب بين اللولوه وهذه الجبه مناسبة هذه العمامه والثاني
ما جلب نفعًا او يدفع مضره والمراد بالنسبه للعبد لتعالي الرب عن التضرر
والانتفاع وعليه اقتصر في المراح والامام ذكر العشرين واختلافها باختلاف
قول الناس في تعليل افعال الله فمن اباه قال بالاول ومن قال به قال بالثاني
ولما كان الحق قول الاشعري عدم التعليل صدر المصنف به الثالث
قول ابي زيد قال في البديع وهو اقرب الى اللغه وبني عليه امتناع الاحتجاج
على الخصم بالعله في تمام المناظره دون النظر لامكان ان يقول الخصم هذا التقاه
عقبا بالقبول وليس الاحتجاج على تلقي عقل غيري له اولى من الاحتجاج على ذلك
الغير بعدم تلقي عقلي له بالقبول ومنهم من اعتنى به وقال الحاكم ليس عقله
ولا عقل مناظره بل العقول السليمه والطباع المستقيمه فاذا عرض عليها
وتلقته اتهض دليلا على مناظره الرابع للامدي وابن الحاجب بالظاهر
المنضبط احترازًا عن الوصف الخفي وما لا ينضبط فانه لا يسمى مناسبًا وما يصلح
كونه مقصودًا فاعل لحصل احترازًا عن الوصف المتبقي في السبر والمداري
الدوران وغيرهما من الاوصاف التي تصلح للعليه ولا تكون مقصوده بالمعنى
المذكور وهو حصول المصلحة او دفع مفسده وقوله من حصول مصلحه
او دفع مفسده بيان لما فيما يصلح واعلم ان قوله وصف جري على الغالب
والا فقد سبق ان لعله تكون حكما شرعيا ووصفا عرفيا ولغويا فلو قال معلوم
لعم ذلك ص فان كان خفيًا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنه ش
الضمير في كان يعود للوصف اي فان كان الوصف الذي يحصل من ترتب
الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لا يعلم فكليف يعلم به الحكم
فامتنع التعليل به فالطريق ان نعتبر ملازمه اي نعتبر وصفًا ظاهرًا

لقوله

منضبط

منضبط ملازم الوصف الخفي لغير المنضبط اي يوجد بوجوده ويعدم بعدمه ويجعل
معرفا للحكم وهو المظنه اي مظنه المناسب كالسفر للمشقه فان المناسب لترتب
الرخص واعتبارها في نفسها متعذر لعدم انضباطها فنيط الترخص بلازمها
وهو السفر ص وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص
وقد يكون محتملا سواء كالحد الخمر او نفيه ارجح كنكاح الايسه للتوالد والاصح جواز
التعليل بالثالث والرابع كجواز القصر للمترفه س لحصول المقصود من
شرع الحكم مراتب احدها ان يحصل يقينا كالبيع فانه اذا كان صحيحا حصل
منه الملك الذي هو المقصود يقينا الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص للازجار
فان مشروعيته تعلل الاقدام على القتل وليس قطعيا لتحقق الاقدام عليه مع شرع
القصاص كثيرا الثالث ان يكون حصول المقصود من شرع الحكم ونفي الحصول
منه متساويين قال في البديع ولا مثال له على التحقيق ويقرب منه ما مثل ابن
الحاجب بالحد على الشارب لحفظ العقل فان حصول المقصود من ذلك مساو
لنفيه لان كره المجتنين له مساو لكره المقدمين عليه الرابع ان يكون
راجح المقصود من شرع الحكم ارجح من حصوله كنكاح الايسه لصلاحه للتوالد فانه
وان امكن حصول الولد منها عقلا غير انه بعيد عادة فكان نفي المقصود في حصول
هذه الصورة ارجح من حصوله فاما الاولان فظاهر كلام المصنف لانعان على
الاعتبار بهما من القائلين بالمناسبه وهو كذلك واما الثالث والرابع فقيل
لا يعلل بهما اما الثالث فلتردده بين حصول المقصود وعدمه من غير ترجيح وكذا
الرابع لرجحان نفي المقصود على حصوله والاصح عندنا وفاقا لابن الحاجب الجواز
فان للشرع مظنه المشقه وقد اعتبر وان ينفي الظن في الملك المترفه فدل على
الاكتفاء في صحه التعليل لمجرد احتمال المقصود وقال في البديع واما الاحيزان
فاتفقوا على اعتبارهما اذا كان المقصود ظاهرا من الوصف في غالب صور الجنس
والا فلا ص فان كان قاليا قطعا فقالت الحنفيه يعتبر والاصح لا يعتبر سواء
لا تعبد فيه كحوض نسب الشرقي بالمغربيه وما فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها
بآيسة في المجلس س لو كان المقصد من شرع الحكم قاليا قطعا في بعض صور المادة

مع حصوله في غالب الصور كلحوق نسب الشرقي بتزويج مغربيه توكيلا فات لولد مع
القطع بان الولد ليس منه وان كان لحوق الولد بالزوج ظاهرا وفيما علا هذه الصوره
وكذلك صوره الاستبرا فانا نعلم قطعا عدم العلوق منه في الاولى وبراءه
الرحم في الثانيه فلا وجه لاعتباره لان شرع الحكم مع انتفا الحكمه لا يكون مفيدا
وانما اوجب اصحابنا الاستبرا واكماله هذه المجرد تعلل الملك على ما عرف في
الفقهات وهو يؤول الضرب من التعبد فلهذا غاير المصنف بينه وبين الاولى
وليستحضر قوله في شرايط العله فان قطع بانتفايها الى اخره وتحقيقه مع هذا ص
والمناسب ضروري فحاجي فتحسيني والضروري لحفظ الدين فالنفس والعقل
فالنسب فالمال فالعرض س المناسب اما ان يكون في محل الضروره او الحاجه او لا
في محل الضروره ولا الحاجه بل كان مستحسنا في العادات وهو التحسيني واستعد
من عطف المصنف بالفا ترتيبها هكذا في التقديم عند التعارض ومثال
اجتماعهما في وصف واحد هو ان نفقه النفس ضروريه والزوجه حاجيه
والاقارن تتمه وتكمله ولهذا قدم الاول فالاول الاول الضروري وهو
اعلاها في افاده الوطن الاعتبار بما تضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسه التي
روعيت في كل مسلة ووجه الحصر فيها مستفاد من العاده وهي المجموعه في
قوله تعالى على ان لا يشركن بالله شيا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن اولادهن
ولا ياتين ببهتان يفترينه بين ايديهن وارجلهن فحفظ الدين كقتل الكافر وعقوبه
الداعين الى البدع والنفس كالقصاص والعقل كحد الشرب والنسب كحد الزاني
والمال كعقوبه السارق والمحارب هذا ما ذكره الاصوليون وزاد المصنف سادسا ذكره الطوفي ايضا
وهي العرض ففي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم قال في خطبته محجه الوداع
ان دماكم واموالكم واعراضكم عليكم حرام الحديث وما من مصنف في الشرعيات
الا وفيه تحريم الاعراض وهو امر معلوم من الدين بالضروره وحفظه لحد
القذف اما كونه من الكليات فمسلم اخر يحتمل ان يجعل في رتبه الاموال فيكون في
رتبه الاموال فيكون في رتبه ادنى الكليات واليه اشير عطف المصنف فيه

بالواو

مواضع
كل مسلة

بالواو دون الفاء ويحتمل ان يجعل دونها فيكون من اللحوق بها والظاهر ان
الاعراض سفادون فيها ما هو في الكليات وهي الانساب وهي ادفع من الاموال فان
حفظ النسب يحرم الزنا قاذف ويحرم القذف المودي الى الشك المودي الى اسقاط
الحلق ونسبتهم الى ابايهم اخري ويحرم الانساب معدم على الاموال وفيها ما
هو دونها وهو ما هو من الاعراض غير الانساب ص ويلحق به مكمله لحد قليل المسكر
س يلحق بالضروري مكمل الضروري كالمبالغه في حفظ العقل بتحريم شرب قليل
المسكر واحد عليه ووجه كونه مكملا ان الكثير من المسكر منشد للعقل ولا
يحصل الابا فساد كل واحد من اجزايه فحد شارب القليل لان القليل متلف لجزء من
العقل وان قل ومثله المبالغه في حفظ الدين بتحريم البدعه وعقوبه المبتدع
والمبالغه في حفظ النسب بتحريم النظر والمس والتعزير عليه ص والحاجي
كالبيع والاجاره وقد يكون ضروريا كالاجاره لتربيه الطفل س الثاني ما يكون
في محل الحاجه كتحويز البيع والاجاره والقراض ونحوها فليست ضروريه اذ
لا يلزم من فواتها فوات شئ من الضروريات الخمس لكن الحاجه داعيه اليها
وادعى امام الحرمين ان البيع ضروري فان الناس لو لم يبادلوا ما بايديهم لجر ذلك
ضرورا فيلحق بمتروعيه القصاص وقوله وقد يكون اي قد يرتقي بعضها الى حد
الضرورة وهذا نادر ولهذا ابقي فيه بعد ومثله تمكين الولي من شرا المطعوم
والملبوس للطفل ص ومكمله كخيار البيع س يلحق بالحاجي مكمله كالخيار في البيع فانه
شرع للتروي وان كان اصل الحاجه حاصله بدونه ص والتحسيني غير معارض
للقواعد كسلب العبد اهليه الشهاده والمعارض كالكتابه س الثالث التحسيني
وهو قسمان احدهما ما لا يعارضه قاعده معتبره كسلب اهليه الشهاده عن العبد
لانه نازل القدر والشهاده منصب شريف فلا يليق بحاله والثاني ما يعارضها
قاعده معتبره كالكتابه فانها وان كانت مستحسنه في العادات لكن احتمل
الشرع فيها خرم قاعده ممهده وهي بيع الرجل ماله بماله ص ثم المناسب ان
اعتبر بنص او اجماع عين الوصف في عين الحكم فالمؤثر وان لم تعتبر بهما بل بترتب
الحكم على وفقه ولو باعتبار جنسه في جنسه فالملايم وان لم يعتبر فان دل

امتناع ف

الدليل على العلية فلا يعلل به والا لهو المرسل نص الوصف لحسب شهادة
الشرع له بالاعتبار وعدمه ينقسم ثلاثة اقسام لانه اما ان يعلم انه اعتبر او الغاء
او لا يعلم واحد منهما الاول المعتبر وهو اما ان يعتبر عين الوصف في عين الحكم بنص
او اجماع او ترتيب الحكم على وفقه في اصل بنص او اجماع فالاول هو المؤثر سمي بذلك
لظهور تاثيره فيها فانه اذا ثبت بالنص او الاجماع ان الوصف مؤثر لم يحتج الى المناسبة
حتى لو ثبت بها ان ايلاج الفرج في الفرج المحترم مؤثر في وجوب الحد وجدنا هذا
المعنى في اللائط حكمنا بالحد وان لم نجد فيه مناسبة حفظ الانساب مثال
اعتباره بالنص من الذكر فان الشارع اعتبر عين من المتوضي ذكره في عين الحدث
بنصه عليه في قوله من مس ذكره فليتوضا ومثال اعتباره بالاجماع الصغر
فانه اعتبر عينه في عين ولاية المال بالاجماع وقول المصنف بنص او اجماع تابع
فيه ابن الحاجب وغيره وهو عرج ما علم اعتباره بطريق الايماء والتنبيه وحكي
الهندي فيه خلافا منهم من جعله قسم المؤثر ومنهم من جعله قسم الملائم الثاني
ان لا يعتبر عين الوصف في عين الحكم بالنص او الاجماع بل بترتيب الحكم على وفقه
فقط اي بيت معه في المحل من غير نص ولا اجماع على كونه علة لعين الحكم المرتب
عليه وذلك صادق على ثلث صور ان يعتبر بالنص وبالاجماع عين الوصف في
جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنس الوصف في جنس الحكم وهو الملائم لكونه
موافقا لما اعتبره الشرع وهذه الثلثة مستفاده من قول المصنف وان لم تعتبر بها
فاعل لتعتبر هو ما سبق في قوله عين الوصف في عين الحكم واشتمل هذا على صور
الثلاث وصرح منها بالثالث بقوله لانه ابعدها فانه يكون في تعليل الاحكام بالحكمة
التي لا تشهد لها اصول معينة ومثلوه بحد القذف مع حد الشرب فان الشرب مظنة
الافتراء كان اكلوه بالاجنبية مظنة وطيها فالحق حد الشرب بحد القذف اقامه
للشرب مقام الافتراء الذي هو مظنة الافتراء فقد اثر جنس المظنة في جنس الحكمة
ومثال تاثير عين الوصف في جنس الحكم ثبوت ولاية النكاح على الصغيرة كثبوت ولاية
المال فالوصف الصغر وهو واحد والحكم الولاية وهو جنس فاعتبر عين الصغر
في جنس الولاية ومثال تاثير جنس الوصف في عين الحكم المشقة فانها جنس اثرت في

نوع وهو اسقاط صلاة ايام الحيض بالكليه واما في السفر فاسقاط شطر
الرباعيه وهذه الانواع متفاوته فتاثير النوع في الجنس مقدم على تاثير الجنس
في النوع وهو مقدم على تاثير الجنس في الجنس وقول المصنف ان لم نعتبر بهما
يوهم استراط بقي اجتماعهما وليس كذلك غير ان وضوح ان كلام النص
والاجماع جميعه بمفرده يزيل هذا الاوهام وايضا فالضمير بعد المتعاطفين يا و
يجب افراده الثاني ان يعلم ان الشارع الغاه فلا يعلل به بالاتفاق
لقول بعضهم لبعض الملوك وقد سأله عن وقاعه في رمضان فافتاه بصوم شهرين
متتابعين وقال لو افتيته بالعتق لاستخفه في مقابله سهوه بالجماع لاتساع
ماله وانتهاك حرمه الشهر كلما شاء فكانت المصلحه في الصوم ليتزجر فهذا وان
كان مناسبا لكن الشرع الغاه باطلاقه اجاب الترتيب على كل مكلف من غير فرق
بين الملوك الثالث ان لا يعلم ان الشرع اعتبره ولا الغاه فهو المرسل وسمي
بالمصالح المرسله فان قيل يلزم على هذا ان يكون كل مرسل ملائما لان كل مرسل لابد
ان يكون مشتملا على مصلحه وقد اعتبر الشارع جنس المصالح في جنس الاحكام
قلنا المراد بالوصف هنا الاقرب دون الابعد فان جنس المصالح لم يعتبر في
جنس الاحكام وليس بملائم فائده قال الشيخ عز الدين في القواعد ملك جارية
الابن باجتهاد الامه مفسده في حق الابن مصلحة للاب لا اعرف لها شاهدا بالاعتبار
ص قبله مالك مطلقا وكان امام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير وردده
الاكثر مطلقا وقوم في العبادات وليس منه مصلحه ضروريه كليه قطعيه
لاجماع الدليل على اعتباره فهي حق قطعا واشترطها الغزالي للقطع بالقول
به لاجل القول به قال والظن الغريب من القطع كالقطع ش الضمير في قبله
عائد الى اقرب مذكور وهو المرسل لان المؤثر مقبول بالاتفاق والملغى مردود
بالاتفاق كما نقله ابن الحاجب ومن ظن ان مالكا عالف فيه فقد اخطأ وقد
قال امام الحرمين في كتاب التراجيح لا نرى التعلق عندنا بكل مصلحة ولم يرد ذلك
احد من العلماء ومن ظن ذلك بمالك فقد اخطأ انتهى وانما الخلاف المرسل بالمعنى
السابق وفيه مذاهب احدها المنع منه مطلقا وعليه الاكثرون والثاني

قوله مطلقا لانه يفيد ظن العليه لان الحكم ان ثبت لا لعله فهو بعيد او بعله
غير ظاهره وكذلك فيعين هذه الظاهره وهو المنقول عن مالك وقول المصنف
كاد الامام يوافقه يعني لاعتباره المصلحه في الجمله لكنه لم يعتبر جنس المصلحه
مطلقا كما لك بل قد بالغ في البرهان في الرد عليه وقال الذي ذكره من مذهب
مالك مركه وعابه ذلك وجرابه على اسرساله في الاستصواب من غير اقتصاد
وقعته ونحن نعرض على مالك واقعه نادره لا تعهد مثلها ونقول له لو راى ذو نظر
يراخذ ابنه او اصطلام شفه وابدى رايا لاشكر العقول صايرا الى ان العقوبه
شرعت لجنس المزاجر وهذه العقوبه لا يقعه بهذه النازله للزمك الزام هذا لانك
تجوز لاصحاب الاراء العقل في التهم العظيمه حتى يقل عنك التفات
انك قلت اقتل ثلث الامه في استيفاء ثلثي اموالهم انا نقول له ثانيا لا نجوز التعلق
بكل راي فان اباذ ذلك لم نجد مرجعا يرجع عنه الا ما ارتضاه الشافعي من اعتبار
المصالح المشبهه بما علم اعتباره وان لم يذكر ضابطا وصرح بان ما لا نص فيه
ولا اصل له فهو مردود الى الراوي واستصواب ذوي العقول فهذا اقتحام
عظيم وخروج عن الضبط ومصيرا الى ابطال ائمة الشريعه وان كلا يفعل ما يرى
ثم يعلف ذلك باختلاف الزمان والمكان واصناف الخلق وهو في الحقيقه
خروج عما درج عليه الاولون والمذهب الثالث التفصيل بين العبادات وغيرها
مما تعلق بالبيع والنكاح وفصل الخصومات في القصاص والحدود وظهر فيه
المعنى المناسب اعتبر وما لا يظهر فيه وهو العبادات فلا يعلل فيها بالمعاني
الغريبه فان كانت ظاهره لا نام تعهد على نقل المعنى بخلاف المعاملات
وهذا التفصيل قاله الابياري في شرح البرهان وقال انه الذي تقتضيه مذهب
مالك والرابع ان كانت تلك المصلحه ضروريه كليه قطعيه كتترس الكفار
باساري المسلمين اعتبرت والا فلا وهذه ثلث قيود ضروريه اي لا يمكن
تحصيلها بطريق اخر كليه اي راجعه الى كافه الامه قطعيه اي حاصله
بشرع الحكم قطعا ويقينا لا ظنا وتخمينا واختاره البيضاوي واخذه من الغزالي
فانه قال تحصيل قتالهم بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له اصل

معين ستدح اعتبار هذه المصلحه باعتبار الاوصاف الثلاثه وهي كونها ضروريه
قطعيه كليه فليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعه بمسلم فانه لا يحل
رمي الترس اذ لا ضرورة بنا الي اخذ القلعه فنعدل عنها وليس في معناها
ما اذا لم يقطع بطفرهم فانها ليست قطعيه بل ظنيه وهذا منه اشارة الي
اعتبار القطع لحصول المصلحه ونازع المصنف في اشتراط القطع وقد
حكي الاصحاب في مسئله الترس وجهين من غير تصريح منهم باشتراط القطع وعللوا
وجه المنع ان غايه الامر ان نخاف علي انفسنا ودم المسلم لا يباح بالخوف
وهذا تصريح بجريان الخلاف في صوره الخوف ولا قاطع فيه وقد نقل ان
المسئله في حاله القطع محروم باعتبارها والخلاف انما هو في حاله الخوف
وقد صرح الغزالي بذلك في المستصفي وقال انما يجوز ذلك عند القطع او
ظن قريب من القطع وقول المصنف وليس منه فيه رد علي الامام والمدكي
وغيرهم في قوله ان الشافعي لم يقل بالمرسل الا في هذه المسئله وعلي تفصيل المنهاج
فانه لم يلاق موضوع المسئله فان هذه ليس من المرسل الذي لم يعتبر بل ما دل الدليل
علي اعتباره فان قول القايل هذا سفك دم معصوم يعارضه ان في الكف
عنه اهلال دما معصومه لا حصرها وعن علم ان الشرع قد رجحت
المصلحه فيه الي حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالنص او الاجماع فليس
هذا خارجا عن الاصول لكنه لا يسمي قياسا بل مصلحه مرسله اذ القياس له اصل
معين وكون هذه المعاني مقصوده عرفت لا لدليل واحد بل بادله كثيره
من الكتاب والسنه وقراين الاحوال فسمي لذلك مصلحه مرسله قال الغزالي
واذا فسرنا المصلحه بالمحافظه علي مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فيها بل
يقطع بكونها حجه وحيث جاء خلاف فهو عند تعارض مصلحتين ومقصودين
فرجح الاقوي ولذلك قطعنا بكون الاكراه مبيحا لكلمه الكفر والشرب
لان الخطر في سفك دم اشد من خطر الزنا لانه في محل
محذور الاكراه **ص مسئله** المناسبه التي تحرم بمسئله تلزم راجحه او مساويه
خلافا للامام **ش** لا خلاف ان الوصف اذا استهل علي المصلحه الخاليه عن المفسده

تؤثر حفظ الطفل علي الغرق وان حفظ اصل الاسلام عن اصطلام الكفار اهم في مقصود الشرع هو

والراجحه علما يكون مناسبا ويعبر عنها شبهه واما اذا اشتمل على مفسده يلزم
من الحكم راجحه على المصلحه او مساويه لها هل تحرم مناسبته تلك المفسده
فيه مذهبان احدهما واختاره ابن الحاجب والصفي الهندي نعم والباقي وبه جزم
الامام والبيضاوي المنع والمراد بالحرام وبطلانها وهو ان ما لا تقتضي العقل
مناسبتها للحكم اذ ذاك فلا يكون لها اثر في اقتضاء الاحكام لانه يلزم خلو
الوصف عن استلزام المصلحه ودفعها بها عنه فان ذلك لا يكون معارضا واعلم
ان اشتراط الترجيح في تحقق المناسبه متحقق على قول من منع تخصيص العلة واما
من جوزه وجوز اخاله اسفا الحكم على تحقيق المانع المعارض مع وجود المقتضي
فلا بد له من الاعتراف بالمناسبه سواء كانت المصلحه على تحقيق المانع المعارض
مع وجود مرجوحه او مساويه والا لكان اسفا الحكم لاسفا المناسبه لوجود
المانع المعارض ومن الفروع المرتبه على هذه المسئله لو سلك المسافر الطريق البعيد
لا لغرض لا يقصر لانخرام المناسبه ص السادس الشبه منزله بين المناسب والطرد
وقال القاضي هو المناسب والطرد وقال القاضي هو المناسب بالتبع س جعله
المصنف من منزلين لانه يشبه المناسب الذاتي من حيث التفات الشرع اليه
ويشبه الوصف الطردي من حيث انه غير مناسب ويتميز عن الطردي بان وجوده
كالعدم بخلاف الشبه فانه يعتبر في بعض الاحكام ويتميز عن المناسب بان
مناسبته عقليه وان لم يرد شرع بالاشكار في التحريم بخلاف الشبه وهذا ما
لا خلاف فيه وان اكثر الاصوليين والجدليون في تعاريفه وقد اعترف امام
الحرمين بانه لا تحرر فيه عباره مسدده في صناعه الحدود وقال القاضي انه المناسب
بالتبع اي بالالتزام كالطهاره لاشتراط النيه فان الطهاره من حيث هي مناسب
اشتراط النيه لكن تناسبها من حيث ان عباده والعباده مناسبه لاشتراط النيه
وقال بعض الجدليين الاوصاف ثلثه وصف علم مناسبته فلا كلام فيه ووصف
لم تعلم مناسبته وينقسم الى ما علم عدوله عن المناسبه وهو الطردي والى ما لم تعلم
عدوله عن المناسبه وهو الشبه ص ولا صار اليه مع امكان قياس العلة اجماعا
فان تعذرت فقال الشافعي نعم وقال الصيرفي والشيرازي مردود س اجمع

اجمع الناس كما قاله الماوردي في الغرب على انه لا يصار الى قياس الشبه مع امكان
قياس العلة فان تعذر قياس العلة ولم يصادف في محل الحكم الا الوصف
الشبهي وهو محل للمناسبة فاختلفوا فيه وظاهر مذهب الشافعي قبوله لانه
تعلب على الظن عليته حينئذ فاين امور ثلثة اما ان يقول لا علة لهذا الحكم
وهو مستحيل فان الحكم لابد ان يكون مشروعا لحكمة واما ان يقول العلة
غير هذا وهذا دان كان ممكنا لكنا لم نصادفه فنحن المالك وهو ان العلة هذا
الوصف الشبهي وكان قدماء الاصحاب يستعملونه في المناظرات وحكى الحليمي
والاستاذ ابو اسحق انه محكي ان نص اليه الشيخ قال ابن السمعاني وقد اشار
الشافعي الى الاحتجاج به في مواضع من كتبه كقوله في اعتاب النبيذ في
الصوكا لتيم طهارتان لغة فان وردا لقاضي ابو بكر والصيرفي وابو اسحق
المروزي وابو اسحق الشيرازي ونازع في صحة النقل عن الشافعي وقال
انما اراد قياس العلة وانه رجح احدى العلتين في الفرع بكثرة الشبه ثم اختلف
القايلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره مطلقا ومنهم من شرط في اعتباره ان يجتذب
الفرع اصلان فيلحق باحدهما بغلبة الاشباه ويسمونه قياس غلبة الاشباه وهو
ما يدل عليه نص الشافعي في الام ص واعلاه قياس غلبة الاشباه في الحكم
والصفة ثم الصوري وقال الامام المعتبر حصول المشابهة لعلة الحكم
او مستلزمها ش لا شك ان دنئ الشبه عند القايل به متعاونة فاعلاه قياس
غلبة الاشباه وهو ان تتردد الفرع بين اصلين ويشبه احدهما في اكثر الاحكام
فيلحق به وعليه اعتمد الشافعي في الحاق العبد بالغه في قتل العبد بالغه ما بلغت لانه
يشبه الاموال في اكثر الاحكام ويشبه الاحرار في قليل منها فوجب اعتبار الكثرة
ومنهم من اعتبر الاشباه الحكمية ثم الراجعة الى الصفة ومنهم من يسوي بينها
ثم شبه الصورة كقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة وقياسهم في
حرمة اللحم وقال الامام في المحصول المعتبر حصول المشابهة في ما يظن انه علة
الحكم او مستلزم لعلته سواء كان ذلك في الصورة او في الحكم فلا موجب الظن
واعلم ان ظاهر كلام المصنف ان هذه المراتب من القايلين بحجيته وليس كذلك

فكيف م
فارق في الضرورة الى الحكم في واقعة
لا يوجد فيها الا الوصف الشبهي
ومنهم من شرط في اعتباره ان م

فان الشافعي لا يقول بالشبه الصوري كما بينه ابن برهان وغيره ص السابع
الدوران وهو ان يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه قيل يفيد
وقيل قطعي والمختار وفاقا للاكثر ظني س انما قال عند وجود وصف ولم يقل
بوجود وصف كما عبر في المنهاج وغيره ليلائم المناسبة والكلام في الدوران
المجرد عن المناسبة والمراد من كون الحكم يوجد عند وجود الوصف وكونه
يحال لعدمه اما حقيقة واما تقديرا وان يعدم عليه في التصور حتى يدخل حركة
الاصبع فانها ملازمة لحركة الخاتم ومثاله اكرمه مع وصف الاسكار في العصير
فانه اذا وجد فيه الاسكار حرم واذا عدم صار حلالا علمت الحرمة وفي مذاهب
احدها انه لا يفيد لمجرده ظن العلة ولا القطع بها لجواز ان يكون الوصف
الدائر ملازما للعلة لا نفسها الا ان يدل دليل على ان هذا الوصف معتبر
في اثبات الحكم فحينئذ يكون حجة وهو قول القاضي ابي الطيب الطبري واختاره ابن
السمعاني والغزالي والآمدي وابن الحاجب والثاني يفيد القطع بما نقل
عن بعض المعتزلة والثالث انه يفيد الظن بها وعليه الاكثرون منهم القاضي
والامام الرازي قال ونعني بالدوران الذي لم يقم دليل على انه ليس من
دوران العلة مع المعلول فان قيل الاطراد وحده لا يكفي والعكس غير معتد
شرعا قلنا المجموع غيرها فايدة نص ابن الحاجب والحربي وغيرهما على انه لا يجوز
ان ينافي الفعل مطاوعة الفعل لانه وقوعه العدم الذي وانقد وانصاف
لمن قال المصنف وينتفي عند انتفائه لاستقام ص ولا يلزم المستدل نفي ما
هو اولى منه س لانه يجب على المستدل نفي ما هو اولى منه بالعلة لانه من قبيل
نفي المعارض لا يجب على المستدل بيان نفي المعارض وعلى من يدعي وصفا
آخر ابداؤه خلافا للشبه كما سبق هذا ما اطبق عليه الجدليون مستدلين بانه
لو لزم المستدل ذلك للزمه بيان السلامة عن سائر القوادح وان لا سبق
لخصم كلام وينتشر الكلام ويخرج عن الضبط وذهب القاضي ابو بكر الى انه يلزمه
ذلك قال الغزالي في شفاء الغليل وكان من عاده القاضي في المناظرة ذلك
فكان يستعجبني في اول الامر كل ما يتوهم تعلق الخصم به بطريق السبر

وبطلان

وبطله بحث كان لا سبق للخصم متعلقًا قال وهذا بعيد في حق المناظر لما ذكرنا فجة في حق المجتهد او على المجتهد تمام النظر ليحل له الفتوى وليس على المعلل الا ارتقاء مرتبة من مراتب النظر الى ان ينزل عنه الى مرتبة اخرى بالمعارضة والمناظرة فحصلنا على ثلث مذاهب ص فان ابدى المعترض وصفا اخر ترجح جانب المستدل بالتعدية وان كان متعديا الى الفرع ضر عند مانع العلتين او الى فرع اخر طلب الترجح س لو ابدى المعترض وصفا اخر مثل الاول تعادلا وترجح جانب المستدل بان دورانه موافق لتعدية الحكم والوصف قاصر وهو بنا على ان المتعدية ارجح من القاصرة وان المتعدي الى فروع اولى من المتعدي الى فرع واحد فان كان الوصف الذي ابتداه المعترض متعديا الى الفرع المنازع فيه انبنى على التعليل بعلتين فان تعارضا والا فلا اذ يجوز اجتماع معرفين على معرف واحد وان كانت متعديه الى فرع اخر غير صورة النزاع تعادلا وطلب الترجيح من خارج اما اذا كان الوصف الذي ابداه المعترض مناسبا والاول غير مناسب قدم قطعا فايده استدل المالكية على طهارة الكلب بان الحياة علة للطهارة فان الشاة ما دامت حية فهي طاهرة فاذا زالت الحياة زالت الطهارة واعترض على الدوران بالمذكاة والجلد المدبوغ فاجابوا بان العلل الشرعية خلف بعضها بعضا فالذكاة والدباغ علتان للطهارة خلفتا الحياة واقوى من ايراد الذكي والمدبوغ ايراد السمك والجراد فانه لا يتحقق فيهما سوى الموت ولا يمكن احالة طهارتها على شيء اخر خلف الحياة ص الثامن الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف في الاكثر على ايراده قال علماؤنا قياس المعنى مناسب والشبه يقرب والطرد تحكم وقيل ان قارنه فيما عدا صورة النزاع افاد وعليه الامام وكثير وقيل المقارنة في صوره وقال الكرخي عند المناظرة دون الناظرة س ما عرف به الطرد ذكره القاضي فقال المقارن للحكم ان ناسب بالذات فهو المناسب او بالتبع فهو الشبه وان لم يناسبه مطلقا فهو الطرد وانما لم يصح المصنف بنفي المناسبة لانه معلوم مما قبله ومثاله قول بعضهم في ازالة النجاسة مايع لا ينفي الفطرة فلا يجوز ازالة النجاسة كالدهن وقولهم

في عدم نقض الوصو بمس الذكر طويل مشوف فاشبه البوق وتولم في طهارة
الحلب حيوان مالوف لا كالصوف فاشبه الخزوف وظاهر كلام المصنف اعتبار
شعره المقارنة في جميع الصور وهذا قال صاحب البديع قيل انه الموجود عند الوجود
ولكن الذي في المزاج اعتبار المقارنة فيما سوى صوت الزاع فيقول بنت صها
الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وعزاه في المحصول للاكثرين قال وبالغ بعضهم فقال
يكفي الاقتران في صوت واحد وهو ضعيف ثم فيه مذاهب احدها انه
مرجوح مطلقا وعليه الجمهور كما قاله الامام الحرمين وغيره فانه لا يفيد علما ولا
ظنا فهو تحكم قال القاضي والاستاد من طرد عن عرف فهو مجاهل ومن مارس
الشريعة واستجازه فهازي بالشريعة قال ومثل الحلبي فساد الوضع
والمخيل والطرد فالاول كمن تنسم نسيما باردا فقال ورآه حريق والثاني
كمن راى دخانا فقال ورآه حريق والثالث كمن راى غبارا فقال ورآه
حريق وما حكاه المصنف عن علمائنا هو الذي اورده ابن السمعاني في
القواطع فقال قياس المعنى كحيض والشبه كقرب والطرد كحكم قال فقياس
في المعنى ما ناسب الحكم واستدعيه وتوثر فيه والطرد عكسه والشبه ان
يكون فرع تجاذبه اصلان فيلحق باحدهما بنوع شبه مقرب اي يقرب الفرع
من الاصل في الحكم المطلوب من غير تعرض لبيان المعنى وهو حسن والثاني
ان قارن الحكم في جميع صور حصوله من غير صوت الزاع افاد العلية والا
فلا واختاره الامام في المحصول وقال انه قول كثير من فقهائنا والثالث
انه حجة مطلقا ولا يشترط ذلك بل يكفي المقارنة ولو في صورة واحدة
والرابع قول الكرخي انه يفيد المناظر دون المجتهد قال في البرهان
وقد ناقض اذ المناظر يبحث عن المآخذ الصحيحة فاذا كان مذهبه انه لا
يصلح ما حذا فهذا مراد خصمه في الجدل وليس في الجدل ما يقبل مع الاعتراف
بانه باطل ص التاسع تنقيح المناط وهو ان يدل على طاهر على التعليل
بوصف بحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط بالاعم او يكون اوصاف
تحذف بعضها ويناط الباقي س التنقيح لغة التخليص والتهذيب يقال نقحت

العظم اذا استوجبت محه والمناط ما ينيط به الحكم اى علق عليه والمناط اسم
للعلة من حيث ارتباط الحكم بها يقال ينيط به الامور اذا علقت به وهو الاجتهاد
في تعيين السبب الذى ناط الشارع الحكم به واضافه اليه وهو قسمان احدهما
ان يرد ظاهرا في التعليل بوصف فحذف ذلك الوصف بخصوصه عن الاعتبار
بالاجتهاد ويناط بالاعم وهذا كما فعل مالك وابو حنيفه في حديث المجامع
فانهما حذفا خصوص الوقاع واجتهدا فعلقا الكفارة بوصف عام وهو مطلق
الافطار والثاني ان يدل لفظا هر على التعليل بمجموع اوصاف فحذف
بعضها عن درجة الاعتبار اما لانه طردى او لثبوت الحكم على بقيه الاوصاف
بدونه ويناط بالباقي فهو بمنزلة لفظ عام اخرج بعضه وبين المراد به بالاجتهاد
كتعيين وقاع المظهر لاعتبار الكفارة من الاوصاف المذكورة في حديث الاعرابي
من كونه اعرابيا وزيدا وكون الموطوء زوجة اوامة او في قبلها وكونه
في شهر تلك السنه كلها طرديه حاشى الوقاع في نهار رمضان وحذف مالك
وابو حنيفه خصوص الوقاع واوجبا الكفارة في الاكل والشرب وابدلهما
من دليل على الحذف وتنقيح المناط قال به اكثر منكرى القياس حتى ان ابا
حنيفه منكر القياس في الكفاره واستعمل تنقيح المناط فيها وسماه استدلالا
وحاصله تاويل ظاهر بدليل قال ابن التلمساني واعتراف منكرى القياس
بهذا النوع بناء على مسئله اخرى وهي ان النص على التعليل نص على التعميم ام
لا فمن قال نعم اعترف بهذا وانكر القياس ص اما تحقيق المناط فاثبات العله
في احاد صورها كتحقيق تنقيح المناط وتخريج المناط وتخريج ان البناش سارق
وتخريجه من س عاده الجدليين يتعرضون للفرق بين الثلاثة تنقيح المناط
وتحقيق المناط وقد عرفت التنقيح واما تحقيق المناط فهو ان يتفق على
عليه وصف بنص او اجماع ويختلف في وجوده في صور النزاع فتحقق وجو دها
فيه مثاله ان يقال اخذ المال خفيه علته القطع وهو موجود في النباش
والحباء علته الاكتفاء للمكرى بزوجها بالسكوت وهو موجود في من زالت
بكارتها بغير نكاح وهل يشترط القطع بتحقيق المناط ام يكتفي فيه بالظن

حكى ابن السمعاني فيه اقوالا ما لفظها الفرق بين ان يكون ذات العلة وصفا
شرعيا او وصفا حقيقيا او عرفيا فان كان شرعيا جاز اثباته بطرق الظنون
وان كان عقليا او عرفيا فلا بد من القطع بوجوده قال وهذا اعدل الاقوال
واما تخريج المناط فقد مر اي في مسلك المناسبة وهو الاجتهاد في استنباط
علة الحكم الثابت بنص او اجماع من غير تعرض لبيان علته لا بالصراحة ولا بالايماء
كقوله لا تبيعوا البر بالبر فانه ليس فيه ما يدل على ان العلة الطعم لكن
المجتهد نظر فاستنبطها فكانه اخرج العلة من خفاء فلذلك سمي تخريج المناط
بخلاف تنقيح المناط فانه لم يستخرجها لكونها مذكورة في النص بل نقح النص
واخذ منه ما يصلح للعلية وترك ما لا يصلح **س العاشر** الغاء الفارق كالحاق
الامة بالعبد في السراية وهو الدوران والطرد يرجع الى ضرب شبه اذ يحصل
الظن في الجملة ولا يعتبر وجهه المصلحة **س** الغاء الفارق هو بيان ان الفرع
لم يفارق الاصل الا فيما لا يؤثر فيلزم اشتراكهما في المؤثر وهو بالضد من قياس
العلة فان القياس هناك عين جامعا بين الاصل والفرع وعين هنا الفارق بينهما
وكما ان السبر عين هناك الجامع فالسبر عين هنا الفارق فاذا تعين بحيث لا يبقى
فارق آخر فحسبه بحث عما يعين له والذي يتبين ان الفارق لا اثر له هو ان
تكون طردا محضا او ملغى فان حصل ذلك عن دليل قاطع فالالحاق بمعلوم
والا فمظنون مثال المقطوع به النهي عن البول في الماء الراكد يعطي ان
صب البول مركوز في معناه وكذلك صب غير البول من النجاسات وقد
خص بعض النظار هذا النوع بالقياس بمعنى الاصل والمظنون بنفي الفارق
والامر فيه قريب ومنه قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له في عبد
قوم عليه فالامة في معناه وقد يحيل قوم ان هذا من قبيل المعلوم وليس كذلك
لاحتمال ان يلاحظ الشرع في عتق العبد انه اذا اعتق استقل بنفسه في المراد
والجهة وغيرها لا مدخل للراء فيه لكل لا يظهر فيه ان المقصود التخلص من
موت الرق واحياء بالجهة فهو اذن ظاهر قوي وقسر في المزاج ينقح
المناط بالغاء الفارق نحو لا فارق بين العبد والامة في سراية العتق فوجب

بيّن

استواؤها

استوادها فيه والتحقيق المغايرة بينهما واما اخره عن تنقيح المناط اذا لم يعتضد بظاهر في التعليل لمجموع اوصاف واعتضد به تنقيح المناط نعم قد يكون السبر الدال على نفي الفارق قاطعا والفارق المحقق طردا محضا فيبلغ نفي الفارق رتبة الموثر بدليل قاطع وبين في غير الموثر بدليل ظاهر كالسبر ص خاتمة ليس باتي القياس بعليه وصف ولا العجز عن افساده دليل عليته على الاصح فيها س هذان طريقان لظن بعض الاصوليين انهما يفيدان العليه حتم المصنف بهما احدهما ان يقال هذا الوصف على تقدير عدم عليته لا ياتي معه ذلك فوجب ان يكون علة ليمكن الاتيان معه بالمامور به وهو دور لان باتي القياس متوقف على ثبوت العلة ليمكن فلو اثبتنا العلة به لتوقف ثبوت العلة عليه ولزم الدور والثاني عجز الخصم عن افساد كون الوصف علة دليل على كونه علة بدليل ان المعجز من اقوى الادله وانما انتهضت دليلا على صدق الرسول لعجز الناس عن معارضته واذا كان العجز دليلا في المعجز التي هي اعصام الادله فطريق الاولى ما نحن فيه وهو فاسد لانه ليس جعل العجز عن الافساد على الصحه اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الافساد وليس نظير المعجز لان العجز هناك من الخلق وهنا من الخصم وحده فمن اين له ان سائر الناس كذلك ص القوادح س مراده بالقوادح ما يقدح في الدليل بجملته سواء العله وغيرها ص منها تخلف الحكم عن العلة وفاقا للشافعي وسماه النقض وقالت الحنفيه لا يقدح وسموه تخصيص العله وقيل في المستنبطه وقيل عكسه وقيل يقدح الا ان يكون لمانع او فقد شرط وعليه اكثر فقهائنا وقيل يقدح الا ان يعترض جميع المذاهب كالعرايا وعليه الامام وقيل يقدح في ايحاضه وقيل في المنصوصه الا بظاهر عام والمستنبطه الا لمانع او فقد شرط وقال الامدي ان كان التخلف لمانع او فقد شرط او في معرض الاسنا او كانت منصوصه بما لا يقبل التاويل لم يقدح س النقض وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه وفي المحصول هو وجود العله ولا حكم ولا وجود ولا عليه وفيه مذاهب احدها انه يقدح مطلقا بنا على ان شرط العله الاطراد وعزاه المصنف للشافعي لكن

قال الغزالي في شفاء الغليل انه لا يعرف له قائل وعزاه المصنف فيما نقله عن
ابن السمعاني في القواطع ان ذلك مذهب الشافعي وجميع اصحابه الا القليل
منهم قال وهو قول كثير من المتكلمين وقالوا التخصيص نقض لها ونقضها يتضمن ابطالها
وعلى هذا فالفرق بينها وبين اللفظ العام حيث جاز تخصيصه ان العام
لغة لجواز اطلاقه على بعض ما تناوله فاذا ورد لم يناقضه واما العلة المستنبطة
فانما منعه بالقياس على الاصل ومقتضاه الاطراد هكذا رايته في كتاب
القفال الشاشي وهو صحيح والثاني لا يقدح وهو المشهور عن الحنفية ولا
يسمونه نقضا بل تخصيص العلة لكن ابن السمعاني عزاه للعراقيين منهم قال القاضي
ابو زيد انه مذهب ابي حنيفة واصحابه قال واما الخراسانيون منهم فقالوا
بالاول حتى قال ابو منصور الماتريدي تخصص العلة باطل ومن قال بتخصيصها
فقد وصف الله بالسفه والعبث اي فايدة في وجود العلة فلا حكم والثالث
تقدح في المستنبطة دون المنصوصة وتلزم تخصيص المنصوصة بقوله صلى
الله عليه وسلم انما ذلك دم عرق مع القول بعدم النقض بالخارج النجس
من غير السبيلين فانه تخصيص لعلة منصوصة وتلزم تخصيص المستنبطة بقولنا
القتل العمد العدوان علة للقصاص مع القول بانتفائه في قتل الاب والرابع
عكسه هكذا حكاه المصنف تبعا لابن الحاجب لكن قال في شرحه ان مراده
لا تقدح في المستنبطة اذا كان لمانع او عدم شرط دون المنصوصة والخامس المنصوصة
تقدح الا ان يكون لمانع او فقد شرط فلا تقدح مطلقا سوا العلة المستنبطة
والشبه واختاره البيضاوي والهندي والسادس تقدح مطلقا الا ان
يرد على سبيل الاستثنا وتعرض على جميع المذاهب كالعرايا وعزاه المصنف
للامام والذي في المحصول انه ان حلف لمانع لم يقدح والا قدح ثم قال ان
كان وارد على سبيل الاستثنا هل يقدح قال قوم لا يقدح سوا كانت العلة
معلومة او مظنونة اما المعلومة فلانا نعلم ان من لم يقدم على جنايته لم يؤاخذ
بضمانها ثم هذا لا يقتضي بطلان الدليل على العامل له واما المظنونة فكالعليل
بالطعم فانه لا يستثنى بمسئلة العرايا فانها وردت على سبيل الاستثنا رخصة

قال

قال الامام المصنف للامام والذي في المحصول انه ان تخلف مانع لم يقدح والا قدح ثم قال فان كان واردا على سبيل الاستثناء هل يقدح قال قوم لا تقدح سواء كانت العله معلومه او مظنونه اما المعلومه فلانا نعلم ان من لم يقدم على حياته لم يأخذ بصما ثم هذا لا يقض ضرب الدبه على العاقله واما المظنونه فاعلم انا انما علمنا ورود النقيض على سبيل الاستثناء اذا كان الامر على جميع المذاهب مثل مسئله العرايا فانها لازمه على جميع العلل كالقوت والكيل والمال والطعم وانما قلنا ان الوارد على مورد الاستثناء لا تقدح في العلة لان الاجماع لما انعقد على ان حرمه الربا لا تعلل الا باحد الامور الاربعه ومسئله العرايا وارده عليها اربعتها فكانت هذه المسئله واردة على علة قطعنا بصحتها والنص لا تقدح في مثل هذه العله واما انه هل يجب الاحتراز عنه في اللفظ فقد اختلفوا فيه والاول الاحتراز عنه انتهى والسابع ان كانت علة حظر لم تخصص والا جاز حكاه الغاضي عن بعض المعتزله والثامن تقدح في المنصوصه الا اذا كان بظاهر عام وانما قال بظاهر لانه لو كان بقاطع لم تتخلف الحكم عنه وانما قال عام لانه لو كان خاصا بمحل الحكم لم يثبت التعلق وهو خلاف المقدر والحاصل يجوز في النص الظني ولو قدر مانع او فوات شرط ولا يجوز في القطعي اي لا يكن وقوعه واما المستنبط فيجوز في صورتين لا تقدح فيها وهما اذا كان التخلف لمانع او انتفا شرط ولا يجوز في صوره واحده فتقدح فيها وهي اذا كان التخلف دونهما وهو مختار ابن الحاجب والتاسع ان كان التخلف لمانع او فقد شرط او في معرض الاستثناء او كانت منصوصه بما لا يقبل التاويل لم تقدح والا قدح وهو راي الامدي فان قيل كيف يقبل النص التاويل قلت مراده بالنص ما هو اعم من الصريح والظاهر ولا يخفى قبول الظاهر للتاويل فانه معرض بكسر الراء وفتح الميم ص والخلاف معنوي لا لفظي خلافا لابن الحاجب ومن فروعه التعليل بالاقتضاء والاقتضاء واعتراض المناسبه بنفسه وغيرها

س زعم امام الحرمين في البرهان وابن الحاجب وغيرهما ان الخلاف في هذه المسئله لفظي لا فايده فيه لان من جوز تخصيص العلة ومن لم يجوز اتفقوا على اقتضا العلة ان

للحكم لا بد فيه من علم المخصص وسلموا ان المعلل لو ذكر القيد في ابتداء التعليل
لاستقامت العلة فلم يبق الخلاف الا ان ذلك القيد العدمي هل يسمى جزء العلة
ام لا وورد الامام في المحصول هذه المقالة وقال اذا فسرنا العلة بالداعي والموجب
لم نجعل العدم جزءا من العلة بل كاشفا عن حدوث جزء العلة ومن جوز التخصيص لا
يقول بذلك وان فسرنا العلة بالامارة ظهر الخلاف في المعنى ايضا ان ثبت
العلة بالمناسبة بحث عن ذلك القيد العدمي فان وجد فيه مناسبة صحح العلة
والا ابطلها ومن جوز التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد العدمي
وذكر المصنف لها فوائد منها انه يترتب عليها مسئلة التعليل بعلتين وقد
سبقت ومنها انقطاع الخصم وانه لا يسمع منه بعد ذلك دعوى انه انما اراد
بالعموم الخصوص وباللفظ المطلق ما وراء محل النقض لانه يشبه الدعوى
بعد الاقرار فلا يسمع الا ممن له قدرة على الانشاء في الوصفين والقائلون بجواز
التخصيص يقبلون دعواه كذا قال المصنف وفيه نظر فان امام الحرمين
قال في البرهان اذا ذكر لفظا مقتضاه عموم العلة فورد نقض فقال اخصص
لفظي بطل فان كان النقض مبطلا لم يقبل فيه التخصيص وان كان غير مبطل
فمن الجدليين من جعله منقطعا اذ لم يف بظاهر لفظه قال والمحققون لا يكون
منقطعا لكنه خالف الاحسن اذ كان ينبغي له ان يشير اليه فيقول هذه علة
ما لم يستثن ص وجوابه منع وجود العلة او انتفاء الحكم ان لم يكن انتفاء مذهب
المستدل وعند من روى نفي الموانع بيانا س جواب النقض بوجوه احدها
منع وجود العلة في محل النقض بناء على وجود قيد مناسب او مؤثر في العلة
وهو غير حاصل في صورة النقض كما لو قيل في الحلي مال معد لاستعمال
مباح فلا تجب فيه الزكاة كثياب البذلة وان نقض بالمعد لاستعمال محرم
او مكروه فدفعه واضح لانه غير معد لاستعمال مباح فانتفى منع انتفاء
الحكم عن صورة النقض اذا لم يكن انتفاء مذهب المستدل فاما اذا كان
مذهبا للمستدل فقط او مذهبا له وللمعترض لم يكن ذلك دافعا لها
من الحكم لمانع لا يقدح ورابعها وكان ينبغي للمصنف ذكره دفعه بورود صوره

النقض

النقض فهل يمكن المعترض من الاستدلال على وجودها فيه مذاهب احدها
وعليه الاكثر منهم الامام والرازي واتباعه لانه انتقال من مسئله قبل
تمامها الى اخرى وثانيها نعم لان فيه تحقيق النقض فكان من تتميماته وثالثها
قاله الامدي انه يمكن مالم يكن للمعترض دليل اولي بالقدح من النقض فان امكن
القدح بطريق اخر هو اقضى الى المقصود فلا وحكي ابن الحاجب رابعا يمكن مالم
يكن حكما شرعيا والا لم يحكه المصنف لقوله في شرح المختصر انه لا يوجد لغيره وهو
عجب فلم يذكره الامام ابو منصور البروي تلميذ محمد بن يحيى في كتابه المقترح
غيره فقال ان كان حكما شرعيا كالوعلل الحنفي في مسئله المتمضمضه بانه عضو
يجب غسله عن الجنابة فليس للمعترض ان يثبت عليه وجوب غسل العين عن الجنابة
فانه وضع للكلام في مسئله اخري استدلالا لا مرا لا ستدآوان كان وصف العله
امرا حقيقيا فله ذلك كما اذا علل الحنفي مسئله الاجره بانه عقد على منفعه فلنا
اثباته بالدليل انتهى وحرى عليه شارحه الامام ابو العز جدابن دقيق العيد
اثمة فقال ان الامر الحقيقي يمكن الاستدلال عليه لغيره والاحكام الشرعيه
اذا كانت مختلفه فهي في مظنه لشعب الظنون والوصف الحقيقي يكون في
الغالب مرجحه عدم تصور حقيقته ص ولو دل على وجودها لوجود في محل
النقض ثم منع وجودها فقال منقض دليلك فالصواب لا تسمع لانتقال من نقض
العله الى نقض دليلها ش لو دل المستدل على وجود العله في محل التعليل بدليل
موجود في محل النقض ثم منع بعد ذلك وجودها في صوره النقض فقال
المعترض منقض دليلك على العله لم يسمع منه عند الجدليين لانه انتقال
من نقض العله بنفسها الى نقض دليلها مثاله قول الحنفي في التبييت لصحة
الصوم فصح كما في النفل واستدل على وجود العله فيه فتقول منقض دليلك
الذي استدللت به على وجود العله في محل التعليل ومقابل الصواب
احتمال لابن الحاجب نجواز الانتقال لان المعترض في مكان دفع العله فليس
له القدح فيها ثانيا وفي دليلها اخري ولا يكون انتقالا ممنوعا ص وليس له
الاستدلال على خلف الحكم في الاصح وثالثها ان لم يمكن طريق اولي ش لو منع

فلا يملك عوضه بنفس العقد كالمضاربه فاذا بعض بالنكاح لم يمنع ورود النكاح على المنفعه؟

الى هنا بالاشتراك مع النسخ فتقول العله مسقطه بما لو نوى بعد الزوال فيصوم لا تسلم وجود العله؟

النقض

المستدل تخلف الحكم عن العله فان كان عدم الحكم في صوره النقض مجمعًا عليه
او مذهبه لم يسمع منه والا سمع واذا سمع منعه فهل يتمكن المعترض من اقامه
الدليل على تخلف الحكم فيه ثلاثه اقوال احدها نعم اذ به يتحقق نقض العلم
وثانيها المنع لما فيه من قلب القاعده بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا
وعليه اكثر النظار وثالثها انه يتمكن من ذلك مالم يكن له طريق اولى بالقدح
في كلام المستدل من ذلك اما اذا كان له طريق اخر افضى الى المقصود فلا ص ويجب
الاحتراز منه على المناظر مطلقا وعلى الناظر الا فيما اشتهر من المستثنيات وصار
كالمذكور وقيل يجب مطلقا وقيل لا في المستثنات مطلقا س اذا علمنا
ان النقض قدح فهل يجب على المستدل الاحتراز في دليله منه ابتداء على مذاهب
احدها وعزاه الهندي للاكثرين لا يجب لان المستدل مطالب بذكر الدليل فقط
وليس ذلك الا بي الوصف او حكمه واما نفي المانع فمن قبل دفع المعارض فلم
يجب كما في سايد المعارض والثاني يجب مطلقا لانه مطالب بالعرف للحكم وليس
هذا الوصف فقط بل هو مع عدم المانع والثالث يجب للاتي الصور المستثناه
من القاعدة كالعرايا والمختار عند المصنف الوجوب لكنه قيده بقيد حسن
وهو ان لا يكون مشهورا والا فالمشهور منزل منزله المذكور فلا حاجه للتصريح
به وجعل محل الخلاف في المجتهد الناظر اما المناظر فيجب الاحتراز منه مطلقا
وقال صاحب المفتاح ان كانت صوره النقض مستثناه بالاتفاق لم يكلف الاحتراز
عنها وان اتفق الخصمان على انها مستثناه فان كان اعتماده على ايماء النص في
ثبوت العلة بالتعليل فلا يجوز ان يحترز الا بوصف يشهد له الايماء وان
كان بطريق الاستنباط فلا فرق بينها عند الاعتداد بالوصف هو موجود
في صوره النقض حتى يصح كونها مانعا فيكون تاويلا له لا له تخلف الحكم
عن الوصف ولا يلزم الاحتراز ابتداء بل ان ورد عليه النقض اعتد عنه ص
ودعوى صوره معينه او مبهمه او نفيا بنقض بالاثبات او النفي العامين
وبالعكس س المقصود من هذا التنبيه على ما يتجه من النقوض وتستحق الجواب
وما ليس كذلك اعلم ان المقصود من ثبوت الحكم اما اثباته ونفيه معا

احدهما فان كان الاول ولم يتعرض له المصنف وجب ان يكون الحكم مطردا ومنعكسا
مع علته كالجمع المحدود لمن بيت عند عدمه او عدم عند وجوده توجه عليه
النقض وان كان الثاني فالمدعى اما ثبوت الحكم او نفيه وكل منهما اما
ان يكون في بعض الصور او جميعها واذا كان في بعض الصور فاما ان يكون
في صورة معينة او مبهمة فهذه اربعة اقسام داخلة في كل من القسمين اعني
ثبوت الحكم او نفيه في صورة وثبوته ونفيه مطلقا والحاصل ان الحكم اذا
بيت في صورة معينة كقولنا زيد كاتب او في صورة غير معينة كقولنا انسان ما
كاتب فالثبوت في هاتين الصورتين ينافضه النفي العام كقولنا لا شيء من الانسان
كاتب وكذلك قولنا زيد ليس بكاتب او انسان ما ليس بكاتب ينافضه كل
انسان كاتب واذا ادعينا الثبوت العام كقولنا كل انسان كاتب ناقضه النفي
عن صورة معينة كقولنا زيد ليس بكاتب او مبهم كقولنا انسان ما ليس بكاتب
وكذلك اذا ادعينا النفي العام كقولنا لا شيء من الانسان بكاتب ناقضه
الثبوت في صورة معينة كقولنا زيد كاتب او مبهمة كقولنا لا شيء من انسان ما
كاتب نعلم ان الثبوت في الصورة المعينة او المبهمة ينافضه النفي العام
وبالعكس وان النفي عن صورة معينة او مبهمة ينافضه الاثبات العام
وبالعكس ص منها الكسر قادح على الصحيح لانه نقض المعنى وهو اسقاط وصف
من العلة مع ابداله كما يقال في الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها كالامن
فتعرض بان خصوص الصلاة ملغى فليبدل العبارة ثم نقض بصوم الحائض اولا
يبدل فلا ينفي الوجوب قضاؤها وليس كالوجب قضاؤه يؤدي دليله الحائض س
اختلف في تعريف الكسر ففي المتاح انه علم تأثير احد جزئي العلة ونقض الآخر
المؤثر وهو قضيه كلام الامام وعبارة المعني وان الحاجب عن هذا بالنقض
المكسور وهو تعبير حسن وجعلا الكسر ابداء الحكم بدون الحكم قال الهندي
وهو نقض على العلة دون ضابطها وقال الاكثرون من الاصوليين والجدليين
الكسر عبارة عن اسقاط وصف من اوصاف العلة المركبة واخراجه عن الاعتبار
اي يتبين ان احد جزئي العلة لا اثر له وعلى هذا جرى المصنف قال الشيخ ابو اسحق

في الملخص وهو سوال ملخ والاشتغال به مهتي لبيان الفقه وتصحيح طريق الفقه
وانكار ذلك طابعة من الخراسانيين انتهى ولهذا صححه المصنف وذكر للكسر صورتين
احديهما ان يبدل ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم يقضه عليه والثانيه ان
لا يعلل ذلك بل يعرض عن ذلك الذي اشتطه بالكليه ويذكر صورة النقض ومثاله
قولنا في اثبات صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها كصلاة الامن فيقول
المعترض خصوص كونها صلاة ملغى لاثره ان الحج كذلك وليس بصلاة فلم تبق
الا الوصف العام وهو كونها عباده وينقضه فهذا كثير ثم هو بالخيرة بين امرين اما ان
يأتي بكسره على الصوره الاولى فيلزمه بالتعليل بكونها عباده ويقول كانك قد
قلت عبادة الا حرما ذكرت ويلزمك صوم الحايض فانه عبادة يجب قضاؤها
ولا يجب اداؤها بل يحرم واما على الصوره الثانيه فيقول اذا اسقط وصف الصلاة
الذي هو احدا وصافك فلم يبق الا قولك يجب قضاؤها الى اخره وليس كل واجب
قضاؤه يجب اداؤه بدليل الحايض وقد ظهر لك انه نقض يرد على المعنى وبذلك
صرح ابن الحاجب في الاعتراضات وان كان هنا سماه النقض المكسور واختار
انه لا يبطل وهو انتم لا يعرفه الجدليون فانهم لا يعرفون الا الكسر وهو ان بين
عدم التاثير وذكر الامدي ان الاكثرين على ان الكسر لا يقدح وليس كذلك
فقد ذكر استاذ ارباب الجدل ابو اسحق الشيرازي وتبعه في النقض سواسوا
والشيخ الهندي قال الكسر نقض يرد على بعض اوصاف العلة وذلك هو ما عبر
عنه الامدي بالنقض المكسور ثم قال الهندي وهو مردود عند الجماهير الا
اذا بين الخصم الغاء القيد قال المصنف ونحن لا نعني بالكسر الا اذا بين اما
اذا لم يبين فلا خلاف في انه مردود كيف وهو كلام غير موجه وكل ما
كان كذلك فهو مردود على قائله فائده قال الشيخ في المهذب لو مات
الامهات قال الشيخ وتكسر علته بام الولد فانه يبيت لولدها حكما في الاستيلاد
مع انها حي تعتق بموت السيد كما تعتق هي بموته ولو مات قبل السيد
لم يبطل هذا الحكم في حق الولد وان بطل في حقها ص ومنها العكس وهو
انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان ثبت مقابله فالنقض وسياتي قوله صلى الله عليه وسلم

ارايتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر
في جواب اياني احدنا شهوته وله فيها اجر س ما ذكره المصنف في التعريف ذكره
ابن الحاجب وعين وقال الهندي انه الاولي قال وانما قلنا لاسقاء ولم نقل لاسقاء
عليته لانه يقتضي ان يشعر باسقاء جميع علته والنزاع في ان العكس بهذا المعنى
نصر وعرفه في المناج تبعا للامام لحصول مثل ذلك الحكم في صوره اخري لعلة
تخالف العلة الاولي وردده الهندي بانه ليس من شرط العكس ان يحصل مثل ذلك
الحكم في صوره اخري بل لو حصل في تلك الصوره بعينها لعلة اخري كان ذلك
عكسا ايضا وهو ابلغ في قياس العكس واليه اشار المصنف بقوله فان ثبت مقابله
فابلغ واستشهد له بقوله صلي الله عليه وسلم حين عدد لاصحابه وجوه الصدقه
وفي بضع احدكم صدقه قالوا يارسول الله يا تي احدنا شهوته ويوجر قال ارايتم
لو وضعها في حرام يعني اكان يعاقب قالوا نعم قال فكذلك اذا وضعها في حلال
يوجر فجعل النبي صلي الله عليه وسلم نقيض حكم الوطي المباح وهو الاثم في غيره وهو
الوطي الحرام لافترانها في علة الحكم وهو كون هذا مباحا وهذا حراما ص
وعلمه قادح عندنا مانع عليس س لانه حينئذ لا يكون للحكم الا دليل واحد
فيبقي عند اسقاء العلة لاسقاء الحكم عند اسقاء دليله فان قلنا لا يجوز فليس
نقاوح وهذا البناء ذكره القاضي ابو بكر والجمهور وجعله في المناج بالرصير السابق
مبنيا علي منع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين وسياتي ظاهرا ان النوع باق فيه
ص ويعني باسقائه اسقاء العلم او الظن اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول س
اي لا يلزم من اسقاء الدليل علي الشيء اسقاؤه عن نفسه بل اسقاء العلم به فقط فلا يلزم
من اسقاء الدليل علي وجود الصانع انتفاء الصانع ص ومنها عدم التاثير اي ان
الوصف لا مناسبة فيه ومن ثم اختص بقياس المعني وبالمستنبطة المختلف فيها
س عرف عدم التاثير بكون الوصف لا مناسبة فيه اي لاثبات الحكم ولا نفيه ووجهه
ان التاثير هو افاده الوصف اثره فاذا لم يفد فهو عدم التاثير وعرفه في المحصول
والمناج بثبوت الحكم بدون الوصف وتعريف المصنف اعم وبني علي هذا التعبير
ان هذا السوال انما يتجه في قياس الوصف المعني دون الشبه والطرد في المستنبطة

العلة

المختلف فيه دون المنصوصه او المستنبطه المجمع عليها واعلم ان الوصف انما يكون
عدم التاثير اذا لم يعد تاثيره اصلا فان كان فيه فايده دفع النقض لم يشر الى ان
الفرع خال عما منع ثبوت الحكم فيه او الى اشتمال الفرع على شرط الحكم فلا يكون
عديم التاثير كقوله في التثبيث صوم مفروض فاقتضى التبييت قياسا على القضا
فان كونه مفروضا يحقق به شرط اعتبار النيه في الفرع وهو صوم رمضان
وانه خال عما منع ثبوت التبييت فيه وسدفع به النقض بالنفل اذ لو قال الصوم
فاقتضى التبييت لانتقض بالنفل لانه صوم ولا يفتقر اليه مع ان فرضيه
الصوم بالتشبه الى تثبيت النيه طردي لا مناسبه فيه ص وهو اربعه ش عدم
التاثير سف ينقسم الى اربعه اقسام ما لا تاثير له مطلقا وما لا تاثير له في ذلك
الاصل وما اشتمل على قيد لا تاثير له وما لا يظهر فيه شي من ذلك ولكن لا
يطرد في محل النزاع نعلم من ذلك عدم تاثيره ولكل قسم اسم ص في الوصف كقوله
طردا ش الاول عدم التاثير في الوصف كقوله طردا كقولهم في الصبح صلاه لا
تقصر فلا يعدم اذا فاتها كالمغرب لان عدم القصر في نفي التعديم طردي لا
مناسبه له ولا شبه ولذلك كان جمع الحكم الذي هو منع تعديم الاداء على
الوقت موجودا فيما قصر من الصلوات ويرجع حاصله الى سوال المطالبه بالدلاله
على كون العله علة ص وفي الاصل مثل بيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهوا
فقول لا اثر لكونه غير مرئي فان العجز عن التسليم كاف وحاصله معارضه
في الاصل س الثاني عدم التاثير في ذلك الاصل بان يمنع الحكم عنه بوصف
اخر كقولنا في بيع الغايب صبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهوا لجامع عدم الروئيه
فنقول الخصم لا اثر لكونه غير مرئي فان العجز عن التسليم في الطير كاف باثباته
الحكم فكونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحه لا تاثير له هنا كذا اطبقوا على
هذا المثال وانه قادح وقال القاضي ابو الطيب الطبري في تعليقه في الكلام على
بيع الغايب لنا انه باع عينا لم يرها شيا فلا يصح كما لو باع النوى في التمر فان
قيل قولكم لم يرها شيا لا تاثير له في الاصل لان بعض النوى اذا كان
ظاهرا تراه وبعضه غير ظاهر فان البيع لا يصح فالجواب انه ليس من شرط

التاثير

التاثير ان يكون موجودا في كل موضع دائما يكون وجود التاثير في موضع واحد
وتاثيره في بيع البطيخ واللوز فانه يرى بعضها ويكون بيعا صحيحا وقال الامام
في البرهان عدم التاثير في الاصل هو القيد على الاصل بوصف لا اثر لاجله
في الاصل كقول الشافعي في منع نكاح الامة الكتابية انه كافر فلا ينكح كالامة
المجوسية فلا اثر للرق في الاصل قال والمحققون على فساد العلة بذلك
وقيل تصح اذ للرق على الجملة اثر في المنع وشبهه بالشاهد الثالث المسطر
وهو ضعيف اذ الثالث منتهى لوقوعه ركنا عند تعذر احد الشاهدين بخلاف
الرق ثم نبه الامام على ان ذلك الوصف اذا لم يكن له اثر واعرض فيه فهو
لغو والا بطل العلة لاستقلالها مع حذف القيد وقول المصنف وحاصله معا نضه
في الاصل اي يبدأ علة اخرى وهو العجز عن التسليم ولذلك بناه بالنون على العلل
بعلتين ص وفي الحكم وهو اضرب لانه اما ان لا يكون لذكره فايدة كقولهم في
المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب
عندهم طردي فلا فايدة لذكره اذ من اوجب الضمان اوجبه وان لم يكن في دار
الحرب وكذا من نفاه فرجع للاول لانه يطالب بتاثير كونه في دار الحرب
او يكون له فايدة ضرورية كقول معتبرا العدد في الاستجمار بالاحجار عادة
متعلقة بالاحجار لم يفدها معصية فاعتبر فيها العدد كالجماد فقول لم يفدها
معصية عدم التاثير في الاصل والفرع لكنه مضطر الى ذكره ليلا ينقض
بالرجم او عرض ضروريه فان لم تغتفر الضروريه لم يعتبر والا فتردد سائله
بالحمه حلال مفروضه فلم يفترق اذن الامام كالظهر فان مفروضه حشو
اذ لو حذف لم ينقض شيء لكن ذكر ليتقرب الفرع من الاصل ليتقوى الشبه
بينهما اذا الفرض يا لفرض اشبه ش الثالث عدم التاثير في الحكم المعلل
وهو اضرب احدها ان لا يكون لذكره فايدة اي ولا تاثير له اصلا لا في الاصل
ولا في الفرع ووجه تسميته عدم التاثير في الحكم انه لا مدخل له في الحكم
ولا تعلق له به مثاله قولهم في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب
فلا ضمان عليهم كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فلا فايدة في ذكره فان

من اوجب الضمان اوجبه مطلقا ومن نفاه نفاه مطلقا سواء كان في دار الحرب
ام غيرها فيرجع الى القسم الاول لانه مطالب بتاثير كونه في دار الحرب
اذ لا تاثير للوصف بالنسبة الى الحكم المذكور في القسمين فلا فرق بينهما الثالث
ان لا يكون له تاثير قطعا ولكن لذكره فايدة ضرورية كقول من اعتبر العدد
في الاستجمار بالاحجار عبادة متعلقة بالاحجار لم يتعقلها معصية فاعتبر
فيها العدد كرمي الجمار فقوله لم يتعقلها معصية علم التاثير في الاصل والوصف
والمعلل مضطر الى ذكره اذ لو حذفه لاعترض عليه بالرجم فانه عبادة تتعلق
بالاحجار لا يعتبر فيها العدد وهو كالذي قبله في رجوعه الى الاول فلا فرق
الثالث ان يكون له فايدة لكن المعلل لا يضطر اليه ويسمى الحشو فان اعتقد
له ذكرها اضطر اليه اعتقده هذا والاولى فيه خلاف مثاله قولنا في الجمعة
تصح بغير اذن الامام لانها صلاة مفروضة فلم تفتقر قياسا الى اذنه كالظهر فقول
هذا قيد زايد لا لاثبات الحكم بل لتقريب الفرع من الاصل وتقويه الشبه
بينهما اذا الفرض يلحق باشبه من غيره ص الرابع في الفرع مثل زوجت
نفسها بغير كفو فلا يصح كما لو زوجت من غير كفو وهو كالثاني اذ لا اثر للتقييد
بغير الكفو ويرجع الى المناقشة في الفرض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج
والاصح جوازه وثالثها بشرط التنبيه اي بيان غير محل الفرض عليه ش الرابع عدم التاثير
في الفرع من جهة ان الوصف لا يطرد في جميع صور النزاع كقولنا في ولاية
المراة زوجت نفسها من غير كفو فلا يصح كما لو زوجت من غير كفو فالتزويج من
غير كفو وان ناسب البطلان الا انه لا اطراد له في صور النزاع اذ النزاع فيمن زوجت
نفسها مطلقا فبان ان الوصف لا تاثير له في الفرع المتنازع فيه وحاصله
كالثاني اي من حيث ان حكم الفرع هنا مضاف الى غير الوصف المذكور فيه كما
ان حكم الاصل في القسم الثاني مضاف الى غير الوصف المذكور وهو في ذلك
تابع لابن الحاجب في مختصره الصغير لكنه قال في الكبير انه قال بالثالث وقيل
انه الصواب وقوله ويرجع اثنان الى ان قبول هذا مبني على قبول الفرض فمن
منع جواز الفرض في الدليل رده ومن لم يمنع من ذلك قبله والفرض تخصيص

نعم

بعض صور النزاع بالدليل كما اذا قال المسؤل عن دعوى زوجية المرأة لي فرض اللام
في المعرف دعن من زوجت نفسها امرأة فيمن زوجته من غير كفو فاذا خص
المستدل زوجها نفسها من غير الكفو بالدليل فقد فرض دليله في بعض صور
النزاع وفيه مذاهب احدها المنع منه وهو قول ابن تورك وقال من شرط الدليل
ان يكون عاما لجميع مواقع النزاع ليكون دفعا لاعتراض الخصم مطابقا
للسؤال والثاني وهو الذي عليه الجمهور الجواز لانه قد لا يساعده الدليل
على الكل او يساعده غير انه لا يقدر على دفع كلام الخصم بان يكون كلامه في بعض
الصور اشكل فيستفيد من الفرض غرضا صحيحا وليس منه ما يوجب
فساد الجواب فان من سئل عن الكل فقد سئل عن البعض وقال ابن الحاج
ان كان الوصف المجعول في الفرض طردا مردودا لا يقبول وقال ابن
السمعاني الوجه ان يقال قد يستفاد بالفرض تضييق مجاري الاعتراض على
الخصم وهو من مقصود الجدل او وضوح التقرير ولهذا المعنى عدل الخليل
عليه السلام في تقرير الاستدلال على النمرود فقال ان الله تعالى يأتي بالشمس من
المشرق الايه والثالث لحوق بشرط البناء اي بناء ما خرج عن محل الفرض
الى محل الفرض واختلفوا في طريق البناء فقيل يكفيه فيه ان يقول اذا ثبت الحكم
في بعض الصور لزم القول بثبوته في الباقي ضرورة ان لا قايل بالفرق وقيل
لا يكفيه ذلك بل يحتاج الى رد ما خرج عن محل الفرض الى محل الفرض بجامع
صحيح كما هو قاعدة القياس وقيل ان كان الفرض في صورة السؤال فلا
يحتاج الى البناء وان عدل في الفرض الى غير محل السؤال فعند ذلك لا بد من بناء
السؤال على محل الفرض بطريق القياس ص ومنها القلب وهو دعوى
ان ما استدل به في المسئلة على ذلك الوجه عليه لا له ان صح ومن ثم امكن معه
تسليم صحته وقيل هو تسليم للصحة مطلقا وقيل افساد مطلقا س قوله في
المسئلة اي في تلك المسئلة بعينها ليخرج ما يدل عليه في غير تلك المسئلة التي استدل
هو به على ما سيجيء قريبا وقوله على ذلك الوجه ليخرج ما يدل عليه في غير تلك
المسئلة لكن على غير ذلك الوجه مثل ان يستدل بنص بطريق الحقيقة

الصلاة

لا اشتمله على الاوجه صورة الفرض عند المردود

والمعترض يستدل به عليه في تلك المسئله بطريق الوجود وكان ينبغي اسقاط قوله
لا له ولهذا قال الامدي تلبس الدليل هو ان يسلم الغالب ان ما ذكره المستدل
يدل عليه لا له او يدل عليه وله قال والاول قل ما يقوله مثال في الاقيسه
ومثله من النصوص استدلال الحنفي في توريث الخال بقوله عليه الصلاه والسلام
الخال وارث من لا وارث له فاثبت ارثه عند عدم وارث غيره فقول المعترض
هذا يدل عليك لا لك اذ معناه نفي توريث الخال بطريق المبالغه اي الخال لا
يورث كما يقال الجوع زاد من لا زاد له والصرخيله من لا خيل له اي ليس الجوع
زادا ولا الصرخيله والثاني وهو ما يدل على المستدل وله اما ان يتعرض
الغالب فيه لتصحيح مذهب نفسه كمسئله الاعتكاف او ابطال مذهب المستدل
صريحا كمسح الراس واما التزاما كمسئله الجهاد وقول المصنف ان صح اي على تقدير
القبول ولهذا يمكن مع الغلب تسليم صحه الدليل وقيل هو تسليم للصحه مطلقا
اي تسليم لان الجامع دليل صحيح وانما اختلفا في انه دليل للمستدل او عليه
وقيل انه افساد العله وبين انه لا يصح التعليل بها لواحد منهما لان الشيء الواحد
لا يجوز ان يعتبر بالشيء وضده واعلم ان الخلاف هكذا لا يوجد صريحا وانما
المصنف اخذه الاول من ظاهر قول من سمي الغلب معارضه فان المعارضه لا
تفسد العله بل تمنع من التعليل بها الا ان يثبت رجحانها من خارج واخذ الثاني
من قول بعض اصحابنا الغلب شاهد زور كما تشهد لك تشهد عليك وقول
ابن السمعاني توجيه سوال الغلب ان يقال اذا علق على العله ضد ما علله
المستدل من الحكم فلا يكون احدهما الحكم اولى من الاخر ويبطل تعليلهما
فلذلك هكذا ذكره المصنف في شرح المختصر انه استنبط الخلاف من ذلك وقال
الامام في البرهان ذهب ذاهبون الى رده لكون ما جاء به الغالب ليس مناقضا
لما صرح به المعلل بل كالمعارضه الجايده وصل بقوله لكون العله وقولها
مشتملين على حكمين يستحيل الجمع بينهما فهو مناقض للمقصود قال ولا يمكن الغالب
ان يعتقد صحه قلبه لكون قياس المعلل قلبا له بل هو عنده من باب معارضه
الفاسد بالفاسد لخلاف المعارضه اذ قد تكون صحيحه لترجحها على قياس المعلل

مكلفا؟

تعلقها بها؟

مشتمل؟

بلح

وتارغه

وناوعه بعضهم في ذلك وقال ربما كان القلب راجحا من قبل المعلل فيكون
صحيحا هو كالمعارضه وقد اشار الامام فيما بعد الى ذلك وقال الثبلي في جدله
القسم الاول من القلب وهو ما يدل على المستدل من وجه لانه من قبيل الاعتراضات
والثاني في قوله خلاف واما الثاني وهو ما يدل على المستدل من وجه
اخر كمثال الاعكان ومسح الراس وبيع الغايب فاختلفوا فيه هل هو اعتراض
او معارضه فزعم قوم انه معارضه لان المعترض يعارض دلالة المستدل بدلالة
اخرى لحسنه المعارضه موجوده فيه وذكر لهذا الخلاف فوايد منها انه
اذا قيل معارضه جازت الزياده في علته كقوله في بيع الغايب عقد معاوضه
مقتضاه التابيد فلا ينعقد على خيار الرويه كالنكاح وان قيل هو اعتراض لم
تجز الزياده انتهى والفرق بين المعارضه والاعتراض ان المعارضه كدليل
مستقل فلا يتعدد بدليل المستدل بخلاف الاعتراض فانه منع للدليل
فيمنع الزياده عليه اذ يكون كالكذب على المستدل حيث يقول تام يقول ومنها
ان قلنا معارضه جاز قلبه من المستدل كما يعارض العله كما سياتي في بيع الفضولي
ومن قال انه اعتراض لم يجز ذلك لانه منع والمنع لا يمنع ومنها ان قلنا معارضه
جاز ان تاخر عن المعارضه لانه كالجزء منها وان قلنا اعتراض لم يجز ووجب
تقديمه عليها لان المنع مقدم على المعارضه ومنها ان قلنا معارضه قبلنا فيها
الترجيح وان قلنا اعتراض فلا لان المعارضه تقبل الترجيح كالدليل المستدل
والمنع لا يقبل الترجيح ص وعلى المختار فهو مقبول معارضه عند التسليم
قادح عند عدمه وقيل شاهد زور لك وعليك س اي اذا قلنا انه لا
تفسد العله فان كان معه تسليم صحة الدليل فهو معارضه بناس بجامع
المستدل واصله فيجاب عنه بالترجيح فان لم يكن فهو اعتراض قادح قال
علماؤنا المعارضه قد تكون لعله اخرى وهي ما عدا القلب وقد تكون لعله
المستدل نفسها وهي القلب وتسمى مشاركه في الدليل وقال الهندي يمتاز
القلب عن مطلق المعارضه بامرين لاعتبار احدهما انه لا يمكن فيه الزياده في
العله وفي سايرالمعارضات يمكن وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العله في الفرع

والاصل لان [illegible] وفرعه هما اصل المستدل وفرعه ويمكن ذلك في
سائر المعارضات وقوله المصنف وقيل شاهد زور هو القول الذي حكاه
اولا بالافساد ص وهو نسيان الاول لتصحيح مذهب المعترض اما مع ابطال
مذهب المستدل صريحا كما يقال في بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية
فلا يصح كالشراء فيقال عقد فيصح كالشراء اه مثل لثبت فلا يكون بنفسه فوريه
كوقوف عرفه فيقال فلا شرط فيه الصوم كعرفه س القلب لتصحيح مذهب المعترض
ضربان احدهما ان يدل مع ذلك على بطلان مذهب المستدل بالصراحة
كقولنا في بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة فلا يصح قياسا على
ما اذا اشترى شيا لغيره بغير اذنه فيقول الخصم اما اقلب هذا الدليل فاقول
تصرف في مال الغير بلا ولاية ولا نيابة فلا يقع لمن اضافه اليه كالشراء فان
السلم لما لم يصح لمن اضيف له وهو المشتري له بل صح للمشتري وهو الفضولي والثاني
ان الى لا يدل مع ذلك على ابطال مذهب المستدل صريحا كقول الحنفي في الاعتكاف
لبث في محل مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفه وغرضه التعرض
لاشتراط الصوم فيه ولكنه لم يتمكن من التصريح باشتراطه اذ لو صرح به
لم نجد اصلا فيقول الشافعي لبث في محل مخصوص فلا يشترط فيه الصوم
كالوقوف بعرفه فقد تعرض للعلة بتصريحه بنقيض المقصود وقد تكلم امام
الحرمين في هذا المثال وقال الصوم عبادة مستقلة فوقوعه شرطا بعيد
وليس ببعيد فان الايمان مقصود في نفسه وهو شرط في كل عبادة ص
الثاني لابطال مذهب المستدل بالصراحة عضو وضوء فلا يكفي اقل ما يطلق
عليه الاسم كالوجه فيقال فلا يتقدد بالربع كالوجه او بالالتزام عقد معاوضة
فصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقال فلا يشترط خيار الرؤية كالنكاح
س القلب لابطال مذهب المستدل ضربان ضرب بالصراحة وضرب بالالتزام
فالاول كقوله في مسح الراس عضو وضوء فلا يكفي فيه باقل ما يطلق عليه اسم
المسح كغيره من اعضاء الوضوء فيقول الشافعي فلا يتقدد بالربع كغيره والثاني
كقوله في بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح

مفقود

فقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرويه كالنكاح قد نقض لابطال مذهب
المستدل بالالتزام لانه ابطل لازم الصحه وهو خيار الرويه لان من قال
في بيع الغايب بالصحه قال بخيار الرويه فالخيار لازم للصحة فاذا انتفى
اللازم وهو خيار الرويه انتفى الملزوم وهو الصحه ص ومنه خلافا للقاضي
قلب المساواه مثل طهاره بالمايع فلا يجب فيها النيه كالنجاسه فمقول فستوي
جامدها ومايعها كالنجاسه س يلتحق بالقسم الاول يقال له قلب المساواه وهو
ان يكون في الاصل قسمان احدهما منتفٍ في الفرع باتفاق الخصمين والاخر منازع
فيه بينهما فاذا اراد ان يشبهه في الفرع قياسا على الاصل فمقول المعترض تجب التسويه
بينهما في الفرع بالقياس على الاصل ويلزم من وجود التسويه في الفرع علم ثبوته فيه
كقولهم في نيه الوضوء طهاره بالماء ولا يفتقر الى النيه كازاله النجاسه فمقول
فيستوي جامدها ومايعها في النيه كازالة النجاسه وقد اختلف فيه فذهب
الاكثرون منهم الاستاذ ابو اسحاق وامام الحرمين والشيخ ابو اسحاق
الشيرازي الى قبوله ايضا وذهب القاضي ابو الطيب الطبري وطايفه ممن
قبل اصل القلب الى رده لانه لا يمكن التصريح فيه بحكم العله فان الحاصل في الاصل
نفي وفي الفرع اثبات الا ترى المستدل يعتبر الوصفين في الاصل والمعترض
لا يعتبرهما بمقتضى القلب والاول هو المختار عند المصنف فان القياس على
الاصل انما هو حيث عدم الاختلاف وهو ثابت فيه فلا يضر كونه في الاصل الصحه
وفي الفرع عدمها اذ هذا الاختلاف غير منافٍ لاصل الاستوا الذي جعل جامعا
ص ومنها المعول بالموجب وشاهده لله العزه ولرسوله وللمومنين في جواب لنخرجن
الاعز منها الاذل وهو تسليم الدليل مع نقا النزاع كما يقال في المثقل قتل
بما يقتل غالبا فلا ياتي في القصاص كالاحراق فيقال سلمنا عدم المناط ولكن
لم قلت لقصيه كما يقال التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه
فيقال مسلم ولكن لا يلزم من ابطال مانع انتفا الموانع ووجود الشرايط والمقتضي
س الموجب بفتح الجيم اي القول بما اوجبه دليل المستدل واقتضاه اما
الموجب بكسرها فهو الدليل المقتضي للحكم وهو غير مختص بالقياس ومنه الايه

الكريمه اى صحيح ما يقولون من ان الاعز يخرج الاذل والنزاع باق فان العزه
لله ورسوله فالله ورسوله يخرجانكم وتعريف المصنف له بتسليم الدليل تبع
فيه ابن الحاجب وقال بعضهم ينبغي ان يقال تسليم مقتضى الدليل لان تسليم
الخصم انما هو لمقتضى الدليل وموجبه لا لنفس الدليل اذ الدليل ليس مرادا لذاته
بل لكونه وسيلة الى معرفه المدلول وهو اقسام احدها ان يستنتجه ما
يتوهم انه محل النزاع اوملازمه كقولنا في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا
ياتي وجوب القصاص كالاحراق فيقول المعترض عدم المنافاه ليست محل
النزاع ولا نقضيه وانا اقول بموجب ما ذكرته وانما النزاع في وجوب القصاص
وهو ليس عدم المنافاه ولا ملازمه الثاني يستنتجه ابطال ما يتوهم انه ماخذ
مذهب الخصم كقولنا في القتل بالمثقل ايضا التفاوت في الوسيله لا يمنع وجوب
القصاص كالتفاوت في المتوسل فيقول الخصم انا اقول بموجب هذا الدليل
وان التفاوت في الوسيله لا يمنع وجوب القصاص ولكن لا يلزم من ذلك
وجوب القصاص الذي هو محل النزاع اذ لا يلزم من ابطال كون التفاوت في
الوسيله مانعا اسقاط كل مانع لوجوب القصاص ولا يلزم وجود جميع شرايطه
ووجود مقتضيه فجوزان لا يجب القصاص لمانع اخر او لفوات شرط او
لعدم المقتضي ص والمختار تصديق المعترض في قوله ليس هذا ماخذي
س لانا عرف بمذهبه وقيل لا تصدق الا ببيان ماخذ اخر اذ ربما كان ذلك
ماخذه ولكنه تعاند قصدا لايقاف كلام خصمه والصحيح الاول كيف وانا
اوجبنا عليه ابدا الماخذ فان مكنا المستدل من ابطاله لزم قلب المستدل معترضا
والمعترض مستدلا وان لم يمكنه فلا فايده في ابدا الماخذ لامكان ادعايه
ما لا يصلح تزويجا للكلامه ص وربما شكك المستدل عن مقدمه غير مشهوره
مخافه المنع فيرد القول بالموجب س من انواع القول بالموجب ان يشكك
عن الصغرى وهي غير مشهوره كقول الشافعي في اقتدار المتوضي على النيه ما
ثبت قربه فشرطه النيه كالصلاه ويشكك عن قوله والوضوء قربه مخافه
المنع فيرد القول بالموجب اي فيقول المعترض انا اقول بموجب ما ذكرته

ولكل مقدمه واحده لامنع فلاسبت مدعاك فلو ذكرها فقال والوضو
قربه وكلما بت كونه قربه شرطه النيه كالصلاه فنمنع ان الوضو شرطه النيه
فلا يرد عليه الا منع الصغري او الكبري فنقول لانسلم ان الوضو قربه ولكون
حينئذ منعا للصغري لا قولا بالموجب وانما قال غير مشهوره لانها لو كانت
مشهوره كانت بمنزله المذكوره فتمنع او كانت متفقا عليها فلا يتاتي المنع اصلا
وان صح بذكرها فايده جعله القلب من مفسدات العله ذكره
الامدي والهندي ووجهه بانه اذا كان تسليم موجب ما ذكره من الدليل
لا يرفع الخلاف علما ان ما ذكره ليس بدليل الحكم ونازع المصنف في شرح
المنهاج فيه وقال هذا التقرير يخرج لفظ القول بالموجب عن احراءه على قضيته
بل الحق ان القول بالموجب تسليم له وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين والفهم
المرجع في ذلك وحينئذ لا يتجه عده من مبطلات العله قلت وبه صرح امام
الحرمين في البرهان فقال متى تحقق انقطاع المستدل وليس اعتراضا في الحقيقه
لاتفاق الخصمين فيه على صحه العله وانما نشاء من اعتبار المعلل بالموجب ص ومنها
القدح في المناسبه س هذه اربع قوادح في العله وانما جمعها المصنف في موضع
واحد لاختصاصها بالمناسبه اولها القدح في المناسبه وهو ابداء مفسده راجحه
او مساويه لما مر ان المناسبه تحرم بالمعاوضه وهذه المساله عين تلك فلا
فرق وانما اعيدت لتعداد صور القوادح وجوابه سان ترجيح تلك المصلحه
على تلك المفسده تعصيلا واجمالا ثانيها القدح في صلاحيه اضافه الي
المصلحه المقصوده من شرع الحكم له كما لو علل حرمه المصاهره على التابيد في
حق المحارم بالحاجه الي ارتفاع الحجاب المودي الي الفجور فانا نبدي التحريم
ايضا بابداء الطمع المفضي الي مقدمات الهتم فنقول المعترض لم يستدل المنكا ح
افضي الي الفجور والنفس مايله الي الممنوع وجوابه تبيين ان التابيد لمنع ذلك
من ذلك باستدراك الطمع فيصير بتطاول الامر وتمادية كالطبيعي بحيث
لا يبقي للمحل شهوه كالايسات ثالثها كون الوصف غير منضبط مثل الحرج
لجعل علة للقصر والمشقه في القصر والزجر في التعزير فانها لا تميز وتختلف

وفي الاضاط وفي الظهور وجوابها البيان ح

بالاشخاص والاحوال والزمان ولا يمكن تعيير القدر المقصود منها وجوابه
بان انه منضبط اما بنفسه كما تقول في المشقه والمضره انه منضبط عرفا
واما بوصفه كالمشقه في السفر والزجر بالحدود بعضها كون الوصف غير
ظاهر كالرضى في العقود والقصد في الافعال الدالة على الاذهاق في وجوب
القصاص فان الحكم الشرعي خفي والخفي لا يعرف الخفي وجوابه ان يتبين
ظهوره بصفه ظاهره كضبط الرضي بما يدل عليه من الصيغ وضبط القصد بفعل
يدل عليه عاده كاستعمال الجارح والمثقل ولما اشتركت هذه القوادح في ان
جوابها بالبيان بالمعنى السابق جمع المصنف في الجواب بذلك ص ومنها الفرق
وهو راجع الى المعارضه في الاصل او الفرع وقيل اليها معادا والصحيح انه قادح
وان قيل انه سوال ان س من القوادح في العله الفرق بين الاصل والفرع
فيقطع به الجمع كقول الحنفي في التبييت صوم عين فتادى بالنيه قبل
الزوال كالنفل فقال ليس المعنى في الاصل ما ذكرت بل ان النفل يبنى على
السهوله فجاز نيه متاخره بخلاف الفرض وهو في التحقيق راجع الى سوال
المعارضه في الاصل او الفرع فحكمه ردا وقبولا حكمها واستغنى المصنف بذلك
عن التعرض لتعريفه وعن جواب المستدل عنه وعند كثير من المتقدمين هو
معارضه في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا وذكر
امام الحرمين انه وان اشتمل على معارضه لكن ليس المقصود منه المعارضه
وانما الغرض منه المناقضه للجمع فالكلام في الفرق وراء المعارضه
وخاصته وسره فقه ناقض اصل الجمع وقد رده من يقبل المعارضه واشار
بقوله والصحيح الى انه اختلف في قبوله على قولين احدهما انه مردود فلا يكون
قادحا وعزاه ابن السمعاني للمحققين وقال انه ليس مما تمس العله التي
نصبها المعلل بوجه ما ووجهه عنه بان الوصف الواقع فرقا ان استقل
بالمناسبه فهو علة اخرى ولا ناقض منها وان لم يستقل بل كان كمل المصلحه
فلا حاجه الى هذه الزياده بل المستقل هو المعتبر واصحهما انه مقبول لانه
على اي وجه ورد يوهن عرض المستدل من الجمع ويبطل مقصوده وذكر

التبيه

الشيخ ابو اسحق في المخيل انه افقه شيخ لقي في المطروبه يعرف فقه المسئله وذكر
امام الحرمين انه الذي عليه جماهير الفقهاء ان شرط صحته عدم الحصم خلوها
من المعارض والحق انه ان كان معارضه في الفرع فهو قادح قطعا وان كان في
الاصل اسيء على التعليل بعلتين فمن منع راه اعتراضا قادحا والا للزم تعدد العلة
ومن لم يمنعه لم يرد لك قادحا اذ لا امتناع في ابداء معنى اخر واجتماع علتين المقدر
المشترك والتعيين الخاص وقوله وان قيل انه سؤال اشاره الى الخلاف في انه
سؤال واحد او سؤالان فقال ابن سريج انه سؤالان لاستمالته على معارضه
علة الاصل بعلة ثم علة معارضة الفرع بعلة مستنبطة من جانب الفرع وقيل
سؤال واحد لاتحاد المقصود منه وهو قطع الجمع فان قلنا بهذا فهو مقبول قطعا
وان قلنا سؤالان ففي قبوله خلاف فمنهم منعه لجمعه بين اسئلة مختلفة المراتب
فانه منع لعلة الاصل فهو سؤال مستقل وابداء لعلة اخرى موجوده في الاصل
وهو المعارضة في الاصل وموجوده في الفرع وهي المعارضة في الفرع وكل
واحد منهما سؤال مستقل فلا وجه للجمع فينبغي ان يورد كل سؤال على حياله
والصحيح القبول وجواز الجمع بينهما لانه اضبط للغرض واجمع لشعب الكلام
وقال امام الحرمين حاصل القول في هذا الحد لين يؤول الى ثلثة مذاهب
احدها رده وانما يستمر مع القول برد المعارضة في الاصل والفرع وهو
مذهب شاذ والثاني ويعزى لابن سريج واختاره الاستاذ ابو اسحق ان الفرق
ليس سؤالا على حياله وانما هو معارضة معنى الاصل بمعنى ومعارضة الفرع
بعلة مستقلة ومعارضة العلة بعلة مقبول وان تردد في معارضة معنى
الاصل والمقبول منه المعارضة والثالث وهو المختار عندنا وارتضاه
كل من ينتهي اليه التحقيق انه صحيح مقبول وان استمل على معنى معارضة
الاصل ومعارضة علة الفرع بعلة فليس المقصود منه المعارضة بل مناقضة
الجمع اذا علمت هذا فالقايل بانه سؤالان لم يجعله على انه فرق بل معارضة
فكلام المصنف يتحدش بهذا ص وانه يمتنع تعدد الاصول للانتشار وان
جوز علمان س القايلون بانه من القوادح اختلفوا في انه هل يجب على القارن

نفيه عن الفرع فمنهم من اوجبه لان قصد افتراق صورتين وقيل لا يجب وقيل بالتفصيل ان صرح في ايراد الفرق بالافتراق بين الاصل والفرع فلابد من نفيه عنه وان لم يصرح بل قصد المعارضه ودليله غير تام فلا وقال المقترح انه اقرب الى الصواب هذا اذا كان المقيس عليه واحدا فاما اذا كان متعددا وهي مسئله الكتاب فمنهم من منع منه لافضائه الى الافساد مع امكان حصول المقصود بواحد منها وهو المختار عند المصنف وان جوزنا على ومنهم من جوز ذلك لما فيه من تكثير الادله وهو اقوى في افادة الظن ص قال المحصول ثم لو فرق بين الفرع واصله بها كنا وثالثها ان قصد الالحاق لمجموعها س المجوزون للتعداد اختلفوا في انه اذا فرق المعترض بين اصل واحد وبين الفرع هل يكفيه ذلك ام لا والاصح كما قاله الهندي لا كفاية ان الحاق الفرع بتلك الاصول باسرها عرض المستدل والا لم تعدده وهو غير حاصل ضروره انه لم يكن ملحقا بالاصل الذي فرق المعترض بينه وبين الفرع فلم يكن ملحقا به باسرها والباقي لا يكفيه بل يحتاج الى ان يفرق بين الفرع وبين كل واحد من تلك الاصول ثم اختار الهندي تفصيلا ثالثا وهو انه ان كان عرض المستدل من القياس المتعدده اثبات المطلوب بصفه للرجحان وغلبه الظن المخصوص فالفرق المذكور قادح في عرضه ومحصل لعرض المعترض وان كان عرضه اثبات اصل المطلوب او اثبات الرجحان تا فيهما بقي قياس واحدا والتزمه سليما عن الفرق لم يقدح ذلك في عرضه ولا يحصل به عرض المستدل ص ومنها فساد الوضع بان لا يكون الدليل على الهيه الصالحه لاعتبار في ترتب الحكم لتلقي التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والاثبات من النفي مثل القتل جنايه عظيمه ولا يكفر كالزنا س ينبغي ان يعرف اولا وضع القياس حتى يسهل معرفه فساد وضعه فان معرفه الضد تعين على معرفه الضد الاخر فنقول وضع القياس ان يكون على هيه صالحه بحيث يترتب عليه ذلك الحكم المطلوب اثباته وحينئذ فساد الوضع ان يكون على هيه غير صالحه لان يترتب عليه ذلك الحكم سواء كان على هيه تصلح لان يترتب عليه ضد ذلك الحكم من النفي او الاثبات او التخفيف

سوا به العرض ملتبس

او التغليط

او التغليظ كما اذا كان المذكور في القياس وصفا مشعرا بضد ذلك الحكم او لم
يصلح لذلك ايضا كما اذا كان المذكور في القياس وصفا لا يصلح للعلية كالطرد
مثال تلقي التخفيف من التغليظ قول الحنفي في قتل المعرض عنه عطيه فلا تجب فيه
الكفاره كما في غيره من الكبائر بخوارده والمراد من الوصف فان كونه معرضا عنه عطيه
مناسب للتغليظ لا التخفيف ومثال التوسع من التضييق كقولهم في ان الزكاة
على الراجي مال وجب على وجه الارتفاق لدفع الحاجه فكان على الراجي
ومثال الاثبات من النفي قولنا في بيع المغطاه في المحفرات بيع لم يوجد فيه
سوى الرضى فوجب ان لا ينعقد كما في غير المحفرات فان حصول الرضى مما يناسب
الانعقاد لا عدمه ص ومنه كون الجامع تثبت عليه بنص او اجماع في بعض
الحكم س اي ان المقيس عليه يشعر بنقض الحكم كقول الحنفي في نجاسة سور
السباع سبع ذو ناب فكان سورها نجسا كالكلب مقول علت على العله ضد مقتضاها
لان كونه سبعا علة الطهاره بدليل انه صلى الله عليه وسلم دعي الى دار قوم
فاجاب دون دار اخرين فقيل ان في دارهم كلبا فقيل وفي دار الذين اجبتهم
هرة فقال انها سبع فجعل السبع علة الطهاره واعلم ان ان الحاجب لم يذكر
لفساد الوضع غير هذا القسم فكان المصنف قصد التنبيه على الاعتراض عليه في
اقصاره على نوع منه ونفيره الكل بالجزء وقال امام الحرمين في البرهان فساد
الوضع نوعان احدهما بيان ان القياس مخالف للمسلك المقدم عليه لمخالفته النص
والثاني ان يشعر المعنى بنقيض الحكم وهو اوضح فسادا من الطرد ص وجوابها
بتقرير كونه كذلك س اي جواب النوعين بتقرير المدعى الذي في الاول فلانه
قد يكون للوصف جهتان تناسب احداهما التغليظ والاخرى التخفيف واما في
الثاني فان يمنع كون علته تقتضي نقيض ما علق عليه او يسلم ذلك ولكن بين
وجود مانع في اصل المعترض ص ومنها فساد الاعتبار بان يخالف نصا او
اجماعا وهو اعم من فساد الوضع وله تعديه على النوعات وتاخيره ش النص مثل
الكتاب والسنه مثال ما خالف الكتاب قولنا في تثبيت صوم مفروض فلا يصح نيته
من النهار كالقضا يقال هذا فاسد الاعتبار لمخالفته قوله تعالى والصائمين والصائمات

كالصوم الذي عليه فان عليه
وجب الرفع اي نيته بعضهم ان
يكون واجبا عن الفور الا التراخي

فانه يدل على انه كل من صام يحصل له الاجر العظيم وذلك يستلزم الصحة ومثال
ما خالف السنة قولنا لا يصح السلم في الحيوان لانه عقد يستمل على الغرر فلا يصح كالسلم
في المختلطات فيقال هذا فاسد الاعتبار لمخالفته ما روي انه صلى الله عليه وسلم رخص
في السلم ومثال ما خالف الاجماع قول الحنفي لا يجوز للرجل ان يغسل زوجته
لانه يحرم النظر اليها كالاجنبية فيقال هذا فاسد الاعتبار لمخالفته الاجماع السكوتي
وهو ان عليا غسل فاطمة واعلم ان اقتصار المصنف على تفسيره لمخالفة النص
والاجماع غير واف بحقيقته بل منه كما قاله الهندي وغيره ان يكون احد مقدماته
مخالفة للنص او الاجماع او كان الحكم مما لا يمكن اثباته بالقياس كالحاق المرأة
بغيرها من العبيد في حكم الرد وعدمه ووجوب بدل لبنها الموجود في الضرع لان
هذا القياس مخالف لصريح النص الوارد فيها او كان تركيبه مشعرا بنقيض الحكم
المطلوب سمي بذلك لان اعتبارا القياس مع النص او الاجماع اعتبار له مع دليل
اقوى منه وهو اعتبار فاسد لحديث معاذ فانه اخرج الاجتهاد عن النص وقوله
وهم اعم جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذا النوع يؤول الى ما قبله لاشتراكهما
في انه اجتهاد في مقابلة النص فما وجه تمييزه عنه واجاب بان بينهما عموما
وخصوصا مطلقا وهذا اعم فان من جملة اقسام فاسد الاعتبار كون تركيبه
مشعرا بنقيض الحكم المطلوب وهذا قاله الجدليون في ترتيب الاسولة وقالوا
تقدم بعد الاستفسار سؤال فساد الاعتبار لانه فساد وضع نظرا في فساد
القياس من حيث الجملة وهو قبل النظر في تفصيله ثم سؤال فساد الوضع لانه
اخص من فساد الاعتبار لان فساد وضع القياس يستلزم عدم اعتبار القياس
لانه قد يكون بالنظر الى امر خارج عنه واعلم ان الائمة ذكرها الصفي
الهندي ايضا ولكن ظاهره على تفسيره فساد الاعتبار بما ذكرنا واما على تفسير
المصنف لمخالفة النص والاجماع وتفسير فساد الوضع بان لا يكون على الهيئة
الصالحة وبان يعتبر الجامع في نقيض الحكم فهذا يقتضي ان فساد الوضع اعم
فلينظر وللمستدل تقديم هذا السؤال على سؤال الممنوعات لانه لما كان فاسد
الاعتبار اعني ذلك عن منع مقدماته وله ان يؤخره لان المستدل يطالب

او لا صحيح مقدمات ما ادعاه مرجحه القياس فاذا قام به بعد ذلك ان
الكف مقتضاه ابت والا رد لعدم اعتباره ص وجوابه الطعن في سنده او المعارضة
او منع الظهور او التاويل س للجواب عن هذا السؤال طرق منها الطعن في النص
الذي ادعي ان القياس على خلافه اما بمنع صحته كضعف اسناده واما
منع دلالته ولهذا اطلق ابن الحاجب الطعن وعنى المصنف بالسند وحمل
في شرحه كلام ابن الحاجب عليه وليس كذلك ومنها المعارضة بنص اخر مثله حتى
يتساقطا فيسلم قياسه ومنها منع ظهور دلالته على ما يلزم منه فساد القياس
ومنها ان يسلم ظهوره اي يدعي انه مؤول لا ينافي القياس وغير ذلك ص ومنها
منع عليه الوصف وتسمى المطالبة بتصحيح العلة والاصح قبوله س من القوادح
منع كون الوصف علة وهو من اعظم الاسئلة لعمومه في كل ما يدعى علة وتسمى
المطالبة بتصحيح العلة بل اذا اطلق في عرفهم المطالبة لم يفهم سواه ومتى اريد غيره
ذكر مقيدا فيقال المطالبة بكذا وقد اختلف فيه فقيل لا يقبل والا ادى الى الاسترسال
وعدم الضبط والاصح نعم والا ادى الحال الى اللعب في التمسك بكل وصف طردي
ص وجوابه باثباته س جواب هذا السؤال بان يثبت المستدل عليه الوصف
باحد المسالك من الاجماع او النص والمناسبة والشبه وغيره ص ومنه وصف
العلة كقولنا في افساد الصوم بغير الجماع الكفارة للزجر عن الجماع المحذور في الصوم
فوجب اختصاصها به كالحد فيقال بل عن الابطال المحذور منه س من جملته
المنوع اللغوية منع وصف العلة كقولنا في افساد صوم رمضان بالاكل والشرب
لا يوجب الكفارة شرعت زجرا عن ارتكاب الجماع الذي هو محذور الصوم فوجب
ان يختص به كالحد فيقول المعترض لا نسلم ان الكفارة شرعت زجرا عن الجماع
الذي هو محذور الصوم لخصوصيته بل زجرا عن الافطار الذي هو محذور الصوم
وهو شامل للوصفين اعني الجماع والافطار ص وجوابه بتعيين اعتبار الخصوصية
وكان المعترض يدفع المناط والمستدل يحققه س جوابه ان يبين ان ذلك الوصف
حاصل في العلة لانه عليه الصلاة والسلام رتب الكفارة على الجماع لان الاعرابي لما
سأله عن ذلك اوجب عليه الكفارة فكان نازلا منزلة قوله جامعت في نهار رمضان

منع

مثال سرجي عمل الظاهر وهذا الذي
دلل المصنف ليس للحصر فيها العمل
بالوجب ان يقسم على ظاهره وبذكر ان
مدلوله

يكفر وترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية فوجب ان يكون العلة هو الجماع بخصوصيته
لا الافطار بعمومه لانه يترتب على عموم الافطار وكان المعترض نقح المناط لانه
حذف خصوص الجماع وناط بالاعم وهو الافطار والمستدل يحققه اي يحقق
وصف الخصوصية المتنازع فيه ولكل ان يقول كل منهما من مسالك العلة وذلك
يودي الى التوقف للتعارض وجوابه ان التحقيق مرجح لانه يرفع النزاع ص ومنع
حكم الاصل وفي كونه قطعا للمستدل تأمل قال الاستاذ ان كان ظاهرا وقال
الغزالي لعتبر عرف المكان وقال ابو اسحق الشيرازي لا يسمع س مثال منع
حكم الاصل قول الشافعي الخل مايع لا يرفع حكم الحدث وما نزل حكم النجاسة كالدهن
فقول الحنفي لا اسلم الحكم في الاصل فان الدهن عندي ينزل الحكم النجاسة واختلفوا ان
هذا يجوز هل يكون قطعا للمستدل على مذاهب صحها ليس قطعا له لانه منع
مقدمة من مقدمات القياس فليمكن مراغاته كسائر المقدمات والثاني ينقطع لانه
انتقال من حكم الفرع الى حكم الاصل فلم يتم مقصوده فينقطع والثالث ان كان
المنع جليا بحيث يعرفه اكثر الفقهاء انقطع في بناء الفرع عليه لانه بحيث المختلف
على المخالف وان كان المنع خفيا بحيث لا يعرفه الا الخواص فلا وهو اختيار
الاستاذ ابي اسحق ونقل ابن برهان في الاوسط عنه انه استثنى من الجلي ما
اذا تقدم منه في صدد الاستدلال هذه الشروط بان يقول ان سلمت
والا علت العلة اليه فلا يعد منقطعا وهذا وكد على نقل المصنف والرابع
يتبع في ذلك عرف المكان فيتبع ونقل عن السمع ابي اسحق الشيرازي ان سؤال
المنع لا يسمع ولا يجب عليه ذكر الدلالة على الحكم ايضا بل له ان يقول انما
قلت على اصلي وهو بعيد ان القياس على اصل غير ثابت حكمه عند الخصم لا طريق
للاعتماد ولا طريق الى الدلالة على علته المفهم دليلا على الخصم نعم يستقيم ذلك
اذا وقع على مذهب نفيه لكن لا يتصور في ذلك منع ولا تسليم وما نقله المصنف
عن الشيخ ابي اسحق تابع فيه ابن الحاجب وغيره ولكن الموجود في المحصل سماع المنع
ثم قال كان ينبغي ان نعكس فنحكي الخلاف في انه هل يسمع ام لا واذا قلنا بالسماع فهل
ينقطع ام لا ص فان دل عليه انقطع المعترض على المعتاد بل له ان يعود ويعترض

س اذا قلنا ان المنع يسمع وعلى المستدل اقامة الدليل عليه فان اقام الدلالة فهل ينقطع المعترض بمجرد الدلالة لان استمراره بالاعتراض على دليل المنع خارج عن المقصود الاصلي والمعتاد انه لا ينقطع بل للمعترض ان يعود ويعترض على دليل محل المنع اذ لا يلزم من وجود صورة دليل صحته ص وقد يقال لا نسلم حكم الاصل سلمنا ولا نسلم انه ما يقاس فيه سلمنا ولا نسلم انه معلل سلمنا ولا نسلم ان هذا الوصف علة سلمنا ولا نسلم وجوده فيه سلمنا ولا نسلم انه متعد سلمنا ولا نسلم وجوده في الفرع س هذه سبع اعتراضات ثلثة تتعلق بالاصل وثلثة بالعلة وواحد بالفرع وعلم من ايرادها هكذا وجوب الترتيب لانه المناسب للترتيب الطبيعي فيقدم من الاعتراضات ما يتعلق بالاصل من منع حكمه او كونه مما لا يقاس عليه او ليس بمعلل وغيره ثم بعده بالعلة لانها مستنبطة منه فيقول فرعا عليه فيمنع وجودها في الاصل او كونه غير متعد او ظاهرا ومنضبطا ثم بعد ما تعلق بالفرع لابتنائه عليها كمنع وجود العلة في الفرع ومخالفته حكمه حكم الاصل وسؤال القلب وغيره ص ومن ثم عرف جواز ايراد المعارضات من نوع وكذا من انواع وان كانت مترتبة اي تستدعي تاليها تسليم متلوه ان تسليمه تقديري وتاليها التفصيل س علم مما سبق امران احدهما الترتيب وقد ذكرناه وثانيهما جواز ايراد المعارضات وتفصيل القول انها ان كانت من نوع واحد بان يورد نقوضا كثيرة او معارضات في الاصل والفرع فجوز بلا خلاف ولا يلزم منه تناقض ولا انتقال من سؤال الى اخر بل بمنزلة سؤال واحد وان كانت من انواع مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة نظر فان كانت غير مترتبة اي لا تستدعي تاليها تسليم متلوه كالنقض مع عدم التاثير فان كلا منها تقدح في ان الوصف ليس بعلة والترتيب بينها ان يجوز ان يقال ما ذكرت لا من ان الوصف ليس بعلة لانتقوض او غير مؤثر فالجمهور على جوازه لتعدد ما سبق ومنع منه اهل سمرقند للانتشار واوجبوا الاقتصار على سؤال واحد قال الهندي ويلزمهم ذلك في النوع الواحد ولهم ان يفرقوا فان الاشتباه في المختلفة اكثر منه في المتفقة فلا يلزم من المنع عند الكثرة المنع

الانتشار

عند العلة وان كانت مترتبة اي يستدعي وجود الوصف فالجمهور على المنع
لما فيه من التسليم المتقدم فان السؤال الثاني يتضمن تسليم الاول والثالث
يتضمن تسليم الثاني وهلم جرا لانك تقول لا نسلم ثبوت الحكم في الاصل ولئن سلمناه
فلا نسلم ان العلة فيه ما ذكرته وفي الاخر تسليم للاول فتعين الاخر للجواب
فلان يحق ما قبله الجواب والمختار الجواز قال الهندي وهو الحق وعليه
العمل في المصنفات لان التسليم ليس بتحقيق بل بتقدير ومعناه ولو سلم للاول
فالثاني وارد ولا يستلزم التسليم في نفس الامر وعلى هذا فيجب ترتيب الاسئلة.
والا لم يكن ايرادها بلا ترتيب منعا بعد تسليم فانك لو قلت لا نسلم ان الاصل
معلل بكذا فقد سلمت ضمنا ثبوت الحكم فكيف تمنعه بعد ومن هذا الخلاف في
المسلمين اعني في الانواع المترتبة وغيرها يجتمع مذاهب ثالثها التفصيل فيجوز
في المترتبة ويمتنع في غيرها ص ومنها اختلاف الضابط في الاصل والفرع
لعدم الثقة بالجامع وجوابه بانه الفرد المشترك او بان الافتراق سؤال الغاء الفارق

صواب العلل وهو المنع في المترتبة والجواز في غيرها للملازمة في المترتبة والمنع بعد التسليم وقول المصنف وان كان مترتبة هم دليل خامس

س حاصل هذا السؤال يرجع الى منع وجود علة الاصل في الفرع مثاله
قولنا في شهادة الزور بالقتل تستوجب بالشهادة القتل عمدا فوجب عليهم القصاص
كالمكره فيقول المعترض الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه فلا
يتحقق التساوي بينهما في ضبط الحكمة فلا يصح الالحاق ولم يحك المصنف تبعا
لابن الحاجب خلافا في كونه قادحا وحكى ابو العز في شرح المفتاح في
قوله قولين قال ومدار الكلام فيه مبني على شيء واحد وهو ان المعتبر في القياس
القطع بالجامع او ظن وجود الجامع كاف ومبني على ذلك القياس في الاسباب
فان اعتبرنا القطع منع القياس فيها اذ لا يتصور عادة القطع بتساوي المصلحتين
فلا يحقق جامع بين الوصفين باعتبار شبه المشبه بكل واحد منهما ومن اكتفى
بالظن صحح ذلك اذ يجوز تساوي المصلحتين فتحقق الجامع وليمنع القياس
ولم يذكر المصنف اختلاف جنس المصلحة كما فعل ابن الحاجب اسقطنا هذا
السؤال عنه لان تعدد الضابط في الاصل والفرع تارة يكون مع اتحاد المصلحة
وتارة يكون مع اختلافها فاذا قدح مع الاتحاد فلان يقدح مع اختلاف الجنس

في التاثير فانه يحصل جهتين في التفاوت جهة في كمية المصلحة ومقدارها
وجهه في انضباطها اليها فالشافعي يكون البعد وجوابه بان سين ان
الجامع هو عموم ما اشترك فيه الضابطان بين السبب المضبوط عرفا واما
بان سين ان انضباط الضابط في الفرع الى المقصود مثل انضباط الاصل اليه
اذا رجح وهو معلوم من اقتصاد المصنف على المساواه من باب اولى وقوله
لا لعا التفاوت اي بقيد قوله ان التفاوت في الصورتين ملغي مراعاه لحفظ
النفس كما الغى التفاوت من قطع الانمله اذا سرى الى النفس وقطع الرقبه
في وجوب القصاص لحفظ الشبيه وان كان قطع الرقبه اشد انضباطا وانما يفيد
ذلك لانه لا يلزم من الغاء تفاوت القليل الغاء كل تفاوت ص والاعتراضات
راجعه الى المنع س قال الجدليون الاعتراضات ترجع الى المنع في المقدمات
اذا المعارضه في الحكم لانه متى قصد الجواب عزائم الدليل ولم يبق للمعترض
مجال فيكون ماسواها من الاسيله باطلا فلا يسمع وقال المصنف لقائل ان
يقول كلها راجعه الى المنع وحده لان المعارضه منع للعله عن الجريان
ملت وهذا صار اليه بعض الجدليين فقال ان المعارضه ترجع الى
المنع فعلى هذا يكون سايرا الاعتراضات ترجع الى المنع واستثنى بعضهم الاستفسار
لانه طلب بيان المراد من اللفظ ويمكن رجوعه الى المنع لان الكلام اذا كان
مجملا لا يحصل غرض المستدل الا بتفسيره بالمطالبه بتفسيره فيلزم منع تحقق
الوصف ومنع لزوم الحكم عنه ص ومقدما الاستفسار وهو طلب ذكر ما يفسر
اللفظ حيث غرابة او اجمال س هو استفعال من التفسير وهو لغه طلب الكشف
والاظهار ومنه التفسير لانه يفسر عن باطن الالفاظ وفي الاصطلاح ما ذكره
المصنف فاما الغرابه فانه يكون بحسب الاصطلاح بان يذكر في القياس
العقلي لفظ الدور والتسلسل والهيولي والماده والمبدا والغايه ونحوه من
اصطلاح المتكلمين فنقول مثلا في شهود القتل اذا رجعوا لا يجب القصاص
لان وجوب القصاص تجرد مبداه عن غايه مقصوده فوجب ان لا يستوفى
لفظ المبداء والغايه باصطلاح المتكلمين اشبه منه باصطلاح الفقهاء الا ان

معنى

يعلم من خصه معرفة ذلك فلا غرابة وتارة يكون بحسب الوضع يذكر وحشي الالفاظ
كقوله لا حل الراك او السيد يعني الذيب فيقال ما تعني بذلك واما الاجمال
فلانه لا يعتد بمعنى معينا مثل ان يقول يجب على المطلعه ان يعتد بالاقرا
فيقول ما تعني بالاقرا وقول المصنف حيث غرابه او اجمال لا يحصر في ذلك
وقد قال القاضي ما ثبت فيه الاستفسار جاز فيه الاستفسار حكاه ابن الحاجب
في مختصره الكبير عنه واما كان هذا مقدم الاعتراضات لانه اذا لم يعرف مدلول
اللفظ استحال منه المنع او المعارضه وكان سيحنا عماد الدين الاسنوي رحمه
الله يقول في كون الاستفسار من جمله الاعتراضات نظر لان الاستفسار
طلبه جيش الاعتراضات وليس من اقسام الاعتراضات اذ الاعتراض عباره
عما يخدش به كلام المستدل والاستفسار ليس من هذا القبيل بل هو معرف
المراد ومبين له ليتوجه عليه السؤال فاذا هو طلبه السؤال وليس سؤال
قلت وحكى الهندي عن بعض المتاخرين من الجدليين انه انكر هذا السؤال
ص والاصح ان بيانها على المعترض ولا يكلف بيان تساوي الحامل وكمنه ان
الاصل تفاوتهما س على المعترض بيان اشتمال اللفظ على اجمال او غرابه ليصح منه
الاستفسار ويثبت لغرابه بعدم شهرته لغه او شرعا واجماله بصحه وقوعه
على متعدد وقيل بل على المستدل لان شرط الدليل عدم اجماله او غرابته فليكن
عليه والصحيح الاول لان الاصل عدم الاجمال والغرابه فليبرهن عليه
المعترض ولا يكلف بيان تساوي الحامل اي تساوي الحامل اي تساوي اطلاق
اللفظ على المعاني المتعدده من المقصود وغيره لانه يعسر عليه ذلك
وقوله وكمنه اي في البيان ان يقول التفاوت بينهما يستدعي ترجيحا
بامر والاصل عدم ذلك الامر وهذا تابع فيه ابن الحاجب فانه قال انه جيد
وفي جودته نظر فانا لا نسلم ان الاصل عدمه بل الاصل وجوده لان ذلك
الامر المرجح هو عدم الاجمال والاصل وجوده فاذا ثبت ان الاصل عدم
الاجمال فثبت نقيضه وهو الظهور فيسقط جوده بهذا الدليل ويبقى سؤال
الاستفسار واردا فيبين المستدل عدما او يغير محتمل وقل وبغير محتمل

العلامة

وحسنه

امل

وفي

في قبول دعواه الظهور في مقصده دفعا للاجمال لعدم الظهور في مقصده
دفعا للاجمال لعدم الظهور في الاخر خلاف جواب المستدل بان مس عدم
الاجمال والعلم به بطريقه فيثبت ظهورا للفظ في مقصده بالنقل عن اهل
اللغه او الشرع او بالعرف او بقسره لمحتمل في اللغه او العرف فان فسره بما لا
يحتمل ذلك وهي المسله المعروفه بالغايه فقد قيل بقبول ان غايه الامر
ان ناطق بلغه جديده قال الخوارزمي وهو الحق والاصح عند كثيرين
المنع لان مخالفه ظاهرا للفظ من غير قرينه بعيد عن الارشاد والمناظره
ينبغي ان يكون على وجه يحسم مادة العناد وفي قبوله فتح باب لا ينسد ولو
قال المستدل الاصل خلاف الاجمال فلزم ظهورا للفظ فيما قصدت انه
غير ظاهر في معنى اخر اتفاقا اذ هو مجمل عندك وعندي ظاهر فيما ادعيته
دون غيره فقد صوبه بعض الجدليين دفعا لمحذور الاجمال ومنعه اخرون
لانه لا يلزم من عدم ظهوره في الاخر ظهوره في مقصوده لجواز عدم الظهور
فيهما جميعا ص ومنها القسيم وهو كون اللفظ متردد ابين امرين احدهما
ممنوع والمختار وروده س القسيم في الاصطلاح تردد اللفظ بين احتمالين
متساويين احدهما مسلم لاحصل المقصود والاخر ممنوع وهو محصل المقصود
ويرد واهل المصنف تبعا لان الحاجب كون الممنوع هو المحصل للمقصود والا بدله
منه لان كلاهما لو كانا مسلمين يحصلان المقصود او الاحصلا به لم يكن للقسيم معنا
لان المقصود حاصل على التقديرين او غير حاصل على التقديرين نعم لو كانا
يحصلان المقصود ورد على احدهما من القوادح بخلاف ما يرد على الاخر كان
من القسيم ايضا لان له حينئذ غرضا صالحا في القسيم مثاله ان تستدل على
ثبوت الملك للمشتري في زمن الخيار بانه وجد ثبوت الملك للمشتري فوجب
ان يثبت وبين وجود السبب بالبيع الصادر من الاهل المضاف الى المحل فيعترض
بان السبب مطلق البيع او البيع المطلق الذي لا شرط فيه والاول ممنوع
والثاني مسلم لكنه مفقود في صوره النزاع ضرورة انه مشروط بالخيار
وقول المصنف متردد بين امرين اي على السوا اذ لو كان ظاهرا في احدهما

فصل

على المعترض

ويرد

وجب تنزيله على ما هو الظاهر فيه وقوله بين امرين ليس بشرط بل لو كان متردّدًا
بين ثلاثة فصاعدًا جاز كما لو استدل في المراة بانها بالغة عاقلة فيصح منها النكاح
كالرجل فمقول المعترض ما الذي يعني بالغة عاقلة التي لها التجربة او التي لها
حسن الراي والتدبير او التي لها عقل غريزي والاول والثاني ممنوع
والثالث مسلم ولكن لم يثبت ان الصغيرة عقل غريزي وما يصح منها النكاح ثم
اختلفوا في هذا الاعتراض فقيل لا يرد وسوال الاستفساد كاف والمختار
وروده لكن بعد ما بين المعترض الاحتمالين ص وجوابه ان اللفظ موضوع
ولو عرفا او ظاهر ولو بقرينة في المراد س جواب هذا السوال باموراحدها
ان يبين ان اللفظ موضوع لهذا المعنى المقصود اثباته بالنقل عن ايمة اللغة
او بالاستعمال فانه دليل الحقيقة ثانيها ان لم يمكن دعوى ذلك ادعى
انه ظاهر بحسب عرف الاستعمال ثالثها ان يدعى ظهور احد احتمالي اللفظ
لسبب ما انضم اليه من القرينة في لفظ المستدل ان كان هناك قرينة لفظية
او ادعى قرينة عقلية او حالية فايراده لا يظن ان المصنف اهمل التركيب
فقد تقدم في شروط حكم الاصل انه راجع الى منع حكم الاصل او منع العلة او وجودها
ولا التعديد وتعدد الوضع واختلاف جنس المصلحة لرجوعها الى المعارضة فانها
معارضة خاصة ص ثم المنع لا يعترض الحكاية الدليل اما قبل تمامه لمقدمة
منه او بعده والاول اما مجردا او مع المستند لا نسلم كذا ولم لا يكون كذا وانما
يلزم كذا لو كان كذا وهو المناقضة وان اجتمع لا سيما المقدمة فغضب الشيعة
المحققون والثاني اما مع منع الدليل بناء على اختلاف حكم فالنقض الاجمالي او مع تسليمه
والاستدلال بما ناقي ثبوت المدلول فالمعارضة فمقول ما ذكرت وان دل عندك
ما يسفيه ويقلب مستدلا س لما انهى المقاصد شرع في شرح الفاظ تداولها اهل
الجدل وذكرها ضابطا وهو ان المنع في الدليل اما ان يمنع قبل تمامه لمقدمة
من مقدماته او بعده والاول اما ان يكون مجردا عن المستند او مع المستند او
لم يذكر قالوا ومستند المنع هو ما يكون المنع مبنيا عليه لقوله لا نسلم كذا
ولم لا يكون كذا او لا نسلم لزوم كذا وانما يلزم هذا ان لو كان كذا واشار بقوله

وان احتج الي تفسيرا لغصب اي غصب منصب التعليل فهو عبارة عن تصدي المعترض
لاقامة دليل علي فساد مقدمة من مقدمات الدليل وهو غير مسموع عندنا لانه
لاستلزامه الخبط في البحث لعم يتوجه ذلك من المعترض بعد اقامة
المستدل الدليل علي تلك المقدمة والباقي اي وهو المنع بعد تمامه فاما ان يكون
مع منع الدليل بناء علي تخلف حكمه فهو النقض الاجمالي وانما قيده بالاجمالي لان
الجدليين عرفوا النقض بتخلف الحكم عن الدليل ثم قسموه الي اجمالي وتفصيلي فالاجمالي
هو تخلف الحكم عن الدليل بالقدح في مقدمة من مقدماته لا علي التعيين والتفصيلي
هو تخلف الحكم عنه للقدح في مقدمة معينة من مقدماته واما ان يكون مع تسليم
الدليل والاستدلال بما بنا في ثبوت المدلول فهو المعارضة فهي تسليم للدليل
ومانعة لدلالته وعلم منه ان المعارضة انما تكون بعد تسليم الدليل فلا تسمع
منه بعدها منع فضلا عن سؤال الاستفسار وتوجيهه ان يقول المعترض ما ذكرت
من الدليل وان دل علي ما تدعيه فعندي ما ينقضه او يدل علي نقيضه ويشير
بطريقه واشار بقوله فينقلب مستدلا الي الخلاف في قوله فلم يقبله بعضهم
لما فيه من اعلاب دست المناظرة وصيرورة المستدل معترضا والمعترض مستدلا
ولان وظيفة المعترض الهدم لا البناء والصحيح قوله لانا بنينا بالعرض هدم
بالذات والمستدل مدع بالذات معترض بالعرض والمعترض كمستدل فصارا كالمتخالفين
مثاله المسح ركن في الوضوء فيتعين تثليثه كالوجه فيعارضه قائل لا مسح فلا يتعين
تثليثه كالمسح علي الخفين ص وعلي الممنوع الدفع بدليل فان منع تاسا فكما مر وهكذا
علي افهام الي الحكم المعلل ان انقطع بالمنع او الزام المانع بالانتهاء الضروري او يعني مشهور
س علي المعلل وهو الممنوع دفع الاعتراض عنه بدليل وهو كمنع المنع المجرد
فان ذكر دليله ومنع تاسا وكما سبق وهكذا حتي ينتهي الامر اما الي الافحام
او الالزام والافحام عندهم عبارة عن انقطاع المستدل بالمنع او المعارضة
والالزام عبارة عن انتهاء دليل المستدل الي مقدمات ضرورية او يعني مشهورة
يلزم المعترض الاعتراف به ولا يمكنه جحده فينقطع بذلك فان الالزام من
المستدل للمعترض والافحام من المعترض للمستدل ص خاتمة القياس

من الدين وبالتهاجي بتعين س الاقوال البلته عرفه جدا وقد طفرت بها في
المعتمد لابي الحسين فقال واما كون القياس دين الله فلا ريب فيه اذا عنى
انه ليس ببدعه وان اريد غير ذلك فعند الشيخ ابي الحديل لا يطلق عليه وذلك
لان اسم الدين يقع على من هو ثابت مستمر وابو علي الجبائي يصف ما كان واجبا
منه بذلك لان اسم الدين يقع على من هو ثابت وبانه ايمان دون ما كان منه ندبا والقاضي
عبد الجبار يصف بذلك واجبه ومندوبه وكلام المصنف ظاهر في ترجيح مقاله
عبد الجبار والحق ان عنوا الاحكام المقصوده لانفسها بالوجوب والندب فليس
القياس كذلك فليس بدين وان عنوا ما تعبدنا به فهو دين ص ومن اصول الفقه
خلافا لامام الحرمين س سهته ان اصول الفقه ادلته وادلته انما تطلق على
المقطوع بها والقياس لا يفيد الا الظن وهذا ممنوع لان القياس قد يكون قطعيا
سلمنا لكن لا نسلم ان اصول الفقه عبارة عن ادلته فقط سلمنا لكن لا نسلم ان
الدليل لا يقع الا على المقطوع به ص وحكم المقيس قال ابن السمعاني يقال انه دين
الله تعالى ولا يجوز ان يقال قال الله تعالى س قال ابن السمعاني يقال انه دين
الله تعالى او دين رسوله بمعنى انه دليل عليه ولا يجوز ان يقال قول الله وقول
رسوله ص ثم هو كفايه متعين على مجتهد احتاج اليه س القياس فرض كفايه مع تعدد
المجتهدين وفرض عين على من تعين عليه الاجتهاد مع ضيق الوقت ومندوب فيما
يجوز حدوثه ولم يحدث بعد كغيره من الادله الشرعيه لا سيما وقد ورد قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم
لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاعتبار اعتبار الشيء واجرا حكمه عليه والاستنباط
اخراج المعنى المودع في النص وقول معاذ اجتهد برايي عند فقد الكتاب والسنة
والواضح بينهما وقيل الجلي الاولي والواضح المساوي والخفي الادون س القياس
ينقسم باعتبار القوه والضعف الى جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق
اوكان احتمال الفارق فيه ضعيفا مثال الاول الحاق الامه بالعبد في السقوم
على المعتق وكقياس الصبيه على الصبي في الامر بالصلاة فانا نقطع بعدم اعتبار
الشرع الذكوره والانوثه فيه ونقطع ان لا فارق سوي ذلك ومثال الثاني

وان كان خبر احاد يظهر في بيعه لكن لاحتمال للقوه والضعف
ص وهو جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق
او كان احتمال الفارق فيه ضعيفا والخفي خلافه وقيل الجلي ما ظهر علته والخفي بخلافه

الحاق العميا بالعورا في حديث المنع من التضحيه بالعورا وقال ابن برهان
ان فيهم من سمي الاول اجلي والثاني جليا والخفي بخلافه فيهما ومن اصحابنا من قسمه
الى ثلثه اقسام جلي وواضح وخفي فالجلي الاولي والخفي قياس الشبه والواضح ما بينهما
وقيل الجلي ما كان ثبوت الحكم في الفرع اولي من الاصل والجلي ما كان
مساويا لثبوته في الاصل كالنبيذ مع الخمر والخفي ما كان دونه كقياس النيوفر
على الارز بجامع القطع وكونه منبت في الما وهذه امور اصطلاحيه ص وقياس
العله ما صرح فيه بها وقياس الدلاله ما جمع فيه بلازمها فاثرها فحكمها والقياس
في معنى الاصل الجمع بنفي الفارق س ينقسم باعتبار العله الى قياس عليه وقياس
دلاله وقياس في معنى الاصل لانه اما ان يكون بذكر الجامع او بالغاء الفارق
ان كان بذكر الجامع فذلك الجامع ان كان هو العله فهو قياس العله سمي بذلك
لكون المذكور في الجمع بين الاصل والفرع يتضمن العله كقولنا في المثقل قتل عمد
عدوان فيجب فيه القصاص كما في صوره الجارح ويسمى بالمنطوق بالقياس الجلي
وقياس التمثيل وفي علم الكلام ردا الغايب الى الشاهد وان كان الجامع وصفا لازما
من لوازم العله او اثرا من اثارها او حكما من احكامها فهو قياس الدلاله سمي بذلك
لكون المذكور في الجمع منها ليس عين العله بل شي يدل عليها ويسمى بالمنطوق
برهان آني وقياس الغراشه فمثال الاول قياس تحريم النبيذ على تحريم الخمر
بجامع الرايحه الفايحه الملازمه الشده المطربه وهي ليست نفس العله
بل هي لازمه من لوازمها ومثال الثاني قولنا في المثقل قتل اثم به صاحبه
من حيث كونه قتلا فوجب ان يجب فيه القصاص كالجارح فكونه اثم ليس
هو نفس العله بل اثر من اثارها ومثال الثالث قولنا في قطع اليد باليد
قطع موجب كوجوب الديه عليهم فيكون واجبا كوجوب القصاص عليهم
كالمو قتل الواحد جماعه واحدا فوجوب الديه على المباشر ليس نفس العله
الموجبه للقصاص بل هو حكم من احكام العله الموجبه للقصاص بدليل اطرادها
وانعكاسها في القتل العمد والخطا وشبه العمد وان كان باعتبار الغاء الفارق
فهو القياس في معنى الاصل كالحاق البول في الكوز وصبه في الما الدايم

بالبول فيه في النهي عنه وقد سبق من المصنف تسميه سبق المناط وهذه
الانواع متفق عليها بين القائلين بالقياس لكن ابا الحسين في المعتمد للحكي
عن الشافعي تقسيم القياس الى ما تحقق فيه العله والى ما لم يتحقق كاجابة الجمعه
على من هو خارج المصر اذا سمع النداء قال وبعدان تدل على الاحكام بطريق
مستنبطه لا تحقق بها للعله لان العله هي الطريق الى الحكم فما لا تحقق لا يمكن
التوصل الى الحكم وقال امام الحرمين في باب التراجيح حكينا خلافا فما هو
في معنى الاصل هل يسمى قياسا والمختار ان كان في اللفظ اشاره اليه فليس بقياس
كالحاق الامه بالعبد والا فقياس كالحاق عرق الكلب بلعابه في العدد والتعفير

ص الكتاب الخامس في الاستدلال وهو دليل ليس بنص ولا
اجماع ولا قياس فدخل الاقتراني والاستثنائي وقياس العكس س لما انتهى الكلام
في الكتاب والسنه والاجماع والقياس وكان الائمه اجمعوا على ان الادله لا
تنحصر فيها وانه ثم دليل شرعي غيرها واختلفوا في تخصيصه من استصحاب واستحسان
وغيرهما عقد هذا الكتاب لذلك وانما افردوه عما قبله لان تلك الادله قام
القاطع عليها ولم يتنازع المعتبرون في شيء منها فكان قيامها لم ينشأ من اجتهادهم
بل امر ظاهر واما المعقود في هذا الكتاب فهو شيء قاله كل امام لمقتضى اجتهاده وانما
سموه استدلالا لانه في وضع اللسان عبارة عن طلب الدليل واتخاذه دليلا كما ستأتي
اخيرا اي اتخذه كما تقول اتخذ بلدا وعرفه في الاصطلاح بما ليس بنص ولا اجماع ولا
قياس والمراد بقوله ولا قياس اي شرعي بالمعنى الخاص لانفي القياس مطلقا
والا لخرج عنه القياس الاقتراني والاستثنائي وهما كما تقدم محل الخلاف عنده في الاستدلال
لا يقال هذا تعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء لانه عرف الاستدلال ببعض
الانواع وهو ما ليس بنص الى اخره لدخول الاستدلال وغيره تحت العام وهو
ذكر الدليل ولا يجوز التعريف بالمساوي كما لا يعرف الانسان بانه ليس
بحمار ولا فرس للاستواء فيهما لانا لا نسلم تساويهما فان النص والاجماع والقياس
كل منها متقدم معلوم فصار اعرف من الاستدلال فجاز ان يعرف المجهول
بالمعلوم واعلم ان هذا اصطلاح حادث وقد كان الشافعي يسمي القياس

استدلالا

استدلا لا انه فحص ونظر وسمي الاستدلال قياسا لوجود التعليل فيه حكاه
ابو الحسين في المعتمد وقوله فيدخل فيه اي في هذا التعريف امور منها
القياس الاقتراني وهو الذي لا تذكر النتيجه ولا نقيضها في المقدمتين وهو راد
المنطقيين بقولهم قول مولف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر كقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث فانه متى سلم ان العالم متغير وسلم ان كل
متغير حادث لزم من هذا القول لذاته من غير واسطه قضيه اخرى لزوما ذهنيا
وان كان الخصم وتلك القضيه العالم حادث لان وجود اللزوم يستلزم وجود
اللازم والتغير مستلزم للحدوث وهو حجه في العقليات على المشهور وفي الشرعيات
اختلف فيه فعلى ليس بحجه الا اذا ناید باجماع او دليل اخر كما يقال لو كان
الماء ناقضا للطهاره لكان قليله ناقضا لان خروج النجس يوجب انتقاض
كما في الكثير ومنها الاستثنائي وهو ما يكون النتيجه او نقيضها مذكورا فيه
كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او لكن هذا ليس
بحيوان فليس بانسان قال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والتقدير والله
اعلم لو كان في خلق السموات والارض اجماع الهة لفسدتا لكن لم يتحقق الفساد
بل بقيتا منتظمتين فلم يكن خالقها الهة وبيني هذا والذي قبله بالقياس العقلي وخص
الاستثنائي بالشرطيات ووضع المقدم اعني اللزوم فيه منتج وكذا رفع التالي اعني
اللازم ورفع المقدم ووضع التالي غير منتج لاحتمال عموم اللازم كما يقال لو كان
هذا انسانا فلا يتج انه ليس بحيوان وكذا لو قلت هذا حيوان فلا ينتج انه انسان
لما قلنا من عموم اللازم فالقياس اذا لم ينتج في مادة من المواد لا يعتد عليه في الاستدلال
مثال وضع المقدم قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا اي لو جعلنا
الرسول ملكا لجعلناه في صوره رجل وقد انزل جبريل عليه السلام في صوره دحيه
واخرى في صوره اعرابي ولولا بيان محمد صلى الله عليه وسلم لالتبس عليهم الامر
ومثال رفع التالي قوله تعالى وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق
ولعلى بعضهم على بعض اي لو كان مع الله الهة لانفى كل ما خلقه الاخر ولعلى
بعضهم على بعض ومنها قياس العكس وهو اثبات نقيض حكم النفي في شيء اخر

متغير

نقيض السبيلين

نقيض الانسان هو حيوان
او نقيض الحيوان هو لا انسان
اما لو قلت ليس هذا انسانا

لا مراقبا في لعله كقولنا في الصبح لا تقصر يشفع له لا تصير وترا كان الوتر الصبح
شفعا يعني صلاة المغرب وحكى الشيخ ابو اسحق في الملخص في الاستدلال به
وجهين لاصحابنا اصحهما وقال انه المذهب انه يصح وقد استدل به الشافعي في
عدة مواضع ويدل عليه ان الله دل على التوحيد بالعكس قال تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهذه دلالة بالعكس فدل على ان ذلك
طريق للاحكام انتهى وقد سبق من المصنف في العكس ذكر حديث اياتي احدنا
يضعه ويوجر عليه ص وقولنا الدليل يقتضي ان لا يكون كذا خولف في
اختلافا كثيرا وهذه دلالة بالعكس كذا المعنى مقصود في صورة النزاع فنفي على
الاصل س الدليل الملقب بالنافي لقولنا الدليل يقتضي تحريم قتل الانسان
مطلقا الا اذا خالفناه في الاصل لمعنى يختص به فيجب العمل بالدليل النافي فيما عداه
وكقولنا في ترجيح المراة نفسها الدليل النافي للصحة موجود وما خولف لاجله
مفقود فوجب استصحاب حكم الدليل ونقرره ان النكاح اذا ال المراة في ارفاق
والانسانية نافي ذلك اطراد الشرط وقد طهر اعتبار ما ذكرناه في السفاح غير
انا خالفنا هذا الدليل فيما اذا صدر عن الرجل لكمال عقله وصحة نظره وهذا مفقود
في المراة فوجب ان يبقى على مقتضى الدليل وكذا اسقاط الحكم لاسقاط مدركه كقولنا
الحكم يستدعي دليلا والا لالزم تكليف الغافل والدليل بالسبر والتقسيم ومن انواعه
الاستدلال على اسقاط الحكم باسقاط دليله ونقرره ان الحكم الشرعي لا بد له من دليل
لانه لو ثبت من غير دليل فاما ان يكون مكلفين به او لا والثاني باطل لانه لا معنى
للحكم الشرعي الا خطاب يتعلق بفعل المكلف والاول باطل ايضا لان التكليف
بالشيء من غير الشعور به ومن غير طريق يفضي الى الشعور به تكليف ما لا يطاق
ثبت انه لو كان ثابتا لكان عليه دليل والدليل اما النص او الاجماع او القياس
وهو هنا منتف بالسبر او بان نقول شيء من هذه الملازمة غير موجود اذا الاصل
عدمه فالاصل بقاء ما كان على ما كان وهذا ما اختاره البيضاوي وجعله
من جملة الادلة وهو بنا على ان النفي حكم شرعي تارة استفدناه من دليل او اسقاط
دليل مثبت وقد يتعين دليلا في بعض المسائل لاعواز سائر المسالك والاعتراض

ص ٤

الاصل

بقاء ما كان

عليه بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ص وكذا قولهم وجد المقتضي او المانع او فقد الشرط خلافا للاكثر س من انواع الاستدلال ما يقتصر فيه على احدي المقدمتين اعتمادا على الاخري كقولنا وجد المقتضي اي السبب فيوجد المسبب او وجد المانع منفي الحكم او فقد الشرط منفي الحكم فانه ينتج بآ مقدمه اخري مقدره وهي قولنا وكل سبب اذا وجد وجد الحكم فاهملت لظهورها كما في قوله تعالي لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فانه لولا اضمار وما فسدتا لاغفلت النتيجه مثاله قولنا في مسيله الهدي باليد وجد سبب وجوب القصاص فيجب وعلي المستدل وظيفتان بيان السبب وبيان وجوده وقد اختلف فيه فقيل ليس بدليل بل دعوي دليل لان معني قولنا وجد السبب انه وجد الدليل فهو دعوي وجوده وكذا الباقي وقيل بل دليل فانه يلزم من ثبوته ثبوت المطلوب والقائلون بهذا اختلفوا في انه استدلال ام لا فقيل انه استدلال مطلقا لدخوله في تعريف الاستدلال فانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ان اثبت السبب او المانع او الشرط بغير النص او الاجماع او القياس فهو استدلال والا فلا والاصح عندنا المنع الاول لان احد الثلثة حينئذ دليل علي احدي مقدمتي الاستدلال المثبت للحكم لا نفس الاستدلال ص مسئله الاستقراء الجزئي على الكلي ان كان تاما اي باكل الاصوب الذي قطع عند الاكثر او ناقصا اي باكثر الجزئيات وظني ويسمي الحاق الفرد بالاغلب س من انواع الاستدلال الاستقراء وهو ينقسم الى تام وناقص فالتام هو اثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي كقولنا كل جسم متحيز فانا استقرينا جميع الاجسام كذلك وهذا هو القياس المنطقي المفيد للقطع عند الاكثرين قال الهندي وهو وجه بلا خلاف والناقص اثبات الحكم في جزئي لثبوته في الاكثر جزئياته من غير ان يعلم له الموثر في الحكم وهو المسمي عند الفقها بالحاق الفرد بالاعم والاغلب وقد اختلف فيه واختيار المتاخرين كالبيضاوي وصاحب الحاصل والهندي انه يفيد الظن لا القطع لاحتمال ان لا يكون ذلك الجزئي مخالفا للباقي في الجزئيات المستقراه وقال الامام الرازي الاظهر

انه لا يفيد الظن الا بدليل منفصل ثم يقدر الحصول يكون حجة وبهذا
يعلم ان الخلاف في انه هل يفيد الظن اي ان الظن المستفاد منه هل يكون
حجة ومثاله تمسك اصحابنا في ان الوتر ليس بواجب انه يودى على الراحلة وهذه
مقدمة مجمع عليها ثم قالوا الاشياء من الواجبات تودى على الراحلة وتمسكوا
في هذه المقدمة باستقرا فقالوا انا استقرينا الواجبات من الصلوات اذا
وقضاوا ايا ها لا تفعل على الراحلة وبقي من التقسيم اثبات الحكم في جزي
لثبوته في جزي اخر بجامع وهو القياس الشرعي وخالف الاستقرا الناقص
فانه حكم بمجرد ثبوته في اكثر جزئياته ص مسئلة قال علماؤنا استصحاب
العدم الاصلي والعموم او النص الى ورود المغير وما دل الشرع على ثبوته
لوجود سببه يحكم مطلقا وقيل في الدفع دون الرفع وقيل بشرط الا يعارضه
ظاهر مطلقا وقيل ظاهر غالب وقيل مطلقا وقيل ذو سبب لخروج بول
ونوم في ماكير فوجد متغيرا واحتمل كون التغير به واحتمل سقوط الاصل ان قرب
العهد واعتيد ان بعد س اطلق جماعة من الاصوليين الخلاف في الاستصحاب
والتحقيق ان للاستصحاب عندنا صورا احدها استصحاب العدم الاصلي
وهو الذي عرف العقل بنفيه بالبقا على العدم الاصلي كنفي وجوب صلاة
سادسة وصوم شوال فالعقل دل على وجوب اسقاط ذلك لا لتصريح الشارع
لكن لانه لا مثبت للوجوب فبقي على النفي الاصلي لعدم ورود السمع واصحابنا
مطبقون على انه حجة وفيه خلاف لغيرهم كذا قال المصنف وعنده لكن ذكر
جماعة من اصحابنا لما ذكروا الاقوال في الافعال قبل ورود الشرع ان قايله
الخلاف ان من حرم شيا او اباحه سئل عن مستنده فقال طلبت دليلا في الشرع
فلم اجد فبقيت على حكم العقل من تحريم او اباحه هل يصح ذلك ام لا ثم قال
يلزم خصمه المحاجه لهذا القول ام لا انتهى استصحاب مقتضى العموم
او النص الى ان يرد المخصص او الناسخ ولم يختلف اصحابنا في انه حجة ومنع
ابن السمعاني من تسميته بالاستصحاب قال لان ثبوت الحكم فيه من جهة
اللفظ لا الاستصحاب ثانيها استصحاب حكم دل الشارع على ثبوته ودوا

لوجود مسببه كالملك عند حصول السبب وشغل الذمة عن القرض (قرض) واتلاف
هذا ان لم يكن حكما اصليا فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا
ولولا ان الشرع دل على دوامه الى ان يوجد السبب المزيل او المزي لما دام
استصحابه ولا يعرف في المسألة خلاف عندنا ولهذا قال المصنف حجة مطلقا
ونقل عن بعض المتكلمين انه ليس بحجة وعزاه الامام للحنفية والموجود في
كتبهم المذهب الثالث انه حجة لابقاء ما كان لانه ترجيح جانب الوجود في الموجود
وليس بحجة لاثبات امر لم يكن وهذا في مسألة المفقود لا يورث ولا يورث منه
اما انه لا يورث منه لابقاء ما كان على ما كان والاصل الحياة واما انه لا يورث
فاعتبارا بانه لم يكن مالكا للمال سوى قبل هذه الحالة والاصل دوامه اذ في الحياة
شك والى هذا اشار المصنف بقوله وقيل في الدفع دون الرفع وهو حسن ومعنى
ان نخرج عندنا وجها مثله فانه لو باع مصلحا ماله مصلحا لديه ارتفع عنه
الحجر فلو عاد المفسق في الدين دون المال فقال ان سريح يحجر عليه كما يستدام
به الحجر وقال الجمهور لا يحجر وعالج الاستدامة بان الحجر كان ثابتا والاصل
بقاؤه وها هنا ثبت الاطلاق والاصل بقاؤه فلا يلزم من الاكتفاء بالفسق
للاستصحاب الاكتفاء به لدرك الاستصحاب ونظيره اذا ظهر بيت شعر لبن
فارتضع منه صغير حرم والحكم ببلوغها قالوا وان احتمال البلوغ قائم والرضاع
كالنسب بقي فيه الاحتمال والمذهب وجوب قطع العبد الغائب المنقطع
الخبر والجواز اعتمادا على الكتابة واشار بقوله وقيل لشرط المعارضة الى ان
شرط العمل بالاصل الاتفاق ان لا يعارضه ظاهر فان عارضه فهي قاعدة
الاصل والظاهر المشهورة في لغته وللشافعي فيما اذا تعارض اصل وظاهر
قولان في ترجيح احدهما على الآخر قال ابو عبد السلام في القواعد ارجحه
كونه استصحابا بل الراجح يعلم اليه من خارج ثم قيل القولان جريان دائما في وقيل
غالبا ثم قيل والاصح الاخذ بالاصل دائما وقيل عكسه والاول هو الذي
اطلق الرافعي ترجيحه في باب الاجتهاد في الاواني قال لان الاصل اصدق
واضبط من الغالب الذي يختلف باختلاف الازمان والاحوال والنقل

جائز

صالحا في دينه

بعضه فقد حمل النبي صلى الله عليه وسلم امامه على عاتقه في الصلاة وكانت تحمل
تحرز عن النجاسة انتهى والعتيق الاخذ باقوى الظنين فترجح الاصل حرما
ان عارضه احتمال مجرد كاحتمال حدث لمن تيقن الطهر بمجرد مضي الزمان وعلى
الاصح ان استند الاحتمال الى سبب ضعيف عام كتياب مدمني الخمر وطين الشوارع
ويرجح الظاهر ايضا ان استند الى سبب مبعوث شرعا كالشهادة تعارض الاصل
براءة الذمة وقوله وقيل مطلقا اشارة الى ان القائلين بالظاهر الغالب اختلفوا
فقيل يشترط السبب وقيل مطلقا الا انه اطلق السبب وعلى الصحيح ان كان
سببا قويا خاصا كحيوان يبول في ماء كثير ثم وجد متغيرا فان استند الى سبب
كما لو راى ظبيه تبول في الماء الكثير وكان بعيدا عن الماء فانتهى اليه فوجده متغيرا
وشك انه تغير بالبول او بغيره فصل الشافعي على انه نجس وتابعه الاصحاب اعمالا للسبب
الظاهر ومثله ما لو خرج صيدا وغاب عنه فوجده ميتا حل اكله على المشهور
وكذا لو خرج رجلا ومات فانه يضمنه وان جاز ان يموت لسبب اخر سواه
لانه قد وجد سبب يمكن الاحالة عليه لكن اشكل على هذا ما لو خرج المحرم
صيدا ثم غاب عنه ثم وجده ميتا ولم يدر اما مات بجراحته ام حادث فهل يلزمه
جزآء كامل ام ارش الجرح فقط قولان اظهرهما في الروضة الثاني قلت
ونص عليه في الام فلم تعمل السبب الظاهر وما قال المصنف انه الحق ذكر الفقال
في شرح التلخيص في هذه المسئلة اي بول الطبيه فقال هذا اذا راى الماء قبل
بول الطبيه عن قرب غير متغير فان لم يعهده اصلا او طال عهده فهو طاهر
عملا بالاصل وذكر الحاوي المعروف بالختن مثله في شرح التلخيص فقال
هذا اذا تعقب التغير البول فان لم يتعقبه بان غاب عنه زمانا ثم وجده متغيرا
لم يحكم عليه بالنجاسة لان احالته على السبب الظاهر قد ضعف بطول
الزمان ص والاصح باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف وهو ان يحصل
خلافا للمزني والصيرفي وابن سريج والاصطخري ص الرابعة مرصورا الاستصحاب
استصحاب الاجماع في محل الخلاف وهو ان يحصل الاجماع على حكم في حال
متغير الحال ويقع الخلاف فهل يستصحب حال الاجماع هذا محل الخلاف بين

منصوب اشارة

حال

اصحابنا

اصحابنا والاكثرون منهم الغزالي على انه ليس بحجة وما نقله ابن الحاجب عنه
خلافه مردود قال اصحابنا والقول به في موضع الخلاف يودي الى قوله
ما من احد يستصحب حال الاجماع في موضع الخلاف الا وخصمه ان يستصحب حاله
الاجماع في مقابله وبيانه ان من قال في مسئلة التيمم اذا راى الماء في اثناء صلاته
لا تبطل لانا اجمعنا على صحة صلاته ولا يبطل الاجماع الا بدليل قيل له اجمعنا
على استعمال ذمته لفرض الصلاة ولا يسقط الا بدليل ص فرق ان الاستصحاب
ثبوت امر في الثاني لثبوته في الاول لفقدان ما يصلح للتغير اما ثبوته في الثاني
لثبوته في الاول وقد يقال فيه لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا امس لكان غير ثابت
فمقتضى استصحاب امس بيانه الان غير ثابت وليس كذلك قد لك على انه الان ثابت
س علم مما سبق ان الاستصحاب ثبوت امر في الثاني لثبوته في الاول لعدم وجدان
ما يصلح ان يكون مغيرا بعد البحث التام واما ثبوته في الاول لثبوته في الثاني
فهو الا الاستصحاب المقلوب كما اذا وقع النظر في هذا الكيل هل كان على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال نعم اذ الاصل موافقة الماضي للحال قال
الشيخ الامام ولم ينقل الاصحاب به الا في مسئلة واحدة فيمن اشترى شيئا وادعاه مدع
واحد منه بجهة مطلقة فقالوا بثبوت له الرجوع على البايع بل لو باع المشتري او
وهبه وابرء الثاني من الثمن او المشتري منه كان للمشتري الاول الرجوع ايضا
وهذا استصحاب الحال في الماضي فان البينة لا توجب الملك من المشتري الى
المدعي لكنهم ~~لكنهم~~ ولكنها تظهر فيجب ان يكون الملك سابقا على اقامتها ويقدر له لحظة
لطيفة ومن المحتمل انتقال الملك من المشتري الى المدعي ولكنهم استصحبوا وقلوا
وهو عدم الانتقال منه قلت ~~قلت~~ قالوا به في صور كثيرة نبهنا في غيرها
الموضع مما لو قدفه فزنا المقذوف سقط الحد عن القاذف واشار بقوله وقد
تعال الى ان الطريق في الاستصحاب المقلوب ان يقول لو لم يكن الحكم الثابت الان
ثابتا امس لكان غير ثابت اذ لا واسطة وان كان غير ثابت وهي الاستصحاب
فانه الان غير ثابت فقد انه كان ثابتا ايضا ص مسئلة لا يطالب الثاني
بالدليل ان ادعى عما مضى وانما يطالب على الاصح ش الثاني للشيء ان دل عليه

اصحابنا

امر ضروري لم يطالب بالدليل اذ الضروريات لا يذكر عليها الدليل بل ينبه
عليها والا لكانت نظريه وان لم يكن ضروريا فاختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى
انه يجب عليه الدليل مطلقا كما في الاثبات وقيل لا يجب عليه مطلقا وعزاه
المصنف في شرح المختصر للظاهريه والذي في كتاب الاحكام لابن حزم ان عليه
الدليل العقليات دون الشرعيات واطلق الهندي حكايه الاقوال ثم قال
لا بحث فيها الخلاف لانه ان اريد بالنافي من يدعي العلم او الظن بالنفي فهذا
يجب عليه الدليل لانه اذا كان لم يكن المنفي معلوما بالضروره اذ الكلام مفروض
فيه اذ الضروري لا يستدل عليه فلا بد ان يكون معلوما بالنظر والاستدلال
او مظنونا بالنظر في العلامات والامارات والا استحال حصول العلم او
الظن وعلى التقديرين يجب عليه ذكر ذلك كما في الاثبات وان اريد به من يدعي
عدمه او ظنه فهذا لا دليل عليه لانه مدعي جهله بالشيء واجاهل بالشيء غير مطالب
بالدليل على جهله ص ويجب الاخذ بالاقل للقول وقد مر في هذه المسئله قدمت
عنه الاجماع السكوني فلم يحتج لشرحها وانما ذكرها هنا للاتيوهم انه اهملها
وكان ينبغي ان ينبه على دلاله الاقتران ايضا فانها من جمله انواع الاستدلال
وقدمت له في تعقب الاستثناء بالجهل ص وهل يجب الاخذ بالاخف او الاثقل او اوجب
في اقوال س ذهب بعضهم الى ان من جمله طرق الاستدلال الاخذ بالاخف
القولين وانه واجب على المكلف كما قيل هناك يجب الاخذ بالاقل بما قيل لقوله
تعالى يريد الله بكم اليسر ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه الصلاة
والسلام لا ضرر ولا ضرار ويرجع حاصل هذا ان الاصل في الملاذ الاذن
والمضار المنع او الاخف فيها هو ذلك وذهب بعضهم الى ان الاخذ بالاثقل
القولين واجب كما قيل هناك يجب بالاكثر لانه اكثر ثوابا فكان المصير اليه
واجبا لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات ومنهم من لم يوجب الاخذ بشيء واعلم
ان هذه المسئله قد تكون في المذاهب وقد تكون بين اقوال الرواه وقد تكون بين
الاحتمالات التي تعارض امارات ص مسئله اختلفوا هل كان المصطفى
صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل النبوه بشرع واختلف المثبت فقيل نوح وابرهيم

دموي

ومنهم من نفاه وعيسى وما ثبت انه شرع اقوال والمختار الوقف ناصيلا وتفريعا وبعد
النبوه المنع س في المسئله لحثان احدهما فيما كان كان النبي صلى الله عليه وسلم
عليه قبل ان يبعث برسالته قال امام الحرمين وهذا يرجع فائدته الى ما
يجري مجرى التواريخ وقد اختلفوا في ذلك على مذاهب احدها انه كان قبل
النبوه متعبدا بشرع واختاره ابن الحاجب والبيضاوي وضبط المصنف خطه
متعبد بفتح الباء وعلى هذا فقيل كان على شريعه ادم وقيل نوح وقيل ابرهيم
وقيل موسى وقيل عيسى وقال بعضهم ما ثبت انه شرع من غير تخصيص والثاني
لم يكن قبل البعثه متعبدا بشئ اصلا ونقله القاضي عن جمهور المتكلمين واختلف
القائلون به هل امتنع ذلك عقلا لما فيه من السفير عنه او نقلا وعزاه القاضي
عياض لحذاق اهل السنه فانه لو كان لنقل ولتداولته الالسن والثالث
الوقف وبه قال امام الحرمين والغزالي والآمدي وهو المختار وقد اعتذر القاضي
على ما ذهب اليه انه لم يقع ولكنه غير ممتنع عقلا فانه لو كان على ملة اقتضى
العرف ذكره لها لما بعثه نبيا وتحدث بذلك احد في زمانه وبعده وعارض
ذلك امام الحرمين بانه لو لم يكن دين اصلا لنقل فان ذلك ابدع وابعد عن المعتاد
مما ذكره القاضي قال فقد تعارض الامران والوجه ان يقال كانت العاده
اعرفت لرسول الله صلى الله عليه وسلم في امورنا انصراف هم الناس عن امر
دينه والبحث عنه والخفي ان الخلاف في هذه المسئله انما هو بالنسبه للفروع
التي اختلف فيها الشرايع اما ما اتفقوا عليه كالتوحيد فلا شك في حصوله للكل
قبل النبوه الثاني وهو نظير الخلاف في الذي قبلها في انه صلى الله عليه وسلم
هل تعبد بعد النبوه بشرع من قبله والخلاف هنا مع من لم يثبته فيما قبله واما
من نفاه قبل النبوه فقد نفاه بعدها بطريق اولى وقد ذهب الاكثرون
منا والمعتزله الى انه لم يكن متعبدا بشرع اصلا ثم افترقوا فقالت المعتزله
ان التعبد غير جايز عقلا لتضمنه لنقصه في شرعنا وقال اخرون العقل
لا يحيله ولكنه ممنوع شرعا واختاره الامام والآمدي وقالت طايفه كان
متعبدا بما لم ينسخ من شرع من قبله على معنى انه موافق لا متابع واختاره ابن الحاجب

قال امام الحرمين وللشافعي ميل الى هذا وبني عليه اصلا من اصوله في كتاب الاطعمة
وتابعه معظم اصحابه ص مسئله حكم المنافع والمضار قبل الشرع بعد
وبعده الصحيح ان اصل المضار التحريم والمنافع الحل قال الشيخ الامام الاموالنا
لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم عليكم حرام س حكم المنافع
والمضار فيما قبل الشرع مر في اول الكتاب عند قوله ولا حكم قبل الشرع بل
الامر موقوف الى وروده والكلام الان فيما بعد ورود الشرع والاصل في المنافع
الاذن وفي المضار التحريم خلافا لبعضهم لنا قوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا ذكره في معرض الامتنان فلولم الحرام يمتن به وقوله عليه الصلاة والسلام
لا ضرر ولا ضرار واطلق الجمهور ان الاصل في المنافع الاباحة قال والد المصنف
ولك ان تقول الاموال من جملة المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم لقوله
صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم الحديث وهو اخص من الدليل المتقدم
الذي استدلوا به على الاباحة فيكون قاضيا عليها الا انه اصل طارئ على اصل
سابق فان المال من حيث كونه من المنافع الاصل فيه الاباحة فالدليل السابق ومن
خصوصيته الاصل فيه التحريم بهذا الحديث ص مسئله الاستحسان قال به ابو حنيفة
وانكره الباقون وفسر بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته ورد بانه ان
تحقق فمعتبر وبعدول عن قياس الى اقوى ولا خلاف فيه او عن دليل الى العادة
ورد ان ثبت انها حق فقد قام دليلها والا ردت فان تحقق استحسان اختلف فيه
فمن قال به فقد شرع س حكاية القول به عن ابي حنيفة حاصله نقدح في حكايه
ابن الحاجب له عن الحنابلة ايضا وذكر ابو الخطاب الحنبلي قول احد اصحاب
ابي حنيفة اذا قالوا شيئا خلاف القياس قالوا نستحسن هذا وندع القياس ويدعون
ما يزعمون انه الحق بالاستحسان وانا اذهب الى كل حديث جاء وان اقيس عليه
قال ابو الخطاب وعندي انه انكر عليهم الاستحسان من غير دليل فلو كان عن
دليل لم ينكره لانه حق وهو معنى قوله انا اذهب الى حديث جاء وان اقيس عليه
اي انا اترك القياس بالخبر وهو الاستحسان بالدليل وقال القاضي عبد الوهاب
ليس منصوص عن مالك الا ان كتب اصحابنا ملوءة من ذكره والقول به نص عليه

ان القاسم واشهب وغيرهما انتهى ولا بد ولا من بيان المراد بالاستحسان وذكر
المصنف ثلاث مقالات لهم الاولى انه عبارة عن دليل سقط في نفس المجتهد
وتقصر عنه عبارته فلا يقدر ان يعبر به ورده ابن الحاجب بانه ان لم يتحقق
كونه دليلا فمردود اتفاقا وان تحقق معتبر اتفاقا ورده البيضاوي بانه
لا بد من ظهوره لتميز صحيحه عن فاسده فان ما سقط في نفس المجتهد قد يكون
وهما لا عبرة به الثانية انه عدول عن قياس الى قياس اقوى ولا خلاف فيه اي
ان اقوى القياسين معمول به عند التعارض الثالثة انه العدول عن حكم الدليل
الى العادة ان ثبت جريانها بذلك في زمنه عليه الصلاة والسلام فهو ثابت بالسنة
او في زماننا من غير انكار فهو اجماع والا فهو مردود وظهر بهذا انه لا يتحقق
استحسان مختلف فيه فان تحقق استحسان مختلف فيه ممن قال به فقد شرع
وهو تشديد الرأي لو جاز ان يستحسن بغير دليل لكان هذا نصب شريعة على خلاف
ما امر الله به ورسوله لانه لا دليل عليه يوجب تركه ح اما استحسان الشافعي
التحليف على المصحف والخط في الكتابة ونحوها فليس منه س هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان الشافعي استحسن في مسائل كثيرة وجوابه يعلم مما سبق وان الخلاف
لفظي راجع الى معنى التسمية وان المنكر عند اصحابنا انما هو جعل الاستحسان
اصلا من اصول الشريعة معارضا للنص والادلة اما استعمال لفظ الاستحسان
مع موافقة الدليل فلا ينكر فقد قال الشافعي استحسن التحليف على المصحف
واستحسن ان يترك للكاتب شيء من نجوم الكتابة وحسن ان يضع اصبعه في صماخي
اذنيه اذا اذن واستحسن في المتعة ثلاثين درهما ونحو ذلك فلم يرد الشافعي
ان دليل هذه الامور الاستحسان الذي انه لم يوجب التحليف ولا الخط وانما
استحسن ذلك لما اخذ فقهه من الاستحسان المجرد كيف والشافعي من اشد
المنكرين للاستحسان وقال من استحسن فقد شرع هذا حاصل ما اجاب به
الاصحاب لكن رأيت في سنن الشافعي وقد ذكر خيار الشفعة ثلاثا وقال الشافعي
قلت هذا استحسان شيء ليس باصل ولا بد من تأويله ح مسألة قول الصحابي
على الصحابي غير حجة اتفاقا وكذا على غيره قال الشيخ الامام ابو اسحاق

لعله ان كان حكم الحاكم من غير تقليد الاولى ب
ان السنة ورد بان العادة م

وفي تعليقه قولان لارتفاع الثقة بمذهبه اذا لم يدون سر مذهب الصحابي
المجتهد ليس بحجة على صحابي اخر انفاقا سواء كان مجتهدا ام لا اما ان كان فواضح
واما ان لم يكن فوظيفته التقليد وليس قول المجتهد حجة في نفسه وانما لم
يقل المصنف مذهب الصحابي العالم كما قيده بعض الحنابلة لان العامي لا قول له
لانه صادر عن غير نظر ونقله الامكان تابع فيه ابن الحاجب وغيره لكن الشيخ
ابا اسحق في اللمع قال اذا اختلفوا على قولين ينبني على القولين في انه حجة ام لا
فان قلنا ليس بحجة لم يكن قول بعضهم حجة على بعض ولم يجز تقليد واحد منهما بل
يرجع الى الدليل وان قلنا انه حجة نظر ان تعارضا رجح احدهما على الاخر
بكثرة العدد من اصحاب الجانبين او يكون فيه امام انتهى واما قول الصحابي فذلك
يكون حجة على غير الصحابي اختلفوا فيه وللشافعي واحد قولان واجديد انه
ليس بحجة وادعى الشيخ الامام ان الشافعي يستفي من قوله في الجديد ليس بحجة الامر
التعبدي الذي لا مجال للقياس فيه قال ان الشافعي قال في اختلاف الحديث
روى عن علي رضي الله عنه انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات
ولو ثبت ذلك عن علي قلت به فانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه نقله توقيفا
هذا كلام الشافعي وذكر الاصوليون هذا من بقاديع العدم فالظاهر انه حجة
قديما وجديدا لانه لفيد ظنا لا معارض له قلت ولا نقل عند المصنف ودليله
في ذلك وقد جزم به ابن الصباغ في كتاب الايمان من كتابه المسمى بالكامل
بالكمال والامام في المحصول في باب الاخبار اذا قلنا انه ليس بحجة فهل
يجوز للمجتهد تقليده مبني على انه هل يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فان جوزناه مطلقا
فتقليد الصحابي اولى وان منعناه ففي الصحابة ثلاثة اقوال للشافعي الجديد
انه لا يجوز مطلقا والثاني يجوز والثالث وهو قديم ان انتشر جاز والا فلا
واما غير المجتهد من العامة فهل يجوز لهم تقليده وهو مراد المصنف فيه خلاف
حكاه امام الحرمين وقال ان المحققين على الامتناع وليس هذا منهم دون المجتهد
من غير الصحابة فهم اجل قدرا بل مذاهبهم اوثق بها فاذا لم يثبت حق الثبوت
كما ثبت مذاهب الائمة الذين لهم اتباع وبهذا جزم ابن الصلاح في كتاب الفتيا وزاد

انه لا تقلد التابعين ولا غيرهم ممن لم يدون مذهبه وان التقليد متعين للائمه
الاربعه دون غيرهم لان مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر منها تقييد
مطلقها وتخصيص عامها واما غيرهم فنقلت عنهم الفتاوي مجردة فلعل لها مكملا
او مقيدا او مخصصا لو انبسط كلام قائله لظهر خلاف غيرهم ما يبدو منه خلاف
هؤلاء الاربعه فامتناع التقليد اذا لتعذر نقل حقيقه مذهبهم وذهب غيرهم
الى انهم تقلدون لانهم قد نالوا رتبه الاجتهاد وهم بالصحبه يزدادون رتبه
قال المصنف وهذا هو الصحيح عندي عندي فيما اقول لا خلاف بين الفريقين في
الحقيقه بل ان تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا والا فلا
لا لكونه لا تقلد بل لان مذاهبه لم تثبت حق الثبوت قلت الخلاف يتحقق
من وجه اخر ذكره ابن برهان في الاوسط فقال تقليد الصحابه مبني على
جواز الانتقال في المذاهب فمنعه منع تقليدهم لان فتاواهم لا تعتد على استمرارها
في كل واقعه والى هذا اشار المصنف بقوله لارتفاع الثقه لمعرفه مذهبه
اذ لم يدون والماخذ الذي ذكره ابن برهان للمنع حسن ايضا وما ذكره
في هاتين المسلتين اعني الحجيه والتعليل قد صرح به الغزالي والرازي والامدي
وغيرهم وافردوا لكل حكم مسله فتوهم صاحب الحاصل خلاف ذلك وخلط
مسله بمسله وتابعه عليه البيضاوي فوقع في الغلط ولا يلزم من قوله عبر
بحجه ان لا تقلد الا ترى ان المجتهدين غيرهم فانهم يقلدون وليست اقوالهم
بحجه ص وقيل بحجه فوق القياس وان اختلف صحابيان فكدليلين وقيل
دونه وفي تخصيصه العموم قولان وقيل بحجه ان انتشر وقيل ان خالف القياس
وقيل ان انضم اليه قياس يترجح وقيل قول الشيخين فقط وقيل الخلفا الاربعه
وعن الشافعي الاعلا س فخرج مما سبق ثلثه اقوال احدها انه غير حجه مطلقا
والثاني عبر حجه الا في التعبدي والثالث غير حجه ولكن يصلح للتقليد والرابع
عن القديم انه حجه مطلقا تقدم على القياس وهو قول مالك واكثر الحنفيه
وعلى هذا فان اختلف صحابيان كان كدليلين تعارضا فيرجح احدهما بدليل
الخامس حجه دون القياس وعلى هذا ففي تخصيص العموم به وجهان حكاهما

من الصحابه ؟

فرع

والتقليد

لزوم

سكان الشيخين

حكاها الرافعي في الاقضيه بلا ترجيح احدها الجواز لانه حجه شرعيه والثاني
المنع لانه مخرج بالعموم وقد كانت الصحابه تتركون اقوالهم اذا سمعوا
العموم قال المصنف وهذه المسئله غير التي سبقت في باب التخصيص هنا انا
ان وقفنا على ان قوله حجه دون القياس ففي التخصيص به قولان وهذا سواء
كان الصحابي راويا ام لا ملت لكن قوله في الاول لا يخص به سواء كان
قوله حجه ام لا فيه نظر فان الشيخ ابا اسحق وغيره قالوا هناك ان قلنا
قوله ليس بحجه امتنع التخصيص به قطعا وان قلنا حجه ففي التخصيص به وجهان
وانما جعل المصنف الوجهين مفرعين على القول بانه حجه دون القياس وان
اطلقهما فرعا لانهما لو كانا مفرعين على انه حجه فوق القياس لم يجز خلاف عندنا
في التخصيص به واذا قطع الشافعي وغيره من الائمه قولهم بجواز التخصيص بالقياس
فلان يخص بما فوقه اولى والسادس ان انتشر ولم يخالف فهو حجه ونقله الاصوليون
عن القديم الصائ لكن قال ابن الصباغ في العده انما احتج الشافعي بقول عثمان
في الحديد في مسئله البراءه من العيوب لان مذهبه انه اذا انتشر ولم يظهر له مخالف
كان حجه انتهى واعترض الغزالي وقال السكوني ليس بقول فاي فرق بين ان ينتشر
او لا قال الهندي والعجب منه فانه تمسك بمثل هذا الاجماع في القطع على ان خبر
الواحد والقياس حجه ولعله انما قال ذلك لاعتقاد ان محمدا لو قيل بها
ليس على طريق الاجماع بل بغيره وهو الحق وحينئذ فلا يكون السكوت الغير
في حجته مدخل والسابع ان خالف القياس كان حجه والا فلا وقال ابن برهان
في الوجيز انه الحق البين وان نصوص الشافعي يدل عليه والثامن حجه ان
انضم اليه قياس الشبه حكاه الماوردي قولا للشافعي والتاسع قول الشيخين
ابي بكر وعمر حجه دون غيرهما والعاشر قول الخلفاء الاربعه حجه دون غيرهم
واذا تاملت هذه المذاهب عرفت ان بعضها يرجع الى القائلين كهذا وما
قبله وبعضها الى صفه القول كالثلاثه الى قبلها والحادي عشر قول الخلفاء الاربعه
الاعليا وهذا اخذوه من قول الشافعي في الرساله القديمه ان الصحابه اذا اختلفوا
وفي احد الطرفين ابو بكر او عمر او عثمان رجح ولم يذكر عليا فاختلف اصحابنا على

لثة اوجه حكاها القفال في اول شرح التلخيص احدها ان حكمه حكم ما ذكره واما تركه اختصارا او اكتفاء بذكر الاكثر وهذا ما اختاره ابن القاص وقال قاله يعني الشافعي في ابي بكر وعمر وعثمان نصا وقلته في علي تخريجا والثاني انه انما لم يذكره لانه كان يرمي بالتشيع فاراد نفي الريبة عن نفسه وهذا ساقط والثالث وهو الصحيح عند القفال وجماعة انه انما لم يذكره لانه ليس في قولهم من القوة والصحة كما في قولهم وليس ذلك لتقصير في قوته الاجتهادية معاذ الله بل قالوا وسبب ذلك ان الصحابة كانوا كثيرين اذ ذاك وكانت الخلفاء الثلاثة تستشيرهم كما فعل ابو بكر في مسئلة الجد وعمر في الطاعون وغير ذلك فكان قولهم كل منهم كقول اكثر الصحابة ولما ان الامر انتهى على خرج الى الكوفة ومات خلق من الصحابة فلم يكن قولهم كقولهم بهذا المعنى لا لنقصان فيه كرم الله وجهه ورضي عنه وهذا حاصل ما حكاه المصنف هنا من الاقوال في هذه المسئلة واذا تطرف كلامه في مواضع من كتابه في باب الترجيح حيث قال وما انتهى في موافق الصحابة ان كان حيث مترجم النص كزيد الى اخره فمجتمع اقوال اخر احدها انه غير محجه ولا مرجح به وما بينها غير محجه ولكن يصلح للترجيح وما انتهى غير محجه ولا مرجح فيه الا ان لكون احد الاربعة فيرجح به فقط رابعها يرجح من مترجم نص ص اما وفاق الشافعي زيدا في الفرائض فلدليل لا تقليدا س لما بين ان الصحيح في المذهب ان قول الصحابي لا يحتج به استشعر سؤالا وهو ان الشافعي نظر في مواضع اختلاف الصحابة في الفرائض واختار مذهب زيد حتى تردد قوله حيث تردد الرواية عن زيد فاجاب بان ذلك لم يكن تقليدا ولكن رجح عنده مذهبه من وجهين احدهما قول النبي صلى الله عليه وسلم افرضكم زيد والثاني قال القفال ما تكلم احد من الصحابة في الفرائض الا وقد وجد له قول في بعض المسائل يخرج الباقين بالاتفاق الا زيدا فانه لم يعد بقول يخرج بالاتفاق وذلك يقتضي الترجيح كالمرجحين اذا وردا وقد خص احدهما بالاتفاق دون الثاني كان الثاني اولى واعترض الرافعي رحمه الله بانه ان رجح عنده مذهب زيد لدليل فهو اجتهاد وافق اجتهاده وان لم يكن عن دليل لم يخرج عن كونه تقليدا والجواب انه لم يذهب الى ما صار اليه الا عن دليل لكنه

ستشير وهم

قوله لقولهم

استانس بما رجح عنده من مذهب زيد وربما تؤول به القياس الجلي في بعض الصور
وعضده قوله بالقياس الخفي كما تقول في قول الواحد من الصحابة اذا اشتهر ولم يعرف
له مخالف فانه عبارة الاستيناس فقيل انه احد مذهب زيد وباعتبار الاحتجاج
قيل انه لم يقلده واعلم ان الشافعي صرح في مواضع كثيرة من كتبه الجديدة بتقليد
الصحابة فقال في الام في قتال المشركين وكل من حسن نفسه بالمذهب تركها
قلده اتباعا لابي بكر رحمه الله ثم قال وانما قلنا هذا اتباعا وقياسا وقال في
البويطي الجمل تفسير المشتبه الا بسنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او خبر
عن اصحابه او عن واحد من اصحابه او اجماع من اصحابه او اجماع العلماء هذا لفظه ○

ص الالهام القاء شيء في الصدر يثلج له الصدر يخص به الله تعالى بعض
اصفيائه وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما لخواطره خلافا لبعض الصوفية س
معنى يلقى يطرح وهو بضم اللام وفتحها لغة ذكره الجوهري ويقال كما ذكره الحنفية
منهم ابو زيد وقد نقل ابن السمعاني كلامه في القواطع قال ابو زيد الالهام
ما يترك القلب بعلم يدعو الى العلم به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة
قال والذي عليه جمهور العلماء انه جائز الحدوث غير انه عند الحجج كلها في
باب ما يبيح له علمه بغير علم وقال بعض الخبرية انه حجة بمنزلة الوحي المسموع من
رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتج بقوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها
وتقواها اي عرفها اياها يقال في القلب وبقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وبقوله عليه
الصلاة والسلام استفت قلبك وان افتاك الناس وافتوك فقد جعل عليه الصلاة والسلام شهادة قلبه بالحجة
اولى من الفتوى وقد ثبت ان الالهام حق وانه وحي باطن الا ان العبد اذا عضد به
وعمل بهواه حرم هذه الكرامة واما حجة اهل السنة فبقوله تعالى وقالوا لن
يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك اماني قل هاتوا برهانكم ان
كنتم صادقين فالزمهم الكذب لعجزهم عن اظهار الحجة والالهام حجة باطنة
لا يمكن اظهارها واما قوله الامر بالنظر والاعتبار ولم يأمر بالرجوع الى القلب

قلت

ولذلك حديث معاذ يلهم يحكم ولم يذكر فيه الهام القلب ولان الالهام قد يكون
من الله ومن الشيطان ومن النفس ولا علامة قطعية على التعيين واما قوله
تعالى فالهمها فجورها اى عرفها طريق العلم قال ابن السمعاني وانكار اصل
الالهام لا يجوز ويجوز ان يفعل الله تعالى ذلك بعبد بلطفه كرامة له ونقول
في التمييز بين الحق والباطل والحق من ذلك ان كلما استقام على شرع النبي صلى
الله عليه وسلم ولم يكن في الكتاب او السنة ما يرده فهو مقبول وما لا فمردود
ويكون من تسويلات النفس على انا لا ننكر ما قد نوّر الله كرامة للعبد وزيادة
نظر فاما انه يرجع الى قلبه في جميع الامور فقول لا نعرفه قلت ومن
اشبه الامام شهاب الدين السهروردي قال في بعض ما اليه هو علوم تحدث
في النفوس المطمئنة الزكية وفي الحديث ان من امتي محدثين ومكلمين وان عمر منهم
وقال تعالى فالهمها فجورها وتقواها واخبر ان النفوس ملهمة فالنفس الملهمة
علوما لدنية هي التي تبدلت صفتها ولطمانت بعد ان كانت امارة ثم نبه على امر
حسن يقع به الخلاف فقال وهذا النوع لا يتعلق به المصالح العامة من علم
الملك والشهادة بل يختص فائدته بصاحبه دون غيره اذ لم يكن له قدرة التسرية الى
الغير على طريق العموم وان كانت له فائدة تتعلق باعتبار على وجه خاص قال
واما لم يكن له قدرة التسرية الى الغير على طريق العموم من صفاح الملك لكون محله
النفس وقرينها الارض والعالم السفلي بخلاف المرتبة الاولى وهي الوحي
الذي قام به الملك الملقي لانّ محله القلب المجانس للروح الروحاني من العلوي
وقال في كتابه رشف النصائح الايمانية قد عشت سبعين سنة الله تعالى كتب
ان سيأتي المهرجم بالشفا فحواشي عشر مجلدا باذن شريف مقدس نبوي فائدة
اهمل المصنف عدّ الذرايع عند المالكية وبسطه في شرح المختصر خاتمة
قال القاضي حسين مبنى الفقه على ان اليقين لا يرفع بالشك والضرر يزال
والمشقة تجلب التيسير والاعيان تحكمها قيل والامور بمقاصدها سر زعم
القاضي حسين ان مبنى الفقه على هذه القواعد الاربع وزعم بعضهم انه اهمل
خامسة وهي الامور بمقاصدها وقال الاسنوي على خمس والفقه مبني على الخمس

واستحسنه بعضهم بان الشافعي قال يدخل في حديث انما الاعمال بالنيات ثلث
العلم واعتذر اخرون عن العامي حيث ينبغي انها لا ترجع الى قاعده لحكم العامه
كما سنبينه والتحقيق انه ان اريد رجوع الفقه الى الخمس فتعسف وقول جلي
وقد رجع الشيخ عز الدين بن عبد السلام اعتبار المصالح ودرء المفاسد ولو صانعه مصانع
لقال ارجع الكل الى اعتبار المصالح فان درأ المفاسد من جملتها وان اريد
ارجوع بوضوح تفصيلي الى قول فانها تتوا على البين لم المراد بها ما لا يخص بابا
من ابواب الفقه وهو المراد هنا وتسمى بالقاعده في اصطلاح الفقهاء واما ما
يخص بعض الابواب يسمى الضوابط ولا يدين الاشاره الى قول جملي في هذه القواعد
فنقول القاعده الاولى اليقين لا يرفع بالشك واصلها لا ينصرف حتى يسمع صوتا
او يجد ريحا وله امثله احدها اسقاط الاحكام عن المكلفين بعين فلا يزال
بالشك بل بدليل مثبت له او لسببه اذ لا حكم الا بالشرع والدليل منطوق
وحي والمثبت له مفهومه او معقوله والمثبت لسببه البينات والعيان
ونحوا زوال والات المواقيت وثانيها اسقاط الافعال وعدم وقوعها من الانسان
بعيني فلا يزال بالشك وثالثها ثبوت الاحكام عند قيام سببها المعنى بعين
شرعي فلا يزال بالشك بل بما يرفع يزيل بعينه اصل عدمه ومن اجل هذا لا يصرف
اللفظ عن حقيقته مشهول عام ووجوب مامور وحرمه منهي الا لمعارض راجح
ولا يزول حكم فعل وضوء مثلا الا لناسخ فعل اخر لحدث ولهذا اشتهر انه
لا يختص هذه القاعده بالفقه كما يوهمه كلام العامي بل تجري في اصوله
ويمكن رجوع غالب مسائل الفقه الى هذه القاعده اما بنفسها او بدليلها واجل
هذه القاعده كان الاستصحاب حجه ولم يكن على المانع في المناظره دليل
وكان القول قول ناني الوطي هو غالبا ولو وجد المذي الراكد متغيرا فاني
علم انه طول المكث فطهور او لنجاسه فنجس وان اشكل فهو على اصل الطهاره
نص عليه في الام والبويطي ولو راى كلبا يلغ في ماء كثير فشك هل شرب منه حتى
نجسه عن المكلفين ام لا فهو على الكثره ما لم يعلم نجسه ولون طاهرا ذكره
الحاوي قال في البحر وهو الصحيح القاعده الثانيه اليقين لا يزال ولها شرط

وعيان

الفقه فان مقصودا لاحكام الفقهيه مهمات جلب المنافع ودفع المضار
فالقسم الثاني كله وبعض الاول مثال لهذه القاعده اذ يشمل الثاني على حدود
الجنايات وفصل الخصومات فالحدود لدفع الضرر عن الضروريات الخمس المرعيه
الثابته على محدود الجنايات في كل ملة المجموعه في ايه الممتحنه كما سبق في
المناسبه فالشرك مضر في الدين فيزال بقتال المشركين المحاربين والمرتدين حتى
لا يكون فتنه ويكون الدين كله لله فلا يبقى الا مسلم او مسالم بجزيه
ومن حفظ الدين الانقياد الى اللازم للايمان الحقيقي بقرر مباني الاسلام المزيله
ضرر الغفله والفتوه عن الشهوات الحسيه والموعوثات النفسيه ومنه الجاب
تبليغ الرواه المزيل ضرر الدين ودرايه الدين المزيل ضرر الشبهه والشكوك ومن
ثم كان الاقامه لبعض الاصول من فرايض الكفايات والشرقه مضره في المال
ومثلها المحاربه والاتلاف والغصب والفوت فيزال بقطع السارق والمحارب
وبضمان المتلفات والغصوب بانواعها وبالحجر على الصبي والمجنون والسفيه
والمفلس والراهن على العبد والمريض فيما زاد على الثلث وسائر انواع الحجر
التي انتهت الى نحو الخمسين والزنا مضر في النسل ومثله الاستمراش قبل تبين
الحال والالحاق البهائي والانبهام فيزال بحد الزاني رجما وجلدا فانه مع
ذلك يزجر ويقل فساده وبالعدد والاستبراء وباللعان وتحريم حتى البهائم
ويدعوي النسب والمواريث والقتل وقد ينتهي الى قطع الاطراف ونحوه
مضر في النفس تزال بالقصاص والديه وبجعل الميته للمضطر واتلاف
المكره مالا ولقطه بالكفر والبهتان ان ضر في النسل فقد تقدم او في
العرض فيزال ضرره بالتعزير او بحد القذف وزوال العقل مضر في ذلك
كله فيزال بتحريم المسكر وبالحد والصيال على الدين او المال او البضع
او النفس او الاطراف او غير ذلك مضر فيزال بدفع الصايل وان ادى
على نفسه واما الخصومات المضره في ذلك كله فتزال بان تفصلها ايام
مقيد فتعهد الحق في الدعاوي والبينات والاقرار قال بعضهم فهذه
القاعده ترجع الى تحصيل المقاصد او تقريرها بدفع المفاسد او تخفيفها

ويدخل فيما الضرر لا يزال بالضرر ومن ثم لا يجب القيام على الشريك في الجديد
واذا وقع حريق على حرحي واذا وقع في نار ولم يمكنه الخلاص الا بان يرمي بنفسه
في ماء يتيقن فيه وقطع السلعة التي يخاف منها ووجوب القصاص على المكره
على القتل وكذلك الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها وهن
ثم جاز بل وجب اكل الميتة عند المخمصة الثالثة المشقة تجلب التيسير
ومثالها موجود في الكفارات والمعاملات والانكحة والجنايات اما العبادات العبادات
فكون الصلاة خمسا فقط وكون مجموعها سبعة عشر ركعة وتفريقها على اوقات
الفراغ توسعا واباحة الجمع والقصر فيها للمسافر واعتماد الفعل الفاحش
في الصلاة للخائف وكيف امكنه لمن اشتد خوفه واسقاطها بالاعذار من حيض
او صبي او جنون واشتراط الطهارة فيما عن نجاسة تتجاوز الى غيره والاكتفا
بالتطهير فيها يرش بول صبي او بعد اثر اذا عسر ازالته واخراج شعر المأكول
وليته والبخته والمسك وفارته ونحو ذلك عنها واشتراط الوضوء في الاعضا
الاربعة دون جميع البدن وعند الحدث لا عند كل صلاة وحصر الاحداث فيما
يقل وجوده مع انه اربعة فقط والكتابة فيما ندر وافامة التراب بدل الما
في مواضعه ومسح الخف والجبائر مقام الغسل واحكام الحيض والاستحاضة
وجعل الطهر الما العام الموجود المتيسر الحصول وعدم تنجسه ببعض النجاسات
وعدم افساده ببعض المعمولات والمغيرات واعادة الطهورية اليه بعد
سلبها باستعمال او بخراج عن ذلك والاكتفا في القبلة بجهة البلد ومحاربة
المصلين وعدم اعتبارها في حق العاجز والخائف ومسافر يتنفل في عوده
عن الحرم السير والركبة والعفو عن بعض الافعال والاقوال والاكتفا
بما يستطاع في اركان الصلاة وشروطها في الخوف والامن واسقاط الاعذار
للجمعة والجماعة وعدم مخاطبة الناقص بهما وندبية العيد والاستسقا
والكسوفين دون اوجابها وجعل الجنان فرض كفاية كل ذلك ييسر
جلبه مشقة ما سوى ذلك وتقدير تعالى نصب الزكوات مع اشتراط الحول
والنصاب وتقليل الواجب ورعاية العشر ونصفه واعتبار التمكن للاداء

والاحسان

والضمان وما يعفى عنه من حيل ورقيق وعقار وغير ذلك وتعيين الاصناف
المستحقين وتجويز التعجيل والتوكيل واستحباب صدقة التطوع الشاق
تركها على سبيل ومقرب الى الله تعالى او رقيق القلب رحيم من غير تقييد بجنس
ولا قدر ولا مصرف ولا زمان ولا مكان وتقديره الصيام بشهر والى الليل
فقط والعفو عما يشق واباحة الفطر بالعذر واستحباب صيام التطوع
وكونه بنيته من النهار واباحة الخروج منه لمن شاء وتوسيع التصاوير
لحوائطهم ونحوه وتقدير تعالى وجوب الحج بالاستطاعة والمواقيت واماكنها
المقاربة للحرم وتفاصيل الاعمال وتوسيع وجوبه وتجويز النيابة فيه واباحة
محظوراته بالعذر وتقدير كفاراته وتجويز التحلل بالاحصار والفوات وشرعه
واجابة تعالى الجهاد على الكفاية وفي نسخة طهران واحدة وتجويز التحرف
للقتال والتحيز الى فئة والفرار الاكثر من الضعف واحلال الغنائم وملك
النساء والصبيان وقبول الجزية ونحوه وعفوه تعالى عن لغو اليمين وتكفيرها
قبل الحنث والتخيير بين المنذور ونحوه واستحبابه تعالى الحنث
والتدبير والكتابة من غير وجوب والحجر واباحته تعالى الطيبات
والتمتع بها والتداوي حتى بالمحرم والملابس عند التعذر واحرز الصرف
واباحة الارباح من كل متاجر ونحوه وانواع الصيد واما الاموال فاحلال
الله البيع من غير اعتراض له واطلاقه في الاماكن والازمان واثبات الخيار
فيه ثم جعله لازما واباحة الرد بالعيب وخلو الشرط وتجويز الاقالة
والتحالف وتاجيل الثمن في اي جنس وباي قدر والنهي عن العقود المؤدية
واباحة العرايا والقرض والسلم والحوالة والرهن والصلح والضمان واحلاله
الاجان والعارية وتجويز عقد الارفاق وجعلها غير لازمة كالوكالة
والقراض والشركة والعارية والوديعة وشرعية الاوقاف والهبات
والهدايا والمواريث والوصايا واحياء الموات واللقطة ومن ذلك لشفعة
والقسمة وما يوهم ضررا واما النكاح فاباحته من غير اعتراض واطلاقه في
غير المحارم وتجويز مثنى وثلاث ورباع ومن غير معاينة واطلاق الاستمتاع

فيه وتفويضه للاولياء وتقرير انكحة الكفار وتجويز فسخه باسباب
الفسخ واطلاق الصداق في الخمس والعدد وتشطيره او اسقاطه بالمفارقة
واجاب القسم وحسن المعاشرة واباحة الخلع والطلاق والرجعة وسقاط
المولي وتحريم الظهار واعاده الحل للظاهر بالكفاره واجاب النفقات وجعلها
على الموسر قدره وعلى المقتر قدره واما الجنايات فالعصمة في غير
العمد المحض ورعايه المماثله وتحريم المثله وتجويز العفو وقال البغاه
والاعلام بانه تعالى لم يجعل شفاء فيما حرم انما الخمر داء وان التعريض ليس
بقذف وجعل الامامه والقضاء على الكفايه واعتماد الظاهر دون الاجتهاد
واثابه من اخطا دون تاثيمه وردشهاده المتهم وقبول غيرها واليمين مع
الشاهد ورجل مع امراتين والتسوية الخاصة في مواطن الحاجة ومن جعل
الديه من هذا فقد وهم لانها زاجره عن ضرر الجاني عليه وجابره ما فات
عليه والعفو عليها دافع ضررا لقتل عن الجاني قال الامام وقد تقوم الحاجه
مقام المشقه في نظر عوض او امراه القاعده الرابعه العاده تحكم وذكر
القاضي الحسين اصلها من حديث ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
والمعروف عند المحدثين في هذا الوقف على ابن مسعود والاحسن الاحتجاج
بقوله صلى الله عليه وسلم لهند خذي من ماله ما يكفيك وكفى ولدك بالمعروف
وقوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف وقال ابن السمعاني في القواطع والعرف
في الايه ما تعرفه الناس وتتعارفوه فيما بينهم وكذا قال ابن عطيه معناه
بكل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعه وقال ابن ظفر في ينبوع العرف
ما عرفته العقلاء انه حسن واوهم الشارع عليه فمنه الرجوع الى
العرف والعاده في معرفه اسباب الاحكام من الصفات الاضافيه كصغر
صبيه وكبرها واطلاق ما ورد تقييده وكثره تغيره وقلته وغالب الكثافه
ونادر العدد ودانيه وقرب منزله وبعدها وطول فصل في السهو وقصره
وكثره فعل او كلام وقلته ومشقه احتراز من نجاسه مثلا وسهولته وقوه
خف وضعفه وتقلب الجوارح وما يعد ساترا وطينا للمحرم ومقابلا بعوض

في البيع وعيبا وفضلا من المتعاقدين وثمن مثل ولعوب ناج وتهيوز فاف وخط
حاشيه وزرع ومونه وكسوه وكلي مثل ومردود وظرف هديه وفرش عارية
وما يليق بحال الشخص في متعه وفي عداه محمودا لتزاد والحكم وما
الرجوع اليها في مقادير الحيض والنفاس والطهر واكثره واقله الحمل وشق الباس
ومهر مثلها وما الرجوع اليها في فعل غير مضبوط وثبت عليه الاحكام كالقبض
والاحياء والحرز واعراض عن معدن ومتحجر وضال والادن في الضيافات
واباحه لحواكل وشرب دابه ودخول بيت حميم والتسطيح الاصدقا
وما يعد قبضا وايداعا واعطا وهديه وغصبا ومعروف المعاشره وتصرف
الملاك واسماع عاريه وحفظ وديعه وتجاوز قراض وخل مساقاه وصيغ
اجاره وصغار دمي وناقض عهد وموجب لوث وما الرجوع اليها في
تخصيص عم او نعل او مقدار تحمل اللفظ عليه كما في الفاظ الايمان والاوقاف
والوصايا والتفويضات والدينار والدرهم والصاع والوسق والقلته
والاوقيه وكذا اطلاق العقود في المعاملات ينصرف الى الغالب ومنه
صحه المعاطاه بما يراه الناس بيعا على المختار في الفتاوي الخامسه الامور
بمقاصدها ودليلها قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات ومنه العبادات
لا يميزها عن العادات والا ميزت بعضها عن بعض الا بالنيه ولا تحصل الثواب
عليها ومنه ان كنايات العقود وكل ادا ملتبس ونحوه يفتقر الى النيه المميزه
ولو من كافر واما كونها تقربه الى الله تعالى من حيث انها موصله الى عبادته فتخص
بالمسلمين ومنها ان المباحات كلها لا تتميز عن المعاصي الا بالنيه وما صارت
قربه بنيه قول رخصه الله تعالى والاستعانه بها على ذكره ومنها
تميز بعضه لاحتاج الى النيه ومن ثم لم يحتج الاسمان والعرفان والاذان
والاذكار والقراه الى نيه القرب بل يكفي مجرد القصد ليخرج الساهي
فانه غير فاعل على الحقيقه قال بعض شيخنا المحققين وانما ترك الفاضي الحسين
هذه القاعده لعله اتكالا على بيان العلة لحكم فغير المنوي من غسل
وصلاه وكتابه مثلا لا يسمى في العادي غسلا ولا قربه ولا عقدا ه ح ه

الباب السادس في التعادل والتراجيح

س لما انتهى الكلام في الادلة المتفق عليها والمختلف فيها وكان معرفة الادلة من حيث هي لا بد معه في الاستدلال من شروط وهي كيفية الاستدلال بها عند التعارض عقد هذا الكتاب لذلك واخرها عن الادلة لانها صفات للادلة وترتيبها متاخر عنها ص يمتنع تعادل القاطعين وكذا الامارتين في نفس الامر على الصحيح س التعادل بين القاطعين يمتنع عقلين كانا ام نقليين والا ثبت مقتضاهما وهما نقيضان وكذا بين القطعي والظني لاستقرار الظن عند القطع بالنقيض واما التعادل بين الامارتين في الاذهان فصحيح واما في نفس الامر فمنعه الكرخي والامام احمد وجمع من اصحابنا لانه يقتضي التخيير بين الحكمين والاجماع على بطلانه وهل منعوه عقلا او شرعا فيه نظر وجوزه الباقون وهو ان نصب علامات متساويات في اقتضاء الظنين وفصل الامام الرازي فقال اما ان يكون حكمين متنافيين والفعل واحد او بين فعلين متنافيين والحكم واحد فالاول لا يكون الفعل الواحد واجبا وحراما ومباحا فيجوز ولكنه غير واقع شرعا اذ الا يمكن العمل بها ولا تركها وباحدها لحكم والتخيير بين مباح ومحرم اذن في الترك وهو ترجيح بين اماراتي الاباحة وهو تحكم والثاني جائز كوجوب التوجه الى جهتين قد غلب على الظن انهما جهتا القبلة ونقح الشيخ عز الدين في قواعده فقال لا يتصور في الظنون تعارض كما لا يتصور في العلوم وانما يقع التعارض بين اسباب الظنون قال واذا تعارضت اسباب الظنون فان حصل للمتكلم حكم بشيء وان وجد الظن في احد الطرفين حكما به لان ذهاب مقابله يدل على ضعفه وان كان كل منهما مكذبا للاخر تساقطا كتعارض الخبر والشاهدين وان لم يكذب كل واحد منهما صاحبه عمل به على حسب الامكان كدابة علم راكبان لحكم بها لهما لان كلا من اليدين لا تكذب الاخرى ص فان توهم التعادل في فالتخيير او التساقط او الوقف او التخيير في الواجبات والتساقط في غيرها اقوال س اذا جوزنا تعادلها فاختلفوا في حكمه عند وقوعه على مذاهب احدها التخيير وهو اختيار القاضي ابي بكر منا والى على وابي هاشم

للمعرد

من المعتزلة وثانيها التساقط ويجب الرجوع الى غيرها وهو البراءة الاصلية وهو مذهب كثير من الفقها وثالثها الوقف كالبينتين المتعارضتين والرابع ان وقع التعادل بالنسبة الى الواجبات فالتخيير اذ لا يمنع التخيير في الشرع بينهما كالكفارتين من الابل يجب ان يخرج ما شاء من الحقاق وبنات اللبون عند من يجعل الخيرة للمالك وان وقع بالنسبة الى حكمين متناقضين كالاباحة والتحريم فحكمه التساقط والرجوع الى البراءة الاصلية وفصله الخلاف المصنف حيران الحلاف هذا اذا وقع هذا التعادل للانسان في عمل نفسه او للمفتي وقال الهندي حيران قول الوقف في عمل نفسه بعيد جدا اذ الوقف فيه لا الى غاية منتظرا ولا يرجى منه ظهور الرجحان والمالم يكن مسئلتنا خلاف التعادل الذهني فانه متوقف فيه الى ان يظهر الرجح وقوله فان توهم احسن من قول غيره فان ظن لان الظن للطرف الراجح ولا يوجد ذلك وانما هو بالنسبة الى ظن المجتهد ص وان نقل عن مجتهد قولان متناقضان فالمتاخر قوله والا فما ذكر فيه المشعر بترجيح والا فهو مردود وقع للشافعي في بضعة عشر مكانا وهو دليل على علو شانه علما ودينا س تعارض القولين لمجتهد واحد بالنسبة الى المقلدين كتعارض الامارتين عند المجتهدين فلذلك اعقبه بتعادل الامارتين وحاصله انه اذا نقل عن مجتهد قولان فاما ان يكونا في موضع واحد او لا الحالة الاولى ان يكونا في موضعين فان علم المتاخر منهما فهو مذهبه ويكون الاول مرجوعا عنه وذهب بعض الاصحاب الى انه لابد وان ينص على الرجوع فلو لم ينص في الجديد على الرجوع عن القديم لم يكن رجوعا حكاه الرافعي في باب صلاة الجماعة وان جهل الحال حكي عنه القولان ولا يحكم عليه بالرجوع الى احدهما بعينه وان كان احدهما مرجوعا عنه ظاهرا قال الهندي ولا يخفى عليك انه لا يجوز العمل باحدهما اذ ذاك قبل التبين الثاني ان يكونا في موضع واحد بان نقول في هذه المسئلة قولان فان اعقب احدهما بما يشعر بترجيحه كقوله وهذا اشبه ولو بادر بالتفريع عليه يكون ذلك قولا له لان قول المجتهد ليس عين ما يترجح عنده وان لم يكن شيا من ذلك فيدل على توقفه في المسئلة لعدم ترجيح احد الحكمين في نظره وجعله فيها

قولان يحتمل ان يريد احدهما ان على سبيل التوقف لوجود امارتين متساويتين ويمكن
ان يريد بهما مذهبين لمجتهدين وعلى التقديرين لا يتسبب له قول في المسئلة لتوقفه
فيها وهذا قاله الامام في المحصول وتابعه المصنف وقال الآمدي يجب اعتقاد
تشبيه احدهما اليه ورجوعه عن الآخر غير معين دون تشبيهما جميعا ومنع العمل
بهما حتى يبين كالنصين اذا علما نسخ احدهما غير معين وكالراوي اذا اشتبه عليه ما رواه
من شيئين وهذا احسن من قول الامام لكنه خلاف عمل الفقهاء وفي المسئلة رأي ثالث
صار اليه القاضي وهو ان له قولين وحكمهما التخيير قال امام الحرمين في التلخيص
وهذا بناه القاضي على اعتقاده ان مذهب الشافعي تصويب المجتهدين لكن الصحيح من مذهبه
ان المصيب واحد فلا يمكن منه القول بالتخيير ايضا فقد يكون القولان بتحريم واباحة
ويستحيل التخيير بينهما واعلم انه قد وقع الحالان للشافعي لكن وقوعه في موضع واحد
من غير تنبيه على ما يشعر برجحان احدهما قليل نقل الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع عن
القاضي ابي حامد المروروذي انه ليس للشافعي مثل ذلك الا في بضعة عشر موضعا
ستة عشر او سبعة عشر وهو دليل على علو شأنه اما الحالة الاولى فلذا التزم على صرف
عمره في النظر والمأخذ والاجتهاد في الله تعالى وعلى دينه لاطهاره التي بلوح لغير مبالٍ بما
صدر منه اولا وواقف عند كلام نبي ينسبه للتناقض في المقال وقد عاب عليه
القولين من قصر نظره عن مقاصده واما في حق الشافعي فان المجتهد كلما ازداد علما وتدقيقا
كان نظره اتم تنقيحا وتحقيقا وعلى دينه فلم يكن ممن اذا ظهر وجها رجحان صمم على
مقالته الاولى بل ابطل ذلك وعدل الى ما هو الاولى وصححه الرجحان وفائدة ذكر القولين
من غير ترجيح التنبيه على ما سواهما لم يترجح عنده وان هذين الاحتمالين لم يترجح احدهما
في نظره فاطلق القولين بمعنى ان كل واحد منهما يمكن جعله قولا لانهما معا
مذهبه وقد وقع مثل ذلك لعمر رضي الله عنه في الشورى على ستة وحصر الخلافة
فيهم تنبيها على ان الاستحقاق منحصر فيهم وان غيرهم ليس اهلا لذلك ولم يذكر
ذلك عليه احد بل اتبعوه وفيه ايضا التنبيه على التأخذ والحصار وجهتها في ذلك
القولين فان قلت فلا معنى لقولهم للشافعي في هذه المسئلة قولان اذ هو متوقف
غير حاكم بشيء قلت قال الامام الحرمين في التلخيص هكذا القول ولا يتحاشى منه واما

وجه اضافته الى الشافعي ذكره لهما واستقصاوه وجوه الاشباه فيهما ص
ثم قال الشيخ ابو حامد مخالف ابي حنيفه فيها ارجح من موافقه وعكس القفال والاصح
الترجيح بالنظر فان وقف فالوقف س قد سبق ترجيح احد القولين على الاخر
بتاخره او بالاشعار بترجيحه وذكر هنا مرجحا اخر وهو ما اذا كان احد القولين
موافق مذهب ابي حنيفه والاخر مخالفه فقال القفال الموافق اولى وقال الشيخ
ابو حامد المخالف اولى فان السامع انما خالفه لاطلاعه على دليل يقتضي مخالفته
والاول هو الاصح عند النووي في شرح المهذب والروضه وهو بناء على طريقته في
الترجيح في المذهب بالكثره كما لروايه وهو ضعيف فان الكثره انما تظهر تاثيرها في النقل
واما في الاجتهاد فالمعتبر فيه قوه الدليل لا جرم كان ما صححه المصنف هو الاصح
وقال بعضهم تصور هذا الفرع يحتاج الى نظر فان احد القولين فيه اما ان يكون
قبل الاخر او لا فان كان فالعمل بالمتاخر لانه كالجديد بالنسبه الى القديم
وان كان فيما اذا قالهما معا او لم يعلم فالتعليل بانه ما خالف الا بعد اطلاعه
على مقتضى المخالفه يقتضي تقديم الموافقه ويطرد في الشبعه عشر مسله التي نص فيها
على مقتضى قولين معا هل هذه الصفه اعني احدهما توافق ابا حنيفه والاخر تخالفه
ام لا وينبغي من هذا البحث انهم لم يطرحوا القديم فان قول القفال يقتضي ان
يكون متقدما فان الشافعي وافق ابا حنيفه في الاجتهاد ثم خالفه ظهور دليل يقتضي
المخالفه ص وان لم يعرف للمجتهد قول في المسئله لكن في نظيرها فهو قوله المخرج
فيها على الاصح والاصح لا ينسب اليه مطلقا بل مقيدا ومن معارضه نص اخر
للنظير تنشا الطرق س ذكر الشيخ ابو اسحق انه اذا نص الامام في واقعه
على حكم وفي الاخرى شبهها على خلافه لا يجوز نقل قوله من احدهما الى اخرى
ويخرجهما على قولين وان ما يقتضيه قوله لا يجعل قولا له الا اذا لم يحتمل
كقوله ثبتت الشفعه في السقف من الدار فيقال قوله في الحانوت كذلك
قال الرافعي والمعروف في المذهب خلاف ما قاله والى هذا الخلاف عاد المصنف
بالاصح واذا قلنا بجواز التخريج فهل ينسب لقول المخرج لذلك المجتهد فيه وجهان
اصحهما المنع لانه ربما ذكر فرقا ظاهرا لو رجع وما خذهما ان لازم المذهب

هل هو مذهب والمختار انه ليس بمذهب ولهذا قال الرافعي الاولى ان يقال هذا
قياس قوله او قياس اصله ولا يقال هو قوله واليه اشار المصنف بقوله لا ينسب
اليه مطلقا بل مقيدا واشار بقوله الى من معارضه نص الى سبب اختلاف الطرق
في نقل المذهب ان للشافعي لحكمين مختلفين في صورتين متشابهتين ولا يظهر
ما يصلح للفرق بينهما مختلف حينئذ الاصحاب فمنهم من يقرر النصين ويتكلف فرقا وبينهم
من ينقل جوابه في كل صورة الى الاخرى فيحصل في كل صورة منهما قولان منصوص
ومخرج المنصوص في هذه هو المخرج في تلك والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه وحينئذ
فيقولون قولان بالنقل والتخريج اي نقل المنصوص من هذه الصورة الى تلك
وتخريج فيها وكذا بالعكس والغالب في مثل هذا عدم اطباق الاصحاب على التخريج
بل ينقسمون الى فريقين فريق يخرج وفريق يمنع ويستخرج قاريء منهما يستند اليه
وهذا هو منشأ الخلاف في ان القول المخرج هل ينسب اليه ص والترجيح تقوية
احد الطريقين س اي المتعارضين على الاخر بعمل بالقوة وهذه عبارة المحصول
وعبر في المنهاج بالامارتين عوض الطريق واستحسنه المصنف في شرحه اذ يقع الترجيح
في غير الامارتين فلا اردي لم خالفه هنا وقد تابع الهندي في جعلهم الترجيح
عبارة عن التقوية التي هي مستندة الى الشارع او المجتهد حقيقة والى ما به
الترجيح مجازا وهو غير ملائم له بحسب الاصطلاح اذ هو في الاصطلاح عبارة عن
نفس ما به الترجيح فلا يجوز ان يجعل عبارة عن التقوية قلت ولذلك قال ابو
الحسين هو الشروع في تقوية احد الطريقين على الاخر وزاد صاحب البديع في الحد
قوله وصفا للمرجح المرجح بدليل مستقل فلا يجوز لانه يودي الى استقلال الدليل
اخرا اذ لا تعلق للثاني بالاول بل هو مستقل بنفسه فيكون تركا له وعدولا
الى الثاني وهو معنى الاستقلال ص والعمل بالراجح واجب وقال القاضي ابو الطيب
طبا اذ لا يرجح لظن عنده وقال البصري ان رجح احدهما س ذهب الاكثرون
الى وجوب العمل بالراجح سواء كان الترجيح معلوما او مظنونا حتى ان المنكرين للقياس
عملوا بالترجيح في ظواهر الاخبار والمخالف فيه رجلان احدهما القاضي ابو بكر قال
لا يجوز العمل بالترجيح المظنون قال وانا اقبل الترجيح المقطوع به كتقديم النص

على القياس واما المظنون وهو الترجيح بالاوصاف والاحوال وكثره
الادله ونحوها فاورده واخالف فيه لان الاصل المقرر انه لايجوز اتباع
شئ من الظنون لانه عرضه الغلط والخطا خالفنا هذا في الظنون المستقله
بانفسها لاجماع الصحابه رضي الله عنهم عليها والترجيح عمل بظن لايستقل بنفسه دليلا
فيبقى على الاصل في عدم اتباعه واحب بان الاجماع منعقد ايضا على وجوب
العمل بالظن الذي لايستقل كالمستقل والباقي ابو عبد الله البصري انكر
التمسك بالترجيح فقال عند التعارض يلزم التخيير او الوقف ولا رجح احد الطريقين
على الاخر وان تعارضا وقال الامام في البرهان هذا حكاه القاضي عن البصري وهو
الملقب بجعل قال ولم ار ذلك في شئ من مصنفاته مع بحثي عنها وقال عنه ان صح
عنه لم يلتفت اليه فانه مسبوق بالاجماع الصحابه والائمه قاطبه بترجيح بعضهم
على بعض الادله وهذا معلوم بالضروره ولا التفات لمن قاس عدم الترجيح في الاجاد
على عدمه في الشهادات قال ان هذه مسئله من مسائل الاجتهاد وقد قال بعضهم
بالترجيح فيها ومن اكتفى فتنته نوع من التعبد في الشهادات لايكفي في غيرها
ص ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض س الترجيح مختص بالدلايل
الظنيه ولا جريان له في الدلايل اليقينيه عقليه او نقليه لان الترجيح فرع وقوع
التعارض وهو غير متصور فيها لانه لو وقع لزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما
وبحث الشيخ الهندي فيها بما حاصله انه ان كان هذا دليلا على منع تعارض
القاطعين في نفس الامر فليس للكلام فيه وهو غير ممكن وان كان على المنع في الاذهان
فممنوع لانه قد يتعارض عند المجتهد شيان يعتقدانهما دليلان يقينيان
ويعجز عن الترجيح في احدهما وان كان يعلم بطلان احدهما في نفس الامر وحينئذ
يصور تطرق الترجيح اليها بناء على هذا التعارض بالنظر في احوال المقدمات
والتركيب وترجح بقله المقدمات والتراكيب وهذا طريق يقبله العقل
ولا يدفعه ما ذكرتم قلت ولا سيما اذا قلنا العلوم متفاوت ص
والمتاخر ناسخ ش ان كان التاريخ معلوما والمدلول قابل للنسخ فالمتاخر
ناسخ للمتقدم سواء كانا اثبتين او خبرين او احدهما امرا والاخر خبرا متواترا

الظنين م

قال في المحصول فان قلت ما قول الشافعي هنا مع ان مذهبه ان القران لا
ينسخ بالخبر المتواتر ولا العكس قلت القصد من هذه المسئله انه لو وقع لكان
المتاخر ناسخا للمقدم والشافعي يقول لم يقع ذلك فليس بين منتهى هذا وبين قول
الشافعي مناقاه واشار المصنف بقوله وان نقل المتاخر بالاحاد الى ان يكون
المتاخر ناسخا للمقدم اذا علم المتاخر بالقطع ص ان نقل المتاخر بالاحاد عمل به
لان دوامه مظنون س اى لان الاصل فيه الدوام وهذه المسئله ذكر
امدي البياري في شرح البرهان له فيها احتمالين احدهما المنع لانه يودي الى اسقاط
المتواتر بالاحاد وهو ممنوع قال والاظهر القبول ولا يكون بمثابه اسقلال
قول العدول بقول المتواتر وقال ابو العز المقترح نكفي في التاخير نقل الاحاد
لان السلف اكتفوا بذلك فافانعلم قطعا انه لو نقل الصديق تاخر اية حكموا
بها على الاخري ولم يتوقفوا مع انه يمكن ان يقال ان غلبة الظن بانه ناسخ
مرجح لاحد النصين على الاخر فيعمل بالراجح وهذا لا خفاء به ص والاصح الترجيح
بكثرة الادلة والرواة س فيه مسئلتان احداهما لجواز الترجيح بكثرة الادلة
خلافا للحنفيه فانها تفيد تقويه الظن والظنان اقوي من الظن الواحد
الواحد لكونه اقرب الى القطع الثانيه ترجيح احد الخبرين على الاخر بكثرة
الرواه والخلاف فيه اضعف من الذي قبله ولهذا وافق هنا بعض المخالفين
ونقل صاحب الميزان من الحنفيه المنع عن اكثر اصحابهم كالشاشي والاخبر
الواحد يحتمل ان يكون متاخرا فيكون ناسخا فلا معني للترجيح ونقل امام الحرمين
الخلاف هنا عن بعض المعتزله وقال الذي ذهب اليه الاكثرون الترجيح
بكثرة العدد ثم نقل ان القاضي قال ما اري تقديم الخبر بكثرة الرواه قطعيا
والوجه فيه ان المجتهدين اذا لم يجدوا متمسكا الا الخبرين واستوي رواتهما
في العداله والفقه وزاد احدهما بعدد الرواه فالعمل به قال وهذا قطعي لانا
نعلم ان الصحابه لو تعارض لهما خبران بهذه الصفه لم يطلوا الواقعه
بل كانوا يقدمون هذا قال واما اذا كان في المسئله قياس وخبران متعارضان
كثرت رواه احدهما فالمسئله الان ظنيه وهذا الذي ذكره القاضي حق ويشبه

ان

ان لا يكون محل الحلاف الا في الصوره التي جعلها طنيه واما في الاولى فلا مساغ
له نعم لو اجتمع مزيد الثقه وقوه العدد بان روى احد الخبرين بعده وروى الاخر
جمع لم يبلغ احاد هم مبلغ راوي الخبر الاخر في الثقه قال امام الحرمين والمسله
لم تبلغ مبلغ القطع والغالب على الظن التعلق بمزيد الثقه فان الغالب على
الظن ان الصديق رضي الله عنه لو روى خبرا وروى جمع على خلافه لكان الصحابه
يوثرون روايه الصديق انتهى ص وان العمل بالمتعارضين ولو من وجه
اولى من الغائهما احدهما لو لسنه فانها كتاب والتقدم الكتاب على السنه والسنه
عليه خلافا لزاعمها س انما يرجح احد الدليلين على الاخر اذا لم يمكن العمل بكل واحد
منهما فان امكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار الى ذلك لانه اولى من
العمل باحدهما دون الاخر ذفيه اعمال الدليلين والاعمال اولى من الاهمال
ومثاله حديث انما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله لا تنتفعوا من الميته باهاب
ولا عصب فيحمل الحظر على ما قبل الدبغ ولو سنه اى اذا تقابل ظاهرا الكتاب
وظاهر السنه سواء امكن الجمع بينهما من وجه صير اليه وقيل يجمله ويخصص ظاهره
بمقدم الكتاب لانه ارجح وحديث معاذ وقيل يقدم السنه لانها بيان ومثاله
قوله صلى الله عليه وسلم في البحر الحل ميته فانه عام في ميته البحر طافيا سواء
خنزيره وغيره مع قوله او لحم خنزير فانه يقتضي تحريم كل لحم سواء خنزير البحر
وغيره فتعارض عموم السنه والكتاب في الخنزير فمنهم من يقدم الكتاب ويحرمه
ومنهم من يقدم السنه ويحله ومنهم من يتوقف نظرا فان امكن الجمع ولو من
وجه جمعنا والا قضينا بالمقابل ويقول اذ ذاك يقدم الكتاب ان كان السنه
احادا وان كانت متواتره فسياتي في كلامه ان شاء الله تعالى وقد يقال ان هذه
المسله هي عين المسله السابقه في باب التخصيص انه خص عموم القران خبر الواحد وهذا
قال في المستصفى هناك خبر الواحد اذا ورد مخصصا لعموم القران اقتضوا على جواز
التعبد فيه بتقديم احدهما على الاخر لكن اختلفوا في وقوعه على اربعه مذاهب
فقال قوم بتقديم العموم وبتقديم الخبر قوم وبتقابلهما والتوقف الى ظهور دليل
احدهما وقال قوم ان كان العموم مما دخله التخصيص بقاطع فقد ضعف فالخبر

والعدد الله ومنه وصوره
اخرى وقد اعتبر بعض الحنفيه
مزيد العدد وبعضهم مزيد الثقه

الترجيح بالرضى راجع
وبترجح احد عملي بعد وبستعمل
المتقدم من عمل الوجه الاخر ولا
يطرح احدهما بالاخر ومعلوم

اولى والا فالعموم اولى اتى لكن يلزم من هذا مع التكرار المنافصه فان
المصنف اجاد هناك التخصيص وهنا التعارض فلينظر ص فان تعذر وعلم
المتاخر فناسخ والا رجع الى غيرهما وان تقاربا فالتخيير ان تعذر الجمع والترجيح
وان جهل التاريخ وامكن النسخ رجع الى غيرهما والا فالتخيير ان تعذر الجمع والترجيح
س تعارض الدليلين ان امكن معه العمل بكل منهما فقد سبق وان تعذر فاما
ان يكون احدهما متقدما والاخر متاخرا او متقارنا او يجهل التاريخ الحاله الاولى
ان يعلم المتاخر فان كان حكم المتقدم قابلا للنسخ فالمتاخر ناسخ للمتقدم سواء كانا
معلومين او مظنونين وان لم يقبل النسخ فان كانا معلومين وهو مراد المصنف ساقطا
ويجب الرجوع الى غيرهما كذا قاله الامام واعترض عليه النقشواني بان
المدلول اذا لم يقبل النسخ يمتنع العمل بالمتاخر فلا يعارض المتقدم بل يجب
اعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتاخر وان كانا مظنونين طلب الترجيح
الثانيه ان تقارنا والحكم قابل للنسخ فحكمه التخيير ان امكن التعذر
الجمع والترجيح اما الجمع فلان صورة المسئله ان يتعبدنا العمل بهما واما الترجيح
فان المعلوم لا يقبل الترجيح الا بحسب الاسناد وهو لا يحسب الحكم لجواز ان يكون
الحكم حظرا او مندبا او شرعيا لانه يقتضي طرح المعلوم بالكليه الثالثه
ان جهل التاريخ فان كان الحكم قابلا للنسخ وجب الرجوع الى غيرهما لانه يجوز
في كل واحد منهما ان يكون هو المتاخر فيكون ناسخا لحكم المتاخر وان يكون هو
المتقدم فيكون منسوخا بالاخر فلم يجز تقديم احدهما على الاخر فيجب الرجوع الى
غيرهما وان لم يكن قابلا للنسخ فحكمه حكم المتقارنين وقد علمته وكان ينبغي للمصنف
ان يحيل عليه ص فان كان احدهما اعم وكما سبق س هذا اذا تساويا في العموم
او الخصوص فان كان احدهما اعم من الاخر من وجه فقد سبق في اخر التخصيص
انه يصار الى الترجيح فلا حاجة الى الاعاده ص مسئله يرجح بعلو الاسناد
وبفقه الراوي ولغته ونحوه وورعه وضبطه وفطنته ولو روى الراجح
بالمعنى والاخر س ترجح الاخبار يقع على سبعة اوجه الاول بحسب
حال الراوي وذلك باعتبارات اولها بكثرة الرواه وقد مر ثانيها بفقه

الوسايط وعلوا الاسناد لان احتمال الخطاء فيما قلت وسايطه اقل وما رجحت
الحفاظ الجهابذة تطلب علو الاسناد وتفخر به لانها بفقه الراوي سواء كانت
الرواية بالمعنى او باللفظ ومنهم من قال ان روي باللفظ فلا ترجح بذلك والصحيح
الاول لان الفقيه مزيه التمييز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز بخلاف الجاهل
رابعها ان يكون احدهما عالما باللغة والنحو لان العالم بهما يمكنه التحفظ
عن مواقع الزلل فكان الوثوق برواياته اكثر قال الامام ويمكن ان يقال هو
مرجوح لان العالم بهما يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ والجاهل بهما
يكون ضابطا يبالغ في الحفظ خامسها ان يكون احدهما راجحا على الاخر في وصف
يغلب ظن الصدق كالورع والضبط والفطنة ولذلك رجح اصحابنا رواية
مالك وسفيان عن ابي حازم حديث زوجتكها بما معك من القرآن على رواية
عبد العزيز ابن ابي حازم وزايده عن ابي حازم بلفظ ملكتكها لان مالكا وسفيان
اعلم منها واوثق واضبط وقوله ولو روي المرجوح هو بالرفع اي يرجح بذلك
ولو كان الراجح هو الذي روي بالمعنى والمرجوح روي باللفظ وقد سبق ذكر
الخلاف فيه في فقه الراوي سادسها حسن اعتقاد الراوي فرواية غير
المبتدع اولى من رواية المبتدع كذا قطعوا به وفيه احتمال اذ قد ان بدعته
يذهابه الى ان الكذب كفر او كبيره فان ظن صدقه اغلب سابعها شهرة عدالته
وفي معناه شهرته بالصفات السابقة من ورع وفطنة وعلم ثامنها كونه مزكى
بالاختبار والممارسة مقدم على من عرفت عدالته بالتزكية ان الخبر اضعف من
المعاينة تاسعها كثرة المزكين للراوي وهذا قدمنا حديث بشره في مس الذكر على
حديث طلق عاشرها رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله قاله
في المحصول وقال الامدي وابن الحاجب تقدم مشهور النسب وعلله الامدي بان
احتراز عما يوجب نقيض منزلته المشهور بكون اكثر واختار المصنف انه لا
يرجح بشهرة النسب وهذا ضعفه والاول اقوى لان من ليس بمشهور النسب
قد يشاركه ضعيف الاسم في حادي عشرها من صرح بتزكيته على من حكم بشهادته
وعمل بروايته وهذا تابع فيه الامدي وغيره وقد تقدم في المزاح من بتت

عدالته بعمل من روي عنه على ما رآه وبه جزم الخطيب وغيره ذلك والمراتب عنده ثلثه
التعديل بالاجتهاد ثم بالعمل ثم بغير ذلك ثاني عشرها حفظ المروي اي بان
يحفظ لفظ النبي صلى الله عليه وسلم والاخر بنقله في الجمله كقول ابي مجذوره
لقنني رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان تسع عشره كلمه وروى عبد الله الاذان
بالترجيع لاحكيه لفظا عن النبي صلى الله عليه وسلم مالك عشرها حفظ المروي
اي بان يذكر السبب على من لم يذكره لزياده الاهتمام مزحاكي السبب
بمعرفه ذلك الحكم رابع عشرها ان يكون احدهما يعول على حفظه فيما يرويه
والاخر على كتابه فالاول اولى لما لعله يعتور الحفظ من نقص وتغير قال الامام
وفيه احتمال قال المصنف وهذا الاحتمال يعيد بل ذهب بعض العلما الى انه لا
يصح برواية من يعول على كتابه قال اشهب سئل مالك ايوخذ من لا يحفظ وهو
ثقه صحيح ايوخذ عنه الحديث فقال لا يوخذ عنه احاف ان يزاد في كتبه
بالليل قلت ـــل لهذا الاحتمال قوى اذا كانت النسخه محفوظه عنده وهي
لحفظ ضابط اوثق من الحافظ وما ذكره من تطرق النقص للحفظ معارض بتطرق
النسيان والاشتباه الى الحفظ دون الكتابه خامس عشرها بان يكون احدهما
سمع سماعا والاخر من وراء حجاب كروايه القسم عن عائشه ان بريره عتقت وكان
زوجها عبدا رواه مسلم على من روى انه كان حرا لان عائشه عمه القاسم فسمع منها
شفاها لانه محرمها بخلاف الاسود سادس عشرها كونه من اكابر الصحابه
لقربه غالبا من مجلس النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بالاكابر روساء الصحابه لا
الاكابر بالسن وعن احمد روايه انه لا يرجح بذلك ونظيره كونه اكثر صحبه فيقدم
ولهذا قدموا خبر عائشه في صحه صوم الجنب على روايه ابي هريره انه لا صوم له واذا
قلنا بتقديم روايه الاكابر على روايه غير الاكابر فسبيل ان يقدم روايه الخلفا
الاربعه على غيرهم ولذلك كان علي رضي الله عنه يحلف الرواه وتقبل روايه الصديق
من غير تحليف سابع عشرها كونه ذكرا فيرجح على روايه المراه لان الضبط مع
الذكوره اشد وهذا ما رجحه المصنف وهو ضعيف والصواب ما قاله
الاستاذ انه لا يرجح بها وقال ابن السمعاني في القواطع انه ظاهر المذهب

ولم يذكر الاول الا احتمالا له وحكى الكيا الطبري الاتفاق عليه فقال اعلم ان
لا تكر تفاوتا بين الذكور والاناث في جودة الفهم وقوة الحفظ ومع
هذا كله لم يقبل احد ان رواية الرجال مرجحة على رواية النساء ولم نر احدا
من المتقدمين ذكره مع استقصائهم وجوه الترجيح وكان المانع من ذلك ان
الذي يستحق الترجيح بحب رجوعه الى غير ما وقع الاحتجاج به ويظهر به التفاوت
بين المتعارضين والتفاوت بين الذكور والاناث في قوة الحفظ امر كلي يرجع الى
الجنس كما يقال القرين اعمل وهذا النوع لا يظهر رجوعه الى احاد الجنس فلا
يمتنع في التفاصيل وقد نرى امراة اضبط من رجل او احفظ فاذا لم يظهر التفاوت
في عين الجنس لم يطرا الى الجنس وانما يطرا اليه في تمهيد الصواب وذلك الى الشرع
كما فعل في شان الشهود مع الرجال وهذا مقطوع به لا ريب فيه انتهى وفي
المسالة مذهب ثالث التفصيل بين ان يكون المروي في احكام النساء فيقدم على
غيرهن لان همتهن الى حفظه اكثر وان كان في احكام غيرهم قدم الذكر حكاه
الاستاذ ثامن عشرها بكونه حرا وهذا ضعيف كالذي قبله قال السمعاني والحريه
لا تاثير لها في قوة الظن تاسع عشرها كونه متاخرا الاسلام لانه يحفظ اخر
الامرين وكذا اذا كان احدهما متاخرا لصحبه ولذلك قدموا خبر ابي هريره
ان النبي صلى الله عليه وسلم سلم من اثنين وتكلم على حديث ابن مسعود في السلام في
الصلاه وقدموا روايه ابن عباس في الشهد على روايه ابن مسعود ونقل
ابن السمعاني عن الحنفيه انه لا يقدم بهذا لان المقدم قد دامت صحبته الى حال
وفاه النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون للمتاخر ترجح عليه قال وما قلناه اولى
لان سماع المتاخر لحق تاخره وسماع المقدم يحتمل التقدم والتاخر فما تاخر
سماعه سعين ان يكون اولى وهذا قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث
انتهى واما ابن الحاجب والهندي فخرجا تقديم روايه متقدم الاسلام وتابعا
فيه الامدي وعلله بانها تثير قوة الظن لزياده اصالته في الاسلام وتمرن
فيه لكن الهندي ذكر هذا في الترجيح بامر يرجع الى نفس الراوي ثم ذكر
في اواخر الباب فيما يرجع الترجيح بامر خارج ان المتاخر الاسلام يقدم مطلقا

وهذا منه رجوع الى قول الجمهور العشرون كونه محتملا بعد التكليف وهو يشمل
ما اذا لم يروشيا الا بعد بلوغه تقدم على من لم يروا الا في صباه لان البالغ
اقرب الى الضبط وعلى من روى البعض في صباه والبعض في بلوغه لاحتمال
ان هذا الحديث من المحتمل في الصبا ويشمل بعبيره بالتكليف من روى حال
الكفر او حال الكفر والاسلام فان لم يروا الا في الاسلام تقدم عليه الحادي والعشرون
كونه غير مدلس متقدم على رواية المدلس اي ان كان بحث تقبل روايته
والا فليس هو من باب الترجيح وكان المصنف استغنى عن تنبيه لذلك الثاني
والعشرون كونه اشتهر باسم واحد تقدم على من اشتهر باسمين لاحتمال ان
هذا الحديث مجروح باحدهما الثالث والعشرون كونه مباشرا للواقعة فانه
اعرف بالقصة من الاخر ولهذا قدم الشافعي رواية ابي رافع في نكاح النبي صلى
الله عليه وسلم ميمونة حلالا على رواية ابن عباس انه كان محرما الرابع والعشرون
كونه صاحب الواقعة كرواية ميمونة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها
وهو حلال رواه مسلم الخامس والعشرون كونه راويا باللفظ على الرواية
بالمعنى والشكوك في كونه مرويا باللفظ او المعنى حتى يرجح الحديث المشتمل على
صيغة واحدة مرويه بلفظها على ما كله مروي بالمعنى السادس والعشرون كونه
لم ينكر الاصل رواية الفرع فيه مقدم على ما انكره مثل انكار ابي بعيد ما حدث
به عنه عمرو بن دينار من حديث ابن عباس انه كان يعرف انقضاء صلاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالتكبير وهذا اذا اصر على انكاره فان لم يصر وحمل امر شكه
في نفسه على النسيان فلا نظهر مرجحيته وقد كانوا يحدثون بعد ذلك
عمن روى عنهم كما فعل سهيل في حديث القضاء باليمين مع الشاهد وقول المصنف
راوي الاصل هي عبارة المحصول والمنهاج وقال المصنف في شرحه الصواب
زيادة الى في الراوي او حذفه بالكلية السابع والعشرون كونه في الصحيحين
مقدم على ما التزم فيه الصحة في غيرهما ولو كان على شرطهما لان لشهرتهما
تلقي الامة لهما بالقبول ما ليس لغيرهما وان ساواهما في درجة الصحة ولذلك
قال الاستاذ وغيره ان كل ما فيهما مقطوع به ص والقول فالفعل فالتقرير فالصحيح

لا زايد الفصاحه على الاصح والمشتمل على زياده والوارد بلغه قريش والمدني
والمشعر بعلو الرسول صلى الله عليه وسلم والمذكور فيه الحكم مع العله
والمقدم فيه ذكر العله على الحكم وعكس النفشواني وما فيه تهديد
او تاكيد وما كان عموما مطلقا على ذي السبب الا العرض في السبب فالعام
الشرعي على النكره المنفيه على الاصح وهي على الباقي والجمع المعرف على ما دون
والكل على الجنس المعرف لاحتمال العهد قالوا وما لم يخصص وعندي عكسه والا
تخصيصا والاقتضاء على الاشاره والايماء ويرجحان على المفهومين والموافقه
على المخالفه وقيل عكسه س الترجيح بحسب الحسن يقع باثورا ولها كونه
عن لفظ النبي صلى الله عليه وسلم والاخر عن فعله فالقول اولى لان دلاله اللفظ
غير مختلف فيه بخلاف دلاله الفعل ولان ما يفعله الرسول صلى الله عليه
وسلم يحتمل اختصاصه به ولا تميز احدهما عن الاخر الا بمنفصل بخلاف اللفظ
فانه متميز بنفسه ثانيها ان يكون عن فعله والاخر عن تقريره فالفعل اولى
لان دلاله التقرير على الشرع مختلف فيها وتطرق الاحتمال اليها اشد منه
في الفعل فكان راجحا ثالثها فصاحه احد اللفظين مع ركاكه الاخر
ومن الناس من لم يقبل التركيك والحق قبوله وحمله على ان الراوي رواه بلفظ
نفسه رابعها قال قوم يترجح الافصح على الفصيح لان النبي صلى الله عليه وسلم
كان افصح العرب فلا يطلق غيرا لافصح والحق وبه جزم في المزاج انه لا يترجح
به لان البليغ قد يتكلم بالافصح وبالفصيح لاسيما اذا كان مع روي لغه
لا يعرفون سوى تلك اللفظه الفصيحه لقصور افهامهم وانما قال لا زايد
الفصاحه ولم يقل لا الافصح كما قاله في المزاج لان الافصح ان يكون في كلمه
واحده لغتان احداهما افصح من الاخرى والا زيد فصاحه ان يكون في
كلمات منها الفصيح والافصح ولكن الافصح فيها اكثر حاصلها اشتمال احدهما
على زياده لم يتعرض الاخر لها لاشتماله على زياده علم كالتكبير في العيد سبعا
متقدم على روايه الاربع سادسها الخبر المشتمل على لغه قريش او اهل الحجاز
راجح على ما ليس كذلك سابعها المدني يرجح على المكي لان المدينات

شان ص

قل

متاخرة عن الجمع والمكيات متفاوتة الاقليلا والقليل يلحق
بالكثير تاميثها مرجح للخبر الدال على علو شان الرسول صلوات الله
عليه وسلامه على ما ليس كذلك لانه يدل على تاخيره فان الزيادة
الفظ في علو شانه وظهوره كانت في آخر عمره وقال الامام ان دل
الاول على علو الشان والثاني على الضعف ظهر تقدم الثاني اما اذا
لم يدل الثاني الا على القوة والضعف فمن ان يجب تقدم الاول صلى الله عليه وسلم
علته ورد بان الشعر بعلو الرسول معلوم التاخر او مظنونه وما
لم تشعر بذلك مشكول فيه فلم يرجح الاول تاسعها المذكور فيه الحكم
مع علته مقدم على ما لم يذكر فيه علته لان ذكر علته يدل على الاهتمام
به لحدث من يزل دينه فاصلوه مقدم على حديث النهي عن قتل
النساء لانه سيق الحكم فيه بوصف الردة وهو مناسب لحلف مناسبته
بالنسبة الى الرجال والنساء ولفظ النساء لا وصف فيه فامكن حمله
على الجنسيات ومن هذا القبيل ان يكون احدهما مقرونا بمعنى ظاهر في المناسبة
والاخر بخلافه عاشرها المقدم فيه ذكر العلة على الحكم اقوى
من المقدم فيه الحكم على العلة وهذا لم يذكره الاصوليون هنا بل هو
من زيادات المصنف وهو مبني على ان الاول اقوى من الثاني وهو ما قاله
الامام في المحصول في الكلام على الايماء فقال لشبه ان يكون تقدم العلة
على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية من التاخر لان الطرد واجب في العلل
دون العكس وعكس النقيض الامر معترضا على الامام بانه اذا
تقدم الحكم تتطلب نفس السامع العلة فاذا سمع وصفا معقبا بالفا
سكنت نفسه وركنت الى ان ذلك هو العلة واما اذا تقدم تعقبا
لم تعلم بعد حكمه مثل السارق والسارقة فالنفس تطلب الحكم فاذا
صار الحكم مذكورا فبعيد ذلك قد يكتفي في العلة بما سبق ان كان
شديد المناسبة مثل السارق والسارقة وقد لا يكتفي بتطلب العلة
بعد ذلك بطريق آخر بان يقول اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم

نحو الاصوليون طبقاته عشرون الترمذي

تعقد

بل

تعطيلا للعبود واما في ما اذا تاخر ذكر العلة فلا يجوز ذكر علة اخرى قال
ولو ذكر عدة منا قضا فكان الاشعار بالعليه على عكس ما قاله الامام كيف وترتب الحكم
الوصف على الوصف عند الامام يقتضي العلة وان لم يكن مناسبا ويلزمهم ان يقولوا
باشعار قول القايل اما الطوال فاكرموهم بالعلة اقوى من اكرموها واما نهم
طوال وليس كذلك لامكان قول القايل في الاول لم اجعل الاكرام عليه دون
الثاني واما قول القايل اشعار العلة بالمحل اقوى فهذا لا يتاتى الا في تعرف
كونه علة قبل الكلام او قبل الحكم اما اذا كانت العلة فيه مستنبطة
من ذلك الكلام فلا تاتي فيه ما ذكر حادي عشرها ما فيه تهديد على ما لا يكون
كذلك كقوله من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم ثاني عشرها ما دل الدليل
على ما ليس كذلك كقوله ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها
باطل فنكاحها باطل فانه راجح على ما تروية الحنفية الايم احق بنفسها من وليها لو لم
دل الدليل على المطلوب وشمل كلامه ما لو استويا في افادة الظن لكن تاكد احدهما
بدليل سياقي فهو راجح على غير المتاكد ثالث عشرها العام اذا ورد على سبب خاص
وعارضه عام مطلق فان تعارضا فيما عدا صورة السبب فالعام المطلق راجح للخلاف
في تعميم الوارد على سبب صرح به اصحابنا قال امام الحرمين ولئن قلنا انه عام
فهو عموم ضعيف لتعين محل التعرض فيه وهو السبب ومتى امتاز احد الظاهرين لقوة
رجح قالوا وهو كما لو اجرينا من بدل دينه فاقتلوه على عمومه وقصرنا نهيه عن
قتل النساء بالحربيات واما اذا تعارضا في صورة السبب فالعام في السبب مقدم الا
ان قلنا ان الوارد على سبب مختص به بظاهره ان حينئذ يكون خاصا والخاص يقدم
على العام وان لم نقل به فلذلك لان دلالته على السبب الذي ورد عليه اقوى
ولهذا لم يجوز تخصيصه بالنسبة اليه واعلم ان ما ذكره المصنف في التفصيل متعين
وقد اشار اليه ابن الحاجب وصرح به اصحابنا منهم سليم الرازي في التقريب وشارح
اللمع وشارحوا لمع الشيخ ابي اسحق ووجهوه بان العام الذي لم يرد اول فيما عدى
صورة السبب ولم يقف المهتدي على هذا نقلا وذكر رابع عشرها العام
الشرطي الذي في معرض الشرط كاي ومن وما راجح على النكرة المنفية فان الاول فيه

الطوال يعلم

الكلام؟

من؟

نحو لا تهن من طيا فانه عشرة اليم يليها

بعطلا

معنى التعليل فيكون دليل على المقصود من التعليل وحينئذ فالغاء العام الشرطي يوجب
الغاء السببية الحاصلة بالشرط والغاء العام غير الشرطي لا يوجب غير الغاء العموم
مفسدة اخرى فكان اولى لذلك وهذا ما قطع به ابن الحاجب وغيره ويؤيده قول
المحصول هناك ان عموم الاول بالوضع والثاني بالقرينة وجزم الهندي هنا بتقديم
النكرة المنفية على غيرها من انواع العموم ولم يوجهه وقد يوجه بقوة دلالتها
من وجهه بعدا لتخصيص فانه من قال لا رجل في الدار وكان فيها واحد يعد خلفا
في الكلام بخلاف غيرها من انواع العموم فانه لو خرج واحد من ادعاه لا يعد خلفا
بل يحمل على التخصيص ويحكى قول ثالث انهما سواء كان الامام في البرهان شاكا
بين العام الشرطي والنكرة المنفية في معنى العموم وادعى القطع بان العرب وضعتها لذلك
واعلم ان ابن الحاجب قال والعموم الشرطي على النكرة المنفية وغيرها وانما حذف
المصنف غيرها لانه توهم من طريق اولى وقوله وهي اي النكرة المنفية على باقي
العمومات كالمعرف باللام والمضاف وغيرها ولهذا قيل ان دلالة النكرة على العموم
بالوضع والعفو في الباقي على القرينة وقوله والجمع المعرف على من وما ومتى
غير الشرطيتين بان يكونا للاستفهام ولا بد من هذا القيد والا تناقض كلامه فانه قدم
ان الشرطي اعلاها فكيف يكون في الرتبة الثالثة وحاصله ان الجمع المعرف راجع على
ما ومن لامكان حمل من وما على واحد وعدم امكان حمل المجموع على واحد
فكان المخصوص فيمن وما اقرب وقوله والكل اي الجمع المعرف وما ومن راجع
على اسم الجنس المعرف باللام ان للاثنة لا يحتمل العهد ويحتمله على بعد بخلاف
اسم الجنس فانه يحتمل العهد احتمالا قريبا ولذلك قال اكثر المحققين انه لا يفيد العموم
خامس عشرها تقدم العام الذي لم يخصص على العام الذي خص ان الذي دخله
التخصيص صار مجازا لان اليه عن تمام مسماه والاختلاف في حجيته بخلاف الاول
فانه حقيقة ولم يختلف في حجيته هكذا قالوا قال المصنف وعندي عكسه
يعني لانه اذا كان الغالب ان كل عام مخصص وانه ما من عام الا وقد خصص
فالمخصوص اولى لانه التحق بالغالب فاطمأنت النفس ولم يطرأ عليه بعد طروء
التخصيص اليه بخلاف الباقي على عمومه فان النفس لا تستيقن ذلك وهذا

الاحتمال

الاحتمال سبقه اليه الهندي فمال الى العكس قال لان الخصوص راجح مرجب
كونه خاصا بالنسبة الى ذلك العام الذي لم يدخله التخصيص والخاص اولى من العام
فكان ما دخله التخصيص اولى سادس عشرها ما قل تخصيصه على ما اكثر وينبغي ان
يجيء فيه الاحتمال السابق سابع عشرها دلالة الاقتضاء راجحة على دلالة الاشارة
لرجحانها بقصد المتكلم وعلى دلالة الايماء للوقف صدق المتكلم اوصحة الملفوظ به فيه
بخلاف الايماء وقوله ورجحان اي دلالة الاشارة والايماء على دلالة المفهومين
اي مفهوم الموافقة والمخالفة اما مفهوم المخالفة فللاتفاق على دلالة الاقتضاء
والخلف في المخالفة واما في الموافقة فلجواز ان لا يكون المسكوت اولى او مساويا
وقول المصنف المفهومين اوضح من قول الحاجب المفهوم ثامن عشرها اذا كان
احدهما يدل بمفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة فالاول مقدم على الثاني
لان الاول متفق عليه والثاني مختلف فيه ومنهم من رجح مفهوم المخالفة واختاره
الهندي لان فايدته تاسيسية بخلاف مفهوم الموافقة فانه للتاكيد ص والناقل
عن الاصل عند الجمهور والمثبت على الثاني وثالثها سواء ورابعها الا في الطلاق
والعتاق والنهي عن الامر والامر على الاباحة والخبر على الامر والنهي وخبر الحظر
على الاباحة وثالثها سواء والوجوب والكراهة على الندب والندب على المباح في الاصح
وثاني الحد خلافا للقوم والمعقول معناه والضعي على التكليفي في الاصح س
الترجيح باعتبار مدلول الخبر يقع بامور احدها كون احدهما مقررا لحكم الاصل
والاخر ناقلا فالجمهور على انه يجب ترجيح الناقل لانه يفيد حكما شرعيا لس في
الاخر لحديث من مس ذكره فليتوضا مع حديث هل هو الا بضعة منك وذهب الامام
والبيضاوي وغيرهما الى ترجيح المقرر لان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من
الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته والتحقيق انه ان تقرر حكم الناقل
مده في الشرع عند المجتهد وعمل بموجبه ثم نقل له المقرر وجهل التاريخ فههنا يرجح
المقرر لتضمنه العمل بالخبرين بالناقل في زمان والمقرر بعد ذلك وان كان
الثابت بمقتضى البراءة الاصلية ونقل الجواز فههنا يتعارضان ويرجع الى
البراءة الاصلية على ان القاضي عبد الجبار قال ان تقدم الناقل او المقرر على الخلاف

ليس من باب الترجيح بل من باب النسخ لكنه ضعيف والام يصح رفعه وانما يصح
رفع الحكم الشرعي به ثابتها كون احدهما مثبتا والاخر نافيا وهما شرعيان كخبر
بلال واسامه في الصلاه في الكعبه فالمثبت مقدم على النافي عند الفقها لزيادة
علمه وعكس قوم وقال القاضي عبد الجبار يتساويان لان المثبت اذا كان معه
زياده علم فالنافي يعتضد بالاصل فتعارضا ورابعها يتقدم النافي الا في الطلاق
والعتاق وهذا احده المصنف من قول ابن الحاجب ان الخبر الموجب للطلاق والعتاق
راجح على المزيل لهما لموافقته النفي الاصلي قال وقد يعكس فيقدم النافي الطلاق
والعتق وهو رأي قوم ويجي من كلام المستصفى مذهب خامس انهما لا يتعارضان
لامتناع التعارض بين العلتين لاحتمال وقوعهما في حالين فلا يكون بينهما تعارض
وانما قيدت المسئله بالشرعي لان النفي الاصلي في عين المسئله السابقه في الدليل
والمقرر لها كون احدهما امرا والاخر نهيا فالنهي اولى لان طلب الترك فيه
اشد من طلب الفعل في الامر ولهذا قال كثير من قال الامر لا يفيد التكرار ان
النهي يفيده رابعها كون احدهما امرا والاخر مبيحا فالامر اولى لانه احوط
ولانه حمل كلام الشرع على الحكم التكليفي فان المباح لا تكليف فيه وقيل المبيح
اولى ورجحه الهندي لانه لو رجح الامر لزم منه تعطيل المبيح بالكليه وترجيح
المبيح فيه تاويل الامر بصرفه عن ظاهره والتاويل اولى من التعطيل خامسها
كون احدهما امرا والاخر خبرا فالخبر اولى لان دلالته على الثبوت والتحقيق
اقوى من دلالته عيه ولانه لو لم يقل به لزم الخلف في خبر الشارع وبه يعلم
ان صوره المسئله في الخبر المحض ليخرج ما صيغته خبر ومعناه الامر فكالامر
سادسها كون احدهما خبرا والاخر نهيا لما سبق سابعها خبر الحظر على الاباحه
للاحتياط وقيل بالعكس لانهما حكمان شرعيان وفي ذلك يستويان ورجحه
في المستصفى وحكاه الهندي عن ابي هاشم وعيسى بن ابان قامنها كون
احدهما يقتضي الوجوب والاخر الندب فالوجوب اولى لما ذكرنا تاسعها
كون احدهما يقتضي الكراهه والاخر الندب فالكراهه اولى لما ذكرنا عاشرها
كون احدهما يقتضي الكراهه الندب والاخر يقتضي الاباحه فالندب اولى قال

على ص

الهندي

الهندي ويمكن ان يرجح الاباحه بكونه متيقنا بالاصل في جانب الفعل والترك وبكونه اعم واسهل من حيث انه معوض الى خيره المكلف ومن حيث انه لا اجمال في الصيغه الدال عليه بخلاف الندب فانه ثبت بصيغه الامر وفيها الاجمال ولهذا الاحتمال عد المصنف بالاصح حادي عشرها الثاني للحد الموجب له لان الحدود تدرأ بالشبهات وفي وجه لاصحابنا انهما سواء ورجحه الغزالي لان الشبهه لا تؤثر في ثبوته شرعا الا ترى انه ثبت لجزء واحد والقياس مع الشبهه فيها وكان الحد انما يسقط بالشبهه اذا كانت في نفس الفعل فيبيحه قوم ويحظره قوم كالوطي في نكاح بلا ولي وليس هنا اختلاف في نفس الفعل وانما تعارض الخبران فيه فكانا سواء وقد يقال ان الخلاف لفظي فان القائل بالتساوي يؤول قوله لتقديم الثاني فانهما يتعارضان فيتساقطان ويرجع الى غيرهما ان كان هناك دليل شرعي والا بقي الامر على الاصل فيلزم في الحد والصواب انه معنوي فان الاول يقول في الحد بالحكم الشرعي والاخر يقول بالبقاء على العدم الاصلي ثاني عشرها كون احدهما مثبتا حكما معقول المعنى والاخر غير معقول فالاول اولى لان اعتياد المكلف له اكثر فيكون اشرع الى القبول وافضى الى الوقوع فيكون حصول مقصود الشارع اتم ولانه اكثر فائده لانه يلحق علته بالقياس بخلاف غير المعقول ثالث عشرها المثبت للحكم الوضعي اولى من المثبت للحكم التكليفي لان الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من اهليه المخاطب وفهمه ويمكنه من الفعل فكان اولى وقيل بالعكس حكاه الهندي لانه مقصود بالذات ولانه الاكثر من الاحكام فكان اولى ص والموافق دليلا اخر وكذا مرسلا او صحابيا او اهل المدينه او الاكثر في الاصح والباقي في موافق الصحابي ان كان حيث مبنى النص كزيد في الفرايض ورابعها ان كان احد الشيخين وقيل الا ان يخالفهما معاذ في الحلال والحرام او زيد في الفرايض ونحوها قال الشافعي وموافق زيد في الفرايض فمعاذ ومعاذ في احكام غير الفرايض فعلي ش ترجح الخبر بامور الحاصره نقع بامور احدها موافقه احدهما الدليل اخر من كتاب او سنه او اجماع او قياس والاخر غير موافق فالموافق اولى ولهذا قدمنا حديث عائشه في التغليس على حديث رافع في الاسفار لموافقه

على ج

الهندي

قوله تعالى حافظوا على الصلوات ومن المحافظة ايقاعها اول الوقت نائبها
موافقه احدها لخبر مرسل وان لم تقل بحجيته لان التعارض اقوى فى النفس
ولهذا عمل الشافعي بالمرسل اذا عضده مرسل والحق به الغزالى ما اذا عضده خبر
مردود عنده لكن قال به بعض العلماء قال فهذا مرجح لكن بشرط ان لا يكون قاطعا
ببطلان مذهب القائلين به بل يرى ذلك فى محل الاجتهاد ثانيها موافقته
لقول صحابى اى لم ينتشر فان انتشر وسلك عليه الاخرون وقلنا انه اجماع
صار قاطعا وسقط النظر فى مقابلته وفيه خلاف سنذكره رابعها موافقته
لعمل اهل المدينه وان لم نقل ان اجماعهم حجة كما قدمنا روايه افراد الاقامه على
روايه اى محذوف تعليها الاقامه سبع عشره كلمة على انه صح عن ابى محذوره واوان
روايه
وحذف
وقوام افراد الاقامه قال النهى وهو تضعيف روايه شفعا ويدل على ان
الامر صار الى افرادها وذكر الكا الطبرى هذا الترجيح بالنسبة الى الروايه وقال
حديث مقل بمكه واخر يقل بالمدينه تقدم روايه المدينه مرجح ان الهجرة تراخت
وان انفقت له غزوات الى مكه خامسها موافقه الاكثر اذا كان الاخر لا يحسن
اجماعون عليهم لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل هذا ما جزم به كثيرون
ومنع اخرون منهم الغزالى من حصول الترجيح به لانه لا حجة فى قول الاكثر ولو
شاع الترجيح بمذهب بعض المجتهدين لانسد باب الاجتهاد على البعض الاخر والحق
انه ان لم يكن فى مقابله الاكثر الا شذوذ رجح به لانه اجماع على احد القولين
لهو من باب تقديم الدليل على ما ليس بدليل ان قلنا بحجيته وان لم ينته الى هذه
الحاله فلا يرجح بالكثره وفى موافقه الصحابى مذاهب احدها يرجح به كما سبق
والثانى لا بناء على عدم حجيته والثالث التفصيل بين ان يكون ذلك الصحابى ممن شهد
له الشرع بمزيه المدرك فى ذلك الفن لا فان لم يشهد له الشرع كان قوله
كقول غيره من الامه وان شهد له كزيد فى الفرائض رجح به ونسبه امام الحرمين
للشافعي والرابع يرجح موافقه احد الشيخين ابى بكر او عمر والخامس يرجح بعمل
احد الشيخين الا ان يخالفها معاذ فى الحلال او ابو عبيده فى الفرائض ونحوها
وهو اقرب من الثالث فان الماخذ تميزها بالنص واصحاب القول الرابع يقولون

قوله افرضكم زيد واعلمكم معاذ واقضاكم علي خطاب شفاهي لمخاطبين لم يكن فيهم ابو بكر ولا عمر ولا عثمان فلم يدخلوا فيه فلم يلزم كون من ذكر ارجح من الثلاثة فيما ذكر وهل هو الظاهر قال الشافعي واذا كان يحتمل احدهما اعم اخذ بالاخص فالنص على ان زيدا افرض اخص من النص على ان معاذا اعلم بالحلال والحرام فيرجح قول زيد في الفرايض على معاذ ومعاذ على علي وعلي على عمر لانه حيث افرضكم زيد واعلمكم بالحلال والحرام معاذ واقضاكم علي والقضاء اعم من الكل فالشهادة لزيد اخص من الجميع وبعده معاذ وبعدهما علي فهي ثلث مراتب هكذا حكاه امام الحرمين عن الشافعي ثم قال فان اعتضد بقول الشيخين فهي مرتبة رابعة اعم من الشهادة لعلي لاحتمال ان يكون انما اشار الى الخلافة وابدا الطاعة لهما قال ثم قال الشافعي قول علي في القضا كقول زيد في الفرايض وقول معاذ في الحلال والحرام في غير الفرايض كقول زيد في الفرايض والحاصل انه في غير الفرايض يرجح معاذ ثم علي وهو راجع الى المقصود في المواريث وغيرها والشهادة لزيد في الفرايض اخص من الشهادات فاذا عارض قول علي قول معاذ في ~~الفرايض قول زيد قدم قول زيد~~ الحلال والحرام قدم قول معاذ واذا عارض قول معاذ في الفرايض قول زيد قدم قول زيد واذا عارض قول علي في القضا في غير الفرايض قدم قول علي واذا عارض قول معاذ في الحلال والحرام قول زيد في الفرايض قدم قول معاذ ص والاجماع على النص واجماع الصحابة على غيرهم واجماع الكل على ما خالف فيه العوام والمنقرض عصره وما لم يسبق خلاف على غيرها س هذه المسايل في رجح بعض الاجماعات على بعض وقدم اولا انه يرجح الاجماع على النص كما باكان راوية متواترة لان النسخ مامون فيه واذا تعارض اجماعان قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصحابة على التابعين والتابعين على تابعيهم وهكذا لانهم اعلم رتبة واقرب الى زمن النبي صلى الله عليه وسلم المشهود لهم بالخير به ثم ذكر ان الاجماع المنعقد عليه اولى من المختلف فيه فعلى هذا الاجماع المشتمل على قول كل الامرين المجتهدين والعوام اولى من الاجماع الذي يشتمل على قول المجتهدين فقط ولك ان تقول هذا يخالف ما قرره المصنف في باب

غير

مرخصوص الشهادة لزيد اذا كان الكل والكرام يكون

السهاد لزيد اذا كان الكل والكرام يكون

في باب الاجماع انه لم يخالف احد في عدم اعتبار قول العامه واجماع المنقرض
عصرهم على من لم ينقرض للاتفاق على حجيه الاول لخلاف الثاني وكذا اجماع من
لم يسبق خلاف على المسبوق للخلاف فيه وخط المصنف على الاصل وقيل المسبوق
اولى وقيل سواء ومنه يعرف الترجيح في بقيه الاجماعات قال الهندي متابعا
لابن الحاجب واعلم ان هذه المسئله لا تتصور في الاجماعين القاطعين لانه
لا ترجيح بين القاطعين ولانه لا تتصور التعارض بينهما وانما تتصور في الظنيين
وما قاله ممنوع فان تعارض الاجماعين في نفس الامر مستحيل سواء كانا ظنيين
ام قطعيين وظن تعارض الاجماعين ممكن سواء كانا في القطعي ام في الظني ص
والاصح تساوي المتواتر من كتاب وسنه وثالثها السنه لقوله تبين س في تعارض
المتواتر من كتاب وسنه وهما في الدلاله على حكم واحد مذاهب اصحها تساويهما
لان الكل من عند الله والثاني تقدم الكتاب فانه المنقول عن عمل الصحابه والثالث
تقدم السنه لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وحكى امام الحرمين الاقوال ورجح
الاول وضعف الثاني بالتعذر والثالث بانه ليس الخلاف في السنه المفسره وانما
الخلاف في السنه المعارضه وهو جواب صحيح وانما قيد المصنف المتواتر من كتاب
او سنه ليخرج المتواتر من سنه فانه يتساويان قطعا ص وترجيح القياس بقوه
دليل الاصل وكونه على سنن القياس اي نوعه من جنس اصله س هذا باب تراجيح
الاقيسه وهو العرض الاعظم من باب التراجيح وفيه اتساع الاجتهاد وهو يقع
باربعه اشياء وهي اصله وفرعه والعله وخارج عن ذلك الاول لحسب حكم الاصل
وذكر فيه قسمين احدهما لحسب قوه دليله وهو يشمل صورا منها ان يكون
اصل القياسين دليله مقطوع به والاخر بخلافه فالقطعي اولى ومنها ان يكون
احدهما دليله نطق والاخر مفهوم فما عرف بالنطق اولى فيكون المتنازع منه
اقوى ومنها ان يكون دليل احدهما عموما ما لم يخص والاخر عموم مخصص فما لم
يدخله التخصيص اولى كما سبق ومنها ان يكون اصل احد القياسين قد نص بالقياس
عليه والاصل الاخر لم ينص بالقياس عليه فما ورد النص بالقياس عليه اولى
ومنها ان يثبت حكم اصل احدهما القسم الثاني القياس الذي حكم اصله

هذا تحته العدد
عدد مرتين لا تعارض
في قطعيين لا تعارض

غير معدول عن سنن القياس راجح على الذي حكم اصله معدول عنه والمراد
من حيث بكونه على سنن القياس ان يكون اصل احدهما من جنس الفرع المتنازع فيه دون اصل
الاخر فيرجح ما هو جنسه لانه على سننه صرح بذلك القاضيان ابو الطيب والماوردي
والشيخ ابو اسحق والسمعاني وغيرهم مثل قياسنا ما دون ارش الموضحة في تحمل
العاقلة اياه فهو اولى من قياسهم ذلك على غرامات الاموال في اسقاط التحمل بان
الموضحة من جنس ما اختلفا فيه فكان على سننه والجنس اشبه كما تقول
قياس الطهارة على الطهارة اولى من قياسها على ستر العورة دلت وانما احتاج
المصنف لهذا التفسير لان من شرط الاصل ان لا يكون مخالفا لسنن القياس ص
والقطع بالعلة او الظن الاغلب وكون مسلكها اقوى الخ س الثاني يعود
الى علة حكم الاصل ويقع باموور احدها ان يكون بالقطع بالعلة اي يكون وجود
علة احد القياسين مقطوعا به بخلاف علة الاخر فما وجود علته في اصله قطعي
اولى لكونه اغلب على الظن بصحة القياس وما يكون وجود العلتين في اصل
القياس ظنيا لكن وجودها في اصل احد القياسين اغلب على الظن من وجود العلة
الاخرى في اصل القياس الاخر ثانيها يرجح القياس الذي مسلك علته قطعي من اجماع
او نص دال على علته على القياس الذي مسلك علته ظني لانها ان يكون احدى
العلتين مردودة الى اصل واحد والاخرى مردودة الى اصول او اصلين فذات
الاصلين اولى ومن اصحابنا من قال هما سواء قال ابن السمعاني والاول اصح لان ما
كثرت اصوله كان اولى وحكاه في المستصفى عن قوم ثم قال وهذا يظهر ان
كان طريق الاستنباط مختلفا فان كان مساويا فهو ضعيف ولا يبعد ان يقوى
ظن مجتهد فيه ويكون كثرة الاصول لكثرة الرواة للخبر مثاله اذا تنازعا في ان
يد السوم لم توجب الضمان فقال الشافعي علته انه اخذ لغرض نفسه من
غير استحقاق وعداه الى المستعير وقال الخصم بل علته انه اخذ ليملك فيشهد
لعلته الشافعي يد الغصب ويد المستعير من الغاصب ولا يشهد لعلة ابي حنيفة
الا يد السوم ولا يبعد ان يغلب رجحان عليه الشافعي عند مجتهد ويكون كل اصل
كانه شاهد اخر وكذلك الربا اذا علل بالطعم يشهد له الملح واذا علل بالقوت

لم يشهد فلا بعد ان يكون من المرجحات فحصل اربعه مذاهب **ثالثها** ان
اختلف مسلك التعليل في كل اصل رجح به وان اتحد مرجع الاصول فلا
رابعها ان يكون احداهما صفه ذاتيه والاخري صفه حكميه فالذاتيه اولي
لانها لازمه وقيل الحكميه وصححه ابن السمعاني لان الحكم بالحكم اشبه فيكون
الدليل عليه اولي وفي المستصفي اذا كان احدي العلتين حكما ككونه حراما ونجسا
والاخري حسيا ككونه قوتا ومسكرا زعموا ان رد الحكم الي الحكم اولي حتي ان تعليل
الحكم بالرق والحريه اولي من تعليله بالتميز والعقل وتعليله بالتكليف اولي من
تعليله بالانسانيه وهذا من المرجحات الضعيفه انتهي **خامسها** ان تكون
احداهما اقل اوصافا من الاخري اكثر اوصافا فالعلله اولي لانها اسلم وقيل
الكثيره اولي لانها اكثر شبها بالاصل **سادسها** ان تكون احداهما تقتضي احتياطا
في الفرض والاخري لا تقتضيه فالاولي اولي لان الغلب يكون عليه اسكن
وهذا ذكره ابن السمعاني في القواطع ولحظ المصنف الفرض بالغا وانما
ذكره ابن السمعاني الفرض بالغين المعجمه **سابعها** ان تكون احداهما
تعم حكم اصلها والاخري تخص حكم اصلها كتعليل الربا في البر بالطعم بعد ثبوت
الربا في جميع البر قليله وكثيره وتعليله بالكيل ينفي ثبوت الربا فيما لا يكال من
البر وهو القليل فيترجح التعليل بالطعم لانه عم حكم اصله علي التعليل بالكيل لانه
خص حكم اصله **ثامنها** ان تكون احداهما ماخوذه من اصل متفق علي تعليله والاخري
من اصل مختلف في تعليله فالاولي اولي **تاسعها** ان تكون علله احداهما علي
وفق الاصول المتفق عليها في الشريعه دون الاخري فترجح الاولي لشهاده كل واحد
من تلك الاصول لاعتبار تلك العله وقوله قيل والاوفق يشير الي خلاف
حكاه ابن السمعاني ان انضام علله الي علله اخري يوجب رجحان تلك العله اي
ان جوزنا التعليل بعلتين قال والاصح انها لا ترجح بذلك لان الشيء لا يقوي
الا لصفه توجد في ذاته اما بانضمام غيره اليه فلا يقوي الدليل علي الدليل كما لا يقوي
العليل لا تصور لقوتها بانضمام علله اخري اليها وانما يقوي بوجود صفه
فيها ولهذا قلنا ان الشهاده لا ترجح بكثره العدد **عاشرها** ما ثبت بالاجماع

على ما ثبت علته بالنص لان النقل يقبل النسخ والتخصيص والتاويل بخلاف الاجماع
وهذا ما نقله الامام في المحصول ثم قال ويمكن ان يقدم النص على الاجماع بان
الاجماع فرع عن النص لتوقف ثبوته على الادلة القطعية والاصل تقدم الفرع
على علته وعلى هذا جرى صاحب الحاصل والمنهاج وقوله القطعي اي اذا استوى
الاجماع والنص في القطع في المتن والدلالة كان ما دليله الاجماع راجحا لما
ذكرنا وودونها اذا كانا ظنيين فان كان احدهما نصا ظنيا والاخر اجماعا ظنيا
فاكان دليله الاجماع راجحا ايضا لما ذكر ان الدليل القطعي يقبل النسخ والتخصيص
بخلاف الاجماع قال الهندي وهذا صحيح بشرط التساوي في الدلالة فاما
اذا اختلفا في ذلك فالحق انه وقع فيه الاجتهاد فيكون افادته للظن اكثر
فهو اولى فان الاجماع وان لم يقبل النسخ والتخصيص لكن ربما تضعف دلالته
على المطلوب بالنسبة الى الدلالة القطعية فقد يجبر النقص بالزيادة وقد
لا يجبر فيتبع فيه الاجتهاد ثاني عشرها ما ظهرت علته بالايماء راجح على ما
ظهرت علته بالطرق العقلية لاستناد الظن فيه الى سبب خاص هذا ان لم
يشترط المناسبة في الوصف المومى اليه فان شرطناه فالايماء يرجح بعض
الطرق العقلية عليه كالمناسبة لاستقلالها بالمناسبات العقلية بخلاف الايماء
والامام نقل الاتفاق الجمهور على تقدم الايماء على غيره مطلقا من غير فصل ثم
قال وفيه نظر فان الايماء لو وجد فيه لفظ يدل على العلية فلا بد وان
يكون الدال على علية امر اخر لقوى اللفظ وهو اما المناسبة او الدوران او السبر
واذا ثبت ان الايماء لا يدل الا بواسطة احد هذه الثلاثة كانت هي الاصل
والاصل لا محالة اقوى من الفرع فكان كل واحد من هذه الثلاث اقوى
من الايماء الثالث عشرها يرجح ما ثبت علته وصفه بالسبر على ما ثبت عليه بالمناسبة
لافادته الظن بالعلية ونفي المعارض بخلاف المناسبة فانها لا تدل على
نفي المعارض وهذا ما اختاره الآمدي وابن الحاجب ومنهم من قدم المناسبة
والخلاف في غير المقطوع به فان العمل بالمقطوع متعين وليس من قبيل الترجيح
وانما النزاع في السبر الذي لبعض مقدماته قطعي اكثر من الظن الحاصل بالمناسبة

غيا

الدلالة

وصف علتيه

هما اولي والا فهما متساويان او المناسبه اولي رابع عشرها المناسبه تقدم علي الشبه قال امام الحرمين وادني المعاني في المناسبه مرجح على اعلى الاشباه د خامس عشرها مرجح الثابت عليه وصفه بالشبه على الثابت عليه وصفه بالدوران الى لضعف الطرد في الدوران كذا جزم به المصنف لكن ذكر امام الحرمين في كلامه على ترتيب الاقيسه ان ما ثبت بالطرد والعكس مقدم على غيره من الاشباه لجريانه مجري الالفاظ ويحوذان يحمل قوله في الدوران ان ما ثبت علته بالدوران مقدم على ما ثبت علته بالطرد ان قلنا انه من المسالك وقوله وقيل النص فالاجماع هو قول البيضاوي وقد سبق في الحادي عشر وقوله وقيل الدوران فالمناسبه اي قدم بعضهم الدوران على المناسبه محتجا بان الطرد والعكس اشبه بالعلل العقليه وهذا ضعيف فان العلل الشرعيه امارات والعقليه عند القابل بها موجبه فلا يمكن اعتبار هذه بتلك سادس عشرها تقدم قياس المعنى على قياس الدلاله وهذا يرجع الى تقديم المناسبه على الشبه سابع عشرها يقدم غير المركب على المركب للاختلاف فيه كما سبق في شروط حكم الاصل ولهذا قال المصنف ان قيل لانه رجح هناك ان مركب الاصل ومركب الوصف لا يتلازمان وعكس الاستاذ فقال امام الحرمين وهو من اكثر المركبين للمركب ثامن عشرها يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنه الحكمه على غيره ولهذا اطلقه فشمل تقديمه على القياس المعلل بنفس الحكمه للاجماع من القياسين على صحه التعليل بالمظنه فيرجح التعليل بالسفر الذي هو مظنه المشقه على التعليل بنفس المشقه وعلى القياس المعلل فيه بوصف اعتباري او وصف حكمي كقولنا في المني مبتدا خلق لبشر فاشبه الطين مع قولهم مايع يوجب الغسل فاشبه الحيض تاسع عشرها تقدم التعليل بالوصف العرفي على الوصف الشرعي لان العله الشرعيه بمعنى الامارة والعرفي مناسب العشرون يرجح الوجودي على العدمي كقولنا في السفرجل مطعوم فكان ربويا كالبر مع قولهم ليس بمكيل ولا موزون وهذا اذا كان الحكم وجوديا والعله وجوديه فانه يرجح على ما اذا كانا عدميين كما مثلناه وعلى ما اذا كان احدهما عدميا

اما اذا كان الحكم عدميا والعلة ثبوتية او بالعكس فقال الامام الرازي
واتباعه انه مرجوح بالنسبة الى ما اذا كانا عدميتين واعلوا بالمشابهة بين
التعليل بالعدمي والعدمي الحادي والعشرون تقدم التعليل بالبسيط على بالبسيطة
المركب لان البسيطة يكثر فروعها وفوائدها وهذا ما عليه الحنفيون
واختاره البيضاوي وقيل يترجح المركبة وقيل هما سواء وفي التلخيص لامام
الحرمين قال القاضي ولعله الصحيح وقال في البرهان قدم بعضهم البسيط
على المركب لكثرة فروعها ولقلة الاجتهاد فيها وهو باطل فان اطلاق القول
بان الوصف الواحد اكثر فروعا لا يصح فقد يكون اقل وقد يكون قاصرا نعم ان
فرضنا من اصل واحد فالمفرده اكثر فروعا وينبني على التعليل بعلتين الثاني والعشرون
تقدم القياس الذي علته بمعنى الباعثة على الذي علته بمعنى الامارة ان
قبول الطاعة اليه اسرع كذا ذكره ابن الحاجب قال المصنف في شرحه
ولقايل ان يقول العلة ابدا انما بمعنى الباعث او الامارة او الموثر على تباسق
الخلاف فيه اما القول بانها تارة بمعنى الباعث وتارة بمعنى الامارة فلم يقل به
احد وكان مراده ان ذات التاثير والتعليل ارجح من التي لا يظهر لها معنى انتهى
قلت مراده ترجح الجامع الباعث على الجامع الامارة للاتفاق على صحة
التعليل بالوصف الباعث والخلاف في الامارة وهذا نظير ما لو كان احدهما
اسما والاخر وصفا فالصفة اولى من الاسم لان الاصح ان الاسم لا يجوز ان
يكون علة قاله ابن السمعاني الثالث والعشرون تقدم المطردة المنعكسة على
التي لا تنعكس لان الاول اغلب على الظن الرابع والعشرون يقدم ما يكون العلة
فيه مطردة فقط اي غير منعكسة فقط على ما يكون العلة فيه منعكسة فقط اي
غير مطردة لان اعتبار الاطراد متفق عليه بخلاف الانعكاس الخامس والعشرون
ترجح قوة العلة المتعدية على القاصرة وعكس اخرون منهم الاستاذ وذهب القاضي
ابو بكر الى انه لا يرجح بتصور ولا تعذره فاختاره ابن السمعاني حكى الاقوال الثلاثة
امام الحرمين وهي عنده لا تقع لانها من باب اجتماع علتين لحكم ومن قال بوقوع
ذلك فلا حاجة الى الترجيح عنده اذ يقول بهما واما من لا يرى اجتماع العلتين

جمهورهم على ترجيح المتعديه لافادتها واحتج من رجح القاصره بشهاده النص
لها في جميع مواردها فالتمسك بها امن من الخطا ومنع القاضي ترجيح المتعديه
بالفائده وقال لا ترجيح بالفائده وانما ينشا الترجيح من مناسب ليل صحتها وعدم
الفائده لا يبطلها ولا يقدح في علتها وهو صحيح واختار الامام ترجيح المتعديه
لو وضع ذلك قال لو جدانا في الفرع وصفا مناسبا مستنبطا الى اصل ومال
الغزالي الى ترجيح القاصره فانها اوفق للنص قال وترجيح المتعديه ضعيف عند من
لا يفسد القاصره لانكار الفروع بل وجود اصل الفروع لا يثيرقوه في ذات العله
فلت لو رجح المتعديه بانها متفق عليها والقاصره مختلف فيها لم يبعد السادس
والعشرون اذا كانت احداهما اكثر فروعا والاخرى قليله ففي ترجيح احداهما
على الاخرى قولان ومن رجح المتعديه رجح الكثيره الفروع على القليله واختاره
الامام على اصله السابق في انا متى وجدنا في بعض الفروع معنى صحيحا مستندا
الى اصل فلا يزال لعدم غيره واذا رجحنا كثره الفروع فاذا كانت القليله الفروع
فالظاهر تساوي في عدتها كثره الفروع فهل تقوم كثره الظاهر مقام كثره الفروع
فيه نظر وقد عقدها الامام مسئله ص والاعرف من الحدود المسميه على
الخفي والدالي على العرضي والصريح والاعم وموافقه السمع واللغه ورجحان
طريق س لما انهى وجوه الترجيح في الادله ختم بالترجيح في الحدود وهي اما عقليه
كتعريفات الماهيات واما سمعيه لثبوتها من الاحكام وهو المقصود هنا وهو
اما باعتبار اللفظ او بحسب امر خارج فالاول ترجح الحد بمعرف اعرف عند السامع
على الحد بمعرف اخفى لان الاول افضى الى مقصود التعريف الثاني وترجح الحد
بالدالي على الحد بالعرضي لان الاول يوجب تصور كنه المطلوب بخلاف الثاني
وترجح بالالفاظ الراجحه على غيرها ويكون احدها اعم على الاخر لفائدته المتكثره
وقيل يرجح الاخص للاتفاق على ثبوت مدلول الاخص والاختلاف في ثبوت
مدلول الاعم من الزياده وما مدلوله متفق عليه اولى من المختلف فيه والثاني
يرجح الحد الموافق للنقل الشرعي او اللغوي على غير الموافق لها لانه اغلب على الظن
صحته من غيرها وترجح الحد برجحان طريق التسابه على الحد الذي يكون طريق

التسابه

النقل

اكتسابه مرجوحا بان كان طرق احدهما قطعيا والاخر ظنيا وانما يترجح احدهما
على الاخر بهذا الطريق لان الحد السمعي لما كان منقولا من النقل وطريق قابله
للقوة والضعف جرى الترجيح فيه بحسب ترجح الطرق بعضها على بعض ص والرجحانات
لاتحصر ومنارها غلبة الظن وسبق كثير فلم نعده س لشيء الى تقديم بعض
انواع المفاهيم على بعض وسبق في بحث المفهوم والى تقديم الشرعي ثم العرفي
ثم اللغوي وسبق في بحث الحقيقة والى تعارض ما يخل بالفهم من المجاز والاشتراك
والى تعارض القول والفعل وسبق في بحث النسخ والى دخول التأني في كلام السابع
او الراوي الفقيه وغيره وسبق في مسالك العلة والى تقديم بعض انواع المناسب
على بعض وسبق في فصل المناسبة وغير ذلك د ص الكتاب

لدلالة وتكميل معرفته

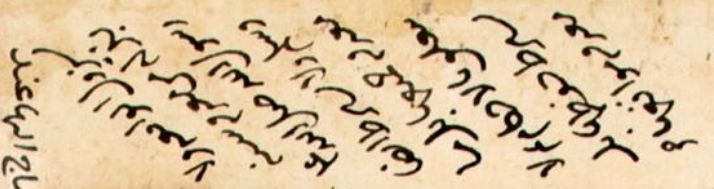
السابع في الاجتهاد س انما اخره عن الجميع لان الاجتهاد متوقف على معرفة
التعادل والتراجح ص الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل ظن بحكم
س الاجتهاد لغة بذل الوسع فيما فيه كلفة قال الماوردي ماخوذ من جهاد
النفس وكدها في طلب المراد وفي الاصطلاح ما ذكره والمراد بالاستفراغ
بذل تمام الطاقة بحيث يحس النفس بالعجز عن المزيد وهو جنس والفقيه احتراز
عن المقلد وقال لتحصيل ظن لانه لا اجتهاد في القطعيات ولم يحتج لتقييد الحكم
بالشرعي كما فعل ابن الحاجب لانه قد دل عليه بذكر الفقيه والا لم يكن لذكر الفقيه
في الحد معنى وقد ورد عليه اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا يسمى فقيها
عرفا ولعدم الاذن فيه الان يقال المحدود اجتهاد الفقيه لا مطلق الاجتهاد
وقال الماوردي بذل المجهود في طلب المقصود ونسب ابن ابي هريرة للشافعي ان
الاجتهاد هو القياس وليس كذلك بل التبس عليه كلامه في الرسالة فانه قال
معنى الاجتهاد معنى القياس اي ان كلا منهما يتوصل به الى حكم غير منصوص عليه ص
والمجتهد الفقيه وهو البالغ العاقل اي ذو ملكة يدرك بها العلوم وقيل
العقل هنا العلم وقيل ضرورته س علم بهذا التعريف ركنا الاجتهاد وهما المجتهد
والمجتهد فيه فالمجتهد الفقيه ثم احد في شروطه فاستطرد بالعاقل لخلاف
في تعريف العقل ذكر فيه ثلث مقالات احدها انه ملكة اي هيئة راسخة يدرك

لذاته

الكتاب

لها المعلوم وهو معنى قول غيره قوة طبيعية تفصل بها بين حقايق المعلومات
والثاني انه نفس العلم وهو قول الاشعري وحكاه الاستاذ ابو اسحق عن اهل
الحق وانهم قالوا بترادف العقل والعلم وان اختلف الناس في العقول لكثرة
العلوم وقلتها والثالث انه بعض العلوم الضرورية وهو قول القاضي ابي بكر
وتابعه جمع من اصحابنا كابن الصباغ وسليم الرازي فحرجت العلوم الكسبية
لان العاقل ينصف بكونه عاقلا مع انتفاء العلوم النظرية وانما قلنا بعضها لانه لو
لم يكن جميعها لوجب ان يكون الفاقد للعلم بالدركات لعدم الادراك المعلق عنه
غير عاقل قال القاضي عبد الوهاب حملت له فحص هذا النوع من الضرورة بوصف
فقال يمكن ان يقال ما صح معه الاستنباط ونقل العشبري في المرشد عنه نحو
الضرورة بوصف فقال يمكن ان يقال ما صح معه الاستنباط انه قال لا انكر
ورود العقل في اللغة بمعنى العلم فانهم يقولون عقله وعلمه بمعنى ولكن غرضي
ان ابين العقل الذي ربط به التكليف ص فقيه النفس س هذا شرط اخر وهو
سجية للنفس بالفقه وهي ان يكون عنده قوة الفهم على التعرف بالجمع والتفريق
والترتيب والتصحيح والاستعداد فانه ملاك الصنعة كذا قاله الاستاذ ابو اسحق
قال ومن كان موصوفا بالبلادة وبالعجز عن التصرف لم يكن من اهل الاجتهاد وما
احسن قول الغزالي اذا لم يتكلم الفقيه في مسئلة لم يتصورها كتكلامه في مسئلة ليس
طبعه بفقيه حكاه الهمداني في طبقات الحنفية ص وان انكر القياس وتابعها
الاصلي س هذا الحقه المصنف بخطه على الحاشية واشار بذلك الى ان منكري
القياس يعدون من المجتهدين حتى يعتبر خلافهم وهذه المسئلة خرج من كلام
الناس فيها مذاهب احدها اعتبار خلافهم مطلقا وهو ظاهر كلام اصحابنا
في الفروع ولهذا ذكر الشيخ ابو حامد والماوردي والقاضي ابو الطيب وغيرهم
خلافهم في كتب الفقه وحاجوهم والثاني المنع مطلقا وهو قول القاضي ابي بكر
وتابعه امام الحرمين وغالبهم في الشرع كمنكري البداية في العقول فلا اثر لخلافهم
وفاقهم والثالث ان انكروا القياس الجلي لم يعتد بخلافهم والا اعتد وهو
ظاهر كلام ابن الصلاح وغيره وهو المعتمد وقال الامياري في شرح البرهان اركان

المسله ما يتعلق بالاثار والتوقيف والفظ اللغوى وليس للقياس فيها مجال فلا
يصح ان يعقد الاجماع دونهم الا على قول من يرى ان الاجتهاد فصيبه واحده
لا يجزى فان قلنا بالتجزى فالاصح ان يقع النظر فى نوع هم فيه مختلفون ه
ض العارف بالدليل العقلى والتكليف به س شرط العراقى والامام الوارى
كونه عارفا بالدليل العقلى اى الرتبه الاصليه ويعرف اما مظنون بالتمسك
به ما لم يرد دليل ناقل من نص او اجماع او غيرهما قال الهندى ولم يذكرا
فيه القياس فان كان ذلك بناء على انه يتفرع من الكتاب والسنه فالاجماع والعقل
ايضا كذلك فكان يجب ان لا يذكرهما وان كان ذلك بناء على انه ليس يدرك
بكونه حجه ينفى ذلك بل هو ايضا مدرك من المدارك فينبغى ان يكون المجتهد
عارفا به وبانواعه واقسامه وشرايطه المعتبره وطرق غلبته ض والدرجه
الوسطى لغه وعربيه واصولا وبلاغه س اما اعتبار اللغه والعربيه فلان
شرعنا عربى فلا يمكن التوصل اليه الا بفهم كلام العرب وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب ولو ان المصنف عبر بدل العربيه بالنحو لكان احسن لشموله الاعراب
والتصريف واشار بقوله الدرجه الوسطى الى انه لا يشترط فى ذلك بلوغه الى
حد الاصمعى والخليل وسيبويه بل يكفى عرفانه باوضاع العرب بحيث يميز العباره
الصحيحه عن الفاسده والراجحه عن المرجوحه فانه يجب حمل كلام الله وكلام
رسوله على ما هو الراجح وان كان عكسه مرجوحا جاريا فى كلام العرب وقال الاستاذ
واما الحروف التى يختلف عليها المعانى فيجب فيها التبحر والكمال ويكفى بالتوسط فيما
عداها واما اللغه فيجب فيها الزياده على التوسط حتى لا يبعد عنه المستمع فى
الاعم فى غالب اللغه واما اعتبار اصول الفقه فلانه يتوقى على معرفه الادله
وكيفيه الاستنباط وكلما كان الكل فى معرفه كان منصبه اتم واعلى فى الاجتهاد
واما اعتبار معرفه البلاغه فلان الكتاب والسنه فى الدرجه العليا من الاعجاز
فلا بد من معرفه الاعجاز ومواقعه وانما اليه ليتمكن بذلك من الاستنباط
ض ومتعلق الاحكام مركبات اوسنه وان لم يحط المتون ش متعلق الفهم
لحظ المصنف اى لا بد له من معرفه كتاب الله قالوا ولا يشترط معرفه جميعه بل ما



يتعلق بالاحكام وذكروا لها حسما يليه وكانهم ارادوا بالمطابقه
والا فعالب القرآن بل كله لا يخلو عن مستنبط حكم لمن وهب له قالوا ولا يشترط
حفظها بل معرفه مواقعها حتى يطلب منها عند الحاجه اليها ص وقال الشيخ الامام
هو من هذه العلوم ملكه له واحاط بمعظم قواعد الشرع ومادسها حيث
اكتسب فهم يفهم بها مقصود الشارع ش

بل يكفي ان يكون عارفا بها

لما رسم على احاط المصنف في اما الوسيله

ص ويعتبر قال الشيخ الامام لاتباع الاجتهاد لا لكونه صفه فيه
لكونه خبيرا بمواقع الاجماع كي لا تخرقه ش ما سبق من الشروط يعتبر لكونه صفه
في المجتهد وذكر واشروطا اخرى وهي في الحقيقه شروط لاتباع الاجتهاد
واسمعها لا لصفه راجعه اليه فلهذا فصلها المصنف عما قبلها ونقل ذلك عن
والده وفي كلام الغزالي ما يشير اليه فانه ميز هذه عما قبلها وجعلها متممه للاجتهاد
ولم يدرجها في شروطه الاصليه فيها ان يعرف مواقع الاجماع اي حتى لا
يفتي بخلافه ولكنه لا يلزمه حفظ جميع مواقعه بل كل مسئله يفتي فيها ينبغي ان يعلم
ان فتواه ليست مخالفه للاجماع اما مواقعه مذهب عالم او كون الواقعه
متوله في العصر ليس لاهل الاجماع فيها خوض ص والناسخ والمنسوخ واسباب
النزول وشرط المتواتر والاحاد والصحيح والضعيف وحال الرواه وسائر
الصحابه يكفي في زماننا الرجوع الى ائمه ذلك س ومنها كونه خبيرا بالناسخ والمنسوخ
بحيث ان وقع في الحكم المنسوخ المتروك ولا يشترط حفظ ذلك جميعا بل كل واقعه
يفتي فيها بآيه او حديث ينبغي ان يعلم انه ليس من جمله المنسوخ كما تقدم في الاجماع
ومنها معرفته باسباب النزول في النصوص الاحكاميه ليعلم الباعث على الحكم
وقد ينفي التخصيص به او يفهم به معناه ومنها معرفه شرط المتواتر والاحاد ليقدم
الاول عند التعارض ومنها معرفه الصحيح والضعيف ليحتج بالصحيح ويطرح

الصعب

الضعيف ومنها معرفه حال الرواه في القوه والضعف ليتميز المقبول عن المردود
قال الشيخ ابو اسحق والغزالي وغيرهما ويدل على ذلك قول ائمه الحديث كاحمد
والبخاري ومسلم والدارقطني وابي داود ونحوهم لانهم اهل المعرفه بذلك
فحاز الاخذ بقولهم كما نأخذ بقول المقومين في القيم ومنها معرفه جمله احكام
الصحابه وفتاويهم ص ولا يشترط علم الحلال وتفاريع الفقه والمدونه والحربه
وكذا العداله على الاصح س عدم اشتراطه علم الكلام قاله الاصوليون وقال
الرافعي عدّ الاصحاب من شروط الاجتهاد معرفه اصول العقايد قال الغزالي
وعندي انه ان كفى اعتقاد جازم ولا يشترط معرفتها على طرق المتكلمين وبادلتهم
التي حرروها انتهى وكان بعض مشايخي ينازع في نسبه الاشتراط للاصحاب
وقال لم ار في كتبهم ذلك ومنها لا يشترط تفاريع الفقه وكيف يحتاج اليها
والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم فيها فاذا كان الاجتهاد ينتجه فلا يشترط فيه لزوم
الدور وعن الاستاذ ابي اسحق يشترط الفقه ولعله اراد ممارسته واليه مال
الغزالي فقال انما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدرجه
في هذا الزمان ولم تكن الطريق في زمن الصحابه ذلك ومنها لا يعتبر في
صحه الاجتهاد ان يكون رجلا ولا ان يكون حرا ولا ان يكون علما وانما يعتبر العداله
في الحكم والفتوى فلا يجوز استفتاء الفاسق وان صح استفتاء المراه والعبد
ولا يصح الحكم الا من رجل عدل فصار شروط الفتيا اغلظ من شروط الاجتهاد
بالعداله لما تضمنه من القبول وشروط الحكم اغلظ من شروط الفتيا فالحريه
والذكوريه لما تضمنته من الالزام وقول المصنف على الاصح راجع الى العداله
ومقابله قول الغزالي انها شرط لجواز الاجتهاد على قوله انما هو اذا كان عالما
فله ان يجتهد لنفسه وياخذ باجتهاد نفسه فالعداله شرط لقبول الفتوى
لا لصحه الاجتهاد هكذا ذكروه وقال السبكي ينبغي ان لا يكون متساهلا
في امر الدين وان لم يكن كذلك لا يستفتى في النظر والدليل ومن لا يستفتى
فيها لا يصل الى المقصود قال واما الذي ذكره الاصحاب انه لا يعتبر العداله
فيجوز ان يكون المراد ما وراء المقدار فلا بد منه قلت وحينئذ يصير

واما هذا

نصير الخلاف لفظيا لكن قال المصنف ان مقتضى كلام عبد العزيز البخاري العدالة
وكذلك في الاحناد وانه سيقع على هذا ان الفاسق اذا اداه اجتهاده الى
حكم هل يأخذ بقوله من علم صدقه في فتواه بقرائن قلت وحكى الرويانى
وجهين في انه هل يجوز مباحثة الفاسق ص ويبحث عن المعارض واللفظ
شرط الاجتهاد هل معه قرينة س من وظائف المجتهد البحث عن المعارض فيبحث في العام هل له
مخصص وفي المطلق هل له مقيد وفي النص هل له ناسخ وهكذا وهذا ذكره
في المحصول وتابعه المصنف وغيره وهو الحالف ما سبق منهم في باب التخصيص
انه يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص لان ذلك في جواز التمسك بالظاهر
المجرد عن القرائن والكلام هذا في استراط معرفة المعارض اي بعد ثبوت
شرائطه كونه معارضا وهذا قال في المحصول يشترط ان يعرف الادلة التي تقتضي تخصيص
العموم في الاعيان وهو المسمى بالتخصيص او في الازمان وهو النسخ والتي تقتضي
تعميم الخاص وهو القياس وحينئذ فيجب ان يكون عارفا باشتراط القياس ليتميز
ما يجوز عما لا يجوز لكن الانصاري في شرح البرهان اجرى الكلام على ظاهره وحكى
الخلاف السابق في باب العموم وهذا هو الظاهر وبه يعلم نقض المحصول
ومن تبعه وسبق ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان
تجرد عن القرينة المعينة وان كان معه قرينة فما تقتضيه القرينة والا لما
حصل الوثوق بشيء من الاحكام لجواز ان يقال انه عنى بالخطاب الذي يدل ظاهره
على حكم اوخبر او وعد او وعيد غير ظاهره مع انه لم ينبه عليه فيجب على المجتهد ان
يبحث عن القرينة الى ان يغلب على الظن وجودها او عدمها فيعمل بمقتضاها
ان وجدها والا بما يقتضيه ظاهر اللفظ ص ودونه مجتهد المذهب وهو المتمكن من
تخريج الوجوه على نصوص امامه ودونه مجتهد الفتيا وهو المتمكن من ترجيح
قول على اخر س احتاج تلك العلوم انما تشترط في المجتهد المطلق الذي يفتي في
جميع ابواب الفقه لشرع وقد انقطع الان ودونه في الرتبة مجتهد المذهب
وهو من يحفظ مذهب امام من الائمة ويعرف مذهبه وصار حاذقا فيه بحيث لا
يشذ عنه شيء من اصول مذهبه وخرجها على اصول صاحبه وادعى ان الحق الدم

انعدا

وصوصاته فاذا سئل عن حادثة
اخرج فيها على مذهبهم

ان هذا النوع قد انقطع في هذه الاعصار كالتي قبلها ودونها في رتبه
مجتهد الفتيا وهو المتمكن من ترجيح قول على اخر وهذا
ادنى المراتب وما بقي بعده الا العامي ومن في معناه ص والصحيح جواز خلو
الاعصار من س اي يجوز ان يقال رحل منصب الاجتهاد في بعض المسائل دون
بعض وفي فن دون فن فاذا ظهر له ترجيح في شيء قال به واذا لم يظهر
له قلد لانه لو لم يجز لعلم المجتهد جميع الاحكام ومداركها وقد سئل مالك
عن اربعين مسئله فقال في ست وثلاثين لا ادري وقيل يجوز لتعلق البعض
بالبعض وهو ممنوع ص وجواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم ووقوعه
وتاليهما في الاراء والحروب فقط س اختلف في ان النبي صلى الله عليه وسلم
هل كان يجوز له الاجتهاد فيما لا نص فيه فذهب الجمهور الى جوازه وقال
الواحدي في البسيط انه مذهب الشافعي وعزاه الى سائر الاساتذ واجمعه
المانع في قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي فان القياس على المنصوص بالوحي
اتباع للوحي ثم منهم من قال بوقوعه وهو اختيار الامدي وابن الحاجب
ومنهم من انكر وقوعه ووقف فيه جمهور المحققين وذهب ابو علي وابنه
ابو هاشم الى انه لم يكن متعبدا به وشذ قوم فقالوا بامتناعه عقلا حكاه
القاضي في التلخيص لامام الحرمين ومنهم من جوزه في امور الحروب دون
الاحكام الشرعيه وادعى القرافي ان محل الخلاف في الفتاوى وان الاقضيه
يجوز فيها من غير نزاع ويشهد له ما رواه ابو داود عن ابي سلمه قال اتى رسول
الله صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان في مواريث واشياء قد درست
فقال انما اقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه واحتج المانعون بان
الاجتهاد انما يسوغ عند فقد النص والاسيا لانعقاد ونه لتمكنهم من استطلاع
الوحي واجيب بانه اذا لم يأتهم الوحي في الواقعه فهم كغيرهم في البحث
عن معاني النصوص الا انهم ليقاوتون غيرهم في العصمه من الخطا ص والصواب
ان احتمال عليه الصلاه والسلام الخطا س اذا جوزنا الاجتهاد على النبي
صلى الله عليه وسلم فالصواب انه لا يخطي اجتهاده وهذا هو الحق وعليه جرى

البيضاوي وهو خير من قول ابن الحاجب لا يقر على خطا فان الذي نعتقده
عدم وقوع الخطا فيه البته ويقال لمن جوزه لشرط عدم التقرير ليس
بصدق صدور الخطا المضاد لمنصب النبوة ويلزمك محال من الهذيان وهو
ان يكون بعض المجتهدين في حال اصابته اكمل من المصطفى صلى الله عليه
وسلم معاذ الله ص وان الاجتهاد جائز في عصره صلى الله عليه وسلم وثالثها
باذن صريحا وقبل او غير صريح ورابعها للبعيد وخامسها للولاة س
الكلام في هذه المسئلة في مقامين احدهما في الجواز وفيه مذاهب احدها
يجوز مطلقا وهو المختار عند الاكثرين وان كان النص لا يضاد الاجتهاد
وانما الذي يضاده نفس النص والثاني المنع مطلقا وهو هنا اظهر منه
في المسئلة التي قبلها لان مراجعة النبي صلى الله عليه وسلم اسهل من طلب النبي
صلى الله عليه وسلم ذلك بالوحي الذي قد يتاخر والثالث ان ورد الاذن
بذلك جاز والا فلا ثم منهم من يرى السكوت على المنع منه مع العلم بوقوعه
منزله الاذن ومنهم من اشترط صريح الاذن والرابع يجوز للغائبين بخلاف
الحاضرين لان الغائب لو اخر الحادثة الى لقائه لفاتت المصلحة بل حكى الاستاذ
ابو منصور الاجماع في الغائب والخامس يجوز للغائبين عنه من انقضاء
والوالد كعلي ومعاذ لما بعثهما الى اليمن دون الحاضرين كذا حكاه الغزالي
والآمدي قال الامام واكثر من في هذه المسئلة قليل الفائدة لانه لا ذكر له
في الفقه واعترضه الشيخ عز الدين ابن الوكيل وقال في مسايل الفقه ما
ينبني عليه كالوشك في محاسبة احد الاثنين ومعه ما ظاهر يقين غيرهما
في جواز الاجتهاد وجهان اصحهما نعم وهو قول من يجوز الاجتهاد في زمنه
والثاني المنع وتابعه المصنف في شرح المنهاج وفيه نظر ص وانه وقع ثالثها
لم يقع للحاضر ورابعها الوقف س المقام الثاني في الوقوع وفيه مذاهب
احدها وقوعه من مجتهدي الصحابة في حضوره وغيبته طنا قال ابن الحاجب
وهو المختار قيل ولم يقل احد انه وقع قطعا لكن ذكر الهندي ادله
الوقوع قال فان قلت هذه اخبار احاد لا يتمسك بها فيما يخرق فيه الاثام من

السابع

المسايل العلميه قال قلنا وان كانت اخبارا احاد لكن تلقتها الامه بالقبول
فجاز ان يقال انها تعبدا تقطع للاتفاق عليه والباقي لم يقع والمالك لم يقع
للحاضر ورابعها الوقف واختاره البيضاوي ونسبه للاكثرين والحاصل
الوقف في حق الحاضرين واما الغايبون فالظاهر وقوع تعبدهم به وانقطع
ولاشك أن الادله في هذه المسله متعارضه واحاديث موافقه عمر ربه تشهد
للوقوع من الحاضرين ص مسله المصيب في العقليات واحد وفاقي
الاسلام مخطي اثم كافرو قال الجاحظ والعنبري لا باثم المجتهد قبل مطلقا
وقبل ان كان مسلما وقيل زاد العنبري كل مصيب اما المسله التي لا قاطع
فيها فقال الشيخ والقاضي وابو يوسف ومحمد وان سرج كل مجتهد مصيب
ثم قال الاولان حكم الله تابع لظن المجتهد وقال الثلاثه هناك ما لو حكم
لكان به ومن ثم قالوا اصاب اجتهادا لا حكما وابدا لا انها والصحيح
وفاقا للجمهور ان المصيب واحد ولله تعالى حكم قبل الاجتهاد قبل لا دليل عليه
والاصح ان عليه اماره وانه مكلف باصابته وان بخطيه لا باثم بل يوجر
اما الجزيه فيها قاطع فالمصيب فيها واحد وفاقا وقيل على الخلاف ولا
باثم المخطي على الاصح ومتى قصر مجتهد اثم وفاقا س اعلم ان النسخ ههنا اختلفت
والذي يستقر عليه المصنف ما اثبته هنا وهي معقوده لان المصيب
واحدا ومتعدد والمسايل قسمان عقليه وغير عقليه اما العقليه فالمصيب
فيها واحد ومن لم يصادف الواقع فهو اثم وان بالغ في النظر سواء كان مدركه
عقليا كحدث العالم وخلق الافعال او شرعيا كعذاب القبر اما في الاسلام كاليهود
والنصارى فهم مخطيون اثمون كافرون وخالف الجاحظ والعنبري فقالا
لا باثم المجتهد ثم اختلف النقل عنهم فمنهم من اطلق ذلك فيشمل سايرا الكفار
والضلال ومنهم من شرط الاسلام وهذا هو اللايق بهما وقال القاضي في
مختصر التقريب انه اشهر الروايتين عن العنبري وقال ابن قتيبه سئل عن اهل
الغدر واهل الاجبار فقال كل مصيب فهاولاء قوم عظموا الله وهاولاء قوم
نزهوا الله وقال ابكا الهراسي ذهب العنبري الى ان المصيب في العقليات

ما نازع فيه الامدي حيث نقل ان المشهور عنه ان المصيب واحد وان الكل مخطئون

واحد ولكن ما تعلق بصدق الرسل واثبات حدث العالم والصانع فالمخطي
فيه غير معذور واما ما يتعلق بالقدر والجبر واثبات الجهة ونحوها فالمخطي
فيه معذور ولو كان مبتلا في اعتقاده بعد الموافقة في تصديق الرسل والتزام
المسلة ومبني على ذلك ان الخلق ما كلفوا الا اعتقاد تعظيم الله وتنزيهه من
وجه ولذلك لم يبحث الصحابة عن معنى الالفاظ الموهمة للتشبيه علما منهم بان
اعتقادها لا يخرج عن القسم الثاني المسائل غير العقلية وهي التي ليست
اصلا من اصول الشرع المجمع عليه فينقسم الى ما ليس عليه برهان والى ما
عليه برهان والى الاول اشار بقوله اما المسئلة التي لا قاطع فيها
فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والقاضي ابو يوسف ومحمد
بن الحسن وابن سريج كل مجتهد مصيب ثم اختلفوا هل ولا فقال الاولان
وهما الشيخ والقاضي حكم الله تابع لظن المجتهد فما ظنه كان حكم الله
في حقه وقال البلاثة ابو يوسف ومحمد وابن سريج في اصح الروايات عنه
مقالة تسمى بالاشبه وهي ان كل حادثة ما لوحكم الله لم يحكم الا به
قال في المحصول وهذا حكم على الغيب ثم هاؤلا القائلون بالاشبه يعبرون
عنه بان المجتهد مصيب في اجتهاده مخطي في الحكم اي اذا صادف حلان
ما لو حكم لم يحكم الا به وربما قالوا مخطي اتما لا ابتدا هذا اخر بقاديع
القول بان كل مجتهد مصيب وقال الجمهور وهو الصحيح المصيب
واحد وقال ابن السمعاني في القواطع انه ظاهر مذهب الشافعي ومن
حكى عنه غيره فقد اخطاء والله تعالى في كل واقعة حكم سابق على اجتهاد المجتهد
وفكر الناظرين ثم اختلفوا اعليه دليل ام هو كذين يصيبه من شاء الله تعالى ويخطيه
من شاء والصحيح ان عليه امارة واختلف القائلون بان عليه امارة في
ان المجتهد هل هو مكلف باصابة الحق ولاكن الاصابة ليست في وسعه
والصحيح الاول ثم اختلفوا فيما اذا اخطا الحق هل ياثم والصحيح لا ياثم بل
له اجر على ما قال صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران
وان اخطا فله اجر واحد ومن تفاريع هذا انه على ما ذا يوجر ولم يتعرض

له المصنف هنا وقال في المنع المختار انه يؤجر على بذل وسعه لا على
نفس الخطا لانه ليس من صنعه واما اذا اصاب فله اجران احدهما
على بذله الوسع وهذا كما في المخطي والثاني يحتمل ان يقال انه على
نفس الصواب فان قيل اليس انه ليس من صنعه قلنا قد يثاب
المرء على ما ليس من صنعه وانما هو من اثار صنعه ولا كذلك الاثم ويحتمل
ان يقال انه على كونه سن سنه حسنة يقتدي بها من يتبعه من المقلدين
ومن هنا نقول المخطي لا يؤجر على اتباع المقلدين له بخلاف المصيب لان
مقلد المصيب قد اهتدى به لانه صادف الهدى وهو الحق وان يهدي
الله بك واحدا خير لك من حمر النعم بخلاف المخطي فان مقلده لم يحصل على
شيء غاية الامر سقوط الحرج عنه باعتبار ظنه اما حصول ثواب زايد فعيه نظر
وقد استدل على ان كل مجتهد ليس مصيبا بان القايل كل مجتهد مصيب ان
كان مصيبا صحت مقالته هذه لمطابقته خبره مخبره وان كان مخطيا فقد
احتلب كليه دعواه به لنفسه وليس كل مجتهد مصيبا القسم الثاني
ما فيه قاطع واليه الاشارة بقوله اما الجزئية فمنها قاطع فالمصيب
فيها واحد بالاجماع وارد في مسلك ذلك القاطع وقيل على الخلاف في
التي قبلها وهو غريب ثم اذا اخطاه نظر فان لم يقصر وبذل المجهود في طلبه
ولكن تعذر عليه الوصول اليه فهل يأثم فيه مذهبان واصحهما المنع
والثاني نعم وهو قول من يقول ان المخطي فيما لا قاطع فيه يأثم وبعض
من وافق هناك على انه لا يأثم فلذلك كان القول بانه يأثم هنا اقوى
من القول بانه يأثم حيث لا قاطع ولهذا عبر بلفظ الاصح هنا ولفظ الصحيح
هناك اشاره الى ان مقابل هذا له وجه من الصحة ومقابل ذلك فاسد
وكلام المصنف جازم بانه مخطي في هذه الحاله وقال العراقي النص
قبل ان يبلغه ليس حكما في حقه فليس مخطيا حقيقة ولهذا لا نقول
في اهل قبا في صلاتهم بيت المقدس قبل ان يبلغهم الخبر بتحويل القبلة
انهم مخطيون اذ ذاك ليس حكما في حقهم قبل بلوغه لعدم تقصيرهم

ثم قال الغزالي واذا ثبت هذا في مسئله فيها نص فالتي لا نص فيها كيف تصور
خطا المجتهد فيها وقوله ومن قصر في الاجتهاد فاثم
وفاقا سواء في ذات القطع وغيرها وعبارة ابن الحاجب مخطئ اثم وحذف
المصنف لفظه مخطئ لانه ان اراد مخطئ في الحكم فلسنا على يقين من ذلك
اذ يحتمل انه اخطأ وانه اصاب ولكنه اثم لتقصيره وقد يكون مع
ذلك اصاب كواجد دفين وان اراد مخطئ في نفس الاجتهاد فلا كلام فيه
فائده مرصوب المجتهد شرط في ذلك ان لا يكون مذهب الخصم مستندا
الى دليل ينقض الحكم المستند اليه قاله الشيخ عز الدين مسئله لا ينقض الحكم
في الاجتهاديات وفاقا فان خالف نصا اوظاهرا جليا ولو قياسا او حكم
خلاف اجتهاده او خلاف نص امامه غير مقلد فيه حيث يجوز نقض س
لا يجوز نقض حكم الحاكم في المسايل الاجتهاديه لا من الحاكم اذا تغير اجتهاده
ولا من غيره باتفاق اذ لو جاز النقض لجاز نقض النقض وليتسلسل وذلك يودي
الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وهو معنى قول الفقهاء في الفروع لا ينقض
الاجتهاد بالاجتهاد وهذا اذا كان حكمه لم يتبين انه خالف قطعيا فان
خالف قاطعا من كتاب او سنه متواتره او اجماع او ظاهرا جليا عمم من ان يكون
مفهوم الموافقه الاولوي او القياس الجلي نقض لان ذلك مقطوع متقدم
على المظنون وهنا امران احدهما انه قد يتوهم من عدم النقض في الاجتهاد
الثاني لا تاثيم وليس كذلك وهذا قال الشيخ عز الدين في القواعد لو اجتهد
ثم بان خلاف ظنه فان تبين بطلان مساويه او يرجح عليه أدنى رجحان
فان تعلق به حكم لم ينقض وبني على اجتهاده الثاني فيما عدا الاحكام المبنيه
على الاجتهاد الاول وان لم تتعلق به حكم بني على ما ادى اليه اجتهاده ثانيا
الى ان يستوي الظنان فيجب الوقف على الاصح الثاني محل قولنا ان
النص يبطل حكم الاجتهاد اذا كان النص المخالف موجودا قبل الاجتهاد
فان كان النص حادثا بعد الاجتهاد ويتصور هذا في عصر النبي صلى الله عليه
وسلم فالحكم بالاجتهاد السابق نافذ قاله الماوردي في باب التيمم من

الحاوي

الحاوي واشار المصنف بقوله ان حكم بخلاف اجتهاده اي انه ينقض
حكمه في صورتين وان كانا في الاجتهاديات احداهما لو حكم المجتهد
على خلاف اجتهاد نفسه كان حكمه باطلا سواء قلد غيره ام لا لانه يجب
عليه العمل بظنه الذي ادى اليه اجتهاده اذا حكم مقلد بخلاف قول امامه الذي
على انه هل يجوز له تقليد غيره فان قلنا لا يجوز بل عليه اتباع مقلده
فينقض وان جوزنا تقليد من شاء فلا كذا قاله ابن الحاجب وغيره واما
تقييد هذه المسئلة بما اذا لم يقلد غيره فسهو اصله ان الغزالي قال اذا
منعنا من قلد اماما ان يقلد غيره وفعل وحكم بقوله فينبغي ان لا ينفذ
قضاؤه لانه في ظنه ان امامه ارجح ونقله عنه الرافعي الا انه حذف
لفظه ينبغي فاوهم انه منقول بالجزم واختصره النووي في الروضة فحذف
التعليل فاوهم ان المسئلة فيمن قلد غير امامه وانما هي في الثاني اما الاول
فلا يقال فيه ان في ظنه ان امامه ارجح فيحذف التعليل اوهم التعميم
وتابعه المصنف وزاد التصريح بكونه غير مقلد وانما هي فيما اذا قلد غير
امامه فهو في الحقيقة وهم ملتبس على وهمين سابقين ص ولو تزوج بغير
ولي ثم تغير اجتهاده فالاصح تحريمها وكذا المقلد يتغير اجتهاد امامه
س في نقض الاجتهاد مسئلتان احداهما المجتهد اذا ادى اجتهاده الى
انه باطل فالمختار عند ابن الحاجب التحريم مطلقا وحكاه الرافعي عن
الغزالي ولم ينقل عنه والثانية ان لم يتصل به حكم حرم وان اتصل لم يحرم
ليلا يلزم نقض الاجتهاد بالاجتهاد وهو ما جزم به البيضاوي والهندي
اما لو نكحها مجتهد حنفي بغير ولي ثم زوجها وليها بالغا شافعي مجتهد بعقد
بطلان نكاح الاول والمراة متردده بين دعوتهما قال امام الحرمين في
التلخيص هذا القائلين بان المصيب واحد صار في مثل هذه الصوره الى
الوقف حتى يتراضعا الى القاضي فيميز لها على اعتقاد نفسه فحكم الله
عليها حسب ذلك ومنهم من قال تسلم للزوج الاول فانه نكحها نكاحا انعقد
صحته وهو السابق قال والذي عندنا انه يجتهد المجتهد وما ادى اليه اجتهاده

تمام

الحاوي

فهو حكم الله من وقف او تقديم او غيرهما التنبيه اذا افتى المجتهد على
قول وفى اجتهاد للعامي لم يغير اجتهاده فعلى الخلاف السابق
وقال الهندي ان اتصل به حكم قبل تغير اجتهاده فكما سبق فى المجتهد
وان لم يؤد الى ان يتصل به فاختلفوا فيه والاولى التحريم كما فى المجتهد
فى حق نفسه ومنهم من لم يوجبه لانه يودي الى نقض الاجتهاد بالاجتهاد
وهو ضعيف لان زوال ذلك الحكم ليس بطريق النقض بل لزوال
شرطه وهو بقاء المجتهد عليه ص ومن تغير اجتهاده اعلم المستفتي ليكف
ولا ينقض معموله س المجتهد اذا افتى بشئ ثم تغير اجتهاده لزمه اعلام
المستفتي ليكف وقضيه كلام المصنف اللزوم مطلقا قبل العمل وبعده والقول
فى الروضه فى الاقضيه انه يلزم اعلامه قبل العمل وكذا بعده يجب النقض
ونقل ابن السمعاني فى القواطع انه ان كان عمل به لم يلزمه اعلامه وان
لم يكن عمل به ينبغي ان يعرفه ان تمكن منه لان العامي انما يعمل به لانه
قول المفتي ومعلوم انه ليس قوله فى تلك الحاله التي يريد ان يعمل به وما اطلقه
المصنف من انه لا ينقض ما عمله بوجه فان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وبه
يعلم تقييده بما اذا كان القول الثاني فى محل الاجتهاد اما اذا كان بدليل
قاطع يجب نقضه لا محاله وقد صرح الصيمري وغيره من اصحابنا بهذا
التفصيل ص ولا يضمن المتلف ان تغير لا لقاطع س اذا عمل بفتواه فى اتلاف
ثم بان انه اخطا فان لم يخالف القاطع لم يضمن لانه معذور وان خالف
القاطع فاطلق المصنف التضمين ونقل النووي فى الاقضيه من الروضه
عن الاستاذ ابي اسحق اذا كان اهلا للفتوى والا لم يضمن لان المستفتي مقصر
ولم يحتج المصنف لهذا القيد لان الكلام فى المجتهد وقال النووي ينبغي ان
يخرج على قولي الغرور او يقطع بعدم الضمان مطلقا اذ لم يوجد منه الزام ولا
الجاء اليه بالزام ص مسئله يجوز ان يقال للمفتي او مجتهد احكم بما شئت
فهو صواب ويكون مدركا شرعيا ويسمى التفويض وتردد السامعي قيل فى الجواز
وقيل فى الوقوع وقال ابن السمعاني يجوز للنبي دون المجتهد ثم المختار لم يقع

س الحكم المستفاد من العباد على ضرب احدها ما جاء في طريق التبليغ عن
الله وهذا مختص بالرسل وهم فيه فقط والثاني المستفاد من اجتهادهم
وبذلهم الوسع وهو من وظايف علما الامه وفي جواز للنبي صلى الله عليه وسلم
خلاف سبق الثالث ما يستفاد بطريق الامر بمعنى ان يجعل له ان ينشئ الحكم
هذا من خصايص الربوبيه واما الكلام في هذه المسله انه هل يجوز ان يفوض
اليه لحكم حادثه الى رايه او علمه فيقول احكم بما شيت فما حكمت فهو
حكمي في عبادي ويكون ادراك من قوله من جمله المدارك الشرعيه فذهب
جمهور المعتزله الى منعه وجوزه الباقون وقال ابو علي الجبائي في احد
قوليه بجواز ذلك للنبي دون العالم واختاره ابن السمعاني قال وذكر
السمعاني في الرساله ما يدل عليه وتردد الشافعي واختلف اصحابنا فقال
تردد في الجواز وقال الجمهور تردد في الوقوع مع الجزم بالجواز ثم اذا
قلنا بالجواز فالمختار عند ابن الحاجب وغيره انه لم يقع ولهذا لم يذكر المصنف
المسله في باب الاستدلال وان كان ذكرها البيضاوي فيه وجزم بوقوعه
موسى بن عمران من المعتزله ص وفي تعليق الامر باختيار المامور تردد س
هذه المسله ذكرها هنا استطرادا للنظير وانما محلها باب الاوامر ووجه
المنع التضاد فان الامر يقتضي الجزم بالفعل والتخيير ينافيه ووجه
الجواز كما في خصال الكفاره فان الواجب منها واحد ثم ان الله خير
المكلف في ذلك ح ويشبه ان الخلاف في امر الاباحه كما يقتضيه التقليد
السابق اما امر الندب فلا مضاده وفي صحيح البخاري الامر بالركعتين
بالمغرب ثلثا وقال في الثالثه ان شاء ص مسله التقليد اخذ قول الغير
من غير معرفه دليله س كذا بت في النسخه الاولى خط المصنف وقوله احد
جنس ليشمل اخذ الانسان بقول نفسه وبقول غيره ومعنى الاخذ للفتيه
بالاعتقاد اما مع الحريه او لا مع العلم فكم من مقلد يعتقد وهو لا يعلم
بما يعتقده اما لفسق او لغيره وقد احدا مام الحرمين على من احد القول
قيدا في الحد لانه ليس من شرط المذهب ان يكون قولا وقال تبعي الدين

مسلغون

فوض الله الى نبيه او عالم النبي ان يحكم بما يشاء في مسئله ويكون
حكمه هو حكم الله الذي لا راد لحكمه نسخ

بلفظ يعمهما ولهذا رجع المصنف عن هذا الحد الذي هنا وضرب عليه
بخطه وكتب التقليد اخذ المذهب من غير معرفه دليله وهذا الذي
قاله الامام غير وارد لان القول يطلق على الراي والاعتقاد اطلاقا
متعادفا وشاع ذلك حتى صار كانه حقيقه عرفيه وحينئذ فلا فرق
بين القول والمذهب وقد قال في الحكم المذهب المعتقد الذي يذهب
اليه اذا علمت هذا فالاخذ جنس وقوله بالمذهب فصل خرج به غير
المذهب من اقوال وافعال لقائليها وفاعليها لا على انها مذاهب لهم
دعاهم اليها اجتهادهم اما لكونها ليست من مسايل الاجتهاد بل مما
علم من الدين بالضروره او لكونها خارجه عن مسايل الدين او لغير ذلك
والمذهب القول والفعل وقوله من غير معرفه فصل خرج به الاخذ
مع المعرفه فذاك مجتهد ان عرف حق المعرفه والا فهو في رتبه
التقليد وان حرم على فهم الماخذ ولهذا تراهم يقولون اخذ الشافعي
يقول مالك او يقول في حنيفه في مسايل سبقاه الى القول بها
والضمير في قوله دليله عايد على الغير اي دليل الغير فعلم بذلك ان
المغني من غير معرفه المقلد الاخذ دليل الاخر القايل وعدل عن قول
المختصر والاحكام بخروجه الى معرفه دليله ليشمل الاخذ بقول من قوله
حجه والمجوز عليه الخطا وتسميه هذا تقليدا سايغ واما رجوع
المجتهد الى مثله حيث يجوز فهو رجوع عامي لا مجتهد في الحقيقه
لانه لا اجتهاد له في تلك المسله التي بعده فيها واما رجوع القاضي
الى البينه فيحتمل ان يكون تقليدا ويحتمل ان لا يكون لانه نصاب
شرعي وحجه اذا بعثت لم تقبل الغير الا ان تبين لها ما يقتضي
لعقد شرط ونحوه وكذلك الرجوع الى خبر الواحد يحتمل ان يكون تقليدا
نعم صرح ابن القاص في التلخيص بان قبول خبر الواحد وقبول البينه تقليد
وتبعه شراح التلخيص كالقفال وغيره وجزم الرافعي في باب استقبال
القبله بعكسه في قبول الخبر وقال ليس من التقليد في شيء وحكى ابن

السمعاني

السمعاني فيه وحسين فان قيل قد ظهر معنى قوله من غير معرفة دليله
وعدوله عن قول غيره من غير حجة لكنه ناقص بعد ذلك حيث قال بعد
حكايته مذهب الشيخ في ايمان المقلد والمحقق ان كان اخذا لغير القول
بغير حجة وفي هذا تعريف للتقليد فانه اخذ قول الغير بغير حجة قلنا
هذا دقيقة هي من دقائق هذا الكتاب وهي ان ايمان المقلد الذي حكي
عن الشيخ صحته انما هو ايمان مقلد من يجوز عليه الخطا بخلاف مقلد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ذلك اما ان لا يسمى مقلدا فيخرج بقوله
التقليد او يسمى فيخرج بقوله من غير حجة في نفسه وهو قدم احتراز انه يسمى
بذلك وحينئذ يحسن اذا فرض الكلام في تقليد من يجوز عليه الخطا
ان يقال من غير حجة ولما كان كلامه هناك في ايمان المقلد يختص بمقلد
من يجوز عليه الخطا تعين ان يقول من غير حجة ليخرج مقلد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فان ذلك اصح الايمان واقواه وقال ان الصلاح
هو قبول قول من يجوز عليه الاحتراز عن الخطا بغير الحجة على عين ما قبل
قوله فيه واحترز بقيد الاحتراز عن الرجوع الى قول رسول الله صلى
الله عليه وسلم والاجماع وبقيد بغير الحجة على عين ما قبل قوله فيه عن
استفتاء العامي وقبول القاضي البينة وقضيه كلام المصنف انه تقليد
تنبيه سبق في اول الكتاب في تقسيم المدرك ان الاعتقاد القابل
للتغيير ان طابق صحيح وسماه الامام الرازي تقليدا وقال انه الاعتقاد
المطابق لا لموجب واعترض عليه بانه لموجب وهو التقليد وهذا فاسد
لانه اراد بالموجب ما كان عن برهان حسي او عقلي او مركب منهما واعتقاد
المقلد خارج عن ذلك وحينئذ فالتقليد مطلق باعتبارين والمذكور
هنا احدهما **ص** ويلزم غير المجتهد وقيل بشرط بين فقه اجتهاده
ومنع الاستاذ المقلد في القواطع وقيل لا يقلد عالم ولو لم يكن مجتهدا
ش غير المجتهد يشمل صورتين العامي الصرف والمخالف فيه معتزلة
بغداد فالواجب عليه الوقوف على طريق الحكم ويرجع الى العالم الذي ينبهه

يقول الغير

لانه حجة

ايمان

السمعاني

على اصولها وفصل الحباي فقال يجوز في المسايل الاجتهاديه دون
ما عداها كالعبادات الخمسه الثابته العالم الذي يتسامى عن
رتبه العامه فالمختار انه كالعامي ايضا فيلزمه تقليد المجتهد اي في
الفروع وان كان غير المجتهد عالما بغيرها قلد فيه وقيل يلزم العالم التقليد
بشرط ان يتبين له صحه اجتهاد من يقلده فيما قلده فيه بدليل على صحه
ذلك الاجتهاد والا فلا يلزمه ومال صحه المصنف قال ابن الحاجب انه
المختار محتجا بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكاد
ابن حزم يدعي الاجماع على النهي عن التقليد وحكي من كلام مالك والشافعي
في كتبه نهي عن تقليده وتقليد غيره كذا رواه المزني عنه وقال
الصيدلاني انما نهى الشافعي عن التقليد لمن بلغ رتبه الاجتهاد فامن قصر
عن هذه الرتبه فليس له الا التقليد ويقال في معارضه كلام ابن حزم
قد قال القاضي ابو بكر ليس في الشريعه تقليد فان حقيقه التقليد
قبول القول من غير حجه ودليل فكما ان قول الرسول عليه الصلاه والسلام
مقبول لقيام المعجز الدال على صدقه فكذلك قبول اخبار الاحاد
واقوال المفتين والحكام مقبول لقيام الدليل الشرعي على وجوب العمل
به فنزل اقوال المفتين الظنيه في وجوب العمل عليهم بالاجماع منزله
اخبار الاحاد والاقيسه عند المجتهدين في المصير اليها بالاجماع وقال
الاستاذ لا تقليد في القواطع التي هي اصول الشريعه وسيأتي ومنهم
من قال لا يجوز للعالم التقليد وان لم يكن مجتهدا بل يجب عليه معرفه الحكم
بدليله لان له صلاحيه المعرفه بخلاف العامي والخلاف هنا اولى من
الخلاف في العامي لشرفه لكونه عالما بعض الفنون ص اما ظان
الحكم باجتهاد فيحرم عليه التقليد وكذا المجتهد عند الاكثر وثالثها
يجوز للقاضي ورابعها يجوز تقليد الاعلم وخامسها عند ضيق الوقت
وسادسها فيما يخصه س الحاله الثالثه ان يبلغ المكلف رتبه الاجتهاد
فان كان قد اجتهد فيها فاختلفوا على مذاهب احدها المنع من

التقليد

يلزم

بالاجماع

وفي المسئله وجه ثالث وهو التفصيل بين العوام فيجوز لهم التقليد وبين العلماء فلا يجوز لهم التقليد والله اعلم

التقليد مطلقا وهو قول الجمهور والثاني الجواز مطلقا وعليه سفيان
الثوري واحمد واسحق والثالث لجواز للقاضي دون غيره والرابع لجواز
لا علم منه ولا لجواز لمساويه ودونه واليه ذهب محمد بن الحسن والخامس
فيما لخصه دون ما يتعنى به غيره وحكى ابن الحاجب سابعا وعزاه الى الشافعي
لا يقلد الاصحابي ارجح من غيره من الصحابه فان استووا فالخيرة وهو يعزى للقديم
قال الهندي وقضيته انه لا لا يجوز للصحابه تقليد بعضهم بعضا ص مسئله
اذا تكررت الواقعه وتجدد ما يستغني لرجوع ولم يكن ذاكرا للدليل
الاول وجب تجديد النظر قطعا وكذا ان لم يتجدد له ان كان ذاكرا
وكذا العامي يستغني ولو مقلد ميت ثم يقع له الحادث هل يعيد السوال
س اذا تكررت الواقعه نظر فان تجدد ما يوجب رجوعه لو لم يكن
ذاكرا للدليل وجب تجديد النظر قطعا لانه لا يثقه ببقا الظن ومراد
المصنف بالقطع عند اصحابنا والا فقد حكى الاصوليون قولا انه لا يجب في
هذه الحاله بنا على ان الغالب على ظنه ان الماخذ الذي يتمسك به قوي فلا
يلزمه استيناف الاجتهاد وان لم يتجدد له ما يستغني رجوعه فان لم يكن ذاكرا
للدليل فكذلك يلزمه ان يجتهد ثانيا فان ادى اجتهاده الى الاول فظاهر
وان ادى اجتهاده الى خلافه لزمه وان كان ذاكرا لم يلزمه قطعا وهكذا
العامي يستفتي المجتهد ويقع له الواقعه ثانيا هل يلزمه ان يعيد السوال ثانيا
فيه وجهان لاصحابنا واصحهما نعم لاحتمال تغير الحال وقطع به القاضي
ابو الطيب في تعليقه والوجهان فيما اذا عرف استناد الجواب الى الراي او
القياس او شك والمقلد حي فان عرف استناد الجواب الى نص او اجماع فلا
حاجه الى السوال ثانيا قطعا ذكره الرافعي قال وكذا لو كان المقلد
ميتا وجوزناه وهو ظاهر في انه لا يلزمه في الميت قطعا مما اقتضاه كلام
المصنف مزجريان الخلاف فيه ص مسئله مقلد المفضول ثالثها
المختار جوز لمعتقده فاضلا او مساويا ومن ثم لم يجب البحث عن الارجح فان
اعتقد رجحان واحد تعين س هل يجوز للمقلد ان يقلد المفضول من المجتهدين

يجوز بلغ

وان قدر على تقليد الفاضل فيه مذاهب المشهور الجواز وذهب احمد
وابن سريج الى تعين الارجح واختاره القاضي الحسين وابن الصباغ وغيرهما
يجوز لمن يعتقد فاضلا او مساويا واختاره المصنف قال ولهذا لم يجب
البحث عليه لانه يجب عليه تقليده فوجب عليه عرفانه فان اعتقد رجحان
واحد فقل الرافعي عن الغزالي انه لا يجوز له تقليد غيره وان قلنا لا يجب
عليه البحث عن الاعلم اذا لم يعتقد اختصاص احدهم بزيادة علم قال
النووي وهذا وان كان ظاهرا فعليه نظر لما ذكرناه من سؤال الاحاد
الصحابة مع وجود افاضلهم ص والراجح عما فون الراجح ورعا في الاصح
س لانه لا تعلق لمسايل الاجتهاد بالورع ولهذا تقدم في الامامة في
الصلاة وان الظن الحاصل بقوله اكثر ومقابل الاصح تقديم الاورع ويحتمل
التخيير ص ويجوز تقليد الميت خلافا للامام وثالثها ان فقد الحي ورابعها
قال الهندي ان تقلد مجتهد في مذهبه س يجوز تقليد الميت سوا وجد حي
مجتهد او لا اما اذا فقد المجتهدون فلا خلاف فيه عند المصنف وان وجد
مجتهد فان كان دون الميت فيحتمل ان يقال يقلد الميت لارجحيته ويحتمل
ان يقال يقلد الحي لحياته ويحتمل ان يقال وهو الاظهر يجوز تقليد
كل منهما لتعارض المرجحين ثم الجمهور على الجواز وفيه نقول الشافعي المذاهب
لا تموت بموت اربابها والغالي المنع مطلقا وعزاه في المحصول لاجماع الاصوليين
واختاره الامام الرازي ومن تامل كلام المحصول علم ان الامام يمنع
التقليد مطلقا ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه اليه فقد غلط وقوله
وثالثها هذا هو القول المفصل والمصنف قطع به وحمل اطلاق المطلقين
على فقد ان حي مماثل للميت او راجح اما اذا فقد مطلقا فكيف يترك الناس
هملا لا لجام لهم وقوله ورابعها هذا حكاه الهندي فقال ومنهم من فصل
بين ان يكون الحاكي اهلا للمناظرة ومجتهدا في ذلك المذهب الذي يحكي
عنه فيجوز والا فلا ثم قال وهذا اظهر قال المصنف وهذا التفصل
غير واقع في محل النزاع لان الكلام بعد ما ثبت انه مذهب الميت فان ص

ان القائل بحث لا يوثق بقوله نقلا وان وثق به نقلا بطرق عدم الوثوق بعلمه
الى عدم الوثوق بقوله وصار عدم قبوله لعدم صحة المذهب عن المنقول
اليه لا لان الميت لا يقلد فليس التفصيل واقعا عن ان عذر الشيخ الهندي
انه لم يعتد المسئلة لتقليد الميت كما فعل الامام ص ويجوز استفتاء من عرف
بالاهلية او ظن باشتهاره بالعلم والعدالة او انتصابه والناس مستفتون ولو
قاضيا وصل لا يعتبر قاض في المعاملات س القائلون بوجوب الاستفتا
اتفقوا على جواز استفتاء من عرف بالعلم والعدالة او ظن باشتهاره بذلك او راه
منتصبا للفتوى والناس مستفتون معظمون له ولا يجوز له استفتاء من غلب
على ظنه اهليته وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات
ولو كان من اهل الفتوى وهو قاض فهو كغيره على الصحيح وقيل له ان يفتي في
العبادات وغيرها مما لا يتعلق بالاحكام وفي الاحكام وجهان وقال ابن
المنذر يكره فتواه في الاحكام دون غيرها ص لا المجهول س اختلفوا في
جواز استفتاء من لا يعرفه المستفتي بعلم ولا جهالة ولا بفسق ولا عدالة والمختار
عدم جوازه بل ربما يجب القطع به قال الهندي والخلاف فيه في غاية البعد
ولو صح الخلاف لان العلماء وان اختلفوا في قبول المجهول حاله في الرواية وليس
كل من وجد في مجهول الحال ما يقتضي حصول العلم طاهرا لا سيما العلم الذي يحصل
به رتبة الافتاء كيف واحتمال الفاسقية راجح على احتمال العالمية لكون الفاسقية
اصلا وهي اغلب ايضا بخلاف العالمية فانها على خلاف الاصل وهي قليلة وعند
هذا ظهر انه لو تردد في عدالته دون علمه وتمامه يتجه الخلاف في جواز الاستفتاء
منه وانه لا يجوز خلافا قياس المجهول عليه على المجهول عدالته لظهور الفارق
ص والاصح وجوب البحث عن علمه والا كفى بظاهر العدالة وعبر الواحد
س اذا لم يعرف علمه وجب البحث عنه بسؤال الناس وقيل لا يجب وتكفي الاستفاضة
من الناس وهو الراجح في الروضة ونقله عن الاصحاب وان لم يعرف عدالته
قال الرافعي ذكر الغزالي فيه احتمالين احدهما ان الحكم كذلك واشبههما
الاكتفاء لان الغالب من حال العلماء العدالة بخلاف البحث عن العلم وليس

والشهادة فلو جوز ما
بعضي المنع من الفسق
ظاهرا وهو الاسلام الواقع
عن الفسق والمعصية ص

الغالب من الناس العلم قال النووي النووي وهذان الاحتمالان وجهان
ذكرهما غيره وهما في المستور وهو الذي ظاهره العداله ولم تختبر
باطنه واذا وجب البحث فذكر الغزالي ايضا احتمالين في انه لتقرر اي عدد
التواتر ام كفى اخبار عدل او عدلين اصحهما الثاني قال النووي والمنقول
خلافهما فالذي قاله الاصحاب انه يجوز استفتاء من استفاضت اهليته وميل
الكفي الاستفاضه ولا التواتر بل انما يعتمد قوله انه اهل للفتوى لان
الاستفاضه والشهره من العوام لا توثق بها فقد يكون اصلها تلبيس واما التواتر
فلا يفيد العلم اذا لم يستند الى معلوم محسوس والصحيح الاول لان القرائن
احاطت منه باهليته لان الصون فيمن يوثق بدينه وقال الشيخ ابو اسحق
يسئل في اهليته خبر عدل واحد قال النووي وهذا محمول على من عنده معرفه
يميز بها المتلبس من غيره ولا يعتمد في ذلك خبر احاد العامه لكثره ما يطرق
اليه من التلبس في ذلك **ص** وللعامي سواله عن ماخذه استرشادا ثم عليه بيانه
ان لم يكن خفيا **س** قال ابن السمعاني يجوز للعامي ان يطالب العالم بدليل الجواز
لاجل احتياطه لنفسه ويلزم العالم ان يذكر له الدليل ان كان مقطوعا به
لاشرافه على العلم بصحته ولا يلزمه ان لم يكن مقطوعا به لافتقاره الى اجتهاد
تقصر عنه همم العامي **ص مسئله** يجوز للقادر على التفريع والترجيح وان
لم يكن مجتهدا الافتاء بمذهب مجتهد اطلع على ماخذه واعتقده وقالها عدم
المجتهد ورعا وان لم يكن قادرا لانه ناقل **س** لم يبلغ رتبه الاجتهاد
المطلق مراتب احدها ان يصل الى رتبه الاجتهاد المقيد فيستقل بتقرير
مذهب امام معين كما هي صفه اصحاب الوجوه فيجوز له الافتاء قطعا
ثانيها من لم يبلغ رتبه اصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ للمذهب
قادر على التفريع والترجيح هل له الافتاء في ذلك المذهب فيه اقوال اصحها
يجوز والثاني المنع والثالث عند عدم التفريع المجتهد والرابع يجوز
مطلقا وان لم يكن قادرا على التفريع والترجيح لانه ناقل اما العامي اذا عرف
حكم حادثه بدليل فليس له الافتاء بها وقيل يجوز وقيل ان كان نقليا جاز

والا فلا وقيل ان كان دليلها من الكتاب والسنه جاز والا فلا ص ويجوز خلو
الزمان عن مجتهد خلافا للحنابله مطلقا وان دقق العيد مالم يتداعى الزما ن
بتزلزل القواعد والمختار لم يبت وقوعه س المختار عند الاكثرين انه يجوز
خلو عصر من الاعصار عن الذى يمكن تفويض الفتوى اليه سواء كان مجتهدا مطلقا
او مجتهدا فى مذهب المجتهد لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله لا ينتزع العلم انتزاعا
وبمنع الحنابله مختجين بقوله لا تزال طايفه من امتى ظاهرين على الحق حتى ياتى
امر الله واجيب بانه لا يدل على نفى الجواز بل لو دل على عدم الوقوع واختار
الشيخ تقى الدين ان دقق العيد فى شرح العنوان مذهب الحنابله لكن ال
الحد الذى ينقض به القواعد بسبب زوال الدنيا فى اخر الزمان وقال فى خطبه
شرح الالمام والارض لا تخلو من قايم لله بالحجه والامه الشريفه لا بد فيها من
سالك الى الحق على واضح المحجه الى ان ياتى امر الله فى اشراط الساعه
الكبرى وتتابع بعده ما لا يبقى معه الا قدوم الاخرى ومراده بالاشراط الكبرى
طلوع الشمس من مغربها ونحوه وقد توجه ما اختاره من انه لا يجوز خلو الزمان
عن مجتهد ليلا يلزم اجتماع الامه على ترك الاجتهاد الذى هو فرض على
الكفايه وله ان يحمل السابق حتى اذا لم يبق على ما قبل ذلك وقال والده
العلامه مجد الدين فى كتابه تلقيح الافهام عز المجتهد فى هذه الاعصار وليس
ذلك لتعذر حصول اله الاجتهاد بل لاعراض الناس فى اشتغالهم عن الطريق
المفضيه الى ذلك واعلم ان هذا الذى نقله عن ابن دقيق العيد اشار اليه امام
الحرمين فى باب الاجماع من البرهان لما تكلم على الخطاء علما العصر عن مبلغ
التواتر فقال والذى نرتضيه وهو الحق انه يجوز اخطاطهم بل يجوز شغور
الزمان عن العلما وتعطيل الشريعه وانتهاء الامر الى الفترة وهذا سنستقصيه
فى كتاب الفتوى ان شا الله تعالى انتهى وكذا قال ابن برهان فى الاوسط
فاك ان كلام الخصم يقتضى ان فتور الشريعة لا يجوز وهذا محال لان
صاحب الشرع قد اخبرنا بفتور الشريعه وانداراس اعلامها فقال لا تقوم
الساعه وعلى وجه الارض من يقول لا اله الا الله وقال ان الله لا يقبض

العلم انتزاعا وانما نقيضه بعض العلما والمختار عند المصنف انه يجوز لكن
لم يقع وادله الحنابله تدل على عدم الوقوع ص واذا عمل العامي بقول مجتهد
فليس له الرجوع عنه وقيل يلزمه العمل بمجرد الافتا وقيل بالشروع في العمل
وقيل ان التزمه وقال ابن السمعاني ان وقع في نفسه صحته وقال ابن
الصلاح ان لم يوجد مفت اخر فان وجد مخيرا بينهما س اذا عمل العامي بقول
مجتهد في حادثه فليس له الرجوع عنه الى فتوى غيره في تلك الحادثه نقلها
بالاجماع نقله ابن الحاجب والهندي وغيرهما واما قبل العمل فقيل يلزمه لمجرد
الافتا لانه في حقه كالدليل بالنسبه الى المجتهد وقيل لزمه اذا اخذ في العمل
وهو احتمال لابن السمعاني وقيل لا يلزمه العمل به الا بالتزامه وقيل يلزمه
اذا وقع في نفسه صحته وحقيته حكاها ابن السمعاني وقال في الاخر
انه اقوى الاوجه وقال ابن الصلاح الذي يقتضيه القواعد انه ان لم يجد
سواه يعين عليه الاخذ بفتياه والا توقف ذلك على التزامه والا سكوت نفسه
لاحقيته وان وجد فان استبان ان الذي افتاه هو الاعلم الاوثق لزمه بنا على
تقليد الافضل وان لم يتبين يلزمه وقال النووي في الروضه المختار ما نقله
الخطب وعنه ان لم يكن هناك مفت اخر لزمه لمجرد فتواه وان لم تسكن نفسه
وان كان هناك اخر لم يلزمه لمجرد افتايه اذ له ان يسال غيره وحينئذ فقد
خالفه فيحي فيه الخلاف السابق في اختلاف المفتين ص والاصح جواز
في حكم اخر س اذا منعناه من تقليد غيره في تلك الحادثه فهل يجوز له ان
يقلد غيره في وقايع اخر فمنهم من منع منه مطلقا ومنهم من جوزه مطلقا وفي
المختصر انه المختار ومنهم من فصل بين عصر الصحابه والتابعين وبين عصر الائمه
الذين تقررت فيهم المذاهب فجوز في الاول دون الثاني واليه ميل امام
الحرمين ص وانه يجب التزام مذهب معين لعقده ارجح او مساويا ثم يسعى
السعي في اعتقاد ارجح س هل يجب على العامي ان يتخير مذهبا معينا ابتدا
وان لم يوجد منه تقليد لاحد فيه وجهان حكاهما ابن برهان احدهما لا
فيعلم هذا هل له تقليد من شا او بحث عن اسد المذاهب فيه وجهان كالبحث عن الاهليه

لص

والثاني وبه قطع الكيا انه يجب عليه تعلم هذا هل يلزمه ان يختار مذهبا يقلده في كل شيء وليس له التمذهب بل يستفتي لمجرد التشهي قال الروياني هذا كلام الاصحاب والذي يقتضيه الدليل انه لا يلزمه التمذهب بمذهب بل يستفتي من شاء لكن من غير تلقط الرخص ولعل من منعه لم يثق بعدم تلقطه وقال الهندي الخلاف في المسئلة السابقة يجري هنا لكن بالترتيب فان قلنا في الاولى لا يجب عليه تقليد فلان لا يجب عليه تقليد مذهب معين ابتدا بطريق اولى وان قلنا هناك يجب تقليده فهنا وجهان وهذا يعكر على المصنف فانه صحح في الاولى الجواز وههنا الوجوب وقوله ثم ينبغي السعي في اعتقاد انه ارجح اي من حيث الاجمال وهذا يخالف قوله فيما سبق ومن ثم لم يجب البحث عن الارجح لان الاتباع على سبيل الوجوب ص ثم في خروجه عنه ثالثها الجواز في بعض المسايل ش اذا التزم مذهبا معينا فهل يمنع الخروج عنه اختلفوا فيه منهم من جوزه وهو الاصح في الرافعي بناء على ان التزامه بمذهب معين غير ملتزم فلا يلزمه ذلك ومنهم من قال انه كالعامي الذي لم يلتزم مذهبا معينا فكل مسئلة عمل فيها بقول امام ليس له تقليد غيره وكل مسئلة لم يعمل فيها بقوله فلا مانع فيها من تقليده غيره ص وانه يمتنع تتبع الرخص وخالف ابو اسحق المروزي ش حيث جوز تالمه الخروج عنه فشرطه ان لا يتتبع الرخص بان يختار من كل مذهب ما هو الاهون عليه والا يمتنع قطعا وقال بعض المحاطين من يلي بوا سواس او شك او تنوط اديا من الاولى اخذه بالاخف والرخص ليلا يزداد مايه ويخرج عن الشرع ومن كان قليل الدين كثير التساهل اخذ بالاثقل والعزيمة لئلا يزداد مايه فيخرج الى الاباحة وكلام المصنف يقتضي ان ابا اسحق يجوز تتبع الرخص وهو ممنوع نقلت في فتاوى الحناطي من تتبع الرخص قال ابو اسحق المروزي يفسق وقال ابن ابي هريرة لا يفسق وهكذا حكاه عنه الرافعي في الاقضية وقال الشيخ نجم الدين البالسي رحمه الله لغز يفقه مع القول باصابة كل مجتهد مشكل اما اذا جعلنا المصيب واحدا فيتعين نظر من حيث احتياط الاهون ليشعر بالخلال وتساهل لكنه معا

ليس ح

منع لانه لما التزم معينا صار لازما التزم من مذهبه في كل

من هنا الى قوله مسئلة اختلف في التقليد لم يوجد في نسخ قريبة على المصنف مرتين وعليها خط

رض

بان العدالة ثابتة واجتناب الاهون يحتمل ان يكون على وجه يبعد
بالخلال ويحتمل خلافه فالعمل مع الشك في مقتضاه ممنوع فلا احتمال
خلاف الاخلال يعتد لان التتبع يقتضيه وذلك منافٍ للعدالة ص مسئله
اختلف في التقليد في اصول الدين وهل النظر فيه حرام وعن الاشعري لا يصح
ايمان المقلد وقال العنبري مكذوب عليه والتحقيق ان كان اخذا بقول الغير
لغير حجة مع احتمال شك او وهم فلا يكفي وان كان جزما يكفي خلافا لابي هاشم
س لما انهى المباحث المتعلقة باصول الفقه وما يتبعها من علم النحو والبيان
والجدل شرع في المباحث المتعلقة باصول الدين وقسمها الى ما هو علمي وعملي
اي يجب اعتقاد ان ولا يصح العقيدة الا به وسماها هو علمي اي لا يجب معرفته
في العقائد وانما هو من رياضات العلم ولقد احسن في التمييز بينهما وذكر
في اثناء حمله من علم الحكمة والطبيعي وجميع المسائل الاعتقادية تنقسم الى
مسائل المبدا ومسائل المعاد ففي الاولى تتبين العلم بالصانع تعالى وصفاته وافعاله
واسمائه وفي الثانية تتبين العلم بالحشر والنشر والصراط والميزان وسائر احوال
الاخرة فنقول اصول الدين علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وما يجب له
ويمتنع من الصفات واحوال الممكنات والمبدا والمعاد على قانون الاسلام
ويسمى علم الكلام لان اول مسئله دار فيه مسئله الكلام وقد اختلف في التقليد
فيه على مذاهب احدها وهو قول الجمهور المنع للاجماع على وجوب المعرفة
ولقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فامر بالعلم بالوحدانية والتقليد لا يفيد
العلم وقد ذم الله تعالى التقليد في الاصول وحث عليه في الفروع فقال في
الاصول انا وجدنا اباءنا على امةٍ وانا على اثارهم مقتدون وحث على السؤال
في الفروع بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والثاني الجواز
ونقل عن العنبري وغيره لاجماع السلف على قبول كلمتي الشهادة من الناطق بها
ولم ينقل احد انهم هل نظرت او تبصرت بدليل والثالث يجب التقليد وان
النظر والبحث فيه حرام والقايل بهذا المذهب طايفتان طايفة تنفي
النظر ويقولون اذا كان المطلوب في هذا العلم والنظر لا يفضي اليه فالاشتغال

بالعقايد وهي ع

به حرام وطايفه يعترفون بالنظر ولكن يقولون ربما اوقع النظر في هذا
العلم في الشبه فيكون ذلك سبب الضلال وقد زل بسببه طايفه
من العقلا فحرم الاشتغال به لاجل ذلك وقد توهم ان هذا مذهب الشافعي
وغيره من السلف لنهيهم عن علم الكلام والاشتغال به ولا شك ان منعهم منه
ليس هو لانه ممنوع مطلقا كيف وقد قطع اصحابه بانه من فروض الكفايات
وانما منعوا منه لمن لا يكون له قدم صدق في مسالك التحقيق فيودي الي
الارتياب والشك والكفر وذكر البيهقي في شعب الايمان هذا قال
وكيف يكون العلم الذي يوصل به الي معرفة الله وعلم صفاته ومعرفة
رسله والفرق بين النبي الصادق والمتنبي مذموما او مرغوبا عنه ولكنهم
لاشفاقهم على الضعفة ان لا يبلغوا ما يريدون منه فيصلوا نهوا عن الاشتغال
به وقد بسط الحليمي الكلام على تعلم اعداد الاعداد الله تعالى وقال غيره القصد
من هذا الخلاف ان هذا واجب بل هو من فروض الاعيان فلا يجزي العوام
صحيح الاعتقاد بالتقليد او من فروض الكفايات اذا قام به العلما سقط عن
غيرهم وهو الصحيح كسايرعلوم الشريعه ونقل عن الاشعري ان ايمان
المقلد لا يصح وانه يقول بتكفير العوام وانكره الاستاذ ابو القسم القشيري
وقال هذا كذب وزور من تلبيسات الكراميه على العوام فانهم يقولون
الايمان الاقرار المجرد ومن لا يقول الايمان الاقرار انسد عليه طريق
التميز من المومن والكافر لانه انما فرق بينهما بالاقرار المجرد وعند
الاشعري الايمان هو التصديق والظن لجمع عوام المسلمين انهم يصدقون
الله تعالى في اخباره فاما ما ينطوي عليه العقايد فالله اعلم به انتهى
وقال غيره من ايمانا لوضح عنه فانما اراد به ان من اعتلج في قلبه شيء من
السمعيات القطعيه من حدوث العالم او الحشر او النبوه وجب ان يجتهد
في ازالته بالدليل العقلي فان بقي على ذلك لم يصح ايمانه وقال الاستاذ
ابو منصور في المقنع اجمع اصحابنا على ان العوام مومنون عارفون بالله تعالى
وانهم حشوا الجنه للاخبار والاجماع فيه لكن منهم من قال لا بد من نظر

عقلي في العقايد وقد حصل لهم منه القدر الكافي فان فطرهم جبلت على توحيد
الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح
المتكلمين والعلم بالعجز علم زايد لا يلزمهم وكذا نقل الكمال في تعليقه
اجماع الاصحاب على انهم مومنون وانما الخلاف في انهم عارفون بالادله
وانما قصرت عباراتهم عن ادايها او انهم مومنون غير عالمين فان العلم معرفه
المعلوم على وجه لا يمكن الانفكاك عنه واذا جزت شبهه لا يرتاع لها
وهذا مستفاد في حقهم فان قيل كيف يكونون مومنين غير عارفين قلنا
ان الله تعالى لم يوجب عليهم غير هذا القدر فان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يكتفي من الاعراب بالتصديق مع العلم بقصورهم عن معرفه النظر والادله
قلت وفي صحيح مسلم عن معويه بن الحكم في الامه السوداء التي اراد
عتقها وسال النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال ايتني بها فجات فقال
لها اين الله فقالت في السما قال من انا قالت انت رسول الله قال اعتقها فانها
مومنه وهذا دليل على الاكتفا بالشهادتين في صحه العقد وان لم يكن
عن نظر واستدلال بل اكتفا بما فطرت عليه فانه عليه الصلاه والسلام
لم يسالها من اين علمت ذلك قال النووي في شرحه وهذا هو الصحيح الذي عليه
الجمهور وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا
اله الا الله ولم يقل حتى يستدلوا ويتظروا وانما نفع النظر بعد النطق بالشهادتين
وقال ابن عبد السلام في قواعده وقد ذكرنا فيما يجب من معرفه الله اعتقاد ذلك
واجب في حق العامه وهو قايم مقام العلم في حق الخاصه لما في تكليفهم
ذلك من المشقه الظاهره العامه وقال صاحب الصحايف من اعتقد اركان
الدين تقليدا فان اعتقد مع ذلك جواز شبهه فهو كافر ومن لم يعتقد ذلك
فاختلفوا فيه فقيل مومن وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال المودي
الى معرفه ادله قواعد الدين وهو مذهب الايمه الاربعه والاوزاعي
والثوري وكثير من المتكلمين وقيل لا يستحق اسم المومن الا بعد عرفان
الادله وهو مذهب الاشعري وما ذكره المصنف من التحقيق هو صحيح

انتهى

مناط للخلاف السابق وحاصله ان التقليد يطلق تارة بمعنى قبول قول
الغير بلا حجة وتارة بمعنى الاعتقاد الجازم الموجب فالتقليد بالمعنى
الاول قد يكون حقا او وهما كما في تقليد امام في فرع من الفروع مع تجويز ان
يكون الحق في خلافه ولا شك ان هذا لا يكفي في الايمان عند الاشعري
وسائر الموحدين ويترتب عليه مقصود الاشعري ايمان المقلد لا يصح ان يبت
عنه واما التقليد بالمعنى الثاني فلم يقل احد من الائمة انه لا يكفي في الايمان
الا ابو هاشم من المعتزلة كذا حكاه المصنف عن والده وكذا نقله الامدي
في الابكار فقال وصار ابو هاشم الى ان من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر
لان ضد المعرفة النكرة والنكرة كفر واصحابنا مجمعون على خلافه وانما
اختلفوا فيما اذا كان الاعتقاد موافقا للمعتقد من غير دليل ولا شبهة فمنهم
من قال ان صاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب ومنهم من اكتفى بمجرد
الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن عن دليل وسماه علما وعلى هذا فلا يلزم
من وجوب المعرفة بهذا التفسير وجوب النظر ثم قال المصنف ان الانسان
اذا مضى عليه زمن لا يمكن ان يحصل عنده دليل وان لم يكن على طريقة الجدل كان
فرض تصميم جازم لا دليل عنده فهو الذي ينكره ابو هاشم ولعله
المنسوب للاشعري والصحيح انه ليس بكافر وان الاشعري لم يقل بذلك
نعم اختلف اهل السنة في عصيانه والاصح عندي حسبما انه مطيع وعند
اخرين انه عاص وهو الحق في وجوب النظر واقول من منع التقليد واوجب
الاستدلال لم يرد التعمق في طرق المتكلمين بل اكتفى بما الابكار فحاوا عنه من
نشأ بين اظهر المسلمين كالاستدلال بالمصنوع على الصانع وحكي عن بعض الاعراب
انه قيل له بم عرفت ربك فقال البعر تدل البعير واثار الخطا تدل على
المسير فهيكل علوي وجوهر سفلي لم الا يدلان على العليم الخبير وهذا هو
الموافق لطريقة السلف فكل من وجد في نفسه ايمانا جازما بما ذكرناه
وكان صدره منشرحا وقلبه مطمئنا كفاه ذلك في استحقاق اسم الايمان
سواء تصعب له الطرق التي حصل له ذلك بها ام لا احسن التعبير عنها

ام لا فان قيل كيف يمكن حصول الايمان الجازم لمن لا يعرف الدليل قلنا اذا
حصل في الذهن مقدمات ضروريه وتالفت من غير قصد تالفا صحيحا
انتج العلم وان كان العالم بالنتيجه لو سيل عن كيف حصلت له ما اهتدى
لذلك الا تري ان من تواتر عنده شئ حتي اورث له العلم به لجد نفسه عالما
به وان كان لا يستحضر افراد المخبرين له ولا اخبارهم كما لجد انفسنا عالمين
بالامم السالفه ولا يستحضر السبب الذي علمنا به ذلك وبهذا يتضح كون
الصحابه رضي الله عنهم لم يسئل عنهم اعتنا بهذه القوانين مع الاتفاق علي انهم
اقوي الخلق لعد البيين ايمانا والله تعالي يغنينا عن عقايدنا بانوار ويكشف
سحاب قلوبنا عن حقايق اسراره **فائده** قال ابن عبد السلام في القواعد
اذا بلغ المكلف وليس له اعتقاد صحيح لزمه النظر حيث الامكان فان مات
قبل امكان النظر من غير تقصير فلا معصيه ولا عذاب وان اخر النظر فمات
قبل مضي زمان يسع مثله للنظر فهو عاص بالتاخير وهل يعذب عذاب كافر
فيه نظر واحتمال **ص فليحدم** عقده بان العالم محدث **ش** العالم بفتح اللام
هل هو مشتق من العلم او العلامه لانه علامه علي جود صانعه قولان مبنى
عليهما ان العالم يعم جميع الممكنات او يختص بدوي العلم منه والاصح
عمومه **ص** قال ابن ابي الربيع وكونه من العلامه اقوي لان اسمه يكون ماخوذا
من صفته واذا اخذ من العلم يكون اسمه ماخوذا من صفته غيره وهو العلم
الحاصل عن النظر فيه انتهي **ش** وهو عند المتكلمين كل موجود سوي الله ومنهم من
قال سوي الله وصفاته والاول يقول لا احتاج الي هذا فان اطلاق اسم الله
اسم له لجميع صفاته قاله الكيا ولذا قال الامدي الصفات الوجوديه لله
خارجه من قولنا كل موجود سوي الله فان الصفات ليست غير الله علي ما
تقرر عند الاشعري ومن للمتكلمين في بيان انواع العالم تقسيم اجمالي وهو ان
الموجود الممكن اما ان يكون متحيزا او صفه للمتحيز او لا متحيزا ولا صفه للمتحيز
فهذه اقسام ثلثه الاول المتحيز وهو اما ان يكون قابلا للقسمه وهو الجسم
او لا يكون قابلا لها وهو الجوهر الفرد ثم الجسم اما ان يكون من الاجسام

ليست هذه الفايده في الكتاب المشار اليه قريبا

ليس هذا موجودا في النسخه المذكوره انفا

من هنا الي قوله وهذا العالم جمله علويه وسفليه ليس موجودا في النسخ المذكوره انفا

العلويه

العلوي وهي الافلاك والكواكب وما بث بالشرع كالعرش والكرسي وسدرة المنتهى
واللوح والقلم والجنة واما ان يكون من الاجسام السفليه وهي اما بسيطه
او مركبه اما البسيطه فهي العناصر الاربعه كالارض والماء والهواء
والنار واما المركبه فهي المعادن والنبات والحيوان على كثرة
انواعها والثاني وهو الذي يكون صفه للمتحيز هو الاعراض وذكروا
منها ما يقرب من اربعين جنسا والثالث وهو ما ليس بمتحيز ولا صفه له
هو الارواح وهي اما سفليه او علويه والسفليه اما خيره وهم صالحوا الجن
او شريره خبيثه وهم مردة الشياطين واما العلويه وهي اما متعلقه بالاجسام
وهي الارواح الفلكيه واما غير متعلقه بالاجسام وهي الارواح المطهره
المقدسه قالوا فهذه اشاره الى تقسيم موجودات العالم ولو ان الانسان يكتب
الف الف مجلده في شرحها لما وصل الى اول مرتبه من مراتبها وهذا العالم
بجملته علويه وسفليه جواهره واعراضه محدث اي بمادته وصورته
كان عدما فصار وجودا وعليه اجماع اهل الملل ولم يخالف الا الفلاسفه
ومنهم الفارابي وابن سينا قالوا انه قديم بمادته وصورته وقيل قديم المادة
محدث الصور وحكى الامام في المطالب قولا رابعا بالوقف وعدم القطع
وعزاه بجالينوس فانه قال في مرض موته اكتب عني اني ما عرفت ان العالم محدث
او قديم واني ما عرفت ان النفس هو المزاج او شيء غيره قال وهذا طعن به
عليه وصل انه خرج من الدنيا كما دخل حيث لم يعرف حقيقه هذه الاشيا
وكل هذه الاقوال باطله وقد ضللهم المسلمون في ذلك وكفروهم وقالوا
من زعم انه قديم فقد اخرجه عن كونه مخلوقا لله قالوا وهذا الخبث
من قول النصارى لان النصارى اخرجوا من عموم خلقه شخصا واحدا او
شخصين ومن قال بعدم العالم فقد اجمع اخرج العالم العلوي والسفلي والملائكه
عن كونه مخلوقا لله وقد برهن الامام على حدوث الراهين القاطعه وسرا
انه تتغير عليه الصفات ويخرج من حال الى حال وهو اية الحدوث واقتفوا
في ذلك طريقه الخليل صلوات الله عليه فان الله تعالى سماها حجه واتى عليها

من هنا الى قوله وقد ضللهم المسلمون غير موجود في النسخه الاخرى اتفاقا

تعلم تعتور

العلوي

فاستدل بافول الكواكب وشروقها وروالها بعد اعتدالها على حدوثها
واستدل بحدوث الامثل على وجود المحدث والحكم على السموات والارض
بحكم الجزئيات الثلاثة وهو الحدوث طردًا للدليل في كل ما هو مدلوله لتساويا
في علة الحدوث وهي الجسمانية فاذا وجب القضا بحدوث جسم من حيث انه
جسم وجب القضا بحدوث كل جسم وهذا هو المقصود من طرد الدليل وفي
صحيح البخاري عن عمران بن حصين جا نفر من اليمن قالوا يا رسول الله جيناك
لنفقه في الدين ونسالك عن اول هذا الامر فقال كان الله ولم يكن شيء
قبله وكان عرشه على الما وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والارض وفي
لفظ ثم خلق السموات والارض قال ايمنا وهذا تلقين من النبي صلى الله عليه
وسلم اياهم اصول الدين وتعريفهم حدوث العالم ووجوب بعدان لم
يكن موجودا وانفراد الرب بالوجود الازلي دون ما سواه من سايرالموجودات
والعجب من الامام الرازي في المطالب حيث ضعف هذه المسئله وقال ان
الشريعه سكتت عن الخوض فيها وذلك انها بلغت في الصعوبه الى حيث تعجز
العقول البشريه عن الوصول اليها وورد الفاظا من التوراه تشهد لذلك
وما كان ينبغي له ذلك فانه لا يجوز مطالعتها فضلا عن حكايتها لا سيما في
العقايد قال الحليمي وفي الاعتراف بالقضا العالم وفنايه اعتراف بحدوثه
اذ القديم لا يفنى وسلك الاصفهاني شارح المحصول طريقا اخر فقال اتفق
الكل على ان العالم حادث لكن اختلفوا في الحدوث فقال اهل الحق
المراد بالحدوث تقدم عدم العالم على العالم تقدما مغايرا للتقدمات الخمسه
المشهوره وقالت الفلاسفه المراد بالحدوث تقدم عدم العالم على العالم بالذات
فقد اختلف تصور الحدوث في اختلاف المذهبين انتهى واعلم ان الخلاف
في هذه المسئله معهم مبناه على ماخذين احدهما ان القديم لا يجوز افتقاره الى
موثر عندنا فلا جرم لما اتفقنا على ان العالم مفتقر الى موثر منعنا قدمه لان
افتقاره من لوازم حدوثه وهو وقدمه لا يجتمعان وعندهم لا يمتنع افتقار
القديم الى الموثر فلا جرم اثبتوا قدم العالم مع استنادة الى الموثر الماخذ

وفي لفظ معه وفي لفظ غيره

من هنا الى قوله قال الحليمي ليس موجودا الى التسمية الاولى اضافه

الباني ان الباري تعالى عند المسلمين فاعل بالاختيار اي بالارادة وعند
الفلاسفة فاعل بالذات وان صدور عنه كصدور ضوء الشمس منها محوزوا
اسناد القديم الى الفاعل وقالوا العالم قديم وان كان المؤثر فيه الله وهذه
العقيدة الفاسدة اصل لمسائل كثيرة ضلوا فيها وموهوا بها على من لم تقدم له دراسة
في الاسلام نسأل الله العافية ص وله صانع وهو الله الواحد س العالم
كما يدل على انه محدث يدل على ان له محدثا لان الحادث جايز الوجود والعدم
والمختص بالوجود دون العدم المخصص وهو جاعله فوجب ان يكون الخلق
لابد له من خالق واذا ثبت ان له محدثا فالدليل على ان الله تعالى الواحد
هو المحدث له وهو الذي بيده الخلق ثم لعبده وسبيل بينا صلى الله عليه
وسلم عن بدا هذا الامر فقال كان الله ولم يكن شيء غيره ثم ذكر الخلق وقد
سبق ومن العقل ما بينت ان احدنا ليس بقادر على خلق جارحة لنفسه اوزيادة
سمع او بصر في حاله كماله وتمام عقله فلان يكون في حال كونه نطفة اوعلقة
اولى فوجب ان يكون الخالق هو الله فان قيل وهل في العقل دليل على
ان صانع العالم واحد قيل دلالة التمانع المشار اليها في قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لانه لو كان للعالم صانعان لكان
لاجرى تدبيرهما على نظام ولاتسق على احكام ولكان لعجز احدهما
وذلك لانه لو اراد احدهما احياء جسم واراد الاخر اماتته فاما ان ينفذ
ارادتهما فيتناقض لاستحالة خروج الفعل ان فرض الالتقاء والامتناع
اجتماع الضدين ان فرض الاختلاف واما ان لاينفذ ارادتهما فنودي
الى عجزهما او لانفذ ارادة احدهما فيؤدي الى عجزه والاله لايكون عاجزا
لانه يلزم منه عجز قديم اذ لاتقوم به الحوادث والعجز القديم محال لانه
يستدعي محجوزا عنه وانما تتعلق العجز بالممكن لا بالمستحيل فايدة
اسم الصانع اشتهر على السنة المتكلمين في هذا العلم ولم يرد في الاسماء
قال والد المصنف ولكنه قرئ شاذا صنعة الله فمن اكتفى في اطلاق الاسماء
بورود العقل اكتفى بمثل ذلك قلت وابن هو عن قوله تعالى صنع

الله الذي انقن كل شي ص والواحد الذي لا ينقسم ولا يشبه بوجه س هذا
التفسير نقله امام الحرمين عن اصطلاح الاصوليين والله سبحانه احدي
الذات لانه لو قبل الانقسام لقبل الزيادة والنقص وهو منزه عن ذلك وقوله
لا ينقسم اي لا باجزاء المقدار ولا باجزاء الاضافة وهو ان يكون
وجود مضافا الى ذاته والمضاف اليه شيآن واتم ليس كذلك لان الانقسام
دليل الكثرة وهو محال على الله واعلم ان الوحدة تطلق بحق الاله من لثلثة
اوجه احدها بمعنى نفي الكثرة المصححة للقسمة عن ذاته وهي تفسير الاحد
الصمد الباقي بمعنى نفي النظير عنه في ذاته وصفاته كما يقال الشمس واحدة
ووجود بمعنى انه لا نظير لها في الوجود نظير الرب تعالى والاله بمعنى انه منفرد بالخلق
والايجاد والتدبير فلا مشاهم له في شي من اختراع المصنوعات وتدبير المخترعات
ومنهم من زاد معنى اخر وهو انه لا يشبهه شي قال الشيخ ابو اسحق وهذا الاسم
حقيقة في هذه المعاني ومن اصحابنا من قال انه حقيقة فيما لا ينقسم في نفسه
ولا يجري في ذاته واذا قيل واحد في الافعال اراد انه لا شبيه له فهو على المجاز
وفي خطب ابن نباتة الحمد لله الواحد الذي لا ثاني له الخناصر قال عبد اللطيف
البغدادي اي لا يقال واحد فقال بعده اثنين فان الخنصر انما ثني في العدد
ليثنى بعده البنصر اي وجدته ليست من قبيل وحده العدد التي يتالف منها
العدد وياتي بعدها اثنان وقوله ولا يشبهه بوجه اي لا يشبه شيا ولا يشبهه
شي من المخلوقات كيف وهو قديم والعالم محدث وعلم من قوله بوجه نفي الشبه
في كل شي حتى في الوجود لان ما بالذات غير ما بالعرض قال الله تعالى لمن
خلق كمن لا يخلق ص والله تعالى قديم لا ابتدا لوجوده س اما كونه قديما فلانه
لو كان حادثا لافتقر الى محدث وكان حكم الباني والبالث وما ينتهي اليه
كذلك ويتساوى في اثبات ما لا اول له من الحوادث وهو محال وكان
يستحيل وجود الخالق والمخلوق جميعا واذا استحال الحدوث عليه
سبحانه وهو ابتدا الاولية وجب الحكم بقدمه وهو نفي ابتدا الاولية
عنه اذ لا واسطة بين النفي والاثبات اذا اختلفت جهتهما واصل هذه الدلالة

قوله تعالى هو الاول والاخر فين انه كان قبل كل ما يشار اليه بانه محدث
واطلاق المصنف القديم على الله قد يتوقف فيه من لم يرد في الاسماء وقد
عده الحليمي من جملة الاسماء وبدايه وقال لم يرد في الكتاب نصا ولكنه ورد
في السنة ومعناه الموجود الذي لا ابتدا لوجوده وهو في اللغة السابق
لانه القادم من قدم بمعنى سبق قال الله تعالى يقدم قومه يوم القيمة
فالله تعالى قديم اي سابق للموجودات كلها فيلزم ان لا ابتدا لوجوده ولا سبب
له والا اوجد غيره فيكون مسبوقا بالوجود هذا خلف والقديم يستلزم الاولية
والاخرية لان ما ثبت قدمه استحال عدمه وانما فسر المصنف القديم بذلك
لانه قد يراد به طول مدة الوجود وان كان مسبوقا بالعدم ومنه قوله تعالى
انك لفي ضلالك القديم واعلم ان العدم قد يستعمل فيه التعريف العدمي
وهو عدم الاولية او عدم السبق بالعدم وهو مراد المصنف وقد يستعمل
فيه التعريف الوجودي وهو استغراق الازمنة التحقيقية والتقديرية
بالوجود وانما قلنا ذلك لان الزمان صربان تحقيقي وهو الصادر عن حركات
الافلاك وتقديري وهو ما قبل خلق الافلاك بمعنى ان ايجادها قبل ان
يخلقها الباري سبحانه كان ممكنا وكانت حينئذ الازمنة التحقيقية تصدر
عنها وعلى هذا فلا بد من الجواب عن الحديث الذي رواه مسلم عن ابي هريرة ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال خلق الله التربة يوم السبت وخلق الجبال فيها
يوم الاحد الحديث فان هذه الايام لا تتحقق الا بوجود الشمس في الفلك
على حركتها المعلومة وقوله في الحديث وخلق النور يوم الاربعا ولا شك
انا لا نعلم نورا الا نور النجوم السماوية كالشمس والقمر ونحوها فقبل الاربعا
بما ذا تحققت الايام وايضا فان الشمس التي بها يتحقق الزمان لو خلقت في
زمان لزم تسلسل الازمنة والشهور ان يكون قبل الشمس شمس بها
يتحقق الزمان الذي خلقت فيه وهذا سوال فلسفي والجواب ان المراد بالزمان
الذي خلقت فيه الشمس الزمن التقديري لا التحقيقي وان الايام كانت حينئذ
تقديرية كما ذكر الزمان والتقدير بالسنين في مقام اهل الحشة والنار

والشمس عندهم ولاغيرها من مخصصات الزمن اليوم ص حقيقته مخالفه
لسائر الحقايق س اي مخالفه لايشاركها شئ لاي ذاته ولا صفاته ولا افعاله
وقد بين الله ذلك في قوله فكبكبوا فيها هم والغاوون الي قوله تالله ان كنا لفي
ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين وما اضلنا الا المجرمون وزعم بعض
المتكلمين ان الذوات كلها متساوية وامتياز بعضها عن بعض بصفات مخصوصه
وامتياز ذات الله عن غيرها بالصفات الالهيه وهي الوجود والقدره التامه
والعلم الشامل واشار صاحب الصحايف الي ان الخلاف لفظي وقول المصنف
حقيقته يقتضي الجزم باثبات الحقيقه وذكر ابو البقاء تلميذ الغزالي في التذكره
خلافا في ان لرب هل له ماهيه قال ونعني بالماهيه ما تسال عنها بما كما قال فرعون
وما رب العالمين فمنهم من منعها وهم الفلاسفه ومنهم من اثبتها لانها من لوازم
الوجود الذهني اذ تحيل دخول الوجود المحض في قضيه العقل في الاعيان
ثم وجود الشئ عندنا لغيره دليل يصفه زايده عليه والنفوس مختلفه الحقايق
بالضروره وعاب ابن ابي هريره قول من قال لايدرك ماهيته وقال الصواب
ان يقال لم يدرك له ماهيه في مثال ولا خطر له كيفيه يقال ص قال المحققون
ليست معلومه الان س الحق المثبتون للماهيه على انها لاحدها واختلفوا هل
يصح العلم بها للبشر الان اي في الدنيا فذهب القاضي وامام الحرمين والغزالي
والكيا الهراسي في منتحبه الي الامتناع وحكاه الامام الرازي عن جمهور المحققين
قال وكلام الصوفيه يشعر به ولهذا قال الجنيد والله ما عرف الله الا الله وذكر
الطرطوشي في الرد على اسطاطاليس ان الحرث المحاسبي قال لايمكن ان يكون معلوما
للخلق وحكوا عن الساهي انه قال من انهض لطلب مدبر فانتهى الي موجود منتهي
اليه فكره فهو مشبه وان اطمان الي العدم الصرف فهو معطل وان اطمان
الي موجود واعترف بالعجز عن ادراكه فهو موحد وهو معنى قول الصديق اكبر
الاكبر العجز عن الادراك الادراك اي اذا انتهى علمك الي ان تعلم العجز
عن معرفته فقد عرفت الحق وقد قيل حقيقه المرئيس المريد رؤيتها فكيف كيفيه
الجبار في القدم واختار امام الحرمين بانه ممتنع ان يكون الكل معلوما للبشر

على م

وقد منع ابن الزملكاني في البرهان اطلاق لفظ الحصر على الله تعالى ولعل الخطا ان بناته في قوله واجمعت العقول عن الاحاطه بكيفيته فوجع حيث انتهت طاقته من اثبات الكيفيه للدخول

ان الجزء متناه والكلي غير متناه وذهب كثير من المتكلمين الى انها معلومه
بحصين لوحصل احدهما انا مكلفون بمعرفه و حدانيته وذلك موقف
على معرفه حقيقته فلولم نوجبها لكلف ما لا يطاق وهو ضعيف ا ز الدليل
على التوقيف وثانيها انا نحكم على ذات الله باحكام والحكم مسبوق بتصور المحكوم عليه وهو
والحق في العبارة الاولى وقد قال تعالى ولا يحيطون به علما ضعيف اذ الكلام ان تصور
والمعلوم من الله ليس الا الصفات وذلك لا يوجب العلم بكنه حقيقته ولذ المحكوم عليه كاف بوجه
قال لما قال فرعون لموسى وما رب العالمين اجابه بالصفه حيث قال رب ما تاويه بصيرة النزاع ص
السموات والارض لتعذر الجواب بالماهيه فتعجب فرعون قومه من عدوله
عن الجواب المطابق لسواله ولم يعلم تعاونه هو المحيط في السوال عن الماهيه انه م
وان ما اتى به الكليم في الجواب اقصى ما يمكن وذكر ابو علي الميني تلميذ الغزالي
في التذكره احتجاج امام الحرمين السابق قال وهذا اذا حقق سقط الاحتجاج ما ن الجزئي لا يدرك الكلي ص
به وذلك ان نفي الماهيه عن الله تعالى ترجع الى استمرار وجوده ازلا وابدا
والى ان متعلقات صفاته لا نهايه لها واما ذاته فواحده وحقيقه
ذاته واحده اذ لا جزء من حقيقه داته والرب سبحانه وتعالى موصوف لذاته ولا لحقيقه ذاته قال
بالقدره على ذلك لانه ممكن ولا امتناع فيه وما احتجوا به لا حجه فيه واذا تحقق ذلك لم يمتنع في
وما ذكرناه فهو الجاري على اصول ائمتنا رضي الله عنهم فلت وهذا هو علم العقول تعلق العلم بان تعالى
منه يقتضي ان المسله منصوبه في الجوار لان في النوع فحصل فيها مقامان
والحق الامتناع والادب مع الله تعالى على ما سنبينه واذا كان الانسان
لم يدرك حقيقه نفسه فكيف يدرك الجزء وغايه معرفه الانسان
لربه ان يعرف اجناس الموجودات جواهرها واعراضها المحسوسه المعقوله
ويعرف انها مصنوعه ومحدثه وان محدثها الذي يصح ارتفاع كلها مع قيامه
ولا يصح بقاؤها وارتفاعه وفي هذا المقام قال الصديق الاكبر سبحان
من لم يجعل لخلقه سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته وهو سبحانه
منزه له اسما موصوف له صفات ولا تعلم ذلك الجلال ولا يبلغ كنهه
ولا يقدر قدره الا لطفه ورافته ورحمته وبره وجميل ثناه واحسانه

وتنزله من عظيم عظمته وعزه الى قلوب عباده ما استطاع احد ان يعلم شيأ من
علمه فانه سبحانه لم يطلع احدا من خلقه من جلال كبريايه سوى انه معبود اليه
والعجز عن درك الادراك ادراك اى اذا انتهى علم الخلق الى ان يعلم العجز عن معرفته فقد عرف الحق
في الحوايج وامّا من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه فلم يصح ولو ثبت فقال
امام الحرمين في الرساله النظاميه معناه من عرف نفسه بصفات الافتقار
عرف اسمعنا الرب عن صفاته وقال الغزالي في المقصد الاسنى ان قيل ما السبيل
الى معرفته سبحانه بقدر ما يمكن الخلق وقد دعانا الى ذلك قيل يحصل
الجواب بمثال وهو انه لو قال لناصبي ما السبيل الى معرفة لذة الوقاع او اعمي
ما السبيل الى معرفة لذة النظر في المراة الحسنا قلنا هنا طريقان احدهما
ان يصفه حتى يعرفه والاخرى ان يصبر حتى يبلغ فيباشره فتعلمه او تصير
بصيرا فتعلمه اما الاول فعاجز شبيه لان الوقاع لحلاوة السكر ليقيس ذلك
بهذه وهذا تعريف ايانيتي من حيث استراكهما في مطلق اللذة وان اختلفا في الحقيقه
فكذلك لمعرفه الله سبحانه سبيلان احدهما قاصره والاخرى مسدوده فالقاصره
معرفته باسمايه وصفاته والمسدوده وهي الانتظار الى ان يصير له الصفات
الالهيه على الحقيقه كانتظار الصبي فان ذلك محال ولا يتصور معرفه الله على
الكمال الا الله ص واختلفوا هل يمكن علما في الاخره ش من جوز علما الان
ففي الاخره اجوز واما المانعون فاختلفوا هل يصير معلومه في الاخره منهم
من طرد المنع كالفلاسفه وبعض اصحابنا كامام الحرمين والغزالي ومنهم
من توقف كالقاضي ابي بكر كذا نقله عنه الامام في نهايه العقول
والمازري في الابكار ونقل عنه الشريف في شرح الارشاد القطع بالمنع
وفي الصحيحين في حديث الرويه فيأتيهم الله في صوره لا يعرفونها فيقول انا
ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاءنا عرفناه
فيأتيهم الله تبارك وتعالى في الصوره التي يعرفونها فيقول انا ربكم فيقولون
انت ربنا فيتبعونه قال الائمه المعنى انهم يرون الله على ما كانوا يعتقدونه
من الصفات التي هو عليها من تنزيهه وتقديسه وفي حديث آخر وكيف
يعرفونه قالوا انه لا شبيه له ص ليس بجسم ش لقوله تعالى وزاده بسطه

في العلم والجسم فبين ان المجسم قد يزيد على جسم اخر وذلك لاجل التاليف
والاجتماع وكره الاجزاء وذلك مستحيل في حق الباري فكذلك لازمه ولا
عبرة بخلاف المبتدعة من الكرامية ويلزم المجسمة القول بقدم العالم لان
الجهة والتحيز والمكان من جملة العالم قال الامدي لا يستطيع المجسمة ابدا اثبات
حدوث العالم لان الاجسام متماثلة فلا يتصور ان يكون فيها قديم ومحدث ونقل
صاحب الخصال من الحنابلة عن احمد انه قال من قال جسم لا كالاجسام كفر
ونقل عن الاشعرية انه تسعة وهذا النقل عن الاشعرية ليس بصحيح ص ولا
جوهر ش اي باجماع المسلمين ولا عبرة بخلاف ابن كرام فان الجوهر لغة هو الاصل
ومنه جوهر الحديد لانه اصل المركبات والباري سبحانه وتعالى ليس باصل
لغيره ولا مركب منه شيء وان الجوهر ما يقبل العرض فيتغير به من حال الى
حال والله منزه عن ذلك ولعل ابن كرام انما جوز اطلاق الاسم دون
المعنى وهو ممنوع لان الاسماء توقيفية ومن جوز الاطلاق فيشترط عدم
الايهام ص ولا عرض ش فان العرض لغة القليل البقاء قال تعالى يريدون
عرض الدنيا واصطلاحا المحتمل البقاء وقد ثبت ان الباري سبحانه بقاء
لم يزل ولا يزال فاستحال كونه عرضا ولان العرض ما يطرأ في المحل او يفتقر
الى محل يقوم به والله منزه عن ذلك ص لم يزل وحده ولا زمان ولا مكان ولا قطر
ولا اوان ثم احدث هذا العالم من غير احتياج ولو شاء ما اخترعه لم يحدث
باختراعه في ذاته حادث ش اتفق العلماء على ان وجود الباري تعالى
ليس وجودا زمانيا قال الامدي ولم ينقل فيه خلاف وان كان مذهب
المجسمة جواز ذلك كما جاز الى التغير والمكان وما ذكره المصنف مستند من
حديث عمران بن حصين السابق لما سئل عن اول الامر فقال كان الله ولم يكن
شيء قبله وفي لفظ معه وفي لفظ غيره فاثبت وجود الباري بلا زمان واجهة
ولا هواء ولا ملا ولا خلا وقوله ثم احدث هذا العالم اي باختياره خلافا
للفلاسفة في قولهم فاعل بالذات وقد سبق فساده وانه سبحانه وتعالى
فاعل بالاختيار فله تقديم الفعل وله تاخيره بحسب اختياره والدليل عليه

وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء خلق السموات والارض ص

وربك يخلق ما يشاء ويختار ان الله على كل شيء قدير تعالى لما يريد وفعل يريد كما ذلك بقوله تعالى

قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات الآية وتقديره انه لو كان فاعلا بالطبع زعموا لما اختلفت افعاله مع اتحاد اسبابها كالنار في احراقها والماء في اغراقه وتبريده والشمس في تسخينها لكن افعاله مختلفة مع اتحاد اسبابها لان الجنس الواحد من الشجر كالرمان مثلا يسقى بماء واحد ثم يختلف في طعمه لمسه حلو ومنه حامض فاختلاف طعومه مع اتحاد ما يغذيه وينميه دليل على ان الصانع فاعل بالاختيار لا بالطبع وقوله لم يحدث باختراعه في ذاته حادث اي والا لزم النقص فيما لم يزل والقصد بذلك ان من اصول العقايد كما قال الحليمي اثبات ان وجود كل ما سواه كان من جهة ابداعه واختراعه اياه ليقع به ابراء من قول من قال بالعلة والمعلول وهم قوم من الاوايل قالوا ان الباري تعالى موجود غير انه علة لسائر الموجودات وسبب لها بمعنى ان وجوده اقتضى وجودها شيئا فشيئا على ترتيب لم يذكروه فان المعلول لا يفارق العلة مواجب اذا كان الباري لم يزل ان يكون ماده هذا العالم لم يزل معه فرايت ايجاد العالم باحياء وارادته المخترع لها لا من اصل فقد انتفى عن قوله التعليل الذي هو وجوب اسم الكفر لقايله كالتعطيل ص فعال لما يريد س هذا ثابت في سورة البروج وهو حجة على عموم تعلق ارادته بالكاينات خيرها وشرها والمعتزلة قالوا انما يصح ذلك بعد ثبوت انه مريد لكل كاين وهو فعال لما يريد والاول ممنوع لانه انما يريد الخير والطاعة لا الشر والمعاصي وجوابه انا نثبت انه مريد لكل كاين لان المصحح لتعلق ارادته بالخير والطاعة انما هو امكانها والامكان مشترك بين الجميع فيكون مريدا لسائر الكاينات الممكنة وهو المطلوب وحكى الامام فخر الدين في شرح الاسماء ان القاضي عبد الجبار دخل على الاستاذ ابي اسحق وهو في دار الصاحب ابن عباد فقال القاضي سبحان من تنزه عن الفحشاء معرضا بالاستاذ على مذهب اهل السنة في خلق الافعال وارادة الكاينات فقال الاستاذ سبحان من يجري في ملكه الا ما يشاء قلت اشار عبد الجبار الى قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وعند الاشاعرة ان الارادة شرط في الامر فلا جرم لزم على

والايمان بالخلق تعالى الله عن ذلك ص

رايه ان الله منزه عن الفحشا امرا واراده واشار الاستاد الى قوله تعالى
تعالى لما يريد فقد جمعا عقيده الطائفتين في كلمتها الا ان كلمه عبد
الجبار جان على شفا جرف هار ولانه مناقض في ان الاراده شرط للامر وفي
ان النهي عما يريد وقوعه او الامر بما لا يريد وقوعه او الامر جايز وذلك
محال على الله ص ليس كمثله شي ش وهو السميع البصير هذه الايه اولها تنزيه
واخرها اثبات فمن جمع بينهما بان اثبت لله ما اثبته ونزهه عما لا يليق به من مشابهه
المخلوقات واثبت غير ممثل ونزه غير معطل فقد اصاب فصدرها رد على المجسمه
وعجزها رد على المعطله وفي توسيطها سر لطيف لانه لو ابتدا بذكر الصفات لاوهم
تشبيها بينه وبين المخلوقات من حيث ان غيره سميع بصير فاذا وقع نفي التشبيه
او لا انتفى هذا المحظور وصار اثباته للسميع والبصير لنفسه لا يشاركه فيه غيره
وقد اختلف في الكاف هل هي زايده وسبق الكلام عليه في انواع المجاز ص القدر
حبه وشره منه س قال الخطابي يتوهم كثير من الناس ان معنى القدر من الله والقضا
منه الاجبار والقهر للعبد على ما قضاه وقدره وليس كذلك وانما معناه
الاخبار عن تقدم علم الله بما يكون من افعال العباد واكسابها وصدورها
عن تقدير منه وخلق لها خيرها وشرها فالقدر اسم لما صدر مقدرا عن فعل
القادر كالهدم والقبض اسم لما صدر عن فعل الهادم والقابض ويقال وقدرت
الشي بتخفيف الدال وتشديدها بمعنى واحد انتهى والمعنى ان كل حادث من خير
وشر ونفع وضر فهو مستند الى قدرته وارادته تعالى انا كل شي خلقناه
بقدر وخلق كل شي فقدره تقديرا وما اصابكم يوم التقى الجمعان فباذن
الله اى بقضا الله وقدره وما اصاب من مصيبه في الارض ولا في انفسكم
الا في كتاب من قبل ان نبراها وقال ونبلوكم بالشر والخير فتنه واذا اراد
الله لقوم سوءا فلا مرد له وفي الحديث الصحيح كل شي بقضا وقدر حتى العجز
والكيس وهو من لوازم القول بخلق الافعال كلها وهي مسله القضا والقدر
الذي لا يتم الايمان الا به ونعتقد ان كل شي من الطاعه والعصيان والنفع
والضر بخلق الله وارادته خلافا للمعتزله فانهم يعتقدون ان الامر مستانف

بمشيه العبد مستقلا به من غير سبق قضاء وقدر ولذلك قيل لهم القدرية لانهم
نفوا القدر وجاء في الحديث القدرية مجوس هذه الامة يعني لانهم يجعلون
انفسهم مستبدين بالفعل والله تعالى فاعل وهم فاعلون لا يسندون افعال
العباد الى قدر الله فكانهم يثبتون خالقين في الحقيقة كما اثبت المجوس خالقين
خالق الخير وخالق الشر وقد الزم الاستاذ ابو اسحق ظاهر الخبر فقال لا
تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم وفي قتل الواحد منهم دية مجوسي حكاه عنه
الامدي في الابكار وقد الجم الشافعي رضي الله عنه حيث قال القدرية
اذا سئلوا العلم خصموا ومعناه انه تعالى لهم هل تقرون بان الله تعالى احاط
علمه الازلي بما يكون او لا فان انكروا كفروا وان اعترفوا به فيقال لهم فهل
يجوز ان يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم القديم فان جوزوا ذلك
لزم منه نسبة الجهل اليه تعالى الله عن ذلك وتقدس وان لم يجوزوه فلا
يبقى للقضاء والقدر اثر ذلك قال ابو عمرو بن الحاجب وهذا من احسن الارشاد
الى الدليل عليهم قال ولم يرد بقوله اذا سئلوا انهم قد سمعوه لان معتقد
ذلك متطوع بكفره وانما هو كقول القائل لخصمه وقد قال ما يلزم منه رد مذهبه
اذا قلت كذا لزمك كذا واذا سئلوا ان الله تعالى علم ان زيدا يموت وليس
بقادر على الكفر الا بما خلق له من القدرة فاي صلاح في خلق ما هو السبب المؤدي
الى كفره وكذلك خلقه في نفسه لانه تعالى لو شاء لم يخلقه فاي صلاح
له في خلقه وقال الجنيد كلمت يوما رجلا من القدرية فلما كان في الليل رايت
في النوم كان قائلا يقول ما ينكر هذا القوم ان يكون الله قبل خلقه للخلق
علم ان لو خلق الخلق ثم ملكهم امورهم ثم ردا اليهم الاختيار فالزم كل امرئ
منهم بعد ان خلقهم ما علم منهم انهم له مختارون ص علمه شامل لكل معلوم جزئيات
وكليات ش لقوله تعالى احاط بكل شيء علما اي علمه احاط بالمعلومات كلها
وقوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في
السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين واطبق المسلمون

على الكفر

على ان الله تعالى يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء وان
معلوماته لا تدخل تحت العد والاحصاء وعلمه محيط بها جملة وتفصيلا وكيف
لا وهو خالقها وقد قال تعالى الا يعلم من خلق وضلت الفلاسفة حيث زعموا
انه يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا الجزئي وانما صاروا الى ذلك بعد الشقاوة
الازلية لاعتقادهم ان جواز تودي الى محال على الله تعالى وهو تغير العلم
فان الجزئيات زمانية تتغير بتغير الزمان والاحوال والعلم تابع للمعلومات
في الثبات والتغير فيلزم تغير علمه والعلم قائم بذاته فيكون محلا للحوادث
وهو محال فاذا علم ان زيدا جالسا في مكان كذا فاذا قام منه فكونه جالسا
ان بقي كان محالا لان اعتقاده انه جالس هنا مع انه غير جالس هنا جهل وان
لم يسق ذلك كان تغيرا والتغير على الله محال وقد راعت الكرامية منه لهذه
الشبهة فالتزموا ان الباري محل للحوادث حتى سلم لهم اثبات العلم مطلقا وظنوا
انه لا محيص عن هذه الشبهة الا بالتزام ذلك فلم يصنعوا شيا وقد ارشد ضلاله
الى ضلاله وصاروا مثل الرافضة في تجويزهم البدا على الله حتى يصح النسخ الذي
منعه اليهود لاجل امتناع البدا واما اهل الحق من المتكلمين فتحيروا وقفت
فمنهم من قال العلم الاول باق فان العلم بانه سيوجد تغير العلم بوجوده
في زمن الوجود ومعناه الوجود المضاف الى زمن ثبوته فيجب ان يكون عند
الحصول هو ذلك المعلوم المضاف الى ذلك الزمن المتوقع اذ لو كان غيره
لبطل العلم بانه سيوجد ايضا وكان ما علم انه سيوجد لا يوجد وهو محال فاذا
علمنا بان زيدا سيدخل الدار غدا فاذا استمر هذا العلم الى الغد والى دخوله
فان بهذا العلم يعلم ان زيدا دخل الآن الدار وانما نحتاج الواحد منا الى علم
اخر لاجل طريان الغفلة على العلم الاول والباري تعالى لما امتنع ذلك عليه
علمه ومنهم من التزم التغير وقال التغير انما يمتنع في الصفات الحقيقية اما
الصفات الاضافية فلا كيف واذا وجد حادث فان الله تعالى معه فاذا
فني ذلك الحادث بطلت تلك المعية فدل على وقوع التغير في الاضافيات ولا
شك ان التعلقات من باب النسب والاضافات والتغير في التعلقات والاضافات

لا توجب تغيرا في الذات ومثل بعض المشبهه لهذا مثلا لا يقال وذلك
كحال اسطوانه قايمه ببعض الاماكن قام انسان عن يمينها فحسن ان يقول
الاسطوانه عن يسارة ثم يقول الي جانبها الاخر فيقول صارت عن يمينه
ثم يقول الي غيرها فيقول امامه وكذلك سايرالجهات فالاسطوانه لم تتغير
وانما المتغير هو ولكن صدقت هذه العبارات علي الموضع الاضافه فكذلك
اذا قلنا الله عالم الان بما يحق عليه وقد كان سبحانه عالما بما كنا امس عليه
وسيكون تعالي عالما بما يكون غدا عليه فليس هذا خبرا عن تغير علم الله بالاخبار
عنه بالفعل الماضي والمستقبل والحال بل لتغير جار علي احوالنا والرب
سبحانه امس واليوم وغدا في معني كونه عالما في جميع الاحوال علي حد واحد
فتمسك بتقدير هذا الموضع فانك لا تجده هكذا في مصنف تنبيهان الاول
وقع في كلام امام الحرمين في البرهان ما يوهم موافقة الفلاسفه حتي قال
الماوردي في شرحه وددت لو محوتها بماء عيني وليس ذلك مراده بل مراده
كما قاله ابن دقيق العيد رحمه الله فانه كان شيخا عماد الدين الاسنوي
رحمه الله تحكيه ان العلم هل يتعلق بما لا نهاية لها تعلقا اجماليا او تفصيليا
فهو يقول كما ان ما لا نهاية لها لا يدخل في الوجود كذلك لا يتعلق به العلم
التفصيلي وهو سواء بالاستحاله لانه لو دخل في العلم لكان اما ان يبقي من
المعلومات شيء او لا فان لم يبق شيء فقد تناهت والفرض خلافه وان بقي شيء فما
دخلت الاحاطه به وهذا الذي اراده هو شنيع عليه ايضا لكنه دون الاول
فان منكر العلم بالجزيئات يقول لا يعلم شيئا منها اصلا وما دخل في الوجود
والامام يدخل واما هذا الذي اراده الامام فهو ان العلم لا يتعلق بما لم يدخل
الوجود لعدم تناهيه اما ما دخل في الوجود فانه يعلم وهو قريب من مذهب
جهم وهشام فانهما يقولان لا معلوم حادث والامام يقول بعلم واحد
قديم الثاني ما سبق عن الفلاسفه هو المشهور وقال الامام في المطالب
هذه الحكايه عنهم نظر فان ذاته المخصوصه ذات معينه وهو عالم بتلك
الذات المعينه ولا معني للجزئي الا ذلك قال والظاهر من مذاهبهم انهم يعترفون

لكونه
حيث
المحص
حوه
للوجو
في ذلك
تحدد
محال
عنه
والعج
التر
صلوا
دخله
ان لج
هذا
بروعن
وقد
هذا ا
ان الله
الكثير
ويجعل
علي ذ
معانه
وشمل
علي الله

بكونه عالما به من حيث انه هو وانما ينكرون كونه تعالى عالما بالمتغيرات من
حيث انها متغيرة وينكرون كونه عالما بالجسمانيات لحسب مقاديرها المعينة
المخصوصة ص وقدرته لكل مقدور ش اي وقدرته شاملة لكل مقدور
جوهرا وعرضا والمراد بالمقدور الممكن واما المستحيلات فلعدم قابليتها
للوجود لم يصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة لانقص في القدرة ولم يخالف
في ذلك الا ابن حزم فانه قال في كتاب الملل والنحل ان الله عز وجل قادر ان
يتخذ ولدا انه لو لم يقدر عليه لكان عاجزا وهذا غير لازم لان ايجاد الولد عليه
محال والمحال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء انما يكون لقصور فيها
عنه وانما لعدم قبول ذلك الشيء لتاثيرها فيه لعدم امكانه بوجوب او امتناع
والحق هو الاول لا الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني في كتاب
التهذيب في اصول الفقه ان اول من احدث منه معنى المحال وخصمه ادريس
صلوات الله عليه حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو كان يخيط وفي كل
دخلة وخرجة يقول سبحان الله والحمد لله فجاء بقشر وقال الله تعالى يقدر
ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا في سم
هذه الابرة ويخسف بالابرة في احدى عينيه ويجعله اعور قال وهذا وان لم
يرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد انتشر وظهر ظهورا لا يرد قال
وقد اخذ الاشعري من جواب ابليس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس واوضح
هذا الجواب فقال ان اراد السائل بقوله ان الله يقدر ان يجعل الدنيا في قشرة
ان الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي عليه فلم يقل ما يعقل فان الاجسام
الكثيرة لا تستحيل ان تكون في مكان واحد وان اراد انه يصغر الدنيا قدر القشرة
ويجعلها فيها او يكبر القشرة قدر الدنيا او اكبر فيجعلها في القشرة فلعمري الله قادر
على ذلك وعلى اكبر منه قلت وانما لم يصل له ادريس الجواب هكذا لانه
معاند ولهذا عاقبه على هذا السؤال بخسف العين وهو عقوبة كل سائل مثله
وشمل اطلاق المصنف القدرة على القبيح والمخالف فيه النظام قال القبيح محال
على الله والمحال غير مقدور عليه قال الامام واهل السنة قالوا ان الله قادر

على كل ممكن ولا قبح الا ما قبحه الله ص ما علم انه يكون اراده وما لا فلا س
مذهب اهل السنة ان الارادة تابعة للعلم وكل ما علم الله وقوعه يريد
وقوعه وذهبت المعتزلة الى ان الارادة توافق الامر فكل ما امر الله به يريده
وان لم يقع وابنى على هذا ان الله مريد للكائنات خيرها وشرها طاعة ومعصية
عندنا وعندهم لا يريد الشر والمعصية سواء وقعت ام لا ويريد الخير والطاعة
وقعت او لا وقالوا انه لا يقال انه يريد ان لا يكون شيء والارادة عندهم
لا تتعلق بالمعدوم وضعفه اصحابنا بقوله تعالى يريد الله ان يجعل لهم حظا في
الاخرة وقالوا ان الله يريد الطاعات وان لم تقع لان ارادته كالامر ويكره المعاصي
وان وقعت لان ارادتها نقصان ومن الدليل ان الله لا يريد ايمان الكفار قوله
تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكنه الخلاف ان الارادة عندهم
توافق الامر وعندنا توافق العلم فعلى هذا ايمان ابي جهل مامور به وغير
مراد عندنا وكفره منهي عنه ومراد وعندهم الامر بالعكس فعلى ايمان فلزمهم
تخلف ارادته تعالى عن مراده قال الاشعري ولو اراد ما لم يقع لكان
ناقصا في ارادته لكمالها عن الموجود فيما تعلقت به وتوسط بعض المتاخرين بما
يرفع الخلاف فقال الارادة قسمان ارادة امر وتشريع وارادة قضاء وتقدير
فالاولى انما تتعلق بالطاعة دون المعصية سواء وقعت ام لا لقوله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثانية شاملة لجميع الكائنات محيطة
بجميع الحادثات طاعة ومعصية كما قال تعالى من يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله ان كان
الله يريد ان يغويكم وقول من قال مراد الله من الخلق ما هم عليه صحيح بهذا
المعنى لا بالمعنى الاول والحكم يجري على وفق هاتين الارادتين فمن نظر
الى الاعمال بما كان نصبرا ومن نظر الى التقدير دون الشرع اوعكس
فهو اعوذ كقول مشركي قريش لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا فاعتقدوا ان
كل ما شاء الله كونه ووقوعه فقد رضيه وليس كذلك وانما اراد
كونا لا شرعا وهذا قال بعده قل فلله الحجة البالغة اي على خلقه حتى ارسل

اليهم

الهم الرسل بشرايعه وهو يعاقبهم على مخالفتها من وارادته الرعيه وان وافق
ذلك ارادته القدريه فاذا قال العبد تقدمت الاراده بالذنب فلا اعاقب
كان بمنزله قول المريض قد تقدمت الاراده بالمرض فلا الام ومع هذا جها لنه
ياعتلالا بالقدر ذنب ثان يعاقب عليه وانما اعتل بالقدر ابليس حيث قال
فبما اغويتني لازينن لهم في الارض ولاغوينهم شيعته المشركون فقالوا
لو شاء الله ما اشركنا فاما ادم عليه السلام فقال ربنا ظلمنا انفسنا وان لم
تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين واما قوله لموسى عليهما السلام اتلومني
على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني وقول النبي صلى الله عليه وسلم فحج ادم
موسى فانما يصح الاحتجاج لوقوعه بعد التوبه وارتفاع اللوم عنه فهو اخبار
منه بالحق المحض على التوحيد والبراءة من الحول وانما المذموم الاحتجاج
مع الاصرار على الذنب على ان بعضهم قال لم يدل على المعصيه وانما لامه على
المعصيه التي قالت ذريته بخروجهم من الجنه ونزولهم دار الابتلاء والمحنه
فذكرا الخطيئه منبها على سبب تلك المصيبه والقدر يحتج به في المصايب
دون المعايب ص تعاون عند مسفح ولا مساه س الذي عليه الجماهير
من ائمتنا ان القدم والبقاء يرجعان الى حق الله تعالى الى استمرار الوجود
في الماضي الى غير غايه وفي المستقبل الى غير نهايه وذهب الغزالي الى انهما من
اوصاف النفي وانهما يرجعان الى نفي عدم سابق والى نفي عدم لاحق وان
هذه الاسما بحسب اضافه الوجود في الزمن الى الماضي والمستقبل ولا يدخل
في الزمان الا المتغير بواسطه التغير والرب منزه عن التغير فلا يلحقه الزمان
لانه كان قبل خلق الزمان وذهب عبد الله بن سعيد الى ان الباري قديم
بقدم وهو صفه زايده على وجوده وقدمه قدم لنفسه وللموصوف به وباق
بقا وان بقاه بقا لنفسه وللموصوف به والحق انهما ليسا بصفتين زايدتين
على الوجود والا لزم قدم العدم وبقا البقا ص لم نزل باسمايه
وصفات ذاته وما دل عليها فعله من قدره وعلم وحياه واراده والمنزه
عن النقص من سمع وبصر وكلام وبقا س مذاهب الناس في الصفات

ثلثه ذهب اهل الحق الى اثبات الصفات وانها زائده على مفهوم الذات
وبجمعها قول الشاطبى رحمه الله تعالى ٥ حى عليم قدير والكلام له باق سميع بصير
ما اراد جرا ٥ ورجعها المصنف الى ما دل عليها فعلا او يقتضى التنزيه
ورجعها الشيخ عز الدين فى القواعد الى ما لا يتعلق بغيره كالحياة والى ما يتعلق
بغيره كشفا كالعلم والسمع والبصر والى ما يتعلق بغيره مؤثرا كالقدره والى
ما يتعلق بغيره من غير كشف ولا تاثير كالكلام واعمها تعلقا الكلام والعلم
واخصها السمع وتوسطها البصر الثانى قول الفلاسفه وقدماء المعتزله
نفى الصفات وانه لا صفه هناك سوى ذاته ويقولون لو ثبت لزم التركب
فى الذات ولا نزاع بينهم فى ان لله اسماء وصفات لكن بعض من جمع بين
الحديث والفلسفه كابن حزم ينكر لفظ الصفات ويطعن فى الحديث الذى
فى الصحيحين انها صفه الرحمن بطعن غير مقبول ويجوز اطلاقها عليه
لغه وقالوا انها مسميات سماعيه مروب من الاضافات فلا يقال عالم
ولا قادر ولكن يقال ليس بجاهل ولا عاجز وبالغوا فى نفى الكثره عنه
حتى قالوا ان وجوده وجود محض ولا ماهيه ولا حقيقه له تضاف
وجوده اليها ثم اختلفوا فقال بعضهم معنى كونه عالما قادرا انه
ليس بعاجز ولا جاهل ولا ميت ولذلك سائر ما سموه السلبيه وقال
اخرون هو كذلك لمعان ليست موجوده ولا معدومه هى مسماه من
المعانى السبعه سموها احوالا كالعالميه والقادريه والحسبه وهى
كونه عالما قادرا حيا والثالث قول متاخرى المعتزله كابى هاشم وغيره
نفى حقايق هذه الصفات واثبات احكامها فقالوا عالم لذاته لا لعلم
وكذا الباقى بعلما ان لصفه غير الموصوف فلو كان له صفات للزم
تعدد القدم وقد قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثه
ويقولون سبوح لعالميه والقادريه له بنا على انها نسب واضافات
لا وجود لها فى الخارج بخلاف العلم والقدره والحياه فانها صفات
حقيقيه ولما ان الله اثبت هذه الصفات لنفسه فى كتابه العزيز

فجر

فوجب القول بها مع انه يستحيل اثبات موجود بهذه الاوصاف
مع نفي هذه الاوصاف واذا لزم اثباته بهذه الاوصاف لزم اثبات
هذه الاوصاف له قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وقال
تعالى وسع كل شيء علما وقوله تعالى بان الله هو الرزاق ذو القوة المتين
فاثبت القوة لنفسه وهي القدرة واثبت العلم فدل على انه عالم بعلم وقادر
بقدرة ولانه لو جاز عالم لا علم له لجاز علم لا عالم به كما لو جاز انه فاعل
لا فعل له لجاز فعل لا فاعل وقال تعالى انزله بعلمه وسع ربي كل
شيء علما ولا شك ان العالم من قام به العلم وهو وصف ثبوتي وايضا
فعال لما يريد مع ان الفعل مشتق من المصدر وهو الارادة وقد وجد
الفعل المشتق فوجب ان يكون الارادة المشتق منها موجودة واذا ثبت
هذا في العلم والارادة وجب مثله في باقي الصفات اذ لا قائل بالفرق
واما احتجاج الخصم بانه لو كان عالما بعلم بذاته زائد على مفهوم ما قدم
لزم تعدد القدم وانه يلزم افتقار الذات الى غيرها في كمالها وهما محالان
فجوابه ان المحال انما هو تعدد الذوات القديمة الا الذات والصفات
ولذلك افتقار الذات الى غيرها في وجودها هو المحال لا في غير
وافتقارها الى غير خارج عنها الى غير قائم بها لا ينفك عنها مع ان
الحال الذي ادعاه اصحاب الاحوال لا موجود ولا معدوم ولا غير معقول
قال البيهقي فان قالوا فتقولون ان علمه قديم وهو قديم قيل من
اصحابنا من لا يقول ذلك مع اثباته ازليا ومنهم من يقول ذلك ولا يجب
به الاشتباه لان القديم هو المتقدم في وجوده والوجود لا يوجب الاشتباه
عند احد فكذلك المتقدم في الوجود لا يوجب الاشتباه فان قالوا لو كان له
علم لكان اما ان يكون هو او غيره او بعضه قيل هذه دعوى لما قبل من علم لا
لا يجوز ان يقال هو لاستحالة ان يكون العلم عالما ولا ان يقال غيره لاستحالة
مفارقته له ولا بعضه لانه ليس الوجوب متبعضا انتهى واعتمد الماتريدون في
تعددها على الاجماع فان الامة مجمعة على قولين احدهما على اثبات صفات متعددة

انه م

والاخر نفيها والزام اتحاد الذات فمن ادعى قولا ثالثا حكم فيه باثبات صفة واحدة
سوى سائر الصفات المختلفة فقد خرق الاجماع وعلى هذا عول القاضي في الهداية
والامام في الشامل وحاصله انه اذا قصر العقل سوى زايد على الذات
هو مدلول التاثير والاحكام والتخصيص واوجب اللغة ان مدلول الناس
يسمى علما ومدلول المخصص يسمى ارادة واجمعت الامة ان الذات ليست
علما ولا قدرة ولا ارادة واعتقد الاجماع ان ذلك الزايد تحيل ان
سوى سائر الصفات المختلفة وجب الحكم بتعدد ذوات المدلولات
وانها صفة زايدة على الذات ومنهم من سلك طريق اثبات الاحوال واعتبار
الغايب بالشاهد وفيها طول **شهاب الاول** اتفقت
الاشاعرة على السبع واختلفوا في الثامن وهو البقا فاثبته الاشعري والجمهور
وقالوا انها صفة زايدة على الذات قايمة بها فهو باق ببقا قايم بذاته
كباقي الصفات وجرى عليه المصنف وذهب القاضي وامام الحرمين
وجمهور المعتزلة والامام فخر الدين ووالده والسخاوي الى نفي تلك
الصفة وقالوا ان بقا الله عين ذاته اي انه باق لذاته لا لبقا لان البقا
لو كان موجودا للزم ان يكون باقيا فحينئذ يكون بقا اخر وتسلسل
واجيب بان بقا الله وقدمه باقيان بذاتيهما قايم بهما لاستحالة قيام الصفة
بالصفة محال قال الامام فخر الدين وهذا مبني على امرين احدهما ان
استمرار الذات هل هو مفهوم زايد على الذات او ليس صفة زايدة عليها
والثاني ان الجوهر في الزمان الثاني هل يحتاج الى معنى يقتضي وجوده
في الزمان الثاني ام لا فمن الناس من اثبته وسماه بقا والحق انه محال للتسلسل
انهم اتفقوا على اثبات الصفات الموهمة التي ورد بها الشرع كالعين
والوجه واليد للقدرة او النعمة وقالوا انها صفات اخر قايمة بذات الله
وقال البيهقي لله صفات خبرية كالوجه واليد طريق اثباتها ورود خبر
الصادق بها فنثبتها ولا نكيفها قال ابن العربي واختلفوا في جواز
صفة اخرى خبرية لتعارض قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وقوله صلى الله عليه وسلم

اسالك

اسالك بكل اسم هو لك او استاثرت به في علم الغيب عندك الثالث لك ان تسال
عن الفرق بين المذهب الثاني والثالث اعني مذهب الفلاسفة والمعتزلة وما
الفرق بين من نفى الصفة او نفى حكم الصفة ووجهه ان الحكم وهو عالم قادر
ثبت بالنص وعلم بالضرورة دنا واثبات صفة العلم او القدرة لا سبيل الى
ثبوتها بالنص وانما ثبت بالدليل وليس لذلك ولهذا عدها بعضهم مما ثبت
بالصيغة لان عالما لم يوضع الا لمن العلم لا لمن ادرك فقط فيكون هذا من
الثابت بنص الكتاب وعلى هذا جرى ابو الوليد بن رشد فقال لا فرق بين
من قال ليس لله علم ومن قال ليس بعالم الرابع انما قال المصنف لم يزل
ولم يعل قدمه لان هذه الصفات للرب سبحانه عند المقدمين من اصحابنا لا
يقال لها قديمة لان القديم عندهم هو المتقدم فلا يجوز ان يقوم بالصفات قدم
بل هي ازلية كذا حكاه ابن القشيري في المرشد له وعند ابي الحسن صفات
ذات الرب قديمة ومنع ان يكون القدم بعدم بل العدم قديم لنفسه الخامس
تحرير صفات ذاته عن صفات فعله كالخالق والرازق فانها حادثة
عند الاشعري وهي فيما لا يزال ولا يصح وصفه بها في الازل فان الخالق
حقيقته هو الذي صدر الخلق منه فلو كان قديما لزم قدم الخلق وصار
الجسم وغيرهم الى القول بقدمها ولا يجوز له ان يحدث له صفة لم يستحقها
فيما لم يزل وانه لم يستحق اسم الخالق لخلقه وان اريد بالخالق القادر
على الخلق لم يسبق قدمه خلاف قال البيهقي وابى المحققون من اصحابنا
ان يقولوا انه لم يزل خالقا ولكن يقولون خالقنا لم يزل رازقنا لم يزل قادرا
على الخلق والرزق لانه لم يخلق في الازل ثم خلق واذا سمي خالقا بعد وجود
الخلق لم يوجب ذلك تغيرا في ذاته كما ان الرجل اذا سمي ابا بعد ان لم يسم
به لا يوجب ذلك تغيرا في نفسه ومن اصحابنا من قال بجواز القول بانه
لم يزل خالقا رازقا على معنى انه خلق ويرزق انتهى واشار الغزالي
الى ان الخلاف لفظي فقال وصف الله بالخالقية والرازقية في الازل بالقوة
لا بالفعل والحقيقة وكذا جميع الصفات المؤثرة ووصفه بها عند خلق

العالم بالفعل والحقيقه وقولنا ان الله تعالى خالق في الازل منزله قولنا السيف
قاطع في الغمد وظن بعض الحنفيه انه اراد الاطلاق المجازي وقال لا يصح اطلاق
ذلك في اسمآء الله تعالى لان المجاز يقبل النفي السادس اعترض بعضهم على
الاشعريه في قولهم في الصفات لست هي هو ولا هو غيرها وقالوا وقعوا
في صريح التناقض وهذا كلام حقيقة بالتعبير وهو ما اجاز مفارقة احدهما
الاخر بزمان ومكان او وجودا وعدما وهذه الصفات لكونها لا تقبل
ذلك فلا تقال هي غيره ولا هو غيرها وعبر بعض الاصحاب عن ذلك بان الصفات
ليست هي ذاته ولا غير ذاته فان الغيرين هما ذاتان ليست احدهما الاخرى
والصفات وان كانت زايده على الذات فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى
ص وما صح في الكتاب والسنه من الصفات نعتقد ظاهر المعنى ونمره عند
سماع المشكل ثم اختلف اصحابنا آ نؤول ام نفوض مع اتفاقهم على ان حملنا
بتفصيله لا يقدح س ذكر هذا عقيب صفات الذات لسبقه على ان
الصفات لا تنحصر فيما ذكروا نه ورد صفات اخر موهمه كما سبق والقصد ان
كلما ورد في الكتاب والسنه الصحيحه من الصفات اللايقه بجلاله نعتقد ظاهر
المعنى وما ورد فيهما من المشكل ما ظاهره الاتصاف بالحدوث والتغير كقوله
تعالى وجآء ربك والملك صفا وقوله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا كل ليله
فانا نتوقف عند سماعه عما لا يليق به وللعلما فيه مذهبان مشهوران
فمنهم من يفوض علمه الى الله تعالى ويسكت عن التاويل بشرط الجزم بالتنزيه
والتقديس واعتقادهم عدم ارادة الظاهر المفضي للحدوث والتشبيه
وهذا مذهب السلف رحمهم الله تعالى وهذا يقفون على قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله ثم يبتدون والراسخون في العلم يقولون امنا به وقالوا
امروها كما جآءت بلا كيف فقولهم كما جآءت رد على المعطله وقولهم بلا
كيف رد على المشبهه ومنهم من يقول بالتاويل وهو مذهب الخلف وشرطوا
كون التاويل لا يقا بجلال الله تعالى وكون المول متسعا في لغة العرب ولهذا
قال بعضهم مذهب السلف اسلم ومذهب الخلف اعلم اي احوج الى مزيد

من لم يفهم

من العلم

من العلم واساع وكان امام الحرمين تاول اولا ثم رجع في اخر امره وحرم
التاويل ونقل اجماع السلف عليه فقال في الرساله النظاميه والذي
نرتضيه رايا وندين الله به عقلا اتباع سلف الامه فالاولى الاتباع وترك
الابتداع والدليل السمعي القاطع في ذلك اجماع الصحابه رضي الله عنهم فانهم
درجوا على ترك التعرض لمعانيها مع انهم كانوا الالوان جهدا في ضبط قواعد
الملل والتواصي بحفظها وتعليم الناس ما يحتاجون اليه فيها فلو كان تاويل
هذه الظواهر مسرعا او محتوما لا شك ان يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم
بفروع الشريعه وقال ابن القشيري في نفس تعلق قوم باحسابه
الجهل في ذلك مع دعوى الاخذ بالظاهر ولا يخفى ان الظاهر التشبيه في
كل لفظ يوهم التشبيه فان اعترفوا هؤلاء بانهم لا يشبهون فقد تركوا الظاهر
بالضرورة وعند ترك الظاهر فلا منع من تكلف تاويل ممكن وقال
الشيخ عز الدين في بعض فتاويه طريقة التاويل بشرطه اقربهما الى الحق
لان الله تعالى انما خاطب العرب بما يعرفونه وقد نصب الادله على مراده
من اساليب كلامه لانه قال ثم ان علينا بيانه وقال لرسوله صلى الله عليه وسلم لتبين
للناس ما نزل اليهم وهذا عام في جميع ايات القران فمن وقف على
الدليل فقد افهمه الله مراده من كلامه وهو اكل ممن لم يقف على ذلك
اذ لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وتوسط صاحب ابن دقيق
العيد في عقيده له فقال نقول في الالفاظ المشكله ننزه عما لا يليق
بجلاله ونقول انها حق وصدق على الوجه الذي اراده قال ومن اول
شيا منها فان كان تاويله قريبا على ما يقتضيه لسان العرب وبينهم
في مخاطبهم بما لم ننكر له ندعه وان كان تاويله بعيدا توقفنا عنه
واستعذناه ورجعنا الى القاعده في الايمان معناه والتصديق به
على الوجه الذي اريد به مع التنزيه وما كان معناه من هذه الالفاظ
ظاهرا مفهوما من مخاطب العرب قلنا به واولناه من غير توقيف
كما في قوله تعالى يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله فنحمله على حق الله

وما يجب له او على قريب من هذا المعنى ولا يتوقف فيه ولذلك قوله صلى الله
عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يحمله على ارادة القلب
واعتقاد انه مصرفه بقدرة الله وما يوقعه في القلوب وكذا سائر
الامور الظاهرة المعنى المفهوم عند سماعها ممن يعرف كلام العرب فيشترط
ان لا يقطع بانه هو المراد في الله اعلم بل يقول يجوز ان يكون المراد كذا
وقد يترجح بالقرائن المحفة باللفظ ونحوه وقول المصنف مع اتفاقهم
على ان جهلنا به لا يقدح اي لان الايمان الاجمالي كاف فيه كما في الايمان
بما انزل الله من الشرايع وارسله من الرسل ولذلك نؤمن بالمتشابهات على
الاجمال وان لم نعين المراد بها على التفصيل ص القران كلامه غير
مخلوق س القران لفظ مشترك يطلق ويراد به المقدور وهو صفة
قديمة بذات الله تعالى وليست من قبيل الحروف والاصوات ويدل
عليه قول السلف قاطبة القران كلام الله وهو غير مخلوق وقال
علي رضي الله عنه ما كلمت القران وكما يعقل متكلما لا جارحة له ولا ادوات
لذلك يعقل كلاما ليس بحروف ولا اصوات والدليل عليه ان كلامه
صفة موجودة والحروف ان كانت كتابة فهي اجسام وان كانت حركات
اذوات فهي اعراض ومحال قيام الاجسام والاعراض بالباري تعالى عن
ذلك ويلزم القايل بذلك القول بخلق القران ويطلق ويراد به العبارات
الدالة على الصفة القديمة التي هي القراءة ومنه قوله تعالى ان علينا
جمعه وقرانه اي قراءته اذ ليس للقران قران اخر فاذا قرانا فاتبع
قرانه اي قراءته وقوله تعالى وقران الفجر وقوله عز وجل ان الذي
فرض عليك القران اي القراءة ومنه حديث ما اذن الله لنبي كاذنه
لنبي حسن الترنم يتغنى بالقران ومعناه بالقراءة ويدل عليه قول
السلف القران معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويستحيل ان يكون
القديم معجزة اذ لا اختصاص للصفة الازلية ببعض المحدثين وسمى
الرب تعالى الصلاة قرانا لاشتمالها على القراءة فقال تعالى ان قران الفجر

كان

مشهودًا معناه ان صلاة الفجر فان قالوا حلف من القول قلنا الكلام
الاولى تعلق متعلقه بعلق العلم الازلى وجرى مجراه عند تجدد المتجددات
واذا لم يسع ثبوت هذه الصفة والتعليم معدوم عن علمنا لم يسع ثبوت الامر
الازلى ومن ثم احالت المعتزلة ثبوت الامر من غير مامور بنا على اصلهم ان
لا كلام الا العبارات وهذه الشبهة بعينها هى شبهة القائل بخلق
القران فانه قال لو كان كلامه غير مخلوق لكان لم يزل مخبرا انا
ارسلنا نوحا ولم يرسل وذلك كذب وقد عارضهم الاصحاب منهم البيهقى
بانه قد قال وقال الشيطان لما قضى الامر وهو لم يقل بعد فيلزم ان يكون
كذبا فان قالوا معناه سيقول قيل كذلك قوله انا ارسلنا نوحا الى
انه قبل الرسالة يخبر انه سيرسل فاذا ارسله صار خبرًا عن ارساله انه
وقع من غير ان يحدث يخبر كما ان علمه بانه سيكون الدنيا علمه فانه كائن
واذا كان لم يحدث علم انما حدث المعلوم دون العلم والخبر واعلم
ان الناس فى كلام الله ثلاث فرق اهل السنة يقولون ان كلامه تعالى معنى
نفسانى قايم بذاته تعالى قديم منزه عن الحرف والصوت وما يتبعنا
من الحروف والاصوات الدال عليه على لسان الرسل حادث ولكن
تجنب اطلاق هذا الاسم عليه ادبًا الا عند الحاجة الى البيان لتعلم
ونطلق ان كلام الله منزل غير مخلوق ماسا بالسلف الصالح وحذرًا
من ايهام نفى الكلام الازلى والفرق الثانية المعتزلة لا
يسمون كلام النفس والثالثة الحنابلة القائلون بانه تكلم بحرف
وصوت قايم بذاته وهم قسمان قسم يلزمون حلول الحوادث
بذاته تعالى الله عن قولهم وشرذمة يقولون والاصوات
قديمة وهولاء لا يفهمون ما يقولون لانا نعلم ضرورة وحسابا بان
الالف قبل النون ولا يجتمعان فى زمن واحد ثم يلزمهم ما لزم النصارى
فى اعتقادهم ان صفة من صفات الله القديمة وحدت بالمسيح اما
كلامه او علمه فاكفروا قدمه وكفرهم جميع المسلمين ونبرؤا عنهم وسموا

ان الصفة الواحدة يستحيل ان توجد في موصوفين كما لا يصح ان
توجد جوهر واحد في مكانين وكيف يستقيم بعد ذلك ان يقال ان صفة
التي هي كلام الله القديمة وجدت في المصاحف والمحدثات بل هذا اشر
من قول النصارى لقصر هم ذلك على المسيح وحده وهؤلاء يقولون ان
كلام الله تعالى وجد في اكثر المخلوقات ولقد كثر تشنيعهم عن
الاشاعرة في هذه المسئلة ولو سوا لرمقالتهم لعلموا انها لا تسمع
اذا علمت هذا فضمن كلام المصنف مسئلتين احديهما
ان القرآن هو الكلام القائم بالذات المقدسة ولهذا لو
حلف بالقرآن انعقدت يمينه حملا له على الظاهر القديم
وابو حنيفة رحمه الله تعالى حمله على الالفاظ ولم يحكم بانعقاد
يمينه قال الشيخ عز الدين رحمه الله تعالى في القواعد وهو
الظاهر من استعمال اللفظ وهو مسارع فيه فان القرآن اذا اطلق
لم يفهم منه غير كلام الله تعالى ولهذا لو سيلنا عن
القرآن مخلوق ام لا اجبنا بانه غير مخلوق قال الحليمي رحمه الله تعالى
قوله تعالى وما هو بقول كاهن وفي سورة اخرى انه لقول رسول
كريم فانما معناه لقول تلقاه عن رسول كريم او سمعه عنه او نزل
به عليه وقد قال في اية اخرى فاجره حتى يسمع كلام الله فاثبت
ان القرآن كلامه ولا يجوز ان يكون كلامه وكلام جبريل معا فدل
على ان معناه ما قلنا الثانية انه بالمعنى الاول غير مخلوق ولا محدث
لانه كلام الله وكلام الله صفته ويستحيل اتصاف القديم بالمحدث
وقد قال تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله
قديم ولان الله تعالى ذكر الانسان في ثمانية وعشرين موضعا وقال
انه مخلوق وذكر القرآن في اربعة وخمسين ولم يقل انه مخلوق ولما جمع
بينهما في الذكر نبه على ذلك حيث قال الرحمن علم القرآن خلق الانسان
وقد روي من وجوه عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى قرانا عربيا

غير

غير ذى عوج قال غير مخلوق وقال البوبطى عن الشافعى انما خلق الله كل شى بكن فلو كانت هى مخلوقة لمخلوق خلق بمخلوق قال الامة ولو كان كن الاول مخلوقا فهو مخلوق باخرى واخرى الى ما لا نهاية وهو مستحيل وقال سفين بن عيينة رحمه الله تعالى فى قوله تعالى الا له الخلق والامر ففصل بين المخلوق والامر ولو كان الامر مخلوقا لم يكن لتفصيله معنى قال ابن عيينة فرق بين الخلق والامر فمن جمع بينهما فقد كفر اى من جعل الامر الذى هو قوله من جملة ما خلقه فقد كفروا ما ان القران هو الامر فلقوله تعالى انا انزلناه فى ليلة مباركة انا كنا منذرين فيها يفرق كل امر حكيم امرا من عندنا وروى هذا الاسباط عن احمد بن حنبل ومحمد بن يحيى الذهلى واحمد بن سنان وغيرهم من الايمة وذكر البيهقى باسناد صحيح عن عمرو بن حماد رضى الله عنه قال سمعت شيوخنا منذ سبعين سنة يقولون القران مخلوق قال ومستحبه جماعة من الصحابة منهم ابن عباس وابن عمر وجابر وابن الزبير واكابر التابعين ثم قال وروينا هذا القول عن الليث بن سعد وسفيان وابن المبارك وحماد بن زيد وابن مهدى والشافعى واحمد بن حنبل واى عبد والبخارى ومسبحه حلة سواهم وانما احدث هذه البدعة الجعد بن درهم ومنهم كان اخذ عنهم فذبحه خالد بن عبد الله القسرى يوم الاضحى قلت وكان الاجماع منعقدا حتى جا الحمادى وزعم انه مخلوق على انه معنى انه مقدور وتبعه ابنه ومعتزلة البصرة ونقل عن داود الظاهرى انه محدث وليس بمخلوق ونسب للبخارى وفيها ان بطال من هوسه فى اخر كتابه وقد هجر الامام داود لما بلغه ذلك عنه ومنعه من الدخول عليه وقال السبكى فى مناقب الامام احمد يحتمل ان يكون داود لم يعلم فى الفرق بين التلاوة والملوك كما كان محمد بن اسمعيل البخارى يذهب اليه فنسبه محمد بن يحيى الذهلى الى جهم وكلاهما برى منه ثم اسند الى سعد بن ابرهيم قال قرى عن ابن سلمان مسئلة الاعتقاد

كلام الله ليس

٢

فقال فيها كلام الله غير مخلوق ولا محمول ولا محدوث وحكى داود انه قال
اما الذى فى اللوح فغير مخلوق واما الذى بين الناس فمخلوق قال الذهبى
رحمه الله تعالى فى الميزان وهذا ادل شئ على جهله بالكلام فان جماهيرهم لم
يفرقوا بين الكلامين فى ان الكل حادث وانما يقولون القائم بالذات المقدسه
غير مخلوق لانه من علمه تعالى والمنزل الينا محدث كما قال تعالى ما ياتيهم من ذكر
من ربهم محدث والقران كيف يتلى او لمس او سمع فهو وحى فان قيل
فقد سبق ان القران يطلق بمعنيين فهل يجوز على المعنى الثانى وهو القراءه ان
يقال انه مخلوق قلنا لا يجوز لما فيه من الايهام المودى الى الكفر وان كان
المعنى صحيحا بهذا الاعتبار كما ان الحمار فى اصل اللغه هى النخله الطويله وممتنع
ان يقال الجمار مخلوق مريدا بها النخله لما فيه من الايهام ولا يمنع ان يقال القراءه
مخلوقه لزوال الاشكال ص على الحقيقه لا المجاز مكتوب فى مصاحفنا
محفوظ فى صدورنا مقروء بالسنتنا س الجار والمجرور فى قوله على الحقيقه
تتعلق بما بعده من اسم المفعول فى مكتوب ومحفوظ ومقروء فلهذا قطعته
عما قبله لئلا يوهم انه متعلق بالذى قبله ودليل ما قال قوله تعالى بل هو ايات
بينات فى صدور الذين اوتوا العلم وقوله صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقران
الى ارض العدو مخافه ان يناله العدو فالمعنى ان القران مكتوب الى اخره اى انما
يقال بهذا التقييد ولا يطلق عليه غير مقيد لما فيه من الايهام كما لا
يقال ان الله تعالى فى المسجد وفى القلوب الا على التقييد بان يقال ان الله معبود
فى المسجد معلوم فى القلوب مذكور بالالسن لاستحاله وجوده فى الجهات
فلذلك حلم كلامه ووضحه بعضهم فقال معنى قولنا ان القران مكتوب
فى المصحف محفوظ فى الصدور ان الكتابه التى هى كلام الله بها ملتوبا فى
المصحف لا نفس كلامه الموجود بذاته وكذلك الحفظ له لا بغير
واحد من هذه المعانى مع زيادات اضيفت له حتى لا يعرف اذا ذكر
الا ذلك المعنى مع هذه الزيادات ولا يذهب وهم السامع الى ما
كان فى اصل اللغه قبل اقران هذه الزياده به وقد كثر التشنيع على

الاشعرى فى قوله ان الالفاظ التى فى المصحف دالة على كلام الله لا عين
كلام الله وردا باجماع السلف على ان ما بين دفتى المصحف كلام الله والاصحا
المحققون يقولون للقران حقيقتان حقيقة عقليه و حقيقه
شرعيه فحقيقه الشرعيه كلام الله غير مخلوق وهذا موضع اجماع
السلف ولم يتكلم فيه الاشعرى وحقيقته العقليه ان هذه
الالفاظ دالة على كلام الله لقيام الدليل العقلى على قدم الكلام والا
يلزم كون القران مخلوقا وهذا موضع كلام الاشعرى مع انه لا يسوغ
اطلاق هذا اللفظ لمنافاته الحقيقة الشرعيه وانما هو بحث عن الحقيقه
العقليه ليعلم كيف هو وقصد بذلك الجمع بين الادله وهى الطريقه المثلى
فانه من لم يجمع بين العقل والشرع على القطع وقع فى مخالفه العقل
بالجمله او الشرع بالجمله ونظيره تقسيم الاراده الى كونيه وشرعيه
فتمسك بهذا التقدير فانه من اعظم ما يستفاد فى هذا المصنف
والمحفوظ المقرر كما سبقت ادلته وهذا انما اجمعت عليه الامه
ولم يريدوا ان عين الكلام حال فى الورق والصدور لاستحاله بل ان
فى مصاحفنا كتابة دالة عليه وفى صدورنا حفظا له وفى السنتنا
قراءة له كما قال تعالى للنبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى
التوراة والانجيل فالنبى صلى الله عليه وسلم على الحقيقه مكتوب فى
التوراة كتابه دالة عليه لا انه نفسه مدرج فى التوريه وكما يقال
الدار مكتوبة فى الصك وكان الله تعالى معلوم بعلومنا مذكور بالسنتنا
معبود فى مساجدنا غير حال فيها وهذا منع بعضهم اطلاق كونه فى المصحف
حتى يقال انه مكتوب فيه دفعا لوهم الحلول ولم يتحاشاه الجمهور تمسكا
بقوله تعالى انه لقران كريم فى كتاب مكنون وعلم من ذلك ان القراءة غير المقروء
والتلاوة غير المتلو وخالف الحشويه وزعموا ان القراءة هى المقروء وهذا من
غباوتهم فان القراءة كسب العبد يثاب عليها اذا كانت مندوبه ويعاقب عليها اذا
كانت حراما والثواب والعقاب انما يتعلق بفعل العبد ولا يعقل ذلك

بالكلام الازلى وقال الامدى ولم يخالف فى ان القران غير المقروء والكتابه
غير المكتوب الا النجار من المعتزله والحشويه مع زيادة القول بالقدم وقال
الشيخ ابو اسحق الشيرازى القراءه والمقروء شيان متغايران وهذا معلوم
لكل عاقل انصف ولم يسلك طريق التجاهل والمكابره لان المقروء لم يزل
موجودا والقراءه لا قارئ لها لتقدير فعل لا فاعل وقد نبه البارى
على ذلك بقوله ان الذين يتلون كتاب الله وكان يجرى مجرى قوله ان الذين
قالوا ربنا الله وقوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما
افترى القول هو الرب والرب هو القول والاكل هو المال والمال هو الاكل
فاذا لم يصح ذلك لم يصح ان يكون التلاوه معنى عن الكتاب فالتلاوه فعل
العبد والكتاب هو المقروء والذى هو كلامه الازلى وبيان ذلك ان حال
الصفه حال الموصوف فاذا لم يستحل ان يكون الموصوف معلوما لنا
مذكورا معبودا مع كونه قديما لا يوجب ذلك القرب منه ولا الاتصال
ولا الحلول لذلك الصفه التى هى كلام الله القديم يستحيل ان يكون
مقروءا لنا محفوظا مكتوبا ولا يوجب ذلك الحلول قال وكلام الله فيما لم
يزل قديم غير منزل ولا مقروء ولا مكتوب ولا محفوظ فلما خلق الخلق
وبعث النبى صلى الله عليه وسلم واوحى اليه صار منزلا محفوظا مقروءا
مكتوبا مسموعا وذلك لا يوجب بغير حاله كما ان القديم سبحانه وتعالى
لم يزل فى الازل معبودا ولا مسجودا له ولا معلوما للخلق فلما اوجد الخلق
وعلموه وعبدوه وذكروه كان لهم معلوما لهم معبودا مذكورا ولم يوجب ذلك
لغير حال لذلك ههنا انتهى فان قيل يلزم على هذا ان يقولوا اللفظ والقران
مخلوق وقد ذكر قوام السنه فى كتابه الحجه ان اول من قال
بالالفاظ وقال الفاظنا بالقران مخلوقه حسن الكراسى فبدعه
الامام احمد واقفه على تبديعه علماء الامصار واطال فى الاستدلال
قلت قد ذكر البيهقى فى مناقب احمد ان هذا المروى عنه فى اللفظ
يوهم انه كان لا يعرف من التلاوه التى هى كسب العبد وبين الملفو

الذى هو كلام الله قال وقد حكاه عنه عبد الله ولده مصدقا قال
سمعت ابى يقول من قصد الى القرآن بلفظ او غير ذلك يريد به مخلوق
فهو جهمى قال فدل على انه انما انكر قول من زعم ان الملفوظ المقروء مخلوق
وكره الكلام فى اللفظ لئلا يجعل ذلك ذريعة الى القول بخلق القرآن
كما انشد عن الحارث عن الاصم عن الصنعانى سمعت محمد بن فورك
ابا محمد صاحب احمد انه سأل جماعة من اصحاب احمد ان يطلب منه
خطوط اسأله فيها عن اصحابنا الذين يفرقون بين اللفظ والمحكى
قال فطلب منه ذلك فقال القرآن كيف يصرف عن مخلوق
فاما افعالنا فمخلوقة قلت يا عبد الله فاللفظية بعدهم جهمية
اذا قد رعوا باللفظ الى القول بخلق القرآن قال لا الجهمية يقولون
ان القرآن مخلوق قال البيهقى فهذا يدل على انه انما جعل
اللفظية جهمية اذا قد رعوا باللفظ اى القول بخلق القرآن وبان
ان احمد لا يخالف اصحابنا المتكلمين وانه لا خلاف بين الحشوية من
اصحاب الحديث فى القرآن انتهى ولعد نفس لدنه فى هذه العالمة
النفيسة نفس الله عنى وعنه يوم القيامة **سبحات**
احدها انه قد يستشكل وصف القرآن بهذه الصفات اعنى كونه قديما ومتلوا
ومحفوظا ومقروءا والابهامة قيام الشئ الواحد بعينه اسا وبحل وهذا
الاشكال بتحقيق مراتب الوجود وهى اربع وجود فى الاعيان ووجود
فى الاذهان ووجود فى البيان ووجود اللسان فكلام الله تعالى باعتبار
وجوده العينى وهو الوجود الحقيقى قائم ووجوده فى البيان بالذات
المقدسة غير منفصل عنها ولا قائم بغيرها واعتبار وجوده الذهنى
محفوظ فى صدورنا وباعتبار وجوده البيانى متلو بالسنتنا وباعتبار
وجوده البيانى مكتوب فى مصاحفنا ولا قائم شئ من ذلك الا لزم قيام صفة
الخالق بالمخلوق فالقائم فى الحقيقة بالتالى للقرآن هو الدال على كلام الله تعالى
ويقال له ايضا كلام الله لدلالته عليه قال تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله

ونهيه صلى الله عليه وسلم عن السفر بالقران الى ارض العدو مخافة ان ينال
ايديهم وفى هذا جمع بين الادلة والحكم والغى بعضها مع ارتكابه ما لا يسوغ عقلا
الثانى انما قال المصنف لا المجاز مع قوله حمله على الحقيقة لان الحقيقة يطلق
ويراد بها كنه الشئ لقولنا حقيقة الجوهر المحير وهذا هو محل نظر المتكلمين اذا قالوا
حقيقة كذا اراد واكنهه ويراد بقابل المجاز كما نقول حقيقة الاسد الحيوان
المفرس وهذا محل نظر الاصوليين ومقصوده ان القران بالحقيقة العقلية
هو الكلام النفسى وهذه الحقيقة لا يقال لقايلها مجاز بل قد يكون ايضا حقيقة
ولكن باعتبار اخر وهو اعتبار اللغة او الشرع او العرف لان الحقايق عند
الاصوليين لا وهو بالحقيقة اللغوية مقال على النفسى ايضا وعلى الالفاظ
الدالة عليه بل الالفاظ امس به لان النفسى ليس بلفظ والحقيقة اللغوية
لفظ فلو قال على الحقيقة وسكت لاوهم ان المراد الحقيقة العقلية التى
يعنيها المتكلمون وليس كذلك لان تلك هى الكلام النفسى فاحتاج ان يقول
لا المجاز ليبين ان المراد انما هو الحقيقة اللغوية الثالث ان مسئلة الكلام
اعظم مسئلة فى الكلام وعظمه الكلام على قدر عظم المتكلم قال بعضهم ومثاله
من عالم الشهادة الشمس التى ينتفع الخلق بشعاعها ووهجها ولا قدرة لاحد
من الخلق ان يقرب من جرمها ان لو وجد الى ذلك سبيلا فمن قايل انه لا حرف
ولا صوت لما عظم عليه ان يحصر ومن قايل حرف وصوت لما عز عليه ان يعب
ولكل وجهة هو موليها والطريق الاعدل ترك الخوض فى ذلك والاقتداء باصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم فانهم لم يخوضوا فى ذلك ولا يخفى ان العبد اذا قال
القران كلام الله واعتقد وجوب الانقياد اليه ولا يتعرض الى قدم
وحدوث لا يضره ذلك فان تعرضت لذلك فارعلك خمك وكفرك وكفرته
ثم نقصا فنقصا فنقصا وتواكلتما وتصاهرتما فى العمل على مقتضى العلم فتوثمان
جميعا بالاثم وما اشبهكما بمن اتاهم كتاب من سلطان فاخذوا ينشاجرون
فى ان الكتاب كيف خطه وكيف عبارته واى شئ فيه من الفصاحة وصرفوا
همتهم عن الانتداب لما انتدبوا اليه واما السلف فمن خاض فيه فانما

فلم تجرام

فعله بعضرون والابتلا باهل الاهوا وقدامن هذا المحذور فى هذه الاعصار
بحمد الله ص ثيب على الطاعه ويعاقب الا ان يغفر عن الشرك على المعصيه
س يعذب ويعاقب على المعصيه الا ان يعفر عن الشرك قال الشيخ
ابو اسحق ومعنى الثواب اتصال النفع الى المكلف على طريق الجزا ومنه
قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا اى جزاهم وقد يعبر به عن العقوبه كقوله
تعالى مثوبه عند الله وعن الجزا هل ثوب الكفار ومعنى العقاب ايصال
الالم الى المكلف على طريق الجزا والدليل على اتصاف البارى بذلك انه وعد
على ما فعلهما واوعد على سيهما فهو ينجز وعده ويحقق وعيده لانه صادق
وخبره صدق وحصول العفو فى بعض صور الوعيد لا ينافى صدق خبره لان
ذلك من قبيل تخصيص العموم وهو يدخل فى الاخبار وبهذا يظهر بطلان قول
من جوز الخلف فى الوعيد وعد ذلك من الكرم مستشهدا بقول الشاعر

• وانى وان واعدته او وعدته لمخلف ايعادى ومنجز موعدى •

اللهم الا ان يريد بالخلف فى الوعيد تخصيصه فيصح المعنى ويبقى النزاع معه
فى تسميته ذلك خلفا وجوازا طلاقه فى حق الله تعالى اذا علمت ذلك
فالاثابه على الطاعه بالاجماع لكن عندنا فضلا منه وعند المعتزله وجوبا
ومن لطيف ادلتنا قوله تعالى وتلك الجنة التى اورثتموها بما كنتم تعملون
فان العطيه اما ان تكون بعوض او بغير عوض والتى بلا عوض الارث والهبه
ونحوهما فلما ذكر الارث كان تصريحا بنفى العوضيه وقال تعالى ولولا
فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا وقوله تعالى ولولا
نعمة ربى لكنت من المحضرين واما العقاب على المعصيه فان كانت
المعصيه شركا فهو واقع لا محاله لا يدخله عفو لقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به وان كانت غير شرك فعندنا يجوز العفو عنه سمعا وعقلا
وصارت المعتزله جوازه عقلا وامتناعه سمعا وقالوا الفاسق مو بد واعتمد
بعض المبتدعه فنسبه لثبت فى وقد قال فى كتاب السير من الام فيمن انهزم
عن الصف بغير عذر انه باء بغضب من الله الا ان يغفر الله له فقال

ابو علي بن ابي هريرة فيما حكاه القاضي ابو الطيب في تعليقه وهذا دليل على بطلان
قول من زعم ان الشافعي يرى مذهب الاعتزال ولنا ان الله لا يغفر ان يشرك
به يعني مع عدم التوبة ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان يكون مع التوبة
ايضا الفرق بين الشرك وغيره فافاد جواز غفرانه لكل معصية دون
الشرك قوله وهو ان يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيات
وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله صلى الله عليه وسلم اتاني
جبريل فقال من مات من امتك لا يشرك بالله شيا دخل الجنة قلت وان زنا
وان سرق قال وان زنا وان سرق رواه البخاري ومسلم وانما ذكر الزنا
والسرقة لانه على ارتكاب حق الله وحق العباد واجمعت الامة
على ثبوت الشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم وهو دليل على جواز العفو
والغفران واحتج الخصم باثبات الوعيد لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره من جا بالسيئة فلا يجزى
الا مثلها فاما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى ونذر الظالمين
فيها جثيا ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما والجواب ان هذه
عامة وادلتنا خاصة والخاص مقدم على العام ولان ايات العفو اكثر
فكانت اغلب على الظن ولا يلزم من ذلك الخلف في الوعيد لما سبق
وتناظر عمرو بن العلا مع عمرو بن عبد المعتزلي في هذه المسئلة فقال ابو عمرو
الخلف في الوعد قبيح والخلف في الوعيد كرم وهو من مستحسنات العقول
واستشهد ببيت السابق وفيه ما ذكرنا قال الانباري في
شرح البرهان اختلف هل يصح العفو في الوعيد فمنعه اكثر المتكلمين
وقالوا اذا كانت الصيغة عامة ولم تعقب بشيا التخصيص والتخصيص
بيان لارفع فبين انه لم يكن في حمله ما اندرج في اللفظ وان كان خاصا
لم يتصور العفو الا انقلب العلم جهلا وذهب بعضهم الى الجواز بالبيت
المشهور وهو ضعيف ولا محمل له عندي الا ان يكون واضع اللغة
جعل لفظ الوعيد محتملا الشرط اي ان شئت عاقبتك ولم يجعل لفظ

الوعد لذلك فهو فاسد قطعا وحلف في الظلم الاول وبداصراح وهو
على الله محال تنبيه ذكر الامام في الرساله النظاميه ان الاثابه
على الطاعه ليست بالغرض بل هي كما قال السيد لعبده ان فعلت كذا فانت
حر فعله عتق بقول سيده لا لحكم استحقاق افعاله عمله فكذلك
الثواب ثابت قطعا بوعد الله والعقاب ثابت بوعيده وهذا معنى
قول السعد الحمد لله الذي صدقنا وعده واورثنا الارض
ولم تعرض للطبقه السابقه في الارث ص ولا اثابة العاصي
وتعذيب المطيع وايلام الدواب والاطفال س لانه تصرف في
ملكه اثابهم فبفضله وان عاقبهم فبعدله وقال اصحابنا وليست
المعصيه علة العقاب والطاعه علة الثواب انما هما امارات
جعلت علمين لهما فعلم ان كنت عاصيا عوقبت او مطيعا اثبت
وانكر المعتزله ذلك بناء على اصلهم في التقبيح العقلي كما يظلمهم والظلم
امتناع وهو على الله محال وقال اصحابنا بل مذهبهم يلزم النقص
اولا يجب على الله حق اذ لو وجب عليه حق لغيره لكان في قيده والتقييد
للاغيار نقص وهذا سبه قلب الدليل فانه يدل عليهم
لا لهم وقال الامام في الرساله النظاميه ومما ينقطع مادة خلاصه
ان العبادات التي يقتضيها العبد لا تفي بالنعم المتوفره عليه من ربه
باجر وهو يقع شكرا لانعم الله بل لا تفي بما قبلها فاذا وقعت شكرا عوضا
عما يعجل من النعم فكيف ستمر في حكم العقل استحقاق الثواب على اعمال
وقعت عوضا على نعم يوتاه العبد قال ولو السس على اهل الجنان
شكرا لنعمها فانها عوض اعمال العبد وليس للعوض عوض فمن اصل من
يوجب على الله ثواب اعمال العبد فهي عوض من ما يحرم من النعم ولم تجب
على العبد شكرا لثواب غدا لكونه عوضا واحتج الشيخ عز الدين في القواعد
بما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق في النار افواما قال ولذلك لا استبعاد

فى اثابة من لم يطع فى الحديث الصحيح ان الله عز وجل ينشئ فى الجنة اقواما
ولد تلك الحلم فى الحور العين واطفال المسلمين وغيرهم ممن تفضل عليهم
من غير اثابة على عمل سابق وليس هذا بدعا فى احسانه المبتدا من غير عمل
ومن اعترض زاد سعاوه وجاب عن اعتراضه بان الربوبية لست مفيدة
لصلاح العبودية وقد شاهدنا ما يبتلى به من لا ذنب له من الاطفال
فان قيل فعل بهم ذلك ليثيبهم قلنا هو قادر على ذلك من غير ابتلاء فان
منعوا القدرة سقطت مطالبتهم وان سلموا قلنا فلماذا اصرهم فان قال
السعى انما فعله لدفع عنهم ضرر مسه فجوابه من ثلثة اوجه
احدها انه كان قادرا على ان لا يخلق لمسه ضررا ثانيها ان مسه سبحانه
وتعالى شرف فى الدارين ولا خروج لاحد عنها ثالثها ان قدر فى مسه
الرب ضرر تعالى الله عن ذلك فمفسدة ذلك الضرر اخف من المفاسد
المذكورة بما لا تتناهى ص وتستحيل وصفه بالظلم س اى شرعا وعقلا
اما شرعا فلقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله عز وجل وما
ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم ان الله
لا يظلم الناس شيئا فتمدح سبحانه وتعالى بنفى الظلم عنه فلا يجوز زواله
عنه كما لا يجوز نفى ما اثبته لنفسه من النعوت والصفات لذلك
ما نفاه عنه من النقايص وفى الحديث الصحيح يا عبادى انى حرمت الظلم
على نفسى واما عقلا فلان انما صار ظلما لانه منهى عنه ولا يتصور فى افعاله
تعالى ما نهى عنه اذ لا يتصور له ولان العالم خلقه وملكه والمتصرف
فى ملكه يستحيل وصفه بالظلم وايضا فلا يتصور الا على من يتصور فى حقه
الجهل فانه وضع الشىء فى غير موضعه واما من احاط علمه بالاشياء ومواقعها
فلا فالمخالف فى هذه المسئلة القدرية قالوا ان القديم يصح منه الظلم لكن لا
يظلم لكونه قبيحا قال الشيخ ابو اسحق وفى هذا اسقاط لما يشنعون به على اهل
انهم ينسبون اليه قول القبيح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا تنبيه انما ذكر المصنف
هذه المسئلة عقيب ما سبق لانها كالجواب عما يعرض للخصم هناك من

الشبهه ومن عجيب الاتفاق ان ابا الحسن الاشعري كان يقرر مذهب
جده ابي موسى الاشعري رضي الله عنه فان ابا موسى تناظر هو وعمرو بن العاص
في ذلك فقال عمرو ان احدا جدا احاكم اليه رضي فقال ابو موسى انا
ذلك الحاكم اليه فقال عمرو اتقدر على شيء ثم تعاقبني عليه قال نعم
قال عمرو ولم قال لانه لا يظلمك فسكت عمرو ولم يحر جوابا ص يراه المؤمنون
يوم القيمه س ثبت في الاحاديث الصحيحه انهم يرون ربهم يوم القيمة
كما يضامون في رويته وفي لفظ كما ترون القمر ليله البدر قال صاحب نهايه
الغريب قد يتخيل الى بعض الناس معين ان كاف التشبيه للمرئي وانما هي للرويه
وهي فعل الراي ومعناه رويه يزاح عنها الشك كرويتكم القمر انه مامون
فيه انتهى وقد رواه بضعه عشر من الصحابه واجمع عليه السلف والخلف واعتقد
ظواهر القران فوجب اعتقاد ذلك والعقل لا يمنعه فان مصحح الرويه
موجود وكل موجود يصح ان يرى ونفاه المعتزله لاعتقادهم ان شرط المرئي
ان يكون في جهه واتصال الشعاع بالمرئي والله تعالى منزه عن الجهات
وهذا ممنوع وللناس في حقيقه رويه المرئيات اربعه اقوال احدها
اتصال الشعاع والثاني انطباع صوره المرئي في الرطوبه الجليديه كانطباع
الوجه في المراه والثالث انه نار يخرج من البصر فيدرك به المرئي وهذا
يشبه الاول والرابع انه علم خلقه الله في نفس الراي مقارنا للرويه
وهو مذهب المحققين فيقال لهم اذا لم تعلموا ان رويه الباري او الرويه
مطلقا باتصال الشعاع ولم تنكروا ان يكون خلق العلم في نفسه
وثانيا انه قد ثبت لنا رويه لا باتصال شعاع وهو قوله صلى الله عليه
وسلم لا تختلفوا على في الصلاة فاني اراكم من وراء ظهري كما اراكم من
امامي وما ذاك الا لخارق الهي ومعجز نبوي ايده به كما كان يرى الثريا
اثنى عشر كوكبا وعنه يراها ستة او سبعه وذلك لقوة حصرها في بصره
حرقا للعاده فاذا كانت الاحرف محل خرق العاده ان يجعل للمؤمن
خرق عادة يرون بها ربهم من غير انطباع ولا اتصال شعاع وواجهه

ع

ما لا وجه في وسط البلور تراها في جهة وكرة العالم تراها الله عز
وجل وقد قام البرهان على انها ليست في جهة على ما مر وقد وافقنا جمهور
المعتزلة على ان الرب تعالى يرى نفسه فهذا مرى ليس في جهة ووافقونا
على انه يرى عباده فهذا مرى ليس في جهة واعلم ان اهل السنة والمجسمة
اتفقوا على ان الله يرى والمعتزلة والخجسمة على ان شرط المرى الجهة ثم المعتزلة
لما نفوا الجهة نفوا الرويه والمجسمة لما اثبتوا الجهة اثبتوا الرويه والاشعريون
توسطوا فاثبتوا الرويه ونفوا ان يكون الجهة شرطا للمريات ومعنى كونه
مريا بالمعنى الذي اراده والوجه الذي قصده مع التنزيه عما لا يليق بالقديم
والاشعري في ماهيه الرويه قولان احدهما انه علم مخصوص ويعني بالمخصوص
انه يتعلق بالموجود دون المعدوم وثانيهما انه ادراك ورآ العلم يقتضي
تاثيرا في المدرك لا تاثرا عنه والى هذا ذهب كثير من اصحابنا فقالوا انه يحصل
لنا علم برويه العين كما في غيه من المريات مع تنزهه عن الجهات والكيفيات
وهو امر زايد على العلم ووقع في كلام الامام فخر الدين ان معنى الرويه حصول
حالة في الانكسات لنسبتها الى ذاته المخصوصه كنسبه الابصار الى المريات
وهذا ما ول او محمول على نفي العلم فان ظاهره مذهب المعتزله وقال الشيخ
عز الدين في قواعده اما رويه الرب في الاخره فانه يرى النور الذي خلقه
في العين زايد على نور العلم فان الرويه تكشف ما لا يكشفه العلم ولو اراد
الرب تعالى ان يخلق في القلب نورا مثل الذي خلقه في العين لما اعجزه ذلك
بل لو اراد ان يخلق نور العين في اليدي والارجل لكان ذلك ويحمل
قوله عليه الصلاة والسلام انكم لن تروه بنور الابصار او بنور مثل الابصار
حيث لم تروا وقال بعض الائمه العين في الاخره بمنزله القلب في الدنيا والقلب
يعلم ويري ولكن لا يدرك اذ الادراك غير والرويه غير فهو سبحانه
مرائي القلب معلوم غير مدرك له وهكذا في الفهم مرائي العين غير
مدرك لها اذ جل امره عن الادراك اذ الادراك يؤذن بالاشتراك وهو
سبحانه لا شريك له ثم ان علم ان الرويه لو كانت كما فهمته المعتزله

بواسطه الاشعه والحدقه لا تحدث وما تعاونت واختلفت وليس الامر
كذلك بل الخالق متفاوتون في الرويه على قدر تفاوتهم في رتب
العبوديه ومنازل القرب فللانبيا في الرويه رتبه وللاولياء رتبه
ولعوام المومنين رتبه ولا يحسب العباس امكن ان يقال يراه المومنون
يوم القيمه كما يراه الاولياء في الدنيا ولكن يكون تلك الرويه في باشتراك
البصر والبصيره ويصيران بطبع واحد وصفه واحده ويراه الاولياء كما يراه
الانبياء في الدنيا ويتفاوتون على هذا في رتبهم في النبوه والرساله ويراه
خواص الانبياء كما رآه نبينا ليله المعراج ويزاد الى صلى الله عليه وسلم رتبه
في الرويه واحترز المصنف بقوله المومنون عن الكفار فانهم لن يروه كما
قال تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وفيه رد على من زعم انهم يرونه
يوم القيمه زياده في حسرتهم وعذابهم بفواته والصحيح اختصاصه بالمومنين
لانها كرامه ولقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزياده والمراد بالحسنى
في قول الجمهور الجنه وبالزياده الرويه كما رواه مسلم عن صهيب مرفوعا الزياده
النظر الى وجه الله فقد افادت اللام وتقديم الخبر اختصاص المجزى بها
وهم المومنون وقال بعضهم يرونه بابصارهم فان الله تعالى بلا كيف فاصل
الرويه من العقايد واما علمنا بكنيتها من المشابهات موقف فيه فوئس فاصل
الرويه ولا تشتغل بكنيته سبحان الله الاول جعل المصنف معرفه ذلك
من عقايد الايمان ذكره الخطابي وتاول عليه ما رواه البخاري عن
ابي هريره ان رجلا قال يرسول الله ما الايمان قال ان تومن بالله وملايكته
وكتابه ولقايه وتومن بالبعث قال فقوله ان تومن بلقايه فيه اثبات
رويه الله في الدار الاخره واستدرك البيهقي ذلك على الحليمي فقال وعندي
لو وقف الحليمي على هذا الحديث وتاول الثقافيه على ما تاوله الخطابي وجماعه
من اصحابنا لجعل الايمان بلقاء الله وهو رويته والنظر اليه شعبه من
شعب الايمان قلت تاول بعض المحققين اللقاء على لقاء الارواح لرب
العالمين عقب الموت والبعث الاخر على بعث الاشباح ورد الارواح اليها

وهذا هو الاشبه بسياق الحديث **الثاني** زعم الشيخ عز الدين ان الملائكة لا يرون ربهم واحتج على ذلك بقوله تعالى لا تدركه الابصار وقد استثنى منه المؤمنون فبقي على عمومه في الملائكة الا بدليل **الثالث** ان الرويه يوم القيمه تقع على انحاء تكون للامتحان كما سيق في الحديث المذكور عند قول المصنف واختلفوا هل يمكن على ما في الاخر وتارة تكون للكرامه كما في الحديث **ص** واختلف هل تجوز الرويه في الدنيا وفي المنام **ش** فيه مسلكان احدهما في جواز رويه الله بالابصار في الدنيا على جهه الكرامه للاولياء قولان للاشعري حكاهما القشيري احدهما تجوز ولهذا اختلف الصحابه في رويه النبي صلى الله عليه وسلم ليله المعراج وهو دليل على الجواز اذ المحال لا يختلف فيه واصحهما كما قاله القشيري وغيره المنع لحصول الاجماع عليه وخلاف الصحابه انما كان في وقوع رويه النبي صلى الله عليه وسلم وليس الكلام فيها وقد روى مسلم في صحيحه في كتاب الفتن عن عمر بن ثابت انه اخبره اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم انه قال يوم حذر الناس الدجال انه مكتوب بين عينيه كافر يقراه كل مومن وقال تعلموا انه لن يرى احد منكم ربه حتى يموت وفي الحديث الصحيح ان الله سبعه وسبعين حجابا من نور لو كشف واحدا منها لاحرقت سبحات وجهه من ادركته قيل وهذا الحديث مشترك الاستدلال فهو دليل لمن انكر الرويه من حيث اخبر انه لو كشف احرق ودليل لمن اثبتها اذ جعل الكشف معدوما بالاحراق والاهلاك فيكون ذلك اذا وردت الرويه على محل قابل للبقاء والهلال وقال القاضي عياض مذهب اهل السنه الحق انها غير مستحيله في الدنيا بل ممكنه ثم اختلفوا في وقوعها ومن منعه تمسك بهذا الحديث مع قوله تعالى لا تدركه الابصار وسبب المنع عنده ان قوى الادميين في الدنيا لا يحملها كما لم يحتملها موسى عليه السلام وقال الانصاري في شرح الارشاد نقل جماعة الاجماع على انه لا حصل للاولياء في الدنيا وامتناعها بالسمع والاتي ممكنه بالعقل عند اهل الحق كما انها حاصله للمومن في الاخره بما تقدم قال واختلف

الصحابه

الصحابه في الرويه ليله المعراج من اقوي الادله علي جواز الرويه لان
خلافهم كان في الوقوع لا في الجواز ولو كان وقوعه مستحيلا لما اختلفوا
في الجواز واختار السبحاني ابو عمرو بن الصلاح وابو شامه المقدسي انه لا
يصدق مدعي الرويه الله تعالي في الدنيا يقظة فان شيا منع منه كلم
الله موسي واختلف في حصوله لنبينا صلي الله عليه وسلم كيف يسمح به لمن لا
يصل الي مقامها هذا مع قوله تعالي لا تدركه الابصار فان الجمهور
حملوه علي الدنيا جمعا بينه وبين ادله الرويه قلت والقشيري في
كتابه الارشاد اجاب عن هذه الشبهه فقال جوز المحققون وان لم
ينل ذلك موسي عليه السلام ولا يودي الي تفضيل غيره عليه اذ كان له فضل
النبوه والرويه في بعض الاحتمي راحه ولا عقوبه ولكن لله تعالي احري
العاده ان يخلق للمؤمن اعظم الراحات في الاخره هل يجوز ان يري في
المنام اختلف فيه فجوزه معظم المشبته للرويه من غير كيفيه وجهه
مقابله وخيال وحكي عن كثير من السلف انهم راوه لذلك وان ما اختار رويته
لا تختلف بين النوم واليقظه وصارت طائفه الي انه مستحيل لان
ما يري في النوم خيال ومثال وهما علي العدم محال والخلاف في هذه المسله
غريب قل من ذكره وقد ظفرت به في كلام الصابوني من الحنفيه في
عقيدته والقاضي ابي يعلي من الحنابله في كتابه المعتمد الكبير ونقل عن
احمد انه قال رايت ربي في النوم فقلت يا رب ما افضل ما تقرب
به المتقربون اليك قال كلامي يا احمد قلت يا رب بفهم وبغير فهم
قال بفهم وبغير فهم قال وهذا يدل من مذهب احمد علي الجواز قال
ويدل له حديث رويا المؤمن جزء من ستته واربعين جزءا من النبوه وما كان
من النبوه لا يكون الا حقا وان من صنف في تعبير الرويا ذكر فيه
رويه الله تعالي وتكلم عليه قال ابن سيرين اذا رءي الله عز وجل او راي
ابه بكله فانه يدخل الجنه ويغفر لهم كان فيه ان شا الله واحتج المانع
بانه لو جاز رويته في المنام جازت في اليقظه في دار الدنيا والجواب ان

الشرع منع من رويته في الدنيا ولم يمنعه في المنام وروى الحافظ شيرويه
في كتاب التجلي في المنامات عن ابي الحسين بن محمد الضرير القزويني قال
يجوز رويه الله في المنام كما يجوز في الجنه لان الروح التي يرى ذلك
والروح لطيفه كالطائفه اهل الجنه وقد ذكر رويه الرب جل وعلا
اهل الرويا في كتبهم وهو افضل مسئله من مسائلهم محمد بن سيرين وغيره وانما لم
يجوزا رويه في المنام من لا يجوزها في الجنه وهو قول المبتدعه والجهال
من المذاهب ثم ساق الحافظ ذكر من راي الحق سبحانه في المنام من ائمه فذكر
عددا كثيرا في نحو خروسط وبالغ ان الصلاح في الانكار على من يدعي ذلك
وقال النووي في شرح مسلم قال القاضي عياض اتفق العلماء على جواز رويه الله
تعالى في المنام وصحتها وان راه الانسان على صفته لا ملبس بجلاله من صفات
الاجسام لان ذلك المرئي غير ذات الله ولا يجوز عليه التجسم ولا اختلاف
الحالات فخلاف رويه النبي صلى الله عليه وسلم في النوم فكانت رؤيته تعالى
في النوم كسائر انواع الرويا من التمثيل والتخييل قال القاضي ابوبكر رويه
الله تعالى في النوم اوهام وخواطر في القلب بامثال الملبس به وتعالى
سبحانه عنها وهي دلالات لما يرى على امور مما كان ويكون كسائر المرئيات
قال غيره من اهل السنه واذا قام الدليل للعقل في رويه الباري
انه هو المرئي لا ما وصل له عينه كانت حقا صدقا لا كذبا فيها في قول
ولا فعل وقال العراقي في بعض مولفاته السمع يجوز اطلاق ذلك في
حق الله ونحن نقول بجواز اطلاق كل لفظ في حق الله صادق والممتنع فساد
منه اذا كان لا يوهم الخطا عند السمع وهذا يوهم رويه الذات عند
الاكثرين لكثرة تداول الالسنه فان وقع شخص توهم عنده خلاف الحق
فلا ينبغي ان يطلق معه القول بل يفسر له معناه كما يجوز لنا ان نقول انا
نحب الله ونشتاق اليه ونريد لقاءه وقد يسبق الى فهم من هذه الاطلاقات
خيالات فاسده فيراعي في ذلك حاله المخاطب فيطلقه حيث لا ايهام ويجب الكشف
عند الايهام قال وعلى الجمله يعود الخلاف الى اطلاق اللفظ وجوازه بعد حصول

الاعان

الصحابة في الرؤية الاتفاق على المعنى ان ذات الله تعالى غير مرئية وان
المرئي مثال قطن من لم يستحاله المثال في حق الله تعالى حطابل نصب الله
تعالى الامثال لعقائه وهو منزه عن المثل انتهى ص السعيد من كتبه في الازل
سعيدا والشقي عكسه ثم لا يتبدلان ومن المعلوم حكم موته مومنا فليس بشقي س
اختلف في السعادة والشقاوة هل تتبدلان فمنهم من يكون شخص سعيدا ثم ينقلب
والعياذ بالله شقيا وبالعكس فذهب قوم الى انهما تتبدلان وعزي الى ابي
حنيفة واكثر اهل الراي والمعتزلة من ابي لحصال الايمان في الوقت كان مومنا
على القطع والاراعي في ذلك العاقبة وذهب اخرون الى انهما لا تتبدلان ومن
هاولا من ضم اليهما الاجل والرزق وذهب قوم الى ان لله كتابين سوى ام الكتاب
يمحوا الله منهما ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب لا يتغير منه شيء وهذا مروي عن
ابن عباس ومجاهد وغيرهما ونزلوا عليه قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب وام كل شيء اصله فكان الكتاب الذي لا يتغير منه شيء هو الام والكتابان
الاخران يعلمان التغير والمختار عند المصنف القول الثاني وقال ان كلام
الشافعي في خطبة الرسالة يقتضيه حيث قال واستهديه لهداه الذي لا يضل
من انعم به عليه قلت وهذا اخذه الشافعي من قوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفروعه في الحج
وعنده يدل عليه قال علما وانا السعيد من ختم له بالحسنى والشقي مقابله ولن
يضع من سبقت خاتمته بعدم فتاطير من ايمان ولن ينفع من حسنت خاتمته بعدم
حبه خردل من ايمان والكتاب والسنة يدلان على ذلك قال تعالى ان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقال تعالى فاما من طغى وآثر
الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى وقال تعالى ان عذاب ربك لواقع ما له من دافع
يوم ياتي لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقي وسعيد وقال تعالى ان عذاب ربك
كان محذورا وقال تعالى ان عذاب ربك غير مامون وقال تعالى ان عذاب ربك
لشديد انه هو يبدئ ويعيد وقال تعالى ان عذاب ربك لاخذ اليم وقال تعالى
لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقال تعالى ان عذاب ربك لاخذ اليم وقال تعالى
ان عذاب ربك لشديد انه هو يبدئ ويعيد وقال تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
وقال تعالى ان عذاب ربك لاخذ اليم وقال تعالى ان عذاب ربك لشديد انه هو يبدئ
ويعيد وقال تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقال تعالى ان عذاب ربك
لاخذ اليم وقال تعالى ان عذاب ربك لشديد انه هو يبدئ ويعيد

لم يدركه ذنب فقال النبي صلى الله عليه وسلم او غير ذلك يا عائشة ان
الله خلق الجنة وخلق لها اهلا وهم في اصلاب ابائهم وخلق النار وخلق لها
اهلا في اصلاب ابائهم فان قيل فاذا كان الامر قديما فما فايدة الايمان قلنا
هذا قد سئل عنه النبي صلى الله عليه وسلم لما اخبر عن القدر في صحيح مسلم عن
سراقة انه قال يا رسول الله اجرينا عن ديننا هذا كانا خلقنا له الساعة ام
اي شيء نعمل الذي شيء ثبت فيه المقادير وجرت فيه الاقلام ام في امر مستانف
قال بل فيما ثبت فيه المقادير وجرت فيه الاقلام قال سراقة ففيم العمل
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعملوا وكل ميسر لما خلق له وفي رواية اما
من كان من اهل السعادة فسيصير لعمل اهل السعادة واما ان كان من اهل
الشقاوة فسيصير لعمل اهل الشقاوة ثم قرا فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى
فسنيسره لليسرى فبين ان ما قدره يكون بالاسباب التي قدرها كما تقدر المريض
العافية بالادوية التي قدرها قال النهي وتصديق ذلك من القران ايضا قولهما
فجورها وتقواها فدل على ان العبد انما يسر لما خلق له وان التيسير انما هو
نحو الملك فلا يسال عما يفعل وهم يسالون ويشبه ان يكونوا انما تعبدوا بهذا
النوع لتعلق حوفهم بالباطن المغيب عنهم فلا يتكلوا على ما يظهر من اعمالهم
ورجاؤهم بالظاهر المادي لهم فيرجوا به حسن احوالهم والخوف والرجا مدرجتا
العبودية فان قلت فما تقول في حديث ابن مسعود عن الصادق المصدوق
صلى الله عليه وسلم ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى يكون بينه وبينها الا
ذراع الحديث قلت هو من اوضح ادلتنا فيه ثم ثمر باربع كلمات
تكتب رزقه واجله وعمله وشقي ام سعيد فدل على ان هذه الامور لا تتبدل
والاعتبار بالاعمال بعدها وان الاعتبار بما ختم عليه عمله وانه انما ختم بما
سبق كتابه فان قلت كيف سماه عمل اهل الجنة قلت جاء في روايه
في الصحيحين فنابيد والناس وفي جامع الترمذي مرفوعا فرق من العباد
فريق في الجنة وفريق في السعير واما قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
لانه يمحو كل شيء ويثبته حتى يدعي التخصيص والكلام في ان السعادة والشقاوة

هل شاء محوها ام لا فان قلنا دخلت المشيئة صح التخصيص وقيل المراد النسخ واذا
ثبت ذلك فام الكتاب هو اصله وهو الذي في الازل في علم الله وذلك لا يتغير
ولا يتبدل واما ما في الكتابين الاخرين فقبل المحو والاثبات بقوله تركيبه
في الازل اشار بذلك الى ام الكتاب لانه الذي في الازل واما اللوح المحفوظ فجاز
يمحو الله منه ما يشاء ويثبت وكذلك الكتاب الاحر الذي اشار اليه ابن عباس وقال
والد المصنف من آمن ثم ختم له بالكفر والعياذ بالله لم ينفعه ما مضى بالاجماع
لكن هل نقول ان ذلك الايمان الذي تقدم منه لم يكن ايمانا او انه حبط بعد
ان كان ايمانا والاول قول الاشعري والاقرب الثاني لقوله تعالى ان
الذين امنوا ثم كفروا لكن مع هذا قد ينزل لعدم النفع به منزله المعدوم فيصح
نفيه مجازا على ان الاول قريب ايضا وحديث ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة فيما
يبدو للناس قد شهد له والناس للعموم فدخل فيه العامل وغيره والله اعلم
بالعبد منه بنفسه وقد يكون الشخص معتقدا اعتقادا جازما عنده وتلبس عليه نفسه
والله سبحانه وتعالى يطلع على ان ذلك الاعتقاد غير جازم او جازم غير
مطابق وجازم مطابق ولكن قارنه ما يفسده فنسال الله العافية فالخواطر
القلبية كامواج البحر لا يعلم دقائقها الا الله والنفس لا يعلم منها الا القليل
ص وابو بكر ما زال يعين ارضي منه س هذه عبارة الشيخ الاشعري وهي واضحة
لما سبق من عدم التبدل في السعادة والشقاوة وظن بعض الحنفية ان الاشعري
يقول انه كان مومنا قبل البعث وليس كذلك ومعنى قوله لم يزل يعين الرضا
انه حالة غير مغضوب فيها عليه لعلم الله سبحانه وتعالى انه سيومن ويصير
من خلاصة الابرار وهذا كما انه اذا لبس عبدك بعصيانك وانت تعلم انه
سيعود الى طاعتك ويصير من احبائك فانه في حال بعده عنك يعين الرضى
منك ولا تسقم عليه فعله لعلمك بما يول اليه حاله وهذه العبارة المحفوظة
عن الاشعري في حق الصديق رضي الله عنه لم تحفظ عنه في حق غيره وكان الشيخ
السنوسي رحمه الله يقول انه لم يثبت عنده حاله كفر بالله وكان يقول لعل حاله قبل
البعث كحال زيد بن عمرو بن نفيل واقرانه وبهذا يعلم السر في تخصيص الصديق بالذكر

عن غير من الصحابة وجاء عن سفيان الثوري رضي الله عنه انه قال ما احب الله عبدا
فابغضه وما ابغضه فاحبه وان الرجل ليعبد الاوثان وهو عند الله سعيد قال
المحب الطبري في احكامه لشيرا الى ما ختم له بالسعادة وان شقاوته عند الله حال
عبادته غير نعوذ بالله من الحذلان فكم بابليس غيره فانه كان من الملائكة بالمكانة
الرفيعة في الظاهر قبل خلق ادم ثم بدا له ما لم يكن لحسب ولا يامن مكر الله الا القوم
الخاسرون نسال الله حسن الخاتمة ص والرضى والمحبة غير المشيئة والارادة
فلا يرضى لعباده الكفر ولو شاء ربك ما فعلوه س اختلف اصحابنا في ان الرضى والمحبة
هل هي الارادة فذهب الجمهور كما قاله المصنف واحتجوا بان الله تعالى يريد
الكائنات ومن جملتها الكفر والفساد فيكون مريدا له فلو كانت الارادة هي
المحبة والرضى لكان الباري سبحانه وتعالى محبا للفساد وراضيا الكفر وهو
محال لقوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله ولا يرضى لعباده الكفر واجاب
الاولون بانه لا يرضى الكفر دينا وشرعا بل يعاقب عليه او يحمل العباد على
الموقن للايمان ولهذا شرفهم بالاضافة الى نفسه كقوله عينا يشرب بها عباد
الله وهو مخصوص بالطائعين وانما غايروا بينهما لاجل ان المعتزلة احتجوا
بالايات على ان الامر والارادة سيان وعندنا متغايران قالوا لزم بعض اصحابنا
في الجواب انه يريد الكفر ولا يرضاه ولا يحبه ففرقوا بين الرضى والمحبة والارادة
لذلك وقال الشيخ ابو اسحق في كتاب الحدود الارادة والمشيئة والرضى
والمحبة بمعنى واحد واذا قلنا انه راض ام محب او راحم فمعناه يريد انعام
عليهم وادخالهم الجنة وهكذا الكراهة والغضب يرجع الى ارادة الانتقام
وانما نصفه بذلك اتباعا لقوله تعالى يريد الله ليبين لكم فعال لما يريد لو شاء
الله ما فعلوه رضي الله عنهم ورضوا عنه يحبهم ويحبونه ولكن كره الله انبعاثهم
غضب الله عليهم وقيل الرضى والمحبة معنى زايد على الارادة فكل راض مريد ولا
ينعكس وعلى هذا فالمعاصي بارادته لا برضاه ومحبته ويكون الرضى والمحبة
من صفات الفعل لا من صفات الذات ويكون معنى المحبة من الله لعبده احسان
مخصوص من جملة النعم ص هو الرزاق ش الرزاق في الحقيقة من خلق الرزق

وهو الله تعالى كما قال ان الله هو الرزاق ص والرزق ما ينتفع به ولو حراما
اس اي خلافا للمعتزله فانهم قالوا لا يكون الرزق الا حلالا ومنعوا كون الحرام
رزقا للعبد من الله تعالى بناء على اصلهم الفاسد في التقبيح العقلي وفسروا
الرزق بما يملكه المرزوق فيلزمهم ان لم ياكل في عمره الا الحرام قدمات ولم
يرزقه الله وقد قال تعالى وما من دابه في الارض الا على الله رزقها ويلزمهم ان الدواب
لا ترزق لانها لا تملك فهذا افسر اصحابنا الرزق بما ينتفع به سواء كان ملكا له ام
لا مباحا او حراما فان العرف شايع بان ما انتفع به الحيوان فهو رزقه وما
لم ينتفع به ليس رزقه وان كان ملكا له بل رزق من استقل اليه وانتفع به فثبت
ان اسم الرزق دايرمع النفع به وجودا وعدما فوجب ان يكون هذا مدلوله ه
سرهان الاول وقع في بعض المجالس على لسان المعتزله الرزق ما مور به لا نفاق
ما
حواشي
الملك الاول والثاني والخفي والجوز والجوز هكذا بخط المؤلف
ما مور به لا ما نهي عنه ولا شيء لا ما مور به بخلاف الرزق ليس كذلك
والجواب ان الاجماع قد انعقد على ان الرزق

منه وما شيء من المامور به بحرام بيتج ان الرزق ليس بحرام والمقدمه الاولي
دليلها قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم والاينه دليلها الاجماع وحل هذه
النكته ان الاولي فاسده من وجهه عدم المسور بكل فلم يصح الانتاج الثاني
الرزق في الاطلاق لسان الشرع اعم من ذلك وبهذا اطلق على العلوم والمواهب
رزق قال القرطبي وفي لسنه المحدثين السماع رزق يعنون به سماع الحديث
قال وهو صحيح قلت ويدخل ذلك في عبارة الاصحاب فكل ما صح الانتفاع
به فهو رزق وهو مراتب اعلاها ما ذكرنا وجعل القرطبي اعلاها ما تغذى به
ولهذا اقتصر ابو منصور في عقيدته عليه فقال الرزق ما وقع الانتفاع به والاشكل
ان فضل الرزق يطلق ويراد به ما اباحه الله للعبد او ملكه اياه كقوله
تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقوله عليه الصلاة والسلام خطل رزقي تحت ظل رمحي
ويطلق ويراد به ما يتغذى به لقوله تعالى وما من دابه في الارض الا على الله
رزقها والاول هو الحلال والثاني قد يكون حراما وقال الامام في الرساله
النظاميه الرزق سقسمان حلال وحرام والحرام لا يتصف بشيء منهما كرزق
البايع فاثبت وارتشه ه ص بيده الهدايه والاضلال س اهل الحق ولهو غريب ص
على انه تعالى بيده الهدايه والاضلال كما قال تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء

وهي من فروع خلق الافعال والمعتزلة على منعهم تنا على ان العبد خالق وان
الهدايه لا تصح ان تنسب الى الحق الا بمعنى انه اعان عليها بخلق القدرة وان
الله لا يضل احدا وانه لو اضله لظلمه وانما الضال اضل نفسه والكتاب
والسنه مشحونان بالرد عليهم وقد قال تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن
الله يهدي من يشا فسلبها عنه واثبتها للباري وقال تعالى واضله الله على
علم وقال وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة وقال صم بكم عمي فقال
الايه سد عليهم ابواب الهدى فان الهدى يدخل الى العبد من جملة ابواب بما
يسمعه باذنه ويراه بعينه ويعقله بقلبه وقال تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه
عن ذكرنا والمعتزلة يتاولون ذلك على انه يهدي ويضل بفعل الالطاف
او منعها ثم اذا قيل لهم منع الالطاف اما ان توجب الضلال فيلزمكم المحذور
كما لو كان هو الخالق له او لا توجبه فلا يؤثر قالوا منع اللطف واسطة بين ما
ذكرتم وهو انه مرجح للضلال غير موجب له وانما الموجب له اختيار العبد
ولعله حينئذ يقال لهم الموجب له فعل المكلف وحده او مع منع اللطف الاول
باطل لانه انما فعل شيا يرجح وقوعه فاستحال استقلاله به بعد ذلك فتعين
الثاني وهو ان الموجب فعل العبد مع منع اللطف فيلزمكم ايقاع المقدورين
قادرين وان لم ينتسب الى الله عز وجل من الجور الذي يفرون منه بقدر تاثيره في
الفعل بمنع اللطف او يقال لهم العبد هو الموجب الكامل للفعل او يشاركه
فيه منع اللطف ويعود ما ذكرنا وهذا التحقيق مع المعتزلة في البحث وضيق خناقهم
ومن غريب ما وقع في الايه الاخيرة ان الزمخشري لما راها قاصمة لاصله قال قد
قطع الله وهم المعتزله بقوله واتبع يعني لما عطف الواو ولم يعطف بالفا وهو
يعني بالتعب اهل السنه وهو في هذا متابع لابن جني فانه ذكره في كتابه المحتسب
وقال باب المطاوعه لا يكون الا بالفا نحو كسرته فانكسر قال ومن هذا
يتبين في قوله تعالى اغفلنا ان المراد صادفنا قلبه خاليا كما يقال أبخلته واجبنته
وليس المعنى جعلناه غافلا والا لقيل فاتبع هواه بالفا ونحن نقول قد قطع
الله وهم المعتزلة فقطع من اعقبنا قلبه عن ذكرنا وبما تلوناه من الاي والمعنى

تطع سنيا حلفنا الاعمال لمن اتبع هواه بالاعمال فالاضلال من الله تعالى واتباع
الهوى من العبد ونقول لان جبي والزمخشري ليس اتباع الهوى مطاوعا
لاعفلنا بل المطاوع لاعفلنا عمل وان فعل المطاوعه اوجب عطفه بالفا
بدليل قوله فاستجبنا له فنجيناه وفي موضع اخر فاستجبنا له ونجيناه
ص خلق الضلاله والاهتداء كما انه سبحانه بيده الهدايه والاضلال
فهو الخالق لهما وهما من فعله وخلقه وانما نسبان اليه من هذه الجهه وقد
قال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا قال البيهقي وهذه الايه كالهي حجه في الهدايه
والاضلال نفي حجه في خلق الهدايه والضلال لانه قال يشرح ويجعل
وذلك يوجب الفعل والخلق والهدايه عندنا حقيقه في الاهتدا وهو الايمان
فكل ما صار المكلف به مومنا فهو الهدايه وما لا يصير مومنا ليس بهدايه كما قال
تعالى من يهد الله فهو المهتدي وقد يكون الهدايه بمعنى الدعوه كقوله وانك
لتهدي الى صراط مستقيم وهذه لا تصير مهتديا بدليل قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت وكذا قوله واما ثمود فهديناهم وعند المعتزله ان الهدايه حقيقه
في هذا الباني وان الله هدى الكافر بان نصب له ما يصير به مهتديا كما تقول
هديت زيدا الطريق اذا جعلت الاهتداء له بارشادك وان لم يكن خالقا
فكذلك الله تعالى يهدي الكافر لكنه ما اهتدي واضل عنه وتعلقوا
بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويدل على
انه ليس حقيقه في هذا الباني نفيه في قوله تعالى ليس عليك هداهم ان
هداهم كان واجبا عليه وانما الذي اوجب عليه خلق الايمان في قلوبهم
ورد عليهم اصحابنا بان الهدى ضربان هدى دعاء وبيان وهدى ارشاد
وعرفان فالذي حصل لثمود الاول لا الباني والا لاستحال تخلف اثره عن
موثره ومخالفه مخبره لخبره وقد قال تعالى من يهد الله فهو المهتدي وقال
والذين هدى الله فهداهم اقتده وقال فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام فدل على ان الهدى الذي هو الارشاد خاص بالمومنين وعلى هذا قوله

تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء فخص الهدايه وعم الدعوه فدل
على ان الهدي بفضله والضلال بقدره كل ذلك مستند الى سابق علمه وهذا
من العوائص للمعتزله وقولهم انه لم يضلهم الا بعد ان اضلوا انفسهم مردود
فان اضلالهم انفسهم مكتسب لهم فهو مخلوق لله على ما عرف ولانه اذا
قيل اضله اليه والتبادر الى الفهم علامه الحقيقه وذكر الامدي ان
الخلاف في هذه المسله لغوي لا معنوي ص والتوفيق خلق القدره والداعيه
الى الطاعه وقال امام الحرمين خلق الطاعه س اختلف ايمنا في معنى التوفيق
فقال الاشعري واكثر الاصحاب خلق القدره على الطاعه اي تهيئته لموافقه
امر الله وقال امام الحرمين خلق الطاعه فان بها يصير موافقا للامر وانما
صار الى ذلك لانه راى ان القدره الحادثه لا تؤثر في متعلقها فلم يكن لها اثر في
حصول الوفاق والامتثال قال الامدي والاول اوفق للوضع اللغوي
اذ الموافقه انما هي بالطاعه وبخلق القدره الحادثه يكون التهيؤ للموافقه
ضروره حصول الموافقه عنده وعدم حصولها عند عدمه وان لم يكن القدره
الحادثه موثره في الايجاد وانما خالف الامام لعدم تاثير القدره الحادثه في
الطاعه لكنه ابعد عن الوضع اللغوي من حيث ان الطاعه بها الموافقه لا
التهيؤ للموافقه والبحث لفظي ص واخذ ان ضده ش اي فبحي الخلاف في
انه خلق القدره على المعصيه او خلق المعصيه والاول اوفق للعرف اللغوي
فانه لغه المنع من درك الراشد وخلق القدره على الكفر اذا قارنت
الكفر ما يمنع من درك الراشد فكان ذلك خذلانا ص واللطف ما يقع
عنده صلاح العبد اخ س اللطف في عرف المكلمين كما قاله الامدي ما يقع
صلاح المكلف عنده بالطاعه والايمان دون فساده بالكفر والعصيان
واختلفوا في ما وراء ذلك فقالت المعتزله انه لا يتخصص بشيء دون شيء بل
كل ما علم الله ان صلاح العبد فيه فهو لطف به ثم قد يكون ذلك بفعل الله كخلق
القدره للعبد وقد يكون من فعل المكلف نفسه كنظره لما يجب عليه وتوصله
اليه لتحصيله واليه ميل القاضي ابي بكر بل ذهب الاشعري واكثر اصحابنا الى

في العرف فلان هداه لرشده وغير الغير خلق الهدى والارشاد في ذلك اذا قبل منه

بلغ

انه

انه مخصوص بشئ وهو خلق القدره على فعل الصلاح من الايمان والطاعه قال
والبحث فيه لفظي ص والختم والطبع والاكنه خلق الضلاله في القلب س
لما سبق في الهدايه وخلاف المعتزله ايضا والزموا ان يكون تعالى قد
هدى من اضله لانه دعاه وبين له فقرر الجبائي وابنه ان الله سمه على القلب
ليعلم الله تعالى بها الملايكه حال الكافر فيذمونهم ويلعنونهم فيكون ذلك
سببا للكفر وقال الكعبي على معنى اللطف عن الكفار فانه علم عدم ايمانهم
وهذا لا اخرجهم عن ما التزموه من اجتماع الهدى والضلال على واحد وهو
باطل ايضا قلنا ان خلق الضلال في القلوب مانع من الايمان بمعنى
انه يتعذر الجمع بينهما والختم والطبع والاكنه في اللغه موانع على الحقيقه
فلا وجه للعدول عنها وقد قتل لطاوس عن رجل من القدريه انه فقيه فقال
ليس افقه منه لانه قال رب بما اغويتني والقدريه تقول لا يغوي الله
احدا وقد روى اصحاب السنن عن ابي هريره قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان المومن اذا اذنب ذنبا كانت نكته سوداء في قلبه فاذا تاب
ونزع واستغفر صقل قلبه وان زاد زادت حتى تعلو قلبه فذلك الران
الذي قال الله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون قال الترمذي حسن
صحيح وقال محمد بن جرير الطبري اخبرني الله عليه وسلم ان الذنوب اذا
تابعت على القلوب اغلقتها واذا اغلقتها اتاها حينئذ الختم من قبل الله والطبع
فلا يكون للايمان اليها مسلك ولا للكفر منها مخلص فذلك هو الختم والطبع على ما
يدركنا الا بصار وليس الاوعيه والظروف التي لا توصل الى ما فيها الا بفض ذلك
عنها ثم حلها فكذلك لا يصل الايمان الى القلب الا بعد فضه الختم ص والكنايات
مجعوله وتالتها ان كانت مركبه س احد المصنف هذا الصحايف فانه
حكى مذاهب احدها انها مجعوله وعزاه للمحققين والثاني المنع ونسبه
للفلاسفه والمعتزله والثالث التفصيل بين المركبه وغيرها فالمركبه
مجعوله دون البسيطه وقد اعمض على كثير من الناس حقيقه هذه المسئله
والمراد منها وقد يسر الله حلها فاقول معنى هذه المسئله ان المعدومات

انه

المكنه قبل دخولها الوجود هل تاثير الفاعل في جعلها ذوات او في جعل
تلك الذوات موجوده واصل لهذا الخلاف يرجع لمسئلين احداهما الخلاف
في المعدوم هل هو شيء فان المعتزله لما قالوا ان ماهيه المعدوم ثابته في العدم
ولا تاثير للصانع فيه اذا اوجد الاني اعطاصفه الوجود لتلك الماهيات
قالوا ان الماهيات غير مجعوله بل المجعول جعلها موجوده وقالوا لو كانت
متجدده لكان تجددها باحداث محدث لكن وقوعها بالفاعل محال وبيانه انها
تحقق لسبب غني يلزم من فرض عدم ذلك لغير عدم ذلك الاثر فلو كان
الجوهر جوهرًا والسواد سوادا لاجل سبب منفصل لزم عند عدم ذلك السبب
المنفصل ان يخرج الجوهر عن كونه جوهرا والسواد عن كونه سوادًا وذلك محال
فامتنع اسناد تقرر الماهيه الى جعل جاعل وايجاد موجد ومذهب اصحابنا
ان المعدوم ليس بشيء ولا ذات ولا ثابت فلهذا صاروا الى ان الماهيات مجعوله
بجعل الله وقالوا ان القادر كما لجعل الماهيه موجوده فهو جعل الماهيه
ماهيةً والحجة التي استندليها المعتزله في امتناع وقوع الماهيه موجوده
بالفاعل ذلك هي بعينها لمنتفي امتناع وقوع الوجود بالفاعل فانه لو وقع
الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ان يخرج الوجود عن
كونه موجودًا وهو محال ولاجل ما بيناه من الماخذ استشكل بعضهم مذهب ابن
سينا فانه وافق المعتزلة على انها غير مجعوله مع تصريحه بان العدم ليس بشيء فقال
وهذا مشكل لان الماهيه اذا لم تكن ثابته حال العدم استحال ان تكون غير مجعوله
لانها حينئذ اذا صادت ثابته مع الوجود في الخارج ان لم تفتقر الى موثر لزم ترجح
احد طرفي الممكن على الاخر بلا مرجح وان افتقرت الى موثر صارت مجعوله والفرض
خلافه ولا تخلص عن هذا الا بان يدعي ان المراد من كون الماهيه غير مجعوله ان
جاعل الماهيه لعينه لجاعل لها موجوده ووجه المذهب الثالث المنفصلين
البسيط كالجوهر والمركب كالسواد الملتبس من اللونيه ومن ما يعينه البصر فالاول
غير مجعول نظرا الى نفي حقيقته لان الجوهر جوهر وجدا لغيرلم لا والثاني
مجعول لانه لا يكون سوادًا بالاعتبار الاعم لذاته بل لمقومات اذا قطع

النظر عن متعلقاته لا يكون السواد سوادًا ولا شك ان الجزء الذي لا يتجزأ فالمركبات
اذا جعوله الثالثة ان الماهيات هل هي متقررة بدواتها ام لا فالجمهور
قالوا انها ليست متقررة بدواتها فيلزم ان يكون تقررها بغيرها والمعتزلة
قالوا انها متقررة بذواتها فامتنع تاثير الفاعل في ذلك فاشدد بهذا يديك فلا
تجد احدًا اوضحه هكذا وطهره على المصنف منا قضه فانه ذكر هذه المسئله
في ما جب اعتقاده وذكر مسئله المعدوم ليس بشيء فما لا نصر حمله والصواب
الاول وهذا اشار الامام الرازي الى ان القول بانها غير مجعوله يلزم منه
انكار الصانع فقال في مسئله اثبات الصانع زعم جمهور المعتزله والفلاسفه
ان تاثير المؤثر يكون في وجود الاثر لا في ماهيته وهو باطل لان الوجود لا
ماهيه له فلو امتنع ان يكون للقادر تاثير في الماهيه امتنع ان يكون له تاثير في
الوجود ص ارسل الرب تعالى رسله بالمعجزات الباهرات س ما جب اعتقاده
بعثه الانبيا عليهم السلام لما علم بالتواتر من وقوع المعجزات الظاهره والايات
الباهره من الانبيا عليهم السلام ولو لم يرسل الرسل لم تقم حجته على خلقه كما قال تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وتحقيق هذا ان حجه الله تعالى على ضربين
حسيه مستقل بعلمها وظاهره شارك في العلم بها خلقه فالاول قايمه على الخلق
بدون الرسل لانه سبحانه حكم عدل والثانيه لا تقوم بدون الرسل وهي
اقوى الحجتين واظهرهما لقطع عذر الكافرين ثم يترتب على هذا ان العقل لا حكم
له اذ لو كان له حكم لما توقف قيام حجه الله على البعث والمنكرون للنبوه طوا
من الفلاسفه وغيرهم لانكارهم جميع ما يتوقف عليه البعثه لكون الاله
مختارا عالما بالجزيات ونزول الملك والوحي واخبار ما تقوله الانبيا من الحشر
والجنه والعقاب ومنهم البراهمه محتجين بان ما جا به النبي ان كان حسنا فلا
حاجه الى النبي وان كان قبيحا فلا يقبله سواء جا به النبي ام لا والجواب انه قد
يوجد في الحوادث ما لا يحكم العقل فيه والنبي محتاج الى دفع النزاع وهذا انما
ذكرناه نزلا مع عقولهم والا فهم اهون على الله من ان يكلمهم ص وخص
محمدًا صلى الله عليه وسلم بانه خاتم النبيين س لقوله تعالى وخاتم النبيين وفي

وتحقيق ان

النظر

الصحيحين قوله صلى الله عليه وسلم لا نبي بعدي والاجماع على ذلك ولم يخالف
فيه الا فرقة من الفلاسفة زعمت ان النبوة مكتسبة وفي هذا القول من الشناعة
والخروج من الملة ما يكفر قائله وفي ذم الكلام للهروي انكروا على ابن
حبان قوله النبوة العلم والعمل وحكموا عليه بالزندقة والجحود وكتب
فيه الى الخليفة فاخرج الى سمرقند واما ما رواه ابن جرير الطبري في تهذيب
الآثار عن انه نبي بعدي ان شاء الله فهذه الزيادة موضوعة قال الحاكم في
الاكليل وضعها محمد بن سعيد المصلوب ولو صحت فهي محمولة على عيسى صلى الله عليه
وسلم وتابعه ابن عبد البر في التمهيد على الرؤيا لانه لم يلحق بعده من اجزاء النبوة
الا ما يقع في المنام المبعوث الى الخلق اجمعين س لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة
للناس وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاحمر والاسود والمكلف من الخلق
ثلاثة الجن والانس والملائكة فاما بعثته للجن فلانهم وفدوه وسمعوا منه
القرآن واخذوا عنه الشرائع وقال لكم كل عظم ومالم يذكر اسم الله عليه ونهى عن
الاستنجاء بالعظم لذلك وذكر الامام فخر الدين في تفسير سورة البقرة الاجماع على
شمول رسالته للجن واما دخول الملائكة في دعوته صلى الله عليه وسلم فذكر النهيي
في الباب الرابع من شعب الايمان ما ان فقها مصرهم فاضل درس عندهم وقال لهم
الملائكة ما دخلت في دعوته فقاموا عليه وذكر فخر الدين في تفسير سورة الفرقان
الدخول محتجا بقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا والملائكة داخلون في هذا
العموم ص المفضل على جميع العالمين س لقوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد
ادم ولا فخر ونقل الامام في تفسيره الاجماع عليه واستثنوه من الخلاف في التفضيل
بين الملك والبشر ص وبعده الانبياء س بعضهم من احدهما افضله نبينا صلى الله
عليه وسلم على سائر الانبياء واختج بعضهم على افضليته على الانبياء بقوله تعالى اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده فهو مأمور بالاقتداء بجميعهم وفعل ما فعلوا
ولا شك انه امتثل وانه اذا فعل مثل فعل الجماعة كان افضل منهم قال الطوفي
وحكي ان بهذه المسئلة وقع بين عز الدين عبد السلام وقال انه عليه الصلاة والسلام كان
افضل من كل واحد منهم لانه افضل من جميعهم فقال جماعة من علماء عصره على تكفيره

فقهه

كلام

قال الامام بعد ذلك بعضهم لكن بنينا انه صلى الله عليه وسلم لم يرسل الى الملائكة فوجب ان يكون رسولا الى الانس والانس جميعا ويبطل بهذا قوله فيما ذكر انه كان رسولا الى البعض دون البعض

انا سيد ولد ادم ولا فخر ونقل الامام في تفسيره الاجماع عليه واستثنوه من الخلاف في التفضيل بين الملك والبشر ص وبعده الانبياء س بعضهم من احدهما افضله نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر الانبياء واختج بعضهم على افضليته على الانبياء بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فهو مأمور بالاقتداء بجميعهم وفعل ما فعلوا ولا شك انه امتثل وانه اذا فعل مثل فعل الجماعة كان افضل منهم قال الطوفي وحكي ان بهذه المسئلة وقع بين عز الدين عبد السلام وقال انه عليه الصلاة والسلام كان افضل من كل واحد منهم لانه افضل من جميعهم فقال جماعة من علماء عصره على تكفيره

فعصمه الله منهم واما حدث النهي عن التفضيل بين الانبيا فقال البيهقي
في دلايل النبوه انما هي في مجادله اهل الكتاب في تفضيل نبينا عليه الصلاه
والسلام على اسلافهم لان المفاضله اذا وقعت بين اهل دينين مختلفين لم
يؤمن ان احدهما الى الازراء بالاخر فيكفر بذلك فاما تطلب ذلك ليعرف
الشي بما هو عليه فلا منع فيه قال وبهذا قول الخليمي وعنه الثاني ان
الانبيا افضل البشر بعده صلى الله عليه وسلم وهذا مما لا خلاف فيه وما
يعزى الى بعض الصوفيه من تفضيل الولي لعدا وله هو وعنه بان كل نبي
ولي قطعا وهو من حيث انه ولي افضل من حيث انه نبي لان ولايته وجهته
الى الخلق وفي هذا من النزاع والشناعه ما لا يخفى وقال والد المصنف في
بعض تعاليقه غلط من نسب للصوفيه في هذا الاعصار فزعم ان الولايه
اعلى لانها نسبه العبد الله وهذا جهل من قايله خفي عليه ان النسبه في النبي كما
وفي الرسول اكمل وانما يصح ما قال هذا الجاهل لو لم يكن في الرسول والنبي
بعد خصه الولايه كان اخر وههات قد عمي بصر هذا القايل عن ذلك فلو نظر
الى خصايص الانبيا والكمالات الحاصله لهم فوق الاولياء وخصايص الرسا
والكمالات الحاصله لهم فوق الانبيا لابصر الاولياء في الحضيض الاسفل وان
كانوا على خير والاخذ بحظ الكمال الذي للانبياء ثم الملايكه عليهم السلام
اما تفضيل الانبيا على الملايكه فهو عقيده الاشعري وجمهور اصحابه
وهو اخرا قوال ابي حنيفه فيما ذكره شمس الايمه لاجماع العصمه
مع التركيب المعرض للثواب التي تجب لصبر عليها والشهوات التي تجب الصبر عنها
ومن احسن الادله قوله تعالى بعد ذكر جماعه من الانبيا وكلا فضلنا على العالمين
والملايكه من العالمين فدل على انهم افضل منهم وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات اولئك هم خير البريه جزاوهم عند ربهم جنات عدن وارادني
ادم لان الملايكه لا يجازون بل هم خدم اهل الجنه وقال الشيخ عز الدين
خير البريه اي خير الخليقه والملايكه من جمله الخليقه لا يقال الملايكه
من الذين امنوا وعملوا الصالحات لان اللفظ مخصوص في عرف الشرع بمن امن

فصله

من البشر فلا يمدح فيه الملائكة بعرف الاستعمال انتهى وما ذكرناه احسن
وان لهم قامت الحجه على خلقه خلاف الملائكة حتى قال تعالى ولو جعلناه
ملكا لجعلناه رجلا ولان ادم ابا البشر سجد له الملائكة والمسجود له افضل من
الساجد ثم في الانبياء من هو افضل من ادم ولان الناس في الموقف انما يستشفعون
بالانبياء لا بالملائكة وذهب المعتزله الى تفضيل الملائكة واختاره القاضي
ابو بكر والاستاذ ابو اسحق وحافظ ابو عبد الله الحاكم والحليمي والامام
الرازي في المعالم وابو سامه المقدسي من المتاخرين وقال البيهقي في شعب
الايمان وقد روي احاديث المفاضله من الملك والبشر قال ولكل دليل
وجهة ثم قال والامر فيه سهل وليس فيه من الغايه الا معرفه الشي
على ما هو به واستفدنا منه انه لا يجب ذلك في اعتقده خلاف ما تضمنه
صنيع المصنف وان في المسله قولا ثالثا بالوقف واليه صار الكاتبي في تعليقه
وحكى صاحب التعريف قولا رابعا ان مذهبهم السكوت عن التفاضل بينهم
وقالوا الفضل لمن فضله الله ليس ذلك بالجوهر ولا بالعمل ولم يروا احد الامرين
اوجب من الاخر بخبر ولا عمل وليست المسله مما كلفنا الله تعالى بمعرفه الحكم
فيها فلنفوض الى الله تعالى ونعتقد ان الفضل لمن فضله الله ونقل بعضهم
قولا خامسا ان خواص البشر افضل من خواص الملائكة وعوام الملائكة
افضل من عوام البشر وعزاه للمحققين والظاهر انه تلفيق مناط الخلاف والبه
يشير كلام المصنف فانه جعل المسله من الانبياء والملائكة لا بين البشر والملائكة وقال
الامام ابو المظفر الاسفرايني في كتاب التوحيد اتفقوا على ان العصاه من المومنين
دون الانبياء والملائكة فاما المطيعون فاختلفوا في المفاضله بينهم وبين
الملائكة على قولين وقال ابن برهان في مختصره الاصول بعد ذكر القولين وقال
الاكثرون منا المومن الطايع افضل من الملائكة وقيد الامام في الاربعين الملائكة
بالسماويه وقال ابن المنير مذهب اهل السنه ان الرسول افضل من الملك
باعتبار الرساله لا باعتبار عموم الاوصاف البشريه ولوكانت البشريه
بمجردها افضل من الملائكة لكان كل بشر افضل من الملك معاذ الله وقال الشيخ

عز الصوفيه

عن الدين في القواعد ان فاصل بينها معضل من وجه تفاوت الاجساد التي
هي مساكن الارواح فلاشك ان اجساد الملائكة افضل فان اجسادهم من نور واجساد
البشر من لحم ودم وان فاضل بين ارواح البشر وارواح الملائكة مع قطع النظر
عن الاجساد فارواح الانبيا افضل وقال في موضع اخر واما ارواحهم وان
كانت اعرف بالله واكمل احوالا من احوال البشر فهم افضل من البشر وان استوت
الارواح في ذلك فقد فضلوا على البشر بالاجساد وفضل البشر الملائكة من نعيم
الجنان والنظر الى الديان قال ولاشك ان للبشر طاعات لم تثبت مثلا للملائكة
كالجهاد والغزو ومخالفة الهوى والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والصبر على
البلايا والمحن والرزايا وقد ثبت انهم يزورون ربهم ويبشرهم بالجلال رضوانه
عليهم ولم يثبت مثل هذا للملائكة وقال في موضع اخر لا يفضل الملائكة الا مجانبي
التفضيل على حالات توهم ولاشك ان العلم من اعمال الاعرف خير من الكثير من
اعمال الغارف ثم قال وليس لاحد ان يفضل احدا على احد ولا ان يسوي
احدا باحد حتى يقف على اوصاف التفضيل والتساوي وذكر فخر الدين ان الخلاف
في الافضل يعني انها اكثر ثوابا على الطاعات وورد بذلك احتجاج الفلاسفة
على افضلية الملائكة بانها نورانية علوية والجسمانية ظلمانية سفلية وقال بذا
لم يلاق محل النزاع ولهذا زول الاشكال في المسئلة ص والمعجزة امر خارق
للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة والتحدي الدعوى ش لما قدم
الاستدلال بالمعجزات احتاج الى تعريفها وان ظهورها طريق الى معرفة صدق
النبي وسميت بذلك لما فيها من تعجيز الذين معهم التحدي عن المقابلة بمثلها
قال الامام في الرسالة النظامية وتسميتها بذلك يجوز فان المعجز على
الحقيقة خالق المعجز ولكن سميت بذلك لاشتمالها ان من ليس بيده تعجز عن
الاتيان بما يظهر الله النبي فقوله امر جنس يشمل الخارق وغيره وانما عرفه بشموله
القول والفعل وان المعجز قد يكون اتحاديا واعداميا كما لو تحدى بان يعدم
جبلا فيعدم وكمنع احراق النار ولهذا قال بعضهم فعل او ما يقوم مقامه
لان العدم ليس بفعل وقوله خارق للعادة فصل لانه نزل من الله

منزله التصديق بالقول وما لا يكون خارقا للعادة كطلوع الشمس كل يوم
فلا يكون دالا على الصدق والا لادعى كل كاذب انه نبي والتبس علينا النبي
والمتنبي وعلم من اطلاقه انه لا يشترط في الخارق ان يكون معينا ونقل الامدي
فيه الاتفاق وقوله مقرون بالتحدي اي دعوى النبوة اي يشترط ان
لا يتقدم المعجز على دعواه ولا يتاخر ونقل الامدي فيه الاتفاق فخرج
الكرامات لانها لا تكون مع التحدي وخرج الارهاص وهو لعلامة الدالة
على بعثة النبي قبل بعثته كالنور الذي ظهر من جبين عبد الله ابي النبي صلى الله عليه
وسلم وقوله مع عدم المعارضة اي يشترط العجز عن الاتيان بمثلها من الخلق
فخرج السحر والشعبذة قال الامام ووجه اشتراط كون المبعوث اليه متعذرا
عليه المعارضة انه لو لم يكن كذلك لكان مساويا لمن ليس بنبي في ذلك وخرج المعجز
عن كونه نازلا منزلة قول الله تعالى التصديق قال وهل يشترط ان يكون المعارض
مثلا لما اتى به الرسول بنظر فان كان تحديه بخارق معين وان احدا لا
يقدر على الاتيان بالخارق فاكثر اصحابنا اشترطوا المماثلة والذي اختاره
القاضي انها غير مشروطة قال الامدي وهو الحق لتبين المخالفة فيما ادعاه
وهذا التعريف يرد عليه ما تقدم على تعريف المصنف ويرد عليه ايضا الخارق الكذب كما لو
انطق حمارا او احيى ميتا فاخبر انه كاذب فاحتبسوه فلو قال صدقا للمتحدي
لخرج هذا فانه لا يدل على صدقه على الصحيح كما قاله الشيخ ابو اسحق الاسفراييني
وجزم به امام الحرمين في الرسالة النظامية ولعله انما لم يذكره لانه لخفائه
قول من قال ان ذلك لا يقدح لانه خارق ظهر على وفق دعواه ولذلك الكذب
من الامور المشكلة والحق كما قاله صاحب التحقيق انه قادح ان خلق
المعجز لتصديق النبي وهذا ما فيه وجعل الابياري في شرح البرهان
للخارق الكذب صورتين احداهما ان يدعي ان آيته ان ينطق فسطق بكذبه
والثانية ان يتحدى باحياء ميت فيحيي ويكذبه فاما الاولى فمتفق على انها لا تكون
معجزة لانه بمثابة ما لو قال الذي انه رسول الله صدقه ان كلم الملك
رعيته على خلاف عادته ثم تستدعي ذلك من الملك فيقول هو كاذب فيما

قال

قال فلا يشك الحاضرون في كونه لو لم يصدقه بنطقه وارکان خارقا لعادته واما
الثانيه فلا نظر اذ يمكن ان يخلق المدعي بان الخارق قد وجد ولما حي هذا
صار من جمله المعاندين والمحال انه لا يكون مصدقا في ذلك انتهى وزاد بعضهم
قيدا اخر وهو زمن التكليف لان ما وقع في اثنيه من الخوارق ليس بمعجز لان الاخره
ليست دار تكليف قال ابو الاشاد ابو اسحق وقال الاستاذ في باب الحدود والمعجز
كل امر دل على صدق مدعي النبوه وفعل كل امر خارق للعاده يظهر على وفق
مدعي النبوه زمان التكليف مقترنا بالتحدي في دعوي النبوه على جهه الابتداء
متضمنا لتصديقه ولهذا قلنا ان المعجز ما يظهر ظهوره على ايدي الكذابين لان
المعجز ما دل على الصدق فيستحيل وجوده على يد الكذاب فيخرج بقولنا يظهر
على مدعي النبوه ما يظهر من جنس المعجزات لاحد على يد مدعي النبوه فليس بمعجز
كالكرامات وخرج بزمن التكليف خرق العاده في القيامه قال ومعني ان يتحدي
هو ان يقول لا يقدر على ذلك احد وان كان في قدره احد ما يظهر على يدي
فهاتوا الاتري الي قوله تعالي قل فاتوا بسوره مثله قل فاتوا بعشر سور مثله
مفتريات قل لئن اجتمعت الانس والجن علي ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون
بمثله وقوله على جهه الابتدا خرج من مضي في وقتنا هذا الي بلد بعيد عن الاسلام
وقرا عليهم وتحداهم به وادعي النبوه فلا يدل على صدقه مع وجود الشرايط كلها
لانه ما اتي به على وجه الابتدا وقوله متضمنا لصدقه خرج ما لو قال اني
صدقت في ان هذه الاستطاعه تعلم فعلمت عنها فقالت انه كاذب فلا يدل على
صدقه على الصحيح وقول المصنف والتحدي الدعوي اي دعوه النبوه كما
ماسبق عن الشيخ ابي اسحق في تفسير التحدي وقيل التحدي لغه المماراه
والمنازعه وحصل من كلامه ان من شروط المعجز ان يكون خارقا للعاده
والعجز عن الاتيان بمثلها من الخلق واقترانه بدعوي الرسول وان لا يتقدم
على دعواه ولا يتاخر ويعلم مما سبق ما يزيد على ذلك وزاد بعضهم كونه مطابقا
لدعواه وان يجدها وقتا قريبا سمع كما قال في الوقت الذي حد ص والاتيان
تصديق القلب ولا عبره بالنطق بالشهادتين من الكافر وهل النطق

القران م

شرط او شطر فيه تردد ش الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع قال الاشعري
التصديق بكل ما علم بالضرورة مجيء الرسول به من مكرر الاخبار بات لا يكفر احد عا
وتابعه اكثر المتكلمين كالقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق وعلم من هذا ان الايمان
الشرعي من قبيل العلوم والمخالف فيه المعتزلة فانهم جعلوه من قبيل الاعمال
حيث فسروه بالعبادات قال الاشاعرة ولا يكفي مجرد التصديق بالقلب مع القدرة
على الاقرار باللسان ولا ينفي الكفر الا بها لان القول مامور به كالعقد قال
تعالى قولوا امنا بالله الاية وقال عليه الصلاة والسلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فلا بد من العقد والقول جميعا وعلى هذا فاللفظ
شرط لا ركن فمن صدق بقلبه ولم يتلفظ بالشهادتين ان عجز عن اللفظ لخرس او اخترام
منيه قبل التمكن منه فهو من الناجين وان قدر عليه بان عرض عليه اللفظ وابى
لم ينفعه التصديق القلبي بالاتفاق كابي طالب وان لم يعرض عليه ولم يسئل له
التلفظ ومات مصدقا بقلبه فالجمهور على ان مجرد التصديق لا ينجيه والحاله
هذه ومال الغزالي الى انه ينجيه وقال كيف يعذب من قلبه مملوء بالايمان وهو
المقصود الاصلي غير انه لخفائه نيط الحكم بالاقرار الظاهر وعلى هذا فهو مؤمن
عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا وهذا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار
دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله وهذا ظاهر كلام شيخه
في الارشاد ايضا ومن حجته ان حقيقة الايمان التصديق وانه عمل القلب
ومنهم من فصل فقال من صدق بقلبه ثم اخترم قبل اتساع وقته للتلفظ بالشهادتين
فهو محكوم بايمانه واما من صدق بقلبه وطالت مهلته ولم يتلفظ فلا لتفريطه وينبغي
تنزيل كلام الامام والغزالي على هذا ويشهد له عبارته في الاقتصاد حيث
قال من عرف الله بالدليل ومات عقب معرفته حكم له بالايمان انتهى وذهب
اكثر السلف الى ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل
بالاركان ونقل عن الشافعي وابي حنيفة وعلى هذا فاللفظ ركن
له وماهية الايمان مركبة من الثلاثة وآل هذا اشار المصنف بقوله شرط
او شطر فعلى قول المتكلمين شرط وعلى قول السلف شطر ويدل على ان

الاقرار

الاقرار جزء الايمان وسيجئ من كلام الغزالي السابق مذهبان آخر وهو ان اللفظ واجب
مع الواجبات الايمانيه لا جزء له ولا شرط وحديث جبريل يدل له حيث جعل
الاسلام شهاده واعمالا والايمان تصديقا واعتقادا ولم يذكر اللفظ الا في
الشرايع الاسلاميه واحتج الاولون على ان الاعمال ليست جزءا من حقيقه الايمان
والا لكان تعديد الايمان بالطاعة متكررا وهو باطل لقوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات وقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ولما صح جعل
القلب محلا للايمان اذ الطاعات ليست جميعا من افعال القلوب لله باطل
لقوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان وان من صدق ومات قبل ان يشتغل بطاعة
مؤمن بالاجماع ولان جبريل سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان فاجابه
بالتصديق المجرد وهو قوله ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه اي ان تصدق
بذلك والمذكور في جواب ما هو يكون كل الحقيقه المسؤل عنها وصارت
المعتزله الى ان الايمان هو الطاعات اعني امتثال الواجبات واجتناب المنهيات
واحتجوا بنحو ما سبق من اطلاق الايمان على الاعمال ونحن لا ننكر ذلك انما النزاع
في انه لا يطلق الايمان الا ويراد به الاعمال ولا دليل عليه وقال الآمدي
الحق في هذه المسئله غير خارج عن مذهب الشيخ وهو ان الايمان التصديق وان
التصديق من افعال النفس ومن ضروريته المعرفه وكانه يشير الى ان الحلاف
لفظي وفيه نظر وفروع هذا الاصل كثيره منها ان الايمان هل يقبل الزياده
والنقص ام لا ان قلنا حقيقه التصديق المجرد لم تقبلها وان قلنا التصديق مع
العمل قولا وفعلا قبلها لان القول والفعل جزء الايمان وهما يقبلان الزياده
والنقص وقد يقال على الاول ايضا الايمان هو التصديق الاعتقادي لا العملي
والاعتقادي يقبل التفاوت قوه وضعفا اوجب قبوله للتشكك وعدمه ومنها
تكفير تارك الصلاه والزكاه والحج ونحوها من العبادات مع الاعتراف بوجوبها
ان قلنا ان هذه الاعمال ركن من الايمان انتفى بتركها لان الكل ينتفي بانتفاء
جزء ما وان قلنا ليست ركنا فهو باق بعدها كما كان قبلها في حقيقته وان
مات بتركها كما له الوصي **تنبيه** وقع في جمع من المتاخرين نزاع في تفسير

التصديق المعتبر في الايمان هل هو التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في علم
المنطق او غيره والظاهر انه هو وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا
وقوعها ولهذا يسميه ابن سينا تسليما وهذا يوضح المقصود وان من جعله مغايرا
للتصديق المنطقي فقد وهم وحصوله للكفار ممنوع فان قيل على هذا يكون من
الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار
اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتب المقدمات ورفع الموانع واستعمال
الفكر في تحصيل ذلك الكسبية ونحوه من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم
واليقين ونحو وذكر بعضهم ان التصديق امر اختياري وهو نسبة الصدق
الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه
اختيارا لم يكن تصديقا وحق اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة
الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له ص والاسلام اعمال الجوارح
ولا تعتبر الامع الايمان ش الاسلام لغة بمعنى الاستسلام وشرعا اعمال
الجوارح كما فسره النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل وهو ادل دليل على التغاير
بينهما ولا تعتبر الامع الايمان اي بان يوجد معه تصديق بالقلب وهذا كقوله
فيما سبق والايمان لا تعتبر الامع النطق بالشهادتين والحاصل ان وجود كل
منهما شرط في صحة الاعتداد بالاخر فمن تحقق منه الايمان القلبي ولم ينطق
بالشهادتين لم يعتد بايمانه لاعلى ما سبق عن الامام والغزالي وكذلك من تحقق اسلامه
ولم يتصف بالتصديق المعتبر فلا اعتداد باسلامه بالاجماع لكنه يجري عليه حكم
الاسلام عند فرض خفاء العلم بعدم ايمانه بخلاف الاول ومن هاهنا نشأ الخلاف
في ان لفظ الايمان هل يطلق على الاسلام بالوضع الشرعي وبالعكس حتى يكون
اللفظان حقيقة في كل واحد منهما بالاشتراك اولا والصحيح التغاير
فالايمان التصديق وهو عمل القلب واعمال الجوارح شرط فيه والاسلام التزام
العمل بالاركان الخمسة وذلك عمل بالجوارح ويشهد لذلك حديث جبريل
فانه لما سأل عن الايمان وعن الاسلام فاجابه عليه الصلاة والسلام عن كل
واحد منهما بحقيقته ولذلك حديث سعد وقوله يا رسول الله مالك لم تعط فلانا

يشهد

فانه

فاني والله اراه مومنا فقال صلى الله عليه وسلم او مسلم واجابوا عن حديث
وفد عبد القيس حيث فسر فيه الايمان بما فسره الاسلام في حديث جبريل غير الحج
وزاد اعطاء الخمس ما يه اطلق مجازي لارتباط احدهما بالاخر وفي ذلك جمع
بين الاحاديث ولهذا قال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم فبين انه ليس في قلوبهم تصديق الرسول
ولكنهم اظهروا القبول بخلافه ولم يعلموا خلافا في ان الايمان شرط في الاسلام
او شطر والاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك
س اذا قاله النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل وقصد المصنف
الجمع بين الحقائق للثلاثة المذكورين فمنه لقوله في اخره هذا جبريل جاءكم
يعلمكم دينكم فالايمان مبدا والاسلام وسط والاحسان كمال والدين
الخالص شامل للثلاثة ومن يحقق بمقام الاحسان لم تقع منه عصيان
ولا خلل في الطاعة فانه اذا هم بمعصية وعلم ان الله يراه كف ورجع
لحصول البرهان الجلي عنده واما العبد الذاهل عن نظر الله او يكون جاهلا
بقبح ان الله يعذبه منه فيقع في المعصية واذا علم ان سره موضع نظر الله
منه وجب عليه تصفية سره لمولاه ونفسه مما يكره الله ان يراه حتى
يكون كالمراة المجلوة لتجلي النظر من الله تعالى فيه وهناك يشرف على مقام القرب
فيصير سمعه وبصره وجانبه السعداء من كل جانب واعلم ان بعضهم فسر
الاحسان بالاخلاص قال وهو شرط في صحة الايمان والاسلام وفيما قاله نظر
فان الحديث يعين تفسير الاحسان بما هو فوق الاخلاص وهو مشاهدة المعبود
حال التعبد وذلك يوجب حسن الاتيان بالاخلاص وغيره ص والصحيح
ان اصل الايمان س ابقى اهل السنة على ان المومن لا يخرج من الايمان بأرتكاب
شئ من الكبائر اذا لم يعتقد اباحتها وخالف في ذلك طائفتان الخوارج فقالوا
بتكفيره بذلك والمعتزلة فقالوا لا يوصف بانه مومن ولا كافر والصحيح
انه مومن مطيع بايمانه عاص بفسقه وليس من الايمان والكفر واسطة

لما فسرنا الايمان بالتصديق واما قالت المعتزله ليس بمومن ولا كافر
ساعل يصيرهم له بالطاعات فيحقق الواسطه لان من صدق الرسول وتول
شيأ من العبادات لايكون مومنا ولهذا تحمو منزله بين المنزلتين قال الراغب
في الذريعه وردت الشريعه باطلاق اسم الايمان على من اظهر من غير فحص
عن قابله بخلاف ما ادعاه المعتزله فانه لايصح اطلاق اسم المومن عليه مالم
يختبر في الاصول انتهى وفي هذا فايده وهو ان الرجل لايسمى معتزليا
العقيده خلافا لما يتوهمه كثير من الناس ولما قوله تعالى وان طايفتان
من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى الايه
سماهم مومنين مع اثبات البغي من احدهما وحكى ابن عقيل عن احمد روايه
انه خرج بالصدق من الايمان الى الاسلام وروى عن ابن عباس انه قال صلى الله
عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن واستدل مذهب السلف
فانهم جعلوا الايمان عبارة عن الثلاثه السابقه ثم اذا فات العمل مع بقا التصديق
لم يسموه كافرا بل هو مومن والحصه ينتفي بانتفا جزيه كما قاله الامام
في المعالم ولم يحك عنه وقال ان المعتزله طردوا اصلهم وعملوا بحكم
كلامهم على ان الايمان عبارة عن المجموع المذكور فان من لفظ الايمان
يطلق على اصله الذي هو التصديق مع الاقرار وعلى المجموع المركب من اصله
وفرعه كما يسمى البيت المتناول اصلا وحده وله مع اعضائه وقد يتوسع
فيطلق لفظ الايمان على بعض الفروع كما في قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلاتكم الى بيت المقدس ص والميت مومنا فاستحقت المشيئه
اما ان يعاقب ثم يدخل الجنه واما ان يسامح بمجرد فضل الله او مع الشفاعه
س المعتزله كما جعلوا منزله بين منزلتين قالوا اذا مات على فسقه فهو مخلد في
النار وقال اهل السنه انه تحت المشيئه لقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا ولا يجوز ان يعرض في حق الله خلف
وفي الصحيحين من اصاب شيأ من ذلك يعاقب به في الدنيا فهو كفاره

له وان ستره الله عليه فهو الى الله ان شاء غفر له وان شاء عذبه ثم العذب
لا يكون موبدا بدليل اخبار الشفاعه قال البيهقي والاحاديث تواترت
ع ان المومن لا يخلد في النار بذنوبه غير ان القدر الذي يبقى فيها غير معلوم
والذي يلحقه الشفاعه ابتداء لا يعذب اصلا غير معلوم فالذي خطره
عظيم وشانه جسيم ورجاء عفو كريم وعقابه شديد اليم وانكرت المعتزله
الشفاعه بناء على اصلهم الفاسد ان العبد يستوجب العقوبه بالمعصيه وانه
لا يجوز العفو عنه وقد روي الدارقطني مرفوعا وموقوفا على انس من كذب
بالشفاعه لم تكن له فيها نصيب وهذه الشفاعه بعد قطع الصراط وهي في احد
الصراط ويلزم منها النجاه من النار وكلام القاضي عياض مصرح بان هذه الشفاعه
لا تختص بنبينا صلى الله عليه وسلم وجوز النووي اختصاصها به ولم يرد تصريح
بالاختصاص وعليك ان تامل هذه المسئله مع قول المصنف فيما سبق الا ان
يعفو ص واول شافع واولاه حسب الله محمد صلى الله عليه وسلم س لما في
الصحيحين من طرق انا اول شافع واول مشفع وهذه الشفاعه لاهل الجمع
في تعجيل الحساب والاراحه من طول الوقوف والغم وهي الشفاعه العظمى
وهي المراد بالمقام المحمود قال البيهقي ثبت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهي مختصه بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولم ينكرها احد وفي صحيح مسلم
اللهم اغفر لامتي اللهم اغفر لامتي واخبر الدعوه الى يوم وعن ان في
الخلق حتى ابراهيم عليه السلام وله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك شفاعات
اخرها في قوم يدخلون الجنه بغير حساب جعلنا الله منهم بجاهه صلى الله عليه
وسلم قال النووي وهي مختصه به وقال ان وقف العبد لا اعلم الاختصاص فيها
او عدمه ما نيطا في اقوام استوجبوا النار كما سيرد في صحيح مسلم واني اخبات
دعوتي شفاعه لامتي فهي نائله ان شاء الله من مات من امتي لا يشرك بالله شيئا
ثالثها من يدخل النار من الموحدين وفي الصحيحين ان الله يخرج قوما من
النار بالشفاعه وصحح الحاكم حديث شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقال بهذه

شفاعته فرافع المبتدعة المفرقة بين الشفاعة لاهل الصغاير والكبايرقال
النبهاني وهذه نسيا وكة فيها عيه من الانبيا والملايكة والصديقين وقد قيل انه
يكون مخصوصا بها رابعها في زيادة الدرجات في اهل الجنة خامسها
التخفيف عن بعض الكفار وهي من خصايصه كما في ابي طالب وابي لهب
سادسها التخفيف من عذاب القبر كما في رواية اني مررت بقبرين يعذبان
وما يعذبان فاحببت بشفاعتي ان يرفه عنهما ما دام هذان الغصنان رطبين
ولا يموت احد الا باجله س اما غير المقتول بالاجماع واما المقتول فكذلك عند
اهل الحق وصادف قتله الاجل المضروب له ولم يتضمن القتل قطع اجله فلو قدر
عدم قتله لمات ولا فرق بين قتله وموته حتف انفه الا ان السبب في القتل
اختياري وفي الموت اضطراري ووافقنا من المعتزلة الجبائي وابنه وذهب
الباقون من المعتزلة الى ان القاتل قطع اجله المضروب له وانه مات بغير
اجله ثم اختلفوا في انه لولا القتل لكان يعيش او يموت بفعل الله على يولس
ولنا قوله تعالى واذا جا اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وقد
نهى الله المومنين عن مثل قول المعتزلة ونسبه الى الكفار بقوله يا ايها الذين امنوا
لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او كانوا غزى لو كانوا
عندنا ما ماتوا وما قتلوا واما قوله صلى الله عليه وسلم من سره ان يبسط له في
رزقه وينسا له في اثره فليصل رحمه وينسا اي يوخر والاثر الاجل لانه تابع
للحياة فقال النووي فيه اجوبة اصحها ان هذه الزيادة بالبركة في عمره والتوفيق
للطاعات وصيانته اوقاته عن الضياع وقيل بالنسبة لما يظهر للملايكة في اللوح
المحفوظ فيظهر لهم ان عمره ستون الا ان يصل رحمه فيزداد اربعون واما بالنسبة
الى علم الله وما علم انه سيقع فالزيادة مستحيلة وقيل المراد بقاء ذكره الجميل
بعده فكانه لم يمت واما حديث ان المقتول يتعلق بقاتله يوم القيمة ويقول
رب سلني فلان وقتلني وقطع اجلي فرواه الطبراني وقد تكلم في سنده ولو
صح حمل على مقتول سبق في علم الله ان لو لم يقتل لكان تقسم له اجلا اخر اذا

كما في حديث القبرين رواه مسلم

مسئلة قيل الخلاف في هذه المسئلة لفظي لانه لا خلاف بيننا وبينهم
انه لا يجوز وجود شيء لا لحكمة ما قد علمه الله تعالى ولا خلاف ايضا ان كل
وقت يموت المكلف فيه فان الله تعالى قادر على ان يبقيه ولا يميته ذكره القاضي
ابو يعلى في المعتمد ص والنفس باقية بعد موت البدن س هذا مبني
على ان النفس غير البدن وهو المعروف واشار الامام في المطالب الى شدود
فيه لا اعتداد به وقال ان الكتاب والسنة مملوءان بالعلم اذا علمت هذا فبقاء
النفس بعد فناء الابدان اما في السعادة او الشقاوة هو قول اهل الحق لقوله
تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك الاية وقوله كل نفس ذائقة
الموت والذائق لا بدان يبقى بعد الذوق وقوله كلا اذا بلغت التراقي
وقيل من راق الاية وهو نص في بقاء الارواح وسوقها الى الله تعالى وقوله
فلولا اذا بلغت الحلقوم الاية فانه لا يقال ترجعونها الا لما هو موجود
وظاهر الاية ان هذه احوالهم بعد الموت على الاتصال وقوله اخرجوا
انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون وقوله قال يا ليت قومي يعلمون بما
غفر لي ربي والقول لا يصح الا من حي وقوله ولا تحسبن الذين قتلوا في
قتلوا في سبيل امواتا بل احياء وفي الصحيحين كان النبي صلى الله عليه وسلم يزور
القبور ويسلم عليهم والاحاديث فيه كثيرة فوجب القول به ومن جهة العقل
ان النفس بمثابة الساكن في دار واذا خربت الدار لم يلزم موت الساكن
فيها وبطلانه وهذا معلوم بالضرورة وانما جاءت الشبهة من اعتقاد ان سارية
في البدن فسبق حسدا لوهم الى موته بموت البدن ونحن نقول انها هي جوهر
مجرد ليس بينه وبين البدن مناسبة الا من جهة التدبير وذلك لا يقتضي
عدم الجوهر ولا تغيره حاله ولانا لو سلمنا بموت البدن لضعفت بضعفه
واختلت باختلاله واللازم منتف فالملزوم مثله ولم يخالف فيه
الا الفلاسفة بناء على انكارهم المعاد الجثماني ومن اعترف بالمعاد لزمه
القول ببقاء النفس قال الامام في المعالم وطريقتنا فيه اطباق الانبياء
عليه وجري معهم بالاقناعات العقلية فان عندهم الرياضة الشديدة

سان ترجعونها

تلوح للنفس الانوار ويكشف لها العيان مع انه يضعف البدن جدا وكلما
كان ضعف البدن اكد كانت قوة النفس اكمل فوجب عقلا بقاؤها بعد فنا
البدن وقال بعض المحققين انقوا العقلا كلهم على اثبات حياة بعد الموت
واما كون الانسان مطلقا بعد الموت له وجود وبقاء وادراك وشعور
وعلوم لذات هي جوهر روحاني فالمشرعون على اثباته وان نوع الانسان
بذاته الحقيقية ثابت باق بعد اضمحلال جسده واما مخالفة الفلاسفة
فالظاهر انهم انما تكلموا فيما هو موضوع علمهم وهو ذات الانسان الظاهرة
وقالبه الطبيعي المركب من العناصر الاربعة وكون الروح الحيواني الحامل
للقوى الكائن لتمييز الاعضاء ومبدا علمهم فيما دون فلك القمر الى الفيض
الناري وغايته النظر في الروح الحيواني وذلك كله من عوالم الاجساد
الكثيفة فلم يعلم فيما وراء ذلك لا نفيا ولا اثباتا الا ان يجعل جاهل
منهم فسمع ما بعد ذلك وليس هو من ذاته انما حكمه ان ينفي العلم بما وراء
ذلك لان بعلم النفي وبينهما فرق اذ الاولى سالبة والثانية معدولة ويجعل
من ينقل عنهم اذا لم يثبتوا شيا وراء ذلك انهم يقولون بنفيه وذلك غفلة
من ناقله وعلى مثل هذه الجراله ينقلون عنهم عدم الحشر الجسماني وحقيقة
مذهبهم ما قلناه انهم لا يتعرضون لشي من ذلك لا نفيا ولا اثباتا ومن اطلع على
حقيقة علمهم علم ذلك علما ظاهرا ولهذا كان المنقول عن رئيسهم جالينوس
انه من الموقنين بالمعاد الجسماني وهذا من وقائع يتعانون علمه وتبحر فيه
قال وهذه نكتة ينبغي ان تتنبه لها والمقصد الاعلام بقيام الاجماع من جميع
الملل على اثبات ذلك شرعا ولم يتكلم فيه الفلاسفة ص وفي فناء عند الغيبة
تردد قال الشيخ الامام والاظهر لا نعني ابدا س هذا التردد لوالد المصنف
ذكره في نفسيره فقال اذا قلنا ان الارواح تبقى وهو الحق فهل تحصل لها عند
الغيبة فناء ثم تعاد فتوفى وظاهر قوله تعالى كل من عليها فان او لا يكون من
المستثنين في قوله تعالى الا من شاء الله والاقرب انها لا تفنى وانها من المستثنى كما
قيل في الحور العين واعلم ان الحليمي وغيره نصروا القول بان الاستثناء

للشهداء الحديث رواه زيد بن اسلم عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه سأل جبريل عليه السلام فقال من الذي لم يشأ الله ان يصعقوا قال
هم الشهداء الله وقال ابن العربي اسناده صحيح وقال الدارقطني انه اولى ما في المسئله
لانه نص وضعف الحليمي قول من زعم ان الاستثنا لاجل بعض الملائكة لانهم
ليسوا من سكان السموات والارض لان العرش فوق السموات فلم يدخلوا
في الاية وهذا لا يدخل فيه الولدان والحور في الجنة لان الجنة فوق السموا
والاية في سكنة السموات وقال غيره الصحيح انه لم يرد في تعيينهم خبر صحيح
والكل محتمل ص وفي عجب الذنب قولان وقال المزني الصحيح يبلى وتاول
الحديث س بحمله من قال لا يبلى بل يبقى الى يوم يبعث فيركب منه وهو المشهور
ما رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم كل ابن ادم يأكله التراب
الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وهو بفتح العين واسكان الجيم واخره
باء وقد تبدل الباء ميما وحكى اللحياني ثلث العين فيهما حكى ذلك ابو الطيب
اللغوي عنه فحصل ست لغات وفسروه بانه عظم كالخردلة في اسفل الصلب
عند العجز وهو راس العصعص وفي صحيح ابن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال
مثل حبة خردل منه ينشا وجمع من قال يبلى بما مر قوله تعالى كل من عليها
فان وهو قول المزني وتاول الحديث فقال خلق الله الخلايق لا عن شيء
ما خلق بعضه بعض ومنه ما افنى بعضه بعضا ومنه ما انشاه لا بعض وقد
حكم الله بالموت على جميع خلقه فقال ستوفاكم ملك الموت فاذا لم يتوف الملك
الموت توفاه الله بلا ملك موت وغير مستنكر ان يكون كذلك يعني الله
الانسان بالتراب فاذا لم يبق الا عجب الذنب افناه الله بلا تراب كما اماته
ملك الموت بلا ملك الموت انتهى ولا اشكل عليه رواية مسلم الاخرى ان
في الانسان عظما لا تاكله الارض ابدا منه يركب يوم القيمة قالوا
اي عظم يا رسول الله قال عجب الذنب انه ليس في الحديث تعرض
الا لعدم فنايه بالارض والمزني يقول به وليس فيه تعرض لفنايه
بغير الارض والكلام فيه وقد وافقه ابن قتيبة وقال انه اخر ما يبلى

الصيرفي

القرطبي

ما افناه بعض

من البيت ولم يتعرضوا لوقت فناء العجب هل هو عند فناء العالم او قبل ذلك
وكلاهما محتمل والاقوى في النظر انه لا يبلى على ظاهر الحديث ويشهد له
ما صح في الحديث انه ينزل من السماء ماء ينبتون منه كما ينبت البقل وقد قال تعالى
وانزلنا من السماء ماء مباركا فانبتنا به جنات وحب الحصيد والعنب اسقات
فاطلع نضيد رزقا للعباد واحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج وقد قال بعض
العلماء ان عجب الذنب بالنسبة الى جسم الانسان كالبذر بالنسبة الى جسم
النبات وهذا قال تعالى لذلك الخروج فان قيل فما فائدة ابقاء هذا العظم
دون سائر الجسد اجاب ابن عقيل فقال الله سبحانه في هذا سر لا يعلمه الا
من يغيب الوجود من العدم لا يحتاج الى ان يكون لفعله شيء مبني عليه ولا لحكمه فان
قلت هذا يجوز ان يكون الباري سبحانه جعل ذلك للملائكة علامة على انه
يحيي كل انسان بجواهر اعيانها ولا يجعل العلم للملائكة بذلك الا بابقاء عظم
من كل شيء لعلم انه انما اراد بذلك اعادة الارواح الى تلك الاعيان التي
هذا جزء منها كما انه لما اماتت عزيرا وحمار ابقى عظام الحمار وكساها لحما لعلم
ان هذا المشاهد ذلك الحمار لا غير ولو ابقاء شيء لجوزت الملائكة ان يكون الاعادة
للارواح الى امثال الاجساد لا الى اعيانها ص وحقيقة الروح لم تعلم على
محمد صلى الله عليه وسلم فيمسك عنها س هذه طريقة المحققين كالجنيد رضي الله
عنه فانه قال الروح شيء استاثر الله بعلمه ولم يطلع عليه احدا من خلقه
فلا تجوز العبارة عنه بأكثر من موجود لقوله تعالى قل الروح من امر ربي
وعلى ذلك جرى جلة من ائمة التفسير كالثعالبي وابن عطية قال الشيخ شهاب
الدين السهروردي بعد ذكره كلام الناس في الروح وكان الاولى الامساك
عن ذلك والتادب بادب النبي صلى الله عليه السلام وذكر ما قاله الجنيد
قلت وعليه حملوا قوله تعالى قل الروح من امر ربي ولم يامره ان يبينه
لهم واما المتكلمون على الروح فاجابوا عن هذه الشبهة بوجوه احدها
ان اليهود كانوا قد قالوا ان اجاب عنها فليس بنبي وان لم يجب فهو صادق
فلم يجب لان الله لم ياذن فيه ولم انزل عليه بيانه في وقته تاكيدا لمعجزته

وتصديقا لما تقدم من وصفه في كتبهم لانه لا يمكن الكلام فيه وثانيها
انهم سالوا النبي صلى الله عليه وسلم سوال تعجيز وتعليط اذ كان الروح
يقال بالاشتراك على روح الانسان وجبريل وملك اخر يقال له الروح
وصنف من الملايكة والقران وعيسى بن مريم فقصد اليهود ان يسالوه فاي
شيء اجابهم قالوا ليس هذا فيما الجواب مجملا كما سالوه مجملا فان مرادي
تصدق على كل واحد من مسميات الروح وقال عبد الجليل القصري في شعب
الايمان وكان من دوي المعارف والاحوال اختلف الناس في معرفة الروح
فقيل لا تعلم اصلا لقوله تعالى من امر ربي قال وقائل هذا اراد انه لا يعرف
ولا يحاط بمقداره واما انكار معرفته اصلا من جميع الوجوه فذلك جهل
عظيم ممن قاله فانه معرف بالوجود بالضرورة قال والادلة التي احتج بها
جمهه عليه فان الجواب لقوله من امر ربي على حسب السوال عن الروح تقول
اليهود ايا ابا القاسم ما الروح فاجابهم بمن ولم يسالوه عن وجوده فتقول نعم
او لا كيف هو لا جسام امر على صفته كذا ولو كان لاجابهم بصفته فاجاب
ربه حين سئل عنه فنزلت قل هو الله احد قال والروح امر من امر الله والامر
هو الصادر عن الارادة فالروح اراده منه ان يكون على هذه الصورة فهو
كلمة الله وذكر الشيخ شهاب الدين السهروردي امساك الصوفية
وخوض غيرهم في الروح ثم قال ويجوز ان يكون كلامهم في ذلك بمثابة التاويل
لكلام الله حيث حرم تفسيره وجوز تاويله اذ لا يسوغ القول في التفسير
الا نقلا واما التاويل فتمتد العقول اليه بالباع الطويل وهو ذكر
ما تحتمله الاية من غير القطع بذلك قال واذا كان كذلك فللقول فيه
وجه وعلى وتوزع في ذلك بان هذا ظاهر اذا لم تكن في الاية ما يمنع
القول فيها لكن ظاهرها المنع من السوال عن الروح والخوض في طلب
العلم به بدليل قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا اي فاجعلوا حكم الروح
من الكنز الذي لم نوتوه ولا تسالوا عنه فانه سر من اسراري ومنهم
من حمل قوله من امر ربي على ان المراد به كون الروح من عالم الامر

وهو عالم الغيب وعالم الملكوت ومقابله عالم الخلق الذي هو عالم الشهادة
وعالم الملك وحمل قوله تعالى الا له الخلق والامر على العالمين المذكورين
واراد بعالم الامر عالم المجردات لانها وجدت بمجرد الامر الذي هو قول
كن ومقابله الجسمانيات واذا كان الروح من باب الامر فقد انفتح باب
الكلام فيها فذهب كثير من الصوفية الى انها ليست بجسم ولا عرض بل جوهر
مجرد قائم بنفسه غير متحيز وله تعلق خاص بالبدن للتدبير والتحريك
غير داخل في البدن ولا خارج عنه وهذا هو راى الفلاسفة وذهب
جمهور المتكلمين الى انه جسم لطيف قال امام الحرمين مشتبك الاجسام البدن
وغير خارج عنه وهذا الكتفيه اشتباك الماء بالعود الاخضر وقال النووي
في شرح مسلم انه الاصح عند اصحابنا وذهب كثير منهم الى انه عرض وانه هو
الحيوة التي صار البدن بوجودها حيا قال السهروردي ويرد على هذا الاخبار
الدالة على انه جسم لما ورد فيه من الهبوط والعروج والتردد في العروج
والعرض لا يوصف بهذه الاوصاف ونقلهم عن الصوفية المسالك مرادهم
الاقدمون والا فقد تكلم على المتاخرون فقال الشيخ العارف ابو الحسن
الشاذلي رضي الله عنه من ظن ان علم الروح وغيره مما ذكر وتمام ما ذكر لم يحط
به اخاصه العليا من اهل البداية على فقد وقع في عظيمين تجهيل اولياء الله اذ وصفهم
بالقصور عن ذلك وظن بربه انه منعهم ولطف بجوز ان يخص به بعض دون
ويسري به التكذيب الى الله ورسوله عن قوله عن اليهود اوعن العرب كما
تضمن الحلاف وسئلوك عن الروح قل الروح من امر ربي فما الدليل لكم
على جهل الصديقين واهل خاصة الله العليا والكشف عن هذا ان السوال
يقع باربعة احرف هل وكيف ولم ومن فهل يقع السوال به عن الشيء
وكيف يقع السوال عن حال امر موجود هو او معدوم وقد عرفنا وجوده من قبل ولولا ذلك لما قال ويسئلونك
عن الروح فثبت انهم عرفوا وجوده فبطل هذا ولم يبق فيها سوال عن الحال
وليس في الآية سوى من ذلك
وانكان علت فيها بمعنى هل كيف هو ولا سوال عن العلة لم كذا وكذا ولو كان سوالهم عن هذين لما
قيل يسئلونك هل الروح موجود فنعوا بقوله قل الروح من امر ربي فثبت ان السوال انما كان عن الشيء من
او معلوم ما

ان

اين هو بدليل الجواب والبيان الظاهر الشافي بقوله تعالى قل الروح من
امر ربي فبينت ان السؤال انما كان اذ الرسول عليه الصلاة والسلام علم
بما سالوا عنه فاجاب عن الله سبحانه بذلك كما يقول ادم لسلك عنه وفهم
المسؤل السؤال فقال ادم من تراب فاذا رضي الجواب قنع وليس يرجع
القدر الا لفهم عظيم من الحق العظيم الذي لا مرد له فكيف يزعم الزاعم
انه لا يعرف ولا يجوز ان يعرف فقد اوجب الله سبحانه وتعالى علينا معرفته
لا مثل له ولو ضيعنا ها كنا كفارا لو عصاه فكيف بموجود مخلوق امثاله
كثيرة هذا عين الجهل ان يقال لا يجوز ان يعرف مزلة المثل والنظير وهو
روح ويوجب معرفته من لا شبه له ولا نظير والذي نقول به ان الله تعالى اسرارا
لا يسع فيها الوهم ولا يليق بها الكلم لوضوحها وشدة ظهورها انتهى وحاصله
ان المقدار الذي ينبغي ان يطلب من معرفة الروح انما هو عالمه ومن اين هو
فاوجب الشيخ معرفة مثل هذا من الروح وهو كون الحيوة والحركة والعقل
مثلا تابعا لها لا معرفة حقيقتها وانما عرف الا به فيا عالما فقط اعني من اين
هي ولم يقع الجواب بتعريف الحقيقة وفرق الغزالي بين عالم الخلق وعالم الامر
فان ما يقع عليه مساحة وتقدير وهي الاجسام وعوارضها من عالم الامر
والخلق هنا بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد وما لا كيفية له ولا تقدير يقال له
امر ربانى وارواح البشر والملائكة من عالم الامر بقالم الامر عبارة عن
الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهات والمكان والتحيز قال وهم
يتوهم من هذا ان الروح قديم بل هو مخلوق بمعنى انه محدث وقد نسب القاضي
ان الغزالي هذا الى تصونيه واستنكر قولهم ان العالم عالمان عالم الخلق وعالم
الامر وان الروح من عالم الامر وقال انهم تلقوه من الفلاسفة ومقصود
الفلاسفة منه ان الخلق ما كان كميا مقدرا والامر ما لم يكن مقدرا والروح
عندهم لا يكون محدثا قال وقد اوضحنا ان العالم وكل ما سوى الله مخلوق داخل
في الكمية قال ويكاد هذا القول يكون خليقا على مذهب الحلولية واعتصاما بمذهب
النصارى في عيسى وعجب من حكايته الغزالي له قال وتستر القاضي عليه وابان

انها مخلوقه بالدليل واشار الى انها عرض ومال الحويني الى انها جسم تعويلا
على ظواهر الشرع فيما اضاف اليها من الانتقال والاستقال والاكل من الجنات
والاجتماعه الى انها تفارق البدن وهي عرض مقوم بجزء من الجسم فضاف اليه
هذه الاوصاف كلها الى يستحيل على الاعراض ولعل النبي صلى الله عليه وسلم
انما اشار الى هذا بقوله في الصحيح كل ابن ادم يبلى الا عجب الذنب منه خلق ومنه
يركب قال ولما تعارضت هذه الاعراض المشار اليها توقف قوم عنها والمحصل من
ذلك كله امران احدهما انا بالدليل القاطع العقلي مخلوق ويجوز احد ذلك
والثاني انها بالدليل القاطع السمعي باقيه لا فنا لها ثم النظر بعد في انها
جوهر اوعرض محل اجتهاد والاقوى انها عرض فان التعامل على الالفاظ وتاويلها
وصرفها الى المجاز اقرب في النظر من الاضطراب في الادله العقليه التي توجب
انا لا نقوم بنفسها قلت ـــــ وصنف الحافظ ابو عبد الله محمد بن اسحق بن منده
كتابا في الروح والنفس وذكر فيه عن الامام محمد بن نصر المروزي اجماع المسلمين
على ان الروح التي في ان ادم مخلوقه وانما مذكرا القول بقدمها عن بعض غلاة الرافضه
والمتصوفه وقال امام الحرمين في الرساله النظاميه انه جمع فيه كتابا سماه
كتاب النفس وانه يشتمل على قريب من الف ورقه ص وكرامات الاولياء حق
قال القشيري ولا ينتهون الى حد ولا يدون ولد س كون الكرامات حقا هو قول
اهل الحق حتى قال ابو تراب النخشبي من لا يومن بها فقد كفر ولعله ري تكفير المبتدع
والدليل على الجواز انه لا يلزم من فرضه محال والدليل على الوقوع قصة اصحاب
الكهف ولم يكونوا انبياء لاجماع وكذلك كرامات مريم عليها السلام متواتره
ولم تكن نبيه عند الجمهور لقوله تعالى وامه صديقه اجماعا وادعى النووي
الاجماع على عدم نبوتها وليس كما قال وقد نقل القرطبي في تفسيره قولا بنبيه عن
الجمهور ويشهد له ان الملائكه خاطبتها بالوحي قال تعالى واذ قالت الملائكه يا مريم
ان الله اصطفاك وان الله تعالى ذكرها مع الانبياء والذي اوقع النووي في
ذلك كلام امام الحرمين في الارشاد فانه ادعى الاجماع على عدم نبوتها اصل
الكهف ثم قال وكذلك مريم وطن النسخ الاجماع فيها ايضا وليس كذلك

بلغ

ولو كانت نبيه لما عدل عن ذكرها بالوصف الاعلى الى مالم يبلغ ذلك لان درجة النبوه اعلى من درجه الصديقيه

في شعرة الانسان

ويمكن ان يكون مراده انها ليست بنبيه لا دعوى الاجماع ونقل ابن حزم
عن ابن فورك عن الاشعري انه كان يقول في النسا الاربع نبيات وتوقف
بعض المحققين في صحة هذا النقل عنه قال فان صح فلعله سمع حديث
لم يبلغ مع النسا الاربع ولم يسمع تفصيل الحديث فاعتقد كونهن صديقات
وفاطمة ولا يلزم القول بانهن نبيات والقول بنبوتهن انما يقوى اذا
فسرنا النبي بمن يوحى اليه واطلق واما اذا قيدناه بامر خاص وهو الوحي
بالشريعة كما فسره الحليمي فلا وانا اطلت في هذا الموضع لاني رايت من ينسب
للاشعرية القول بنبوتهن من غير تحقيق اذا علمت هذا وقد استفاض
في العالم وقوع الخوارق من الصحابة والتابعين فمن بعدهم ولم يزل يشاهد
الاسا والصديقين التصديق بها وفي الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت اليه وقالت اني لم اخلق
لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تتكلم فقال النبي
صلى الله عليه وسلم امنت بهذا وابو بكر وعمر وما هما ثم وحليه الاولياء
هي النعم والصفوة هي الفرح وعرفها مجموعة لذلك ولذلك الاجري في
كتابه كرامات الصالحين والمنكرون لها كلها المعتزلة ومنهم من نقل
عنهم انها انكروا خرق العادات وبالوا ما جرى لمريم عليها السلام ونحوه
بانه كان ارهاصا لنبوة عيسى يعني تنبيها وهو بالصاد المهملة ماخوذ
من الرهص وهو التساقط الاول من الحايط فيكون من مقدمات النبوة و
مقدماتها وما جرى في زمن نبي كاحضار الذي عنده علم الكتاب لعرش بلقيس
جعلوه معجزا لذلك النبي مستندين في ذلك الى ان الخوارق تعتبر الانبيا
بها دون غيرهم الناس التي يعتبر واجب بالفرق بين المعجزة والكرامات فان
الانبيا مامورون باظهارها والتحدي بها بخلاف الكرامة ويتميز النبي
عنه بدعوى النبوة وقيل باختيار الخارق وقيل غير ذلك ثم القائلون
بالكرامات اختلفوا هل تعم سائر الخوارق ام تختص ذلك بما لم يظهر
معجزة لنبي فالجمهور على التعميم وذهب بعض اصحابنا الى ان كل ما

وقع معجزة لنبي لا يصح ان تقع كرامة لولي كاحياء الموتى وقلب العصا حية
وفلق البحر ونحوه وهذا هو مذهب الاستاذ ابي اسحق وبه يظهر غلط
الامام فخر الدين وغيره ممن نقل عنه انكارها على الاطلاق كالمعتزلة والذي
رايته في كتبه التصريح باثباتها الا انها لا تبلغ مبلغ المعجزات انخارقة
لفرقة بينها وبين المعجزة قال وكلما كان قدرة معجزة لنبي لا يجوز ظهوره مثله
كرامة لولي قال وانما مبالغ الكرامات اجابة دعوة او موافاة ما في
باديه في غير موضع المياه ونحو ذلك مما لا يخرق عن خرق العادات وهكذا
حكاه عنه امام الحرمين والامدي في ابكار الافكار وهذا هو عين ما قاله
المصنف عن القشيري فقال في رسالته ان كثيرا من المعدودات يعلم اليوم قطعا
انه لا يجوز ان يظهر كرامة لولي لضرورة او شبهة ضرورة يعلم ذلك فيها
حصول انسان من اثنين وقلب جماد بهيمة وامثال هذا انتهى والى قلب
الجماد اشار المصنف بقوله نحو وتعجب منه في امرين احدهما مغايرته
بين هذا القول وقول الاستاذ كما فعله في منع الموانع ولهذا لم ينقله
هنا عن الاستاذ مع انه اقدم منه واحق بالذكر ثانيهما اعتقاده ان
هذا قيد في الحوادث للملة فقال في منع الموانع الكبير ولهذا يصح ان
تولهم ما جاز ان يكون معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة لولي ليس على عمومه
وان قول من قال لا يفارق المعجزة الكرامة الا بالتحدي ليس على وجهه
قلت وليس كما ظن بل هذا الذي قاله القشيري مذهب ضعيف والجمهور
على خلافه وقد انكره على القشيري حتى ولده ابو نصر في كتابه المرشد فقال
قال بعض الائمة ما وقع معجزة لنبي لا يجوز تقديرا وقوعه كرامة
لولي كقلب العصا ثعبانا واحياء الموتى والصحيح جواز جعله خوارق
العادات كرامة للاولياء هذا لفظه وذكر امام الحرمين في الارشاد مثله
وتابعه شراحه وقال النووي في شرح مسلم في باب البر والصلة ان الكرامات
تجوز كخوارق العادات على جميع انواعها ومنعه بعضهم وادعى ان المختص بمثل
اجابة دعاء ونحوه وهذا غلط من قائله وانكاء للحس بل الصواب جريانها في قلب

الاعيان ونحوه انتهى وقال المقترح بعد حكايته مذهب الاستاذ وغيره وهو
زعموا ان قول النبي لا يأتي احد بمثل ما اتيت به يمنع وقوع شيء من معجزات
الانبياء على ايدي الاولياء للا يؤدي الى تكذيب من ثبت صدقه وهذا مدفوع
فان تحدي النبي مقيد بانه لا يظهر ما اتى به على يد من يدعي معارضته ومناقضته
ولا على مفتر كذاب والدليل عليه ان ظهور جنس واحد من المعجزات على يدي
شخص لا يقدح في ثبوت معجزة من ظهر على يده من ذلك الجنس قبله وفي المسئلة مذهب
ثالث صار اليه ابن بطال في شرح البخاري وهو التفصيل بين زمان الانبياء وما
بعدهم فقال في حديث خيبر لما اشرف اني ياكل من قطف عنب وانه لموثق
بالحديد وما بمكة من ثمر قال ابن بطال فهذا يمكن ان يكون ايه لله تعالى على الكفار
وبرهانا لنبيه صلى الله عليه وسلم من اجل ما كانوا عليه من تكذيبه فما من مدعي
اليوم مثل هذا بين ظهراني المسلمين فليس لهذلك وجه اذ المسلمون قد دخلوا في
دين الله افواجا فاي معنى لاظهار ايه عندهم لاسيما وقد تشكك به المرتاب القائل
اذا جاز ظهور هذه الخوارق على يد غير النبي فكيف نصدقهما من نبي فلو لم يكن في
هذا القول الا رفع الارتياب عن قلوب اهل التقصير واجهل لكان قطع الذريعة
واجبا فكيف ولا معنى لها في الاسلام بعد ما صله الا ان يكون ذلك مما لا خرق
عاده ولا يغلب عياش اكرام الله عبده باجابة دعوته في امر عسير ودفع بائن نازل
ونحوه قال وقد اخبرني ابو عمران الفقيه الحافظ بالقيروان انه وقف ابا بكر
بن الطيب الباقلاني على نحو من هذه المعجزات فقال له ارايت ان قالت لنا المعتزلة
ان برهاننا على صحة مذهبنا وما ندعيه من المسايل المحالفة لكم ظهور هذه الايه
على يدي رجل صالح منا قال ابو عمران فاطرق عني ومطلني الجواب ثم اعضته في
مجلس اخر فقال لي كل ما اعترض من هذه الاشياء في امر الدين او السنن او ما
عليه صحة العلم فلا تقبل اصلا على اي طريق جاء وهذا اخر ما رجع اليه ابن الطيب
قلت وقد وقفت للقاضي ابي بكر على مصنف في مجلد سماه البيان في الفرق
بين المعجزات والكرامات والسحر والشعبذة قال في خطبته قد كان بعض اصحابنا
المعاصرين ذكر لنا من افكار شيخنا ابي محمد عبد الله بن ابي زيد القيرواني رحمه الله

صح

للكرامات فلم يثبت عليه عندنا ولعله ان قال ذلك فانما انكر منه ما يجب
انكار مثله فانا لا نحيل الكرامات للصالحين لجميع الاجناس ومثل سائر ايات
الرسل عليهم السلام او لعله انكر ذلك لمثل من لا يجوز ظهوره على مثله لان في فضل
علمه وما نعرفه من دينه واطلاعه ما يبعد عندنا خلافه في هذا الباب انتهى
وما صار اليه ابن بطال قد حكاه القاضي ابو الفرج الهروي في كتاب الجليس
الصالح فقال وكان ابو بكر بن الاخشاد من جملة المعتزلة لتجويزه الكرامات اذا اسند
على وجه يرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم والشاهد لصحة رسالته قال ورأيت من
شاهدته من نظار المعتزلة تحيرا طهان للصالحين وعلى ادعي الابرار المخلصين قال
ومن المتكلمين من اجاز ظهورها على يدي من يدعي الربوبية على وجه الفتنة وتغليط
المحنة كما روي في امر الدجال ولا حجة ذلك على مدعي النبوة لما فيه من فساد
الادلة انتهى ويجمع من ذلك من الصنف

فروع منع الكرامة باختيار الولي وطلبه على الصحيح
عند اصحابنا المتكلمين وقيل لا يمنع باختيارهم وطلبهم قاله النووي وقال
اصحاب القاضي الكرامة لا تشهد بالولاية على القطع للامن من العواقب وقال ابو
محمد هيبته لخوفه وقد بشر النبي صلى الله عليه وسلم العشرة بالجنة قال الشيخ
شهاب الدين السهروردي ومن ظهر على يده شيء من الخوارق وهو على غير الالتزام
باحكام الشريعة فهو زنديق والذي يظهر له مكر واستدراج قال بعضهم وقد يكون من
لم تكشف له افضل ممن كشف له غريبة وسر ذلك ان الذي يكاشف بشيء من القدرة
وخرق العادة انما يكاشف به لقوي ايمانه وثبت جنانه وفوق هؤلاء اقوام
ارتفعت الحجب عن قلوبهم وباشروا بواطنهم روح اليقين وصفو المعرفة فلا
حاجة لهم الى مدد من الخوارق وهذا المعنى لم يكثر في الصحابة الكرامات كثرتها
فيمن بعدهم لانهم بركة مجالستهم للنبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم نزول الوحي
وتردد الملائكة ومبادئ الكرامات تنورت بواطنهم وعاينوا الاخرة وزهدوا في
الدنيا وذكت نفوسهم وانصقلت مرآة قلوبهم فاستغنوا بما اعطوا عن ذلك
قال علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وانما المستغرب للقدرة
فيقوي يقينه بالانه محجوب بالحكمة عن القدرة قال ومن هذا القول بعضهم مسي

على الآخرين فقوام بقينهم ومات من العطش اقوام اقوى منهم بقينا قال والسر فيه
ان الذي كوشف بالقدر والايات كان في استعداده ضعف فكوشف ليقوى
بقينه ومن رزق كمال الاستعداد لم يحتج الى كمال الكشف له القدر برفع
حجاب الحشمة ليزداد يقينه في مطاوي الانكشاف واحيا وذلك الانكشاف والاضطرار
هو غاية الاتصال فمقول بعضهم الاستسلام عند البلاء في جراة والانبساط في محل
الانس غرة والبياد بالهرب من علم الدنو وصله **تنبيه** انما لم يعرف المصنف
الكرامة لان تعريفها يعلم من تعريف المعجزة فيما سبق **ص** ولا يكفر احدا من اهل
القبلة **ش** اي بشيء من الذنوب كذا جعله القصري من شعب الايمان واورد فيه حديث
قلت من اصل الايمان الكف عن من قال لا اله الا الله ولا يكفر بذنب واخرج من
الايمان بعمل قال فجعل الكف عن اهل التوحيد اصلا من اصول الايمان ومن لا
يرى ذلك فهو من اهل البدع والضلال الذين يكفرون بالذنب غلوا في تعظيم الذنب
حتى خرجوا عن احد فلكن في كتاب التوضيح والتنبيه للحافظ ابي محمد بن حيان عن عبد
الرحمن بن داود عن العباس بن احمد بن الازهر قال سالت احمد بن حنبل عن حديث
لا يكفر احدا من اهل التوحيد بذنب فقال موضوع لا اصل له كيف حدث النبي صلى الله
عليه وسلم من ترك الصلاة فقد كفر وفي صحيح هذا عن احد نظر فان معناه ما ثبت في
الصحيحين عن عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم في بيعة النساء بعد
على ان لا تشركوا بالله شيا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا اولادكم ولا تاتوا ببهتان تفترونه
بين ايديكم وارجلكم ولا تعصوني في معروف فمن وفى منكم فاجره على الله ومن اصاب
من ذلك شيا فعوقب فهو كفارة له ومن اصاب من ذلك شيا فستره الله عليه فهو الى
الله ان شا عفر له وان شا عذبه وروى البيهقي بسند صحيح الى جابر بن عبد الله انه سئل
من م
هل كنتم تسمون الذنوب كفرا او شركا او نفاقا قال معاذ الله ولكنا نقول مومنين
مذنبين وامثال حديث من ترك الصلاة فقد كفر فلا يمكن اجراوه على ظاهره لمعارضته
ما ذكرنا فلا بد من تاويله اما على ان يعامل معامله المرتد في وجوب القتل
ولهذا خص الصلاة بالذكر كما قاله البيهقي واما على انه تركها اول بدايه الكفر
لان اعتياد ذلك يودي الى جحودها فاطلق عليه اسم النهاية كما قاله ابن حبان
في صحيحه قال ولو كان ترك الصلاة كفرا لما امر الشارع بقضايها وجعله كفارة

دون تحديد ايمان اذا علمت هذا فمهما امران احدهما فى بيان المراد بهذه العبارة
وقد قال والد المصنف رحمهما الله معنى هذه العبارة انا لا نكفر بالذنوب الا ق
بالمعاصي كالزنا والسرقة وشرب الخمر خلافا للخوارج حيث كفروهم اما تكفير بعض
المبتدعة لعقيدته لمقتضى كفره حيث لمقتضى الحال القطع بذلك او ترجيحه فلا يدخل
فى ذلك وهو خارج بقولنا مذنب غير انى اقول سيأتى وهو انه مادام الانسان
معتقدا شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فتكفيره صعب وما يعرض فى قلبه
بدعة ان لم يكن فى مضادة لذلك لا يكفر وان كانت مضادة لذلك فاذا وصف غفلته
عنها واعتقاده للشهادتين مستمرا فالرجوان ذلك يكفيه فى الاسلام واكثر اهل الملة
كذلك ويكون كمسلم ارتد ثم اسلم الا ان يقال ما كفر به لابد فى اسلامه من توبته
عنه فهذا محل نظر وجميع هذه العقايد التى يكفر بها اهل القبلة قد لا يعتقدها صاحبها
الا حين يحدثه فيها لشبهة تعرض له او مجادلة او غير ذلك وفى اكثر الاوقات يغفل
عنها وهو ذاكر للشهادتين لاسيما عند الموت انتهى لكن ابن القسيرى جعله فى
العقايد قال فى المرشد فمن كان من اهل القبلة وانتحل شيأ من البدع كالمجسمة
وغيرهم هل يكفر اختلف فيه الاصحاب فيه طريقان وكلام الاشعرى مشعر بهما والظن
مذهبه ترك التكفير وهو اختيار القاضى فمن قال قولا اجمع المسلمون على تكفير
قايله او فعل فعلا اجمعوا على تكفير فاعله كفرناه والا فلا والمانعة تكفير
المتاولين ومثال المسئلة من قال ان الله ليس بعالم كفر لاجماع الامة على تكفيره
ومن قال هو عالم وليس له علم فهذا موضع الخلاف اذ لا اجماع هنا لخلافه ثمة ومن
قال بتكفير المتاولين يلزمه ان يكفر اصحابه فى نفى البقا ايضا كما يكفر فى نفى العلم
وغيره من المسايل المختلف فيها قال واذا لم نكفر فلا اقل من التفسيق والتضليل ومن
اصحابنا من لا يرى التفسيق ايضا قال وهذه الطريقة التى هو نفى التكفير مبنية
على ان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه اخر انتهى
الثانى بيان معنى ان هذه العبارة نقلوها عن ائمة اعلام الشافعى وابى حنيفة والاشعرى
فاما ابو حنيفة فصح عنه التصريح به وكذلك الاشعرى قال فى كتاب المقالات
ان المسلمين اختلفوا بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم فى اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرا

بعضهم

بعضهم عن بعض فصاروا فرقا شتى الا ان الاسلام يعم جميعهم انتهى وقال الشيخ
عز الدين في القواعد رجع الاشعري عند موته عن تكفير اهل القبلة لان الجهل الصفات
ليس جهلا بالموصوفات وقال اختلفنا في عباده والمشار اليه واحد وقال القاضي ان
العبرة في اختلف العلماء في اكفار المتاولين على قولين فذهب شيخ السنه واليه
صغوا القاضي في اشهر قوليهما ان الكفر يختص بالجاحد والمتاول ليس بكافر واما الشافعي
فاخذ ذلك من قوله لا ارد شهاده اهل البدع والاهواء الا الخطابيه فانهم يعتقدون
جواز الشهاده لاوليائهم على اعدائهم زورا وقال بعضهم هذا لا يدل على اطلاق عدم
التكفير اذ لا يلزم من عدم تكفير اهل البدع والاهواء عدم التكفير مطلقا فان مخالفه
الحق في الديانات تارة توجب البدعه والضلاله وتارة توجب الكفر والمخالف
في الاول هو المسمى باهل البدع والاهواء دون الثاني قلت وقد صح عن الشافعي
اطلاق القول بتكفير القائل بخلق القرآن لكن جمهور اصحابه اولوه على كفران النعمه كما
قاله النووي وغيره وحكى ابن المنذر عن الشافعي ان القدري لا يستتاب ذكره
القاضي عياض في الشفا واما مالك واحد فقد نقل عنهما ما يوهم الخلاف في ذلك
وقال ابن العربي من اعظم اصول الايمان القدر فمن انكره فقد كفر نص عليه مالك
فانه سئل عن نكاح القدريه فقال قد قال الله تعالى ولعبد مومن خير من مشرك وقال
القاضي عياض اكثر قول مالك واصحابه ترك القول بتكفيرهم لكن يودبون ويستتابون
واما احمد فنقل عنه القاضي عياض تكفيرهم وقال ان عليه اكثر السلف ونقل عنه
تكفير تارك الصلاه وان اعتقد وجوبها واحتج بعضهم على عدم التكفير بقوله صلى الله
عليه وسلم اذا قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما ولانا لو كفرناه لكفرنا
بعض اصحابنا في نفي البقا ونحوه ولان الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضروره مجيء الرسول
به وليس المراد بالضروره ضروره العقل بل انه لشهرته والاعتناء عليه كالضروري
كالصلاه والزكاه وعلى هذا فلا نكفر احدا من اهل القبله لان كونهم جاحدين لما جاء به
الرسول غير معلوم بالضروره بل بالنظر اي لم يشتهر اشتهارا يصير به كالضروري
ولم يتفق عليه وهذا التحقيق جيد مبني على تفسير المتكلمين الايمان بما علم انه من دين محمد
صلى الله عليه وسلم بالضروره كما سبق تقريره وقد قال القاضي في كتابه المسمى باكفار المتاولين

امامسئل الوعد والوعيد والرويه وخلق الافعال وبقاء الاعراض والتولد وشبهها
من الدقايق فالمنع من اكفار المتاولين فيها أوضح اذ ليس في الجهل بشيء من ذلك جهل بالله
تعالى ولا اجمع المسلمون على اكفار من جهل منها شيا وقد نقله عنه القاضي عياض وغيره
قلت ولعل هذا ما خذ السبكي عز الدين في فتياه انه لا تكفر مثبت الجهة قال ولا مباله
بمن كفرهم لمزاعمته لما عليه الناس وحمل بعضهم كلام القاضي السابق فيمن جهل شيا
منها اما من كان بجملته وكان عمله به على خلاف ما عليه اهل السنة فجهله هذا جهل مركب
فهو اشد من جهله بسيطا واطلق الآمدي في التكفير حكايه قولين ثم قال والحق
التفصيل وهو ان ما كان من البدع المضله والاقوال المهلكه يرجع الى اعتقاد وجود
الله غير الله وحلوله في بعض الاشخاص كما ذهب اليه بعض غلاة الشيعه او الى انكار
الرساله او الى استباحه المحرمات فلا يعرف خلافا بين المسلمين في التكفير به واما
ما عدا ذلك من المقالات المختلفه فلا يمتنع ان يكون معتقدها مبتدعا غير كافر وذلك
لانه لو توقف الايمان على امر غير التصديق بالله ورسوله وما جاء به من معرفه المسايل
المختلف فيها في اصول الديانات كما عددناه لكان الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم
ان يطالب الخلق بمعرفته كالشهادتين ولم ينقل ذلك وجرى عليه الصحابه والتابعون
فالجهل به لا يكون كفرا انتهى والاول لحرج بقول المصنف من اهل القبله فان صاحب
تلك المقالات ليس منهم لكن حصره التكفير فيما ذكر ممنوع بل من انكر ما يعلم مجيء
الرسول به ضرورة من الحشر والعلم بالجزيات وحدوث العالم ونحوه لا شك في
كفره واعلم انه وقع في كلام الطحاوي زياده مذهب في هذه العقيده واستغنى
المصنف عنه فانه ان لم يكفر بذنب لم يقع كلام في التكفير فرع من لم يكفر من اهل الاهوا
والبدع لا يقطع بخلوده في النار وهل يقطع بدخوله اياها فيه وجهان حكاهما
القاضي الحسين في باب امامه المراه من تعليقه وقال المتولي هناك ظاهر المذهب
انه لا يقطع به وعليه يدل كلام الشافعي ص ولا يجوز الخروج على السلطان ش
هذا الاطلاق ليشمل ما اذا كان عادلا ولا خلاف فيه وما اذا كان جايرا وهو
المشهور في الاصول ونقلوا عن المعتزله تجويزه بناء على ان الامام ينعزل بالظلم
والفسق ونقل صاحب البيان من اصحابنا في باب قتال اهل البغي انه لا ينعزل بالجور وسوا

بلغ

كان

كان الخارج عليه عادلا او خارجا لان الخروج عليه جوز وهو ظاهر نص الشافعي في البويطي
لكن كلام الرافعي يقتضي تخصيص المنع بالعادل ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم ان
امر عليكم عبد مجدع يقودكم الى كتاب الله فاسمعوا له واطيعوا رواه مسلم في كتاب الحج
عن ام الحصين وهو مقيد للمطلقات وقال ابو الانصاري في باب الامر بالمعروف
من شرحه الارشاد اذا جار والى الوقت وظهر ظلمه وغصبه للمال فهل يجوز منعه
من ذلك فان كان ممن ثبتت ولايته وانعقدت امامته في طاعته واغلاعه كلام
ياتي في باب الامامة وان كان متغلبا فقد صار بعض الفقها والمحدثين الى انه لا يجوز
للرعيه منابذته قال الامام وعندي ان المتغلب وان كثرت عدته وسبيله فيما يفعله
من الجور والظلم سبيل البغاة في الارض بالفساد وقطاع الطريق يجوز منابذته
ودفعه باقصى المجهود كما يجوز في كل مناصص ونحوه قال الماوردي والذي عليه اكثر
اصحاب الحديث الانقياد والطاعه لكل امام عادل او جاير وان فعل المنكر وعطل
الحدود قال وتمسكوا في ذلك باخبار وايات قال الماوردي والظاهر انها في منع الخروج
على من ثبت امامته فاما المتغلب فيجب الانكار عليه م ويعتقد ان عذاب القبر وسوال
الملكين والحشر والصراط والميزان حق س اما عذاب القبر فاجمع عليه سلف الامه
وان الميت يحيى فيعذب في قبره وهو من لوازم القول ببقا النفس بعد البدن وقد
قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي في البرزخ بدليل قوله بعد يوم القيمه
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال تعالى في المنافقين سنعذبهم مرتين ثم يردون الى
عذاب غليظ وفي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثبت الله الذين امنوا بالقول
الثابت في الحيوه الدنيا نزلت في عذاب القبر وفيه قد اوحي الي انكم تفتنون في القبور
قريبا من فتنه الدجال وتواترت الاحاديث واستعاذ النبي صلى الله عليه وسلم منه وامته
سمعيه فوجب الايمان به واكثر المعتزله بنا على ان شرط الحيوه البنيه ولما انتفت
البنيه لم يكن حيا والميت لا يعذب وعارضهم اصحابنا بان هذا استبعاد ومنعوا كون
البنيه شرطا في الحياه لجواز ان الله احياه في جزء منفرد كما يجوز ان يجعلها في بنيته
على ان عبد الجبار في الطبقات انكر هذا عن المعتزله وقال انما انكره صالح بن عمرو ولما
كان من اصحاب واصل نسب الى المعتزله وانما ينكرون تعذيبهم وهم موتى وقال بعضهم

لا خلاف في ان الايمان به ركن من اركان العقد الديني الذي لا يصح الا به والمعتزله
وان خالفوا فيه فليس خلافهم فيما قررناه وانما المفهوم من مذهبهم استبعاد
تعجيل جزاء قبل يوم القيمه ولم يبلغ السمع عندهم مبلغ العلم وقام عندهم ذلك
وعذاب القبر ببعض المعاصي خصوصيه وهي البول ولهذا ورد في الحديث تنزهوا
من البول فان عامه عذاب القبر منه وكذلك النميمه والغيبه حتى قيل ان عذاب القبر
في هذه الثلاثه واما الكيفيه فقال الحليمي الاظهر ان عذاب القبر يكون بعد احياء
الميت بحملته لقوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فان مرادهم باحدى الاماتتين
ما في الدنيا وبالثانيه ما في القبر بعد الاحياء فيه وهو احدى الاحياءين والثاني
يوم القيمه وقيل بالاحياء في القبر بقدر جزء تحتمل الحيوه والعقل الى جميعه
ونقل هذا عن ابن جرير الطبري قال الحليمي فان صح فلا جزء اولى به من القلب الذي كان
منبوع الحيوه ومحل العقل قلت وهو احتياط امام الحرمين فقال الظاهر
سؤال اجزاء يعلمها الله من القلب وغيره وقيل الروح تعذب لا غير وقيل تتألم كالنائم
النايم والحق ان الميت يحيى في القبر للاحاديث الصحيحه في عود روحه الى جسده
وان الملكين يأتيانه فيقعدانه وقول الملحدة انا نراقب الميت ايامًا لا نشاهد فيه شيا
تدل على الحياه ولا التعذيب فالجواب ان عدم الشهود لا يدل على عدم الوجود كما جننا
عن الملايكه والجن وليس بعجب من استخراج الله الدرع خطاهم وجواهم وكان جبريل
عليه السلام يأتي النبي صلى الله عليه وسلم وينزل عليه بالوحي بحضرة الصحابه وهو صلى
الله عليه وسلم يراه ويخاطبه وهم لا يشاهدونه الى غير ذلك من الاحوال الخارقه
ومن انكر خارقا ورد عليه سائر الخوارق على ان الواجب في هذه المسله ان يقتصر
على الايمان بما صح من عذاب القبر ووقوعه واما الكيفيه فلم يصح فيها شيء غير عود
روحه في جسده رواه ابو داود من حديث البراء بن عازب وصححه ابو عوانه وابن
منده والبيهقي والحاكم وغيرهم واما سؤال الملكين فهو حق وورد الخبر به في الصحيحين
عن انس قال نبي الله صلى الله عليه وسلم ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه
انه ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا قال يأتيه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت
تقول في هذا الرجل فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله قال فيقال له

انظر

انظر الى متعدل من الناد قد بدلك الله تعالى به مقعدا من الجنة قال نبي الله صلى
الله عليه وسلم فيراهما جميعا واما المنافق والكافر فيقول لا ادري كنت اقول ما يقول
الناس عنه فيقول لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح
صيحة يسمعها من يليه الا الثقلين وفي رواية للترمذي تعالى احدهما المنكر وللاخر
النكير وقال حسن غريب وقال الامام تاج الدين بن يونس منكر ونكير للمذنب لانكارهما
واما المطيع فملكاه مبشر وبشير وانكر بعض المعتزلة وجودهما وقالوا لا يجوز تسميه
الملائكة بمنكر ونكير وانكروا دخولها القبر للعلة فانه مسدود قال اصحابنا لا ينكر دخولها
من تحت الارض ويكون الله قد وسع لها وقد علمنا ان الملائكة ليسوا على كافة بني ادم وانهم
لسلطانهم متمكنون من دخول الاماكن على غير الوجه الذي نقدر نحن عليه وقد روى ان
الشيطان يجري من ابن ادم مجرى الدم قال الحليمي والذي يشبه ان يكون ملائكة السوال
جماعة كثيرة فسمي بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا وسمع بلال كل ميت امان منهم كما كان الموكل
عليه لكتابة عمله ملكين ويشهد له رواية الساي منكر ونكير وانكر وعدان الجوزي فاكثر
وسيأتي هروان واعلم ان المسئلة لم ترد الا للمقبور والظاهر ان الخطاب وقع بحسب
الغالب وانما المسايلة تقع للحريق والغريق ومن اكلته السباع وكيفيات على اختلاف
الاحوال ابتلاء من الله تعالى لعباده وهو من جملة منازل الاخرة ومراتبها ولا يستثنى
من ذلك الا الشهيد وقد ثبت في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم سيل عن ذلك فقال
كفى ببارقة السيوف شاهدا واما الحشر فذكر ابو الخير الطالقاني في العمدة الوثيقة انه عبارة
عن معنيين احدهما احيا الله تعالى الخلق بعد الاماتة والجمع بعد التفريق وذلك واقع
لا محالة قال تعالى وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا والثاني اعادة بعد العدم
والافناء وكلا المعنيين للحشر جايزان من الله تعالى والعقل يجوزهما جميعا والسمع
لم يرد قاطعا باحدهما ولعل الغالب على ما دل عليه السمع ظاهرا ان الحشر الواقع
هو الاحياء بعد الاماتة والجمع بعد التفريق قلت [redacted] يؤيد بالثاني الجادا
ابتداء من غير جمع ما قد تفرق ويشهد لما قال من ورود السمع حديث المسرف على
نفسه لما اوصى بان يحرق ويذر نصفه في البحر ونصفه في البر فامر الله البر فجمع
ما فيه وامر البحر فجمع ما فيه وفي رواية فقال للارض ادي ما اخذت وفي رواية

قال الله لكل شئ اخذ منه سيأ اذ ما اخذت منه وقال كن فاذا رجل قائم رواه السجاب
واللفظ الاول لمسلم قال واما النشر فهو عبارة عن بعث الله الخلق من قبورهم وجمعهم جميعا
في عرصة القيمة والحشر والنشر لهذه الاجساد حق خلافا للفلاسفة حيث اجالوا حشر
الاجساد وردوها الى حشر الارواح والنصوص في القران والسنة متواترة على حشر
الاجساد انتهى واما الصراط فوردت فيه الاخبار الصحيحة انه جسر يضرب
على ظهر اي جهنم يمر عليه جميع الخلايق وهم في جواز متفاوتون قالوا ومن الحكمة فيه
ان يظهر للمؤمن من عظم فضل الله بالنجاة من النار وقصر الحسنة بعد اشتغالهم بالتحسر
الكفار بفوز المؤمنين بعد استراحتهم في الورود ولم يحكوا فيه الخلاف في النار هل
هو مخلوق الان ام فيما بعد وجوزا القاضي عياض ان الله احدثه حينئذ وان يكون مخلوقا
الان كجهنم وقال الحليمي لم يثبت انه مبقى الى خروج الموحدين من النار ليجوزوا عليه الى
الجنة او يزال ثم يعادلهم او لا يعادا وتصعد به الملايكة الى السور الذي في الاعراف
وفي بعض الروايات انه ادق من الشعر واحد من السيف فان ثبت فهي محمولة على ظاهرها
لما فاته الحديث الاخر من قيام الملايكة على جنبيه وكون الكلاليب واخسك فيه واعطاء
المار عليه من النور قد موضع قدميه للدلالة على ان للمار عليه مواطي الاقدام ومعلوم
ان لقدمه الشعر لا تحتمل ذلك فيجوز ان اول مار أمر ادق من الشعر فان ثبت الجواز
عليه وعسره قدر الطاعات والمعاصي ولا يعلم حدود ذلك الا الله وقد جرت
العادة بضرب دقة الشعر مثلا للغامض الخفي وضرب حد السيف لاسراع الملايكة
الى المضي كما مثال امر الله في اجابة الناس عليه وقال البيهقي بهذا اللفظ لم اجده في
الروايات الصحيحة وانما يروى عن بعض الصحابة قلت في صحيح مسلم عن ابي
سعيد الخدري بلفظ انه ادق من الشعر واحد من السيف قال الحليمي وزعم بعض العلما
ان الكفار لا يمرون على الصراط لانهم للنار وهي في الارض وهو فيها وامر
الميزان فهو حق والمراد به نصب الميزان ذا كفتين ولسان ويوزن فيه الاعمال والكتاب
والسنة واردان به والاعمال وان كانت اعراضا لا تقبل الوزن فالوزن للصحف
التي الاعمال مكتوبة فيها او الاعراض تجسم فتوزن على ما سبق ومقصود الموازنة تعريف
العباد مقادير اعمالهم ادلوا دخلهم الدارين قيل الموازنة رباطن المطيع ان تيله

واستفاضت وهو محمول على ظاهره من غير تاويل والله اعلم بحقيقته وفي الصحيحين ص

غير

الرجاز

لدرجات الجنه عن الاسحاق و توهم المعذب ان عذابه فوق ذنبه فيوزن اعمالهم ليقفوا
على مقاديرها جزتا فمعلم الصالح ان ما ناله من الدرجات لفضل الله لا لمجرد عمله وليتبين
المجرم ان ما ناله من العذاب دون ما ارتكب من الحرام وان الله لا يظلم والمعتزله انكروا
ذلك ص داخلين والنار مخلوقان اليوم ش لقوله تعالى وجنه عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين وفيه دلالتان احداهما قوله عرض لان المعدوم لا عرض له والثانيه اعدت بلفظ
الماضي وكذا قوله في النار اعدت للكافرين والمعدوم لا يقال فيه اعد وفي الصحيحين
استكت النار الى ربها فقالت اكل بعضي بعضا فاذن لها في نفسين نفس في الشتا ونفس
في الصيف واسكان ادم الجنه وخروجه منها دليل على انها وجدت وهي دار الثواب
باجماع اهل السنه فما حكاه ابن بطال عن بعضهم وشذ من زعم انها غيرها وفي الصحيح
في حديث محاجه ادم موسى عليهما السلام ان موسى قال لادم انت اشقيت بنيك واخرجهم
من الجنه فلم ينازعه ادم بل احتج بالقضا والمنكر لها طايفه من المعتزله ثم منهم من احال
ذلك عقلا كعباد الصيمري ومنهم من جوزه عقلا وقال انما عرف عدم خلقها بالسمع
كعبد الجبار وابي هاشم لان ايجادها قبل الحاجه اليها عبث واجيب بالمنع بل في ذلك
ترغيب وترهيب وقد ثبت في قواطع الشرع ان الله عجل بعض بني ادم الى الجنه كالشهدا
وبعض عصاتهم الى النار كآل فرعون واجمع المسلمون على ذلك قبل ظهور هولاء
المبتدعه قال ابن المنير واما ان محلها فذلك كما يعلمه الله ويحتمل انها فوق
السموات اذ الجنه في عالم علوي والنار في عالم سفلي قلت روى ابو نعيم
في تاريخ اصبهان من طريق عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان جهنم محيطه بالدنيا وان الجنه من ورايها فلذلك كان الصراط
على جهنم طريقا الى الجنه لكن حديث الاسرا يدل على ان الجنه في السما السابعه
ت وما لحب اعتقاد كل ما ورد من نعيم اهل الجنه حق من الحور العين والقصور
والولدان والعلمان والانهار والاشجار وقس جميع ذلك على ما ورد ان في الجنه
شجره يسير الراكب في ظلها مايه عام فاعلم ان ذلك حق وهناك اعظم مما لا عين رات
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وانما اخبرت بيسير من كبير على قدر فهمك حيا لك
وضيق وعايك لانك ما دمت في هذا العالم مقيد بعقال العقل الذي لا يقبل الشي

الا بالبرهان ومن اعتقد ذلك هلك فالعقل تابع والشرع متبوع ص وجب على الناس
نصب امام ولو مفضولا س اما وجوب نصبه فهو قول اهل الحق والا لفسد نظام
الناس وقد اجمع الصحابه عليه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وعندنا يجب
شرعا وقالت المعتزله عقلا وذهبت الخوارج الى انه لا يجب ومنهم من فصل فقال
يجب عند ظهور المتغلبين وقت الامن وعكس اخرون واشار المصنف بقوله على
الناس الى وجوبه على الخلائق خلافا للامامية حيث قالوا واجب على الله واشار
بقوله ولو مفضولا الى انعقاد امامة المفضول وهو الصحيح عند جمهور الاصحاب
ومنهم ابن خزيمه وذهب الاشعري وجماعه من قدماء اصحابه الى المنع وان اجتمعت
فيه الشرائط اذ اوجد افضل منه فيها وانه ان عقد والاه الامامه لم ينعقد لعدم
تكون ملكا لا اماما فتنتهي احكامه وهذا يدل على ان المسئله عندهم اجتهاديه لانها لو
كانت قطعيه لوجب القول بتخطيه العاقدين به صح الامام في المرشد ص
ولا يجب على الرب سبحانه شئ س لانه لو وجب عليه لكان لموجب ولا حاكم على الله
ولا يجوز ان يكون ايجابه على نفسه لانه في حقه غير معقول واما نحو قوله تعالى كتب
على نفسه الرحمه حقا علينا نصر المومنين ونحو ما حق العباد على الله فليس مما نحن فيه لانه مما يقتضي
رحمته احسانا وتفضلا لا اعانا والزاما والمعتزله اوجبوا على الله امورا منها اللطف
وهو فعل ما يقرب العبد الى الطاعه ومنها الثواب على الطاعه جزاء للعمل ومنها
العقاب على الكبائر قبل التوبه ومنها فعل الاصلح لعباده في الدنيا قال اصحابنا ومن زعم
ذلك بطل قوله سنتين اماتت احدهما قبل البلوغ واماتت الاخر بالغا كافرا مع
علمه بانه ان بلغ كان كافرا او سنتين اماتت احدهما مومنا وابقي الاخر سنه اخري
حتى كفر مع علمه بانه كفر ص والمعاد الجسماني بعد الاعدام حق س وقد اخبر به
جميع الرسل وزعم بعض الفلاسفه انه لم يخبر به الا محمد وعيسى ورد عليهم قوله تعالى
حكايه عن نوح والله انبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا واخبار
الله تعالى به عن مومن آل فرعون بقوله اني اخاف عليكم يوم التناد وقال تعالى
قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون والقرآن
ملهو منه ولقد احسن الرازي في الاربعين اذ قال الجمع بين انكار الجسماني وبان

القرآن

القران حق متعذر فان نصوص الكتاب والسنه تواترت به تواترًا لا يقبل الشك كما ترى
وقد قرر الله براهين المعاد لضرب احدها قياس الاعاده على الابتداء كما بدأكم تعودون
كما بدانا اول خلق نعيده وهو الذي بيده الخلق ثم يعيده فعينا بالخلق الاول
ما بها قياس الاعاده بخلق السموات والارض بطريق اولى نحو وليس الذي
خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم على ان يحيي الموتى خلق السموات
والارض اكبر من خلق الناس انتم اشد خلقا ام السماء بناها قياس الاعاده
على احيا الارض بعد موتها بالمطر والنبات وهو في كل موضع ذكر فيه انزال المطر
غالبا نحو ويحيي الارض بعد موتها وكذلك تخرجون رابعها قياس الاعاده على اخراج
النار من الشجر الاخضر وقد ورد ان ابي بن خلف لما جا بعظام باليه ففتها وذرها في
الهواء وقال يا محمد من يحيي العظام وهي رميم فانزل الله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم نعلم سبحانه كيفيه الاستدلال بردا لنشاه الاخرى
الى الاولى والجمع بينهما بعلمه الحدوث ثم زاد في الحجاج بقوله الذي جعل لكم من الشجر
الاخضر نارًا وهذا في غايه البيان في رد الشيء الى نظيره والجمع بينهما من حيث تبدل
الاعراض عليهما وهذا تنبيه على الاستدلال بالعقل المحض والقول بالمعاد من
لوازم القول بقا النفس بعد الموت حتى ترد الى بدنها في الوقت الموقت لها عند الله
وعود النفس اليه يسمى معادا حقيقيا كالذي يسافر عن وطنه ثم يعود اليه اذ الاعاده
عود على بدء ولو قدر عدم النفس لكان ذلك اعاده للمثل لا لعين الشيء اذ العدم نفي محض
واعلم ان الناس في المعاد على اقوال منهم من اثبت المعاد الجسماني والروحاني الفلاسفه
وطائفه من النصاري ومنهم من انكرهما جميعا وهم الدهريه والملحده قالوا ما هلكنا
الا الدهر فهو باق بعدنا ولا رجعه لنا وتوقف جالينوس في امر المذاهب اما
المعاد الجسماني دون الروحاني فلا نعلم قايلا به لاستحالته وان وقع في كلام الرازي
في الاربعين ان طايفه ذهبوا اليه لكن لم ار عقله لانقال سعى المصنف ان قول الجسماني
الروحاني لانا نقول قوله بعد الاعدام صريح في ارادته والمبتون له اختلفوا في
معناه فالصحيح وعليه الاكثرون ان الله يعدم الذوات بالكليه ثم يعيدها وقيل
يفرق اجزاءها الاصليه ثم يركبها مره اخرى وقال الامدي الحق امكان كل من الامرين

نحوم

ويعدم الملايكه ومن شاء الله من الاحياء ثم يعيدهم

والسمع لم يوجب احدهما بالعين واختلفوا في الاعراض فمنهم من منع منها لانها لا تلزم فيام
العرض بالعرض والاكثرون واليه ميل الاشعري جوازا عادتها مطلقا والقول به ينفع
اهل السنه في اثبات رؤية الاعمال وتعذيبهم عن حمله على رؤية الصحائف او العمال
ثم اختلفوا هل يجوز اعادتها بعينها والاكثرون نعم وذهب الفلاسفه
الى امتناع اعادة ما عدم عقلا واما الوقوع فمنعته الفلاسفه وذهب المسلمون الى
وجوبه ثم منهم من قال يجب عملا وهم المعتزله بناء على وجوب الاثابه والعقاب وقالت
الاشاعره سمعا وكفروا الفلاسفه في ايمانه قال بعضهم من العجب ان الكفار الذين
جاهدهم النبي صلى الله عليه وسلم وقاتلهم وقتلهم ولم يقرهم بالجزيه لم يكن سبب كفرهم
الا جحودهم ما علم به مجيئه من انكار حشر الاجساد وهذه الفرقه الحمقاء المتفلسفه
قالوا بذلك وزادوا عليه بقدم العالم وعدم علمه بالجزئيات وكذبوا جميع الانبياء
ثم ستروا بالاسلام والناس غافلون عن ثلبهم وقدحهم في الدين فائدتان
احداهما جواز جماعه في الاجساد المبعوثه ان يكون على غير هذه وقال اخرون انه
خلاف ظاهر القرآن ولو كانت غيرها فكيف تشهد الايدي والارجل على الكفار الى
غير ذلك مما يستحي ان احتشاد الدماغي الذي يعود الناسه قال العلماء الحشر العبد وله
من الاعضاء ما كان له يوم ولد فمن قطع منه عضو يعود في البعث عليه حتى الختان كما
ثبت في الصحيح قال الحليمي وسئل سائل عن مسلم قطعت يده ثم ارتد ومات على ذلك
ابيعث بيده ام بلا يد قال ان قلتم سعت بيده فكيف يلج النار بدنا يذنب باصاخرا وان
قلتم بلا يد فقد اخرتم ان لا يبعث بعضه والجواب انه يبعث تام الخلق كامل البدن
لان اليد تابعه للبدن لا حكم لها على الانفراد في طاعه ولا معصيه ص ويعتقد
ان خيرا لامه بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم خليفته ابو بكر فعمر فعثمن فعلي امراء
المومنين رضي الله عنهم اجمعين س لضمن امورا احدها ان ابا بكر افضل الناس
بعد محمد صلى الله عليه وسلم ونقل الامام ابو بكر منصور السمعاني وغيره الاجماع
عليه وانما خالف فيه الروافض بعدهم عليا حتى قالوا انه افضل الخلق بعد
محمد صلى الله عليه وسلم وحكي عن قوم تفضيل العباس ولعلهم قاسوه على الميراث وقد
قال ثور بن يزيد عن مكحول عن سعيد بن المسيب انه قال العباس خير هذه الامه

و ارث النبي وعمه قال الذهبي اسناده صحيح قلت وما وليه ممكن متعين
لا سيما قوله وارث النبي ولا يظن بسعيد انه يقدم العباس على الشيخين ومن
الدليل عليهم قوله تعالى من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن
اولئك فذكر مراتب اوليائه وبدأ بالاعلى منهم وهم النبيون ثم ثنى بالصديقين ولم
يجعل بينهما واسطة واجمع المسلمون على تسميه ابي بكر صديقا كما اجمعوا على تسميه
نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم وفي البخاري عن محمد بن الحنفيه قال قلت لابي اي الناس
خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر واحسن الخاطئ في قوله يكفي في
تفضيل الصديق انه قام مقامه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر ما نقص
عنه وما قام احد مقام ابي بكر الا ونقص عنه آلاني انه الخليفه بعده صلى الله عليه
وسلم وفي القرآن اشاره الى ذلك في مواضع منها قول المخلفين من الاعراب الايه فان
ابا بكر هو الذي دعا الاعراب الى جهاد بني حنيفه وكانوا اولي باس شديد ولم تقاتلوا
للحربه وانما قوتلوا ليسلموا وكان قتالهم بامر ابي بكر وسلطانه ثم قال فان
تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا فاوجب عليهم الطاعه لابي بكر رضي الله عنه قال السهيلي
وهي كالنص على خلافته انتهى ولا خلاف فيه وانما اختلفوا هل كانت خلافته
بالنص او باجماع الصحابه فقيل بالنص فانه عليه الصلاه والسلام استخلفه في الصلاه
ايام مرضه وما عزله فوجب ان يبقى على خلافته واذا ثبت خلافته في الصلاه فكذا
في سائر الامور اذ لا قايل بالفرق وهذا ما تمسك به عمر في اثبات امامته فقال
قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا افلا نقدمك لدنيانا وان الصحابه
كانوا يخاطبونه باخليفه رسول الله ومن قال ذلك الحسن البصري فيما حكاه عبد
الله بن مسلم بن قتيبه في كتاب السياسه والامامه وقال ابن المبارك بن نصاله نا محمد
بن الزبير قال ارسلني عمر بن عبد العزيز الى الحسن بن ابي الحسن البصري اساله اكان
رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر قال فاتيته فسالته فاستوى
جالسا فقال اي والذي لا اله الا هو استخلفه ولهو كان اعلم بالله واتقى له
من ان يتوثب عليها لولم يامره واخرجه ابن جرير وابن حبان في صحيحه واخرج بمعناه
الصحيحين عن جبير بن مطعم قالت امراه النبي صلى الله عليه وسلم فامرها ان ترجع

اليه فقالت ان حبيب ولم احدك تعني الموت قال ان لم تجديني فاتي ابا بكر قال الشافعي في هذا دليل على انه الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين عن عايشه قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم في اليوم الذي بدئ فيه فقلت لو ددت ان ذلك وانا حي فاصلي عليك وادفنك فقلت غيرا كاني بك ذلك اليوم معرسا بعض نسايك قال انا وارأساه ادعي لي اباك واخاك حتى اكتب لابي بكر كتابا فاني اخاف ان يتمني متمني ويقول قايل وابى الله والمومنون الا ابا بكر قال البيهقي اخرجه البخاري عن القاسم عنها ومسلم عن عروه عنها وفي الصحيحين عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم نعول بينا انا نايم رايتني على قليب عليها دلو فنزعت منها ما شاء الله ثم اخذها ابن الخطاب فلم ار عبقريا من الناس ينزع نزع عمر حتى ضرب الناس بعطن قال البيهقي قال الشافعي ورويا الاسباحي وقوله ذنوبا او ذنوبين اجاد عن مدته فانها كانت سنتين واشهرا او هو شك من الراوي والمراد ذنوبان كما جاء في الرواية الاخرى من غير شك وذهب اخرون الى انها لم تكن نصا بل اجماعهم واحتجوا بما في مسلم عن عمر لما طلب منه الاستخلاف قال ان استخلف فقد فعله من هو خير مني يعني ابا بكر وان اترككم فقد تركم من هو خير مني يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال النووي في شرحه فيه دليل على ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على خليفه وهو اجماع اهل السنه وغيرهم قال القاضي وخالف في ذلك بكر بن اخت عبد الواحد زعم انه نص على ابي بكر وقال ابن الراوندي نص على العباس وقالت الشيعه والرافضه نص على علي قال وهذه دعاوي باطله وحسبانه على الافتراء ومكابره للحس قال الصحابه اجمعوا على اختيار ابي بكر وعلى تقديمه عمر وعلى تقديم عثمان بالشوري ولم يخالف في شيء من هذا احد ولم يدع ابو بكر ولا علي ولا العباس وصيه في وقت من الاوقات فمن ادعى خلافه فقد نسب الامه الى الاجماع على الخطا ولو كان شيء لنقل انتهى وما قاله في ما عدا ابي بكر مسلم واما في ابي بكر فمردود وليس هذا قول جميع اهل السنه لما سبق والحق ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يستخلف احدا بالنص عليه وانما اشار الى ذلك في الصديق ونبه عليه اشاره تقرب في دعوى القطع من النص والى ذلك شار البيهقي في سننه دالك انه ولى ابا بكر في الصلوه

اى قحافه فنزع منها ذنوبا او ذنوبين وفي نزعه ضعف والله يغفر له ضعفه ثم استخلف عمر فاخذها ابن عمر

وفي نزعه ضعف قصر مدته وشغل بالحرب الا قليل الردة من الاوس والخزرج وقوله من الناس وفي رواية من عند الناس

عمر ثم عثمن ثم علي وقد روى البخاري في صحيحه عن ابن عمر قال كنا نخير بين الناس
في زمان رسول الله صلي الله عليه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمن بن عفان
. وهذا في حكم المرفوع عندا لاكثرين لاضافته الي زمن النبي صلي الله عليه وسلم
وروى البخاري ايضا عن محمد بن الحنفيه قال قلت لابي اي الناس خير بعد رسول
الله صلي الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر قال وخشيت ان يقول
عثمن قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وروى ابو داود والترمذي
عن الحسن عن ابي بكرة ان النبي صلي الله عليه وسلم قال ذات يوم من راي منكم
رويا فقال رجل انا رايت كان ميزانا نزل من السما فوزنت انت وابو بكر فرجحت
انا بابي بكر ووزن ابو بكر وعمر فرجح ابو بكر ووزن عمر وعثمن فرجح عمر ثم رفع الميزان فرايا
الكراهيه في وجه رسول الله صلي الله عليه وسلم وقال حسن صحيح وظهور الكراهيه
منه لعل لما يظهر من حال هذه الرويه من التفضيل بينهم المودي الي البغض من احدهم
كما ذكره الفاضل بين الانبياء ولعل انه لرفع الميزان قبل ان يعلم الراجح منهم فيكون
كقوله في قصه موسي والخضر وددنا لو صبر حتي قص علينا من امرهما ولعل انه
لكونه لم يذكر عليا في هذا الامر قال لبعضهم وليس فيه دليل علي فضيله الثلاثه
علي علي بل هو مسكوت عنه ونقل ان عبدا لبر اجماع اهل السنه علي ان افضل الناس
بعدا لنبوه ابو بكر ثم عمر ووقف اوايلهم في عثمن وعلي قال فاما اليوم فلا يختلفون
ان الترتيب عثمن علي قال وعليه عامه اهل الحديث من زمن احمد بن حنبل وهلم جرا
واختلف في ان التفضيل المذكور قطعي ام لا وهل هو في الظاهر والباطن ام لا في
الظاهر فقط ومن قال بالقطع الاشعري قال وهم في التفضيل علي ترتيبهم في
الامامه ومن قال بالظن الباقلاني وقيل هذا الخلاف ان قلنا لا يصح امامه المفضول
مع وجود الفاضل فاما ان صححناها فلا سبيل الي القطع بتفضيل البعض علي البعض
فرع مرتب الشيخين او الختنين هل يكره او يفسق وجهان في باب امامه المراه من
تعليق القاضي الحسين والحسن بالياء معجمه ص وبراه عايشه من كل ما قذفت به
س لان الله انزل براتها في كتابه وشهد بانها من الطيبات ولهذا قال صاحب
الكافي من اصحابنا لو قذف عايشه كان كافرا بخلاف غيرها من الزوجات لان

القران نزل بلغتها وعند ملك ان من سبها قتل قال القاضي ولهذا ان الله لما
ذكر في القران ما تشبه اليه المشركون سبح نفسه فقال وقالوا اتخذ الله ولدا
سبحانه ولما ذكر عائشه فقال ولولا اذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا ان نتكلم بهذا سبحانك
فسبح نفسه في تنزيه عائشه كما سبح نفسه لتنزيهه ص ونمسك عن ما جرى بين الصحابه
ورى الكل ماجورين س هذا قول المحاطين من اهل السنه لان النبي صلى الله عليه وسلم
مدحهم وشهد لهم ومن شهد له النبي صلى الله عليه وسلم واعتقاده مقطوع بسلامته
في عاقبته وفي الحديث اياكم وما شجر بين اصحابي فلو انفق احدكم مثل احدها ما بلغ مد
احدهم ولا نصيفه وفي الصحيحين في قصه حاطب بن ابي بلتعه لما اخبر قريشا بعض
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذر قال لما فعل ذلك رغبه عن الاسلام ولكن
كنت امرا ملصقا في قريش فاحببت عندهم يدا اي قرابتي فصدقه رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال عمر دعني اضرب عنق هذا المنافق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه شهد بدرا وما يدريك لعل الله اطلع على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت
لكم قال بعض الائمه في هذا الحديث معظما شان الصحابه وكافا كل لسان عن القول
وما نعا كل قلب عن التهمه وباعثا على ذكر محاسنهم وان الحامل لهم على تلك الوقايع انما هو
امر الدين وقد قال الشافعي لولا علي ما عرف حكم الله في الخوارج وبالغ قوم في التنزيه
حتى انكروا وقوع القتل بينهم اصلا حتى انكروا واقعه الجمل وصفين هذا مع القطع بتخطيه
مقاتلي علي وكل من خرج على من لحق على امامته لكن التخطيه لا يبلغ الى حد التفسيق
عند القاضي ابي بكر وكذلك الشيعه بالتفسيق ونسبه الامدي لاكثر اصحابنا وقال ابن
دقيق العيد في عقيدته وما شجر فيما شجر بينهم واختلفوا فيه فمنه ما هو باطل وكذب فلا
التفات اليه وما كان صحيحا اولناه على احسن التاويلات وطلبنا له اجود المخارج لان الثناء
عليهم من الله سابق وما نقل محتمل للتاويل والمشكوك لا يبطل المعلوم وقال غيره وقد
ذكر القتل بينهم وهي بالنسبه الى فضائلهم كقطرة كدره في بحر صاف ونقل عن احمد ما يقتضي
الوقف ولم يرد الوقف في الحكم وانما اراد الامساك عن النظر فيه واذا كانت الوقيعه
على الاطلاق لا يذكرون الا بخير فالصحابه الذين امرنا بالاستغفار لهم ونسأله ان لا يجعل
في قلوبنا غلا لهم اولى واعلم ان الامساك عن ذلك من القائل انما هو لعدم ظهور دليل التخطيه

والتصويب

والتصويب او لقصد كف اللسان عن ذكر مساوي المخطي فإنه مع عدم اصابته وهذا هو الظاهر
فان السكوت عن ما لا يلزم الكلام فيه اولى من الخوض فيه وابعد عن الزلل ولهذا قال
بعض المعتبرين تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها السنتنا فان قيل فقد
روى الشافعي واحمد وغيرهما من الائمة مسائل مما نال البغي على سيرة علي رضي الله
عنه وذلك تصويب له وتخطيه معويه قلنا لاضطرارهم الى معرفة الاحكام
حاضرا فيه ولهذا لما انكر من يعين ذلك على الشافعي قال له احمد ويحك فماذا عسى ان
يقال في هذا المقام الا هذا ابدا انما اردنا ان نتكلم في نوع ذلك العمل لا عُلماء عينا
المصيب والمخطي واما الكلام في تعيينهما لاجل علمنا فلا حاجة لنا اليه ونحن وان علمنا
ان احدهما مخطي ليس علينا ان نعلمه بالشخص ما لم نكلف به واكثر ما في غلط على القلب احدهما
يكون ائمة اكثر من نفعه وقال صاحب تاريخ ارميل اردت ان اسمع كتاب مقتل عثمان لابن
ابي الدنيا على ابي المظفر الخراعي احد ائمة الزهاد فابى علي وقال لو رأيناه ما رويناه
وقال احمد وقد سئل عن امر علي وعائشة فقال تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم
ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون ص وان الشافعي ومالكا وابا حنيفة والسفيانين
واحمد والاوزاعي واسحق وداود وسائر ائمة المسلمين على هدى من ربهم ش اي
خلافا لبعض المبتدعة في قدحهم في ائمة الدين واخلافهم عليهم ما يزري بالمسلمين
وهم رضي الله عنهم بريئون من العقايد الفاسدة وجلالتهم في الاسلام وعظمتهم
في النفوس اقوى دليل على ذلك بل انتدبوا للرد على اهل البدع والضلال وقد صنف
الشافعي كتاب القياس رد فيه على من قال بقدم العالم من الملحدين وكتاب الرد على ابراهيم
وغير ذلك وابو حنيفة كتاب الفقه الاكبر وكتاب العالم والمتعلم رد فيه على المخالفين
وكذلك مالك سئل عن مسائل هذا العلم فاجاب فيها بالطريق العويص وكذلك الامام
احمد رضي الله عنه وكان قد امتحن بالداهية العمياء فجاه الله وثبته وكان كلامه
في هذا العلم كالكحل لمقلته على قدر الضرورة حسما لمادة الفساد وقد عظم ابو زرعة
الرازي كتب الشافعي وما لم ار فيها شيأ من هذا الفضول التي قد احدثوه ولا اراه اشتغل
من ذلك الا ديانة وعاب على داود خوضه في ذلك وقد ذكر الشيخ ابو اسحق داود من
الائمة المتبوعين وعظم شانه ولا عبرة بقول بعض اصحابنا انه لا يعتد بخلافه في الفروع

بلغ

على الاطلاق واعلم ان كثيرا من اتباع الائمه الاربعه يذكرون حديثا في تعديد
ائمتهم والحق ان حديث الخليفه واحاديثه باطلان لا اصل لهما واما اطالكه والشافعي
فحيدان لحديث الشافعيه تعلموا من قريش ولا تعلموها وفي لفظ لا تسبوا قريشا فان عالما
يملا الارض علما رواه ابو داود الطيالسي في مسنده من حديث ابن مسعود والبيهقي في المعرفه
من طرق ثم قال وقد حمله جمع من ائمتنا على ان هذا العالم هو الشافعي روي ذلك
عن احمد بن حنبل وقاله ابو نعيم عبد الملك بن محمد العقيه الاسترابادي وغيرهما قال
ولا يجوز ان يكون المراد بقوله فان عالما يملا الارض علما كل من كان عالما من قريش فقد
وجدنا جماعه منهم كانوا علما ولم ينتشر علمهم في الارض وانما اراد بعضهم دون
بعض فان كان المراد به كل من ظهر علمه او انتشر في الارض ذكره من قريش فالشافعي
من جمله الداخلين في الخبر وان كان المراد به زيادة وظهور وانتشار فلا نعلم احدا من
قريش احق بهذه الصفه من الشافعي فهو الذي صنف من جمله قريش في الاصول والفروع ودونت
كتبه وحفظت اقاويله وظهر امره حتى اتبع بعلمه وافتخر بمذهبه عالمون وحكم بحكمه
حاكمون وقام بنصر قوله ناصرون وجرى وجدوه نما قال مصيبا وبكتاب الله تعالى
متمسكا وبسنه صلى الله عليه وسلم متبعا وباثار الصحابه مقتديا وبما دلوا عليه
من المعاني مهتديا فهو الذي ملا الارض من قريش علما وقوله ورد على تمر الايام
تبعا فهو اذن اولاهم بتاويل هذا الخبر مع دخوله في قوله صلى الله عليه
وسلم الائمه من قريش وقوله العقيه يمان والحكمه يمانيه ومولده بغزه وان كانت
من الارض المقدسه فعداده في اليمن لنزول بطن من اليمن بها ومنشاه بمكه
والمدينه وهما يمانيتان انتهى وفي ذم الكلام للهروي عن حميد بن زنجويه
سمعت احمد بن حنبل يقول حدث ان الله يمن على اهل دينه وانه على راس كل مايه سنه
برجل هو من اهل بيتي يبين لهم امر دينهم وانى نظرت في مائتيه فاذا هو عمر بن عبد العزيز
وفي راس المايه الثانيه فارجو ان يكون الشافعي واما حديث المالكيه يضربون اكباد الابل
ويطلبون العلم فلا يجدون عالما اعلم من عالم المدينه رواه النسائي والحاكم وصححه
وقال كان سفين بن عيينه يقول يرى هذا العالم مالك بن انس انتهى وبالغ ابن
حزم في انكار ذلك وقال كان بالمدينه من هو اجل من مثله كابن المسيب فهذا

الحديث

الحديث اولي به وقد ضربت اباط الابل ايام عمر ولم يكن على وجه الارض احد اعلم منه
وحكى غير الحاكم ان سفيان بن عيينه اقام على ذلك زمانا ثم رجع بعد ذلك فقال
ازاه عبد الله بن عبد العزيز العمري قال ابن عبد البر ليس العمري هذا ممن يحتج به في العلم
والفقه مالك بن انس وان كان عابدا شريفا انتهى ص وان ابا الحسن الاشعري امام
في السنه مقدم س اي والاثبات لما نسبه اليه الكراميه والحشويه فالقوم اعداؤه
له وخصوم وهو اما متعمل او لم يفهموا عنه حقيقه مراده وقد بين ذلك ابن عساكر في كتابه
تبيين كذب المفتري فيما نسب للاشعري ولقد عجبت من الهروي في كتابه ذم الكلام حيث
قدح فيه بكلام اعدائه وقد اثنى عليه ائمه الاسلام قال ابو بكر الاسماعيلي اعاد الله هذا
الدين ما ذهب يعني اكره باحد من جبل واي الحسن الاشعري وابي نعيم الاستراباذي
وقال ابو اسحق المروزي سمعت الحاملي يقول في ابي الحسن الاشعري لولاه لما عاش بقراب
الارض ذنوبا ارجوت ان يغفر الله له لدفعه عن دينه وقال ابن العربي في كان المعتزله
قد رفعوا رؤسهم حتى اظهر الله الاشعري فجرهم في اقماع السماسم وقال القاضي ابو بكر
افضل احوالي ان افهم كلام ابي الحسن وقال السهيلي في كتابه حلبه الحر سمعت ابا الحسن
الشروي يقول اقام الاشعري عشرين سنه يصلي الصبح بوضوء العتمه وقال الحافظ
البيهقي ما بعد فان بعض ائمه الاشعريين رضي الله عنهم ذاكرني بمتن الحديث وذكر
اسناده عن شعبه عن سماك بن حرب عن عياض الاشعري قال لما نزلت فسوف
ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اومي النبي صلى الله عليه وسلم الى ابي موسى رضي الله عنه
فقال هم قوم هذا قال البيهقي وفي ذلك من الفضيله الجليله والمزيه الشريفه لابي
الحسن فانه من قوم ابي موسى واولاده الذين اوتوا العلم والفهم ومما يدل على
شرف اهله والاشاره الى ما ظهر من علمه ما خرجه البخاري في الصحيح عن عمران
ابن حصين قال اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعقلت ناقتي بالباب ثم دخلت
فاتاه نفر من بني تميم فقال اقبلوا البشرى يا بني تميم قالوا بشرتنا فاعطنا فجاء نفر من
اهل اليمن فقال اقبلوا البشرى يا اهل اليمن اذ لم يقبلها احوالكم من بني تميم قالوا قبلنا
يا رسول الله اتيناك لنتفقه في الدين ونسالك عن اول هذا الامر كيف كان قال
كان الله ولا شيء معه ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء ثم كتب في الذكر كل شيء ثم

سمعت علي بن محمد الطبري سمعت

الحديث

خلق السموات والارض قال ثم اتاني رجل فقال ادرك ناقتك فقد ذهبت فخرجت
فوجدتها تقطع دونها السراب وايم الله لوددت اني كنت تركتها قال السهيلي في
سوالهم دليل على ان الكلام في علم الاصول وحدث العالم ميراث الاولادهم عن
اجدادهم وقوله وكان الله ولم يكن شيء غيره يدل على انه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش
ولا غيرهما وقوله وكان عرشه على الماء يعني ثم خلق الماء وخلق العرش على الماء ثم
كتب في الذكر كل شيء اتى وذكر عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي موسى الاشعري
وقد وضع يده الكريمة على كتفه قل لا حول ولا قوة الا بالله فقال لا حول ولا قوة الا
بالله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اديت كنزا من كنوز الجنة قال اهل
العلم الكنز ما بقي بعد صاحبه فهم من هذا الحديث الاشارة الى ما خرج من ظهر
ابي موسى وهو الامام ابو الحسن يدب الفرق الضالة عن القدح في هذه الكلمات
القدري يقول نحول عن المعصية الى الطاعة والجبري يقول قولكم لا بالله استسلم
القوة بعد النفي فيه اثبات قوة للعبد وانا لا اومن بذلك فما اقر بالكلمة على خصمها
وعضدها بالبرهان الا ابو الحسن ومن قال بقوله لا جبري ولا قدري وقد فرد
السهيلي فصلا في رسالته للصديد فالسنا على الاشعري وبان عقيدته وانه اعتقاد اهل
السنة من بين سائر الطوائف وذكر عنه انه انما كان يقرر مذاهب السلف من اهل السنة
قال ابو الوليد الباجي قد ناظر ان عمر منكري القدر واحتج عليهم بالحديث وناظر
ابن عباس الخوارج وناظرهم عمر بن عبد العزيز ورسعة ابو ربيعة ابو غيلان القدري في القدر
والشافعي محض القدر وسائر الائمة والف فيه مالك قبل ان يخلق الاشعري وانما
بين الاشعري ومن بعده من اصحابه مناهجهم ووسع اطناب الاصول التي اصلوها
فنسب المذهب بذلك اليه كما نسب مذهب النعمان على راي اهل المدينة الى مالك وراي
الكوفيين الى ابي حنيفة لما كان هو الذي صحح من اقوالهم ما رضي به الناس ثم لا كاذب
عليه ما حكاه ابن حزم في الملل انه كان يرى ان النبوة عرض من الاعراض لا تبقى زمانين وان
النبي اذا نام زالت نبوته وانقطعت دعوته قال الاستاذ ابو القاسم القشيري
وامام الحرمين وغيرهما من الائمة وهذا كذب على الرجل ثم استدل الامام على ان
النبوة ليست بعرض وانما هي حكم الله برسالته واخباره عن سفارته وذكر ان حزم

ان ابن فورك نقل على بن المقاله وان ابا الوليد الباجي اخبره بذلك قال الاستاد
ابو جعفر الكبلي وهذه الحكايه لعمري من الكذب البارد واراد مثلها رد على العقل
الفاسد ومعاذ الله ان يقول الباجي بهذه المقاله وان فورك اجل قدرا من هذا
ولم يمت معتولا كما خرص وقد ذكر ابن عساكر عن الشيخ ابي الحسن عبد الغافر بن اسمعيل
انه دعي الى عزته وجرت له مناظرات وكان شديد الرد على الحنابله ولما عاد من غزنه
سم في الطريق ودفن في الجبه ثم نقل الى نيسابور ومشهده اليوم بها يزار ويستجاب
الدعوه عنده قال وابن حزم كثيرا ما يقول على الاشعريه وغيرهم ويحكي عنهم ما لا
يقولونه على ما ذكره الامام ابو عبد الله بن طلحه انه كان يأخذ العلم من الصحايف
من الشيوخ وقد قال عن الرمدي صاحب الجامع انه رجل مجهول وقد صحف احاديث
روي على احكاما بينها الحافظ ابو بكر بن مفوز ومن مصايب كتابه الملل والنحل قوله ان
الله تعالى قادر على ان يحدث لنفسه ولدا ويقول ان القدره القديمه تتعلق بالمحال
ويحور عنده اجتماع الضدين في محل واحد وزمن واحد وطن في مقالته هذه انه ان لم
يقل بتعلق القدره بالمستحيل لزم العجز والذي شغفله كل عاقل ان يتعلق القدره بالجائز
وعدم تعلقها بالمستحيل لا يودي الى العجز لانه لا يتصور وقوعه كما ان القدره لا
تتعلق بالواجب لوجوده وكونه ص وان طريق الشيخ الحميد وصحبه طريق مقوم
س فان طريقهم دايره على التسليم والتفويض والتبري من النفس والتوحيد بالحق
قال بعض المطلعين لم يكن لاحد من المتبدعه في علوم التصوف والاسارات حظ
بل كانوا محرومين مما فيه من الراحه والحلاوه والسكينه والطمانينه وقد ذكر ابو
عبد الرحمن السلمي من مشايخ الصوفيه قريبا من الف ولم نوجد في جملتهم قط من نسب الى
شيء من بدع القدريه والروافض والخوارج وذلك من عنايه الله بالقوم وقد
جمع الاستاد ابو القاسم القشيري في الرساله والهادي في باب التعريف مذاهب
اهل التصوف جملا عظيمه من عقايدهم وانما خص المصنف الحميد رضي الله عنه
بالذكر لانه سيد الطايفه ويحكى ان ابا العباس بن سريج احتاز مجلسه فسمع كلاما
فقيل له ما تقول في هذا فقال لا ادري ما اقول ولكن ارى لهذا الكلام صوله ليست
بصوله مطل ثم صحبه ولازمه وكان اذا تكلم في الفروع والاصول ادبل العقول

العقول وتقول بذا بركه مجالسه ابي القاسم الجنيد وقيل لعبد الله بن سعيد
كلاب انك تكلم على كلام كل احد وههنا رجل يقال له الجنيد فانظر هل تعرض عليه
ام لا فحضر حلقته فسأل الجنيد عن التوحيد فاجابه فصحح عبد الله وقال اعد علي ما
قلت فاعاد ولكن لا بتلك العباره فقال عبد الله هذا شيء اخر لم احفظ اعده علي مره
اخري فاعاده بعباره اخري فقال عبد الله ليس يمكني حفظ ما تقول املِه علي فقال
ان كنت اجزته فانا املِيه فقام عبد الله وقال بفضله واعترف بعلوشانه ومن
كلام الجنيد الطريق الي الله عز وجل مسدود على خلقه الا على المقتفين اثار رسول
الله صلي الله عليه وسلم وقال من لم يحفظ القران ويكتب الحديث لم يقتدبه في هذا
الامر لان علمنا مقيد بالكتاب والسنه وقال اي يخطر لي النكته من يكث لقوم فلا
اقبلها الا بشاهدين عدلين من الكتاب والسنه ص ومما لا يصح جهله وتمتنع معرفته
الاصح ان وجود الشيء عينه وقال كثير منا غيره س اختلفوا في وجود كل شيء هل هو
عين ماهيته او زايد عليها على مذاهب احدها انه عينه مطلقا يعني في الواجب والممكن
وهو قول الاشعري وغيره من ايمة السنه الا انهم يمتنعون عند الوجود من
الصفات والثاني انه زايد على الماهيه مطلقا ونسب للمعتزله واختاره فخر الدين
ونسبه صاحب الصحايف للمحققين والثالث انه عين الماهية في القديم وزايد
عليها في الحادث وهو راي الفلاسفه ولهذا لم يحكه المصنف لان خلافهم غير
معتبر والصحيح الاول لانه لو كان زايدا لكان موجودا مشاركا للموجودات في
الوجود مخالفا لها بتلك الماهيه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون الوجود
العرض العام او الوجود وجود وتسلسل وكان الشيخ تاج الدين التبريزي رحمه الله
يستشكل تحقيق محل الخلاف لانه لا يخلو اما ان يراد بالوجود العرض العام او الوجود
المختص بكل فرد والثاني باطل لما تحقق عند الجمهور ان الوجود امر واحد مشترك
بين الماهيات وامتناع ان يكون الوجود والشخص مشتركا فيه والاول باطل ايضا لامتناع
ان يكون العرض الخارج عن ماهيه الشيء نفس ذلك الشيء او يكون العرض العام
للشيئين نفس احدهما وعرضا للاخر ومن فروع هذا الخلاف الخلاف في ان الوجود متقدم
واحد مشترك بين الموجودات ام لا فالفلاسفه يقولون انه على سبيل الشركة لاعتقادهم

ان وجود الواجب قايم بنفسه دون سايرالموجودات والاشاعرة يقولون على
الاشتراك اللفظي والمحققون على المعنوي وهو الواطي واعلم ان المرجح عندهم
ان الوجود وصف مشترك بين الواجب والممكن وانفق الكل على ان وجوده تعالى عله
لوجود الممكنات والقول بالاشتراك مع العليه لا يعقل لان العله لا تخلوا من ان تكون
مطلق الوجود او وجود خاص والاول باطل والا يلزم ان يكون الوجود مقدما على
نفسه لوجوب تقدم العله على المعلول وهو محال والثاني باطل ايضا لان الوجود
الخاص هو مطلق الوجود مع القيد الموجب للتخصيص والوجود الخاص لازم المقدم
لكونه علة فلزم ان يكون مطلق الوجود لازم المقدم لكونه جزا لما وجب تقديمه
وجزا المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي فلو كان الوجود الخاص عله لزم تقدم الشي
على نفسه على ما قلنا وهو محال فيلزم اما ان يكون الوجود عله اولا يكون امرا مشتركا فيه
على تقدير كونه مشتركا فيه ولا هما محال ص فعلى الاصح المعدوم ليس بشي
ولا ذات ولا ثابت وكذا على الاخر عند اكثرهم س فرع المصنف على هذا الخلاف
مسله فلنشرحها ثم نبين وجه التفريع فنقول المعدوم ان كان ممتنع الوجود لذاته
لاجتماع الضدين وقلب الحقايق فلا خلاف انه عدم محض ونفي صرف ولا تطلق عليه
الشي لفظا وان كان ممكن الوجود كسايرالممكنات المعدومه فهو محل الخلاف فذهبت
الاشاعرة الى انه ليس بشي في نفسه ولا له حقيقة في حال عدمه كما في المعدوم الممتنع
الوجود ولا حقيقه له وراء وجوده بل وجوده ذاته وذاته وجوده واذا اوجد
الله تعالى فهو موجد للذات والصفات وبه قال ابو الحسين البصري وذهب اكثر المعتزله
الى انه حاله العدم شي وذات وحقيقة حاله الوجود والعدم حتى قالوا ان
الجوهر قبل وجوده جوهر والعرض عرض ويقولون ان هذه الصفات كلها متحققه
قبل الوجود واذا وجدت لم تتردد في صفاتها بل هي في حال العدم كما الوجود وهذا
يجر بهم الى القول بقدم العالم والخلاف راجع الى معنى الوجود فعندنا لا فرق
بين الوجود والمعدوم وفسروه بكون الماهيه مسفره في الوهم تلك الماهيه
مثلا وقالوا المعنى بكون السواد المعدوم بابا كونه حاله العدم سوادا وسلموا ان
المعدوم الممتنع نفي محض وسموه منفيا فقسموا الثابت الى الموجود والمعدوم وجعلوا

وقول المصنف ولا خلاف في ان الوجود ليس بشي بالاضافة الى المعدوم الممتنع
الوجود وانما الخلاف في المعدوم الممكن الوجود

الموجود مقابل المعدوم والثابت في مقابله المنفي واحتجوا بان المعدوم معلوم
وكل معلوم ثابت وجوابه ان اريد في الخارج فلا نسلم وفي العقل لا نزاع فيه ولنا
قوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيا فدل على ان الممكن قبل ان يوجد لا يسمى شيا اذ لو
كان يقع على المعدوم لصار معنى الكلام ولم تكن معدوما وهو محال وعلى هذا فشئ
مرادف لقولنا موجود لا اعم منه وما وقع في
الكتاب من اطلاق شئ على
المعدوم ص
عظيم وقوله انما قولنا لشئ اذا اردناه ونحوه فباعتبار ما يؤول اليه والمحقق
ان الوجود تنزل منزلة الموجود لقوله اني امرأة وانما قال ولا ذات لان بعض المعتزلة
قال يسمى شيا وليس بذات وردّه ابن البشري في المرشد بان العقل لا يدل على الاساسي وليس
هنا نقل حقيقته من اهل اللغة وان اراد الخصم انه يسمى شيا مجازا عاد الخلاف الى
اللفظ اذا علمت هذا فوجه الفريق انا ان قلنا ان وجود الشئ عينه فالمعدوم
ليس بشئ لانه متى زال الوجود لزم القطع بزوال الماهية فلا يكون المعدوم شيا ولا
يمكن معه القول بانه شئ في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو اجتماع الوجود والعدم
وان قلنا انه زايد على الماهية فقيل انه شئ لانه كالماهية عن الوجود وقال الاكثرون
ليس بشئ وان قلنا بالزايد للازمها ص وان الاسم المسمى س اي عين المسمى وذاته والعبارات
التي عبر بها عن المسمى مسميات هذا قول الاشعري وعند المعتزلة انه غيره ومنهم من فصل
بين الاسماء الوصفية فلا يقال هو المسمى ولا غيره وبين الاسماء النفسية فلا يقال
هو ولا غيره وسبب للاشاعرة ومن الحجة له اجماع المسلمين على ان الحالف باسم من اسماء الله
تعقد يمينه كالحالف بالله ولو كان اسم الله غير الله لكان الحالف به حالفا بغير الله
فلا تعقد يمينه وبقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها فهو سبحانه مدعوها
باعتبار ان المدعو هو المسمى وانما يدعى باسمه وجعل الاسم مدعوا باعتبار ان المقصود
به المسمى وقال تعالى اسمه يحيى ثم نادى الاسم فقال يا يحيى وقال ما تعبدون من دونه
الا اسماء سميتموها وان اراد الاشخاص المعهودة لانهم كانوا يعبدون المسميات
وقال تعالى سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك وقال الاستاذ ابو اسحق في
قوله تعالى اني انا الله ان المسمى يقول انا الله ذات الله وقول الله لا يقال فيه هو
الله ولا غيره وقال ابن عطية في تفسيره ترجى ان ما لكا سئل عن الاسم اهو المسمى فقال
ليس به ولا غيره مرتدا بما في كل موضع وفي المسئلة مذهب اخر وهو الوقف حكاه

الواحدي

الواحدي في البسيط عن ثعلب فقال سئل احمد بن يحيى عن الاسم اهو المسمى ام غيره فقال
ابو عبيد الاسم هو المسمى وقال سيبويه الاسم غير المسمى قيل له فما قولك قال ليس
لي فيه قول انتهى واعلم انه كثر تعلل الناس هذا الخلاف من عدم بحث عن حقيقته والمراد
منه حتى تشنعوا على من قال انه عينه ان تحرق فم من تلفظ بالناء الى غير ذلك من
الهذيان وذكر صاحب الصحايف ان النزاع لفظي لانهم ان اراد وا بالاسم اللفظ
الدال على شيء مجردا عن الازمنه فلاشك انه غيره وان اراد وا به غير ذلك فلا يصح ان
يكون عين المسمى فلا نزاع فيه وذكر الامام في نهايه العقول نحوه قال في تفسيره ان
كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات وبالمسمى تلك الذوات في انفسها
فهو غير المسمى وان كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم
هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين ذات ذلك الشيء وهذا وان كان حقا الا انه
من الواضحات فثبت ان الخوض في هذه المسئله على جميع التقديرات لجرى مجرى العبث
انتهى وكذا قال ابن الحاجب في شرح المفصل لاخلاف انه يطلق الاسم على المسمى وهو
التسميه وانما الخلاف هل هو في التسميه مجاز وفي المسمى حقيقه او العكس والاول
مذهب الاشعري والثاني مذهب المعتزله وهو اختلاف لفظي لا يتعلق باعتقاد
ولا تحقيقه وفي القرآن ظواهر في المذهبين قال تعالى ما تعبدون من دونه الا اسما
سبح اسم ربك الاعلى وهذا على مذهب الاشعري وقال تعالى اسيوني باسماء سميتموها
اسمه المسيح بن مريم وهذا على مذهب المعتزله انتهى وليس كما قالوا بل مطلع الخلاف
في هذه المسئلة ان المعتزله لما احدثوا القول بخلق القرآن واسماء الله قالوا ان
الاسم غير المسمى بعريضا بان اسماء الله غيره وكل ماسواه مخلوق كما فعلوا في الصفات
حيث لم يثبتوا حقايقها بل احكاما تعليلا بان الصفه غير الموصوف فلو كان له صفات
لزم تعدد القدم وموهوا على الضعفه بان الاسم من جنس الالفاظ والمسمى ليس لفظ
وقالوا الاسم اللفظ فليس لله في الازل اسم ولا صفه فلزمهم نفي صفه الالهيه تعالى
الله عن ذلك ولما راى اهل الحق ما في هذه المقاله من الدسيسه انكروها ونفروا عنها حتى
قال يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعي يقول اذا رايت الرجل يقول الاسم غير المسمى
فاشهد عليه بالزندقه وعارضهم من قال الاسم هو المسمى ولم يقصدوا به ان نفس اللفظ

هو حقيقه الذات فان فساد ذلك معلوم بالبديهه وانما قصدوا به رفع قولهم
ان الاسم حيث ذكر بوصف او خبر عنه فانما يراد به نفس المسمى ولولا هوم لم يذكر
اصلا واستشهدوا بقوله سبح اسم ربك الاعلى وانما يسبح الرب سبحانه وتعالى
وقوله ويشرك بغلام اسمه يحيى ثم قال يا يحيى فنادى الاسم وانما المقصود المسمى
وبقوله هو الله الرحمن الرحيم فاخبر عن هذه الصفات هذه الالفاظ وفرق من فصل
بين التسميه والوصفيه بان الاسما الصفات تفيد الاشاره الى الذات والى
معاني قايمه بالذات وتلك المعاني هي المقصوده بتلك الاسما بخلاف ما يقصد
به نفس الذات قال بعض المتاخرين وفصل الخطاب في هذه المسله ان لفظ غير لا
يطلق غالبا الا على المباين المنفصل فاذا قيل هذا غير هذا اي مباين له ويطلق ايضا على
ما سوى الهويه وعلى الاول فبين الغيريه والهويه مرتبه فمنع اهل السنه ان يقال
الاسم غير المسمى او الصفه غير الموصوف لما فيه من ايهام المعنى الاول الذي يدعيه
المعتزله الى مذهبها وصدق قولهم لا هو هو ولا هو غيره اذ قد يظهر ان بين الهويه
والغيريه مرتبه فاذا نظر الناظر في هذه المسله تبادر ذهنه الى الحال الاصليه
فحكم بالتغاير وغفل عن كون الاستعمال افاد التلازم والاتحاد فلا يقال زيد
الا واراد به نفس الذات ولما راى المحققون ما في الغيريه من الدخل وفي الهويه من
صحه الظاهر المفتقر للتاويل ادبوا ادب الله ورسوله فقالوا الاسم للمسمى كقوله تعالى
ولله الاسما الحسنى وقوله صلى الله عليه وسلم ان لله تسعه وتسعين اسما انتهى وذكر
البيهقي في الشعب عن الاستاذ ابي اسحق ان اسما الله تعالى على ثلاثه اقسام قسم منها للذات
وقسم لصفات الذات وقسم لصفات الفعل فالاول الاسم والمسمى واحد كالله ومالك
وقديم ومعنى قولنا هو المسمى انه لا يثبت بالاسم زياده صفه المسمى بل هو اثبات للمسمى
والثاني الاسم صفه قايمه بالمسمى كالعالم والقادر فلا يقال هو المسمى ولا غير المسمى
لان الاسم هو العلم والقدره والثالث صفات الفعل كالخالق والرازق فالاسم
فيه غير المسمى لان الخلق والرزق غيره فاما التسميه اذا اضافت الى المخلوق فهي ايضا غير
الاسم والمسمى واذا كانت التسميه من الله فانها صفه قايمه بذاته وهو كلامه
لا يقال انها المسمى ولا غيره وذهب بعض اصحابنا من اهل الحق في جميع اسما الله الى ان

الاسم والمسمى واحد قال والاسم في قولنا عالم وخالق لذات الباري التي لها صفات
الذات من العلم والقدرة وصفات الخلق كالرازق والمعبود لهذه الصفات انها
اسماء بل الاسم ذات هو الله الذي له هذه الصفات قال البيهقي وإلى هذا ذهب الحارث
المحاسبي فيما حكاه ابن فورك قال ويصح ذلك عندي بما يشهد له اللسان العربي لقوله
تعالى يا يحيى تعلم اسمه يحيى يخاطب اسمه فعلم ان اسمه هو وكذلك قوله ما تعبدون من
دونه الا اسماء سميتموها وارادا المسميات ولانه لو كان المسمى وغيره لكان القائل
اذا قال عبدت الله والله اسمه ان يكون عبد اسمه اما غيره واما ان لا يقال انه
هو وذلك محال وقوله ان لله تسعة وتسعين اسما معناه تسميات العباد لله لانه
ذو نفسه واحد ومن اصحابنا من اجرى الاسماء مجرى الصفات قال البيهقي والمختار
من هذه الاقاويل ما اختاره الشيخ ابن فورك ص وان اسماء الله توقيفيه س في هذه
المسئلة مذاهب احدها وهو قول الاشعري انه لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات
على الله تعالى الا باذن من الكتاب والسنة او الاجماع وعليه حمل ابن فورك قوله
صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة قال معنى
احصاها على الاختصار ولم يحصر معها غيرها ولم يزد فيها ولم ينقص منها ووقف حتى
وقف تنبيها بذلك على انه لا يدخل القياس على اسمائه وانه لا يجري ما ورد به الشرع
ولهذا قال تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه والملحد
فيها هو الكافر باحدا لطريقين اما بان يريد بها ما لم يرد فيه كقول المجسم انه بائن
عن خلقه واما بان ينفي عنها ما قد اذن فيه كقول الجهمي لا يقال له شيء ولا موجود
ولا سميع ولا بصير انتهى وعلى هذا فاشترط بعضهم القطع والصحيح كما قاله ابن البشيري
في الرشد والامدي وغيرهما الاكتفاء بالظواهر واحادا واحادا كما في سائر الاحكام
وهو ان يكون ظاهرا فيه دالا عليه وفي صحته ليكون التجويز والمنع من الاحكام الشرعيه
فيكلف به كسائر الاحكام قال ابن البشيري نعم لا يجوز اطلاق اسم ووصف في حق
الرب بالاقيسه الشرعيه وان كانت من مقتضيات العمل انتهى ثم هل يكفي في كون الكلمه
اسما من اسماء الله تعالى ورودها في كلام الشارع من غير تكرار ولا كثرة او لا بد منه
فيه رايان والذي كل ما دل على ما يليق بجلاله صح بلا توقيف وقال القاضي ابو بكر

كل لفظ اوهم نقصا فيمنع وكل ما صح من الالفاظ فان ورد الشرع بالمنع منه منعناه وان
لم يرد اذن ولا منع توقفنا وعنه جرم بانه اذا دل على صفه كمال جاز الاطلاق وهو
عملون الالف واللام في قوله ولله الاسما على الجنس لا العهد والثالث واختاره الغزالي
انه لا يجوز في الاسم الا بالتوقف والصفات لا توقف ففرق بين الاسم والصفه
لان وضع الاسم في حق الواحد مناغير لائق في حق الله اول واما الصفات والالفاظ
المختلفه فهو جائز في حقنا من غير منع وكذا في حق الباري وقال بعض المحققين لو ترك ما يقتضيه
المعقول لم يسم الباري سبحانه باسم ولا وصفناه بوصف فان عبارا تنا دا قعه على معاني
قاصره واني لهذا النقصان ان يعبر عن ذلك الجلال اذ الكمال وقد ضل في هذه المسله
طايفتان طايفه حكموا بادي العقول ولم يعولوا على الشرع المعقول فقالت لا يسم الله باسم
ولا يصفه بصفه وهم القلاسفه فعطلوا وطايفه اطلقوا عليه كل اسم ونسبوا
اليه كل نعل والحق الطريق الوسطى نصفه بما وصف به نفسه ولهذا قال امام الحنفاء
ورييس المحالف والموافق لا سبيل الى اطلاق لفظ الحقيقه في اسما الباري وصفاته
وانما ذلك فيما طريقه النفي اذ لا حصر ضبط وربما ضبط بان نقول انفي عنه ما يودي
الى حدوثه او حدوث معنى فيه نعلم بالعقل كونه حيا عالما وغيرهما من الصفات
الذاتيه اذ لم يخل العقل عن توقف ووحي واذا كان ادم صلى الله عليه وسلم قد نبي
بالاسماء فالعقول قاصره لا يستقل بذواتها في مدواتها ادراك صانعها على التفصيل
حتى يمدها الله بنوره على السنه الرسل ص وان المرء يقول انا مومن ان شا الله تعالى خوفا
من سوء الخاتمه والعياذ بالله لا شكا في الحال س في الاستثنا في الايمان مذاهب
احدها عدم الجواز وهو راي ابي حنيفه وجماعه لانه شك والشك في الايمان كفر
والثاني الوجوب نظرا الى المؤاخاه وهي مجهوله والثالث الجواز وهو قول اكثر
السلف وحكي عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما وعليه الشافعي والمالكيه والحنابله
والاشعري واصحاب الحديث كسفيان الثوري واحمد واحتج له بقوله صلى الله عليه
وسلم لاصحابه اني لارجوا ان اكون اتقاكم لله وقال في الميت وعليه ببعث ان شا الله
وفي المسله مذاهب اخر وهو التفصيل بين الايمان والاسلام فيقول انا مومن ان شا
الله ويقول مسلم ولا يستثني حكاه محمد بن نصر المروزي في كتاب تعظيم قدر الصلاة

الوفاة

عن احمد بن حنبل وهو غريب وعجب من ابي حنيفه في انكارها فانها صحت عن ابن مسعود وهو
شيخ شيخه وقال ابو المانريدي من الحنفيه والكل متفقون على ان ذلك ليس على معنى
الشك والتردد في الماضي ولا فيما هو واقع للان ولا في المستقبل بالنسبه الى العقد
والتصميم وذكروا له محامل احدها تركيه النفس والايمان اعلى صفات المدح والله
اعلم لها الثاني التبرك بذكر الله وان لم يكن مشكوكا فيه كقوله تعالى لتدخلن المسجد
الحرام ان شاء الله وقوله صلى الله عليه وسلم وانا ان شاء الله بكم لاحقون الثالث
ان المشيه راجعه الى كمال الايمان فانه قد يكون اخل ببعضه فيستثني لذلك الرابع
انها راجعه الى ما يقع من الاعمال اذ جعلنا الاعمال من الايمان وهو قريب مما
قبله فالايمان محذوم به والتردد في الاعمال وتوقف والد المصنف في هذا
فقال ولك ان تقول دخول الاعمال عندهم في كماله لا في اصله وليس من شرط
اسم الفاعل كماله الا ان يقال خشوا كمال ايهام الايمان او ان الاسم الفاعل
يعني زياده ثبوت ودوام على اصل الفعل الخامس انها رجع الى حسن
الخاتمه والموافاه لان الاصل الذي عليه التعويل كما ان الصايم لا يصح عليه
الحكم بالصوم الا الى اخر النهار فلو طرأ المفطر في اثنايه لم يكن صايما وهو
معنى ما روي عن ابن مسعود لما قيل له ان خلفا يقول انا مومن ولا استثني فقال
قولوا له اهو في الجنه فقال الله اعلم فقال فهلا وكلت الاول كما وكلت الثاني
وكان اخو المصنف الشيخ بهاء الدين رحمهما الله يقول ان حققه انا مومن هو جواب
الشرط او دليل الجواب وكل منهما لا بد ان يكون مستقبلا فمعناه انا مومن في
المستقبل ان شاء الله وحينيذ فلا حاجه الى ما ويل ذلك بل يتعلق به واجب مامور
به بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وهذا قد
يعكر عليه انه مامور في المستقبل بالعقد والتصميم والتعليق بما فيه ولحصل
من هذا كله ان النزاع في هذه المسله لفظي لانهم على ان امر الخاتمه مجهول
وان الاعتقاد الحاضر بفرضه ادنى تردد وان الانتفاع به مشروط بالموافاه
عليه فلم يبق الا انه هل يسمى ايمانا وذلك امر لفظي وجعل ابو الليث السمرقندي في
كتاب البستان المنع منه امرا صناعيا وهو ان الاستثنا يستعمل للاستقبال فلا

يستعمل للماضي ولا للحال فلا يصح ان يقول هذا لو ان شا الله فلا يصح انا مومن
ان شا الله وعد اجماعه هذا الى غيره من الطاعات فما نوا يقولون صليت ان شا الله
بمعنى القبول بل صاروا يستثنون في كل شي واعلم ان المصنف اقتصر من المحامل على
الخامس وقد تعكر عليه قول الحليمي ان المومن لا ينبغي ان يمتنع من تسميه نفسه
مومنا في الحال لما خشاه من سوء الخاتمة نعوذ بالله منه لان ذلك لا يغلب
الموجود من الايمان معدوما وانما احبط اجره فالردة احبطت طاعته والعياذ بالله لا
يرفع الايمان السابق بل يقطعه من حين وجودها ويحبط اجر ما مضى لا عينه يعني
بدليل انه لو عاد الى الاسلام لم يلزمه قضا ما فعله قبل الردة وانما لحسن الاستثنا
اذا قال انا مومن واعيش مومنا واموت مومنا وعليه يحمل قول ابن مسعود قل اني
في الجنة فان الذي يعلم كونه في الجنة لا يمكن ان يكون مومنا ساعة او يوما او سنة في عمره
فائدة عن سفيان الثوري لا يجوز لاحد ان يقول انا مومن في علم الله لان
علم الله لا يتغير وقد يتبدل حال الانسان فيصبح مومنا وليس كافرا وبالعكس
قال المحب الطبري وفي اطلاق هذا نظر فان من قال انا في علم الله الان مومن
وهو يعلم من نفسه الايمان فهو محق وعلم الله متعلق بالمعلوم على ما هو به في كل وقت
لحسبه ولا تتغير ولا تبدل ولا تقال عليه في وقت الثاني بعدم ايمانه فيه محدث
لان علمه الثاني غير الاول لانا نقول علمه قديم بالمكان في الزمنين على اختلاف
صفته وانما تعلقه بالمعلوم فيهما محدث فالتعلق قديم والمتعلق والمتعلق حادثان
ونقله قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث اي تنزيله محدث والذكر
قديم ولا يجوز ان يقطع في حق احد لحسنه الا في حق الانبيا ومن شهد له الرسول بها
ان حبه حق ص وان ملاذا الكافر استدراج س يدل له على الكافر نعمه اختلف
فيه على مذاهب احدها نعم لقوله تعالى حكايه عن قوم هود فاذكروا الا الله
يعرفون نعمه الله ثم ينكرونها والثاني لا وان ما اعطوه من متاع الدنيا استدراج لا
نعمة هو كالعسل المسموم ونسب للاشعري والثالث اثبات الدنيوية دون الدينية
قال القاضي ابو يعلى في المعتمد انه ظاهر كلام اصحابنا وقال الامدي في
الابكار لا نعلم خلافا بين اصحابنا ان الله تعالى لم يسم له على من علم اصراره على الكفر

نعمة

نعمه دنيه واما النعمه الدنيويه فاختلفوا فيها وللاشعري قولان وميل القاضي
ابي بكر الى الاثبات واجمعت المعتزله على ان الله تعالى على الكافر النعمه الدنيه
سواء الاخرويه ثم اشار الى ان الخلاف لفظي فان من نفى النعم مطلقا لا ينكر الملاذ في
الدنيا وتحقق اسباب الهدايه غير انه لا تسميها نعما لما يعقبها من الهلاك ومن اثبت
كونها نعما لا ينازع في تعقيب الهلاك لها غير انه سماها نعما للصوره قلت
وهو كما قال ويرجع الى تفسير النعمه بماذا هل هي مجرد الملاذ او التنعم على الكافر
نعم عظيمه او التنعم مع سلامه العاقبه فيه فلا نعمه عليهم بل هي نقمه والاول
اقوى في النظر لان الله سماها نعمه والاصل بقوله وان تعدوا نعمه الله لا تحصوها ثم قال ان الانسان لظلوم
انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون فلا تعجبك اموالهم كفار دل على ان نعمه على
واولادهم والاستدراج ضرب من ضروب القدر دل بحر من بحاره غرق فيه في الحقيقه استدراجا حاكما
الخلق الا من تداركه الله فانقذه منه او حفظه ابتداء عنه ولقد احسن ابو قال تعالى الحسوف ص
العباس البساري فيما حكاه العشيري في الرساله قال عطاء على نوعين كرامه
واستدراج فما ابقاه عليك فهو كرامه وما ازاله عنك فهو استدراج نقل انا
مومن ان شاء الله ومنه يظهر مناسبه ذكر المصنف هذه المسله عقيب ما قبلها ص
وان المشار اليه بانا الهيكل المخصوص س في حقيقه النفس الانسانيه والمراد به ما النفس
يشير اليه كل احد بقوله انا اختلفوا فيه فذهب كثير من المتكلمين الى انه البدن
المعين والهيكل المخصوص وقال في المطالب انه قول جمهور الخلق والمختار عند
اكثر المحققين ان كل عاقل اذا قيل له ما الانسان وما حقيقته فانه يشير الى
هذه البنيه المخصوصه ولان الخطاب متوجه اليها والثواب والعقاب والمدح
والذم متوجهان اليها ولو ان احدا قال انما المامور والمنهي غيرها لاكره العمل
وضعفه صاحب الصحايف بان الانسان باق من اول عمره الى اخره والهيكل دايما
في التبدل والتحلل طارحا وداخلا وقال صاحب التحرير اذا تاملت حق التامل
وجدت اشارتك الى ذاتك بقولك انا مفهومه غير مفهوم قولك هو وانت عند
قولك انا تشير الى ذاتك فاذا اشرت الى كل واحد من اعضائك واجزاء بدنك
فانما تقول هو وهذه الاشيا منفصله خارجه عن ما هو انا فليست انا ولا اجزانا اذ

ليس انا عباره عن مجموع الهويات لجواز ان ان يكون حقيقه الاجزاء غير حقيقه الجمله فان
اشارتك بانا تقتضي ان يكون شيا غير جسدك وغير كل واحد من اجزايه وتوابعه
كذلك لغير يسمى نفسا وقال ابو المظفر الاسفرايني في كتاب التوحيد اعلم ان الانسان
هو هذه الجمله المصوره والاعضا المركبه على الهيه المخصوصه والاسم راجع الى
هذه الجمله تطلق على اسوا فيه العليل والكبير والذكر والانثى فان كان ناقصا بعض
او اكثر اطلقت عليه التسميه كتعريف الجنس مع التقييد بما يدل على النقص
والتكليف يتوجه الى الجمله لا يدخل فيه العقل والروح واحياه والعقاب يرجع
اليها هذه الجمله لا الى شي مما قام به من الاعراض والعقل واحياه ولو قطعت يد الجاني
ثم اسلم ومات على ايمانه وصل اليه يده واثاب الجمله على طاعاته وكذا في الردة وقال
غيره اختلف الناس في الانسان هل هو اسم لمجموع النفس والبدن كما ان الكلام
اسم لمجموع اللفظ والمعنى او لخصوص اللطيفه المودعه فيه وهي الروح او النفس
على قولين والثاني حكاه الاشعري في المقالات عن بعض المعتزله والمشهور في عرف
القران واللغه الاول قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين والمخلوق
من الطين انما هو البدن وقال الامدي في الابكار اختلفوا في معنى النفس الانسانيه
هل هي عرض او جوهر والقايلون بالاول اختلفوا فمنهم من قال انها عرض خاص من
الاعراض ولم يعينه وهو مذهب جمع من المتكلمين ونصره الكيا الهراسي ومن قدما
الفلاسفه من قال انها المزاج الخاص بابدان نوع الانسان ولهذا يقولون باختلاف
ذلك المزاج وقيل من جمله القوى الفعاله في الاجسام وقيل هي صفه الحيوه ومنهم
من قال عباره عن الشكل الخاص والتخطيط والقايلون بانها جوهر اختلفوا فقيل مركب
فيكون جسما وقيل بسيط لا تركيب فيه والقايلون بالجسم اختلفوا فقيل انها جسم في
داخل هذه الجثه ثم اختلفوا فقيل مركب من العناصر وقيل انها الدم لانه اشرف
اخلاط البدن وقال الاطباء النفس هي الروح وهو جسم بخاري ناشي من لجوف
الايسر من القلب فينبث في جميع البدن وهو منبع الحماه والنفس والنصر وبالغ
ابو بكر الرازي والقايلون بالجوهر البسيط اختلفوا فقيل جوهر معقول غير متحيز مجرد
عن الماده دون تعلقها وهو مذهب اكثر الفلاسفه وقيل جوهر فرد متحيز واختاره

ولذلك الموات
كالعلم

لطيفه

العراقي قلت الذي حكاه الامام في المطالب العالية عن الغزالي ان الانسان عبارة عن جوهر مجرد ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وقال انه قول اكثر المحققين من الصوفية وحكاه في موضع اخر عن الحليمي والراغب واختاره البيضاوي في الطوالع وقال ابن العشيري قال الاستاذ ابو اسحق الروح عرض وهو الحياة وظاهر كلام الاشعري انه جسم لطيف وهو الاظهر عند الايمة وجاءت به الاحاديث وفي الصحيح ارواح الشهداء في حواصل طير خضر وقد سبق عند قول المصنف لحب المساك عفا اقوال اخر واعجب من المصنف في سببين احدهما اقتصاره على ايراد قول الهيكل مع ان بعضهم قال انه مبني على انكار النفوس بعد المفارقة وهو قول ضعيف سبق من المصنف الجزم بخلافه وقد سئل المصنف عن الجمع بين المسالك فقال لا ارتباط بينهما حتى يسال عن الجمع بينهما وفيه نظر فان القائل بان النفس المشار اليه انما هو الهيكل اذا كان حيا وبزوال الحيوة يزول التركيب كما سبق عن الامدي في حكايته هذا المذهب وكذا حكاه عنه الباجي انه سبق منه اختيار الامساك عن الكلام في الروح فكيف نتكلم عليها هنا وانفصل المصنف عن هذا بانهما مسئلتان احداهما في حقيقة الروح هل هي عرض او جوهر او غير ذلك من الاقوال وهو موضع ماسكت عنه والثانية ان المشار اليه ما هل هو هذه الجثة او الروح فمن قال الروح الجثة فلا اشكال عنده واما من لم يقل بانها الجثة بل المشار اليه بانا الجسد اذا كان النفس قائمة بها لتخرج جثة الميت ولا يخفى ما فيه من التعسف مع خروجه عن طريقة الناس في حكايته هذا المذهب وقد اورد الامام في المطالب سؤالا وهو ان اعرف المعارف العلم المشار اليه بقوله انا وهو نفسه المعينة وذاته المخصوصة فكيف يعقل ان يسال الانسان عنه ووقع فيه بهذا الخلاف الكبير قال وقد رايت في الرسالة المسماة بالتفاحة اجابة من ارسطاطاليس عند موته قيل له يعقل ان يسال الانسان عن نفسه عن حال نفسه فاجاب الحكيم بانه مثل سؤال المريض الطبيب عن ذاته والاعمى عن لونه ثم اجاب الامام بان العلم بوجود النفس من حيث انها شيء غير العلم بانها ماهي على التفصيل والاول عن غير المعرف بخلاف الثاني

ص وان الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ باب س ذهب اهل الحق الى ان

الجسم مركب من اجزاء لا تتجزا بالعقل ولا بالوهم وتسمى تلك الاجزاء الجواهر مفرده والجسم مؤلف من تلك الجواهر ولا تقبل الانقسام الى غير نهايه لا قطعا لصغره ولا كثرة الصلابه ولا وهما للعجز عن تصور طرف منه ولا فرضا لاستلزام خلاف المقدور وخالف في ذلك معظم الفلاسفه والنظام والكندي وهو مذهب فاسد لانه يودي الى وجود الصلات لا نهايه لها ويودي الى ان يكون اجزاء الخردله مساويه لاجزاء الجبل لان كل واحد منها لا تتناهي ويودي الى ان ما لا نهايه له اعظم مما لا نهايه له وذلك محال وقولهم ان المدرك له الوهم لا العقل فان الوهم لا يدرك الاشياء التي لا تدرك بالحواس على ما هي عليه والجوهر يدرك بدليل العقل دون الحس لانه بلغ من صغره الى ان قال الحس فلهذا لا يحكم عليه الوهم الا بحكم ما يشاهده من المحسوسات وذلك لحكمه على الواحد الحق الذي لا جزء له ولا بعض في قضيه العقل فانه لا بد ان يكون له لون ومقدار ومكان وقرب وبعد ووضع الى ما سوى ذلك من سائر عوارض الاجسام التي الفها وانس بها فحكم على ما لم يشاهده بحكم ما شاهده فيها والتخليص من غلط الوهم فيه مختص به الاحاد فهذا وجه الغلط في هذه المسله وهو ان الوهم حكم على الجوهر الفرد بحكم الجسم في قبول القسمه ونقض بانه قابل للانقسام الى غير نهايه والعقل يحكم باحالته لقيام الدليل على ذلك وقال المقترح اختلف العقلا في اثبات موجود في نفسه الى اجزاء لا نهايه لها وذهب الفلاسفه الى ان الجسم لا اجزاء فيه بالفعل وانما الاجزاء فيه بالقوه بمعنى انه يستعد لان ينقسم لا ان فيه تجزيه في الحال وفي المسله مذهب اخر وهو الوقف قال فخر الدين الرازي وهو قضيه كلام امام الحرمين قال المقترح وهو المختار فان الموجود المفروض لم نفهم حقيقته فيحكم عليه باعتبارها وليس فيما علمناه متوقفا عليه فتعذر العلم به بخلاف ما نقول في الصانع فانه وان لم نعلم حقيقته الا ان ما علمناه متوقفا وجوده عليه يستدل العلم بوجوده اليه فان قيل راي فايده في اثبات الجوهر الفرد وما القصد بهذه المسله فالجواب انه من مقدمات حدث العالم فان الجسم اذا ثبت انه مركب من اجزاء مفرده استحال خلوه عن الاكوان التي هي عباره عن الحركه والسكون والاجتماع والافتراق وهي معان حادثه ويجب عليه ان لا يخلوا عن الاكوان الحادثه لا سبق وما لا يسبق الحادث فهو حادث او يودي

الى

الجسم مركب من اجزاء لا تتجزا بالعقل ولا بالوهم ... الفلاسفه بالعقل ... والنظام والكندي ... مرطوس ... والمعتزله ... يحيى الاصل الفلاسفه والذي ذهب اليه ... الى ان اهل النار لا يخلدون في النار ... الجسم ...

الى ما لا اول له من الحوادث وهو محال وهذه طريقة ايمنا في اثبات حدث العالم
اذا بسطت وحققت والقصد بهذه المسئله حصر العالم في الجواهر والاعراض وزعمت
الفلاسفه ان الموجودات الممكنه لا تخرج عن الاجرام والعالم بما لكن الجوهر
عندهم عبارة عن موجود لا في موضوع والموضوع هو المقوم بنفسه والمقوم ما حل
فيه وقال الامام في المطالب واما الثالث من اقسام الموجودات وهو الموجود
الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فقد ثبت بالدلايل اليقينيه ان الله تعالى
كذلك وهل حصل في الممكنات موجود هذا سائر ما قالحكما اثبتوه والمتكلمون
انكروه وليس مع المتكلمين دليل يدل على فساد هذا القسم ودليلهم على حدوث
العالم انما يتناول المتحيزات والاعراض القايمه بها ولا يتناول هذا الثالث فعلى
هذا التقسيم دعواهم ان كل ما سوى الله تعالى محدث انما يتم بابطال هذا الثالث بعد
ثبوته وان لم يذكروا شيا في هذين المقامين فبقي كلامهم ناقصا وقال في موضع اخر
القايلون باثبات الجسم الذي لا يتجزي يتفرع عليه فروع الاول اختلفوا في
انه هل يعقل وقوع الجزا لواحد على الحيز فاباه الجباي والاشعري وجوزه ابو
هاشم والقاضي عبد الجبار الثاني ان الجوهر الفرد هل له شكل ام لا فاباه الاشعري
واما اكثر المعتزله فاثبتوا له شكلا ثم اختلفوا فقيل انه اشبه بالمثلث والاكثرون
انه اشبه بالمربع والحق انهم شبهوه بالكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا
انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وهذا يوجب ان يكون شكله الكعب
الثالث ان الجوهر الواحد هل له حظ من الطول والعرض فانكر الكل الا ابو الحسين
الصالحي من قدما المعتزله فانه يزعم انه لابد من ان يحصل له قدر من الطول والعرض
والعمق الرابع ان الجوهر الفرد هل يقبل الحياه وسايرالاعراض المشروطه بالحياه
كالعلم والقدره والاراده فالاشعري وجماعه من المعتزله قالوا به والمتاخرون
من المعتزله انكروه وهذا هو المسئله المشهوره في علم الكلام بان البنيه هل هي شرط للحياه
والاعراض المشروطه بالحيوه ام لا الخامس ان الخط المولف من الاجزا التي لا تتجزي
هل يمكن جعله دايره ام لا اما الاشعري فقد انكره في كتاب التوارد وجوزه امام
الحرمين في المسايل السادس كل من اثبت الجوهر الفرد زعم ان جزا ما تتفكك عنه

الاستدلال ثم ذكر الامام انه صنف رساله في مسله الجوهر الفرد ب ا ب د قال
بعضهم جرت العاده بان الجوهر الفرد لا يتجزاه ولا يرى لونه الا مع انضمامه الى غيره
ولا يضبط اقل عدد المرئي بل حتى لو نقص من ذلك العدد شيء لم يُرَ ولكن يجوز رويه
الجوهر الفرد من غير اشكال اذا خرقت العاده ص وانه لا حال اي لا واسطه بين
الموجود والمعدوم خلافا للقاضي وامام الحرمين س الجمهور على انه لا واسطه بين الموجود
والمعدوم واثبت المعتزله واسطه الى الموجود والمعدوم والحال وعرفوها بانها صفه
لموجود لا توصف بوجود ولا عدم وانتقضها القاضي ابو بكر وامام الحرمين في احد قوليها
وقالا كل صفه قامت بالذات فانها توجب لها حالا سواء كانت مشروطه بالحياه او لا فالكائنيه
معلله بالكون وكذلك السوديه والعالميه وقد حكى الآمدي عن القاضي القولين واما
امام الحرمين فرجع عن ذلك فقال في كتابه المسمى بالمدارك اخترنا في المسائل المشي على اساليب
الكلام القطع باثبات الاحوال ونحن الان نقطع سفرا فاطلاق المصنف لنقل عنهما
ليس بجيد وذهب الاستاذ ابو اسحق وابن دهاق متكلم الاندلس الى نفي المعنويه منها والوقف
والوقف في النسبيه وجمع بعض الائمه بين قولي النافي والمثبت بانها ليست موجوده في
الاعيان ولا معدومه في الاذهان اي لا بد من تعلق العلم بها وهي عند مثبتها تنقسم
الى نسبيه ومعنويه والذي يظهر من كلام الاستاذ ان قوله بالنفي مختص بالمعنويه دون
صفات النفس الموجودات لان اكثر دلايله مبني عليها وسماها وجوها واعتبارات ولا مشاحه
في التسميه ومثلها امام الحرمين في الارشاد بكون الوجود عرضا لونا سوادا وهذا مبني
اثباتا لان معقوليه كون هذا الموجود عرضا ليست معقوليه كونه لونا والا لكان كل
عرض لونا وليس كذلك ومنهم من قال ليست معقوليه ولا مجهوليه ومنهم من قال ليست
بمطلوبه فقط قال الاستاذ وحري هذا المنفصل مع متقدم لهم يعني يقول انا لا نعلم
نفيا اذا لم تكن الاحوال معلومه فقد تخصص ما اوجب العالم بما اوجب القادر وما اوجب
القادر بما اوجب العاجز وعن ذلك تداخل المختلفات والمتضادات وهذا من كلامه يدل
على اثبات الاحوال النسبيه منها وقال القاضي ابو يعلى في المعتمد الاحوال ليست باشيا
موجوده بل هي في حكم الاشيا قال ويصح العلم ان تتعلق بالاحوال مفرده وبالذات مفرده
ويصح ان تجعل الاحوال ليست تانسا من عرف الذوات خلافا لابن الجبائي في قوله ان الاحوال

ليست

ليست بمعلومه ولا مجهوله بل نعلم الذوات علما قلنا ان الواحد منا يعلم ذات الشي
اولا ولا يعلم مع ذلك ما هي عليه من الاحوال التي تختص بها الا بطرا خر انتهى والقصد
بهذه المسئله ان اصحابنا لم يكلموا مع المعتزله في صفات الله احتجوا عليهم في اثباتها باعتراف
الجانب بالشاهد وقرروا ذلك بطرق منها اثبات الاحوال ولا شك ان الاعراض
القائمه بالذات توجب لمحالها احوالا بان العلم يقتضي لمحله البدن حالا وهو العالميه
والقدره حالا وهي القادريه وكذا باقي الصفات ومعنى قولهم ان الاحوال لا توصف
بالوجود ولا بالعدم انها غير موجوده في الاعيان ولا معدومه في الاذهان واحتج
مثبتها بالادله القائمه على ثبوت الاعراض عند نفاه الاحوال والعجب منهم كيف صرحوا
بانها غير موجوده ولا معدومه ولا معلومه ولا مجهوله ثم استدلوا عليها وعابه المستدل
اثبات العلم بوجود شي او عدمه فما لا وجود له ولا عدم كيف يستدل عليه اذ لا يمكن
تعلق العلم به واحتج فخر الدين على نفيها بان تلك الواسطه ان كان لها ثبوت فوجه
ما كانت موجوده وان لم تكن فمعدومه واشار في الطوالع الى ان البحث لفظي يرجع
الى تفسير الحال فعلى تفسيرهم تسلل الواسطه فقال لنا ان تصورنا ما ان يحقق
بوجوب وهو الوجود او لا وهو العدم فان غيرهما التفسير فالبحث لفظي وقال الغزالي
في اوايل المستصفى هذه المعاني المطلقات المجردات الشامله لامور مختلفه كالفرس
المطلق الذي تشترك فيه الصغير والكبير والاشهب والكميت وغرها هي التي يعبر
عنها المتكلمون بالاحوال والوجوه والاحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكليه
المجرده ويزعمون انها موجوده في الاذهان لا في الاعيان وتارة يعبرون عنها
بانها غير موجوده من خارج بل من داخل يعنون خارج الذهن وداخله ويقول رباب
الاحوال انها امور ثابته ثم تارة يقولون لا موجوده ولا معدومه ولا معلومه ولا
مجهوله وقد دارت فيه رؤسهم وحارت فيه عقولهم والعجب انه اول منزل يفصل
فيه المعقول عن المحسوس اذ من ههنا ناخذ العقل الانساني في التصرف وما كان قبله
كان يشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الانساني ومن تحير في اول منزل من منازل
العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته ص وان السبب والاضافات امورا عتباريه
لا وجود به س الامور النسبيه وهي المفهومات التي تعلق بالنسبه الى المعنى

وهي تسع في المشهور الاضافه والاين ومتى والوضع والملك والانفعال اختلفوا فيها
فقالت الفلاسفه انها وجوديه وذهب اكثر المتكلمين الى انها عدميه لا وجود لها في الخارج
واستثنوا الاين كما قاله في الطوالع وغيره وهو حصول الجسم في المكان فانهم يسمونه
المكون ويقولون بوجوده في الخارج وكان حق المصنف ان يستثنيه واحتج المتكلمون
بانها لو كانت موجوده لوحدت في محالها وذلك اضافه اخرى عارضه لها فتحتاج
هو ايضا الى محل اخر ويتسلسل واحتج الحكما بان كون الشي فوق امر حاصل في نفس
الامر مسواة وجدت الارض والاعبار ام لا وليس عدميا لصدق نقيضه على المعدومات
وعارضهم المتكلمون بانها لو كانت وجوديه لما وجدت والا لزم تقدمها على نفسها وقال
صاحب الصحايف الحق ان بعضها عدمي كالمتى فانه الذي لا يجتمع مع الاخر وبعضها
وجودي كالمتى فانه عبارة عن شيء موجود عند كون الاخر موجودا ص وان العرض
لا يقوم بالعرض س العرض هو ما لا يقوم بنفسه بل يفتقر في وجوده الى محل يقوم
به كالحركه والسكون والبياض والسواد اختلف هل يقوم بالعرض واهل الحق على
استحالته لان العرض ما لا يقوم بنفسه بل يحتاج الى محل يقوم به كالجسم فلو قام
العرض بالعرض لكان المحل جوهرا فيلزم ان يكون عرضا لا عرضا وجسما لا جسما
وهو محال ولانه لو قام به للزم حصوله في حيز العرض الذي هو محله تبعا لحصوله فيه
وحينئذ هو حيز الجوهر فهما حاصلان في حيز الجوهر تبعا لحصوله فيه فهما قايمان
وان كان قيام احدهما به مشروطا بقيام الاخر كما في الاعراض المشروطه بالحياه
وصارت الفلاسفه الى جوازه واختاره الامام في المحصل وصاحب الصحايف لان السرعه
والبطء عرضان قايمان بالحركه وليسا قايمين في الجسم اذ يقال جسم بطيء حركته ولا يقال
جسم بطيء جسميته وكذلك لون كثيف ورقيق فالكثافه والرقه اعراض قامت باللون
واجاب المانعون بان السرعه والبطء قايمان بالمتحرك بواسطه الحركه لا بنفس الحركه
والحاصل ان هذه الاعراض انما قامت بالجواهر بواسطه الاعراض فحاصل الامر ان
الاعراض لا تقوم الا بالجواهر نعم تارة بلا واسطه كالحركه وتارة بواسطه الحركه لا
بنفس الحركه كالسرعه فانها للجوهر بواسطه الحركه ومنع كون البطء صفه للحركه وانما هو
عبارة عن تخلل السكنات وكذلك السرعه عبارة عن عدم التخلل فرجع حاصله الى ان

الجسم

الجسم يسكن في بعض الاحيان ويتحرك في بعضها فيكون ذلك صفة للجسم لا للحركة ويقولون
ايضا ان ما ذكره الخصوم لا ياتي على مذهبهم ايضا لجواز ان يكون طبقات الحركات
انواعا مختلفة وليس ثمة الا الحركة المخصوصة واما الشرعية والبطء من الامور النسبية
ولذلك يكون بطيئا بالنسبة الى حركة الانسان ملا سريعة بالنسبة الى اخرى الفرس
واعلم ان الفلاسفة انما قالوا بقيام الاعراض بانفسها واسقالها عن محل الى اخر لان
المتكلمين استدلوا على حدوث الاجسام بانها لا تخلو عن الحركة والسكون وانهما عرضان
حادثان وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث فقالوا لهم لا نسلم حدوث الحركة
والسكون ولم لا يجوز ان يكون ما قبل هذه الاقسام قد يمن اما قائمان بانفسهما او كانا
قائمين بمحل اخر ثم بعد ذلك انفصلا الى هذه الاقسام المتعينة فلم يلزم انه ليس كذلك
لما بدله من دليل ص ولا سبيل زهاين س بهذه المسئلة مبنية على التي قبلها فلهذا اعقبها
بها واتفق الاشاعرة على ان الاعراض غير باقية بل هي على التقضي والتجدد وان الله
قادر على خلق كل واحد من احادها اي وقت شاء من غير تخصيص بوقت قال الغزالي في
تهافت الفلاسفة ذهبت الاشعرية الى ان الاعراض تفنى بانفسها ولا يتصور بقاؤها
واما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها فاذا لم يخلق
الله سبحانه البقاء انعدم لانعدام مبقٍ ومنهم من قال باقية بان يخلق الله فيها
حركة ولا سكونا فيعدم لاستحالة ذلك وذهبت الفلاسفة الى بقاء جميع الاعراض
دون الازمنة والحركات وذهب الجبائي وابنه الى بقاء الالوان والطعوم والروائح
دون العلوم والارادات والاصوات والقائلون ببقائه قالوا لو لم يكن له بقاء لكان
الجواهر واحقا حيا بان لبقاء عرض فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض
ولانه لو صح بقاء العرض لامتنع بقاؤه وزيفه الغزالي وقال انه فاسد لما فيه من
مذاكرة المحسوس فان السواد لا سبيل الى البياض لذلك وانه يتجدد الوجود والعقل بنوعي
هذا كما ينوعي قول القائل ان الجسم يتجدد الوجود في كل حاله والعقل القاضي بان
الشعر الذي على راس الانسان في يومه هو الشعر الذي كان بالامس لا مثله بعضي
ايضا في سواد الشعر قال وكانهم توافقوا على ان العدم ليس بفعل وانما هو
كف عن الفعل لما لم يعقلوا كونا لعدم فعلا ولهذا اختار الامام والبيضاوي امكان

بنوهذا ص

الجسم

بقائه لانها كانت حايزه الوجود في الزمن الاول وكذا في جميع الازمنه واجاب
الجمهور بانه لا نزاع في امكان وجودها في جميع الازمنه بل في بقايها وهو
استمرارها على معنى انها موجوده في الزمن الثاني متصله بالوجود الاول ثم هو منقوض
بالاصوات والحركات فانه يمتنع بقاوها بالاتفاق وما المانع من ان الله يخلق
الاعراض متواليه على توالي الازمان بلا فتره بينها متتابع حتى يظنها الناظر لها
باقيه وهي بالحقيقه متجدده وقد صنف الامام ابو الحجاج يوسف المرزي جزا سماه
سان العرض في احاله بقا العرض **سه** الغرض من هذه المسله التي قدم
العالم والفلاسفه جعلوها احدى مقدماتهم على عدم حدوثه ولما راى اصحابنا ذلك
لازما نفوه لانه اذا ثبت انه لا يبقى زمانين علم ان العالم لا يستقل بنفسه زمانا
واحدا بل يفتقر الى الله سبحانه وتعالى على مرور الازمان واليه الاشاره بقوله
تعالى يا ايها الناس انتم الفقرا الى الله فالجوهر مفتقر الى الفاعل في ايجاده ثم مفتقر اليه
في ابقائه وامداده باعراضه بان توالي عليه صفاته التي تحتاج اليها في استمرار
وجوده فلو كان العرض باقيا لما افتقر الجوهر الى الفاعل اذ هو موجود فلا حاجه
به الى فاعل بفعله وصفاته قد ثبتت وتبينت فلا حاجه بها الى فاعل واللازم
باطل وليس بقا الجوهر في باقي زمان حدوثه باولى من عدمه لولا الفاعل المخصص
فانظر الى هذه الدسيسه التي اسسنت على هذه المسله واسعف لي استخرجها
لحقايق المسله **ص** ولا يحل محلين **س** العرض لواحد لا يحل محلين خلافا لابي هاشم
فانه زعم ان التاليف عرض واحد حال في محلين ووافقنا على انه تستحيل بقاوه باكثر
من محلين واحتج الاصحاب به لو حار قيامه العرض لواحد بمحلين لامكن حلول الجسم
الواحد في مكانين في حاله واحده وانه محال **ص** وان المثلين لا يجتمعان كالضدين
بخلاف الخلافين اما المتضادان فلا يجتمعان ولا يرتفعان **س** المعلومات بحصر في
اربعه اقسام مثلان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع التساوي
في الحقيقه كالبياض والسواد واحتج اصحابنا على ان المثلين لا يجتمعان بان
المحل لو قبل المثلين لزم ان يقبل الضدين بيانه ان القابل للشي لا يخلو عنه او عن
مثله او ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود احدهما في المحل واسفا الاخر فيخلفه ضده

يجتمع الضدان وهو محال الثاني الضدان وهما اللذان لا يجتمعان وقد
يرتفعان واليه اشار بقوله كالضدين وهذا التعريف مدخول بالجوهر فانهما
لا يجتمعان اي لا يكون احدهما جنب الاخر وقد يرتفعان وقيل هما الشيئان اللذان
لا يجتمعان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيخرج الجواهر والمثلان والاجسام
مع الحيز فانه ليس بينهما غاية الخلاف فان قبل الحركة والسكون والموت والحياة
ضدان ولا يمكن ارتفاعهما عن الحيوان قلنا امكان الارتفاع اعم من امكان الارتفاع
مع بقاء المحل فنحن نقول يمكن ارتفاعهما من حيث الجملة وهما ممكنا الرفع مع ارتفاع
المحل فقيل العالم لا متحرك ولا ساكن ولا حي ولا ميت الثالث الخلافان وهما
اللذان لا يجتمعان ويرتفعان كالحركة والسكون وقد يتعذر ارتفاعهما لخصوص حقيقة
غير كونهما خلافين فالعشرة مع الزوجية والخمسة مع الفردية خلافان ويستحيل ارتفاعهما
ولا ثاني بين امكان الارتفاع بالنسبة الى الذات وتعذره بالنسبة لامر خارج عنهما
الرابع النقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه
ودليل الحصر ان المعلومين اما ان يمكن اجتماعهما او لا فان امكن فهما الخلافان
وان لم يمكن فاما ان يمكن ارتفاعهما او لا والثاني والحالي النقيضان والاول
لا يخلوا اما ان يختلفا في الحقيقة او لا والاول الضدان والثاني المثلان قال
القرافي وفائدة حصر المعلومات في هذه الاربع حتى لا يخرج شيء الا ما نوحد الله
تعالى به وتفرد به فانه ليس ضدا ولا نقيضا ولا مثلا ولا خلافا لتعذر الرفع وهذا
حكم عام في ذاته وصفاته المقدسة واعلم ان هذا التقسيم حاصر على راي ايمنا
جار على انكار الاحوال ولا يرد عليه المتساويان والمتصايفان والعدم والملكة وغيرها
لان ذاك تقسيم الحكماء وفيه طول وهذا تقسيم مشايخ السنة ص وان احد طرفي
الممكن ليس اولى به س اختلف في ان احد طرفي الممكن من الوجود والعدم هل
يكون اولى به من الطرف الاخر فانكره اكثر المحققين وقال الباقون نعم ثم اختلفوا
فقيل العدم اولى به لذاته وقيل ان العدم اولى بالموجودات السيالة لذاتها
وهو الزمان والحركة والصوت وعوارضها ومنهم من قال ان الواقع من الطرفين اولى
به وقيل الوجود اولى عند وجود العلم دون الشرط والصحيح ان الوجود والعدم

نحيز ص

في العالم ص

صوابه والسواد واللون ص

بالنسبة الى ماهيته المكن على السويه والدليل عليه انه لو كان احد الطرفين اولى به فاذا
تحقق سبب الطرف الاخر فان لم يتحقق ذلك الاولويه لا يكون ذلك من ذاته وان يثبت
فان لم يصر الطرف الاخر اولى به لم يكن السبب سببا وان صار فيكون كلا الطرفين اولى
لكن الاولى بالذات والثانيه بالغير وما بالذات اقوى فلو تحقق الطرف الاخر
كان ما بالغير اقوى والغرض من هذه المسئله اثبات العلم بالصانع وانه يكفي في وجوده
عدم امر وجودي ينتفي بعدمه ص وان الباقي يحتاج الى السبب وبني على ان علة
احتياج الاثر الى المؤثر الامكان او الحدوث او هما جزأ علته او الامكان شرط
الحدوث وهي اقوال س اختلف في الممكن حاله بقائه هل يحتاج الى مؤثر كما
يحتاج اليه في ابتداء وجوده لا بمعنى ان الباقي يعطيه حاله البقاء وجودا اخر
بل بمعنى انه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المؤثر الاول فالاكثرون على الاحتياج
خلافا للفلاسفه والدليل عليه ان علة احتياجه الى المؤثر الامكان كما سنذكره والامكان
من لوازم ماهيته الممكن والا لجاز انفكاكه عن الماهيه الممكنه وجاز ان يصير الموجود
بالامكان في الجمله واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وانه محال واذا كان الامكان
للممكن ضروريا لا ينفك عنه لزم بالضروره تحقق علة الحاجه الى المؤثر حال البقا
فلزم الحاجه اليه في تلك الحاله عملا بالعلتين احتجوا بانه ان احتاج اليه في وجوده
لزم تحصيل الحاصل او امر جديد فمحال واجيب بان تاثير المؤثر في بقا الوجود واستمراره
الزمن الثاني لبقا المحوج اليه فلا يلزم تحصيل الحاصل قال بعضهم ولقايل ان يقول
بقا الوجود ولا شك انه لم يكن حاله الايجاد حاصلا فالتاثير فيه تاثير في امر لم
يتجدد وهو ابقا الاثر فيكون المراد بالتاثير تحصيلا لهذا المعنى ولو قيل ان التاثير في
وجود متجدد متصل بالوجود الاول وهكذا لكان متجها اذ هو موجب الاستمرار واعتاد
المعلول واما اذا فرضنا ان تاثير المؤثر في البقا يلزم ان يكون الامكان علة الاحتياج
الى البقا وهو علة الاحتياج الى التاثير هذا خلف ت وهذا هو المراد بمذهب
الاصحاب كما سبق تحريره من كلام الامام وغيره وقوله مبني اي ان هذا الخلاف مبني
على خلاف اخر وهو علة الحاجه الى المؤثر وفيه اربعه مذاهب احدها ان
علتها الحاجه الى المؤثر الامكان ولا مدخل للحدوث فيها وهو اختيار الامام ونقله

عن

عن اكثر الاصوليين ونسبه صاحب الصحايف لجمهور المحققين ووجهه انا اذا رفعنا
الامكان عن الوهم بقي الوجوب بالذات والامتناع بالذات وكل منهما يحيل الحاجه الى
المؤثر فدل على ان علة الحاجه ليس غير الامكان والثاني ان الحدوث وهو الخروج
من العدم الى الوجود وهو قول باطل لما يلزم عنه مما سندكره والثالث مجموع الامكان
والحدوث فالعلة مركبة منهما والرابع ان العلة الامكان فقط والحدوث شرط
والفرق بين الامكان والحدوث ان الامكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث
لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعا واجبا ذاتيا والحدوث عبارة عن كون الوجود
مسبوقا بالعدم ومن ذكر هذا البناء صاحب الصحايف **سراب الاول** الغرض
من هذه المسئلة انه وقع للفلاسفة خلاف في تعلق المفعول بالفاعل وفي علة احتياج الفعل
الى الفاعل فالمبطلون منهم وقعوا في اوهام ان تعلق المفعول بالفاعل هي من الجهة
التي يسمى بها المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وهو كونه اوجد فعلا بعد ما لم يكن
موجدا له ولهذا قالوا اذا وجد الفعل من الفاعل لم يبق الى الفاعل حاجة ومثلوا
ذلك ببقاء البناء بعد البناء وربما اركبوا امرا شنيعا في فرضهم المحال وقالوا لو جاز
عدم الصانع تعالى الله عما يقول الظالمون لما ضر ذلك وجود العالم فانه قد اخرجه
من العدم الى الوجود وهذا كان احتياجه اليه وهؤلاء هم القائلون بان علة احتياج
الفعل الى الفاعل هي مجرد الحدوث واما المحققون منهم ومن غيرهم فانهم ذهبوا
الى ان تعلق المفعول بالفاعل هي مجرد الحدوث من حيث كون الفاعل لذاته فاعلا والمفعول
لذاته مفعولا واذا كان التعلق لمعنى ذات كل واحد منهما كان على الاتصال ببقاء
ذاتيهما ولذلك ذهبوا الى ان علة احتياج الفعل الى الفاعل هي الامكان فان الفاعل
اذا كان فعله لذاته لم يكن احتياج فعله في تحققه الا الى كون الشيء ممكنا في ذاته ولا
خلاف بين المتكلمين في ان الحوادث انما تتعلق بالمحدث وانما الخلاف بينهم في ان
علة ذلك الاقتضاء ما هي **الثاني** ان كثيرا من المتكلمين قالوا ان العلم بوجود الصانع
تحصل بطريقين وهما طريق الجواز وطريق الحدوث فاوهم هذا الكلام ان ذلك الطريقين
معتبر عند جميع المتكلمين وليس الامر كذلك بل الامر فيه مبني على الخلاف السابق
فمن يرى ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان يقول بان الطريق المؤدي الى العلم

بوجود الصانع هي الامكان ومن يرى ان العلة الحدوث تقول بان الطريق المودي
الى العلم بثبوت الصانع هي الحدوث فظهر انه لا تنافي لجميع المتكلمين التمسك بكل واحد
من هذين الطريقين كما اوهمه كلام اكثر المصنفين في هذا الشان وانما ذلك على الخلاف
السابق وقد نبه على ذلك شيخنا عماد الدين الاسنوي رحمه الله الثالث انه
ينبني على هذا الاصل ايضا استصحاب الحال وهو بقاء ما كان على ما كان فان قلنا الباقي
لا يحتاج الى موثر كان الاستصحاب حجة وان قلنا يحتاج لم يكن حجة لجواز التغير
لعدم الموثر وهو مشكل على الرجح هنا ص والمكان قيل السطح الباطن للحاوي الماس
للسطح الظاهر من المحوي وقيل بعد موجود سفد فيه الجسم وقيل بعد مفروض والبعد
الخلاء ص ذكر المصنف هنا من علم الحكمة ابحث عن ثلاثة اشياء المكان والخلاء
والزمان اما المكان فهو الشيء الذي يكون فيه الشيء ومفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره
وسوارد المحركات عليه على سبيل البدل وهو القدر هو المعلوم بالضرورة ثم اختلفوا في
هذا الشيء هل يكون امرا سفد فيه ذات الجسم ويسري فيه او لا يكون كذلك بل يكون
هذا السطح الباطن من الجسم الحاوي الماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي والاول
هو القول بان المكان هو البعد والفضاء وهو مذهب افلاطون واكثر العقلاء والثاني
هو القول بان السطح الحاوي هذا ما حكاه الامام في المطالب وقال ليس فيه الا هذان
القولان اما الفضاء واما السطح الحاوي فقط واما الامدي وغيره وبعض المصنفين
فحكوا فيه اقوالا احدها ان السطح الباطن للجسم الحاوي الماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي عليه كالسطح الباطن من الكوز الماس للسطح الظاهر من الماء الذي فيه وبهذا
قال ابو هاشم الجبائي يقول انه عرض لان السطح عرض وهذا القول هو الذي جنح اليه العراقي في
كتاب مقاصد الفلاسفة الى تصويبه وقال انه الذي استقر عليه راي ارسطاطاليس
قال وهو الذي يرجع اليه الكل وقال الامام قال به ارسطاطاليس وجمهور اتباعه
كالفارابي وابن سينا وقال الامدي في الابكار انه لا شبه على اصول الفلاسفة
قال واما على اللايق باصول اصحابنا بان يكون الجواهر المجتمعة المحيطة بالجواهر
او الجسم المحاط به قال وان كنت لم اجد عنهم في ذلك نصا والقول الثاني انه
الابعاد التي بين غايات الجسم واليه اشار بقوله وقيل بعد موجود والثالث

انه

انه بعد مفروض مقدور وهو قول من انكر وجود المكان من قدماء الفلاسفة وقد نسب منكر وجود المكان الى محمد المفروض والرابع ان المكان هو الخلا قال الامام القائلون بان المكان هو الفضاء هم فريقان احدهما المتكلمون وهم يقولون هذا الفضاء وهذا الخلا بعد موجود قائم بنفسه وهي ممكنة الاجسام وهو اختيار افلاطون وغيره ثم اختلفوا فقيل لا امتناع في بقاء هذا الفضاء خاليا عن الاجسام وقيل انه ممتنع انتهى وهذا الخلاف فائدته معرفته ولا يتحصل منه طائل والاشتغال بغيره انفع وقد رد على من انكر المكان بان العقل والحس متطابقان على ان الاجسام زايله عن ناحيه غيرها والانتقال لا يكون عن لاشيء والى لاشيء بل لا بد وان يكون مستدعيا لما عنه الانتقال واليه وذلك هو المعني بالمكان فهو موجود ضروري الوجود ولما كان ما ينتقل منه واليه ما يكون فيه الجسم ويكون محيطا به ومنه ما يعتقد الجسم عليه ويستقر لكن المعنى الاول هو المراد للطبايعيين وهو ما كان حاويا للمتمكن مساويا له وعند حركته يفارقه ولذلك يرسمونه بانه السطح الباطن على ما سبق في التعريف الاول هذا بالنسبه للعلم الطبيعي واما بالنسبه للغه فقال ابن حني المكان ما استقر فيه او تصرف عليه لان التصرف هو الاخذ في جهات مختلفه كتصريف الرياح فكانه قال المكان ما وحد فيه سكون او حركه وقال التكون هو الحصول في حيز اكثر من زمان واحد والحركه انتقال من حيز الى حيز فاقتضى الى الدور وهو فعال من التمكن فالميم فيه اصليه بازاء السين في سحاب ولا يجوز ان يكون مفعلا من الكون كما قال من قال كما صار اليه الجوهري لانهم قالوا في جمعه امكن واماكن والفعل والافعال والفعلة انما هي لجمع ما الفاعله ولانهم قالوا تمكن ولو كان من الكون لقالوا تكون كتقول من القول فاما تمسكن وتمدرع فقليل ص والخلا حاير والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما س انما وسط المصنف بذكر المكان والزمان لذهاب قوم الى ان المكان هو الخلا كما سبق وعرفه لحصول جسمين لا تلاقيان ولا توسط بينهما ما يلاقيهما وقد سبق خلاف من نفى انه عدم محض او بعد وابتدا ذات والاصح الباقي والتعريف عليه وقد اختلف فيه اي انه هل في داخل العالم وخارجه خلا وهل للعالم مكان فجوزه اكثر اهل الحق

عدم محض او بعد مفروض والتعريف للاشعه والاصح الاول

الى ناحيه

وكثير من قدما الفلاسفه واثبتوه وراء سطح العالم وداخله ايضا وقال متاخروهم
ليس في داخله خلا بانه اذا كانت ساقيه الماء مدفونه لم تجر الماء فيها واذا كانت ممتدة
طويله الامتداد قاعده الا اذا كانت لها منافس تخرج الهوا منها عند اعتماد الماء عليه
فان لم تكن لها منافس منع ما فيها من الهوا بكثرته لبعد مشاقته من جريان الماء وان الماء
اذا صب في انا مشكل الاعلى فان الهوا يخرج اذ ذاك من الانا وتراحم الماء حتى يسمع
لهما صوت عند تراحمهما وهو امر معلوم بالمشاهده والدليل على انه ليس في خارجه
خلا ان الخلا تابع للملا فاذا كان الملا متناهيا كان الخلا متناهيا والصحيح اثباته
لانه لا يمتنع في العقل فرض عدم وجودها الله خارج هذا العالم ومعلوم انه لا يوجد
الا في مكان وهو الخلا اذ الخلا عبارة عن بعد يمكن ان يفرض فيه ابعاد لانه قابل
لما من شانه ان يملاه جسم ويخلوا عنه وموضع الخلاف في انه هل يسمى مكانا انما
هو في هذا النوع اذا تمكن فيه جسم ولا خلاف في ان سطح الجسم الاسفل الذي يستقر
عليه الشي الثقيل يسمى مكانا وكذلك سطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي فعلى هذين الوجهين ليس للعالم مكان وله مكان على الوجه
الاول وهو الخلا الذي يشغله وجود العالم فروع على القول بالخلا ذكرها الامام
في المطالب الاول اتفق جمهور القدما على ان الخلا لا يقبل العدم البته والمحققون
من هؤلا ان هذه الابعاد ممكنة الوجود وكل ممكن قابل للعدم الثاني اتفقوا على
ان حصوله خارج العالم غير متناه وزعم ارسطاليس واصحابه انه محال فان القول
بوجود ابعاد متناهيه محال الثالث القايلون بحدوث العالم لا بد ان يقروا
بان هذا الفضا قبل حدوث العالم كان فضا منشاها اعني انه كان حايز منه
موقا وحايز منه تحتا لان الفوقيه والتحتيه لا تعقل حصولها الا عند حصول جسم
اخر فاذا لم يوجد شي من الاجسام البته امتنع اختلاف جهاتها فهذا الخلا بالفوقيه
والتحتيه بل كان خلا متشابه ص والزمان هل هو جوهر ليس بجسم ولا جسماني وقيل فلك
معدل النهار وقيل عرض حال في حركه معدل النهار وقيل مقدار الحركه والحق انه معاريه
متجدد دائما هو هو متجدد معلوما زائلا للايهام ش اختلف ايضا في الزمان هل هو
معدوم او موجود وبتقدير وجوده هل وجوده في الاعيان او الاذهان فقيل

جوهر قايم بنفسه مستقل بذاته غني عن وجود الحركة ولو احترام انه ليس بجسم لان
كل ما كان جسما فانه يكون قريبا من جسم و بعيدا عن اخر و بديهة العقل شاهدة بان
نسبة جميع الزمان الى جميع الاشياء على السوية و عند هذا ينعقد قياس من الشكل
الثاني وهو ان كل ما كان زمانا فان نسبته الى جميع الاجسام بالقرب و البعد على
السوا و لا شيء مما يكون جسما كذلك ينتج فلا شيء من الزمان بجسم فلنا انه جوهر مغاير
للجسم و هذا القول اختاره الامام في المطالب العالية و نصره و قول المصنف ولا
واحسبني اي ليس بجسم ولا حال في الجسم وقال اخرون عرض ثم اختلفوا فمنهم
من قال لنسبة لوجود لم يزل و لا يزال الى ما لا يزال ذاهب و يزول وقيل مقارنة
هو وجود لموجود وقيل حركة الفلك وقيل مقدار حركة الفلك من جهة المتقدم و المتاخر
قال الامام في المطالب وهو قول ارسطاطاليس و ارتضاه المعتبرون من اتباعه كالفارابي
وابن سينا وقال وقيل عبارة عن نفس حركة الفلك الاعظم وقال ابو البركات البغدادي
مقدار امتداد الوجود انتهى والمختار عندنا لمصنف هنا انه مقارنة متجددة
موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام و اليه مال الامدي في الابكار قال ولا
يبعد في قول القايل بكل الزمان هو مما تقدره المقدر و تفرضه الفارض من مقارنة
موجود لموجود ثم قال وهو ما يعبر عنه بقولهم كان كذا وقت طلوع الشمس
انه قارن وجوده لطلوعها ثم قال المصنف اخرا في غير هذا الكتاب الى انه عرض دانه
مقدار فان لم يكن حركة لم يكن زمان في الوجود وان لم يحس النفس بالحركة لم يحس بالزمان
كما كان في حق اصحاب الكهف و اليه يرشد كلام الغزالي في المقاصد قال وكل من
نام ضحوة وانتبه ضحوة الثاني فلا يحس بعضا زمان الا ان يحس في نفسه بتغير علم
او اعادة وان ذلك لا يكون الا في زمان و هذا بالنسبة لاصطلاح الحكماء واما
اللغة فقال ابو علي الفارسي الزمان المدة التي في الليل و النهار و لا يجوز ان يكون
عدد حركات فلك معين مختلفا لانه قد يكون حركة اسرع من حركة اخرى و لا زمان اسرع
من زمان و لا ابطا قال وليس بين الزمان و ردبان الليل و النهار من مخصوص
فقد عرف الشيء بما لا يعرف الا بعد معرفته ويلزم ان لا يكون زمانا لان مرورها
صفة قايمة بها و الصفة غير الموصوف وقيل بل هو عبارة عن الليالي و الايام

والدهر وهو يمر ان الدهر
ازمنة الشهور والسنين والزمان هو
مرور الليل والنهار هو

قال ابو ذويب بل الدهر الا ليله او نهارها والاطلوع الشمس ثم غيابها وقيل الزمان
مقدار حركة الفلك الاعظم قال المعري في رسالة الغفران قولهم الزمان حركة
الفلك لفظ لا حقيقة له وفي كلام سيبويه ما يدل على انه مضى الليل والنهار وقد
حدثه بانه شيء اقل جزء منه يشتمل على جميع الموجودات ضد المكان اذ اقل جزء منه
لا يشتمل على شيء ص وممتنع تداخل الاجسام س اتفق العقلاء على امتناع تداخل الجواهر
ووجود جوهر تحت وجود جوهر آخر خلافا للنظام فانه ذهب الى ان اللون والطعم
والرائحة كل منها جسم لطيف فاذا تداخلت هذه الاجسام اللطيفة حصل من مجموعها
جسم كثيف وقال ابن ابي جمرة في حديث ارسال الله الملك الى الرحم ليس فيه الروح
وهذا يرد على من قال ان الجوهر لا يدخل في الجوهر ان الملك جوهر ويدخل في الرحم ليصور
والرحم جوهر ولا يشعر صاحبه به ص وخلو الجواهر عن جميع الاعراض س ذهب اهل
الحق الى ان الجواهر يستحيل خلوها عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضداده وان
كان له ضد واحد لم تخل الجوهر عن احد الضدين فان قدر عرض لا ضد له لم تخل الجوهر
عن قبول واحد من جنسه وذهب بعض الفلاسفة الى خلو الجواهر عن جميع الاعراض
والصور وقالوا بتقدمها وحدوث الصور والاعراض ابتداء ومنع معتزلة البصرة خلوها
عن الاكوان وجوزوه فيما عداها وقال الكعبي وشيعته من البغداديين يجوز الخلو
عن الاكوان ويمتنع عن الاكوان قال ابن القشيري وغيره وسلم الكل استحالة خلو الجواهر
عن الاعراض بعد قبول الجواهر لها وقيامها بها وهذه المسئلة من مقدمات حدوث
العالم ص والجوهر غير مركب من الاعراض س اي خلافا للنظام والنجار حيث قالا
الجواهر اعراض مجتمعة وبنوا قولهم هذا على ان الجواهر ليست مشتركة في عامة
الماهية ولا متماثلة في حقيقة الجوهرية بل هي اجناس مختلفة ان الجواهر اعراض
مجتمعة والاعراض مختلفة والجواهر اعراض فلا يكون حينئذ متماثلة وحجة الجمهور
ان الجوهر لو تركب من الاعراض لما قام بها لكن الاعراض قائمة بالجواهر اما الاولى
فلانه لو قامت الاعراض بالجواهر لكانت قائمة بالعرض وهو محال واما الثانية
فللاتفاق على ان الجوهر يصح اتصافه بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الاعراض
ص والابعاد متناهية س ابعاد الاجسام متناهية ويعني بالنهاية حد الشيء

وهو الطرف الذي اذا تحرك اليه متحرك وقف عنده بحيث لا يجد بعده شيا احر ما له
ذلك الطرف مثل لفظه للخط واذا علم تفسيرا لنهايه بهذا كان ان لا نهايه عباره
عما لا يفرض فيه حدا آخر وبعده حد آخر وكذلك ابدا لا يقف عند شي والذي
عليه اهل الحق ان كل بعد هو متناه خلافا لبعض الاوايل في اثباتهم ابعادا لا نهايه
لها ومنهم من اثبت اقساما لا نهايه لها وهم الهند قال صاحب الصحايف والحق ان
القول بابعاد غير متناهيه باطل سوا كانت ماديه او مجرده وذلك لانه لو وجدت
ابعاد غير متناهيه لاستحال وجود الحركه المستديره والتالي باطل فكذا المقدم
ص والمعلول قال الاكثر تقارن علته زمانا والمختار وفاقا للشيخ الامام سبقها
مطلقا وثالثها ان كانت وضعيه لا عقليه س اتفقوا على ان العله تتقدم المعلول
بالرتبه واختلفوا هل يسبقه في الزمان او يقارنه على مذاهب احدها انها تقارنه
وان كان بينهما ترتب عقلي هو في السببيه بل هو كحركه الخاتم فانه مع حركه اليد وان
كان معلولا له قال الرافعي في كتاب الطلاق انه الذي ارتضاه امام الحرمين ونسبه
للمحققين وعبر عنه في الروضه بالصحيح واجاب امام الحرمين والرافعي عن قول القايل
ان حيتي اكرمتك كان الاكرام فعل منشا ولا يتصور انشاؤه الا متاخرا عن المجي
فلزم الترتب ضروره واما وقوع الطلاق فانه حكم شرعي لا يستقر الا زمان محسوس
فسبيله سبيل العله مع المعلول والثاني اذا تشبثه واختاره الشيخ السبكي والرافعي
اليه ميل ظاهر قال امام الحرمين في النهايه وشواهد الحكم في المذهب تدل له فانه لو
قال لغير المدخول بها اذا طلقتك فانت طالق ثم قال انت طالق طلقت هذه فقط ولم
تطلق الطلقه المعلقه لانها بانت بالطلقه الموقعه فلم تلحقها ما بعدها ولو كانت
معه لوقع طلقتان كقوله انت طالق طلقتين واتصلا وقال لغانم مهما اعتقك سالم
حرثم اعتق غانم في المرض والثلث لا يفي بهما لعتق سالم شي بخلاف ما لو اعتقهما
جميعا فانه يقرع بينهما واجاب الغزالي عن هذا فقال وانما تقع قبل المدخول طلقتان
لان مقتضاه وقوع الطلاق مع اول حال البنونه ولذلك لو قال انت طالق
طلقه معها طلقه لم تقع الا واحده على ادنى الوجهين بخلاف انت طالق طلقتين
لان البنونه معلول لمجموع الطلقتين وقوله طلقتين كالتفسير لقوله طالق وكذا

وهو

لا يعتق سالم لان عتقه معلول عتق غانم وربما خرجت القرعه على سالم فيعتق دون غانم فيثبت المعلول دون العله قال وهذا كلام رضي عقلي وبما نقصر نظر الفقيه عنه انتهى والثالث ان العله العقليه تقارن معلولها لكونها موثره بذاتها والوضعيه تسبق المعلول والشرعيه من الوضعيه وهو ظاهر نص الشافعي في الام في كتاب الطلاق والخلاف فوائد كثيره مذكوره في الفروع في الطلاق والكفاره وغيرها وقال الشيخ عز الدين في القواعد الاسباب القوليه التي يستفيد بها المتكلم كالطلاق والعتاق الاصح ان احكامها تقترن باخر جزء منها فيقترن الحريه بالراء من قوله انت حر والطلاق بالقاف من انت طالق وهذا اختيار الاشعري واكثر اصحاب الشافعي وهو مطرد في جميع الالفاظ كالامر والنهي فاذا قال افعل كان آمرا مع الدال من قوله افعل واذا قال لا تفعل كان ناهيا مع الدال من قوله لا تفعل وكذا الاقارير والشهادات واحكام الحكام وقال بعض الشافعيه لا يقترن بهذه الاحكام شيء من هذه الالفاظ بل يقع عقبها من غير تخلل زمان قال ويدل على الاقتران ان من سمع حرفا من اخر حروف الكلمه فانه يحكم على المطلق بموجبها عند اخر حرف من حروفها ص والله حصرها الامام والشيخ الامام في المعارف س ذهب الامام فخر الدين الى ان الله منحصر في العلوم والمعارف العقليه فانها خالصه سريفه غير متناهيه باقيه على الابد وانما اللذات الحسيه متصرمه منقضيه مشوبه باكدار مظلمه طبعيه والحاصل منها دفع الآلام فلذة الاكل والشرب لدفع الم الجوع والعطش ولذلك قال الحسن الانسان ربع جوع وقتيل عطش وهكذا الجماع واللبس وغيرها من اللذات الحسمانيه والخياليه وصنف في ذلك رساله سماها تحقير اللذات الحسمانيه وقال ان اللذات المطلوبه في هذه الحياه العاجله محصوره في ثلثه فما دونها اللذات الحسيه وهي قضا الشهوتين ويشارك فيها الادمي غيره من الحيوانات واوسطها اللذات الخياليه وهي الحاصله من الاستعلا والرياسه لدفع الم القهر والغلبه وهي اشدها التصاقا بالعقلا اذ لم ينالوا رتبه الاولياء ولذلك قال بعضهم اخر ما يخرج من رؤس الصديقين حب الرياسه واعلاها اللذات العقليه وهي الحاصله بسبب معرفه الاشيا والوقوف على حقايقها وهي الله على الحقيقه وهذا اخذه من كلام الغزالي قال الغزالي

والعقليه

والعقليه هي اقلها وجودًا واشرفها اما قلتها فلان الحكمه لا يستلذ بها الا الحكيم وقصور
الرضيع عن ادراك لذه العسل والطبور السمان والحلاوه لا تدل على انها ليست
بلذيذه واستطابته للبن لا يدل على انه اطيب الاشيا والناس كلهم الا القليل مقيدون
في صبا الجهل غير بالغين في رتبه العلوم فلذلك لا يستلذونه ومن يك ذا فم مريض
يجد مرًّا به الماء الزلال واما شرفها فلانها لازمه لا تزول ودايمه لا تعلق بها
في الدار الاخره والقادر على الشريف اذا رضي بالخسيس الفاني كان مصابًا في عقله
محرومًا شقاوته واقل امر فيه ان العقايل تنفسه لاسيما العلم والعلم لا يحتاج
الى اعوان وحفظه بخلاف المال فان العلم لحرسك واستحرس المال والعلم يزيد
بالانفاق والمال ينقص به والعلم نافع في كل حال والمال تارة يجذب الى الرذيله
ولذلك ذمه الله في القران في مواضع وان سمى خيرًا في مواضع وذكر الشيخ عز الدين
في القواعد قريبًا منه فقال هذا لحقير بدار المحنه واما دار الكرامه وهي الجنه
فان الله لحصل بها من غير الم يتقدمها او يقترن بها لان اللذه والالم عرضان
متلازمان في هذه الدار بحكم العاده المطرده وتلك الدار قد خرقت فيها العاده
كما خرقت في المحاط والبصاق والبول والغايط والمفاخره والتحاسد ومساوي
الاخلاق وكذلك خرق العاده في وجدان لذاتها من غير الم سابق او مقارن فيجد
اهلها لذه الشرب من غير عطش ولا ظمأ ولذه الطعام من غير جوع ولا تعب قال وكذلك
خرقت العاده في العقوبات فان اقل عقوبات الاخره لا يبقى معه في هذه الدار
حياه واما في تلك الدار فان احدهم ليأتيه اسباب الموت من كل مكان وما هو بميت
ص وقال ابن زكريا هي الخلاص من الالم وقيل ادراك الملايم والحق ان الادراك
ملزوم لها س ذهب محمد بن زكريا الى ان اللذه امر عدمي وهو الخلاص عن الالم ورده
الامام بما اذا وقع البصر على صوره حسنا فانه يلتذ بابصارها مع انه لم يكن له شعور
تلك الصوره قبل ذلك حتى يجعل تلك اللذه خلاصا عن الم الشوق اليها وكذلك
قد يحصل للانسان لذه عظيمه بالعثور على كنز مال فجاه واجيب عنه بانا لا نسلم
انها ما كان خلاصا عن الم الاشتياق الى النظر ولذلك تقل الالتذاذ بها مع كثره الصحبه
وقال ابن سينا في بعض كتبه اللذه ادراك الملايم والالم ادراك المنافي قال الصفي

المنافر؟

الهدي وهو لا يخلو عن شائبة الدور لان ادراك احدهما متوقف على ادراك الاخر
وهذا فيه نظر اذ قد يدرك المتافي من لم يدرك الملايم ويعرفه وكذا بالعكس وقال ابن
سينا في الشفا ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم هو الكمال الخاص للشي ورد
بانا نجد من انفسنا حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك ملايما ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس
الادراك او غيره والمختار ان اللذة والالم لا يجدان لكونهما من الامور الوجدانية
فلا تحتاج في حصولها الى نظر وفكر وقال في المحصول في باب القياس عند الكلام في
المناسب انه الصواب وجرى عليه البيضاوي في الطوالع وعلى التحديد هو ادراك
الحادث قال الكيفيات المستقرة لا تلتذ بها لاستقرارها وعدم تجددها اذ لا يبقى للنفس
بها شعور بل يذهل عنها في اكثر الاوقات واللذة انما هي بحصول وشعور بالحصول
بعد ما لم يكن والمريض اذا حصل له الصحة دفعة وجد بذلك اعظم اللذة لتجددها
بعد الزوال وما قاله المصنف انه الحق اخذه من الصحايف للشمر قندي قال بل الحق ان
الادراك ليس هو نفس اللذة بل ملزومها ص ومقابلها الالم س اي فيكون على القول
الاول امرا وجوديا وهو الوقوع في الالم وعلى الثاني ادراك عن الملايم وفيه ما سبق
وقال الامام في المطالب اختلف في ان الالم هل هو نفس ادراك المنافي او حالة زايدة
وكذلك النفرة والشهوة هل هما نفس الارادة والكراهة او جنسان مغايران
لها ص وما تصوره العقل اما واجب وممتنع او ممكن لان ذاته اما ان تقتضي وجوده
في الخارج وعدمه او لا تقتضي شيا س هذا التقسيم قدمه صاحب المصباح والصحايف وغيرهما
والمصنف اخره لاهمية السابق وحاصله انما تصوره العقل فهو بالنسبة الى الخارج اما
واجب وممتنع او ممكن لان ذاته ان اقتضت وجوده في الخارج فهو الواجب والا فان اقتضت
عدمه فهو الممتنع وان لم تقتض شيا فهو الممكن وكل واحد من هذه الثلاثة لا ينقلب الى
الاخر لان مقتضى الذات لازم لها وفي رفعه رفع الذات فلا تصير الواجب لذاته ممكنا
ولا الممكن واجبا ولا كل واحد منهما ممتنعا ولا الممتنع شيا منها وبعضهم جعل القسمة ثنائية
وان الامكان في المشهور يطلق في مقابلة الامتناع فكل ما ليس بممتنع يسمونه ممكنا وكل
شي اما ممتنع او ممكن وعلى هذا الاصطلاح فالواجب مندرج في الممكن لانه ليس بممتنع لكن
لكن المحققين لما اطلقوا اسم الممكن على ما ليس بممتنع ولا واجب جعلوا القسمة ثلاثية

وهذا الممكن اخص من الممكن في المشهور لاستلزامه اياه من غير عكس واورد بعض الناس عليه شكا وهو انا لواجب لذاته ان كان ممكنا فكل ممكن هو ممكن ان لا يكون فالواجب لذاته يمكن ان لا يكون هذا خلف وان لم يكن ممكنا وكما ليس بممكن فهو ممتنع فالواجب لذاته ممتنع هذا خلف والجواب ان الواجب لذاته ممكن بالمعنى الاعم ولا يلزم من صدق كونه ممتنعا بالمعنى الاعم ان لا يكون وانما يلزم ذلك ان لو كان ممكنا بالمعنى الاخص وليس الواجب لذاته ممكنا بالمعنى الاخص ولا يلزم من نفي كونه ممكنا بالمعنى الاخص كونه ممتنعا وانما يلزم ذلك ان لو كان غير ممكن بالمعنى الاعم واورد عليه ايضا ان الممكن ان كان موجودا امتنع عدمه لاستحالة اجتماع الوجود والعدم وان كان معدوما امتنع وجوده لما ذكرنا فلا امكان وايضا ان خص بسبب وجوده وجب وجوده والا امتنع وجوده واجيب بان الممكن هو الذي بالنظر الى ماهيته من حيث هي هي لا يجب وجوده ولا عدمه **خاتمة** هذه الخاتمة في علم التصوف وختم به ليكون الدعا الى تطهير القلب خاتمة امره **م** اول الواجبات المعرفة وقال الاستاذ اول النظر المودي اليها والقاضي اول النظر وابن فورك وامام الحرمين القصد اليه **س** اختلف في اول ما يجب على المكلف على بضعة عشر قولا احدها قول الاشعري العلم بالله ورسوله ودينه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ولتعلموا انما هو اله واحد قال ابن السمعاني وهو قول عامة اهل الحديث سلكوا طريق السلف ونهوا عن ملابسة الكلام وزعموا انه محدث وفن مخترع بعد انصرام زمن الصحابة والتابعين وانكروا قول اهل الكلام اول واجب النظر ولو قال الكافر امهلوني لانظر واعتقد فانه لا يمهل ولا ينظر ولكن يقال له اسلم في الحال والا فانت معروض على السيف قال والاعلم في هذا خلافا بين الفقهاء وقد نص عليه ان شرح والثاني قول الاستاذ النظر المودي الى العلم به اذ لا توصل اليه الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفي القرآن غير ما آية في وجوب النظر والتنبيه على الآيات والعلامات والثالث قول القاضي انه معرفة الاوايل والمقدمات التي لا يتم النظر الا بها والرابع قول ابن فورك وامام الحرمين القصد الى النظر الصحيح اذ لا يحصل النظر الا بالقصد اليه والخامس قول ابي هاشم الشك ونقل عن ابن فورك امتناع النظر من العالم فان الحاصل لا

لا يعلق به نظر ولا منع من الشاك والظان فانه مترددين معتقدين في النظر لتحصيل
اليقين وردده القاضي ابو بكر فانه لا يمتنع في العقل الهجوم على النظر من غير سبق تردد
والسادس الاقرار بالله ورسوله والسابع النطق بالشهادتين والثامن قبول الاسلام
والعزم على العمل ثم النظر بعد القبول ليعلم به صحة القبول والتاسع اعتقاد وجوب
التعليل والعاشر المقلد والحادي عشر ان النظر لا يجب الا عند الشك فما وجب اعتقاده
فيلزم البحث عنه والنظر فيه الى ان يعتقده قال الشيخ عز الدين في القواعد وهو الاصح
وذكر الامام في المحصل وغيره ان الخلاف لفظي يرجع الى انه هل المراد الواجب لعينه
او لغيره فمن اراد الاول قال انه المعرفة ومن اراد الواجب بالقصد الثاني قال انه
النظر او القصد النظر قلت بل هو معنوي يظهر فائدته في التعصية بترك
النظر على من اوجبه دون من لم يوجبه هذا اذا فسرنا المعرفة بموافقة المعتقد
وان لم تكن عن دليل وقال الامدي المعرفة الواجبة تنقسم الى ما حصولها عن معرفة الدليل
جملة لا من حيث القدرة على تقريره ونفي المعارض عنه والى معرفة الدليل مع التقرير فقيل
بالاول واجبة على الاعيان والثاني على الكفاية وقيل على الاعيان في الثاني ايضا
لكن لو ترك النظر فصاحبه مومن عاص وسهل الغزالي في بعض مولفاته النظر
فقال هو طويل عند من لا يعرفه وحسن عند العارف به فانك اذا عرفت انك محدث
فالمحدث لا يستغني عن المحدث فقد حصل لك البرهان على الايمان بالله فما اقرب
هاتين المعرفتين اعني انك محدث والمحدث لا حدث **سهات الاول** ما علمناه
اولا عن الشيخ هو المشهور وفي المنع للاستاذ ابي منصور حكايته الباقي عن اكثر الاصحاب
قال وهو ظاهر مذهب سيحنا واستدل عليه بان قال العبادات متعلقة بالنية والنية
لا بد فيها من قصد المعبود والقصد لا يصح الا بالمعرفة والمعرفة لا تصح الا بالنظر
فثبت انه اول واجب قال وذهب بعض القدماء من اصحابنا الى انه المعرفة لانها المقصودة
والنظر يقع تبعا والتابع لا يعد في نفسه قال ومن قال انه القصد للنظر فهو قياس ما
يتعلق به سيحنا فان القصد قد يقع اولا فاذا عد النظر اولا لوقوعه قبل المعرفة لزم ان
يعد القصد اولا لوقوعه قبل النظر قال وحكى شيحنا عن بعض اصحابنا ان اول واجب
الاقرار بالله ورسوله فقيل اذا اراد بعض المتكلمين بما من يخص به من اصحابه ويحتمل

التقليد ح

الي م

انه اراد لبعض اصحابنا وانه يجب عليه ذلك على الفور فان اصحابنا يوجبون
الفور وخالفون المعتزله في القول بمسئله النظر ولهذا سئل شيخنا نفسه عن مرد رأي الصين وراء الاختلاف
ماذا يلزمه قال فيه جوابان احدهما يلزمه النظر ليعلم الحق فيتبعه والثاني
يلزمه اتباع الحق وقبول الاسلام الثاني علم منه ان لا طريق الى المعرفه الا بالنظر
والاستدلال وهو اتفاق وحكى الامام في المطالب عن الصوفيه ان طريق معرفته
الرياضه وتصفيه الباطن وهو المراد بالالهام الذي ذكره المصنف في باب الاستدلال
الثالث قبل ان هذه اصل للمسئله السابقه اول العقيده في التقليد في اصول
الدين فانا اذا اوجبنا المعرفه امتنع التقليد قلت ان اريد بالمعرفه في
الجمله فلا شك انها في فطره كل احد فان معرفه الله الظاهره مذكوزه في النفوس
فان كل عاقل يعلم انه مفعول الفاعل ومعرفته المكتسبه هي التي دعت الانبيا اليها
وهي معرفه ما يجب له وما يستحيل عليه فدعوا كلهم الى قول لا اله الا الله وهي على
ثلاثه اضرب ضرب لا يدركه الا نبي او صديق وذلك معرفته بالنور الالهي من حيث
لا يعتريه شك بوجه كما قال تعالى انما المومنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا
وضرب يدرك بغلبه الظن الذي يفيد اهل اللغه به اليقين كما قال تعالى الذين
يظنون انهم ملاقوا ربهم وضرب يدرك بالتقليد المحض كما قال تعالى وما يومن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون فالاول كجري يجري ادراك الشيء من قرب وهذا قال في
وصفهم لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والثاني كجري يجري ادراكه من بعد
وقد تعرض فيه شبهه لكنها تزول عن نادي ما قال تعالى ان الذين اتقوا اذا
مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والثالث كجري يجري رديه
التي من وراء ستر كثيف لا شك من شبهات كما اخبر سبحانه وتعالى عمن هذه حاله
بقوله ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين وسبق عند قول المصنف ليست حقيقته
معلومه ما ينبغي استحضاره هنا ص وذو النفس الابيه يرتفع عن سفساف
الامور ويسمو الى معاليها س لان الاول كرهه الله والثاني يحبه الله وروى
البيهقي في شعب الايمان من طرق عن سهل بن سعد قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان الله تعالى يحب معالي الامور ويكره سفسافها قال ابن الاثير السفساف

الامر الحقير والردي من كل شيء وهو ضد العالي واصله ما يطهر من غبار الدقيق اذا غربل
والتراب اذا اثير وقوله بربا هو ما لهم اخر اي يرفعها قال الجوهري وقولهم اني لاربأ بك
عن هذا الامر اي ارفعك عنه قلت ومنه قول بعضهم قد تهون الامور ان
فطن له فاربأ بنفسك ان ترعى مع المهمل والمعالي والسفساف كلمتان جامعتان للدرجي
السعادة والشقاوة والغرض ان من نظر الى الدنيا بعين الحقيقة وانها لو كانت كلها
مباحة لا لهته عن ما خلق له وهي لاجله وهو العبادة انكف عن دني الطرائق وخلق
بالحقائق فان ابى النفس الا رضاها ان تكون ادنى وهو يقدر على ان يكون اعلى والا مثل
اليها العوج وقد هدي الطريق العلي فان سبب المرض المانع من معرفة الله تعالى الاقبال
على الشهوات والحرص على الدنيا وهذا قال الشافعي لو اوصى لاعقل الناس صرف الى
الزهاد وقال يحيى بن معاذ لو كانت الدنيا بقا لتفنى والاخرة خزفا تبقى لكان
ينبغي للعاقل ايثار الخزف الباقي على البقا الفاني فكيف والدنيا خزف فان والاخرة
بقا باق وما يرغب في الزهد فيها خسته شركائها وقلته وفانيها وكدره بلاياها وخبث
فنائها ومن اعظم الغفلة عن الله وما احسن قول بعضهم لولده يا بني لا تغبطن اهل
الدنيا على دنياهم فوالله ما نالوها حتى فقدوا الله وكان شيخنا العارف بالله
قدس الله روحه يقول وجود الدنيا ضرا لقلب حتى في العلم والذكا وحسن
الاستعداد لادراك الحقائق من الهدى ودين الحق قال ولقد وجدت من ذلك اثارا
عجيبة في اقبال القلب وادباره ورايت اكابر اهل العلم قلوبهم متعلقة بالدنيا
صير عقولهم من البلاده كعقول النسا والصبيان فاحذر الحذر من فضول الدنيا
والقناعة بالبسير ففيه راحة القلب وسلامة الدين والدنيا

قد شرع من تصدير المصنف بايجاب المعرفة وخلائق النفس الى ما قاله
بعض المحققين ان علم التصوف يلتفت اليه اصلين النظر في التوحيد والاعتبار في
الموجودات ومن ذلك النفس والحكم عليها وعلى جسدها ظاهرا وباطنا وعلى ما
تقوم به وبهما والعلم بالتمييز من صفاتها وما هي في ذاتها ثم من عظم قدره وعلم
فخره وهو مستمد من نور البصيرة التي هي مدد السعادة عند اهل الارادة التي
اخبر الله تعالى عنها بقوله ومن لم يجعل الله نورا فما له من نور والمراد بالظاهر علم

رخصة
باخاصة

ثم

الربع

الشريعه اصلا وفرعا واحكاما ثم معرفه النفس وافاتها وعللها وقدحها
وتعدب جماحها برياضتها وتصفيه سرايرها ص ومن عرف ربه تصور بتعديه
وتقريبه فخاف ورجي فاصغي الي الامر والنهي فارتكب واجتنب فاحبه مولاه
س العارف عندهم من عرف الحق باسمايه وصفاته ثم صدق الله في جميع معاملاته
ثم تبقي عن اخلاقه المذمومه وافاته ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب عكوفه
فحظي من الله بسمع اماله وصدق الله في جميع احواله وانقطع عنه بعواجس نفسه
ولم يصغ بقلبه الي خاطر يدعوه الي غيره فعند ذلك يسمي عارفا ويسمي حاله تعريفا
قال الشيخ عزالدين في القواعد الطريق في اصلاح القلوب التي يصلح الاجساد
بصلاحها وتفسد بفسادها تطهيرها من كل ما ينبا عد عن الله وتحليتها بكمل ما يقرب
الي الله وتزلف لديه من الاحوال والاقوال والاعمال وحسن الامال ولزوم الاقبال
عليه والاصغا اليه والمثول بين يديه في كل وقت من الاوقات وحال من الاحوال
على حسب الامكان من غير اداة الي السامه والملول قال ومعرفه ذلك في الملقبه
بعلم الحقيقه وليست الحقيقه خارجه عن الشريعه بل الشريعه طلاطافه باصلاح
القلوب بالمعارف والاحوال والعزوم والنيات وغير ذلك وقال ابن عبد المعطي
في شرح منازل السايرين وكان من اصحاب الاحوال والمعارف الحقيقه عند
القوم غلبه الاحوال والجد في الطلب كما قال حارثه وكاني انظر الي عرش ربي
فساله عليه الصلاه والسلام عن حقيقه الامر فاجابه بغلبه الاحوال ورضي بذلك منه وبه
قطع بحارثه ومن جذب جذب رويه فعل نفسه وارشاد الي فضل الله ومنته
عليه واذا كانت الدنيا حجابا علي الاخره فمن الخرق له حجابك الدنيا بالعروف عنها
اطلع علي ان الاخره والوقوف علي مع الكون حجاب محب العبد عن الله فمن اراد المشاهده
فعليه بالعروف عن الوقوف معها وقال صاحب المنازل السايرين انفق علما هذه
الطريقه علي ان النهايات لا تصح الا بصحيح البدايات هو مشاهده الاخلاص
ومتابعه السنه وتعظيم النهي علي مشاهده الخوف ورعايه الحرمه والشفقه علي
العالم ببذل النصيحه وكف الموذه ومجانبه كل صاحب يفسد الوقت وكل سبب يقسي القلب
وقال الاستاذ ابو القاسم القشيري لا شئ اعظم بركه علي من الذكر وهو لعباد مناجات

دار السعاده نمره ٤٥٩
نكار سعيد وبصر وده الي سيطس
بها واتخذه وليا انت له اعجاه

الحق عياد اهل لعباده مخاطبه بعضهم لبعض م يرقى من ذلك فخاطبه الرب
والى هذا اشار بقوله صلى الله عليه وسلم لقد كان في الامم محدثون فان يكن في
امتي منهم فعمر انتهى فاذا علمت هذا اطلعت على قرب الله وسعده والمراد بالقرب
هنا المعنوي وهو معاملته معامله المقرب اليه بالطاعه والتعظيم واليه ذهب
ابن عبد السلام في كتاب مقاصد الصلاه وتقدير اد بقرب العبد من ربه قربه منه
بالصفه فيتصف العبد بما يمكنه الاتصاف به من صفات الرب سبحانه وتعالى فقد
روي تخلقوا باخلاق الله وفي الصحيح ان لله تسعه وتسعين اسما من احصاها دخل
الجنه وقال اهل المعرفه اسما الله تعالى كلها تصلح لان يتخلق بها العبد الا واحدا
فانه للتعلق لا للتخلق وهو الله سبحانه قال الغزالي في المقصد وهذا التخلق والاتصاف
يكون العبد ربانيا اي قريبا من الرب والقرب العبد من ربه معنيان احدهما قربه
بالعلم والقدره ومنه قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثه الا هو رابعهم والثاني قربه
بالجود والاحسان والفضل والامتنان كما قال تعالى وقراجه من تسنيم عينا يشرب
بها المقربون جعلنا الله منهم وقول المصنف فخاف ورجاها مزه المراقبه وهي مزه
القرب والتسعيد فان الله جعل لكل معرفه حالا تشاعها ومعرفه نعم الله كان
حاله الخوف ومن عرف سعه رحمته كان حاله الرجا وفي كلامه اشاره الى الجمع بين
المقامين فلا يقنط ولا يتكل كما قال تعالى يرجون رحمته ويخافون عذابه ولهذا لما
ذكر مسلم في صحيحه احاديث في سعه رحمه الله اتبعها بحديث دخول النار
في هره وقال قال الزهري ذكرنا ذلك ليلا يتكل ولا ييأس رجل قالوا ولكن
الخوف اغلب لان النفس اليه اجوح فان الرجا يبعث على الراحه والاهمال
واهمال بعض الاعمال الا عند الاحتضار فليكن رجاؤه اغلب وانما كان هذان
المقامان من الاركان لانهما مدرجا العبوديه واشار صاحب المنازل الى توقف
في عدا الرجا من جمله المقامات وقال انه اضعف منازل المريد لانه معارض من
وجه واعراض من وجه وهو وقوع في الرعونه في مذهب هذه الطايفه الا قليل
من قليل واحد ولها نطق باسمه التنزيل والسنه ودخل في مسالك المحققين وتلك
القليله انه لعشا جزاه الخوف حتى لا يعد والى الياس قال الشيخ عبد القادر

الماده

يعلم

ما من حال ومقام الا وله خوف ورجا لخبر ما حظ بالايمان الا بهما عبر ان خوف
كل ذي حاله ورجاها بما يليق بهما والا فما يحكى عن بعضهم لست اعبد الله رجاء في جنته
ولا خوفا من ناره فاطلاقه اسراف كيف وقد مدح الله اصفياءه بقوله يرجون رحمته
ويخافون عذابه وقال عن خليله واجعلني من ورثة جنة النعيم والحق ان هذا
القول ان صدر اظهارا عن فضل الله وعدم المبالاة لعقوبته فهو خطأ كفر وان صدر
لاعتقاد ان تحصل لعباد الله حتى لو لم يكن هناك جنة ولا نار لعبد فهو محق وعليه نزل
كلام هذا القائل فان للرب سبحانه صفتي جلال وكمال فلو انتفى الخوف من وجهه
صفة جلاله وحبت عبادته من وجهه كماله وقوله فاصغى الى الامر والنهي جعل هذا
مرتبا على الخوف والرجا ومسببا عنه فانه اذا تحقق بالمقامين اصغى لاوامر الله ونواهيه
فامتثل اوامره واجتنب نواهيه وعبر بالاصغاء للاشارة الى انه لا يكفي مجرد الامتثال بل
لا بد من الميل اليه والانقياد وانشراح الصدر والتلذذ به وقوله فاحبه اي انه
يوصل بذلك الى مقام المحبة فكان الخوف والرجا بداية والمحبة نهاية قال الشيخ عز الدين
الزاهد والاجلال افضل من الخوف والرجا فاذا اردت ان تعرف فضائل الاولياء فانظر
الى ما ظهر عليهم من آثار المعارف والاحوال فايهم غلب عليه افضلها كالتعظيم والاجلال
هو افضل الرجال وايهم غلب عليه ادناها كالخوف والرجا فهو ادنى الرجال انتهى
وحكى الامام الرازي في تفسير قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية عن المتكلمين ان
من عبد الله لاجل الخوف والعقاب والطمع والثواب لم تصح عبادته ولا دعاؤه وحكى
ابن الخويي في تفسير سورة الاخلاص قولين في ان ابتداء المحبة من الله او من العبد واصح
للاول بقوله تعالى يحبهم ويحبونه ولقد كرمنا بني آدم اي جاعل في الارض خليفة
فهو الذي احبه اولا واسجد له ملائكته واصح للثاني بقوله والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا وقوله ان الله لا يضيع اجر المحسنين قال والاول هو الاصح والتحقيق ان
يقال ان المحبة اولا من الله ثم ان العبد ان قابل المحبة بالمحبة واجتد به زاد الله في
محبته وان قابلها قطع الله محبته وبيانه ان الموجود من الله تعلق الارادة
بخلقه فاذا اراده واحسن اليه فهو علامة المحبة فان شكر الله زاده وان كفر به
اباده قال المحققون علامة محبة الله ان المرء لا يبغض نفسه لانها مانع من المحبوب

للاستغناء

ثم اذا وافقته النفس في المحبة اجبرها لانها لنفسه بل لانها محب محبوبه اذا علمت هذا
فما قاله المصنف اقتبسه من الحديث الصحيح وما يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى
احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش
بها ورجله التي يمشي بها وفي رواية فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا فبي يسمع وبي
يبصر وذلك ان من احبه تجرد عن صفات نفسه وتبرأ عن افعاله وعن حوله
وقوته في جميع احواله وفوض اموره الى الله تعالى فصارت حركاته وسكناته كلها
بالله كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فاما تاويل الحديث فهو ان الله
تولى من احبه في جميع احواله كما يتولى الوالدان جميع أحوال الطفل فلا يمشي الا برجل
احدهما ولا يأكل الا بيد فتنبت صفاته وقامت صفات الوالدين مقامها لتشبه اعضاءها
بحفظه وتستخير الله اياها له فكذلك حال العبد الطايع مع الرب وفي الحديث الكلم
كلاءة كلاءة الوليد فمعنى كنت سمعه احاطت عنايتي ولطفي به لحيث تصير فعله وادراكه
كانه فعلي وادراكي قيل واصل الكلام كان سمعه كسمعي لي صار ثم حذف اداة
التشبيه وقلب التشبيه بعد ذلك فصار التقدير كان سمعي بسمعه ثم حذف المضاف
من سمعي واقيم المضاف اليه وهو ضمير المتكلم مقامه فانقلب الضمير المجرور مرفوعا
واتصل بالفعل فصار اللفظ كنت سمعه وهكذا تاويل بقيه الحديث وفيه حذف
كثير واما ما يشير اليه اصحاب الاتحاد من ادعائهم ان الحديث على ظاهره وان
الحق ما زال سمعا وبصرا ويدا للعبد حقيقة بدليل قوله كنت وانما ظهرت له حقيقه
الحال حينئذ فلا يخفى فساده لاستحاله كون القديم صفه للحادث وقوله واحده
وليا جعل حقيقه الولاية التجرد عن الصور والجهات والوقوف معه بالذات قالوا
وسمي الولي وليا لانه تولى الله بطاعته وقيل لان الله تولاه بلطفه فهو فعيل
اما بمعنى فاعل او مفعول وحينئذ لصير مجاب الدعا مكاشفا بغيب الارض والسما
مخاطبا بسائر الاسما فلا يدع الا اياد اليه ولا يستدل بغيه عليه قال ابو سعيد
الخراز اذا اراد الله ان يوالي عبدا فتح عليه باب ذكره فاذا استلذ الذكر فتح
عليه باب القرب ثم رفعه الى مجالس الانس ثم اجلسه على كرسي التوحيد ثم رفع
عنه الحجب وادخله دار القرب وكشف له الجلال والعظمه فاذا وقع بصره على

الجلال

الحلال والعظم خرج من حشه ودعاوي نفسه وحصل حينيذ في مقام العلم
بالله فلا يتعلم من الخلق بل بتعليم الله وتجليه لقلبه حينيذ فيسمع ما لم يسمع ويفهم
ما لم يفهم قال بعض محققي الصوفيه لو انصفنا اصحابنا الاصوليون لما استبعدوا
ذلك اعني حصول العلم من العمل لان الصوفيه يقولون العلم ليستفاد باعمال القلوب
وهي كتفيه تظهر صدقها بالعمل بالجوارح فعمل الجوارح حق حقيقه على القلوب ولهذا
لا يصح عمل لبنه الا بعمل القلب اعني عملا مقبولا ولو نظروا رضي الله عنهم حق النظر
لعلموا ان المعارف العقليه لا تحصل الا بصحه النظر وصحه النظر لا تحصل الا
بصحه البصيره وصحه البصيره لا تحصل الا بزوال حاسه النفس وانقشاع غمام
الجهل وحصول طهاره النفس كما قال تعالى ان الصلاه تنهى عن الفحشا والمنكر وقوله
خذ من اموالهم صدقه تطهرهم وتزكيهم بها وقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ولهذا قال والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين اهتدوا زادهم
هدى وقال في العبد الصالح اتيناه رحمه من عندنا وعلمناه من لدنا علما فدل سبحانه
باختلاف العبارتين على اختلاف المعنيين سمى ما خولهم على السنه انبيائه هدايه
وسمى ما افاض عليهم من باطنهم بلا واسطه هدى وقد حصل هذا المدد لسادات
الصحابه فقال له علي رضي الله عنه لو كشف الغطا ما ازددت يقينا وحصل لحارثه
حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لكل حق حقيقه فما حقيقه ايمانك الحديث
فمن وفقه الله لمعرفه وجدانيته ببدايعه وصنايعه كما قال تعالى سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم وعند ذلك يرى حسن الشريعه ونظامها فيعبده عند ذلك
حق عبادته فيوليه تقريبه وتحبيبه فيعرف حينيذ حقايق الموجودات لوجدها
ودقايق المخلوقات لخالقها فصير كما قيل لبعضهم بم عرفت الله قال عرفت الاشيا
بالله وقال بعضهم ما نظرت منذ عرفت الله الى شي الا رايت الله قبله ص ودني
الهمه لا يبالي فيجعل فوق الحايلين ويدخل تحت ربقه المارقين س دني الهمه
من جنح الى سفساف الامور وعدل عن معاليها قد قيدته الشهوه واسرته الخطوات
لا يبالي بارتكاب الحرام ولا بالتدنس بالاثام ولهذا قال العلما الخسيس من باع
دينه بدنياه واخس منه من باع دينه بدنا غيره والموقع له في هذا الجهل فانه اول

داء النفس ثم حب الاساءة ثم المباداة ثم الجراءة ثم الحياة ثم تصديق النفس ثم
المضي لعوزا الاخره وهذا حال من ركبته النفس الامارة بالسوء والعياذ بالله ان اهلك
واول منزل من منازل المسالك هو انتزاع مزدج النفس بتسكين الرياضات فمن ذلك
من بادر الى ذبح نفسه الغضبية التي لم تحتنك بعد أبس قلبه حياء لاهوت تعدها
ومن سوف في ذلك وفترصادت نفسه قويه عوانا محتالة مكارة خداعة تظهر
زي الصلحا وتتسم بسمة الاتقيا وتعجب الناظرين بزخارفها فلا تذل للحق ولا تداوم
في العمل الصالح دايا ولا تكدح اليه بها كدها فتخرج من الامر خليعه العذار مرتدية
مسلمه عن تكليف الدين ليس فيها اثر سجود ولا سمه شهود وهذه هي الامارة بالسوء
الباعثه الظاهرة عنه التي هي اعدى عدوك ص قد ونك صلاحا او فسادا او
رضي او سخطا وقربا او بعدا وسعادة او شقاوة ونعيما او جحيما س هذا خطاب
عالم من علم الفرق بين الحالين وتباين هذين الضدين وتضمن قوله دونك تحذيرا
واغراقا لاغرا للصلاح والقرب والسعادة والنعيم والتحذير لمقابلها
كما قيل اتى القتيل بكل من اجتبته فاختر لنفسك في الهوى من تصطفي ص
واذا خطر لك امر فزنه بالشرع فان كان مامورا فبادر فانه من الرحمن
فان حشيت وقوعه لا ايقاعه على صفة منهيه فلا عليك س اذا عرض للسالك
الى الله في الطريق امر فطريقه ان يزنه بميزان الشرع ويقصد باب العلم اذ
لا عمل الا بعلم ولا خروج عن ملابسه اقتحام اما ان يكون مامورا به او منهيا او مشكوكا
فيه والمصنف ذكر الثلاثه فان وجده مامورا به اعم من الواجب والمندوب
فليبادر الى فعله فانه من الرحمن فان حشيت وقوعه على صفه منهيه من عجب او
رياء فلا عليك ولا تجعل هذا الخاطر مانعا من العمل فانه شيطاني نعم ان اوقعه على
تلك الصفه المنهيه كان ذلك محبطا له وهنا امور احدها ان المصنف اجمل الخاطر
من الرحمن وهم يسمونه الي ملكي والهامي وروحي مع اشتراك الكل في الحق فالخواطر
الملكيه هي ما تعلق بالترغيب في العبادات على نعت اوامر الشرع والنهي عن المخالفات
واللوم على ارتكاب المحظورات والفرق بينه وبين الالهام ان الخواطر الملكيه
قد تزعجها النفس والشيطان ويدفعانها بالهواجس والوساوس بخلاف الخواطر

وفق او امر؟

الهامية

الالهامية فانه لا يردها شيء بل يعاد لها النفس والشيطان طوعا وكرها الثاني علم
من قوله فبادر بها العقيلي الى السرعة قال الاستاذ ابو القاسم القشيري فاعلم
ان لوقعت بردا لامر دهشت روح التماسك وقد حكي عن الجنيد انه كان في حال الفزع
قد عاد من فزع قميصه وقال ادفعه الى فلان فقيل لو صبرت حتى تخرج فقال خفت
ان يزول ذلك الخاطر عن القلب الثالث اشار المصنف بذلك الى ان المدار
على الامر والنهي وقد قال الاستاذ ابو القاسم القشيري في كتاب الاشارات وقد سئل
ما اول الطريق الحق واخره فقال اوله واخره معانقة ما امرت به ومفارقة ما
زجرت عنه وما عداها فعبادات آيلة اليه فبادر الامر ومحاذرة الزواجر
اليوفي من المخالفات والترقي الى الطاعات ص واحتاج استغفارنا الى استغفار
لا يوجب ترك الاستغفار ومن ثم قال السهروردي اعمل وان خفت العجب مستغفرا منه
س هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره انه نقل عن رابعة العدوية رضي الله عنها
استغفارنا يحتاج الى استغفار واذا كان كذلك فلم نستغفر والجواب ان الملفوظ المحض
خير من الصمت فاحتاجه اليه لا يوجب الصمت عنه قال الغزالي في الاحياء في باب
التوبة لا تظن ان رابعة بدم حركة اللسان بالاستغفار من حيث انه ذكر الله تعالى بل
تدم غفلة القلب فهو محتاج الاستغفار من غفلة قلبه لا من حركة لسانه فان سكت عن
الاستغفار باللسان ايضا احتاج الى استغفارين لا الى استغفار واحد قال وهذا
معنى قول القائل الصادق حسنات الابرار سيئات المقربين فان هذا قد ينبه بالاضافة
فلا ينبغي ان يوجد من غير اضافة ولاجل ذلك اختار ان جريان الاستغفار على اللسان
مع الغفلة حسنة لانه خير من حركة اللسان بغيبة مسلم او فضول كلام بل هو خير من
السكوت وان كان ناقصا بالنسبة الى عمل القلب ولذلك قال بعضهم لشيخه ان
لساني في بعض الاحيان يجري بالذكر والقرآن وقلبي غافل فقال اشكر الله اذ استعمل
جارحة من جوارحك في خير وعونك الذكر ولم يستعمله في الشر والفضول وما قاله
حق فان تعود الجوارح للخيرات حتى تصير لها طبعا يدفع جملة من المعاصي فمتى تعود
لسانه الاستغفار اذا سمع من غيره كذبا سبق اليه ومن تعود الاستعاذة اذا احدث
بطهور مبادي شر قال فحكم سبق اللسان عوذ بالله حتى يدفع بذلك شر لعنته او غيبته

تلميح

فاما ان الحق في الطاعات مجرد الامات فمثل رغبتك في العبادات فان يد ملك
الشيطان على المفردين وحكى الاستاذ ابو القسم القشيري في الاشارات عن بعضهم
لا ينفع ذكر اللسان مع غيبة القلب ثم قال وقال بعض الموحدين ان الله اكرم
ان لا يحفظ على العبد قلبه اذا حضر هو بلسانه قال الاستاذ ثم مرد الذكر الى القلب
وقال ينبغي ان يملي القلب ولا بالذكر ثم يفيض منه على اللسان والكل حق وقوله
ومن ثم قال مشيرا الى مثال بعض ائمة خراسان للشيخ شهاب الدين السهروردي
فقال القلب مع الاعمال يداخله العجب ومع ترك الاعمال يخلد الى البطالة فاجابه
الشيخ لا تترك الاعمال وداوها بالعجب ولا تدع العمل اساسا وكذا قال الامام في المطالب
من مكايد الشيطان ان يترك العمل خوفا من ان يقول الناس مرائي وهذا باطل فان تطهير
العمل من نزعات الشيطان بالكلية متعذر فلو وقفنا العباد على الكمال لتعذر الاشتغال
بشيء من العبادات وذلك يوجب البطالة وهي اقصى غاية غرض الشيطان بل الصواب انك
ما دمت تجد باعثا دينيا على العمل فلا تترك العمل فان ورد في اثنائه خاطر رياء فجاهد
نفسك واجتهد في ازالة ذلك الخاطر بقدر الجد وقال الشيخ ابو زكريا
النووي ولو فتح الانسان عليه باب ملاحظة الناس والاحتراز من طرق طنونهم
الباطلة لانسد عليه اكثر ابواب الخير وضيع على نفسه شيئا عظيما من مهمات الدين
وليس هذا طريقة العارفين ولهذا احسن من قال سيروا الى الله عرجانا ومكاسير ولا
تنتظروا الصحة فان انتظار الصحة بطالة والكلام في هذا المعنى قول الامام الشافعي
رضي الله عنه اذا خفت العجب فاذكر رضا من تطلب وفي اي نعيم ترغب ومن اي
عقاب ترهب واي عافية تشكر واي بلاء تذكر فانك اذا فكرت في واحدة من هذه الخصال
صغر في عينك عملك وههنا دسيسة قد تخفى وهي ان الشارع رتب على الطاعات ثوابا ومدحا
وثناء على فاعلها ورتب على المعاصي عقابا وذما وقد جاءنا فاعلها ثم طلب من الفاعل
الاخلاص وهو ان يفعل للامتثال لا لغرض اصلا فقال ان ذلك من جملة حظوظ النفوس
فما الذي تحقق له الاخلاص ولو قالت له النفس انما فعلت للامتثال لا لغرض اصلا
فيقال ان ذلك من جملة حظوظ النفوس فما الذي تحقق له كيف تصدقها وهي رواغة
والجواب طريقة التبري ان تعرض على نفسك ثواب حظوظك في الفعل فتعرض على المدح

فلا يجدها عنده والثواب كذلك ثم يعرض عليها الاقبال لمجرد فيجدها منبعثة ومنشرحة
به وكفى من التعس بهذا المقدار للضرورة وقد اختلف الناس في حديث الملائكة الذين اول
من تسعر بهم النار حيث يقول انما قصدت بذلك فيقول الله كذبت انما اردت ليقال هل كان هذا
العامل روح وكذب متواطئا مع نفسه او كان صادقا باعتبار ما عنده لكن النفس ليست
كان ح عليه في معتقدها عن ذلك ومن حقه ان يفقدها وعرضها منه حتى يقع على الاخلاص
وكذب بهذا الاعتبار لتقصيره وهذا اولى ما يحمل عليه الحديث لان ذلك المقام لا يطلق
فيه الا بالصدق والذي ينبغي للعاقل ان لا يثق بنفسه ابدا بل يتهمها قال يحيى بن
معاذ لا يسكن لي نفسك وان دعتك الى الرغائب ص وان كان منهيا فاياك فانه
من الشيطان فان فعلت فاستغفر س القسم الثاني ان يحدث في الشرع منهيا عنه فلا تفعله
الاستغفار ح فانه من الشيطان فان غلبك الامر وفعلت فاستغفر لانه معصية كفارتها وجعل المصنف
كله من الشيطان خلاف ما عليه ائمة هذا الشان من تقسيم الخواطر الباطلة الى نفس
وشيطان وفرقوا بينهما مع اشتراك الكل في الباطل بان النفساني علامته اذا طلب
شيئا لا يرجع عنه والشيطاني قد ينقله الى مثله اذا عجز عن الاول لان قصده شغل القلب
بغير الله ووقوعه في الفتنة فلا زال يزين الاشياء في نظره ويدعوه اليها فان لم يلتفت
الى شيء زين اخر وهكذا لان جميع المخالفات عنده سواء فخلاف خاطر النفس فانها
تصمم ولا تسكن الا عند اسبقية حظها او تسكنها اخلاص الطالب بصمصام التصديق
كما قال بعضهم اسهمت نفسي اربعين سنة ان اغمض جزء في الدرس وهذا الفرق منقول معناه
عن استاذ الطايفة الجنيد رضي الله عنه ونبه الشيخ شهاب الدين السهروردي على
ان هذه الاشارات الى علامات الخواطر لا يرخص للمريد في الاشتغال بتميزها فان
ذلك وسوس الفكر وتزيل الهمة وتبطل فايدة الذكر لان المتشرط طريقته نفي الخواطر
باسرها لئلا يصير الشيطان من جملة خواطره بل حقه ردها وردها بالمراقبة ثم وبهذا
تعتد عن المصنف في اجماله هذا المقام وقد نقل القشيري الاجماع على ان من يأتي الحرام
لا يزول عن الخاطر الا بزوال الشيطان ولما كان الميل يارة يكون مع التصميم وتارة مع التعتين
الحكم ص وحديث النفس بأن يتكلم او يعمل والهم معفوان س الواقع في النفوس من
متعلقات المعاصي جنس مراتب الاولى الهاجس وهو ما يلقى فيها والمواخذة به بالاجماع ع

لانه ليس من فعل العبد وانما هو وارد لا تستطيع دفعه النانسه جريانه وهو
الخاطر وسمي الراغب الاول سانحا قال والسانح والخاطر يعبر عنهما بالهاجس واليه
اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان للشيطان لمة بابن ادم وللملك لمة فاما لمة
الملك فوعد بالخير وتصديق الحق واما لمة الشيطان فايعاد بالشر وتكذيب الحق
الثالثة حديث نفسه وهو ما يقع من التردد هل يفعل او لا وهذان مرفوعان
بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل
فاذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق اولى قال المحققون وهذه المراتب
الثلاث ايضا لو كانت في الحسنات لم تكتب له بها اجرا اما الاول وظاهر واما الثاني
والثالث فلعدم القصد الرابعة الهم وهو ترجيح قصد الفعل يقال هممت بالامر اي
قصدته فهمي وهو مرفوع لقوله تعالى اذ همت طائفتان الاية ولو كانت مواخذ لم
يكن الله وليهما ولقوله صلى الله عليه وسلم ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه وفي هذه
الحالة تفترق الحسنة مع السيئة فانه لو هم بالحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة
كاملة كما مر في الصحيحين وحمل ابن حبان في صحيحه الهم على العزم لان العزم نهاية الهم
قال ويحتمل ان الله تعالى يكتب للهم بالحسنة الحسنة وان لم يعزم عليه ولا عمله لفضل
الاسلام الخامسة العزم وهو قوة القصد والجزم به فان العزم لغة الجد وعقد
القلب وهو مواخذ به عند المحققين وذهب بعضهم الى انه مرفوع كالهم والصحيح
الاول لقوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول
في النار قالوا يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال انه كان حريصا على
قتل صاحبه فعلل بالحرص والاجماع على المواخذة باعمال القلوب كالحسد بخلاف
الهم وقال العبادي في فتاويه لا خلاف ان الادمي مواخذ بعمل اللسان والسمع
والبصر اما الفؤاد فقال الله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان
عنه مسئولا فمن الناس من يقول يواخذ بما تسمع به الباطن الاول خطره وهو
الهاجس والاصح انه لا يواخذ بمساعي الباطن لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله
عفا لامتي عما احدثت به انفسها وقيل ان اتصل به العمل يواخذ بالكل انتهى وما
اطلقه متعقب بما ذكرناه وقال الماوردي الحسين في باب الصوم من تعليقه كالحدم

اي العبادي / ١٢ لاواحد سامحه الله

النظر

النظر الى الحرام يحرم التفكر فيه لقوله تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على
بعض فمنع من التمني فما لا فعل كما منع من النظر الى ما لا فعل بقوله قل للمؤمنين يغضوا
من ابصارهم واشار المصنف بقوله ما لم يتكلم الى ان عدم المواخذه بالهم وحديث النفس
ليس مطلقا بل بشرط عدم التكلم والعمل حتى اذا عمل يواخذ بتبين همه وعمله ولا
يكون همه مغفورا وحديث نفسه اذا لم يعقبه العمل هذا هو ظاهر الحديث وقوله
والهم اى ما لم يتكلم او يفعل ايضا ولم يحتج الى نفسه لانه اذا قيد حديث النفس وهو
دون الهم كان الهم مقيدا بطريق اولى وهل يواخذ بها اذا عمل علاج المعصيه
التي هم او حدث نفسه بها اما ان كان ذلك العمل اجنبيا لا ارتباط له بها بالكليه
كمن هم بالزنا تم اكل فلا ريب في عدم المواخذه وان كانت من مقدمات المعصيه كمن هم
بالزنا بامراه فقابله فمشى اليها ثم رجع من الطريق فهذا موضع نظر قال الشيخ السبكي
نظهر المواخذه من اطلاق النبي صلى الله عليه وسلم العمل وكونه لم يقل او يعمله
قال فيوخذ منه تحريم المشي الى معصيه وان كان المشي في نفسه مباحا لكن لا
لا نضمام قصد الحرام فكل واحد من المشي والقصد لا يحرم عندا نفراده اما
اذا اجتمعا فان مع الهم عملا لما هو من اسباب المهموم به فانتفى اطلاق
او يعمل المواخذه به قال فاشدد يديك بهذه القاعده واعضد بها اصلا تعود نفعه
عليك وهذا الذي قاله من المواخذه بالمقدمه اذا انضمت الى حديث النفس اطلاق
او يعمل حسن لولم يقيد في حديث اخر لكن جاء في رواية في الصحيحين او يعمل به ويحتمل
ان يقال ان رجع عن فعل السيه بعد فعل مقدمة لله تعالى لم يواخذ بالفعل لقوله
في الحديث وان تركها فاكتبوها له حسنه انما تركها من جراي اي من اجلي رواه
مسلم وفي لفظ لابن حبان وان تركها من اجلي فاكتبوها له حسنه وذكر في موضع
اخر ان قوله او يعمل ليس له مفهوم حتى يقال اذا تكلم او عمل كتب عليه حديث
النفس لانه اذا كان الهم لا يكتب حديث النفس اولى وهذا خلاف ظاهر
الحديث وخلاف ما قاله المصنف هنا وقد نازعه ابنه وقال يلزم منه ان لا يواخذ
عندا نضمام عمل من مقدمات المهموم به بطريق اولى قال فقوله واذا كان
الهم لا يكتب فحديث النفس اولى ممنوع فلا نسلم ان الهم لا يكتب مطلقا بل عند عدم

انضمام العمل اليه ص فان لم يكمل الا مساره فجاهدها س اى كما جاهد
من يقصد اعتياله بل اعظم لانها قصدت به الهلاك الابدى قال بعضهم معالجه
المعصيه اذا خطرت حتى يذهب اهون من مداواه التوبه حتى تقبل لان مجاهده
في البدايه تكف الخواطر وفي النهايه بالندم والتاسف والبكاء لا يدرى اقبلت
ام لا واذا وقع العبد في المعصيه لاهيا عن الوعيد لم يحضر ذكره فهو من الذين
نسوا الله فانساهم انفسهم لانه يجب عليه ان يستحضر عظم الذنب في هذه الحاله
فاذا لم يحل الله الذكر فقد اراد هلكته وعليه اثم الذاكر لان نسيانه تسبب لانهماكه
في المعصيه وتعلق شهوته واذا حضرت المعصيه واستحضر عظمه من عصيه والتحرم
فان كف عن الاقدام فذاك وان اقدم لجزئيا فهالك او تسويفا وقال اتوب
بعد ذلك فمغرور فانه يجب عليه ملازمه الطاعه ومعالجه الشهوه وانما
خص المصنف هذا بالامارة لان النفوس لاشتهاء بالسوء وهي التي لا يلوح لها
طمع الا بعثت له ولا تبدو لها شهوه الا اتبعتها لم تحكم الرياضه ولم تسلك
سبيل الرشاد والانابه اللوامه والمطمئنه التي استقامت على الطاعه
ولم تقربها غوايل الشهوات واعلم ان النفس بطبعها تحب الراحه والسهوه فمتى اطلقت
بحاملها الى هلكتك فمحتاج ان تكون راكبا فارسا بطلا والا اعتالتك قال بعضهم وقعت
يوما بالطاعون واذا ببعير يدوس على رجلي فلما فقد صوت الطعان ابطأ في
السير فجاء الطعان وصاح به كالزاجر له على البطء فرأيت البعير هاج لصوته وتحرك
كل عضو منه على حدته لابتعاثه فهمت منه ان كل روحاني نفسه تبطئ به ليلها
الى الراحه فيحتاج الى مواثره بزجره وتصويت به وحث على العمل كذلك نفس ابن
ادم محتاجه الى الموعظه والزجر ص فان فعلت فتب س اى على الفور وهو
مفهوم من اتيانه بالفاء حتى لا يبقى للمعصيه في النفس اثر لان التوبه تجب ما قبلها
وهي رحمه الله للذنبين قال العلماء والتوبه واجبه لا تجوز لمن عمل سببه
ان يؤخر التوبه بل يلزمه اذا وقعت منه الندم والاستغفار وقال ان يخلو
الملك من مرتوب منه حتى ان قوما من العلماء برعايه حقوق الله يوجبون التوبه
من الغفله قال ابن الصباغ في كتاب الطريق السالم وذلك امر ظاهر الحجه فان من

شان المنعم عليه ان لا يغفل عن المنعم لانه لا يحليه عن نعمه واعلم ان الاسلام يجب ما قبله قطعا واما التوبه فهل تكفر ها للذنب قطعي ام ظني فيه خلاف اهل السنه واختار امام الحرمين انه مظنون قال النووي في شرح مسلم وهو الاصح وقال الاسنوي في شرح البرهان الصحيح عندنا القطع بالمحو وسندنا الاجماع عليه وان اختلفوا في القطع والظن من قال انها غير ما جيء فقد خرق الاجماع فان قيل بعض الائمه جازم بالظن فكيف ينتج القطع قلنا يلزم من هذا ان الامه اذا اجمعت على قبول مظنون ان لا يكون حجة ولحن نختار ان الاجماع حجه على كل حال وظن بعضهم لا يزيد على ظن جميعهم قال الحليمي ولا يجب على الله قبولها ولكنه لما اخبر عن نفسه انه يقبل التوبه عن عباده ولم يجز ان يخلف وعده علمنا انه لا يرد التوبه الصحيحه على صاحبها تفضلا منه وقال والد المصنف في تفسيره قبول التوبه عن الكفر مقطوع بها اعني ان الله يقبلها تفضلا قطعا وفي القطع بقبول توبه العاصي قولان لاهل السنه وقد تخبط في كلامهم الخلان في وجوبها وليس مرادهم ما قالته المعتزله وانما مرادهم القطع بوقوع التفضل كما ذكرناه وان ذلك ثابت بادله سمعيه مقطوع بها على احد القولين ومظنونه على الثاني والاصح انها ظنيه وعبارة ابن عطيه في وجوبها قولان لاهل السنه وهو محمول على ما قلناه انتهى وقد اورد الشيخ عز الدين بشكيلا على الجزم بالتوبه وتصويرها مع ملاحظه توحيد الله بالافعال خيرها وشرها مع ان التوبه ندم على فعل والندم على فعل الغير لا يتصور واجاب بان من راى للاذى كسبا حصل الندم بكسبه دون صنع ربه ومن لا يرى الا الكسب خص الندم بحال الغفله عن التوحيد قال وهذا مشكل جدا من جهه انه تنوب عما يظنه فعلا له وليس بفعل له في نفس الامر فان لم يقلع واعرض لاستلذاذ او كسل فتذكرها دم اللذات وفجاءة الفوات او لقنوط لحف مقت ربك واذكر سعته ورحمته واعرض التوبه ومحاسنها ذكر ان لعدم الاقلاع النفس عن الذنب سببين احدها استلذاذ المعصيه او الكسل عن التشوف على الاتيان بها فعلاجها الاقناع بذكرها دم اللذات ومفرق الجماعات اذ لا محيص عنه ولا مهله فانه يكدر العيش وقصر الامل وبعث على العمل كما قال صلى الله عليه وسلم اكثروا من

قبلها

ذكر هادم اللذات فانه ما ذكر في كثير الا قلله ولا في قليل الا كثره وكان
بعضهم يقول شغل الموت قلوب المتقين عن الدنيا فوالله ما رجعوا فيها الى سرور
بعد معرفتهم بتكديره وغصصه وقال بعض المسلكين اذا اشتبه عليك امر
فلم تعلم هو مما يجب ان ترغب فيه او عنه فاخطر ببالك حضور ساعة الموت فان بقي
معك الامر فابق معه وان فارقك ففارقه وقيل لمحتضر كيف حالك فقال كيف
حال من يريد سفرا بعيدا بلا زاد وينزل منزلا موحشا بلا مونس ويقدم على ملك جبار
قد اذنب اليه بلا محة الثاني القنوط واليأس من رحمة الله لشدة الذنب او استصغار
عظمة الرب وشدة بأسه فهذا مقت من الله وذنب آخر مضاف الى الذنب المعصية وقد
قال تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وعلاج هذا الداء بما نشاهده
وهو استصغار سعة رحمة الله كما قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا
تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وفي الصحيح والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا
لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم وفيه لله افرح بتوبة
العبد من رجل مع راحلته عليها طعامه وشرابه بارض فلاة فنام الحديث ص وهي
الندم وتحقق الاقلاع وعزم ان لا يعود وتدارك ما امكن التدارك س لعسير التوبة
بالندم لانه روحها وركنها الاعظم كقوله الحج عرفة وروى ابن ماجة باسناد لين الندم
توبة وكانت التوبة في بني اسرائيل بقتل النفس كما في قال تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا
انفسكم قال الواسطي توبتهم اقتلوا نفوسهم وتوبة هذه الامة اشد وهي افناء
نفوسهم عن مرادها مع بقاء رسوم الهياكل ومثل من اراد هذا الافنا الذي اشار اليه
الواسطي كمثل من اراد كسر لون في قارورة وذلك مع انه صعب يتيسر على من يسره الله
له قال حملة الشريعة والمراد الندم لاجل ما وجب عليه فلو تضرر بشرب الخمر
وندم فليس بتوبة لانه ندم لا يريد العود الى طبعه ولهذا قال ابن القشيري في الرشد
التوبة في اصطلاح المتكلمين الندم على الزلة لاجل باعث الندم له وهذا القيد انه
وبا ندم على الزلة لاضرارها به فهو نادم عتاب قال وهذا الحد ذكره القاضي
والاستاذ واما الفقها فذكروا له ثلاثة اركان الاقلاع في الحال والعزم على
ان لا يعود في الاستقبال والندم انتهى وكان المصنف اراد انه لا خلاف بين

العارض

الطريقين فسلك طريق المتقدمين في تفسيرها بالندم وجعل كلام الفقرا لاخرج عنه لان ذلك يتضمن الندم اذ تستحيل حصول الندم الحقيقي على شيء مع ملازمته في الحال والعزم على معاودته فلهذا قال لم يتحقق اي انما يتحقق بالاقلاع في الاستقبال وان تعلق بحق ادمي فلا بد من الخروج عنه واليه اشار بقوله وتدارك ممكن التدارك وهذا قاله الفقرا وقال الامام في الشامل ان لم يرد المظلمة وندم فقد صحت توبته فاما الندم على ما سلف وما تعلق برد المظلمة حتى اخر وجب عليه فاذا لم يفعله لم يبطل ما اتى به من حقيقة التوبة وحكى ابن القشيري في المرشد عن والده زيادة شرط اخر وهو تعين الذنب فلو اسلف ذنبا ونسيه فان عين ذنوبه في الجملة وعزم ان لا يعود الى ذنب لم تصح توبته ما نسيه وما دام ناسيا لا يكون مطالبا بالتوبة لكن يلقى الله وهو مطالب بتلك الزلة وهذا كما لو كان عليه دين لادمي ونسي المديون ولم يقدر على الاداء فهو في الحال غير مطالب مع النسيان ولكن يلقى الله وهو مطالب قال وهذا مما لا حد ظاهر لان التوبة ندم والندم انما يتحقق مع الذكر بما فعله حتى يتصور الندم وقال القاضي ان لم يذكر التفصيل يقول ان كان لي ذنب لم اعلمه فاني اتوب الى الله منه ولعله قال هذا اذا علم انه ذنوبا ولكنه لا تذكرها فاما اذا لم يعلم لنفسه ذنبا فالندم على ما لم يكن محال وذكر المحاسبي انه يعين كل ذنب على انفراده والاحيى اشكاله وقال الشيخ عز الدين يتذكر من الذنوب الشاملة ما يمكن تذكره وما تعذر فلا يجب عليه ما لا يقدر عليه ص وتصح ولو بعد تقضي عن ذنب ولو صغيرا مع الاصرار على اخر ولو كبيرا عند الجمهور ش فيه مسائل احداها من تاب ثم نقض التوبة لم تقدح في صحة الماضية ما طرأ من المنافي وعليه المبادرة الى تجديد التوبة من المعاوده لقوله تعالى ان الله يحب التوابين والتواب بوزن فعال وهو للمبالغة ولا يطلق الا على من اكثر التوبة وقال صلى الله عليه وسلم ما اصر من استغفر ولو عاد في اليوم سبعين مرة هذا هو المشهور وحكى الامام عن القاضي ان توبته الاولى سقطت حتى يلقى الله مواخذ بحكم الزلة الاولى التي تاب منها والصحيح الاول فانه لو ترك الصلاة ثم قضاها ثم ترك اخرى فالاولى التي قضاها لا يطالب بحكمها بالاتفاق واجرى الواحدي في تفسير سورة النسا هذا الخلاف في الحافرين ثم يكفر انه يكون مطالبا

الحال والعزم

في قليل الا كثره وكان
ما رجعوا فيها الى سرور
لكن اذا اشتبه عليك امر
ضورا عاش الموت فان تبق
مر كيف حالك فقال كيف
ونس وتقدم على ملك جبار
ه الله لشده الذنب او استحقا
اف الى الذنب المعصيه وقد
وعلاج هذا الداء انما نشاده
اس فواعلى انفسهم لا
والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا
م وفيه لله افرح بتوبه
فتام الحديث ص وهي
رك ش لنسيا التوبه
ن ماجة باسناد لين الندم
ال فتوبوا الى باركم فاقتلوا
لامه اشد وهي افنا
افنا الذي اشار اليه
ب تشير على من يسر الله
فلو تصر تشرب الخمر
ن القشيري في المرشد
م له وهذا العبد انه
الحد ذكره القاضي
ي الحال والعزم على
انه لا خلاف بين

العزم

لجميع كفر على قول بعض الاصوليين قال وهو غلط لانه صار بالايمان كمن لم يكفر فلا
يواخذ به بعد ان ارتفع حكمه الثانية يجب التوبة من الصغاير كما يجب من الكبايرخلافا
لابي هاشم فانه قال لا يجب التوبة منها على من عرف انه لا عقاب فيها وان كانت الصغيرة
محرمة لان التوبة انما تجب من العقاب وهو محجوج باجماع المسلمين على التوبة
من الصغاير والكبايروالم يلتفت الامام في الارشاد خلاف ابي هاشم في هذه المسئلة
وتبعه مليذه الانصاري في شرحه فحكى الاجماع على وجوب التوبة من الصغاير وكان
الشيخ الامام السبكي يتردد في وجوب التوبة عينا من الصغاير ويقول لعل وقوعها
تكفره الصلاة واجتناب الكبايريقتضي ان الواجب فيها احد الامرين من التوبة او فعل ما يكفرها
وتقديرا لوجوب فيحتمل ان لا يجب على الفور بل في يمضي ما يكفرها ويحتمل له في هذه
المسئلة احتمالات وجوب التوبة فيها عينا على الفور كالكبيرة وهو مذهب الاشعري
ووجوبا عينا لكن لا على الفور بخلاف الكبيرة ووجوب احد الامرين التوبة او فعل المكفر
لها وكان يرد الخلاف بين الاشعري وبين ابي هاشم الى هذا ويقول ليس مراد الاشعري
تعيين التوبة بل محو الذنب اما بالتوبة النصوح او فعل المكفرات له وقد حانه ولله
المصنف وقال الذي اراه وجوب التوبة عينا على الفور من كل ذنب نعم ان فرض عدم
التوبة عن الصغيرة ثم جاءت المكفرات كفرت الصغيرتين وهما تلك الصغيرة وعدم التوبة
منها الثالثة تصح التوبة عن ذنب مع الاصرار على ذنب اخر خلافا للمعتزلة بنا على اصلهم
في التقبيح العقلي لان الكل في القبح على حد سواء ورد بان الاسلام توبة حقيقة ثم
من اسلم وهو مقارف للكبايرلا يقال لا يصح اسلامه ولنا قوله تعالى واخرون
اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وقوله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
وقوله والوزن يومئذ الحق ولو صح قول المعتزلة للزم ان لا يوجد وزن الاعمال
نعم التصفية عن سايرالمعاصي من اوصاف كمال التوبة لا من شروطها وعند الصوفية
التوبة من السالك لا تصير مفتاحا للمقامات حتى تتوب عن جميع الذنوب لان كدورة
بعض القلب واسوداده بالذنب يمنع من السير الى الله واعلم ان لاصحابنا في هذه المسئلة
خلافا وتفصيلا فقال الحليمي تصح التوبة من كبيرة دون اخرى من غير جنسها لم يتب عنها كما
يصح اقامة احد عليها لاجلها وان كان عليه حد اخر من جنسه وحكاه عنه البيهقي

وفيه نظر

ويسكت عليه وقضيته انها اذا ثبت من جنسها لم تب عنها كما يصح اقامة الحد على احدهما
لا يصح وقال ابن العشيري قال الامام ان كان يعتقد ان العقوبة على احدهما اعظم صحت
التوبة من احدهما دون الاخرى وان استوت الدواعي وهما مختلفا الجنس كالقتل
والشرب فهما مثلان لا تصح التوبة عن احدهما مع الاصرار على الشرب وكذا العكس ولا
يصح من بعض انواع الجنس مع الاصرار على البعض فلا تصح التوبة عن الزنا بزنا مع
الاصرار على الزنا بعد اذ لا يتصور الندم في هذا ويتصور الندم في جنس مع
المقام على جنس اخر وقال الاستاذ ابو اسحق التوبة من قبح مع الاصرار على مثله صحيحة
حتى يصح ان يتوب عن الزنا بامراة مع المقام على الزنا بمثلها واذا زنا بامراة مرتين صح
ان يتوب عن مرة دون اخرى قال ابن العشيري والاصحاب يابون هذا فان شرط
صحة التوبة الندم على ان لا يعود الى مثله وذلك محال مع الاصرار على مثله ،

فائدة سئل بعضهم ما علامة قبول التوبة قال ان يفتح عليك بابا من الطاعة
لم يكن لك قبل ذلك ومثاله من الشاهد ان ياتي رجل الى ملك فيقول انا اريد ان اكون
طوع يدك وادخل تحت عبوديتك فمن علامة قبول الملك اياه ان يستعمله ولو على ادنى
عمل من اعماله فاذا علم امانته ونصحه نقله الى ما هو اعلى منه الى ان يصير جليسا
له **ص** وان شكت اما مور ام منهي فامسك ومن ثم قال الجويني في المتوضي
يشك اغسل ثالثة ام رابعة لا يغسل **ش** القسم الثالث ان يشك في كونه مامورا
او منهيا فالواجب السؤال عنه لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا
يريبك وانما اقتصر المصنف على هذه الاحوال الثلاثة لانها قطب العلم وعليها يدور رحى
العمل وقد بلغني عن بعض الائمة انه رؤي في ابتداء امره في المنام انه حضر الجامع موجد
متصدرا فجلس ليقرا عليه فقالت لقرا علي وقد علمك الله المسائل الثلاث التي اشار
اليها اما ات العلم في قوله صلى الله عليه وسلم الحلال بين والحرام بين وبينهما امور
مشتبهات الحديث وما حكاه عن الجويني مدرك فيه ان ترك السنة اهون من ارتكاب
البدعة لكن الجمهور خالفوه وقالوا انما يكون ذلك عند التحقق وهذا لو شك اصلي
ثلاثا ام اربعا فانه ياتي بركعة مع احتمال الوقوع في منهي الزيادة وحكى ابن السمعاني
في تاريخه ان رجلا راى الشيخ ابا اسحق الشيرازي يتوضا على دجلة فغسل وجهه اكثر

الاصرار على جنس الذنب هل هو اصرار على كل الذنوب

ما ثبت في بعض افراد الجنس هل هو ثابت في كل افراد الجنس

ما حكم الصغير اذا بلغ وهو مصر على الصغيرة

هل يشترط في التوبة من الكبيرة ان يتوب من الصغيرة

هل يشترط في التوبة من الكبيرة ان يتوب من الكبيرة

هل يشترط في التوبة من الكبيرة ان يتوب من الكبيرة

من ثلاث فانكر عليه فقال له اسبح لوصحت الثلاث لم ازد وقسم الشيخ ابو حامد
الاسفرايني الشك الى ثلاثه اضرب شك طرا على اصل حرام فلا يحل مثل ان يجد شاه مذبوحه
ببلد فيه مسلمون والمجوس فيه كثير فان الاصل في الحيوان التحريم حتى يتحقق الذكاه
المبيحه وشك طرا على اصل مباح مثل ان يجد ماء متغيرا ويحتمل ان يكون بطول مكث
وان يكون بنجاسه فالاصل الذكاه الطهاره الى ان تبين خلافها ثم ان استند الى سبب
ظاهر قدم على الاصل كمسئله بول الطبيه في الماء اذا وجد متغيرا وان لم يستند
الى سبب ظاهر فان كان بعيدا جدا لم يكن له اثر في التحريم بل يعمل باصل الحل ولكن يندب
الورع ومنه قوله صلى الله عليه وسلم اني لاجد التمره ساقطه على فراشي فلولا احتمال
ان تكون من الصدقه لاكلتها فان دخول الصدقه الواجبه الى بيته صلى الله عليه
وسلم كان نادرا جدا وهي محرمه عليه وعلى اله ولكن يحتمل ان يكون بعض الاطفال
دخل الى بيته وفي يده شيء من ذلك فوقعت منه التمره وهو احتمال بعيد وبين هذين
المرتبتين مراتب كطين الشارع وثياب ملابس النجاسه ويقوى الورع عند قوه الشبهه
والثالث شك لا يعلم اصله كمعامله من اكثر ماله حرام ص وكل واقع بقدر الله
وارادته س اي الخير والشر وقد روى مسلم عن ابي هريره قال جاء مشركو قريش
الى النبي صلى الله عليه وسلم يخاصمونه في القدر فنزلت هذه الايه ان المجرمين في ضلال
وسعر الى اخر شيء خلقناه بقدر ورواه ابن حبان وقال يخالفونه في القدر ولقوله
تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا فصرح بانه يريد الطاعه والمعصيه والايمان والكفر كونا وان ذلك
من بقدره وقضائه وصادر من لم يشرع من الفلاسفه الى نفي حكاه الماوردي وغيره
وصادت المعتزله الى بعضه في الشر والمعاصي دون الطاعات واختلفوا في المباحات
ولنا اجماع المسلمين على قولنا ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وقد سبقت المسئله واحسن
ما يعلق عليهم اثبات العلم لله سبحانه ولهذا قال الشافعي القدريه اذا سئلوا العلم
خصموا وقد احتج عليهم مالك بقوله صلى الله عليه وسلم الله اعلم بما كانوا عاملين فان
قيل لم تطلقون ان الله يريد المعصيه قيل اختلف فيه فقال كثير من السلف
انه يريد المعصيه ان تكون معصيه وان يكون المتلبس بها عاصيا معذبا كذا حكى الخلاف

الله رحمه

المستاد

كل ما يجري في سلطانه يدخل في ذلك المعصيه
على الجمله فاما ذكرها في التفصيل فلا يجوز
وقال الاشعري اراده

الاستاذ ابو منصور ثم قال واجمع اصحابنا على انه لا يجوز ان يطلق القول بان الله
يريد المعصيه وشكك ان هذا القدر يوهم الخطا وانما الحلال في انه هل يجوز ان
يقال يريد المعصيه بالمعنى المذكور على الجمله لا على التفصيل قال وقد يطلق العامه
ومن لا تحصيل له ذلك وهو خطا والفرض تحقيق المعنى وتصحيح العبارة ومراعاتها واجبه
ص هو خالق كسب العبد قدرته هي استطاعه تصلح للكسب لا للابداع فالله تعالى
خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق م الفرق في هذه المسله ثلاثه احدها الجبريه
قالوا لا قدره للعبد اصلا وهو باطل لما نحسه من انفسنا من الاقتدار ثم يلزمهم وقوع
التكليف على ما لا يقدر عليه والثانيه القدريه وهم جمهور المعتزله قالوا ان
العبد مستقل بالايجاد فعله بقدرته وارادته ودواعيه ولو اذ لك لم يحسن التكليف
ولا الثواب والعقاب لكنهم قالوا ان تلك القدره والداعيه مخلوقه لله وقال كثير
منهم ان عند وجود تلك الاشياء يجب الفعل وعند عدمها يمتنع واذا كان الفعل اما
واجبا واما ممتنعا كان غير مقدور فوقعوا فيما فروا منه وهو عدم حسن التكليف
على قاعدتهم الثالثه الماتريديه يقولون بان العبد غير مستقل وهم جمع اهل السنه وقالوا
ان الله خالق لافعال العباد كما هو خالق لاعيانهم كما قال تعالى قل الله خالق كل شيء
وقالوا لا خالق الا الله كما قالوا لا اله الا الله والله خلقكم وما تعملون وكلمه ما
الفعل للمصدر باجماع اهل اللغه وما تعمل ان ادم ليس هو الصنم انما هو حركاته
واكسابه وقد حكم بانه خلقها وخلق ما تعمله وفي الحديث ان الله خالق كل صانع وصنعته
ولان المحدث لا يصح ان يحدث كما ان الحركه لا تصح ان تحرك فالله تعالى خلق القادر
وخلق قدرته فقدره القادر كتاثير الشمس بالحراره فالشمس خلق الله وتاثيرها
في الاشياء خلق الله ايضا لان المؤثر اذا كان خلقا كون الاثر خلقا واذا كان الفاعل
خلقا كون الفعل خلقا فان قلت اذا كان الله تعالى خالق الفعل فكيف معاقبته على
شيء خلقه فنقول كما تعاقب خلقا خلقه فليس عقوبته على ما خلق ما بعد من عقوبته
من خلق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسال عما يفعل وهم يسالون وعلى هذا درج السلف
الصحابه والتابعون ووصف فيه البخاري كتاب خلق افعال العباد الى ان احدث
القدريه القول بخلافه والاولون نظروا الى السبب الاول وهو القدره والاراده

القدماء والاخرون نظروا الى السبب الاخر وهو القدرة والارادة الحادثتان
وتوسط اهل السنة فمذهبهم بين الجبر والقدر وقالوا الامر ممزوج لابد من اعتبار الامرين
جميعا فالفعل من الله خلقا ومنك كسبا فهو اختيار ممزوج بجبر وعبروا عن ذلك بالكسب
لقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فاثبت له الرمي ونفاه عنه فاذا نسبة
الفعل الى القدرة القديمة شيء خلقا والقادر خالقا وان نسب الى القدرة الحادثة
سمي كسبا والفاعل كاسبا ولابد من القول بالكسب لصحة التكليف والثواب والعقاب
لامتناع الجمع بين اعتقاد اجبار المحض والتكليف والحاصل ان الافعال نسب للخلق
شرعا لا قائمة الجهة عليهم ولا فاعل في الحقيقة الا الله فمراعاة الظاهر شريعة ومراعاة
الباطن حقيقة وفي هذا المذهب جمع بينهما وفي الكسب عبارات احداها الفعل القائم
بمحل القدرة عليه احترازا من الخلق وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه الثانية
ان الفعل المقدور بالقدرة الحادثة الخلق الفعل المقدور بالقدرة القديمة الثالثة
الكسب المقدور الذي يروم القادر عليه به جلب نفع او دفع ضر وهو لا يسمون
فعل القائم كسبا الرابعة ان المقدور الحاصل بالقدرة القديمة في محل القدرة الحادثة
وهذا احسنها وقيل ما تعلقت به القدرة الحادثة وقال الاشعري ما وقع بقدرة
حادثة ولحنت المحققون لفظ الوقوع لايهامه وان كان الشيخ لم يرد به الوقوع الحدوثي
بل اراد تعلق القدرة به وقال الاستاذ ابو منصور والعبارة الاولى اصح لان وصف
الكسب ينطوي على الحادث لاجل القدرة الحادثة المتعلقة به فتحديده به اولى
وناقع بعضهم في العبارة الثانية وقال انما استقام على مذهب المعتزلة وقولها
على ان الباء بمعنى مع فيكون المعنى الواقع مع القدرة الحادثة وفسر الامام فخر الدين
الرازي في تفسيره سورة عافر الكسب بكون الاعضاء سليمة صالحة للفعل والترك
وهذا انما قالوه في تفسير القدرة لا الكسب وانكر الشيخ ابو العباس بن تيمية الكسب
وقال لا حقيقة له واكثر الناس لا يعقل فرقا بين الفعل الذي نفاه عن العبد والكسب
الذي اثبته بل حقيقة هذا القول هو قول الجبرية ان العبد لا قدرة له لا فعل ولا كسب
وقالوا عجايب العلماء ثلاثة طفر النظام واحوال ابي هاشم وكسب الاشعري واستدلوا
بما يقال ولا حقيقة عنده معقولة نتدنوا الى الافهام الكسب عند الاشعري والحال

هذا الهيتمي وطفره النظام انتهى ولك ان تقول اما اولا فقد قال بان للعبد كسبا الامام احمد فيما نقله القاضي ابو يعلى في كتابه المعتمد الكبير وضره واطال في الاستدلال عليه بقوله جزاء بما كانوا يكسبون وقوله بما كسبت ايديكم وغير ذلك مما اضافه اليهم وسند كر عمن غيره واما ثانيا فما قاله غير لازم لان تعلق الكسب ليس تعلقا برازمن العدم الى الوجود بل نسبة يعلم العبد بين قدرته ومقدوره في محل ضروره ويفارق بها حاله المجبر محصل التمييز من غير تاثير بخلاف الفعل والاشعري يقول ما تقوم بالعبد من الصفات نوعان نوع يوجده الله فيه دون قدرته واختياره كحركة المرتعش ونوع يوجد الله فيه مع قدرته وارادته كحركاته الاختيارية وهذه التفرقة معلومة بالضرورة فيسمى الثاني كسبا لا يعبر عنه الا بلفظ الكسب وان كان اسم الفعل يشملها لغة كما ان التفرقة بين اللذة والالم معلومة قطعا ولا يعبر عنها الا بهاتين اللفظتين على ان الاصحاب اختلفوا في ان الكسب هل يسمى فعلا للعبد على وجهين حكاهما الاستاذ ابو منصور قال فاطلقه عبد الله بن سعيد وطائفة وقالوا ان احدا فاعل على الحقيقة لكن على سبيل الاكتساب والباري تعالى فاعل على سبيل الاختراع وجوزوا وجود فعل من فاعلين باعتبارين واما الاشعري فاي ذلك وقال ان احدا لا يفعل على الحقيقة والفعل عنده هو الخلق والاختراع وعلى هذا فاحدنا مكسب حقيقة وفاعل مجازا وعن هذا قسم بعضهم الافعال قسمين حقيقي وحكمي اي محكوم على من صدر عنه بالثواب والعقاب وانما قال الاشعري بالكسب وبان عنه وبين الفعل لاعتقاده امرين احدهما ان العبد غير خالق لافعاله والثاني انه ان الله لا يعاقب الا على ما فعله العبد والثواب والعقاب واقعان على الجوارح فابت حاله بتعلق بها التكليف وسماه الكسب محافظة على هذا الاصل اي الثواب والعقاب واستدل ذلك من قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وساعده على المتباين في الجارح وهي التفرقة الضرورية بين حركة المرتعش والمريد وفي الحقيقة جمع بين التوحيد وهو انه لا خالق الا الله والادب الشرعي وهو ان العبد مكسب مامور منهي فله قدرة حادثة متعلقة بالمقدور على وجه الكسب لا على وجه الاختراع وهم يعبر عنه الاكابر بالجمع بين

الذي

الحقيقه والشريعه وظن كثير من الناس انه مخترع لهذه المقاله وليس كذلك بل قد قالها
قبله من موسى الرضا بن جعفر الصادق رضي الله عنهم وقيل سئل ان كلف الله العباد ما لا
يطيقون قال هو اعدل من ذلك قال افيستطيعون ان يفعلوا ما يريدون والله
اعجز من ذلك وهو مقدم على الاشعري بما يزيد على مايه وعشرين سنه وقال بعض
المحققين القول بالكسب هو قول جميع الفرق المثبتين للقدره لنطاق الايات
الكريمه عليه مثل بما كانوا يعملون بما كانوا يكسبون بما كسبت ايديهم فمن يعمل مثقال
وابقى لكن اختص الاشعري بالكسب لغرابه رايه فيه فانه خالف المعتزله في قولهم
العبد مستقل باجاد فعله الذي هو مقتضى الكسب عندهم وقال الاشعري لا تفعل
شيا ولا اثر لقدرته في فعله البته قيل له فما معنى الكسب المذكور في القران قال
وجود القدره في المحل ومتعلقا بالفعل من غير ان يكون لتعلق العلم بمعلومه فقد الكسب بخلاف
ما يتبادر منه لغه وهو الباشر في الفعل لما دل الدليل عنه على خلافه فخالفه
غيره عن اللغه فاختص في الاصطلاح باسمه واعلم ان اهل السنه اتفقوا على ثبوت
قدره للعبد لكنهم اختلفوا فالاشعري يقول لا تاثير لقدره العبد اصلا غير اعتقاد
العبد تاثير الفعل عند سلامه الالات وحدوث الاستطاعه والقدره والمراد خلق
الله والمراد ان ذلك يؤول في المعنى الى الجبر وقال القاضي ابو بكر اصل الفعل بقدره
الله وكونه طاعه او معصيه بقدره العبد ومعنى هذا ان الفعل له اعتبارات
عقليه عامه وخاصه كالوجود والحدوث وكونه حركه او سكونا وكون احدى حركه
كتابه او قوله او صلاه او زنا وليس الفعل بذاته شيا غير الامكان والباقي بالفاعل
فما كان منها راجعا فانتسبه الى فاعله وهو الله تعالى ولا يجد له به اسم وما كان منها
اخص كالحاله مثلا تنسبه الى العبد ويجد له به اسم كاتب فهذا الوجه الاخص
هو الواقع بالقدره الحادثه وهو المسمى بالكسب وهذا الاخر جع عن قول الاشعري
ادخل ثبت لقدره العبد اثرا في الايجاد وان كان بخلاف رجع عنه في بعض الاعتبارات
وهما متفقان على تسميه الفعل من الجهه الخاصه لكن يلك النسبه عند
الاشعري لكونها قائمه به وعند القاضي لكونها صادره منه قايمه ولا تسمى الله
لفظا بالاتفاق وان كان فاعلا لها عند الاشعري وقال الاستاذ قدره العبد

موثر فقيل راجع الى قول القاضي وقيل معناه انه يقع بالقدرتين وقال امام الحرمين
في النظاميه ان الفعل واقع بقدرة العبد المخلوقه له وان خلقه منسوب الى
الله لا الى العبد ومعناه جعل القدره العبد كالآله والوسايط فالله خالقها
وقال الشهرستاني اخذ ذلك من الفلاسفه وقصده الفرار من الحصر والحبر الزم
عليه هذا التخبيص اقوال الناس والذي ينبغي اعتقاده ان الله تعالى خالق افعال العباد
وانها مكتسبة لهم وان حجه الله قايمه عليهم وانه لا يسئل عما يفعل ولا تطلب الوصول
الى الغايه في ذلك فلسنا مكلفين بما مع صعوبه مرامها **فايده** ما تقصم
المعتزله قوله تعالى ثم شققنا الارض شقا ولما رآها الزمخشري قال ما اسند الشق
اليه نفسه مجازا اسناد الفعل الى السبب لصاحب الانصاف ما رايت كاليوم بهذا
نازع ربه قوله ثم سقفنا حقيقه فجعله مجازا وتصفح الى الحوار حقيقه **اخرى**
حكي ان سنيا ناظر معتزليا في القدر فقطع المعتزلي تفاحه من شجره فقال اليس انا فعلت
هذا فقال ان كنت فعلت قطعا فردها الى ما كانت عليه فالزم المعتزلي وانقطع قال
الاستاذ ابو القاسم القشيري وانما الزمه ذلك لان القدره التي تحصل بها الايجاد
لا بد ان تكون صالحه للضدين فلو كان يقربها الاجزاء من جهته لكان قادرا على وصلها
ص ومن ثمة الصحيح ان القدره لا تصلح للضدين وان العجز صفه وجوديه تقابل
القدره تقابل الضدين لا العدم والملكه س فيه مسئلتان احداهما القدره على الفعل
لا تصلح للضدين عند الاشعري واكثر اصحابه لان الضدين يستحيل اجتماعهما مقارنين
بمحل واحد وقالت المعتزله يصلح لهما قال ابن القشيري وعند معظمهم يتعلق بالمختلفات
التي لا تتضاد وقال القلانسي من اصحابنا انها تصلح لهما على البدل ونقله الاستاذ
ابو منصور عن ابي حنيفه وابن شريح والمحققون مذهبهم ان الاستطاعه اذا اقترنت
بالايمان صلحت له ولا يصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا
من اقترانها بالايمان لصلحت له بدلا من صلاحها للايمان ولهذا منعوا تكليف ما لا يطاق
لان قدره الكافر على كفره لو اقترنت بالايمان بدلا من اقترانها بالكفر لصلحت
للايمان بدلا من صلاحها للكفر فهي تصلح للايمان على وجه فلم يكلف الكافر ما لا يطيقه
اذ كلف بالايمان والمعتزله لا يقولون هذا ومن هنا فارقهم من قال من اصحابنا

مسئله ٢

ص ٢ م

لصلاحيتها على البدل واما الاشعري رحمه الله وجمهور الاصحاب فانون ذلك
ويقولون استطاعه الايمان توفيق واستطاعه الكفر خذلان ولا يصلح احدهما
لما يصلح له الاخرى لاستحالة اجتماع الضدين واحتجوا بقوله تعالى فضلوا فلا يستطيعون
سبيلا فدل على ان استطاعه الهدى لا تصلح للضلال وقوله صلى الله عليه وسلم
على عهدك ووعدك ما استطعت فلا يسعني غيره في كل شيء وكل طرفه نطرفها
لا مقارن في ذلك الى استطاعه خلقها الله عنده ومقتضى مذهب العامل بصلاحيتها
لذلك الفعل ولغيره من الافعال الاستغناء عن قدره الامداد وهو محال وقال الامام
في المعالم عندي انه ان كان المراد من القدره سلامه الاعضاء فهي صالحه للفعل
والترك وان كان المراد ان القدره ما لم ينضم اليها الداعيه الجازمه المرجحه فانها لا
تصير ضدا لذلك الامر وعند حصول ذلك المجموع لا تصلح للضدين فهذا الحق واعلم
ان الخلاف في هذه المسله مبني على ان الاستطاعه مع الفعل او قبله والصحيح عند
الاشعري انها معه فلهذا منع صلاحيتها موجوده حال كونه كسبا فوجب ان يكون مع
الكسب اذ هي عرض لا يبقى وقد قال تعالى لن تستطيع معي صبرا فنفى استطاعه الصبر
عنه لما اراد نفي الصبر عنه فدل على ان وجود الاستطاعه توجد الصبر وذلك
يوجب ان يكون القدره مع الفعل **الثانيه** اختلف الاصوليون في العجز فذهب المكلون
الى انه صفه وجوديه قايمه بالعاجز تضاد القدره والمقابل بينها تقابل الضدين
وذهبت الفلاسفه الى انها عباره عن عدم القدره مما من شانه ان يكون قادرا والعامل
منها تقابل العدم والملكه وتوقف الامام في المحصل لعدم الظفر بدليل يدل على شيء
من ذلك واختار في المعالم الثاني محتجا بانا متى تصورنا هذا العدم حكمنا كونه عاجزا
وان لم نعقل منه امرا اخر فدل على انه لا يعقل من العجز الا هذا العدم ووجه بناء هاتين
المسلتين على مسله خلق الافعال كما اشار اليه المصنف بقوله ومن ثم اي انه لما كان
ليس للعبد تاثير بقدرته وان القدره في الحقيقه هي قدره الله لزم منه امتناع وقوع
الفعل بين قادرين وان العجز ضد القدره ولما انتفى عن العبد تاثير القدره ثبت له
العجز وبعضهم جعل الماخذ المبني ان دخول مقدور بين قدرتين محال ومراده
بالاختراع فاما دخول مقدور تحت قدرتين احداهما قدره الاختراع والثانيه

قدره

قدرة الاكتساب فجايز وبت بهذا ايضا ان المتولدات بخلق الله كالام في المضروب
والانكسار في الزجاج ونحوه وعند المعتزله بخلق العبد ومن ثمه قالوا ان المقتول
لم يمت باجله وعندنا القتل فعل بخلق الله عقيبه في الحيوان الموت **تنبيه** وجه
ادخال المصنف هذه المسئله في مسايل التصوف وهي من مسايل الكلام شده تعلقها بالحقيقه
الباعثه على العمل فانه اذا علم ان الله خلق العبد وافعاله وارسل الرسل وانزل الكتب
واجرى على العباد ما علمه من احوالهم فمن كان في علمه وسابق مشيته سعيدا يسره الطاعه
ومن كان على خلافه منعه منها ثم الاعتبار بالخاتمه ومبناها على السابقه فالشريعه
حطايه لعباده بالجمه وقيام المحجه والحقيقه تصريفه في خلقه بما يشا وكيف شا
وقد اجتمعا في قوله تعالى لمن شا منكم ان يستقيم وما تشاؤن الا ان يشا الله رب العالمين
فهذه حقيقه والحقيقه باطن الشريعه ولا غنى باطن عن ظاهر ولا ظاهر عن باطن وقال
الامام في المطالب هذه ليست مسئله منفرده بل هي تعبير مسئله اثبات الصانع وذلك
لان العمده في اثبات الصانع هو ان الامكان محوج الى المؤثر والمرجح فوجب الحكم بانتهاء
كل الممكنات الى المؤثر والمرجح ص ورجح قوم التوكل واخرون الاكتساب وملاك
الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار ومن ثمه قيل اراده التجريد مع داعيه الاسباب
شهود خفيه وسلوك الاسباب مع داعيه التجريد انحطاط عن الذروه العليه وقد يلقي
الشيطان باطراح جانب الله تعالى في صوون الاسباب او بالكسل والتواني في صوون
التوكل والموفق يبحث عن هذين ويعلم انه لا يكون الا ما يريد ولا سمعنا علمنا بذلك
الا ان يريد سبحانه وتعالى س في تفضيل التوكل على الاكتساب مذاهب احدها
التوكل لانه مشاعن مجاهدات والاجر على قدر النصب ولانه حاله صلى الله عليه
وسلم وحال اهل الصفه وفي الحديث الصحيح في صفه الداخلين الجنه بغير حساب وعلى
ربهم يتوكلون وثانيها الاكتساب لقوله صلى الله عليه وسلم ما اكل احد طعاما
قط اطيب من ما كسب بيده رواه البخاري ولانه الجاري من فعل الاكابر من الصحابه
وغيرهم من السلف وثالثها وهو المختار انه يختلف باختلاف حال الشخص فان
كان ممن تؤثر طاعته الله على كسبه ولا يتسخط عند تعذر الرزق ولا يستشرف نفسه
الى احد من الخلق فالتوكل في حقه افضل والله تعالى يقوم له بالكفايه اذا راه على الطاعه

كما قال تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وفي الحديث لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا اي تغدو جياعا من الخصة وتروح ممتلية البطون فمن غلبه الطير فهو المغلوب وفيه اشارة خفية الى طلب ما يشد وفتة خاصة ولا يحمل هم غد على يومه فالمقتصر على ذلك هو المراد من الحديث ولله در القائل ومن نفق الساعات في جمع ماله مخافة فقر فالذي فعل الفقر؟

وان كان ممن يعيشه ان يتسخط او يضطرب قلبه ويستشرفه الناس فالكسب اولى لان الاستشراف سؤال بالقلب وتركه اتم من ترك الكسب والسعي في طلب الرزق لا يقدح في التوكل لان السبب من رزقه ايضا فانه المقوي على الاعمال وانما المذموم التكاسل الذي تسميه كثير من البطالين التوكل وفي هذا القول جمع بين ادلة الفريقين وهو نظير جواز الصدقة لجميع المال لمن قوي ووثق من نفسه والمنع لمن لم يصل الى هذه الرتبة وحمل اختلاف الاحاديث على هاتين الحالتين وهذا ما نقله الحلبي في المنهاج وجعل الاستكثار من نوافل الصيام والصلاة اذا لم يضر بها ولم يستثقلها نظير ذلك قال البيهقي في شعب الايمان وعليه اكثر اهل المعرفة وقد سئل ابن سالم البصري عمن يتعبدون بالكسب وبالتوكل فقال التوكل حال رسول الله صلى الله عليه وسلم والكسب سنته وانما استراح لهم الكسب لضعفهم حين اسقطوا عن درجة التوكل لم يسقطوا عن درجة طلب المعاش بالمكاسب التي هو سنته ولولا ذلك لهلكوا وقال الشيخ عبد الله بن ابي حمزة ان فقيرا كتب فتوى ما تقول العقبا في الفقير المتوجه هل يجب عليه الكسب فاجاب من نور الله بصيرته ان كان توجهه دائما لا فترة فيه فالكسب عليه حرام وان كان له في بعض فترة فالكسب عليه واجب قال الشيخ فتامل هذا ما ابدعه وكيف يعضده حديث ان الله يكفل برزق طالب العلم اي انه لما استغرق بالطلب وقته ولم يمكنه مع ذلك الكسب يسر الله الرزق عليه بلا واسطة التسبب فهذا وجه خصوصية العلم وان كان الله تكفل برزق جميع العباد وذكر البيهقي قبل ذلك ما خرج منه قول رابع وعول عليه وهو تعاطي الاسباب مع اعتقاد ان المسبب هو الله فانه ان شاء حرمه ثمرة السبب مع تعاطيه له فيكون تعلقه بالله واعتماده عليه وهو تعالى لا يشاء في اتصال تلك المنفعة اليه مع وجود السبب ويكون فائدة التسبب دافع من التعبد لما يزعم كثير من الناس وهي طريقة الانبيا

ارسل ناقتي واتوكل فقال اعقلها وتوكل رواه البيهقي بطرق وهذا ان التوكل
عمل مختص بالقلب والتعرض بالاسباب افعال البدن فلا تنافي بينهما وروى معاوية
ابن قرة ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه اتى على قوم فقال ما انتم قالوا نحن المتوكلون
فقال بل انتم المتكلون الا اخبركم بالمتوكلين رجل القى حبة في بطن الارض ثم توكل
على ربه قال البيهقي يعني المتكلين على اموال الناس وقال الجنيد ليس التوكل الكسب
ولا ترك الكسب التوكل سكون القلب الى موعود الله قال البيهقي فعلى هذا ينبغي ان لا
يكون تجريد هذا السكون عن الكسب شرطا في صحة التوكل بل يكتسب ظاهرا لعلم معتمدا
بقلبه على الله كما قال بعضهم اكتسب ظاهرا وتوكل باطنا فهو مع كسبه لا يكون معتمدا
على كسبه بل معتمدا في كفايته امره على الله وقال ابو عثمان اليقين لا يمنع الموقن من الطلب الحظ
الكافي من الدنيا وانما يدل على ترك الفضول رضا بالقليل وزهدا في الكثير اتباعا
لرسول رب العالمين صلى الله عليه وسلم واصحابه فانهم ايمة المتوكلين والزاهدين مع ما
وصفنا من الامن مما لك والاياس مما ليس لك ومن زعم ان اليقين يمنع طلب القوت والكفاف
فقد جهل اليقين وخالف سنن السلف الصالحين فقد تقدم في ذلك مع صدق التوكل
الانبياء واتباعهم وخلافهم خلاف الحق وموافقتهم موافقة الحق وذكر العشري
في الاشارات قيل هل يزداد الرزق بالتوكل قيل لا قيل فهل ينقص عنه قيل لا قيل
فما فائدته فقيل راحة القلب في الحال وذلك الدعا لا بغير القضاء في الحال بشرف
بالمناجاة والتضرع والافتقار وقول المصنف وقد ناقي الشيطان فيه
تنبيه على مكيده من مكايده وتلبيسه مقام التوكل بالاكتساب فانه يحث على السبب ويوهم
انه السنة وقد دس فيه الركون اليه واطراح جانب الرب وتارة يعكس هذا يبعثه
على الترك ويوهمه انه في مقام التوكل وانما هو عجز ومهانة والسعيد من وفق للفرق
بينهما وحذر من اعتياله وانا استغفر الله من الكلام في هذا المقام ولو احضرونه البان
لاجمت العنان فقد قال بعض الاكابر من تكلم بكلام يبلغه حاله كان فتنة عليه وعلى
سامعه ومن لم يكن علمه من حاله فهو قاتل ياواعظ الناس قد اصبحت منهم
امورا انت تاتيها ياكاسي الناس من عري وعورته للناس بادية ما ان يواريها

والاصيا

وانا اسال الله نظره الرضا والمنه علي بكل ما يقربني اليه ويحمني عليه مقرونا بالعوافي
في الدارين برحمتك يا ارحم الراحمين ٠ تم الكتاب بحمد الله تعالى وعونه

وجد بخط المولف هذا الشرح فلاح الله في مدته ونفع المسلمين بركته حاشيه بعد البيتين
اللذين انشدهما في ختم الشرح وهي وما اعظم مصيبته من يعرف ويخالف ويعطي
الناس على الدين ثم يقال له اخرج من البين ولولا الرجا لتصاعدت الحسرات وقلت
الزفرات وكان الاستاذين فورك يقول في مجلس الذكر مآبه الحق واقل الامر ان
يكون من جملة ذكر الخادم الذي يلي الطعام حره ودخانه واصلاحه واسخانه فلا يحرم
ذوقه فلو وصل الحاضرون عمدا الى لطافه ووقفنا على الحاشيه تعلقنا بهم
لاحقق الله ظني ان رفعت يدي اليه اسله من حبك الفرجا وعلى الجمله هم
مختلفون فقوم ارباب التوحيد وقوم هم ارباب المواجيد لقوم خرقه ولقوم خرقه
ولقوم كلام وان احب القوم منهم انتهى ٠ واحسن وصف
وصلى الله على سيدنا محمد خير خلقه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما
وافق الفراغ من نسخه عشيه يوم الخميس بالمسجد الاقصى الشريف سادس شهر رمضان المعظم
من شهور سنه اثنين وتسعين وسبعمايه
على يد اضعف عباد الله واحوجهم الى عفو وغفرانه محمد محمد الواسطي الشافعي غفر له
ولوالديه ولمشايخه ولجميع المسلمين امين

ماية



MS
49.297
K62 kiA



Recat. Aug. 1929

MS
349.297
K62 kiA

امانت السيد مصطفى سميسه
مع كتاب اشترينا هذه الك

نسخه محمد الواسطي الشافعي
سنه ٧٩٤ سنه تجريد

Cl 204:39
K 714

Recat. Aug. 1929