

نَهْيَايَةُ السُّوَلِ

فِي شَرْحِ مَنَاهِجِ الْأُصُولِ

لِلْقَاضِي نَاصِرِ الدِّينِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ الْبَيْضَاوِيِّ

المتوفى ٦٨٥ هـ

تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرهيم بن الحسن

الاسنوي الكافي المتوفى ٧٧٢ هـ

ومعه حواشيه المفيدة المسماة

﴿ سُلْمُ الْوُصُولِ ﴾، لشرح نهاية السؤل

تأليف الاستاذ العلامة الكبير

﴿ الشيخ محمد بن حيت المطيعي ﴾

مفتي الديار المصرية سابقا

الجزء الثاني

عالم الكتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال: « الكتاب الاول - في الكتاب (1) »

والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها . وهو ينقسم الى أمر ونهي ، وعام وخاص ، وجمل ومبين ، وناسخ ومنسوخ . ويبان ذلك في أبواب . أقول قد تقدم في أول الكتاب انه مرتب على مقدمة وسبعة كتب

(1) قال المصنف « الكتاب الاول في الكتاب الخ » قال الاسنوى « ويعنى به الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه نخرج : انزل الكلام النفساني وكلام البشر الخ » وقال البدخشي وعرف المؤلف القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فالكلام جنس وقوله المنزل يخرج الكلام النفسى اذ المبحوث عنه هنا اللفظي ومثل ذلك في تكملة الابهاج لابن الامام السبكي . وقال في التنقيح لصدر الشريعة الركن الاول في الكتاب وهو ما نقل الينا بين دفتي المصحف تواتراً هـ . قال في التلويح والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلماذا جعل تفسيراً له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا تقلامتواتراً بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب . وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييزه عما يشبهه به لا أن المجموع تعريف للكتاب ليازم ذكر المحدود في الحد ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحاً في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازلة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصحف تواتراً ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع

وتقدم وجه الاحتياج الى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على بعض . فلما فرغ من المقدمة ذكر الكتاب الاول المعقود للكتاب العزيز ويعنى به الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه . فخرج بالمنزل الكلام النفساني وكلام البشر . وبقوانا للاعجاز

وعلى كل جزء منه لانهم يبحثون عنه من حيث انه دليل على المحكم وذلك آية آية لاجممع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعبر بعضهم في تفسيره جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم وهم انما يعرفونه بالنقل بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من بين اللوازم وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذنا من قوله ته الى فاتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ماعدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانها اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان . والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبي أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونهما وبعد ان تكلم على ما يتعلق بالبسملة وعلى الخلاف فيها قال : فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقله الينا بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشارع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقله

الاحاديث وسائر الكتب المنزلة كالانجيل. وقولنا بسورة يزيد به أن الاعجاز يقع بأقصر سورة كالكوثر. والاعجاز هو قصد اظهار صدق النبي في دعوى الرسالة بفعل خارق للعادة ولما كان الكتاب العزيز واردا بلغة العرب كان

مجموع ما نقل لانه جملة تعريف للمجموع الشخصى للمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولى فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضاً حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع لكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة لكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعنى الكلام المنقول في المصحف توازرا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء اه . وقوله الا انه ان بقى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة الخ يجب عنه بان المراد جزء يكون دليلاً أو جزء دليل بقرينة الحثية فان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم كلاً أو بعضاً فالمراد بالجزء جزء يكون دليلاً أو جزء دليل من حيث انه قرآن الا ترى أنهم يبحثون عن حروف المعاني فان قيل ان البحث عنها من حيث اللغة قلنا ان وجودها بين دفتى المصاحف يفيد كونها قرآناً من هذه الجهة والا فما يوجد فيه من الامثال السائرة بل طامة الالفاظ كيف يقال انها قرآن بالخصوصية فلما صح انها مكتوبة بين دفتى المصاحف فلا معنى لعدم اطلاق القرآن عليها فكانت الحروف والكلمات فيها دلالة على الحكم فكذلك الجزء دليلاً على الحكم يعم كونه دليلاً بنفسه اوفى ضمن غيره فالفاء اذا دلت على التعميق فهى دليل من حيث كونها قرآناً . فان قيل ان الحثية في قوله اى من حيث انه دليل الحكم ان اعتبرت لزم ان لا يطلق على المجموع اذ لا يدل على حكم مع ان الجمهور ارادوا من القرآن المفهوم الكلى الشامل لكل والبعض ولذلك اتوا في التعريف بالقيود المشتركة بين الكل والبعض والجواب ان الحثية انما تفيد عدم البحث عن احوال المجموع من حيث

الاستدلال به متوففاً على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها فلذلك ذكر مباحث اللغة وأقسامها في هذا الكتاب. ثم ان الكتاب العزيز ينقسم الى خبر وانشاء لكن نظر الاصولى في الانشاء دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالباً فلذلك قسمه الى

هو مجموع لا انه لا يطلق عليه انه قرآن مع ان اطلاق ذلك عليه محقق عندهم .
والحاصل ان مذهب الجمهور ان القرآن المعرف هو مفهوم كلى يتناول الشكل وكل بعض منه من حيث انه دليل للحكم اما بنفسه أو فى ضمن غيره فعلى تعريف الجمهور يصدق ان الشكل وكل جزء منه نقل فى المصاحف متواتراً قرآن وهذا هو الا نسب لغرض الاصولى كما قلنا لان استخراج الاحكام لا يتعاقب بالمجموع فقط بل به وبكل جزء منه وعلى كل حال فهذه الاوصاف جميعها كما تصدق على الكلام اللفظى تصدق على الكلام النفسى الازلى ولو اخرجنا الكلام النفسى بقولنا المنزل كما فعل الاسنوى وغيره لازم على ذلك ان كلام الله النفسى غير منزل وهو مخالف تمام المخالفة لما عليه السلف الصالح والاصوليون ايضا أما مخالفته للسلف الصالح فبيانها ان الامام الاعظم ابا حنيفة قال ومثله غيره من الائمة : ان القرآن فى المصاحف مكتوب وفى القلوب محفوظ وعلى الالسنة مقروء وعلى رسول الله صلى الله عليه وسلم منزل وتلفظنا به وكتابتنا له وقراءتنا وله مخلوق والقرآن غير مخلوق وسمع موسى عليه السلام كلامه وكلم الله موسى تكليماً وقد كان الله متكلماً ولم يكن كلم موسى فكلمه بكلامه الذى هو صفة بالازل اه وقال أيضاً فى وصاياه :
ونقر بان القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله وصفته لاهو ولا غيره بل هو صفة على التحقيق مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسنة محفوظ فى الصدور غير حال فيها والحروف والكاغد والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والآيات كلها آلة القرآن لحاجة العباد وكلام الله تعالى قديم قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال ان كلام الله مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله تعالى معبود لا يزال كما كان وكلامه مقروء ومكتوب ومحفوظ من غير مزايلة عنه اه ومثله ذلك عن غيره من ائمة السلف وقد بالغ الامام أحمد رضى الله عنه فى ان القرآن غير مخلوق وهو بهذا النظم حتى بذل نفسه

أمر ونهى وطام وخاص وبجمل ومبين وناسخ ومنسوخ . فقوله وهو ينقسم أي الكتاب العزيز فاطلقه وأراد به قسم الإنشاء منه ولكن هذا التقسيم ليس خاصا بالكتاب بل السنة أيضا كذلك . وكأن المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا

في ذلك لله تعالى وهذا الذي قاله الامام الاعظم وغيره من السلف الصالح صريح في ان كلام الله تعالى الذي هو القرآن قديم وهو بعينه المكتوب في المصاحف المقرءة بالاسنة المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المحفوظ في الصدور وان كلام من الكتابة والحفظ والتلفظ والقراءة والانزال والاصوات والحروف والسكاغذ وكافة الآلات التي يحتاج اليها الخلق لفهم القرآن مخلوق والقرآن غير مخلوق ومن هذا تعلم ان كلام من النفسى واللفظى منزل وأنه لا يجوز لاحد من المسلمين أن يقول ان المنزل هو اللفظى فقط . واما مخالفته لما عليه الاصوليون الاشاعرة فلانهم عرفوا الحكم المتعارف عند هؤلاء الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفي تارة اخرى بانه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وفسر الجلال الخطاب بقوله اى الكلام النفسى الازلى المسمى في الازل خطابا على الاصح اه وقد صرح كل من الزركشى والقرافى كما قدمنا بان المراد بالخطاب المخاطب به وقال العزيز جماعة ان لفظ الخطاب نقل في عرف الاصوليين الى ما خوطب به وهو الذى يتنوع الى الاقسام الآتية اه وقد قدمنا في مبحث التعريف ان تعلق الكلام النفسى تعلق دلالة لاتعلق تأثير وهو بمعنى الكلمات الازلية النفسية المتنوع حقيقة الى امر ونهى وغيرهما من الاقسام وهو الدال حقيقة على الاحكام واما اللفظى فانما جاء متنوعا الى تلك الاقسام موافقا للكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية لافادة المكلفين وافهامهم حيث لا اطلاع لهم على الكلام النفسى بذلك المعنى فكل من النفسى واللفظى دليل للحكم بمعنى الوجوب والحرمه واخواتهما مما هو صفة فعل المكلف والنفسى بمعنى الكلمات النفسية واللفظى متحدان ذاتا وماهية والاختلاف من جهة التعيين والوجود فلا كلام النفسى وجود باعتبار ذاته ووجود باعتبار التلفظ ووجود باعتبار الكتابة والنقوش ووجود باعتبار العلم وهو في كل اعتبار من اعتباراته الاربعة واحد ازل

ولاجل هذه الاقسام انحصرت أبواب هذا الكتاب في خمسة أبواب . الباب الاول في اللغات ، والثاني في الاوامر والنواهي ، والثالث في العموم والخصوص ، والرابع في المجمل والمبين ، والخامس في الناسخ والمنسوخ . ثم ذكر الامام في المحصول وانما الحادث هو التناظر والكتابة والقراءة وغير ذلك من الآلات التي احتاج اليها الخلق لفهمه والوقوف عليه ولذلك كان الملفوظ والمقروء والمكتوب والمحفوظ والمنزل ازليا ولهذا المعنى دارت مباحث الاصوليين على اقسام نظم القرآن مع تصريح اصحاب هذا التعريف بان الذي يتعلق بفعل المكلف بالاختصاص والتخيير هو الكلام النفسي فاذك الا لاتحادها ذاتا وان كلا منهما ينقسم الى تلك الاقسام والبحث عن اللفظي بحث عن النفسي غير ان الذي تعارف الاصوليون من الاشاعرة وجملوه مدار الاثبات تارة والنفي تارة اخرى هو الكلام النفسي المتعلق الخ لانه هو الاصل وهو الذي يمكن ان يقول فيه من قال بثبوته كعبض المتريديية انه تعلق قبل البعثة واما اللفظي فهو لا يكون الا بعد البعثة اتفاقا وان كانا كل منهما مخاطبا به ومتى كان كل من الكلام النفسي والكلام اللفظي متحدين بالذات والماهية كانا متفقين في الدلالة على الاحكام وفي الانقسام الى الاقسام ولكن لما كان لا اطلاع لنا على الكلام النفسي الازلي انزل الله تعالى كلاما لفظيا عربيا لتعلم بذلك ما تعلق به الكلام النفسي ودله عليه من الاحكام التركيبية وتفهم ذلك ونستدل عليها بذلك الكلام اللفظي العربي ونستنبط منه تلك الاحكام . وهذا هو معنى كون اللفظي دليلا على النفسي وليس معناه ان الكلام اللفظي موضوع لمعنى هو الكلام النفسي بل ان مدلول كل منهما هو مدلول الآخر بعينه كما هو المراد من قول الشاعر الذي ذكره من ادلة ثبوت الكلام النفسي :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقدمنا ان معنى تعلق الكلام النفسي الازلي تعلقا تنجزيا ان يتنجز بالفعل
بدلالته اللفظية وذلك بان ينزله الله في صورة اللفظي على من يشاء من عباده
فكان القول بان المنزل هو اللفظي دون النفسي مخالفا لما عليه كافة أهل السنة الذين

مناسبة تقديم بعض هذه الابواب على بعض وأخذه رحمه الله من أبي الحسين البصرى فأن رأيه مذكوراً في شرح العمدة له . وحاصله أنه إنما قدم باب اللغات لان التمسك بالادلة القولية إنما يمكن بواسطة معرفتها وإنما قدم باب الاوامر والنواهي على الثلاثة الباقية لان تقسيم الكلام الى الاوامر والنواهي تقسيم له

يقولون بثبوت الكلام النفسى والقرآن باعتبار وجوده اللفظى كلام الله اللفظى وباعتبار وجوده الكتابى هو كلام الله ايضا كما هو كلامه تعالى باعتبار وجوده فى ذاته وباعتبار وجوده العلمى ايضا كلام الله ولامدخل للخلق فى شىء من القرآن بل هو باعتبار وجوداته الاربعة منسوب لله وحده ولذلك كان كل من التلفظ به والفاظه والاحرف التى يكتب بها توقيفياً يؤخذ عن الشارع قال تعالى «فاذا قرأناه فاتبع قرآنه» وقال تعالى «قرآنا عربياً» وقال تعالى «بلسان عربى مبين» بل كان لما كانت مباحث الاصوليين والفتهاء دائرة على القرآن باعتبار وجوده اللفظى خصن الاصوليون التعريف باللفظى ولما كانت كل الاوصاف التى ذكروها فى تعاريفهم لا تميز اللفظى ولا تميزه عن النفسى لا اشتراكها فيها فلاجل الاحتراز عن النفسى وبيان وجه تخصيص التعريف باللفظى قال صاحب جمع الجوامع وشرحه للمحلى فى التعريف الكتاب القرآن غلب عليه من بين الكتب فى عرف اهل الشرع والمعنى به أى القرآن هنا أى فى اصول الفقه اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته يعنى ما يصدق عليه هذا من اول سورة الحمد لله رب العالمين الى آخر سورة الناس المحتجج بايماضه خلاف المعنى بالقرآن فى اصول الدين عن مدلول ذلك القائم بذاته تعالى وانما حدوا القرآن مع تشخصه بما ذكر من اوصافه لىتميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه من الكلام نخرج عن ان يسمى قرآناً بالمنزل على محمد الاحاديث غير الربانية والتوراة والانجيل مثلاً الاعجاز أى اظهار صدق النبى صلى الله عليه وسلم فى دعواه الرسالة مجازاً عن اظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته الاحاديث الربانية كحديث الصحيحين ان عند ظن عبدى بنى الخ وغيره والاقتصار على الاعجاز وان ازل القرآن لغيره ايضا لانه المحتاج اليه فى التميز وقوله بسورة منه أى أى سورة كانت من جميع سورته

باعتبار ذاته الى أنواعها وانقسامه الى العام والخاص والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الحيوان الى الابيض والاسود فان البياض والسواد ليسا من الاجزاء الذاتية لان ماهية الحيوان ليست مركبة منهما فهما طرضان بخلاف انقسامه الى الانسان والفرس فقد مناهو بحسب الذات على ماهو بحسب العرض وانما قدم باب العموم والخصوص على البابين الباقيين لان النظر في العموم

حكاية لاقل ماقع به الاعجاز الصادق بالكوثر افسر سورة ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف مادونها وفائدته كما قال دفع ايها العبارة بدونه ان الاعجاز بكل القرآن فقط وبالمتعمد بتلاوته اى ابدا ما نمت تلاوته كما قال منه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموها البتة اه فانظر الى هذا الامام حيث جعل كل ما ذكر في الحد أوصافا للقرآن الذى يقصد الاصوليون تعريفه ولم يحرز عن الكلام النفسى المنزل بل جعل اخذ الاوصاف في الحد ليمتاز القرآن المقصود بالتحديد الذى هو اللفظى عن غيره من الالفاظ التى لا تسمى قرآنا وأما الكلام النفسى فهو وان كان يسمى قرآنا لكنه ليس مقصود الاصولى في البحث عنه فخرج باللفظ لكونه ليس بلفظ لان اللفظ حادث والكلام الازلى قديم فاشار الى أن الكلام الازلى من حيث وجوده اللفظى هو المعنى فى أصول الفقه وما القرآن المعنى به فى اصول الدين فهو الكلام النفسى وبحث علماء اصول الدين عنه من حيث ثبوته وعدم ثبوته وهو ايضا مدلول الكلام اللفظى بالمعنى الذى قدمناه فى الدلالة وهو الازلى القديم وعلماء اصول الفقه يبحثون عنه بهذا الاعتبار أى اعتبار كونه مدلول الكلام اللفظى فلا ينافي انهما متحدان ذاتا وماهية والبحث عن احدهما بحث عن الآخر كما قلنا سابقا فى مبحث التعريف وهنا أيضا وهذه الاوصاف كلها من قبيل الاضافات والنسب فهى امور اعمارة لا يقوم منها شى بذات القرآن وماهيته الازلية بل هى تحمل عليه عند حدوثها فعند حدوث التلفظ يقال انه ملفوظ وعند حدوث الكتابة يقال انه مكتوب وعند حدوث القراءة يقال انه مقروء الخ وذاته لا يلحقها ولا يقوم بها شىء من ذلك الا ترى الى ان صفات الافعال لله تعالى كالخائق والرازق والمحى والمميت وغير ذلك تحمل على الذات الاقدس فيقال الله

والخصوص نظر في متعلق الامر والنهي والنظر في المحمل والمبين نظر في كيفية دلالة الامر والنهي على ذلك المتعلق ولا شك أن متعلق الشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه . وإنما قدم باب المحمل والمبين على النسخ لان النسخ يطرأ على ما هو ثابت بأحد الوجوه المذكورة . وذكر المصنف في الباب الاول تسعة فصول

خالق ورازق ومحيم ومميت الخ وتوصف بها عند حدوث الخلق والرزق والاحياء والامانة وغير ذلك بدون ان يقوم منها شيء بذاته تعالى لحدوثه وقدم الذات ووجوب وجودها فهي كالابوة والبنوة تتجدد عند وجود الابن وحدوثه والزوجية عند حدوث الزواج وهكذا فانظر الى صاحب جمع الجوامع وشارحه المحلى كيف أشارا الى ما حققناه بمباراة في غاية الايجاز مع عدم الاخلال بالمراد عند من يقف على ما يرميان اليه ويطلع على ما أخذها ومن هذا الذي حققناه تعلم اندفاع ما قيل في حواشي التلويح وغيرها لا يجوز ان يكون اطلاق كلام الله تعالى على الكلام النفسى مجازا وعلى اللفظى حقيقة وبالعكس أو حقيقة فيهما لانه على الاول يكون ما هو كلام الله حقيقة وهو اللفظى مخلوقا وحادثا وما هو ازلى وغير مخلوق ليس كلام الله حقيقة وعلى الثانى لا يكون المقروء والمفوظ والمكتوب والمحفوظ والمنزل كلام الله تعالى حقيقة ولو التزم هذا فلا يجرؤ عليه مسلم لاجماع المسلمين على ان المقروء المتعبد بتلاوته والمحفوظ في صدورنا والمكتوب في مصاحفنا والمنزل على رسولنا صلى الله عليه وسلم كلام الله تعالى وعلم ذلك من الدين بالضرورة وعلى الثالث أن لا يؤخذ من قال ان القرآن غير منزل من الله تعالى اذا اراد الكلام النفسى مع أن الصدر الاول حكوا بقتل هذا القائل على تواتر منهم ووجه الدفع أن كل هذا التشكيك والترديد مبنى على تغاير الكلام النفسى وكلامه اللفظى وأن هناك قائلا بأن الكلام اللفظى بمعنى الكلام بالمفوظ حادث وكلا الامرين غير مسلم لما علمته مما قررناه من أن الكلام النفسى والكلام اللفظى متحدان ذاتا وماهية وأن الحادث هو التلفظ لا المفوظ والكتابة لا المكتوب والقراءة لا المقروء والحفظ لا المحفوظ والانزال لا

قال : « الباب الاول - في اللغات

وفيه فصول

الفصل الاول - في الوضع

لما مست الحاجة الى التعاون والتعارف وكان اللفظ أفيد من الاشارة والمثال لعمومه وأيسر لان الحروف كيفيات تعرض للنفس الضرورى وضع بازاء المعانى الذهنية لدورانه معها ليفيد النسب والمركبات دون المعانى المفردة والافيدور «

المنزل وكلاهما كلام الله تعالى ولفظ كلام الله تعالى ولفظ القرآن موضوعان لمعنى واحد هو ذات القرآن وماهيته وهى شىء واحد لا تتعدد بتعدد الاوصاف الاعتبارية التى تحمل عليها كما ذكرنا . وبما قررناه أيضاً يندفع الاشكال الذى قال فى حواشى التلويح ان العلماء استصعبوه جداً وهو أن النقوش دوال على الالفاظ والالفاظ دوال على الكلام النفسى القائم بذات مولانا جل وعلا وهو مؤتلف من معان جوهرية وأعراض ثم قيامه بذات البارى جل وعلا أو بانفسنا اما قيام بحيث يترتب عليه الآثار وهو باطل لما يلزم عليه من أن المتكلم بالسواد يكون أسود وبالعدم يكون معدوماً أو قيام بحيث لا يترتب عليه الآثار وهو قول بالوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه ووجه دفع ذلك أن الكلام النفسى الذى هو الكلمات النفسية باعتبار ذاته وباعتبار وجوده العلمى لا يقوم بأنفسنا وهو ظاهر وباعتبار وجوده الكتابى ووجوده اللفظى كذلك بل القائم بأنفسنا فى وجوده اللفظى هو الاصوات والحروف وهى آلات للتعبير عنه بالالفاظ وفى وجوده الكتابى قامت النقوش بمحامها الذى نقشت فيه وفى كلا الحالىن ذاته لم تقم بأنفسنا وأما قيامه بذات مولانا فلا يمكن الوقوف عليه لجهلنا بكنهه الذات وكنهه صفاتها فلا يمكن للعقل ان يحيط بذلك ولا بكيفية قيام الصفات بالذات فما قالوه اشكالا من قبيل قياس الغائب على الشاهد مع اختلاف الحقيقة والبحث عن هذا بحث عن كنهه الذات وكنهه الصفات على أن هذا الاشكال مبني على عدم الفرق بين كلام الله والقرآن بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا جل وعلا

أقول اللغات عبارة عن الالفاظ الموضوعه للمعاني فلما كانت دلالة الالفاظ على المعاني مستفاده من وضع الواضع عقد المصنف هذا الفصل في الوضع وما يتعلق به فالوضع تخصيص الشيء بالشيء بحيث اذا علم الاول علم الثاني والذي يتعلق به ستة أشياء: أحدها سبب الوضع، والثاني الموضوع، والثالث الموضوع له، والرابع

التي هي صفة واحدة كالقدرة والارادة والعلم وبين كلام الله تعالى والقرآن بمعنى الكلمات النفسية التي رتبها الله تعالى أزلا في علمه بتلك الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا جل وعلا ترتيباً لاتعاقب فيه المتحد ذاتاً وماهية مع كلام الله تعالى اللفظي والقرآن اللفظي مع أن الفرق واضح فان الكلام النفسي بمعنى الصفة الواحدة هي القائمة بالذات الاقدس وهذه لا تنقسم ولا تتنوع الى أمر ونهي وغيرها من أقسام النظم القرآني وأما كلام الله والقرآن بمعنى الكلمات النفسية فقد قدمنا انها تنقسم على الاصح الى أمر ونهي وغيرها فالقرآن وكلام الله بهذا المعنى هو بعينه المقروء والمكتوب والمحفوظ والمفوظ وهو كلامه المنسوب اليه تعالى الذي رتبه بصفة الكلام القائمة بذاته ولا ينسب الى غيره ولو قرأه ألف قارئ وكتبه ألف كاتب وحفظه ألف حافظ وتلفظه ألف متلفظ لان كل كلام من كلام البشر انما نسب لمن رتبه في نفسه كلمات نفسية بملكته التي هي كيفية راسخة تضاد الخرس الباطني يقتدر من قامت به على ترتيب تلك الكلمات النفسية وان لم يتلفظ به ولم يكتبه ولا ينسب لمن لم يرتبه بملكته في نفسه ولو تلفظ به ألف مرة أو كتبه ألف مرة فكذلك كلمات الله النفسية انما تنسب لله تعالى دون غيره باعتبار أنه تعالى هو الذي رتبها أزلا بطريق الايجاب بصفة الكلام القائمة بذاته التي تضاد الخرس الباطني أيضاً ولا تنسب لأحد غيره ولو تلفظ بها الخلق أجمعون أو كتبوها أو حفظوها أو قرأوها واذا كان كلام كل انسان اذا رتبه في نفسه كلمات نفسية بلا صوت ولا حرف هو عين ذلك الكلام اذا تلفظ به أو كتبه أو أفهمه غيره بأى طريق كانت من طرق الافهام وكلامه المرتب في نفسه هو بعينه ذاتاً وماهية كلامه المفوظ والمحفوظ والمكتوب والمقروء فيتصف بما ذكر عند حدوث التلفظ والحفظ والكتابة والقراءة وهذه الاوصاف

قائدة الوضع، والخامس الواضع، والسادس طريق معرفة الموضوع. وذكرها المصنف في هذا الفصل على هذا الترتيب الاول سبب الوضع وأشار اليه بقوله لما مست الحاجة أى اشتدت وتقريره أن الله تعالى خلق الانسان غير مستقل بمصالح معاشه محتاجا الى مشاركة غيره من ابناء جنسه، لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن

التي عرضت له عند حدوث ما ذكر لا تغير شيئاً في الكلام النفسى فلا تجعله أصواتاً وحروفاً ولا صوراً ونقوشاً بل ذاته وحقيقته لا تزال كلمات نفسية بلا صوت ولا حرف ولا صورة ولا نقش كذلك يقال على طريق التمثيل تقريباً للمعقول والافهام في كلام الله والقرآن بمعنى كلمات الله النفسية التي رتبها الله أزلا في علمه وكلامه اللفظى الذى هو القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المرتب على وفق ترتيب تلك الكلمات الا أن الكلمات اللفظية متعاقبة لا تجتمع في الوجود لمعجز في الآلات التي تصورها بصورتها اللفظية والكلمات النفسية غير متعاقبة بل هي كلها مجتمعة في الوجود ألا ترى أن الكلمات النפשية لتكون الآلة التي تصورها بالصورة الكتابية صالحة بأن تجعلها مجتمعة في الوجود كانت كذلك على أن انكار المتكلمين للوجود الذهني مكابرة فان جميع الاعتبارات الصادقة التي لها منشأ موجود في الخارج لا وجود لها في الخارج بل هي موجودة ذهنياً في نفسها وهم قائلون بها فقد قالوا بالوجود الذهني وهم لا يشعرون فمعلوماتنا القائمة بأنفسنا انما قامت بها بدون أن يترتب على ذلك آثارها الخارجية انما قامت لتكون لمعلوماتنا الخارجي فمعلوماتنا متتالية بخلاف علم الله تعالى فان جميع معلوماته مع أنها لا تتناهى حاضرة عنده سبحانه بمعنى أنها منكشفة له تعالى بدون حاجة الى الآلات أو مثال أو نحو ذلك بل حضور لانعلم كنهه فهو سبحانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وليس بالنظر الى علمه تعالى ماض ولا حال ولا استقبال بل الزمان والزمانيات والمكان والمكانيات كلها حاضرة عنده تعالى وهو سبحانه متعال عن الزمان والمكان ليس كمثل شيء وهو السميع البصير يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما

وسلاح والواحد لا يتمكن من تعلم هذه الاشياء فضلاً عن استعمالها لان كلا منها موقوف على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم ليتعاون بعضهم ببعض وذلك لا يتم الا بأن يعرفه ما في نفسه فاحتيج الى وضع شيء يحصل به التعريف (١) وعبر المصنف عنه بالتعارف تبعاً للحاصل وفيه نظر. وقوله « وكان اللفظ - الى قوله - وضع » شرع يتكلم في الموضوع وهو الثاني من الستة المتقدمة . وحاصله أنه قد تقرر أن الشخص محتاج الى تعريف الغير ما في نفسه والتعريف اما باللفظ أو بالاشارة كحركة اليد والحاجب أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء وكان اللفظ أفيد من الاشارة والمثال وأيسر أما كونه أفيد فلعومومه من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والتقديم كالباري سبحانه وتعالى ولا يمكن الاشارة الى المعنى ولا الى الغائب والمعدوم ولا يمكن أيضاً وضع مثال لدقائق العلوم ولا للباري سبحانه وتعالى وغير ذلك . قال الامام ولان المثال قد يبقى بعد الحاجة فيقف عليه من لا يريد الوقوف عليه . وأما كونه أيسر فلانه موافق للأمر الطبيعي لانه مركب من الحروف الحاصلة من الصوت وذلك انما يتولد من كيفيات مخصوصة

(١) قال الاسنوي «وذلك لا يتم الا بأن يعرفه ما في نفسه فاحتيج الى آخره» أشار الى أن الكلام الحقيقي انما هو الكلام النفسي الذي يرتبه الانسان كلمات نفسية بلا حرف ولا صوت ولكن لا يمكن الاطلاع على ذلك الكلام النفسي الا بوضع الالفاظ التي تدل على ما يدل عليه الكلام النفسي فيضع الالفاظ للمعاني التي يدل عليها الكلام النفسي لكي يعرفه ما في نفسه من ذلك الكلام فالشخص محتاج الى تعريف الغير كلامه النفسي اما باللفظ أو بالاشارة أو المثال ويدخل فيه الكتابة التي هي صور وتقوش على هيئة خاصة تدل كل صورة منها على حرف من الحروف اللفظية لتدل الحروف اللفظية على ما تدل عليه الكلمات النفسية فلذلك كان اللفظ أكثر فائدة من الاشارة والمثال لعمومه من حيث انه ممكن لكل انسان ذي سمع ان يعبر بكلماته التي تعلمها في بيئته مما في نفسه من الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب الى آخر ما قاله الاسنوي

تعرض للنفس عند اخراجه واخراجه ضرورى فصرف ذلك الامر الضرورى الى وجه به ينتفع الشخص انتفاعا كليا فلما كان اللفظ أفيد وأيسر وضع فقوله وضع جواب لما وقوله يعرض بكسر الراء فقط قاله الجوهري قال فان كان من قولك عرضت العمود على الاناء وشبهه كسرت أيضاً وقد يضم * واعلم أن الكتابة من جملة الطرق أيضاً ولا يصح أن يريدها المصنف بقوله والمثال لان تعليته بالعموم يبطله^(١) لان كل ماصح التعبير عنه أمكن كتابته فلا يكون اللفظ أعم منها فاعرف

(١) قال الاسنوى . « ولا يصح ان يريدها المصنف بقوله والمثال لان تعليته بالعموم يبطله الخ » أقول ان اللفظ اعم وجردا من الكتابة فان الام الامية كالام العربية انما تقدر على التعبير بالالفاظ دون الكتابة التي هي صور ونقوش ومثال للحروف اللفظية الدالة على ما يدل عليه الكلام النفسى فقول الاسنوى لان كل ماصح التعبير عنه امكن كتابته فلا يكون اللفظ اعم منها غير مسلم بل انما يمكن ذلك اذا كان يحسن الكتابة وكثير من الام خصوصا العربية لا تحسنها كما انها لا تحسن القراءة فكان اللفظ اعم منها وجودا بلاشبهة على ان الصغار يتعلمون الكلام اللفظى قبل ان يتعلموا الكتابة وهم محتاجون لتعريف الغير ما فى أنفسهم وهم فى حال الصغر انما يعبرون عن ذلك بالمعبارات اللفظية التي تعلموها ويتعلمونها من الوسط الذى يتربون فيه فكيف لا يكون اللفظ اعم من الاشارة والمثال الذى منه الكتابة كما يقول المصنف . ولذلك قال البدخشى وبخلاف المثال لانه يتعذر اوتعسر ان يحصل لكل شيء مثال يطابقه لان الامثلة المجسمة لا تقى بالمعدومات والمفارقات والمخططة وان فرض وفاؤها ففيها كلفة ولان اللفظ يوجد عند الحاجة ويمد عند عدمها وغيره من المعرفات ربما يبقى بعد الحاجة ويقف عليه من لا يراد وقوفه عليه وقول البدخشى فى الامثلة المخططة وان فرض ففيه كلفة الى آخره اشارة الى انه ليس فيها وفاء لكل انسان بل ذلك خاص بمن يعرف القراءة والكتابة كما قلنا على ان المصنف علل اختيار الالفاظ لتعريف الانسان ما فى ضميره لتغيره بامرئ يكون الالفاظ اكثر فائدة وكونها ايسر وعلل كونها ايسر بان الحروف كيفيات اى اصوات متقطعة بمخارجها يحملها الهواء المار على تلك المخارج الذى هو النفس

ذلك . وقوله «بازاء المعانى الذهنية» هذا هو الثالث من الاقسام الستة وهو الموضوع له . وحاصله أن الوضع للشيء فرع عن تصويره فلا بد من استحضار صورة الانسان مثلا في الذهن عند ارادة الوضع له وهذه الصورة الذهنية هي التي وضع لها لفظ الانسان لا الماهية الخارجية والدليل عليه أنا وجدنا اطلاق اللفظ دائراً مع المعانى الذهنية دون الخارجية . يبانه انا اذا شاهدنا شيئاً فظننا أنه حجر أطلقنا لفظ الحجر عليه فاذا دوننا منه وظنناه شجراً أطلقنا اسم الشجر عليه ثم اذا ظنناه بشراً أطلقنا اسم البشر عليه فالمعنى الخارجى لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن الوضع ليس له بل للذهنى . وأجاب في التحصيل عن هذا بأنه انما دار مع المعانى الذهنية على اعتقاد أنها فى الخارج كذلك وهو جواب ظاهر . ويظهر أن يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً فان حصول المعنى فى الخارج والذهن من الاوصاف الزائدة على المعنى^(١) واللفظ انما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد ثم ان الموضوع

الضرورى وتعرض له والنفس الضرورى امر طبيعى فهو موافق له وما يوافق الطبيعى اسهل وايسر من غيره ومثل ما فى البدخشي بالمعنى فى تكلمة الابهج لابن السبكي كلا الامرين مما لا تقي به الكتابة

(١) قال الاسنوى « ويظهر ان يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى من حيث هو أى مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً فان حصول المعنى فى الخارج الخ » واقول قال فى جمع الجوامع وشرحه للمحلى واللفظ الدال على معنى ذهنى خارجى اى له وجود فى الذهن بالادراك ووجود فى الخارج بالتحقق كالانسان بخلاف الممدوم فلا وجود له فى الخارج كبحر زئبق موضوع للمعنى الخارجى لا للذهنى خلافاً للإمام الرازى فى قوله بالثانى وبعد أن ذكر دليل الرازى المذكور هنا وما أجاب عنه صاحب التحصيل قال وقال الشيخ الامام - اى والد المصنف - موضوع للمعنى من حيث هو اى من غير تقييد بالذهنى او الخارجى فاستعماله فى المعنى فى ذهن كان أو خارج حقيقى على هذا دون الاولين والخلاف كما قال المصنف فى اسم الجنس اى فى النكرة لان المعرفة منه ما وضع للخارجى ومنه

له قد لا يوجد الا في الدهن فقط كالعلم ونحوه . وهذه المسألة قد أهملها الامدى
 ماوضع للذهنى كما سيأتى انتهى والمراد بالنكرة هنا ما يقابل المعرفة وهو ما وضع
 لغير معين سواء كان ماهية او فردا شائما و اشار الجلال بقوله الدال على معنى ذهنى
 خارجى الخ الى ان صاحب جمع الجوامع حيث جعل اللفظ موضوعا للمعنى الخارجى
 لم يجعل الخارج قييدا وانما جعله ملحوظا للواقع بمعنى ان الواقع وضع اللفظ للمعنى
 المشترك بين الدهن والخارج بمعنى انه لم نعتبر تعيينه في الدهن او الخارج قييدا في
 الموضوع له وهذا لا ينافى ان نعتبر ان يكون الوضع بهذا المعنى المشترك واسطة في
 الدلالة على المعنى الخارجى . والحاصل انه على رأى المصنف المعنى المشترك هو
 الموضوع له وبتوسطه يدل اللفظ على المعنى الخارجى فاعتبره الواضع كذلك وانما لم
 نعتبر توسطه في الدلالة على المعنى الذهنى لان المعنى الخارجى هو الملتف اليه بالذات
 ولو قيل مثل ذلك على رأى الامام الرازى فالواسطة هو المعنى الذهنى لا المشترك
 ويلزمه اعتبار التعمين في الموضوع له وهو ظاهر الفساد لان الحكم حينئذ يكون
 على الموضوع له في الدهن وهو خلاف المنقول فان قولنا اعتق رقبة لا يمكن ان
 يراد من الرقبة المعنى الذهنى من حيث هو ذهنى والمراد بالمعنى المشترك الموضوع
 له على رأى المصنف هو الماهية لا بشرط ان تكون مقارنة للعوارض او مجردة عنها
 مع تجوز أن تقارنها العوارض وان لا تقارنها ويكون مقولا على المجموع حال
 المقارنة وهى الكلى الطبيعى على مختار السمد ويقال لها الماهية لا بشرط شىء .
 قال السمد والحق وجودها في الخارج لكن لا من حيث كونها جزءا من الجزئيات
 المحققة على رأى الاكثر بل من حيث ان يوجد شىء تصدق هى عليه وتكون
 عينه في الخارج وهذا معنى كون الموضوع له ذهنيا خارجيا اى له وجود في الدهن
 بالادراك ووجود في الخارج بالتحقق كالانسان ومتى علمت ان الماهية لا بشرط
 شىء موجودة في الخارج يمكن لا من حيث كونها جزءا الخ بل من حيث انه
 يوجد في الخارج شىء تصدق هى عليه تعلم انه لا يلزم من وجودها على هذا
 الوجه ان لا يكون القدر المشترك وهى تلك الماهية لا بشرط واسطة في افادة
 المعنى الخارجى بانضمام الصورة الخارجية اليه وبهذا الذى قلناه و اشار اليه الجلال

وابن الحاجب. وقوله « ليفيد النسب » شرع يتكلم في فائدة الوضع وهو الرابع من عبارته الوجيزة يندفع ما قيل ان مذهب المصنف من ان اللفظ موضوع للمعنى الخارجى لا الذهنى ينافى ان اسم الجنس موضوع للماهية من غير ان يعين فى الخارج او الذهن فان الخلاف هنا فى اسم الجنس والنكرة لما علمت ان المراد ما قابل المعرفة وهو مفهوم يشملها وما قيل ان اسم الجنس الموضوع للماهية من حيث هى والنكرة الموضوعه للفرد المنتشر كليان والكلياة والجزئية من العوارض الذهنية فلا يوجدان فى الخارج وما قيل ان الواضع لو وضع لما فى الخارج فاما ان يجعل التعيين جزءاً من المسمى اولا فان جملة جزءاً لزم ان يكون اللفظ مشتركاً والمفروض انه متواطىء وان لم يجعله جزءاً فلا يبقى بعد التعمينات الا المشتركة ولا نعى بالامور الذهنية الا الكليات ووجه دفع الاول ان المصنف لم يجعل الخارج قيذا الى آخر ماعلمته . ووجه دفع الثانى ما علمت ان الموضوع عند صاحب جمع الجوامع هو الماهية لا بشرط شىء وهى اعم من أن تكون مقارنة للعوارض او مجردة عنها الى آخر ما قلناه من انها الكلى الطبيعى وان الحق انه موجود فى الخارج على الوجه الذى قلناه . ووجه دفع الثالث اننا لم نجعل القدر المشترك جزءاً وحينئذ يجوز ان يكون واسطة فى افادة المعنى الخارجى كما علمت ومن هذا تعلم ان الخلاف ليس فى جميع الالفاظ بل فى النكرة المقابلة للمعرفة وعليه يحمل اطلاق المصنف وشراحه لخروج المعرفة فان منها ما هو موضوع للخارجى ومنها ما هو موضوع للذهنى كما علمت ومن قول الجلال بخلاف المعدوم فلا وجود له تعلم ايضا ان الالفاظ الموضوعه للمعدومات الممكنة او الممتنعة خارجة عن موضوع الخلاف وبذلك ظهر بطلان قول بعض النحاة ان الالفاظ بأسرها موضوعه للحقائق الخارجية ولذلك قال البدخشى انه مما لا خفاء فى بطلانه . بقى أنهم اعترضوا على القول بان لفظ النكرة المقابل للمعرفة موضوع للمعنى الخارجى بانه يرد عليه ان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والخارجى معلوم بالعرض لا بالذات والا لا تنفى العلم بانتفائه وانت اذا تأملت ما قلناه من ان الموضوع له هو القدر المشترك الذى هو الماهية لا بشرط ان تكون مقارنة للعوارض أو مجردة منها

الاقسام واللام متعلقة بقوله قبله وضع. وحاصله أن اللفظ وضع لافادة النسب بين تعلم اندفاع هذا لان غرضنا ان يكون هذا القدر المشترك واسطة في افادة المعنى الخارجى بانضمام الصورة الخارجية اليه فالمعلوم اولا وبالذات هو القدر المشترك وهو الموضوع له والمقصود بالافادة اولا وبالذات هو المعنى الخارجى الذى كان القدر المشترك الموضوع له واسطة في افادته . ومن هذا تعلم ان قول الاسنوى ويظهر ان يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنى الذهني من حيث هو أى بقطع النظر عن كونه ذهنيا أو خارجيا الخ ان كان المراد منه انه موضوع للقدر المشترك الذى هو الكلي الطبيعي والماهية لا بشرط ان تقارنها العوارض أو ان تتجرد عنها على الوجه الذى قررناه فى مذهب صاحب جمع الجوامع فهو موافق لهذا المذهب ، وان كان مراده انه موضوع للمعنى الذهني من حيث هو أى من غير تقييد بالذهنى أو الخارجى فهو موافق لمذهب والد صاحب جمع الجوامع. وأشار الجلال الى الفرق بين مذهب الامام السبكي الكبير وبين مذهب الامام الرازي ومذهب صاحب جمع الجوامع بقوله فاستعماله فى المعنى فى ذهن كان أو خارج حقيقى على هذا أى على مذهب الامام السبكي الكبير دون الاولين ومراده ان استعمال اللفظ فى المعنى فى ذهن كان أو خارج حقيقى بلا اعمال أى واسطة على مذهب الامام السبكي بخلافه على المذهبين الآخرين وفى حواشى البنائى على شرح جمع الجوامع للمجلى ان الظاهر قول الامام بل هو الحق كما نبه عليه غير واحد لان الافراد الخارجية لا تنحصر ولا تنضب اها وهذا مبنى على ان المراد بالمعنى الخارجى الجزئيات الخارجية وان الوضع للخصوصيات وقد فرض أن الوضع بما هو للماهية بلا شرط شئ التى هى الكلي الطبيعى مرادا بها افادة الخصوصيات فلا وجه لكونه الظاهر فضلا عن ان يكون هو الحق ، على ان صاحب مسلم الثبوت وشارحه صاحب فواتح الرحموت قالان وضع الاصول من اللغات للمعاني من حيث هى من غير لحاظ كونه فى الذهن أو فى الخارج لانه أى الوضع للتعبير عما فى الضمير أى عن شئ معلوم مراد افادته وكونه فى الضمير ليس فى الضمير اى ليس معلوما مراد الافادة لا أن هذا الوصف ليس ثابتا لما

المفردات كالفاعلية والمفعولية وغيرها ولا فائدة معانى المركبات من قيام أو قعود

هو في الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية فاما للمعاني من حيث هي أو الامر الخارجى كما قيل فقوله هذا معطوف على المجرور في قوله للمعاني يعنى أن الصورة الذهنية بعيدة بمراحل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشيء من حيث هو أو الامر الخارجى كما قيل وأشار الى أن الحق هو الاول فان كونه في الخارج أيضاً قد لا يراد افهامه بته وقيل النزاع مبنى على ان المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير أو في الخارج أو مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع العوارض الضميرية الذى هو الصورة الذهنية عند قائمها فتدبر وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بين أهل هذه المذاهب لفظياً وقال من قال انها موضوعة للصورة الذهنية أراد المعاني من حيث هي فان الصور ربما تطلق عليها أيضاً ومن قال انها للامر الخارجى أراد المعاني من حيث كونها متصفة بالوجود الخارجى اه وعلى كل حال فذهب الامام الرازى الذى اختاره المصنف بظاهره خلاف الحق مالم يؤول بما يجمله موافقاً لمذهبي الامام السبكي الكبير وما اختاره ابنه في جمع الجوامع وأما هذان المذهبان فتى أردنا مما قاله الامام السبكي ان الموضوع له المعاني من حيث هي هي بمعنى الماهية لا بشرط شيء التى هي الكلبي الطبيعي كانا متحدين على مراد واحد وكلام الجلال يشير الى هذا التوفيق حيث جعل المعنى الموضوع له ذهنياً خارجياً وكلام الاسنوى ظاهر فيما اختاره الامام السبكي الكبير وقد علمت ان الخلاف لفظي فيتمتعين حمل المعاني الذهنية في كلام المصنف على المعاني من حيث هي ليوافق ما قاله الاسنوى لما علمت انه لم يذهب ذاهب الى المعلوم بالذات الذى هو الموضوع له هو الحاصل في الضمير أى الذهن من حيث هو في الذهن اى مع العوارض الضميرية أى الذهنية أى الذى هو الصورة الذهنية كما انك علمت انه ليس موضوعاً للمعاني الخارجية مع العوارض الخارجية فتعين أن يكون موضوعاً للتقدير المشترك وهو الماهية لا بشرط شيء وهو الكلبي الطبيعي الموجود في الخارج من حيث

فلفظ زيد مثلا وضع ليستفاد به الاخبار عن مدلوله بالقيام أو غيره وليس الغرض من الوضع أن يستفاد بالالفاظ بمعانيها المفردة أى تصور تلك المعانى لانه يلزم الدور^(١) وذلك لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات والعلم بكونها موضوعة لتلك المسميات يتوقف على العلم بتلك

وجوده فى جزئيه الخارجى الذى هو تمامه بقطع النظر عن العوارض الخارجيه لانها خارجه عن الماهية فالعوارض الخارجيه مشخصات للموضوع له وليست من الموضوع له

(١) قال الاسنوي « لانه يلزم الدور وذلك لان افادة الالفاظ المفردة الخ » أقول قال فى مسلم الثبوت بعد ان بين الدور بما بينه به الاسنوي مانصه وفيه ما فيه اذ فى وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى اه قال فى فواتح الرحموت خينئذ يجوز أن يكون المستفاد من المفرد معنى غير حاصل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع له المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور وأيضا يجرى هذه المقدمات فى المركب الا أن يقال ان من شرط دلالاته العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه التركيبى فتدبر اه وهذا الجواب هو حاصل الجواب الذى نقله الاسنوي عن صاحب المحصول وهو صريح فى أن الالفاظ المفردة موضوعة لافادة المعانى المفردة اتفاقا غاية الامر ان فريقا جعلها موضوعة للاعادة أى لاعادة ما كان حاصله من قبل وصار مذهبولا عنه بناء على انه ان لم يكن وضع اللفظ المفرد للاعادة بل كان للاعادة لزم الدور لما ذكره هذا الفريق مما قدمناه لكن قد علمت ان الالفاظ المفردة لامانع من أن يكون وضعها لافادة المعانى المفردة لا للاعادة واندفاع الاعتراض بالدور كيف ولو كانت لاعادة ما كان حاصله من قبل وصار مذهبولا عنه وقد علمت ان من شرط دلالة المركب العلم بوضع مفرداته بمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه التركيبى فإلزام أن يكون العلم بوضع الالفاظ المفردة للمعاني المفردة واستفادتها تلك المعانى من تلك الالفاظ مما يعين على دلالة المركب على منتهاه فلم تكن الالفاظ المفردة موضوعة لافادة المعانى المفردة ابتداء لا للاعادة لزم الدور فى كل من المفرد والمركب لان الدور أعلا

المسميات فيكون العلم بالمعاني متقدماً على العلم بالوضع فلو استفدنا العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متأخراً عن العلم بالوضع وهو دور. فان قيل هذا بعينه قائم في المركبات لان المركب لا يفيد مدلوله الا عند العلم بكونه موضوعاً لذلك المدلول والعلم به يستدعى سبق العلم بذلك المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور. وأجاب في المحرر بأننا لا نسلم أن افادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكونه موضوعاً له بل على العلم بكون الالفاظ المفردة موضوعة للمعاني المفردة وعلى كون الحركات المخصوصة كالرفم وغيره دالة على المعاني المخصوصة. وقد أهمل ابن الحاجب والآمدي هذه المسألة أيضاً قال « ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ زعم أن الله تعالى وضمه ووقف عباده عليه لقوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها» ما أنزل الله بها من سلطان - واختلاف أسنتكم وألوانكم » ولانها لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح آخر وبتسلسل ولجاز التغيير فيرفع الامان عن الشرع. وأجيب بأن الاسماء سمات الاشياء وخصائصها، أو ما سبق وضعها، والذم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الاقدار والتعليم بالترديد والقرائن كما للاطفال والتغيير لو وقع لاشتهر» أقول شرع في القسم الخامس وهو الواضع فيقول ذهب عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي الى أن اللفظ يفيد المعنى من غير وضع بل بذاته لما بينهما من المناسبة الطبيعية هكذا نقله عنه في المحصول. ومقتضى كلام الآمدي في النقل عن القائلين بهذا المذهب أن المناسبة وان شرطناها لکن لا بد من الوضع. واحتج عباد بأن المناسبة لو انتفت لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجح. والجواب أنه يختص بارادة الواضع أو بظهوره بالبال. ويدل على فساده أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي ولکان كل يندفع عنهما بما قالوا من ان شرط دلالة المركب العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه ودفعت الدور عن المركب بما ذكر يقتضى سبق العلم بوضع مفرداته لمعانيها المفردة وحينئذ لا يكون هناك فرق بين وضع المفردات لمعانيها ووضع المركبات لمعانيها

الإنسان يهتدى الى كل لغة ولكان الوضع للضدين محالا وليس بمحال بدليل القرء للحيض والظهر والجوئن للسواد والبياض . اذا تقرر ابطال مذهب عباد وأنه لا بد من واضح فقد اختلفوا فيه على مذاهب : أحدها الوقف لانه يحتمل أن يكون الجميع توقيفية وأن تكون اصطلاحية وأن يكون البعض هكذا والبعض هكذا فان جميع ذلك ممكن والادلة متعارضة فوجب التوقف وهذا مذهب القاضى والامام وأتباعه ومنهم المصنف ونقله فى المنتخب عن الجمهور وفى الحاصل عن المحققين وفى الحصول والتحصيل عن جمهور المحققين * والمذهب الثانى أنها توقيفية ، ومعناه أن الله تعالى وضعها ووقفنا عليها بتشديد القاف أى علمنا اياها . وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الاشعري واختاره ابن الحاجب والامام فى الحصول فى الكلام على القياس فى اللغات كما ستعرفه . قال الآمدى ان كان المطلوب هو اليقين فالحق ما قاله القاضى وان كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ما قاله الاشعري لظهور أدلته^(١) واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول . فاما المنقول فثلاثة : الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى آخر الآية دلت الآية على أن آدم لم يضعها ولا الملائكة فتكون توقيفية أما آدم فلا أنه تعلم من الله وأما الملائكة فلا أنهم تعلموا من آدم والمراد بالاسماء انما هي الالفاظ الموضوعه بازاء الممانى وذلك يشمل الأفعال والحروف والاسماء المصطلح عليها لان الاسم سمي بذلك لانه سمة أى علامة على مسماه والافعال والحروف كذلك . وأما تخصيص الاسم ببعض الافسام فانه عرفت النحويين واللغويين . سلمنا أن الاسم بحسب اللغة يختص بهذا القسم لكن التشكك بالاسماء وحدها متعذر . سلمنا أنه غير متعذر لكن ثبت أن الاسماء توقيفية فيثبت الباقي اذ لا قائل بالفرق . الثانى ان الله سبحانه وتعالى ذم أقواما على تسميتهم لبعض الاشياء من غير توقيف فقال ان هى الا أسماء سميتوها فثبت التوقيف فى البعض المذموم عليه ويلازم من ذلك ثبوته فى الباقي والا يلزم فساد التعليل بكونه مأنزله . الثالث قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وجه الدلالة

(١) قال الاسنوي « ان كان المطلوب هو اليقين فالحق ما قاله القاضى - أى الوقف -

ان الله سبحانه وتعالى قد أمّتن علينا باختلاف الالسننة وجعله آية وليس المراد باللسان هو الجارحة اتفاقاً لان الاختلاف فيها قليل ثم انه غير ظاهر بخلاف الوجه ونحوه فتمين أن يكون المراد باللسان هو اللغة مجازاً كما في قوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه وحينئذ فنقول لولا أنها توقيفية لما أمّتن علينا بها . وأما المعقول فأمران : أحدهما أنها لو كانت اصطلاحية لا حتاج الواضع في تعليمها لغيره الى اصطلاح آخر بينهما ثم ان ذلك الطريق أيضا لا يفيد لذاته فلا بد له من اصطلاح آخر ويلزم التسلسل . واعلم أن هذا التقرير هو الصواب وهو كما أتى به المصنف ومن الشارحين من يقرره بتقرير ذكره في المحصول على وجه آخر فنقلوه الى ههنا فاجتنبه . نعم هذا الدليل لا يثبت به مذهب الاشعري وانما يبطل به مذهب أبي هاشم وأتباعه خاصة فأعرف ذلك . الثاني من المعقول أن اللغات لو كانت اصطلاحية لجاز التغير فيها اذ لا حجر في الاصطلاح وجواز التغير يؤدي الى عدم الامان والوثوق بالاحكام التي في شريعتنا فان لفظ الزكاة والاجارة وغيرهما يجوز أن تكون مستعملة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم للمعان غير هذه المعانى المهودة الآن وقد علمنا من هذا أن فائدة الخلاف في التغير . وقوله « وأجيب » شرع في الجواب عن أدلة الشيخ الخمسة فأجاب عن الاول وهو قوله تعالى وعلّم آدم الاسماء بوجهين : أحدهما لانسلّم أن المراد بالاسماء في الآية هي اللغات بل يجوز أن يكون المراد بالاسماء سمات الاشياء وخصائصها كتعلم أن الخيل تصلح للسكر والفر والجمال للحمل والثيران للزراعة فأما تعليم الخواص فواضح وأما تعليم السمات أى العلامات فتقريره من وجهين : أحدهما أن هذه الاشياء علامات دالة على تلك الحيوانات فأنه يعرف بمشاهدة الحرث مثلا كونه من البقر فاذا علمه هذه الاشياء فقد علمه سمته على الدوات أى علامة عليها . الثاني ان الله تعالى علم آدم علامات ما يصلح للسكر والفر وعلامات ما يصلح للحمل وغير ذلك حتى اذا شاهد صفة ما يصلح للحمل في ذات استعملها في الحمل . اذا تقرر هذا فنقول يصح اطلاق الاسم على وان كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ماقاله الاشعري - وهو انها توقيفية -

ما ذكرناه لان الاسم مشتق من السمة او من السمو وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون اسما لانه ان اشتق من السمة فواضح وان اشتق من السمو فالعلو أيضا موجود لان الدليل أعلى من المدلول وأما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث والضمير في عرضهم للمسميات لتغليب من يعقل أى عرض المسميات على الملائكة وامتحنهم عن اسمائها أى ألقاها كما قال الاشعري أو صفاتها كما أوله المصنف وغيره . وعلى كل حال فليس في المضمرة دلالة على شيء مما نحن فيه . الثاني سلمنا أن الاسماء هي اللغات لكن يجوز أن تكون تلك الاسماء التي علمها الله تعالى آدم قد وضعتها طائفة خلقهم الله تعالى قبل آدم فلم قلتم انه ليس كذلك . وفي المحصول جواب ثالث وهو أنه يجوز أن يكون المراد من التعليم الهام الاحتياج اليها والاقدار على الوضع . وفي الاحكام جواب رابع وهو أن ما تعلمه آدم يجوز أن يكون نسيه ثم اصطلحت أولاده من بعده على هذه اللغات والكلام انما هو فيها . والجواب عن الثاني وهو اللم في قوله تعالى ما انزل الله بهامن سلطان أنا لانسلم أن اللم على التسمية بل على اطلاقهم لفظ الاله على الصنم مع اعتقادهم أنها آلهة اذ اللات والعزى ومناة أعلام على أصنام فقربنه اختصاصها بالذم دون سائر الاسماء دليل عليه ولان هذه اعلام منقولة وليست بمرتبلة فلازم في التسمية بها على القول بالتوقيف كالحادث وشبهه لعدم ارتجالها . والجواب عن الثالث وهو قوله تعالى واختلاف السنتمكم أنه اذا انتهى أن يكون المراد الجارحة كما تقدم وأن المراد انما هو اللغات مجازا فليس حمل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف بأولى من حمله على الاقدار اما على وضعها أو على النطق بها فكل منهما آية وحينئذ فالتوقيف يعارضه الاقدار . فان قيل حمله على الوضع أولى لانه أقل اضرارا . قلنا لا اضرار هنا أصلا فهمه بل حاصله أن الامتنان دل بلازمه على أن البارئ تعالى له تأثير في اللغات اما بالوضع أو بالاقدار . والجواب عن الرابع اننا لانسلم أنها لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح آخر بل يحصل التعليم بترديد لظهور أدلته . هذا هو الذي اختاره صاحب جمع الجوامع فقال مع شرحه

اللفظ وهو تكراره مرة بمرة مع القرائن كالأشارة الى المسمى ونحوها وبهذا الطريق تعلمت الاطفال . والجواب عن الخامس انا لانسلم ارتفاع الامان عن الشرع لان التغيير لواقع لاشتهر ووصل اليها لكونه أمرا مهما فعدم اشتهاره دليل على عدم وقوعه

قال « وقال أبو هاشم : الكل مصطلح والا فالتوقيف اما بالوحى فتتقدم البعثة وهى متأخرة لقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » أو بخلق علم ضرورى فى عاقل فمعرفة تعالى ضرورة فلا يكون مكلفا أو فى غيره وهو بعيد . وأجيب بانه ألهم العاقل بأن واضعا وضعها وان سلم لم يكن مكلفا بالمعرفة فقط . وقال الاستاذ ما وقع به التنبيه الى الاصطلاح توقيفى والباقي مصطلح . أقول هذا هو المذهب الثالث الذى ذهب اليه أبو هاشم وهو أن اللغات كلها اصطلاحية اذ لو وضعها البارئ تعالى ووقفنا عليها بتشديد القاف أى أعلمنا بها فالتوقيف اما أن يكون بالوحى وهو باطل لانه يلزم تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات لكن البعثة متأخرة لقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » أو يكون بخلق علم ضرورى فى عاقل بان الله تعالى وضعها لهذه المعانى وهو باطل لانه يلزم منه أن يعرف الله تعالى بالضرورة لا بحصول العلم لان حصول العلم الضرورى بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضرورى بالله تعالى لان العلم بصفة الشئ اذا كان ضروريا يكون العلم بذاته أولى أن يكون ضروريا وحينئذ فيلزم أن لا يكون مكلفا بالمعرفة لحصولها واذا لم يكن مكلفا بها لم يكن مكلفا مطلقا لانه لا قائل بالفرق أو يكون بخلق علم ضرورى فى انسان غير عاقل وهو بعيد جدا فانه يبعد أن يصير غير العاقل عالما بهذه الكيفيات العجيبة وهذه التركيبات النادرة اللطيفة فاذا انتفت طرق التوقيف انتفى التوقيف وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الصواب على خلاف ماقرره الامام وأتباعه فانهم جعلوه دليلين فلزمهم بطلان دعوى الحصر كما يعرف

للمحلى : والختار الوقف عن القطع بواحد منها لان أدلتها لاتفيد القطع وان التوقيف الذى هو أولها مظنون لظهور دليله اه

بالوقوف عليه فجعله المصنف دليلا واحدا مقسما فجمع بين الاختصار في اللفظ والانعصار للاقسام . وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى ألهم العاقل أى خلق العلم فيه بان واضعا ما وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المعانى لا أن الله تعالى هو الذى وضع حتى يلزم المحذور وهو عدم التكليف .
 الثانى سألنا هذا لكن يلزم أن لا يكون مكافا بالمعرفة فقط لكونه قد عرف وهذا لاستحالة فيه . أما كونه غير مكاف مطلقا فانه غير لازم كمن أتى بعبادة دون عبادة * واعلم أن الاحسن فى الجواب ما أجب به ابن الحاجب (١) وهو أن يقال ان الله تعالى علمها آدم . ولا يرد عليه شئ مما قاله الخصم ثم علمها آدم لبنيه ثم بعثه الله تعالى اليهم بلغتهم . وأحسن من هذا أيضا

(١) قال الاسنوى « واعلم ان الاحسن فى الجواب ما أجب به ابن الحاجب الى آخره » جمع المضد فى الجواب بين جواب ابن الحاجب الذى مقتضاه ان الله علم آدم قبل نبوته ثم علمها آدم بنيه كذلك ثم بعثه الله تعالى وبين الثانى وهو أن الوحي الى نبي وهو الذى أوحى اليه لكن لا للتبليغ فقال المضد ما حاصله لا نسلم ان التوقيف لا يكون الا بالارسال . نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يكون الا كذلك أما توقيف نفس الرسول فيكفى فيه الوحي والاعلام من الله تعالى وهو صادق بان يكون تعليم الرسول نبوة أو قبل النبوة اه فأشار بقوله تعليم الرسول نبوة الى الجواب الثانى وبقوله أو قبل النبوة الى الجواب الاول واختار المحلى فى شرحه على جمع الجوامع الجواب الثانى فقال لا يلزم من تقدم اللغة على البعثه ان تكون اصطلاحية لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بين النبوة والرسالة اه وانما اختار هذا الجواب لقوله فى القول المردود عليه علمها الله عباده بالوحي الى بعض انبيائه فاعتبر كون النبوة سابقة على التعليم ووجه الرد ان غاية ما تقتضيه آية « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » فقدم اللغة على ارسال الرسل وهو موجود اذا علمها الله لنبى غير رسول ثم أرسله . والذى اختاره المحلى من الجواب اختاره صاحب جمع الجوامع هنا فى تكلمته للإبهاج لكن ما صنعه المضد أعم وأشمل لانه يرد على من جعل النبوة سابقة على اللغة ومن لم يجعلها سابقة بل جعلها قبل النبوة أيضا

أن يقال الوحي قد يكون الى نبي وهو الذي أوحى اليه لكن لا للتبليغ وقد يكون الى رسول وهو المبعوث لغيره . ولهذا قالوا كل رسول نبي ولا ينعكس والآية إنما تنفي تعلمها بالوحي الى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي الى نبي . وقوله « وقال الاستاذ » هذا هو المذهب الرابع اختيار الاستاذ أبي اسحق الاسفراينى الشافعى ، وهو ان القدر الذى وقع به التنبيه الى الاصطلاح توقيفى فانه لو كان اصطلاحيا لاحتيج فى تعليمه الى اصطلاح آخر وتسلسل كما قلناه وأما الباقي فيكون اصطلاحيا ، هكذا قاله الامام لما تكلم على تفصيل المذاهب فتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه أن الباقي يحتمل أن يكون اصطلاحيا وأن يكون توقيفيا وهو الذى نقله عنه ابن برهان والآمدى وصاحب التحصيل وابن الحاجب وغيرهم فعلى هذا يكون مذهبه مركبا من الوقف والتوقيف . وفى المسئلة قول خامس ان ابتداء اللغات اصطلاحى والباقي محتمل كذا فى المحصول والتحصيل لسكن فى المنتخب والحاصل الجزم بأن الباقي توقيفى قال « وطريق معرفتها النقل المتواتر أو الأحاد أو استنباط العقل من النقل كما اذا نقل أن الجمع المعروف يدخله الاستثناء وانه اخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم بعمومه وأما العقل الصرف فلا يجدى » أقول هذا هو القسم السادس وهو الطريق الى معرفة اللغات ويعرف بثلاثة أمور^(١) : أحدها بالنقل المتواتر كالسما

(١) قال الاسنوى « ويعرف بثلاثة امور الى آخره » اعترض على كون النقل المجرد عن العقل طريقا لمعرفة اللغة بان صدق الخبر لا بد منه وهو عقلى فالطريق على هذا هو المركب وهو قسمان : قسم صرح فيه النقل بان هذا هو موضوع لذلك وقسم ثبت فيه بالنقل اذا انضمت اليه مقدمة اخرى عقلية افادت العلم فى الوضع اه والجواب اننا لا نزيد بكون الطريق النقل انه لا مدخل للعقل أصلا كما فهم المعترض بل نزيد ان النقل بعد صحته وكونه صالحا للدلالة كاف فى معرفة اللغة فصدق الخبر لا بد منه فى كون الدليل دليلا لا فى دلالة الدليل بعد وجود شروط كون الدليل دليلا واعترض أيضا بان أكثر الالفاظ دورانا على اللسان كلفظ الله وقع فيه الخلاف سريانى أم عربى مشتق وم اشتق أو

والارض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك . الثاني الآحاد كالقرء ونحوه من الالفاظ العربية . قال في المحصول وأكثر ألفاظ القرآن من الاول . وذكر الآمدى نحوه . والثالث ولم يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب استنباط العقل من النقل كما اذا نقل الينا أن الجمع المعروف يدخله الاستثناء ونقل الينا أن الاستثناء اخراج ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بواسطة هاتين المقدمتين ان الجمع المعروف

موضوع ابتداء ولم وضع للذات أو لبعض المعاني للمفهوم الكلى أو الشخصى فما ظنك بغيره وأيضاً الرواة معدودون كالأصمعي وغيره ولم يبلغوا حد التواتر وأيضاً هم أخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز والجواب ان العدد الممين في المتواتر غير شرط في التواتر بل المدار على ما هو الحق على كونه الرواة بلغوا عدداً يقطع العقل بعدم تواطئهم على الكذب وهذا ثابت في اللغات المشهورة بالتواتر التي لا تقبل التشكيك كالسما والارض والحر والبرد ولفظ الله علما على الذات الاقدس وما عدا ذلك فهو آحاد رويه بالنعنة عن الادباء الباحثين عن اللغات المدونين لها فكان هذا الاعتراض قدحا في المتواتر وهي سفسطة لا تستحق الجواب وفيما ثبت بالآحاد يثبت الظن وهو كاف لان العمل بغالب الظن واجب بالاجماع القطعى على ما قدمناه في مبحث تعريف الفقه والاحتمالات العقلية المرجوحة انما تنافى القطع دون الظن وهو كاف لما ذكر ولذلك قال الاسنوى كالسما والارض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك والثاني الآحاد كالقرء ونحوه من الالفاظ العربية اه . ومن المقرر ان أخبار الآحاد تفيد غلبة الظن والعمل بذلك واجب اجماعا واعترضوا ايضاً على التمثيل للثالث بان هاتين المقدمتين وهما ان المعروف باللام يدخله الاستثناء وانه أخرج بعض ما يتناوله اللفظ نقلتين واذا تركب الدليل من مقدمتين نقليتين لم يصح أن يقال انه مركب من عقلى ونقلى وأجاب ابن السبكي في تكملة الابهاج بان هذا عجب فانه لولا العقل لما صح الاستنتاج من المقدمتين النقليتين وتركيبهما على الوجه المنتج وبيان صحة الانتاج من فعل العقل والجزء الصورى للقياس عقلى اه ومعنى ذلك أن المقدمتين المنقولتين بذاتهما لا ينتجان لان الثانية

للمعوم وأما العقل الصرف بكسر الصاد أى الخالص فلا يجدى أى فلا ينفع في معرفة اللغات لان العقل انما يستقل بوجود الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدى اليه واللغات من هذا القبيل لانها متوقفة على الوضع

قال « الفصل الثاني - في تقسيم الالفاظ

دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهني التزام» أقول لما فرغ من الكلام على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع في تقسيمه وذلك من وجوه . وقدم تقسيم الالفاظ باعتبار دلالتها لان التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة . وانما قلنا ان تقسيم الدلالة تقسيم للالفاظ لان كلامه في الدلالة اللفظية ويلزم من تقسيم الدلالة اللفظية الى الثلاث تقسيم اللفظ. الدال بالضرورة فاندفع سؤال من قال كلام المصنف في تقسيم الالفاظ فكيف انتقل الى تقسيم الدلالة. ثم

ليست كلية فلا بد للانتاج من تبديل الثانية بقضية كلية فيقال ان كل ما دخله الاستثناء فهو عام حتى يتم تركيب المقدمتين الثقيلتين على وجه منتج فكان التركيب على هذا الوجه وبيان صحة الانتاج من فعل العقل والجزء الصوري للقياس عقلي كما ذكرنا ولذلك قال الفئري لو بدلت المقدمة الثانية بقولهم ان كل ما دخله الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلا عليه لكان أظهر في المطلوب لكن لما كان كلام المصنف في التمثيل لاستنباط العقل من النقل وهو ينبىء عن الكلفة وبذل الوسع فلا يناسبه ما هو بديهى الانتاج فيأنى بالكلية صريحا فلذلك لم يورد الكبرى وأورد دليلها لانه مما اشتهر نقله عن أئمة اللغة لا الكبرى الكلية التي ذكرها الفئري ويؤيد ذلك أن الفئري نفسه جعل القضية النقلية دليلا على القضية الكلية المأخوذة من انضمام العقل قال صاحب جمع الجوامع وشرحه للحلى اشارة لما قلناه واستنباط العقل من النقل نحو الجمع المعرف بالعام فان العقل يستنبط ذلك مما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه أى اخراج بعضه بالا أو احدى اخواتها بان ينضم اليه وكل ما صح الاستثناء مما لا حصر فيه فهو عام كما سيأتى للزوم تناوله للمستثنى . اه

ان الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس الى غيره ومعناها كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر. وهي اما لفظية أو غير لفظية فغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة الذراع على المقدار المعين وغروب الشمس على وجوب الصلاة وقد تكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام في هذين القسمين بل في اللفظية فلذلك احتراز المصنف عنهما بقوله دلالة اللفظ * ثم ان اللفظية تنقسم الى ثلاثة أقسام : اما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة ودلالة اللفظ على وجود الالفاظ وحياته . واما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر واما وضعية وهي المقصودة ههنا^(١) فكان ينبغي أن يقول دلالة اللفظ الوضعية. على أن الامام قال ان دلالة المطابقة وحدها وضعية وأما التضمن والالتزام فقيلتان^(٢) وتعريف هذه الدلالة التي يريد بها المصنف هو كون اللفظ اذا أطلق

(١) قال الاسنوى « وأما وضعية وهي المقصودة ههنا فكان ينبغي الى آخره » أقول ان قول المصنف في أول الفصل الاول وكان اللفظ أفيد الى آخر ما قاله انما هو في اللفظ باعتبار دلالاته الوضعية فكان هذا قرينة واضحة على أن مراده دلالة اللفظ الوضعية

(٢) قال الاسنوى « على ان الامام قال ان دلالة المطابقة وحدها وضعية الى آخره » غرض الاسنوى ان المصنف لو قيد الدلالة بالوضعية لا يشمل كلامه على رأى الامام دلالاتي التضمن والالتزام اللتين انقسمت اليهما الى المطابقة تلك الدلالة ، على ان ما قالوه من الاستدلال لما ذهب اليه الامام من ان التضمن والالتزام عقليتان من ان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه ولازمه ان كان داخلا فيه فهو التضمن او خارجا فهو الالتزام وهذا واضح لا اشكال فيه يدل على ان الخلاف لفظي فاننا اذا نظرنا الى ان الدلالات الثلاث انما هي بتوسط وضع اللفظ للمسمى كانت كلها وضعية واذا نظرنا الى ان فهم اللازم الداخل او الخارج انما هو بواسطة الانتقال من المسمى الى اللازم بقسميه وهو امر عقلي كانت المطابقة وضعية والاخرتان عقليتان فلا خلاف في المعنى ولذلك جعلوا فرق من فرق بين التضمن فجعلها لفظية وبين الالتزام فجعلها

فهم منه المعنى من كان علما بالوضع وان شئت قلت فهم السامع من الكلام تمام المسمى أجزأه أو لازمه. وقسمها المصنف الى ثلاثة أقسام: أحدها المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق، وسمى بذلك لان اللفظ طابق معناه * الثاني دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الانسان على الحيوان فقط أو على الناطق فقط، وسمى بذلك لتضمنه اياه * الثالث دلالة الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه كدلالة الأسد على الشجاعة، وانما يتصور ذلك في اللازم الذهني^(١) وهو الذى ينتقل الذهن

عقلية ضعيفا وقالوا في وجه الفرق ان الحكم على التضمن بانها لفظية دون الالتزام ان كان مستندا الى ان الجزء مفهوم من اللفظ ومتلقى بواسطته فدلالة الالتزام كذلك وان كان لاجل ان اللفظ موضوع له بالوضع المختص بالحقيقة فهو باطل او بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فكذلك اللازم وان كان لاجل دخول الجزء في المسمى وخروج اللازم عنه فهو تحكم محض اهـ. فان هذا الكلام صريح في ان فهم كل من الجزء واللازم متلقى من اللفظ وبواسطته اتفاقا وان من جعل الدلالة عليهما عقلية اراد أن تلك الدلالة انما كانت بطريق الانتقال من المسمى الاصلى الى جزئه او لازمه وهو عقلى لا وضعى وهو لا ينكر انهما وضعيتان بمعنى انهما انما يفهمان بواسطة اللفظ ووضعه للمسمى الذى هو السكل او الملزوم

(١) قال الاسنوى «وهو انما يتصور في اللازم الذهني الى آخره» واقول قال في مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت والدلالة على الخارج مما وضع له اللفظ التزام وقيل لامطلقا بل ان كان الخارج لازما ذهنيا ويرد عليه انواع المجازات فانها واقعة قطعا ولا لزوم ذهنى هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وبعد ان اجابوا عن هذا اليراد بان المعنى المجازى لازم ذهني للمسمى ايضا غاية الامر ان للتقرينة دخلا في تلك الدلالة ومن البين ان اعتبار شيء في شيء لاجل الانصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء في حقيقة فاعتبار القرينة في كونه ملزوما للمعنى المجازى لا يلزم منه دخولها في جوهره وحقيقته، قال صاحب

ثالبه عند سماع اللفظ سواء كان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع أم لا فواتح الحجرت كذا قالوا فنسبه لغيره متبرئاً منه وقال ثم اعلم ان من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا مخلص له عن هذا الاشكال الا بما يخرج المجاز عن الالتزام وادخاله في المطابقة بارادة الوضع الأعم من النوعي والشخصي واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه انه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها انه مهما سمع اللفظ ام لا لكن الاول اولى فان فيه كما قال المصنف ان المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج لدلالاتها خطأ واما بالارادة من اللزوم الذهني كون الخارج له علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه اليه وان امكن الانتقال بينهما في التعقل ثم بعد ان قال ان أهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على تمام الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن ان فهم الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخيران دالتان تابعتان لها والدلالة المجازية اما ان تخرج من الدلالة باعتبار الانفهم الكلي كما نص عليه السيد الشريف قدس سره واما ان تدرج في المطابقة كما قيل واما عند أهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد من جزء معناه فالدلالات المجازية داخلة في التضمن والالتزام قال واذا تقرر هذا فنقول ان في كلام المصنف اضطراباً فانه ان بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كما هو الالئق فالتضمن عندهم دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان يستعمل فيه مجازاً حينئذ لا يصح دعوى الاتحاد بين الدالتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقية معها كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ههنا فهما واحداً للكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وحينئذ لا بد من اللزوم بين الخارج والموضوع له والا لما صح الدلالة، وحينئذ لا وجه ليراد أنواع

كالعلمي والبصر وكدلالة زيد على عمرو اذا كانا مجتمعين غالباً ولا يأتي ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الامكان^(١) فانه اذا لم ينتقل الدهن اليه

المجازات نقضاً على الشارط فالمصنف أخذ في التضمن اصطلاح أهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح أهل العربية اه ومن هذا تعلم ان المصنف هنا باشرطه، التلازم الذهني في الداليتين يكون آخذاً فيهما باصطلاح أهل المنطق وهو خلاف الالتيقن بطريقة الاصوليين الذين يجعلون كل الدلالات مقصودة من اللفظ بان يستعمل اللفظ في كل من تمام المسمى حقيقة وفي جزئه ولازمه مجازاً فتكون الدلالات مطابقة على الحقيقة واللفظ فيها دال على تمام ما وضع له، غاية الامر ان في المطابقي الاصلى روعى الوضع الشخصى وفيما عداه الوضع النوعى . ومما لا شك فيه ان الاصوليين انما يبحثون عن الدلالات التي تقع في أدلة الفقه ويستنبط المجتهد منها الاحكام فيجب أن تكون أنواع المجازات مرادة قطعاً وان المراد الدلالات في اصطلاح أهل العربية

قال الاسنوى « وانما يتصور ذلك في اللازم الذهني الخ » قد علمت ان هذا اصطلاح المناطقة فانهم هم الذين اشترطوا في اللازم الخارجي أن يكون لازماً ذهنياً للموضوع له وبذلك خرجت أنواع المجاز فانها لا لزوم ذهنياً فيها والدلالة فيها دلالة التزامية مشروطة بالقرينة وهي في الحقيقة دلالة مطابقة عند أهل العربية كعلم البيان . اذا أردنا باللازم الذهني ان لا يكون اللازم سواء تصور بمد اللزوم بلا مهلة أو بمد التأمل واعمال الفكر كما صرح بذلك البناني على جمع الجوامع وأقره عليه غيره وجعلنا اللازم بهذا المعنى شاملاً لما تصور بواسطة القرينة لان الحق ان القرينة معتبرة في حق السامع لافي حق الواضع والمعتبر في حق الواضع هو العلاقة بين الموضوع له وبين لازمه دون القرينة التي هي شرط في الفهم كان اللازم الذهني بهذا المعنى شاملاً للخارجي أيضاً وتقيد الدلالة بأن تكون مقصودة أو لا تقيد ويراها هو أعم كان ذلك موافقاً لغرض الاصوليين (١) قال الاسنوى « ولا يأتي ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الامكان » وذلك لانه فيهما وجد السرير في الخارج فهو ممكن ضرورة وقد يتصور

لم تحصل الدلالة البتة . ومن هذا يعلم أن قوله وعلى لازمه الذهني التزام غير مستقيم لأن هذا يوهم وجود الدلالة مع اللزوم الخارجي وهو باطل ^(١) . قال في المحصول وهذا اللزوم شرط لاموجب ^(٢) يعني أن اللزوم بمجرد ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام بل السبب هو اطلاق اللفظ واللزوم شرط . وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها وفيه نظر من

السري ويذهل عن امكانه واذا عرفت هذا علمت أن قوله على لازمه الذهني غير مستقيم الى آخر ما قاله الاسنوي وقد علمت ما فيه

(١) قال الاسنوي «لأن هذا يوهم وجود الدلالة مع اللزوم الخارجي وهو باطل» ومثله في تكملة الأبهاج لابن السبكي ، وقد علمت أن مع اللزوم الخارجي دلالة مشروطة بالقرينة والقرينة إنما شرطت لفهم السامع ما دل عليه اللفظ من جزء أو لازم ومبنى الدلالة على العلاقة بين المعنى الموضوع له وبين جزئه أو لازمه الخارجي

(٢) قال الاسنوي «وهذا اللزوم شرط لاموجب الخ» وجه ذلك ان السبب هو ما يلزم من وجوده الوجود لذاته ومن عدمه العدم لذاته والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذلك والملازمة الذهنية يلزم من عدمها العدم لأن اللفظ اذا أفاد معنى في مستلزم لآخر لا ينتقل الذهن لتلك الأخر الا بسبب منفصل فتكون افادته مضافة لذلك المنفصل لا للفظ فلا يكون فهمه دلالة اللفظ بل أراً للمنفصل فلا يلزم من وجود الملازمة وجود الدلالة عند عدم الاطلاق فان الملازمة في نفس الامر والفهم معدوم من اللفظ اذ اللفظ معدوم فهي حينئذ شرط والاطلاق هو السبب . فان قلت هذا التقرير بعينه يتقرر في اللفظ فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود الدلالة اذا فقدت الملازمة فيمكن أن يقال الاطلاق شرط والملازمة سبب فلم لا عكستم أو سويتيم . قلت الاطلاق قد يستقل بالدلالة في المطابقة والتضمن فثبتت له السببية والملازمة لم تستقل في صورة فيترجح الاطلاق على الملازمة الذهنية الموجودة في صورتين

وجوه : منها أن اللفظ جنس بعيد^(١) لاطلاقه على المستعمل والمهمل وهو
 مجتنب في الحدود فكان ينبغي أن يقول دلالة القول . ومنها ان التمام لا يكون الا
 فيما له أجزاء^(٢) وحينئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لاجزاء له كالجوهر
 الفرد والآن والنقطة وكلفظ الله سبحانه وتعالى . ومنها أنه ينبغي أن يقول
 من حيث هو تمامه^(٣) وفي التضمن من حيث هو جزؤه وفي الالتزام من حيث هو

(١) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجوه منها ان اللفظ جنس بعيد الخ »
 قد علمت ان اللفظ المأخوذ جنساً هو ما تقدم في كلام المصنف وهو لا يشمل
 المهمل على ان القول مطلق على رأى ايضا

(٢) قال الاسنوى « ومنها ان التمام لا يكون الا فيما له أجزاء الخ »
 أقول قال البدخشى وقيل لفظ التمام في المطابقة زائد اذ الجزء ليس بمسمى اللفظ
 ويمكن التوجيه بان الجزء لكونه مدلول اللفظ في الجملة قد يتوهم انه سماه
 فذكر التمام لذلك مع انه تأكيد حسن لوقوعه في مقابلة جزء المسمى اه ومن
 هذا تعلم ان الكلام في اللفظ الذى تجتمع فيه الدلالات الثلاث وهو لا يكون
 الا مركباً ليكن ان يدل على تمام المسمى وجزئه ولازمه الذهني معاً في استعمال
 واحد كما هو اصطلاح المناطقة الذى جرى عليه المصنف حيث اشترط في
 اللزوم أن يكون ذهنياً وليس الكلام في اللفظ الموضوع لمعنى لاجزاء له لعدم
 اجتماع الاقسام الثلاثة فيه

(٣) قال الاسنوى « ومنها أنه ينبغي أن يقول من حيث هو تمامه الخ » أقول
 قد قال الاسنوى سابقاً ان الدلالة معنى عارض للشيء بالقياس الى غيره الخ
 فهى معنى اضافى والمقرر ان كل تعريف لمعنى اضافى لا بد فيه من ملاحظة قيد
 الحثيثة كما قدمناه عن شروح المختصر في تعريف الواجب المطلق والمقيد ولذلك
 المصنف حذفها اتباعاً للمتقدمين واكتفاءً بقريظة التمام والجزئية واللازمية التى
 هى معان اضافية يلاحظ فى كل منها قيد الحثيثة وان لم يصرح به ومن هذا
 تعلم أيضاً أن قيد التمام مقصود فى التعريف ليقابل الجزء واللازم فلا وجه
 للاعتراض بخروج اللفظ الموضوع لما لاجزاء له لانه خارج من موضوع البحث

لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كوضع الممكن للعام والخاص على ماستعرفه في الاشتراك وكذلك وضع مصر للاقليم الخاص وللبلدة المعروفة وعن المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس في الكوكب مع لازمه وهو الضوء فان دلالة مصر مثلاً على البلد المعروف انما تكون بالمطابقة من حيث انها تمام المسمى لامن حيث انها جزؤه فان دلالاتها من هذه الحيثية دلالة التضمن . وكذلك القول في دلالة التضمن والالتزام . على أن الامام أتى بهذا التقييد في التضمن والالتزام فقط ويلزمه ذلك في الباقي . وهكذا فعل صاحب التحصيل لكن حدانها صاحب الحاصل ثم المصنف من الجميع اكنفاء بقريضة التمام والجزئية واللازمة واتباعا المنقذين فانه لم يذكره أحد قبل الامام كما قاله القرافي . ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوي أورده بعضهم^(١) وتقريره موقوف على مقدمة وهي الفرق بين الكلّي والكلية والكل والجزئي والجزئية والجزء فأما الكلّي فهو الذي يشترك في مفهومه كثير من كالانسان والجزئي مقابله كزيد وسيأتي ذلك وأما الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد

(١) قال الاسنوي « ومنها أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوي الخ » هذا السؤال وجوابه دائران في كتب المنطق بكثرة وحاصل الجواب أن القضية الكلية بمنزلة قضايا متعددة بعداد افراد الكلّي فدلالاتها على أحكام الآحاد دلالة مطابقة لانها تقييد الحكم على كل واحد واحد استقلالاً بدون اجتماعه مع غيره ومع اجتماعه مع غيره من الافراد فان الحكم على العام المفرد على ما هو الحق حكم على كل فرد من أفراد العام انفراداً واجتماعاً وكذا الحكم على الجمع العام أيضاً قال السعد في حاشية العضد التحقيق أن الحكم في الجمع أيضاً على كل فرد من الافراد على ما يشهد به تتبع موارد الاستعمال واطباق أئمة التفسير والاصول والنحو ، ومحصله أننا نختار أن دلالة القضية الكلية من قبيل دلالة الكلّي على افراده وكما أن دلالة لفظ انسان على النوع دلالة مطابقة ودلالته على كل جزء من جزئيات النوع دلالة مطابقة أيضاً باعتبار أن الجزئي تمام النوع ويحمل عليه حمل هو هو فيقال زيد انسان كذلك يقال في صيغة

من الافراد كقولنا كل رجل يشبهه رغيان غالبا وتقابله الجزئية وهو الحكم على بعض أفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان واما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجرّع كاسماء العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية وبقابله الجزء وهو ما يتركب منه ومن غيره كل كالحلقة مع العشرة . اذا علمت ذلك فنقول صيغة العموم مسماها كلية ودلالاتها على فرد منه كدلالة المشركين على زيد المشرك مثلا خارجة عن الثلاث أما انتفاء المطابقة والالتزام فواضح وأما التضمن فلأنه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم والجزء انما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا كما قررنا والا لنعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد في النفي أو النهي فانه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من النهي عن المجموع النهي عن جزئه . * فائدة * جميع ما تقدم في دلالة اللفظ كما عبر عنه المصنف وقد تقدم أنها فهم السامع والفرق بينها وبين الدلالة باللفظ بزيادة الباء أن الدلالة باللفظ استعمال اللفظ اما في موضوعه وهي الحقيقة أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباء فيها للإستعانة او السببية لان الانسان يدلنا على ما في نفسه باطلاق لفظه فاطلاق اللفظ آلة للدلالة كالقلم للكتابة والفرق بينهما من وجوه أحدها المحل فان محل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وغيره من الخارج . وثانيها من جهة الموصوف فان دلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة للمتكلم . وثالثها من جهة السببية فان الدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب عنها . ورابعها من جهة الوجود فانه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ بخلاف العكس . وخامسها من جهة الاوضاع فللدلالة باللفظ ثلاثة أنواع المطابقة والتضمن والالتزام والدلالة باللفظ. نوطان الحقيقة والمجاز

العموم مسماها كلي ودلالاتها على المسمى دلالة مطابقة ودلالاتها على كل فرد من أفرادها كذلك لان المسمى تمام الفرد والفرد تمام المسمى فلا تغاير بينهما في الماهية ولا في الوجود

قال « واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فركب والا ففرد^(١) والمفرد اما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف أو يستقل وهو فعل ان دل بهيئة على أحد

(١) قال المصنف « واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فركب والا ففرد » هذا تعريف جمهور أهل العربية وقال فريق آخر ان توحد اللفظ ولو عرفا فهو مفرد والا فركب فنحو بعلبك علماً مركب على الاول مفرد على الثاني ونحو اضرب بالعكس مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند ومسند اليه فلا بد من لفظين بازائهما وهو الهمزة والمادة فجزؤه يدل على جزء معناه فهو مركب على الثاني وهذا رأى ابن سينا المخالف فيه جمهور أهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتامه يدل على المعنى الفعلي وأما المسند اليه فنسوى ولا يلزم اجراءهم هذا حجة عليه فانه تحكم من غير دليل بل الفحص يحكم بما قاله ابن سينا فانه لاشك انه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التي فيه تكفي للدلالة عليه فالمدول عنه واعتبار النسوى لا يرخصه بصيرة أحد كما في ضربت هذا وأما المضارع الغائب فلا يدل على جملة لانه تبقى حاجته في احتمال الصدق والكذب الى أن يذكر بعده منسوب اليه ولذا قد يذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما باوكد وجه فان قلت المضارع الحاضر والمتكلم جملة فينبغي ان يكون المعنى الفعلي مدلولاً للفظ. والآخر للآخر فينبغي أن تدل الهمزة والناء فرداً على ذات المتكلم والحاضر والباقي يدل على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز ان يكون شرط الدلالة وضماً اجتماع الكلمتين فلا يدلان عند الانفراد على شيء كما لا يدل تاء ضربت على الانفراد على المخاطب واورد على مذهب الجمهور نحو ضارب فانه يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقي من الذات والنسبة وبمادته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء معناه فيلزم أن يكون مركباً لا مفرداً قلنا لا يرد لأهم صرحوا بان المراد الاجزاء التي هي الفاظ مرتبة في السمع تدل على جزء معناه وههنا ليس كذلك على ان صاحب البديع منع ما قاله المعترض وقال ان الدال هو المجموع على المجموع لكن رده صاحب المسلم بانه يلزم حينئذ ان لا تكون هيئة ضرب دالة على المضى والزمان والمادة على الحدث لانه لا فرق بين ضارب وضرب قال

الازمنة الثلاثة والا فاسم كلى ان اشترك معناه متواطىء ان استوى ومشكك ان تفاوت وجنس ان دل على ذات غير معينة كالفرس ومشتق ان دل على ذى صفة معينة كالفارس وجزئي ان لم يشترك علم ان استقل ومضمر ان لم يستقل « أقول اللفظ ينقسم الى مركب ومفرد وذلك لانه ان دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب سواء كان تركيب اسناد كقولنا قام زيد وزيد قائم أو تركيب مزج كخمسة عشر أو تركيب اضافة كغلام زيد وأورد القاضى أفضل الدين الخونجى على هذا حيوان ناطق علما على انسان فينبغي أن يزداد حين هو جزؤه كما ذكره الامام فى المحصول^(١) وقوله ان دل جزؤه أي كل واحد من أجزائه واستغنى المصنف عن ذكره باضافة اسم الجنس لانها للعموم أو نقول اذا دل جزء واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الآخر لان ضم الجزء المهمل الى المستعمل غير مفيد. قال الاصفهاني فى شرح المحصول ولا فرق بين المركب والمؤلف عند المحققين وقال بعضهم المركب ماقلناه وأما المؤلف فهو مادل جزؤه لاعلى جزء المعنى كعبد الله . وقوله « والا مفرد » أي وان لم يدل جزؤه على جزء معناه فهو المفرد وذلك بأن لا يكون له جزء أصلا كباء الجر أو له جزء

صاحب فوائح الرحمت ولعل صاحب البديع يلتزم ذلك فى ضرب أيضاً وأى حجة قامت على بطلانه . اه . ملخصاً من المسلم وشرحه

(١) قال الاسنوى « واورد القاضى افضل الدين الخونجى على هذا حيوان ناطق علما على انسان فينبغي ان يزداد حين هو جزؤه » أقول قال الفخرى لا حاجة الى هذه الزيادة لان عبد الله علما غير عبد الله نعمتا فهاهو جزء لعبد الله علما ليس جزءاً لعبد الله نعمتاً وبالعكس اه وقد قدمنا لك ان بعض المركبات الاضافية اذا جعل علماً يكون المعنى العلمى من ماصدقات المعنى الاضافى وذلك كعبد الله علما وحيوان ناطق على انسان فان كلا منهما من ماصدقات المعنى الاضافى وهذا هو الذى اوقع المعترض فى الاعتراض ولكن ذلك لا يمنع من ان عبد الله علما غير عبد الله لقباً فلا ورود لهذا ولا حاجة للزيادة ومراد الفخرى بما قاله ان اضافة الجزء الى اللفظ تغنى عن هذا القيد كما قاله البدخشى

ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد ألا ترى أن الدال منه وان كانت تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءاً من معناها أي من مدلولها وهو الذات المعينة وكذلك عبد الله وتأبط شراً ونحوه اعلاما . ولك أن تقول هذا التعريف يقتضي أن قام زيد مفرد^(١) لان جزأه وهو القاف من قام والزاي من زيد لا يدل على جزء معناه فينبغي تقييد الجزء بالقرب . وقوله « والمفرد الى آخره » بدأ بالكلام على المفرد لتقدمه على المركب بالطبع ثم ان المفرد ينقسم من وجوه فقدم ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه الى الاسم والفعل والحرف . وحاصله أن المفرد ان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف أي لا يفهم معناه الذي وضع له الا باعتبار لفظ آخر دال على معنى هو متعلق بمعنى الحرف^(٢) ألا ترى أن

(١) قال الاسنوي « ولك ان تقول هذا التعريف الخ » قلت اجاب عنه في تكملة الابهاج بان الحق ان المراد بجزئه ما صار به اللفظ مركبا كزيد وحده وقام وحده . ثم قال فان قلت الزاي مثلا جزء الجزء وجزء الجزء جزء . قلت صحيح ولكن المفهوم من اطلاق الجزء جزء الاصل الذي هو ليس جزء الجزء والامر في مثل هذا قريب اه ومثله في البدخشي نقلا عن الجار بردى . وبهذا تعلم انه لا حاجة الى تقييد الجزء بالقرب للاستغناء عنه

(٢) قال الاسنوي « ان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف اي لا يفهم معناه الذي وضع له الا باعتبار لفظ آخر الخ » وقال البدخشي ومعنى عدم استقلاله ان في دلالاته على معناه الافرادى لا بد من ذكر متعلقه لا انه لا بد من ذكر متعلقه عند ذكره كما اختاره الفري وغيره والا لا تقتض بمثل ذو وقيد المعنى بالافرادى اي مدلول اللفظ بانقراده لان المعنى التركيبي الحاصل منه عند التركيب يضاف اليه ايضا وان كان الاول هو المراد عند اطلاق لفظ معنى اللفظ وتشارك الثلاثة في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام ويختص الحرف بان معناه الافرادى ايضا كذلك اه . فراد الاسنوي بقوله اي لا يفهم معناه الذي وضع له ذلك المعنى الافرادى لان المعنى التركيبي يتوقف فيه معنى كل جزء على الآخر بلا فرق بين اسم وفعل وحرف فالذي

الدرام من قولك قبضت من الدراهم دالة على معنى هو متعلق مدلول من لان من للتبعيض تعلق به وان استقل نظر ان دل بهيئته أى بحالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة (١) اما الماضي كقام أو الحال كيقوم أو المستقبل كقم فهو الفعل والا أى وان لم يدل بهيئته على أحد الأزمنة فهو الاسم وذلك بأن لا يدل على زمان أصلا كزيد أو يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته كالصباح والغبوق وأمس والحال والمستقبل والآن (٢). وقوله « كلئى » اعلم أن الاسم قد

يمتاز به الحرف عن غيره من الاسم والفعل هو انه لا يستقل بمعناه الافرادى فلا يفهم ذلك المعنى منه الا بذكر متعلقه وان المتعلق غير المذكور فى الكلام (١) قال الاسنوى « وان استقل نظر ان دل بهيئته الخ » المراد بهيئته وحالته التصريفية صيغته التصريفية ووزنه الصرفى الخاص ومعنى الدلالة بالهيئة ان كل هيئة كذا اذا وقع فى مادة متصرفة موضوعة فهى لمعنى كذا فعنى الفعل معنى واحد اجمالى يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل هو معنى بسيط محض معد لان يحصل صورا اخرى وبعد التحليل يصير حدثا وزمانا ونسبة فالاخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فستقل وان اعتبر انه ظرف للنسبة فغير مستقل ، ولذلك قال انه محكوم به نظرا الى المعنى التضمنى فالمقصود انه بعد التحليل كذلك ثم الفعل المستعمل فى المحاورات يفهم منه معنى اجمالى مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالى مستقل بالمفهومية قطعا واجزائه من حدث وزمان ونسبة مندججة فيه فدلالة التضمن والمطابقة متحدثان حينئذ واما فى حال التحليل فغير متحدثين ، وتفصيله ان مجموع مادة الفعل وهيئته موضوع لمجموع الحدث ونسبته الى شئ آخر لم يذكر بعد فى زمان معين

(٢) قال الاسنوى « كالصباح الخ » عدد الامثلة للإشارة الى انه لا فرق ان يدل بذاته على الزمان بدون خصوصية احد الأزمنة كالصباح والغبوق أو دل بذاته على خصوص الماضى كما مر أو على خصوص الحال كالحال والآن أو خصوص المستقبل كالمستقبل ومثله غد

يكون كلياً وقد يكون جزئياً وتسميته بذلك مجاز^(١) فان السكبية والجزئية

(١) قال الاسنوي « وتسميته بذلك مجاز الخ » قال السيد لان انقسام اللفظ الى الجزئي والسكبي انما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والسكبية اذا حصل في العقل لانهما من العوارض الذهنية وقبل الحصول لا يتصف بشيء منهما ومعنى الاسم من حيث هو معناه بان لوحظ في قالب الاسم صالح للاتصاف بهما بخلاف معنى الحرف والفعل فان معنهما من حيث انه معنهما بان لوحظ في قالب الفعل والحرف ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه بشيء أصلا لانه لا يتحصل ذهنيا ولا خارجا الا بمتعلق نعم يمكن الحكم عليه ان اعتبر في نفسه بان قيل معنى الحرف غير مستقل مثلا لكن ليس الكلام في ذلك واما الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم بل يجري في الحرف والفعل فجعل الاسم منقسما ليعم القسمة الاولى والثانية والسر في جريان القسمة الثالثة في الالفاظ كلها ان الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز كلها صفات للالفاظ بالقياس الى معانيها وجميع الالفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها وبها في ذلك فانها متساوية في كونها الفاظا موضوعة للمعاني لان صيغها مستقلة في احضار انفسها لا تحتاج الى اعتبار ضميمية فيصح الحكم عليها وبها بخلاف السكبية والجزئية فانها من صفات المعاني كما مر اه لكن انت خبير بانه يلزم على جعل المقسم الاسم عدم وجود الفعل والحرف في التقسيم الى حقيقة ومجاز لانهما يكونان خارجين عن المقسم بخلاف ما اذا جعل مطلق المفرد وما أورده من عدم جريان السكبية والجزئية في الفعل والحرف انما يلزم اذا جعل المقسم اللفظ المطلق أو المفرد المطلق بخلاف ما اذا جعل مطلق المفرد لان العموم والاطلاق معتبران في الشيء المطلق وغير معتبرين في مطلق الشيء فليكن المراد باللفظ هنا في كلام المصنف هو ذلك المعنى وبه يتم جريان جميع الاقسام في المقسم ويدخل المركب ايضا كالجسم النامي مثلا وقد جرى على ما قلناه الدواني والسيد الزاهد في حواشي التهذيب وللإشارة الى هذا كله جعل الاسنوي المنقسم الى السكبية والجزئية فقط هو الاسم وان كان المنقسم الاول

من صفات المسمى فالكلبي هو الذى لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه سواء وقعت الشركة كالحیوان والانسان والكاتب أو لم تقع مع امكانها كالشمس أو استحالتها كالاله وتعبيره بقوله ان اشترك معناه غير مستقيم^(١) لان الكلبي الذى لم يقع فيه شركة يخرج منه فالاولى أن يقول ان قبل معناه الشركة وقال الغزالي الكلبي هو ما يقبل الالف واللام وينتقض بقولنا ابن آدم وشبهه ثم ان الكلبي ان استوى معناه فى أفراده فهو المتواطىء^(٢) كالانسان فان كل فرد من

فى كلام المصنف الى جميع الاقسام هو اللفظ. خلافا لما جرى عليه صاحب الشمسية حيث جعل المقسم العام هو الاسم دون اللفظ ودون المعنى فتفطن (١) قال الاسنوي « وتعبيره بقوله ان اشترك معناه غير مستقيم الخ » أقول مراد المصنف ان اشترك معناه بين الافراد الخارجية أو الذهبية بإمكان صدقه عليها كما فى البدخشي وعلى هذا لا يوجد كلبي لم تقع فيه الشركة لان الشركة اما ان تقع فى الذهن وفى الخارج كالحیوان والانسان والكاتب او لم تقع فى الخارج لكنها وقعت فى الذهن سواء أمكن الوقوع ولم يقع او استحال الوقوع كالاله ولولا وقوع الشركة فى الافراد الذهبية لم يكن هناك حاجة لاثبات الوحدة بالبرهان العقلي والسسمى غير ان التمثيل لما لم تقع فيه الشركة مع امكانها بالشمس انما هو باعتبار ما كان عليه علماء الهيئة من اليونان وتبعهم فيه علماء الهيئة الاسلاميون لاشتهارها بينهم واما الآن فقد تبين ان هناك شمساً كثيرة جداً مثل شمسنا هذه واكبر منها وعلى هذا فالشمس كلبي اشترك معناه فى كثير من شمس موجودة فى الخارج وفى آية الفرقان من القرآن اشارة الى ذلك كما بيناه فى كتابنا تنبيه العقول الانسانية الى ما فى آيات القرآن من العلوم الكونية والعمرائية فراجع لتقف على حقيقة الحال

(٢) قال الاسنوي « ان استوى معناه فى افراد الخ » اى استوى من حيث صدقه عليها وصدقه عليها متعدد لاختلاف فيه فيمكن فيه الاستواء بخلاف المعنى والافراد فانه لا يمكن فيهما الاستواء اما نفس المعنى فواحد لاستواء فيه واما الافراد فلا استواء فيها لاختلافها وسبب استواء صدقه عليها استواء

الافراد لا يزيد على الآخر في الحيوانية والناطقة وسمي متواطئاً لانه متوافق^(١) يقال تواطأ فلان وفلان أي اتفقا وان اختلف^(٢) فهو المشكك سواء كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود فانه واجب في الباري ممكن في غيره أو بالاستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الاجسام مع استغنائها عن المحل وعلى الاعراض مع افتقارها اليه أو بالزيادة والنقصان كالنور فانه في الشمس أكثر منه في السراج . والمفهوم من قول المصنف ان تفاوت اختصاصه بهذا الاخير وليس كذلك وسمي مشككا لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطئ لكون الحقيقة واحدة أو مشترك لما بينهما من الاختلاف . * فائدة * قال ابن التلمساني لاحقيقة للمشكك لان ما حصل به الاختلاف ان دخل في التسمية كان اللفظ مشتركاً^(٣) وان لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطئ . وأجاب

حصصه فيها ثم ان التواطؤ يتحقق في المشتقات والمبادئ كالانسان بالنسبة الى افراده والانسانية بالنسبة الى افرادها الحصصية بخلاف التشكيك فانه يتحقق في المشتقات فقط لان المبادئ لا أفراد لها سوى الحصص والكلية بالنسبة الى افراده الحصصية نوع والنوع ذاتي ولا تشكيك في الذاتيات والالكان الناقص خارجا عن الماهية فلا تشكيك في المبادئ . والحاصل ان التشكيك انما هو في اتصاف الافراد بالعوارض هذا هو المختار من نزاع طويل

(١) قال الاسنوى « لانه متوافق » اي توافق افراد معناه فيه اي معناه الكلّي وانما اضعفنا التوافق فيه للافراد دون الصدق لان افراد الصدق متوافقة مطلقا مع التساوى او لا

(٢) قال الاسنوى « وان اختلف معناه في افراده الخ » وحينئذ يوجب اختلاف صدق المشتق منه عليها بان يكون اولى بالصدق على بعضها من بعض لكي ينتزع منه امثال الاضعف فان معنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم منه امثال الاضعف ويحمله اليها واما نفس السواد الأشد أو البياض الأشد فلا تشكيك فيه ولازيادة عن الماهية لان الماهية هي الامر المطلق عن قيد الشدة والضعف والوحدة والكثرة

(٣) قال الاسنوى « ان دخل في التسمية كان اللفظ مشتركاً الخ » عبارة السعد

القرافي بأن كلا من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف ان كان بأمور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكك^(١)

الامر الزائد الذى به التفاوت ان كان مأخوذاً في مفهوم المشكك فلا اشتراك فيه للأفراد لانه يوجد في الاشد دون الاضعف وان لم يكن مأخوذاً فيه فلا تفاوت بين الافراد في ذلك المعنى مثلاً ان كان مفهوم البياض هو اللون المفرق للبصر مع الخصوصية التي في النتائج فلا اشتراك للعام به وان كان مجرد اللون المفرق فالشكل فيه سواء والجواب انه مأخوذ في ماهية الفرد الذى يصدق عليه المشكك كبياض النتائج لا في نفس مفهوم المشكك اه وهو حسن بخلاف ما هنا فاننا اذا بنينا على دخوله فلا اشتراك الا ان يراد انه مشترك لفظي . وأما جواب القرافي فخالصه ان الموضوع له اللفظ هو القدر المشترك والخصوصيات خارجة عنه معتبر دخولها في ماهيات الافراد فيحصل بها التفاوت والتشكيك باعتبار ذلك هو بمعنى كلام السعد المتقدم

(١) قال الاسنوى « ولكن الاختلاف ان كان بأمور من جنس المسمى الى آخره » جملة من جنس المسمى لا من المسمى يقتضى صريحاً انه خارج عنه وهو كذلك لانه مقيد والمسمى الماهية المطلقة وقوله وان كان بأمور خارجة عن مسمى الخ يقتضى دخول ما قبله وهو كذلك لكن باعتبار التجريد عن القيد الخلاف نحو الذكورة فليس كذلك والحاصل ان الامور اذا كانت من جنس المسمى تدخل فيه عند تجردها من قيد الاضافة الى النتائج مثلاً لانها حينئذ تدخل في الماهية المطلقة وأما باعتبارها مقيدة بالاضافة فهي خارجة عن المسمى بخلاف نحو الذكورة والانوثة فانها خارجة عن المسمى بالكيفية وعن الماهية المطلقة ومن هذا تعلم ان المشكك بمعنى تفاوت نفس المسمى وهو الماهية المطلقة في افرادها لاحقيقة له وانما اصطلاحوا على ان ما كان التفاوت فيه بأمور من جنس المسمى يسمى مشككاً لان العقل ينتزع بمعونة الوهم من الاشد امثال الاضعف ويحلله اليها وأما نفس الماهية المطلقة التي هي المسمى فلا تشكيك فيها ولا زيادة كما سبق بخلاف ماذا كانت الزيادة بأمور خارجة وليست من جنس المسمى فانهم اصطلاحوا

وان كان بأمر خارجة عن مسماه كالذكورة والانوثة والعلم والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطىء . وقوله « وجنس » يريد أن الكلى ان دل على ذات غير معينة كالفرس والانسان والعلم والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية فهو الجنس أى اسم الجنس كما قال فى الحصول ومختصراته وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس^(١) كاسامة للاسد وجمالة للشعلب فانه يدل على ذات غير معينة تقول رأيت جمالة أى ثعلباً مع انه ليس باسم جنس بل علم جنس حتى يعامل فى اللفظ. معاملة الاعلام كالاتداء به ووقوع الحال منه فى الفصيح ومنع صرفه ان انضمت اليه علة أخرى فهو وارد على هذا بخصوصه وعلى أصل التقسيم لكونه أمهله منه والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن الوضع فرع التصور فاذا استحضر الواضع صورة الاسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة فى ذهنه هى جزئية^(٢) بالنسبة الى مطلق

على تسميته متواطئاً لان العقل لا يمكنه ان ينتزع من الذكورة امثالها فى الاثني ولا من الانوثة امثالها فى الذكر

(١) قال الاسنوى « وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس » اعترض وجيه وكذا وروده على أصل التقسيم ولذلك قال فى جمع الجوامع استيفاء للانقسام والعلم ما وضع لمعين لا يتناول غيره فان كان التعيين خارجياً فعلم الشخص والا فعلم الجنس وان وضع للماهية من حيث هى فاسم جنس اه فعلم الجنس كما قال شارحه المحلى هو ما وضع لمعين فى الذهن أى ملاحظ الوجود فيه كاسامة علم للسبع أو للماهية الحاضرة فى الذهن واسم الجنس ما وضع للماهية من حيث هى أى من غير تعيين فى الخارج أو فى الذهن والدليل على اعتبار التعيين فى علم الجنس اجراء الاحكام اللفظية لعلم الشخص عليه

(٢) قال الاسنوى « فتلك الصورة الكائنة فى ذهنه الى آخره » هو بمعنى قول الجلال هو ما وضع لمعين أى ملاحظ الوجود فيه فان مناه ما لوحظ تعيينه والتعيين هو التشخيص وهو الوجود فى الذهن على النحو الخاص كما نص عليه عبد الحكيم على المطول فعلم الجنس ما وضع لمبنى لوحظ تعيينه أى وجوده على النحو الخاص فى ذهن السامع وهذا القدر لا يوجد فى اسم الجنس فاقتربا

صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر والجميع يشترك في مطلق صورة الاسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الاسد فان وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس . اذا تقرر هذا فنقول اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي وعلم الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة في الذهن وعلم الشخص هو الموضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجى . وقوله «ومشتق» أى وان دل على ذى صفة معينة أى صاحب صفة معينة فهو المشتق كالأسود والفارس قال ابن السكيت وهو من كان على حافر سواء كان فرسا أو حمرا . وقال عمارة لا أقول لصاحب الحمار فارس ولكن حمار حكاه الجوهري . قال وأما الركب فهو من كان على بعير خاصة . ولقائل أن يقول اذا كان الفارس يطلق عليهما فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفة المعينة . قال في المحصول والاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة بالسواد (١) وأما

افتراقا واضحا فقوله ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر أى سامع آخر وهكذا فهو موضوع للماهية من حيث خصوصها اى وجودها على النحو الخاص في ذهن السامع كما سبق

(١) قال الاسنوى « قال في المحصول والاسود ونحوه من المشتقات يدل الى آخره » أقول هذه المسئلة خلافية فقال فريق ان الاسود ونحوه من المشتقات تدل على مطلق الذات لا على خصوصية الذات من كونه جسما أو غيره واستدل على ذلك ان قولنا الاسود جسم كلام مفيد ولو كان الاسود يدل على خصوصية الذات من كونها جسما لكان الجسم ذاتيا للاسود والذاتى بين الثبوت لما هو ذاتى له والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود لدخوله فيه واعترض هذا بأن الذاتى انما يكون ثبوته بينا لولوحظ الكل مفصلا وهو ممنوع ههنا فالاسود المعقول مجملا ليس ثبوت ذاتياته له بينا قال صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية ولا يبعد ان يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلا فى الاسود لكان جملة عليه فى مرتبة التفصيل غير مفيد هذا لكن لا يخلو عن نوع شبهة

خصوص تلك الذات من كونها جسما أو غير جسم فلا لأنه يصح أن تقول الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود أنه جسم ذو سواد لكان كقولك الجسم ذو السواد جسم وهو فاسد ولو كان مفهومه انه غير جسم لكان نقضا نعم قد يعلم ذلك بطريق الالتزام . ﴿ فائدة ﴾ الكلي على ثلاثة أقسام : طبيعي ومنطقي وعقلي . فالانسان مثلا فيه حصة من الحيوانية فاذا أطلقنا عليه أنه كلي فهنا ثلاث اعتبارات : أحدها أن يراد به الحصة التي شارك بها الانسان غيره فهذا هو الكلي الطبيعي وهو موجود

فان لاخصم ان يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل مجلا وعن منع بطلان اللازم ان لوحظ منفصلا اه وقال جلال الدين الدواني ان المشتق لا يدل على الذات اصلا لا تاما ولا خاصا فعنى الجسم اسود الجسم له سواد لا أنه جسم له السواد حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعا ومرة في المحمول ولا معناه ايضا ذات له السواد فانه لا يفهم منه ذلك اصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لا انه عينه وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق عليه صدقا عرضيا لكونه متعلقا به علاقة مخصوصة بها ينسب وجوده اليه ويقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام حقيقته فان السواد اسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال فيه هذا المحقق اذا اخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم اسود عرضيا واذا اخذ بشرط لاشيء كان عرضيا وعين السواد واذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده انه على هذا التقرير يحصل هذا المقيد لانه يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتفوه به امثال هذا المحقق . هذا تقرير كلامه على وجه يوافق مرامه ولكنه خالف في ذلك السواد الاعظم من العلماء فكان قوله دعوى نظرية في مقابلة مقاله السواد الاعظم فلا تسمع من غير دليل واما انه معنى بسيط فسلم لكن لم لا يجوز ان يكون اجمال هذا المركب اي ذات له السواد وهذا الاحتمال لا بد لنفيه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات له السواد ان اراد هذا المفصل فسلم ولا يلزم منه المطلوب وان اراد اجماله فمنوع انه غير منفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه

في الخارج فانه جزء الانسان الموجود وجزء الموجود موجود^(١). والثاني أن يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلّي المنطقي وهذا لا وجود له لعدم تماهيه. والثالث أن يراد به الامر ان معا الحصة التي يشارك بها الانسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة وهذا أيضا لا وجود له لاشتماله على ما لا يتناهى^(٢). وذهب أفلاطون الى وجوده وقد ذكر الامام تقسيمات أخر في الكلّي كاتقسامه الى الجنس والنوع

هو اجمال لاغير. كذا يؤخذ من شرح المسلم مع زيادة للايضاح. وقد رجح مذهب الدواني صاحب المسلم فقال هو الاشبه واستدل له بما رده شراحه فارجم اليه ان شئت ولذلك اعرض المحققون عن مذهب الدواني

(١) قال الاسنوي « فهذا هو الكلّي الطبيعي وهو موجود في الخارج فانه جزء الانسان الى آخره » الحق ان الكلّي الطبيعي هي الماهية لا بشرط شيء كما تقدم عن السعد وليس وجودها في الخارج لانها جزء انسان قال السعد والحق وجودها في الخارج لكن لا من حيث كونها جزءا من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الاكثر الا آخر ما قدمناه فان أراد الاسنوي يقول جزء الانسان الموجود في الخارج الانسان بمعنى الماهية النوعية لا بشرط شيء فالكلّي الطبيعي عينه لا جزؤه وان اراد الجزئي الخاجي فالكلّي الطبيعي ايضا عينه لا جزؤه لان المشخصات ليست داخله في حقيقة الكلّي الطبيعي فالكلّي الطبيعي موجود في الخارج من حيث انه يوجد شيء يصدق عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغيرا بحسب المفهوم

(٢) قال الاسنوي « والثالث أن يراد به الامر ان معا - الى أن قال - وهذا أيضا لا وجود له الى آخره » أقول متى كان الثالث يراد به الامر ان معا الماهية بشرط لا شيء والماهية بشرط شيء كان معنى ذلك انه للقدر المشترك وهو الماهية لا بشرط شيء وهذا بعينه هو الكلّي الطبيعي على ما هو التحقيق. وكلام الاسنوي مبني على ان الكلّي الطبيعي موجود في الخارج من حيث كونه جزءا من الجزئيات وهو خلاف التحقيق والتحقيق انه ليس معنا الا الكلّي المنطقي وهو الماهية بشرط لا شيء وهو ذهني محض والكلّي الطبيعي وهو الماهية

وأمله المصنف هنا لذكره اياه في المصباح . وقوله « وجزئى ان لم يشترك » أى لم يشترك فى معناه كثيرون وهو قسيم لقوله أولا كلنى ان اشترك معناه . ثم ان الجزئى ان استقل بالدلالة أى كان لا يفتقر الى شىء يفسره فهو العلم كزبد وان لم يستقل فهو المضمركا أنا وأنت لان المضمركات لا بد لها من شىء يفسرها . وفى كلامه نظر من وجوه : أحدها أن عدم الاستقلال موجود فى أسماء الاشارة والاسماء الموصولة وغيرها مع أنها ليست بمضمرات ^(١) . الثانى أن هذا التقسيم كله فى

لا بشرط شىء وأما الماعية بشرط شىء فهى الفرد وهى أحد فردى الماهية لا بشرط شىء كما ان الماهية بشرط لا شىء هى الفرد الآخر للماهية لا بشرط شىء وأما الكلى الذى هو بمعنى الحصة التى شارك بها الانسان مثلا غيره فليس المراد من ذلك ان الكلى موجود فى الخارج من حيث انه جزء للانسان مثلا بل معنى ذلك ان القدر المشترك الذى هو الماهية لا بشرط شىء وهو الكلى الطبيعى أيضا يوجد شىء تصدق هى عليه ويكون عينه بحسب الخارج ومعنى الاشتراك فى الحصاص وهو ما يسمى بالعموم فى اسم الجنس هو ما قاله السيد الشريف فى حاشية شرح المطالع أن يعرض للشىء فى الدهن نسبة واحدة متشابهة الى امور متعددة يحملها العقل على واحدة واحدة منها وليس المراد الشركة الحقيقية لان المرسم فى نفس شخصية يمتنع أن يكون هو بعينه مشتركا بين امور عدة ومثله فى عبد الحكيم فى بعض تأليفه

(١) قال الاسنوى « وفى كلامه نظر من وجوه أحدها ان عدم الاستقلال الى آخره » وأقول قال البدخنى قال المدقق فى إيضاح المفصل : المضمرة ما وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة فان ضمير المتكلم والمخاطب والغائب إنما يتعين مدلولها بقرينة التكلم والمخاطب وتقدم الذكر فعنى عدم استقلاله غير ما هو فى الحرف لان احتياج تشخيص المدلول باحدى القرائن لا يستلزم أن يشترط فى افادة المعنى الافرادى ذكر متعلقه قال الفئرى وينتقض بالمعرف بلام العهد لانه وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة . أقول الاسم الداخلى عليه اللام لا يدل الا على مسماه بلا قرينة والعهد به مستفاد من اللام ولو سلم فرجع لام العهد الى الاشارة انتهى

الاسم وقد تقدم ان الاسم هو الذي يستقل بمعناه فكيف يقسم الى مالا يستقل. الثالث أن عدم الاستقلال قد جملة أو لاحداً للحرف فان اراد بالاستقلال الاول غير ما اراد بالاستقلال الثاني فليبين. ﴿فائدة﴾ ذهب الاكثرون الى أن المضمير جزئى كما ذهب اليه المصنف ^(١) واحتجوا بان الكلي نكرة والمضمير

وبهذا تعلم الجواب عن الوجه الاول لان كلا من أسماء الاشارة والاسماء الموصولة وغيرها انما وضعت لمدلولاتها بقربينة الاشارة أو الصلة أو نحو ذلك لا بقربينة التكلم والخطاب وتقدم الذكر وكذلك تعلم الفرق بين عدم الاستقلال فى تلك الاسماء وبين عدم الاستقلال فى الحرف وبهذا تعلم أن الاستقلال الذى جملة حداً للحرف غير الاستقلال الثانى الذى أخذه فى تقسيم الاسم. وأما الجواب عن الثانى فالاسم مستقل باستقلال يقابل عدم الاستقلال الحرفى فلا ينافى انه قد يكون منه ما هو غير مستقل بمعنى آخر كما سمعت غير ان اراد عدم الاستقلال فى تعريفى الحرف والمضمير مع كونه مشتركاً بين مختلفين من غير قربينة ظاهرة مما لا يناسب التعريفات فان كان مراد الاسنوى مؤاخذة المصنف فى التعريف فله وجه وان كان مراده طلب الفرق بين استقلال المضمير وغيره من الاسماء التى ليست مستقلة وبين الاستقلال الحرفى فقد علمته وعلى كل حال فالمصنف لا يزال عليه مؤاخذة فى التعريف المأخوذ من التقسيم. ولذلك قال تاج الدين السبكي فى تكملة الابهاج تنجماً لتعريف المضمير واما أن لا يستقل فى ذلك بل يحتاج الى قربينة تكلم أو خطاب أو غيبة. ثم اعترض على المصنف بما اعترض به الاسنوى لبيان ان تعريف المضمير بحسب ظاهر المصنف غير مانع. وأما تقسيم الاسم الى مستقل وغير مستقل وجملة عدم الاستقلال رسماً فى الحرف الى آخره فقد علمت الفرق بين الامرين فلو أن المصنف استوفى تعريف المضمير على الوجه الذى أشار اليه تاج الدين السبكي لم يرد عليه شىء والله أعلم

(١) قال الاسنوى «فائدة ذهب الاكثرون الى أن المضمير جزئى كما ذهب اليه المصنف الى آخره» أقول اعلم أن ماسوى العلم لما كان تميّنه مستفاداً من خارج هو القربينة كما سبق كان فيه نوع عموم فلا يخلو اما أن يقال انها موضوعة لمفهومات

أعرف المعارف فلا يكون كليا وبأنه لو كان كليا لما دل على الشخص المعين لان الدال على الاعم غير دال على الاخص . ونقل القرافي في شرح المحصول وشرح كلية بشرط استعمالها في الجزئيات المعينة عند السامع واليه ذهب المتقدمون والسعد . واما أن يقال انها موضوعة لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كلي آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص . واليه ذهب المتأخرون كالقاضي عضد الدين والسيد الشريف والجلال المحلى على جمع الجوامع . وان الوضع في المعارف أعم من الافرادى كما في سوى المعرف باللام والنساء والتركيبي والمنزل منزلة الافرادى كما في المعرف باللام فان لام التعريف وضع لمفهوم كلى هو تعين مدخوله بشرط الاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات على اختلاف الرأيين واسم الجنس موضوع لمعناه اعنى الماهية أو الفرد المنتشر على اختلاف الرأيين والمجموع موضوع بالوضع التركيبى أو المنزل منزلة الافرادى المعين عند السامع هو مفهوم مدخوله أو حصة منه بشرط الاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات فالمعرف بلام الجنس مثلا من حيث انه معرف بلام الجنس موضوع للمفهوم الكلى وهو مفهوم مدخوله المعين عند السامع بشرط الاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات أعنى هذا المفهوم وذاك العهد وكذا العهد غاية الامر ان الجزئيات هنا أمور كلية وهى جزئيات اضافية بالنظر الى اندراجها تحت ذلك المفهوم فمفهوم مدخولها عند السامع أى معنى هذا التركيب أمر كلى تحته مفاهيم كلية أيضا لمفهوم الانسان والفرس والحمار الى غير ذلك . فالمفهوم الكلى اما موضوع له أو آلة لوضع تلك المفاهيم . والحاصل ان كل تركيب عرف بلام الجنس وضع مع استحضار ذلك الكل بآلة كلية هى مطلق تركيب عرف بلام الجنس لمفهوم المدخول المعين بشرط الاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات اعنى المفاهيم المندرجة تحته ففرق بين آلة الاستحضار والموضوع له وكما ان لفظ ذا فى زيد هذا قيل انها وضعت لمفهوم المشار اليه فى ذاته قبيل جملة على زيد ثم انحصر فيه بعد جملة فكذلك لفظ الرجل فى قول جاء الرجل وضع للمفهوم فى ذاته من حيث انه مفرد من افراد المعرف بلام الجنس فانه من حيث تلك الحيثية ليس خاصا بـرجل

التنقيح عن الاقلين أنه كلي وقال انه الصحيح . وقال الاصفهاني في شرح
المحصل انه الاشبه وهذا القول هو الصواب لان أنا وأنت وهو صادق على
مالا يتناهى فكيف يكون جزئيا . وأيضا فان مدلولاتها لاتتمين الا بقربنة

ولا بامرأة . هذا هو تحقيق ما قاله عبد الحكيم في حاشية المطول ولذلك قال
صاحب جرم الجوامع وشرحه للمجلى والعلم ما أى لفظ وضع لمعين خرج النكرة
لا يتناول أى اللفظ غيره أى غير المعين خرج ما عدا العلم من أقسام المعرفة فان
كلا منها وضع لمعين وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه فانت
مثلا وضع لما يستعمل فيه من أى جزئى ويتناول جزئيا آخر بدله وهلم وكذا
الباقي انتهى أى باقى أقسام المعارف المغايرة للعلم فاشار الى انها كلها موضوعة
لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كل آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص
كما هو مذهب المتأخرين وهو الذى جرى عليه البيضاوى هنا وذلك لان المعترفى
المعارف كلها هو التعمين عند السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعانى كلها
بالنسبة للواضع متساوية سواء النكرة والمعرفة ضرورة ان الوضع لشيء يقتضى
تعيينه والمستعمل يورد الكلام ملاحظا فيه حال المخاطب وبنى على ذلك علماء
المعانى النكات المقتضية لا يراد المسند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف .
وبالجملة كون المعترف التعمين عند السامع صرح به عبد الحكيم والسعد وصاحب
الفوائد الفياثية الا ترى الى قولهم حقيقة التعريف الاشارة الى ما يعرفه المخاطب
أشار الجلال بقوله وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه الى أن كون
أنا وأنت ونحوهما من الضمائر بل ومن سائر المعارف صادق على مالا يتناهى لا يمنع
من كون الضمائر وأسماء الاشارة وأسماء الموصولات وسائر المعارف جزئيات
ظاية الامر ان بعضها جزئيات حقيقية وبعضها جزئيات اضافية كما قدمناه فلوجه
لقول الاسنوى فكيف يكون جزئيا لانا نقول له كان جزئيا لانه وضع لمعين
والمعترف بحسب السامع وفي الضمائر وأسماء الاشارة لا يكرن المعين بحسب السامع
الا جزئيا

بمخلاف الأعلام^(١). وعلى هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وأنت لمفهوم المخاطب وهو لمفهوم الغائب^(٢). وأما استدلالهم بالوجهين فمفهوم جواب واحد وهو أن افادة اللفظ للشخص المعين له سببان^(٣): أحدهما وضع اللفظ له بخصوصه كالاعلام. والثاني أن يوضع لقدر مشترك ولكن ينحصر في شخص

(١) قال الاسنوى «وأيضاً فان مدلولاتها لا تنتمي الا بقريضة بمخلاف الاعلام» أقول قد اتفقوا جميعاً على أن تعين ما عدا العلم مستفاد من خارج ولذلك كان فيه نوع عموم وبناء على هذا وكونها معارف تدل على جزئى معين عند السامع اتفاقاً كان لهم طريقان طريق المتقدمين وهي أنها موضوعة لمفهومات كلية بشرط استعمالها في الجزئيات المعينة عند السامع وطريق المتأخرين وهي أنها موضوعة لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كل آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص كما قدمنا فالطريقان متفقان على أنها انما تستعمل في الجزئيات ومتى كان كذلك فالأقرب أن تكون موضوعة لما تستعمل فيه بملاحظة أمر كل آلة للوضع كما هو طريقة المتأخرين وعلى كل حال فلا وجه لقول الاسنوى وهذا القول هو الصواب بمد أن علمت أنهما طريقان متفقان في المآل على شيء واحد هو الاستعمال في الجزئى غاية الأمر أن طريقة المتقدمين تجمل الاستعمال في الجزئى شرطاً في الوضع وطريقة المتأخرين تجمل الجزئى الذى يستعمل فيه هو نفس الموضوع له

(٢) قال الاسنوى «وعلى هذا فانا موضوع المفهوم المتكلم الى آخره» قد علمت ان أنا وان كانت موضوعة لمفهوم المتكلم لكن بشرط استعماله في جزئى معين عند السامع وكذا يقال في أنت وهو

(٣) قال الاسنوى «واما استدلالهم بالوجهين فمفهوم جواب واحد وهو أن افادة اللفظ للشخص المعين الى آخره» حاصل هذا الجواب أنها موضوعة لمفهومات كلية بشرط استعمالها في الجزئيات كما يرشد الى ذلك قول أبى حيان أنها كليات وضعا جزئيات استعمالاً وهو مذهب المتقدمين ولكن قد علمت أن المعتبر في المعارف هو التعيين عند السامع ولا شك أنها انما كانت معارف باعتبار دلالتها

معين فيفهم الشخص لخصر المسمى فيه لالوضع اللفظ له بخصوصه كفهم
الكوكب المعين من لفظ الشمس وان كان كليا وكذلك القول أيضا فيما عدا العلم
من المعارف كاسم الاشارة والموصول والمعرف بأل . ولهذا قال شيخنا أبو
حيان الذي نختاره أنها كليات وضما جزئيات استعمالا

قال « تقسيم آخر * اللفظ والمعنى اما أن يتحدا وهو المنفرد أو يتكثرا
وهي المتباينة تفاضلت معانيها كالسواد والبياض أو تواصلت كالسيف والصارم
والناطق والفصيح أو تكثر اللفظ واتحد المعنى وهي المترادفة أو بالعكس فان

على ذلك المتعين والمعين عند السامع هو الجزئي ولذلك ورد عليهم أنها لو كانت
كليات وضما جزئيات استعمالا لكانت مستعملة في غير ما وضعت له فتكون
مجازات لا حقيقة لها لانها لم تستعمل فيما وضعت له وهو المفهومات الكلية بل
قد استعملت من أول الامر في الجزئيات التي لم توضع لها مع أنهم صرحوا بأن
المجازات التي لا حقيقة لها نادرة الوجود ولو كان الامر كما قالوا لما احتاجوا الى
أمثلة نادرة بلا حقيقة والواقع ليس كذلك بل الاتفاق على أنها حينما استعملت
في الجزئيات تكون حقيقة ولذلك قال عبد الحكيم جوابا عن هذا الاعتراض ان
المراد بقولهم انها موضوعة لمفهوم كلي مستعملة في جزئي من جزئياته انها
موضوعة له من حيث تحققه في جزئي من جزئياته لا لذلك المفهوم من حيث
هو فيكون استعماله في الجزئي حقيقة وفي المفهوم من حيث هو مجازاً فلا
خلاف بين الرأيين اه ومن ذلك يتبين لك أنه لا وجه لتصويب رأى ونحظة
رأى آخر لعدم الخلاف في الحقيقة وانا لو أخذنا بظاهر كلام المتقدمين ولم نؤوله
بما اختاره أبو حيان من أنها كليات وضما جزئيات استعمالا بمعنى أنها موضوعة
للمفهوم الكلي من حيث تحققه في جزئي من جزئياته وهو ما استعمل فيه لكان
قول المتأخرين الذي اختاره المصنف هو الصواب وما اختاره القراني والاصفهاني
هو الخطأ لما يلزم عليه من المحذور السابق من مخالفته لما اتفقوا عليه من أنه
حقيقة في الجزئي الذي يتعين عند السامع ولا يكون كذلك الا اذا كان موضوعا
له بالوضع العام فتفطن لتعرف الرجال بالحق

وضع لكل فمشترك والا فان نقل لعلاقة واشتهر في الثاني سمي بالنسبة الى الاول منقولاً عنه والى الثاني منقولاً اليه والا حقيقة ومجاز والثلاثة الاول المتحددة المعنى نصوص وأما الباقية فالمتساوى الدلالة مجمل والراجح ظاهر والمرجوح مؤول والمشارك بين النص والظاهر المحكم وبين الجمل والمؤول المتشابه « أفول هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار وحدته وتعددده ووحدة المعنى وتعددده فيكون تقسيماً له باعتبار ما يعرض له ولهذا أخره عن التقسيم الاول المعقود للتقسيم الذاتي كما تقدم بيانه. وحاصله أن اللفظ والمعنى على أقسام أربعة لانهما إما أن يتحداً أو يتكثرا أو يتكرر اللفظ مع اتحاد المعنى أو عكسه * الاول أن يتحد اللفظ والمعنى كلفظ الله فانه واحد ومدلوله واحد ويسمى هذا بالمنفرد لا تفراد لفظه بمعناه . وقال الامام وهذا هو التقسيم الى جزئي وكلي ^(١) * الثاني

(١) قال الاسنوى « وهذا هو التقسيم الى جزئي وكلي » وقال البدخشي فان اتحدا فاللفظ اما كلي أو جزئي الى آخر ما مر ولذا لم يتعرض لتقسيمه هنا انتهى . وقال تاج الدين السبكي وسمى هذا بالمنفرد لا تفراد لفظه بمعناه وهو ينقسم الى كلي وجزئي على ما مر في التقسيم السابق ولما كان يمكن أن يندرج التقسيم الى كلي وجزئي وما يتبعه مما تقدم في هذا التقسيم بدون حاجة الى افراده بتقسيم خاص صنع صاحب جمع الجوامع ذلك وجمع التقسيمين في تقسيم واحد مع الایجاز ووضوح المراد فقال اللفظ والمعنى ان اتحدا فان منع تصور معناه الشركة فجزئي والا فكلي متواطىء ان استوى مشكك ان تفاوت وان تمددا فتباين وان اتحد المعنى دون اللفظ فترادف وعكسه ان كان حقيقة فهما فمشترك والا حقيقة ومجاز انتهى . فأشار الى أنه متى تعدد اللفظ والمعنى كان أحد اللفظين مثلاً مع الآخر متبايناً لتباين معناها وهذا صادق بأن تتفاضل المعاني أو تتواصل وأشار بقوله وعكسه وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ الواحد معنيين أو أكثر ان كان اللفظ حقيقة فهما الى آخره الى أنه متى كان حقيقة في كل واحد من المعنيين أو المعاني فهو المشترك وان لم يكن حقيقة في كل واحد من المعنيين أو المعاني حقيقة ومجاز واستغنى عن قول البيضاوى فان نقل

أن يتكرر اللفظ ويتكرر المعنى كالسواد والبياض وتسمى بالالفاظ المتباينة لان كل واحد منها مبين للآخر أى مخالف له فى معناه . ثم ان الالفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفاصلة أى لا تجتمع كما مثلناه وكالاسود للانسان والفرس وقد تكون متواصلة أى يمكن اجتماعها اما بان يكون أحدهما اسما للذات والآخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالة أم لا والصارم مدلوله الشديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان فى سيف فاطع واما أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة كالناطق والفصيح فان الناطق صفة للانسان مع أن الناطق قد يكون فصيحاً وقد لا يكون فالفصيح صفة للناطق واذا قلت زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة وكذلك اذا كان مدلول أحدهما جزءاً من مدلول الآخر كالحيوان والانسان ولم يذكره المصنف * الثالث أن يتكرر اللفظ ويتحد المعنى فتسمى تلك الالفاظ مترادفة سواء كانا من لغة واحدة أم من

لعلاقة واشتهر فى الثانى الى آخره لان كونه منقولاً عنه أو اليه لا يترتب عليه فائدة للاصولى الذى يضع قواعد يبنى عليها استنباط الفقه لانه ان نقل بحيث صار حقيقة فيما نقل اليه كما هو حقيقة فيما نقل عنه فهو مشترك وتفاضى عن الاعتراض الوارد على قول البيضاوى والا فحقيقة ومجاز من أن المجاز قد يكون مشتهراً أيضاً فلا يحسن التقابل بين قوله فان نقل لعلاقة واشتهر الى آخره وبين قوله والا فحقيقة ومجاز ويتفاضى أيضاً عما اعترضوا به على البيضاوى من انه لم يذكر القسم الذى نقل لا لعلاقة سواء سميناه مرتجلاً كما يقول فى المحصول اولم نسبه بذلك كما يقول القرافي فان هذا القسم داخل فى قسم المشترك على تقسيم صاحب جمع الجوامع ولم يدخل فى قسم من الاقسام التى ذكرها المصنف ولذلك قال الاسنوى ولم يذكر المصنف هذا القسم اه وقوله ولعله لهذا السبب لا يصلح عذراً للمصنف فى عدم ذكره لان هذا القسم موجود على كل حال سواء سميناه مرتجلاً أو لم نسبه كما قلنا وهو كثير ويتفاضى أيضاً عما أورده الاسنوى من أن اشتراط المناسبة فى المنقول مردود فان كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها

لغتين كلغة العرب ولغة الفرس مثلا والترادف مأخوذ من الريدف وهو ركوب
اثنين دابة واحدة * الرابع أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً فان وضع لكل
أى لكل واحد من تلك المعاني فهو المشترك كالقرء الموضوع للطهر والحيض وفي
كثير من النسخ فان وضع لكل بال المعرفة وهو منقوض باسماه الاعداد فان
العشرة مثلا موضوعة لكل الافراد ومع ذلك ليست مشتركة لانها ليست
موضوعة لكل منها وكذلك لفظ البلمة الموضوع للسواد والبياض الا أن يقال
لانسلم أن المعنى متعدد بل واحد وهو المجموع أو يقال أراد بالكل الكل
العددي كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة فيصح على أن تعريف كل ممتنع من
جهة اللغة وان لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى ثم نقل الى غيره نظر فان
كان لااملافة قال في الحصول فهو المرجل واستشكله القراني بان المرجل في
الاصطلاح هو اللفظ المخترع أى لم يتقدم له وضع قال وأما تفسيره بما قاله الامام
فغير معروف ولم يذكر المصنف هذا التقسيم ولعله لهذا السبب وان نقل لعلاقة
فان اشتهر في الثاني أى بحيث صار فيه أغلب من الاول كما قال في الحصول وذلك
كالصلاة سمي بالنسبة الى المعنى الاول منقولا عنه وبالنسبة الى الثاني منقولا اليه
أما شرعياً أو عرفياً تاماً أو خاصاً بحسب الناقلين كما سيأتي إيضاحه وتمثيله في حد
المجاز . واعلم أن اشتراط المناسبة في المنقول مردود فان كثيراً من المنقولات
لامناسبة بينها وبين المنقول عنها ألا ترى أن الجوهر لغة هو الشيء النفيس ثم نقله
المتكلمون الى قسم العرض وهو القائم بنفسه وان كان في غاية الخسة . وأجاب
الاصفهاني في شرح الحصول بأن القيام بنفسه تقاسة وهو ضعيف وان لم يشتهر
في الثاني كالاسد فهو حقيقة بالنسبة الى الاول وهو الحيوان المقترس مجاز
بالنسبة الى الثاني وهو الرجل الشجاع . وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير
موضوع وسيأتي ما يخالفه^(١) وهذا التقسيم مردود لان المجاز أيضاً قد يكون أشهر

(١) قال الاسنوي « وعلم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع الى
آخره » وقال التاج السبكي في تكملة الابهاج ومنها أن كلامه ناطق بان المجاز
موضوع وسوف يأتي ما يخالفه اه وعبارته تنافي عبارة الاسنوي ولعل في

من الحقيقة وهي المسئلة المعروفة بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وسيأتي .
وأيضاً فالوضع على حدته لا يكنى في اطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الاول بل لا بد
من الاستعمال وكذا في المجاز أيضاً ^(١) وقوله «والثلاث الاول» أى متحد اللفظ
والمعنى ومتكثير اللفظ والمعنى ومتكثير اللفظ متحد المعنى فإنها نصوص لان
كلا منها يدل على معنى لا يحتمل غيره وهذا هو معنى النص . وسمى بذلك لان
النص في اللغة على ما حكاه الجوهري وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته ^(٢)

احدى العبارتين سقطاً أو زيادة وعلى كل حال فالخيار أن المجاز موضوع بالوضع
النوعى لا الشخصى ولعل الخلاف لفظي

(١) قال الاسنوى « وأيضاً فالوضع على حدته لا يكنى في اطلاق لفظ الحقيقة
على المعنى الاول بل لا بد من الاستعمال وكذا في المجاز أيضاً » هذا الاعتراض
لا وجه له لان كل الاقسام أقسام للفظ المستعمل لانه هو الذى ينقسم الى جزئى
وكلى وعلم شخص وعلم جنس واسم جنس وغير ذلك مما سبق

(٢) قال الاسنوى « وسمى بذلك لان النص في اللغة على ما حكاه
الجوهري وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته الى آخره » وقال التاج السبكي
سمى به لارتفاعه على غيره من الالفاظ في الدلالة من قولهم نصت الظبية جيدها
اذا رفعتة ومنه منصة العروس وقد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد رضى
الله عنه في شرح العنوان الاصطلاحات في النص فقال هي ثلاث أحدها أن لا
يحتمل اللفظ الامعنى واحداً الثانى اصطلاح الفقهاء وهو اللفظ الذى دلالاته
قوية الظهور قلت وهو الذى مشى عليه الامام والمصنف في القياس كما سينتهى
الشرح اليه ان شاء الله تعالى الثالث اصطلاح الجدليين فان كثيراً من متأخريهم
يريدون بالنص مجرد لفظ الكتاب والسنة انتهى مع حذف ما لا حاجة لنا به .
وكلا المأخذين في التسمية صحيح لغة وسيأتى في أقسام النظم بيان اصطلاح
الحنفية في النص والظاهر وباقى الاقسام وانما لم يتعرض المصنف وغيره للمجازين
مع أنه يجوز أن يتجاوز في اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقى كما هو المختار
قال الجلال المحلى كانه لان هذا القسم لم يثبت وجوده اه والمراد بهذا القسم

وهذه الالفاظ كذلك لانها في الدرجة الغاية والمرتبة النهائية من وجوه الدلالة . واحترز بقوله المتجدة المعنى عن القرء والعين والجون فانها متباينة مع أنها ليست بنصوص لان كل لفظ منها مشترك بين معان . وكذلك الالفاظ المترادفة قد تكون مشتركة أيضا كلفظ العين والذهب . وقوله « وأما الباقية » أى الاقسام الداخلة في كون اللفظ واحدا والمعنى كثير وهو المشترك والمنقول عنه والمنقول اليه والحقيقة والمجاز فانها تنقسم الى مجمل وظاهر ومؤول وذلك لان اللفظ ان كانت دلالاته على تلك المعانى بالسوية كالقرء والعين وغيرهما من الالفاظ المشتركة فهو المجمل مأخوذ من الجمل بفتح الجيم واسكان الميم وهو الاختلاط كما حكاه القرافى فسمي بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتى أن قوله تعالى « ان الله يأمركم أن تذبجوا بقرة - وآتوا حقه يوم حصاده » وغير ذلك من الجملات فلا يكون محصورا في المشترك . وان كانت دلالاته على بعض المعانى أرجح من بعض سمي بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا لكونه يؤول الى الظهور عند افتران الدليل به فالمنقول لعلاقة ولم يشتهر كالاسد دلالاته على الاول ظاهرة وعلى الثانى مؤولة فان اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلاة فهو على العكس . وقوله « والمشارك » يعنى ان النص والظاهر مشتركان في الرجحان الا أن النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره كاسماء الاعداد والظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي فالتقدير المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم فالمحكم جنس لنوعين النص والظاهر . ثم ان الجمل والمؤول مشتركان في أن كلا منهما يفيد معناه افادة غير راجحة الا أن المؤول مرجوح أيضا والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا فالتقدير المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين الجمل والمؤول وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى « فيه آيات كونهما مجازين من غير سبق حقيقة وأما المجازان مع سبق الحقيقة فتايتان كما في قول الشاعر:

اذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وان كانوا غضابا
فان الغيث والنبات معنيين مجازيان مع كون السماء لها حقيقة وهو الجرم

محكات هن أم الكتاب وأخر متشابهات»

قال «تقسيم آخر مدلول اللفظ اما معنى أو لفظ مفرد أو مركب مستعمل أو مهمل نحو الفرس والكلمة وأسماء الحروف والخبر والهديان والمركب صيغ الافهام فان أفاد بالذات طلبا فالطلب للماهية استفهام وللتحصيل مع الاستملاء أمر ومع التساوي التماس ومع التسفل سؤال والافتحتمل التصديق والتكذيب خبر وغيره تنبيه ويندرج فيه التني والترجي والقسم والنداء» أقول مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظا فان كان لفظا فقد يكون مفردا وقد يكون مركبا وكل منهما قد يكون مستعملا وقد يكون مهملًا ومجموع ذلك خمسة أقسام وقد ذكرها المصنف بأمثلتها من باب الالف والنشر * الاول أن يكون المدلول معنى أى شيئاً ليس بلفظ كالفرس وزيد وهذا هو الذى تقدم انقسامه الى جزئى وكلئى * الثانى أن يكون المدلول لفظا مفردا مستعملا كالكلمة فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف * الثالث أن يكون المدلول لفظا مفردا مهملًا كاسماء حروف الهجاء الأتري ان حروف ضرب وهى ضه وره وبه لم توضع لمعنى مع ان كلا منها قد وضع له اسم فللاول الضاد وللثانى الراء وللثالث الباء هكذا ذكره سيبويه ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب غيره من التقريرات . والهاء اللاحقة لضه وبه وره هى هاء السكت * الرابع أن يكون المدلول لفظا مركبا مستعملا نحو الخبر فان مدلوله لفظ مركب موضوع كقمام زيد * الخامس أن يكون المدلول لفظاً مركبا مهملًا . قال الامام والاشبه أنه غير موجود لان الفرض من التركيب هو الافادة وجزم به فى المنتخب وتبعه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل . وهو ضعيف فان ما قالوه دليل على أن المهمل غير موضوع لا على أنه لم يوضع له اسم لاجرم أن المصنف خالفهم وزاد على ذلك فمثل له بالهديان فانه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر هذى بالذال المعجمة قال الجوهري تقول هذى فى منطقته يهذى ويهذو هذوا وهذيانا . وقوله « والمركب صيغ للافهام » لما

المخصوص ويمكن أن يدخل هذا القسم فى قوله والا حقيقة ومجاز أى مثلا بقرينة قوله قبل فى المعنيين مثلا فينئذ يشمل المجازين

فرغ من تقسيم المفرد شرع في تقسيم المركب ولا شك أن المتكلم انما صاغ المركب من المفردات وألفه منها لأفهام الغير ما في ضميره فتارة يفيد طلبا وتارة يفيد غير ذلك فان أفاد طلبا بذاته نظر فان كان الطلب للماهية أى لذكرها كما قال في المحصول فهو الاستفهام كقولك ما حقيقة الانسان وهل قام زيد وهذا التقدير الذى ذكره لادليل عليه في كلام المصنف مع أنه لا بد منه^(١) والايرد الامر لكونه طلبا للماهية أيضا . والمصنف تبع في ذلك صاحب الحاصل . وانما سمي بالاستفهام لانه طلب للفهم كاستعطى اذا طلب أن يعطى له اذ السين دالة على الطلب لكن الطلب في الحقيقة انما هو بالاداة^(٢) كهل ومتى فاطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان كان الطلب لتحصيل الماهية فان كان مع الاستعلاء على المطلوب منه أى طلب منه بغلظة ورفع صوت لا تخضع وتذال فهو الامر وان كان مع التساوى فهو الالتباس كطلب الشخص من نظيره

(١) قال الاسنوى « وهذا التقدير لادليل عليه في كلام المصنف مع أنه لا بد منه الى آخره » وذلك بأن يقال فالطلب لذكر الماهية وأقول ان مقابلة قوله فالطلب للماهية وقوله والتحصيل الذى معناه وطلب تحصيل الماهية قرينة على خروج غير الامر لانه يدل على أن المراد بطلب الماهية في الاستفهام هو الطلب بغير التحصيل وكون هذا التقدير الذى ذكره لا دليل عليه في كلام المصنف غير مسلم لوجود الدليل وهو المقابلة بين الطلبين لكن بقي ان الاستفهام كما يطلب به الماهية يطلب به الوصف على ما صرح به السكاكي كما يقال ما زيد وجوابه الكريم وقد يطلب به وجود الشيء كقولك هل الحركة موجودة وقد يطلب به مجرد شرح الاسم بمعنى بيان معناه اللغوى كقولك ما العنقاء وغير ذلك قال البدخشى اللهم الا اذا تعسف في تفسير الماهية بما يشمل الكل اه لكن هذا لا يتناسب التعريف الذى يؤخذ من التقسيم

(٢) قال الاسنوى « لكن الطلب في الحقيقة انما هو بالاداة الى آخره » أقول ان الطلب الحقيقى وان كان بالاداة التى هى « هل » لكن انما تقيده بواسطة ما تعلق به لانه معنى جزئى غير مستقل كما سبق

وان كان مع التسفل أى التذلل فهو السؤال كقول العبد اللهم اغفر لى . وقوله بالذات يعنى بالوضع ومنهم من يعبر عنه بقوله افادة أولية والكل بمعنى واحد . واحترز به المصنف عما يفيد الطلب باللازم كقولك أنا طالب منك أن تذكر حقيقة الإنسان وان تسقى الماء وأن لا تفعل كذا فانه لا يسمى الاول استفهاما ولا الثانى أمرا ولا الثالث نهيا بل هى اخبارات وكذلك التمتى والترجى والقسم والنداء تقييد أيضا للطلب باللازم. وهذا الذى قرره فيه نظر من وجوه منها أنه مناقض للمذكور فى الاوامر والنواهى حيث قال ويفسدهما أى ويفسد اشتراط العلو والاستعلاء^(١) * ومنها أنه خلط مذهبا بمذهب فان التساوى ليس قسيما للاستعلاء والتسفل بل للعلو وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة كما سيأتى فى باب الاوامر والنواهى لكنه قلد الامام فى ذلك^(٢) * ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعاً لصاحب الحاصل^(٣) وهو وارد على التقسيم وقد ذكره الامام وغيره وقالوا انه

(١) قال الاسنوي « منها أنه مناقض للمذكور فى الاوامر والنواهى حيث قال ويفسدهما الى آخره » أقول قد اعترض الفخرى على المصنف بمثل هذا وأجاب عنه البدخشى انه أراد بالامر هنا ما هو عند أهل العرف ولا خفاء فى اشتراط الاستعلاء فيه حينئذ لالعلو لان الأعلى رتبة اذا قال لسيدة افعل استعلاء يقال انه أمر ولذا ينسب الى سوء الادب وأراد بالامر فى باب الامر ما هو عند أهل العربية وهم يسمون الكل أمرا ان كان طالب الفعل منها ونهيا ان كان طلب الكف

(٢) قال الاسنوي « ومنها أنه خلط مذهبا بمذهب فان التساوى ليس قسيما للاستعلاء والتسفل بل للعلو وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة الى آخره » أقول لا شك أن التساوى يقابل الاستعلاء على المطلوب بالمعنى الذى قدمه هو قريبا كما يقابل التسفل أى التذلل لان التساوى عدم الاستعلاء وعدم التسفل فهو طلب خال عنهما والامر طلب مع الاستعلاء والسؤال طلب مع التذلل وسيأتى لهذا الكلام تنمة فى مبحث الاوامر والنواهى

(٣) قال الاسنوي « ومنها أنه أهمل الطلب للترك تبعاً لصاحب الحاصل

ينقسم الى الاقسام الثلاثة المذكورة في طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نهياً. وقوله «والا» أى وان لم ينفذ بالذات طلباً وذلك بان لا يدل على طلب أصلاً كقيام زيد أو يدل عليه لكن لا بالذات كقولك أنا طالب منك كذا ومنه المنى وغيره مما تقدم فينظر فيه فان كان محتملاً للتصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد. وانما عدل المصنف عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقتها ونحن نجد من الاخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا محمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلة صادق مع أن كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة أن يقال لقائله صدق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالؤمن صدق خبر الله تعالى والكافر كذبه وهذا الحد الذى ذكره المصنف للخبر قد ذكره الامام في المحصول هنا وجزم به ثم انه أعاده في باب الاخبار وقال انه حد ردى لان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقاً أو كذباً فتعريفه به دورى^(١) ثم قال والحق أن الخبر تصوره ضرورى لا يحتاج الى حد ولا رسم. وقوله

الى آخره «أقول نأتمم أن النهى داخل فى الامر لما تقدم أن النهى عن الشيء أمر بضده روما للاختصار

(١) قال الاسنوى «وقال انه حد ردى لان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار الى آخره» أقول قال البديشى رد السكاكى تعريف الخبر بمثله بلزوم الدور بمرتبتين لتوقف معرفة الخبر حينئذ على معرفة التصديق والتكذيب الموقوفة على معرفة الصدق والكذب وهى على معرفة الخبر اذ الاولان النسبة الى الصدق والكذب وهما الخبر عن الشيء على ما هو به والجواب أن الخبر المعروف هو الكلام المخبر به والخبر المأخوذ فى الصدق والكذب بمعنى الاخبار بدليل تمديته بمن ومن ذلك تعلم جواب الاعتراض على ما قاله المصنف تبعاً للامام فلا رداءة فى هذا الحد ولذلك لم يعول المصنف على ما قال الامام فى باب الاخبار

« وغيره تنبيه » أى غير محتمل التصديق والتكذيب هو التنبيه أى نهت به على مقصودك وقال في المحصول سمي به تمييزا له عن غيره . قال وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصص وتندرج فيه الاربعة التى ذكرها المصنف . والفرق بين التنى والترجى أن الترجى لا يكون الا فى الممكنات كقولك لعلى زيدا يقدم والتنى يكون فيهما كقولك ليت الشباب يعود . واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه داخلا فى قسم الخبر أو التنبيه وفيه نظر (١)

(١) قال الاسنوى «واعلم أن قولنا أنا طالب كذا لم يصرح المصنف الى آخره» أقول قال البدخشى وانما قال يندرج دون أن يقال وهو الترجى الخ اشارة الى اندراج غيرها فيه كفعلى المدح والذم وفعل التمجب وصيغ العقود وأفعال المقاربة وما هو مصدر برب وكم الخبرية وغير ذلك ولهذا بطل كلام الفنري من أن حصر التنبيه فى الاربعة بالاستقراء لا العقل فدخل كل ما لا يهتمل الصدق والكذب ويدل على الطلب باللازم لا بالوضع كقولك انا طالب منك أن تذكر حقيقة الانسان الى آخر ما قدمه الاسنوي نفسه فكيف يقول لم يصرح المصنف بكونه داخلا فى قسم الخبر أو التنبيه مع تصريحه بانه لا يهتمل التصديق ولا التكذيب ويدل على الطلب باللازم لا بالوضع وأشار المصنف الى شمول التنبيه الى كل ما كان كذلك وصرح بأحصاره فى الاربعة بقوله ويندرج دون أن يقول وهو الترجى الى آخره ولا ينافى ذلك قول الامام وأنواعه تعلم بالاستقراء لا بالحصص لان عبارة الامام لا تفيد حصر الانواع فى الاربعة بخلاف عبارة الفنري حيث قال ان حصر التنبيه فى الاربعة بالاستقراء (تنبيه) قال البدخشى ويراد بالمركب الكلام وبالفهام ما يصح السكوت عليه والا لم يصح الحصر لوجود قسم آخر كالمركب الاضافى والوصفى اه وانما كان المراد كذلك لان الاصولى انما يحتاج الى المركب المفيد فائدة يصح السكوت عليها وهذا غير متحقق فى المركب الاضافى والوصفى

قال: الفصل الثالث - في الاشتقاق

وهو رد لفظ الى لفظ آخر لموافقته له في حروفه الاصلية ومناسبته في المعنى ^(١) ولا بد من تغيير بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما أو بزياده أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر أو بزيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه أو بزيادتهما ونقصانهما نحو كاذب وانصر وضارب وخف وضرب على مذهب الكوفيين وغلى ومسلمات وحذر وعاد ونبت واضرب وخاف وعد وكل وارم» أقول ذكر المصنف في هذا الفصل حد الاشتقاق ثم أنساه ثم أحكامه . فالاشتقاق في اللغة هو الاقتطاع وأما في الاصطلاح ففيه حدود أشهرها حد الميداني ونقله الامام عنه فقال هو أن تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر وارتضاه الامام وأتباعه . ويعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى تقول هو أن تجد أى وجدانك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان كما تظن له المصنف فلذلك أصلحه كما تراه وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضى أن الاشتقاق فعل الشخص حتى يعدم بعدمه ^(٢) وفيه نظر . وأيضا فإن المعدول والتصغير ونحوهما قد يردان على الحد .

(١) قال المصنف « الفصل الثالث في الاشتقاق وهو رد الخ » المراد من الاشتقاق هنا هو الاشتقاق الصغير لانه هو المتبادر عند الاطلاق دون الكبير والا كبر فخرج بقوله لموافقته له في الحروف الاصلية الاشتقاق الا كبر لانه اعتبر فيه مناسبة الحروف النوعية والمخرج مع عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول والمراد أيضا بموافقته في الحروف الاصلية موافقته فيها على ترتيبها فيخرج الاشتقاق الكبير فانه اعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصلية مع عدم الترتيب ولذلك قال الجلي شرحا لقول جمع الجوامع « والحروف الاصلية » بان تكون فيها على ترتيب واحد كما في الناطق من النطق اه

(٢) قال الاسنوى « لكنه يقتضى ان الاشتقاق فعل الشخص الخ » قلت هو كذلك لان المقصود تعريف الاشتقاق من حيث قيامه بالفاعل كما قيد الجلال

والاشتقاق أربعة أركان تأتي في كلام المصنف : الاول المشتق والثاني المشتق منه والثالث الموافقة في الحروف الاصلية والمناسبة في المعنى والرابع التغيير . فقوله رد لفظ دخل فيه الاسم والفعل وهذا هو الركن الاول وهو المشتق وقوله الى لفظ آخر أراد به المشتق منه وهو الركن الثاني ويؤخذ منه أيضا الركن الثالث وهو التغيير لانه لو اتنى التغيير بينهما لم يصدق عليه انه لفظ آخر بل هو هو ودخل فيه أيضا الاسم والفعل كما قلنا في الاول وإنما أتى بذلك أعنى باللفظ فيهما لصدقه على كل فرد بحيث لا يخرج منه شيء وعلى كل مذهب ايضا فانه لو قال رد فعل الى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضراب وغيرهما فانها مشتقات من الضرب الذي هو المصدر ويرد

الحلى بذلك في شرحه على جمع الجوامع قوله مسألة الاشتقاق فقال من حيث قيامه بالفاعل رد لفظ الى لفظ آخر الخ وفسر الجلال رد اللفظ الى آخر الذي هو وصف للفاعل بان يحكم بان الاول مأخوذ من الثاني أو فرع منه اه للاشارة الى ان اللفظين المردود منه واليه موجودان قبل وجود الرد فكان تعريفنا للاشتقاق باعتبار العلم فلذلك فسر الرد بالحكم به الذي هو ادراك ان النسبة واقعة اولاً كما هو الحق . والحاصل ان الاشتقاق تارة يعرف من حيث العلم به وتارة من حيث فعله فنلاحظ الاعتبار الاول قال في تعريفه كما حده الميداني ان تجرد بين اللفظين تناسبا فترد أحدهما الى الآخر ومن لاحظ الاعتبار الثاني قال في تعريفه هو اقتطاع لفظ من آخر موافق له فيما ذكر والمصنف كصاحب جمع الجوامع عرفه باعتبار العلم ويفسر الرد في كلامه بالحكم به لينبه ان اللفظين المردود منه واليه موجودان قبل وجود الرد بمعنى الحكم بان الاول مأخوذ من الثاني وفرع منه وبهذا تعلم انه لا فرق بين تعريف المصنف وتعريف الميداني من جهة ان كلا منهما تعريف باعتبار العلم وان قول الميداني فترد احدهما الى الآخر معناه فتحكم بان الاول مأخوذ من الثاني وفرع عنه فلا وجه للاعتراض على الميداني الابان تعريف المصنف أوجز ولا وجه أيضا لقول الاسنوي لكنه يقتضى ان الاشتقاق فعل الشخص الخ لما قلناه من قبل

عليه أنه مختص بمذهب البصريين فان الكوفيين يخالفونهم ويقولون بأن المصادر والصفات مشتقة من الافعال ولو عكس فقال رد اسم الى فعل لما كان ينطبق على رأى البصريين ولو قال رد الاسم الى الاسم لما كان يصح على رأى الكوفيين ويرد عليه الفعل على رأى البصريين ولو قال رد فعل الى فعل لكان باطلا بالاجماع . وقوله « لموافقته له في حروفه الاصلية » هو الركن الرابع واحترز به عن الالفاظ المتوافقة في المعنى وهى المترادفة كالبر والقمح وانما قيد الحروف بكونها أصلية للاحتراز عن الزوائد فان الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب ولم يشترط في الحروف الاصلية أن تكون موجودة لانه ربما حذف بعضها لمانع كحذف من الخوف وقوله ومناسبته في المعنى هو من تنمة الركن الرابع واحترز عن مثل اللحم والملح والحلم فان كلا منها يوافق الآخر في حروفه الاصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينها لانتهاء المناسبة في المعنى لتباين مدلولاتها . وقوله « ولا بد من تغيير » أى بين اللفظين لانه فسره بقوله بزيادة أو نقصان والتغيير بذلك انما هو من جهة اللفظ . نعم يحصل التغيير الممنوى بطريق التبع ولك أن تقول هرب هربا لا تغيير فيه وكذلك طلب وجلب وحلب وغيرها الا أن يقال ان حركة الاعراب ساقطة الاعتبار في الاشتقاق لعدم استقرارها ولأنها طارئة على الصيغة بخلاف حركة البناء . أو يقال ان التغيير حاصل ولكن في التقدير فيقدر حذف الفتحة التي في آخر المصدر والائتان بفتحة أخرى في آخر الفعل فالفتحة غير الفتحة (١) ويدل على التباين أن احدهما لعمام والآخرى لغير عامل وقد ذكر سيويوه نظير ذلك في جنب فانه قدر زوال ضمة النون التي فيه في حال اطلاقه على المفرد كقولك رجل جنب والائتان بغيرها حال اطلاقه على الجمع كقوله تعالى « وان كنتم جنبا » وحصر الامام التغيير في تسعة أقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغيير اما بحرف أو بحركة أو بهما معا . وكل واحد من الثلاثة اما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو بهما صارت تسعة . ثم قال وهذه هي الاقسام الممكنة منها وعلى اللغوى طاب ما وجد من أمثلتها وأما المصنف فانه زاد عليه ستة أقسام فجعلها

(١) قال الاسنوى « او يقال ان التغيير حاصل ولكن في التقدير فيقدر

خسة عشر ومثل لها لكن بأمثلة في كثير منها نظر كما سيأتي . وهذه الاقسام
منها اربعة فيها تغيير واحد ثم ستة فيها تغييران ثم اربعة تلى هذه الستة فيها
ثلاث تغييرات والقسم الخامس عشر فيه أربع تغييرات وستقف عليه واضحا . وقوله
«زيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما» دخل فيه ستة أقسام أربعة تغييرها
فرادى واثنان ثنائيان فان قوله زيادة ليس هو منونابل مضافاً الى حرف
وحركة وكليهما وكذلك نقصان مضاف الى الثلاثة أيضا فتكون ستة أقسام :
الاول زيادة الحرف . الثاني زيادة الحركة . الثالث زيادتهما معا وكذلك النقصان
وقوله أو زيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر تقديره أو زيادة أحدهما
ونقصانه أو زيادة أحدهما ونقصان الآخر فيدخل فيه أربعة أقسام ثنائية
أيضا فان زيادة أحدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة
الحركة ونقصانها ويدخل في زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان أيضا زيادة
الحرف ونقصان الحركة وزيادة الحركة ونقصان الحرف . وقوله أو زيادته أو
نقصانه زيادة الآخر ونقصانه تقديره أو زيادة أحدهما مع زيادة الآخر
ونقصانه أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه فيدخل فيه أربعة أقسام
ثلاثية التغيير فان زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان
احدهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية زيادة الحركة مع زيادة
الحرف ونقصانه ويدخل أيضا في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه
صورتان أيضا احدهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية نقصان الحركة
مع زيادة الحرف ونقصانه . وقوله «أو زيادتهما ونقصانها» أي زيادة الحرف
والحركة معا ونقصان الحرف والحركة معا وهو قسم واحد رباعي التغيير وبه
تكملت الخمسة عشر . وقوله «نحو كاذب» شريح في مثل الاقسام السالفة ولنقدم
عليه أن المراد بزيادة الحرف مثلا ونقصانه إنما هو جنس الحرف سواء كان واحداً
أو أكثر وكذلك الحركة فان حركة الاعراب في الاعتداد بها نظر كما قدمناه
وكذلك همزة الوصل لسقوطها في الدرج . اذا علمت ذلك فلنذكر هذه المثل كما
حذف الفتحة التي في آخر المصدر الخ « هذا يدل على اعتبار حركتي الاعراب

ذكر هافان كان المثال صحيحا فلا كلام والا نهت عليه ثم ذكرت له مثالا صحيحا:
الاول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الالف بعد الكاف .
الثاني زيادة الحركة نحو نصر الماضي من النصر زيدت حركة الصاد . الثالث
زيادة الحرف والحركة جميعا نحو ضارب من الضرب زيدت الالف بعد الصاد
وزيدت أيضا حركة الراء . الرابع نقصان الحرف نحو خف فعل أمر للمذكر من
الخوف نقصت الواو وأما سکون الفاء بعد أن كانت متحركة فلم يعتبره المصنف
لانه نقصان الحركة الاعراب اذ لو اعتبره لكان نقصانا للحرف والحركة لكنه سيأتي
ما يخالفه في القسم العاشر فالاولى تمثيله بصهل اسم فاعل من الصهيل نقصت الياء
فقط . الخامس نقصان الحركة ومثل له المصنف بضرب ساكن الراء مصدرا من
ضرب الماضي نقصت حركة الراء لكن هذا انما يأتي على مذهب الكوفيين في
اشتقاقهم الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالاولى تمثيله بقولك سفر بسكون
الفاء من السفر نقصت فتحة الفاء قال الجوهري تقول سفرت أسفر سفورا أي
خرجت الى السفر فأنا سافر وجمعه سفر كصاحب وصحب وسفار كركاب .
السادس نقصان الحرف والحركة جميعا نحو غلى ماضيا من الغليان نقصت الالف
والنون ونقصت فتحة الياء وفي الاعتداد بسكون الياء نظر والاولى تمثيله بصب
اسم فاعل من الصبابة . السابع زياد الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بمسلمات
زيدت الالف والتاء ونقصت تاء مسلمة وفي كون هذا مما نحن فيه نظر فان الجمع
لا يصدق عليه أنه مشتق من مفردة فالاولى تمثيله بقولك صاهل من الصهيل .
الثامن زيادة الحركة ونقصانها نحو حذر بكسر الدال اسم فاعل من الحذر حذفت
فتحة الدال وزيدت كسرتها . التاسع زيادة الحرف ونقصان الحركة مثل حاد
بالتشديد اسم فاعل من العدد زيدت الالف بعد العين ونقصت حركة الدال
الاولى للدغام * العاشر زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله
نبت وهو ماض من النبت نقصت الالف وزيدت حركة وهي فتحة التاء وهذا
والبناء في التمييز زيادة ونقصا ولو تقديرا وهذا مما يجعل اعتراض الاسنوي
على أمثلة المصنف لأهمية له لان الامثلة يكفي فيها ان تكون صحيحة ولو بوجه

إذا جعل البناء الطارىء من سكون أو حركة كزيادة على ما كان في المصدر وقد تقدم ما يخالفه في القسم الرابع فالأولى تمثيله بقولك رجع من الرجعى . الحادى عشر زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها نحو اضرب من الضرب زيدت الألف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة يالضاد وفى الاعتداد بهمزة الوصل نظر لسقوطها فى الدرج والأولى تمثيله بموعده من الوعد زيد فيه الميم وكسرة العين ونقصت منه فتحة الواو . الثانى عشر زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت الألف وحركة الفاء وحذفت الواو وهذا بناء على أن لزوم الفتحة كزيادة حركة وفيه نظر كما قدمناه وأيضاً نليس فى الحروف هنا لازيادة ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت ألفاً لتحركها وافتتاح ما قبلها والأولى تمثيله بمكمل اسم فاعل أو مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الأولى وضمها ونقصت الألف . الثالث عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها ومثل له المصنف بقوله عد فعل أمر من الوعد نقصت الواو وحركة الدال وزيدت كسرة السين وفيه أيضاً النظر المتقدم فى حسابان حركة الأعراب والأولى تمثيله بقنط اسم فاعل من القنوط . الرابع عشر نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها نحو كالت بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة اللام الأولى للادغام ونقصت الألف التى بين اللامين وزيدت ألف قبل اللامين . الخامس عشر زيادة الحرف والحركة معاً ونقصانها معاً نحو ارم من الرمى زيدت همزة الوصل والحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء والأولى اجتناب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل بكامل من الكمال ولم يتعرض الآمدى ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسئلة ولا لتمثيلها

قال « وأحكامه فى مسائل : الأولى شرط المشتق صدق أصله خلافاً لأبى على وابنه فانهما قالا بعالمية الله تعالى دون علمه وعلاها فىنا به لنا أن الأصل جزؤه فلا يوجد دونه » أقول لما ذكر تعريف الاشتقاق وأقسام المشتق ذكر

خصوصاً وإن المناقشة فى المثال ليست من دأب الرجال وباقى الكلام فى هذا المقام واضح لا يحتاج الى كلام

أحكامه في ثلاث مسائل الأولى شرط صدق المشتق أى سواء كان اسماً أو فعلاً صدق أصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلاً على ذات الا اذا صدق الضرب على تلك الذات وسواء كان الصدق في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال كقوله تعالى انك ميت لكن هل يكون حقيقة أو مجازاً فيه تفصيل يأتي في المسألة الآتية ان شاء الله تعالى. ولتقصّد شمول الاقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله صدق أصله اذ لو قال وجود أصله لكان يرد عليه اطلاقه باعتبار المستقبل^(١) فإنه جائز قطعاً مع ان الاصل لم يوجد. وهذه المسألة وان كانت واضحة لكن ذكرها الاصوليون للرد بها على المعتزلة^(٢) فانهم ذهبوا الى مسألة

(١) قال الاسنوى « ولتقصّد شمول الاقسام الثلاثة عبر المصنف بقوله صدق أصله اذ لو قال وجود أصله لكان يرد عليه الخ » أقول ان كان صدق أصله بمعنى الحمل على ما صدق المشتق عليه فليس بمراد لان مبدأ الاشتقاق لا يصح حمله على ما صدق المشتق عليه وهو شيء له ذلك المبدأ كما هو ظاهر وان كان صدق أصله بمعنى حصوله فالحصول والوجود بمعنى واحد وهو القيام به ولذلك قال صاحب جمع الجوامع ومن لم يقم به وصف لم يحز أن يشتق له اسم خلافا للمعتزلة اه وعلى كل حال فهو اعم من كون الصدق بمعنى الحصول والقيام في الماضي أو الحال أو الاستقبال لان الاشتقاق في الاحوال الثلاثة انما هو باعتبار قيام الوصف لمن يشتق له من لفظه الاسم فراد المصنف بصدق أصله وجوده وحصوله بمعنى قيامه بمن يشتق له من لفظه الاسم وكون الاطلاق بعد ذلك حقيقة أو مجازاً فتلك مسألة أخرى فلا يرد على المصنف شيء مما قاله الاسنوى

(٢) قال الاسنوى « وهذه المسئلة وان كانت واضحة لكن ذكرها الاصوليون للرد بها على المعتزلة فانهم ذهبوا الخ » أقول قال في شرح المواقف قال المعتزلة ان ذاته تعالى ترتب عليه ما ترتب على ذات وصفة فلا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم وكذلك القول في باقي الصفات ومرجمه الى نفي الصفات واثبات ثمراتها مرتبة على الذات وحدها فالعالمية ونحوها هي الثمرات وليست بصفات

خالفت هذه القاعدة كما ستعرفه . فنقول ذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم
للاحقيقية ولا اعتبارية بل اضافة لا تقتضى ثبوت صفة اه . ومثله في شرح
المقاصد . نعم العالمية هي حال اثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من
الاشاعرة ولم يثبتها سواهما كما في عبد الحكيم على الخيامي وقال السعد في حاشية
العضد ان المعتزلة يزعمون ان الخلق هو الموجود أو اتصاف العالم بالوجود
وهو قائم بالغير اذ لو كان هو التأثير القديم لتقدم العالم . قال ومبناه نفي كون
التكوين صفة حقيقية أزلية فيكون بها المكونات الحادثة في أوقاتها اه .
ومعنى ذلك هو ما صرح به الجلال في شرحه على جمع الجوامع ان المعتزلة
نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلا
لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة عليها متكلم لكن بمعنى انه خالق للكلام في
جسم كالشجرة التي سمع منها موسى عليه السلام بناء على ان الكلام ليس عندهم
الا الحروف والاصوات الممتنع اتصافه تعالى بها ففي الحقيقة لم يخالفوا فيما
هنا لان صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقية الصفات الذاتية لا يسمهم
نفيها لموافقهم على تنزيهه عن أضدادها وإنما ينفون زيادتها على الذات
ويزعمون انها نفس الذات مرتين ثماتها على الذات ككونه عالما قادراً
فروا بذلك من تعدد القدمات على أن تعدد القدمات انما هو محذور في
ذوات لا في ذات وصفات اه وأشار الجلال بذلك الى أن المعتزلة لا يخالفون في
هذه القاعدة ان وصف الشيء بالمشتق يقتضى وصفه بمبدأ الاشتقاق فلا يوصف
الله تعالى بالعالم الا لوصفه بالعالم ولا يوصف بالقادر الا لوصفه بالقدرة وهكذا
ولكن كل من العلم والقدرة ونحوهما من مبادئ المشتقات التي وصف بها الله تعالى
وسميت بصفات المعاني عندهم صفات اعتبارية لا وجود لها في الخارج سوى
وجود ذاته تعالى الذي هو منشأ انتزاعها فذاته تعالى باعتبار انها مبدأ انكشاف
معلوماته تسمى علما وباعتبار تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه تسمى ارادة
وباعتبار التممكن من الفعل والترك تسمى قدرة وهكذا فهي من قسم
الاعتبارات التي الاتصاف بها انتزاعي وهو ما ينتزعه العقل عن الذات فهي

وغيرهما من المعتزلة الى نفى العلم عن الباري سبحانه وتعالى^(١) وكذلك الصفات التي اثبتها الاشعري كلها وهي ثمانية مجموعة في قول بعضهم :

حياة وعلم قدرة وارادة كلام وابصار وسمع مع البقا

واعتمدوا في ذلك على شبهة سأذكرها في آخر المسألة ومع ذلك قالوا بما لم يه الله تعالى اى بكونه عالما والعالم مشتق من العلم فأطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وانكروا حصول المشتق منه^(٢) مع ان العلة في العالمية هو حصول

الحقيقة لاشيء موجود غير الذات والتغاير الاعتبارى ليس الا في اعتبار المعتبر وواسطة في الفهم والتفهم لا واسطة في الثبوت والقسم الثانى الانصاف به حقيقى لانه وان كان عدما في الخارج كالاول لكن له هيئة في الخارج تدل عليه وذلك كاتصاف زيد بالعمى وهذه هى الاعتبارات التي ذهب اليها المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحمية والعالمية والقادرية والمريدية وهى احوال ليست بموجودة ولا معدومة بل هى موجودة فى نفسها بوجود منشئها فى الاعيان معدومة غير موجودة بوجود مستقل غير وجود منشئها بل هذان الاعتباران لهما منشأ موجود فى الخارج وهما القسمان الصادقان من الاعتبارات . وهناك اعتبار آخر لا منشأ له فى الخارج كبحر من زئبق وهو الاعتبار الكاذب

(١) قال الاستوى « فنقول ذهب ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم وغيرهما من المعتزلة الى نفى العلم عن البارى الخ » اقول قد علمت بما قدمناه ان المعتزلة لا ينفون صفة العلم وغيرها عن البارى جل شأنه وانما ينفون زيادتها على الذات وأنها موجودة بوجود زائد على وجود الذات ويقولون انها امور اعتبارية والانصاف بها انتزاعى فهى من القسم الاول وهو ما ينزعه العقل عن الذات ويصف الذات به فهم يقولون بالعلم بمعنى الانكشاف المنتزع من الذات الاقدس والقدرة بمعنى التمكين من الفعل المنتزع من الذات الاقدس وهكذا

(٢) قال الاستوى « فاطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وانكروا الخ » اقول قد علمت انهم لم ينكروا حصول المشتق منه وانما قالوا

العلم وكذلك كل مشتق فان العلة في صحة اطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية التي فينا أي في المخلوقات بالعلم^(١) لكنهم قالوا ان ذاته تعالى اقتضت عالميته انه من الامور الاعتبارية الصادقة التي تنزع من الذات التي تنشأ عنها وهكذا سائر مبادئ الاشتقاق وهي المعاني المصدرية انما هي امور اعتبارية ليس لها وجود الا وجود منشئها وهو الذات الذي يتصف بها اتصافا انتزاعيا كما قلنا وقد علمت ان العالمية واخوانها انما هي نمرات مرتبة على الذات بالحديث الخاصة فالذات من حيث انكشاف المعلومات بها ولم وثرتها المترتبة عليها هي العالمية وهكذا فالصفات ليست عندهم من قبيل المعاني بل هي نفس الذات بالاعتبارات المتخصصة . قال النفطزاني في شرح المقائد زعموا أي المعتزلة والفلاسفة ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات طالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك ثم قال ويلزمكم أي معاشر المعتزلة والفلاسفة كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالميا وحيا وقادرا وصانعا ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات اه . غير ان قوله تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات طالما لوقال علماء الخ كان اولي كما قاله من كتبوا عليه وقد ردوا قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة الخ بانهم انما يلزمهم ذلك لو ارادوا ان مفهوم الذات وكل الصفات واحد لانه المحال وهم لا يقولون به وانما يقولون ان الذات بالاعتبارات والحديث المختلفة فيرتب عليها ما يرتب على الصفات من عالمية ونحوها وأما قوله وكون الواجب غير قائم بذاته فقد ردوه أيضا بانه انما يلزم ذلك لو قالوا بعدم مغايرة العلم وباقي الصفات مفهوما للذات وانهم قالوا بان العلم والقدرة ونحوهما موجودا بوجود مستقل وهي صفات غير قائمة بنفسها مع قولهم انها نفس الذات ولا تغايرها وكل هذا لا يقولون به بل يقولون ان الذات وصفاتها متحدة في الوجود ولا وجود الا وجود الذات الاقدس والصفات امور انتزاعية تغاير الذات مفهوما وبغاير بعضها بعضا كذلك في المفهوم فلا محذور .

(١) قال الاسنوي « وقد عللوا العالمية التي فينا اي في المخلوقات بالعلم الخ » قد

وليست معللة بالعلم لان عالميته واجبة والواجب لا يعمل بالغير بخلاف عالميتنا .
وقوله « لنا » أي دليلنا على امتناع اطلاق المشتق بدون المشتق منه ان الاصل
وهو المشتق منه جزء من المشتق ^(١) فان العالم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم فلا
يصدق المشتق بدونه لان صدق المركب بدون جزئه محال وهذا الدليل انما يستقيم
على رأى البصريين من كون المصدر هو المشتق منه . أما شبهتهم في انكار الصفات
فقالوا لو اتصف البارى سبحانه وتعالى بها فان كانت حادثة لزم ان يكون البارى

علمت ان العلة واحدة مبناه الاتصاف بمبدأ الاشتقاق لافرق في ذلك بين عالميته
تعالى وقادريته وغيرها وبين عالميتنا وقادريتنا وغيرها وانما الفرق ان اتصاف
ذاته تعالى بمبادئ المشتقات التي هي صفاته وتحمل على ذاته فيقال عالم وقادر
ونحو ذلك اتصاف انتزاعي كما قلنا وان اتصافنا بمبادئ المشتقات التي هي صفاتنا
وتحمل على ذاتنا تارة يكون اتصافا انتزاعيا أيضا كالمعاني المصدرية التي هي
مبادئ المشتقات التي من هذا القبيل وتارة يكون اتصافا حقيقيا للاوصاف
الخارجية القائمة بذواتنا مثل السواد للأسود ونحو ذلك والمعزلة والفلاسفة
يقولون ان جميع مبادئ المشتقات التي يتصف بها الذات الاقدس من القسم الذي
اتصاف الذات به انتزاعي فقط كما قلنا وبهذا تعلم ان كلام الاسنوى ليس على
ما ينبغي

(١) قال الاسنوى « دليلنا على امتناع اطلاق المشتق بدون المشتق منه ان
الاصل وهو المشتق منه جزء الخ » أقول ان أراد انه جزء خارجا فليس ذلك
على عموم بل منه ما يكون جزءا من المفهوم فقط وأما في الخارج فلا بل هو
امر انتزاعي فقط لكنه انتزاعي صادق كما مر وان أراد انه جزء من المفهوم فهو
مسلم ولا يخالف في ذلك احد وانما الخلاف في ان هناك معنى في الخارج قام
بذات الموصوف الذي اشتق له الوصف من اسم مبدأ الاشتقاق اولا قالت
الفلاسفة والمعزلة في صفات الله تعالى لا بل كل الاتصاف بمبادئ اشتقاقها
اتصاف انتزاعي وفي صفات الخلق تارة وتارة

تعالى محلا للحوادث وان كانت قديمة لزم تعدد القدماء^(١) وقد قال تعالى « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة » فن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد اثبت تسمية أشياء وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات وأما العالمية ونحوها فانها من النسب التي لا ثبوت لها في الخارج . وأجاب الامام في الاربعين وغيرها بأنها قديمة ولا امتناع في اثبات قدماء من صفات لذات واحدة والنصارى انما كفروا باثبات قدماء من ذوات . ثم قال في الاربعين أيضا وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات . فتلخص مما قاله الامام أن الصفات واجبة للذات لا بالذات أي واجبة لاجل الذات المقدسة لان ذات الصفات

(١) قال الاسنوى « اما شبهتهم في انكار الصفات فقالوا لو اتصف البارى سبحانه وتعالى بها فان كانت حادثة الخ » أقول حاصل ما استدلوا به ان صفات الله تعالى من علم وقدرة وغيرها اما ان تكون مغايرة لذاته تعالى في الوجود بمعنى أنها موجودة بوجود يغير وجود ذاته وهي مع ذلك صفات له قائمة بذاته واما ان تكون غير مغايرة لذاته تعالى في الوجود بالمعنى المذكور بل المغايرة بينها وبين الذات ليس الا في المفهوم كغايرة بعضها لبعض فان قلتم بالاول كانت باعتبار انها صفات قائمة بالذات ولا تقوم بنفسها محتاجة للذات فتكون ممكنة لان من لوازم المحتاج لغيره ان يكون ممكنا وقد قلتم بوجودها فتكون حادثة لان كل ممكن موجود حادث اذ لا يمكن ان يستفيد الوجود من ذاته لان حقيقة الممكن ليس لها الوجود من ذاتها فيكون بحسب حقيقته فاقد الوجود وفاقد الشيء لا يعطيه وهي كانت حادثة وقد قلتم بقيامها بذاته تعالى لزم كونه تعالى محلا للحوادث وان قلتم انها موجودة بوجود يغير وجود الذات وهي مستقلة بنفسها كانت ذواتا لاصفات وتسميتها صفات مغالطة على خلاف ما يقتضيه البرهان القاطع وقد قلتم انها قديمة فيلزم تعدد القدماء التي هي ذوات ويلزم ما لزموه لنا من المحذور الذي ذكره الاسنوى من ان ذلك كفر أعظم من كفر النصارى فتعين حينئذ ان تكون عين الذات في الوجود وغيرها في المفهوم كما سيأتي

اقتضت وجوب وجود نفسها (١)

قال « الثانية شرط كونه حقيقة دوام أصله خلافا لابن سينا وأبي هاشم

(١) قال الاسنوى «واجب الامام بانها قديمة ولا امتناع في اثبات قدماء هن صفات لذات واحدة - الى ان قال - وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات فنلخص مما قاله الامام ان الصفات واجبة للذات لا بالذات اى واجبة لاجل الذات المقدسة لان ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها » أقول ووافق على ما قاله الامام من ان الصفات ممكنة لذاتها واجبة لوجوب الذات السمعة انتفتازانى في شرح العقائد النسفية وهى زلة عظيمة من هذين الامامين نرجو الله ان يغفرها لهما وقد شنم عليهما جميع المحققين في هذه المقالة وبينوا خطأها وخطأ من وافقهما مع كون ما قالاه باطل لا يقول به احد فانه يستحيل عقلا ان يكون في الممكنات الموجودة ماهو ممكن بالذات واجب بالغير وهو قديم بل الدليل القاطع اثبت ان كل ممكن ثبت له أو يثبت له الوجود يكون حادثا وقد دل البرهان القطعى على ان كل ما يتصوره العقل اما ان يكون وجوده من ذاته وهو واجب الوجود واما ان يكون عدما لكنه قابل للوجود فله العدم من ذاته اى ان الاصل فيه العدم ويستفيد الوجود من وجوده وهو الممكن واما ان يكون عدما لذاته ولا يقبل الوجود بحال فأنحصر ما يتصوره العقل في الواجب والممكن والمستحيل وقد قام البرهان على ان واجب الوجود واحد وان كل ما عداه ممكن او مستحيل وان الوجود بانحائه كلها يجب عقلا أن يكون مستفادا من الواجب جل شأنه وكل وجود مستفاد من الواجب حادث بلاشبهة فهذه الصفات التى قالوا والعياذ بالله انها ممكنة لذاتها واجبة بوجوب غيرها وهو الذات ان كان وجودها غير وجود الذات فمن اين استفادت هذا الوجود ان كان من ذاتها كانت واجبة الوجود وكانت ذواتا على الحقيقة لاصفات ويلزم المحذور الذى قد مناه وان كان وجودها مستفادا من الذات كانت حادثة لذاتها بلا شك ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وكونه محلا لها ووجوبها للذات بمعنى لزومها للذات لا ينفى في الامر فتيلا بل يزيد في الطين بلة لان الحوادث تكون ملازمة

لانه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق ايجابه . قيل مطلقتان فلا تتناقضان . قلنا مؤقتتان بالحال لان أهل العرف يرفع احدهما بالآخر « أقول لما تقدم في المسئلة السابقة أن شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الآن في بيان الصدق الحقيقي من المجازي ^(١) . وحاصله أن المشتق ان اطلق باعتبار الحال أو كان

للذات الاقدس لا تنفك عنها ولذلك كله كان التحقيق ان مذهب اهل السنة مواقف لما عليه الفلاسفة والمعتزلة وهو مذهب الصوفية ايضا وان صفاته تعالى لاهى غيره وجوداً ولاهى عينه مفهوماً ولا يمكن ان تحمل على ذاته حمل هو هو فتكون عينه ولا حمل هو ذو هو فتكون وصفاً قائماً بذاته تعالى يغير وجوده وجود الذات بل اتصاف الذات بهذه الصفات اتصاف انتراعى على الوجه الذى قدمنا وقد صرح بان الصفات عينه وجوداً وغيره مفهوماً شارح المواقف وغيره وصرح عبد الحكيم ايضا فى حواشيه على شرح العصديّة للدواني ان التذليل على القدرة لم يثبت قدراً زائداً على التمكن من الفعل وهو امر اعتباري ومثله يقال فى باقى الصفات واذا اردت زيادة تحقيق فعليك بكتابتنا القول المفيد فى التوحيد وحواشينا على شرح خريدة الدردير فى التوحيد

(١) قال المصنف « الثانية شرط كونه حقيقة دوام اصله خلافاً لابن سينا الخ قال الاسنوى شرع الآن فى بيان الصدق الحقيقي من المجازي وحاصله الخ » وأقول ما اختاره المصنف هو مذهب الجمهور من العلماء حيث قالوا ان بقاء معنى المشتق منه فى المحل شرط فى كون اطلاق اللفظ المشتق عليه حقيقة ان امكن بقاء ذلك المعنى كالقيام وان لم يمكن بقاءه كالتكلم لانه باصوات تنقض شيئاً فشيئاً فالشرط بقاء آخر جزء منه فاذا لم يبق المعنى او جزؤه الاخير فى المحل يكون اللفظ المشتق المطلق عليه مجازاً كالمطلق قبل وجود المعنى وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون اللفظ المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحاباً للاطلاق ومن اجل ان بقاء ذلك المعنى أو جزؤه الاخير شرطاً فيما ذكر كان اسم الفاعل من جملة المشتق حقيقة فى حال التلبس بالمعنى او جزؤه الاخير لا حال النطق خلافاً للقرافى وتوضيح ذلك ان فى كل كلام زمانين احدهما زمان النسبة وهو زمان

المعنى موجودا حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار المستقبل كقوله تعالى « انك ميت » فهو مجازا اتفاقا كما صرح به المصنف في أثناء

ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وهو الذي يسمى في اصطلاحهم حال اعتبار الحكم وثانيتها زمان اثبات النسبة وهو زمان التكلم والنطق وهو الذي يسمى في اصطلاحهم حال الحكم فاذا قلنا مثلا ضرب زيد فرمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي اذ هو الذي فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به وأما زمان اثبات هذه النسبة لزيد فهو حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عينا للآخر فقولنا اسم الفاعل حقيقة في الحال نفي زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم وإياك أن تفهم ان معنى هذا الزمن داخل في مفهوم الاسماء المشتقة بل انما قالوا ان اسم الفاعل حقيقة في الحال لاشتراط الجمهور بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان أمكن والا فآخر جزء فاسم الفاعل موضوع للمتصف بالحدث فيلزمه أن لا يكون حقيقة الا ان أطلق باعتبار حال الانصاف وزمنه فوضوح هذه المسئلة ما اذا وجد المعنى المشتق منه وانقضى فقال قوم ان الاطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيقي استصحابا للاطلاق الاول وقال الجمهور لا يكون حقيقيا الا ان بقي المعنى الاول أو جزؤه . ومن هذا تعلم أن قول المصنف دوام أصله لا بد منه لأن موضوع المسئلة ما اذا وجد المعنى وانقضى والخلاف بعد ذلك في أنه يشترط البقاء حال الاطلاق في كونه حقيقة أو يكفي مجرد الوجود ولو فيما مضى ولو عبر بالوجود ثم حكى القول الثاني لأوهم ان صاحب القول الثاني لا يشترط الوجود أصلا مع ان ذلك خلاف الواقع فان الشكل يشترطون الوجود لكن صاحب القول الثاني يكتفي في كون الاطلاق حقيقة بالوجود ولو فيما مضى خلافا للجمهور الذين يشترطون كون الاطلاق حال التلبس كما ذكر ومرادهم بحال التلبس ما هو أعم من أن يكون التلبس موجوداً حال النطق أولا وليس المراد بحال التلبس الآن الحاضر الذي لا ينقسم والا لما تحقق معاني المشتقات من المصادر التي يمتنع وجود معانيها في آن واحد كالتكلم فيلزم أن لا تكون حقيقة أصلا بل المراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة

الاستدلال وان كان باعتبار الماضي ففيه ثلاثة مذاهب : أحدها انه مجاز مطلقا سواء أمكن مقارنته كالضرب وغيره أو لم يمكن كالكلام . وطريق من أراد الاطلاق الحقيقي في الكلام وشبهه أن يأتي به مقارنا لآخر حرف كما سيأتي . والثاني انه حقيقة مطلقا وهو مذهب ابن سينا وأبي هاشم وكذلك أبو علي كما قال في الحاصل . والثالث التفصيل بين الممكن وغيره^(١) . وتوقف الآمدى في هذه المذاهب فلم يصح شيئا منها وكذلك ابن الحاجب وصحح المصنف الاول وقال في المحصول انه الاقرب . فان قيل قد تقدم في المسئلة السابقة أن ابا على وابنه لا يشترطان صدق الاصل فلا معنى هنا للنقل عنهما لانهما اذا لم يشترطا الصدق فالاستمرار بطريق الاولى . وأيضا فلانه يوهم اشتراط وجود الاصل عندهما . وجوابه انهما لم يخالفا هناك الا في صفات الله تعالى خاصة وأما ماعداها كالضارب والمتكلم وهو الذى يتكلم فيه الآن فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه^(٢) . ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للباطع اذا مات

(١) قال الاسنوى «والثالث التفصيل بين الممكن وغيره» أى فقال بالاشتراط في الممكن وعدم الاشتراط فيما لا يمكن وهذا القول حكاه الآمدى وقال فيه الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع هو بحث ذكره في المحصول ودفعه بانه لم يقل به أحد اها أي ان الامام ذكره في المحصول بحثا وردده بانه لم يقل به أحد ولذلك لم يذكره المصنف وقال التاج السبكي في تكملة الابهاج وفي المسئلة مذهب ثالث ان معنى المشتق منه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والعود اشترط بقاؤه في كون المشتق حقيقة والافلا . حكاه الآمدى والامام ذكره بحثا من جهة الخصم ثم أجاب عنه بان أحدا من الائمة لم يقل بهذا الفرق فيكون باطلاه (٢) قال الاسنوى «وجوابه انهما لم يخالفا هناك الا في صفات الله تعالى خاصة وأما ماعداها كالضارب والمتكلم وهو الذى يتكلم فيه الآن فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه» أقول قد علمت ان المعتزلة ومنهم أبو على وابنه أبو هاشم يقولون ان مبادئ صفاته تعالى امور اعتبارية وان الله تعالى يتصف بها اتصافا انزاعيا كما سبق التنبيه عليه ومن المسلم به انه كما يجوز الاشتقاق من

المشترى قبل وفاة الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام «أما رجل مات أو أفلس الصفات الحقيقية كذلك يجوز الاشتقاق من الصفات الاعتبارية فهم لا يخالفون أيضاً في صفاته تعالى كما لا يخالفون في غيرها وأما انكارهم انه تعالى متكلم بالمعنى الذى يقول به أهل السنة فذلك لانكارهم الكلام النفسى ويقولون انه متكلم بمعنى محدث للكلام فالتكلم عندهم وصف لله تعالى مشتق من المتكلم بمعنى احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث معنى قائم بذاته تعالى على معنى انه اعتبارى صادق بوصف الله تعالى به وصفا انتزاعيا . وهذا كاف في قيام مبدأ الاشتقاق بمن يشق له منه اسم كما في المعلم يطلق على من قام به التعليم لا من قام به العلم فلكونهم قائلين بالكلام اللفظى فقط وهو الذم المقروء قالوا ان الله قدرة تامة على تأليفه على الوجه المخصوص وهذه القدرة هي معنى اعتبارى وهو تمكنه سبحانه بذاته من هذا التأليف لا أن هناك قوة زائدة على ذاته كما هو الحال فينا فاننا نقدر بقوة زائدة فينا على ذواتنا على تأليف كلامنا فهذا التأليف يقال له التكلم عندهم . والرد عليهم انما هو بان الاجماع القاطع قام على ان الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية والتكلم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقا لتلك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلام له تعالى وان كنا لا نعلم كنهه كلامه وقيامه لكن نؤمن به كما لا نعلم كنه ذاته وسائر صفاته وقيامها به ونؤمن بكل ذلك لان العلم بكنهه شيء مما ذكره مما لا يدخل تحت دائرة العقل (وما قدروا الله حق قدره) (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما)

والعجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر كنهه الذات اشراك وعلى كل حال فالعلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدرى المفهوم للكافة الذى هو مبدأ الاشتقاق في الصفات وثانيهما على ما به يتحقق هذا المفهوم ويترتب عليه ويعتبر منشأ له والاول لاخلاف فيه وإنما الخلاف فى الثانى فعند المعتزلة فى البارى جل شأنه هو نفس ذاته تعالى فان ذاته تعالى بذاته تكشف الاشياء عنده ولا ينظر فى انكشاف الاشياء الى أمر آخر يقوم به كما يحتاج الى

فصاحب المتاع أحق بمتاعه»^(١) فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ماضى رجع

أمر زائد في ذاتنا في انكشاف الاشياء لنا فذاته الاقدس عندهم من هذه الحيثية علم كما ان الانكشاف المترتب عليها علم أيضا وهكذا يقال في سائر الصفات كل منها بما يليق به والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتبارى الاول القائم بذاته تعالى وليس يلزم لصدق المشتق قيام المبدأ قيا ما انضماميا بمعنى أن يكون المبدأ موجوداً خارجيا ينضم للمحل عند قيامه به كالسواد بالنظر الى الاسود ألا ترى مشتقات الامور الاعتبارية كيف تصدق على الذوات التى تنتزع الاعتبار عنها وحينئذ فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدأ لافى صفات الله تعالى ولا فى غيرها من المشتقات وقد علمت ان المحققين من أهل السنة لا يخالفونهم فى ذلك فاعرف الرجال بالحق ولا تعكس القضية

(١) قال الاسنوى « ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز

الرجوع للبائع اذا مات المشتري قبل وفاة الثمن من قوله عليه الصلاة والسلام: ايمار رجل مات . الحديث « أقول قد اختلف الحنفية والشافعية فيما اذا باع رجل سلعته لآخر وقبضها المشتري ثم مات المشتري مفلسا بعد القبض وقبل وفاة الثمن وعليه ديون لغير هذا البائع والسلعة قائمة بعينها فى تركة المشتري ايكون البائع بدين الثمن اسوة الغرماء فى تلك السلعة او انه يكون أحق بها من سائر الغرماء كما لو مات المشتري قبل وفاة الثمن والسلعة تحت يد البائع بالاول قالت الحنفية لان المراد بصاحب المتاع المشتري لان البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى وقالت الشافعية بالثانى وصاحب المتاع هو البائع وهو حقيقة فيه لعدم اشتراط بقاء المعنى كذا نقله الجاربردي قال البدخشى وهو مشكل لان كلا منهما صاحب المتاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحب له فى الحال والظاهر انه ليس الخلاف مبني على هذا بل على ان اللفظ وان صلح لكل منهما الا ان الشافعى يرجح البائع لتعلق حقه بعينه كما ان المرتهن احق بالرهون من غيره لذلك وان ابا حنيفة يقول بان الترجيح للمشتري لثبوت ملكه على المتاع يدا ورقبة وعدم عروض ما يزيله الى حين الموت بخلاف المرهون لان

فيه لا ندراجه تحته وان قلنا مجاز فلا ويتمين الحمل على المستعير . وههنا أمور
اليد فيه للمرتن اه ومعنى هذا انه لاشبهة في انتقال السلعة عن ملك البائع
وضمانه بالبيع الصحيح التام المؤكد بالقبض الى ملك المشتري وضمانه وبذلك
لا يكون البائع صاحب المتاع في الحال بل هو صاحبه باعتبار ما قبل البيع وكذلك
المشتري وان دخل المبيع في ملكه بذلك البيع الصحيح التام المؤكد بالقبض
الا انه بالموت قد زال ملكه عنه فهو ايضا صاحب المتاع باعتبار ما قبل الموت
وليس هو صاحبه في الحال بعد الموت فكل من البائع والمشتري صاحب المتاع
باعتبار ماضى لا باعتبار الحال فلا يصح التمسك بهذا الحديث لسلك من
الامامين على الوجه الذى قاله الجاربردى ولذلك قال الاسنوى فان قلنا انه
صاحب متاع حقيقة باعتبار ماضى رجع فيه لا ندراجه تحته وان قلنا انه مجاز
فلا ويتمين الحمل على المستعير اه فجعل احتمالى الحقيقة والمجاز وجهين في مذهبه
ولم يجعلهما مبنى الخلاف لاتفاق المذهبين على ان صاحب المتاع اما حقيقة فيهما
أو مجاز فيهما لكن مقاله البدخشي في ترجيح مذهب أبي حنيفة خلاف ما عليه
الحنفية لان الحنفية يقولون ان المشتري حيث مات مفلسا والتركة مستغرقة
بالدين فرعاة لحقه يتي ملكه فيها ولا ينتقل منها شيء للورثة مالم يقض الدين
ولذلك ساع للقاضي بيعها تقضاء دين المشتري ولو كان الورثة بالغين حاضرين أو
غائبين كلهم أو بعضهم وليس للورثة ولا لاحد منهم ان يتصرف في شيء من
أعيان التركة مادام الدين باقيا نعم اذا قضى الورثة دين الغرماء من مالهم كان لهم
ذلك لان الغرماء لاحق لهم الا في استيفاء ديونهم وبذلك يترجح كون صاحب
المتاع هو المشتري لثبوت ملكه حكما الى ان تقضى ديونه فيكون هو صاحب
المتاع حقيقة اتفقا لقيام ملكه في الحال وعدم زواله بالموت وعدم انتقاله للورثة
بمخلاف البائع فانه صاحبه حقيقة باعتبار ماضى فقط على القول بذلك وعلى قول
الجمهور وهو الراجح يكون صاحبا مجازا لاحقيقة والحقيقة أحق من المجاز وأما
حمله على المستعير بخلاف ظاهر الحديث وحمله عليه جملا بلا قرينة وذلك لان
صاحب المتاع في الحديث عام يشمل كل من كان صاحب متاع حال التلبس الذى هو

لا بد من معرفتها : احدها أن الفعل من جملة المشتقات ^(١) مع أن اطلاق الماضي منه باعتبار ماضى حقيقة بلا نزاع . وقد دخل في كلام المصنف حيث قال شرط

المعنى الحقيقي اتفاقا فيشمل المشتري اذا مات مقلسا ودينه مستغرق لما علمت ان الشارع اعتبر ملكه قائما مراعاة لحقه وقضاء دينه منه ويشمل المعير والمودع اذا مات المستعير والمودع بفتح الدال فان كلا منهما صاحب متاع في الحال واحق بتمتاعه من الورثة والغرماء ايضا فتخصيصه بالمستعير اذا مات وفق تركته عين مستعمارة كان صاحبها أحق بها تخصيصا بلا تخصيص وأما اذا مات المشتري قبل القبض وقبل وفاة الثمن فالسلمة لازالت في ضمان البائع حتى اذا هلكت هلكت عليه وبطل حقه في الثمن وكذلك المرهون بمقد الرهن دخل في ضمان المرتهن لان العين بمقد الرهن صارت مضمونة على المرتهن بالاقبل من القيمة والدين على ما عرف في الفقه فحصل الفرق وبطل القياس

(١) قال الاسنوي « وهاهنا امور لا بد من معرفتها أحدها ان الفعل من جملة المشتقات الخ » أقول قال التاج السبكي في تكملة الابهاج اطلاق اسم المشتق باعتبار الحال حقيقة بالاجماع وباعتبار المستقبل مجاز بالاجماع واما اطلاقه باعتبار الماضي كاطلاق الضارب على من صدر منه الضرب وانتهى فقال الجمهور انه غير حقيقة قال الامام وهو الاقرب واختاره في الكتاب وقال ابن سينا وأبو هاشم ووالده أبو علي انه حقيقة اه ولذلك قدمنا ان موضوع هذه المسئلة ما اذا وجد المعنى وانقضى فقال قوم ان الاطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيقي استصحابا للاطلاق الاول وقال الجمهور لا يكون حقيقيا الا ان بقي المعنى الاول او جزؤه وقال التاج السبكي في التكملة أيضا واعلم ان محل الخلاف في المسئلة انما هو في صدق الاسم فقط اعني هل يسمى من ضرب امس الآن بضارب وهو امر راجع الى اللغة وليس النزاع في نسبة المعنى اعني ان هذا الضارب امس هل هو الآن ضارب فان ذلك لا يقوله عاقل اه ومن هذا تعلم ان وضع المسئلة في المشتق مطلقا انما هو لبيان وضع القاعدة التي انبنى عليها الخلاف في الاسم المشتق ولذلك قال صاحب جمع الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق

كونه حقيقة أى كون المشتق . وأما المضارع فينبني على الخلاف المشهور من كونه مشتركا أم لا (١) فان جملناه مشتركا أو حقيقة فى الاستقبال فيستثنى أيضا . الثانى أن التعبير بالدوام انما يصح فيما يصح عليه البقاء (٢) وحينئذ فتخرج المشتقات من الاعراض السيالة كالمستكلم ونحوه فالصواب أن يقول شرط المشتق وجود أصله حال الاطلاق . الثالث أن الامام فى الحصول والمنتخب قد رد على الخصوم فى آخر المسئلة بأنه لا يصح أن يقال لليقظان انه نائم اعتبارا بالنوم السابق (٣) وتابمه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرها وهو يقتضى

حقيقة ان امكن والا فآخر جزء منه وثالثها الوقف ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة نى الحال أى حال التلبس لا حال النطق خلافا للقرافى اه فدل ذلك على ان المعروف عندهم فى وضع المسئلة هكذا وان الخلاف انما هو فى صدق الاسم فقط اعنى هل يسمى من ضرب امس الآن بضارب كما قدمناه فالفعل داخل فى القاعدة لافى موضع الخلاف الذى هو خاص بصدق الاسم فقط

(١) قال الاسنوى « واما المضارع فينبني على الخلاف المشهور الخ » قد علمت ان الكلام ليس فى الفعل الماضى ولا فى الفعل المضارع بل الكلام فى صدق الاسم المشتق قبل وجود المشتق منه فان الاجماع على انه مجاز ولاخلاف فيه كما قدمه الاسنوى نفسه وحكى التاج السبكي فى التكملة الاجماع عليه

(٢) قال الاسنوى « الثانى ان التعبير بالدوام انما يصح فيما يصح عليه البقاء الخ » وجوابه أن المراد من بقاء المعنى ودوامه بقاءه ودوامه اما بتمامه او بجزء منه ولكون هذا الجواب يحتاج الى عناية صرح صاحب جمع الجوامع بالامرین اشتراط بقاء المشتق منه ان مكن او بقاء آخر جزء ان لم يمكن كما سبق خروجا عن هذا التكاف وعلى كل حال فالتعبير بالبقاء أو الدوام فى قول الجمهور لا بد منه ولايكفى ان يقول شرط المشتق وجود أصله حال الاطلاق لانه لو قال كذلك لما تأتى له حكاية مقابلة لما فيه حينئذ من ابهام خلاف المراد كما قدمناه

(٣) قال الاسنوى « الثالث ان الامام فى الحصول والمنتخب قد رد على الخصوم فى آخر المسئلة بأنه لا يصح ان يقال لليقظان انه نائم اعتبارا بالنوم

أن ذلك محل اتفاق وصرح به الأمدى في الأحكام في آخر المسئلة فقال لا يجوز تسمية القائم قاعدا او القاعد قائما للعمود والقيام السابق باجماع المسلمين وأهل السابق « الى آخر ما قاله من انه ينبغي استثناءؤه من كلام المصنف ويؤيد مقاله الاسنوى قول المحقق التفتازاني ما معناه والحق ان الوصف من المؤمن وما جري مجراه ليس من محل النزاع بل محله اسم الفاعل بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبوت كما في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحرب والعبد مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعضه الاتصاف به البتة لكن تعقبه الكمال بن الهمام بان الحق انه اذا أجمع على ان المؤمن اذا لم يخرج بالنوم والغفلة عن الايمان اذا لوحظ مجرد الوصف او عن كونه مؤمنا اذا لوحظت الذات الموصوفة بالايمان باعترافكم بل حكم أهل اللغة والشرع بانه مادام المعنى كالايمان مودعا محافظة المدرك الذي هو المؤمن في هذا المثال كان ذلك المعنى قائما به ما لم يطرأ حكم يناقضه بلا شرط دوام الملاحظة لذلك المعنى فاطلاق المؤمن مثلا حين نومه وغفلته اطلاق له حال قيام المعنى به وهو حقيقي اتفاقا فلم يفد الاتفاق على الاطلاق على ذلك شيئا في مطلوبكم من خروجه عن محل النزاع وبهذا يبطل الجواب بان اطلاق المؤمن على المؤمن الغافل والنائم مجاز وان ذكره ابن الحاجب وتابعه الشارحون وارادفه المحقق الشريف بان الاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليهما في الجملة واما بطريق الحقيقة فلا واجراء احكام المؤمنين على النائم مثلا لا يستلزم كون الاطلاق عليه حقيقة ووجه بطلانه ظاهر واثبات كون الاطلاق مجازا بامتناع اطلاق كافر لمؤمن صحابي او غيره الخ باعتبار تقدم كفره باطل فان هذا الامتناع يقتضي ان لا يصح الاطلاق لاحقيقة ولا مجازا وليس كذلك بل صحة اطلاق كافر على من آمن بعد كفره لغة اتفاق انما الخلاف في انه حقيقة او مجاز والمانع من الاطلاق عليه استعمالا حقيقة ومجازا أمر شرعي كما ذكره صاحب التحصيل وغيره وهو حرمة تهن المؤمن ولا سيما الصحابي بهذا الدم الذي طهره الله منه وليس الكلام باعتبار الشرع بل باعتبار اللغة واذا لم يكن خلاف لغة في صحة اطلاق كافر على من

اللسان . واذا تقرر هذا فينبغي استثناءؤه من كلام المصنف . وضابطه كما قال
التبريزي في مختصر المحصول المسمى بالتنقيح أن يطرأ على المحل وصف وجودي
آمن بعد كفر فللقائلين بان الاطلاق باعتبار ماضى حقيقة ان يقولوا اطلاق
كافر على من آمن بعد كفر حقيقة لغوية مع صحة اطلاق الضد وهو مؤمن في
هذا المثال اطلاقاً حقيقياً لغوياً ايضاً ولا يمتنع هذا الا لو قام معنى الضدين في
وقت صحة اطلاق كافر حقيقة وصحة اطلاق مؤمن حقيقة على الشخص الواحد
به وليس المدعى في هذا سوى كون اللفظ بعد انقضاء المعنى حقيقة وأين
اطلاق لفظ الضد الذي هو مجرد تسمية لغوية من قيام معنى الضد في الحال
ليجتمع المتنافيان أو يلزم قيام احدهما بعينه قال الكمال وحينئذ يبطل الزام
القاضي عضد الدين كونه كافراً حقيقة مؤمناً حقيقة في وقت واحد حقيقة لانه
انما يبطل ذلك لو كان اطلاق الكافر والمؤمن في وقت واحد حقيقة لانه يستلزم
ثبوت نفس الايمان والكفر في وقت واحد وليس كذلك لان احدى الحقيقتين
لا يقارنها وجود المعنى بل يثبت حال انتفاءه لان الفرض كون اللفظ حقيقة بعد
انقضاء المعنى فلم يلزم من كونه كافراً حقيقة مؤمناً حقيقة سوى صحة الاطلاقين
الحقيقيين باعتبار وقتين وليس ذلك بممتنع الا لو استلزم اجتماع معناها في وقت
واحد وهو منتفاه المقصود منه موضحاً من شرح التقرير عليه وقد أطال في
ذلك فراجع ان شئت . ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وشرحه للمحلى بعد
أن حكى الخلاف على وجه العموم وقيل ان طراً على المحل للوصف وصف
وجودي يناقض الوصف الاول كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود لم يسم
المحل بالاول أي بالمشتق من اسمه اجماعاً والخلاف في غير ذلك والاصح جريانه
فيه اذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق اه ومن هذا تعلم انه لا حاجة الى استثناء
ما ذكر من كلام المصنف واخراجه من موضع النزاع ولا لضابط التبريزي الذي
قاله في شرح مختصر المحصول ولا يهودك قول الآمدى لا يجوز تسمية القائم
قاعدا والقاعد قائماً للقعود والقيام السابق باجماع المسلمين وأهل اللسان اه ولا
لما أطال به صاحب التقرير على التحرير من التمسك بهذا الاجماع بما لا يفيد لانهم

يناقض المعنى الاول أو يضاده كالسواد ونحوه بخلاف القتل والزنا . الرابع أن ما قاله المصنف وغيره محله اذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد مشرك أو زان أو سارق^(١) فأما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه

ان أرادوا عدم جواز تسمية القائم قاعدا والقاعد قائماً بمعنى اطلاق هذين اللفظين مع اتحاد زمان الاتصاف بالضدين فسلم ولكن ذلك غير مراد من يقول ان الاطلاق باعتبار ما مضى حقيقة كما ان الاطلاق باعتبار الحال حقيقة فيقال للقاعد قاعد باعتبار ما مضى أو باعتبار حال التلبس ويقال له قائم باعتبار حال اخرى في زمان آخر وان أرادوا عدم جواز ذلك مع اختلاف الزمان فغير مسلم لأنه لو امتنع اطلاقه على وجه الحقيقة لغة لامتنع الاطلاق على وجه المجاز لغة ولا قائل به لما علمت من الاتفاق على صحة الاطلاق وانما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازاً فاجماع المسلمين وأهل اللسان على عدم ما ذكر يجب حمله على ما اذا اتحد زمان الاتصاف وليس ذلك موضوع الكلام بل الموضوع اختلاف الزمانين ولذلك عدل التاج السبكي في جمع الجوامع عماقله في تكملة الابراج من ان الذي يتجه ان الخلاف أيضاً ليس في الصفات القارة المحسوسة كالبياض والسواد لانا على قطع بان اللغوى لا يطلق على الابيض بعد اسوداده انه ابيض الى آخر ما قاله مما لا يخرج عن كلام الاسنوي

(١) قال الاسنوي « الرابع ما قاله المصنف وغيره محله اذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد مشرك أو زان أو سارق فأما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه حقيقة مطلقاً كما قال القرافي الخ ». وأقول خالف القرافي والاسنوي في ذلك صاحب جمع الجوامع في تكملة الابراج فقال اعلم اننا لانعنى بالبال حال نطقنا بل حال اتصافه بالمشتق منه فاذا قلت اقتتلوا المشركين فعناء الامر بقتل من اتصف بالشرك وان لم يكن وقت قولك اقتتلوا المشركين متصفاً به وقد خفي ذلك على بعض الفضلاء فظن انه لا يشمل من يأتي بعد ذلك الا مجازاً اه ومراده ببعض الفضلاء القرافي . وقال في جمع الجوامع ومن ثم كان اهم الفاعل حقيقة في الحال أي حال التلبس لا النطق خلافاً للقرافي اه قال المحلى عليه في قوله

تابع الحاشية

بالتالي حيث قال في بيان معنى الحال في المشتق ان يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبني على ذلك سؤاله في نصوص الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فاقبلوا المشركين ونحوها انها انما تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذي هو حال النطق مجازا والاصل عدم المجاز قال والاجماع على تناولها له حقيقة . وأجاب بان المسئلة في المشتق المحكوم به نحو زيد ضارب فان كان محكوما عليه كما في الآيات المذكورة حقيقة مطلقا وقال المصنف تبعا لوالده في دفع السؤال ان المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وان تأخر عن النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه لاحال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى أيضا فقط فابقيا المسئلة على عمومها وغيرهما كالاسنوي سلم تخصيصها اه وبذلك تعلم ان صاحب جمع الجوامع ووالده قالوا بان لافرق بين المشتق المحكوم به والمحكوم عليه والقرافي والاسنوي على قصر المسئلة على المشتق المحكوم به فان لم يكن محكوما به حقيقة مطلقا أى في الزمن الماضي والحال والاستقبال . ويرد على هذا الذي قاله القرافي والاسنوي انه ان كان المراد ان اطلاق المشتق باعتبار التلبس بالوصف في وقته حقيقة فسلم ولا فرق في ذلك بين المحكوم عليه وبه في ذلك وهو مذهب صاحب جمع الجوامع كوالده ولا يخالفه قول ابن سينا ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا بدان يكون بالفعل سواء كان في الماضي أو الحال أو الاستقبال لان المراد ان يعتبر حال التلبس به سواء كان ذلك في الماضي أو الحال أو الاستقبال وان كان المراد انه يطلق الوصف حقيقة قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس أو بعده فممنوع لمخالفته اللغة وقول الجمهور وعلى هذا يكون قول القرافي والاجماع على تناولها له حقيقة لا يقتضى ان المسئلة خاصة بالمحكوم به فان كان محكوما عليه كما في الآيات حقيقة مطلقا لان كون ما في الآيات حقيقة مطلقا انما كان من جهة ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا بد ان يكون بالفعل سواء في الماضي أو غيره وان المعتبر حال التلبس به سواء كان ذلك في الماضي أو الحال أو الاستقبال كما قلنا وانه انما يكون مجازا اذا اطلق الوصف قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس أو

حقيقة مطلقا كما قال القرافي^(١) اذ لو كان مجازا لكان قوله تعالى « اقتلوا المشركين كافة - والزانية والزاني - والسارق والسارقة » وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب^(٢) عند

أطلق بعده لا باعتبار حال التلبس اما لو أطلق قبل التلبس باعتبار حال التلبس أو بعده باعتبار حال التلبس فهو حقيقة لما قدمناه ان المراد حال التلبس سواء وجد التلبس حال النطق أولا وليس المراد بحال التلبس الآن الحاضر الذي لا ينقسم الى آخر ما قدمناه ولا فرق في هذا بين المحكوم عليه وبه

(١) قال الاسنوى « فاما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق الخ » عبارة القرافي فان كان محكوما عليه كما في الآيات المذكورة حقيقة مطلقا وللإشارة الى ان مراد القرافي بالمحكوم عليه ما ليس محكوما به يشمل نحو المشركين من قوله تعالى « اقتلوا المشركين » فانه مفعول به لا محكوم عليه لكنه يصدق عليه انه ليس محكوما به . قال الاسنوى « اما اذا كان متعلق الحكم الى آخره » والدليل على ان مراده ذلك ان القرافي أورد سؤاله كما سبق في نصوص الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها فكان هذا دليلا على انه أراد بقوله فان كان محكوما عليه الى آخر ما سبق ما اذا كان متعلق الحكم

(٢) قال الاسنوى « مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب » أى مع ان الاجماع على ان الخطاب يتناول كل من اتصف بهذه الصفات بعد نزوله حقيقة لا مجازا ولكن نقول نعم يتناول الخطاب حقيقة كل من اتصف بهذه الصفات في المستقبل بعد نزوله لان اطلاقه باعتبار التلبس بالوصف في وقته فهو حقيقة بهذا الاعتبار ولا فرق في ذلك بين المحكوم به وغير المحكوم به وذلك لما قدمناه ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا بد أن يكون بالفعل سواء كان في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال فالمدار في ذلك على أن يعتبر حال التلبس بالفعل في الماضي أو غيره فان مراد القرافي هذا فقد علمت انه مراد التاج السبكي ووالده ومرحبا بالوفاء والآيات التي أورد فيها

انزال الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا فائل بهذا وقوله «لانه» أى الدليل على أنه ليس بحقيقة أنه يصدق نفى المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلاً زيد ليس بضارب واذ اصدق ذلك فلا يصدق ايجابه وهو زيد ضارب والا لزم اجتماع النقيضين فان اطلق عليه كان مجازاً لما سيأتى أن من علامة المجاز صحة النفى. أما الدليل على أنه يصدق نفيه عند زواله فلانه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب في الحال واذ اصدق هذا يصدق ليس بضارب لانه جزؤه ومتى صدق الكل يصدق الجزء. واعترض الخصم فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب قضيتان مطلقتان أى لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا تتناقضان لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الاثبات كما تقرر في علم المنطق. والجواب أنهما مؤقتان بحال التكلم وأغنى عن هذا التقييد فهم أهل العرف له اذ لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما في تكذيب الآخر ورفعهما لكن أهل العرف يستعملون ذلك فتكونان متناقضتين كما قلنا. هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه^(١): أحدها أن

القرافى سؤاله هى من هذا القبيل فلا يرد نقضا على من خالف القرافى وان كان مراده انه يطلق الوصف حقيقة قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس فهو مجاز بانفاق فالقول بانه حقيقة فى هذا الاطلاق ممنوع لمخالفته للغة كما ان اطلاق الوصف بعد التلبس لا باعتبار حال التلبس مجاز عند الجمهور وحقيقة عند غيرهم واطلاق الوصف فى الآيات التى أورد فيها القرافى سؤاله اعتبر فيه حال التلبس بالوصف وان كان زوال الآيات قبل ذلك فتفطن ولا تسأم

(١) قال الاسنوى « هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر من وجوه أحدها الى آخره » أقول ان الدليل وما فيه من الوجوه التى أوردتها الاسنوى فى نظره إنما هى من قبيل المشاغبات اللفظية والمناقشات الوهمية وذلك لما قدمناه عن تكلة الابهاج ان محل الخلاف فى المسئلة إنما هو صدق الاسم فقط أعنى هل يسمى من ضرب أمس الآن بضارب وهو أمر راجع الى اللغة وليس النزاع فى نسبة المعنى أعنى فى أن هذا الضارب أمس هل هو الآن ضارب فان ذلك لا يقول به طافل اهـ .

هذا الدليل ينقلب على المستدل . بيانه أنه يصدق قولنا زيد ضارب في الماضي فيصدق قولنا انه ضارب لان صدق المركب يستلزم صدق أجزائه واذا صدق انه ضارب فلا يصدق ليس بضارب والا لاجتمع النقيضان وكذلك أيضا تفعل بالنسبة الى المستقبل فنقول زيد ضارب غدا الخ . الثاني اذا كانت القضيتان مؤقتتين بالحال على ماقله وفرضنا أيضا القضية السالبة صادقة فتكون الموجبة المقيدة بالحال هي الكاذبة فلا يصدق قولنا ضارب في الحال ولكن لا يلزم من كذبه كذب المطلق الذي هو قولنا ضارب وهو محل النزاع . الثالث لا يخلو اما أن يكون المشتق المتنازع في صحة اطلاقه بعد زوال المشتق منه هو المقيد بالحال كقولنا ضارب في الحال أم النزاع في مجرد الاطلاق العارى عن التقييد فان كان النزاع في الثاني فبطلان الدليل المذكور واضح لكون القضية مطلقة . واعتراض الخصم باق على حاله . واما استعمالهما في التكاذب فنحن نعلم ضرورة أن ذلك عند توافق المتخاطبين على ارادة زمان معين وان كان النزاع في المقيد بالحال وهو الذي يوافق جواب المصنف فالاستدلال بنفيه باطل لانه مصادرة على المطلوب اذ هو محل النزاع وبتقدير أن يكون المقصود ذلك فيصرح به في الدليل فنقول لما صح ليس بضارب في الحال لم يصح ضارب في الحال ولا تتكلف اقامته على الوجه الذي قرره حتى يورد عليه أن القضايا مطلقة فلا تتناقض فتتكافى الى الجواب عنها بجواب غين محقق . الرابع أورده الأمدى في الاحكام وأخذ منه جماعة أن الضارب في الحال أخص من مطلق الضارب فقولنا ليس بضارب في الحال نفى للاخص ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم فلا يلزم من صدقه صدق ليس بضارب كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق فانه صادق مع أنه لا يصدق قولنا أنه

وجميع ما ساقوه من الادلة والمناقشة فيها وحديث التصادق والتكاذب وكون القضيتين مطلقتين أو مؤقتتين وغير ذلك انما يجيء اذا كان محل النزاع نسبة المعنى وقد علمت ان ذلك مما لا يقوله عاقل بل النزاع انما هو فيمن ضرب أمس مثلا هل يسمى الآن ضاربا حقيقة أولا يسمى حقيقة بل يسمى مجازا وان ذلك أمر راجع الى اللغة وهى كان الامر راجعا الى اللغة وان اطلاق لفظ ضارب الآن

ليس بجيوان . فان قيل انما يكون ليس بضارب في الحال أخص من ليس بضارب أن لو كان في الحال متعلقا بضارب ولا نسلم ذلك بل يجوز أن يكون متعلقا بليس ومعناه ليس في الحال بضارب فيكون السلب مقيدا بقوله في الحال فيكون أخص من قولنا ليس بضارب لان السلب الاخص أخص من السلب المطلق والاخص يستلزم الأعم . والجواب أنا لانسليم أنه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس في الحال بضارب لانه عين المتنازع فيه . والى هذا أشار في التحصيل بقوله لانسليم أن هذا سلب أخص أى بالتعريف بل سلب أخص أى بالاضافة

قال « وعورض بوجوه : الاول أن الضارب من له الضرب وهو أعم من الماضي . ورد بأنه أعم من المستقبل أيضا وهو مجاز اتفاقا . الثاني أن النحاة ممنوعوا عمل النعت للماضي . ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل . الثالث أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة وأجيب بأنه لما تعذر اجتماع اجزائه اكتفى به بآخر جزء . الرابع أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه . وأجيب بأنه مجاز ولا أطلق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة » أقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذي ذكرتم وان دل على أن المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه لكنه معارض بأدلة أربعة تدل على أنه يصدق حقيقة . ولو قال المصنف بأوجه لكان أوجه من الوجوه لانها جمع كثيرة : الاول أن الضارب مثلا عبارة عن ذات ثبت لها الضرب وثبوت الضرب أعم من أن يكون في الحال أو في الماضي بدليل صحة تقسيمه اليها وهو في الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك في الماضي . ورد هذا الدليل بأن من ثبت له الضرب كما أنه أعم من الماضي والحال فهو أعم من الاستقبال فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل وهو مجاز بالاتفاق .

على من ضرب أمس متفق عليه وانما الخلاف في انه حقيقة أو مجاز بالثاني قال الجمهور وبالاول قال غيرهم كان المعول عليه هو النقل . ومما اتفق عليه الجميع ان اطلاق المشتق حال التلبس بالوصف حقيقة والخلاف فيما اذا اطلق بعد انقضاء الوصف فكان قول الجمهور هو الحق لان الاطلاق لو كان حقيقة في حال التلبس

وفي الجواب نظر لان من ثبت له الضرب او حصل له لا ينقسم الى المستقبل .
الثاني أن النحاة أى جمهورهم قالوا ان النعت يعنى المشتق كاسم الفاعل واسم
المفعول اذا كان بمعنى الماضى أى وليس معه أل لا ينصب مفعوله بل يتعين
جره اليه بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد أمس وهذا يدل على
جواز استعماله بمعنى الماضى والاصل فى الاستعمال الحقيقة . والجواب أن هذا
الدليل منتقض باجماعهم على اعماله اذا كان بمعنى الاستقبال فان ما قامتوه فى
الماضى يأتى بعينه فى المستقبل مع انه مجاز اتفاقا . وأجاب فى التحصيل عن
جوابنا بأنه يوجب تكثير المجاز وهو خلاف الاصل . الثالث لو شرط بقاء
المشتق منه الى حالة الاطلاق لم يكن المشتق من الالفاظ كالمستكلم والمخبر والمحدث
حقيقة البتة لان الكلام ونحوه اسم لمجموع الحروف ويستحيل اجتماع تلك
الحروف فى وقت واحد لانها أعراض سيالة لا يوجد منها حرف الا بعد
انقضاء الآخر . والجواب أنه لما تعذر اجتماع أجزاء الكلام وشبهه اكتفينا فى
الاطلاق الحقيقى بمقارنته لآخر جزء لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته
لشئ منه فن قال قام زيد مثلا انما يصدق عليه متكلم حقيقة عند مقارنة
الدال فقط لا قبلها ولا بعدها . الرابع ان لفظ المؤمن يطلق على الشخص حالة
خلوه عن مفهوم الايمان والاصل فى الاطلاق الحقيقة . بيانه أن الواحد منا اذا
نام يصدق عليه أنه مؤمن ولا يصدق عليه الايمان فى تلك الحالة لانه اما
عبارة عن التصديق كما هو مذهب الاشعري أو عن العمل كما هو مذهب المعتزلة
وكل منهما ليس بمحصل فى حال نومه . وأجيب بأن هذا الاطلاق مجاز لانه
لو كان اطلاق المؤمن على الشخص باعتبار الايمان السابق حقيقة لكان اطلاق
وبعد الانقضاء لكان اللفظ مشتركا والمجاز خير من الاشتراك لان الاشتراك
يؤدى الى الاجمال بخلاف ما اذا كان أحد المعنيين حقيقة والثانى مجازا خصوصا
اذا كان أحدهما متفقا على انه حقيقة فلذلك أعرضنا عن الاشتغال بهذه المناقشات
الخارجة عن محل النزاع وهى فى ذاتها واضحة لا تحتاج الى بيان كوضوح
خروجها عن الموضوع

الكافر على أكبر الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقاً فيبطل الاول. وأجاب صاحب التحصيل وغيره عن جوابنا بأن الحقيقة قد تهجر لعارض شرعى فلا يلزم من امتناع اطلاق اسم الدم لكونه مخالفاً بتعظيمهم امتناع عكسه وهو المؤمن. وفي الجواب نظر لان القاعدة أن امتناع الشيء متى دار اسناده بين عدم المقتضى ووجود المانع كان اسناده الى عدم المقتضى أولى لانا لو أسندناه الى وجود المانع لكان المقتضى قد وجد وتختلف أثره والاصل عدمه. وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم لان المصنف يدعى أن امتناع اطلاق الكافر لعدم المقتضى وهو وجود المشتق منه حالة الاطلاق والمجيب يدعى أن امتناعه لوجود المانع فكان الاول أولى. وهذه القاعدة تنفع في كثير من المباحث

قال « الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل لغيره للاستقراء. قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم^(١) كما أنه الخالق والخلق هو المخلوق. قلنا الخالق هو النايير. قالوا ان قدم فيلزم قدم العالم والا لافتقر الى خلق آخر ويتسلسل.

(١) قال المصنف « الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم بغيره للاستقراء. قالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم الى آخره » أقول هذه الثالثة مقابلة للاولى فان معناها ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له اسم خلافاً للمعتزلة ومعنى الاولى ومن قام به وصف اشتق له لكن بشرط أن يكون لهذا الوصف اسم وان لم يكن له اسم استحالة الاشتقاق فلا يشتق له اسم منه. ولاستيفاء الاقسام والقيود قال صاحب جمع الجوامع من لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه اسم خلافاً للمعتزلة فان قام به ماله اسم وجب الاشتقاق أو قام ما ليس له اسم كأنواع الروائح لم يجب ا ه قال الجلال أى الاشتقاق لاستحالة ثم ذكر بعد ذلك المسئلة الثانية في كلام المصنف فقال والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان أمكن والا فآخر جزء ا ه فإشار صاحب جمع الجوامع ان خلاف المعتزلة على فرض صحة نقل الخلاف عنهم انما هو في موضع واحد وهو ان من لم يقم به الوصف فقالوا يجوز أن يشتق له منه اسم فكانت عبارة جمع الجوامع أوجز وأحسن وأكثر فائدة

قلنا هو نسبة فلم يحتج الى تأثير آخر» أقول لا يجوز اطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل أى المصدر المشتق منه قائم بغير ذلك الشيء بل يجب بمقتضى اللغة اطلاق ذلك المشتق على الذى قام به لانا استقرينا اللغة فوجدنا الامر كذلك . وخالفت المعتزلة فى المسئلتين^(١) فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه أنه متكلم والكلام

(١) قال الاسنوى « وخالفت المعتزلة فى المسئلتين » أى فى مسألة عدم جواز

اشتقاق اسم من الوصف لمن لم يقم به وعدم جواز اشتقاق اسم لمن قام الوصف بغيره فقالوا بالجواز فيهما وقد علمت مما قدمنا أن المعتزلة لم يصرحوا بهذا الخلاف وإنما لما نقوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالملم والقدرة ووافقوا على أنه عالم قادر مثلا لكن بذاته لا بصفات زائدة عليها الزمهم أهل السنة بأنهم قائلون بجواز اشتقاق اسم لمن لا يقوم به الوصف ولما قالوا انه تعالى متكلم لكن بمعنى انه خالق للكلام فى جسم كالشجرة التى سمع منها موسى عليه الصلاة والسلام الزمهم بأنهم قائلون بجواز اشتقاق اسم لمن قام الوصف بغيره ولا يخفى ان لازم المذهب على فرض انه لازم له ليس بمذهب حتى ينسب اليهم الخلاف ومما لا شك فيه انه تعالى يوصف بانه متكلم عندنا بمعنى من قامت به صفة الكلام التى هى من صفات المعانى عندنا يقال فيها ما قيل فى غيرها من تلك الصفات وهذه الصفة تسمى بالكلام النفسى ويوصف بانه متكلم عندنا أيضا بمعنى من قام به الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المرتبة ازلا وأبدا ترتيبا لاتعاقب فيه بلا صوت ولا حرف . وهذان يخالف فيهما المعتزلة ولا يقولون بثبوتها ويوصف أيضا بمتكلم بمعنى موجد الكلام اللفظى الذى هو النظم الشريف والكلمات المسموعة لنا المتعبد بتلاوتها فان هذه الكلمات هى صادرة منه تعالى بدون مدخل للخلق نزل به الروح الامين بلسان عربى مبين وجعلناه قرآنا عربيا وبالجملة لا مدخل للخلق عندنا لافى ذات القرآن ولا فى كلماته بل ولا فى اللفظ المعبر به عنها ولا ترتيبها حروفا وآيات وسورا على ما هو الحق ووافقنا المعتزلة على هذا وأنكروا ما عداه وقالوا ان القرآن ليس الا هذه الكلمات اللفظية المقروءة المتلوثة المكتوبة فى المصاحف ولا يستطيع أحد أن ينكر ان هذه الكلمات اللفظية كلام الله تعالى

المشتق منه لا يقوم به لان الكلام النفسانى باطل ولا كلام الا الحروف والاصوات وهي مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى لسكانت محلا لاحداث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ أو في غيره من الاجسام كخلقه تعالى اياه في الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى متكلماً وان قام به الكلام^(١). وذكر الاصوليون هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة في هذه المسئلة . ثم استدلت

غير انها لكونها اعراضا حادثة لا تقوم بذاته تعالى كسائر أفعاله فوصفه بكونه متكلماً حينئذ لا يكون الا بمعنى خالق الكلام في اللوح المحفوظ مثلاً فبدأ الاشتقاق وهو خلق هذه الكلمات قائم بذاته تعالى على معنى أن الاتصاف به انتراعى لا وجود له في الخارج . ومن ذلك تعلم انهم لم يخالفونا في المسئلتين ولا في واحدة منهما بل نحن وهم قائلون انه تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام اللفظى الذى يمبر به عن مدلولات القرآن المتعبد بتلاوته ويزيد عليهم بعد ذلك اننا نقول انه متكلم بمعنى انه تعالى قام به الكلام النفسى وقد بينا فيما سبق الدليل على ذلك

(١) قال الاسنوى « وذلك الجسم لا يسمى متكلماً وان قام به الكلام » وجه ذلك ان هذا الجسم وان سمع منه الكلام لكن ليس كل من يسمع منه الكلام يسمى متكلماً وانما يسمى متكلماً اذا كان قد رتب بملكته ذلك الكلام أولاً بكلمات نفسية بلا حرف ولا صوت سواء عبر عنه بعد ذلك بكلمات لفظية أو نقشية أو اشارات أو أمثلة أو غير ذلك للافهام غير أن اللفظ لكونه عاماً سهلاً على كل الناس وضع ليكون به الافهام ويمبر به عما فى النفس ولا شك أن الذى رتب الكلمات التى سمعت من الشجرة أولاً كلمات نفسية بلا حرف ولا صوت هو الله تعالى كما أنه هو الذى أوجد الكلمات اللفظية التى سمعها موسى عليه السلام فكان ذلك المسموع من الشجرة كلام الله تعالى اتفاقاً اما عندنا فلانه رتب له كلمات نفسية وموجد له كلمات لفظية وعند المعتزلة للأمر الثانى فقط

المعتزلة على مذهبهم بأن الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق^(١) والخالق هو المخلوق لقوله تعالى « هذا خلق الله » والمخلوق ليس قائما بذاته. والجواب أنه إنما أطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام النفساني القائم بذاته كما تقدم في الحكم على المعدوم واستدلالكم بالخالق باطل لان الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى في المخلوق والتاثير قائم بذات الله تعالى. وأما الاطلاق الواقع في الآية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سيأتي في قول المصنف والتعلق كالخالق للمخلوق. وقوله « قالوا ان قدم » أي قالت المعتزلة لاجاز أن يكون الخلق هو التاثير لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا لزم التسلسل وكلاهما محال.

(١) قال الاسنوي « ثم استدلت المعتزلة على مذهبهم بأن الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق الخ » أقول قال السعد في حاشيته على شرح العضد ان المعتزلة يزعمون ان الخلق هو الموجود او اتصاف العالم بالوجود وهو قائم بالغير اذ لو كان هو التاثير القديم لقدم العالم ومبناه على نقي كون التكوين صفة حقيقية ازلية يتكون بها المكونات الحادثة في أوقاتها وبهذا تعلم ان المعتزلة لا يقولون ان الخلق هو المخلوق لقوله تعالى « هذا خلق الله » وأنت اذا علمت ان نسبة هذا المذهب الى المعتزلة انما هو بطريق الالزام فضلا عن أنه غير لازم لمذهبهم كما سمعت علمت أن كل ما نسبوه اليهم لم يقولوا بشيء منه ولم يستدلوا بشيء منه فانهم ما قالوا بهذا المذهب ولا اولوه حتى يذكروا له أدلة. وعمن صرح بأن نسبة هذا المذهب اليهم انما هي بطريق الالزام التاج السبكي ايضا في تكملة الابحاج حيث قال وقد لزم المعتزلة الخلاف في ذلك اه وهذا غريب جدا من هؤلاء الافاضل كيف يلزمون غيرهم بما لم يقله وينسبون له أدلة لم يستدل بها ولا عرفها ولا خطرته له على بال فان المعتزلة يقولون كما تقول أن الخلق هو التاثير وانه امر اعتباري متجدد كالا حياء والاماتة ونحوها مما يتصف به جل وعلا اتصافا انتزاعيا لاحقيقيا وهذا مما لاخلاف فيه لاحد وانما الخلاف بيننا وبينهم في صفات المعاني لله تعالى فنحن نثبتها وهم ينكرونها ويثبتون الصفات المعنوية فقط وقد علمت حقيقة الحال من قبل فتذكر

بيان الاول من ثلاثة أوجه : أحدها أن المؤثر سبحانه وتعالى قديم والتأثير قد فرضناه قديما واذا وجد المؤثر والتأثير استحال تخلف الاثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الازل وجود العالم . الثاني ان العالم هو ماسوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى فلو كان قديما لكان العالم قديما . الثالث أن التأثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع أنها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديما من طريق الاولى . وأما بيان الثاني وهو التسلسل فلأن التأثير اذا كان حادثا فهو محتاج الى خلق آخر أى تأثير آخر لان كل حادث لا بد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التأثير ويتسلسل . وهذه الشبهة لا جواب عنها في الحصول ولا في الحاصل وقد أجاب المصنف بأن التأثير نسبة فلم يحتاج الى تأثير آخر . وتقريره من وجهين : أحدهما أن النسب والاضافات كالبنوة والاخوة أمور عدمية لا وجود لها في الخارج وانما هي أمور اعتبارية أى يعتبرها العقل فلا تحتاج الى مؤثر . الثاني أن النسبة متوقفة على المنتسبين فقط فاذا حصلت حصلت ولا تحتاج الى مؤثر آخر . وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير والجواب الاول مانع للحدوث والقدم معا ^(١) لانهما من صفات

(١) قال الاسنوى « وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التأثير والجواب الاول الخ » . أقول الحدوث الذى استفيد من الجواب الثانى معناه التجدد لا بمعنى الوجود بعد العدم والجواب الاول منم الحدوث بمعنى الوجود بعد العدم والقدم بمعنى الوجود بالذات فلا تنافى بين ما التزم فى الجواب الثانى وبين ما منع فى الجواب الاول على ان المصنف اختار الجواب بأن التأثير حادث بمعنى متجدد وانه اعتبار والتسلسل لا يجرى فى الاعتبار لان فى تجدها لا تحتاج الى التأثير . وليس فى كلامه ما يقتضى انه اجاب بجوابين ولذلك قال التاج السبكي فى تكملة الابهاج وأجاب المصنف بان نسبة الخ أى نختار أنه حادث ونمنع لزوم التسلسل وذلك لان التأثير نسبة والنسبة لكونها من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها فى الخارج غير مبنية الى تأثير مؤثر فيها الى آخر ما قال فراجعه ومن هنا تعلم ان الاعتبارات الصادقة ذات المنشأ الموجود فى

الموجود وقد فرضناه معدوما . وأجاب في التحصيل بجوابين : أحدهما أن الممتنع
أعما هو تقدم النسبة على محلها وأما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا
استحالة فيه . ألا ترى أن تقدم الباري على العالم نسبة بينه وبين العالم^(١) ويستحيل

الخارج وإن كانت عدمية في الخارج تمد من الصفات وتوصف بها الذات انصافا
انزاعيا وإن كانت لا تقوم بموصوفها قيام الضمام كقيام السواد بالاسود فليس
للصفات الاعتبارية وجود في الخارج يغاير وجود موصوفها

(١) قال الاسنوي « وأجاب في التحصيل بجوابين : أحدهما ان الممتنع انما هو

تقدم النسبة على محلها وأما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة
فيه . ألا ترى ان تقدم الباري الخ » أقول هذا جواب فاسد لأن النسبة أمر
اعتباري منتزع من المنسوب والمنسوب اليه فكلاهما محلها ولا ثبوت لها الا هذا
الانتزاع وانها ثابتة بثبوتها معا فلا يمكن ان يقال انها تثبت مع محلها عند عدم
المنسوب اليه ودعوى ان تقدم الباري نسبة بينه وبين العالم غير صحيح اذ لا
نسبة أصلا بين الباري وبين العالم لا بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالفوقية ولا بالتحتمية
ولا بجمهة من الجهات اصلا بل كل ماسوى الله تعالى من العوالم منسوب اليه تعالى
على انه الاثر الصادر عن ذاته جل وعلا فلا اتصال ولا انفصال بينه تعالى وبين
العالم واين التراب من رب الارباب واين الممكن الذي له العدم من ذاته من
الواجب الذي له الوجود من ذاته . وبناء على هذا نقول ان اراد بالتقدم في الجواب
الاول سبق وجود الباري عقلا وخارجا بدون ملاحظة العالم وهو وجوده في
الازل أى مرتبة الوجود الذاتي الواجب الخاص به تعالى المشار اليه بقوله عليه
الصلاة والسلام « كان الله ولا شيء معه » فليس ذلك التقدم بهذا المعنى نسبة
بينه تعالى وبين العالم بل هو وصف ذاتي له تعالى وان كان المراد من سبق وجوده
تعالى بصفة كونه مؤثرا مع ملاحظة العالم بصفة كونه اثراف هذا التقدم نسبة اضافية
لا توجد ولا تمقل الا بوجود العالم أيضا لان معنى وجودها وجود منشئها وهو
الذات الاقدس بوصف كونه مؤثرا وانزاعها بوصف كونه اثرا ولا معنى لوجودها
حينئذ الا انزاعها انزاعا صادقا من منشئها ولا وجود لها في الخارج وحينئذ

القول بتوقف وجودها على وجود المنتسبين . الثاني أن المحال من التسلسل انما هو التسلسل في المؤثرات والعلل وأما التسلسل في الآثار فلا نسلم أنه ممتنع^(١) وهذا التسلسل انما هو في الآثار. قال الاصفهاني في شرح المحصول وفيه نظر لانه يلزم منه تجويز حوادث لأولها وهو باطل على رأينا . وهذه المسئلة لا ذكر لها في المنتخب

يرجع جوابه هذا الى جواب المصنف الاول كما ان جوابه الثاني يرجع الى جواب المصنف الثاني ان قلنا ان المصنف أجاب بجوابين كما قال الاسنوى

(١) قال الاسنوى «الثاني ان المحال من التسلسل انما هو التسلسل في المؤثرات والعلل وأما التسلسل في الآثار فلا نسلم الى آخره» كلام جيد واما قول الاصفهاني وفيه نظر لانه يلزم منه تجويز حوادث لا أول لها وهو باطل على رأينا فنقول لا يلزم من كونه باطلا على رأيه انه باطل في الواقع ونفس الامر فانه لغاية الآن لم يتم دليل على امتناع التسلسل في الآثار الموجودة في الخارج وان اشهر ان التسلسل فيها محال ولزوم حوادث لا أول لها لا يضر بالعقيدة الا اذا قلنا لا أول لها بمعنى لا أول لوجودها وهذا مما لم يقل به أحد بل الكل متفق على ان ماسوى الله تعالى مما كان أو يكون حادث أى موجود بعد العدم بقطع النظر عن أن تقف آحاده عند حد من جاني الماضي والمستقبل أولا تقف عند حد من جانبها أو من أحدهما الا ترى ان الاجماع قام على ان زعيم الجنة لا يتناهى ولا يقف عند حد في المستقبل وبعد كونه حادثا بمعنى انه موجود بعد العدم لا يضرنا أن نقول لا آخر له بمعنى عدم انقطاع آحاده وعدم وقوفها عند حد ولوقلنا انه لا آخر لها بمعنى ان البقاء واجب لها لذاتها لكان كفرًا . فكذلك من جانب الماضي نقول حوادث لا أول لها بمعنى انها لا تقف آحاده عند حد تنهى اليه وكل واحد منها موجود بعد العدم ولكنها لا تتناهى في دائرة ما لا يزال ولو قلنا انها لا أول لوجودها ولا افتتاح له لكان ذلك قولاً بقديمها وذلك كفر وعليك بكتابتنا القول المفيد وحواشي الخريدة

قال: « الفصل الرابع - في الترادف »

وهو توالي الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد^(١)

(١) قال المصنف « الفصل الرابع في الترادف وهو توالي الى آخره » قال التاج السبكي في تكملة الابهاج واعلم ان المصنف انما حد الترادف مع تقدمه في تقسيم الالفاظ ليفرق بينه وبين التاكيد ه و سياتى مثله في كلام الاسنوى أيضا أى وكان في الامكان الاكتفاء بما سيذكره في مسائل أحكامه ولذلك في جمع الجوامع لم يتعرض للتعريف واقتصر على ذكر الاحكام وبيان الفرق بما هو أوفى وأتم مما في المصنف فقال المترادف واقع خلافا لثعلب وابن فارس مطلقا وللإمام في الاسماء الشرعية والمحدود والحد ونحو حسن بسن غير مترادف على الاصح والحق افادة التابع التقوية ووقوع كل من الرديفين مكان الآخر ان لم يكن تعبد بلفظه خلافا للإمام مطلقا وللبيضاوى والهندي اذا كانا من لغتين ه . فذكر خلاف ثعلب وابن فارس في وقوع الترادف فانهما انكراه وقالوا ما يظن مترادفا كالانسان والبشر فتباين بالصفة فالاول اعتبار النسيان أو انه يأنس والثاني باعتبار انه بادی البشرة أى ظاهر الجلد . وذكر خلاف الامام الرازى في وقوعه في الاسماء الشرعية حيث أنكر ذلك وقال لانه خلاف الاصل للحاجة اليه في النظم والسجع مثلا وذلك منتف في كلام الشارع فاعترض عليه القرافى وتبعه التاج السبكي بالفرض والواجب والسنة والتطوع عند الشافعية . ولا يخفى عدم ورود الاعتراض لانه على فرض اتحاد المفهوم في الفرض والواجب وفي السنة والتطوع كما هو الشرط في الترادف هي أسماء اصطلاحية اصطلح عليها فقهاء الشافعية وليست أسماء شرعية لان الشرعية هي ما وضعها الشارع . ثم ذكر ما ليس بمترادف ويشبه المترادف فقال والحد والمحدود ونحو حسن بسن غير مترادفين غير متجدي المعنى على الاصح أما الاول فلان الحد يدل على اجزاء الماهية تفصيلا والمحدود أى اللفظ الدال عليه يدل عليها اجمالا والمفصل غير الجمل مفهومهما وان اتحدا ما صدقا والاصح في الترادف اعتبار اتحاد المفهوم والمصدق فان اتحدا ما صدقا

كالانسان والبشر . والتأكيدي يقوى الاول . والتابع لا يفيد وحده « أقول
 الترادف مأخوذ من الرديف وهو (*) ركوب اثنين على دابة واحدة . وفي
 الاصطلاح ما قاله المصنف . فقوله ترالى الالفاظ جنس دخل فيه الترادف
 وغيره . وتوالى الالفاظ هو تتابعها لان اللفظ الثانى تبع الاول فى مدلوله .
 وانما عبر بذلك ولم يعبر بالالفاظ المتواليّة لانه شرع فى حـد المعنى وهو
 المترادف كما فعل الامام وعبر بالالفاظ ليشمل ترادف الاسماء كالبر والقمح
 والافعال كجلس وقعد والحروف كنى والباء من قوله تعالى « مصبحين وبالليل »

فقط كانا متساويين لا مترادفين ومقابل الاصح بتقطع النظر عن الاجمال والتفصيل
 ويكتفى فى الترادف باتحاد الماصدق واما الثانى فلان التابع لا يفيد المعنى بدون
 متبوعه ومن شأن كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده والقائل بالترادف
 يمنع ان من شأن كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده بل يكتفى بافادة كل
 منهما المعنى ولو بضميمة الآخر وأشار الى ما هو الحق فى التابع من انه يفيد
 التقوية للمتبوع والا لم يكن لذكره فائدة والعرب لحكمتها لا تتكلم بما لا فائدة
 فيه وأشار بذلك الى رد ما يظهر من قول البيضاوى فى المنهاج والتابع لا يفيد وحده
 عقب قوله والتأكيدي معنى المؤكد يقوى الاول قال الجلال المحلى وكانه أى الامام
 البيضاوى أراد ان التابع وحده لا يفيد أى المعنى بخلاف كل من المترادفين فهو
 على هذا ساكت عن افادة التقوية لانا لها اه فيمكن حمله على ما هو الحق انه
 يفيد تقوية المتبوع ويرتفع الخلاف وأشار الى أن الحق أن يصح فى كل رديفين
 بان يؤتى بكل منهما مكان الآخر فى الكلام اذ لا مانع من ذلك وان الامام
 خالف فى ذلك فقال لا يصح أن يقع الرديف فى الكلام مكان الآخر من لغتين
 أو من لغة وان البيضاوى والهندي خالفا فى ذلك اذا كانا من لغتين اما ما تعبد
 بلفظه كالفاظ القرآن فى الصلاة فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد واما
 تكبيرة الاحرام ونحوها ممن قال كالشافعية انها مما تعبد بلفظه منع أن يقوم
 مرادفها مقامها ومن لم يقل بذلك كالحنفية لم يمنع ذلك

(*) أى الترادف

لكن الترادف قد يكون بتوالى لفظين فقط ^(١) . وأيضا فاللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل ^(٢) وهو مجتنب في الحدود فالصواب أن يقول توالى كلمتين فصاعدا . وقوله المفردة احترز به عن شيئين أحدهما أن يكون البعض مركبا والبعض مفردا ^(٣) كالاسم مع الحد نحو الانسان والحيوان الناطق فانهما وان دلا على ذات واحدة فليسا مترادفين على الاصح لان الحد يدل على الاجزاء بالمطابقة والحدود يدل عليها بالتضمن والدال بالمطابقة غير الدال بالتضمن .
الثاني أن يكون الكل مركبا كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك فليسا مترادفين أيضا وان دلا على مسمى واحد وهو الانسان لان دلالة

(١) قال الاسنوى « لكن الترادف قد يكون بتوالى لفظين فقط » والجواب

ما قاله البديخشى من أن المراد بالجمع ما فوق الواحد

(٢) قال الاسنوى « واللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل الخ » أقول قد تكرر مثل هذا الاعتراض وتكرر منا جوابه فان أصل المقسم إنما هو اللفظ المستعمل فيراعى في جميع الاقسام على أن في هذا القسم ما يفيد ذلك فان قيد الدالة خرج به توالى الالفاظ المهمله مثل أه به جه التي هي مسميات الالف والباء والجيم كما في البديخشى فلا وجه لتخطئة المصنف فيما قال كما يفيد ذلك قول الاسنوى فالصواب أن يقول الى آخره

(٣) قال الاسنوى « وقوله المفردة احترز به عن شيئين أحدهما أن يكون البعض مركبا والبعض مفردا الى آخره » وأقول كلامه مبنى على ان المراد بالمفرد ما قابل المركب مطلقا أم من أن يكون اسناديا أو غير اسنادي ولذلك أخرج منه الحدود والحد والرسم وكلاهما مركب غير اسنادي واعترضه الفنى بانه حينئذ يخرج به التأكيدي في مثل زيد نفسه لتركبه فلا حاجة الى القيد الثالث اه . وأجاب عنه البديخشى بقوله أقول فائدة الثالث لا ينحصر في اخراج مثل نفسه كما ستعرف اه فكان الثالث لاخراج ما لم يخرج بهذا القيد على ان في عد مثل زيد نفسه مركبا وقفة فان المعروف انهما لفظان مفردان أحدهما وهو الثاني مؤكدا للاول ولا تركيب فيهما

أحدهما بواسطة الذاتيات والآخر بواسطة الخاصة لكن التقييد بالافراد غير محتاج اليه لان ما ذكره خارج بقوله باعتبار واحد^(١) وأيضا فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه في اخراج الحد وشبهه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة^(٢) وكذلك خمسة مع عشرة الا خمسة على ماسيأتي في الاستثناء وقوله الدالة على مسمى واحد أى الدال كل منها على مسمى واحد واحترز به عن

(١) قال الاسنوى «لكن التقييد بالافراد غير محتاج اليه لان ما ذكره خارج بقوله باعتبار واحد» أقول قد اعترض المراغى بمثل هذا الاعتراض وردده الفنرى بأنه يجوز أن يكون لاخراج قعدت خوفا وجلست فرقا فان هذين التركيبين ليسا مترادفين لان الترادف من خواص المفردات اه ووجه ذلك انك علمت ان المراد بالمفرد هنا ما قابل المركب مطلقا اسناديا وغير اسنادى فيخرج نحو قعدت خوفا وجلست فرقا كما يخرج الحد مع المحدود والحد مع الرسم وكون الاخير يخرج بالثالث أيضا لا يقتضى الاستغناء عن قيد المفردة

(٢) قال الاسنوى « وأيضا فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه في اخراج الحد وشبهه مما قلناه يخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة الخ» وأقول لا يخفى على المنصف ان قولنا نصف العشرة مثلا مركب اضافي يدل جزؤه على جزء معناه فللفظ نصف باعتبار الاضافة الى عشرة لفظ مفرد دل على مادلت عليه خمسة واما لفظ عشرة التى هى المضاف اليه فهى مازالت دالة على معناها وهو هذه المرتبة من العدد وكذا يقال فى قولنا الا خمسة من قولنا عشرة الا خمسة مركب يدل جزؤه على جزء معناه فاللفظ عشرة وهو المستثنى منه دال على معناه وهو المرتبة الخاصة من العدد وخمسة فى قولنا الا خمسة دالة على معناها وهى المرتبة الخاصة أيضا فكان لفظ عشرة مع قرينة الاستثناء بعد اخراج المستثنى دالة على خمسة بطريق المجاز وان مجموع عشرة الا خمسة مركب واحد مدلوله خمسة فيختلف المفهوم وعلى كل فليس من قبيل الترادف لان لفظ خمسة دل على المرتبة الخاصة باعتبار المعنى الحقيقى وعشرة دل على هذه المرتبة عينها بطريق المجاز بقرينة الا خمسة التى اخرجت منها المستثنى أو ان هذا التركيب كله دل على

المتباينة كالإنسان والفرس . وقوله باعتبار واحد قال في المحصول احتزنا به عن الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم^(١) فان

مادلت عليه خمسة باعتبار التركيب لا باعتبار الافراد لما قاله الفري وقدمناه ان الترادف من خواص المفردات

(١) قال الاسنوى « وقوله باعتبار واحد قال في المحصول احتزنا به عن الالفاظ المفردة الى آخره » أقول الالفاظ المتباينة اما أن تكون متفاصلة أى متخالفة مفهوما وما صدقا كالإنسان والفرس واحتزنا عن هذا بقوله الدالة على معنى واحد . واما أن تكون متواصلة لانها وان اختلفت لفظا ومفهوما لكنها أتحدت ما صدقا وعن هذه احتزنا الامام وتابعه الجاربردى وغيره بقوله باعتبار واحد فقال الامام واحتزنا به عن الالفاظ المفردة اذا دلا على شىء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهنة أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق فانهما من المتباينة يعنى ان كلا منهما دال على الشكل المعروف لكن المهنة والسيف يدلان عليه سواء كان قاطعا أم لا والصارم لا يدل عليه الا اذا كان قاطعا اه . واعترض عليه الاسنوى كغيره بان هذا القيد لا يحتاج اليه فان هذه الاشياء لم تدل على مسمى واحد بل على معنيين مجتمعين في ذات واحدة كيف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الالفاظ ان هذه الالفاظ متباينة والتباين هو الذى تباير لفظه ومعناه اه وأقول ان الامام ومن وافقه لا ينكرون ان هذه الالفاظ من الالفاظ المتباينة كما هو صريح كلامه في تقسيم الالفاظ وصرح بقوله هنا فانهما من المتباينة لكن يقولون انها متباينة باعتبار اللفظ والمفهوم متواصلة باعتبار الماصدق فانقسمت المتباينة الى قسمين متفاصلة ومتواصلة كما سبق ولا شك في خروج المتفاصلة بقولنا دالة على مسمى واحد واما المتواصلة فلا تخرج بهذا القيد الا اذا أردنا بالمسمى الواحد ما أتحد ما صدقا ومفهوما فيخرج أمران ما اختلفا لفظا ومفهوما وما صدقا وهى المتباينة المتفاصلة ويخرج ما اختلفا لفظا ومفهوما وان أتحد ما صدقا أما لو أردنا بالتحد المسمى ما هو أعم من اتحاده باعتبار المفهوم والماصدق أو باعتبار الماصدق فقط فلا تخرج المتباينة المتواصلة

كلا منهما يدل على الذات المعروفة لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا أو قاطعا والصارم باعتبار شدة القطع وكذلك الصفة وصفة كالناطق والفضيح . وهذا القيد لا يحتاج اليه فان هذه الاشياء لم تدل على مسمى واحد بل على معنيين مجتمعين في ذات واحدة . وكيف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الالفاظ ان هذه الالفاظ متباينة والمتباين هو الذي تغاير لفظه ومعناه ويمكن أن يقال احتز به عن الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد لكن أحدهما يدل بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز كالاسد والشجاع . وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد^(١) كقولنا قام زيد زيد وليس ذلك من الترادف بل من التأكيد اللفظي كما سيأتي فلا بد أن يقول توالي الالفاظ المفردة المتغايرة . وقوله « كالانسان والبشر » مثال للترادف من جهة اللغة فان الانسان يطلق على الواحد رجلا كان أو امرأة كما قال الجوهري وكذلك البشر يطلق أيضا على الواحد قال الله تعالى « ما هذا بشرا » وقد يكون الترادف بحسب الشرع كالقرض والواجب^(٢) أو بحسب

لانها متحدة في الماصدق وهذا موضع خلاف فانهم عرفوا المترادف باللفظ المتعدد المتحد المعنى فمنهم من أراد بالمعنى المفهوم فادخل المتساويين في التباين وأخرجهما من المترادف ومنهم من أراد بالمعنى الماصدق فادخلهما في المترادف وأخرجهما من التباين ولكن الصحيح الاول لما علمت ان شرط الترادف اتحاد المفهوم والماصدق ولأجل ذلك زاد الامام وتبعه المصنف قوله في التعريف باعتبار واحد لاخراج المتباينة المتواصلة وهي الالفاظ التي انحلت ما صدقا واختلفت مفهوما وهو المتساوية فسقط كل ما اعترضوا به على الامام والمصنف (١) قال الاسنوى « وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد الى آخره » اقول المتبادر من قوله توالي الالفاظ المفهوم منه ان المترادفين متبايران باللفظ البتة وزيد زيد اتحاد فيه اللفظ والمعنى فهو لفظ واحد مكرر فلا يتوهم دخوله بل هو خارج عن الجنس لان الجنس لفظ متعدد والفصل المتمم للتعريف هو المتحد المعنى .

(٢) قال الاسنوى « وقد يكون الترادف بحسب الشرع كالقرض والواجب

العرف كالاسد والسبع أو بحسب لغتين كالله وخداى بالفارسية. «وقوله» والتأكيد يقوى الاول» لما كان التأكيد والتابع فيهما شبه بالترادف حتى ذهب بعضهم الى أن التابع منه أى من المترادف شرع في الفرق بما قاله في المحصول. وحاصل ما قاله في الفرق بين المترادف والمؤكد أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكد فانه لا يفيد عين فائدة المؤكد بل تقويته والاولى للمصنف أن يقول والتأكيد تقوية الاول أو يقول والمؤكد يقوى الاول. قال وأما الفرق بين المترادف والتابع كقولنا شيطان ليطان وحسن بسن وخراب يباب وجيعان نيعان وشبه ذلك فهو أن التابع وحده لا يفيد شيئا البتة فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقويته بخلاف المترادف فانه يفيد وحده كالانسان ومقتضى كلام المصنف أن التابع لا فائدة له أصلا^(١) وبه صرح الآمدي في الاحكام ولم يتعرض ابن الحماجب لفائدته. وقد عرفت مما قلناه أن التأكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفترقان من جهة أن التابع يشترط فيه أن يكون على زنة الاصل كشيطان ليطان بخلاف التأكيد



قال «وأحكامه في مسائل* الاولى» في سببه: المترادفان اما من واضعين والتبسا أو واحد لتكثير الوسائل والتوسع في مجال البديع* الثانية أنه خلاف الاصل لانه تعريف المعرف ومحوج الى حفظ الكل* الثالثة اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته اذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ* الرابعة التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان، فاما أن يؤكد بنفسه مثل قوله عليه الصلاة والسلام «والله لأغزون قريشا ثلاثا»، أو بغيره للمفرد كالنفس والعين وكلا وكتلتا وكل وأجمعين واخوانه، أو للجمله كان وجوازه ضرورى ووقوعه في اللغات معلوم» أقول حصر المصنف أحكام الترادف في أربع مسائل/الاولى في سبب وقوعه وهو أمران: أحدهما أن يكون من واضعين. قال الامام

أى عند الشافعية وقد علمت ان الامام الرازى ينكر وقوع الترادف في كلام الشارع والقرض والواجب ليسا في كلام الشارع بل هو اصطلاح للشافعية فقط (١) قال الاسنوى «ومقتضى كلام المصنف ان التابع لا فائدة له أصلا

ويشبه أن يكون هو السبب الاكثري وذلك بان تضع قبيلة لفظ القمح مثلا للحب المعروف وقبيلة اخرى لفظ البر له أيضا ثم يشتهر الوضعان ويخفى الوضعان أو يهملان ولكن يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر وهذا الشرط يقتضى أنا اذا علمنا الواضمين بأعيانهم لا يكون اللفظ مترادفا بل ينسب كل لغة الى قوم. وفيه نظر. ثم ان هذا انما يتأتى اذا قلنا اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختره بل اختار الوقف الثانى أن يكون من واضع واحد اما لتكثير الوسائل الى الاخبار عما فى النفس فانه ربما نسى أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به كالاتخ الذي يعسر عليه النطق بالراء فيعبر بالقمح أو تعدرت القافية أو الوزن به فيبقى الآخر وسيلة للمقصود واما للتوسع فى مجال البديع والبديع هو اسم لمحاسن الكلام كالسجع والمجانسة وانقلب. والواضع له بازاء هذه الممانى هو ابن المعتز كما قال ابن أبى الاصبغ فى تحرير التحبير. قال السكاكى فالسجع يكون فى النثر كالقافية فى الشعر كقولك ما اهدم ماغات وما أقرب ما هو آت فلو عبرت بمضى ونحوه لما حصل هذا المعنى. والمجانسة كقولك اشتربت البر وأنفقته فى البر فلو عبرت بالقمح لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى « وربك فكبر » فلو عبر بالله تعالى ونحوه لفات هذا المعنى * **المسئلة الثانية** الترادف على خلاف الاصل أى خلاف الراجح حتى اذا تردد لفظ بين كونه مترادفا وكونه غير مترادف فحمله على عدم الترادف أولى وان كان خلاف الاصل لانه تعريف لما سبق تعريفه ولانه محوج الى ارتكاب مشقة وهى حفظ الكل لاحتمال أن يكون الذى يقتصر على حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غيره فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منها مراد الآخر وهذان الدليلان انما ينفيان الوضع من واحد وهو السبب الاقلى كما تقدم فلا يحصل المدعى لاجرم أن الامام فى الحصول والمنتخب لم يجزم بكونه على خلاف الاصل بل نقله عن بعضهم فقال فى المنتخب وقيل وقال فى الحصول ومن الناس وكذلك فى الحصول والتحصيل وأيضا فتعريف المعرف يستدلون به على استحالة الشئ وقد صرح به الى آخره » قد علمت ان كلام المصنف ليس نصا فى نفي الافادة بل يحتمل انه ساكت عنها فقط ومثله كلام الآمدى فى الاحكام فكلاهما كائن الحاجب لم يتعرضا

صاحب الحاصل وجعله ابن الحاجب دليلاً للقائل باستحالاته وأشار إليه الأمدى أيضاً ولم يتعرض هو ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة **المسئلة الثالثة** هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر؟ فيه ثلاثة مذاهب أصحها عند ابن الحاجب الوجوب لأن المقصود من التركيب إنما هو المعنى دون اللفظ فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الآخر لأن معناهما واحد. والثاني لا يجب مطلقاً واختاره في الحاصل والتحصيل وقال في الحصول أنه الحق لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الالفاظ أيضاً لأنه يصح قولك خرجت من الدار ولو ابدلت لفظاً من وحدها بمترادفها من الفارسية لم يجز. قال وإذا عقلنا ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة. والثالث وصححه المصنف التفصيل فيجب أن كانا من لغة واحدة لما قلناه أولاً بخلاف اللغتين والفرق أن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مهمل إلى مستعمل فإن لفظاً أحدى اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهمله. وقوله إذا التركيب يتعلق بالمعنى إشارة إلى أن الخلاف إنما هو في حال التركيب وأما في حال الأفراد كما في تعديد الأشياء من غير عامل ملفوظ به ولا مقدر فيجوز اتفاقاً. ولم يذكر الإمام هذه المسئلة في المنتخب ولا الأمدى في كتبه أيضاً. ومن فوائدها نقل الحديث بالمعنى وسيأتي إيضاحها **المسئلة الرابعة** في التوكيد قال في الحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر. ويرد عليه أمور أحدها أن التأكيد ليس هو اللفظ بل التقوية باللفظ وأما اللفظ هو المؤكد. الثاني أن التأكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد وكذلك بالحروف الزوائد كما في قوله تعالى «فبما نقضهم ميثاقهم» أي فبما نقضهم والباء من قوله تعالى «وكفى شهيداً» أي كفى الله شهيداً. قال ابن جنى كل حرف زيد في كلام العرب فهو للتوكيد. الثالث أن التعمير بأخر فيه اشعار بالمغايرة فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار نحو جاء زيد زيد زيد كما مثلناه. وقد تظن صاحب الحاصل لما أوردنا فمدل إلى قوله

التوكيد

لنفي الافادة مطلقاً فيحتمل أنهم أرادوا نفي افادة المعنى فقط فلا ينافي أنه يفيد التقوية فلا يخالف ما قالوه ما قاله غيرهم من أنه يفيد التقوية كما هو الحق

تقوية مدلول اللفظ المذكور أولاً بلفظ مذكور ثانياً والباء التي في اللفظ متعلقة بالتقوية . وقد تبعه المصنف على هذا الحد . ويرد عليه أمران : أحدهما القسم وان اللام فانها تؤكد الجملة وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول فحقه أن يقول بلفظ آخر . وهذا لا يرد على الامام . وفي بعض الشروح أن الثاني هنا بمعنى واحد كهو في قوله تعالى « ثانی اثنين » وعلى هذا فلا ایراد . وهو غلط فان شرط ذلك أن يضاف الى مثله . الثاني أن التابع يدخل في هذا الحد فانه يفيد التأكيدي كما تقدم فينبغي أن يقول بلفظ ثان مستقل بالافادة أو نحو ذلك . اذا علمت ذلك فاعلم أن اللفظ تارة يؤكد بنفسه أي بأن يكرر مثل قوله عليه الصلاة والسلام « والله لاغزون قريشا » بتكراره ثلاثاً وهذا الحديث رواه ابو داود عن عكرمة مرسلًا . وتارة يؤكد بغيره وهو على قسمين : أحدهما أن يكون مؤكداً للمفرد . والثاني أن يكون مؤكداً للجملة . والمؤكد للمفرد اما أن يكون مؤكداً للواحد كقولك جاء زيد نفسه أو عينه واما للمثنى كقولك جاء الزيدان كلاهما والمرأتان كلتاهما واما للجمع كقوله تعالى « فسجد الملائكة لهم أجمعون » . ومنه اخوات أجمعين كأكتعين أبصعين أبتعين . والثاني أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله تعالى « ان الله وملائكته يصلون على النبي » . اذا علمت هذا علمت أن المصنف أطاق المفرد على المثنى والمجموع وهو صحيح لان المفرد يطلق ويراد به ما ليس بجملة / ومن الناس من منع الترادف والتوكيد قال في المحصول فان كان نزاعه في الجواز العقلي فهو باطل بالضرورة لان العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل وان كان في الوقوع فكذلك أيضا لان من استقرأ لغة العرب علم أنه واقع لكن اذا دار الامر بين التأكيدي والتأسيدي فالتأسيدي أولى كما تقدم في الترادف فقول المصنف وجوازه ضروري يحتمل عوده الى كل من الترادف والتأكيدي أو اليهما معا وتقدير كلامه وجواز ما ذكر في هذا الفصل / واعلم أن هذه المسئلة ليست من الترادف مع أنه جعلها من أحكامه حيث قال وأحكامه في مسائل يعني أحكام الترادف فلو قال أولاً الفصل الرابع في الترادف والتأكيدي كما قال الامام واتباعه لاستقام

قال « الفصل الخامس - في الاشتراك

وفيه مسائل

الاولى في اثباته . أوجبه قوم لوجهين : الاول أن المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية فإذا وزع لزم الاشتراك . ورد بعد تسليم المقدمتين بان المقصود بالوضع متناه . الثاني أن الوجود يطلق على الواجب والممكن ووجود الشيء عينه . ورد بأن الوجود زائد مشترك وان سلم فوقه لا يقتضى وجوبه وأحاله آخرون لانه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ونقض بأسماء الاجناس . والمختار امكانه لجواز أن يقع من واضعين أو واحد لغرض الابهام حيث جعل التصريح سببا للمفسدة ووقوعه للتردد في المراد من القرء ونحوه ووقع في القرآن مثل «ثلاثة قروء» - والليل اذا عسعس» أقول المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر وزاد الامام فيه قيودا لاحاجة اليها . وقد ذكر المصنف هذا الحد في تقسيم الالفاظ حيث قال فان وضع لكل فمشترك فلذلك لم يذكره هنا . فان قيل ذكر حد الترادف مع تقدمه في التقسيم . قلنا ليفرق بينه وبين التأكيد والتابع كما مر . وقد اختلف في الاشتراك على أربعة مذاهب حكاه المصنف : أحدها انه واجب أى يجب بحكم المصلحة العامة أن يكون في اللغات ألفاظ مشتركة . والثاني أنه مستحيل . والثالث أنه ممكن غير واقع . والرابع أنه ممكن واقع . واختاره المصنف . واستدل القائلون بالوجوب بوجهين ^(١) الاول ان المعاني غير متناهية لان الاعداد أحد

(١) قال الاسنوى « واستدل القائلون بالوجوب بوجهين الى آخره » محصل الوجه الاول والثاني بقطع النظر عما تخال في كل منهما من المناقشات ان المعاني أكثر من الالفاظ الدالة عليها فلا بد أن يوجد في الالفاظ ما يدل على أكثر من معنى واحد ولا معنى للاشتراك الا هذا فكان وجود الالفاظ المشتركة في اللغات واجبا بحكم المصلحة العامة فالوجوب وجوب صناعي لا عقلي ولا شرعى ومحصل الجواب عنهما بقطع النظر عما تخال في كل منهما من المناقشات اننا نمنع ما ذكره ونقول ما من مشترك الا ولكل من معنيه مثلا لفظ يدل عليه كالقرء

أنواع المعاني وهي غير متناهية إذ ما من عدد الا وفوقه عدد آخر والالفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهية وهي الثمانية وعشرون حرفا والمركب من المتناهي متناه فاذا وزعت المعاني الغير المتناهية على الالفاظ المتناهية لزم أن تشترك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد والايلازم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه وهو محال. وأجاب المصنف بوجهين: أحدهما منع المقدمتين ولم يذكر مستند المنع تبعا للامام. وتقريره انا لانسلم أن المعاني غير متناهية لان حصول مالا نهاية له في الوجود محال وأما الاعداد فالداخل منها في الوجود متناه وأيضا فأصولها متناهية وهي الآحاد والعشرات والمئات والالوف والوضع للمفردات لاللر كبات ولا نسلم أيضا ان الالفاظ متناهية قولهم لان المركب من المتناهي متناه ممنوع لامكان تركيب كل حرف مع آخر الى مالا نهاية له. وأيضا فأسماء الاعداد غير متناهية على ما قالوه مع انها مركبة من الحروف المتناهية والاصول المتناهية. وقد صرح في المحصول هنا بأن هاتين المقدمتين باطلتان وناقض كلامه فجزم بكون المعاني غير متناهية في النظر الرابع من باب اللغات. والجواب الثاني وهو بعد تسليم المقدمتين ان المقصود بالوضع متناه. وتقريره من وجهين: أحدهما وهو المذكور في المحصول ومختصره ان المعاني التي يقصدها الواضع بالتسمية متناهية لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها وتصور مالا يتناهي محال. فان قيل لا استحالة فيه اذا قلنا الواضع هو الله تعالى وهو الراجح. قلنا الوضع لفائدة مخاطبة الناس بها وهو موقوف على تصورهم أيضا. الثاني وهو المذكور في المنتخب أن المعاني على قسمين منها ما تشد الحاجة الى الوضع مثلا فانه مشترك بين الظهر والحبيض ولكل من معنيه لفظ يدل عليه فقط كلفظ الظهر ولفظ الحبيض فكون المعاني أكثر من الالفاظ سواء قلنا انها متناهية أو غير متناهية لا يدل على وجوب ذلك ولا عدمه اذ لو كان الوجوب الصناعي لاجل أن يكون لكل معنى لفظ يدل عليه لما وجدنا ان لكل من معني المشترك مثلا لفظا يدل عليه بخصوصه مع ان اللفظ المشترك يدل على كل واحد منهما بطريق الحقيقة

له ومنها ما ليس كذلك كأنواع الروائح فانه لم يوضع لكل رائحة منها اسم يخصه
 فاذا تقرر خلو بعض المعاني عن الاسماء وان الوضع انما يكون لما تشد الحاجة اليه
 فلا نسلم ان هذا المحتاج اليه غير متناه . وأجاب ابن الحاجب بجواب آخر وهو أن
 الاشتراك انما يكون بين معان متضادة أو مختلفة وأما التماثل فلا اشتراك فيها
 فاقامة الدليل على أن المعاني من حيث هي غير متناهية لا يلزم منه اثباته في المختلفة
 والمتضادة وهو المقصود . وأيضا فلو كانت الالفاظ مستوعبة للمعاني لكان بعض
 الالفاظ موضوعا لمعان لانهاية لها وهو باطل . الدليل الثاني أن الوجود يطلق على
 الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن للخلوقات ووجود كل شيء ليس زائدا على
 ماهيته بل هو عين ماهيته على مذهب الاشعري . فالوجود الذي ينطلق على الذات
 المقدسة هو عين الذات والذي ينطلق على الخلق هو عين الخلق والذاتان
 مختلفتان بالماهية فيكون الوجود أيضا مختلفا بالماهية وقد أطلق عليه لفظ واحد
 اطلاقا حقيقيا بدليل عدم صحة النفي فيكون مشتركا . وأجاب المصنف بوجهين :
 أحدهما لان نسلم ان الوجود هو عين الماهية بل هو زائد عليها ^(١) كما ذهب اليه

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بوجهين احدهما لان نسلم ان الوجود
 هو عين الماهية الى آخره » أقول كون الوجود عين الماهية ثابت بالدليل القطعي
 فانكاره انكار للقطعي والحق أنه لا خلاف بين القائلين بالعينية والقائلين
 بالزيادة في كل من الواجب والممكن والقائلين بالعينية في الواجب والزيادة في
 الممكن لان القائلين بالعينية مطلقاً نظروا الى ان الوجود يستحيل ان يكون وصفا
 وجوديا يغاير الموجود ويثبت له في الخارج والا لكان الموجود موجودا بغير
 هذا الوجود والواقع والمفروض خلافه وهذا لا يمنع عن ان العقل ينتزع من
 الوجود الذي هو عين وجود الواجب والوجود الذي هو عين وجود كل ممكن
 موجود مفهوما كلياً اعتبارياً وهذا بلا شك قدر زائد على الايمان الموجودة
 التي وجود كل عين منها عينها في الخارج وهذا هو الذي أراده المتكلمون ومنهم
 المعتزلة من القول بالزيادة مطلقا الا ترى الى قولهم ذلك الزائد معنى واحد يشترك
 فيه الواجب والممكن الى آخره وأما الفلاسفة فلما وجدوا ان الممكن في وجوده

الممتزلة وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطئاً لا مشتركا وذهبت الفلاسفة الى أن وجود الواجب عين ذاته ووجود الممكن زائد عليه . والثاني سلمنا أنه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل على وجوبه وهو المدعى . واعلم ان الامام وأتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق الدعوى وهو الوجوب فقالوا ان الالفاظ العامة كالوجود والشيء واجبة الوقوع في اللغات لاشتداد الحاجة اليها ثم ذكروا الدليل الى آخره فغيره المصنف ثم أورد عليه : وجوابه على تقرير الامام انه لا يلزم من وجوب الوضع أن يكون لفظا واحدا . وقوله « وأحاله آخرون » هذا هو المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك (١)

لا بد أن يستند الى موجدته فكان وجود المستفاد بقطع النظر عن موجدته المفيد غير كاف لانتراع هذا المفهوم الكلي بخلاف وجود الواجب الذي هو الوجود الحقيقي الذي لا يستند الى شيء فانه كاف وحده لانتراع ذلك المفهوم فقالوا بالزيادة في الاول والعينية في الثاني . وكل من الفرق الثلاثة لا تنسك ما لا حظته الاخرى . فاللفظ الذي يدل على المفهوم الكلي متواطئ اتفاقا واندرج ما تحته من الوجودات من اندراج الجزئيات تحت كليها وهذا الكلي عرض لكل واحد منها وان اختلفت حقائقها فصدق عليها كصدق الابيض على كل ذي بياض حيوانا أو نباتا أو جمادا

(١) قال الاسنوي « هذا هو المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك واحتج الناهبون اليه الى آخره » ومحصله ان الاشتراك مغل بفهم المراد من الوضع لما علمت ان سبب الوضع هو الحاجة الى افهام ما في الضمير وأجاب المصنف بما اعترضه الاسنوي كما ترى وأجاب الاسنوي بانه لا ينفي وقوع الاشتراك من قبيلتين وبان ما قالوه من المحذور ينفي عند الحمل على المجموع . ولا يخفى ان جوابه الاول انما يأتي على القول بان الوضع اصطلاح للخلق وقد تقدم أن الراجح ان الواضع هو الله تعالى لان المسئلة ظنية كما ان جوابه الثاني انما يفيد عند القائلين بجواز حمل المشترك على المجموع دون غيرهم . ولذلك كان الجواب الصحيح ما أجاب به الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع بانه يفهم بالقرينة

واحتج الذاهبون اليه بأن المشترك لا يفهم منه غرض المتكلم الذى هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سببا للمفسدة والواضع حكيم فيستحيل أن يضعه . والجواب أن ما قالوه منتقض باسماء الاجناس كالحيوان والانسان ألا ترى أنه لو قال اشترى عبدا لم يفهم منه مراده وكذلك الاسود وغيره من المشتقات فانه لا يدل على خصوص تلك الذات كما تقدم فى تقسيم الانفاظ . وفى الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للتقدير المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فان المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم فالاولى أن يجب بأنه لا يبنى وقوع الاشتراك من قبيلتين وبأن ما قالوه من المحذور ينتفى عند الحمل على المجموع . وقوله « والخيار امكانه » هذا هو المذهب الثالث وهو امكان الاشتراك وذلك لانه يمكن أن يكون من واضعين لم يعلم كل منهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الاكثرى كما قال فى الحصول وعلى هذا فلا يقدر فيه ما قالوه من المفاسد لان اجتنابها متوقف على العلم بوقوع الاشتراك والفرض أن لا علم وأن يكون من واضع واحد لفرض الابهام على السامع حيث يكون التصريح سببا للمفسدة كما روى عن أبي بكر رضى الله عنه انه قال لكافر سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى النار من هذا فقال رجل يهدينى السبيل . وقوله « ووقوعه » هو معطوف على خبر المختار وهو الامكان أي والمختار امكانه ووقوعه . وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا الى ما قبله استفدنا الثالث وهو أنه ممكن غير واقع ^(١) وبه صرح

والمقصود من الوضع الفهم التفصيلى أو الاجمالى المبين بالقرينة فان انتفت حمل على المعنيين اه . وهذا عند القائل بذلك أو يكفى أن يفهم السامع ان المراد واحد غير معين ويتوقف التعمين على بيان المتكلم عند غيره

(١) قال الاسنوى « وبانضمام هذا الى ما قبله استفدنا الثالث وهو انه ممكن غير واقع » ونسب صاحب جمع الجوامع هذا القول الى ثعلب والابهرى والبلخي . قالوا وما يظن انه مشترك فهو إما حقيقة وبجاز كالعين حقيقة فى الباصرة مجاز فى الذهب لصفائه والشمس لضياءها أو متواطىء كالقرء موضوع للتقدير المشترك بين الحيض والظهر وهو الجمع من قرأت الماء فى الحوض أى جمعه

بني المحصول فقال وبعضهم سلم امكانه وخالف في وقوعه قال وما يظن أنه مشترك فهو اما متواطىء أو حقيقة و مجاز ثم استدل المصنف على الوقوع بأنا نتردد في المراد من القرء والعين والجون ونحوها فانا اذا سمعنا القرء مثلا تردنا بين الطهر والحيمض على السواء فلو كان حقيقة في أحدهما فقط أو في القدر المشترك لما كان كذلك وقد وقع في القرآن العظيم كقوله تعالى « ثلاثة قروء - والليل اذا عسعس » أى أقبل وأدبر . وانما أورد المصنف هذين المثالين لان أحدهما من الاسماء والآخر من الافعال وأيضا فأحدهما مجموع والآخر مفرد فبين بذلك وقوع النوعين في القرآن ومنهم من منع وقوعه في القرآن والحديث كما قال في المحصول لانه ان وقع مبينا طال من غير فائدة وان كان غير مبين فلا يفيد . وجوابه ان فائدته الاستعداد للامتنال بعد البيان^(١) . وايضا فانه كاسماء الاجناس قال « الثانية انه خلاف الاصل والا لم يفهم ما لم يستفسر ولا يمنع الاستدلال بالنصوص ولانه أقل بالاستقراء ويتضمن مفسدة السامع لانه ربما

فيه والدم يجتمع زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم . وقد نسب الى هؤلاء الثلاثة القول بالاحالة في شرح المختصر وفي تكملة الابهاج للتاج السبكي ولكن عدل عن ذلك في جمع الجوامع ونسب اليهم القول بنفى الوقوع فقط ولذلك قال الجلال في شرحه عليه وما هنا عن الثلاثة أقرب مما في شرحي المختصر والمنهاج انهم احوه

(١) قال الاسنوى « وجوابه ان فائدته الاستعداد الى آخره » هذا جواب باختيار انه وقع في القرآن ومثله في الحديث غير مبين ويفيد ارادة احد معنييه مثلا الذي سيبين وذلك كاف في الافادة ويترتب عليه في الاحكام الثواب والعقاب بالعزم على الطاعة أو المصيان بعد البيان . فتلخص من هذا ان الذي حكاه المصنف أربعة أقوال الوجوب والاستحالة والامكان مع عدم الوقوع والامكان مع الوقوع واذا علمت ان معنى كونه واجبا ان يجب بحكم المصلحة يكون المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد وليس المراد الوجوب الذاتي كما سبق ولا الشرعى لانه لا يقول بذلك عاقل واذا كان كذلك فالمراد بالاستحالة

لم يفهم وهاب استفساره أو استنكف أو فهم غير مراده وحكى لغيره فيؤدى الى جهل عظيم واللافظ لانه قد يوجه الى العبث أو يؤدى الى الاضرار أيضا أو يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحا « أقول الاشتراك وان كان جائزا أو واقعا لكنه خلاف الاصل . قال فى المحصول ونعنى به أن اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والافتراد كان الغالب على الظن هو الافتراد واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدلل المصنف عليه بوجوه : أحدها أنه لو لم يكن كذلك لماحصل التفاهم حال التخاطب الا بالاستفسار ثم يحتاج البيان الى استفسار آخر ويلزم التسلسل وليس كذلك فان الفهم يحصل بمجرد اطلاق اللفظ . الثانى لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على افادة الظنون فضلا عن تحصيل العلوم لجواز أن تكون ألفاظها موضوعة لمعان آخر وتكون تلك المعانى هى المرادة . الثالث الاستقراء يدل على أن الكلمات المشتركة أقل من المفردة والكثرة تفيد ظن الرجحان . الرابع الاشتراك يتضمن مفاصد السامع واللافظ فيقتضى أن لا يكون موضوعا أما السامع فلا أمرين : أحدهما أن الغرض من الكلام هو حصول الفهم وربما فقدت القرائن فلم يفهم وهاب استفسار المتكلم لعظمته أو استنكف اما لحقارته واما لكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم والناس يستنكفون منه . الثانى أنه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع فى الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه أيضا فيصير ذلك سببا للجهل جمع كثير وهو جهل عظيم . وأما تضمنه لمفاصد اللفظ فلائن السامع قد لا يفهم فيحتاج المتكلم الى ذكره باسمه المفرد فيكون تلفظه باللفظ المشترك عبثا لافائدة فيه . وأيضا فانه يؤدى الى اضراره لاحتياجه دائما الى التفسير وقد يشق عليه التعبير لعاراض . وأيضا فلانه ربما يعتمد فهم السامع مع انه لم يفهم فيضيع غرضه كمن قال لعبداه أعط الفقير عينا أو اثنتى بعين على ظن انه يفهم الماء فيفهم هو الذهب . وقوله « فيكون مرجوحا » أى لهذه الوجوه الاربعة واذا كان مرجوحا كان خلاف الاصل وهو

ضده ومتى عرفت معنى الوجوب والاستحالة فحينئذ لم يكن القول بالوجوب الا بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له ليست الا

المدعى وقد وقع في كثير من الشروح هنا مخالفة لما قرره فاجتنبه على أن نسخ الكتاب أيضا مختلفة هنا * واعلم ان أكثر هذه الوجوه لا ينفي وقوع الاشتراك مطلقا بل من واضع واحد وهو السبب الاقلى

قال « الثالثة مفهوم المشترك اما أن يتباينا كالقرء للطهر والحيض أو يتوصلا فيكون أحدهما جزءا للآخر كالممكن للعام والخاص أو لازما له كالشمس للكوكب وضوئه » أقول المشترك لا بدله من مفهومين فصاعدا أى معنيين فالمفهومان اما أن يتباينا أو يتوصلا فان تباينا أى لم يصدق أحدهما على الآخر فان لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالقرء الموضوع للطهر والحيض وان صح اجتماعهما فهما متخالفان ولم نظفر له بمثال وان توصلا فقد يكون أحدهما جزءا من الآخر وقد يكون لازما له مثال الاول لفظ الممكن فانه موضوع للممكن بالامكان العام والممكن بالامكان الخاص . فالامكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفي الحكم أعنى الطرف الموافق له والمخالف كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص معناه أن ثبوت الكتابة للانسان ليس بضرورى وتقيها عنه أيضا ليس بضرورى فقد سلينا الضرورة عن الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو تقيها . وأما الامكان العام فهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم أى ان كانت موجبة فالسلب غير ضرورى وان كانت سالبة فالإيجاب غير ضرورى كقولنا كل انسان حيوان بالامكان العام معناه أن سلب الحيوانية عن الانسان غير ضرورى بل الاثبات في هذا المثال ضرورى ولا شك أن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا فيكون الممكن العام جزءا من الممكن الخاص ولفظ الممكن موضوع لهما فيكون مشتركا بين الشيء وجزئته . قال في المحصول واطلاقه أيضا على الخاص وحده من باب الاشتراك بالنظر الى ما فيه من المفهومين المختلفين وانما سمي الاول بالامكان الخاص والثانى بالعام لان الاول أخص فانه متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها

الاستحالة بالغير وليست الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال حينئذ قولان الوقوع وعدم الوقوع ولهذا أورد في مسلم الثبوت استدلال هذين الفريقين فقط

عن الطرف المخالف بخلاف العكس فصار كالانسان والحيوان . وقوله « كالشمس »
تمثيل للمشارك بين الشيء ولازمه فان الشمس تطلق على الكوكب المضيء كما
تقول طلعت الشمس وعلى ضوءه كما تقول جلسنا في الشمس مع ان الضوء لازم
له فان توقف في هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم فان الجوهرى نص على
انه يكون تارة بمعنى المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الآخر
فيكون مشتركا بين الشيء ولازمه ويمثل له أيضا بالكلام فانه مشترك عند
المحققين بين النفساني واللساني كما قاله في المحصول^(١) مع أن اللساني دليل على النفساني
والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه انه مشترك بين الشيء ولازمه على أن
الامام ومختصرى كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضا عنه الاشتراك بين
الشيء وصفته ومثله بما اذا سمي ارجلا أسود اللون بالاسود وفي التمثيل أيضا نظر
لان شرط المشترك أن يكون حقيقة في معنياه بخلاف ولهذا استدل به من قال
انه أولى من المجاز واطلاق العلم على مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سيأتي وقد تلخص
بما قالوه ان الاشتراك قد يكون بين الشيء وجزئه أو لازمه أو صفته وهذه

(١) قال الاسنوى « ويمثل له أيضا بالكلام فانه مشترك عند المحققين بين
النفساني واللساني كما قال في المحصول الى آخره » اقول هذا مبنى على أن الكلام
النفساني بمعنى الكلمات النفسية يفاير الكلام اللساني بمعنى الكلمات اللفظية وقد
علمت انهما متحدان ذاتا وماهية فهما شيء واحد بالذات وله كغيره وجودات
أربع : وجود باعتبار ذاته وبهذا الاعتبار وضع له لفظ الكلام، ووجود باعتبار
العلم ، ووجود باعتبار الكتابة ووجود باعتبار اللفظ . وبناء على هذا لا يكون
لفظ الكلام مشتركا وهذا هو التحقيق لما يترتب على الاشتراك من المفاصد في
كلام الله تعالى كما تقدم نعم يطلق الكلام أيضا على الملكة التي بها يقتدر من قامت
به على ترتيب كلام في نفسه بلا حرف ولا صوت وهو الذي يمبر عنه بالكلمات
اللفظية لافهام المخاطبين لعدم اطلاعهم على ما في النفس ، وهذا الاطلاق مجازي .
وقد يطلق على صفة الكلام الحقيقية القائمة بذاته جل وعلا ، وهذا الاطلاق
اصطلاح أهل السنة من المتكلمين فلا اشتراك على التحقيق

المسئلة ليست في المنتخب . ﴿ فرع ﴾ قال الامام لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين لان الواقع لا يخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقه شيئاً فيصير الوضع لذلك عبثاً . واعترض عليه في التحصيل بأنه لا ينفي الا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الاقلى واعترض القرافي أيضاً بأنه بدون الاطلاق يحتاج الى دليل مستقل ومع الاطلاق لا يحتاج الا الى قرينة تعين المراد ونقل القيرواني في المستوعب عن جماعة أنهم منعوا الاشتراك بين الضدين أيضاً والمشهور الجواز كما تقدم

قال « الرابعة جوز الشافى رضى الله عنه والقاضيان وأبو على اعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة ومنعه أبو هاشم والكرخى والبصرى والامام لنا الوقوع في قوله تعالى « ان الله وملائكته يصلون على النبي » والصلاة من الله مغفرة ومن غيره استغفار . قيل الضمير متعدد فيتعدد الفعل . قلنا يتعدد معنى لالفاظ وهو المدعى وفي قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات » الآية قيل حرف العطف بمثابة العامل قلنا ان سلم فبمثابته بعينه قيل يحتمل وضعه للمجموع أيضاً فالاعمال في البعض قلنا فيكون المجموع مسندا الى كل واحد وهو باطل » أقول ذهب الشافى رضى الله عنه الى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه ^(١) وتبعه القاضيان وهما القاضى ابو بكر الباقلانى والقاضى عبد

(١) قال المصنف « الرابعة جوز الشافى رضى الله عنه والقاضيان وأبو على أعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة ومنعه أبو هاشم والبصرى والامام » قال الاسنوى « أقول ذهب الشافى رضى الله عنه الى جواز استعمال المشترك في جميع معانيه الى آخره » وقد اختار المصنف ان هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة كما صرح به البدخشى وصرح بذلك في تكملة الابهاج للتاج السبكي بشرط أن لا يمتنع الجمع لامر خارج كما في الضدين والنقيضين وقد ذكره في مسلم الثبوت مطلقاً ثم قال ثم اختلف في هذا الاستعمال أى عند مجوزيه فقال الغزالي وابن الحاجب انه مجاز ونقل عن الشافى والقاضى وعليه الغزالي انه حقيقة اه وقال في جمع الجوامع المشترك يصح اطلاقه على معنيه مما

الجبار بن أحمد المعتزلي واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافي عن مالك ونقله المصنف عن ابى علي الجبائي ورأيت في الوجيز لابن برهان أن الجبائي منعه قال الا ان يتفق المعنيان في حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة في الانتقال ^(١) ومنعه أبو هاشم والكرخي والبصري أي أبو الحسين كما قاله

مجازا وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن فيحمل عليهما وعن القاضي مجمل ولكن يحمل عليهما احتياطا وقال ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد لانه لغة اى هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعجمة مجمل اى غير متوضح المعنى ولكن مع ذلك يحمل عليهما احتياطا وقال أبو الحسين البصري والغزالي يصح ان يراد به ما ذكر من معنياه عقلا لا أنه لغة لا حقيقة ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق اذ قضيته أن يستعمل في كل منهما مفردا فقط وعلى هذا النفي البيانيون وغيرهم كذا في الجلال المحلى عليه . وقال في التحرير هل المشترك عام استغراقي في مفاهيمه فالحكم عليه متعلق بكل منها لا المجموع فمن الشافعي نعم أي يجوز حقيقة نقله امام الحرمين والغزالي والآمدى والحنفية لا يجوز حقيقة ولا مجازا ووافقهم البصريان أبو الحسين وأبو عبد الله وأبو هاشم وغيرهم فقبل عدم الجواز لغة كالغزالي وابى الحسين ونظر الدين الرازي لا عقلا وقيل عدم الجواز عقلا وهو مختار صدر الشريعة اه مع زيادة من شرحه التقرير للايضاح ومن هذا تعلم اختلاف النقل عن الشافعي وغيره وعلى كل فالحنفية يخالفون الشافعية في عموم المشترك لمعنييه مثلا مطلقا حقيقة أو مجازا وان اختلف النقل عن الشافعية في انهم يجوزون عمومه حقيقة أو مجازا

(١) قال الاسنوى « رأيت في الوجيز لابن برهان ان الجبائي منعه الا ان يتفق المعنيان في حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة في الانتقال » اقول قال السكال في تحريره وما قيل جاز كونه اى القرء لمشارك اى لمعنى واحد هو قدر مشترك بين الحيض والظهر مدفوع بعمده أي القدر المشترك بينهما اى بين الحيض والظهر وما قيل هو الجمع لانه من قرأت الماء في الحوض اذا

في المحصول واختاره الامام نجر الدين في كتبه كلها ونقله الآمدى عن أبي عبد الله البصرى أيضا والقرايى عن أبي حنيفة ثم ذكر الامام في المحصول أيضا ما يخالف هذا فإنه جزم في الكلام على أن الاصل عدم الاشتراك بأن المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ثم جزم في الاجماع بأن المضارع يحمل عليهما فقال مجيبا عن سؤال قلنا لان صيغة المضارع بالنسبة الى الحال والاستقبال كاللفظ العام ذكر ذلك في الاستدلال بقوله تعالى كنتم خير أمة اوتوت في الآمدى فلم يختر شيئا فان جوزنا قال الآمدى فشرطه أن لا يمتنع الجمع بينهما^(١) أى بأن يكون المعنى

جمعه فيه والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم لا يخفى ما فيه اه . مع حذف ما لا حاجة اليه وزيادة من شرحه للايضاح ومثله في الجلال وكذلك يطلق القرء لغة على الانتقال قال البدخشى يقال قرأ النجم اي انتقل اه . ولكن الطهر والحيض لا يشتركان في واحد منهما فلا يصلح واحد منهما ان يكون قدرا مشتركا بينهما لان الحيض لغة دم يسيل من رحم المرأة من غير ولادة والطهر ضده وفي الاصطلاح الحيض دم يسيل من الرحم بعد تسع سنين اقله ثلاثة ايام عند الحنفية ويوم وليلة عند الشافعية واكثره عشرة ايام عند الحنفية وخمسة عشر يوما عند الشافعية واطلاقه على ما عدا ذلك عند كل أهل مذهب مجاز عن المعنى الاصطلاحى عندهم والطهر هو النقاء المجتوش بدمين او يعقب دما هو حيض وقله خمسة عشر يوما ولا حداً لاكثره واطلاقه على طهر الصغيرة مجاز عن هذا واذا كان كذلك فلا يصلح واحد منهما ان يكون قدرا مشتركا لهما بالمعنى اللغوى ولا بالمعنى الاصطلاحى لان المجتمع في الرحم والمنقل من الداخل الى الخارج هو الحيض واما الطهر فليس فيه معنى الجمع ولا معنى الانتقال حتى يشترك مع الحيض في احدهما وجعل القدر نحو الشئبة والوجود بعيد جدا كما صرح به في التحرير

(١) قال الاسنوى « فان جوزناه قال الآمدى فشرطه ان لا يمتنع الجمع بينهما الى آخر ما قال » واقول قال البدخشى واعلم ان معانى المشترك اما متضادة أولا وعلى الاول اما ان لا يمكن الجمع بينهما في اطلاق واحد كما يقال أقرأت

يصح اسناده الى الامرين كقولنا العين جسم وزيد به العين الجارية والذهب
والعسدة بثلاثة قروء ونريد به الطهر والحيض والجون ملبوس زيد ونريد به
الابيض والاسود أو يكون المحكوم عليه بالمشترك متعدداً كقوله تعالى « ان

هند وقت كذا وهذا المحل جون في هذا الوقت فلا يجوز الاستعمال على سبيل
الجمع لامتناعه ، او يمكن مثل اقرأت اى طهرت وحاضت في الوقتين ورأيت
الجون اى ماهو اسود وابيض بحسبهما واقرأت الهندان اى حاضت احدهما
وطهرت الاخرى فهذا الاطلاق جائز عقلا غير معلوم لغة . وعلى الثانى اى تقدير
عدم التضاد اما ان يمكن كونها متعلقة بشيء واحد تعلق الفاعلية او المفعولية او
غيرهما كما يقال تعجب زيدا العين ويراد جميع معانيه فانه يصح عقلا ويجب لغة
عند الشافعى رحمه الله ان لم توجد قرينة تخصصه كما سيحییء اولا يمكن فهذا
مما اختلف فيه فان اريد استعماله دفعة في كل من معانيه متعلقا كل منها بشيء
يجوز تعاق ذلك المعنى به غير الشيء الذي يتعلق به المعنى الاخر فالظاهر جوازه
وكأن الجوز اراد هذا وان اريد استعماله مرادا به جميع معانيه متعلقا بالمجموع
من حيث هو بكل من المذكورات معه سواء جاز تعلقه به اولا فالظاهر عدم
الجواز وكان مراد المانع هذا كما قال الفهرى وهو تحرير لطيف للبحث اه . ومن
هذا تعلم ان معاني المشترك اذا كانت متضادة فان كان لا يجوز الجمع فيها فلا يجوز
الاستعمال على سبيل الجمع وان امكن الجمع فهو جائز عقلا غير معلوم لغة ولذلك
عبر المصنف بقوله الغير المتضادة واطلق وانه لافساد في ذلك كما يدعى الاسنوى
وقوله ان القرء والجون من المتضادات فقد بينا انه لا يمتنع اه . ان اراد انه
لا يمتنع الاستعمال في الجميع عند عدم امكان الجمع كما يقال اقرأت هند وقت كذا
وهذا المحل جون في هذا الوقت فغير مسلم لما علمت انه ممتنع وان اراد انه لا
يمتنع عند امكان الجمع مثل اقرأت هند اى حاضت وطهرت فى وقتين فان اراد
لا يمتنع عقلا فسلم وليس الكلام فيه وان كان مراده انه لا يمتنع لغة فقد علمت
انه غير معلوم لغة فالمتضاد خارج عن موضع الخلاف على كل حال فتقييد
المصنف في محله

الله وملائكته يصلون على النبي » فان المغفرة والاستغفار يستحيل عودها الى الله تعالى كذلك الى الملائكة بل المغفرة عائدة لله تعالى والاستغفار للملائكة قال فان امتنع الجمع بينهما كاستعمال صفة افضل في الامر بالشئ والتهديد عليه فانه لا يجوز ، لان الامر يقتضى التحصيل والتهديد يقتضى الترك . وعبر المصنف عن هذا القيد بقوله الغير المتضادة وهو فاسد لان القرء والجرن من المتضادات وقد بينا أنه لا يمتنع وقد مثل الامام في المحصول محل النزاع بلفظ القرء وذكره في أثناء الاستدلال وانما قيده المصنف بالمتضادة دون المتناقضة لان الوضع للتمييز ممنوع على ما تقدم نقله عن الامام وبتقدير جواز الوضع فان التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة بطريق الاولى ولم يتعرض الامام لهذا القيد . وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من التنبيه على أمور: احدها أن محل هذا الخلاف في اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد في الوقت الواحد كما قاله الامدى فان تعددت الصيغة أو اختلف المتكلم أو الوقت جاز تعدد المعنى . الثانى ان هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ في حقيقته يجرى في استعماله في حقيقته ومجازه كما قاله الامدى وفي مجازيه كما قاله القرافى . فالاول كقولك والله لا اشترى وتريد الشراء الحقيقي والسوم . والثانى كأن تريد السوم وشراء الوكيل . الثالث محل الخلاف بين الشافعى وغيره في استعمال اللفظ في كل معانيه انما هو فى الكلى العددي كما قاله فى التحصيل أى فى كل فرد فرد وذلك بأن يجعله يدل على كل منهما على حدته بالمطابقة فى الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها ^(١) وليس المراد هو الكلى المجموعى أى يجعل مجموع المعنيين مدلولاً مطابقاً

(١) قال الاسنوى « الثالث محل الخلاف بين الشافعى وغيره فى استعمال اللفظ فى كل معانيه انما هو فى الكلى العددي كما قاله فى التحصيل اى فى كل فرد فرد وذلك بان يجعله يدل على كل واحد منها على حدته بالمطابقة الى آخره » ومثله فى تكلمة الابهاج للتاج السبكي بحروفه وأقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ومحل الخلاف انما هو فى الكلى العددي الافرادى بمعنى أنه يدل على كل واحد واحد مطابقة بحيث يكون كل واحد واحد مناطاً للحكم بالذات حتى

كدلالة العشرة على آحادها ولا الكلى البدلى أى يجعل كل واحد منهما مدلولاً مطابقاً على البديل. ونقل الاصفهاني في شرح المحصول أنه رأى في تصنيف آخر لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه أن الخلاف في الكلى المجموعى فأنهم صرحوا بأن المشترك عند الشافعى كالعام. الرابع اختلفوا في هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم لا فقال القرافى انه مجاز وصححه ابن الحاجب لان الذى يتبادر الى الذهن انما هو أحدهما والتبادر علامة الحقيقة فاذا أطلق عليهما كان مجازاً ونقل الآمدى عن الشافعى والقاضى انه حقيقة قال وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العموم الغزالي فى المستصفى والامام فى البرهان^(١)

يكون الحكم المفاد حكمين وقيل محل الخلاف المجموعى وحينئذ يكون متعلق الحكم المجموع من حيث هو المجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منها فان المشترك عندهم كالعام فى افادة الحكم للكثير الا ان ههنا الكثير مختلف الحقائق وهناك تماثلها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك وهذا وهم لان العام أيضا يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع على ما سيتضح لك ان شاء الله تعالى اه. ومن هذا تعلم أن المعول عليه فى محل الخلاف هو القول الاول وان القول بان محل الخلاف هو الكل المجموعى ضعيف جدا بل هو وهم فليس هو الاظهر ولا الاشبه. وان ما صرحوا به من أن المشترك عند الشافعى كالعام لا يدل على ان موضع الخلاف هو الكل المجموعى بل بالعكس وكونه كالعام فى أنه يفيد الحكم على كل واحد واحد من جميع مسمياته لا يدل على ان مثله فيما عدا ذلك على ما سيأتى

(١) قال الاسنوى « وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من باب العموم الغزالي فى المستصفى الخ » أقول مرادهم بالعموم هنا انه شامل لجميع مسمياته وانه يفيد الحكم على كل واحد واحد منها كالعام المتحد المعنى فانه شامل لجميع افراد مسماه ويفيد الحكم على كل واحد واحد منها فهو من هذه الجهة من قبيل العام وان كانت مسميات المشترك مختلفة ومتعددة ومسمى العام واحد وافراده متماثلة فى الحقيقة فهم لا يريدون انه كالعام المتحد المعنى من كل وجه نعم

حتى أنهم لم يذكروا المسئلة الا في باب العموم. وفي كونه من العموم اشكال لان مسمى العموم واحد كما سيأتى والمشارك مسمياته متعددة. وأيضا فالمشترك يجب أن تكون أفراده متناهية بخلاف العام. وأيضا فالقاضى ينكر صيغ العموم فانكاره ههنا أولى. الخامس الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فالوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا أمر متعلق بالوضع. والاستعمال اطلاق اللفظ واردة المعنى وهو من صفات المتكلم. والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده كحمل الشافعى المشترك على معنييه لكونه مشتملا على المراد وهذا من صفات السامع وقد تقدم الكلام على وضع المشترك

تارة يكون المشترك من قسم العام باعتبار كل واحد من معانيه وذلك لان المشترك عندهم كغير المشترك تارة يكون خاصا وتارة يكون عاما فان استغرق افراد كل واحد من مسمياته التى استعمل فيها بان لحقه ما يقتضى العموم والاستغراق كان عاما ومن هذا الوجه ينكر القاضى كون صيغته موضوعة للعموم وان كان لا ينكر استعمالها في العموم كما هو مذهبه في جميع صيغ العموم فانه ينكر وضعها لذلك ولا ينكر استعمالها في العموم على ما سيأتى وكلامنا الآن فيما يتعلق بالاستعمال لا بالوضع وان لم يستغرق افراد كل واحد من مسمياته التى استعمل فيها كان خاصا وعلى كل من الامرين فهو شامل لكل واحد من مسمياته يفيد الحكم على كل واحد واحد منها وهذا الاخير لا ينكره القاضى وهو الكلام فيه وباعتباره كان من قبيل العام فهو من صيغته من هذا الوجه لا من كل وجه كما ذكرنا فاندفع بذلك قول الاسنوى وفي كونه من العموم اشكال لان مسمى العموم واحد كما سيأتى والمشارك مسمياته متعددة وأيضا فالمشترك يجب ان تكون افراده متناهية بخلاف العام وأيضا فالقاضى ينكر صيغ العموم فانكاره هنا أولى هـ. وذلك لما علمته من أنهم لا يريدون انه من قبيل العام من كل وجه فلا يضر مخالفته للعام فيما ذكره الاسنوى ومن ان القاضى انما ينكر وضع صيغ العموم للعموم ولا ينكر انها مستعملة في العموم وكلامنا في المشترك انما هو في استعماله في العموم عند من يجوز له لافى وضعه

والكلام الآن في استعماله وسيأتي الكلام على جملة . وقوله « لنا الوقوع » أى
الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما : وقوعه في قوله تعالى « ان الله
وملائكته يصلون على النبي »^(١) وجه الدلالة ان الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة
والاستغفار وانما تعدت بعلى لا باللام لمعنى التعطف والتحنن وقد استعملت فيهما
دفعة واحدة فانه أسندها الى الله تعالى والى الملائكة ومن المعلوم أن الصادر
من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فنبت المدعى . وانما
فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعاً للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعاً
للإمام والآمدى لأمري : أحدهما أن اطلاق الرحمة على البارئ تعالى مجاز لانها
رقة القلب بخلاف المغفرة . الثاني ان التفسير بذلك يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
وليس هو دعوى المصنف وانما دعواه الحقيقةين ألا تراه قد عبر أولا بالمشترك
لكن الخلاف في الحقيقة والمجاز كخلاف في الحقيقةين كما تقدم . وقوله
« قيل الضمير » هذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام .
تقريره أن قوله تعالى « يصلون » فيه ضمير عائد الى الله تعالى وضمير يعود الى

(١) قال الاسنوى « أى الدليل على جواز الاستعمال أمران أحدهما وقوعه
في قوله تعالى : ان الله وملائكته يصلون على النبي » الى آخر ما قاله في وجه الاستدلال
مما وقع في هذه الآية وما قاله عليه اعتراضا وله جوابا بما هو واضح لا يحتاج الى
بيان فانها وقوعه في قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر » الآية الى آخر ما قاله في
وجه الاستدلال بما وقع في هذه الآية ايضا وما قاله عليه اعتراضا وله جوابا بما
هو واضح أيضا وأجاب الحنفية بان من المقرر انه اذا لزم كون اللفظ حقيقة في
معنيين وامكن جعل ذلك اللفظ لمعنى مشترك بينهما لزم كونه كذلك ولا يجعله
مشتركا لفظيا لان التواطؤ خير من الاشتراك اللفظي وفي الآيتين كذلك اما
قوله « ان الله وملائكته يصلون » الآية فيجب ان يجعل الصلاة المشتق منها يصلون
موضوعا للاعتناء بالمصلى عليه باظهار الشرف ورفع القدر له ويتحقق الاعتناء
المذكور منه تعالى بالرحمة ومن غيره بدعائه له واما قوله تعالى « والله يسجد من في

الملائكة وتعدد الضائر بمثابة تعدد الافعال فكانه قيل ان الله يصلى وملائكته تصلى وقد عرفت من القواعد المتقدمة أن النزاع انما هو في استعمال اللفظ الواحد في معنياه . وأجاب المصنف بأن الفعل لم يتمدد في اللفظ قطعا وانما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى . وفي الاستدلال بالآية نظر من وجهين: أحدهما ما قاله الغزالي في المستصفي أنه يجوز أن تكون الصلاة قد استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء باظهار الشرف وجوابه أن اطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت بالتبادر أنها مشتركة بين المغفرة والاستغفار فالجمل عليهما أولى مراعاة للمعنى الحقيقي ولك أن تقول قد تقدم أن ابن الحاجب وجماعة ذهبوا الى أن الجمل على المجموع مجاز فلم رجحتم أحد المجازين على الآخر بل المجاز المجمع عليه أولى . الثاني أنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة ويكون أصله أن الله يصلى وملائكته تصلى . وأجيب بان الاضمار خلاف الاصل ولك أن تقول الجمل على المجموع مجاز كما تقدم وسيأتي أن الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز . وقوله « وفي قوله تعالى » هذا هو الدليل الثاني على جواز الاستعمال وهو عطف على ما تقدم وتقديره

السموات ومن في الارض» الآية يجب ان يجعل السجود المشترك بين العقلاء وغيرهم موضوعا لمعنى هو الخضوع الشامل للاختياري والقهرى قولاً وفعلًا وهو انقياد المخلوق لامر الله تعالى وتصرفه فيه فهو متواطئ فعنى يسجد له في الآية يخضع له من في السموات ومن في الارض وما عطف على ذلك والخضوع لكونه جنسا تختلف صورته في العقلاء بوضع الجهة وفي غيرهم بغيره فاندفع الاعتراض بانه اذا اريد القهرى شمل الكل فلا وجه لتخصيص كثير من الناس أو الاختياري لم يثبت في غيرهم وجعل ابن هشام الصلاة في الآية موضوعة لتقدر مشترك وهو العطف وهو قريب من معنى الاعتناء أو تقول يجعل ذلك المعنى المشترك الذى ذكرنا في الآيتين انه المعنى الكلى الشامل للمعاني المختلفة معنى مجازيا لكل من الصلاة والسجود على التوزيع فالصلاة لاظهار الاعتناء مجاز والسجود للخضوع مجاز فيمعنى المعنى المجازى المعنى الحقيقي فيهما على ان اهل التفسير جروا

لنا الوقوع في قوله تعالى « ان الله وملائكته » وفي قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب » وجه الدلالة ان الله تعالى أراد بالسجود ههنا الخشوع لانه هو المتصور من الدواب وأراد به أيضا وضع الجبهة على الارض والا لكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء السكلى في السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة فثبت ارادة المعنيين. وأجيب بأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكأنه قيل يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض الى آخر الآية فليس فيه اعمال للمشترك في مدلوليه بل اعلم مرة في معنى ومرة في معنى آخر وهو جائز . وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام . وأجاب عنه المصنف بوجهين : أحدهما لانسلم أن العاطف كالعامل بل هو موجب لمساواة الثاني للاول في مقتضى العامل اعرابا وحكما والعامل في الثاني هو الاول بواسطة العاطف فانه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم الى أن العاطف هو العامل وآخرون الى أن العامل مقدر بعد العاطف . الثاني أنا وان سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير يلزم أن يكون بمثابة العامل الاول بعينه وهو هنا باطل لانه يازم أن يكون المراد من سجد الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لانه مدلول الاول وهذا التقدير هو الصواب ويحتمل أن يكون المراد أنه اذا كان بمثابة الاول بعينه يكون اللفظ واحدا والمعنى كثير وهو المدعى ويقع في بعض النسخ فبمثابته في العمل أى يقوم مقامه في الاعراب لا

في الآية الاولى على اضمار الخبر في الاول فقالوا ان الله يصلى وملائكته يصلون فحذف يصلى للدلالة يصلون عليه كما في قول القائل :

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف

وعلى هذا فقد كرر اللفظ مراداً به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم الملفوظ وهذا جائز اتفاقا كذا يؤخذ من التحرير وشرحه لابن أمير حاج فتيين من هذا ومن مناقشة الاسنوى ان الاستدلال بما وقع في كل من الآيتين غير تام

في المعنى . وقوله « قيل يحتمل وضعه للمجموع » يعني أن ما تقدم من الاستدلال بالأيتين لاحجة فيه لأنه يحتمل أن يكون استعمال السجود والصلاة في المجموع إنما هو لكون اللفظ قد وضع له أيضا كما وضع للأفراد بل لا بد من ذلك والا لكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له وحينئذ فيكون السجود مثلا موضوعا لثلاث معان للخضوع على انفراده ولوضع الجبهة على انفراده وللمجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير يكون أعمال اللفظ في المجموع أعمالا له في بعض ما وضع له لا في كلها وهو خلاف المدعى . وهذا الجواب اقتصر عليه الامام في المحصول وفي غيره . وأجاب عنه المصنف بأنه يلزم أن يكون المجموع من وضع الجبهة والخضوع مسندا الى كل واحد من الشجر والدواب وغيره مما ذكر وأن يكون المجموع من الرحمة والاستغفار مسندا الى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو باطل بالضرورة وهذا الجواب ضعيف لأنه إنما يلزم ذلك ان لو أسند المجموع الى واحد فقط أما اذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند اليه كقولك الدابة تسجد أي تخشع أو في المجموع مع تعدد المسند اليه ليرجع كل واحد الى واحد فلا يأتي فيه هذا المحذور . والدليلان المذكوران من هذا القبيل وأيضا . فالذي قاله مشترك الالزام فانه قد قرر ان اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم اسناده الى كل واحد . فان قيل إنما حصل الحال من وضعه للمجموع قلنا لا محذور في مجرد الوضع بل ولا في الاستعمال من حيث هو فان المتكلم قد لا يستعمله في المجموع عند اتحاد المحكوم عليه بل يستعمله فيه عند تعدده . واذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الامام ان نقول لانسلم أنه وضع للمجموع

ولذلك قال الاسنوي والدليلان المذكوران من هذا القبيل أي من القبيل الذي ذكره قبل ذلك مما يندفع به الاعتراض على أجوبة المانعين ثم قال . وأيضا فالذي قاله مشترك الالزام فانه قد قرر أن اللفظ قد استعمل في الجميع فيلزم اسناده الى كل واحد اه . أي فكما قلتم بتوزيع الاحكام على كل واحد من المعاني المختلفة الحقائق كل واحد بما يليق به يقال ايضا في توزيع صور القدر المشترك بل هذا أقرب

فان قيل فكيف استعمل فيه قلنا سيأتي جوابه . وأيضا فالنزاع انما هو في الجميع
لا في المجموع كما تقدم وسيأتي أيضا بسطه

قال « احتج المانع بانه ان لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله فيه .
قلنا لم لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع . ومن المانع من جرز
في الجمع والسلب والفرق ضميم . ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب حيث
لا قرينة احتياطاً » . أقول استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه
بأن المشترك ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه ^(١) لانه استعمال اللفظ في

(١) قال الاسنوي « استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بان
المشترك ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه الخ » استدل المصنف وتبعه
الاسنوي للمانع من استعمال المشترك في جميع معانيه بهذا الدليل ليتسنى له رده
الضعفه واقول من المانع الامام الهمام ابو حنيفة والامام نجر الدين الرازي وغيرهما
واستدل لهم على المنع كما في مسلم الثبوت بوجهين الاول ان موضع النزاع انما هو
في استعمال اللفظ في كل معانيه اى في كل فرد فرد وذلك بان يجعله يدل على كل
واحد منها على حدته بالمطابقة في الحالة التي تدل على المعنى الآخر بها كما سبق
ولو استعمل كذلك يلزم توجه الذهن في آن واحد الى النسبتين الملحوظتين
تفصيلا ولا مرجح كذا في مسلم الثبوت . ورده في فواتح السموت عليه بانه
لم يتم دليل على استحالة توجه الذهن الى نسبتين وليس ضروريا بل ربما استدل
على وقوعه بوجود الحدس فان المبادئ فيه تلاحظ مرتبة مفصلة دفعة واحدة ثم
ينتقل منها في آن آخر الى المطلوب اهـ . الوجه الثاني ان المتبادر ارادة احدهما
معينا ومنعه مكابرة فهو شرط استعماله لغة فالحكم بظهوره في الكل تحكم
انتهى . ويشهد بان المراد احدهما معينا كما قاله في الفواتح الاستعمال الصحيح
الشائع فانه اذا اطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن الى ما يعرف به انه ايها المتبادر
ويشهد بان منعه مكابرة الاستقراء بها فكان قصد احد المعنيين معينا شرط استعماله
لغة والا لما تبادل فالحكم بظهوره في الكل تحكم باطل بل لا يصح استعماله
فيهما ولو نادرا لانتفاء شرطه قال في الفواتح ومن هنا لاح صحة تقرير صدر

غير مدلوله وان وضع له أيضا كان استعماله فيه استعماله في بعض معانيه كما تقدم
الشريعة انه اما موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر أو لكل مطلقا والاول
باطل والالمصاحح الاستعمال في أحدهما حقيقة وعلى الثاني يثبت المطلوب
وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه له فهو ينافي وضعه
وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط عنه ما قال في التلويح
ليس المراد بالتخصيص ههنا ان اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافي بل المراد أن
المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ لا بغيره من الالفاظ اه وذلك
لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه له ويلزم من استعماله لذلك
الوضع ارادته فقط كما بينه المصنف فلزم التنافي قطعا اه . ولذلك قال في مسلم
الثبوت وشرحه الفواتح ومن ههنا علم اندفاع قول المصححين للعموم حقيقة انه
وضع لكل مطلقا من غير لحاظ ان يكون مع الآخر أو بدونه فاذا قصد الكل
كان الاستعمال فيما وضع المشترك له فكان حقيقة وذلك الاندفاع لان الوضع
لا يكفي للحقيقة بل يجب الاستعمال لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل لفظه
لم يكن حقيقة ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل فيهما كان خطأ لاحقيقة ولا
مجازا اه . والحاصل انه متى اعتبر اللفظ دالا على كل واحد منهما على حدته
بالمطابقة الى آخر ما قدمناه في بيان محل النزاع فلو استعمل في معنييه مثلا كان
كل واحد منهما مدلول اللفظ على حدة مطابقة فيلزم ان يكون كل واحد منهما
تمام المدلول ولا تمام المدلول وتمام الموضوع له ولا تمام الموضوع له ومن هذا
تعلم ايضا اندفاع قول المصنف هنا جوابا عن استدلال المانعين قلنا لم لا يكفي
الوضع لكل واحد الاستعمال في الجميع اه . سواء وجهناه بالوجه الاول أو الثاني
في كلام الاسنوي ووجه اندفاعه بالوجه الاول انا لانسلم كفاية وضعه لكل
واحد لاستعماله في الجميع لما علمت من انه لا يكفي في كون اللفظ حقيقة في المعنى
مجرد وضع لفظ للمعنى بل لا بد من وضعه واستعماله فيه لان الحقيقة هي الكلمة
المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب فلا يكون حقيقة لكل واحد منهما
الا اذا وضع لكل واحد منهما على حدته واستعمل فيه على حدته . ومن شرط

وهو غير المدعي . وسكت المصنف عن هذا القسم الثاني اكتفاء بذكره فيما تقدم . واعلم أن المانعين اختلفوا فقبل ان المنع لمعنى يرجع الى الوضع^(١) وهو كونه غير موضوع له وقيل لمعنى يرجع الى الارادة أى يستحيل ان يراد

ذلك عدم الجمع لانه متى وضع لمعنى واستعمل فيه بالمطابقة حتى يكون حقيقة كان معنى ذلك أن الوضع والاستعمال خاصان بذلك المعنى دون غيره وهو تمام المعنى الموضوع له المستعمل فيه حتى يكون حقيقة فيه فلا يمكن أن يستعمل في غيره على هذا الوجه والا لم يكن حقيقة في الاول والفرض أنه حقيقة فيه . ووجه اندفاعه على الوجه الثانى أن استعماله فى المجموع يقتضى أن كلا منها جزء المعنى لا تمام المعنى وليس هذا معنى المشترك لأن معناه أن كل واحد من معنييه تمام المعنى فوضعه لكل واحد لم يكن كافياً فى معناه الحقيقى بل فى معنى مجازى لعلاقة مع قرينة مانعة فيلزم أن يكون كل واحد من معنيى المشترك أو معانيه لا بعينه مندرجا تحت مفهوم كلّى هو الذى استعمل فيه اللفظ بطريق المجاز وبذلك يخرج اللفظ عن المشترك اللفظى ويكون متواطئاً . ومما قاله صاحب المسلم والفوائح عليه اندفع أيضاً ما أورده السعد فى شرح الشرح أنه لو تبادل أحدهما كان متواطئاً لا مشتركاً وذلك لانه ليس المراد انه يتبادل المفهوم المراد والشامل لهما حتى يكون متواطئاً كما قال بل المراد أنه يتبادل كل واحد منها بدلاً بأن يكون هذا هو المراد أو ذاك ولذلك قلنا يتبادل أحدهما مميّناً واندفع أيضاً ما قيل فى شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فاذا أريد الكل كان كل جزءاً لما استعمل فيه فيكون مجازاً كيف واللفظ كان لواحد واحد على حدته وأريد به الآن هو مع الغير وذلك لان الكلام فى ارادة كل بحيث يكون مناط الحكم أولاً وبالذات كل واحد واحد لا الكل لما هو الكل حتى يكون جزءاً مراداً أو يكون مجازاً البتة وارادة الكل بطريق اطلاق الجزء وارادة الكل انما تصح اذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفى بانتفاء الجزء عرفاً . كذا فى الفوائح على المسلم ومن هذا تعلم أن دليل المانعين تام لا خدش فيه (١) قال الاسنوى « واعلم ان المانعين اختلفوا فقبل ان المنع الخ » قد

باللفظ الواحد في وقت واحد أكثر معنى واحد قال في المحصول والمختار الاول
وعليه اقتصر المصنف فلذلك قال احتج المانع ولم يقل المانعون . وأجاب المصنف
بقوله لم لا يكفي الوضع وتقريره من وجهين أحدهما أنه يكون الوضع لكل واحد
كافيا لاستعماله في الجميع بمعنى أنه يستعمل في هذا ليدل عليه بالمطابقة وفي الآخر
كذلك وحينئذ فيكون استعماله في الجميع استعمالا له فيما وضع له لان كل واحد
من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ وانما يستقيم اشتراط الوضع للمجموع أن
لو كان المراد أنه يكون مستعملا في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولوا واحدا
كدلالة العشرة على آحادها وليس هو المدعى ولهذا عبر المصنف بقوله في الجميع
لكن سكوته على المجموع الواقع في كلام الخصم موهم جدا فكان من حقه أن
ينبه أولا على هذا المنع ثم يذكر ما في الكتاب والى جميع ما قلناه أشار صاحب
التحصيل بقوله ولقائل ان يقول النزاع في استعماله في كل واحد من المفهومات
لا في كلها وبينهما فرق وهذا التقرير بناء على ان الخلاف في السكلى المددى .
التقرير الثانى وهو بناء على السكلى الجموعى أنه لم لا يكون الوضع لكل واحد
كافيا في الاستعمال في المجموع مجازا من باب اطلاق اسم الجزء على السكلى . وقوله
« ومن المانعين » يعنى أن المانعين من الاستعمال اختلفوا ففهم من منع مطلقا كما
تقدم ومنهم من فصل فجوز استعمال المشترك في معنياه في حال الجمع سواء كان اثباتا
نحو اعتدى بالاقراء أو نفيًا نحو لا تعتدى بالاقراء لان الجمع متعدد في التقدير فجاز
تعدد مدلولاته بخلاف المفرد ومنهم من فصل أيضا فجاز استعماله في السلب (١)

علمت انهما وجهان في الاستدلال وان الممول عليه هو الاول دون الثانى لعدم
قيام الدليل على الاستعمال كما تقدم

(١) قال الاسنوى « ومنهم من فصل فجاز استعماله في السلب الخ » قد
اختاره السكالى ابن الهمام فجوز أن يراد بالمشترك عموم معنياه او معانيه في
النفي بان يراد نفي كل ما هو مسمى بهذا الاسم فيعم في النفي وذلك لان المبهم
اذا ورد عليه النفي يصح قال في الفوائج ولا يخفى انه حينئذ ليس من عموم
المشترك في شيء بل من ارادة معنى مجازى وقع تحت النفي فيعم ولعل هذا هو

وان لم يكن جماعاً نحو لا تعتمدى بقره ومنعه في الاثبات لان السلب يفيد العموم
 فيتمدد بخلاف الاثبات وهذا المذهب أعنى التفصيل بين النفي وغيره لم يحكه الامام
 ولا يختصرو كلامه فاعلمه فان كلامه يوهم ذلك نعم حكاه الآمدى عن أبي الحسين
 البصرى وكلام المصنف يقتضى ان التفصيل بين السلب والاثبات وبين الجمع
 والافراد لقائل واحد وليس كذلك وأيضا فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه يقتضى
 الحاقها بالافراد عند هذا القائل لانه استثنى الجمع فقط . وقوله « والفرق ضعيف »
 أى بين الجمع والافراد وبين النفي والاثبات فاما في النفي فقلد فيه الآمدى فانه
 قال في الاحكام الحق عدم الفرق لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات
 وأما في الجمع فقلد فيه الامام فانه قال في المحصول الحق عدم الفرق لان الجمع لا يفيد
 التعمد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان أفاد المفرد أفاد الجمع والا فلا . قال فأما
 اذا قال لا تعتمدى بالاقراء وأراد مسمى القرء فهو جائز لان مسمى القرء معنى
 صادق عليهما فيكون متواطئاً . واعلم أن الفرق قوى وقد تقدم ذكره (١).

مراد صاحب الهداية وحينئذ فلا نزاع . اه . وذلك لان صاحب الهداية قال لو حلف
 لا اكلم مولاك وله موال اعلون واسفلون ابهم كلم حنث ومنه أخذ السكال ابن
 الهمام مقاله من جواز عموم المشترك في السلب خمله صاحب الفوائج على انه من
 عموم المجاز لامن عموم المشترك وهو الذى يقتضيه قول ابن الهمام بان يراد
 كل ما هو مسمى بهذا الاسم فان هذا التعبير يكاد يكون صريحا في ان المراد
 معنى هو ما يسمى بهذا الاسم وهذا معنى كلئى يصدق على كل واحد من معاني
 المشترك فاذا دخل النفي انتهى هذا المفهوم الكلى فتنتفى جميع افراده فلا
 نزاع في الحقيقة

(١) قال الاسنوى « والفرق قوى وقد تقدم ذكره » هو ما قدمه بقوله
 لان الجمع متمدد في التقدير شاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد وما قدمه من قوله
 لان السلب يفيد العموم فيتمدد بخلاف الاثبات اه واقول قال البدخشى
 والفرق اى كل من الفرقين ضعيف اما الاول فلان الجمع تكرر عين الواحد
 والواحد غير مستعمل الا في معنى واحد فجمعه لا يدل الا على تعدد ذلك

ولذحويين أيضا في تثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك أنه يجوز وقال شيخنا أبو حيان المشهور المنع . وقوله « ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب » أي

المعنى وحاصله انه في حكم تقدير نوع واحد لا غير على ما علم من استقرار لغتهم وأما جمع العلم مع كونه مشتركا لفظيا فالحق انه لا يجمع الا بعد التأويل بالمواطىء كالمسمى بزيد اه ملخصا . واما الثاني فلان النفي لا يرفع الا مقتضى الاثبات وفي الاثبات أحد المدلولات ليس الا فلا يعم السلب افراده اه مع حذف ما لا طائل تحته وقال في تكملة الابهاج ومنهم من فرق وأفرق هؤلاء الى فرقتين الفرقة الاولى فرقت بين النفي والاثبات فقالت يجوز استعمال المشترك في معنييه في السلب دون الاثبات واحتجوا بأن النكرة في سياق النفي تعم فيجوز أن يراد به مدلولاته المختلفة . واجيب بأن هذا الفرق ضعيف لان السلب لا يرفع الا ما هو مقتضى الاثبات ومقتضى الاثبات عند هذا القائل احد المدلولات المختلفة فقط حينئذ لا يعم السلب . الفرقة الثانية قالت بجوازه في الجمع دون المفرد واحتجوا بان الجمع في حكم تعديد الافراد فقولك ثلاثة عيون في قوة قولك عين وعين وعين فكما يجوز ان تريد بالاولى الجارية مثلا وبالثانية الباصرة وبالثالثة عين الشمس فكذا في الجمع . وأجاب بأن هذا الفرق ضعيف لانا لانسلم بأن الجمع في حكم تعديد الافراد ولو سلمناه لكنه في حكم تعديد افراد نوع واحد كما علم من استقرار اللغة فكما لا يجوز استعمال تلك المفردات في المعاني المختلفة فكذلك استعمال الجمع . واعلم ان التثنية عند هذا المفصل ملحقة بالجمع اه ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال والاكثر من العلماء على أن جمعه باعتبار معنييه كقولك عندي عيون تريد مثلا باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذها ان ساغ ذلك الجمع ورجحه ابن مالك وخالفه ابو حيان مبنى عليه في صحة اطلاقه على معنييه كما ان المنع مبنى على المنع والاقول على أنه لا يبني عليه فيهما فقط بل يأتي على المنع أيضا لان الجمع في قوة تكرير المفردات بالمعطف فكانه استعمل كل مفرد في معنى اه فكان الجمع مبنيا على المفرد صحة ومنما فن جوز عموم المشترك في المفرد جوزة في الجمع ومن منعه في المفرد

وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المختصة احتياطاً في تحصيل مراد المتكلم اذ لو لم يجب ذلك فان لم يحمله على واحد منهما لزم التعميل أو جملة على واحد منهما فيلزم الترجيح بلا مرجح وضعف بعضهم هذه المقالة وليست ضعيفة وقد تقدم من كلام الآمدي أن الشافعي إنما يحمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافي التعميل بالاحتياط^(١) فان الاحتياط يقتضى ارتكاب زيادة

منه في الجمع على ما عليه الاكثر فكان قول الاسنوي واعلم ان الفرق قوى ليس بالقوى

(١) قال الاسنوي « وقد تقدم من كلام الآمدي ان الشافعي انما يحمله على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافي الخ » واقول قال التاج السبكي في تكله الابهاج بقى في المسئلة أن وجوب الحمل عند القائل به هل هو للاحتياط اولاً أنه عنده من باب العموم اضطررب النقل فيه فمن ناقل انه من باب الاحتياط وعليه جرى في الكتاب ومن ناقل انه عندهم من باب العموم وبه يشعر ايراد امام الحرمين فانه صدر كلامه بقوله ذهب ذاهبون من اصحاب العموم الى انه محمول على جميع معانيه . وعليه جرى النزالي فقال المشترك بين مسميين لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافاً للشافعي والقاضى وتبعه الآمدي وقد قدمنا ان القاضى فصل بين الحقيقة والمجاز فلم يقل بالحمل فيهما بين المشترك فقال بالحمل فيه ويحصل بهذا التفصيل في الحمل مذهب احدها حمل اللفظ على معنييه سواه كان احدهما مجازاً ام كانا حقيقتين وهو رأى الشافعي والثاني عكسه والثالث التفصيل وهو رأى القاضى وهل هو للاحتياط او للعموم فيه الخلاف والمختار عندنا انه للاحتياط وكيف يكون من باب العموم ومسمى العموم واحداً والمشارك مسمياته متعددة وايضا فالمشارك يجب ان يكون افراده متناهية ولا كذلك العام واما ما يقال كيف يحسن من القاضى جعل الحمل من باب العموم وهو من منكرى صيغ العموم فجوابه انه انما ينكر وضعها للعموم ولا ينكر استعمالها والله اعلم ومن هذا تعلم ان المسئلة خلافية في النقل وان المختار انه للاحتياط وهو ما اختاره المصنف وعلى كل حال لاوجه للاعتراض باحد النقلين على الآخر

على مدلول اللفظ لاجل الضرورة ومقتضى العموم خلافه وكلام المصنف يوم
ان هذه المسئلة في الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر البتة وبه صرح بعض
الشارحين وهو غلط^(١) وفي البرهان ان الشافعي يوجب حمل اللفظ على حقيقته
ومجازه أيضا قال ولقد اشتد تكبير القاضى على القائل به

(١) قال الاسنوى « وكلام المصنف يوم ان هذه المسئلة في الاستعمال فان
الحمل لم يتقدم له ذكر البتة وبه صرح بعض الشارحين وهو غلط الخ » اقول لا كلام
في ان كون هذه المسئلة في الاستعمال غلط لكن الكلام في ان كلام المصنف
يؤم ذلك فنقول لا ايهام ولذلك قال في تكملة الابهاج للتاج السبكي شرحا لقول
المصنف ونقل عن الشافعي والقاضى الخ مانصه الفرق بين الوضع والاستعمال
والحمل بين وذلك ان الوضع يقال بالاشترار على جعل اللفظ دليلا على المعنى
كتسمية الولد زيدا وهذا هو الوضع اللغوى وعلى غلبة استعمال اللفظ فى المعنى
حتى يصير فيه أشهر من غيره وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة الشرعية والعرفيين
الخاص والعام والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة وغير
مسماه لعلاقة وهو المجاز والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من نطقه أو ما اشتمل
على مراده فالمراد كاعتقاد الشافعي ان الله تعالى أراد بالقرء الطهر واعتقاد أبى
حنيفة انه تعالى أراد الحيز والمشمول نحو حمل من يحمل المشترك على معانيه
اذا تجرد عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطا . اذا عرفت ذلك فالوضع
أمر راجع الى الواضع وقد سلف الكلام فى وضع المشترك والاستعمال من صفات
المتكلم وهو الذى انتهينا من كلامه والحمل من صفات السامع وها نحن نتكلم
فيه فنقول اختلف مستعملو المشترك فى معنياه فى أنه هل يجب حمله على ذلك
اذا تجرد عن قرينة صارفة نقل عن الشافعي والقاضى وجرب ذلك ونقله الامام
فى مناقب الشافعي عن القاضى عبيد الجبار أيضا والمصنف فى باب العموم فى
الكلام على الجمع عن الجبائى فانهم ذلك اه ولا شك أن كلام الشافعي والقاضى
وأمثالهما ليس هو الواضع ولا هو المستعمل اما أنه ليس هو الواضع فظاهر واما
أنه ليس هو المستعمل فلأن المستعمل هو المتكلم وهو الشارع فوظيفة كل منهما

قال « الخامسة * المشترك ان تجرد عن القرينة فجمل ، وان قرن به ما يوجب اعتبار واحد تمين ، أو أكثر فكذا عند من يجوز الاعمال في المعنيين ، وعند المانع بجمل ، أو الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي ، أو الكل فيجمل على المجاز ، فان تمارضت حمل على الراجح هو أو أصله ، وان تساويا أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فجمل » . أقول اللفظ المشترك قد يقترن به قرينة مبينة للمراد وقد يتجرد عنها فان تجرد عن القرائن فهو مجمل الا عند الشافعي والقاضي فانه يحمله على الجميع كما تقدم . ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي في الاستعمال لا في الحمل ^(١) وان افترنت به قرينة فقد يدل على الاعتبار أى

ومن أمثالها انه سامع للمشترك فلا يتصور منهما ومن غيرها سوى الحمل بمعنى اعتقاد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده والمشترك من الثانى وهو ما اشتمل على مراد المتكلم . ومن أين يجيء الابهام الذي يدعيه الاسنوى والمقام لا يحتمل سوى الحمل لانه لا يتأتى من الشافعي والقاضي وغيرها سوى الحمل دون الوضع والاستعمال وأيضاً فالذى يتصور فيه الخلاف بين مستعملى المشترك في معنييه فى أنه يجب أولاً يجب هو الحمل لان الاستعمال أصبح مفروغا منه ومتفقاً عليه عند هؤلاء فكل هذه قرائن واضحة تدل على أن كلام المصنف انما هو فى الحمل دون الاستعمال فمن أين يجيء الابهام

(١) قال الاسنوى « ومن هذا يعلم أن المصنف اختار مذهب الشافعي فى الاستعمال لا فى الحمل » أقول قول المصنف ونقل عن الشافعي يشعر بضعف فى هذا النقل كذلك قاله البدخشي فهذا القول لم يجزم المصنف بأنه مذهب الشافعي وعبارة المصنف على فرض أنه مذهب الشافعي محتملة قال التاج السبكي فى تكملة الابهاج الاول ان تجرد عن القرينة فقال المصنف انه مجمل وهذا واضح على رأى من يمنع حمل المشترك على معنييه وعليه نبه الامام بقوله فهو مجمل لما بينا باعتبار حمله على الكل وأما من يرى الحمل فان جعله من باب العموم لم يكن عنده مجملاً بل محمولاً على المعانى التي لا تتضاد وأما من جعله من باب الاحتياط وهو المختار كما سبق فقد يقال لا ينافي الحمل على معنيين لاجل الاحتياط كونه مجملاً بالنسبة الى

الاعمال اما للبعض أو الكل وقد يدل على الالفاء اما للبعض أو للكل أيضا . فتحصلنا على أربعة أقسام ذكرها المصنف على الترتيب * الاول ان يقترن به ما يوجب اعماله في واحد فيتمين الحمل عليه ^(١) وهذا اذا كان الواحد معينا فان لم يكن فيبقى اللفظ على اجماله وقد أهمله المصنف ^(٢) * الثاني ما يوجب

الواحد المعين ويكون وجوب العمل به في الجميع لاجل الاتيان بذلك المعين وهذا هو عين الاحتياط والفرض من هذا أنه لا يؤخذ من كلام المصنف أنه لا يختار الحمل فكلام المصنف لا يدل على عدم اختياره مذهب الشافعي في الحمل ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للجلال زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن أى المعينة لاحدهما كالمصحوب بالقرائن المعجمة لها فيحمل عليهما لظهوره فيهما ، وعن القاضي هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمتممة بحمل ولكن يحمل عليهما احتياطاً اه . فأفاد أن الحمل على معنييه للاحتياط لا ينافي الاجمال وان كان خص القاضي بالنقل عنه دون الشافعي وجعل حمل المشترك على معنييه أو معانيه عند التجرد عن القرائن المعينة والمتممة لظهوره في ذلك ونسب ذلك للشافعي وحده وقد قدمنا ان النقل عن الشافعي في هذه المسألة قد اختلفوا فيه

(١) قال الاسنوى « الاول أن يقترن به ما يوجب اعماله في واحد الى آخره »

وذلك كقولك رأيت عينا باصرة

(٢) قال الاسنوى « وهذا اذا كان الواحد معيناً فان لم يكن فيبقى اللفظ على

اجماله الى آخره » أقول ان المصنف لم يهمله بل هو داخل في قوله فان تجرد عن القرينة فحمل لان المراد تجرد عن القرينة المعينة أو المعجمة فحمل فيمتنع حمله على كل المعاني على رأى المانعين ومنهم الامام الرازى أو محمول على الجميع جوازا على ما هو المختار عند الشافعية أو وجوبا عند الشافعي والقاضى كما يستفاد من البدخشى غير أنك قد علمت أن الوجوب منقول عن الشافعي والقاضى مع نقل غيره عنهما . راجع ما قاله التاج السبكي في تكملة الابهاج شرحاً لقول المصنف ونقل عن الشافعي والقاضى الوجوب حيث لا قرينة احتياط لتقف على حقيقة الحال

اعماله في أكثر منه فيحمل على الكل عند من يجوز الاعمال في المعنيين^(١) ومن منع منه قال انه مجمل * الثالث ان يقترن به ما يوجب الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي^(٢) فان كان الباقي واحدا حمل عليه وان تعدد فهو مجمل الا عند الشافعي والقاضي . وهذا اذا كان البعض الملقى معيننا والا فهو مجمل بين الجميع * الرابع ان يقترن به ما يوجب الغاء الكل فيحمل على المعنى المجازي لتعذر الحقيقي^(٣) فان كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه وان كان لكل واحد منهما مجاز فقد

(١) قال الاسنوي « الثاني ما يوجب اعماله في أكثر منه فيحمل على الكل الى آخره » مراده بالكل كل ما أوجبت القرينة اعمال اللفظ فيه وهو الاكثر من واحد كقولك رأيت عينا نرى بها الالوان أى الشمس والباصرة وعند المانع من اعماله فيهما مجمل فان قلت كيف يكون مجملا عند وجود القرينة الموجبة لا اعتبار الاكثر قلت قال في المحصول مع أن تلك المعاني عند المجوز تحمل على الجميع للقرينة وعند المانع مجمل ان تكلم مرة ولا اعتبار بالقرينة للدليل الدال على المنع وان تكلم به مرتين فحمل على الجميع للقرينة وانتفاء المانع لجواز ان يراد بكل تكلم معنى آخر والحاصل ان الكلام مفروض عند اتحاد اللفظ فعند المانع مجمل ولا عبرة بالقرينة . كذا يؤخذ من البدخشي

(٢) قال الاسنوي « الثالث ان يقترن به ما يوجب الغاء البعض فينحصر في الباقي الخ » كقولك رأيت عينا غير الذهب فان كان الباقي واحدا حمل عليه ويرجع هذا الى ما اقترن بما يوجب واحدا معيننا وهو القسم الاول وان كان اكثر فهو مجمل في الباقي عند من منع ويحمل على كل الباقي عند من لم يمنع . وهذا القسم ايضا يرجع الى ما اقترن به قرينة توجب اعتبار اكثر من واحد

(٣) قال الاسنوي « الرابع أن يقترن به ما يوجب الغاء الكل فيحمل على المعنى المجازي » أى الذى لا يمارضه مجاز آخر قال الفهرى معناه يحمل على مجازات تلك الحقائق الملتغاة قال البدخشي ولا يخفى انه لا بد من التقييد بعدم المعارضه وهو واضح بدليل قوله بعد ذلك فان تعارضت الى آخره فانه يؤخذ منه أن ما قبله كان عند عدم المعارض

تعارضت وحينئذ فان ترجح بعض المجازات على بعض حمل عليه رجحانه اما بنفسه وذلك بأن تتساوى الحقائق ويكون بعض المجازات أقرب الى الحقيقة من الآخر واما بأصله وهو الحقيقة وذلك بأن تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض لوعدمت القرينة الملغية^(١) فان تساوى أى الحقائق والمجازات بقى الاجمال ، وكذلك ان ترجح بعض المجازات على البعض الآخر ولكن رجح أصل ذاك وهو حقيقته على أصل هذا فيبقى الاجمال أيضاً لتعادلهما . وهذه المسئلة ليست في المنتخب ولا في كتب الآمدى وابن الحاجب

قال « الفصل السادس - فى الحقيقة والمجاز »

الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت نقل الى العقد المطابق ثم الى القول المطابق ثم الى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب . والناء لمقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية . والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر أو المكان نقل الى الفاعل ثم الى اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وفيه مسائل « أقول ذكر فى هذا الفصل مقدمة وثمانى مسائل . أما المقدمة ففى الكلام على لفظى الحقيقة والمجاز وعلى معناهما لغة واصطلاحاً ، ومقصوده الاعظم بيان أن اطلاق لفظى

(١) قال الاسنوى « واما بأصله وهو الحقيقة بان تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق أرجح من بعض الى آخره » . قال الفهرى ان فى رجحان بعض حقائق المشترك انظر اذ رجحانه ينافى الاشتراك اه وذلك لانه انما كان مشتركاً بين معنيتين أو معانيه لتبادر كل من المعنيتين أو المعانى من اللفظ على التساوى . وأجاب البدخشى فقال قد يترجح البعض بالنظر الى نفس الصيغة كما قيل فى القرء لان الحيز بالمفهومية منه أولى من الظاهر بانباته عن الجمع بدليل المقرأة والقرء لاجتماع الماء والناس والاجتماع فى الحيز لسكونه دما مجتمعا فى الرحم دون الظهر وعن الانتقال يقال قرأ النجم أى انتقل والدم هو المنتقل من الداخل الى الخارج اه وحاصله ان الترجيح من جهة لا ينافى التبادر من اللفظ

الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف عند الاصوليين انما هو على سبيل المجاز .
 فأما الحقيقة فوزنها فعيلة وهي مشتقة من الحق والحق لغة الثبوت قال الله تعالى
 « ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين » أى تثبتت ومن اسمائه تعالى الحق لانه
 الثابت . ثم ان فعيلاً قد يكون بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول
 كقتيل بمعنى مقتول . فالحقيقة ان كانت بمعنى الفاعل فمعناها الثابتة من قولهم حق
 الشيء يحق بالضم والكسر اذا وجب وثبت وان كانت بمعنى المفعول فمعناها
 المثبتة بفتح الباء من قولهم حققت الشيء أحقه اذا أثبتته . ثم نقلت الحقيقة من الثابت
 أو المثبت الى الاعتقاد المطابق للواقع مجازاً كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال في
 المحصول لانه أولى بالوجود من الاعتقاد الفاسد وقد يقال انما كان مجازاً
 لاختصاصه ببعض أفراد الثابت فصار كاطلاق الدابة على ذوات الاربع ثم نقل من
 الاعتقاد المطابق الى القول الدال على المعنى المطابق أى الصدق لعين هذه العلة كما
 قال في المحصول ثم نقل من القول المطابق الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين
 وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب قال في المحصول لان في
 استعماله فيما وضع له تحقيقاً لذلك الوضع . قال فظهر ان اطلاق لفظ الحقيقة على
 هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية بل مجازاً واقماً في المرتبة الثالثة لكنه
 حقيقة عرفية خاصة . ولقائل أن يقول يجوز أن يكون لفظ الحق موضوعاً للقدر
 المشترك بين الجميع وهو الثبوت . سلمنا لكن لا نسلم ان كل مجاز مأخوذ بما قبله
 بل الجميع مأخوذ من الحقيقة . وأما معنى الحقيقة في الاصطلاح فهو ما أشار اليه
 المصنف بقوله اللفظ المستعمل الخ فقوله اللفظ جنس ولكنه جنس بعيد بالتعبير
 بالقول أصوب^(١) وقوله المستعمل خرج عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال

(١) قال الاسنوى « فقوله اللفظ جنس لكنه جنس بعيد بالتعبير بالقول
 أصوب » وقال التاج السبكي في التكملة فقوله اللفظ جنس وقد قلنا غير مرة
 انه جنس بعيد وان الاحسن أن يأتي بالقول اه وأقول ان التاج السبكي نفسه
 عرف الحقيقة فقال الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء اه فقيل عليه أولى
 منه قول لانه جنس اقرب ورد بان القول يطلق على الاعتقاد وليس مراداً لفظ

فانه ليس بمحقيقة ولا مجاز كما سيأتي وقوله فيما وضع له يخرج به المجاز وقوله اصطلاح التخاطب يتناول اللغوية والشرعية والعرفية فان الصلاة مثلا في اصطلاح اللغة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة وفي اصطلاح الشرع بالعكس * واعلم أن المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال وفي اللغوية هو تخصيصه به وجملة دليلا عليه واردة المصنف لها لاستقيم الاستعمال المشترك في معنييه فافهمه . وهذا الحد يرد عليه الاعلام فان الحد صادق عليها^(١) مع أنها ليست

أولى منه . وبهذا تعلم الجواب عما اعترض به الاسنوى والتاج أيضا ولو كان الاصوب أو الاحسن أن يأتي بالقول لاتي به التاج السبكي في كتابه جمع الجوامع (١) قال الاسنوى « وهذا الحد يرد عليه الاعلام فان الحد صادق عليها الى آخره » أقول أما الاعلام فسيأتي الكلام عليها وأما المجازات فهي موضوعة عند المصنف بالوضع النوعي وهو ما كان بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة على معنى بنفسه فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى تعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز المجاز لكان فهم المعنى المجازي والدلالة عليه عند القرينة بخلافها بخلاف الحقيقة فان المراد بالوضع فيها تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه سواء كان ذلك التسمين بأفراد اللفظ بذلك أو بدرجته في القاعدة الكلية الدالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا وكذا فهو مثني فيشمل الوضع الشخصي وأحد قسمي الوضع النوعي دون القسم الآخر منه وهو ما ذكرنا في المجاز فان المراد من تعيين اللفظ بثبوت قاعدة كلية للدلالة على المعنى بواسطة العلاقة والقرينة فدخلت الحقائق الموضوعية بالوضع الشخصي والحقائق الموضوعية بالوضع النوعي كالمركبات والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب مما يدل على المعنى بحسب الهيئة والمادة وخروج المجاز وان دفع اعراض الاسنوى . ولذلك قال في جمع الجوامع والحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء اه وأراد بالوضع ابتداء عدم توقف الوضع المذكور على وضع آخر بان يكون الوضع الآخر ملاحظا فيه فيخرج بهذا القيد اعنى قوله ابتداء حينئذ

بحقيقة ولا مجاز كما سيأتي . وأيضا فالجواز موضوع عنده لان المراد من وضعه هو اعتبار العرب لنوعه وقد جزم باشتراط ذلك كما سيأتي فلا بد فيه من قيد في الحد لاخرجه لان المذكور هنا صادق عليه . وقوله « والتاء لنقل اللفظ » اعلم أن الفعل ان كان بمعنى الفاعل فانه يفرق بين مذكرة ومؤنثه بالتاء فتقول مررت برجل عليم وأمرأة عليمة وكريمة وان كان بمعنى المفعول فيستوى فيه المذكور والمؤنث فتقول مررت برجل قتيل وامرأة قتيل ويستثنى من ذلك ما اذا سمي به أو استعمل استعمال الاسماء كما لو استعمل بدون الموصوف كقوله تعالى والنطيحة أى والبهيمة النطيحة فانه لا بد من التاء للفرق بالحقيقة ان كان بمعنى الفاعل فتأوه على الاصل وان كان بمعنى المفعول فهى انما دخلت لانتقال الحقيقة من الوصفية الى الاسمية لانا بينا انها نقلت الى اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت اسماء له ويجوز أن يكون المراد أن دخولها للاعلام بالنقل وقوله « والمجاز مفعل الخ » يريد أن اطلاق لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوى حقيقة عرفية وذلك لان المجاز مشتق من الجواز الذى هو التعمد والعبور تقول جرت المكان الفلانى أى عبرته ووزن مجاز مفعل لان أصله مجوز فقاموا واوه ألفا بعد نقل حركتها الى الجيم لان المشتقات تتبع الماضى المجرد فى الصحة والاعلال وهم قد أعلوا فعلة الماضى وهو جاز لتحرك واوه وانفتاح ما قبلها فلذلك أعلوا المجاز . والمفعل يستعمل حقيقة فى الزمان والمكان والمصدر تقول قدمت مقعدت زيدا وتريد قعود زيدا أو زمان قعوده أو مكان قعوده فيكون لفظ المجاز فى الاصل حقيقة اما فى المصدر وهو الجواز واما فى مكان التجوز أو زمانه وأهمل المصنف الزمان لما استمرفه . ثم ان لفظ المجاز نقل من ذلك الى الفاعل وهو الجائز أى المنتقل لما بينهما من العلاقة لانه ان نقل من المجاز المستعمل فى المصدر فالعلاقة هى المجاز ويدخل المشترك ويخرج أيضا نحو الصلاة اذا استعملها اهل الشرع فى الداء وأهل اللغة فى الاركان المخصوصة لانه لم يستعمل فيما وضع له ابتداء بالمعنى المذكور وقال المصنف اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب فكلا التعريفين بمعنى واحد وكلاهما لا يخلو من تكلف

الجزئية لان المشتق منه جزء من المشتق فصار كاطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة فقالوا رجل عدل أى عادل ، وان نقل من المجاز المستعمل فى المكان فالعلاقة هى اطلاق اسم المحل وارادة الحال ويعبر عنه بالمجاورة . وأما المجاز المستعمل فى الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبره فلا يصح أن يكون مأخوذاً منه فلذلك أهمله المصنف فافهمه فانه من محاسن كلامه . ثم ان الجائز انما يطلق حقيقة على الاجسام لان الجواز هو الانتقال من حيز الى حيز وأما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب المصطلح واطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه فان تعدية اللفظ من معنى الى معنى كالجائز من مكان الى مكان آخر فيكون اطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازاً لغوياً فى المرتبة الثانية حقيقة عرفية . فأما قوله اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه مما تقدم . وأما قوله فى معنى غير موضوع له فاحترز به عن الحقيقة ويؤخذ منه أن المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقة لانه شرط تقدم الوضع لا تقدم الاستعمال وهو اختيار الأمدى وجزم باستلزامه فى الحصول فى الكلام على اطلاق اسم الفاعل بمعنى الماضى ونقله فى الكلام على الحقيقة اللغوية عن الجمهور . ثم قال وهو ضعيف على عكس ما جزم به أولاً . ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً . وأما قوله يناسب المصطلح فأتى به لثلاثة أمور : أحدها للاحتراز عن العلم المنقول كبكر وكتب فانه ليس بمجاز لانه لم ينقل لعلاقة . الثانى اشتراط العلاقة . الثالث ليكون الحد شاملاً لهجازات الاربعة المجاز اللغوى والشعرى والعرفى العام والعرفى الخاص فأتى بالاصطلاح الذى هو اعم من كونه لغوياً أو شرعياً أو عرفياً وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لان شرط المجاز أن يكون موضوعاً لشيء ولكن يستعمل فى غيره لعلاقة كما تقرّر^(١) والمركب

(١) قال الاسنوى « وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب وذلك لان شرط المجاز ان يكون موضوعاً لشيء ولكن الخ » قال فى جمع الجوامع والمجاز اللفظ المستعمل بوضع ثانى لعلاقة اه . قال شارحه الجلال المراد عند الاطلاق وهو

عند المصنف غير موضوع فإنه قد قال في التخصيص قلنا المركب لم يوضع وقد وقعت للشارحين في هذا الفصل مواضع ينبغي اجتنابها * واعلم أن هذه الاعمال كلها ماعدا الحدين لم يتعرض لها الأمدى ومن تابعة كابن الحاجب

قال « الأولى * الحقيقة اللغوية موجودة وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها والخاصة كالقلب والنقض والجمع والفرق واختلف في الشرعية كالصلاة والزكاة والحج فنع القاضي وأثبت المعتزلة مطلقا . والحق أنها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأ والا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا وهو باطل لقوله تعالى « وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا » ونحوه . قيل المراد بعضه فان الخالف على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه . قلنا معارض بما يقال انه بعضه . قيل تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية . قلنا تخرجه والا لما صح الاستثناء . قيل كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم . قلنا تخصيص الالفاظ باللغات بحسب الدلالة قيل منقوض بالمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل . قلنا وضع العرب فيها وافق لغة اخرى « أقول لما فرغ من الكلام على الحقيقة لغة واصطلاحا شرع في بيان وجودها . والحقيقة تنقسم الى أربعة اقسام: احدها اللغوية ولا شك في وجودها لانا نقطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها كالحجر والبرد والسماء والارض . وبدأ المصنف باللغوية لان ماعداها فرع عنها . الثاني العرفية العامة

المجاز في الافراد اه . وقال محشوه ان قوله في الافراد حال فالمعنى اللفظ حال كونه في الافراد لاني التركيب ولما جعل ابن قاسم اللفظ في التعريف شاملا للمفرد والمركب اعترضوا عليه بأنه مخالف لما قدمه في تقرير عبارة الشارح أى المجاز حال كونه في الافراد لاني التركيب وان المصنف لم يذكره أيضا فلا وجه لادخاله في كلامه اه . ومن هذا تعلم ان لفظ المجاز عند الاطلاق ينصرف الى المجاز في المفرد دون المركب فهو غير داخل في المعرف فلا يضر المصنف خروجه من الحد لان الحد قاصر على المجاز المفرد كالمحدود على ان التحقيق ان المركب موضوع باعتبار الهيئة التركيبية لا تطلق عليه الحقيقة في الاصطلاح . قاله عبد الحكيم على المطول وفي النفس من ذلك شيء .

وهي التي انتقلت عن مسماها اللغوي الى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الاول. قال في المحصول وذلك اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالعادة فانها وضعت في اللغة لكل ما يدب كالانسان فخصصها العرف العام بما له حافر واما باشتهار المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة كاضافتهم الحرمة الى الحجر وهي في الحقيقة مضافة الى الشرب . الثالث العرفية الخاصة وهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الآتي بيانها في القياس^(١) واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجـر . الرابع الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من الشارع وضعها كالصلاة للافعال المخصوصة والزكاة لتقدر المخرج . قال في المحصول سواء كان اللفظ والمبنى مجهولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها اسما أو كانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن لله تعالى فان كلاهما كان معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ له تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » انا لانعرف الرحمن الا الرحمن للجماعة أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما كالصوم والصلاة . اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في وقوعها^(٢)

(١) قال الاسنوي « الثالث العرفية الخاصة وهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع والفرق الخ » اقول القلب نقله النظار من معناه اللغوي الى ربط خلاف ما قاله المستدل بعلمته للاحاق باصله ونقلوا النقض من معناه اللغوي الى ابداء الوصف المدعى علة بدون الحكم ونقلوا الجمع من معناه اللغوي للجمع بين الفرع والاصل في حكم بعلة مشتركة ونقلوا الفرق من معناه اللغوي لجعل خصوصية الاصل علة الحكم او جعل خصوصية الفرع مانعا وقد نسب الاسنوي هذه الامثلة الاربعة كالفنرى لفقهاء وفصل الجار برى في ذلك ولكل وجهة فان الفقهاء يستعملونها كما يستعملها علماء الجدل

(٢) قال الاسنوي « اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في وقوعها فنمعه القاضى الخ » اقول قال البدخشى والتحقيق ان محل النزاع على ما في شرح المختصر

فمنعه القاضي أبو بكر^(١) وقال ان الشارع لم يستعملها الا في الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء ولكن أقام الشارع أدلة أخرى على أن

الالفاظ المتداولة شرطا وقد استعملت في معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها المناسبة اولا واستعمالها فيها للمناسبة بقرينة مجازا من غير وضع مغن عن القرينة لتكون مجازات لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسن اهل الشرع لاحتياجهم الى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتمة للمعنى اللغوي فعلى ايها تحمل فاختار القاضي الثاني وهو ان ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور وأنها تحمل على المعنى اللغوي واختار غيره الاول وهو انه بوضعه وانها تحمل على الشرعي بعد الاتفاق على انها صارت حقائق في معانيها الثواني أيضا وانها اذا وقعت بلا قرينة في كلام اهل الكلام والفقه والاصول وغيرهم من اهل الشرع تحمل على المعاني الشرعية اهـ . وهذا هو الموافق للقاعدة التي قررها علماء الكلام والاصوليون والفقهاء من ان الالفاظ التي تقع في كلام الشارع اذا كان لها معنى عرف عنه استعماله فيه وجب حملها عليه الا اذا وجدت قرينة تصرفها عنه لان هذا المعنى صار هو المعنى الحقيقي عنده في اصطلاح مخاطبه وقد قدمنا ان اللفظ يكون حقيقة في المعنى اما بتعيين اللفظ له بحيث يفهم منه عند اطلاقه واما بان يغلب استعماله فيه حتى يفهم منه عند اطلاقه

(١) قال الاسنوى «منعه القاضي ابو بكر الخ» اقول قال البدخشي واختلف

في تفسير قوله قال الاستاذ معناه ان ما استعمله الشارع من الاسماء كالصلاة ونحوها في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع أهل اللغة بل هي تقرر على حقائقها اللغوية وقال المراغي معناه ان معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنجي مذهب القاضي ان كل ما يدعى انه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي وزاد عليه الجاربردي قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أى باقية على معانيها اللغوية والزيادات غير داخلية في معانيها قال الفزري وكلامه بلا اشكال اولى بالاتباع لعلو مرتبته اقول لاخفاء في ضعفه اذ المحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال بل الحق التفصيل

الدعاء لا يقبل الا بشرائط مضمومة اليه وأثبتته المعتزلة فقالوا نقل الشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضمها لهذه المعاني لا للعنصرية فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها . وقوله مطلقا أى سواء كان فيها مناسبة أم لا بخلاف مذهبنا كما سيأتي أو سواء كانت اسما للفعل كالصوم والصلاة أو للفاعل كالصائم وهو المسمى عندهم بالدينية كما سيأتي في فروع النقل . واختار امام الحرمين والامام والمصنف انها لم تستعمل في المعنى اللغوي ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملها الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة فالصلاة مثلا لما كانت في اللغة موضوعة للدعاء والدعاء جزء من المعنى الشرعى أطلقت على المعنى الشرعى مجازا تسمية للشيء باسم بعضه ولا تكون هذه الالفاظ بذلك خارجة من لغة العرب لا تقسام اللغة الى حقيقة ومجاز . فتلخص أن هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية .

وهو انه ان أراد تقريرها على حقائقها ما ذكره المراني فهو باطل للقطع بانها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعرفونها وان أريد انها حقائق في معانيها لغة وفي معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة اصلا فهو باطل أيضا لانها تفهم منها بلا قرينة وان أريد أن معانيها التي يدعى كون الالفاظ فيها حقائق شرعية مشتتة على المعاني اللغوية وزيادة والالفاظ مستعملة في اللغوية الحاصلة في ضمن الشرعية لا في المجموع المركب منها والزيادة كما أشار اليه الجاربردى فهي مقررة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لاستعمال العام في الخاص فهذا باطل أيضا للقطع بان قول الشارع صلوا ليس معناه افعلوا الدعاء الذى في ضمن الاركان المخصوصة وان اريد انها حقائق لغوية واستعمالها في الشرعية ليس بوضع الشارع اياها لهذه المعاني فله وجه وسنحقيقه وقد حققه بما قدمناه في تحقيق محل النزاع وان معنى قوله هو أن ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور اى بطريق غلبة الاستعمال في المعاني الشرعية لكثرة الدوران على ألسن اهل الشرع حتى صارت حقيقة عرفية بالعرف الخاص ومن ذلك تعلم ان مقاله الاسنوى في بيان قول القاضى ابى بكر من ان الشارع لم يستعملها الا في الحقائق اللغوية الخ باطل لانه بمعنى مقاله

وهذا هو اختيار ابن الحاجب أيضا وتوقف الآمدي فلم يختر شيئا وأشار الى أنه الحق وهذا الخلاف في الوقوع . وأما الامكان فقال في المحصول انه متفق عليه وقال في الاحكام لاشك فيه . واما قالا ممنوع فقد نقل أبو الحسين في المعتمد عن قوم أنهم منعوا امكانه ونقل عنه الاصفهاني في شرح المحصول . وقوله « والا لم تكن عربية » أي لو لم تكن هذه الالفاظ مجازات عرفية بل ابتدأ الشارع وضعها لهذه المعاني لكانت غير عربية لان العرب لم تضعها لها لاحقيقة ولا مجازا واذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا لسكن القرآن عربي لقوله تعالى « وكذلك انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى « قرآنا عربيا غير ذي عوج » وقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لانه لا يبطل المذهبين الآخرين بل مذهب المعتزلة فقط . وقوله « قيل المراد بعينه الخ » أي أعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة أوجه : أحدها ان هذه الآيات لا تدل على أن القرآن كله عربي بل على أن بعضه عربي لان القرآن يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه وجوابه أن استدلالكم

الخنجي مع زيادة الجار بردي وقد علمت انه باطل وان التحقيق مقاله البدخشي في بيان مقاله القاضي ولا يكون هناك فرق بين مقاله القاضي ومقاله المصنف واختاره ابن الحاجب من أن هذه الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت فصارت حقائق شرعية فهي حقائق بذلك لا بوضع الشارع ايها لتلك المعاني وقد قلنا انه يكفي في كون اللفظ حقيقة في المعنى انه يوضع له أو يشتهر فيه حتى يفهم منه نفسه بدون قرينة ولذلك كتب البدخشي على قول المصنف والحق انها مجازات لغوية اشتهرت فقال في تلك المعاني بعد استعمال الشارع ايها فيها مجازاً بمعونة القرائن ثم بعد الاشتهار فهمت بلا قرينة وصارت الحقائق اللغوية مهجورة في الشرع . هذا هو المراد بكونها حقائق شرعية لا انها موضوعات مبتدأة وهذا يشعر بانه مذهب ثالث بناء على ان القاضي ذهب الى ان معانيها الشرعية حقائقها اللغوية كما صرح به المراني والجار بردي والنغري أو نحو ذلك لكن التحقيق ان هذا عين قول القاضي كما عرفت اه .

بالحلف وان دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا للسورة والآية انه بعض القرآن فانه لو أطلق عليه بعض القرآن حقيقة لما كان لادخال البعض معنى وأيضا فلأن بعض الشيء غير الشيء واذا تعارضا تساقطا وسلم ماقلناه أولا * واعلم أن ما ذكره من الحنث ممنوع فقد ناص الشافعي على ما حكاه الرافعي في أبواب العتق أنه لو قال لعبدته ان قرأت القرآن فأنت حر لا يمتق الا بقراءة الجميع . الثاني أن هذه الالفاظ وان كانت غير عربية لكنها فلائل فلا يخرج القرآن عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية فانها لا تخرج بذلك عن كونها فارسية . والجواب أنا لا نسلم بل يخرج عن كونه عربيا قطعا بدليل صحة الاستثناء فنقول القرآن عربي الا كذا وكذا ومثله القصيدة أيضا . الثالث أنه يكفي في كون هذه الالفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة وحينئذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك وجوابه أن تخصيص الالفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس حكما حاصلات الالفاظ من حيث هي هي بل بحسب دلالاتها على تلك المعاني في تلك اللغة فلا يصير اللفظ عربيا الا اذا دل على المعنى الذي وضعه العرب له . وفيما قاله نظر بل الحق ان العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله في معنى آخر^(١) ويبدل على هذا أن الاعجمي كإبراهيم لا يخرج

(١) قال الاسنوي « بل الحق أن العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله في معنى آخر الخ » هو كما قال والحق أيضا ان اشتغال القرآن على مثل إبراهيم مما هو عجمي ولم يخرج باستعمال العرب عن عجميته لا يخرج القرآن عن كونه عربيا لان كل ما في القرآن من الالفاظ المحكية هي من القرآن بحكايتها من قبل الله تعالى وان كان المحكي ليس عربيا الا ترى ان كل ما اشتمل عليه القرآن كلام الله تعالى وان كان بعض ما يحكيه القرآن كلام موسى عليه السلام تارة وكلام فرعون تارة أخرى وكلام غيرهما وهكذا على ان هذه المناقشات لا فائدة فيها لانه لا خلاف لاحد في أن المعاني التي ارادها الشارع من الالفاظ القرآن والفاظ الاحاديث واشتهرت حتى صارت تفهم من تلك الالفاظ لا يجوز حمل تلك الالفاظ على غيرها ويستوى بعد ذلك في أخذ الأحكام منها انها مجازات اشتهرت حتى صارت

عن العجمة باستعمال العرب له في معنى آخر كما صرح به النحاة ولهذا منعوا صرفه وهذا اذا قلنا ان اللغات اصطلاحية فان قلنا توقيفية ففي الحكم بتخصيص البعض بالعربي بحيث يتقوى به جواب المصنف . الرابع انه منقوض بالفاظ واقعة في القرآن ليست عربية بل معربة فان المشكاة حبشية كما قال في المحصول وهندية كما قاله الآمدي وابن الحاجب وهي الكوة والقسطاس رومية وهي الميزان والاستبرق فارسية وهي الديباج الغليظ وسجيل أيضا فارسية وهي الحجر من الطين وأجاب المصنف بأننا لانسلم ان هذه الالفاظ ليست عربية بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم^(١) كالصابون والتننور فان اللغات متفقة فيهما قال في المحصول ولئن سلمنا خروج هذه الالفاظ عن مقتضى الدليل فيبقى ماعداها على الاصل . وهذا الذي صححه المصنف والامام من كون المعرب لم يقع في القرآن نقله ابن الحاجب عن الاكثرين ونص عليه الشافعي في أوائل الرسالة فقال ما نصه : وقد تكلم في القرآن من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الامسك أولى به وأقرب من السلامة ان شاء الله تعالى فقال منهم قائل ان في القرآن عربيا وأعجميا هذا لفظه بحروفه ومن الرسالة نقلته ثم انه أطال الاستدلال في الرد على قائله ثم قال والله تعالى يغفر لنا ولهم ولم يصحح الآمدي شيئا وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلا باجماع النحاة على ان ابراهيم ونحوه لا ينصرف للعلمية والعجمة * واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللائق فان اللائق الابتداء بالثالث ثم الثاني ثم بالاول فيقول أولا لا نسلم انها غير عربية بل يكفي فيها استعمالها عندهم . سلمنا لكن لا يخرج القرآن عن كونه عربيا لانها قلائل . سلمنا خروجها فليس بممتنع لان المراد من قوله تعالى « قرآنا عربيا » وهو البعض قال « وعورض بأن الشارع اخترع معاني فلا بد لها من ألفاظ . قلنا كفى التجوز وبأن الایمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لانه الاسلام والالم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى « ومن ينتفع غير الاسلام

حقائق أو أن الشارع وضعها ابتداء فان هذا الخلاف لا يكون له ثمرة أصلا
 (١) قال الاسنوي « بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم » أقول

دينا فلن يقبل منه « ولم يجز استثناء المسلم من المؤمن وقد قال الله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » والاسلام هو الدين لقوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » والدين فعل الواجبات لقوله تعالى « وذلك دين القيمة » قلنا الايمان في الشرع تصديق خاص وهو غير الاسلام والدين فانهما الاتقياد والعمل الظاهر ولهذا قال تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا » وانما جاز الاستثناء لصديق المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق شرط صحة الاسلام » أقول ان المعتزلة طعنوا أولا في مقدمات دليلنا فأجبناهم فانتقلوا الى النقض بالمشكاة وشبهها فأجبناهم فانتقلوا الى المعارضة فقالوا ماذا كرتم وان دل على أن الشارع ما ابتدأ وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني لكنه معارض بوجهين : أحدهما اجمالى والآخر تفصيلي . الاول وهو الاجمالي أن الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من ألفاظ تدل عليها ويستحيل أن يكون الواضع لها هم العرب لانهم لا يعقلونها فيكون الواضع لها هو الله تعالى فتكون شرعية وجوابه انا لانسلم انه يجب احداث وضع لها بل يكفى التجوز بما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الافهام وقد تقدم ايضاحه عند حكاية المذاهب . الدليل الثاني وهو التفصيلي ان الايمان يستعمل في غير معناه اللغوى فيكون شرعيا بيانه ان الايمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » وفي الشرع فعل الواجبات وذلك لان الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين والدين فعل الواجبات ينتج ان الايمان فعل الواجبات . وانما قلنا ان الايمان هو الاسلام لوجهين : أحدهما انه لو كان غيره لما كان مقبولا بمن ابتغاه لقوله تعالى « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً الآية . الثاني لو كان مغايرا له لامتنع استثناءه منه لان الاستثناء اخراج بعض الاول لكنه لا يمتنع لقوله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » وجه الاستدلال ان غيرا هنا بمعنى الاذ لو كانت على ظاهرها لسكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المنفي هو بيوت الكفار وهو باطل فتقرر أنه استثناء ثم ان هذا الاستثناء قال البدخشي ان وقوع غير العربي في القرآن مما هو مروى عن ابن عباس

مفرغ فلا بد له من تقدير شيء عام منفي يكون هو المستثنى منه وذلك العام لا بد من تقييده بكونه من المؤمنين والا لزم انتفاء بيوت الكفار وهو باطل لما قلناه فيكون التقدير فإوجدنا فيها أحداً من المؤمنين الأهل بيت من المسلمين أي منهم وأوقع الظاهر موقع المضر وذلك استثناء المسلمين من المؤمنين فثبت أن الايمان هو الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الدين لقوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » وانما قلنا الدين فعل الواجبات لقوله تعالى « وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة » أي دين الملة المستقيمة فقوله وذلك اشارة الى كل ما تقدم من اقامة الصلاة وايتاء الزكاة بتأويل المذكور فيكون ديننا ولك ان تقول في تقرير المصنف لهذا الدليل اشكال لان من جملة مقدماته ان الاسلام هو الدين وان الدين هو فعل الواجبات وقد استدل عليهما بما ينتج العكس والموجبة الكلية لا تنكس كمنسها . وقد قرر غيره على الصواب فقالوا ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج ان فعل الواجب هو الايمان وهو المطلوب وهكذا قرره الامام واتباعه كصاحب الحاصل والآمدى ومن تبعه كابن الحاجب وقوله « قلنا الايمان في الشرع الخ » شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل فقال الايمان في الشرع أيضا هو التصديق كما هو في اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم في كل أمر ديني علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازاً لغوياً من باب تخصيص العام ببعض مفهوماته كالداية والايمان بهذا التفسير غير الاسلام وغير الدين فان الاسلام والدين في اللغة هما الانقياد وفي الشرع هما الاعمال الظاهرة كالصلاة والصوم ولهذا قال تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا » فثبت لهم الاسلام ونفى عنهم الايمان فدل على المغايرة وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى « ومن يتبع غير الاسلام ديناً » فان مدلول الآية أن من ابتغى ديناً يغير الاسلام فهو غير مقبول فاذا لم يكن الايمان ديناً كما بينا لم يلزم عدم قبوله. ولقائل أن يقول يجوز وعكرمة ووقوع اتفاق اللغتين احتمال بعيد لندرته فلا يرفع الظهور ولا يقدر

أن يكون المراد في الآية هو المفهوم اللغوي ، والمعنى أن الأعراب ما صدقوا محمدًا ولكن انتقادوا له ضرورة . وحينئذ فلا يلزم من تغير المفهوم اللغوي أن يكون المفهوم الشرعي متغيرا والنزاع فيه لا في الأول . وقوله « وإنما جاز الاستثناء الخ » لما بين المصنف أن الإيمان غير الاسلام احتاج أن يجيب عن الآية التي فيها استثناء المسلمين من المؤمنين فقال استثناءه منه لا يدل على أنه هو بل على أنه يصدق عليه كقولنا ملكت الحيوانات الا العبيد فالحيوان غير العبد قطعا لان الاعم غير الاخص ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه . اذا علمت ذلك فنقول الصدق حاصل في المؤمن مع المسلم لان شرط صحة الاسلام وهو العمل الظاهر كالصلاة وغيرها وجود الايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وكلما صدق المشروط صدق الشرط فكما صدق المسلم صدق المؤمن ولا ينعكس بدليل من كان مصدقا تاركا للأفعال فلما ثبت صدق المؤمن على المسلم صح الاستثناء ولا يلزم من كون المسلم مؤمنا أن يكون الاسلام هو الايمان فان الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك والنزاع انما هو في الثاني أي في الاسلام مع الايمان لا في المسلم مع المؤمن . وفي الجواب نظر لانه يلزم من كون التصديق شرطا لصحة الاسلام أن ينتفى الاسلام عند انتفائه وهو غير منتف لقوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » وأكثر هذه الاجوبة المذكورة في الكتاب لا ذكر لها في المحصول ومختصراته

قال « فروع : الاول النقل خلاف الاصل اذ الاصل بقاء الاول ولانه يتوقف على الاول ونسخه ووضع ثان فيكون مرجوحا . الثاني الاسماء الشرعية موجودة : المتواطئة كالخج والمشاركة كالصلاة الصادقة على ذات الاركان وصلاة المصلوب والجنابة . والمعتزلة سمووا اسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق والحروف لم توجد والفعل يوجد بالتبع . الثالث صيغ العقود كبت انشاء اذ لو كان اخبارا وكان ماضيا أو حالا لم يقبل التعليق والا لم يقع . وأيضا ان كذبت لم تعتبر وان صدقت فصدقها اماها فيدور أو بغيرها وهو باطل اجماعا وأيضا في الظواهر على أن اجماع أهل العربية على منع صرف ابراهيم ونحوه للمعجمة والعلمية

لو قال للرجعية طلقتك لم يقع كما لو نوى الاخبار» أقول قد تقدم الاستدلال على اثبات الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية وقد تقدم أن العرفية والشرعية منقولان من اللغوية فلذلك عقبه بفروع ثلاثة مبنية على النقل: الاول النقل خلاف الاصل على معنى ان اللفظ اذا احتتمل النقل من الحقيقة اللغوية الى الشرعية أو العرفية وعدم النقل فالاصل عدم النقل لوجهين: أحدهما أن الاصل بقاء ما كان على ما كان كما سيأتي في القياس والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الاصل. الثاني أن النقل يتوقف على الاول أى الوضع اللغوى وعلى نسخه ثم الوضع الثانى. وأما الوضع اللغوى فإنه يتم بشيء واحد وهو الوضع الاول. وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على أمر واحد لان طرق عدمه اكثر. الفرع الثانى أن الشارع هل نقل الاسماء والافعال والحروف أم نقل بعضها دون بعض فنقول أما الاسماء فقد وجدت وكان قد تقدم لنا أن الاسماء اللغوية تنقسم الى المتباينة والمرادفة والمشاركة والمشككة والمتواطئة فشرع الآن يتكلم فيما وجد من تلك الاقسام فى الحقيقة الشرعية فنقول أما المتباينة فوجوده كالصلاة والصوم وأهمله المصنف لوضوحه وكذا المتواطئة كالحج فإنه يطلق على الافراد والتمتع والقران. وهذه الثلاثة مشتركة فى ماهية وهو الاحرام والوقوف والظواف والسعى. واختلفوا فى وقوع المشاركة قال فى المحصول والحق وقوعها لان اسم الصلاة صادق على المشتملة على الاركان كالظهر وغيرها وعلى الخالية عن الركوع والسجود كصلاة المصلوب والجنابة والخالية عن القيام كصلاة القاعد وليس بين هذه الاشياء قدر مشترك فتعين الاشتراك ومنه أيضا الطهور الصادق على الماء والتراب وآلة الدباغ وأما المترادفة فأهملها المصنف وصاحب الحاصل فان الامام فى المحصول ذكر أن الاظهر انها لم توجد وليس كما قال فإنه قد تقدم من كلامه أن الفرض والواجب مترادفان وهما من الحقائق الشرعية وقد تقدم أيضا أن للحرام اسما وللمندوب اسما فتكون أيضا مترادفة وقوله «والمعزلة سموا» يعنى أن المعزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قالوا انها تنقسم الى اسماء الافعال مما يؤكد ما ذكرناه أى من ان اتفاق اللغتين بعيد فان منع صرفه دليل على انه

كالصوم والصلاة والى اسماء الذوات المشتقة من تلك الافعال كاسم الفاعل واسم
المفعول والصفة وأفعال التفضيل كقولنا زيد مؤمن أو فاسق أو محجوج عنه
أو أفسق من عمرو وسموا هذا الضرب بالدينية تفرقة بينها وبين الاول وان كان
الكل عندهم على السواء فى انه شرعى هكذا قاله فى المحصول فتبعه المصنف وفيه
نظر فان المنقول عن المعتزلة أن الدينية هى الاسماء المنقولة شرعا الى أصل الدين
كالايمان والكفر وأما الشرعية فكالصلاة والصوم ومن نص عليه امام الحرمين
فى البرهان والغزالي فى المنحول والمستصطفى فقالت المعتزلة والخوارج وطائفة
من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشرعية أما اللغوية فظاهرة وأما الدينية فما
نقلته الشريعة الى أصل الدين كالايمان والكفر والفسق. وأما الشرعية فكالصلاة
انتهى لفظ الغزالي ولم يذكر الأمدى هذا القسم أعنى الدينية وذكره ابن الحاجب فى
المختصر ولم يبينه. وقوله « والحروف الى آخره » يعنى أن الحروف الشرعية لم توجد
لانها لا تقيد وحدها وقال فى المحصول انه الاقرب للاستقراء واما الفعل فلم
يوجد بطريق الاصلة للاستقراء ووجد بالتمتع لمقل الاسم الشرعى نحو صلى الظهر
فان الفعل عبارة عن المصدر والزمان فان كان المصدر شرعيا استحال أن يكون
الفعل الا شرعيا وان كان لغويا فكذلك الفرع. الثالث صيغ العقود كبعث وكذلك
الفسوخ كفسخت وأعتقت وطلقت اخبارات فى أصل اللغة وقد تستعمل فى
الشرع أيضا كذلك فان استعملت لاحداث حكم كانت منقولة الى الانشاء وقالت
الحنفية انها اخبارات عن ثبوت الاحكام وذلك بتقدير وجوبها قبل اللفظ
وغايته أن تكون مجازا وهو أولى من النقل كما سيأتى. والفرق بين الانشاء والخبر
من وجوه: أحدها أن الانشاء لا يمتثل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر. الثانى
أن الانشاء لا يكون معناه الا مقارنا للفظ بخلاف الخبر فقد يتقدم وقد يتأخر.
الثالث الانشاء هو الكلام الذى ليس له متعلق خارجى يتعلق بالحكم النفسانى
به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر. الرابع الانشاء سبب لثبوت متعلقه وأما
الخبر فمظهر له. واستدل المصنف على كونه انشاء بثلاثة أدلة: أحدها انه لو كان

وضعه العجم وانه باق على حجيمته كما سبق عن الاسنوى

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

اخبارا فان كان عن ماض أو حال فيلزم أن لا يقبل الطلاق التعليل لان التعليل عبارة عن توقف وجود الشيء على شيء آخر والماضى والحال موجود فلا يقبله وليس كذلك وان كان خبرا عن مستقبل يقع لان قوله طلقتهك في قوة قوله سأطلقك على هذا التقدير والطلاق لا يقع به . الدليل الثانى لو كانت اخبارات فان كانت كاذبة فلا اعتبار بها وان كانت صادقة فصدقها ان حصل بهذه الصيغة نفسها أى يتوقف حصوله على حصول الصيغة فيلزم الدور لان كون الخبر صدقا وهو قوله طلقتهك مثلا موقوف على وجود الخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف الخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله طلقتهك لزم الدور وان حصل الصدق بغيرها فهو باطل اجماعا للاتفاق منا ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة . الدليل الثالث اذا قال لمطلقته الرجعية في حال العدة طلقتهك ونوى الاخبار فانه لا يقع عليه شيء فان لم ينو شيئا أو نوى الانشاء فانه يقع بالاتفاق ولو كان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار وفيه نظر لجواز أن يكون خبرا عن الحال فلذلك يقع

قال « الثانية المجاز اما في المفرد مثل الاسد للشجاع أو في المركب مثل :

أشاب الصغير وأفى الكبير كر الغداة ومر العشى

أو فيهما مثل أحيانى اکتحالى بطلعتك . ومنعه ابن داود في القرآن والحديث . لنا قوله تعالى « جدارا يريد أن ينقض » قال فيه الباس . قلنا لا الباس مع القرينة . قال لا يقال لله تعالى متجاوز . قلنا لعدم الاذن أو لايهامه الاتماع فيما لا ينبغي « أقول لما فرغ من مباحث الحقيقة شرع في مباحث المجاز فذكر أن المجاز على ثلاثة أقسام : أحدها أن يكون في مفردات الالفاظ فقط كقوله رأيت أسدا تمى الرجل الشجاع . الثانى أن يقع في التركيب فقط وذلك بان يستعمل كل واحد من تلك الالفاظ في موضوعه ويكون الاسناد غير مطابق كقول الشاعر وهو الصلتان العبدى :

أشاب الصغير وأفى الكبير كر الغداة ومر العشى

فالاشارة والافناء والكر والمرحاضة حقيقة لكن اسناد الاولين الى الآخري
 مجاز لان الله تعالى هو الفاعل لهما . فان قيل هذا البيت من القسم الثالث لان
 المراد بالصغير أيضاً من تقدم له الصغير فلنا الصغير لما وقع مفعولاً لم يكن ركناً
 في الاسناد لكونه فضلة فلم يجتمع المجاز التركيبي والافراڊي . الثالث أن
 يكون في الافراد والتركيب معا كقولك أحياني اکتحالى بطلعتك أي سرتني
 رؤيتك فاستعمل الاحياء في السرور والا اکتحال في الرؤية وذلك مجاز ثم
 انه أسند الاحياء الى الا اکتحال مع أن المحي هو الله تعالى . وههنا أمور أحدها :
 ان هذا التقسيم نقله الامام عن عبد القاهر الجرجاني وارتضاه هو واتباعه ومنهم
 المصنف وفي متابعتهم اياهم اشكال تقدم في حد المجاز ومستنده ان المركبات
 عنده غير موضوعة وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز في التركيبي وحصره في
 الافراد . الثاني ان التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير
 بالتركيبي اذ لو قلت هلك الاسد وأردت ان الرجل الشجاع مرض مرضاً شديداً
 فانه مجاز واقع في المركب لا في النسبة وكذا ورد أمير المؤمنين أي كتابه
 أو أمره فانه مجاز واقع في مركب تركيب اضافة وليس هو المراد بل كل مجاز في
 غير النسبة فهو مركب فان الاسد من قولنا جاء الاسد مركب لانضمام غيره اليه
 واذا تقرر ايراد هذه الاشياء على التعبير بالمركب لدخولها فيه فهي واردة على
 المفرد لخروجها منه . الثالث التمثيل بالبيت وشبهه انما يصح ان لو علم اعتقاد المتكلم
 فقد يكون القائل دهرياً فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له في اعتقاده .
 الرابع المجاز في التركيبي عقلي لان نقل الاسناد عن متعلقه الى غيره نقل الحكم
 عقلي لا للفظ لغوية هكذا قاله في المحصول وهو بناء على ان المركبات غير
 موضوعة . قوله « ومنعه ابن داود » يعني ان أبابكر بن داود الاصفهاني الظاهري
 منع من دخول المجاز في القرآن والحديث . دليلنا قوله تعالى « جداراً يريد أن
 ينقض » وشبهه عبر عن الميل بارادة السقوط المختصة بمن له شعور واذا جاز ذلك
 في القرآن جاز في الحديث لانه أولى ولانه لا قائل بالفرق والخلاف في الحديث

❖ تابع نهاية السؤل ❖

ليس بمشهور ولهذا قال الاصفهاني في شرح المحصول انه لا يعرف في غير المحصول على ان الامام لم يصرح به بل كلامه محتمل . احتج ابن داود بوجهين : أحدها ان وقوعه ان كان مع القرينة ففيه تطويل من غير فائدة وان كان بدونها ففيه التباس المقصود بغيره . وجوابه أن ذلك مع القرينة فلا التباس ولذلك فوائد ستأتي . وهذا الدليل يؤدي الى منع المجاز مطلقا وهو مذهب الاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني وجنائة . الثاني لو تكلم الباري تعالى بالمجاز لقال له متجاوز وهو لا يقال له اتفاقا . وجوابه أن أسماء الله تعالى توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه الا بالاذن ولا اذن . سلمنا أنها دائرة مع المعنى وهو مذهب القاضي أبي بكر لكن شرطه ان لا يوهم تقصا وما نحن فيه ليس كذلك فان المتجاوز يوهم تعاطي ما لا ينبغي لاشتقاقه من الجواز وهو التمدي

قال « الثالثة شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها ، نحو السببية القابلية مثل سال الوادي ، والصورية كتسمية اليد قدرة ، والفاعلية مثل نزل السحاب ، والغائية كتسمية العنب خمر ، والمسببية كتسمية المرض المهلك بالموت . والاولى أولى لدالتها على التعمين ، وأولها الغائية لأنها علة في الدهن ومعاملة في الخارج ، والمشابهة كالاسد للشجاع ، والمنقوش ويسمى الاستعارة والمضادة مثل « جزاء سيئة سيئة مثلها » والسكينة كالقرآن لبعضه والجزئية كالاسود للزنجي . والاول أقوى للاستلزام والاستعداد كالمسكر على الخمر في الدن ، وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد ، والجاورة كالراوية للقرية ، والزيادة والنقصان مثل « ليس كمثل شيء - وأسأل القرية » والتعلق كالخلاق للمخلوق . أقول يشترط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا لجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل وهل يكفي وجود العلاقة أم لا بد من اعتبار العرب لها أي بأن تستعملها فيه مذهبان حكاهما الأمدى من غير ترجيح ويعبر عنهما بأن المجاز هل هو موضوع أم لا ؟ أصحهما عند ابن الحاجب أنه لا يشترط لان أهل العربية لا يتوقفون عليه وأصحهما عند الامام

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

وأتباعه أنه يشترط لان الاسد له صفات وهى الشجاعة والحمى والبخر والجذام ومع ذلك لا يجوز اطلاقه لغير الشجاع ولو كانت المشابهة كافية من غير نقل لما امتنع وللخصم ان يقول المشابهة كافية فى صفة ظاهرة وهذه لا يتبادر الذهن اليها . قال القرافى والخلاف انما هو فى الانواع لانى جزئيات النوع الواحد فالتائل بالاشتراط يقول لا بد أن تضع العرب نوع التجوز بالكل الى الجزء مثلا وبالسبب الى المسبب . والى هذا أشار المصنف بقوله المعتبر نوعها . قال فى المحصول والذي يحضرننا من أنواعها اثنا عشر قسما وقد ذكرها المصنف كما ذكرها الا أنه أسقط العاشر للاستغناء عنه بالثالث . وقال الشيخ صفى الدين الهندى الذي يحضرننا من أنواعها أحد وثلاثون نوعا وعددها . فلنقتصر على ما ذكره المصنف فان الزائد عليه اما متداخل أو مذكور فى غير هذا الموضوع : أحدها علاقة السببية وهو اطلاق اسم السبب على المسبب أى العلة على المعلوم . ثم ان السبب على أربعة أقسام : قابل ويعبر عنه بالمادى ، وصورى ، وفاعلى ، وغائى . وكل موجود لا بد له من هذه الاربعة كالتسريير فان مادته الخشب وفاعله النجار وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع عليه . وانما سميت الثلاثة الاولى أسبابا لتأثيرها فى الاضطجاع وسمى الرابع وهو الغائى سببا لانه الباعث على ذلك فانه اذا استحضرت فى ذهنه الاضطجاع حمله على العمل وهو معنى قولهم اول التفكير آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة الملل الثلاث فى الاذهان ومعلولة الملل الثلاث فى الاعيان أى فى الخارج . مثال تسمية الشىء باسم سببه القابل قولهم سال الوادى أى الماء الذى فى الوادى فعبر عن الماء السائل بالوادى لان الوادى سبب قابل له فأطلق اسم السبب على المسبب وفيه نظر فان المادى فى اصطلاحهم جنس ماهية الشىء كما تقدم فى الخشب مع التسريير وههنا ليس كذلك ويظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل أو من مجاز النقصان الآتى وتقديره ماء الوادى . ومثال تسمية الشىء باسم سببه الصورى اطلاق اليد على القدرة فى قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » أى قدرة الله تعالى فوق قدرتهم فاليد لها صورة خاصة

يتأني بها الاقتدار على الشيء وهو تجوبف راحتها وصغر عظمها وانفعال بعضها من بعض لتلتوى على الاشياء بقوة فشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم أنه سبب صوري فتكون اليد كذلك فاطلاقها على القدرة من باب اطلاق اسم السبب الصوري على المسبب وقد انعكس المثال على الامام وأتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسمية اليد قدرة والصواب كتسمية القدرة يدا كما قرناه فاعتمده واجتنب غيره وقد ذكره الامام في المنتخب على الصواب . ومثال تسمية الشيء باسم سببه الفاعلي قولهم نزل السحاب يعنون المطر فان السحاب سبب فاعلي في المطر عرفا كما تقول الشمس تنضح النمار هكذا مثل المصنف تبعا للحاصل ومثل له الامام بقولهم نزل السماء وأشار الى قول الشاعر :

اذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وان كانوا غضابا

وفيه نظر فان المطر فوقنا فهو سماء والظاهر أنه مراد المصنف أيضا وكأنه فهم أن المراد بالسماء المعبر بها عن المطر هو السحاب لا السماء المعهودة لعدم تأثيرها في المطر فصرح به ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائي قوله تعالى انى أرانى أعصر خمرا أى عنيا فاطلق الخمر على العنب لانها العلة الغائية عندهم * النوع الثاني علاقة السببية وهو اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك بالموت واذا تعارض الامر بين العلاقة الاولى وهى اطلاق اسم السبب على المسبب وبين الثانية وهى اطلاق اسم المسبب على السبب فالاولى أولى لان السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس ألا ترى أن البول مثلا يدل على انتقاض الضوء وانتقاض الضوء لا يدل على البول فقد يكون عن لمس أو غيره فلما كان فهم المسبب عن السبب أقرب من عكسه كان أولى وقد يقال العكس أولى لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب . ثم ان العلة الاولى قد عرفت انقسامها الى علل أربع فاذا تعارضت فأولها العلة الغائية لاجتماع علامتي السببية والسببية فيها لانها علة في الدهن من جهة أن الخمر مثلا هو الداعي الى

عصير العنب ومعلولة في الخارج لانها لا توجد الا آخر كما قدمناه . النوع الثالث المشابهة وهي تسمية الشيء باسم ما يشابهه اما في الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع أو في الصورة كاطلاقه على الصورة المنتوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لانه لما أشبهه في المعنى أو الصورة استمرنا له اسمه فكسوناه اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاة القرافي . الرابع المضادة وهي تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلها » فاطلق على الجزاء سيئة مع أن الجزاء حسن ويمكن أن يكون من مجاز المشابهة كما قاله في المحصول لان المماثلة شرط ويمكن أن يكون أيضا حقيقة لانه يسوء الجاني فالاولى التمثيل بالمجازة للبرية المهلكة . الخامس الكناية وهو اطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق القرآن على بعضه . ومثله الامام وأتباعه باطلاق العام على الخاص وفيه نظر فان العموم من باب الكناية لامن باب الكل والفرد منه من باب الجزئية لامن باب الجزء كما تقدم ايضاحه في تقسيم الدلالة . لاجرم أن المصنف مثل بالقرآن وفيه نظر أيضا فان فيه نزاطا تقدم في الكلام على الحقيقة الشرعية فالاولى التمثيل بقوله تعالى « يجملون اصابعهم في آذانهم » أى أناملهم . السادس الجزئية وهو اطلاق اسم الجزء على الكل كاطلاق الاسود على الزنجى فان بياض عينيه وأسنانه مانع من كونه حقيقة . واعلم أن هذا المثال ذكره الامام وأتباعه فتابعهم المصنف وهو على عكس المدعى فانه من باب تسمية الجزء باسم الكل كالتسم الذي قبله . وأيضا فالتفهوم من الاسود قيام السواد بظاهر جلده فقط وأيضا فحمل المشتق على الشيء أعم من كونه تابنا لكله أو بعضه بدليل الأعرج لمكسور احدى الرجلين والصواب التمثيل بقوله تعالى « فتحرير رقبة مؤمنة » والاول وهو اطلاق اسم الكل على الجزء أقوى من اطلاق اسم الجزء على الكل لان الكل يستلزم الجزء من غير عكس . السابع الاستعداد وهو أن يسمى الشيء المستعد لامر باسم ذلك الامر كتسمية الحجر وهو في الدن بالمسكر فان الحجر في تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له وعبر الامام عن هذا

﴿ تايمة نهاية السول ﴾

بتسمية امكان الشىء باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشىء باسم ما يتول اليه . الثامن تسمية الشىء باعتبار ما كان عليه سواء كان جامدا كاطلاق العبد على العتيق أو مشتقا كالضارب على من فرغ من الضرب وهذا النوع ساقط في كثير من النسخ اكتفاء بما تقدم في الاشتقاق . التاسع المجاورة وهو تسمية الشىء باسم ما يجاوره كاطلاق الراوية على ظرف الماء وهو القرية فان الراوية لغة اسم لاجمل أو البغل أو الحمار الذى يستقى عليه كما قاله الجوهري وأطلق على القرية لمجاورتها له . العاشر الزيادة وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى « ليس كمثل شىء » فان الكاف زائدة تقديره ليس مثله شىء اذ لو كانت أصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شىء لان الكاف بمعنى مثل وحينئذ فيلزم اثبات مثل لله تعالى وهو محال . ولك أن تقول ليست الكاف زائدة . ونجيب عما قالوه بوجهين : أحدهما ان هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذات وانتفاء النسبة فاذا قلنا ليس زيد في الدار يصدق ذلك بانتفاء زيد أو انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فيها فكذلك فى الآية . الثانى ان المثل يلزم منه بالضرورة أن يكون له مثل فان زيدا اذا كان مثلا لعمرو كان عمرو مثلا له أيضا وحينئذ فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم . فان قيل فيلزم انتفاء ذات البارى سبحانه وتعالى على هذا التقدير لانه من جملة الامثال قلنا لا يلزم فان المراد نفي مثل المثل عن الله تعالى لانه لا يقيم تعالى أو نقول خص بالعقل . الحادى عشر النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى « واسأل القرية » أى أهل القرية فان القرية هى الابنية المجتمعة وهى لا تسأل . وهذا المجاز انما هو من مجاز التركيب لان المجاز فى الافراد هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له والمحذوف لم يستعمل البتة بل الحاصل هو اسناد السؤال الى القرية وهو شأن المجاز الاسنادى . ويظهر أن يكون هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك أيضا لان الزائد لم يستعمل فى شىء البتة . ومقتضى كلام المحصول أن هذين التسميتين من مجاز الافراد . الثانى عشر التعاقب الحاصل

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

بين المصدر واسم المفعول واسم الفاعل فان كلا منها يطلق على الآخر مجازاً فيدخل فيه ستة أقسام : أحدها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى « من ماء دافق » أى مدفوق ومنه قولهم سر كاتم أى مكتوم . الثاني عكسه كقوله تعالى « حجاباً مستورا » أى ساتراً وقوله تعالى « انه كان وعده مأتياً » أى آتياً على بعض الاقوال . الثالث اطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل صوم وعدل أى صائم وعادل . الرابع عكسه كقولهم قم قائماً واسكت ساكتاً أى قياماً وسكوتاً . الخامس اطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى « بأبيكم المفتون » أى الفتنة . السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى « هذا خلق الله » أى مخلوق الله تعالى وقوله تعالى « ولا يحيطون بشىء من علمه » أى من معلوماته . ولك أن تقول هذا من باب اطلاق اسم الجزء وارادة الكل لان المشتق منه جزء من المشتق . واعلم أن ابن الحاجب ذكر خمسة أقسام فقط وهى فى الحقيقة أربعة وحذف ما عداها مما ذكر فى هذا

الفصل من الاقسام والنفاريح

قال « الرابعة المجاز بالذات لا يكون فى الحرف لعدم الافادة ، والفعل والمشتق لانهما يتبعان الاصول ، والعلم لانه لم ينقل لعلاقة » أقول دخول المجاز فى الكلام قد يكون بالذات أى بالاصالة وقد يكون بالتبعية فالذى لا يدخل فيه المجاز بالذات أمور : أحدها الحرف لانه لا يفيد معناه وحده بل لا يفيد الا بذكر متعلقه فاذا لم يقد وحده فلا يدخله المجاز لان دخوله فرع عن كون الكلام مفيداً . وأما بيان دخوله فيه بالتبع فبان تستعمل متعلقاتها استعمالاً مجازياً فيسرى التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » فان تمليل الالتقاط بصيرورته عدواً لما كان مجازاً كان ادخال لام العلة أيضاً مجازاً وهذا فى الحقيقة يرجع الى مجاز التركيب لكون الحرف قد ضم اى ما لا ينبغى ضمه اليه . هكذا قاله فى المحصول وفيه نظر فان هذا الضم قد يوجد فى المجاز الافرادى كقولنا رأيت أسداً يرمى

بالنشاب وأيضا فلو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لسكونه غير مفيد بنفسه لم تدخل فيه الحقيقة بالذات أيضا لكنه سيأتي في الفصل الثامن في تفسير الحروف أنها وضعت لمعان واستعملت فيها * الثاني الفعل بأقسامه والمشتق بأقسامه كضارب ونحوه لأن كلا من الفعل والمشتق تابع لاصله وهو المصدر في كونه حقيقة أو مجازا فاطلاق ضارب مثلا بعد انقضاء الضرب أو قبله انما كان مجازا لان اطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذو ضرب مجاز لاحقيقة * الثالث العلم لانه ان كان مرتجلا أو منقولاً لغير علاقة فلا اشكال في كونه ليس بمجاز وان نقل لعلاقة كمن سمي ولده مباركا لما اقترن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك لانه لو كان مجازا لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك وتعليل المصنف بكونه لم يتمقل لعلاقة لا يستقيم بل العيوب ماقلنا نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فان التزم كونه مجازا فيرد عليه هنا والا ورد عليه في حد المجاز وأيضا يرد عليه قولهم هذا حاتم جودا وزهير شعرا وقرأت سيبويه فانها اعلام دخلها التجوز الا أن يقال الكلام انما هو في استعمال العلم فيما جعل علما عليه لكنه على هذا التقدير لا بد من تخصيص الدعوى وأيضا فكلامه يوهم أن العلم قد يدخل فيه المجاز بطريق التبع وليس كذلك . واذا علمت ما ذكرناه علمت ان ما عداه يدخل فيه المجاز بالذات قال في المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو أسد وفي المستصفي للغزالي أن المجاز قد يدخل في الاعلام أيضا

قال « الخامسة المجاز خلاف الاصل ^(١) لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة

(١) قال المصنف « الخامسة المجاز خلاف الاصل الى آخره » وهذا هو معنى قول الحنفية في اصولهم المجاز خلف عن الحقيقة وهذا لا خلاف فيه وانما الخلاف بعد ذلك في مواضع اخرى منها انهم اختلفوا في جهة الخلفية فقال أبو حنيفة هي في التكلم فقط أي ان التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فلنقول ابني مثلا مراد به العتق خلف عن لفظه مراد به البنوة ولفظ أسد مراد به الرجل الشجاع خلف عن لفظه مراد به الحيوان المفترس وهكذا وحيث كان لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف قال أبو حنيفة يكفي في ذلك صحة التركيب على ضابطة

والنقل ولاخلاله بالفهم فان غلب كالطلاق تساويا والاولى الحقيقة عند أبي حنيفة
 والمجاز عند أبي يوسف رضى الله عنهما « أقول الاصل في الكلام هو الحقيقة حتى
 العربية ليصح التكلم وان لم يمكن حكم الحقيقة وهو الحق بشهادة استعمال الله
 تعالى ورسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه واستعمال البلغاء . وقال
 صاحباه الخلفية في الحكم وهو مذهب الشافعية فاذا قال لعبدك أنت ابني مرادا
 به المتق فحكمه مرادا به العتق خلف عن حكمه مرادا به البنوة والنسب وحيث
 قلنا انه لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف اتفاقا فلا بد عندهما في صحة الخلفية
 من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فلو قال السيد لعبدك الذى هو أكبر منه
 سنا أنت ابني عتق عند الامام ولم يعتق عندهما لعدم امكان حكم الاصل وهو
 البنوة وهو مذهب الشافعية ولو قال هذه المقالة لمن يولد مثله لمثله عتق اتفاقا
 ولو كان ثابت النسب من غيره عندنا وعند الشافعي قولان أصحابهما كذهبنا
 واختلفوا أيضا فيما اذا غلب المجاز على الحقيقة بان تبادل مع كون الحقيقة مستعملة
 لم تهجر تساويا بمعنى أن لكل مرجحا فالحقيقة راجحة باعتبار كونها الاصل والمجاز
 راجح باعتبار كونه المتبادر فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى للاتصال وقال صاحباه
 المجاز أولى لتبادره ، وقيل لا أولوية لاحدهما على الآخر فيتوقف حتى يتبين
 أحدهما بالدليل فان تعددت الحقيقة تقلا كانت ابني لا كبر سنا وهذا القسم
 لا يكاد يوجد عندهما أو عادة كلا يأكل من هذا القدر أو تعمرت وان لم تكن
 متعذرة كلا يأكل من هذه النخلة مثلا أو هجرت عادة وان سهل كلا يأكل
 من هذا الدقيق أو شرعا كلا ينكحن امرأة أجنبية تمين المجاز في هذه كلها .
 ففي الاول تترك الحقيقة ويراد لازمها - وهى الحرية - وفي الثانى يراد
 ما يحل القدر ، وفي الثالث لما يخرج من الشجرة كالثمره ان كان لها ثمره وثمرها ان
 لم يكن لها ثمره ، وفي الرابع يراد ما يتخذ منه كالخبز وغيره ولو أكل عين الدقيق
 فقيل لا يحنث لانه سقط اعتبارها وقيل يحنث لان الحقيقة لا تسقط بحال فعندم
 ههنا عموم المجاز . قال الامام نحر الاسلام الاول الشبهه ، وفي الخامس يراد من
 النكاح العقد مجازا لانه سبب الوطء الحلال فلا يحنث بالزنا الا بنيته ومتى كان

إذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي أولى لان المجاز خلاف الاصل والمراد بالاصل هنا اما الدليل أو الغالب . والدليل عليه أمران : احدهما ان المجاز انما يتحقق عند نقل اللفظ من شيء الى شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي امورا ثلاثة الوضع الاول والمناسبة والنقل وأما الحقيقة فانه يكفى فيها أمر واحد وهو الوضع الاول وما يتوقف على شيء واحد أغلب وجودا مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين آخرين وقد أهمل المصنف الاستعمال ولا بد منه فيهما . الثاني ان المجاز يخجل بالفهم وتقريره من وجهين أحدهما ان الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية وقد نخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع ان المراد هو المجازي . الثاني ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير ، وقد نص عليه في المحصول كما سأذكره في أثناء هذه المسئلة ولا عليهما معا لوقوع في الاشتراك فيلزم التوقف وهو مخجل بالفهم وقوله « فان غلب » أى هذا فيما اذا لم يكن المجاز غالباً على الحقيقة فان غلب فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى لكونه حقيقة وقال أبو يوسف المجاز أولى لكونه غالباً قال القرافي في شرح التنقيح وهو الحق لان الظهور هو المكاف به وفي المحصول والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لاحدهما الا

الهجر للعادة يتغير الحسب بتغيرها وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا كما لو قال لزوجته الثابت نسبها أنت بنتى فيلغو ولا يحمل على حقيقته وهى البنوة لثبوت نسبها من غيره والنسب اذا ثبت لا يقبل النفي عن من ثبت منه بحال ولا على مجازه وهو الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح فان الاول تحريم مؤبد مناف للنكاح بخلاف الثاني فانه حادث وأثر من آثاره ولا يمكن جملة على لازم البنوة وهو التحريم المؤبد لان اثباته ليس فى وسع الانسان بل هو مبنى على أسباب وضعها له الشارع فان حصلت حصل والا فلا بخلاف الحرية فى الاول فان اثباتها بقوله ممكن لكن اذا نوى التحريم المؤبد أو التحريم مطلقا كان يميناً لان تحريم الحلال يمين عندنا هذا تحرير مذهب الحنفية

بالنية لان كل واحد راجح من وجه ومرجوح من وجه وأسقطه صاحب
الحاصل وجزم به الامام في المعالم ومثل له بالطلاق فقال انه حقيقة في اللغة في
ازالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرهما ثم اختص في العرف بازالة
قيد النكاح فلاجل ذلك اذا قال الرجل لامته أنت طالق لا تعتق الا بالنية ثم قال
فان قيل فيلزم أن لا يصرف الى المجاز الراجح وهو ازالة قيد النكاح الا بالنية
وليس كذلك قال فالجواب انه انما لم يحتج الى النية لانا ان حملناه على المجاز الراجح
وهو ازالة قيد النكاح فلا كلام وان حمل على الحقيقة المرجوحة وهو ازالة
مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضا لحصول مسمى القيد فيه
فلا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج الى النية بخلاف الطرف
الآخر . وقد تبع المصنف كلام المعالم في اختيار التساوي والتمثيل بالطلاق ولم
يذكرهما في الحصول ولا في المنتخب . وههنا أمور مهمة : أحدها انه لم يجر
محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم فان مرجع هذه المسئلة اليهم ونقله عنهم
القرافي أيضا فقالوا المجاز له أقسام : أحدها أن يكون مرجوحا لا يفهم الا بقرينة
كالاسد للشجاع فلا اشكال في تقديم الحقيقة وهذا واضح ^(١) . الثاني ان يغلب
استعماله حتى يساوي الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة ^(٢)

(١) قال الاسنوى « أحدها أن يكون مرجوحا لا يفهم الا بقرينة فلا اشكال
في تقديم الحقيقة وهذا واضح » أقول مراده أن القرينة مانعة لارادة الحقيقة
فيشمل الوجوه الخمسة التي ذكرناها

(٢) قال الاسنوى « الثاني أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة فقد اتفق
أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة » أقول مراده حتى يساوي الحقيقة
في التبادر عند الاستعمال ولم يغلب عليها وأما لو غلب عليها فهو القسم الرابع
الآتي ولذلك قال التاج السبكي الثاني أن يساوي الحقيقة في الاستعمال فلا ريب
في تقديم الحقيقة في هذين القسمين ولا خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف في
ذلك وان حصل وهم من بعض المصنفين في نقل الخلاف عنهما في القسم الثاني
فلا يعاب به اه فحمل القسم الثاني ما اذا تساوى الحقيقة والمجاز في الاستعمال ولم

ولا خلاف أيضا نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء اطلاقا متساويا مع انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ^(١) وجعل ابن التلمساني في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لانه اجمال عارض فلا يتعين الا بقريئة وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسئلة السابعة من الباب التاسع وجزم بالتساوي .

يغلب المجاز على الحقيقة فكانت الحقيقة راجحة لكونها الاصل ولا معارض بخلاف ما اذا غلب المجاز ولم تهجر الحقيقة فان تساوى المجاز عارض اصالة الحقيقة

(١) قال الاسنوى « ولا خلاف أيضا نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء اطلاقا متساويا الى آخره » أفول مذهب الحنفية ان النكاح حقيقة في الوطاء بلا خلاف عندهم ومتى تعذر ارادة الوطاء شرعا يحمل على العقد وكتب اللغة ناطقة بانه حقيقة في الوطاء وانه انما يطلق على العقد لانه سبب في الوطاء الخلال فما قاله الاسنوى من انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر فهو بالنسبة للخلاف بين الحنفية وغيرهم أى ان الحنفية يقولون حقيقة في الوطاء فلا يحمل على العقد الا عند تعذر الوطاء وعند آخرين حقيقة في العقد فلا يحمل على غيره الا عند تعذره فلا وجه لادخالها في تحرير مذهب الحنفية كما لا وجه لجعل ابن التلمساني هذه الصورة من محل النزاع بين الامام وصاحبيه فدعواه ان الاجمال عارض غير صحيحة لأنه لا اجمال أصلا عند الحنفية في لفظ النكاح لا بطريق الاصالة ولا بطريق العروض ولا وجه لما قاله في المحصول من التساوى في هذه الصورة عند الحنفية وبهذا تعلم ان المصنف حرر محل النزاع لان محل النزاع ليس الا صورة واحدة وهى صورة التساوى بالمعنى الذى قلناه غاية الامر انه لم يسق الصور الاخرى والامر فيه سهل . نعم ان حملنا كلام المصنف على التساوى بالمعنى الذى قاله في القسم الثانى كما حمله عليه التاج السبكي كان المصنف غير محرر لمحل النزاع ثم تمثيل المصنف بالطلاق غير صحيح لان الطلاق نقل شرطا وعرفا الى رفع قيد ملك النكاح فلا يستعمل شرطا ولا عرفا في غيره فليس من موضوع الخلاف

الثالث ان يكون راجحا والحقيقة مائة لاتراد في العرف^(١) فقد اتفقا على تقديم المجاز لانه اما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفيه كالدابة ولا خلاف في تقديمها على الحقيقة اللغوية مثاله حلف لاياً كل من هذه النخلة فانه يحنث بشمرها لا بنحشها وان كان هو الحقيقة لانها قد أميئت . الرابع أن يكون راجحا والحقيقة تتماهد في بعض الاوقات^(٢) فهذا موضع الخلاف كما لو قال والله لاشربن من هذا النهر فهو حقيقة في السكرع من النهر بفيه واذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لانه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تواد لان كثيرا من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه وقال الاصفهاني في شرح المحصول محل الخلاف أن يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق^(٣) كالمنقول الشرعي والعرفي وورد اللفظ من غير الشرع وغير العرف فلما اذا ورد من أحدهما فانه يحمل على ما وضعه له . الامر الثاني ان الحكم بالتساوي الموجب

(١) قال الاسنوى « الثالث أن يكون راجحا والحقيقة مائة لاتراد في العرف الى آخره » هذا القسم داخل في أقسام القسم الاول وهو ماتمذرت الحقيقة فيه أو تمسرت عادة فلا وجه لعمده قسما مستقلا

(١) قال الاسنوى « الرابع ان يكون راجحا والحقيقة تتماهد الخ » أقول هذا هو محل الخلاف دون ما عده

(١) قال الاسنوى « وقال الاصفهاني في شرح المحصول : محل الخلاف يكون المجاز راجحا على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر الخ » أقول اذا ورد اللفظ من غير اهل الشرع كان حقيقة فيما وضع له اللفظ في اصطلاح من اورده من غير اهل الشرع ومجازاً فيما اصطاح عليه أهل الشرع وكذا يقال فيما اورده غير اهل العرف وعلى ذلك ان كان اللفظ غلب في مجازه ولكن لا يزال يستعمل في حقيقته الشرعية أو العرفية عند من أورده من غير اهل الشرع أو العرف فهو داخل في القسم الرابع والثاني فراد الاصفهاني ان هذا من محل الخلاف أيضا وهو واضح

للتوقف على القرينة مطلقا يستقيم اذا لم يكن المجاز من بعض افراد الحقيقة^(١) كالراوية فان كان فردا منه فلا فأنه اذا قال القائل مثلا ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعا لانا ان حملنا اللفظ على المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام أو على نفى الحقيقة وهو مطلق مادب فينتهي الحمار أيضا لانه يلزم من نفى الاعم نفى الاخص فصار الكلام دالا على نفى المجاز الراجح على كل تقدير فلا يتوقف على القرينة اما الحقيقة المرجوحة فهي منتفیه على تقدير دون تقدير فحسن التوقف وان كان الكلام في سياق الثبوت كان دالا على ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال في الدار دابة فان حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام أو المجاز الراجح ثبت أيضا لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم ، وأما المجاز فنثبت على تقدير دون تقدير فيتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة ثلاثة تتوقف على القرينة واثنان لا يتوقفان. الامر الثالث أن التمثيل بالطلاق فيه نظر لانه صار حقيقة عرفية عامة في حل قيد النكاح وهي مقدمة على اللغوية كما سيأتي ولا ذكر للمسئلة في كتب الآمدى ولا في كلام ابن الحاجب

قال « السادسة يعدل الى المجاز لنقل لفظ الحقيقة كالتحقيق أو الحقارة

(١) قال الاسنوى « الامر الثاني ان الحكم بالتساوى الموجب للتوقف على القرينة مطلقا انما يستقيم اذا لم يكن المجاز من بعض افراد الحقيقة الخ » أقول ان كان هذا على مذهبه فهو مسلم من ان المجاز لا يحتاج الى قرينة مانعة واما على مذهب الحنفية وهو مذهب علماء البيان من انه لا بد في المجاز من قرينة فغير مسلم وكون الحقيقة من أفراد المجاز لا يخرج المعنى الشامل للحقيقة عن ان يكون مجازا يحتاج الى قرينة مانعة وان كانت الحقيقة ما زالت مستعملة وكان المجاز غالبا لتبادره كانت هذه الصورة من صور الخلاف بين الامام وصاحبيه كما لو حلف لا يشرب من الفرات أو لا يأكل الخنطة ولا نية له فعند ابن حنيفة ينصرف الى السكرع في الاول والى العين في الثاني بأن يأكلها بليلة مثلا وعندهما الى مائه في الاول عرفا وكرعا كما صرح به نجر الاسلام وقال صاحب الهداية الاصح انهما قائلان بعموم المجاز فيحدث مطلقا هـ .

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

معناه كقضاء الحاجة أو لبلاغة لفظ المجاز أو لعظمة معناه كالمجلس أو زيادة بيان كالاسد * السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الاول والاعلام . وقد يكون حقيقة ومجازاً باصطلاحين كالدابة * الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة . وعلامة المجاز الاطلاق على المستحيل مثل واسأل القرية والاعمال في المنسى كالدابة للحمار . « أقول المسئلة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة الى المجاز وهو اما أن يكون بسبب لفظ الحقيقة أو معناها أو بسبب لفظ المجاز أو معناه فالاول أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلاً على اللسان كالمخفقيت قال الجوهري وهو الداهية ثم ذكر أعنى الجوهري في الكلام على الداهية أن الداهية هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وهو أيضاً الجيد الرأي اذا تقرر هذا فلك أن تعدل عن هذا اللفظ لثقله الى لفظ آخر بينه وبين المصيبة علاقة كالموت مثلاً فيقال وقع في الموت وزعم كثير من الشارحين أن المجاز هنا هو الانتقال من الخنفقيت الى الداهية وهو غلط فإن موضوع الخنفقيت لفة هو الداهية كما نقلناه عن الجوهري . وأما الثاني فهو ان يكون معناها حقيراً كقول السائل لسان الفارسي علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة بكسر الخاء المعجمة على وزن الرسالة فقال له سلمان أجل نهانا عن كذا وكذا فلما كان معناها حقيراً عدل عنها الى التعبير بالغائط الذي هو اسم للسان المطمئن أى المنخفض وبقضاء الحاجة أيضاً الذي هو عام في كل شيء وظن جمع من الشارحين أن الغائط هو الحقيقة فعدل عنه الى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش أو فهم فيه صاحب الحاصل فانه قد غلط في اختصاره لكلام المحصول . وأما الثالث فهو أن يحصل باستعمال لفظ المجاز شيء من أنواع البديع والبلاغة كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ولا يحصل بالحقيقة وفسر بعض الشارحين البلاغة بما يرجع حاصله الى كونه أقوى وأبلغ في المعنى من الحقيقة وليس كذلك فان للقوة قسم آخر سيأتي . وأما الرابع فهو أن يكون في المجاز عظمة أي تعظيم كقولك سلام على المجلس العالي فان فيه تمظيماً بخلاف المخاطبة كقولك سلام

عليك أو يكون فيه زيادة بيان أى يكون فيه تقوية لما يريد المتكلم كما قاله في
المحصل كقولك رأيت أسدا يرمى فان فيه من المبالغة ما ليس في قولك رأيت
انسانا يشبه الاسد في الشجاعة ولا ذكر لهذه المسئلة في المنتخب ولا في كتب
الآمدى وابن الحاجب * المسئلة السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا وذلك
في شيئين ذكرهما الامام والآمدى أحدهما وعليه اقتصر ابن الحاجب اذا وضع
الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمله فيه لما تقدم لك في حد الحقيقة والمجاز أن كلا منهما
هو اللفظ المستعمل فاذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازا واهمل المصنف هذا
التقيد ولا بد منه وقيده تبعا للامام بالوضع الاول ليحترز عن المجاز فانه موضوع
على الصحيح كما تقدم عند ذكر العلاقة لكن الوضع الحقيقي سابق على الوضع
المجازى ووجه الاحتراز أن المراد من كون المجاز موضوعا أن استعماله يتوقف
على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة في ذلك المجاز اما باستعمالهم له أو لمثله
واما بتنصيبهم عليه فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال لم يمكن اطلاق القول
بان الوضع ليس بحقيقة ولا مجاز فان هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه
فيه. الثاني الاعلام كثور و اسد وغيرهما فلا يكون حقيقة لانها ليست بوضع واضح
اللغة ولانها مستعملة في غير موضوعها الاصلى ولا مجازا لانها مستعملة لغير علاقة (١)
وهذا الكلام ضعيف . أما الاول فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة واما
الثانى فلانه انما يأتي اذا فرعنا على مذهب سيبويه وهو أن الاعلام كلها منقولة وقد
خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتبلة سلمنا لكن ينبغي أن تكون
حقيقة عرفية خاصة وأما الثالث فقد تقدم منعه في المسئلة الرابعة . وقوله « وقد
يكون » أى قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن
باصطلاحين كاطلاق الدابة على الانسان مثلا فانه حقيقة لغوية مجاز عرفى وقد
علمت من هذا وما قبله ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون
حقيقة فقط أو مجازا فقط أو حقيقة ومجازا أولا حقيقة ولا مجازا * المسئلة

(١) قال الاسنوى « الثانى الاعلام كثور و أسد وغيرهما فلا يكون حقيقة
ولامجازا الخ » فاطاق القول فى الاعلام ولم يقيدها بالمتجددة ولا بالمنقولة وقال

الثامنة في علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه وهو أمران : أحدهما سبقه الى أفهام جماعة من أهل اللغة بدون قرينة لان السامع لو لم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره وقد أهمل المصنف التمييز بالقرينة مع ان الامام واتباعه ذكروه ولا بد منه ليخرج قولك رأيت أسدا يرمى بالنشاب ونحوه فان قيل المشترك اذا تجرد عن القرينة لا يسبق الى الفهم منه شيء مع أنه حقيقة في كل من أفرادها قلنا العلامة تستلزم الاطراد لا الانعكاس . الثاني تعرية اللفظ عن القرينة فاذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن المعنى الواحد بلفظين لكن أحدهما لا يستعملونه الا بقرينة فيكون الآخر حقيقة لان حذف القرينة دليل على استحقات اللفظ لذلك المعنى عندهم . وأما المجاز فله أيضا علامتان احدهما اطلاق الشيء على ما يستحيل منه لان الاستحالة تقتضى انه غير موضوع له فيكون مجازا كقوله تعالى « واسأل القرية » . الثانية اعمال اللفظ في المنسئ بأن يكون اللفظ موضوعا للمعنى له أفراد فترك أهل العرف استعماله في بعض تلك الافراد بحيث يصير ذلك البعض منسيا ثم تستعمل اللفظ في ذلك البعض المنسئ فيكون مجازا أى عرفيا كما قاله الامام مثاله الدابة فانها موضوعة في اللغة لكل مادب كان فرس والحمار وغيرهما فترك أهل بلاد العراق استعمالها في الحمار بحيث صار منسيا فاطلاقها عليه مجاز عندهم وأما اطلاقها على غير المنسئ فقد اطلقوا بأنه مجاز لغوى لان قصرها على الحمار بأرض مصر والفرس بأرض العراق وضع آخر . ولقائل ان يقول ان استعمالها المتكلم ملاحظا للوضع الاول كان حقيقة والا كان مجازا فان الوضع الثاني لا يخرج الاول عما وضع له . وقد نقل الامام علامات أخرى للحقيقة والمجاز وضعها فلذلك تركها المصنف

قال « الفصل السابع - في تعارض ما يخل بالفهم

وهو الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وذلك على عشرة أوجه : الاول النقل أولى من الاشتراك لافراده في الحالتين كالزكاة . الثاني التاج السبكي في التكلة ومنه الاعلام المتجددة بالنسبة الى مسمياتها فانها أيضا

المجاز خير منه لكثرتة واعماله اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح . الثالث
الاضمار خير لان احتياجه الى القرينة في صورة واحتياج الاشتراك اليها
في صورتين مثل واسأل القرية . الرابع التخصيص خير لانه خير من المجاز كما
سيأتي مثل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فانه مشترك أو مختص بالمعقد وخص
عنه الفاسد . الخامس المجاز خير من النقل لعدم استلزامه نسخ الاول كالصلاة .
السادس الاضمار خير لانه مثل المجاز كقوله تعالى وحرم الربا فان الاخذ مضمّر
والربا نقل الى المعقد . السابع التخصيص أولى لما تقدم مثل وأحل الله البيع فانه
المبادلة مطلقا وخص عنه الفاسد أو نقل الى المستجمع لشرائط الصحة . الثامن
الاضمار مثل المجاز لاستواءهما في القرينة مثل هذا ابني . التاسع التخصيص خير
لان الباقي متعين والمجاز ربما لا يتبين مثل ولا تأكوا مما لم يذكر اسم الله عليه
فان المراد التلفظ وخص النسيان أو الدخ . العاشر التخصيص خير من الاضمار
لما مر مثل ولكم في القصاص حياة * تنبيه الاشتراك خير من النسخ لانه
لا يبطل والاشترك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين
أقول الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهي الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان
اللفظ موضوعا لمعنى واحد واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد باللفظ
ماوضع له واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ماوضع له فلا يبقى
عند ذلك خلل في الفهم هكذا قاله الامام . ولاشك ان هذه الاحتمالات انما تخل
باليقين لا بالظن وقد نص هو على أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين الا بعد شروط
عشرة وهي هذه الخمسة وانتفاء النسخ والتقديم والتأخير وتغيير الاعراب
والتصريف والمعارض العقلي فبطل كون الخلل منحصرا في الخمسة التي ذكرها وليس
المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد به مجاز خاص وهو
المجاز الذي ليس باضمار ولا تخصيص ولا نقل لان كل واحد من هذه الثلاثة
مجاز أيضا ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز
ليست بحقيقة لان مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له اولاً بل اما انه اخترعها من

وانما أفرد هذه الثلاثة لكثرة وقوعها أو لقوتها حتى اختلف في بعضها وهو التخصيص هل هو سالب للاطلاق الحقيقي أم لا كما سيأتي * واعلم ان التعارض بين الاحتمالات الخمسة المذكورة في الكتاب يقع على عشرة أوجه. وضابطه أن يؤخذ كل واحد مع ما بعده فالاشترك يعارض الاربعة الباقية والنقل يعارض الثلاثة الباقية وأما معارضته للاشتراك فقد تقدمت فهذه سبعة أوجه والمجاز يعارض الاضمار والتخصيص ومعارضته للاشتراك والنقل تقدمت فهذه تسعة والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته للثلاثة المتقدمة تقدمت فهذه عشرة أوجه ولم يتعرض الامام واتباعه لمنهجا وقد تعرض المصنف لذلك واذا أردت معرفة الاولى من هذه الخمسة عند التعارض من غير تكاف البتة فاعلم ان كل واحد منها مرجوح بالنسبة الى كل ما بعده راجح على ما قبله الا الاضمار والمجاز فهما سيان . فاذا استحضرت هذه الخمسة كما رتبها المصنف أتيت بالجواب سر بها وهي دقيقة غفلوا عنها* الاول النقل أولى من الاشتراك لان المنقول مدلوله مفرد في الحالين أي قبل النقل وبعده أما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي وأما بعده فالمنقول اليه وهو الشرعي او العرفي واذا كان مدلوله مفردا فلا يمتنع العمل به بخلاف المشترك فان مدلوله متمدد في الوقت الواحد فيكون مجتمعا لا يعمل به الا بقريئة عند من لا يحمله على المجموع . مثاله لفظ الزكاة يحتمل ان يكون مشتركا بين النماء وبين القدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعا فالنقل أولى لما قلناه * الثاني المجاز أولى من الاشتراك لوجهين : أحدهما ان المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال أكثر اللغات مجاز والكثرة تفيد الظن في محل الشك . الثاني ان فيه اعمالا لفظ دائما لانه ان كان معه قرينة تدل على ارادة المجاز أعملناه فيه والا عملناه في الحقيقة بخلاف المشترك فإنه لا بد في اعماله من القرينة مثاله النكاح يحتمل ان يكون مشتركا بين العقد والوطء وان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فيكون المجاز أولى لما قلناه * الثالث الاضمار أولى من الاشتراك لانه لا يحتاج الى غير سبق وضع كما في الاعلام المترجلة أو نقلها عما وضعت له كالمنقولة وليست

القرينة الا في صورة واحدة وهي حيث لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره
 فحينئذ لا بد من قرينة تبين المراد وأما اذا أجرى على ظاهره فلا يحتاج الى
 قرينة بخلاف المشترك فانه مفتقر الى القرينة في جميع صوره مثاله قوله تعالى
 واسأل القرية فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركا بين الاهل والابنية وأن
 يكون حقيقة في الابنية فقط ولكن أضمر الاهل والاضمار أولى لما قلناه * الرابع
 التخصيص أولى من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز كما سيأتي والمجاز
 خير من الاشتراك كما تقدم والخير من الخير خيره مثاله استدلال الحنفى على انه
 لا يحل له نكاح امرأة زنى بها أبوه بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
 آباؤكم بناء على أن المراد بالنكاح هنا هو الوطء فيقول الشافعى يلزمك الاشتراك
 لانه قد تقرر ان النكاح حقيقة في العقد كما في قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم
 فينبغى حمله هنا عايه فرارا من ذلك ، فيقول الحنفى وأنت أيضا يلزمك
 التخصيص لان العقد الفاسد لا يقتضى التحريم فيقول الشافعى التخصيص أولى
 لما قلناه * الخامس المجاز أولى من النقل لان النقل يستلزم نسخ المعنى الاول
 بخلاف المجاز مثاله الصلاة فان المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء الى الافعال الخاصة
 والامام وأتباعه يقولون ان استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز أولى لما
 قلناه * السادس الاضمار أولى من النقل لان الاضمار والمجاز متساويان كما سيأتي
 والمجاز خير من النقل لما عرفت والمساوى للخير خير مثاله قوله تعالى وحرّم الربا
 فالآية لا بد فيها من تأويل لان الربا هو الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بحل
 ولا حرمة فقالت الحنفية التقدير أخذ الربا أى اخذ الزيادة فاذا توافقا على
 اسقاطها صح العقد وقال الشافعى الربا نقل الى العقد المشتمل على الزيادة لقرينة
 قوله تعالى وأحل الله البيع فيكون المنهى عنه هو نفس العقد فيفسد سواء اتفقا
 على حط الزيادة أم لا * السابع التخصيص أولى من النقل لان التخصيص خير
 من المجاز كما سيأتي والمجاز خير من النقل لما تقدم والخير من الخير خيره مثاله
 قوله تعالى وأحل الله البيع فان الشافعى يقول المراد بالبيع هو البيع اللغوى وهو
 بيعها لانها لم تنقل لعلاقة كما مر في المسئلة الرابعة . وقد ظهر ان المراد بالاعلام

مبادلة الشيء بالشيء مطلقا ولكن الآية خصت باشياء ورد النهى عنها فعلى هذا يجوز بيع لبن الأدميات مثلا ما لم يثبت تخصيصه ويقول الحنفى نقل الشارع ثقف البيع من مدلوله اللغوى الى المستجمع لشرائط الصحة فليس باقيا على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلة فيقول له الشافعى التخصيص أولى وهذه الآية ثلثا فى فيها خمسة أقوال وهذان الاحتمالان قولان من جملتها * الثامن الاضمار مثل المجاز أى فيكون اللفظ مجملا حتى لا يترجح أحدهما الا بدليل لاستواءهما فى الاحتياج الى القرينة وفى احتمال خفائها وذلك لان كلا منهما يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء فى تعيين المضمرة تحتل وقوعه فى تعيين المجاز فاستويا . هذا ما جزم به الامام فى المحصول والمنتخب وجزم فى المعالم بأن المجاز أولى لكثرة لكننه ذكر بعد ذلك فى تعليل المسئلة العائرة انهما سيان مثاله اذا قال السيد لعبداه الاصغر منه سنا هذا ابنى فيحتمل أن يكون قد عبر بالبنوة عن العتق فيحكم بعتمقه ويحتمل أن يكون فيه اضمار تقديره مثل ابنى أى فى الحنو أو فى غيره فلا يمتق والمسئلة فيها خلاف فى مذهبنا والختار أنه لا يمتق بمجرد هذا اللفظ * التاسع التخصيص خير من المجاز لان الباقي بعد التخصيص يتعين لان العام يدل على جميع الافراد فاذا خرج البعض بدليل بقيت دلالاته على الباقي من غير تأمل وأما المجاز فر بما لا يتعين لان اللفظ وضع ليبدل على المعنى الحقيقى فاذا انتهى بقرينة اقتضى صرف اللفظ الى المجاز الى نوع تأمل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات مثاله استدلال أبى حنيفة على ان الذابح اذا ترك التسمية عمدا لا يحل ذبيحته بقوله تعالى ولانأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه أى لانأكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص لانه يسلم ان الناس يحل ذبيحته فيقول الشافعى المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازا لان الذبح غالبا تقارنه التسمية فيكون نهيا عن أكل غير المذبوح أو يقول هو مجاز عن ذبح عبدة الاوثان وما أهل به لغير الله لملازمته ترك التسمية * العاشر التخصيص خير من الاضمار لانه قد مر أن التخصيص خير من

هنا الاعلام المتجددة دون الموضوعه بوضع أهل اللغة فأنها حقائق لغوية لاسمها

المجاز وان المجاز والاضمار متساويان والخير من المساوي خير مثاله قوله تعالى
ولكم في القصاص حياة فقال بعضهم الخطاب مع الورثة لانهم اذا اقتصوا فقد سلموا
وحيا بدفع شر هذا القاتل الذي صار عدوا لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب
للقاتلين لان الجاني اذا اقتص منه فقد انجى ائمه فيبقى حيا حياة معنوية فعلى
هذين الوجهين لا اضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحينئذ
يحتمل أن يكون فيه اضمار وتقديره ولكم في مشروعية القصاص حياة لان
الشخص اذا علم انه يقتص منه فينكف عن القتل فتحصل الحياة وعلى هذا فلا
تخصيص ويحتمل أن لا يقدر شيء ويكون القصاص نفسه فيه الحياة اما الحقيقية
ولكن لغير الجاني للمعنى الذى قلناه وهو الانكفاف أو المعنوية ولكن للجاني
بخصوصه لانه قد سلم من الاثم وعلى هذا فلا اضمار فيه لكن فيه تخصيص *
واعلم ان الامدى وابن الحاجب لم يتعرضا الا للاشتراك مع المجاز فقط وأهملوا
التسعة الباقية . وقوله « تنبيه الخ » اعلم ان التخصيص الذى سبق ترجيحه على
الاشترك هو التخصيص فى الاعيان أما التخصيص فى الازمان وهو النسخ فان
الاشترك خير منه وحينئذ فيكون الباقي خيرا منه بطريق الاولى وذلك لان
الاشترك ليس فيه ابطال بل يقتضى التوقف الى القرينة والنسخ يكون مبطلا
والاشترك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى لان العلم يطلق على
شخص مخصوص فان المراد انما هو العلم الشخصى لا الجنسى والمعنى يصدق على
أشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم بجملة مشتركين علمين أقل فكان أولى مثاله
أن يقول شخص رأيت الاسودين حمله على شخصين كل منهما اسمه الاسود
أولى من حمله على شخص اسمه الاسود وآخر لونه أسود ، والاشترك بين علم
ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الاختلال فيه فقوله وهو عائد على
الاشترك بين علم ومعنى ومثاله الاسودين أيضا حمله على العلم والمعنى أولى من
شخصين لونهما اسود ولقائل أن يقول المشترك لا بد أن يكون حقيقة فى أفراد
والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز كما سبق

الاجناس . وعلى هذا لافرق بين الاعلام المنقولة والمرتبطة على خلاف ماظن

قال «الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج اليها

وفيه مسائل

الاولى الواو للجمع المطلق باجماع النحاة ولأنها تستعمل حيث يمنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله ولأنها كالجمع والتنثنية وهما لا يوجبان الترتيب قيل أنكر عليه الصلاة والسلام ومن عصاهما ملقنا ومن عصى الله تعالى ورسوله قلنا ذلك لان الافراد بالذكر أشد تعظيما قيل لو قال لغير المسوسة أنت طالق وطالق طلقت واحدة بخلاف ما لو قال أنت طالق طلقتين قلنا الانشآت مترتبة بترتيب اللفظ وقوله طلقتين تفسير لطاق « أقول عقده المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التي تشتد الحاجة في الفقه الى معرفتها لوقوعها في أدلته وذكر فيه ست مسائل الاولى في حكم الواو وفيها ثلاثة مذاهب حكاهما في البرهان: أحدها أنها للترتيب قال وهو الذي اشتهر عن أصحاب الشافعي والثاني انها للمعية قال واليه ذهب الحنفية والمختار أنها لمطلق الجميع أى لا تدل على ترتيب ولا معية وقيدتها الامام بالواو الماطفة ليحترز عن واو مع نحو جاء البرد والطيالسة وواو الحال نحو جاء زيد والشمس طالعة فانهما يدلان على المعية وأهمله المصنف . وأيضا فتعبيره بالجمع المطلق غير مستقيم لان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لانا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد والماهية المقيدة ولو بقيد لا . والجمع الموصوف بالاطلاق ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى أى جمع كان سواء كان مرتبا أو غير مرتب كطلاق الماء والماء المطلق واستدل المصنف على انها لمطلق الجمع بأمور: أحدها اجماع النحاة قال السيرافي والسهيلي والفارسي أجمع عليه نحة البصرة والكوفة وليس الامر كما قالوا فقد ذهب جماعة الى انها للترتيب منهم ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينورى وابو عمر الزاهد . الثاني انها تستعمل فيما يستحيل فيه الترتيب وهو شيئان أحدهما المفاعلة كقولنا تقاتل زيد وعمرو فان المفاعلة تقتضى وقوع الفعلين معا ولهذا لا يصح أن تقول تقاتل

الجاربردى شارح الكتاب حيث قال : الذى يدور بخلدى ان المراد بالاعلام

زيد ثم عمرو والاصل في الاستعمال الحقيقة فتكون حقيقة في غير الترتيب
وحيث فلا تكون حقيقة في الترتيب أيضا دفعا للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت
به المدعي فانه نفي الترتيب فقط ولم ينف المعية . الدليل الثاني التصريح بالتقدم
كقولنا جاء زيد وعمرو قبله ولك أن تقول انها مستعملة هنا في غير موضوعها
مجازا جمعا بين الادلة . الدليل الثالث قال أهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة
كووا والجمع وألف التثنية في الاسماء المتماثلة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفة
أتوا بالواو ولا شك أن التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب فكذلك الواو وهذا
الدليل ينفي المعية أيضا . وقوله « قيل أنكر » أى استدل من قال انها للترتيب
بوجهين : الاول مارواه . سلم أن خطيبا قام بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم
فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه الصلاة
والسلام . بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت
الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق . وجوابه ان الانكار إنما هو لان
افراد اسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيما له يدل عليه ان الترتيب في معصية الله
ورسوله لا يتصور لكونهما متلازمين فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب
دليل لنا عليكم . فان قيل قد قال عليه الصلاة والسلام لا يؤمن أحدكم حتى
يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع
الخطيب فما الفرق . قلنا منصب الخطيب قابل للزلل فيتوهم أنه جمع بينهما
لتساويهما عنده بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضا فكلام الرسول صلى
الله عليه وسلم جملة واحدة فايقاع الظاهر فيه موقع المضمرة قليل في اللغة بخلاف
كلام الخطيب فانه جملتان . الدليل الثاني أنه اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق
وطالق طلقت واحدة على الجديد الصحيح ولو كانت الواو للجمع لكان
كقوله أنت طالق طلقتين وجوابه ان قوله وطالق معطوف على الانشاء فيكون
انشاء آخر والانشآت تقع معانيها مترتبة بترتيب ألفاظها لان معانيها مقارنة
لألفاظها فيكون قوله وطالق انشاء لايقاع واحدة أخرى في وقت لا يقبل الطلاق
المنقولة اه . فتبين ان الاسنوى اطلق الاعلام . والتاج السبكي قيدها بالمتجددة

لأنها بابت بالاولى بخلاف قوله طلقتين فانه تفسير لطالق وليس بانشاء
قال « الثانية الفاء للتعقيب اجماعا ولهذا ربط به الجزاء اذا لم يكن فعلا وقوله
تعالى لا تقفروا على الله كذبا فيسحقكم بعذاب مجاز * الثالثة في للظرفية ولو تقديرا
مثل ولا صلبنكم في جذوع النخل ولم يثبت مجيئها للسببية * الرابعة من لا ابتداء
الغاية وللتبويض وللتبيين وهي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك » أقول المسئلة
الثانية الفاء للتعقيب أى تدل على وقوع الثانى عقب الاول بغير مهلة لكن فى كل شيء
بحسبه فلو قال دخلت مصر فمكة أفاد التعقيب على ما يمكن واستدل المصنف عليه
بالاجماع وليس كذلك فقد ذهب الفراء الى أن ما بعدها يجوز ان يكون سابقا وذهب
الجزمى الى أنها ان دخلت على الاماكن أو المطر فلا ترتب تقول نزلنا نجدا فتهامة
ونزل المطر نجدا فتهامة. وان كانت تهامة في هذا سابقة. وقوله « ولهذا أى ولاجل
كونها للتعقيب ربط بها الجزاء أى وجوبا اذا لم يكن فعلا نحو ان قام زيد فعمرو
قام فان الجزاء يجب أن يوجد عقب الشرط فلو لم تكن الفاء مناسبة لهذا المعنى
مفيدة للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وثم فانه لا يجب بل يجوز وانما قيده
بغير الفعل لان الفعل ان كان ماضيا فلا يجوز دخولها عليه نحو ان قام زيد قام
عمرو وان كان مضار طاجاز لكنه لا يجب نحو ان قام زيد يقوم عمرو وفيه تفصيل
يطول ذكره محله كتب النحو وهذا الذى ذكره المصنف نقل الامام عن بعضهم
أنه استدل به وفيه نظر. ظاهر فقد تكون الفائدة هي الدلالة على أن الثانى جزاء
عن الاول ومسبب عنه وكونه جزاء دليل على التأخر والتعقيب ولاجل هذا لم
يجمله المصنف دليلا كما جعله الامام بل استدل بالاجماع وجعل هذا من باب
التحسين والتقوية وهو من محاسن كلامه . ثم شرع المصنف فى الجواب عن دليل
مقدر وهو استدلال الخصم على انها ليست للتعقيب بقوله تعالى لا تقفروا على الله
كذبا فيسحقكم ، فان الافتراء فى الدنيا والسحت وهو الاستئصال انما هو فى
الآخرة وهذا يمتثل أن يكون دليلا مستقلا وان يكون تقضا لما قررناه . وجوابه
أن الاستئصال لما كان يقطع بوقوعه جزاء للمفتري جعل كالواقع عقب الافتراء
ولم يفرق بين المرتجل منها والمنقول والجارى ردى قيدها بالمنقولة وبمقتضى كلام

مجازا ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك * المسئلة الثالثة في تدل على الظرفية أى يجعل مادخلت عليه ظرفا لما قبلها اما تحقيقا نحو جلست في المسجد أو تقديرا كقوله تعالى ولاصليبتنكم في جذوع النخل . فانه لما كان المصلوب متمكنا على الجذع كتمكن الشيء في المكان عبر عنه بنفى وهذا مذهب سيديويه والجمهور . وذهب الكوفيون والتتبيي وابن مالك الى أنها تأتي بمعنى على فيكون التقدير ولاصليبتنكم على وظاهر كلام المصنف تبعاً للإمام أن في حقيقة في الظرفية الحقيقية والتقديرية بأن تكون متواطئة أو مشككة أو مشتركة ومقتضى كلام النحويين والاصوليين ان استعمالها في الظرفية التقديرية على سبيل المجاز ومن الفقهاء من قال انها قد ترد للسببية واختاره من النحاة ابن مالك فقط لقوله تعالى لمسكم فيما أفضمتم أى بسبب وقوله تعالى لمسكم فيما أخذتم وقوله عليه الصلاة والسلام ان امرأة دخلت النار في هرة وقوله في النفس المؤمنة مائة من الابل . ولم يشته المصنف قال الامام لان المرجح فيه الى أهل اللغة ولم يذكره أحد منهم . وأما ما استدلوا به فيمكن حمله على الظرفية التقديرية مجازا . المسئلة الرابعة لفظة من تكون لا ابتداء الغاية أى في المكان اتفاقا كقولك خرجت من البيت الى المسجد وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه وصححه ابن مالك واختاره شيخنا أبوحيان لكثرة وروده نظما ونثرا كقوله تعالى من أول يوم وتكون أيضا لتبيين الجنس كقوله تعالى فاجتذبوا الرجس من الاوثان وتكون أيضا للتبويض كقولك أخذت من الدراهم وتمرف بصلاحية اقامة البعض مقامها قال الامام والحق عندي أنها لتبيين لوجوده في الجميع الأتري أنها بينت في هذه الامثلة مكان الخروج والمأخوذ منه فتكون حقيقة في القدر المشترك لانها ان كانت حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك أو في البعض خاصة لزم المجاز فتعين ما قلناه ولو قال المصنف دفعا للاشتراك والمجاز لكان أولى

قال : « الخامسة الباء تعدي اللزوم وتجزىء المتعدى لما يعلم من الفرق بين مسحت المنديل وبالمنديل . ونقل انكاره عن ابن جنى . ورد بأنه شهادة نفي * هذين يبطل قول الاسنوى : أما الاول فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة

السادسة انما للحصر لان ان اللاتبات وما للنفي فيجب الجمع على ما يمكن وقد قال الاعشى « وانما العزة للكائر » والفرزدق « وانما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى » وعورض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم . قلنا المراد الكلامون « أقول هذه المسئلة تتضح بكلام المحصول فلننقل كلامه ثم نزل كلام المصنف عليه فنقول قال في المحصول : الباء اذا دخلت على فعل لازم فانها تكون للالصاق نحو كتبت بالقلم ومررت بزبد وعبر المصنف عنه بالتعدية وليس كذلك فقد لا تكون للتعدية كهذه الامثلة وانما تكون للتعدية اذا كانت بمعنى الهزمة في نفل الاسم من الفاعلية الى المفعولية كقوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسهمهم أى اذهب سمهم والتعبير بالالصاق هو الصواب ولم يذكر سيويوه للباء معنى غيره ويدخل فيه ستة أقسام منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز كما هو معروف في كتب النحو . ثم قال وان دخلت على فعل متعد كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فتكون للتبويض خلافا للحنفية وعبر المصنف عنه بقوله ونجزى المتعدى قال في المعالم لانها لا بد أن تفيد فائدة زائدة صوتا للكلام عن العبث وهذا أيضا غير مستقيم فقد تكون زائدة للتوكيد كقوله تعالى تثبت بالدهن أى تثبت الدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم أى ايديكم وأيضا فان مسح يعدى الى مفعول بنفسه وهو المزال عنه والى آخر بحرف الجر وهو الزيل والباء فيه للاستمانية فيكون تقدير الآية وامسحوا أيديكم برؤوسكم وحاصل ما فيه ان اليد جعلت ممسوحة والرأس ماسحة وهو صحيح . وأيضا جزم المصنف بأنها للتبويض مناقض لما جزم به في الجمل والمبين كما ستعرفه . ثم قال لانا نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المندبل ومسحت يدي بالمندبل فانه يعم في الاول ويبيض في الثانى وهو معنى قول المصنف لما يعلم من الفرق وهذا أيضا مردود فان الفرق بينهما كونها في الاول ممسوحة وفي الثانى ماسحة لا ما قاله ثم قال وأنكر ابن جنى ورودها للتبويض وقال انه شيء لا يعرفه أهل اللغة ثم رده بأنه شهادة على نفي غير محصور فلا يسمع وتابعه عليه المصنف وهذا لما علمت انه ليس الكلام فيما وضحه أهل اللغة وهم العرب بل الكلام في المتجدد

أيضا ممنوع فإن العالم بفن اذا علم منه الفحص والتحقيق قبل منه النفي فيه ثم انه قد ذكر ما يناقض ذلك في المسئلة الثالثة فانه قد رد كونها للسببية بعدم ذكر أهل اللغة له الذي هو ذون تصریحهم بنفيه . نعم طريق الرد على ابن جني بوروده في كلامهم فانه قد اشتهر . قال الشاعر :

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لرج خضر لهن نتيج

أى شربن من ماء البحر وقال الآخر :

فلنمت فاها آخذنا بقرونها شرب التزيف يبرد ماء الحشرج

أى من برد وأثبتته الكوفيون ونص عليه أيضا جماعة غيرهم منهم الاصمعي والقتبي والفارسي في التذكرة وقال به من المتأخرين ابن مالك . وهذه المسئلة تكلم الاصوليون فيها اعتقادا منهم أن الشافعي انما اكتفى بمسح بعض الرأس لاجل الباء ، وليس كذلك بل اكتفى به لصدق الاسم كما ستعرفه في الجمل والمبين . المسئلة السادسة تقييد الحكم بانما نحو انما الشقعة فيما لم يقسم هل يفيد حصر الاول في الثاني على معنى انه يفيد اثبات الشقعة في غير المقسوم ونفيها عن غيره فيه مذهبان صحح الامام واتباعه أنها تقييد وعلى هذا فاهل هو بالمنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان حكاهما ابن الحاجب ومقتضى كلام الامام واتباعه ومنهم المصنف أنه بالمنطوق لانه استدل بان ان اللابيات وما للنفي كما سيأتي فافهم ذلك واختار الآمدي أنها لا تقييد الحصر بل تقييد تأكيد الالبات وهو الصحيح عند النحويين ونقله شيخنا أبو حيان في شرح التسهيل عن البصريين ولم يصحح ابن الحاجب شيئا استدل الاولون بأمرين أحدهما وهو مركب من العقل والنقل أن كلمة ان لالبات الشيء وما لنفيه والاصل عدم التغيير بالتركيب فيجب الجمع بينهما بقدر الامكان وحينئذ نقول لاجاز أن يجتمع النفي والالبات على شيء واحد للزوم التناقض ولا أن يكون النفي راجعا الى المذكور والالبات للمسكوت عنه لانه باطل بالاتفاق فتمين العكس لانه الممكن وهو المراد بالحصر . وهذا

مطلقا أو في المنقول منها وكذلك يبطل الثاني لما علمت ان من الاعلام المتجددة ماهو مرتجل باختراع الواضع فليس هذا القول جاريا على مذهب سيبويه من ان

ضعيف لان المعروف عند النحويين أن ما ليست نافية بل زائده كافة موطئة لدخول الفعل . الثاني أن العرب الفصحاء قد استعملوها في مواطن الحصر . قال الاعشى:

ولست بالاكتر منهم حصي وانما العزة للكائر

قال الجوهري معناه أكثر عددا قال ومقصوده تفضيل عامر على علقمة ولست بفتح التاء كما ضبطه الجوهري وغيره وقال الفرزدق :

أنا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

قال الجوهري يقال ذمر الاسد أي زار وتذامر القوم أي حث بعضهم بعضا على الحرب وقولهم فلان حامى الذمار أي اذا ذمر وغضب حمي . ثم قال ويقال الذمار ما وراء الرجل مما يجب عليه أن يحميه أي من أهله وغيرهم ووجه الاستدلال أن المقصود لا يحصل الا بحصر العزة في الكائر وحصر الدفع فيه فدل على أنها للحصر . وقوله «وعورض» أي عورض ما ذكرناه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذ ذكر الله وجلت قلوبهم فانه لو أفاد الحصر لكان من لم يحصل له الوجل لا يكون مؤمنا وليس كذلك وجوابه أن المراد بالمؤمنين هم الكاملون في الايمان جمعا بين الادلة (فائدة) من أدوات الحصر «الا» على اختلاف فيها يأتي في بابها . ومنها حصر المبتدأ في الخبر نحو العالم زيد وصديقي زيد وفيها المذاهب الثلاثة المذكورة في انما ومنها تقديم المعمول على مقاله الرخصري وجماعة نحو اياك نعبد

قال «الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالالفاظ

وفيه مسائل

الاولى لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لانه هذيان احتجت الحشوية بأوائل السور قلنا اسماؤها وبأن الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجب والا يتخصص المعطوف بالحال قلنا يجوز حيث لا لبس مثل ووهبنا له اسحق ويمقوب نافلة وبقوله تعالى كانه رؤس الشياطين قلنا مثل في الاستقباح . الثانية لا يعنى خلاف

الاعلام كلها منقولة ولكن الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع اخرج بقول مصنفه فان لعلاقة - العلم وقيده بالمنقول فقال ويخرج العلم المنقول كفضل اه .

الظاهر من غير بيان لان اللفظ بالنسبة اليه مهمل. قالت المرجئة يفيد احكاما . قلنا حينئذ يرتفع الوثوق عن قوله تعالى « أقول الاستدلال بالالفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال من كونه بطريق المنطوق أو المفهوم فلذلك عقد المصنف هذا الفصل لبيانه وذكر فيه سبع مسائل. ثم ان بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بالمهمل ولا بما يخالف الظاهر لانه لو كان جائزاً لتعذر الاستدلال بالالفاظ على الحكم فبدأ بهما لكونهما كالمقدمة * المسئلة الاولى لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال. وعبارة المحصول لا يجوز أن يتكلم بشيء ولا يعنى به شيئاً وهو قريب من عبارة المصنف وعبارة المنتخب والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لان عدم الفائدة قد لا يكون لاماله بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال يجوز أن يشتمل كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه الا أن يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضا عبد الجبار في العمدة وأبو الحسين في شرحه له واستدلالا للخصم بأن فائدته التمسك بتلاوته قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكم الله تعالى قال الاصفهاني في شرحه له لا أعلم أحدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصا في حق الله تعالى أن يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والنسيان جائزان على الانبياء وقوله « احتجت المشوية » أى على جوازه بثلاثة أوجه الاول وروده في القرآن في أوائل كثير من السور نحو الم وطه وجوابه ان لها معاني ولكن اختلف المفسرون فيها على أقوال كثيرة والحق فيها أنها أسماء للسور الثاني قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به الآية وجه الدلالة انه يجب الوقف على قوله الا الله وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبرا

ولم يخرج من الحقيقة فاحتمل كلامه ان تكون الاعلام المنقولة خارجة عن المجاز دون الحقيقة فهي منها ويحتمل انها خارجة من الحقيقة ايضا وهو ما صرح به الآمدى حيث قال ان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف الاعلام بهما كزبد وسمرو. وقال غيره جميع الاعلام حقائق لانها لا تخرج عن كونها حقائق

عنه واذا وجب الوقف عليه ثبت ان في القرآن شيئاً لا يعلم تأويله الا الله وقد خاطبنا به وهذا هو المدعى . وانما قلنا يجب الوقف عليه لانه لو لم يجب لكان المراسخون معطوفاً عليه وحينئذ فيتمين أن يكون قوله تعالى يقولون جملة حالية أي قائلين ولا يجوز أن يكون حالاً من المعطوف والمعطوف عليه لا امتناع أن يقول الله تعالى آمناً به فيكون حالاً من المعطوف فقط وهو خلاف الاصل لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات . واذا اتقى هذا تعين ما قلناه . وهذا الدليل لا يطابق دعوى المصنف لانه يقتضى أن الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لانقهمه ودعواه أولاً في المهمل . واجاب المصنف بأنه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينة تدل عليه أما اذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى « ووهبنا له اسحق ويعقوب » نافلة فان نافلة حال من يعقوب خاصة لان النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لان العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمناً به . الثالث قوله تعالى طلعتها كأنه رؤوس الشياطين فان هذا التشبيه انما يفيد أن لو علمنا رؤوس الشياطين ونحن لا نعلمها . والجواب انه معلوم للعرب فانه مثل في الاستقباح متداول بينهم لانهم يتخيلونه قبيحاً وهذا أيضاً لا يطابق الدعوى لما تقدم ﴿ فائدة ﴾ اختلف في الحشوية فحليل باسكان الشين لان منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور أنه بفتحها نسبة الى الحشا لانهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصرى في حلقة فوجد كلامهم رديئاً فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أى جانبها والجانب يسمى حشاً ومنه الاحشاء

عرفية كما ان قصر الآمدى الخلاف في المنقول على الاعلام لاوجه له بل المراد كل منقول كأنظ الايمان المنقول في اللغة الى التصديق فان النقل لم يستعمل فيما وضع له أولاً فليس حقيقة ولم يعتبر فيما نقل له لملافة بينه وبين ما وضع له أولاً فليس مجازاً فالخلاف كما هو موجود في الاعلام المنقولة موجود في غيرها غير ان من قصر الخلاف على الاعلام المنقولة فقد تبع الآمدى في ذلك ولاوجه له كما لاوجه لاصل دعواه من ان الاعلام المنقولة ليست حقيقة ولا مجازاً بل هي حقائق عرفية كما قال الاسنوى . فتاخص من هذا ان الخلاف في المنقول

لجوانب البطن * المسئلة الثانية يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان كآيات التشبيه ولا يجوز أن يعنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهمل لعدم اشعاره به . والخلاف فيه مع المرجئة فانهم يقولون انه تعالى لا يعاقب أحدا من المسلمين ولا يضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة قالوا وأما الآيات والاخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها بل المراد بها التخويف وفائدته الاحجام عن المعاصى وأجاب المصنف بالمعارضة وهو أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله اذا ما من خطاب الا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره وأيضا فلا حجام انما يكون عند العقاب ولا عقاب وهذه المسئلة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ومعرفة استدلالهم وقد أشار اليه المصنف اشارة بعيدة وتفصيله ما قلناه وأما الاوار والنواهي فلا خلاف فيها كما قال الاصفهاني في شرح المحصول ولم يذكر ان الحجب هذه المسئلة ولا التي قبلها والمرجئة كما قال الجوهري مشتقة من الارضاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أى آخره نسما بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا اسقوطه بل أرجاؤها أى آخرها وأدحضوها

قال « الثالثة * الخطاب اما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعى ثم

مسلكا علما أو غير علم واما الادلام الخترعة من غير سبق وضع فهى حقائق قطعا خلافا لما قاله التاج السبكي لانه لا يانم في الحقائق ان تكون موضوعة بالوضع الاغرى بل المدار على انها استعملت فيما وضعت له اولا فهى داخله في الحقيقة قطعا فالحق مع الجاربردى غير ان الخلاف ليس خاصا بالاعلام المنقولة كما علمت واعلم ان كل منقول لا بد فيه من العلاقة في كل منقول عنه كما أنه لا بد من عدمها في كل مرتجل كما نص عليه السمد في التلويح غير ان وجود العلاقة في المنقول ليس لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى بخلاف المجاز فان وجود الملافة لصحة الاستعمال كما عرف في محله .

العرفي ثم اللغوي ثم المجازي أو بمفهومه^(١) وهو اما أن يازم عن مفرد يتوقف عليه عقلاً أو شرطاً مثل ارم وأعتق عبدك عنى ويسمى اقتضاء أو مركب موافق

(١) قال المصنف « الثالثة الخطاب اما ان يدل على الحكم لمنطوقه فيجمل على الشرعي ثم اللغوي ثم المجازي او لمفهومه الخ » اقول هذا التقسيم لكيفية دلالة نظم القرآن على الحكم هو اصطلاح الشافعية واما الحنفية فقسما كيفية دلالة النظم القرآني على الحكم على اربعة أقسام عبارة النظم و اشارته ودلالته واقتضائه . فعبارة هي دلالة ثبتت وتحققت بنفس النظم بان يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء ولو كانت التزامية قصد ولو تبعا نخرجت الاشارة وذلك كقوله تعالى « واحل الله البيع وحرم الربا » فالحل والحرمه والتفرقة بين البيع والربا اللازمة لهما كلها بالعبارة لان الاولين مقصودان والتفرقة مقصودة بالذات لكون الآية مسوقة للرد على الكفار في تسويتهم بين البيع والربا حيث قالوا « انما البيع مثل الربا » فالعبارة يعتبر فيها السوق للمعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتبع كما صرح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر الاسلام ايضا وعزى الى الامام شمس الائمة وخالف في ذلك صدر الشريعة وشرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أنها اشارة ورد بان تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين على ان الدلالات الاربع مرتبة في القوة فأفواها العبارة . فلو جعلنا العبارة قاصرة على ماسبق له النظم بالذات لكان مرتبة ماسبق له بالتبع مؤخره عن دلالة العبارة نعم اذا قلنا ان ماسبق له النظم وقصد منه ولو تبعا مقدم على مالم يقصد منه اصلا لم يرد عليه هذا لكن يبقى تغيير الاصطلاح بلا فائدة كما قلنا . و اشارة النظم هي دلالة التزامية لا تقصد اصلا بالذات ولا بالتبع ولان تكون لتصحيح الكلام والاذهان متفاوتة في فهمها لكونها بملاقة الزوم وهو قد يكون جليا فدلالته جلية وقد يكون خفياً فدلالته خفية فقد تكون نظرية لخفاء الزوم كقوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » فهي مسوقة لايجاب النفقة للوالدات على

وهو غوى الخطاب كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وجواز المباشرة الى الصبح على جواز الصوم جنبا أو مخالف كزوم تنى الحكم مما عدا المذكور

الآباء لكن عدل عن التعبير بالاب الى التعبير بالمولود له فنسب الولد اليه باللام للإشارة لاختصاص المولود بالوالد نسبا لان من الظاهر انه لم يرد الاختصاص عليكما قطعا فكما اختص الوالد بالمولود اختص بوجود نفقته عليه ولا يجب شرعا على الام ولا على غيره فلا يشارك الوالد في نفقة الولد أحد ويكون الولد تابما لوالده في النسب فيكون الولد قرشيا ان كان أبوه قرشيا مثلا وهكذا ولا يتبعه في الحرية ولا في الرق بدليل خاص بهما وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالعقل وغيره . هكذا مثل للإشارة بهذه الآية صاحب المسلم وقد رده شارحه صاحب فوائح الرحموت بان اللام موضوعة للاختصاص وقد أريد هنا الاختصاص الخاص وهو الاختصاص نسبا فالمراد بالمولود له من انتسب اليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان القصد اليه لا يجب النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتيب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة اليه فافهم اه . وهي مناقشة في المثال وقد مثل صاحب المسلم بآيات منها قوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتوا الصيام الى الليل » فهذا القول دل على جواز الاصباح جنبا للصائم فبطل قول الروافض من اصبح جنبا فقد أفطر وتقرير وجه الدلالة على المشهور ان الغاية وهي قوله « حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر » دلت على جواز الاستمتاع بالنساء الى الفجر بخلاف الاستمتاع في آخر جزء من الليل وهو يستلزم كونه جنبا في أول اجزاء الفجر وما قيل ان « حتى » غاية للاكل والشرب فيجوز ان في آخر اجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء فلا يجوز مردود بان ذلك مخالف لسياق الآية فانها مسوقة لنفى حرمة الاستمتاع والاكل والشرب من بعد ثلث الليل فأبيحت هذه الاشياء الثلاثة الى الفجر بعد

ويسمى دليل الخطاب « أقول المسئلة الثالثة في كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقديم بعض المدلولات على البعض . اعلم ان الدلالة قد تكون بالمنطوق وقد

ان كانت محرمة بعد الثلث حتى كما هي غاية للاكل والشرب هي غاية للاستمتاع بالنساء أيضا كيف وقوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام » الآية مما هو خاص بالاستمتاع يدل على ذلك دلالة صريحة ولو تنزلنا وسألنا ما قيل فالاستمتاع مثل الاكل والشرب فاذا جازا الى آخر أجزاء الليل جاز هو أيضا بدلالة النص على ان قوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام الرفت الى نساءكم » يدل بعبارة على جواز الاستمتاع بهن في الليل كله فإز من حل الاصبح جنبا فان ليلة الصيام في الآية تستغرق جميع اجزاء الليل فتفيد حل استغراق أجزائه بالرقت . ويلزم من استغراق الليل بالرقت حل الاصبح جنبا وعلى هذا لا ورود لذلك القيل أصلا لكن على هذا والذي قبله لا تكون الآية مثلا للإشارة . ودلالة النص وتسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة وهو ثبوت حكم المنطوق للمسكوت بفهم مناط الحكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة وما اعترض به صاحب التلويح من أن اكثر الدلالات مما لم يتفطن لها بعض من لهم اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعى حيث لم يفهم وجوب الكفارة بالاكل ناشيء عن عدم التدبر في الكلام لانه لم يدع ان فهم حكم المسكوت لكل من يعرف اللغة بل المدعى ان فهم المنطوق وانما منشأ الخلاف في حكم المسكوت خلفاء تحقق هذا المنطوق المفهوم لغة فيه وفي المثال المضروب يفهم كل من يعرف اللغة ان مناط سـؤال الاعرابى وجوابه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم هو الجنابة الكاملة على الصوم لانفس القرب مع اهله فزع الامام الشافعى رحمه الله تعالى ان الجنابة الكاملة هي الافطار بالوقوع فقط وعندنا مناطق الافطار صمدا . وهتك حرمة الصوم . وهى قسمان فتارة يكون المسكوت اولى بالحكم من المنطوق كقوله تعالى « ولا تقل لها أف » فانه يفهم تحريم الضرب مثلا بالاولى لان مناط النهى عن التأفيف هو الايذاء وهذا مفهوم لغة فكان منهيها عنه . ومن جزئياته الضرب ونحوه فيكون منهيها عنه ايضا بل اولى وتارة يكون

تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق
والمفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق كما سيأتي بيانه الاول أن يدل اللفظ
المسكوت مساويا في الحكم للمنطوق لاننا نعلم قطعا ان كثيرا ما يفهم الحكم في
المسكوت مع عدم الاولوية لفهم المناط لغة وذلك كاثبات الكفارة بالاكل عمدا
في صوم رمضان كالجماع الذي ورد فيه ايجاب الكفارة بمحدث الاعرابي المعروف
عند الحنفية . وكايجاب الشافعي الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بنص
الخطأ في القتل وبنص غير الغموس في اليمين . وايجاب حد الزنا في اللواط في
غير الزوجة والائمة عند صاحبي ابي حنيفة والائمة الثلاثة بنص وجوبه في
زنا . والخلاف في هذه المسائل انما هو للخلاف في تحقق المناط في المسكوت
وانتهام حكمه من المنطوق . واما الاقتضاء فهو دلالة الكلام بطريق الازوم
على ما يتوقف عليه صدقه وصحته العقلية أو الشرعية كما مثل الاسنوي والمراد
بالزوم هنا ما هو أعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين . ومن هذا الذي
حررناه في اصطلاح الحنفية وما قرره المصنف والاسنوي وغيرهما في اصطلاح
الشافعية تعلم ان الخلاف في تسمية كيفية الدلالة لافي نفس كيفية الدلالة ولا في
كون اللفظ في كلام الشارع يحمل اولا على المعنى الشرعي ان وجد لانه هو
المعنى الموضوع له اللفظ في اصطلاح التخاطب عند الشارع فان لم يوجد فعلى
المعنى العرفي الذي كان عند نزول الوحي لانه أيضا هو المعنى الموضوع له اللفظ
في اصطلاح التخاطب عند الشارع وغيره من اهل العرف في ذلك الزمان فان لم
يوجد فعلى اللغوي لانه هو أيضا هو المعنى الموضوع له اللفظ في اصطلاح
التخاطب عند العرب في ذلك الزمن . وبيانه اختلاف الاصطلاحين ان الحنفية
جعلوا دلالة اللفظ على المعنى بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم ولا بواسطة تصحيح
الكلام ولو التزاما متى كان المعنى مقصودا ولو تبعا عبارة النص . فعولوا في ذلك
على كون المعنى مقصودا ولو تبعا ولم يفرقوا بين كون الدلالة بطريق وضع اللفظ
للمعنى أو بطريق الالتزام . وجعلوا ما كانت الدلالة عليه بطريق الالتزام ولم
يقصد اصلا اشارة النص . وعبارة النص واطارة النص منطوق . وما دل عليه اللفظ

منطوقه وهو المسمى بالدلالة اللفظية فيحمل أولا على الحقيقة الشرعية لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات . فان لم يكن له حقيقة شرعية أو كان ولم يمكن الحمل عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام لانه المتبادر الى الفهم فان تمذر حمل على الحقيقة اللفظية وهذا اذا كثر استعمال الشرعي والعرفي بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغوي فان لم يكن فانه يكون مشتركا لا يرجح الا بقريئة قاله في المحصول . ولتأمل أن يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف^(١) وهذا يقتضى تأخير العرف عن اللغة فهل هو مخالف لكلام الاصوليين

بواسطة معنى مفهوم منه سموه دلالة النص وخفى النص ومفهوم موافقة ولم يجعلوه منطوقا . والافتضاء دلالة اللفظ التزاما على ما يتوقف عليه صدقه وصدخته عقلا أو شرعا سمي بالافتضاء ولم يجعلوه منطوقا ولا مفهوما وقالوا ان الشكل يدل عليها لفظ القرآن فهي دلالات لفظية عندهم . وأما الشافعية فجعلوا دلالة الافتضاء وهو ما يازم عن مفرد يتوقف عليه عقلا أو شرطانحو ارم واعتق عبدك عنى بالف من قبيل المفهوم بخلاف الحنفية كما تقدم وجعلوا ما يازم من مركب موافق من المفهوم ايضا فوافقوا الحنفية في ذلك فكانت كيفية دلالة اللفظ على الحكم عند الشافعية قسمين : منطوق ومفهوم . ويدخل في المفهوم دلالة الافتضاء ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة . والحنفية جعلوا كيفية دلالة اللفظ على الحكم أربعة أقسام ترجع الى ثلاثة اقسام : منطوق وهى العبارة والاشارة لان كلا منهما دلالة في محل النطق . ومفهوم موافقة وهى دلالة النص وانكروا مفهوم المخالفة . وما هو ليس واحدا منهما وهو الافتضاء فاحفظه فانك لا تجده في غير هذا الكتاب وان كان مأخوذا من كلام الفريقين لكن لم ينبه عليه أحد

(١) قال الاسنوى « ولتأمل ان يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء ان ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف الخ » أقول قال التاج السبكي في التكملة من القواعد المشهورة على السنة الفقهاء ان ما ليس له حد

أو ليساً متواردين على محل واحد فيه نظر يحتاج الى تأمل . وذكر الآمدى في
تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب : أحدها هذا وصححه ابن الحاجب^(١)

في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف قال والدى في شرح المهذب وليس
مخالفا لما يقوله الاصوليون من ان لفظ الشارح يحمل على المعنى الشرعى ثم العرفي
ثم اللغوي قال والجمع بين الكلامين اذا تعارض معناه في العرف ومعناه في اللغة
قدمنا العرف ومراد الفقهاء اذا لم يعرف حده في اللغة فاننا نرجع فيه الى العرف
ولهذا قالوا كل ما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا ليس له معنى فالمراد ان معناه في
اللغة لم ينصوا على حده بما يبينه فيستدل بالعرف عليه اه . ومن هذا تعلم أن
كلام الفقهاء وكلام الاصوليين ثم يتواردا على محل واحد لان كلام الفقهاء في
العرف الذى يستدل به على المعنى اللغوي الذى لم ينصوا على حده وهذا العرف
مبين للمعنى اللغوي وليس معارضا له . وكلام الاصوليين فيما اذا تعارض المعنى
العرفي الذى له حد مع المعنى اللغوي الذى له حد فلا مخالفة بين الكلامين

(١) قال الاسنوي « أحدها هذا وصححه ابن الحاجب » وهو مذهب الحنفية
لان المعنى الشرعى الحقيقى هو الذى وضع له اللفظ في اصطلاح تخاطب الشرع
فيتعين حمل اللفظ عليه لان ما عداه مجاز والحقيقة مقدمة على المجاز اتفاقا فلا
وجه للقول بالاجمال ولا القول بالتفصيل بين الاثبات والنهى بكونه في النهى
جملا كما يقول الغزالي او انه يحمل على اللغوي كما اختاره الآمدى . وفرع على
ذلك الحنفية ان النهى عن الشرعيات كالصوم في يوم النحر والصلاة في الاوقات
المنهى عن الصلاة فيها وعن الطلاق في الحيض ونحو ذلك يقتضى ان المنهى عنه
هو الحقيقة الشرعية فالتم تحقق تلك الحقيقة لا يكون الا فى بها آتيا بالمنهى
عنه فلا يأثم مثلا اذا قلنا ان الصوم المنهى عنه في يوم النحر لا يقع صحيحا وصوما
شرعيا بل هو صوم لغوي فلما ذا يأثم حينئذ . وكذلك اذا لم تصح الصلاة في
الاوقات المنهية وتقع شرعية وقلنا ان المنهى عنه الصلاة اللغوي فما ذا يأثم فان
الفاسد منها محرم في كل الاوقات وكذلك الطلاق اذا لم يقع في الحيض فبأى شىء
يأثم وليس من المعقول انه يأثم بمجرد التلفظ بالطلاق والقول بان جملة على

والثاني يكون مجحولا والثالث قاله الغزالي ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي كقوله عليه الصلاة والسلام انى اذن أصوم فانه اذا حمل على الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار وان ورد في النهي كان مجحولا كنهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم النحر فانه لو حمل على الشرعي دل على صحته لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما اذا حمل على اللغوي قال الأمدى والمختار انه ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي لانه مبعوث لبيان الشرعيات وان ورد في النهي حمل على اللغوي لما قلناه من أن جملة على الشرعي يستلزم صحة بيع الحجر ونحوه ولا فائول به وما ذكره من أن النهي يستلزم الصحة قد أنكره بعد ذلك وضمنا قائله فان تعذرت الحقائق الثلاث حمل على المعنى المجازى صوتاً للكلام عن الاهمال ويكون الترتيب في مجازات هذه الحقائق كالترتيب المذكور في الحقائق . الثاني أن يدل الخطاب على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفاداً من معانى الالفاظ المفردة

الشرعي يستلزم صحة بيع الحجر ونحوه ولا قائل به اه . فغير مسلم عند الحنفية فقالوا ان المنهى عنه ان كان شرعياً فالنهي عنه يقتضى صحته باصله دون وصفه وهو ما يمسى عندهم بالفساد وان كان حسياً اقتضى فساده اصلاً ووصفاً وهو البطلان والشرعي عندهم ماله حقيقة اعتبرها الشارع لما هو شارع ورتب عليها احكاماً مخصوصة كالصلاة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك . وغير الشرعي ما ليس كذلك وهذا لا يكون النهي عنه الا لعينه ولذلك قالوا ان المنهى عنه لعينه لا يكون شرعياً . والشرعي الذى تعلق به النهي ليس منهياً عنه لعينه بل لوصف أو مجاور والنهي عن بيع الحجر انما هو للخلل في الركن فهو راجع للذات فكان باطلاً فبيعهما ليس شرعياً لان البيع شرعاً هو مبادلة المال بالمال والحجر في حق المسلم ليس بمال اصلاً فحمل اللفظ في كلام الشارع على معناه الشرعي في النهي لا يستلزم صحة بيع الحجر ونحوه مما ليس بمال ومن أنكر ان النهي عن الشرعيات يستلزم صحتها فهو محجوج بما ذكرنا . واما في الاثبات فالحمل على المعنى الشرعي ظاهر

وذلك بأن يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة^(١) ونارة يكون مستفادا من التركيب وذلك بأن لا يكون شرطا للمعنى المطابق بل تابعا له فاللازم عن المفرد قد يكون العقل يقتضيه كقوله ارم فانه يستلزم الامر بتحصيل القوس والمرمى لان العتق يحيل الرمي بدونهما وقد يكون هو الشرع كقوله أعتق عبدك عنى^(٢) فانه يستلزم سؤال تملكه حتى اذا أعتقه تبينا دخوله في ملكه لان العتق شرطا لا يكون الا في مملوك وقد مثل في الحصول له بمنال فاسد فعدل عنه صاحب الحاصل والمصنف وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد يسمى الاقتضاء أى الخطاب يقتضيه . وأما اللازم عن المركب فهو على قسمين : أحدهما أن يكون موافقا

(١) قال الاسنوى « والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفادا من معانى الالفاظ المفردة وذلك بان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة » أقول قد علمت ان هذه الدلالة الالتزامية ان كانت مقصودة ولوتبعها كانت عبارة نص عند الحنفية . وان لم تكن مقصودة اصلا وهى دلالة اللفظ الدال على موجب الواجب المطابق على وجوب قدمه وجوده فانها ليست مقصودة اصلا من اللفظ ولكن لما توقف الامتثال عليها لتوقف وجود الواجب المطلق على وجودها كان وجوبه مستلزما لوجوبها تبعاً وان لم تكن مقصودة من اللفظ ومن هذا تعلم ان كون اللازم شرطا ليس بقييد بل مثله السبب وكلاهما أعم من العقلي والعمادي والشرعي فهذه الدلالة سماها الحنفية اشارة النص والشافعية يسمونه بالمتقضى عقلا مطلقا سواء قصد اللازم بالتبع أو لم يقصد اصلا اما اذا قصد اولا وبالذات كان هو المعنى المطابق وكان اللفظ مجازا فيه كما ان الحنفية قد جعلوا الدلالة الالتزامية من المنطوق والمصنف جعلها من المفهوم وسيأتى الكلام عليه

(٢) قال الاسنوى « وقد يكون هو الشرع كقوله أعتق الخ » هذا قد اتفق الحنفية والشافعية على تسميته بالمتقضى . وفي التلويح ما يفيد ان المتقضى عند الشافعي هو اللفظ المقدر وعند أبي حنيفة هو المعنى ولذلك كان المتقضى قابلا للتخصيص عند الشافعي دون أبي حنيفة لان اللفظ بعرضة العموم والخصوص بخلافه على القول بأنه المعنى

للمنطوق في الايجاب والسلب ويسمى غوى الخطاب أى معناه كما قال الجوهري قال وهو عمد ويقصر ويسمى أيضا تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله تعالى فلا تقل لها أف فإنه يدل أيضا على تحريم الضرب من باب الاولى فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لان مجرد التأنيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على اباحته بخلاف مجرد الرمي فإنه يتوقف على القوس وكقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الى آخر الآية فإنه يدل بمنطوقه على جواز المباشرة الى الصبح وبازم منه صحة الصوم جنبا وهو ما بين الفجر الى الغسل اذ لو لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل مستثنى من جواز المباشرة ومثل المصنف بمثلين اشارة الى معنيين أحدهما أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم من المنطوق كالمثال الاول وقد يكون مساويا كالمثال الثانى خلافا لابن الحاجب في اشتراطه الاولوية . الثانى ما قاله الامام فى الحصول وهو أن اللازم قد يكون من مكملات المعنى المنطوق كما فى المثال الاول وقد لا يكون كالثانى ثم قال والتمثيل بالتأنيف مبنى على أن تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه فى كتاب القياس ^(١) فافهمه . وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة الى

(١) قال الاسنوى « والتمثيل بالتأنيف مبنى على ان تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض لما صححه فى كتاب القياس الخ » أقول هذه المسئلة خلافية فقال كثير من العلماء منهم الحنفية ان الموافقة مفهوم لامنطوق ولا قياس وهو ظاهر كلام التاج السبكي فى جمع الجوامع وهؤلاء جعلوا الثابت بها مثل الثابت بالمنطوق لاستنادها الى المعنى المفهوم من النظم لغة بطريق الانتقال من الادنى الى الاعلى أو من احد المتساويين الى الآخر فهى دلالة فوق الدلالة القياسية وهى قطعية كالدلالة على المنطوق وعلى ان لا مفهوم ادون وذلك لانهم لما جعلوا الدلالة على المفهوم دلالة على الحكم فى شىء لمعنى فيه يفهم لغة ان الحكم فى المنطوق لاجله اى يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم فى المنطوق لاجله وبناء على ذلك قالوا ان الثابت بالمفهوم مثل الثابت بالمنطوق فى كونه قطعيًا مستندا الى النظم

الصحيح من دلالة المنطوق قال ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل
المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الآمدى من المنطوق ولا من

لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة فهو فوق الثابت بالقياس لان المعنى
الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى انقياس بالرأى والاجتهاد وفى
المفهوم باللغة الموضوعة لافادة المعانى كما فى التوضيح والتلويح فلا يتأتى ان
يكون ذلك المعنى فى المنطوق قطعيا وفى المفهوم ظنيا حتى يكون ادون بل المفهوم
والمنطوق سواء . وقال الشافعى وامام الحرمين والامام الرازى الدلالة على
الموافقة بطريق القياس الاولى او المساوى المسمى بالجلى وقيل الدلالة عليه لفظية
لادخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس . فقال الغزالى والآمدى من
اصحاب هذا القيل فهمت عن السياق والقرائن وهى مجازية من اطلاق الاخص
على الاعم فاطلق المنع من التأفيف وأريد المنع من الايذاء . والمنع من اكل مال
اليتيم وأريد المنع من اتلافه . وقال فريق آخر من اصحاب هذا القيل نقل
اللفظ للدلالة على الاعم عرفا بدلا عن الدلالة على الاخص لغة لكن القول بانه
مجاز لا دليل عليه بل الدليل على خلافه اما اولاه فلانه متى امكنت الحقيقة فلا
يعدل الى المجاز وهى ممكنة هنا كما تقدم بيانه واما ثانيا فلان المتبادر لفهم فى
مقام التخاطب من الآيتين هو النهى عن التأفيف والتواعد على اكل مال اليتيم
وهو من امارات الحقيقة وما جملوه معنى مجازيا مفهوما من عرض الكلام وناحيته
ولا يلزم من ذلك ان يكون مجازا لعدم استعمال اللفظ فيه . قال الجلال المحلى
ومنهج من جملة تارة مفهوم ما واخرى قياسا كالبعضاوى فقال الصنفى الهندى لاتنافية
بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت بمنطوق وقال المصنف يعنى
التاج السبكى وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول
له اه . ولعل مراد الصنفى الهندى بقوله الحاق مسكوت الح تعمدية الحكم اليه
باختبار وصف مناسب وان كان ذلك الوصف المناسب هنا شرطا لتناوله لغة لانه
يثبت به الحكم حتى يكون قياسا شرعيا كما فى العضد . فعنى كونه مسكوتا انه
غير منطوق به وان دل عليه اللفظ بواسطة العلة المناسبة . وحاصل الكلام انه

المفهوم بل قسيما لها وكلام الامام هنا ليس فيه تصريح بشيء * القسم الثاني أن يكون مخالفا للمنطوق^(١) ويسمى دليل الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم المخالفة وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم المدد وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسئلة الا الغاية فانه أخرها الى التخصيص وأهمل التصريح هنا بأمور بعضها يأتي في كلامه وبعضها أذكره ان شاء الله تعالى

قال « الرابعة * تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره^(٢) والا لما

حينئذ شبيهه بالقياس الشرعي في وجود الالحاق في كل وان اختلفت جهته وهل لوجود هذا الالحاق يسمى قياسا ويطلق عليه اسمه أولا فهو لفظي راجع للتسمية هكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام . وبه يندفع قول المصنف وقد يقال الخ وقول ذلك المصنف والمقيس غير مدلول له لان شرط القياس ان لا يتناول حكم الاصل الفرع واذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التناقض لانه يكون مدلولاً للفظ وغير مدلول وقد عرفت ان معنى كونه قياسا انه تعدى فيه الحكم باعتبار معنى مناسب لسكن ذلك المعنى شرط للتعدى لغة أى تناول اللفظ له لغة لانه ثبت به الحكم كذا يؤخذ من تقرير شيخنا الشريفي على جمع الجوامع وبه يندفع ما اعترض به الاسنوي . ومنه تعلم أيضا وجه قول الاسنوي انه لا من المنطوق ولا من المفهوم لانه باعتبار تناول اللفظ له لغة يشبه المنطوق وباعتبار ذلك تناول بواسطة معنى مناسب هو شرط للتعدى لغة يشبه المفهوم فكانه واسطة بينهما فاعتبره قسيما لها

(١) قال الاسنوي « القسم الثاني ان يكون مخالفا للخ » قد خالف الحنفية

في ذلك والكلام عليه يأتي في المسئلة الآتية

(٢) قال المصنف « الرابعة تعليق الحكم الخ » اعلم ان الحنفية والشافعية

لم يختلفوا على ماهو الحق في ان مفهوم اللقب ليس بحجة وانما الخلاف بينهم في مفهوم الصفة والشرط ونحو ذلك ومرادهم بالصفة لفظ مقيد لا آخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية لا مجرد النعت بدليل انهم ادرجوا في الصفة العدد والظرف مثلا كما ان محل النزاع في الدلالة لغة . يفي ان القائلين بحجية مفهوم المخالفة

جاز القياس خلافاً لابي بكر الدقاق وباحدى صفتى الذات مثل في سائمة الغنم الزكاة يدل مالم يظهر للتخصيص فائدة أخرى خلافاً لابي حنيفة وابن سريج والقاضى وامام الحرمين والغزالي . لنا أنه المتبادر من قوله عليه الصلاة والسلام . مظل الغنى ظلم ومن قولهم الميت اليهودى لا يبصر وأن ظاهر التخصيص يستدعى فائدة وتخصيص الحكم فائدة وغيرها منتف بالاصل فتعين وان الترتيب يشعر بالعملية كما ستعرفه والاصل ينفي علة أخرى فينتفى بانتفاءها . قيل لو دل لدل امامطابقة أو التزاما . قلنا دل التزاما لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوى . قيل ولا تقبلوا أولادكم خشية املاق ليس كذلك . قلنا غير المدعى « أقول شرع المصنف في ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب فتقول تعلق الحكم أى طلبا كان أو خيرا بالاسم أى وما فى معناه كاللقب والكنية لا يدل على نفيه عن غيره كقول القائل زيد قائم فإنه لا يدل على نفي القيام عن غير زيد وهذا هو الصحيح عند الامام الآمدى وأتباعهما ونقله امام الحرمين في

فأقول ان التركيب الذى اشتمل على الصفة ونحوها موضوع للمفهوم عند عدم فائدة اخرى . وعند القائلين بعدم الحجية ليس بموضوع لما ذكر وقد يعبر الخلاف فيقال انه موضوع لغة أو مستعمل استعمالا شائعا . ومن نفي حجيته الحنفية . واستدلوا على ذلك اولاً بان دلالة مفهوم المخالفة نظرية مجهولة ابدا ولا شىء من دلالة اللغة كذلك ضرورة فلا شىء من دلالة المفهوم المخالف دلالة لغة . اما المقدمة الاولى فلانها باتفاق الفريقين موقوفة على عدم فائدة اخرى وهو مجهول ابدا فان الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها سيما فى كلام الشارع فان العقول تعجز عن فوائده . فان قيل ربما يظن عدم الفائدة فيظن بالمفهوم وهذا كاف ولا حاجة لنا بالقطع فاننا لا ندعى القطع بالمفهوم . قلنا ظن عدم فائدة اخرى بل ظن المفهوم من الفوائد فيجب انتفاؤه فيبقى مجهولاً بل ينتفى المفهوم من الاصل . وقد اعترض عليه في مسلم الثبوت بما توضيحه الظن قد يلاحظ قصدا كما اذا اقتضى الحال ان يذكر المتكلم كلاما موها للتخصيص والقصص ولم يكن ذلك مراده فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام

البرهان عن نص الشافعي واحتج المصنف بانه لودل على تقيمه عن غيره لاستدّ باب القياس وبيانه ان تحريم الربا مثلا في القمع يدل على هذا التقدير على اباحته في كل ماعداه ماعدا ما كان أو غيره فلا يقاس الحمص عليه لان القياس على خلاف الدليل باطل وهذا الدليل ضعيف لامرین أحدهما أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على الاباحة في كل ماعدا البر والقياس انما يدل على التحريم في الافراد التي شاركت المنصوص عليه في العلة وهي المطاعم دون غيرها كالنحاس والرصاص فغاية ما يلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصا للمفهوم وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جائز كما سيأتي فتخصيص عموم المفهوم به أولى . الثاني ما ذكره الآمدى وهو انه انما يؤدي الى ابطال القياس أن لو كان النص دالا عليه بمنطوقه وليس كذلك بل انما دل عليه بمفهومه والقياس راجح على هذا النوع من المفهوم وغاية

فقط وقد يلاحظ الظن تبعا بان يتكلم لافادة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فيظن عدم الفائدة والفائدة المنفية الاول وان شرط للمفهوم الثاني . وقد أجاب صاحب فوائح الرحموت فقال ولك أن تجيب عن أصل اليراد بانه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظنا حتى يعلم الانتفاء أو يظن ثم هي لكثرتها لا يتحقق مادة ينتفي فيها الجميع بأسرها الا نادرا اذ لا اقل من ان الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجمله عنوانا له كما في التعبير باللقب وعلى هذا يندفع ما يورد ان مقصودهم ان الكلام موضوع لنهي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخرى صارفة عنه فاذا لم تظهر فائدة اخرى يظن به كما في سائر الحقائق فلا يضر عدم معرفة انحصار الفوائد . وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه ومتعلقاته لا يخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء الحكم اصلا فتقدير اه . واستدلوا ثانيا بان ترك المسكوت محلا للاستدلال بالاصل أو محلا للاجتهاد والنظر بالقياس الى المنطوق أو الى غيره فائدة لازمة لا يخلو الموصوف بالصفة منها وثبوت مفهوم المخالفة متوقف على عدم الفوائد بأسرها اتفاقا فلا يثبت المفهوم اصلا . فان قيل مراد القائل بهذا المفهوم انه ثابت ومدلوله للكلام مالم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد

ذلك انهما دليلان تعارضا لان كلامهما دل على عكس ما دل عليه الآخر كالخص في
 مثالنا اباحه المفهوم وحرمة القياس وحكم المتعارضين تنديم الراجح منهما وذهب
 أبو بكر الدقاق من الشافعية الى انه حجة وكذلك الحنابلة كما قاله في الاحكام واحتجوا
 بان التخصيص لا بد له من فائدة وجوابه ان غرض الاخبار عنه دون غيره فائدة
 ومربى في بعض التعاليف أن الدقاق وقع له ذلك في مجلس النظر ببغداد فأزم
 الكفر اذا قال محمد رسول الله لنفي رسالة عيسى وغيره فوقف . وحكى ابن برهان
 في الوجيز قولاً ثالثاً أنه حجة في أسماء الانواع كالغنم دون أسماء الاشخاص كزيد
 وقوله « وباحدي صفى الذات » أى وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات يدل
 على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم في
 سائمة الغنم الزكاة فان الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف وقد علق
 الوجوب على احدى صفتيها وهو السوم فيبدل ذلك على عدم الوجوب في المملوفة
 لكن الصحيح في الحصول وغيره أنه انما يدل على النفي في ذلك الجنس وهو

الآخرى احتمال الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن . قلنا هذا غير واف فانه لو
 سلم ان مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تبني عنه فالقوائد الأخرى اذا تحققت لم
 يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والقوائد المذكورة
 لا يخلو كلام ما عن واحد منها فلا يخلو كلام ما عن الصوارف عن الحقيقة فلا تتحقق
 اصلا فافهم ولا تزل فانه مزلة . واستدلوا ثالثاً بانه لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر
 لان العلة الحذر عن عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والتالى باطل لانه لو قال في
 الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المملوفة فيها ضرورة والتزامه مكابرة كذا في
 شرح المختصر لكن قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازانى والحق عدم الفرق بين
 الخبر والانشاء . قال صاحب فوائج الرحموت والحق انه لا مكابرة فيه فان مدلول
 هذا الكلام ليس في الشام المملوفة الا أن يمنع منه مانع خارجي كالعلم بوجود
 المملوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام . ثم ادعاء الاجماع على
 عدم المفهوم في الخبر لوصح تم الكلام . واجيب بان في الخبر لا يازم من عدم
 الاخبار عدم الحكم خارجا وغاية ما فيه انه يازم عدم الاخبار عن حال المسكوت

الغنم في مثالنا وقيل يدل على نفي الزكاة عن المملوكة في جميع الاجناس نظراً الى أن العلف مانع والسوم مقتض وقد وجد وهذا كله اذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة اخرى غير نفي الحكم عما عدا الوصف المذكور فان ظهرت له فائدة فلا يدل على النفي فمن الفائدة ان يكون جوابا لمن سأل عن سائمة الغنم فان ذكر السوم والحالة هذه يكون للمطابقة أو يكون السوم هو الغالب فان ذكره انما هو لاجل غلبة حضوره في ذهنه هذا هو المعروف ونقله امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة وهذا الذي اختاره المصنف نقله الامام والآمدى وأتباعهما عن الشافعي والاشعري وجماعة وذهب أبو حنيفة والقاضي أبو بكر الباقلاني وابن سريج والغزالي الى انه ليس بحجة واختاره الامام نجر الدين في المحصول والمنتخب وقال في المعالم المختار انه يدل عرفاً لا لغة ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً ونقل الامام نجر الدين عن امام الحرمين أنه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص في البرهان على أنه حجة وجعله أقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة ومطل الغني كما مثل

فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذ لا يدخل للاخبار في ثبوت الحكم او لانتفاءه في الخارج بخلاف الحكم الشرعي الثابت بالانشاء فانه لا خارج له فوجوب الزكاة هو قوله اوجبت اذا انتفى القول الذي هو الانشاء انتفى الوجوب لانه هو المثلث وقد انتفى في المسكوت القول فانتهى الحكم فانضح الفرق بين الخبر والانشاء فالملازمة ممنوعة قال ابن الحاجب وهو دقيق . ورد بأنه قول ينفي المفهوم وانه مسكوت عنه لا كونه محكوماً بنقيض الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم لغة وانما يلزم الانتفاء لانتهاء المثبت وبه يقول الحنفية ومذهبهم فانه قول ببقاء المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا وقد استدل في مسلم الثبوت باربعة ادلة اخرى واطال فيها هو وشراحه فارجم اليها تردد علما . وعلى كل حال فالذي استقر عليه رأيه ورأى شراحه ترجيح مذهب الحنفية ومن معهم ولذلك قال في أول كلامه ونهاه الحنفية والقاضي أبو بكر والغزالي والمعتزلة وهو المختار

المصنف قال إلا أن تكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الابيض يشمع اذا أكل فانه كالقرب في عدم الدلالة ثم ذكر في آخر المسئلة التي بعدها مثله أيضا فقال واعتبر الشافعي الصفة ولم يفصل وأستقر رأى على الحاق ما لا يناسب منها باللقب لاجرم ان ابن الحاجب نقل عنه أنه يدل ولا يمكن حمل كلام المصنف في النقل عن امام الحرمين على ما لا يناسب لانه نقل الخلاف عنه في مثل سائمة الغنم مع أنه مناسب وقوله «لنا» أى الدليل على انه حجة ثلاثة أوجه الاول أن المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مظل الغنى ظلم ان مظل الفقير ليس بظلم^(١) واذا ثبت ذلك في العرف ثبت أيضا في اللغة لان الاصل عدم النقل لاسباب

(١) قال الاسنوى «الدليل على انه حجة ثلاثة اوجه : الاول ان المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مظل الغنى ظلم ان مظل الفقير ليس بظلم الخ» أقول قد روى الامام احمد أيضا قوله صلى الله عليه «لى الواجد يحل عرضه وعقوبته» وقالوا فهم منه ان لى غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وضح فهم ذلك عن أبى عبيد القاسم بن سلام في المشهور وفي البدائع ابو عبيدة بالهاء وهو معمر بن المثنى قيل صرح به امام الحرمين وقال في شرح الشرح القول ما قال الامام وقيل لا تنافى لجواز فهم كليهما فنقل الامام عن واحد وفي المشهور عن الآخر كما صح فهمه ما ذكر من الحديث الذى ذكره الاسنوى وكذا صح فهم ذلك عن الشافعي رحمه الله وكل من هؤلاء عالم باللغة فالقول ما قالوا . واجاب المانعون ومنهم الحنفية اولا بان الفهم من المثال الجزئى لا يصح القاعدة السكينة فلعل فهم ما ذكر من هؤلاء في هذا المثال الجزئى لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى فعلة حل العقوبة الوجدان وكذا علة الظلم الغنى فبانتمقائه ينتهى الحكم وليس هذا باللغة وذلك ان تقول ان ابداء المسلم كان حراما بالنصوص القاطعة بحديث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرها . وانما اجيز الابداء في المديون الواجد دفعا لظلمه ووصولا الى حقه وفي غيره لا ظلم منه لعدم التعدى ولا وصول الى الحق فبقى على اصل الحرمة وعلم بهذا الاصل ان تخصيص الواجد والغنى لاذ الفقير حكمه بخلاف ذلك لان التوصيف

وقد صرح به في هذا الحديث ابو عبيدة وهو من ائمة اللغة المرجوع اليهم وكذلك ايضا
 يقبدر الى الفهم من قولهم الميت اليهودي لا يبصر أن غيره يبصر ، ولهذا

يدل على نفى الحكم لكن أتباع الشافعي رحمه الله تعالى نقلوا عنه اتفهام المفهوم
 لاجل الوصف فلا تمتشى هذه الوجوه من قبله . والقول بان ما قاله المانعون
 من هذه الوجوه مجرد تجويز لا يقدرح في الاستدلال لان الظاهر فهم هؤلاء
 الائمة المفهوم من التوصيف ممنوع كيف لا يكون ممنوعا وقيام احتمال الخلاف
 يقدم الحجة عن الحجية وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لا بد له من دليل على
 ان فهم هؤلاء ماذ ذكر قد عورض بما صحح عن الاخفش من الاخافش الثلاثة أبي
 الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيديويه وأبي الحسن سعيد بن مسعدة
 صاحب سيديويه . وأبي الحسن علي بن سليمان صاحب ثعلب والمبرد وكل منهم امام
 في اللغة . والامام محمد بن الحسن الشيباني انه لا مفهوم للصفة . وهما امامان في
 العربية فاذا كان قول هذين الامامين معارضا لفهم أولئك فلا حجة في فهم أولئك
 ولو ادعى السليقة في أبي عبيد والشافعي أو العلم البالغ للعربية وقوة صحة النقل
 عنهما فالشيباني الامام كذلك في السليقة والعلم والنقل عنه قوى أصبح متواتراً
 لكثرة أتباعه بل الامام محمد بن الحسن اولي لتقدم زمانه عليهما فان الامام محمداً
 ولد سنة ١٣٢ وتوفي سنة ١٨٩ والشافعي ولد سنة ١٥٠ وتوفي سنة ٢٠٤ وقيل
 انه ولد سنة ١٥٢ وتوفي ابو عبيد سنة ٢٢٤ عن سبع وستين او ثلاث وسبعين
 سنة كذا في التيسير . وفي تاريخ ابن خلكان قاله البخاري وقيل سنة ٢٢٢ وقيل
 سنة ٢٢٣ وأبو عبيدة معمر بن المثنى توفي سنة تسع أو احدى عشرة او ثلاث
 عشرة ومائتين ثم لو كان الذي فهم هو أبو عبيدة معمر بن المثنى فاي نسبة له مع
 الامام محمد ولا ريب لاحد ان افضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب في الزمن
 المتقدم وأيضا لو سألنا ان هؤلاء الائمة فهموا ماذ ذكر فاي حجة فيه ما لم يثبت
 الاجماع فدل هؤلاء انما فهموا بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالمفهوم والقول
 بان المثبت مقدم على النافي فقول أبي عبيد والشافعي اولي من قول الامام محمد
 والاخفش قد رده في مسلم الثبوت . ومن هذا تعلم ان الحنفية لا يسلّمون ما قاله

يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه . الثاني أن تخصيص الوصف بالذكر يستدعي فائدة^(١) لأن تخصيص آحاد البلغاء يستدعي ذلك فالشارع أولى وتخصيص الاسنوى من أن المتبادر للفهم من الحديث الذي ذكره ان مطل التفسير ليس بظلم وعلى فرض فليس التبادر من الوصف بل من خارج وهو ان ايذاء المسلم محرم ولذا لا يسمون انه يتبادر الى الفهم من قولهم الميت اليهودي لا يبصر ان غيره يبصر وعلى فرض التبادر فهو من القرائن لا من الوصف

(١) قال الاسنوى «الثاني ان تخصيص الوصف بالذكر يستدعي فائدة الى آخره» وأجاب الحنفية ومن وافقهم عن هذا الوجه أولا بأن هذا الدليل لا يفيد الدلالة لغة ومحل النزاع ومدعى القائل بالمفهوم ذلك اذ رب شيء لا يجوز بلاغة ويجوز لغة فلا تقريب والغرض من قولنا رب شيء لا يجوز بلاغة ويجوز لغة التنبيه على فساد ما صورته المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدماته لا ينتج مدعاكم وليس الغرض اننا نسلم الدلالة بلاغة واتخاذ مذهبها حتى يرد ان هذا القدر يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة لانهما في أعلى درجات البلاغة فثبت المفهوم فيه . وثانيا بان هذا النحو من الاستدلال اثبات الوضع بالفائدة وهو غير جائز وبهذا يندفع أيضا ما قالوه ان فيه تكثير الفائدة لافادة الحكمين فهذا أولى مما فيه قلة الفائدة وافادة حكم واحد ووجه الاندفاع ان هذا أيضا اثبات اللغة بالفائدة وأما ما قيل بان هذا ليس استدلالا بالفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما لا فائدة سواه تعين بالارادة ومن جملة المفهوم فهو ممنوع بأنه ادعاء من غير دليل كيف وقد مر النبي عن المهرة وتفصيل ذلك أنهم ان أرادوا أن الاستقراء دل على أن المفهوم يراد عند عدم ظهور الصارف وهو الفائدة الاخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها فائدة اخرى مشكل بل عسى أن لا يوجد وأقل الفوائد التمييز عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على أن ههنا حكما في المسكوت مخالفا لما في المنطوق وأما ان هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الاكثر يكون مطابقا للعدم الاصلى فلا بد من دليل زائد

الحكم به فائدة محققة والاصل عدم غيرها من الفوائد فان الكلام فيما اذا لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو تخصيص الحكم .

على كونه مدلولاً . ثم ان المفهوم وغيره من الفوائد متساوية في الاتهام والاستقراء ان دل فيدل على انهما الفوائد كلها في مواد جزئية فجعل احداها مدلول اللفظ والاخرى صارفة تحكم محض . وما يقال الاستقراء دل على انه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محطاً للحكم ومطمح النظر كما حكى عن عبد القاهر فاذا اتقى القيد انتفى الحكم . والصفة أيضاً قيد زائد . فجوابه سلمنا ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط فيلزم السكوت في غيره ولعله هو مراد عبد القاهر ولو أريد أن القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفى بانتفائه ويكون قصد المتكلم الى هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولا حجة في حسابان عبد القاهر فان عدم الاتهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا اعتداد في مقابلتهم بامثال عبد القاهر واما فهم بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فانما هو في امثلة جزئية لا تثبت قانوناً كلياً فلا حجة فيه . وان أرادوا به ان الاستقراء دل على أن لا بد للكلام من فائدة ما واذا انتفى سوى المفهوم تعين فان اريد أن الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون الكلام مجعلاً عند عدم قرينة واحدة منها أو عند قرينة أكثر من واحدة وذلكما يخلو الكلام عنه . وان أريد انه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الاخص فانهم واستقيم فقد بان لك باتم وجه ان الحجة منقطعة لا تصلح للحجة . وثالثاً بان الخلو من الفوائد ممتنع اذ الاشمار بالعلية وغيره مما مر من الاستدلال بالاصل واخفاء حال المسكوت وتركه محلاً للاجتهد وغير ذلك من الفوائد فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقاً . ورابعاً النقض بمفهوم اللقب فان دليلهم في الصفة جار فيه أيضاً وما قالوا ان التعبير باللقب متعين اذ بدونه يحتل الكلام فلنا التعبير ههنا أيضاً بالمركب التقييدي متعين وبدونه يحتل الكلام وان غرض المتكلم الحكم عليه بهذا العنوان فقط فان قالوا لو كان المسكوت

فان قيل لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه . قلنا
اللقب له فائدة أخرى وهى تصحيح الكلام لان الكلام بدونه غير مفيد
بخلاف الصفة . الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية أى بكون الوصف

الذى لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق فى الحكم فيلغو الصفة ويكفى التعبير
بالموصوف قلنا فى اللقب أيضا ان ماوراءه من المسكوت مساو للمنطوق فى
الحكم فحسن التعبير باللقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت والالعى
التعبير باللقب عن الفائدة بل الحق ان المقصود فى اللقب ليس الا الحكم على
الملقب به وان كان غيره أيضا مشاركا له فى الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم
عليه وهذا يختل بدون التعبير به وهذا القدر ممكن فى الموصوف أيضا فان
المقصود وهو الحكم على هذا المركب التقييدى يختل بدون ذكر الصفة فانهم
واستقم . وخامسا بان الفائدة هى التنصيص على ثبوت الحكم فى محال الوصف
وقطع احتمال كونه مختصا بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة
مطلقا . واعترض عليه الكمال ابن الهمام بانه ليس ما عدا محال الوصف داخلا
فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيضا نعم لو كان معنى قولنا فى الغنم السائمة زكاة
لاسيا فى السائمة لكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع قال
صاحب فواتح الرحموت ولك ان تقرر الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال
محال الصفة وان كان ما عدا مشاركا له فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير
تقييد بالوصف كان محلا لان يتوهم التنصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن
نصا فى المقصود فيقيد بالصفة ليكون نصا فالمقصود فى المثال المذكور الاخبار
عن حال السائمة فلو قيل فى الغنم زكاة حصل المقصود لكن لم يكن نصا فيه
لا احتمال تخصيله بالمعلوفة فقيل فى الغنم السائمة زكاة للتنصيص فى المقصود فانهم
اه ومعنى هذا اننا لا نسلم قول الكمال ليس ما عدا محال الصفة داخلا فيه الخ
ونقول هو داخل فيه لولا الوصف فيكون ذكر الوصف به هذا الاعتبار
تنصيضا فى المقصود

علة لذلك الحكم^(١) كما استعرفه في القياس فيكون السوم مثلاً علة للوجوب والاصل عدم علة أخرى وحينئذ فينتهي الحكم بانتفاء تلك الصفة لان المعلول يزول بزوال علة . وقوله « قيل لو دل لدل » أى استدلال الخصم بوجهين : أحدهما ان تعليق الحكم على صفة من الصفات لو دل على نفي الحكم عما عدا تلك الصفة لدل اما مطابقة أو تضمناً أو التزاماً لان الدلالة منحصرة في هذه الثلاثة لكنه لا يدل أما المطابقة والتضمن فواضح لان نفي الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين اثبات الحكم في المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزاء حتى يكون تضمناً وأما الالتزام فلان شرطه سبق الذهن من المسمي اليه وقد يتصور السامع ايجاب الزكاة في السائمة مع غفلته عن المملوفة وعن عدم وجوب زكاتها وقد أهمل المصنف ذكر التضمن فقال اما مطابقة أو التزاماً . ولقائل أن يجيب بأن الالتزام صادق عليه لان تصور الكل مستلزم لتصور جزئه كما انه مستلزم لتصور لازمه . وأجاب المصنف بأنه يدل بالالتزام^(٢) لما ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف

(١) قال الاسنوى «الثالث ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية اى يكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم النسخ» وأقول قد علمت ان الحنفية يسمون ان الوصف علة للحكم وان الاصل عدم علة اخرى لكن لا يسمون ان هذا يقتضى ثبوت تقيض الحكم في المسكوت بل غاية ما يقتضى سكوت الشارع عن المسكوت وتركه للاجتهاد الى آخر ما فصلناه من قبل

(٢) قال الاسنوى « واجاب المصنف بأنه يدل بالالتزام النسخ » وأقول قد اجاب بعض الشافعية بأنه وضع نوعي للتركيب فيكون مطابقة ولا يكون منظوقاً لانها ليست على المذكور وقال في مسلم الثبوت بعمد ان استدلال بالوجه الاول في كلام الاسنوى وفي المنهاج التزام الالتزام لان المسكوت غير الموضوع له وهو بعيد عن الافادة لانهم عدوا الالتزام من اقسام المنطوق لكن هذا لا يرد على صاحب المنهاج ومن وافقه لانه ومن معه لم يعدوا الالتزام من المنطوق بل من المفهوم كما تقدم فلذلك قال وهو بعيد عن التمام لان النفي عن المسكوت ليس لازماً ذهنياً لكن هذا ايضا لا يرد على القائلين بثبوت المفهوم لان اللزوم العقلي

يشعر بالعلية أى بكونه علة وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول المساوى والمراد بالمساوى أن لا يكون له علة أخرى غير هذه العلة واحترز بذلك عما يكون له علة أخرى كالحرارة المعلولة للنار تارة وللشمس أخرى اذ لو كان له علة أخرى لكان يثبت بالعلة الاولى ويثبت بدونها فيكون أعم منها والعلة أخص والاعم لا ينتفى بانتفاء الاخص وحينئذ فلا يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلول لجواز ثبوته مع العلة الاخرى. الثانى قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لو كان كما قلتم لكان فى الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الاملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير المدعى لان مدعانا انه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة اخرى كما تقدم^(١) وهنا له فائدتان

ليس شرطاً فى دلالة الالتزام والال لم تكن دلالة حاتم على الجود حين استعمل فى معناه التزاما وهو بعيد عن هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن اليه سواء كان لازما ذهنيا أو عرفيا ويفهم بعد التأمل كما مر فى امثلة الاشارة الخفية والمفهوم لازم عرفي ان لم يكن هناك فائدة اخرى . ولا يحسن حمل الالتزام على التزام اهل العربية فانه مجاز والمنطوق حقيقة فيلزم الجمع فافهم . قال فى الرموت وقد دريت ان كلام الشافعية مضطرب فى المفهوم فمارة يدعون كونه موضوعا له وتارة كونه التزاميا فافهم اه . ولكن هذا لا يبعد اضطرابا بل هو خلاف فى الدلالة على المفهوم وعلى كل حال فهم متفقون عليها . والجواب اننا نسلم ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية الخ لكن لا نسلم ان هذا لا يقتضى اكثر من كون المسكوت مسكوتا عن حكمه ولا يقتضى كونه محكوما عليه بنقض الحكم كما هو المدعى ودون اثبات ذلك خرط القماد

(١) قال الاسنوى « وجوابه ان هذا غير المدعى لان مدعانا انه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة الخ » واقول معنى كلام الخفية ان لو كان مفهوم الخالفة مدلولاً لغة للتركيب كما هو المدعى لفهم منه حكم هو جواز القتل عند انتفاء خشية الاملاق وهو الفقر من هذه الآية فيكون فيها دليل على ذلك فيتمارض مع المنطوق الذى دل على حرمة قتل النفس بغير حق غاية الامر ان

احدهما انه الغالب من أحوالهم أو الدائم ، والثاني أنه يدل على المسكوت عنه بطريق الاولى

قال « الخامسة التخصيص بالشرط ^(١) مثل وان كن أولات حمل فاتفقوا

مفهوم المخالفة ظني والمنطوق قطعي فيترك الظني ويعمل بالقطعي . وليس الامر كذلك بل المفهوم حينئذ لا يحظر بالبال . ولذلك قلتم ان مدعانا انه يدل حيث لا يظهر التخصيص الخ فقد اعترفتم بعدم الدلالة في حالة معارضة المنطوق للمفهوم ولو كان مدلولاً لغة لكانت الدلالة حاصلة في كل الاحوال ويطلب الترجيح وهذا لا تقولون به .

(١) قال المصنف « الخامسة التخصيص بالشرط الخ » مفهوم الشرط هو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط قال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام ابى الحسن الكرخى من الحنفية وباقى الحنفية ينكرونه واستدلوا ان المقرر عقلاً وعرفاً اذ رفع المقدم لا يدل على رفع التالى كقولهم تعالى « ولا تكرر هو افتياً تكتم على البغاء ان اردن نحصنا الآية » واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالى انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما انه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل لو فانه يدل على انتفاء الجزء لا انتفاء الشرط قال في فواتح الرحموت ولك ان تقرر الدليل هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالى لغة ولما صح استعمال ادوات الشرط فيما اذا كان المقدم اخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم ولا استحالة في لو فانه خصوصاً لا يستعمل لغة الا فيما يكونان متساويين مستحيلين عرفاً أو عقلاً ولا استحالة فيه ولو كان المفهوم حقاً فيلزم عدم جواز استعمال ادوات الشرط كلها في الاخص والأعم أصلاً وشناعته بينة فافهم اه ومعنى هذا ان قول القائلين بمفهوم الشرط بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء الخ ممنوع لما يلزم عليه من المحظورات المذكورة

فبينتني المشروط بانتفائه قيل تسمية ان حرف شرط اصطلاح. قلنا^(١) الاصل عدم النقل. قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل. قلنا حينئذ يكون الشرط احدهما وهو غير المدعى^(٢). قيل ولا تكررهما فتياتكم على البغاء ان اردن تخصصنا ليس كذلك

(١) قال المصنف « قيل تسمية ان حرف شرط اصطلاح قلنا الخ » اقول ان الحنفية قالوا ان الشرط الذي يلزم من انتفائه انتفاء المشروط هو الشرط العقلي أو الشرعي او العادي الذي يتوقف عليه المشروط وليس الكلام فيه بل الكلام في الشرط النحوي وهذا لا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء على ان الشرط ربما يكون شرطا لايقاع الحكم من المتكلم لا لثبوته في الواقع فلا يلزم من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو المسكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الايقاع والانشاء فيه انتفى الحكم اذ هو المثبت لاغير قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فان لم يكن هناك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفى بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء لان المفهوم هو اثبات نقيض الحكم للمسكوت وأين هذا من نفي الحكم وان كان هناك انشاء يثبت الحكم به لانهذا الانشاء فافهم. ولذلك عدل مثبتو مفهوم الشرط الى ان استعمال ان في السببية غالبا والاصل عدم تعدد الاسباب فينتفى المسبب بانتفاء السبب غالبا لكن الحنفية لايسلمون استعمال ان في السببية غالبا فان كثيرا ما تستعمل في المتلازمين والمتضايقين مع انه لاسببية للاول ولئن سلم ذلك فهذا ليس باللفظ حتى يكون النفي حكما شرعيا مدلول الكلام بل هو بالعقل وهو معنى قول الحنفية ان العدم اصلي لا لغوي اى ليس هذا من الدليل وان كان مثبتا بدليل آخر.

(٢) قال المصنف « قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل قلنا حينئذ يكون الشرط احدهما وهو غير المدعى » قالت الحنفية ان الشرط على فرض انه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط لايلزم من الانتفاء ثبوت نقيض الحكم في المسكوت ونفي المشروط صادق بثبوت نقيضه وعدم ثبوته فان ثبت نقيض الحكم فن دليل خارج وكون الشرط احدهما لا يفيد

قلنا لانسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الاكراه ^(١) * السادسة التخصيص بالعدد لايدل على الزائد والناقص « اقول تعليق الحكم على الشيء بكلمة ان او غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى « وان كن اولات حمل فأنتقموا عليهن » فيه امور اربعة ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة ان عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة ان عليه فالثلاثة الاول لاختلاف فيها واما الرابع وهو دلالة ان على العدم فهو محل الخلاف . والصحيح عند المصنف انها تدل عليه وهو الصحيح عند الامام واتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب ونقله ابن التماساني عن الشافعي ودليله ان النجاة قد نصوا على انها للشرط ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وذهب القاضي ابو بكر واكثر المعتزلة الى انها لا تدل عليه بل هو منفي بالاصل واختاره الآمدي ونقله ابن التماساني عن مالك وابي حنيفة واعتضوا على الدليل السابق بثلاثة اوجه احدها ان تسمية ان حرف شرط انما هو اصطلاح للنجاة كاصطلاحهم على النصب والرفع وغيرهما وليس ذلك مدلولاً لغويًا فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم وجوابه انا نستدل باستعمالها الآن للشرط على انها في اللغة كذلك ^(٢) اذ لو لم تكن لكلمات منقولة عن مدلولها والاصل عدم النقل وهذا الجواب ينفع في كثير من المباحث . الثاني انه شرط لغة لكن لانسلم انه يلزم

(١) قال المصنف « قلنا لانسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الاكراه » اقول هذا انما يتمشى لو كان معنى الآية لو اردن تحصنا لامتنع اكراهين على البغاء فتدنى الحرمة لامتناع الاكراه وهذا مبنى على أن كلمة ان بمعنى لو وقد علمت ما فيه

(٢) قال الاسنوي « وجوابه اننا نستدل باستعمالها الآن للشرط على انها في اللغة كذلك الخ » قد علمت ان الحنفية يسمون انه شرط لغة وانه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولكن يقولون ان انتفاء المشروط اعم من ان يثبت تقيض الحكم للمسكوت ومن ان لا يثبت فثبوته يحتاج الى دليل وان حروف الشروط كما تستعمل في الشرط الاخص تستعمل في الشرط الاعم وانما الذي يلزم ان يستعمل في المتساويين هي لو دون غيرها

من انتفاءه انتفاء المشروط فانه يكون له بدل يقوم مقامه وانما يلزم ذلك أن لو لم يكن له بدل والجواب انه اذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطاً بل الشرط أحدهما وحينئذ فيتوقف انتفاؤه على انتفائهما معا لان مسمى أحدهما لا يزول الا بذلك فلا يزول بزوال واحد منهما وهذا ليس هو مدعانا بل المدعى في شيء قام الدليل على انه شرط بعينه. الثالث لو كان المعلق بان ينتفى عند انتفاء مادخلت عليه ان لكان قوله تعالى « ولا تكرهوا فتيانكم على البغاء ان أردن تحصنا » دليلاً على أن الاكراه لا يحرم اذا لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقاً قلنا لانسلم انه ليس كذلك أي لانسلم أن الحرمة غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز^(١) فان عدم حرمة لا يستلزم جوازاً لان

(١) قال الاسنوي « قلنا لانسلم انه ليس كذلك ، اي لانسلم ان الحرمة غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز الخ » حاصل هذا ان المفهوم انهم اذا لم يردن تحصنا كان الاكراه غير حرام لاستحالة وقوعه ان لم يردن تحصنا وذلك لانهم ان لم يردن تحصنا فقد اردن البغاء فكان البغاء مراداً لهم وكان الاكراه عليه ممتنعاً لان الاكراه هو الزام الشخص شيئاً على خلاف مراده والبغاء على مراده فلا يتحقق الاكراه عليه لاستحالة فانتفى عدم جوازه لاستحالة لانه موجود وانصف بالحل . ولا يخفى ان الحنفية يقولون انهم ان لم يردن التحصن لا يلزم انهم يردن البغاء لجواز ان لا يخطر على بالهن البغاء ولا التحصن فلا يردن واحداً منهما وحينئذ يتأني الاكراه ويصدق انهم لم يردن تحصنا فلا يمتنع الاكراه ولا يقال انه مستحيل. على ان الحنفية يقولون لو كان ما ذكرتموه مدلولاً لغويًا لكان اللازم ما قلناه وكونه غير مراد لما منع آخر لا يضرنا ومع ذلك فقد علمت ان الحنفية انما يقولون ان انتفاء المشروط بانتفاء الشرط لا يدل على أكثر من انتفاء الحكم ، وهذا شيء وثبوت نقيض الحكم شيء آخر . واما الاعتراض بما ذكر ونحوه فهو من قبيل الالزام فقط فلو بطلت كل اعتراضاتهم على أدلة المثبتين للمفهوم لم يبطل هذا الاعتراض ويكون المثبت مكافئاً بدليل على ثبوت نقيض الحكم في المنطوق وهذا لم يدل عليه دليل الى الآن .

زوالها قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة والموضوع أخرى وهما قد انتفى الموضوع لأنهما اذا لم يردن التحصن فقد أردن البقاء واذا أردن البقاء امتنع اكراهن عليه لان الاكراه هو الزام الشخص شيئا على خلاف مراده واذا كان ممتنعا فلا تتعلق به الحرمة لان المستحيل لا يجوز التكليف به * المسئلة السادسة (١) الحكم المتعلق بمدد لا يدل بمجردة على حكم الزائد والناقص عنه لا تقيا ولا اثباتا ومنهم من قال يدل (٢)

(١) قال المصنف « السادسة التخصيص بالمدد لا يدل على الزائد والناقص » أقول اعلم ان العلامة البيضاوي قد اضطرب في كلامه فهنا في المنهاج قال بالتخصيص بالمدد لا يدل على الزائد والناقص اى انه نص في مدلوله فلا يدل على حكم الزائد والناقص عنه لا تقيا ولا اثباتا وفي تفسيره قال في تفسير قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة بمدد سوق سبب النزول انه عليه الصلاة والسلام فهم المدد المخصوص لانه الاصل فجاز ان يكون ذلك حدا يخالفه حكم ما وراءه فيبين له عليه الصلاة والسلام ان المراد به التكثير لا التحديد فهذا منه يدل على ان المدد مفهوم ما هو نفي الحكم عما وراءه وقال في تفسير سورة البقرة عند قوله تعالى فسواهن سبع سموات انه ليس في الآية نفي الزائد اهـ . وهذا يقتضى ان لا مفهوم له وهو يوافق ما قاله هنا وفي المطلب لابن الرفعة أن مفهوم المدد هو العمدة عندنا في عدم تنقيص الحجارة في الاستنجاة على الثلاثة والزيادة على ثلاثة ايام في الخيار اهـ .

(٢) قال الاسنوى « الحكم المتعلق بمدد لا يدل بمجردة على حكم الزائد والناقص عنه لا تقيا ولا اثباتا ومنهم من قال يدل الخ » أقول مفهوم المدد هو نفي الحكم الثابت بمدد معين عما زاد عليه او نقص عنه كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه عدم جلدة ما زاد على ثمانين واختلف الحنفية فيه ففهم منكر له كالامام نجر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما كالبيضاوي وامام الحرمين والقاضي ابى بكر الباقلاني . وقالوا ان نفي الزيادة على ثمانين في حد القذف لعدم الدليل لا لدليل العدم »

وتقله الغزالي في المنخول عن الشافعي فقال في كتاب المفهوم مانصه وأما الشافعي فلم ير للتخصيص باللقب مفهوماً ولكنه قال بمفهوم التخصيص بالصفة والزمان والمكان والمدد وأمثلته لا تخفى هذا لفظه ونص عليه في البرهان أيضاً فقال ان الشافعي والجمهور يقولون بهذه الاشياء وضم الى ذلك أيضاً مفهوم الحد يعني الغاية^(١) قال في المحصول وقد يدل عليه لدليل منفصل كما اذا كان المدد آلة لمدم

والاصل عدم ايجاع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله صلى الله عليه وسلم « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده » ويؤيده الزيادة على الجنس الفواسق المذكور في خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهم جناح : العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة رواه الشيخان كالذئب فعلم ان حكم ما زاد مثله لا خلافه . وهذا التأييد انما يتم لو لم يكن الذئب داخل في الكلب العقور بل قيل ان المراد بالكلب العقور الذئب واما جواز قتل الكلب العقور الذي ليس بذئب فلانه ليس بصيد وبنهم من قال بمفهوم المدد وانه يدل على نفي الحكم عما زاد عليه كالامام الطحاوي وكذا قال الشيخ أبو بكر الرازي قد كنت اسمع كثيراً من شيوخنا يقولون في التخصيص بالمدد يدل على ان ماعداه حكمه بخلافه كذا في التقرير على التحرير . ويؤيده ما في الهداية رداً على الامام الشافعي رحمه الله تعالى في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال المدد وانما يتم التأييد لو لم يكن الزاماً على ان الرد غير تام لان اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية ثابتة بدلالة النص دون القياس والثابت بدلالة النص ليس بزيادة على انه لو كان بالقياس فهو حجة متفق عليها بخلاف مفهوم المدد .

(١) قال الاسنوي « وضم الى ذلك مفهوم الحد يعني الغاية » أقول المشهور في تفسير مفهوم الغاية انه نفي الحكم فيما بعدها وبه قال القاضي من الشافعية وعبد الجبار من المعتزلة كما قال به كل من قال بمفهوم الصفة والشرط قال القائلون بمفهوم الغاية لو يكن مفهوم الغاية مفهوماً يدل على ما ذكر لم تكن الغاية غاية اذ لو تناول الحكم ما بعدها لم يكن الحكم منتهياً اليها وقيل النزاع في نفس الغاية لانها بعدها فالقائل

أمر فانه يدل على امتناع ذلك الامر في الزائد أيضا لوجود العلة وعلى ثبوته في الناقص لا انتفاءها كقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وكذلك ان لم يكن علة ولكن أحد العددين اما الزائد أو الناقص داخل في العدد المذكور على كل حال كما اذا كان الحكم حظرا أو كراهة فانه يدل على ثبوته في الزائد فان تحريم جلد المائة مثلا أو كراهته يدل على ذلك في المائتين ولا يدل على شيء في الناقص عن المائة فان كان الحكم وجوبا أو ندبا أو اباحة فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل في الزائد لاعلى تقيده ولا على اثباته وهذه المسئلة لم يذكر ابن الحاجب حكما وقد ذكره الآمدي موافقا لما قاله الامام والمصنف قال «السابعة» النص اما أن يستقل بافادة الحكم أولا^(١) والمقارن له اما نص آخر

بمفهومها يقول بانتفاء الحكم بها ومن لا فلا وعلى هذا فاللزامة في الدليل السابق ممنوعة ولا شك في ثبوت الخلاف في ان الغاية تدخل في المعنى اولا تدخل على ان غاية ما لزم من هذا الدليل انتهاء حكم المتمكلم فينقطع اليه الحكم النفسى وانقطاع الحكم النفسى بهذا الكلام مسلم لكن لا ينفعكم فانه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع وايضا سلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا يلزم المفهومية لجواز ان يكون هذا النفي باشارة النص كما هو قول مشايخ الحنفية كالامام نجر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما وتحقيقه ان مقصود المتمكلم افادة الحكم منتهيا الى الغاية ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعدها فيفهم انتفاء اللوازم غير المقصودة والمفهوم انما يلزم لو كان مقصودا للمتمكلم ولو في الجملة ومن اراد الوقوف على ما يتعاق بالغاية فعليه بالمطولات من كتب الاصول والفروع.

(١) قال المصنف «السابعة النص اما ان يستقل بافادة الحكم الخ» أقول قوله تعالى افعصيت امرى حكاية لقول موسى لآخيه فالتدى دل على ان تارك الامر يستحق العقاب منه الانكار من موسى على اخيه فالتدى دل على ان تارك الامر يستحق العقاب استقلالاً هو قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية وكأن موسى عليه السلام يقول لآخيه أنت عصيت امرى وانا رسول الله فقد عصيت الله ورسوله فانت مستحق للعقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية. وهذه الآية وان لم

مثل دلالة قوله تعالى أفعصيت أمرى مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم على أن تارك الأمر يستحق العقاب ودلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهراً^(١) مع قوله والوالدات يرضعن أولادهن الآية على أن أذل مدة

تكن نازلة على موسى عليه السلام لكن معناها مقرر في جميع الشرائع كما هو الواقع المعلوم وكما يدل عليه تعليق استحقاق العقاب بالمعصية فكل من وقع منه معصية الله ورسوله من أى شريعة كانت استحق العقاب . وكلام الاسنوى صريح في ان المراد أن أحد النصين يدل على احدى المقدمتين هي الصغرى . والنص الثاني يدل على الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله أفعصيت امرى الى آخر ماقاله في هذا ولكن اذا كان ذلك مراداً كان ذلك مختصاً بالفقيه الذى يبحث عن الدليل التفصيلي ويستنبط منه الحكم الجزئى وتخرج هذه المسئلة من الاصول . ولكن الواقع انها مسئلة اصولية كلية ترجع الى ان النص المحتمل يجب ان يرد الى غير المحتمل عملاً بقوله تعالى « منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » أى من الكتاب المنزل آيات نص في المراد لا يحتمل غيره ، ومنه آيات تحتمل امرين ، فيجب رد ما كان محتملاً الى ما لا احتمال فيه كما في المثال الثانى

(١) وقول المصنف « ودلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » الى آخره وذلك لان قوله تعالى وحمله وفصاله الآية يحتمل أن يكون المدة المذكورة مضروبة لكل واحد من الحمل والفصال فتكون مدة الحمل ثلاثين شهراً ومدة الفصال ثلاثين شهراً ويكون كما لو اشترى رجل سلعتين كل واحدة منهما بشمن وذكر أجل فانه ينصرف للثمنين ويكون الاجل لكل منهما ويحتمل أن يكون الاجل على التوزيع بين الحمل والفصال وعلى هذا الاحتمال لا تلم مدة كل واحد منهما على التعمين فكان قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن الآية دالاً على ان المدة في الآية الاولى على التوزيع وأن مدة الفصال الذى هو الرضاع حولان فبقى من الثلاثين شهراً ستة أشهر مدة للحمل وهى أقل مدة غير ان قوله تعالى والوالدات يرضعن الآية ليس نصاً في أن مدة الرضاع حولان

الجل ستة أشهر أو اجماع كالدال على ان الخالة بمثابة الخال في ارثها ^(١) اذا دل نص عليه « أقول قد تقدم أن الخطاب قد يدل على الحكم بمنطوقه وقد يدل بمفهومه قال الامام والكلام في هذه المسئلة فيما اذا لم يدل بمنطوقه ولا مفهومه وحاصله أن النص المستدل به على حكم قد يستقل بافادة ذلك الحكم أى لا يحتاج الى أن يقارنه غيره كقوله تعالى وآتوا الزكاة ونحوه وقد يحتاج اليه والمقارن له قد يكون نصا وقد يكون اجماعا فان كان نصا فله صورتان احدهما أن يدل أحد النصين على احدى المقدمتين والنص الآخر على المقدمة الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله تعالى افعصت أمرى مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية على أن تارك الامر يستحق العقاب فان الآية الاولى دلت على أنه يسمى عاصيا والثانية دالة على استحقاق العاصى العقاب فينتج تارك الامر يستحق العقاب. الصورة الثانية أن يدل أحد النصين على ثبوت حكم لشيئين ويدل النص

فان بعض الائمة كأبي حنيفة قدر مدة الرضاع للتحريم ثلاثين شهرا واول هذه الآية وان كان أبو حنيفة يوافق غيره على ان أقل مدة الحمل ستة أشهر على ما هو مفصل في الفروع فكان الاولى أن يمثل لذلك بقوله تعالى « وفصاله في

تامين » فانه نص صريح في المطلوب

(١) وقول المصنف « كالدال على ان الخالة بمثابة الخال في ارثها الى آخره » أقول معنى هذا ان الاجماع منعقد على ان الخالة بمثابة الخال ولكن لم ينعقد على ارثها فبانضمام هذا الاجماع على النص الدال على أن الخال يرث نستفيد ارثها من ذلك النص بواسطة هذا الاجماع وهكذا يقال في دلالة القياس مع النص وهذا المثال صحيح في الجملة وعند التدقيق نجد ان القياس دليل مستقل من المجتهد وان كان محتاجا الى النص فيكون له أصلا يقاس عليه ولو نظرنا الى مثل هذا لا نحصر الادلة في الكتاب والسنة ويكون الاجماع والقياس متممين لدلالة النص منهما فقط ولكن الاصوليين جروا على ان الادلة أربعة كما هو المشهور عنهم . نعم قرينة الخال في المثال الذى ذكره في المحصول يوافق الموضوع الاصولى ويرجع الى قاعدة اصولية على وجوب العمل بالفرائض الحالية في تعيين المراد من النصوص

﴿ تابع نهاية السؤل ﴾

الآخر على أن بعض ذلك لاحدهما فوجب القطع بأن باقى الحكم ثابت. للثاني كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فهذا يدل على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين الآية يدل على أن أكمل مدة الرضاع سنتان فيأزم أن يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر وأما الاجماع فكما اذا دل نص على أن الخال يرث وأجمعوا على أن الخالة بمثابة فتنسفيد ارثها من ذلك النص بواسطة الاجماع وذكر الامام في الحصول أن المقارن قد يكون أيضا قياسا كاثبات الربا في التفاح وقد يكون قرينة حال المتكلم كما اذا نطق الشارع بلفظ متردد بين حكم شرعي وعقلي فانما نحمله على الشرعي لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات مثاله قوله الاثنان فما فوقهما جماعة فنحمله على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع

قال « الباب الثاني - في الاوامر والنواهي

وفيه فصول

الاول - في لفظ الامر

وفيه مسألتان : الاولى * أنه حقيقة في القول الطالب للفعل . واعتبرت المعتزلة العلو وأبو الحسين الاستملاء . ويفسدهما قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون . وليس حقيقة في غيره دفعا للاشتراك . وقال بعض الفقهاء أنه مشترك بينه وبين الفعل لانه يطلق عليه مثل وما أمرنا وما أمر فرعون . والاصل في الاطلاق الحقيقة . قلنا المراد الثاني مجازا . قال البصرى اذا قيل أمر فلان ترددنا بين القول والفعل والشئ والصفة والشأن وهو آية الاشتراك . قلنا لا بل يتبادر القول « اقول الامر والنهى وزنها فعل والقياس في جمه أفضل لا فواعل سواء كان صحيحا أو معتلا بالواو أو بالياء قالوا كلب وأكلب ودلو وأدل وظي وأظب واصله أدلو وأظي فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء فصار ذلك كقاض ومار فالقياس هنا أمر وانهى لكنهم قالوا أوامر ونواهي قال الجوهري وأمرته بكندا أمراً والجمع الاوامر هذا لفظه وتخريج من وجهين أحدهما أن يكون الامر قد جمع على قياسه وهو أمر على وزن أفعل ثم جمع أمر على أوامر

ككاتب وأكاتب وأكالب فعلى هذا وزنه أفاعل وهذا لا يأتي في نواهي فان النون فاء الكلمة فنجمه من باب المجانسة كقولهم الغدايا والعشايا فان جمع العشية عليه مقيس كمرية ورزية وأما الغدوة فللمجانسة. الثاني أنه يصدق على الصيغة أنها طالبة وآمرة وناهية كما سيأتي فيكونان جمالها وهو مقيس كضاربة وضوارب ووزنها على هذا فواعل. واعلم أن الامر والنهي يطلقان عند الاشاعرة على اللساني وعلى النفساني أيضا وهو الطلب وعبر الامام عنه بالترجيح. واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أم لا^(١) فنقل الامام في المحصول والمنتخب في أول اللغات عن المحققين

(١) قال الاسنوي «واعلم أن الامر والنهي يطلقان عند الاشاعرة على اللساني وعلى النفساني أيضا وهو الطلب وعبر الامام عنه بالترجيح. واختلفوا هل هو حقيقة فيهما الى آخره» وأقول اما اطلاقه الكلام على اللساني وعلى النفساني فلا خلاف فيه واما خلافهم بعد ذلك في انه حقيقة فيهما أو في أحدهما فهو منبني على ان اللساني غير النفساني والحق انهما متحدان ذاتا وماهية كما قدمناه فهما معنى واحد مختلفان بالاعتبار واللفظ موضوع للحقيقة والذات وهي واحدة لا تعدد فيها. ويدل لذلك ما استدل به من قال انه حقيقة في النفساني من قوله تعالى وبقولون في انفسهم. وقوله تعالى واسروا قولكم أو اجهروا به. وقول عمر يوم السقيفة كنت زورت في نفسي كلاما أي ربت في نفسي كلاما. وقول الاخطل:

ان الكلام لني الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

أي ان الكلام هو النفساني ولما أبرزه المتكلم أصواتا وحروفا بلسانه فهمناه ووقفنا على أنواعه من أمر ونهي وخبر وغير ذلك ويدل لهذا أيضا ما أخرجه الطبراني في الاصحح والبيهقي في دلائل النبوة عن جابر جاء رجل اليه عليه الصلاة والسلام فقال يا رسول الله ان أبيه يريد أن يأخذ ماليه فقال عليه الصلاة والسلام ادعه ليه فلما جاء قال له عليه الصلاة والسلام ان ابنك يزعم انك تريد أن تأخذ ماله فقال سله هل هو الامماته أو قراباته أو ما أتقته على نفسي وعيالي قال فهبط جبريل عليه السلام فقال يا رسول الله ان الشيخ قال في نفسه شعرا لم تسمعه اذناه فقال له عليه الصلاة والسلام قلت في نفسك شعرا لم تسمعه اذناك فهاته

تابع الحاشية

فقال لا يزال يزيدنا الله بك بصيرة وبقينا ثم أنشأ يقول :

غذوتك مولودا ومننتك يا نعمة	تعمل بما أجنى عليك وتنهل
إذا ليلة ضافتك بالسقم لم أبت	لستقمك الا ساهرا أتعامل
تخاف الردى نفسى عليك وانها	لتعلم ان الموت وقت مؤجل
كأنى انا المطروق دونك بالدى	طرفت به دونى فمينائى تهمل
فلما بلغت السن والغاية التى	اليها مدا ما كنت فيك أوامل
جمعت جزائى غاظة وفظاظة	كأنك أنت المنعم المتفضل
فليتك اذ لم ترع حق أبوتى	فعمت كما الجار المجاور يفعل
فأوليتنى حق الجوار ولم تكن	على بمال دون مالك تبخل

قال فبكى النبي صلى الله عليه وسلم ثم أخذ يتقلب ابنه وقال اذهب انت ومالك لا بيبك اه فانظر فى قول جبريل أن الشيخ قال فى نفسه شعرا لم تسمعه أذناه فسماه قبل ابرازه أصواتا وحر وفا شعرا والشعر كلام والنبي صلى الله عليه وسلم قال له قلت فى نفسك شعرا لم تسمعه اذناك فهاته فدل هذا القول صريحا على ان مايقوله لفظا هو عين ماقاله فى نفسه فعلنا من هذا ان الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المتنوعة أزلا الى أمر ونهى وغيرها على الصحيح كما تقدم هو بعينه الكلام اللسانى ذاتا وماهية فلا معنى حينئذ لحكاية هذا الخلاف وما حملهم على هذا الا فهمهم التغاير بين الكلامين اللسانى والنفسانى بمعنى الكلمات النفسية المرتبة ازلا ترتيبا لا تعاقب فيه موافقا لترتيب اللسانى المتعاقب المتنوع الى أمر ونهى وغيرها نعم الكلام النفسانى بمعنى الصفة الواحدة التى يقال فيها ما يقال فى غيرها من صفات المعانى تغاير الكلام اللسانى وهى مبدأ الكلمات النفسية وهذه للصفة الواحدة تغاير العلم والقدرة والارادة كما ان كلمات الله النفسية تغاير كلمات غيره تعالى المعلومة له لان كلمات غيره تعالى يعلمها سبحانه وتعالى على انها مرتبة بملكية ذلك الغير فى نفسه واما كلماته تعالى النفسية فهو يعلمها على انها مرتبة فى نفسه تعالى بصفته التى تسمى كلاما نفسيا أيضا المقابلة للعلم والارادة والقدرة فنخذ هذا وكن شاكرنا نعمة الله

هنا ان الكلام بأنواعه مشترك بينهما^(١) واقتصر عليه وصحح هنا في الكتابين المذكورين أيضاً أنه حقيقة في اللساني فقط ورأى الاشعري الظاهر كما قال في البرهان انه حقيقة في النفساني فقط وقال في جواب المسائل البصرية انه حقيقة في اللساني أيضاً وكلام المصنف انما هو في تعريف اللساني فان النفساني هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطاً في آخر خطاب المعدوم ولان أبا الحسين من المتكلمين في هذه المسألة كما سيأتي وهو منكر لكلام النفس . وهذا الامر يدلان على أن الكلام عند المصنف حقيقة في اللساني فقط وقوله في لفظ الامر أي في لفظ ألف ميم راء^(٢) لا في مدلولها وهو افعال ولا في نفس الطاب وهذا

(١) قال الاسنوي « فنقل الامام في الحصول والمنتخب في اول اللغات عن المحققين هنا ان الكلام بانواعه مشترك بينهما الخ » أقول قال التاج السبكي في التكلة واما قول الامام هنا المختار انه حقيقة في اللساني فقط فغير مغاير لما نقله في اللغات عن المحققين لانه قال هناك الكلام بالمعنى القائم في النفس مما لا حاجة في اصول الفقه الى البحث عنه وانما الذي يبحث عنه هو اللساني اه فاشار الى انه لا مغايرة بين كلام الامام في الموضوعين وان كان الحق ما سمعت قريبا من انه لا تغاير بين الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية والكلام اللساني بمعنى الكلمات الملفوظة فان الحق كما قدمنا ان الملفوظ والمكتوب والمحفوظ والمقروء والمنزل كلام الله الازلي وان الحادث ليس الا التلفظ به وكتابته وحفظه وقراءته وتنزيله وهذا لا يقتضى تغييرا في حقيقته وذاته الا ترى ان الرجل لا يسمى زوجا قبل ان يتزوج فاذا تزوج يسمى زوجا وكذلك المرأة فالذي حدث هو الزواج فقط واما ذات الرجل وذات المرأة فلم يحدث بهما شيء وانما الذي حدث هو التسمية فقط كذلك هنا الذي حدث هو التلفظ فسمى ملفوظا بدون ان يحدث ادنى تغيير في ذاته وهكذا يقال في الكتابة وما عطف عليها

(٢) قال الاسنوي « وقوله في لفظ الامر اي في لفظ الف ميم راء الخ » اشار بذلك الى ان موضع الخلاف هنا هذه المادة حينما وجدت سواء في مصدر أو فعل أو غيره من المشتقات وهذه المادة مدلولها الحقيقي صيغة افعال سواء استعملت في

اللفظ يطلق مجازا على الفعل والمدان وغيرها مما سيأتي وحقيقة على ما ذكره
المصنف لتبادر الفهم اليه فعلى هذا مسمى الامر لفظ وهو صيغة افعال ومسمى
صيغة افعال هو الوجوب أو الندب أو غيرهما مما سيأتي فقوله القول يدخل فيه الامر
وغيره سواء كان بلغة العرب أم لا وسواء كان نفسانيا أم لا كما صرح به الاصفهاني

الوجوب أو الندب او غيرها فيتفرع على ذلك أن المندوب مأمور به وهذا لا ينافي
ما صححوه من ان نفس صيغة افعال التي هي المدلول للوجوب وقال القاضي ابو بكر
الباقلاني والغزالي وابن الصباغ في العدة الاصح عند الاكثريين انه مأمور به حقيقة
ونقله ابو الطيب نصا عن الشافعي وقال سليم في التقريب انه قول أكثر اصحابنا
وقال الطرطوشي في العمدة انه قول جمهور الفقهاء والمتكلمين ولهذا قسموا
بالمأمور الى واجب ومندوب وقال الكرخي وابو بكر الرازي ليس المندوب
مأمورا به حقيقة بل مجازا واختار ابو حامد وابو اسحاق وابو بكر الشاشي
والكيا الهراسي واستحسنه ابن السمعاني ونقله ابن برهان في الاوسط عن
معظم الاصحاب ونقله الماوردي عن الاشعري وقال ابن العربي في المحصول انه
المختار قال الزركشي والصحيح الاول فقد نص الشافعي عليه كما تقدم اه وليس
الخلاف في ان المندوب مأمور به بمعنى انه متعلق بصيغة الامر لانهم متفقون
على ان الندب حكم انشائي لا بد فيه من الطلب وهو بصيغة الامر حتما غاية
الامر انه طلب غير جازم وانما الخلاف في انه يسمى مأمورا به حقيقة او مجازا
ولذلك قال الجلال المحلي على جمع الجوامع وفي كون المندوب مأمورا به اى مسمى
بذلك حقيقة خلاف مبنى على ان امر حقيقة في الايجاب كصيغة افعال فلا يسمى
ورجحه الامام الرازي اوفي القدر المشترك بين الايجاب والندب اى طلب الفعل
فيسمى ورجحه الامدى . أما كونه مأمورا به بمعنى انه متعلق الامر اى صيغة
افعال فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز في الندب ام حقيقة فيه كالايجاب خلاف
يأتي اه فاشار الجلال الى ما قلناه من أن الخلاف في كون المندوب يسمى مأمورا
به حقيقة لا في كونه متعلق الامر اى صيغة افعال

شارح المحصول قبيل الكلام على الحدود المربعة وهو أولى من اللفظ^(١) لانه جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل بخلاف القول لان الكلام أخص من القول أيضا لاطلاقه على المفرد والمركب بخلاف الكلام فالصواب التعبير به لان لفظ الامر وان كان مفردا فدلولة لفظ مركب مفيد فائدة خاصة واستفدنا من التعبير بالقول ان الطلب بالاشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمرا حقيقة وقوله الطالب احتزر به عن الخبر وشبهه وعن الامر النفساني^(٢) فانه هو الطالب لا الطالب وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده لكن الطالب حقيقة انما هو المتكلم واطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه الفاعلي وقوله للفعل احتزر به عن النهي فانه قول طالب للترك ولقائل أن يقول النهي قول طالب للفعل أيضا^(٣) ولكن

(١) قال الاسنوى « وهو اولى من اللفظ الخ » أقول ان اللفظ وان كان جنسا بعيدا لكن بواسطة المقام يكون متعينا في المستعمل فيكون اولى من القول فانه يطاق على الرأى ايضا كما ان اللفظ يشمل المفرد والمركب لكن المفرد خرج بقولنا الطالب للفعل فان المفرد لفظا ومعنى لا يكون طالبا للفعل

(٢) قال الاسنوى « وعن الامر النفساني » ان الامر النفساني طالب ايضا لانه متحد مع اللسانى فى الحقيقة والذات ولذلك قال التاج السبكي فى التكملة ولقائل ان يقول ان النفسانى نفس الطالب لا الطالب فقد خرج بقوله الطالب لاننا نقول يصدق على النفسانى انه طالب اه وانما خرج بالقول المراد به اللفظ وان كان القول فى ذاته كما يطاق على اللسانى يطلق على النفسانى كما يعلم مما قدمناه لكن اللفظ لا يطاق الا على اللسانى فقط ومن ذلك كان الاولى ان يبر باللفظ بدل القول فقوله وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده غير صواب فلا تلتفت اليه

(٣) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول النهى قول طالب للفعل ايضا الخ » أقول قد اختلفوا فى المكلف به فى النهى وذكر صاحب جمع الجوامع الخلاف فيه ففريق ذهب الى ان المكلف به فى النهى هو الفعل لاعدم الفعل كما ان المكلف به فى الامر هو الفعل اتفاقا وهذا الفريق قد افترق الى فريقين أحدهما يقول ان المكلف به فى النهى هو كلف النفس عن المنهى عنه أى انتهاؤها عنه وهذا هو

فعل الضد وسيأتي في كلامه حيث قال مقتضى النهى فعل الضد ولهذا قيده ابن الحاجب بقوله طلب فعل غير كف لان الفعل المطلوب بالنهى هو الكف عن المنهى عنه والكف فعل على الصحيح وأيضا فيرد على الحد قول القائل أنا طالب

الصحيح والفرق الثاني يقول ان المكاف به في النهى هو فعل الضد وقوم منهم أبو هاشم قالوا ان المكاف به في النهى غير فعل وهو الانتفاء للمنهى عنه وقد فرقوا بين الكف الذى اقتضاه كف والترك الذى اقتضاه اترك ودع وذر وبين الترك أي الكف الذى اقتضاه النهى كلا تفعل كذا بان الاول معنى فعلى مستقل بالمفهومية لا يتوقف فهمه من داله الذي هو لفظ الفعل على ذكر المتعلق أى عن كذا بخلاف الترك أي الكف الذى هو مدلول النهى فانه معنى حرفى غير مستقل بالمفهومية بل يتوقف فهمه من حرف النهى على ذكر المتعلق نحو لانزك فمدلول حرف النهى كف عن كذا لا مطلق كف واما عن كذا فانما يستفاد من الآخر خاصة كقولك عن الزنى مثلا ولذلك قال الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع حدا لمر بأنه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف فاشار بقوله غير كف الى ان الكف داخل فى مطلق الفعل كما صرح به صاحب جمع الجوامع لكن لما كان قوله غير كف شاملا للكف المدلول عليه بلفظ كف فعل أمر زاد فى الحد قوله مدلول عليه بغير كف وبذلك اندفع ما أوردوه على تعريف الامر من أنه لا يشمل نحو اترك ودع وذر لان مدلوها كف وذلك لان المطلوب فى الامر معنى الفعل فى نفسه حتى فى قوله كف عن الزنا او اترك الزنا او دع الزنا او ذر الزنا لان كون المكفوف عنه هو الزنا او المترك هو الزنا او ما يبدعه او يذره هو الزنا مأخوذ من متعلق الفعل المذكور فى التركيب بخلاف النهى فان المطلوب فيه معنى متعلق بالغير اذ هو معنى حرفى جزئى فيحتمل انه عدم ذلك الغير كما قال به قوم منهم أبو هاشم ويحتمل انه الكف عنه كما هو الصحيح الذى جرى عليه صاحب جمع الجوامع وعايه الجمهور والحاصل ان النهى مقتضى لترك اتفاقا الا ان قوما منهم أبو هاشم قالوا المراد بالترك عدم الفعل بناء على ان الترك عرفا عدم الفعل والجمهور قالوا ان الترك هو فعل وهو كف النفس عن المنهى عنه أي انتهاؤها عنه وقال قوم ان

منك كذا^(١) أو أوجبتك عليك وان تركته عاقبتك فان الحد صادق عليه مع انه خبر فلا بد أن يقول بالوضع أو بالذات كما ذكره في تقسيم الالفاظ وقد زاد في المحصول قيما آخر فقال قبل المسئلة الثالثة ان الحق في حده أن يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سيأتي أن الامر حقيقة في الوجوب وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره والصواب ما قاله المصنف^(٢) فان الذي سيأتي أنه حقيقة في

في تعريف الامر ما قابل الترك العرفي الذي هو عدم الفعل وقد صنع كذلك صاحب ججمع الجوامع فهو متعارف بينهم

(١) قال الاسنوي « وأيضاً فيرد على الحد الخ » أقول هذا ليس قولاً طالبا لان القول الطالب لا يكون الا انشاء . وما مثل انا طالب منك كذا . أو اوجبت عليك كذا وان تركته عاقبتك فهو اخبار عن الطلب في الاول وعن الايجاب في الثاني وشتان بين انقول الطالب لشيء وبين الاخبار بطلب الشيء أو ايجابه .

(٢) قال الاسنوي « والصواب ما قاله المصنف » قد علمت انهما مذهبان احدهما ماجرى عليه المصنف والثاني ما اختاره الامام الرازي وهو مذهب الكرخي من الحنفية وكما اختاره الامام الرازي اختاره أبو حامد وأبو اسحاق وأبو بكر الشاشي والكميا الهراسي واستحسنه ابن السمعاني ونقله ابن برهان في الاوسط عن معظم الاصحاب ونقله الماوردي عن الاشعري وقال ابن العربي في المحصول هو المختار ولذلك قال الجلال وفي كون المنذب مأمورا به أي مسمى بذلك حقيقة خلاف مبني على ان امر حقيقة في الايجاب كصيغة افعال فلا يسمي . ورجحه الامام الرازي الى آخر ما قدمناه وبهذا تعلم ان الامام انما زاد ذلك القيد في حده بناء على ما رجحه من أن امر وافعل كل منهما حقيقة في الوجوب وانهما من واد واحد على ما اختاره وهو مذهب من علمت وعليه الحنفية فلا وجه بعد ذلك لان يقال والصواب ما قاله المصنف بل كان الصواب ان يقول والصحيح ما قاله المصنف كما عبر بذلك الزركشي وغيره على ان كون الصحيح ما قاله المصنف انما هو بحسب ما رأي هؤلاء والامام الرازي ومن معه لا يسمون ذلك ويقولون ان المختار هو ما قالوه من انه لافرق بين مادة امر وبين مدلوها وهو صيغة افعال في ان كلا منهما حقيقة في الوجوب وكون الأمدي وابن الحاجب صححا ما قاله المصنف . وان ابن الحاجب لم يحك

الوجوب انما هو صيغة افعال وكلامنا الآن في لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الأمدى وابن الحاجب فاما ابن الحاجب فانه صحح في أوائل الكتاب ان المندوب مأمور به ولم يحك الخلاف الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الاوامر ان الجمهور على أن صيغة افعال حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه مما لاخلاف فيه كما نقله الأمدى هنا وأما الأمدى فانه نقل في أوائل الكتاب عن القاضي أنه مأمور به وافترض كلامه ترجيحه ونقل هنا عنه التوقف في صيغة افعال وصححه فدل على المغايرة قطعا وقوله «واعتر المعزلة» أي شرطوا في حد الامر الملودون الاستعلاء وتابعهم الشيخ أبو اسحق الشيرازي ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره والعلو هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة فان كان مساويا فهو التماس فان كان دونه فهو سؤال وشرط أبو الحسين الاستعلاء دون العلو والاستعلاء هو الطلب لأعلى وجه التذلل بل بغلظة ورفع صوت وقد تقدم ايضاح هذا في تقسيم الالفاظ وحاصله أن العلو هيئة في المتكلم والاستعلاء هيئة في الكلام واشترط الاستعلاء صححه الأمدى^(١) في الاحكام ومنتهى السؤل ثم ابن الحاجب وقال في الحصول قبيل المسئلة الثالثة انه الصحيح وصححه أيضا في المنتخب وجزم به في المعالم لكنه ذكر في الحصول أيضا بعد ذلك بأوراق في أوائل المسئلة الخامسة ما حاصله أنه لايشترط واحتج أبو الحسين ومن تبعه بأن المتضرع لا يصدق عليه انه أمر بخلاف المستعلى ولهذا يذمونه لكونه يأمر من هو أعلى منه ولقائل أن يقول الدم مجرد الاستعلاء^(٢) ثم ان الاستعلاء غير متحقق

الخلاف الا عن الكرخي والرازي لا يقتضى انه الصواب . ولان غير الكرخي والرازي يخالفون أيضا كيف راجحه الرازي فضلا عن كونه من مذهب من قدمناهم هو مذهب كثير من الحنفية .

- (١) قال الاسنوي « واشترط الاستعلاء صححه الأمدى الخ » وهو مذهب اكثر أصحابنا من المشايخ الماتريدية وهو رأى أبي الحسين من المعزلة
 (٢) قال الاسنوي « ان يقول ان الدم مجرد الاستعلاء » أقول قال

في أمر الله تعالى (١) فإذا يقولون فيه وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء معا * واعلم أن أبا الحسين قد نص في المعتمد على أن الشرط هو انتفاء التذلل (٢) وهو غير ما في الكتاب وقوله «ويفسدهما» أي يفسد اشتراط العلو والاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه ماذا تأمرون فأطاعوا الأمر على ما يقولونه عند

في فوائح الرجوت على مسلم الثبوت في بيان دليل أبي الحسين يعني لو قال الادي للاعلى أمرتك بكذا يذمونه فلو كان العلو معتبرا لماصح هذا القول فضلا عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم كما اذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فلا تقرب اه ومن هذا تعلم أن الذم انما كان للطلب بصفة الامر لان الكلام بهيئته يدل على الاستعلاء فلا وجه لقول الاسنوي ولقائل أن يقول الى آخره وذلك لان الذم ليس لمجرد الاستعلاء الذي هو صفة الكلام بل لصدوره من الادي

(١) قال الاسنوي «ثم ان الاستعلاء غير متحقق في أمر الله تعالى الى آخره» أقول قال التاج السبكي في التكملة والاستعلاء أن يجعل نفسه طالبا بكبرياء أو غيره وقد لا يكون في نفس الامر كذلك فالعلم من الصفات العارضة للناطق والاستعلاء من صفات كلامه اه ولا شك أن الاستعلاء بهذا المعنى مما يتحقق في أمر الله تعالى لما هو معلوم مما جاء في الحديث القدسي الكبرياء ردائي والعظمة ازارى الحديث ولذلك قال في التقرير على التحرير قول الاسنوي الاستعلاء غير متحقق في أمر الله تعالى فإذا يقولون فيه ممنوع وكيف لا وله الكبرياء في السموات والارض وهو العزيز الحكيم اه

(٢) قال الاسنوي «واعلم أن أبا الحسين قد نص في المعتمد على أن الشرط الى آخره» أقول قد اتفقت كلمة الاصوليين على نقل ذلك المذهب عن أبي الحسين ولولا أنه مذهبه ما اتفقوا على نقله على أن اشتراط عدم التذلل معناه الطلب لا على وجه التذلل غاية انه لم يزد ما زاده الاسنوي بقوله بل بلفظة ورفع صوت والظاهر أن هذه الزيادة ليست بشرط وعلى هذا لا يكون هناك خلاف بين ما في المعتمد وبين ما في الكتاب من نسبة اشتراط الاستعلاء لابى الحسين وكون معنى الاستعلاء هو الطلب مع انتفاء التذلل فقط

المشاورة^(١) ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء أما العلو فواضح وأما الاستعلاء

(١) قال الاسنوى «فاطلق الامر على ما يقولونه عند المشاورة الى آخره»
أقول قال في مسلم الثبوت وفيه أن فرعون لما أخذته الدهشة اضطر الى اطاعة
العلماء فهناك صحة الاستعلاء بن علولان للعلم درجة اه قال صاحب فوائح الرحمت
عليه وفيه رد على من زعم أنه تام في نفي العلو ولك أن تقول ان فرعون انما
سألهم عن أمر يوجب الخيام موسى عليه السلام ولم يكن شئ في نفس الامر
يوجب الخيام ويرد الآية العظيمة بل جل ما كان عندهم من هوساتهم وكانوا قد
وقعوا في الجهل المركب فيما زعموه مفحماً مسكناً وللجاهل المكابر دنو في نفس
الامر ولا وجه للعلو أصلاً وقصارى الامر استعلاءؤهم لظن فرعون اياهم علماء
وظنهم أنفسهم كذلك فافهم . وأجاب في المسلم أيضاً بأنه مجاز اما من المؤامرة
بمعنى المشاورة او مجاز عن المشاورة ابتداء ورده بان الامر حقيقة في القول
بخصوصه فلا يترك الاصل . واجاب شارحه بأن هاهنا ضرورة في ترك
الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم . وقال في التحرير
والآية أي (ماذا تأمرون) وقوله : أمرتك أمراً جازماً فعصيتني . مجاز عن
تشيرون وأشرت للقطع بأن الصيغة في النضرع والتساوى لاتسمى أمراً اه . وهذا
الجواب أصله للتمتازاني وقال في التقرير ولا بأس بها ويكون تأمرون في الآية
مجازاً عن تشيرون وفي الكشاف تأمرون من المؤامرة وهي المشاورة واما ان
أمرت في البيت بمعنى أشرت ففيه نظر بالنسبة الى ظاهر التركيب وما تقتضيه
صناعة الاعراب اللهم الا ان يقال لاضير فان هذا توجيهه معنى لا توجيه اعراب اه
مع حذف ما لا داعي اليه ولذلك كله قال الكمال في التحرير والحق اعتبار الاستعلاء
ونفي العلو لدمهم الاذني بأمر الأعلى اه . قال في التقرير عليه لما ذكرنا أنفاً من أنه
لو اشترط العلو لم يكن هذا أمراً لا انتفاء العلو ولولا أن فيه استعلاء لما استحق
الدم موافقة للتمتازاني في هذا التفصيل بتوجيهه اه . واستدرك عليه فقال ولكن
لقائل أن يقول لانسلم انه لو لم يكن فيه استعلاء لما استحق الدم لم لا يجوز أن
يكون استحقاقه الدم لكونه آتياً بصورة الامر مع انتفاء العلو عنه اه . وقد

فلوقوعه في حال المشاورة ولاعتقادهم الالهية في فرعون ولك ان تقول هذا يدل على أن الامر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء أما في لغة العرب فلا وقد قدم المصنف في تقسيم الالفاظ ما يناقض هذا حيث قال ومع الاستعلاء أمر (١) فان التقسيم في الموضوعين في مدلولات الالفاظ من جهة اللغة وقد تقدم التنبيه عليه وقوله « وليس حقيقة في غيره » لما ثبت ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص ذكر المصنف انه لا يكون حقيقة في غيره أيضا (٢) اذ لو كان لكان

أشار الى رده في فواتح الرحموت كما قدمناه بقوله ولو لم يكن الاستعلاء معتبراً لما توجه الدم اذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفى العلو فلا تقرب اهـ. وذلك لان الاتيان بصورة الامر مع انتفاء العلو عنه لا يوجب الدم لانه حينئذ لا يكون امراً حقيقية فيكون كما اذا قال دعوت منك كذا وهذا لا يوجب ذماً عند العقلاء فافهم

(١) قال الاسنوى « وقد قدم المصنف في تقسيم الالفاظ ما يناقض هذا حيث قال ومع الاستعلاء امر الى آخره » اقول قال التاج السبكي تنبيه ما نقله المصنف هنا عن ابي حيان لا يناقض ما اختاره في تقسيم الالفاظ لان الكلام هنا في مدلوله اللغوي واما هناك ففي مدلوله الاصطلاحي الاترى الى ذكره هناك المتواطىء والمشكك والاسم والفعل والحرف وكل هذه اسماء مصطلح عليها اهـ . لكن الذي في التحزير عكس هذا وان الاصطلاح لا يشترط فيه شيء من علو واستعلاء وغيرها واللغوي يشترط فيه الاستعلاء حيث قال مع شرحه وهو أى الامر اللفظي اصطلاحاً لاهل العربية صيغته المعلومة سواء كانت على سبيل الاستعلاء أو العلو أولى كما ذكره الابهري وغيره ولغة هي أى صيغته المعلومة في الطاب الجازم أو اسمها كصية ونزال فيه أيضاً مع استعلاء اهـ . والظاهر ما قاله السكال لان أهل العربية يقسمون الفعل الى ماض ومضارع وأمر فكل ما كان على صيغة افعال مثلا يسمى امراً مطلقاً فهو ما قابل الماضى والمضارع في اصطلاحهم وعلى كل حال فلا تناقض في كلام المصنف وقد قدمنا شيئاً من هذا في تقسيم الالفاظ فتذكره (٢) قال الاسنوى « لما ثبت ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص ذكر المصنف انه ليس حقيقة في غيره أيضاً الى آخره » اقول اعلم ان فريقاً من العلماء

مشتركا والاصل عدمه وقال بعض الفقهاء انه مشترك بين القول المخصوص والفعل ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن ابن برهان أنه قول كافة العلماء ودليل هذا المذهب أنه يطاق عليه كقوله تعالى وما أمرنا الا واحدة أى فعلنا لان الامر القولى مختلف صيغة ومدلولاً ولقوله تعالى وما أمر فرعون برشيدياً فمله والاصل في الاطلاق الحقيقة وجوابه أن المراد بالامر هنا هو الشأن مجازاً وهو أولى من الاشتراك ووجه المجاز أن الشأن أعم من القول والفعل فالتعبير عنه بالقول من باب اطلاق اسم الخاص وارادة العام وقال ابو الحسين البصرى انه مشترك بين خمسة اشياء أحدها القول المخصوص لما قلناه والثانى الشيء كقولنا تحرك هذا الجسم لامر أى لشيء الثالث الصفة وقد ابدله الامام في بعض المواضع بالمرض ودليله قول الشاعر :

عزمت على اقامة ذى صباح لامر ما يسود من يسود

أى لصفة عظيمة من الصفات الرابع الشأن كقولنا أمر فلان مستقيم أى شأنه الخامس الفعل وقد تقدم تمثيله فاذا تجرد عن القرائن كقول القائل أمر فلان أو هذا أمر ترددنا بين هذه الخمسة والتردد آية الاشتراك أى علامته وجوابه أننا لانسلم حصول التردد^(١) بل يتبادر القول وههنا تنبيهان أحدهما ان ما نقله المصنف عن ابي الحسين

قالوا ان صيغة افعال للوجوب فقط مجاز في الندب ومع ذلك قالوا ان لفظ امر حقيقية فى صيغة الفعل اعم من ان تكون مستعملة في الوجوب او الندب فالمندوب مأموره حقيقة عند هؤلاء وفريقاً قال ان صيغة افعال حقيقة كاملة فى الايجاب قاصرة فى الندب ومع ذلك فلفظ امر حقيقة فى صيغة افعال مراداً منها الايجاب فقط مجاز فيها مراداً بها الندب فالمندوب ليس مأموراً به حقيقة . والى هذا ذهب نخر الاسلام من أئمة الحنفية . وفريقا وهم أبو حنيفة وأصحابه وطاعة الفقهاء والمحققون من الشافعية قائلون ان صيغة افعال حقيقة فى الايجاب فقط ولفظ امر حقيقة فيه أيضاً وكل منهما مجاز فى الندب فالمندوب عند هؤلاء ليس مأموراً به حقيقة هذا هو الممول عليه فى نقل المذاهب واذا أردت أوسع من هذا فارجع الى كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وجوابه أننا لانسلم حصول التردد الى آخره » قيل

من كون الامر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط^(١) ووقع أيضا في المنتخب والتحصيل وبعض كتب القرافي فقد نص أبو الحسين في المعتمد وشرح العمدة على أنه ليس موضوعا له وإنما يدخل في الشأن ، فقال مجيبا عن احتجاج الخصم مانصه وجوابنا عن هذا ان اسم الامر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لاعلى سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة . هذا لفظه ومن نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول ووقع في المحصول والحاصل على الصواب فانهما حذفوا القول * الثاني ان أبا الحسين في شرح العمدة قد جعل الطريق والشأن شيئا واحدا كما نقله عنه الاصفهاني المذكور فلذلك لم يذكره المصنف اكتفاء بدخوله في الشأن وقد غاب بينهما صاحب التحصيل والقرافي لابهام في كلام الامام

قال : « الثانية الطلب بدهى التصور . وهو غير العبارات المختلفة والارادة خلافا للمعتزلة . لنا ان الايمان من الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت وان الممهد لعذره في ضرب عبده يأمره ولا يريد . واعترف أبو علي وابنه بالتغاير وشرطا الارادة في الدلالة ليميز عن التهديد . قلنا كونه مجازا كاف » أقول شرع

للخصم ان يقول قد دلت القرينة على الاشتراك وقولهم الاصل عدم الاشتراك لا يوجب أن لا يحمل عليه اذا دلت القرينة وثبت عن أهل اللغة انه حقيقة فيها قلنا لم يثبت ذلك ودون اثباته خرط القتاد ولذلك كان الحق أن لفظ امر حقيقة في القول المخصوص وهو الموضوع له فقط وإنما الخلاف المعتبر بعقد ذلك هو

ما قلناه قريبا

(١) قال الاسنوي « ان ما نقله المصنف عن أبي الحسين من كون الامر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط الى آخره » أقول وجه الغلط ان لفظ الامر على ما نقله المصنف عن أبي الحسين يكون مشتركا لفظيا وعلى ما نقله الاسنوي عنه يكون مشتركا معنويا وعلى كل حال فهو مردود بان كون الامر حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه قبل ظهور القول بالتواطىء فلا تردد حينئذ في كون الامر للقول المخصوص حتى يرجح الاشتراك المعنوي كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه

في الفرق بين الطلب والارادة^(١) والصيغة لتعلق الامر بها ولان الطلب مشتبه
(١) قال المصنف « الطلب بديهي التصور وهو غير العبارات المختلفة
الح » قال الاسنوى « أقول شرع في الفرق بين الطلب والارادة والصيغة
لتعلق الامر بها الح » وأقول : الخلاف بيننا وبين المعتزلة في هذه المسئلة
خلاف لفظي لا يستحق العناية به والاستدلال لكل فريق على ماذهب اليه وبيان
ذلك ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في موضعين الاول أن الارادة بمعنى المرجح
لصدور الممكن وعند المعتزلة تطلق ويراد منها عندهم علم الله تعالى بالمصلحة التي
تترتب على صدور الفعل وايجاده فكل فعل علم الله تعالى ان في وجوده مصلحة
تتعلق قدرته تعالى بايجاده ومالا فلا ونحن نقول ان الارادة بمعنى المرجح تغاير
كلا من العلم والامر والقدرة فهي صفة تخصص لبعض مايجوز على الممكن بصدوره
ليكن لا تتعلق الاعلى وفق تعلق العلم فكل ما يتعلق العلم بصدوره لما يترتب عليه
من الحكمة والمصلحة تتعلق الارادة بترجيحه وتخصيصه فتتعلق القدرة بايجاده
فالخلاف في هذا الموضوع انما هو في ان هناك صفة غير العلم بما يترتب على الفعل
من المصلحة تسمى بالارادة وترجح بها الفعل قلنا نعم وقالت المعتزلة لا . وهذا
الخلاف حقيقي من حيث الاعتقاد فان الواجب عندنا اعتقاده مغايرة الارادة للعلم
في صفات الله تعالى وعند المعتزلة بالعكس يجب اعتقاد ان العلم بما ذكر متحد مع
الارادة وقولنا يوافق ظاهر نصوص الكتاب والسنة كما هو واضح الموضوع الثاني
ان الارادة لا تطلق على الامر بل هي بمعنى المرجح فقط عندنا وعندهم تطلق على
معنى الامر بمعنى الطلب أو هي شرط في الطلب وبناء على ذلك قالوا ان كل مطلوب
كالايمان من الكافر مراد بمعنى انه مأمور به وقلنا ليس مراد بمعنى انه لم تتعلق به
الارادة المرجحة لصدوره لانها لو تعلقت بذلك لوجب صدوره لعدم جواز
تخلف المراد عند الارادة في حقه تعالى والمعتزلة يسمون هذا ويقولون لو تعلق
الارادة المرجحة بمعنى علم الله تعالى بصدوره لوجب وقوعه ليكن اذا لم يقع كان
ذلك دليلا على عدم تعلق الارادة بالمعنى الذي قلناه بوقوعه فيسكان الفريقان
متفقين على ان ما يتعلق به ارادة الله تعالى المرجحة يجب وقوعه وخلافهم في
مسمى الارادة وما يتعلق به الامر بمعنى الطلب أو بمعنى القصد المميز للطلب وشرط

بالباقين وقد وقع في حد الامر حيث قال هو القول الطالب للتمل فلذلك ذكر
الثلاث فاما الطلب فان تصوره بنهبي أى لا يحتاج في معرفته الى تعريف بحد
أورسم كالجوع والعطش وسائر الوجدانيات فان من لم يمارس العلوم ولم يعرف
الحدود والرسم يأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ولك أن تقول
التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم البدهي بحقيقة كل واحد منهما^(١) بل على العلم
البدهي بهما من وجه بدليل أنا نفرق بالبديهية بين الانسان والملائكة وقوله
« وهو » أى الطلب غير العبارات وغير الارادة أما مغايرته للعبارات فلان الطلب
معناه واحد^(٢) لا يختلف باختلاف الامم والعبارات مختلفة باختلاف اللغات
وأشار المصنف بقوله المختلفة الى هذا وليس لخراج شيء ولو قال لاختلافها
ليكان أصرح وأما مغايرته للارادة فقد خالف فيه المعتزلة وقالوا انه هو والحاصل

في الدلالة فهو مراد عند المعتزلة بهذا المعنى وهذا لانكره وغير مراد بمعنى لم
تتعلق به الارادة المرجحة وهذا لانكره المعتزلة أيضا فكان الخلاف غير وارد
نقيا واثباتا على شيء واحد فتقول المعتزلة ايمان الكافر مراد معناه مأموره وهذا
لا ينازع فيه أحد وقولنا غير مراد معناه لم تتعلق به الارادة المرجحة لوقوعه
وهذا مما لا ينازع فيه أحد . واذا أردت أوسع من هذا فمليك بكتابتنا القول
المقيد في التوحيد

(١) قال الاسنوى « ولك أن تقول التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم
البدهي بحقيقة كل واحد منهما الى آخره » تقول المصنف لم يدع العلم بحقيقة
كل واحد منهما وإنما ادعى ان مطلق تصورهما بدهي ويكفي في ذلك العلم بهما
من وجه وان كلاً منهما يغير الآخر وبذلك يتم المطلوب من التغاير حيث كانا
من الوجدانيات

(٢) قال الاسنوى « أما مغايرته للعبارات الى آخره » وجه ذلك ان في كل
لغة عبارات تدل على القول الطالب وفي كل لغة قول طالب يسمى أمراً فصيغة
أمر الموضوعية للقول الطالب يوجد نظيرها في كل لغة وصيغة افعال الموضوعية
للإيجاب موجود نظيرها في كل لغة فلا تختلف هذه المعاني باختلاف العبارات
في اللغات

ان الامر اللساني دال على الطلب بالاتفاق لئسكن الطلب عندنا غير الارادة^(١) وعندهم عينها^(٢) أي لا معنى لكونه طالبا الا كونه مريدا والتزموا ان الله تعالى يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريد « قوله لنا » اي الدليل على أن الطلب غير الارادة من وجهين : أحدهما ان الايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن ككبي لطلب مطلوب بالاتفاق مع أنه ليس بمراد الله تعالى^(٣) لان الايمان والحالة هذه ممتنع اذ لو آمن لا تقبل علم الله تعالى جهلا واذا كان ممتنعا فلا تصح ارادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال في المحصول قال ولان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد الجائزين على الآخر وقد أشار المصنف الى هذا الدليل بقوله لما عرفت

(١) قال الاسنوي « والحاصل ان الامر اللساني دال على الطلب باتفاق لكن الطلب عندنا غير الارادة » يعني اننا نقول غير الارادة بمعنى الصفة المرجحة لاحد المتساويين وهم لا يخالفون في ذلك غاية الامر ان هذه الصفة تغاير العلم عندنا ولا تغايره عندهم كما قدمناه

(٢) قال الاسنوي « وعندهم عينها الى آخره » يعني انهم يقولون ان الطلب عين الارادة لكن لا بمعنى الصفة المرجحة وهذا مجرد اصطلاح لهم لا ينازعهم فيه منازع اذ لا مشاحة في الاصطلاح فلا خلاف في المعنى والتزامهم ان الله يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريد على معنى أن الله يأمر بالشيء ولا يقع ويقع ولا يأمر به لا يخالف فيه أحد

(٣) قال الاسنوي « أحدهما ان الايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن ككبي لطلب مطلوب باتفاق مع انه ليس بمراد الى آخره » هذا الدليل يسلمه الممتزلة ولا يضرهم في شيء غاية الامر انهم يقولون ما المراد بانه ليس بمراد الله تعالى ان أردتم ليس بما هو به من قبل الله تعالى فغير مسلم عندهم وعندنا وان أردتم غير مراد بمعنى انه لم يتعلق به الصفة المرجحة فهو مسلم عندنا وعندهم ولا يضر أحداً من الفريقين فهذا الدليل غير تام على الممتزلة وأما الثاني فقد أبطه الاستسوي نفسه ومنه تعلم ان ما استدلل به الشيخ أبو اسحاق يسلمه الممتزلة لان مشيئة الله هي علمه بالوقوع كرادته فانشيئة والارادة عندهم بمعنى واحد هو العلم بالوقوع

ولم يتقدم له في المنهاج ذكره وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه فانهم استدلوا على عدم ارادته بعدم وقوعه وهذا مصادرة على المطلوب كما تقدم *
 الثاني أن السلطان اذا أنكر على السيد ضرب عبده فاعتذر اليه بأنه يأمره فلا يمثل ثم يأمره بين يديه اظهاراً لتمرده فان هذا الامر لا ارادة معه لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه ولقائل أن يقول العاقل أيضا لا يطلب تكذيب نفسه فلو كان هذا الدليل صحيحا لكان الامر ينفك عن الطلب وليس كذلك عند المصنف فالموجود من السيد انما هو صيغة الامر لا حقيقة الامر . واستدل الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع بأن الدين الحلال مأمور بقضائه ولو حلف ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث فدل على ان الله تعالى ما شاءه فثبت الامر بدون المشيئة .
 وقوله « واعترف أبو علي وابنه » أي أبو هاشم بأن الطلب غير الارادة ولكن شرطا في دلالة الصيغة على الطلب ارادة المأمور به فلا يوجد الامر الذي هو الطلب الاومعه الارادة وتابعهما أبو الحسين والقاضي عبد الجبار قال ابن برهان لنا ثلاث ارادات ارادة ايجاد الصيغة وهي شرط اتفاقا و ارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرطها المتكلمون دون الفقهاء (١) و ارادة الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه (٢) وقد ذكر هذه الثلاث

(١) قال الاسنوي « و ارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرطها المتكلمون دون الفقهاء » أقول لاخلاف في الحقيقة لان المتكلمين يقولون لا بد في كل شيء اختياري من القصد فاذا تكلم المتكلم بصيغة الامر فلا بد ان يقصد جهة الامر دون غيرها الا اذا نصب قرينة على ارادة غيرها وأما الفقهاء فلم يشترطوا ذلك لفهم مراد المتكلم من كلامه بل من لم ينصب قرينة على ارادة غير جهة الامر تعين ان المراد جهة الامر

(٢) قال الاسنوي « و ارادة الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه » أقول أبو علي وابنه يقولان ان المتكلم بصيغة الامر يشترط في كونه طالبا للفعل أن يكرن قصده من المأمور الامتثال والاتباع بالفعل المطلوب على الوجه المأمور به دون التهديد ونحوه يدل على ذلك قوله فان التهديد ليس فيه

أيضا الامام والغزالي وغيرها واحتج أبو علي ومن تبعه على اشتراط الارادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم مع ان التهديد ليس فيه طلب فلا بد من مميز بينهما ولا يميز سوى الارادة والجواب ان الصيغة لو كانت مشتركة لاحتج الى مميز لكنها حقيقة في الوجوب مجاز في التهديد فاذا وردت فيجب الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة الى غيره لان دلالة الالفاظ على المعاني تابعة للوضع فحيث ثبت الوضع ثبتت الدلالة كسائر الالفاظ فهذا القدر وهو كونه حقيقة في الايجاب مجازا في التهديد كاف في التمييز

قال « الفصل الثاني - في صيغته »

وفيه مسائل

الاولى أن صيغة افعل ترد لستة عشر معنى الاول الايجاب مثل وأقيموا الصلاة الثاني الندب فكاتبوهم ومنه كل مما يليك الثالث الارشاد واستشهدوا الرابع الاباحه كلوا الخماس التهديد اعملوا ما شئتم ومنه قل تمتعوا السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاحرام ادخلوها الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فأتوا بسورة العاشر الاهانة ذق الحادي عشر اتسويه اصبروا أو لاتصبروا الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني * ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي * الرابع عن عشر الاحتقار بل القوا الخماس عشر التكوين كن فيكون السادس عشر الخبر فاصنم ما شئت وعكسه واوالدت يرضعن لا تنكح المرأة المرأة « أقول لما تقدم أن الامر هو القول الطالب للفعل شرع في ذكر صيغته وهي افعل ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام والضمير في صيغته اما عائد الى الامر طالب اي طلب الامتنال من المسأور فلا بد من مميز بين الطالب والتهديد ولا يميز سوى الارادة أي عند المتكلم وهذا لا ينافي أن الصيغة ليست مشتركة وانها حقيقة في الوجوب مجاز في التهديد وانها متى أطلقت ولم تدل قرينة على غير الطالب تميز عند السامع أن يحملها على المعنى الحقيقي وهو الطالب عند عدم القرينة الصارفة لغيره وبذلك تعلم انه لا خلاف بيننا وبين أبي علي وابنه أيضا لان كلامها بالنظر للمتكلم وكلامنا بالنظر للسامع الذي يحمل كلام المتكلم على مراده فيقول

أوالى القول الطالب وهو الأقرب^(١) وهذه الصيغة ترد لستة عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض بالقرائن . وقال فى الحصول الخمسة عشر وجعل السادس عشر مسألة مستقلة وسيأتى أن إطلاقها على ما عدا الأيجاب من هذه المعانى مجاز والمجاز لا بد فيه من علاقة وسند كذا ذلك محررا فى موضعه فاعتمده فان بعض شراح الحصول قد تعرض لذلك فغلط فى كثير منه غلطا يظهر بالتأمل الاول الأيجاب كقوله تعالى وأقيموا الصلاة الثانى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم^(٢) (ومنه) أى ومن الندب التأديب كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك فان الادب مندوب اليه^(٣)

مراد المتكلم بصيغة الامر معناها الحقيقى وهو الطلب لعدم الصارف الى غيره ولو كان مراده غيره لنصب قرينة فكان ارادة غيره احتمالا عقليا وهذا هو معنى قول أبى على وابنه ان الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد الخ فان قوله قد ترد ظاهر فى أن التهديد ليس معنى حقيقيا بل هو احتمال عقلى لا يراد الا عند اقامة دليل على ارادته .

(١) قال الاسنوى « الضمير فى صيغته اما عائد الى الامر أو الى القول للطالب وهو الأقرب » أقول ان عاد الى الامر بمعنى ام ر فهو عائد عليه باعتبار معناه وهو القول الطالب فيستوى أن يعود الى الامر أو الى القول الطالب (٢) قال الاسنوى « الثانى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم » أقول هذا ليس أمر ايجاب باجماع الفقهاء ممن يعتمد بهم خلافا لداود الظاهرى وأتباعه ، وليس أمر اباحة كما زعمه بعض مشايخ الحنفية والاضاع الشرط وهو قوله ان علمتم فيهم خيرا والقائلون بالاباحة حملوا القيد على انه خرج مخرج المادة والحق ان الكتابة احسان من السيد على عبده فتكون مندوبة الا أن يضر ذلك بالمسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له

(٣) قال الاسنوى « كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك الى آخره » أقول قد روى الشيخان عن عمر بن أبى سامة قال كنت غلاما فى حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش فى الصحيفة فقال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم « سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك » والفرق بين الندب والتأديب ان الندب يقصد به ثواب الآخرة والتأديب يقصد به تهذيب الاخلاق وربما

وعبارة الحصول ويقرب منه وإنما نص على أنه منه لأن الامام قد نقل عن بعضهم أنه جعله قسماً آخر^(١) والفرق بينهما هو الفرق ما بين العام والخاص لأن الأدب متملق بمحاسن الاخلاق والمندوب أعم وقد نص الشافعي رضي الله عنه على أن الاكل مما لا يليه حرام^(٢) ذكر ذلك في الرابع الاخير من كتاب الام في باب صفة نهى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بعد باب من أبواب الصوم وقبل باب من أبواب ابطال الاستحسان فقال مانصه فان أكل مما لا يليه أو من رأس الطعام أو عرس على قارعة الطريق أي برك ليلاً ثم بالعمل الذي فعله اذا كان طالماً بما نهى النبي صلى الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعي بحروفه ومن الام نقلته ونص في البويطي في الباب المذكور على نحوه ايضاً وكذلك في الرسالة قبيل باب أصل العلم الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه والفرق بين المندوب والارشاد على مقاله في الحصول تبعاً للمستصفي أن المندوب مطلوب ثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ ليس في الاشهاد على البيع ولا في تركه ثواب والملاقة الى بين الواجب وبين المندوب والارشاد هي المشابهة المعنوية لا اشتراكها في الطلب * الرابع الاباحة كقوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا هكذا قرره وفيه نظر^(٣) فان الاكل والشرب واجبان لاهياء النفس فالصواب حمل كلام

يستجلب الثواب قلت لا ينافي مقصودية التهذيب ولهذا أدرجه بعضهم في المندوب كما صنعه المصنف

(١) قال الاسنوي « لان الامام قد نقل عن بعضهم انه جعله قسماً آخر » أقول هو الظاهر لان النامور في الحديث صبي غير مكلف ولا يقصد بأمره حصول الثواب فليس بمندوب نعم هو يقرب من المندوب كما في الحصول

(٢) قال الاسنوي « وقد نص الشافعي رضي الله عنه على ان الاكل مما لا يليه حرام الى آخره » أي فيكون الامر بالايجاب قال في مسلم الثبوت وهو بعيد اه قال شارحه في الفوائج كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقاً على ان نص كل مطاق

(٣) قال الاسنوي « الرابع الاباحة نحو قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا هكذا قرره وفيه نظر الى آخره » وجه ذلك أن قوله تعالى كلوا واشربوا كما

المصنف على ارادة قوله تعالى «كلوا من الطيبات» ثم انه يجب أن تكون الاباحة معلومة من غير الامر حتى تكون قرينة تلجأ على الاباحة كما وقع العلم به هنا والملاقة هي الاذن وهي مشابهة معنوية أيضا * الخامس التهديد كقوله تعالى اعمالوا ما شئتم واستغفر من استغفرت منهم (ومنه) أي ومن التهديد الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وعبارة المحصول ويقرب منه وانما نص عليه لان جماعة جملوه قسما آخر والفرق بينهما ما قاله الجوهري في الصحاح فانه ذكر في باب الدال أن التهديد هو التخويف ثم ذكر في باب الراء أن الانذار هو الابلاغ ولا يكون الا في التخويف هذا كلامه فقوله تعالى قل تمتع أمر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالامر وهو تمتع فيكون أمراً بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق أخرى لا أصل لها فاجتنبها والملاقة التي بينه وبين الايجاب هي المضادة لان المهدد عليه اما حرام أو مكروه * السادس الامتنان كقوله تعالى فكلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة أن الاباحة هي الاذن المجرد والامتنان أن يقترب به ذكر احتياجنا اليه أو عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض في هذه الآية الى أن الله تعالى هو الذي رزقه وفرق بعضهم بأن الاباحة تكون في الشيء الذي سيوجد بخلاف الامتنان والملاقة هي مشابهة للايجاب في الاذن لان الامتنان انما يكون في مأذون فيه * السابع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمين فان قرينة قوله بسلام آمين يدل عليه والملاقة هي المشابهة في الاذن أيضا * الثامن التسخير كقوله تعالى كونوا فردة خاسئين والفرق بينه وبين التكوين الآتي أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة والتسخير هو الانتقال الى حالة ممتحنة اذ التسخير لغة هو الدلة والامتنان في العمل ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا أي ذلله لنا لتركبه وقرههم فلان سخره السلطان والباريء تعالى خاطبهم بذلك في معرض التذليل والملاقة فيه وفي التكوين هي المشابهة المعنوية وهي التحتم

يحتمل الاباحة يحتمل الايجاب أيضا لكن الامر ليس للتكرار والا كل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض والمثال المتمعن للاباحة لوجود القرينة على ذلك قوله تعالى «واذا حلتهم فاصطادوا» فان الصيد بعد الاجرام مباح قطعاً

في وقوع هذين وفي فعل الواجب وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب والتعبير بالتسخير صرح به القفال في كتاب الاشارة ثم الغزالي في المستصفي ثم الامام وأتباعه وادعى بعض الشارحين أن الصواب السخرية وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم وهذا عجيب فان فيه ذهولا عن المدلول السابق الذي ذكرته وتقليطا لهؤلاء الأئمة وتكرارا لما يأتي فان الاستهزاء لا يخرج عن الاهانة أو الاحتقار وكلاهما سيأتي * التاسع التمجيز كقوله تعالى فأتوا بسورة والعلاقة بينه وبين الايجاب هي المضادة لان التمجيز انما هو في الممتنعات والايجاب في الممكنات * العاشر الاهانة كقوله تعالى ذق انك أنت العزيز الكريم^(١) والعلاقة فيه وفي الاحتقار هو المضادة لان الايجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته اذ كل أحد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجتهم قال صلى الله عليه وسلم وما تقرب الى المتقربون بمثل أداء ما افترضته عليهم * الحادي عشر التسوية بين الشيثيين كقوله تعالى اصبروا أولا تصبروا سواء عليكم وعلاقته هي المضادة أيضا لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل * الثاني عشر الدعاء كقول القائل اللهم اغفر لي والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا الاخير هو الطلب وقد تقدم لبعضها علاقة أخرى * الثالث عشر التمني كقول امرئ القيس
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي
بصبح وما الاصبح منك بامثل
وانما جعل المصنف هذا الشاعر متمنيا ولم يجعله مترجيا لان الترجي يكون في الممكنات والتمني في المستحيلات وليل الحب لطوله كأنه مستحيل الانجلاء ولهذا قال الشاعر:

وليل الحب بلا آخر

فلذلك جعله متمنيا * الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى يخاطب السحرة بل القوا ما أنتم ملقون يعني أن السحر في مقابلة المعجزة حقير

(١) قال الاسنوي « العاشر الاهانة كقوله تعالى : ذق انك أنت العزيز الكريم » ومثل لها في مسلم الثبوت بقوله تعالى « كونوا حجارة » قال شارحه صاحب فوائح الرحوت اذ ليس المقصود صيرورتهم حجارة كما في كونوا قردة بل الغرض بيان أنهم مهانون وكأ من المتالين صحيح

والفرق بينه وبين الاهانة ان الاهانة انا تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك اجابته والقيام له عند سبق عادته، ولا يكون بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شيء انه لا يعاب به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال انه أهانه . والحاصل ان الاهانة هو الانكار كقوله تعالى ذق والاحتقار عدم المبالاة كقوله بل ألقوا * الخامس عشر التكوين كقوله تعالى كن فيكون * السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت أى صنعت ما شئت^(١) وقيل المعنى اذا لم تستحي من شيء لكونه جائزاً فاصنعه اذ الحرام يستحيا منه بخلاف الجائز و« قوله وعكسه » أى أن الخبر قد يستعمل لارادة الامر^(٢) كقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن أى ليرضعن . قال فى المحصول والسبب فى جواز هذا المجاز أن الامر والخبر يدلان على وجود الفعل وأراد أن بين المعنيين مشابهة فى المعنى وهى المدلولية فلماذا يجوز اطلاق اسم أحدهما على الآخر وقوله « ولا ينكح المرأة المرأة » يعنى أن الخبر قد يقع موقع النهى أيضاً كما يقع موقع الامر كقوله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان المراد منه النهى وصيغته

(١) قال الاسنوي « السادس عشر الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم الحديث » وقال فى مسلم الثبوت التخيير نحو قوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه اذا لم تستح فاصنع ما شئت . قال شارحه صاحب فوائح الرحموت أى خير فى الفعل وقت زوال الحياء اه وكل صحيح فان مجيئ الامر بمعنى الخبر أى صنعت ما شئت يدل على التخيير ومجيئ الامر للتخيير يدل على أن الامر بمعنى الخبر لان التخيير مستفاد من قوله ما شئت وقد جعل العز بن عبد السلام الامر فى هذا الحديث لتهمك اذ معناه اعرضه على نفسك فان استحييت منه لو اطلع عليه فلا تفعله واذا لم تستح فاصنع ما شئت من هذا الجنس كذلك يؤخذ من تكلة التاج وهذا يرجع للتخيير غاية الامر ان يكون التخيير على وجه التهمك يصلح للخبر كذلك (٢) قال الاسنوي « أى ان الخبر قد يستعمل لارادة الامر » أقول قال

البدخشى ومجيئ الخبر بمعنى الامر والنهى مما لا دخل له فى بيان مدلولات الامر لكنه ذكره لاجرار الكلام اليه اه فذكره استطرادى للمناسبة

صيغة الخبر لوروده مضموم الحاء اذ لو كان نهياً لكان مجزوماً مكسوراً على أصل التقاء الساكنين وأهمل المصنف عكس هذا القسم تبعاً لصاحب الحاصل وقد ذكره الامام ومثل له لكن بمثال فيه نظر قال ووجه المجاز أن النهى وهذا الخبر النافي يدلان على عدم الفعل

قال « الثانية انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وقال ابو هاشم انه للندب وقيل للإباحة وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل للقدر المشترك بينهما وقيل لاحدهما ولا يعرفه وهو قول الحجة وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة » أقول اتفقوا على أن صيغة افعل ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة لان التسوية مثلاً ونحوها انما استفدناها من القرأن لاجن الصيغة قال في المحصول وانما وقع الخلاف في الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والندب والإباحة والكراهة والتحریم ووجه دلالة افعل على الكراهة والتحریم انها تتمعمل في التهديد كما تقدم والتهديد يستدعي ترك الفعل فيكون اما حراماً أو مكروهاً لكن دعوى الامام حصر الاختلاف في الخمسة ممنوع لما سيأتى في آخر المسئلة (١) والخلاف الناشئ من هذه الخمسة كبير وحكى المصنف منه ثمانية مذاهب تبعاً للامام الاول انه حقيقة في الوجوب فقط وصححه المصنف وابن الحاجب ونقله في المحصول عن أكثر الفقهاء والمنكاهين قال وهو الحق وفي الاحكام للأمدى والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ أبي اسحق الشيرازي أنه الذي أملاه الأشعري على اصحاب أبي اسحق الاسفراينى ببغداد ولكن هل يدل على الوجوب بوضع اللفظة أم بالشرع فيه مذهبان محكيان في شرح اللمع المذكور والاول وهو كونه بالوضع نقله في البرهان عن الشافعي ثم اختاره هو أنه بالشرع وفي المستوعب قول ثالث انه بالعقل والافعال أن يقول قد جزم الامام في المحصول والمنسحب في أثناء الاشتراك بأن الماضي مشترك بين الخبر والدعاء نحو غفر الله لزيد فلم يجعل الماضي حقيقة في الدعاء ولم يجعل الامر

(١) قال المصنف « الثانية انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي الى آخره » قال الاسنوى « لكن دعوى الامام حصر الاختلاف في الخمسة ممنوع الى آخره » أقول أرسلها في مسلم السبوت في عشرة مذاهب وقال وقد يزداد عليها وينقص

حقيقة فيه * الثاني أنه حقيقة في النذب ونقله الغزالي في المستصفي والآمدى في كتابيه قولاً للشافعي ونقله المصنف عن أبي هاشم وليس مخالفاً لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه * الثالث أنه حقيقة في الاباحة لان الجواز محقق والاصل عدم الطلب * الرابع انه مشترك بين الوجوب والنذب وجزم به الامام في المنتخب وكذلك صاحب التحصيل كلاهما في أثناء الاشتراك وهذا المذهب نقله الآمدى في منتهى السؤل عن الشيعة ونقل في الاحكام عنهم انه مشترك بينهما وبين الارشاد * الخامس انه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفي المستوعب للقبروانى والمستصفي للغزالي أن الشافعي نص على أن الامر متردد بين الوجوب والنذب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله * السادس انه حقيقة في أحدهما أى الوجوب أو النذب ولكن لا يعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في النذب أو بالعكس ونقله المصنف عن حجة الاسلام الغزالي تبعا لصاحب الحاصل وليس كذلك فان الغزالي نقل في المستصفي عن قوم انه حقيقة في الوجوب فقط وعن قوم انه حقيقة في النذب فقط وعن قوم انه مشترك بينهما قال كلفظ العين ثم نقل عن قوم الترفق بين هذه المذاهب الثلاث قال وهو المختار ونقله في المحصول عنه على الصواب وقال في المنخول وظاهر الامر الوجوب وماعداه فالصيغة مستعمارة فيه هذا لفظه وهو مخالف لكلامه في المستصفي * السابع انه مشترك بين الثلاثة وهى الوجوب والنذب والاباحة وقيل انه مشترك بينهما ولكن بالاشتراك المعنوى وهو الاذن حكاه ابن الحاجب * الثامن انه مشترك بين الخمسة وهذا محتمل لأمرين أحدهما أن يكون مراده الخمسة المذكورة في كلامه أولا القرينة ارادته في المذهب الذى قبله وهو الاشتراك بين الثلاثة ولانه صرح به في بعض النسخ فقال بين الخمسة الاول فان اراده فهو صحيح صرح به المعالى والغزالي في المستصفي فقال مانصه فالوجوب والنذب والارشاد والاباحة والنهيد خمسة وجوه محصلة ثم قال فتعال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء هذا لفظه وترتيبه وهو ترتيب المصنف بعينه . والثاني أن يكون مراده الاحكام

الحمسة وهى عبارة الحاصل يعنى الحمسة الممهودة وهى الوجوب والندب والاباحة والكرهه والتحرير وقد تقدم ان دلالتها على الكراهة والتحرير لسكونها تستعمل في التهديد والتهديد يستدعى ترك الفعل المنقسم الى الحرام والمكروه فان اراد هذه الحمسة فهو صحيح أيضا صرح به الامام فى المحصول وذكره الامدى فى الاحكام بالمعنى ونقله امام الحرمين فى البرهان عن الشيخ أبى الحسن الاشعري فقال ذهب الشيخ الى التردد بين هذه الامور فقال قائلون لسكونه مشتركا وقائلون لسكونه موضوعا لواحد منها ولا ندرية هذا معنى كلامه . ونقل ابن برهان فى الوجيز عن الاشعري انه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وقد استفدنا من كلام المعالى والغزالي أنه حقيقة فى الارشاد وحكاة فى الاحكام أيضا واستفدنا من كلام ابن برهان انه حقيقة فى التعجيز والتكوين أيضا والامام نفي الخلاف عن ذلك كله كما تقدم وذهب الابهرى فى أحد أقواله على ما حكاة فى المستوعب الى أن أمر الله تعالى للوجوب وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم للندب وصحح الامدى التوقف لكن بين الوجوب والندب والارشاد كما صرح به فى الاحكام لاشتمال الثلاث على طلب الفعل ونهى ماعداها وقد نقلت عن الشيعة مذاهب أخرى غير ما تقدم وكذلك عن الاشعري لكن اتفق جمهورهم على أن مذهبه التوقف بين أمور ويمبر عنه أيضا بأن الامر ليست له صيغة تخصه . قال فى البرهان والمتكلمون من أصحابنا يجمعون على اتباعه فى الوقف ، ولم يساعد الشافعى على الوجوب الا الاسناد

قال « لنا وجوه : الاول قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتكم ذم على ترك المأمور فيكون واجبا الثانى قوله تعالى اركعوا الا يركعوا ذم على التكذيب قلنا الظاهر انه للترك والويل للتكذيب قيل لعسل قرينة أوجبت قلنا رتب الذم على ترك مجرد الفعل الثالث تارك الامر يخالف له كما أن الآتى به موافق والمخالف على صدد العذاب لقوله تعالى فليجذب الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم . قيل الموافقة اعتقاد حقيقة الامر فالمخالفة اعتقاد فساده . قلنا

ذلك لدليل الامر لاله قيل الفاعل ضمير والذين مفعول قلنا الاضمار خلاف الاصل ومع هذا فلا بد له من مرجع قيل الذين يتسللون قلنا هم المخالفون فكيف يؤمرون بالحذر عن أنفسهم وان سلم فيضيع قوله أن تصيبهم فتنة قيل فليحذر لا يوجب قلنا يحسن وهو دليل قيام المقتضى قيل عن أمره لا يعم قلنا عام لجواز الاستثناء الرابع ان تارك الامر عاص لقوله تعالى أفصيت أمري لا يعصون الله ما أمرهم والمعاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا قيل لو كان المصيان ترك الامر لتكرر قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون قلنا الاول ماض أو حال والثاني مستقبل قيل المراد التكفار لقريظة الخلود قلنا الخلود المكث الطويل الخامس انه عليه الصلاة والسلام احتج لدم أبي سميد الخدري على ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم « أقول استبدل المصنف على أن صيغة افعل حقيقة في الوجوب بخمسة أوجه: الاول أن الله سبحانه وتعالى ذم ابليس على مخالفته قوله اسجدوا فقال مامنك أن لا تسجد إذ أمرتك (١) لان هذا الاستفهام ليس على حقيقته فانه تعالى عالم بالمنايع فتعين أن يكون للتوبيخ والذم واذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت أن الامر للوجوب اذ لو لم يكن لكان لا بليس أن يقول انك ما ألزمتني فقيم الذم وأيضا لو لم يكن لم يذم عليه لان غير الواجب لا يذم تاركة. الدليل الثاني قوله تعالى « واذا قيل لهم اركعوا

(١) قال الاسنوي « الاول ان الله سبحانه ذم ابليس على مخالفته قوله اسجدوا الى آخره » وذلك لان قوله تعالى خطا بالملائكة ومنهم ابليس اسجدوا أمر مجرد عن القريظة ولو لم يكن للوجوب لم يتوجه الانكار والتوبيخ بقوله تعالى مخاطبا لابليس مامنك الخ اذ لا انكار ولا توبيخ في ترك غير الواجب ولا في ترك محتمل الوجوب فان قيل يحتمل ان يكون اسجدوا محفوا بقريظة دالة على الوجوب لكن لم يحكمها القرآن فلا يدل على المدعى قلنا احتمال قريظة حالية أو مقالية لم يحكمها القرآن غير قادح في الظهور لانه احتمال بعينه غير ناشيء عن دليل فلا يعتبر فلا يقدر في الظهور

لا يركعون» (١) أى صلوا وتقربره كما قبله اعترض الخصم بأمرين أحدهما لا نسلم ان الدم على ترك المسامور بل على تكذيب الرسل فى التبليغ بدليل قوله تعالى «ويل يومئذ للمكذبين» قلنا الظاهر أن الدم على الترك لأنه مرتب عليه والترتيب مشعر بالميلية والويل على التكذيب لما قلناه وأيضا فلتكثير الفائدة فى كلام الله تعالى وحينئذ فان صدر الترك والتكذيب من طائفتين عذبت كل منهما على ما فعلته وان صدرا من طائفة واحدة عذبت عليهما معا فان الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالاصول الثانى سلمنا أن الدم على الترك لكن الصيغة تفيد الوجوب اجماعا عند انضمام قرينة اليها فلعل الأمر بالركوع قد افترق به ما يقتضى ايجابه وجوابه أن الله تعالى رتب الدم على مجرد افعال فدل على أنه منشأ الدم لا القرينة الدليل الثالث تارك الأمر أى المأمور به مخالف لذلك الأمر لان الآتى بالمأمور به موافق له والمخالف ضد الموافق فاذا ثبت أن الآتى موافق ثبت أن التارك مخالف والمخالف للأمر على صدد العذاب لقوله تعالى «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم» (٢) أمر الله مخالف أمره بالحدز

(١) قال الاسنوى «الثانى قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا الآية» فان حاصله ان المقصود من هذه الآية ذمهم على ترك الركوع وقد رتبته على مخالفة الصيغة من حيث هى هى فدل على الوجوب لان مخالفته هى الموجبة للذم ولا اشتراك والا لجاز العذر بانه لم يكن واجبا فلم يترتب الدم على مخالفة الصيغة وبهذا التقرير يندفع كل من الأمرين اللذين أوردهما الخصم فاندفع كلا الأمرين بقولنا وقد رتبته على مخالفة الصيغة من حيث هى هى أما اندفاع الاول فلانه يعلم من ترتيب الدم على ما ذكر ان الدم على ترك المأمور به لا على التكذيب وهذا لا ينافى ان يترتب الويل وهو عقاب آخر على التكذيب الذى هو معصية اخرى . وأما اندفاع الثانى فلانه يعلم من ترتيب الدم على مخالفة الصيغة من حيث هى هى أنه رتب الدم على مجرد مخالفة افعال فهى التى أبادت الوجوب بنفسها لا بانضمام قرينة خصوصا وقد قلنا ولا اشتراك

(٢) قال الاسنوى «لقوله تعالى : فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن

عن العذاب بقوله فليحذر والامر بالحذر عنه انما يكون بعد قيام المقتضى لنزوله
 واذا ثبت المقدمتان ثبت أن تارك الامر على ضد العذاب ولا معنى للوجوب
 الا هذا واعتراض الخصم بأربعة أوجه مرتبة بالترتيب الجدلي أحدها وهو اعتراض
 على المقدمة الاولى لانسلم أن موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه حتى ينتج
 ما قلتم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقيقة الامر أى كونه حقا صدقا واجبا قبوله
 وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد بطلانه وكذبه لا ترك الامر قلنا فرق بين

تصبيهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم « حاصل الاستدلال بالآية انهادات على ايجاب
 الحذر من مخالفة الامر لانه لا معنى للندب ههنا لان الفعل ان كان تركه موجبا
 للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب أيضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل
 متوقف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع لانه محل النزاع وان بنى
 على ان الامر للوجوب لزم الدور وتوقفت الدعوى على الدليل وبالعكس ووجه
 الدفع اثبات كون هذا الامر للوجوب من غير بناء على ان الامر وضعه للوجوب
 اولا الذى هو محل النزاع فان الامر بالحذر لا يصلح ههنا للندب وغيره سوى
 الوجوب لما علمت من أن الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا
 فلا ندب ولا غيره أيضا فتمين للوجوب من هذا الطريق وهذا الاعتراض الذي
 دفعناه بما ذكر هو الاعتراض الثالث من كلام الاسنوي والجواب عنه بما ذكرنا
 أولى مما أجاب به الاسنوي لان الاسنوي يسلم أن الامر بالحذر لا يدل على
 وجوب الحذر ولكن يدل على حسنه وان حسن الحذر من العذاب دليل قيام
 المقتضى للعذاب لانه لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر سفها وعبثا. وانما كان
 ما قلناه أولى لان ظاهر كلام الاسنوي أن حسن الحذر يغير وجوب الحذر وليس
 كذلك بل المراد به الوجوب من الطريق الذي قلناه وهو انه لم يكن الحذر
 لازما مع وجود المقتضى للعذاب كان الحذر سفها وعبثا فلا يطلب أصلا لا بطريق
 الوجوب ولا بطريق الندب فيجب حمله على ما قلنا ومتى ثبت وجوب الحذر كان
 ذلك دليلا على ان الامر للوجوب لانه لا حذر في مخالفة غير الواجب وحمل المخالفة
 على ما يخالفه مرادا بان يحمل الامر على غير مراده تعالى وذلك حرام مطلقا سواء

الامر وبين الدليل الدال على أن ذلك الامر حق وهو المعجزة الدالة على صدق
 الرسول فاعتقاد حقية الامر موافقة الدليل الدال على أن ذلك الامر حق يجب
 قبوله لاموافقة الامر فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقريره مقتضاه فان
 دل على كون الشيء صدقا لدليل الامر فوافقت هي اعتقاد الحقية وان دل على
 ايقاع الفعل كالامر فوافقت هي الاتيان بذلك الفعل . الثاني وهو اعتراض على
 المقدمة الثانية لانسلم أن الآية تدل على انه تعالى أمر المخالفين بالحدز بل على أنه
 تعالى أمر بالحدز عن المخالفين فيكون فاعل قوله فليحدز ضميراً والذين يخالفون
 مفعول به وجوابه من وجهين أحدهما ولم يذكره في المحصول أن الاضمار على خلاف
 الاصل الثاني انه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع اليه وهو مفقود هنا فان قيل
 يعود على الذين يتسللون قلنا الذين يتسللون هم المخالفون لان المناقين كان يتقل
 عليهم المقام في المسجد واستماع الخطبة وكانوا يلوذون بمن يستأذن للخروج فاذا أذن
 له انسلوا معه فنزلت هذه الآية وقيل نزلت في المتسللين عن حفر الخندق واذا كان
 كذلك فلو أمر المتسللون بالحدز عن الذين يخالفون لسكانوا قد أمروا بالحدز
 عن أنفسهم سامنا هذا لكن يلزم منه أن يصير التقدير فليحدز الذين يتسللون
 منكم لو اذا الذين يخالفون وحينئذ يكون لفظ الحدز قد استوفى فاعله ومفعوله
 وليس هو مما يتعدى الى مفعولين فيصير قوله تعالى أن تصيبهم فتنة ضالماً ليس
 كان الحكم ندبا او ايجابا أو جملة على ما يخالفه اعتقادا بان يعتقد خلاف ما حكم
 تعالى به بميد فان المنبادر من قولنا خالف أمره ترك المأمور به والحمل على الحمل
 البعيد لا يكون الا لصارف واذا ليس فليس وبهذا حصل الجواب عن الاعتراض
 الاول في كلام الاسنوي وما أجبنا به أولى مما أجب به وذلك لان جوابه مبنى
 على الفرق بين الامر وبين الدليل وان الدال ان دل على كون الشيء صدقا كدليل
 الامر فوافقت هي اعتقاد الحقية وان دل على ايقاع الفعل كالامر فوافقت هي
 الاتيان بذلك الفعل ووجه الاولوية ان المسترض يقع ان موافقة الامر عبارة
 عن الاتيان بمقتضاه حتى ينتج ما قلنا وقوله بعد ذلك بل الامر في الجملة ان آخره
 هو سند ذلك المنع ومن المنع طلب الدليل على المقدمة وابتداء الفرق الذي ابتداء

له تعلق بما قبله ولا بما بعده فان قيل يكون مفعولا لاجله فان الحذر لاجل
 اصابة ذلك قلنا أجب بعضهم بأنه لو كان كذلك لوجب الاتيان باللام لانه غير
 متحد به في الفاعل لان الحذر هو فعل المتسللين والاصابة فعل الفتنة أو فعل
 الله تعالى وهذا الجواب مردود فان القاعدة النحوية انه لا يجب الاتيان بالجار اذا
 كان المجرور أن أو أن نحو عجبت من أنك قائم وعجبت من أن تقوم فيجوز حذف من
 في الموضوعين بل الجواب انه لو كان مفعولا لاجله لكان مجامعا للحذر لان الفعل
 يجب أن يجامع علته واجتماعهما مستحيل ولقائل أن يجيب أيضا عن قولهم أولا
 ان الفاعل ضمير يعود على المتسللين بأنه لو كان كذلك لوجب ابرازه فيقال فليحذروا
 لانه حائد على جمع سلمنا لكن تحذير الناس عنهم لما وقعوا فيه أبلغ في الذم
 من تحذيرهم أنفسهم ويستلزمه أيضا بخلاف تحذير أنفسهم فانه لا يستلزم تحذير
 الغير منهم . الاعتراض الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثالثة أيضا وتقريره
 أن يقال سلمنا ان قوله فليحذر أمر للمخالفين وانه لا ضمير في الآية ولكن لم
 قلتم انه يوجب عليه الحذر أقصى ما في الباب انه ورد الامر به وكون الأمر
 للوجوب هو محل النزاع قلنا نحن لا ندعى أنه يدل على وجوب الحذر ولكن يدل
 على حسنه وحسن الحذر من العذاب دليل على قيام المقتضى للعذاب لانه لو لم
 يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله تعالى واذا ثبت
 وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو ترك الواجب دون
 المندوب . الرابع وهو أيضا اعتراض على المقدمة الثانية أن قوله عن أمره مفرد

الاسنوي فضلا عن كونه كلاما على السند وهو لا يفيد لان المنع بدون السند
 كاف في الاعتراض فهو لا يثبت المقدمة لان المعارض يسلم هذا الفرق ولا يزال
 يقول ما الدليل على أن موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه على انه لم يتعرض
 للجواب عن الشق الثاني من هذا الاعتراض وهو انه يجوز أن يراد بالمخالفة جملة
 على ما يخالف المراد وهي حرام مطلقا سواء كان الحكم ندبا أو وجوبا بخلاف
 ما أجبنا به فانه مثبت للمقدمة دافع لوجهي الاعتراض ويمكن حمل جواب الاسنوي
 على ما أجبنا به لكن بتكاف لاداعي اليه

فيفيد أن أمراً واحداً للوجوب ونحن نسلمه ولا يفيد كون جميع الاوامر كذلك مع ان المدعى هو الثاني. وأجاب في المحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف انه عام بدليل جواز الاستثناء^(١) فانه يصح أن يقال فلا يحذر الذين يخالفون عن أمره الا الامر الفلاني وسيأتي أن معيار العموم جواز الاستثناء. الثاني انه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الامر وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية. الثالث أنه انما استحق العقاب في بعض الصور لعدم المبالاة وهو موجود في الباقي. الدليل الرابع تارك الامر أي المأمور به حاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لآخيه هرون عليهما السلام أفصيت أمري وقوله تعالى لا يعصون

(١) قال الاسنوي « واجاب في المحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف الى آخره » حاصل الاعتراض الرابع ان لفظ امره في الآية من قبيل المطلق فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب وحاصل الوجه الاول من الواجه الثلاثة اننا لانسلم انه مطلق بل نقول انه عام لانه مفرد مضاف وهي تقييد العموم وصحة الاستثناء فانه يصح ان يقال خالف امره الا هذا الامر وهذا غير كاف في الجواب فانه لا شك في ان بعض صيغ الامر نادبة ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم وما قيل من افادة الاضافة للعموم ومن صحة الاستثناء غاية ما يفيد ان لفظ أمره الذي هو مفرد مضاف للعموم لهذين الدليلين ولا يفيد ان المراد ههنا العموم وما قيل دفعا لهذا الايراد انا نقول انه عام مخصوص بما لا تدل القرينة على انه لغير الوجوب والعام المخصوص حجة في الباقي رده الشيخ الهداد بان للخصم ان يقول يجوز ان يكون مخصوصا بما تدل القرينة فيه على الايجاب وهذا ليس محل النزاع وفي هذا الذي قاله الهداد نظر لانه تخصيص بغير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الاجماع دل على انه ليس للوجوب والاجماع على التخصيص دليل على وجود المخصص فدفع الايراد صحيح. وحاصل الوجه الثاني من الواجه الثلاثة ان ههنا مصدراً مضافاً واذا لم تكن الاضافة للاستفراق فهي للجنس والذي يتبادر من هذه الآية وجوب الحذر لمخالفة جنس الامر فيكون وضعه للعموم والا لما صلحت مخالفة جنس الامر علة لوجوب الحذر

الله ما أمرهم (١) وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإنه نار جهنم خالدن فيها أبداً عبر بمن التي هي للعموم فدل على ما قلناه فينتج ان تارك الامر يستحق النار ولا معنى للوجوب الا ذلك وقد جعل المصنف كبرى

وهذا الوجه الثاني يندفع أيضاً ما اورد انه يجوز ان يكون الذين يخالفون مفعوله فليحذر وفيه ضمير الفاعل الراجع الى الفسقة وهم الخالفون انفسهم والمعنى فليحذر الفسقة عن انفسهم كما في قوله تعالى « فاقبلوا انفسكم » ووجه الدفع انه على هذا الذي قاله أيضاً يتبادر ان السبب في وجوب الحذر هو مخالفة جنس الامر وبه يثبت المدعى على انه بعيد غاية البعد لا يجوز العرف قطما وهذا الجواب احسن من جواب الاسنوى في الاعتراض الثاني بقوله سلمنا هذا لكن يلزم منه الخ لانه يرجع في كل مناقشاته الى امر راجع الى التركيب من حيث الوجهة العربية وباب هذه واسم لانه يمكن ان يكون ان تصيبهم فتنة الآية مفعولاً لاجله والمعنى فليحذر الذين يتسللون منهم لو اذا الذين يخالفون عن أمره بخافة ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم مما كسبوا ان احد الذين يتسللون مع الذين يخالفون أو يكون من قبيل قوله تعالى « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » ان غير الذين يتسللون الذين يخالفون والخوف مجامع للحذر (١) قال الاسنوى « لقول الله حكاية عن قول موسى لاخيه هارون :

أفمضيت أمري » وقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم « اعترض على الاستدلال بما حكاه الله عن قول موسى عليه السلام بان امر موسى الذي عصاه اخوه هارون هو قول موسى مخاطباً لاخيه هارون « اخلفني في قومي » بان اضافة أمري حينئذ عهدية والمراد الامر المعبود ولا نسلم تجرد هذا الامر عن القرينة لان قول موسى لاخيه « اخلفني في قومي » دل على ان موسى اجلس أخاه خليفة عنه في قومه واجلاس موسى خليفة عنه التام كان لانفاذ احكام الله تعالى فكان قبوله واجبا على الخليفة فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة حتى يكون من موضع النزاع ساقط فتمن ان يستدل بقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ولذلك جمع الاسنوى بين الايتين لان الاستدلال بما حكاه الله عن قول موسى غير تام

الشكل الاول مهملة فقال والعمادى يستحق النار مع اذ شرطها أن تكون كلية فالصواب أن يقول وكل عاص كما قررته انترض الخصم بوجهين أحدهما لانسلم المقدمة الاولى لانه لو كان المصيان عبارة عن ترك المأمور لكان قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم معناه لا يتركون أى يفعلون فيكون قوله بعد ذلك ويفعلون ما يؤمرون تكرارا وجوابه ان الامر المذكور أولا الماضى أو الحال والامر المذكور ثانيا للاستقبال فلا تكرر وتقدير الآية لا يعصون الله ما أمرهم به فى الماضى أو الحال ويفعلون ما يؤمرون به فى الاستقبال هذا هو الصواب فى تقريره على ما أراده المصنف فاعتمده وذلك أن تقول النزاع فى أن تترك الامر اطاص أم لا واما العكس وهو ان المصيان بترك الامر فليس النزاع فيه ودعواه باطلة لان المصيان قد يكون بترك الامر وقد يكون بترك الفعل الواجب اتباعه وقد يكون بارتكاب النهى وغير ذلك فالصواب أن يقول فى تقرير الاعتراض قيل لو كان تارك الامر عاصيا بدلا عن قوله لو كان المصيان ترك الامر وإضافتيه أن يقول فى الجواب قلنا الاول ماض^(١) والثانى حال أو مستقبل لان الثانى مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال والاو لا يصلح لكونه ماضيا ولم يتعرض فى المحصول لذكر الحال. الاعتراض الثانى لانسلم المقدمة الثانية^(٢) لان المراد بالعصاة

(١) قال الاسنوى « فينبغى أن يقول فى الجواب قلنا الاول ماض » أى فى قوله ما أمرهم « والثانى حال أو مستقبل لان الثانى مضارع » أى فى قوله ما يؤمرون فالفعل الاول وهو ما أمرهم لا يدل الاعلى الماضى والفعل الثانى وهو ما يؤمرون يصلح للحال والاستقبال والامر سهل

(٢) قال الاسنوى « الاعتراض الثانى لا نسلم المقدمة الثانية » أى المقدمة الكبرى فالاعتراض منع لهذه المقدمة مستندا فيه بان المراد بالعصاة فى قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية هم الكفار بقرينة الخلود فان غير الكافر لا يخلد فى النار وجواب الاسنوى هو ان الخلود فى الآية لا يصلح قرينة على ان المراد من العصاة الكفار لان الخلود لغة هو المنكث الطويل سواء كان دائما أو غير دائم فلا يختص بالكفار وهذا فضلا عن كونه كلاما على سند المنع لا يفيد المطلوب

في الآية هم الكفار لا تارك الامر لقرينة الخلود فان غير الكافر لا يخلد في النار كما
تقرر في علم الكلام وجوابه ان الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائما
أو غير دائم أى يكون حقيقة في القدر المشترك حذرا من الاشتراك والمجاز
ويدل على ما قلناه قولهم خلد الله ملك الامير . الدليل الخامس أن النبي صلى الله
عليه وسلم دعا ابا سعيد الخدرى وهو في الصلاة فلم يجبه فقال ما منعك أن تجيب
وقد سمعت الله تعالى يقول يا أيها الذين آمنوا استجبوا الآية وهذا الاستفهام
ليس على حقيقته لانه عليه الصلاة والسلام علم أنه في الصلاة كما نقله ابن برهان
وغيره فتعين ان يكون للتوبيخ والذم وحينئذ فالذم عند ورود مجرد الامر
دليل على أنه للوجوب * واعلم أن المصنف ذكر أن ابا سعيد هذا هو الخدرى
وهو غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الامام في الحصول
والامام تبع الغزالي في المستصفي . والصواب انه أبو سعيد بن المعلى ، كذا
وقع في صحيح البخارى في أول كتاب التفسير وفي سنن أبي داود في الصلاة
وفي جامع الاصول في كتاب الفضائل وفي غيرها أيضاً واسمه الحرث بن اوس
ابن المعلى الانصارى الخزرجى الزرقى واسم الخدرى سعد بن مالك بن سنان من
بنى خدره أنصاري خزرجى أيضاً وقد وقع على الصواب في بعض نسخ الكتاب
وهو من اصلاح الناس

قال « احتج أبو هاشم بأن الفارق بين الامر والسؤال هو الرتبة والسؤال
للندب فكذلك الامر قلنا السؤال ايجاب وان لم يتحقق وبأن الصيغة لما استعملت
فيهما والاشترك والمجاز خلاف الاصل فتكون حقيقة في القدر المشترك . قلنا
يجب المصير الى المجاز لما بينا من الدليل وبأن تعرف مفهومها لا يمكن بالعقل ولا

لان للخصم ان يقول ان حمل الخلود على المكث الطويل مع التأييد بعيد كل
البعد لا يستطيع المستدل ادعاه فالاحسن ان يجاب باتفاق الفريقين بل الاجماع
على ان العاصى مطلقا متوعد فيثبت العصيان بمخالفة الامر والاجماع منعقد على
ان صيغة افعال أمر فعند التجرد عن القرينة يكون مخالفتها مخالفة للامر فيثبت
المطلوب واستدل في مسلم الثبوت والنحرير بادلته اخرى فان اردتها فارجع اليهما

بالنقل لانه لم يتواتر والآحاد لا تفيد القطع . قلنا المسئلة وسيلة الى العمل فيكفيها الظن وأيضاً تعرف بتركيب عقلي من مقدمات ثقلية كما سبق « أقول ذكر المصنف هنا أدلة ثلاثة واختاف النسخ في التعبير عن المحتج بها ففي أكثرها احتج أبو هاشم كما ذكره وهو غير مستقيم لان الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثاني على أحد التقريرين الآتين^(١) وفي بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعبير

(١) قال الاسنوي « وهو غير مستقيم لان الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثاني

على أحد التقريرين الآتين » أقول يدل على ما قاله ان صاحب المسلم استدل بالاول للقائلين بانه حقيقة للندب وبالثاني للقائلين بالاشتراك وبالثالث للقائلين بالوقف فقال فقائلو أى قائلو الندب أولاً قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم رده الى مشيئتنا واجاب بقوله بل الى استطاعتنا وثانياً عن أهل اللغة لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فقط والسؤال للندب فكذا الامر واجاب بقوله أقول الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون بمن له ولاية الا لزام قال شارحه صاحب الرحوت والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما انه ليس بينهما فرق في المعنى فمنوع كيف والصيغة موضوعة للوجوب فيجب ان تصدر بمن له ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا تجاوزاً وصرفاً عن الحقيقة وأما النقل عن أهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فيطالب بتصحيحه ولو سلم فلا يمارض قولهم ما تواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين يشير بذلك صاحب الرحوت الى ما استدل به القائلون بانه حقيقة في الوجوب بان السلف من الصحابة والتابعين استدلوا بصيغة الامر على الوجوب وتكرر حتى شاع وذاع بلا تكبير فدل ذلك على اجماعهم انها له وما قيل انه كان بقرائن الوجوب فلا يدل على وضعها للوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها للندب ممنوع بل كان استدلالهم بتبادر الوجوب من الصيغة وظهوره منها عند التجرد عن القرينة بدليل صرفهم الصيغة الى الندب بالقرائن دون الوجوب بالاستقراء الصحيح وما قيل ان هذا الاجماع سكوتي وهو ظني والمسئلة أصولية علمية فلا يكفي فيها الظن وأيضاً هذا الاجماع منقول بطريق الآحاد فلا

الامام وفي بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله وهما من اصلاح الناس * الدليل الاول وهو احتجاج أبي هاشم على ان أفعال حقيقة في النذب وتقريره أن أهل اللغة قالوا لافارق بين السؤال والامر الا في الرتبة فقط أي ان رتبة الامر أعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على النذب فكذلك الامر لان الامر لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه وجوابه أن السؤال يدل على الايجاب أيضاً لأن أهل اللغة وضعوا افعال لطلب الفعل مع المنع من التبرك

يفيد الا الظن ممنوع أيضاً باننا لانسلم ان الاجماع السكوتي ظني بل هو يفيد العلم المعادي بانهم اتفقوا على ان المتبادر من الصيغة هو الوجوب وهو حاصل بالتكرار في ملاحظة استدلالاتهم بالاوامر وهذا يحصل به علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب أصلاً كالتجربيات والمشاهدات وليس نقله آحاداً بل متواتر المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالاتهم بحيث تفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر ولو سلم انه ظن فهو ظن في اللغة فيكفي هذا الظن والا تعذر العمل بالظواهر لانه المقذور فيها وما قيل كيف ثبتت الفرائض المقطوعة حينئذ مدفوع بانها ثبتت بالضمام قرائن أخرى دالة على أن هذه أوامر للوجوب قطعاً وبهذا علم انه لو سلم النقل عن أهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فلا يمرض هذا الذي تواتر عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين ثم قال صاحب الرحمت فان قلت النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشجونة به وأما انقهام الصحابة فلم يثبت الا في أوامر الله تعالى وأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ويجوز أن تكون الصيغة موضوعة بمعنى أعم فاذا صدر عن الأعلى الذي له ولاية الازام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الازام قلت انقهام الصحابة والتابعين مقطوع في أوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأصحابه وأوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الازام متكلماً لا يصلح قرينة الايجاب ويصح منه النذب والاباحة وأما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام ما ينفي لدفعه كيف ولم يثبت نص من الواضع اني وضعت هذا اللفظ لهذا

عند من يقول الامر للايجاب وقد استعملها السائل لكنه لا يلزم منه الوجوب^(١)
اذ الوجوب لا يثبت الا بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول من السائل وتقابل

المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جوزتم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر
من غير قرينة انسداد باب العلم بالوضع وأما كتب النحو فلا يظهر منها ان الامر
في الدعاء والايجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها الا بيان الصيغ ولو حسبوا
ذلك فأي حجة في حسابهم كما عرفت فاحفظه فانه هو الحق اه ومن هذا تعلم أن
الجواب الصحيح عن دليل أبي هاشم هو ما ذكرناه من أن هناك فرقا بين السؤال
والامر في الرتبة وان الوجوب فرع الرتبة ولا نسلم أنه لا يفرق سواهما بل هناك
فارق آخر في المعنى كما بيناه وأما ما أجاب به المصنف من أن السؤال ايجاب وان
لم يتحقق ذلك لانه ليس للادنى ان يوجب على المستعمل شيئا فقال فيه صاحب
مسلم الثبوت وفيه ما فيه قال صاحب الرحوت في بيان ما فيه فان الدعاء لمجرد الطلب
متضررا ولا شائبة للايجاب فيه أصلا قال في الحاشية لعل صاحب المتهاج ناظر الى
الوضع لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتأمل ولك أن توجه كلامه ان السؤال
في اللغة موضوع للايجاب وان استعمل في الطلب متضررا فعدم الافتراق وان سلم
لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا يتحقق الايجاب مطلقا من الادنى على المستعمل
فلا يستعمل فيه فتدبر اه

(١) قال الاسنوى « وجوابه ان السؤال يدل على الايجاب أيضا لان أهل
اللغة وضعوا افعال لطاب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الامر للايجاب
وقد استعملها السائل لكنه لا يلزم منه الى آخره » هذا الكلام فيه تسليم أن
السائل استعمل صيغة افعال في طلب الفعل لكن لا يلزم من انه استعملها كذلك
الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك لان هذا الوجوب لا يثبت الا بالشرع
فلذلك لا يلزم المسؤول القبول من السائل ومقتضى هذا ان السؤال لا يدل على
الوجوب لان السائل لا يكون دائما الا أدنى من المسؤول لان السؤال معناه الدعاء
وهو الطلب متضررا فلا يتحقق الايجاب من الادنى على المستعمل فلا يستعمل فيه
كما قلنا فكان في كلام الاسنوى نوع حزازة

أن يقول على تقدير أن يدل السؤال على الإيجاب فيلزم أن يفترقا من وجه آخر لأن إيجاب الأمر دال على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال^(١) وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون إيجاب الأمر يقتضى الوجوب^(٢) بخلاف السؤال وفيه نظر فأنهما مدلولان متغايران ولك أن تمنع ما ذكره من تفريقه بالرتبة فإنه مذهب المعتزلة^(٣) كما

(١) قال الاسنوى « وعلى تقدير أن يدل السؤال على الإيجاب فيلزم أن يفترقا من وجه آخر لأن إيجاب الأمر دال على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال » أقول هذا الكلام لا معنى له لأننا متى قدرنا أن السؤال يدل على الإيجاب كان إيجابه دالا على الوجوب قطعا لأن الوجوب اثر الإيجاب فلا يتخلف عنه وإن كان المراد أن الإيجاب الذى دل عليه السؤال يوجب القبول على المسؤل وإيجاب الأمر يدل على الوجوب بمعنى الاتيان بالفعل فهذا الفرق لا يخرج السؤال عن أنه يدل على الإيجاب الذى من لوازمه الوجوب

(٢) قال الاسنوى « وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون إيجاب الأمر يقتضى الوجوب الى آخره » أقول معنى هذا أن معنى الاختلاف فى الرتبة يرجع الى اختلاف الأمر والسائل فإن الأمر إنما يكون بمن له ولاية الازام والسؤال إنما يكون من الأدنى الذى ليس له ولاية الزام المسؤل وأما أنه ليس بين الأمر والسؤال فرق فى المعنى فممنوع فمدلول الأمر غير مدلول السؤال وإن كانت الصيغة واحدة لسكنها موضوعة للوجوب فيجب أن تصدر بمن له ولاية الإيجاب ولا يصح للدنى استعمالها إلا تجوزا وصرفا عن الحقيقة كما قدمناه

(٣) قال الاسنوى « ولك أن تمنع ما ذكره من تفريقه بالرتبة فإنه مذهب المعتزلة » أقول الفرق بالرتبة لا يختص بالمعتزلة إلا إذا كان من جهة العلو فى الأمر وعدمه فى السائل أما إذا كان الفرق فى الرتبة من جهة الاستعلاء الذى هو هيئة فى كلام الأمر والتذلل والتضرع الذى هو هيئة فى كلام السائل فهو المذهب المنصور الذى صححه الأمدى فى الاحكام ومنتهى السؤل والامام الرازى وهو مذهب الحنفية وليس مذهب المعتزلة وهذا هو الذى يقتضيه ما قدمناه ولا يتحقق الإيجاب مطلقا من الأدنى على المستعمل فلا يستعمل فيه

تقدم بل الفرق أن السؤال أمر صادر بتذلل والامر أعم وقد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال كسؤال العطشان^(١) وقد لا يترتب على ايجاب الامر كطلب (١) قال الاسنوي « بل الفرق ان السؤال أمر صادر بتذلل والامر أعم وقد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال الى آخره » اقول قد علمت أن السؤال لا يدل على الايجاب أصلاً فلا يترتب عليه وجوب وأما سؤال المطشان فانهما أوجب على المسؤول اعطاء الماء ان كان غير محتاج اليه للسائل بأمر الشارع اغانة للعلموف واحياء للنفس لا لايجاب السؤال ولو كان الامر كما قال الاسنوي من أنه يترتب الوجوب على ايجاب السؤال وقد لا يترتب لم يكن الامر أعم على أن دعوى ان الامر أعم غير مسلمة لما علمت أن الامر لا يكون الايمن له ولاية الايجاب بخلاف السؤال فانه لا يكون الا من الادنى الذي ليس له ولاية الايجاب وتسمية ما يصدر منه أمراً مجاز لوجود الصارف عن الحقيقة فهو مستعمل في الدعاء مجازاً وكيف يتأق أن يكون الامر أعم وهو يقول ان السؤال أمر صادر بتذلل والامر لا يكون عند المعتزلة الامع العلو وعند الحنفية ومن وافقهم لا يكون الامع الاستعلاء فهما متباينان على هذين المذهبين نعم على ما تقدم ان الامر لا يشترط فيه علو ولا استعلاء يكون الامر أعم لكن قد علمت أنه خلاف الصحيح وانه مخالف للعرف ان جرينا على ما اختاره التاج السبكي في التكملة أو مخالف للغة على ما اختاره الكمال بن الهمام كما قدمناه عند حكاية الخلاف في ذلك واستدل صاحب المسلم بالدليل الثاني في كلام البيضاوي للقائلين بالاشترك المعنوي بين الندب والوجوب وبينهما والاباحة فقال مع شرحه الفواتح وقالوا ثبت الرجحان أو الاذن بالضرورة الاستقرائية أى قال الأ ولون ثبت الرجحان والآخرون ثبت الاذن فلم يثبت الزائد من الحرج في الترك على الرجحان أو لم يثبت الزائد وهو الرجحان لعدم الدليل عليه فلا مدلول الا ذلك فاندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بلازم الماهية وهو ممنوع عنه ووجه الدفع ان المقصود انه فهم الرجحان أو الاذن بالاستقراء وان الزائد من غير دليل فافهم وأجاب عن ذلك فقال مع شرحه قلنا قد ثبتت الزيادة على الرجحان أو الاذن بادلتنا المتقدمة

السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتلخص انهما سواء في الايجاب والوجوب .
 وقوله « وبأن الصيغة » مطوف على قوله بأن الفارق وتقريره من وجهين :
 أحدها أن الصيغة قد استعملت في الوجوب كقوله تعالى أقيموا الصلاة وفي
 الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعه لكل منهما لم الاشتراك أو
 لاحدهما فقط فيبازم المجاز فتكون حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الفعل
 دفعاً للاشتراك والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلاً للقائل بأنها حقيقة في القدر

فعدم الدليل على الزيادة ممنوع وبهذا تعلم أن المتمين في تقرير الدليل الثاني هو
 الوجه الاول في كلام الاسنوى وان يكون دليلاً للقائل بأنها حقيقة في القدر
 المشترك ، وأما الوجه الثاني وهو تقرير الامام وأتباعه فهو كما قال الاسنوى
 بعيد عن كلام المصنف بل هو بعيد في ذاته فانه لا يدل لابي هاشم الا بزيادة
 مازادوه ، وأما عطفه على دليل أبي هاشم فهو فاسد اذا جعلناه دليلاً له
 وهو انما يلزم على نسخة من نسخ المصنف لا على ما في نسختين فيحمل
 ما في النسخة المخالفة للواقع على الخطأ من الناسخ كما قيل : ويل للمؤلفين
 من الناسخين الماسخين لكلام . وجواب المصنف وتبعه الاسنوى عن ذلك
 هو بمعنى ما قدمناه عن مسلم الثبوت وشرحه . واستدل صاحب المسلم
 للمتوقفين بالدليل الثالث في كلام الاسنوى فقال مع شرحه الرحمت المتوقفون
 قالوا لو علم الوضع فاما بالعقل أو النقل والاول باطل كيف والعقل لا مدخل له في
 معرفة الاوضاع وأما النقل فالآحاد منه لا يقيد العلم بالضرورة والتواتر لم يوجد
 لوجود الاختلاف فيه وأيضاً يكون الخلاف بهتاً واذا بطل التواتر والآحاد بطل
 العلم بالنقل أيضاً . وهذا الدليل لو تم لدل على أن التوقف بمعنى لا ندري معناه كما
 مر في النقل الثاني عن الاشعري وأجاب عن ذلك بقوله مع شرحه أولاً لانسلم
 ان العقل لا مدخل له فيه بل العقل قد يكون له مدخل كما مر في بيان طرق معرفة
 الوضع نعم لا يكون له استقلال في المعرفة فان قلت استقلال العقل مسلم البطلان
 فلا بد من النقل وهو متواتر أو آحاد وكلاهما باطل فينبئذ لاتوجه لهذا المنع
 قلت لو أريد بالعقل استقلاله ينتقل المنع الى الشق الاخير فانا نقول يجوز ان

المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل أبي هاشم فاسد *
 التقرير الثاني وهو تقرير الامام واتباعه كلهم ان نضم الى التقرير الاول زيادة
 أخرى فنقول والدال على المعنى المشترك وهو الاعم غير دال على الاخص فيكون
 لفظ الامر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب وجواز الترك
 معلوم بالبراءة الاصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للندب
 الا ذلك وعلى هذا فيصح عطفه على دليل أبي هاشم لكنه بعيد من كلام
 المصنف وجوابه أن المجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه
 اجماعا اذا دل عليه دليل وما هنا كذلك للدلالة الحتمية التي اقنأها على انه حقيقة في
 الوجوب فقط وقوله « وان تعرف » هذا دليل الغزالي وموافقه على التوقف وقد
 تقدم أن عطفه على دليل أبي هاشم لا يصح وتقريره أن الطريق الى معرفة مدلول

يكون نقل مقدمة متواتر يمكن مختلفاً فيه ثم يستمد بالمقل بانضمام مقدمة
 عقلية فيازم المدعى ويقع الخلاف فيه الخلاف في هذه المقدمة العقلية أو لعدم
 اطلاع البعض عليها فافهم وقلنا ثانيا اخترنا أنه آحاد وسلمنا أنه لا علم بل يكفي
 الظن بالاستقراء وهو كاف في اللغويات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام
 الترائن الاخرى وقلنا ثالثا اخترنا أن النقل متواتر كيف لا وقد تواتر
 استدلالات العلماء انها له وماذا كرت من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقاً
 بل انما نحقق لاحقاً والاختلاف اذا كان لاحقاً لا يمنع الاتفاق سابقاً وأما خلاف
 التواتر والاشعري فلعلة للثقل عنه على أن التواتر قد يكون بالنسبة الى
 سبب دون أخرى فيفيد العلم لا اولئك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون
 سبباً وماتيل ذلك أى كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيد لان سبب العلم مشترك
 بين الكل لان الكل معتنون بمثل هذا الامر العظيم فأقول اشترك الكل في
 السبب ممنوع لان التواتر اذا كان متفارقاً لكثرة الماتلة لاقتضيتهم وتواتر بعضهم
 مثلا وعدمها كان سبب العلم متفاوتاً فمن أكثر لمطالعه أقتضيتهم وتواتر بعضهم علم
 بالتواتر ومن لا فلاقتديرها أقول مما يدل على تفاوت التواتر ان من مسعود
 كان يذكر كون المموذتين من القراة هو واحد من التواتر وكان من القراة

افعل اما ان يكون بالعقل وهو محال لانه لا مجال له في اللغات واما بالنقل المتواتر وهو محال أيضا والا لكان بديهيا حاصل لكل أحد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع واما بالأحاد وهو باطل لان رواية الآحاد ان أفادت فانما تفيد الظن والشارع انما أجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه كما نقله الانباري شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد واذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف . وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لانها علمية لان المقصود من كون الامر للوجوب انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده والعملات مظنونة يكتمى فيها بالظن فكذاك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب في تقريره وأما قول بعض الشارحين انه يكتمى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة للعمل فباطل^(١) لان المعلوم يستحيل

وجدهما مكتوبين في مصحف وذلك بناء على تواتر قرآنيتهما لم يبلغه وقد بلغ غيره فلما بلغه قرآنيتهما متواترا رجع عن قوله الاول وقال بالقراءة ومن هذا تعلم ان المتعين ان يقال ان النسخة الصحيحة هي التي وقع فيها احتج المخالف بدون ذكر أبي هاشم وغيره فيشمل الفرق الثلاث وما عدا هذه النسخة وقع فيها تحريف من الناسخ .

(١) قال الاسنوي « هذا هو الصواب في تقريره وأما قول بعض الشارحين انه يكتمى فيها بالظن مع كونها علمية الى آخره » أقول قد علمت مما قدمناه أنه لو سلمنا أنه ظن في الاصول فيكفى هذا الظن والا لتعذر العمل بأكثر الظواهر لانه المقدور فيها ومعنى هذا أنه يكفى فيها الظن مع كونها علمية ومن الاصول لكونها وسيلة للعمل بأكثر الظواهر والا لتعذر العمل بذلك فلا وجه للقول بأنه باطل ونحن لا ندعي اثبات المعلوم بطريق مظنون بل نقول ان هذا الطريق المظنون يكفى أن يثبت به حكم أصولي يكون وسيلة للعمل على أنك قد علمت أن الثابت علم عادي فانهم اتفقوا على أن المتبادر منها الوجوب وهو حاصل بالتكرار في ملاحظة استمدالاتهم بالاوامر وهذا يحصل به علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب اصلا كيف والاسنوي نفسه يقول بعد ذلك وعن هذا الدليل جواب

اثباته بطريق مضمونة وقد منع في المحصول ايضا كونها علمية ولم يذكر تعليل
المصنف بل قال لانا بينا انه لا تعين في المباحث اللغوية وذلك لتوقعها على نفي
الاحتمالات العشرة ونفيها ماثبت الا بالأصل. الثاني لان سلم الحصر لانا قد نتعرفه
بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كقولنا تارك الامر خاص وكل خاص يستحق النار
فانه يدل على ان الامر للوجوب وقد تقدم ذكره في الدليل الرابع من هذه المسئلة
وكقولنا ان الجمع المحلى بالالف واللام يدخله الاستثناء وان الاستثناء اخراج
ما لولاه لوجب دخوله فانه يدل على ان الجمع المحلى للعموم كما تقدم في آخر الفصل
الاول من باب اللغات وذلك بالطريق الذي قلناه لان نفس المقدمتين نقلية
وتركيبهما تركيب عقلي علم من العلوم العقلية وعبر الامام في المحصول والمنتخب
عن هذه بقوله انه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فأورد عليه أن هذا
الدليل نقل محض لان المقدمتين نقليتان وحظ العقل انما هو تقطنه لاندراج
الصغرى في الكبرى فلذلك عدل صاحب الحاصل الى ما تقدم وتبعه عليه المصنف
وقول المصنف كما سبق يحتمل كلا من المنالين المتقدمين والاول أولى للتصريح
به في الحاصل بالمحصول ولكونه دليلا على نفس المسئلة المتنازع فيها ولانه
أقرب وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف ينفع في مواضع وهو التزام
حصوله بالتواتر ولا يلزم رفع الخلاف لانه قد يصل الى بعضهم بكثرة المطالعة
لاقتضيتهم وتوارخهم وغيره لم يشتمل بذلك فيقع الخلاف ولقائل ان يقول ينبغي
للمصنف على طريقة الجدلين تقديم جوابه الثاني على الاول كما فعل في الحاصل
والمحصول فيقول أولا لان سلم الحصر. سلمنا لكن نختار تعرفه بالآحاد وذلك
لان الثاني فيه تسليم للحصر فلا يحسن منه منعه بعد ذلك فان قيل دعواه أنه يعلم
بتركيب عقلي من مقدمات نقلية لا يدفع السؤال لان هذه المقدمات النقلية اما
أن يكون نقلها بالتواتر أو بالآحاد ويمود السؤال بعينه وجوابه باختيار التواتر

ثالث لم يذكره المصنف ينفع في مواضع وهو التزام حصول التواتر الى آخره
وهو عين ما قدمناه فنع الامام في المحصول كونها علمية غير مسلم

ولا يلزم منه أن يعرف كل أحد انه للوجوب وانما يلزم ذلك أن لو كان التركيب العقلي ضروريا وهو ممنوع

قال « الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب وقيل للإباحة لنا أن الامر يفيد ووروده بعد الحرمة لا يدفعه قيل واذا حلتم فاصطادوا للإباحة قلنا معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا واختلف القائلون بالإباحة في النهي بعد الوجوب » أقول اذا فرعنا على أن الامر للوجوب ^(١) فورد بعد التحريم ففيه مذهبان أصحهما عند الامام وأتباعه ومنهم المصنف أنه يكون أيضا للوجوب ^(٢) ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي والآمدى عن الممثلة والثاني انه يكون للإباحة وهو الذي نص عليه الشافعي كما نقله عنه القيرواني في كتاب المستوعب وابن التلمساني في شرح المعالم والاصفهاني في شرح المحصول ونقله ابن برهان في الوجيز عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف امام الحرمين وصرح أيضا به الآمدى في الاحكام ومع ذلك فله ميل الى الإباحة فانه قال عقبه واحتمال الإباحة أرجح نظرا لغلبته قال في المحصول والامر بعد الاستئذان كالامر بعد التحريم وذلك بأن استأذن على فعل شيء فقال له افعله واستدل المصنف على الوجوب بأن الامر يفيد اذ التنزيع عليه ووروده بعد الحرمة ليس معارضا حتى يدفع ما ثبت له لان الوجوب والإباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الإباحة ^(٣) فكذلك الوجوب احتج

(١) قال المصنف « المسألة الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب وقيل للإباحة الى

آخره » قال الاسنوى « أقول اذا فرعنا على أن الامر للوجوب الى آخره » أشار الى ان هذا الخلاف بين الفريقين القائل بأن الامر للوجوب وهو واضح

(٢) قال الاسنوى « ففيه مذهبان أصحهما عند الامام الى آخره » وهو مذهب طامة الحنفية والممثلة وقيل الامر بعد الحظر يكون لما طرأ الحظر عليه اباحة كان أو وجوبا واختاره السكال بن الهمام قال في مسلم الثبوت وهو قريب اه أى من الصواب كما في فواتح الرحموت

(٣) قال الاسنوى « ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى آخره » أى

الخصم بورودها للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا^(١) فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن فالآن باشروهن وفي الحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث فكلوا وادخروا. وجوابه ان هذه الادلة معارضة بقوله فاذا انسأخ الاشهر الحرم فاقبلوا المشركين^(٢) فان القتال فرض كفاية بعد ان كان حراما وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فاذا ادبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم وصلى فاذا تعارضا

فكان الانتقال الى كل من الاباحة والوجوب ممكنا لكن مقتضى الوجوب قد وجد حيث كانت حقيقة فيه واذا وجد المقتضى من غير مانع وجب القول به وما قيل ان العرف مانع عن الوجوب مقتضى للاباحة مدفوع بعدم تسليم العرف.

والدلالة فى بعض المواضع التى استدلتتم بها انما هى بالقرائن الجزئية

(١) قال الاسنوي «احتج الخصم بورودها للاباحة كقوله تعالى : واذا حللتم فاصطادوا» الى آخر ما استدتل به . أجيب بأن هذه الادلة انما جاء فيها الامر للاباحة لوجود الصارف عن الوجوب وهو العلم بأنها شرعت لا تنفعنا فان الاصطياد فى قوله تعالى « واذا حللتم فاصطادوا » انما شرع لا تنفعنا لانا نلتذذ باكله قطعاً وأيضاً قوله تعالى قبل ذلك « وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما » قرينة على أن الامر للاباحة وكذا الانتشار فى قوله تعالى « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا » وكذا الادخار فى قوله صلى الله عليه وسلم كما فى صحيح مسلم « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث فادخروها » وهكذا البواقي ودعوى القائلين بالاباحة أنها صارت الاباحة حقيقة عرفية غير مسلمة اذ هى لا تثبت الا اذا صارت بحيث يسبق الفهم اليها من الامر بعد التحريم من غير قرينة

(٢) قال الاسنوي « وجوابه أن هذه الادلة معارضة بقوله تعالى : فاذا انسأخ الاشهر الحرم » الآية. وفى قوله صلى الله عليه كما رواه الشيخان « فاذا ادبرت الحديث أي فامتنع حدوث العرف الذى يدعيه القائل بالاباحة وترجح القول بالوجوب بما ذكرناه من الدليل

تساقطوا بقي دليلنا سالمًا عن المنع فيفيد الوجوب. قوله « واختاف القائلون » يعنى ان القائلين بالاباحة في الامر الوارد بعد الحظر اختلفوا في النهى الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالاباحة لان تقدم الوجوب قرينة ومنهم من حكم بانه للتحريم كما لو ورد ابتداء بخلاف الامر بعد التحريم. والفرق من وجهين : أحدهما أن حمل النهى على التحريم يقتضى الترك وهو على وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضى الفعل وهو خلاف الاصل. الثانى ان النهى لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهى عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور واعتبار الشرع بدفع المفسد أكثر من جلب المصالح. واما القائلون ان الامر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم ان النهى بعد الوجوب للتحريم

قال « الرابعة الامر المطاق لا يفيد التكرار ولا يدفعه. وقيل للتكرار. وقيل المرة. وقيل بالتوقف للاشتراك أو الجهل بالحقيقة. لنا تقييده بالمرّة والمرة من غير تكرار ولا تقضى وانه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الايمان به دفعا للاشتراك والمجاز وأيضا لو كان للتكرار لمّ الاوقات فيكون تكليفا بما لا يطاق ولنسخه كل تكليف بعده لا يجامعه » أقول اذا ورد الامر مقيدا بالمرّة أو بالتكرار حمل عليه وان ورد مقيدا بصفة أو شرط فسيأتى أنه يتكرر قياسا لا لفظا وان كان مطلقا أو عاريا من هذه القيود ففيه مذاهب: أحدها انه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بتكرار أو مرّة^(١) الا انه لا يمكن ادخال تلك الماهية في الوجود

(١) قال المصنف « الامر المطاق لا يفيد التكرار ولا يدفعه الى آخره » قال الاسنوى « ففيه مذاهب أحدها لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية الى آخره » أى ويحتمل التكرار على ما اختاره الامام الرازى وصرح بذلك فى مسلم الثبوت ونسبه للحنفية فقال والامر لطلب الفعل مطلقا عندنا فيبرأ بالمرّة ويحتمل التكرار اه قلت الحنفية يقولون بأن الامر لطلب الفعل مطلقا وأنه لا يحتمل التكرار لان التكرار اثبات الفعل مرة بعد اخرى فهو لزوم العدد وقد

بأنه من المرة الواحدة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به لا جرم انه يدل عليهما من هذا الوجه وهذا المذهب اختاره الامام واتباعه ونقله عن الاقلين واختاره أيضا الآمدى وابن الحاجب والمصنف . وعبر عن المرة بقوله ولا يدفعه لانه لو كان للمرة لكان دافعا للتكرار لانهما متقابلان . الثاني انه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر وهو رأى الاستاذ وجماعة من الفقهاء والمنكاهين لكن بشرط الامكان كما قاله الآمدى . والثالث يدل على المرة وهو قول أكثر اصحابنا كما حكاه الشيخ ابو اسحق الشيرازى فى شرح المعنى ونقل القيروانى فى المستوعب عن الشيخ أبى حامد انه مقتضى قوله الشافعى . الرابع انه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف اعماله فى أحدهما على وجود القرينة . الخامس انه لاحدهما ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف أيضا واختار امام الحرمين التوقف ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الاول تبعا للآمدى وليس كذلك فانهم . قوله «لنا» أى الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه : أحدها أنه يصح أن يقال^(١) افعال

نص صاحب المسلم نفسه بعد ذلك أنه لا يحتمل العدد عند الحنفية وإذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بالطريق الاولى وقد صرح نجر الاسلام وفى البديع بأنه لا يحتمل التكرار عند الحنفية فصار الفرق بين ما اختاره الامام الرازى واتباعه والآمدى وابن الحاجب والمصنف وبين مذهب الحنفية بعد اتفاق الفريقين على انه لطاب الفعل مطلقاً انه عند الحنفية لا يحتمل التكرار وعند هؤلاء يحتمل التكرار .

(١) قال الاسنوى «أى الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه أحدها ان يصح أن يقال الى آخر الوجوه الثلاثة» وقد زيفها الاسنوى وكلامه ظاهر غير ان قوله فى الثانى وأيضاً فالالفاظ موضوعة بازاء المعانى الذهنية كما تقدم فيه ما تقدم فى مبحث الدلالة فتذكره . وقد استدل فى مسلم الثبوت بان اجماع أهل العربية على أن هيئة الامر لا تدل الا على الطلب فى الاستقبال وخصوص المطلوب من خصوص المادة وهى الطبيعة من حيث هى هى اه قال شارحه صاحب فوائح الرحوت فالامر انما هو لطاب الطبيعة فى الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمله

ذلك مرة او مرات وليس فيه تكرار ولا نقض اذ لو كان للمرة لكان تقييده
بالمرة تكراراً وبالمرات نقضاً ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكراراً وبالمرة
نقضاً وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لان عدم التكرار والنقض قد لا يكون
للكونه موضوعاً للماهية من حيث هي بل لكونه مشتركاً أو لاحدهما ولا نعرفه
كما قد قيل به فيكون التقييد للدلالة على احدهما . الثاني ان الامر المطلق ورد
تارة مع التكرار شرعاً كآية الصلاة وعرفاً نحو احفظ دابتي وورد تارة للمرة
شرعاً كآية الحج وعرفاً كقوله ادخل الدار فيكون حقيقة في القدر المشترك بين
التكرار والمرة وهو طلب الاتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لانه
لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وان كان في احدهما فقط لزم المجاز وهما
خلاف الاصل . وهذا الدليل قد استعمله الامام واتباعه في مواضع كثيرة وفيه

ولك ان تمنع ان المادة هي الطبيعة من حيث هي فان الامر مختصر المصدر
المفرد الدال على الوحدة فتأمل اه ولكن كلا من دعوى ان الامر مختصر المصدر
المفرد ودعوى ان المصدر المفرد دل على الوحدة غير مسلمة لان صيغة الامر
هيئة موضوعة للطلب في الاستقبال لمطلوب خاص تدل عليه المادة الخاصة التي
هي الطبيعة وقد تقدم ثبوت اجماع أهل العربية على ان المصدر المندمج في
الفعل للطبيعة من حيث هي او لتعقيد بالوحدة المنتشرة بل خصوص المطلوب
من صلاة وصوم وحج وغير ذلك انما هو من خصوص المادة وهي الطبيعة من
حيث هي واذا قررنا الدليل على هذا الوجه كان دالاً على المذهب الذي اختاره
المصنف تبعاً للامام الرازي ومن تقدموا ولا يناسب مذهب الحنفيه القائلين
انه لا يمتثل التكرار وذلك ان تقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول
للصيغة للطلب والمادة للطبيعة فالامر انما يدل لطلب الطبيعة فاذا أتى المأمور
بفرد واحد فقد أتى بتمام المطلوب وهو الطبيعة وانقطع الطلب وبلغو الفعل مرة
أخرى لانه غير مطلوب والتكرار ليس الا الايقاع مرة بعد أخرى ولما امتنع
كون الفعل الثاني مطلوباً امتنع كون التكرار مطلوباً فلا يحتمل الامر التكرار
واما تجوزه فيه من قبيل اطلاق المبالق في المقيد فلا يصح لان المصدر الماخوذ

نظر لانه اذا كان موضوعا لمطلق الطاب-ثم استعمل في طاب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له لان الاعم غير الاخص ولكنه مشتمل على ما وضع له فيجوز على سبيل المجاز وأيضا فلان الالفاظ موضوعة بازاء المماني الذهنية كما تقدم فاذا استعمل فيما تشخص منها في الخارج فيكون مجازاً^(١) لانه غير ما وضع له فاستعمال الامر في المقيد بالتكرار وبالمرة مجاز لما قلناه ففر من مجاز واحد فوقع في مجازين. وهذا البحث يجري في سائر الالفاظ الموضوعة لمعنى كلي وان كان مستبعدا لكن القواعد قد أدت اليه . وقد صرح الامدى في الاحكام بموافقة ما ذكرته فقال في اوائل الكتاب في القسمة الثانية جوابا عن سؤال ما نصه لانه لا يخفى ان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا

في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يابى الاشتقاق عنه وهو ضرورى والاشتقاق ليس يصاح الا بما يندمج معناه في مفهوم الفعل وقد ثبت اجماع اهل العربية على ان المندمج فيه الطبيعة من حيث هي او المقيدة بالوحدة المنتشرة فلا تجوز بارادة التكرار اصلا لانها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقا او كونه واحدا بالانتشار فلا يحتمله الامر لاحقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ماقررنا اندفع ما اورده على التحرير من أنه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر كذا يؤخذ من فوائح الرحموت على المسلم ووجه دفعه ان المعترض قرر الدليل بالذي قرره صاحب المسلم وبهذا التقرير يدل على مذهب القائلين باحتمال التكرار ، اما بالتقرير الذي ذكره صاحب فوائح الرحموت فانه يدل لمذهب القائلين بعدم احتمال التكرار ويتضمن الرد على القائلين بانه يحتمل التكرار كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « فاذا استعمل فيما تشخص منها في الخارج فيكون مجازا الخ » محل ذلك اذا استعمل فيه من حيث الخصوص اما اذا استعمل فيما تشخص في الخارج من حيث انه تمام الموضوع له وهو الماهية من حيث هي فيكون حقيقة لا مجازا لان الطبيعة من حيث هي هي معناها الطبيعة لا بشرط شيء الصادقة

له في غير ما وضع له هذا لفظه . الثالث وهو دليل على ابطال التكرار خاصة انه لو كان للتكرار لم الاوقات كلها لعدم اولوية وقت دون وقت والتميم باطل بوجهين : أحدهما انه تكليف بما لا يطاق . الثاني انه يلزم ان ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن ان يجامعه في الوجود لان الاستفراق الثابت بالاول يزول بالاستفراق الثابت بالثاني وليس كذلك واحترز بقوله لا يجامعه عن نحو الصوم مع الصلاة ولك ان تقول قد تقدم ان الفائل بالتكرار يقول انه بشرط الامكان فلا يرد ما قاله من التكليف بما لا يطاق

قال « قيل تمسك الصديقي على التكرار بقوله تعالى وآتوا الزكاة من غير تكبير . قلنا لعله عليه الصلاة والسلام بين تكراره . قيل النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر . قلنا الانهاء أبدا ممكن دون الامتثال . قيل لو لم يتكرر لم يرد النسخ . قلنا وروده قرينة التكرار . قيل حسن الاستفسار دليل الاشتراك . قلنا قد يستفسر عن افراد المتواطىء » أقول احتج من قال بان الامر يفيد التكرار بثلاثة اوجه : الاول ان اهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك ابو بكر الصديق رضى الله عنه في وجوب تكرارها بقوله تعالى وآتوا الزكاة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة قال في المحصول فكان ذلك اجماعا منهم على انها للتكرار . والجواب انه لعل النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة ان هذه الآية للتكرار . فان قيل الاصل عدمه قلنا لما أجمعوا على التكرار مع ان الصيغة المجردة لا تقتضى ذلك كما بيناه تعين ما قلناه جرمًا بن الأدلة . وهذا الدليل وجراجه يقتضيان ان

بالطبيعة بشرط شيء وبشرط لا شيء ولذلك تحمل على فرد ما الخارجى حمل هو هو فيقال زيد انسان مثلا ومن هذا تعلم ان ما نقله عن الآمدى بعد ذلك من قوله فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المفيدة على الخصوص استعمال في غير ما وضع له مصرح بما يوافق ما ذكره لان كلام الآمدى صريح في ان جعله استعمالا في غير ما وضع له انما هو اذا استعمل اسم المطلق في المقيد على الخصوص اى من حيث الخصوص وهذا لا ينافي انه اذا استعمل فيه من حيث انه تمام المعنى الموضوع له وهو الماهية يكون حقيقة

الامام يسلم ان ذلك اجماع وهو مناقض لما سيأتى من كونه ليس باجماع ولا حجة .
 الثانى النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر قياساً عليه والجامع ان كلا منهما
 للطلب . وجوابه ان الانتهاء عن الشئ أبداً ممكن لان فيه بقاء على العدم وأما
 الاشتغال به أبداً فغير ممكن . وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك
 ان النهى كالامر في التكرار والفور . الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على
 المرة لم يجوز ورود النسخ^(١) لان وروده ان كان بعد فعلها فهو محال لانه لا تكليف

(١) قال الاسنوى «الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يجوز ورود
 النسخ الخ» أقول اجابوا عن هذا الدليل بوجهين اولاً اننا لا نمنع تكرار الامر
 بتقييد الدوام والتكرار وبتكرار السبب فنقول النسخ اما وارد قبل العمل فلا
 اشكال حينئذ واما بعد العمل والاثيان بالمأمور به فان كان الوجوب متكرراً
 بتكرر العلة أو ثابتاً للتقييد به صريحاً فالوجوب الثابت بعد الاثيان بالفعل مرة
 هو الذى يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر لمطلق التكرار بل
 فهم من الخارج وما لا يكون الوجوب فيه مكرراً فلا يصح انتساخه بالنسبة
 الى الآتى وانما ينتسخ عن غيره فقد علمت أن القول بعدم التكرار انما ينافى
 النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه . فحصل الجواب ان نقول لهذا
 المستدل ان كان مرادك بعدم جواز ورود النسخ عدم جوازه في الامر المطلق
 الذى لم توجد فيه علة متكررة تقتضى تكرار الوجوب ولم يقيّد بالتكرار صريحاً
 فدعوى جواز وروده غير مسلمة ونقول لا يصح انتساخه بالنسبة الى الآتى
 لان الطلب قد انتهى بالفعل مرة وان كان مرادك بعدم جواز ورود النسخ عدم
 جوازه في الامر الذى يتكرر بتكرر العلة أو للتقييد به صريحاً فما وقع قبل
 النسخ لا ينتسخ وانما الذى ينتسخ هو الوجوب الثابت بعد الاثيان بالفعل مرة
 لكن لا يلزم من ذلك ثبوت مدعاكم وهو ان الامر المطلق للتكرار وأجابوا انما
 بما أجاب به المصنف وهو جواب معترض بما قاله الاسنوى وحاصل اعتراض الاسنوى
 اننا اذا صح ان نجعل ورود النسخ على الامر المطلق قرينة انه كان للتكرار

وان كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها أو بالعكس وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز فدل على انه للتكرار. وجوابه ان النسخ لا يجوز وروده على الامر الذي يقتضى مرة واحدة لكن اذا ورد على الامر المطلق صار ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار وحمل الامر على التكرار لقرينة جائز هكذا ذكره في المحصول فتبعه عليه المصنف ولك ان تقول ان صح هذا الجواب فيلزم ان لا يكون جواز الاستثناء دليلا على العموم البتة لا كان دعواه في كل استثناء وذلك مبطل لقوله بعد ذلك ومميار العموم جواز الاستثناء. وأيضا فهو مناقض لقولهم ان النسخ قبل الفعل جائز لا سيما انهم استدلوا عليه بقضية ابراهيم مع ان الذبح يستحيل تكراره. وايضا فيلزم منه التكليف بما لا يعلمه الشخص. قوله « قيل حسن الاستفسار » أى استدل من قال بان الامر مشترك بين التكرار والمرة بانه يحسن الاستفسار فيه فيقال أردت بالامر مرة واحدة أم دائما ولذلك قال سراقه للنبي صلى الله عليه وسلم احجنا هذا لعامنا أم للابد^(٩)

يصح ان يقال أيضا ان جواز الاستثناء لا يكون دليلا على العموم لغة فيصح ان يقال ان صيغة العام ليست لغة للعموم وانما عمت بالاستثناء الذى هو دليل العموم من خارج نم قد يقال مقصود المصنف وغيره ممن أجابوا بهذا الجواب من الملائمة بانه يجوز أن يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذ هو متحقق دل على انه قد يتكرر من خارج وحينئذ يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول ويرتفع اعتراض الاسنوي وغيره على هذا الجواب الذي ذكره في المحصول وتبعه عليه المصنف وعلى ذلك لا يناقض قولهم ان النسخ قبل الفعل جائز لان النسخ قبل الفعل على الجواب الاول لا اشكال فيه

(١) قال الاسنوي « ولذلك قال سراقه للنبي صلى الله عليه وسلم احجنا هذا لعامنا الخ »
أقول الحق ان هذا سؤال الاقرع بن حابس كما في اكثر كتب الاصول لما رواه الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج فحجوا . فقام الاقرع بن حابس فقال اني كل عام يارسول الله قال لو قتلها لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا

مع أنه من أهل اللسان وأقره عليه فلو كان الامر موضوعاً في لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار ، وجوابه ان مقاله ممنوع فانه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء كما اذا قال اعتق رقبة فتقول أمؤمنة أم كافرة سليمة أم معيبة (١)

ان الحج مرة فمن زاد فمتطوع كذا في الدر المنثور واما سؤال سراقه فلم يكن في الحج بل كان في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما رواه مسلم عن الامام محمد الباقر عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيها فمن كان منكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة فقال سراقه ابن مالك بن جعشم ألعامنا هذا أم لا بد فشبك رسول الله صلى الله عليه وسلم اصابه واحدة في الاخرى وقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل لا بد . فرجما يستدل به على الاشتراك لفظاً بان يقال لولا الاشتراك لفظاً لما اشتبه على السائل ولما سأل أو معنى ويكون السؤال لتعيين أحد ما صدقيه وهو للتقدير المشترك بين المرة والتكرار كما قال الاسنوي أو يستدل به على احتمال التكرار فانه لولا الاحتمال لما صح السؤال والكل محتمل بحسب الظاهر . وقد يستدل به أيضاً للقول بالتكرار بأن السائل قد فهم منه التكرار ثم رأى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الامر لهذا التمازض فسأل

(١) قال الاسنوي « وجوابه ان مقاله ممنوع فانه قد يستفسر عن افراد المتواطىء كما اذا قال اعتق رقبة فتقول أمؤمنة الخ » أي لاننا نقول ان الامر لا يبدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بتكرار أو مرة فكان محتملاً للتكرار كما هو محتمل للمرة فكان متواطئاً فسؤاله عن افراده . وقد اجاب الحنفية القائلون بانه لا يحتمل التكرار عن هذا بانه يجوز انه اشتبه عليه الامر فيه بانه متكرر بتكرز السبب كالصلاة فانها متكررة بتكرر سببها وهو الوقت واشهر الحج متكررة ايضاً فاشتبه عليه ان اشهر الحج سبب كوقت الصلاة أم لا فسأل فلا يقوم السؤال حجة على أن الامر يحتمل التكرار مع وجود هذا الاحتمال ويؤيد هذا انه عليه الصلاة والسلام غضب على السائل

قال «الخامسة الامر المعلق بشرط أو صفة مثل وان كنتم جنباً فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضى التكرار لفظاً ويقتضيه قياساً: أما الاول فلان ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه ولانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر . وأما الثانى فلان الترتيب يفيد العملية فيتكرر الحكم بتكررها وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله^(١)» أقول الامر المعلق بشرط

وروى بروايات السنن أن قوله تعالى « لا تسألوا عن اشيء ان تبد لكم تسؤكم » نزل فيه ولهذا قال صاحب الرنحوت على قول مسلم الثبوت أو لاحتمال التكرار: ان هذا نداء من بعيد فاعرض عنه او للإشارة الى انه لا يصلح دليلاً لاحتمال التكرار ولا لتغيره ما قاله وقدمناه

(١) قال المصنف «الخامسة الامر المعلق بشرط أو صفة الى آخره» أقول حاصل الخلاف كما فى مسلم الثبوت وغيره ان صيغة الامر المعلق بشرط او صفة قيل موضوعة للتكرار بتكرر الشرط أو الصفة مطلقاً علة كان الشرط او الصفة أو لا وهذا هو قول من قال انه يقتضى التكرار لفظاً ولهذا فسر الاسنوي قوله لفظاً بقوله اى ان هذا اللفظ وضع للتكرار اى مطلقاً كما قلنا وقيل ليست صيغة الامر المعلق بما ذكر للتكرار مطلقاً علة كان الشرط او الصفة أو لا فان كان الشرط أو الصفة علة فقد اختلف فيه فقيل يتكرر بتكررها عقلاً وهو قول القائل انه لا يقتضيه لفظاً أى بطريق وضع الصيغة ولكن يقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس وقيل لا يتكرر اذا كان الشرط او الصفة علة واذا ثبت الخلاف فيما اذا كان الشرط او الوصف علة على هذا الوجه كان ما قاله الامام وجزم به المصنف من حكاية الخلاف فى ذلك والتمثيل بمثل السرقة والجنابة هو الحق وكان قول الامامى وابن الحاجب : وعمل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فان ثبت كالرأبانه يتكرر بتكرره علة اتفاقاً اه غلطاً ولذلك قال فى مسلم الثبوت بمد أن حكى الخلاف على وجه ما قلنا فدعوى الاجماع فى العلة كما فى المختصر وغيره على التكرار بتكررها غلط اه مع زيادة من شرحه قال شارحه صاحب الرنحوت ولا يصح تغليب مدعى الاجماع بان الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرره الشرط وان

كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أو بصفة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديها يقتضى تكرار المأمور به عند تكرار شرطه أو صفته ان قلنا الامر المطابق يقتضيه فان قلنا انه لا يقتضيه ولا يدفعه فهل يقتضيه هنا فيه ثلاث مذاهب : أحدها يقتضيه من جهة اللفظ أى ان هذا اللفظ قد وضع للتكرار . والثانى لا يقتضيه أى لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القائل بأن ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العملية . والثالث انه لا يقتضيه لفظا ويقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس قال فى الحصول وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف . واختار الآمدي وابن الحاجب أنه لا يدل عليه قالا ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالأحصان فان ثبت كالربا فانه يتكرر بتكرار علة اتفاقا وهذا مناف لكلام الامام حيث مثل بالسرقة والجنابة مع انه قد ثبت التعليل بهما . قوله « أما الاول » أى الدليل على الاول وهو انه لا يقتضى التكرار لفظا من وجهين : أحدهما أن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يمتثل التكرار وعدمه ^(١) فان اللفظ انما دل على تعليق شيء على شيء وهو أهم من تعليقه عليه

كان علة اذ مقصودهم انه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط اه فكان قولهم موافقا لما اختاره الامام وجزم به المصنف لان معنى كونه يدل من جهة العقل لا من جهة الوضع انه يدل على التكرار من جهة القياس وان الحكم يتكرر بتكرار العلة وقال صاحب الرحمت بعد ذلك نعم بعد ثبوت الخلاف على نحو ما حكى المصنف انتهى الاجماع قطعا لكن يبعد كل البعد انكار الحكم بعد ثبوت علية العلة الا من منكرى القياس مطلقا اه فلعل الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ممن ادعى الاتفاق على التكرار اذا كان الشرط او الوصف علة ارادوا اتفاق الجمهور القائلين بالقياس او انهم لم يعتبروا خلاف نفاة القياس خلافا يعتد به

(١) قال الاسنوى «احدهما ان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يمتثل التكرار وعدمه » وهذا الوجه والوجه الثانى دليل واحد حاصله ان نفاة التكرار قالوا . وقد اتفقنا على ان التعليق بالشرط اذا لم يكن علة لا يقتضى التكرار فلو اقتضى

في كل الصور أو في صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يدل على الاخص فلزم من ذلك أن التعليق لا يدل على التكرار . الثاني انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق فالطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كما لو قال كلما لكن هذا الدليل من باب تعليق الانشاء على الشرط وكلامنا في تعليق الامر فينبغي ان يقال واذا ثبت في هذا ثبت في ذلك القياس أو يمثل بقوله لو كيله طلق زوجتي ان دخلت الدار نعم ان كان تعليق الخبر والانشاء كتعليق الامر في ثبوت الخلاف حصل المقصود لكن كلام الأمدى في الاحكام يقتضى ان الانشاء لا يتكرر اتفاقا وصرح به في الخبر كقولنا ان جاء زيد جاء عمرو . وأما الدليل على الثاني وهو انه يقتضي التكرار قياسا فلان ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط يفيد عليه الشرط

التكرار في العلة وصفا او شرطا فالشرط اولى بأن يتكرر فيه فانه لا يتعدد بدلا فاذا تعدد كذلك وجب تعدد المشروط فكما تكرر الشرط تكرر المشروط لان التكرار تعدد فمعنى قول الاسنوى في الوجه الاول ان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يشمل التكرار وعدمه فان اللفظ انما دل على تعليق شيء بشيء الى آخره أن التعليق هو عبارة عن ربط الجزاء بالشرط على وجه اعم من ان يكون في جميع الاوضاع والصور او في صورة واحدة ولذا صح تقسيمه الى ما يعم وما لا يعم والاعم لا يدل على الاخص الذي هو التكرار فلزم من ذلك ان التعليق لا يدل على التكرار والدليل على انه موضوع للاعم مما ذكر انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق فنال الطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول الى آخرها بالوجه الثاني . ومن هذا تعلم ان كلا الوجهين دليل واحد وان كلام المستدل في صيغة التعليق مطابقا اعم من ان يكون من باب تعليق الانشاء على الشرط أو تعليق الامر على الشرط او تعليق الخبر وان قصد المستدل قياس المختلف فيه وهو تعليق الامر على المتفق عليه وهو تعليق الانشاء والخبر فلا وجه لقول الاسنوى لكن هذا الدليل من باب تعليق الانشاء الى آخر ما اطل به في هذا . والجواب عن هذا الدليل ان التكرار انما يكون باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية وهى كان الشرط

أو الصفة لذلك الحكم كما سيأتي في القياس فيتكرر الحكم بتكرر ذلك لان
المعلول يتكرر بتكرره علة. قوله « وانما لم يتكرر الطلاق » جواب عن سؤال مقدر
وتوجيه السؤال ان يقال لو كان تعلق الحكم بالشرط دالا على تكراره بالقياس
لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما اذا قال ان قلت فانت طالق وليس
كذلك . وجوابه ان تعبيره بذلك دال على انه جعل القيام علة للطلاق ولكن
المعتبر لتعليل الشارع^(١) لانه وقوع الطلاق حكم شرعي وآحاد الناس لا عبرة

او الوصف علة الوجود اقتضى الوجود لانه كلما وجدت علة وجدت المعلول وجد
المعلول والا لم تكن علة الوجود علة له وليس كذلك في الشرط الذي ليس بعلة
فانه لا يقتضى الوجود فلا يتكرر الشرط بتكرره والتعدد بتعدد الشرط انما هو
باعتبار ماهية فاذا تعددت ماهية الشرط تعدد المشروط قطعاً فتدبر. كذا يؤخذ
من مسلم الثبوت وشرحه . واستدل القائلون بالتكرار بانه ثبت بالاستقراء في
اوامر الشرع تكرر المعلق بتكرر المعلق عليه نحو قوله تعالى « اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم الآية » وقوله تعالى « الزانية والزاني فاجلدوا الآية » وقوله تعالى
« وان كنتم جنبا فاطهروا » والجواب ان تكرار المعلق في العلة كما في هذه الآيات
ونظائرهما من اوامر الشرع مسلم ولا ينفعكم والتكرار في غيرها يكون بدليل
خاص غير صيغة الامر يدل على التكرار ولا ينفعكم هذا أيضاً ولذلك لم يتكرر
الطلاق بتكرر دخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وقوله طلق زوجي
ان دخلت الدار ونحو ذلك مما لم يكن الشرط فيه علة ولا دل دليل على التكرار
(١) قال الاسنوى « ان تعبيره بذلك دال على انه جعل القيام علة للطلاق ولكن
المعتبر لتعليل الشارع الى آخره » حاصله ان الطلاق لم يتكرر بتكرر المعلق عليه
اذا كانت صيغة التعليل لا تقتضى التكرار كما لو قال كما لعدم اعتبار المعلق عليه
علة للطلاق من قبل الشارع فان الشارع اعتبر صيغة الطلاق نحو انت طالق هي
علة وقوع الطلاق فاذا قالها تنجزاً فالامر ظاهر واذا علقها على شرط فعلى مذهب
الحنفية يكون التعليل بالشرط مانعاً للسبب وهو هذه الصيغة عن انعقادها سبباً

بتعاليهم في أحكام الله تعالى لان من نصب علة الحكم فانما يتكرر حكمه بتكرر
 علة لاحكم غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق منه ألا ترى انه لو صرح بالتعليل
 فقال طلقها لقيامها لم تطلق امرأة اخرى له قامت

قال « السادسة الامر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية . ولا التراخي
 خلافا لقوم . وقيل مشترك . لئنا ما تقدم . قيل انه تعالى ذم ابليس على الترك
 ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم . فلنا لعل هناك قرينة عينت الفورية .
 قيل سارعوا بوجوب الفور قلنا فانه لا من الامر . قيل لو جاز التأخير فاما
 مع بدل فيسقط أولا معه فلا يكون واجبا . وأيضا اما ان يكون للتأخير
 امد وهو اذا ظن فواته وهو غير شامل لان كثيراً من الشبان يموتون فجأة
 أولا فلا يكون واجبا . قلنا منقوض بما اذا صرح به قبل النهي يفيد الفور فكذا
 الامر . قلنا لانه يفيد التكرار^(١) » أقول الامر المجرد عن القرائن ان قلنا انه يدل

فلا يكون سببا الا عند وجود الشرط فاذا قال لها ان قت فانت طالق فقامت
 صار كانه قال لها عند القيام انت طالق وهذه الصيغة لا تقتضى التكرار ولذلك
 قالوا ان الماتق على شرط في مثل هذا كالمنجز عند وجود الشرط . والشافعية
 يقولون ان الشارع اذا عاق الطلاق على شرط كان التعليق مانعا من الحكم فالصيغة
 انعقدت سببا وعلة لوقوع الطلاق ولكن تراخي الحكم لوجود المانع من نزوله
 الى ان يوجد الشرط وعلى كل حال فالشارع لم يجعل الشرط علة في الطلاق

(١) قال المصنف « السادسة الامر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية ولا التراخي
 خلافا لقوم وقيل مشترك الخ » أقول اعلم أن القائلين بالتكرار قائلون بان الامر
 المطلق أي المجرد عن القرائن يفيد الفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعد
 ورود الامر فوجب المبادرة واما غيرهم فيقولون الامر اما مقيد بوقت موسع
 أو مضيق وقد تقدم ان الموسع يجوز فيه التأخير الى ان يبقى من وقته ما لايسع
 الا الواجب وان المضيق لا يجوز فيه التأخير واما غير مقيد بوقت محدود وهو
 الواجب العمري كما تقدم ولهذا قد اختلف فيه العلماء فالصحيح عند الحنفية انه
 لمجرد طاب الفعل في المستقبل فيجوز التأخير كما يجوز المبادرة وهو مذهب

على التكرار دل على الفور وان قلنا لا يبدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لاحكى المصنف فيه أربعة مذاهب : أحدها أنه لا يبدل لاعلى الفور ولا على التراخي بل يدل على طلب العمل قال في البرهان وهذا ما ينسب الى الشافعى وأصحابه وقال في المحصول انه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب والمصنف. والثاني انه يفيد الفور أى وجوباً وهو مذهب الحنفية. والثالث انه يفيد التراخي

الشافعى واصحابه أيضاً قال ابن برهان لم ينقل عن الشافعى وأبي حنيفة نص عليه وانما فروعهما تدل عليه كذا في حاشية صاحب المسلم عليه واختاره الامام الرازى والآمدى من الشافعية وقيل يوجب الفور فيأثم بالتأخير وعزى الى المالكية والحنابلة وابي الحسن الكرخى من الحنفية واختار السكاكى وابو بكر الباقلانى يوجب الفور أو العزم كما فى الواجب الموسع عنده وتوقف الامام فى انه للفور او للقدر المشترك بين الفور والتراخي فان اتى به على الفور يبرأ بيقين وان أخره احتمل الاثم فيجب الفور احتياطاً ولا يَحتمل وجوب التراخي كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه * ومن هذا تعلم ان نسبة المصنف ونسبة الاسنوى القول بالفورية للحنفية ليست بصحيحة وانما هو قول الكرخى فقط وقد غلطوا ما نقل عنه ان مبنى الخلاف الواقع بين الامامين ابى يوسف ومحمد رحمهما الله فى الحجيج يجب فوراً فى اول سنة الوجوب أو يجوز التأخير فزعم ان الامر عند ابى يوسف للفور وعند محمد للتراخي بمعنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي والحق ما عليه الجمهور من انه ليس كذلك بل الخلاف مبدئاً وحجة الامام محمد ظاهرة وهى ان الامر لا يفيد الفور وحجة ابى يوسف وان كان يسلم ان الامر لا يقتضى الفورية لكن الحياة الى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعريض على الترك فيكون حراماً لكن اذا ادرك سنة ثانية وحج فيها ارتفع الاثم كما صرح به صدر الشريعة لانه انما كان الاثم بالذات فى ترك الواجب وانما ينسب الى التأخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن آثماً فثمرة الخلاف تظهر فى قبول الشهادة بالتأخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل أدائه فى السنة الثانية او لا

أي جوازا قال الشيخ أبو اسحاق والتعبير بكونه يفيد التراخي غلط^(١) وقال في البرهان انه لفظ مدخول فان مقتضى افادته التراخي أنه لو فرض الامتنال على الفور لم يمتد به وليس هذا ممتقداً أحد نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية انا لانقطع بامتناله بل يتوقف فيه الى ظهور الدلائل لاحتمال ارادة التأخير قال وذهب المقتصدون منهم الى القطع بامتناله وحكاها في البرهان أيضاً. والرابع وهو مذهب الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي. ومنشأ الخلاف في هذه المسئلة من كلامهم في الحجج. قوله «لنا ماتقدم» أي في الكلام على ان الامر المطلق لا يقتضى التكرار^(٢) وأشار الى أمرين: أحدهما انه يصح تقييده بالفور وبالتراخي من غير تكرار ولا نقض. والثاني انه ورد الامر مع الفور ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الاثبات به دفعا للاشتراك والمجاز.

(١) قال الاسنوي «قال الشيخ ابو اسحاق والتعبير بكونه يفيد التراخي الخ» أقول وقول انه يفيد التراخي جوازا لا ينافي ما قاله المصنف من انه لا يفيد الفور ولا التراخي لان معنى هذا القول حينئذ انه يجوز التراخي كما يجوز الفور ولذلك قال صاحب الرحموت على مسلم الثبوت بمد ان قال المصنف فهو لمجرد الطلب فيجوز التأخير والبدار وهو الصحيح عند الحنفية ما نصه وغيرهم يعبرون بالوجوب على التراخي اه وقال محمد في الحجج انه واجب على التراخي بمعنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي لانه متى كان الطلب على هذا الوجه جاز التراخي ومتى كان معنى القول بالتراخي هو ما ذكرنا فلا وجه لتعليط قائليه ولا للتشنيع عليهم بل هم موافقون لما هو الحق الذي عليه الأئمة وقال في المحصول انه الحق

(٢) قال الاسنوي «أي في الكلام على ان الامر المطلق لا يقتضى التكرار الخ» ونقول بناء على ما قدمناه من الدليل لنا ما تقدم من ان الهيئة لمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الا على الطلب في المستقبل أي في أي جزء كان منه. ولنا أيضاً أنه لو كان للفور لكان الواجب مؤقتماً باول الاوقات بعد تعلق الامر وفي غيره يوجب كونه قضاء ويكون أداء الزكاة في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع كذا في شرح المسلم

وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين وما فيهما مبسوطا وقد تقدم هناك دليل ثالث لا يأتي هنا . قوله « قيل انه تعالى » أى استدل القائلون بأن الامر يفيد الفور بأربعة أوجه : أحدها انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم عايه الصلاة والسلام بقوله مامنك أن لا تسجد اذا أمرتك كما تقدم بسطه في الكلام على ان الامر للوجوب فلولم يكن الامر للفور لما استحق الذم ولكان لا بليس أن يقول انك ما أوجبتة على الفور فقيم الدم . وأجاب المصنف تبعاً للامام بأنه يحتمل ان يكون ذلك الامر مقرونا بما يدل على انه للفور . وفي الجواب نظر لان الاصل عدم القرينة وقد تمسك المصنف بهذه الآية على ان الامر للوجوب مع أن ما قاله بعينه يمكن أن يقال له فما كان جواباً له كان جواباً لهم بل الجواب ان يقول ذلك الامر الوارد وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقموا له ساجدين وفيه قرينتان دلتان على الفور احدهما الفاء والثانية ان فعل الامر وهو قوله تعالى فقموا عامل في اذا لان اذا ظرف والعامل فيها جوابها على رأى البصريين فصار التقدير فقموا له ساجدين وقت تسويتى اياه . الدليل الثانى ان قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة الآية يوجب كون الامر للفور لان الله تعالى أمر بالمسارعة والمسارعة هو التعجيل فيكون التعجيل مأموراً به وقد تقدم ان الامر للوجوب فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور الا ذلك . ثم ان حمل المغفرة على حقيقتها غير ممكن لانها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها فحمل على المجاز وهو فعل المأمورات لكونها سبباً للمغفرة فأطلق اسم المسبب وأريد به السبب والجواب أنا لانسلم أن الفورية مستفادة من الامر بل ايجاب الفور مستفاد من قوله تعالى وسارعوا لا من لفظ الامر وتقرير هذا الكلام من وجهين : أحدهما ان حصول الفورية ليس من صيغة الامر بل من جوهر اللفظ لان لفظ المسارعة دال عليه كقوله تعالى وسارعوا لا من لفظ الامر بل من جوهر اللفظ لان ثبوت الفور فى المأمورات ليس مستفاداً من مجرد الامر بها بل من

دليل منفصل وهو قوله تعالى وسارعوا ولك أن تقلب هذا الدليل فتقول الآية دالة على عدم الفور لان المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به في غيره وأيضا فالمتضى أى المضمحل لصحة الكلام لا عموم له كما استمرفه في العموم فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مأمور . الدليل الثالث لو لم يكن الامر للفور لكان التأخير جائزاً لكنه لا يجوز لامرين : أحدهما أن جوازه ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو الازم على رأى من شرطه فيازم سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل وان كان جائزاً بدون بدل فيازم أن لا يكون واجباً لانه لا معنى للواجب الا ما جاز تركه بلا بدل . الثاني ان التأخير اما أن يكون له أمد معين لا يجوز للمكلف اخراجه عنه أم لا . وكل من القسمين باطل أما الاول فلان القائلين به اتفقوا على أن ذلك الامد المعين هو ظن القوات على تقدير الترك اما لكبر السن أو للمرض الشديد وذلك الامر غير شامل للمكلفين لان كثيراً من الشبان يموتون فجأة ويقتلون غيلة فيقتضى ذلك عدم الوجوب عليهم في نفس الامر لانه لو كان واجباً لامتنع تركه والفرض انما يجوز ناله الترك في كل الازمان المتقدمة على ذلك الظن . وأما الثاني فلأن تجويز التأخير أبداً تجويز للترك أبداً وذلك يناهى الوجوب والجواب أن ذلك كله منقوض بما اذا صرح الأمر بجواز التأخير^(١) فقال أوجبت عليك أن تفعل كذا في أى وقت شئت فما كان جواباً لكم كان جواباً لما قال في الحصول وهو لازم لا محيص عنه . الدليل الرابع النهى يفيد الفور فيكون الامر أيضاً كذلك بالقياس عليه والجامع بينهما هو الطلب وجوابه أن النهى لما كان مفيداً للتكرار في جميع الاوقات ومن جهتها وقت الحال لزم بالضرورة أن يفيد الفورية

(١) قال الاسنوي « والجواب ان ذلك كله منقوض بما اذا صرح الأمر بجواز التأخير الخ » أى فانه جائز اجمالاً مع أن مقدمات الدليل جارية فيه فكان الدليل منقوضاً بذلك لتخالف المدعى عنه والحل للدليل انه انما يلزم ما قلتم لو وجب التأخير الى آخر زمن الامكان اما اذا فوض الى المكلف أن يأتي به في أى وقت من أوقات القدرة فلا يلزم ما قلتم

بخلاف الامر وهذا الجواب قد تقدم مثله في أواخر المسئلة الرابعة وقد ناقضه بعد هذا بنحو سطر ووقع أيضاً ذلك للامام وأتباعه . والجواب الصحيح منع كون النهى يفيد الفور لما فيه من الخلاف^(١) لا سيما وهو مختار المصنف وعلى هذا فلا تناقض

(١) قال الاسنوي «والجواب الصحيح منع كون النهى الخ» اقول قال في مسلم الثبوت بعد ان ساق دليلهم المذكور وقد تقدم مثله قال شارحه في مسئلة التكرار مع جوابه بان هذا النهى تابع للامر وايس للفور اه وبهذا تعلم ان كلام المستدل ليس في النهى على العموم بل انما هو في النهى الذي تضمنه الامر ولذلك قال في مسلم الثبوت قالوا النهى للفور والامر نهى عن ضده قال شارحه فيكون للفور ايضا والا يلزم ارتفاع النقيضين اه فالمستدل فاس النهى المنفاد من الامر على النهى القصدى في انه للفور مثله وحاصل الجواب ابداء الفرق بين المقيس والمقيس عليه وهو ان النهى اذا كان صريحا اقتضى استيعاب الاوقات واذا اقتضى استيعابها كان مفيدا للتكرار ومن جاتها وقت الحال فيلزم بالضرورة ان يفيد الفورية واما النهى الذى فى ضمن الامر فهو بحسب الامر فان كان دائما كان النهى دائما وان كان الامر فى وقت كان النهى فى هذا الوقت فقط فلا نسلم ان كل نهى مستوعب فلو حملنا جواب المصنف على ذلك وقاننا ان مراده بقوله بخلاف الامر اى بخلاف النهى فى ضمن الامر فانه تابع للامر كما قلنا وان النهى صريحا فانما افاد الفورية لانه مفيد للاستيعاب جميع الاوقات فهو يفيد التكرار لكان جوابا صحيحا واما قول الاسنوي من كون النهى يفيد الفور الخ فان اراد بالنهى النهى فى ضمن الامر فهو صحيح لما علمت ان النهى فى ضمن الامر تابع للامر وان اراد بالنهى النهى الصريح فليس بصحيح وعلى كل حال نقوله لما فيه من الخلاف ولا سيما وهو مختار المصنف ليس بصحيح لانه لا خلاف فى ان النهى الصريح يقتضى استيعاب الاوقات فيستوعب الحال والاستقبال فيدل على الفورية وأما النهى فى ضمن الامر فقد ثبت بالدليل انه تابع للامر كما قلنا

(فروع) أحدها الامر بالامر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء على الصحيح عند الامام والآمدي واتباعهما ^(١) لان من قال مر عبدك بكذا ثم قال للمعبد لا تفعل لا يكون بالاول متعمدا ولا بالثاني مناقضاً مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها ^(٢) الثاني الامر بالمأهية الكلية لا يكون أمراً بشيء من جزئياتها كالامر بالبيع فانه لا يدل على البيع بالمعين أو بغيره هكذا قاله الامام وخالفه الآمدي وابن الحاجب . الثالث اذا كرر الامر فقال صل ركعتين فقليل يكون ذلك أمراً بتكرار الصلاة ونقله في المستوعب عن عامة أصحاب الشافعي وقال الصيرفي الثاني تأكيد وقال الآمدي بالوقف

(١) قال الاسنوي « أحدها الامر بالامر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء الخ » أي الامر للمخاطب بالامر لغيره بالشيء نحو « وأمر أهلك بالصلاة » ليس أمراً لذلك الغير بذلك الشيء وقيل هو امر به والا فلا فائدة فيه لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على ان غير المخاطب مأمور بذلك الشيء كما في حديث الصحيحين ان ابن عمر طاق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها والقرينة في هذه هي قوله فليراجعها فانه أمر للغائب فيكون ابن عمر رضى الله عنه مأموراً منه صلى الله عليه وسلم وكما في أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم ان يأمرنا فان غير المخاطب وهم المكفون من امته مأمورون أيضاً بذلك المأمور به من قبل الله تعالى والقرينة على ذلك أن وظيفته عليه الصلاة والسلام أنه مبلغ عن الله تعالى ومتى وجدت القرينة على ذلك كان غير المخاطب مأموراً بالامر الاول اتفاقاً

(٢) قال الاسنوي « مثاله قوله صلى الله عليه وسلم : مره فليراجعها » هذا المثال قد اتفقوا على ان غير المخاطب وهو ابن عمر مأمور بالراجعة بمقتضى الامر الاول لوجود القرينة كما ذكرناه فكان الاولى ان يمثل بمثال يمكن فيه الخلاف نحو وأمر أهلك بالصلاة وقد تقوم قرينة على ان غير المخاطب غير مأمور فيكون كذلك اتفاقاً كما في قوله عليه الصلاة والسلام خطاباً للاولياء مروهم بالصلاة

قال الفصل الثالث - في النواهي

وفيه مسائل

الاولى النهي يقتضى التحريم لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وهو كالامر في التكرار والقور / الثانية النهي يدل شرطا على الفساد في العبادات لان المنهي عنه بعينه لا يكون مأمورا به وفي المعاملات اذا رجع الى نفس المقد أو أمر داخل فيه أو لازم له كبيع الحصاة والملافيح والربا لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير تكبير وان رجع الى أمر مقارن كالبيع في وقت النداء فلا يخرى الثالثة مقتضى النهي فعل الضد لان المدم غير مقدور وقال أبو هاشم من دعى الى زنا فلم يفعل مدح قلنا المدح على الكف / الرابعة النهي عن الاشياء اما عن الجمع ككنكاح الاختين أو عن الجميع كالربا والسرقه « أقول النهي هو اقول الطالب للترك دلالة أولية (١) ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوما من حد الامر السابق / وصيغته تستعمل في سبعة معان ذكرها الفزالي والامدى وغيرهما (٢): أحدهما التحريم كقوله تعالى ولا تقنلوا النفس. والثاني الكراهة كقوله صلى الله عليه وسلم لا يسكن أحدكم ذكره يمينه وهو يقول. الثالث الدعاء كقوله تعالى ربنا لاترغ فلوبنا. الرابع الارشاد كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لاتسألوا

لسبع فان الصى غير مأمور بهذا الامر اتفاقا لوجود القرينة على ذلك وهو كونه غير مكلف

(١) قال الاسنوى « أقول النهى هو القول الطالب للترك دلالة أولية الخ » المراد بالترك هنا الكف عن كذا لا التترك بمعنى عدم الفعل وان خرج به المكلف عن عهدة النهى لكن لا يثاب الا على الكف عن المنهى عنه بان يحظر على باله فيكف نفسه عنه ، ولذلك عرفه القاضى بأنه قول يقتضى طاعة المنهى بالكف عن المنهى عنه

(٢) قال الاسنوى « وصيغته تستعمل في سبعة الخ » وقد تجي لمعان آخر

غير هذه السبعة كالتسوية والتهديد والاتماس

عن أشياء الآية. الخامس التحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية . السادس بيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلاً. السابع اليأس كقوله تعالى لا تعتذروا نليوم الآية.// وقد اختلفوا في أن النهي هل من شرطه العلو والاستعلاء واردة الترك أم لا^(١)، وأنه هل له صيغة تخصه أم لا، وأنه هل هو حقيقة في الطاب وحده أم لا، وأن ذلك الطلب الذي هو حقيقة فيه هل هو التحريم أو الكراهة أو كل منهما بالاشتراك أو الوقف كما اختلفوا في الامر. فعلى هذا اذا ورد النهي مجرداً عن القرائن فمقتضاه التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعي في الرسالة فقال في باب العمل في الاحاديث مانصه: وما نهى عنه فهو على التحريم حتى يأتي دلالة عنه على انه أراد غير التحريم انتهى. ونص عليه أيضاً في مواضع أخرى واستدل المصنف عليه بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا أمر بالانتهاء عن المنهي عنه فيكون الانتهاء واجباً لانه قد تقدم أن الامر للوجوب. ولك أن تقول انما يدل هذا على التحريم في بعض النواهي بدليل منفصل أيضاً لامن وضع اللفظ وكلاهما غير المدعى/ قوله «وهو كالامر» يعني أن النهي حكمه حكم الامر في أنه لا يدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم^(٢) وفي الحصول ان هذا هو المختار

(١) قال الاسنوى « وقد اختلفوا في أن النهي هل من شرطه العلو والاستعلاء الخ » أقول فمن لم يشترط عرفه بما عرفه به القاضى ومن شرط العلو عرفه بانه قول القائل لغيره لا تفعل على طريق العلو ومن شرط الاستعلاء عرفه بأنه قول القائل لا تفعل استعلاء . ويرد على هذه التعاريف مثل ما ورد على تعاريف الامر ويدفع بمثل مادفع به ثمة فتفكر

(٢) قال الاسنوى « يعني أن النهي حكمه حكم الامر في انه لا يدل على التكرار ولا على الفور الخ » أقول لكن قال في مسلم الثبوت وشرحه النهي يقتضى الدوام والعموم عند الاكثر من أهل الاصول وأهل العربية فهو للفور بخلاف الامر وقيل كالامر في عدم اقتضائه الدوام والعموم وفي الحصول انه المختار وفي الحاصل انه الحق . وقد استدلل على الاول بان العلماء سلفاً وخلفاً قد استدلوا بالنهي على تحريم الفعل مطلقاً مع اختلاف الاوقات من غير انتظار الى

وفي الحاصل انه الحق لانه قد يرد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وخلافه
 كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشترار والمجاز خلاف الاصل
 فيكون حقيقة في القدر المشترك وصحح الآمدي وابن الحاجب انه للتكرار
 والفور وجزم به المصنف قبل هذا بقليل كما تقدم التنبيه عليه وقال في المحصول
 انه المشهور وابن برهان انه مجمع عليه ودليل الامام مردود بما تقدم في الكلام
 على أن الامر ليس للتكرار ولان عدم التكرار في أمر المريض انما هو لفريضة
 وهو المرض والكلام عند عدم القرائن * المسئلة الثانية في أن النهي هل يدل
 على الفساد أم لا فقال بعضهم لا يدل عليه مطلقا ونقله في المحصول عن أكثر
 الفقهاء والآمدي عن المحققين وقال بعضهم يدل مطلقا وصححه ابن الحاجب
 لكن ذكر هذا الحكم مفرقا في مسألتين فافهمه وقال أبو الحسين البصري يدل

قرينة دالة على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على أن المتبادر منه نفى الحقيقة
 للفعل أو الفرد المنتشر وهو انما يكون بالانتفاء دائما لجميع الافراد عرفا ولغة
 فهو له حقيقة فلا يرد انه يستعمل في كل من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا
 لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف الاصل بل يكون للقدر
 المشترك بينهما . ووجه الدفع ظاهر فان خلاف الاصل قد يصار اليه لدليل وههنا
 قد دل الدليل على تبادر أحدهما فيكون حقيقة فيه مجازا في الآخر لا يقال الكف
 لا يتأني حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والا لزم المصيان لان الاقتضاء
 والتكليف مادام الشعور وعنده يجب الكف دائما ولا فساد فيه قيل نهى
 الخائض لا يدوم فلا يلزمه الدوام قلنا انه مقيد بم أوقات القيد ومرادنا بالدوام
 مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد اه من مسلم الثبوت وشرحه لكن
 صاحب فوائح الرحموت في مبحث الامر قال ان النهي الصريح يقتضى استيعاب
 الاوقات ومضى كان لاستيعاب الاوقات فيشمل الحال والاستقبال ويلزم من ذلك
 الدوام والفورية ولعله لذلك قال ابن برهان انه مجمع عليه لان النهي اذا دخل على
 فعل كان كالنهي والنفي يقتضى العموم فالنهي مثله وأما قول الطبيب للمريض
 لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم فلكونه مقيدا بمدة المرض يقتضى الدوام مدة

على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره الامام في المحصول والمنتخب وكذلك اتباعه ومنهم صاحب الحاصل وخالفهم المصنف فاختار تفصيلا يأتي ذكره والكلام عليه وحيث قلنا يدل على الفساد فقيل يدل من جهة اللغة والصحيح عند الامدي وابن الحاجب انه لا يدل الا من جهة الشرع وقد تقدم دليله في الكلام على ان امثال الامر يوجب الاجزاء واليه أشار المصنف بقوله النهى يدل شرطا ولم يذكر الامام ولا يختصرو كلامه هذا القيد واذا قلنا لا يدل على الفساد فقال ابو حنيفة يدل على الصحة لاستحالة النهى عن المستحيل^(١) وجزم به

القيد فقط كما تقدم في نهى الحائض والذي أفهمه ان الخلاف لفظي وان من قال انه لا قدر المشترك استدل بوروده مرة للدوام والتكرار كقوله تعالى « ولا تقربوا الزنا » وخلافه كقول الطيب النخ والذي قال انه للدوام والعموم والتكرار مدة القيد في مثل قول الطيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم فلا خلاف في المعنى وعلى ذلك يكون النهى للدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد اتفاقا غاية الامر ان من جملة للدوام أراد مطلق الدوام الا عم من الدوام مدة العمر ومن مدة القيد ، ومن جملة للقدر المشترك جملة للقدر المشترك بين الدوام مدة العمر والدوام مدة القيد فنظر للاطلاق والتقييد وغاز بين المعنيين والدوام الاعم الذي اعتبره الاول هو بعينه القدر المشترك الذي اعتبره الثاني فلا خلاف في المعنى

(٤) قال الاسنوي « واذا قلنا لا يدل على الفساد فقال ابو حنيفة يدل على الصحة النخ » اقول انه واتباعه ذهبوا الى ان النهى لا يقتضى الفساد في الشرعيات عبادات كانت او معاملات بل يقتضى الصحة فيها ولكي تنف على حقيقة مذهب الحنيفة والشافعية نقول حاصل الكلام في هذا المبحث كما يؤخذ من التوضيح لصدر الشريعة والتلويح عليه للسعد وغيرهما من كتب الاصول ان النهى اما ان يكون عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر فهذا النهى يقتضى قبج المنهى عنه لعينه اتفاقا الا اذا قام دليل على ان النهى لقبج لغيره فان كان ذلك الغير وصفا لازما كان كالقبج لعينه وان لم يكن وصفا لازما بل كان مجاورا فليس كالاول والمراد

الغزالي في المستصفي قبل الكلام على المبين ثم ذكر بمد ذلك في هذا الباب انه بالحسيات كما في فصول البدائع مالا يتوقف تحققه على الشرع وعلامته صحة الاطلاق اللغوي عليه على انه حقيقة وذلك كازنا فان حقيقته اللغوية هو الوطء في غير الملك وهي حقيقته الشرعية أيضاً واما ان يكون النهي عن الشرعيات كالصوم والصلاة والبيع فعند الشافعي هو كالنهي عن الحسيات فيما تقدم فيقتضى الفساد بمعنى البطلان وعدم الاعتداد به شرطاً سواء كان النهي لقبح في عين المنهي عنه أو لوصف فيه لازم لان كان لمجاور وعند الحنفية النهي عن الشرعيات الاصل فيه انه يقتضى القبح لغير المنهي عنه فيصح ويشرع باصله دون وصفه الا اذا قام الدليل على ان النهي في الشرعيات لقبح في عين المنهي عنه والمراد بالشرعيات كما في فصول البدائع أيضاً ما زيد في حقيقته وأركانه أشياء كانت غير معتبرة لغة وذلك كالبيع مثلاً فان الايجاب والقبول الموجودين حساً فيه اعتبر الشارع فيهما شروطاً بها يرتبطان ارتباطاً حكماً فيحصل معنى شرعي وذلك المعنى هو البيع شرطاً حتى اذا وجد الايجاب والقبول من غير الامل أو في غير المحل القابل للبيع لا يعتبره الشارع بيعاً وكان قبيحاً لعينه والقبيح لعينه باطل اتفاقاً أصلاً ووصفاً وكما اتفقوا على ذلك اتفقوا على ان الاصل في النهي عن الحسيات ان يقتضى القبح لعين المنهي عنه الا اذا دل الدليل على انه لقبح غيره وصفاً أو مجاوراً وذلك لان الاصل في النهي عن الحسيات ان يكون الغرض منه عدم اجزائه حساً وما ذلك الا لقبح في عينه أما لقبح جميع اجزائه أو لبعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه ومتى كان في النهي عن الحسيات ما ذكر فلا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره حينئذ يكون قبيحاً لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفاً لازماً فحكمه حكم القبيح لعينه فهو ملحق به الا ان القبيح لعينه حرام لعينه وهذا حرام لغيره ولا يعنون بقولهم انه قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف ان حسن الفعل وقبحه إنما يكون لجهاً يقع الفعل عليها بل المراد منه ان عين الفعل الذي أضيف اليه قبيح

وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار ما في الكفر من كفران العمة وما في الظلم من وضع الشيء في غير موضعه وما في العبث من الخلو عن الفائدة غاية الامر ان هذا المعنى القبيح لما لم ينفك من حيث هو قبيح عن الفعل اعطى حكم الذات فقييل للقبح الناشئ عنه قبح ذاتي والمراد مالا ينفك عن جميع أجزاء الفعل أو عن بعض اجزائه، وان كان ذلك الغير مجاوراً فلا يباحق بالقبيح لعينه كقوله تعالى « ولا تقربوهن حتى يظهرن » فقد دل الدليل الذي قبله وهو قوله تعالى « قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض » على ان النهي عن قربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها في زمن الحيض ووجد الحبل يثبت النسب اتفاقاً ولا يمد الوطاء زنا وان كان حراماً زمن الحيض . وأما اذا كان النهي عن الشرعيات فهذا هو موضع الخلاف بين الحنفية والشافعية فعند الشافعي الاصل فيه أيضاً انه يقتضى القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي لقبح لغيره فان كان ذلك الغير وصفاً لازماً فتحكمه حكم القبح لعينه وان كان مجاوراً فلا ، وعند الحنفية الاصل في النهي عن الشرعيات انه يقتضى القبح لغير المنهى عنه فالاصل فيه عندهم ان يكون صحيحاً ومشروعاً باصـله الا اذا دل الدليل على أن النهي لقبح لعينه فبناء على ذلك قال الشافعي لاصحة للشرعيات الا لكونها مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشارع عنها فان ادنى درجات المشروعية هو الاباحة وقد انتفت بالنهي ولان النهي كما قلنا يقتضى القبح وهو يناق المشروعية وقالت الحنفية بالنهي عن الشرعيات يقتضى بحسب الاصل مشروعية الاصل دون الوصف فاتضح بما قررنا ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في أمرين الأول ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة أصـلاً يقتضى القبح لعين المنهى عنه عند الشافعي وفائدته ان يكون التصرف عنده غير صحيح لا باصـله ولا بوصفه ويسميـه الشافعي باطلاً وفساداً وعند أبي حنيفة يقتضى القبح لغيره وفائدته أن يكون التصرف صحيحاً ومشروعاً باصـله فاسداً وغير مشروع بوصفه . الامر الثاني اذا وجدت القرينة على ان النهي

لنبيع في غير المنهى عنه وكان ذلك الغير وصفاً فحكمه حكم القبيح لعينه عند الشافعي ويكون التصرف عنده غير صحيح أيضاً باصـله ولا بوصفه وعند أبي حنيفة لا يكون حكمه حكم القبيح لعينه بل يكون صحيحاً ومشروعاً باصـله لا بوصفه ويسميه أبو حنيفة فاسداً كما يسمى الأول فاسداً أيضاً والخلاف في الأمر الثاني مبني على الخلاف في الأمر الأول ومن ذلك تعلم أن مانسبه السنوي لأبي حنيفة من أن النهي يدل على الصحة الخ إنما هو في الشرعيات فقط لا مطلقاً ولا فرق فيما ذكرناه بين العبادات والمعاملات ولذلك فصل المصنف في نهى النهي يدل على الفساد في العبادات لأن المنهى عنه بعينه لا يكون مأموراً به واطلاق في العبادات وجعله يدل على الفساد في المعاملات إذا رجع النهي إلى نفس العقد أو أمر داخل فيه أو لازم له بلا فرق بين ما يكون النهي فيها راجعاً لقبح الذات كبيع الحصة والملاقيح أو راجعاً إلى الغير بلا فرق في ذلك كله بين ما كان من الشرعيات والحسيات ومثل في المعاملات ببيع الحصة والملاقيح بمثلين للإشارة إلى أن النهي في بيع الحصة رجع لحلال في الأركان لعدم وجود الإيجاب والقبول وفي بيع الملاقيح وهي الأجنة في بطون أمهاتها لأن المبيع معدوم وليس بمال وكان النهي راجعاً لحلال في المبيع فلم يضاف الإيجاب والقبول إلى المحل وهذا باطل أتماً ومثل بالربا لبيان موضع الخلاف فإن بيع الربا مبادلة مال بمال لكنه دخله فضل في أحد البدلين بلا مقابل فهو صحيح باصـله فاسد بوصفه عند الحنفية وعند الشافعية هو باطل وهم لا يفرقون بين الباطل والفاقد والحنفية يفرقون فيما كان من المعاملات أو العبادات باطلاً أصلاً ووصفاً كان باطلاً كبيع الحصة والملاقيح وما كان صحيحاً أصلاً فاسداً وصفاً فهو فاسد والكل باطل عند الشافعية والفرق عند الحنفية أن في البيع الفاسد يملك المبيع بالقبض ملكاً خبيثاً وعند الشافعية لا يملك أصلاً وفي العبادات إذا صلى بدون طهارة كانت الصلاة باطلة وإذا صام بلا نية الصوم في غير رمضان كان الصوم باطلاً أما إذا صام يوم النحر مثلاً عن نذره صح

ذلك وكان آثما فيجب عايه القمع والتضاء وعند الشافعية لا يترتب على ذلك البيع ملك ولو بعد القبض ولا يصير شارعا في الصوم في تلك الايام اصلا ومن هذا تعلم حكمة اختيار هذا التفصيل على خلاف ما اختاره الامام في المحصول والمنتخب وكذلك اتباعه ومنهم صاحب الحاصل ولذلك اختاره في جمع الجوامع فقال ومطلق نهى التحريم وكذا التنزيه في الاظهر للفساد شرعا وقيل لغة وقيل معنى فيما عدا المعاملات مطلقا وفيها ان رجوع قال ابن عبد السلام او احتمال رجوعه الى امر داخل او لازم وفاقا للاكثر اه ومراده بالفساد كما قال الجلال عدم الاعتماد بالمنهى عنه اذا وقع شرعا اذ لا يفهم ذلك من غير الشرع و اشار بقوله فيما عدا المعاملات مطلقا الى انه لا فرق في ذلك بين ان يرجع النهي فيما ذكر الى نفسه كصلاة الحائض وصومها او الى لانه كصوم يوم النحر للاعراض به عن ضيافة الله تعالى وكالصلاة في الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها و اشار بقوله وفيها اى في المعاملات ان رجوع الخ الى ان كون النهي فيها للفساد انما هو فيما اذا رجع النهي الى امر داخل فيها كالنهي عن بيع الملاقح اى ما فى بطون الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع و اشار بقوله قال ابن عبد السلام او احتمال رجوعه الى امر داخل الى ان الاصل عند الشافعية ان نطاق النهي فى المعاملات ايضا للفساد وما لم يتم دليل على انه لا امر مجاور و اشار بقوله او لازم اى رجوع الى امر لازم لها كالنهي عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط الى موضع الخلاف بين الحنفية والشافعية فان الحنفية يقولون انه صحيح باصه فاسد بوصفه بحيث يملك ملكا خبيثا بالقبض ولو رفعت الزيادة صار صحيحا لانه عقد صادر من اهله مضاف الى محله والنهى هنا لوصف زائد بشرط في البيع وهو الزيادة فلا خال في ركنه بل فى لازم خارج وقال الشافعية هو باطل لا اعتماد به شرعا فلا يملك اصلا بالقبض ولو رفعت الزيادة لا يصير صحيحا كما ان صاحب جمع الجوامع نقل مذهب الحنفية على وجهه المعروف عندهم فقال وقال ابو حنيفة لا يفيد

مطلقاً نعم المنهي عنه لعينه غير مشروع ففساده عرضي ثم قال والمنهي عنه لوصفه يفيد الصحة اهـ فإشار بذلك الى ان الحنفية يقولون ان مطلق النهي لا يفيد الفساد مطلقاً سواء كان لخارج ام لم يكن له بل تارة يفيد الفساد بمعنى البطلان ان كان النهي لعين المنهي عنه كصلاة الحائض وبيع الملاقيح وحينئذ يكون المنهي عنه غير مشروع ففساده عارض ويكون النهي عنه حيث استعمل في غير المشروع مجازاً عن النهي الذي الاصل ان يستعمل فيه اخباراً عن عدمه لانعدام محله هذا فيما هو من جنس المشروع وان لم يكن مشروعاً كصلاة الحائض وبيع الملاقيح اما ما لم يكن من جنس المشروع كالزنا بالزاي فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج وإشار صاحب جمع الجوامع بقوله في مذهب الحنفية فيما هو من جنس المشروع وليس منه ففساده عرضي الى ان النهي حقيقة غير مفيد للفساد وان عدم افادته انفساد عند الحنفية لا تستلزم افادة الصحة وانه قد لا يفيد صحة ولا فساداً كما في النهي عن الحسي كالزنا بالزاي ولذلك كان النهي فيما ليس من جنس المشروع على حاله اى على اصله لا يفيد فساداً اى عدم الاعتداد به وترتب آثاره عليه كما لا يفيد صحة وهي مقابل الاعتداد به وترتب آثاره عليه وانما لم يقد بطلانه لان معنى اللفظ لا يختلف باختلاف متعلقه وقد دل الدليل في النهي عن فساد الوصف على انه لا يدل على فساد كذلك هنا وبما ذكره من معنى الصحة والفساد هنا كما بينه الجلال على جمع الجوامع لم يكن كلام صاحب جمع الجوامع هنا مخالفاً لما ذكره صاحب التلويح وغيره كما قدمناه من ان النهي عن الحسيات يقتضى قبجها لعينها اذ الفعل الحسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لتغيره لان كلام صاحب جمع الجوامع انما هو في الصحة والفساد بمعنى ترتب الاثر وعدمه كما قلنا وكلام صاحب التلويح وغيره فيما يقتضيه النهي عن الحسيات من القبج لعينها بخلاف الحنفية الذى ذكره صاحب جمع الجوامع غير الخلاف الذى ذكره صاحب التلويح لان الخلاف الذى ذكره صاحب التلويح مبني على ان الحنفية يقولون بالحسن والقبج العقليين بمعنى انه لا يؤمر شرعاً الا بما هو

فاسد^(١) وقد تقدم معنى فساد العبادات والمعاملات في أول الكتاب فأغنى عن ذكره ولنرجع الى كلام المصنف وحاصله أن النهي يدل من جهة الشرع على الفساد في العبادات أي سواء نهى عنها لعينها أو لامر قارنها لان الشيء الواحد يستحيل

حسن قبل الامر ولا ينهى شرعا الا عما هو قبيح قبل النهي والشافعية يخالفون في ذلك ويقولون الحسن ما امر به الشارع والقبيح ما نهى عنه ولا حسن ولا قبح في الافعال قبل الامر والنهي اما ما يترتب على الزنا عند الحنفية من حرمة المصاهرة ونحوها فهذا انما ترتب عليه من حيث هو مجرد وطء يقصد منه الولد لا من حيث هو زنا فانه من هذه الحيثية لا يترتب عليه شيء من الآثار . وان اردت اوسم من هذا فعليك بالتوضيح والتلويح

(١) قال الاسنوى « ثم ذكر بعد ذلك في هذا الباب انه فاسد » أقول قد علمت ان الحنفية يقولون ان الاصل في النهي عن الشرعيات انه يقتضى صحة المنهى عنه اصلا وفساده وصفاً فلا منافاة بين ما قاله الغزالي أولاً من انه يقتضى الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل وما قاله بعد ذلك في هذا الباب من انه فاسد لان اقتضاء الصحة انما هو بحسب الاصل والفساد انما هو بحسب الوصف وكلام الغزالي انما هو في النهي عن الشرعيات كما هو مقتضى تعليله ذلك بقوله لاستحالة النهي عن المستحيل اذ ان هذا التعليل لا يتأتى في غير الشرعيات مما له حقيقة حسا يمكن ان ينهى عنها لذاتها ولذلك قال صاحب جمع الجوامع في مذهب الحنفية والمنهى عنه لو صفه يفيد الصحة قال شارحه كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة وعلل افادته الصحة بقوله لان النهي عن الشيء يقتضى امكان وجوده والا كان النهي لغوا كقولك للاعمى لا تبصر فيصح صوم يوم النحر عن نذره كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فتصح مطلقا لان النهي عنها لخارج كما تقدم ويصح البيع المذكور اذا سقطت الزيادة لا مطلقا لفساده بها وان كان يفيد بالقبض الملك الخبيث اه فاشار الى ان النهي عن الحقيقة الشرعية يقتضى امكانها والا كان النهي عن المستحيل كنهى الاعمى عن الابصار

أن يكون مأموراً به ومنها عنه وحينئذ لا يكون الآتي بالفعل المنهى آتياً بالمأمور به فيبقى الأمر متعلقاً به ويكون الذي آتى به غير مجزي وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم في الكلام على الصحة هكذا قرره بعضهم وهو خاص بالعبادات الواجبة أو المسنونة مع أن الدعوى عامة فالأولى أن يقال الصلاة المنهى عنها مثلاً لو صححت لو قمت مأموراً بها أمر نذب لعموم الأدلة الطالبة للعبادات^(١) ثم إن الأمر بها يقتضى طلب فعلها والنهى عنها يقتضى طلب تركها وذلك جمع بين التقيضين . قوله «بعينه» هو بالباء ومعناه بنفسه وهو متعلق ببيكون فافهمه وهذا الدليل إنما يدل على الفساد من حيث هو^(٢) وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو مطلوبه على أن الفقهاء قالوا يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنها عنه بجهتين واعتبارين^(٣) كما لو قال لعبدك خط هذا الثوب ولا تخطه في الدار فخاطه

(١) قال الاسنوي «مع أن الدعوى عامة فالأولى أن يقال الصلاة المنهى عنها الخ» أقول المسئلة خلافية كما يصرح به قول صاحب الجوامع ومطلق نهى التحريم وكذا التنزيه في الاظهر للفساد شرعاً فيما عدا المعاملات كما قدمناه ولذلك قال الجلال لبيان ما عدا المعاملات من عبادة وغيرها مما له نمرة كصلاة النفل المطلق في الاوقات المكروهة فلا تصح على التحريم وكذا التنزيه على الصحيح المعبر عنه هنا في جملة الشمول بالاظهر وكالوطء زنا فلا يثبت النسب اه فكون الدعوى عامة إنما هو على الصحيح لا على مقابله ومع ذلك هو مذهب الشافعية واما الحنفية فقد علمت مذهبهم

(٢) قال الاسنوي « وهذا الدليل إنما يدل على انفساد الخ » أقول المتبادر من قول المصنف لان المنهى عنه بعينه لا يكون مأموراً به ان المنهى عنه شرعاً بعينه لا يكون مأموراً به شرعاً ومعنى هذا ان النهى الشرعي لا يجامع الأمر الشرعي في المنهى عنه بعينه وهذا طبعاً لا يفهم من غير الشرعي ولا معنى لكون النهى يدل على الفساد شرعاً الا ذلك فهو يدل على المطلوب

(٣) قال الاسنوي «على ان الفقهاء قالوا يجوز ان يكون الشيء مأموراً به ومنها عنه الخ» أقول هذا خروج عن الموضوع لان كلام المصنف في المنهى عنه بعينه وان

فيها وأما النهي في المعاملات فعلى أربعة أقسام : لان النهي لا يخلو اما أن يكون راجعاً الى نفس العقد أم لا ، والثاني لا يخلو اما أن يكون الى جزئه أم لا، والثالث لا يخلو اما أن يكون الى لازم غير مقارن أم لا. فالاول كالنهي عن بيع الحصة وهو جعل الاصابة بالحصة بيما قائماً مقام الصيغة وهو أحد التأويلين في الحديث. والثاني كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات فان النهي راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد لان الاركان ثلاثة العاقد والمعقود عليه والصيغة ولاشك أن الركن داخل في الماهية . والثالث كالنهي عن الربا أما ربا النسيئة والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهي عنه لمعنى خارج وأما ربا الفضل فلان النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلاً إنما هو لاجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أو ناقصاً صفة من أوصافه لسكنه لازم والنهي في هذه الثلاثة يدل على الفساد لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير تكبير فكان ذلك اجماعاً، وأما استدلال المصنف على الثالث فقط لانه اذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بالطريق الاولى^(١) وأما الرابع فكان النهي عن البيع وقت نداء الجمعة فانه راجع أيضاً الى أمر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع اذ الاعمال كلها

لا يكون مأموراً به ومتى كان منهيًا عنه بعينه وامر به كان الامر والنهي عن شيء من جهة واحدة او جهتين متلازمتين فيكونان من جهة واحدة حكماً واما ما قاله الفقهاء فالنهي فيه لا يرجع الى نفسه ولا الى لازمه حتى يتعلق الامر والنهي به من جهة واحدة حقيقة أو حكماً بل النهي فيه راجع الى خارج عن المنهي عنه وهو ما كان لجوارفه صحيح اصلاً ووصفاً والاثم لمخالفة النهي عن الجوارف وهو الخياطة في الدار واما الخياطة من حيث هي مأمورها ولا تلازم بين الخياطة وكونها في الدار بل كما تكون في الدار تكون في غيرها فهو كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة

(١) قال الاسنوي « وانما استدلال على الثالث الخ » اقول انما استدلال على الثالث لانه موضع النزاع كما علمت واما الاول والثاني فهما محل وفاق لبطلانهما اتفاقاً

كذلك والتفويت أمر مقارن غير لازم لماهية البيع وهذا القسم لا يدل على الفساد بدليل صحة الموضوع بالماء المقصوب وهذا التفصيل الذي اختاره المصنف صرح به الامام في المعالم لكن في أثناء الاستدلال فافهمه ونقله الآمدي بالمعنى عن أكثر أصحاب الشافعي واختاره فتأمله ونقله ابن برهان في الوجيز عن الشافعي نفسه ونص في الرسالة قبيل باب أصل العلم على انه يدل على الفساد فانه عدد بيوتا كثيرة وحكم بإبطالها للنهي الشارع ثم قال مانصه وذلك أن أصل مال كل امرئ محرم على غيره الا بما أحل به وما أحل به من البيوع مالم ينه عنه فلا يكون ما نهى عنه من البيوع محلا ما كان أصله محرما ثم قال وهذا يدخل في عامة العلم انتهى . ونص في البويطي في باب صفة النهي على مثله أيضا وهو كما نقله المصنف الا في استثناء المقارن وقد نقل ابن برهان عن الشافعي انه مستثنى كما تقدم * المسئلة الثالثة مقتضى النهي أي المطلوب بالنهي وهو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن^(١) وعند أبي هاشم والغزالي

(١) قال الاسنوي « وهو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن » اقول قال التاج السبكي في التكملة هذه المسئلة في بيان مقتضى النهي فالمطلوب عندنا بالنهي فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه افعل ما يضاد الحركة اه ولم يقل كما قال الاسنوي فمعناه اسكن للإشارة الى ان المراد بالضد في كلام المصنف هو الكف ويدل لذلك قول المصنف في الرد على أبي هاشم قلنا المدح على الكف قال التاج السبكي في التكملة بعد ان ذكر دليل أبي هاشم واجاب المصنف بان المدح ليس على شيء لا يكون في وسعه والعدم الاصلى يمتنع ان يكون في وسعه وطاقته كما عرفت وانما يمدح على كفه عن ذلك الفعل وذلك الكف امر وجودي وهو فعل ضد الزنا والى هذا اشار بقوله قلنا على الكف اي المدح على فعل الكف هذا شرح ما ذكره اه فان هذا صريح فيما ذكرنا خلافا للاسنوي فان كلامه يفيد ان المكف به عند المصنف في النهي هو الفعل لكنه فعل الضد غير الكف وهو

هو نفس أن لا يفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال . لنا أن النهي تكليف والتكليف إنما يرد بما كان مقدورا للكف والعدم الاصلى يمتنع أن يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر وجودي والعدم نفي محض فيمتنع اسناده اليها اذ لا فرق في المعنى بين قولنا ما أثرت القدرة أو أثرت عدما صرفا ولان العدم

السكون مثلا وهذه المسئلة هي التي فرعها صاحب جمع الجوامع على قوله مسئلة لا تكليف الا بفعل فناء فالمكاف به في النهي الكف اي الانتهاء وفاقا للامام وقيل فعل الضد وقال قوم الانتهاء وقيل يشترط قصد الترك اه قال الجلال المحلى فالمطلوب منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده وهو السكون وعلى الثاني فعل ضده وعلى الثالث انتفائه بان يستمر عدمه من السكون فبه يخرج عن عهدة النهي على الجميع اه فاشار الجلال بقوله الحاصل بفعل ضده وهو السكون الى ما صرح به المصنف نفسه في استدلاله من قوله ومن لوازم ذلك الانتهاء التام بفعل ضد من اضداد المنهى عنه . والحاصل انه لا خلاف لاحد في ان المكاف به في الاوامر هو الفعل بالمعنى المعروف شرطا لا بالمعنى المعروف عند الفلاسفة وانما الخلاف في المكاف به في النهي ففريق ذهب ان المكاف به في النهي هو الفعل ايضا لعدم الفعل وهذا الفريق قد افترق الى فريقين احدهما يقول ان المكاف به في النهي هو كف النفس عن المنهى عنه اي انتهاءها عنه وهذا هو الصحيح وبه قال الامام السبكي وتبعه ابنه صاحب جمع الجوامع والكف فعل قال عبد الحكيم في حاشية القطب الكف لغة فعل من افعال النفس يصدر عنها بالاختيار بعد الميل الى شىء اه ولذلك قال التاج السبكي في التكلة شرط الكف اقبال النفس على الشىء ثم كفها عنه فلا يتحقق تكليف النهي الا عند الاقبال على الشىء المنهى عنه اه والفريق الثاني من هذا الفريق يقول ان الفعل المكاف به هو فعل الضد وقوم منهم ابو هاشم قالوا ان المكاف به غير فعل وهو الانتهاء للمنهى عنه كما صرح بذلك في جمع الجوامع والجلال عليه وغيرهما وللتعريض بقول هؤلاء القوم قال صاحب جمع الجوامع لا تكليف الا بفعل فلا يصح القول ان المكاف به في النهي هو عدم الفعل نعم

الاصلى أى المستمر حاصل والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا . واذا ثبت ان مقتضى النهى ليس هو العدم ثبت انه أمر وجودى ينافى المنهى عنه وهو الضد . ولقائل أن يقول ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا ^(١) احتج ابو هاشم بأن من دعى الى زنا فلم يفعله فان العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير ان يخطر ببالم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فان العدم ليس فى وسعه كما قدمناه فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا والكف فعل

ان عدم الفعل المنهى عنه يخرج به المكلف عن عهدة النهى فلا يأنم كما انه لا يثاب لكن لا يلزم من ذلك ان يكون عدم الفعل مقتضى النهى ومطلوبه لانه لا يطاب الا ما هو مقدور وقد حكى صاحب جمع الجوامع قول ارباعا فقال وقيل يشترط قصد الترك اه قال الزركشى وهذا قول غريب ان اجرى على ظاهره حتى يأنم اذا تركه ولم يقصد وإنما يتجه هذا فى حصول الثواب وهى مسألة اخرى ثم رأيت فى المسودة لابن تيمية ما نصه: ان قصد الكف مع التمكن من الفعل أثيب والا فلا ثواب ولا عقاب اه وقال العز ابن جماعة فى الفرر وذاك ان تقول ان كان لتحصيل الثواب فلا بد من النية مشخصة ان اريد مشخصا ومطلقة ان اريد مطلقا وان لدره العقاب فلا والصحيح انه لا يشترط قصد الترك وإنما يشترط القصد ليحصل للقاصد الثواب لحديث انما الاعمال بالنيات اه والمعروف فى القول الرابع قول من فصل وهو ظاهر كلام الغزالي فى المستصفي وصرح كلام غيره وبهذا تعلم ان الغزالي لم يقل بما قاله ابو هاشم ولذلك لم ينسبه اليه صاحب جمع الجوامع بل نسبه الى قوم وقال الجلال منهم ابو هاشم ولو كان الغزالي موافقا لابي هاشم لنسبه اليه هو والجلال

(١) قال الاسنوى «ولقائل ان يقول ترك الزنا ليس عدما بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا» واقول لامعنى لتجدد العدم المضاف بمعنى انتفاء الشيء الوجودى فالعدم مطلقا لا تجدد فيه غاية الامر ان العدم المضاف له نوع تميز بالاضافة الى الوجودى بخلاف العدم المطاق غير المضاف ولذلك قال الجلال فى شرح قول جمع الجوامع لا تكليف الا بفعل مانصه وذلك فى الامر ظاهر واماني

الضد . ولك أن تقول ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم النهى عن الشيء أمر

النهى المقتضى للترك فبينه بقوله الخ فاشار الجلال بقوله المقتضى للترك ان النهى يقتضى الترك اتفاقا غير ان قوما منهم ابو هاشم قالوا المراد بالترك عدم الفعل بناء على ان الترك فى العرف هو عدم الفعل وقد قال الجلال وعلى الثالث انتفاءه بان يستمر عدمه من السكون اه فاشار الى ان العدم بمعنى الانتفاء يستمر ولا يتجدد وقال الجمهور المراد بالترك الذى اقتضاه النهى هو كفى النفس عن المنهى عنه اى انتهاؤها وقال فريق آخر ان الترك الذى اقتضاه النهى ليس مكافئا به بل هو لازم للمكاف به وهو فعل الضد المطلوب ولذلك قال الجلال عند تقسيم صاحب جزم الجوامع الخطاب الى ما يقتضى الفعل وما يقتضى الترك ما نصه وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف والا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل هو الكف كما أتى اه فان هذا صريح فى ان الترك فى العرف هو عدم الفعل والعدم لا يتجدد له بل له استمرار الى ان يقطعه وجود نقيضه وهذا هو الذى اراده ابو هاشم ومن وافقه واما القائلون بان المكاف به فى النهى هو الكف فهم يقولون ان الكف هو عين الترك قال الامام السبكي والمطلوب بالنهى الانتفاء ويلزم من الانتفاء فعل ضد المنهى عنه ولا يتمكس فيقال المطلوب فعل ضد المنهى عنه ويلزم منه الانتفاء لان الانتفاء متقدم فى الرتبة فى العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب فالكاثر اذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة اشياء كفره اولا المنهى عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما فى الزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتفاء عن الكفر ليس فى الزمان وانما هو فى الرتبة العقلية تقدم العلية على المعلولية حتى لو فرض ان الانتفاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل فى جميع الافعال وكل ما يتلبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتفاء واما فعل الضد فلا يقصد الا بالالتزام بل قد لا يقصد اصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان امرا لا نهيا عن ضده فقول القرافى ان النهى عن

بضده^(١) فان هذا هو قولهم متماق النهي ضد المنهى عنه المسئلة الرابعة النهي ان

الشيء امر بضده التزاما صحيح، وقوله والمطلوب فعل الضد ليس بصحيح لما قدمناه اه

(١) قال الاسنوى «ولك ان تقول ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم النهي عن

الشيء امر بضده الخ» أقول ان الفرق مثل الصبح ظاهر فان صاحب جمع الجوامع قد ذكر هذه المسئلة تقريرا على قوله لا تكليف الا بفعل ثم ذكر الخلاف في ان النهي امر بضده بعد ذلك في مبحث الاوامر والنواهي فقال مع شرحه للمحلى: واما النهي عن شيء تحريما او كراهة فقبيل هو امر بالضد له ايجابا او ندبا قطعا بناء على ان المطلوب في النهي هو فعل الضد وقيل لا قطعا بناء على ان المطلوب فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب دون الاول وتركه المصنف لقوله انه لم يقف عليه في كلام غيره وقيل على الخلاف في الامر اي ان النهي امر بالضد او يتضمنه اولا ولا او نهى التحريم يتضمنه دون نهى الكراهة وتوجيهها ظاهر مما سبق اه فالقائل بان الامر نهى عن ضده الوجودى قائل في النهي كذلك وهو القاضى اولا والقائل بانه يتضمنه وهو القاضى آخرا وعليه عبد الجبار وابو الحسين والامام الرازى والآمدى قائل في النهي كذلك والقائل بانه لا عينه ولا يتضمنه وهو امام الحرمين والغزالي قائل في النهي كذلك فان هذه المسئلة من هذه المسئلة و اشار الجلال بقوله بناء على ان المطلوب في النهي فعل الضد الى انه يجرى في هذا النهي بناء على ذلك الخلاف المتقدم في الامر لان معناه حينئذ معنى الامر فيقال انه عين النهي عن ضده الوجودى او يتضمنه او لا ولا اما الضد العدمى فعينه أو يتضمنه نظما وحينئذ فهو نهى صورة تضمن نهيا حقيقيا ان لم يقل هذا القائل ان النهي الضمنى مطلوب به فعل الضد أيضا والا كان النهي امرا بالضد والامر بالضد متضمنا نهيا عن تركه وهو امر بفعل ضده وهو الفعل فليتأمل اه شيخنا الشربيني. وانما لم يقل هؤلاء في الامر بذلك لان الذى دعاهم للقول بذلك في النهي عدم ظهور كون الكف فعلا بخلاف الامر فان كون المطلوب به فعلا

كان عن شيء واحد فلا كلام وان كان عن أشياء فعلى قسمين : أحدها أن يكون
عن الجرم أى الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الاتفراد كالنهي عن

ظاهر وقول الجلال وقيل لا فظما الخ اى ليس امرا بالضد الوجودى ولا بالكف
ايضا لما علمت انه كف عن الترك والمطلوب هنا على هذا القول عدم الفعل وهو
الانتفاء فان النهى متعلق بالمنهى عنه والامر متعلق بالمأمور وقال التاج السبكي
بعد ان ذكر السؤال المذكور وقرره وأجاب عنه باوجه ثلاثة ما نصه : واعلم
انه قد وضع النظر فى هذا السؤال وهذه الاجرابة عندى غير مرة وطال الحجاج
والذى قلته انا انه اذا نهى عن شيء كالزنا مثلا فهناك ثلاثة امور احدها انتفاء
الزنا والثانى الكف والثالث فعل ضد من اضداده لا يتم الكف والانتفاء الا
به كالوطء المباح أو غيره مما لا يجامع الزنا فى آن واحد . اذا تقرر ذلك فنقول
كون المطلوب فى النهى الكف او الانتفاء هو مسئله ابى هاشم والخلاف
فيها قد ينبى على أن شرط المطلوب الامكان ام لا وعلى ان الانتفاء مقدور ام لا
وهما مسألتان مختلفت فيهما . فان قلنا ليس من شرط المطلوب الامكان جاز ان
يكون متعلق النهى الانتفاء كراى ابى هاشم وان قلنا شرط التنكيف الامكان
وان الانتفاء مقدور فكذلك أيضاً والا تامين ان يكون المطلوب فى النهى هو
الكف وأما كون النهى يقتضى الامر بضده أو لا فانه ان طلب الكف عن المنهى
عنه أو طلب انتفاءه على اختلاف القولين هل يستلزم الامر بضده الذى لا يتم
الكف أو الانتفاء الا به كالوطء المباح مثلا أم لا وهذه هى المسئلة الاخرى
والخلاف فيها مبنى على ان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب لاعلى ما انبت عليه
المسئلة الاولى فالمسألتان مختلفتان ليست احدهما عين الاخرى ولا مستلزمة لها
وليس القولان لقائلين متحدين فان القائلين بأن مطلوب النهى هو الكف يمكن ان
يختلفوا فى أن النهى الذى هو طلب الكف أمر بالضد الذى لا يتم الكف الا به
أم لا وكذلك القائلون بأن مطلوب النهى انتفاء الفعل يمكن ان يختلفوا فى ان طلب
الانتفاء هل هو أمر بالضد الذى لا يتم انتفاء الفعل الا به . هذا اذا فرعنا على
ان النهى عن الشيء يستلزم الامر بضده أما اذا فرعنا على ان النهى نفس الامر

نكاح الاختين وكالحرام المخير عند الاشاعة كما تقدم في خصال الكفارة . الثاني أن يكون هن الجميع أى كل واحد كالربا والسرقة . واعلم أن الاشياء جمع وأقلها ثلاث وحينئذ فالتمثيل غير مطابق ولو عبر بالمتعدد لخلص من السؤال ^(١)

بالضد وأريد بالضد الكف أو الانتفاء فهى غيرها أيضاً لان خلاف مسألة أبى هاشم هو فى ان مطلوب النهى هل هو الكف أو الانتفاء وخلاف هذه فى أن هذا النهى الذى هو طلب الانتفاء أو الكف أمر أم لائم الخلاف فى هذه على هذا التفريع مرتب على الخلاف فى مسألة أبى هاشم حتى اذا قلنا بمذهب أبى هاشم لم يكن النهى أمر أبلاً خلاف لان الامر طلب فعل لا طلب انتفاء اتفاقاً واذا قلنا بمذهب غير أبى هاشم امكن الخلاف فى ان النهى الذى هو طلب الكف أمر بذلك الكف أم لا لان الكف فعل لكن يلزم القائلين بان النهى أمر بالكف ان يكون النهى نوعاً من الامر وان فرعنا على ان النهى عن الشئ نفس الامر بضده لكن أريد بالضد ما لا يتم الكف أو الانتفاء الا به كالوطء المباح مثلا صارت المسألتان واحدة الا أن المبحوث عنه فى مسألة أبى هاشم هو ان مطلوب النهى الكف أو الانتفاء والمبحوث عنه هنا هو ان مطلوب النهى فعل الضد الذى لا يتم الكف أو الانتفاء الا به أم لا . ويتلخص من البحثين ان فى المسئلة حينئذ ثلاثة مذاهب : أحدها مذهب أبى هاشم ، والثانى مطلوب النهى هو الكف والثالث ان المقصود فى النهى فعل ضد ليس بكف ولا انتفاء والله أعلم . انتهى ما فيه الكفاية . وهذا كله قد لخصه الجلال فيما نقلناه عنه وأوضحه شيخنا فى تقريره وبهذا ظهر ان الفرق مثل الصبيح ظاهر

(١) قال المصنف « المسئلة الرابعة النهى عن الاشياء اما عن الجمع الى آخره » قال الاسنوى « واعلم أن الاشياء جمع وأقلها ثلاثة وحينئذ فالتمثيل غير مطابق الى آخره » أقول أى لان المثال الذى أورده وهو قوله كمنكاح الاختين فى اثنين وليس الاثنان جمعاً ومثله فى تكملة التاج السبكى وزاد التاج السبكى ما اذا كان النهى عن كل فرد يفيد عدم الاجتماع ولدفع ذلك كله قال فى جمع الجوامع وقد يكون عن واحد ومتعدد جمعاً كالحرام المخير وفرقا كالنعلين يلبسان أو

قال « الباب الثالث - في العموم والخصوص

وفيه فصول

الفصل الأول - في العموم

العام لفظ يسترق جميع ما يصلح له بوضع واحد وفيه مسائل « أقول اتفقوا على أن العموم من عوارض الالفاظ حقيقة وفي المعنى أقوال : اصحها عند ابن الحاجب أنه حقيقة فيه أيضا ^(١) لان العموم في اللغة هو شمول أمر لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى ^(٢) ولهذا يقال عم المطر

ينزلان ولا يفرق بينهما وجميعاً كالزنا والسرقه اه ومثل شارحه الجلال للاول بنحو لا تفعل هذا أو ذلك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة الا بعلمهما فالحرم جمعهما لا فعل احدهما اه ومثله النهى عن نكاح الاختين الذى مثل به المصنف ومثل صاحب الجوامع للثانى بالنعمان تلبسان أو نترعان ولا يفرق فقال الجلال بينهما بلبس أو نزع أحدهما فقط فهو منهى عنه أخذاً من حديث الصحيحين لا يمشين أحدكم فى نعل واحد لينعلهما جميعاً أو ليخلعهما جميعاً فيصدق انهما منهى عنهما لبسا أو نزعاً من جهة الفرق بينهما فى ذلك لا الجمع فيه اه وهو مأخوذ مما قاله صاحب جمع الجوامع فى التكملة فكان ما فى جمع الجوامع أحسن عبارة وأكثر فائدة

(١) قال الاسنوى « وفي المعنى أقوال أصحها عند ابن الحاجب الى آخره » أقول وهو الذى اختاره صاحب مسلم الثبوت وهو الظاهر من كلام القاضى أبى زيد فى الاسرار وعليه حمل كلام الامام الشيخ أبى بكر الرازى الشهير بالخصاص (٢) قال الاسنوى « لان العموم فى اللغة هو شمول أمر لمتعدد الى آخره » أقول صريح كلامه ان العموم بمعنى وجود أمر واحد فى متعدد ولو أن الالفاظ لا تنصف بالعموم بهذا المعنى فلا يصلح أن يكون مجال النزاع فان الكلام فى العموم الذى يتصف به اللفظ اتفاقاً هل يتصف به المعنى ولو أريد أن الأحرى

وعم الامير بالمطاء ومنه نظر عام وحاجة عامة وعلة عامة ومفهوم عام وسائر المعاني الكافية كالأجناس والأنواع وكذلك الأمر والنهي النفسانيان . والثاني انه مجاز ونقله في الأحكام عن الأكثرين ولم يرجح خلافه . واحتجوا بانه

بالنزاع هذا فهو كما ترى اذ لا غرض للاصولي يعتمد به ثم ان الاستفراق حقيقة ليس الالعمى فانه هو المنطبق على الافراد واللفظ . ليس مستغرقا الا باعتبار الدلالة على الافراد فحينئذ لا يصح القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح التنازع أصلا اللهم الا في اللفظ . وقد حرر النزاع بعض من تعمق نظره بأن المراد بالعموم الذى فيه النزاع هو الاستفراق لافراد المفهوم الصالح لجريان الاحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف به المعنى فيخص بمخصص كاللفظ أو لا يتصف كما يقال الثابت اقتضاء هل له عموم أولا والى الثانى ذهب الامامان الشيخ نحر الاسلام والشيخ شمس الأئمة الحلوانى رحمهما الله تعالى حاكين بأن التصرفات والتجوزات انما تكون في الالفاظ دون المعانى فانها مالم تمبر بالفاظ لا يتصرف فيها بزيادة أو نقصان ويطلق عليه العموم مجازاً بأن يراد مطلق الاستفراق والشمول لا ما ذكر كما يقال المأكول في لا آكل عام والعموم حقيقة هو ما ذكره . وبمضهم ذهبوا الى الاول . ونسبه بعض مشايخ الحنفية الى الشافعي رحمه الله تعالى حتى جوز التخصيص في الثابت اقتضاء . وأما من أنكر اتصاف المعنى انه حقيقة ومجاز فهو ممن لا يعتمد بهم زعما منهم بعدم العلاقة فهو ممن لم يعلم قائله ممن يعتمد بهم ومتى علمت ذلك علمت أن العموم اللغوي الذى هو بمعنى شمول أمر واحد لمتعدد انما يتصف المعنى أولا وبالذات لانه هو الذى يقال فيه انه واحد وجد في متعدد ويتصف به اللفظ تبعاً لمدلوله وهو المعنى واما بالمعنى الذى قلناه فيتصف به اللفظ أولا وبالذات لانه هو الذى يتصف بالحقيقة والمجاز ونحوهما فان الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له والمجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له وكذلك متى عرفنا العام بأنه اللفظ الدال فأخذنا في كونه عاماً وصف كونه دالاً كان ذلك خاصاً باللفظ حقيقة وقد علمت

لو كان حقيقة لكان مطردا وليس كذلك بدليل معاني الاعلام كلها^(١) ولان العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد كشمول معنى الانسان^(٢) وعموم

أن العموم بالمعنى اللغوى لا يتصف به اللفظ حقيقة بل مجازاً تبعاً للمعنى والعموم بالمعنى الاصطلاحى بالعكس فلو حمل قول من قال ان اتصاف المعنى بالعموم حقيقة واللفظ مجازاً على العموم اللغوى ومن عكس على العموم الاصطلاحى لكان الخلاف لفظياً لكن الاولى بالاعتبار هو التعميل على قول من عكس لان غرض الاصولى انما يتعلق باللفظ وعوارضه والتصرف فيه أولاً وبالذات ويتعلق بالمعنى ثانياً بالتبع

(١) قال الاسنوى « وليس كذلك بدليل معاني الاعلام كلها » أقول كما انه لا عموم في معاني الاعلام كلها لا عموم في الفاظها كلها فلا عموم لها لفظاً ولا معنى

(٢) قال الاسنوى « ولان العموم هو شمول أمر واحد الى آخره » أقول قد علمت أن العموم بهذا المعنى لا يكون بالذات الا في المعاني ولا يكون في الالفاظ وانما الذى يكون في الالفاظ دون المعاني هو العموم بمعنى التناول قال شيخنا الشريينى في تقريره على جمع الجوامع وأعلم ان العموم يقع تارة في كلامهم بمعنى التناول وافادة اللفظ للمعنى وهذا امر سببه الوضع فالذى يوصف به على الحقيقة هو اللفظ وتارة يقع بمعنى السكينة وهو كون الشيء اذا حصل في العقل لم ينع تصور من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم هنا هو الاول والا لخرج الجمع المعرف اذ لا شيء فيه شركة كذلك الجمع لان آحادها اجزاء لعدم صدق كل واحد منهما على كل واحد. وتارة يقع بمعنى الشمول وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى جميعاً لكن لما كان البحث هنا عن العام الذى هو من الالفاظ وجب ان يكون العموم معناه التناول كما قاله الجلال على جمع الجوامع في بيان عموم اللفظ وفسره عند القول بعموم المعنى بالشمول فصحيح انه من عوارض الالفاظ بناء على ان معناه التناول وكان مقابله باطلا لان الكلام في عموم الالفاظ الذى معناه التناول دون العموم بمعنى الشمول

المطر ونحوه ليس كذلك ^(١) فإنه لا يكون أمرا واحدا يشمل الاطراف بل كل جزء من اجزاء المطر حصل في جزء من أجزاء الارض. والثالث انه لا يصدق عليه لا حقيقة ولا مجازا ^(٢) حكاه ابن الحاجب. اذا علمت هذه المقدمة فلنرجع الى الحد فقوله لفظ جنس وقد تقدم غير مرة أن الكلمة أولى منه لكونه جنسا بعيدا بدليل اطلاقه على المهمل والمستعمل مركبا كان أو مفردا بخلاف الكلمة ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم عند المصنف ليس من عوارض المعاني لكنه قد

والاول لا يعرض للمعنى اه. وقول شيخنا بمعنى الشمول وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى مراده ان اتصاف المعنى بالذات واللفظ بالنوع كما قلنا. وبعد كتابة ما تقدم رايت ان السعد نقل عن شارحى مختصر ابن الحاجب ان النزاع لفظي لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصوليين فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني اه لكن قد عرفت ان المراد هنا العموم الخاص بالالفاظ ولذلك قال صاحب جمع الجوامع الصحيح انه من عوارض الالفاظ وعرف العام بانه لفظ يستغرق الصالح له قال شارحه الجلال اى يتناوله ففسر الاستغراق بالتناول الذى يخص الالفاظ على ما سبق

(١) قال الاسنوى «وعموم المطر ونحوه ليس كذلك» أقول اجاب القائلون بان العموم للمعنى حقيقة عن هذا وعما استدلوا به من عموم الصوت للاسمعين بان الطبيعية من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المهمة نعم في ضمن الافراد الموجودة في محال ممتدة فان كل فرد موجود في محل يسمى مطرا او صوتا كما ان الكل يسمى مطرا فمفهوم المطر والصوت صادق على الكل والبعض قليلا او كثيرا كصدق مفهوم الماء على افراده

(٢) قال الاسنوى «الثالث انه لا يصدق لا حقيقة ولا مجازا» اقول قد

علمت ان هذا القول مما لم يعلم قائله ممن يعتمد بهم

نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وغيرها والتخصيص فرع العموم. وأيضا فسيأتي قريبا ان العموم قد يكون عقليا لا لفظيا ولك ان نجيب بأنه يجوز أن يكون اطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كما رآه الجمهور وكلامه هنا في المدلول الحقيقي أو تقول العموم هناك بحسب اللغة وهنا بحسب الاصطلاح (١) وفي المعالم ان العام ما يتناول الشئيين فصاعدا من غير حصر (٢) فسلم من الاعتراضين وان وقع في غيرهما. وقوله يستغرق خرج به المطلق فإنه سيأتي أنه لا يدل على شيء من الأفراد فضلا عن استغراقها وخرج به التكررة في سياق الاثبات (٣) سواء

(١) قال الاسنوى « او تقول العموم هناك بحسب اللغة الخ » اقول هذا هو لجواب الصحيح لما علمت ان العموم اللغوي وهو شمول امر واحد لمتعدد لا يكون لانفي المعاني بخلاف العموم الاصطلاحى فانه خاص بالالفاظ وكلام الاصوليين في عموم الذى يتصف به اللفظ اتفاقا لانه هو الذى يتعلق به غرضهم وذلك لان للاحظ فيه دلالة اللفظ وما يفهمه السامع من الفاظ المتكلم وهذا هو مدار بحث اصوليين وقد حد الكمال بن الهمام العموم اللفظى بان العام ما دل على استغراق اذ مفهومه وقالوا ان المراد بالاستغراق ما هو اعم من الاستغراق جماعى والاترادى

(٢) قال الاسنوى « وفي المعالم ان العام ما يتناول الشئيين فصاعدا الخ » اقول قد ف الغزالي العام يمثل هذا التعريف فقال العام هو اللفظ الواحد الدال عن جهة حدة على شئيين فصاعدا. واذا اردت ان تعرف ماله وما عليه فعليك بمسلم وت وشرحه فواتح الرحموت ولولا انهم اطالوا في ذلك لاوردناه

(٣) قال الاسنوى « وخرج به التكررة في سياق الاثبات الخ » اقول قد تكون كرة في سياق الاثبات مستغرقة فتكون من العام نحو علمت نفس فتكون لة في التعريف ومن اخرجها حمل التعريف على تعريف العام حقيقة والتكررة في الاثبات وكذلك سائر الالفاظ الخاصة بحسب وضعها واستعمالات في وم فعمومها مجازى بالقرينة لا بحسب الوضع وقد يقال ان غرض المجتهد انما اخذ الحكم على وجه العموم بقطع النظر عن ان يكون العموم حقيقياً أو

كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو مجموعة كرجال أو عددا كعشرة^(١) فان العشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات وكذلك البواقي نعم هي عامة عموم البديل عند الاكثربن ان كانت أمرا نحو اضرب رجلا فان كانت خبراً نحو جاءني رجل فلا تم . ذكره في المحصول في الكلام على أن النكرة في سياق النفي تم . ومعنى عموم البديل أنها تصدق على كل واحد بدلا عن الآخر . وقوله جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح^(٢) فان عدم استفراق من لما لا يعقل وأولاد زيد لأولاد غيره لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه في اللغة . وقوله بوضع واحد متعاقب يصلح والباء فيه للسببية لان صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبيعية كما تقدم ويجوز أن يكون حالا من ما أى جميع المعاني الصالحة له في حال كونها حاصلة بوضع واحد واحتراز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة ومجاز كالاسد وتقريره على وجهين^(٣) :

مجازيا . قلنا لكن كلامنا هنا في بيان التعريف على حسب الوضع الاصطلاحي والمجتهد كما يعرف هذا بحسب الوضع يعرف المجازى من القرينة وهذا يكفي (١) قال الاسنوى «او مجموعة كرجال أو عددا كعشرة» اشار بذلك الى ان المراد بالعموم استفراق الكل للجزئيات وكل من رجال وعشرة مثلا لا يصلح لاستفراق الآحاد استفراق الكل للجزئيات بل رجال يعم الجموع على البديل ولا يستغرقها وعشرة تم العشرات كذلك على البديل ولا تستغرقها (٢) قال الاسنوى «وقوله جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح الخ» أقول اشار الى ان هذا القيد لادخال الالفاظ التي تستغرق ما تصلح له ولم تستغرق ما لا تصلح له وان عدم استفراقها لما لا تصلح له لا يمنع من كونها عامة (٣) قال الاسنوى «واحتراز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة ومجاز كالاسد وتقريره على وجهين الخ» أقول كلا الوجهين مبنى على ان المقصود تعريف القسم الخاص من العام وهو المتفق الحقيقة وحينئذ فلا بد من اخراج المشترك وماله حقيقة ومجاز لعدم اتفاق حقيقة الافراد فلا ينافى هذا ما قاله في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة

أحد هما ان العين قد وضعت مرتين مرة للمبصرة ومرة للفواردة فهي صالحة لهما
 فاذا قال رأيت العيون وأراد بها العيون المبصرة دون الفواردة أو بالعكس فانها
 لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع أنها عامة لان الشرط انما هو استغراق الافراد
 الحاصلة من وضع واحد وقد وجد ذلك والذي لم يدخل فيها هو أفراد وضع
 آخر فلا يضر فلو لم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة وما كان له حقيقة
 ومجاز يعمل فيه هذا العمل المذكور بعينه فيكون المقصود بهذا القيد ادخال
 بعض الافراد لا الاخراج. وهذا التقرير قد اشار اليه في المحصول اشارة لطيفة
 فقال فان عمومه لا يقتضى أن يتناول مفهومه مما وقل من قرره على وجهه
 فاعتمد ما ذكرته فانه عزيز مهم واياك وما وقع الاصفهاني والقرافي في شرحهما
 للمحصول. التقرير الثاني أنه قد تقدم أنه يجوز استعمال اللفظ في حقيقته كالعين
 وفي حقيقته ومجازه كالاسد وحينئذ فيصدق ان يقال انه لفظ مستغرق بجميع
 ما يصلح له وليس بعام أما الاسد ونحوه فلا خلاف وأما العين ونحوها فعلى
 الاصول كما تقدم فأخرجه بقوله بوضع واحد. وفي الحد نظر من وجوه: أحدها
 انه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا حدا لفظيا حتى يصح
 التعريف به بل حقيقياً أو رسمياً أورده الأمدى في الاحكام. الثاني أنه يدخل
 فيه الفعل الذى ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو ضرب
 زيد عمراً أورده أيضاً الأمدى وكذلك ابن الحاجب. الثالث النقض باسماء
 الاعداد فان لفظ العشرة مثلاً صالح لمدد خاص وذلك العدد له أفراد وقد استغرقها
 أورده ابن الحاجب. الرابع أنه أخذ في تعريف العام لفظة جميع وهو من جملة
 المعرف وأخذ المعرف قيدها في المعرف باطل لما علم في علم المنطق أورده
 الاصفهاني شارح المحصول. وهذه الاسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضى
 لكونه نهاية في الحد^(١). نعم قولنا ضرب زيد عمراً لم يستغرق جميع ما يصلح له

يعنى المشترك وماله حقيقة ومجاز

(١) قال الاسنوى « وهذه الاسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضى الخ »
 أقول أما الجواب عن الاول فان المصنف عرف العام بأنه لفظ يستغرق فأخذ

لانه غير شامل لجميع انواع الضرب

قال « الاولى ان لكل شىء حقيقة هو بها هو : فالدال عليها المطلق وعليها مع وحدة معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات معدودة العدد ومع كل جزئياتها العام » أقول غرضه الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد فان بعضهم يرى ان المطلق هو النكرة كما حكاه في المحصول وحاصله ان لكل شىء حقيقة أى ماهية ذلك الشىء بها أى بتلك الحقيقة يكون ذلك الشىء ، فالجسم الانسانى مثلاً له حقيقة وهى الحيوان الناطق وذلك الجسم بتلك الحقيقة انسان فان الانسان انما يكون انساناً بالحقيقة وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ما عداها ملازماً لها كالوحدة والكثرة أو مفارقاً كالحصول فى الجزئ المعين فمفهوم الانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم من حقيقته وان كان لا يخلو عنه .

اللفظ جنساً فى التعريف فيخرج المفهوم والفعل والقياس وقوله يستغرق قيد اللفظ الذى هو الجنس يخرج به اللفظ غير المستغرق كالعلم والمضمر والنكرة فى الاثبات فليس التعريف بالمستغرق وحده فلا يضر أخذه فى التعريف قيداً يخرج به ما ليس مستغرقاً من الالفاظ وأما الجواب عن الثانى فقد تكفل به هو وأما الجواب عن الثالث فقد علمته مما قدمه من قوله أو عدداً فان العشرة مثلاً لا تستغرق جميع العشرات فأفاد أن مادلت عليه العشرة واستغرقتة وهو آحادها ليست أفراداً بل هى أجزاء لها والمراد بالاستغراق شمول الجزئيات وهو معنى معروف مشهور وأما الجواب عن الرابع فلنظرة الجميع فى التعريف ليست من المعرف فانها أخذت فى التعريف باعتبار خصوصها والمعرف هو الماهية الصادقة عليها وعلى غيرها وهذا لا يضر أخذه فى التعريف . واعلم أن مدلول العام فى التركيب من حيث الحكم عليه كاية أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة . اثباتاً خبراً أو أمراً . أو سلماً نفيّاً أو نهياً . نحو جاء عبيدى وما خالفوا فاكرمهم ولا تهنهم لانه فى قوة قضايا بعدد أفراده أى جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم وكل منها محكوم فيه على فرد دال عليه مطابقة فاهو فى قوتها محكوم فيه على كل فرد

إذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال عليها أي على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير من المرأة والدال عليها مع وحدة أي مع الدلالة على كونه واحداً أما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس ان كان معيناً فهو المعرفة كزبد وان كان غير معين فهو النكرة كقولك مررت برجل وهذان القسمان لم يذكرهما الامام بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل فتبعهما المصنف . والدال على الماهية مع وحدات أي مع كثرة ينظر فيها ان كانت معدودة أي محصورة لا تتداول ما عداها فهو العدد كخمسة وان كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة أي لكل فرد من أفرادها فهو العام كالمشركين . وهذه العبارة التي في العام أخذها المصنف من الحاصل فانه عدل عن قول الامام وعليها مع

فرد دل عليه مطابقة . وليس محكوماً فيه على السكك أي مجموع الافراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل في البلد يحمل الصخرة العظيمة أي مجموعهم والالتعذر الاستدلال به في النهي على كل فرد لان نهى المجموع يمثل بانتهاه بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون به عليه كما في ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق ونحوه . وليس محكوماً فيه على السكك أي الماهية من حيث هي أي من غير نظر الى الافراد نحو الرجل خير من المرأة اي حقيقته افضل من حقيقتها وكثيراً ما يفضل بعض افرادها بعض افراده لان النظر في العام الى الافراد . هذا ما لخصه صاحب جمع الجوامع وشرحه للجلال بما ذكره صاحب جمع الجوامع هنا في التكملة وبني عليه جوابه على السؤال الذي شغف به القرافي من ان دلالة العموم على كل فرد من افراده لا يمكن ان تكون بالمطابقة ولا بالنضمن ولا بالالتزام واذا انتفت عنه جميع الدلالات بطلت دلالة لفظ العموم مطلقاً لانحصار الدلالة في الاقسام الثلاثة ومحصل ما أجاب به الاصفهاني في شرح المحصول وعول عليه وفصله التاج السبكي في التكملة ان اختار ان دلالة العام على كل فرد من افراده دلالة مطابقة على الوجه الذي بينه وقدمناه وان اردت ان تستوفي ما يتعلق باحكام العام وفاقاً وخلافاً فعليك بجمع الجوامع وشرحه للمجلى فان ما فيها يغنيك عما في المطولات ان كنت تعقل

كثرة غير معينة الى ماقلناه لانه يرد عليه الجمع المنكر كقولنا رجال فتابعه
المصنف عليه وهو من محاسن الكلام . وما أورده بعضهم عليه فلا وجه له
ويؤخذ منه حد آخر للعام غير المذكور أولا ومنه أخذ القراني حده حيث قال
هو اللفظ الموضوع لمعنى كلّي يفيد التبع في محاله وكلامه يقتضى انه اخترعه .
واعلم ان هذا التقسيم ضعيف لوجوه : أحدها انه يقتضى ان العدد والمعرفة للعام
متقابلات^(١) أى لا يصدق أحدها على الآخر لان هذا شأن التقسيم وليس كذلك
فان العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخمسة ونكرتين نحو كل رجل
وخمسة فتداخلت الاقسام . الثانى أن اعتبار الوحدة في مدلول المعرفة والنكرة
يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة وخروج نحو رجلين ورجال
عن حد النكرة وهو باطل ولم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل الثالث
ان العدد في قولنا خمسة رجال مثلا انما هو الخمسة وحدها بلا نزاع والرجال هو
المعدود وكلامه يقتضى أن العدد اما اسم المجموع أو للرجال فقط وهو الاقرب
لكلامه فان الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحدات معدودة بالخمسة فانا
عدناها بها وأيضا فان المعدود مشتق من العدد فيتوقف معرفته على معرفته
فكيف يؤخذ في التقسيم الذى يحصل منه تعريفه وعبر الامام في الحصول والمعام
بقوله معينة ولكن أبدله في الحاصل بقوله معدودة فتبعه المصنف عليه
قال « الثانية العموم اما لغة بنفسه كأمى للكل ومن للعالمين وما لغيرهم وأين
للمكان ومتى للزمان . أو بقرينة في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام والمضاف

(١) قال الاسنوى « واعلم ان هذا التقسيم ضعيف لوجوه احدها الخ »
ومثل ما في الاسنوي في التكملة للتاج السبكي . اقول اجاب البدخشى عن الاول
من هذه الوجوه بان هذه الاقسام متداخلة والتغاير بالاعتبار فالرجال باعتبار
الوحدة المجموعية المعينة معرفة وباعتبار استغراقه عام اه والتغاير الاعتبارى
كاف في التقابل بين الاقسام كما يعلم ذلك لمن تتبم تقسيمات الاصوليين وغيرهم
فقول الاسنوى اى لا يصدق احدها على الآخر لان هذا شأن التقسيم غير مسلم

وكذا اسم الجنس أو النفي كالنكرة في سياقه. أو عرفاً مثل حرمت عليكم أمهاتكم فإنه يوجب حرمة جميع الاستمتاع. أو عقلاً كترتب الحكم على الوصف ومعيار العموم جواز الاستثناء فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاه والا لجاز من الجمع المنكر. قيل لوتناول لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً. قلنا منقوض بالاستثناء من العدد. وأيضاً استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزاني يوصيكم الله في أولادكم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الاثمة من قريش نحن معاشر الانبياء لانورث شائعاً من غير تكبير « أقول العموم اما أن يكون لغة أو عرفاً أو عقلاً. القسم الاول وهو المستفاد من وضع اللغة له حالان: أحدهما ان يكون عاماً بنفسه أى من غير احتياج الى قرينة وحينئذ فاما أن يكون عاماً في كل شيء سواء كان من أولى العلم أو غيرهم كأي تقول أي رجل جاء وأي ثوب لبسته^(١) وكذا كل وجميع والذي والتي ونحوها وكذا سائر ان كانت مأخوذة من

لان ما قاله خاص بالاقسام المتباينة بالحقيقة وما هنا ليس كذلك واجاب البدخشي عن الثاني أيضاً بان المراد بالمجموعة الاجتماعية اه فيكفى لوحدة المدلول وحدة ماهي اعم من الوحدة الاتفرادية والوحدة الاجتماعية والجواب عن الثاني ان خمسة هي العدد ورجال تميز العدد فالرجال هي عين الخمسة فمدلول رجال الوحدات المعدودة ومدلول خمسة هو العدد الدال على هذه الوحدات واما قوله وايضاً فان المعدود مشتق من العدد الخ ان اراد العدد اسم المرتبة الخاصة كخمسة مثلاً وهو المصطلح عليه عند الحساب فليس هو المشتق منه لان المشتق منه هو العدد بالمعنى المصدرى وهو العدد وان اراد هذا فهو المشتق منه ولكن ليس هو المأخوذ في التقسيم كما هو واضح

(١) قال الأسنوي « سواء كان من أولى العلم او غيرهم كأي تقول الخ » هذا ما قاله الشافعية في أي وقال الحنفية كما في التنتقيح والتوضيح لصدر الشريعة ومنها أي وهي نكرة تم بالصفة فان قال أي عبيدى ضربك فهو حر فضر بوه عتقوا جميعاً وان قال أي عبيدى ضربته فهو حر لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وسنخه بالضرب فصار عاماً به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق

سور المدينة وهو المحيط بها وبه جزم الجوهري وغيره فان كانت مأخوذة من السور بالهمزة وهو البقية فلا يم وهو الصحيح وفي الحديث وفارق سائرهن اى باقيهن . وشرط أى أن تكون استفامية أو شرطية فان كانت موصولة نحو

مشكل من جهة النحو لانه في الاول وصفه بالضارية وفي الثانى بالمضروبية وهناك فرق آخر وهو ان أيا لا يتناول الا الواحد المتكرر ففي الاول أى في قوله أى عبيدى ضربك فهو حر لما كان عتقه أى عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيمتق كل واحد باعتبار انه منفرد خيئذ لا تبطل الوحدة ولولم يثبت هذا اى عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض بطل الكلام بالكلية وفي الثانى وهو قوله اى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو اياها اب دبع فقد ظهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اى خبز تريد هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف اه قال صاحب النويج عليه يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر التكررات وانما تم بعموم الصفة كما سبق فى لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حالة الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لو اكل بهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا النعت النحوى لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا فى قوله تعالى « ليلونكم ايكم احسن عملا » انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انها لا خلاف فى انها مبتدأ واحسن عملا خبر والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اى عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اى الرجال اناك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل من وما

مررت بأبهم قام^(١) أى بالذى أوصفة نحو مررت برجل أى رجل بمعنى كامل أو حالاً نحو مررت بزيد أى رجل بفتح أى بمعنى كامل أيضاً أو منادى نحو يا أيها الرجل فإنها لا تتم . واما أن يكون عاماً فى العالمين خاصة أى أولى العلم كمن فإن الصحيح أنها تم الذكور والاناث والاحرار والعميد وقيل تم شرطا الذكور الاحرار فقط . وشرطها أن تكون شرطية أو استفهامية^(٢) فإن كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك بجر معجب أى رجل معجب أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام أى بالذى قام فإنها لا تتم ونقل القرافى عن صاحب التلخيص أن

وغيرهما اه وقد استشكل صاحب التلويح الفرق الثانى ايضا فالمسئلة خلافية عند الحنفية ولذلك نقل البدخشى ما استظهره صاحب التلويح واقره والله اعلم (١) قال الاسنوى «وشرط أى ان تكون استفهامية أو شرطية فان كانت موصولة نحو مررت الخ» اقول قال الجلال المحلى وقوله أى صاحب جمع الجوامع كالاسنوى ان أياً ومن الموصولتين لا يعان مثل مررت بأبهم قام ومررت بمن قام أى بالذى قام صحيح فى هذا التمثيل ونحوه اى مما قامت فيه قرينة الخصوص لا مطلقاً اه

(٢) قال الاسنوى «وشرطها ان تكون شرطية أو استفهامية الخ» اقول وهذا موضع اتفاق بين الحنفية والشافعية وانما الخلاف بين ابى حنيفة وصاحبيه فيما لو قال فن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء عتق الكل عتق الكل عند الصاحبين وعند ابى حنيفة له ان يعتقهم الا واحدا فنشؤه ان الصاحبين عملاً بكلمة العموم وهى من وقالوا ان من للبيان و ابا حنيفة قال ان من للتبعيض لأنها اذا دخلت على ذى ابعاض كما فى قوله كل من هذا الخبز كانت للتبعيض لان البعض هو المتيقن لان من اذا كانت للتبعيض فظاهر وان كانت للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقن وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض ولذلك اتفقوا على انها للعموم فى قوله عليه الصلاة والسلام « من دخل دار ابى سفيان فهو آمن » وفى قول من قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا جميعا لان عتق كل معلق بمشئته مع قطع النظر عن غيره فعلى كون من للبيان ظاهر وعلى كونها

الموصولة تم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ونقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول.
 والمالين هنا بكسر اللام وانما عدل عن التعبير عن يعقل وان كانت هي العبارة
 المشهورة الى التعبير بأولى العلم لمعنى حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن
 عصفور في شرح المقرب وغيره وهو أن من يطاق على الله تعالى كقوله تعالى ومن
 لستم له برازقين وكذلك أي كقوله تعالى قل أي شيء اكبر شهادة قل الله
 والبارى سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر به لكان تعبيرا
 غير شامل واما أن يكون عاما في غير أولى العلم وهو ما^(١) نحو اشتر ما رايت فلا
 يدخل فيه العبيد والاماء وفيه خلاف يأتي ذكره بدليله في تأخير البيان ان
 شاء الله تعالى لكن اذا كانت ما نكرة موصوفة نحو مرت بما يجب لك أي
 بشيء أو كانت غير موصوفة نحو ما أحسن زيدا فانها لاتتم . واما أن يكون عاما
 في الامكنة خاصة نحو ابن تجاس أجاس واما في الازمنة نحو متى تجاس اجلس
 وقيد ابن الحاجب ذلك بالزمان المبهم كما مثلناه حتى لا يصح أن تقول متى زالت
 الشمس فأنتى ولم أر هذا الشرط في الكتب المعتمدة . ولقائل أن يقول لو كانت

للتبويض فكل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد
 مع رعاية التبويض ايضا وقد صرح صاحب التلويح بان من متى كانت شرطية
 او استهلامية تعان ذوى العلم قطعا واذا كانت موصولة او موصوفة فقد يكونان
 للمعوم ويشمول ذوى العلم ايضا وقد يكونان للخصوص واردة البعض كما في قوله
 تعالى « ومنهم من يستمعون اليك » وبناء على ذلك يحمل قول الاسنوي فان
 كانت نكرة موصوفة الخ على ما اذا كانت الصفة غير طامة كالمثال الذي ذكره
 وكذا يقال فيما اذا كانت موصولة كما قدمناه عن الجلال ايضا . وبذلك يحصل
 التوفيق بين ما نقله القرافي عن صاحب التلخيص ان الموصوفة تم وقد صرح به
 ونقله عن الاصفهاني من شرح المحصول

(١) قال الاسنوي « واما ان يكون عاما في غير اولى العلم وهو ما الخ » اقول
 قال البديخشى وهو قول بعض اهل اللغة والاكثر على انه يعم ذوى العلم
 وغيرهم قال الله تعالى « والسماء وما بناها » فان اللفظة اطلقت على الله تعالى

هذه الصيغ للعموم^(١) لكان اذا قال لامرأته متى قت أو حيث قت أو أين قت فأنت طالق يقع عليه الثلاث كما لو قال كلما وليس كذلك . قوله «أو بقربنة» هذا هو الحال الثاني وهو أن يكون عمومه مستفاداً من اللغة لكن بقربنة وتلك القربنة قد تكون في الاثبات وهي أل والاضافة الداخلة على الجرم كالمبيد وعبيدى وعلى المفرد وهو الذى عبر عنه المصنف باسم الجنس كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فليحذر الذين يخالفون عن أمره لكن ان كانت أل عهدية فان تعميمها لافراد المهودين خاصة^(٢) قال فى المحصول والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم فى العموم وعدمه . وههنا أمور: أحدها ان هذه القربنة قد تفيد العموم فى النفي أيضاً^(٣) نحو ولا تنكحوا المشركات . الثانى أن العموم فيما تقدم

(١) قال الاسنوى «ولقائل ان يقول لو كانت هذه الصيغ للعموم الخ» أقول فرق بين العموم فى الزمان او المكان وتكرار الجزاء فى كل زمن فان أين ومتى لا تدلان عليه وان كانت الاولى عامة فى الامكنة وتفيد عموم الامكنة كما فى قولك ان تذهب أذهب والثانية عامة فى الازمنة وتفيد شمرد الازمنة كقولك متى تخرج أخرج لكن لا تفيد كل واحدة منهما تكرار الخروج فى كل زمن ولذلك اجاب التاج السبكي عن هذا السؤال بعد ان اورده فقال قلت ليس من لازم العموم التكرار وانما هو زمان متسع لا يختص بالطلاق باوله ولا بآخره بل اى جزء كان منه كفى واما التكرار فى كلها فلخصوصية كل لدالاتها على كل فرد فرد يتعلق به الحكم وليس ذلك فى شىء من صيغ العموم غيرها اه

(٢) قال الاسنوى «لكن اذا كانت ال عهدية فان تعميمها لافراد المهودين خاصة» أقول وحينئذ لا تكون من العام بل هي من الخاص كما يدل على ذلك قول صاحب جمع الجوامع المعرف باللام او الاضافة للعموم مالم يتحقق عهد اه
(٣) قال الاسنوى «وها هنا أمور احدها ان هذه القربنة قد تفيد العموم فى النفي الخ» اقول هو كذلك فقول المصنف فى الاثبات ايس بقيد للاحتراز عن النفي غير انه لا وجه لقول الاسنوى قد تفيد العموم الخ مما يفيد انها تفيد ذلك على قلة وليس كذلك بل هي تفيد العموم فى الاثبات والنفي والنهي على

يختلف فالداخل على اسم الجنس يعم المفردات ^(١) وعلى الجمع يعم الجوع لان آل تعم أفراد ما دخلت عليه وقد دخلت على جمع وكذلك الاضافة . وفائدة هذا انه يتمعذر الاستدلال به في حالة النفي أو النهي على ثبوت حكمه لمفرد لانه انما حصل النفي أو النهي عن افراد المجموع والواحد ليس بجمع وهو معنى قولهم لا يلزم من نفي المجموع نفي كل فرد ولا من النهي عنه النهي عن كل فرد فان

حد سواء كما سيأتي نقله عن أئمة التفسير

(١) قال الأسنوي « الثاني ان العموم فيما تقدم يختلف فالداخل على اسم الجنس الخ » أقول قال الجلال المحلى بعد ان حكى الخلاف في الجمع المحلى باللام أو المضاف وعلى عموميه قيل افراده جوع والاكثر آحاد في الاثبات وغيره وعليه أئمة التفسير في استعمال القرآن نحو والله يحب المحسنين اى يثيب كل محسن ان الله لا يحب الكافرين اى كلامهم بان يعاقبهم ولا نطمع المكذبين اى كل واحد منهم ويؤيده صحة استثناء الواحد منه نحو جاء الرجال الازيدا ولو كان معناه جاء كل جمع من جوع الرجال لم يصح الا ان يكون منقطعا نعم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة اى جموعهم والاول يقول قامت قرينة الآحاد في الآيات المذكورة ونحوها اى وقال في مسلم الثبوت وشرحه الفوائح استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام او الاضافة أو منكرآ منفيا لكل فرد فرد كالمفرد اى كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور اهل العربية وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد أشمل فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة فالواحد والاثنان خارجان عنه واستدلالا بما استدل به الجلال وزادا عليه ادلة اخرى فاجرى عليه الاسنوي والتاج السبكي في التكملة هو مذهب السكاكي ومن تبعه لا مذهب الفقهاء والاصوليين ولا هو مذهب أئمة التفسير ولا شك ان المعول عليه في استنباط الاحكام هو مذهب هؤلاء لا مذهب السكاكي ومن وافقه ممن ليس من الفقهاء ولا الاصوليين ولا أئمة المفسرين

قيل يعارض هذا اطلاقهم أن العموم من باب الكلوية^(١) فإن معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نقياً أم لا كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة . قلنا لا تنافي بينهما فإنا قد اثبتناه لكل فرد من أفراد ما دخل عليه وهو المجموع الثالث لم يصرح الامام وأتباعه بحكم المفرد المضاف هنا نعم صرحوا بعمومه في الكلام على ان الامر للوجوب فانهم قد استدلوا عليه بقوله تعالى فليحذر الآية فأورد الخصم أن أمره لا يعم فأجابوا بأنه عام لجواز الاستثناء كما تقدم ونقله القرافي هنا عن صاحب الروضة . وأما المفرد المعرف بال فذكره الامام في كتبه وصححه هو وأتباعه أنه لا يعم وصححه المصنف وابن الحاجب عكسه وصححه ابن برهان في الوجيز ونقله الامام عن الفقهاء والمبرد والجبائي ونقله الآمدي عن الشافعي رحمه الله والاكثرين ورأيت في نصه في الرسالة نحوه أيضاً فانه نص على أن الارض من قوله تعالى خلق السموات والارض من الالفاظ العامة التي أريد بها العموم ثم نص على أن قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ونحوه من العام الذي خص ورأيت في البويطي نحوه أيضاً فانه جعل قوله تعالى النفس بالنفس من العام للخصوص . ولك أن تقول لم لا قال الشافعي رحمه الله بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعرف^(٢) وقد يجاب بأن هذا يمين فيراعى فيها العرف لا اللفظ . قوله

(١) قال الاسنوي « فان قيل يعارض هذا اطلاقهم ان العموم من باب الكلوية الخ » أقول قد علمت مما قدمناه عن الفقهاء والاصوليين وأئمة التفسير من انه لا فرق بين عموم الجمع المعرف باللام او الاضافة وبين المفرد كذلك ان العموم في الجمع ايضاً من باب الكلوية كالعموم في المفرد فلا حاجة للسؤال والجواب

(٢) قال الاسنوي « ولك ان تقول لم لا قال الشافعي بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعرف » أقول هذا السؤال نقله التاج السبكي في التكملة فقال سأله القرافي الشيخ عز الدين بن عبد السلام واجابه كما ذكره في المحصول بان هذا يمين فيراعى فيها العرف دون الاوضاع اللغوية قال الشيخ الوالد رحمه الله في الاجوبة عن الاسئلة التي سألته عنها وقد يقال في الجواب ان الطلاق حقيقة واحدة وهي قطم

« أو النفي » تقديره أو بقرينة في النفي وهو معطوف على قوله في الاثبات وحاصله ان النكرة في سياق النفي تعم^(١) سواء باثرها النفي نحو ما أحد قائم أو باشرها ملها نحو ما قام أحد وسواء كان الثاني ما أو لم أو لن أو ليس أو غيرها ثم ان كانت النكرة صادقة على القليل الكثير كشيء أو ملازمة للنفي نحو أحد أو داخلها من نحو ما جاء من رجل أو واقعة بمدلا العاملة عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائما وما في الدار رجل فيه

عصمة السكاح وليس له افراد حتى يقال انها تدرج في العموم ولكن مراتبه مختلفة منها ما يحصل به تشعيت النكاح وهو الرجعي وجوز الشارع فيه ان يكون مرة بعد اخرى والتشعيت الحاصل في الثانية اكثر من الحاصل في الاولى وان اشتركا في جواز الرجعة ومنها ما يحصل به البيئونة مع امكان الرد بغير محال وهو اذا كان بعوض ومنها ما يحصل به البيئونة الكبرى وهو الثلاث فهذه مراتب وليست افرادا ولكن اذا قال انت طالق ثلاثا فقد استوعب جملة الطلاق فاذا لم يذكر الثلاث ولا نواها لم يحمل الا على اقل المراتب لان الالف واللام لا دلالة لها على قوة مرتبة او خفها فلا يحمل الا على الماهية وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم حتى نقول بالاستفراق وقاس ذلك على نذر العتق والمشى الى مكة ونحو ذلك وهذا الجواب هو المتعين كما اشار اليه التاج متأدبا فيه مع الشيخ عز الدين لان بناء الايمان على العرف ليس مذهبنا لاشاعرية بل هو مذهب الحنفية كما هو مفصل في الفروع فما اجاب به الاسنوى تابع فيه العز بن عبد السلام

(١) قال الاسنوى « وحاصله ان النكرة في سياق النفي تعم الخ » أقول تحقيق ما ذهب اليه السكاكي ومن وافقه وجري عليه الاسنوى انهم قالوا ان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من غير اعتبار الفردية والوحدة والسكرثرة والانتشار، والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجموع موضوعة للجماعات من حيث هي وأما الانتشار فمن التنوين ففي لا يسقط التنوين لفظا وتقديرا فلا تدل النكرة على الفردية والانتشار وينفي

مذهبان للنحاة الصحيح انها للعموم أيضاً كما اقتضاه اطلاق المصنف وهو مذهب
سيبويه ومن نقله عنه شيخنا أبو حيان في حروف الجر ونقله من الاصوليين
الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون الا ينفي جميع الافراد واما في غيره
فالنكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل ان يتوجه الى صفة
الوحدة فلا ينفي الجنس بل يتحقق في ضمن الكثرة فيصح ما رجل او لا
رجل بل رجالان او رجال فلا عموم ولو مخصوصا ويحتمل ان يتوجه الى الجنس
فيفيد العموم فلا رجل فتخا لا يحتمل نفي صفة الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء
كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيعمم في الباقي بخلاف لا فيها رجل
رفعا فانه يحتمل نفي الجنس فيفيد العموم ولو مخصوصا فيفيد العموم في الباقي
ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم اصلا وهو المراد بكون الاول نصا
فيه دون الثاني لا أنه لا يجوز التخصيص فيه واذا دخل لا التي انفي الجنس
على الجمع وازال التثنية بقي جنس الجماعة من غير تقييد لصفة الوحدة والكثرة
ويتوجه النفي الى جنس الجماعة عندهم فينتفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها
باعتبار الجماعات عندهم وبقي عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثنين فيجوز لا
رجال بل رجالان وهذا لا ينافي النصومية في العموم في افراد الجنس . هذا
ايضاح ما اشار اليه الاسنوي على طريق السكاكي ومن معه وبما قلناه فيه يندفع
ما اعترض به ابن الهمام بانه يجوز لا رجال فيها بل رجالان فيها عندهم فينبغي
ان لا يكون نصا عندهم وان قيل بان النفي ههنا للجنس مع وصف الجمعية نقول
في لا رجل النفي له مع صفة الوحدة فهما سواء وايضا قد اشتهر ونقل عن ابن
عباس رضى الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض فاين النصومية وقد
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع انه اثم
كثيرا من الضرر فقد خص منه بعض الضرر اه وحاصل الدفع ان هناك فرقا
بين لا رجل مفردا مبنيا على الفتح وبين لا رجال جمعا مبنيا على الفتح بان
الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة الخ وصيغ الجمع موضوعة للجماعات من
حيث هي فكانت صفة الجمعية منهومة من نفس صيغة الجمع فامكن ان يكون

امام الحرمين في البرهان في الكلام على معاني الحروف لكنها ظاهرة في العموم لانص قال امام الحرمين ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول

النفى فيها للجنس مع وصف الجمعية عند هؤلاء وان كان الظاهر انها النفي الجنس مطلقا بخلاف صفة الوحدة في المفرد المبني على الفتح والوحدة انما تنهم من التنوين والجنس من اللفظ وفي لا لنفى الجنس يسقط التنوين لفظا وتقديرا فيتسلط النفي على الجنس فقط الذي هو مدلول اللفظ المفرد وتفيه في العرف واللغة لا يكون الا بنفي جميع الافراد فاندفع قوله وان قيل بان النفي ههنا للجنس مع وصف الجمعية تقول في لارجل الخ لما علمت من الفرق الذي ذكره .
واما قوله وايضا فقد اشتهر الخ فوجه دفعه ان المراد بكون لا رجل مفردا بالفتح نصا في العموم دون لا رجل مفردا بالرفع ان الاول لا يحتمل نفي صفة الوحدة وان صح تخصيص بعض الافراد فيعم في الباني بخلاف لا فيها رجل بالرفع فانه يحتمل الامر بن وعلى احتمال نفي صفة الوحدة لا يفيد العموم اصلا لا مخصوصا ولا غير مخصوص واما تحقيق الحق في ان استغراق الجمع للأحاد لا للجماعات فقد علمت مما قدمناه انه لا فرق بين عموم المفرد والجمع سواء كان العموم بأل او الاضافة او وقوع النكرة في سياق النفي او النهي . وقد اختلف الحنفية والشافعية في عموم النكرة في سياق النفي فقال الشافعية هي للعموم وضما بان تدل عليه بالمطابقة وقال الحنفية عقلا اي لزوما واختاره الامام السبكي وقال في منع الموانع غير انا نقيدك هنا ان اختياري في مسألة ان دلالة النكرة المنفية هل هو بالازوم او بالوضع التفصيل فاقول هو بالازوم في المبنية على الفتح وبالوضع في غيرها والقول بالازوم على الاطلاق مذهب الحنفية والشيخ الامام الوالد وبالوضع مطلقا قول الشافعية مطلقا اه وقول الحنفية والامام السبكي منظور فيه الى ان النفي اولا لهاهية وبلزومه نفي كل فرد وكلام الشافعية منظور فيه الى ان مدلول العام من قبيل الكمية وان الحكم فيه على كل فرد مطابقة كما تقدم ويتفرع على هذا الخلاف ان نية التخصيص مؤثرة عند الشافعية قال في مسلم الثبوت والحق انه عقلي قال في فوائح الرحمت عليه

ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر في نحو جاء الرجال الا زيدا وذهب
المبرد الى انها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجاني في أول شرح الايضاح

تقلا عن التحرير لابن الهمام : لان نفى المطلق يوجب نفى كل فرد فنفى
كل فرد من لوازم نفى الحقيقة وهذا وان لم يناف الوضع اذ لا استبعاد
في الوضع للوازم العقلية لكن الوضع اثبات امر لا حاجة اليه كالوضع
للدلالة على حياة اللفظ فالوضع ضائع اه ثم نقل صاحب الفوائد عن والده
مطلع الاسرار الالهية انه اعترض على ما قاله الكمال بان الحقيقة كما تنتفى
بانتفاء كل فرد كذلك تنتفى بانتفاء فرد ما اذ الفرد هو الطبيعة فانتفاؤه
انتفاؤها فلا لزوم اصلا نعم الحقيقة اذا اخذت من حيث الاطلاق لا بان
يكون جزءا منه بل بأن تكون عنوانا وشرحا لمرتبة من المراتب فانتفاؤها
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما حقق بعض المتأخرين من اهل الكلام
فان قلت انتفاء الطبيعة رأسا لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم لهذا
الانتفاء قلت ان كان هذا الانتفاء موضوعا له فالعموم ليس عقليا بل صار وضعيا
والا فن أين يفهم هذا النحو من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقليا ولازم لهذا
الكلام عقلا كحياة اللفظ لما صح التخصيص والا لتحقق الملزوم بدون اللازم
ثم ان المشهور أن وضع هذه النكرة للافراد المستغرقة فعنى ما جاءني وما جاءني كل
أحد واحد حتى قال أصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما انا قلت شعرا
فانه يفيد نفى قول كل شعر عن المتكلم واثباته لغيره وهذا ممنوع وقيل النكرة
موضوعة للفرد المبهم كما في الاثبات وهيئة تركيبية مع النفي موضوعة لافادة
نفى هذا الفرد رأسا فيلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة والترامالان نفى الايجاب
الجزئي مستلزم للسبب السلكي وبناء على هذا جوز صاحب الفوائد التركيب المذكور
ولعل قائل العموم العقلي أرادوا هذا فالتخصيص على هذا الرأي انما يكون باعتبار
تقييد النكرة ببعض الافراد ثم اعتبار ورود النفي وعبرة الامام نخر الاسلام
هكذا وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل
العدم وهو ضروري لاجمعي في صيغة الاسم وذلك لانك اذا قلت ما جاءني رجل

والزخشي عند قوله تعالى مالكم من اله غيره وعند قوله تعالى ما يأتيهم من آية نعم يستثنى من اطلاق المصنف سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفى الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم انتهى كلماته الشريفة وهذا يحتمل ان يكون اشارة الى ان عموم النكرة المنفية عقلي ويحتمل ان يكون معناه ان وضعه لا انتفاء الفرد المبهم رأساً لغة والعموم من لوازمه والثاني أولى فان عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم ان اتفاق أهل العربية يقتضى ان العوَاب هو الاول وان العموم من مدلولاتها المطابقة والله أعلم بحقيقة الحال اه وأقول هذا كله غفلة عن مراد الحنفية الا ترى الى قول نجر الاسلام لان النفي دليل العدم وهو ضروري لا بمعنى في صيغة الاسم الخ فاناد ان العموم لم يؤخذ من لفظ النكرة وانما أخذ من دليله وهو النفي الذي دخل عليها ومن قول الكمال لان النفي المطلق يوجب نفي كل فرد فنفي كل فرد من لوازم الحقيقة فجعل الموجب لنفي كل فرد هو نفي المطلق لا عموم لفظ المطلق وهذا ضروري متى قلنا ان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار، والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ، واما صيغ الجموع ففريق قال انها للجماعات من حيث هي وأما الانتشار فن التنوين فنفي الجنس بسقط التنوين لفظاً وتقديراً فلا تدل النكرة على الفردية والانتشار وينفي الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون الا بنفي جميع الافراد غير ان أفراد اللفظ المفرد آحاد فنفي الجنس فيه لا يكون الا بنفي جميع أفرادها وهي الآحاد كلها وأفراد صيغ الجموع فنفي الجنس فيها لا يكون الا بنفي جميع أفرادها التي هي جموع فيكون استغراق المفرد أشمل وفريق ذهب الى انه لا فرق بين الالفاظ المفردة وصيغ الجموع في ان نفي الجنس فيها يوجب نفي جميع الآحاد وان صيغ العموم بعد تركيها مع النفي صارت أفرادها آحاداً وبطل معنى الجمعية على ما هو الحق هذا في النكرة المبنيّة على الفتح وأما المرفوعة في سياق النفي فهي منونة فاحتمل

زوجا فان هذا ايش من باب عموم الساب أى ليس حكما بالسلب على كل فرد
والا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود ابطال قول من قال ان كل عدد
ان يكون النفي راجعا لصفة الوحدة واحتمل ان يكون راجعا لجنس وهذا
هو الظاهر من التركيب وقد قدمنا ذلك قريبا أخذنا من كلام صاحب فوائح
الرحموت نفسه فاذا تقرر هذا نقول قد قدمنا أيضا ان العموم يقع تارة في كلامهم
بمعنى التناول وافادة اللفظ لاشئ وهذا أمر سببه الوضع فالذى يوصف به على
الحقيقة هو اللفظ وتارة يقع بمعنى الكلية وهي كون الشئ اذا حصل في العقل
لم يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم
هنا هو الاول والا يخرج الجمع المعرف اذ لاشئ فيه شركة كذلك اسم الجمع
لان آحادها أجزاء لعدم صدق كل واحد منها على واحد وبناء على هذا قالت
الشافعية ان النكرة معناها واحد لا بعينه وهي مع النافي موضوعة بالوضع
النوعى الاستغراق الشمولى الذى معناه كل فرد بشرط الاجتماع لان التركيب
لا انتفاء فرد مبهم وانتفاؤه بانتفاء كل فرد وقالوا لولا اعتبار الوضع فى العموم
لما أفادته النكرة فجعلوا انتفاء كل فرد اللازم لا انتفاء فرد مبهم مدلولاً وضعياً
لهيئة تركيب النكرة مع النفي نصاً أو ظهوراً على ما سبق وأما الحنفية فقالوا ان
النكرة موضوعة للحقيقة بلا شرط شئ فهو مقطوع النظر فيها عن الفردية
والوحدة والكثرة فهي من المطلق أى انها اسم جنس وضع للحقيقة من حيث
هى كما سبق وهيئة التركيبية من النكرة والنافي لم توضع وضماً جديداً بل النفي
تسلط على الماهية والحقيقة فانلفظ النكرة لم يتناول سوى معنى واحد هو هذه
الحقيقة ولكن معناه وهو تلك الحقيقة تسلط عليها النفي والنفي دليل العدم
وهو ضروري لا بمعنى فى صيغة الاسم اى لفظ النكرة ومن ضروريات عدم
الحقيقة ان لا يوجد منها فرد أصلاً اذ لو وجد فرد لكانت الحقيقة موجودة
والفرض ان النفي دل على عدمها وهذا بديهى فدعوى مطلع الاسرار عدم اللزوم
باطلة بدهاة وأما قوله ان الحقيقة كما تنتفى بانتفاء كل فرد الخ فان أراد منه ان
انتفاء الحقيقة يكون بانتفاء كل فرد بمعنى ان انتفاء كل فرد يستلزم انتفاء الحقيقة

زوج وذلك سلب الحكم عن العموم . وقد تظن لذلك السهروردي صاحب التلخيص فاستدركه . واذا وقعت النكرة في سياق الشرط كانت للعموم

فليس الكلام فيه وانما الكلام في ان انتفاء الحقيقة يستلزم انتفاء كل فرد وان كان الواقع انه يلزم من انتفاء كل فرد انتفاء الحقيقة وبالعكس وان كان مراده منه ما أردناه فلا يلزم ان الحقيقة تنفي بانتفاء فرد ما اذ لا يلزم من انتفاء الحقيقة انتفاء كل فرد من أفرادها لان من الضروري انه متى وجد فرد من أفرادها فقد وجدت الحقيقة لانه تمام الحقيقة . والواقع ان الشافعية جعلوا النكرة موضوعة للفرد المهم وهو فرد ما ونفيه لكونه هو الطبيعة يستلزم نفي كل فرد والحنفية جعلوا النكرة موضوعة للحقيقة من حيث هي وانتفاؤها أيضا يستلزم انتفاء كل فرد ، غير ان الشافعية بنوا على ما قالوا ان النكرة بحسب وضعها الشمول البدلي وهي مع النفي موضوعة بالوضع النوعي للاستغراق الشمولي الذي معناه كل فرد الى آخر ما قدمناه عنهم والحنفية قالوا ان النكرة اسم جنس موضوعة للحقيقة من حيث هي - الى آخر ما قدمناه عنهم - والتلازم لازم على كلا المذهبين والخلاف انما هو في الوضع وعدمه .

واما قوله فن ابن يفهم فنقول الحنفية يقولون يفهم بطريق الانتقال من نفي الحقيقة المستفاد من اللفظ الى نفي كل الافراد فالعام هو المعنى لا اللفظ وقوله لو كان عقليا الخ لما صح التخصيص الخ فنقول له ان التلازم الذي يقول به الحنفية هو بين نفي الحقيقة الذي هو معنى النكرة مع النافي وبين نفي كل فرد وهو عقلي لا ينفك احدهما عن الآخر واما التخصيص فهو راجع لعموم اللفظ وهو بمعنى التناول والافادة لجميع افراد مفهومه وهو خاص باللفظ ولا يكون في المعنى فان وجد مخصص فقد اخرج بعض افراد المعنى من تناول اللفظ لذلك البعض لانه اخرج من صدق المعنى عليه وشموله له فعموم المعنى على كل حال لا يقبل التخصيص . وايس خلاف الشافعية والحنفية في التخصيص اذا وجد مخصص وانما خلافهم فيما اذا لم يوجد مخصص فهل تصح فيه نية التخصيص قال الشافعية نعم بناء على ما قالوا لانهم يقولون ان العام لفظ تجري فيه الحقيقة والجزاز فيصح تخصيصه

أيضا صرح به في البرهان هنا وارتضاه الايبارى في شرحه له واقتضاه كلام
الآمدى وابن الحاجب في مسألة لا أكلت. قوله « أو عرفا » هذا هو القسم الثانى
وارادة المجاز والحقيقة والحنفية يقولون لا تصح نية التخصيص لان العام هنا
معنى اللفظ لا اللفظ والمعنى لا يتصف بالحقيقة ولا بالمجاز كما ان دعواه ان كلام
الامام نحر الاسلام محتمل كما قال غير صحيحة فان قوله لان النفي دليل المدم
وهو ضرورى لا بمعنى في صيغة الاسم الخ يكاد ينطق بان الدلالة بطريق الزوم
لا بطريق الوضع والحاصل ان الخلاف بين الحنفية والشافعية ليس الا في ان النكرة
مع النافي موضوعة بالوضع النوعى للاستغراق الشمولى الذى معناه كل فرد فيكون
العام هو اللفظ الموضوع لهذا المعنى فتجري فيه الحقيقة والمجاز وتصح نية
التخصيص او ان الاستغراق الشمولى ماخوذ بطريق الزوم والانتقال من نفي
الحقيقة الى نفي كل فرد فلا عموم في اللفظ وعموم المعنى ضرورى فلا تصح نية
التخصيص بالاول قال الشافعية والثانى قال الحنفية ولا خلاف بين الفريقين في ان
دلالة العام كلية على ان الحنفية والشيخ الامام والدصاحب جم الجوامع بنوا مذهبهم
على ان تناول النكرة للافراد تناول الكل لجزئياته بناء على ان المذكور هو انتفاء الماهية
ويلزمه انتفاء الافراد والشافعية قائلون بذلك ايضا لكن قالوا ان النكرة في
سياق النفي للعموم وضما بان تدل عليه بالمطابقة ، ولذلك اختلف الحنفية
والشافعية في عموم المقتضى بفتح الضاد اسم مفعول فقال الحنفية لا عموم
للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللزوم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا
كان تحت افراد ولا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة
على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى
باسم المفعول معنى عندهم لا لفظ ، واما الشافعى فقال بعموم المقتضى باسم
المفعول. وتحقيق مذهب اخذنا من كلام السعد ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل
عنده ما يتوقف صدقه 'ر صحته عقلا او شرطا او لغة على تقدير وهو المقتضى
على اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها
فلا عموم له عنده كما عند الحنفية بمعنى انه لا يصح اتفاقا تقدير الجميع بل

من أصل التقسيم وهو عطف على قوله لغة أى العموم اما ان يكون لغة أو عرفاً كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فان أهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم

تقدير واحد بدليل فان لم يوجد دليل يعين واجدا منها كان بمنزلة المجمع ثم اذا تعين واحد لدليل فقال الشافعى هو كالمذكور لان الملقوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فمام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلوله لا ينفك عنه اى فالضرورة عند الشافعى في تقديره لا في دلالة لانه نغز كسائر الالفاظ . وكون دلالة النكرة في سياق النفى على العموم بقرينة لا يناق ما قاله الشافعية بان الدلالة وضعية وذلك لما علمته ان الشافعية يقولون ان النكرة وضعت وضعا نوعيا لعموم النفى عن الآحاد فهو مستفاد من اللفظ وكونه بقرينة العقل لا يناق استفادته منه وانما قالوا بقرينة العقل لان النكرة الواقعة في سياق النفى اما ان تجرد عن معنى الوحدة لتأكيد العموم فيبقى الجنس المطلق ولا ينفى الا بانتفاء جميع الافراد واما ان لا يتجرد بل تبقى الوحدة لكنها مبهمه وانتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد . هذا هو المذكور في المطول وشرح منهاج البيضاوى والتلويح وهذا صريح فيما قلنا من أن الحنفية والشافعية لا يختلفون في أن انتفاء الجنس بانتفاء الافراد عند تجريد النكرة عن معنى الوحدة وانتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد عند عدم تجردها عن معنى الوحدة وقول شيخنا في تقريره على جمع الجوامع في هذا الموضوع ان من نظر للموضع النوعى جعل الافادة بطريق المطابقة ومن نظر الى كون الاستفادة بقرينة العقل جعلها بطريق اللزوم ثم قال والاول الحق اذ العموم المستفاد من اللفظ قد يكون بقرينة العقل الى آخر ما قاله يخالف لما عليه المحققون من الحنفية والشافعية كما قدمناه فلا تلتفت اليه ولو لا أن هذا المقام قد زلت فيه أقدام كثير من المحققين ما أطلنا الكلام ولكن الضرورة احوجتنا . والله أعلم

العين الى تحريم جميع وجوه الاستماتات^(١) لانه المقصود من النسوة دون
الاستخدام ونحوه ومثله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فانا حملناه على الاكل
للعرف وفيه قول مذكور في باب المجمل والمبين ان هذا كله مجمل. قوله «أو عقلا»

(١) قال الاسنوى «كقوله تعالى: حرمت عليكم امهاتكم فان أهل العرف
الى آخره» أقول وجه ذلك أن التحريم لا يضاف الى العين بل الى الفعل لانه
لا تكليف الا بفعل أمراً كان أو نهياً لكن الشارح في مواضع أضاف التحريم
الى العين كما في هذه الآية ليدل بذلك عرفاً على تحريم وجوه الاستماتات
المتعلقة بقضاء الشهوة كالوطء ودواعيه وقد مثل صاحب جمع الجوامع لذلك
أيضاً بالفحوى فقال وقد يعم اللفظ عرفاً كالفحوى اه وقد أدخله هنا في
التكلمة فيما يدل عليه بالعقل فقد جعله ثلاثة: الاول ترتب الحكم على الوصف
كما ذكر المصنف. والثاني ما يذكر جواباً عن سؤال. الثالث مفهوم المخالفة عند
القائمين به. ثم قال وأما مفهوم الموافقة فداخل في القسم الاول اذ الحكم انما
ثبت بطريق الاولى لاجل أن العلة فيه أولى لا لكونه مساوياً لاجل أن العلة
اقتضت ذلك فكانت من جملة أقسام الاول اه ماخصاً وهما قولان، فجرى في
التكلمة على قول وفي جمع الجوامع على قول آخر ولذلك قال وفي أن الفحوى
بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم اه أي الخلاف في ذلك تقدم قال شارحه الجلال
أي في مبحث المفهوم نبه بهذا على أن المثالين على قول ولو قال بدل هذا فيهما
على قول لكان أخصر وأوضح اه وذلك بأن الخلاف في المفهومين الموافق
والمخالف والقول بأنه فيهما بالعرف قول ضعيف عند الشافعية هو أن الدلالة
على مفهوم الموافقة لفظية عرفية قاله شيخ الاسلام والحنفية يعملون دلالة اللفظ
على مفهوم الموافقة دلالة لغوية بقرينة العقل والخلاف في أنه عرفي أو عقلي
خلاف حقيقي وأما الخلاف في أن المفهوم يعم أو لا يعم فهو لفظي قال في جمع
الجوامع وشرحه والخلاف في أنه أي المفهوم مطلقاً لا عموم له لفظي أي عائد
الى اللفظ والتسمية أي هل يسمى تاماً أو لا بناء على أن العموم من عوارض
الالفاظ والماني أو الالفاظ فقط وأما من جهة المعنى فهو شامل لجميع صور ما عدا

هذا هو القسم الثالث وضابطه ترتيب الحكم على الوصف^(١) نحو حرمت الخمر
للاسكر فان ترتيبه عليه يشمر بأنه علة له. والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة
يوجد المعلول وكلما انتفت فانه ينفي وأما في اللغة فانها لم تدل على هذا العموم
أما في المفهوم فواضح وأما في المنطوق فلما مر أن تعليق الشيء بالوصف لا يدل

المذكور بما تقدم من عرف وان صار به منطوقاً أو عقل اه والصحيح
عند الحنفية هو الاول وعند الشافعية هو الثاني

(١) قال الاسنوي « وضابطه ترتيب الحكم على الوصف الخ » أقول
قد هلت مما نقلناه عن التاج السبكي في التكملة أن من هذا القسم ما يذكر
جواباً عن سؤال سائل كما اذا سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أفطر فقال عليه
الكفارة فيعلم أنه يعم كل مفطر ويمكن أن يدخل في الضابط الذي ذكره
الاسنوي لان الجواب تضمن الحكم وهو مرتب على السؤال والسؤال تضمن
الوصف وبدل على ذلك ما قالوه في اللفظ الذي يدل بعد سؤال أو حادثة من أنه
لا يخلو اما أن لا يكون مستقلاً أو يكون مستقلاً وحينئذ اما أن يخرج مخرج
الجواب قطعاً أو الظاهر أنه جواب مع احتمال انه للابتداء أو بالعكس فغير
المستقل وهو جواب قطعاً نحو أن يقول السائل اليس لي عليك كذا فيقول
المجيب بلى أو يقول السائل كان لي عليك كذا فيقول المجيب نعم ومثال المستقل
وهو جواب قطعاً نحو سها النبي صلى الله عليه وسلم فسجد ، وزني ماعز فرجم
ومثال المستقل والظاهر أنه جواب لا ابتداء أن يقول شخص لآخر تعال تغد
معي فيقول المخاطب ان تغديت فمبدي حر مثلاً من غير زيادة ومثال عكسه أن
يقول ان تغديت اليوم بزيادة اليوم فمبده حر ففي الثلاثة الاول يحمل على
الجواب قطعاً او ظاهراً وفي الرابع يحمل على الابتداء عند الحنفية حملاً للزيادة
على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة لاقضاء لانه نوى خلاف الظاهر
وعند الشافعي يحمل على الجواب وليس المراد بالعموم الذي جعلنا ما دل بقرينة
العقل من أنسامه هو العموم الاصطلاحي أي كون اللفظ مستغرقاً لجميع ما يصلح

على التكرار من جهة اللفظ. وهاهنا أمران: أحدهما أن صيغ العموم وان كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الاحوال والازمان والبقاع فلا يثبت العموم فيها لاجل ثبوته في الاشخاص^(١) بل لا بد من دليل عليه مثاله قوله تعالى اقتلوا المشركين

له بالوضع والالم يشمل ما استغرق بقريضة العقل مع أنه مقسم له بل المراد كون اللفظ مستغرقا جميع ما يصلح له و مطلقا سواء كان بحسب الوضع أو بضميمة قريضة العقل فتفتن

(١) قال الاسنوي « وههنا أمران أحدهما أن صيغ العموم وان كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الاحوال والازمان والبقاع الخ » أقول حاصل ما قاله في الامر الاول أنهم اتفقوا على أن صيغ العموم تم جميع الافراد الصالح لها تلك الصيغة واختلفوا في أن عموم الاشخاص أي الافراد هل يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع فقال فريق لا يستلزم وصيغ العموم بالنظر لما عدا الافراد مما ذكر مطلقة فلا يثبت العموم فيها لاجل ثبوت العموم للافراد بل لا بد من دليل وهذا هو الذي ارتضاه القرافي والاصفهاني وقال فريق عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والامكنة واليه ذهب الشيخ تقي الدين والامام الرازي وفريق توسط فقال عموم الاشخاص يستلزم عموم احوال جميع الاشخاص وأزمنتهم وأمكنتهم ولا يقتضى عموم ذلك مع عموم احوال كل شخص وأزمنته وأمكنته وقال في جمع الجوامع وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع قال شارحه الجلال لانها لا غنى للاشخاص عنها فقوله تعالى « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » أي على أي حال كان وفي أي زمن كان ومكان كان وخص منه المحصن فيرجم اه وكلام مصنفه محتمل ان يكون المراد منه العموم في احوال كل فرد وزمانه ومكانه وان يكون المراد عموم احوال جميع الافراد وازمنتهم وامكنتهم لا عموم احوال كل شخص وازمنته وامكنته غير ان المتبادر من كلام الجلال انه حمل كلام مصنفه على الاول فهو الذي اختاره فقول شيخنا الشريفي ان كلام الجلال قابل للمعنيين خلاف ما هو المتبادر من كلام الجلال

يقتضى قتل كل مشرك لكن لافي كل حال بحيث يعم حال الهدنة والحراية وعقد
 اللمة بل يقتضى ذلك فى حال ما وما من مشرك الا ويقتل فى حال ما كحال
 الردة وحل الحرب . وهذه القامدة ارتضاها القرانى والاصفهانى فى شرحى
 المحصول وقرراها بهذا التقرير فى الكلام على التخصيص وهى صحيحة نافعة .
 ونازع الشيخ تقي الدين فى شرح العمدة فى صحتها وكذلك الامام فى المحصول

وذلك لان صاحب جمع الجوامع بقوله وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال
 الى آخره قد عقد الاستتزام بين عموم الاشخاص وعموم الاحوال وهذا يقتضى
 ان عموم الاشخاص يكون مازوما لعموم الاحوال والازمنة والامكنة وعموم
 الاحوال والازمنة والامكنة لازما لعموم الاحوال والازمنة والامكنة ناشيء
 عن عموم الاشخاص وهذا ما لا نزاع فيه وانما النزاع بمد ذلك فى ان هذا اللازم
 هو عموم احوال الجميع وازمانهم واما كونهم لاعموم احوال كل شخص وازمانه
 واما كنه او ان اللازم هو عموم احوال جميع الاشخاص وازمانهم واما كونهم
 مع عموم احوال كل شخص وازمانه وامكنته فقال الامام الرازى والشيخ تقي
 الدين بالثاني ومن توسط قال بالاول واما ما ذهب اليه القرانى والاصفهانى فلم
 يرجحه احد وعلى ذلك نقول اذ مقتضى ما رجحوه من ان مدلول العام فى التركيب
 من حيث الحكم عليه كلية اى محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا خبرا او
 امرا وسلبا نفيا او نهيا فالقضية العامة فى قوة قضايا بمدد افراد العام فكل منها
 محكوم فيها دلى فرد من افراده ودالة على ذلك مطابقة لما هو فى قوتها محكوم
 فيه دلى كل فرد فرد دال عليه مطابقة أن يكون الراجح ما ذهب اليه الشيخ
 تقي الدين والامام الرازى أيضا واختاره الجلال وحمل عليه كلام مصنفه وأما
 قول القائل بالتوسط معنى الاطلاق انه اذا عمل فى شخص ما قد يعمل به فى ذلك
 الشخص مرة اخرى الخ فان كان مراده ان معنى الاطلاق ما ذكر اثباتا خبراً او
 امراً وسلباً نفياً او نهياً فليس بصحيح لان كلا من العموم فى النفي والنهي
 يستغرق جميع الاحوال والازمان والامكنة لعموم الاشخاص والسكل شخص
 وان كان المراد أن ذلك فى الاثبات خبراً وامراً فعدم التكرار بالنسبة لسكل

فانه قال في كتاب القياس جوابا عن سؤال قلنا لما كان أمراً لجميع الاقيسة كان متناوولا لا محالة لجميع الاوقات والاقدم ذلك في كونه متناوولا لكل الاقيسة ويظهر أن يتوسط فيقال معنى الاطلاق انه اذا عمل به في شخص ما في حال ما في زمان ما فلا يعمل به في ذلك الشخص مرة أخرى أما في اشخاص أخرى فيعمل به فالتوفية بعموم الاشخاص أن لا يبقى شخص الا ويدخل والتوفية بالاطلاق أن لا يتكرر الحكم في الشخص الواحد . ولقائل أن يقول عدم التكرار معلوم من كون الامر لا يقتضى التكرار. الثاني دلالة العموم قطعية عند الشافعي رحمه الله ^(١) والمعتزلة أيضا وظنية عندها كثر الفقهاء هكذا نقله اليباري شارح

شخص معلوم من كون الامر لا يقتضى التكرار كما اشار الى ذلك الاسنوي ومن هذا تعلم ان الراجح ما قاله الشيخ تقي الدين والامام الرازي خلافا لما قاله شيخنا الشريفي في تقريره من ترجيحه قول المتوسط بناء على مقدمات غير مسلمة لولا الطول لاوردناه مع ردها

(١) قال الاسنوي « الثاني دلالة العموم قطعية عند الشافعي رضى الله عنه الخ » أقول هذه العبارة مجمة يشير الى بيانها ما بعده وان كانت اشارة غير وافية لانها خاصة بالجمع العام ومخالفة للصحيح من ان عموم الجمع كعموم الفرد سواء وتفصيل ذلك ان العام اما ان ينظر الى دلالاته على أصل المعنى وهو الواحد ودلالاته على ذلك قطعية اتفاقا ولذلك لا يَحتمل خروجه بالتخصيص بل ينتهي الى الواحد كما سيأتي في بابيه وأما دلالاته على كل فرد بخصوصه فعند الشافعية انها ظنية لاحتماله للتخصيص وان لم يظهر مخصص لكثرة التخصيص في العمومات وعند الحنفية قطعية لازوم معنى اللفظ له قطعا حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك ويتفرع على هذا الخلاف انه يمتنع تخصيص العام المتواتر ابتداء بخبر الواحد وبالقياس على قول الحنفية ويجوز على قول الشافعية كذا يؤخذ من جمع الجوامع والمحلى عليه مع زيادة للايضاح وحاصل القولين في هذا ان القطعي عند الحنفية قد يطلق ويراد منه مالا يَحتمل الخلاف

البرهان وهي فائدة حسنة ومن نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول وذكر الماوردي نحوه أيضا فقال واختلف المعممون في أن ما زاد على أقل الجمع هل هو من باب النصوص أو من باب الظواهر وذكر في البرهان في أول العموم عن الشافعي نحوه أيضا . قوله « ومعيار العموم الخ » اعلم ان الشافعي رضى الله عنه وكثيراً من العلماء ذهبوا الى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز في الخصوص واختاره ابن الحاجب وذهب جماعة الى العكس وقال جماعة انها مشتركة بينهما وآخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشيء واختاره الأمدى وقيل بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهي واختار المصنف مذهب الشافعي واستدل عليه بوجهين : أحدهما جواز الاستثناء

أصلاً ولا يجوز العقل ولو احتمالاً مرجوحاً ضعيفاً وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل وان احتمل احتمالاً ما ويشترك كلا المعنيين في انه لا يخطر بالبال الخلاف أصلاً ولا يحتمله عند أهل اللسان ويفترقان في انه لو تصور لما جوز العقل في الاول وجوزه في الثاني تجوزاً عقلياً ويمده أهل المحاوره كلا احتمال ولا يعتبر في المحاوره أصلاً والمراد هنا المعنى الثاني وأما الاول فلا خلاف فيه ولذلك قال المحلى وان قام دليل على انتفاء التخصيص بالعقل في والله بكل شيء عليم لله ما في السموات وما في الارض كانت دلالاته قطعية اتفاقاً . اذا علمت ذلك علمت ان الخلاف في القطعي بالمعنى الثاني فقال الحنفية انه يدل على العموم ولا يحتمل التخصيص احتمالاً يعد في المحاوره احتمالاً بل ينسب أهلها مبدئه الى السخافة وهو كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه ابتداء اذا وقع في الكتاب أو الحديث المتواتر بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض من الحنفية كالامام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي على انه ظني محتمل للخصوص احتمالاً صحيحاً عرفاً ناشئاً عن دليل فيجوز تخصيصه وان كان في الكتاب أو الحديث المتواتر بخبر الواحد والقياس . هذا حاصل المقام وتفصيل أدلة الفريقين بما لها وما عليها تطلب من المطولات

وذلك لان هذه الصيغ يجوز أن يستثنى منها ما شئناه من الافراد والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب اندراجه في المستثنى منه فلزم من ذلك أن تكون الافراد كلها واجبة الدخول ولا معنى للعموم الا ذلك أما المقدمة الاولى فبالاتفاق وأما الثانية فلأن الدخول لولم يكن واجبا بل جائزاً لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فتقول جاء رجال الا زيدا وقد نص النجاة على منعه نعم قالوا ان كان المستثنى منه مختصاً جاز نحو جاء رجال كانوا في دارك الا زيدا منهم أو الا رجلاً منهم والتعليل الذي ذكره المصنف يدفع ايراد هذه الصورة ولم يصرح الامام ولا اتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من التكررة بل صرحوا بجوازه في غير موضع من هذه المسئلة وما قاله المصنف هو الصواب لكن في هذا الدليل كلام تقدم في أدلة من قال ان الامر للتكرار . ولتقابل أن يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان العدد تاماً وليس كذلك^(١) واعترض الخصم عليه بأنه لو وجب أن يتناوله لامتنع الاستثناء لان المتكلم دل باول كلامه على ان المستثنى داخل فيه ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض للاول . وأجاب المصنف بان ما ذكرتموه من الدليل ينتقض بالاستثناء من العدد فان المستثنى داخل في

(١) قال الاسنوى « وتقابل ان يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان العدد تاماً وليس كذلك » وأقول ان الجواب الآتى عن النقض فيه تجوز لتحقيق معيار العموم في العدد وتسلمه مع انه ليس بعام واعتذر عن ذلك الفهري بما لا يفيد كما ذكر البدخشي والجواب الصحيح ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل في الكلام السابق سواء كان المستثنى منه أجزاء كالعدد أو جزئيات كالعام والغرض قياس العام في استغراقه لا حاده التي هي جزئيات على العدد في استغراقه آحاده التي هي أجزاء لان العدد نص في تناول جميع آحاده فكان الاستثناء معياراً للعموم أى مطلق الاستغراق سواء كان استغراقاً آحاده أو جزئيات وانما يرد اعتراض الاسنوى وغيره بالاستثناء من العدد اذا جعلناه الاستثناء معيار العموم العام فقط وليس كذلك

المستثنى منه قطعا وللخصم أن يقول لا أسلم جواز الاستثناء من العدد^(١) فإن مذهب البصريين المنع لكونه نصا كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره قال الا أن يكون العدد مما يستعمل في المبالغة كالالف والسبعين فيجوز. نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل فإن المصنف لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال ما يجب اندراجه لولاه وأيضا فإن المستثنى داخل في المستثنى منه لغة لا منه فلا تناقض لان الصحيح ان الحكم على المستثنى منه انما هو بعد اخراج المستثنى. قوله «وأياها» أى الدليل الثانى استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغ استدلالا شائعا من غير تكثير فكان اجماعا. ويأباه أنهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلى بأل كقوله تعالى الزانية والزاني وبعوم الجمع المضاف فان فاطمة احتجت على أبي بكر رضى الله عنهما في توريثها من النبي صلى الله عليه وسلم الارض المعروفة وهى فدك والعوالى بقوله تعالى

(١) قال الاسنوى « وللخصم ان يقول لا أسلم جواز الاستثناء من العدد الخ » أقول الدليل على جواز الاستثناء من العدد وروده في القرآن مثل قوله تعالى (فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما) فحاصل جواب المصنف ان ما ذكرتموه باطل لانه منقوض بالاستثناء من العدد والعدد نص في تناول جميع آحاده فلو كان وجوب تناول قبل الاستثناء يوجب النقض لكان الاستثناء من العدد نقضا واللازم باطل اتفاقا ودليل جواز الاستثناء من العدد وروده في القرآن مثل قوله تعالى (فلبث فيهم) الآية فدعوى ان البصريين يمتنعونه لكونه نصا باطلا ولم يصح نقل ذلك عنهم وعلى فرض صحة النقل يكون قولنا باطلا لمخالفته نص القرآن الذى هو حجة في الشرعيات ومخالفه باطل فكيف في مثل هذا فحل جواب المصنف حينئذ ان يقال ان المستثنى داخل في مفهوم المستثنى منه بحسب الوضع لكن الحكم لا يتعاق به بل الحكم يتعلق بالباقي بعده بقريئة الاستثناء ولولاه لدخل المستثنى مقصودا بتعلق الحكم به كما دخل وضما وهذا هو معنى قول الاسنوى نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل فإن المصنف لم يدع الخ

يوصيكم الله في اولادكم الآية واستدل أيضا أبو بكر بعمومه فانه رد على فاطمة بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهذا الحديث معزو الى الترمذى في غير جامعه والثابت في الصحيحين لانورث ما تركناه صدقة^(١) واستدل عمر رضى الله عنه بعموم الجمع المحلى فانه قال لابي بكر حين عزم على قتال مانعى الزكاة^(٢) كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فقال أبو بكر أليس أنه قال الا بحقة وتمسك أيضا ابو بكر به فان الانصار لما قالوا للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير رد عليهم

(١) قال الاسنوى « والثابت في الصحيحين لانورث ما تركناه صدقة » أقول أشار بذلك الى مقاله التاج السبكي فى التكملة استدل أبو بكر رضى الله عنه بعمومه فانه رد على فاطمة رضى الله عنها لما طلبت منه ميراثها من النبي صلى الله عليه وسلم بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة وهذه الواقعة على هذا الذيق لا أعرفها وانما اخرج البخارى من حديث عائشة رضى الله عنها ان فاطمة والعباس أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلبان سهمه من فدىك وسهمه من خير فقال لها أبو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لانورث ما تركناه صدقة وروى الترمذى فى غير الجامع انا معشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة قال شيخنا الذهبى وفى صحته نظر اهـ لکن فى فوائد الزحوت على مسلم الثبوت وفى الصحيحين ليس لفظ انا معشر الانبياء اهـ

(٢) قال الاسنوى « فانه قال لابي بكر حين عزم على قتال مانعى الزكاة الخ » أقول هذه القصة المذكورة فى صحيح البخارى وغيره وأشار بذلك كغيره الى ان ما وقع فى شرح المختصر من ان الدين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الاكبر رضى الله عنه هم بنو حنيفة خطأ فان أبا بكر رضى الله عنه لم يقاتل بنى حنيفة لذلك وانما قاتلهم لانهم آمنوا بمسيلة الكذاب كما صرح به أهل الحديث وابن تيمية ثم ان هذا القتال لمنع اعطاء الزكاة للامام أو لمنع مطلقا فذهب الامامان مالك والشافعى الى الاول فقالا للامام ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه

أبو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قرأش رواه النسائي^(١)
قال « الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم لانه يحتمل كل أنواع العدد. قال
الجبائي حقيقة في كل أنواع العدد فيحمل على جميع حقائقه . قلنا لا بل في القدر
المشترك^(٢) » أقول الجمع المنكر أى اذا لم يكن مضافا لا يقتضى العموم خلافا

وذهب الامامان أبو حنيفة واحمد بن حنبل الى الثانى فقالا ليس الامام ان يقاتل
من امتنع عن دفع الزكاة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن اداها مطلقا بأنفسهم
الى المصارف ولا الى الامام وقالوا الصديق رضى الله عنه انما قاتلهم لانهم امتنعوا
مطلقا وبؤيد هذا قول أبي هريرة رضى الله عنه وكفر من كفر من العرب
وامتنعوا عن اداء الزكاة فان الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا وانكروا
افتراضها كما لا يخفى

(١) قال الاسنوي « رواه النسائي » أذول قال فى فوائح الرموت
وقال الانصار منا أمير ومنكم أمير وقال هو رضى الله عنه منا الامراء ومنكم
الوزراء ولم ينكر أحد هذا الاحتجاج بل أجمعوا عليه والحديث المذكور رواه
جمع كثير منهم النسائي اه

(٢) قال المصنف « الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم الخ » أقول قد اختلف
العلماء فى الجمع المنكر فقال الاكثر لا يقتضى العموم وقالت طائفة منهم الامام
نجر الاسلام من الخنفيه والامام حجة الاسلام الغزالي من الشافعية انه من الفاظ
العموم وهذا لانهما لا يشترطان فى العام ان يكون مستغرقا وقال فريق منهم
الجبائي من شارطى الاستغراق فى العموم انه عام والحق كما فى مسلم الثبوت ان
الخلافا بين الجمهور والامامين نجر الاسلام والغزالي ومن وافقهما لفظى لانهما
مع من وافقهما اکتفوا بتسمية اللفظ عاما بانتظام جمع من المسميات غير شارطين
للاستغراق والجمهور شرطوا فى كون اللفظ عاما ان يكون مستغرقا فى التناول
كل ما يصلح له وان الخلافا بين الجمهور وبين فريق الجبائي معنوي لانهم مع
اشتراطهم فى العموم الاستغراق قالوا ان الجمع المنكر عام واثبتوا له الاستغراق
كما يتضح من دليلهم الذي ساقه لهم المصنف ولا فرق فى الخلافا على هذا

لابي هلي الجبائي . لنا أن رجالا مثلا يحتمل كل نوع من أنواع العدد^(١) بدليل صحة تقسيمه اليه وتفسير الاقرار به واطلاقه عليه ووصفه به كرجال ثلاثة وعشرة ومورد التقسيم وهو الجمع أعم من اقسامه ضرورة فيكون الجمع أعم وكل فرد أخص والاعم لا يدل على الاخص ولا يستلزمه فلا يحمل عليه وقوله في كل أنواع العدد أى من الثلاثة فصاعدا والا فيرد الاثنان وأما الواحد فلا يرد لانه لا يسمى عددا عند أهل الحساب بل العدد ينشأ عنه واحتج الجبائي بأنه لما ثبت أنه يطلق على كل نوع كان مشتركا لان الاصل في الاطلاق الحقيقة^(٢) وحينئذ فيحمل على جميع حقائقه احتياطا كما ذكرناه في باب الاشتراك وقد تقدم هناك

الوجه بين جمع القلة وجمع الكثرة فالحق ان الخلاف فيهما كما في مسلم الثبوت وأقره عليه شراحه

(١) قال الاسنوي « لنا أن رجالا يحتمل كل نوع » أقول توضيحه ان الجمع المنكر لا يتبادر منه الاستغراق بل يتبادر منه جماعة أي جماعة كانت فهو يصاح لكل عدد بدلا كالمفرد المنكر يصلح لكل واحد بدلا فلا عموم أصلا بدليل صحة تقسيمه الى آخر ما ذكره الاسنوي

(٢) قال الاسنوي « واحتج الجبائي بأنه لما ثبت انه يطلق على كل نوع كان مشتركا لان الاصل في الاطلاق الحقيقة الخ » أقول معنى ان الجمع يطلق على كل جماعة والحمل على الكل حمل على كل محتملانه فيحمل عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في الكل وتحرير الدليل على هذا الوجه الذي قاله الاسنوي اندفع ما قيل ان في هذا الاستدلال تسليم ان الجمع المنكر موضوع للجماعة أي جماعة كانت والحمل على الكل حمل على بعض معانيه للاحتياط وهذا يناقض العموم الذي الكلام فيه وهو تناول جميع ما يصلح له بالوضع وهنا انما حمل على الكل بالاحتياط لا بالوضع فان كان مراد هؤلاء المخالفين بالعموم هذا كان الخلاف لفظيا لان مقصود الجمهور ان الجمع المنكر ليس موضوعا للعموم وهذا يسلمه هذا التريق ووجه الدفع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حمله على الكل بطريق الوضع باعتبار انه بعض المعاني

من كلام المصنف ان ابا علي الجبائي ممن جوز استعمال المشترك في معنويه لكنه لا يلزم منه الحمل كما تقدم فاستفدنا من هنا أنه يقول بالحمل أيضا والجواب أنا لا نسلم انه حقيقة في كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركا بل حقيقة في القدر المشترك بين الكل وهو الثلاثة مع قطع النظر عن الزائد عليها كما قاله في المحصول لاننا بينا أنه لا يدل على الانواع فكيف يكون حقيقة فيها^(١) وأيضا فلنقرر من الاشتراك ولك أن تقول هذا الكلام يقتضى أن رجالا أقله ثلاثة وليس كذلك^(٢) لانه جم كثره والاصل في مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها انما هو أحد عشر باتفاق النحاة

(١) قال الاسنوى «لانا بينا انه لا يدل على الانواع فكيف يكون حقيقة فيها الخ» اقول مراده بذلك ما بينه بقوله ومورد التقسيم وهو الجمع اعم من اقسامه ضرورة فيكون الجمع اعم وكل فرد اخص الخ وتفصيل ذلك ان اطلاق اسم اعم على الاخص على نوعين: الاول اطلاق اعم على الاخص باعتبار ان الاخص قد تحقق فيه اعم وهو تمام الموضوع له وهذا الاطلاق حقيقي ويدل عليه اعم. الثاني اطلاق اعم على الاخص باعتبار خصوصه وهذا الاطلاق مجازي فان اريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان كان مستعملا في القدر المشترك ويراد الكل لانه ايضا جماعة وعين القدر المشترك فلا يلزم منه العموم قطعا وذلك لما تقرر ان الحكم على العام من قبيل الكلية كما تقدم وان اريد الاطلاق بالمعنى الثاني فليس بحقيقة فيه فلا وجه للقول والاصل في الاطلاق الحقيقية

(٢) قال الاسنوى «ولك ان تقول هذا الكلام يقتضى ان رجالا أقله ثلاثة وليس كذلك الخ» اقول قال في مسلم الثبوت اقل الجمع ثلاثة الا مجازا وقيل اثنان واختاره الغزالي وسيبويه وقيل لا يصح لهما لا حقيقة ولا مجازا ولا نزاع في لفظ الجمع بل في المسمى كرجال ومسلمين ولا في نحن فعلنا ولا في نحو صفت قلوبكم قال مع شرحه فوائح الرحموت لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع القلة وبين جمع الكثرة وان صرح به النحاة اى بالفرق بان

قال « الرابعة قوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة يحتمل نفى الاستواء من كل وجه ومن بعضه فلا ينفي الاستواء من كل وجه لان الاعم لا يستلزم الاخص وقوله لا آكل عام في كل ما أكل فيحمل على التخصيص كما لو قيل لا آكل أكلًا وفرق أبو حنيفة بأن أكلًا يدل على التوحيد وهو ضعيف فانه للتوكيد فيستوى فيه الواحد والجمع ^(١) » أقول نفى المساواة بين

أقل جمع القلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة فان المحلى منهما اى من جمعي القلة والكثرة للعموم مطلقا فلا أقل له ولا اكثر واما المنكر فالأقل فهما ما تقدم من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو فسر قوله على دراهم أو أفسس بالثلاثة صح ولا فرق في جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة واكثر جمع الكثرة لا الى نهاية وان قيل به في التلويح لقولهم الجعم حقيقة في كل عدد فيصح تفسيره باى عدد شاء فلو فسر في المثالين المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق بينهما وصحة نحو جاني رجال عاقلون وأئمة عقلاء اى ولان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق هذا ما هو الحق فان قلت ان النجاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين فانهم المتقدمون الباذلون جهدهم في اخذ المعاني عن قالب الالفاظ فتأمل اه وذلك لان المجتهد يبنى على ما يأخذه من المعاني عن قوالب الالفاظ استنباط احكام الله الشرعية فيكون تحريره في ذلك إدق واداته على ما يأخذه اقوى واثبت فهم نجاة وزيادة ونفى جمع الجوامع وشرحه للمجلى وغيره وحواشيه ما يخالف هذا بعض المخالفة لكن الحق ما هنا

(١) قال المصنف « الرابعة قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار و اصحاب الجنة الخ » اقول الكلام مفروض في نفى المساواة بين الشيعيين كما في هذه الآية هل هو عام في الامور التي يمكن نفيها ام لا كما قال الاسنوى وحينئذ لكي تعرف الحقيقة في هذه المسئلة نقول الاستواء بين الشيعيين ايا كان الشيعيان بوجه معلوم الصدق مقطوع به فان كل شيئين متشاركان في وصف واقله الشيئية والوجود وسلب الاستواء مطلقا معلوم البطلان قطعا لتحقيق نفيضه الذي هو الاستواء

الشيئين كقوله تعالى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة هل هو عام في الامور التي يمكن نفيها أم لا^(١) وفيه مذهبان أحدهما أن مقتضاها في الاثبات هل هو المساواة من كل وجه أو من بعض الوجوه^(٢) فان قلنا من كل وجه فلا يستوى ليس

وجه ما وحينئذ فلا يفيد الاول اى ثبوت الاستواء ولا يصدق الثاني اى سلبه الا ببعض الوجوه الممينة فقوله تعالى « لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون » عام مخصوص قطعا لا مخالفة فيه كما ظنه في شرح المختصر وغيره وكيف يجوز عاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه ولذلك قال الاسنوي وغيره من شراح المنهاج هل هو عام في الامور التي يمكن نفيها وغيره قال هل هو عام فيما يصح فيه العموم وانما النزاع في ان عمومه بعد ما خصص بما يصح هل يخص الآخرة واحكامها من الثواب والعقاب كما هو رأي الامام ابي حنيفة فيقتل المسلم بالذمي لعموم آيات القصص من غير معارضة مثل قوله تعالى الحر بالحر وقوله تعالى ولكم في القصص حياة يا اولي الالباب وقوله النفس بالنفس او عمومه بعد ما خص يشمل الدارين من الاحكام كما ذهب اليه الامام الشافعي فلا يقتل المسلم بالذمي عنده لمعارضة الآيات الدالة على وجوب القصص مع هذه الآية ولا حجبية مع قيام المعارضة والظاهر مع ابي حنيفة في هذه الآية لقوله تعالى في سياقها اصحاب الجنة هم الفائزون ولا شك أن المراد الفوز الاخروي ولان كون صاحب الجنة او صاحب النار مما لا يدرك في حال الحياة بل هو موقوف على الجماعة وذلك مما لا يدرك اصلا فلا يدخل تحت حكم القاضي انه من اهل الجنة فلا يقتل بمن هو من اهل النار واردة الكافر ظاهرا من اهل النار والمؤمن ظاهرا من اهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح اصحاب الجنة هم الفائزون كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرح القواعد عليه

(١) قال الاسنوي « هل هو عام في الامور التي يمكن نفيها ام لا » اقول

قد علمت وجه التقييد بهذا القيد

(٢) قال الاسنوي « احدهما ان مقتضاها في الاثبات هل هو المساواة من كل

وجه او من بعض الوجوه الخ » اقول قد علمت انه لا يمكن على كلا الاحتمالين

بإمام بل نفى للبعض لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وان قلنا من بعض الوجوه فلا يستوي عام لأن نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية والصحيح عند أصحابنا القائلين بأن العموم له صيغة ان هذه أيضاً للعموم ومن صححه الآمدى وابن برهان وابن الحاجب وتمسك بها جماعة على أن المسلم لا يقتل بالكافر لأن القصاص مبنى على المساواة وخالف الامام وأتباعه ومنهم المصنف واحتجوا بأن نفى الاستواء أعم من كونه من كل الوجوه أو من بعضها^(١) بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يستلزم الاخص حينئذ نفى الاستواء المطلق لا يستلزم نفى الاستواء من كل وجه وهذا الدليل ضعيف لأن اعم انما لا يدل على الاخص في

سلب الاستواء من جميع الوجوه لانه معلوم البطلان قطعا لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما وان كلا من الاثبات والسلب لا يفيد الا ببعض الوجوه فلا وجه لقوله من كل وجه في الاول ولا لقوله فلا يستوي عام الخ لانه ان اراد انه عام فيما يصح نفيه لم يكن عاما من كل الوجوه وحينئذ يكون عاما مخصوصا وحينئذ لا يصح أن يقال ان لا يستوي في الآية وردفيه النفي على مطلق الاستواء اذ لا تقييد فيه فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات ولا يصح تخصيصه ايضا بالاحكام الاخرية وصار مثل لا آ كل وذلك لان مطلق الاستواء غير معقول ولا يصح عمومه اصلا فضلا عن ان يذهب اليه ذاهب فالمعقل هنا قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا آ كل فاننا لانعم التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوي ولحاظ المتكلم اليه وتقديره في الكلام والمقدر كالمفهوم فيصح تخصيصه وقد بينا وجه تخصيصه باحكام الآخرة من الثواب والعقاب

(١) قال الاسنوي « وخالف الإمام وأتباعه ومنهم المصنف واحتجوا الخ »
اقول لا شك في متانة هذا الاستدلال لما علمت ان المعقل يقطع ببطلان نفى الاستواء عن كل الوجوه والاسنوي كثيره معترف بذلك ولهذا قيدوا العموم بالامور التي يمكن نفيها كما قدمناه

حرف الاثبات أما في طرف النفي فيدل^(١) لانه تعي الحقيقة ويلزم من انتفاء الحقيقة
 والماهية انتفاء كل فرد لانه لو وجد منها فرد لكانت الماهية موجودة ولهذا لو
 قال ما رأيت حيوانا وقد رأى انسانا عد كاذبا وأيضا فلأن الافعال إنكرات
 والنكرة في سياق النفي تم. قوله «بخلاف لا آكل» اعلم انه اذا حلف على الاكل
 وتلفظ بشيء معين كقوله مثلا والله لا آكل التمر أو لم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى
 به شيئا معيناً كقوله والله لا آكل أكل فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة
 انه لا يحث بغيره فان لم يتلفظ بالما كقول ولم يأت بالمصدر ولكن خصصه بنيته
 كما اذا نوى التمر بقوله والله لا أكلت أو ان أكلت فعبدى حر ففى تخصيص
 الحث به مذهبان منشؤهما أن هذا الكلام هل هو تام أم لا وقد علمت مما ذكرناه
 ان صورة المسئلة المختلف فيها أن يكون فعلا متمديا لم يقيد بشيء كما صورته الفزالي
 فى المستصفي وان يكون واقعا بعد النفي أو الشرط كما صورته ابن الحاجب
 واقتضاه كلام الآمدى. اذا علمت هذا فأحد المذهبين وهو مذهب أبي حنيفة
 انه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصص بل يحث به وبغيره لان التخصص
 فرع العموم والثانى وهو مذهب الشافعي أنه تام لانه نكرة فى سياق النفي أو

(١) قال الاسنوي «وهذا الدليل ضعيف لان الاعم انما لا يدل على الاخص
 فى طرف الاثبات اما فى طرف النفي فيدل الخ» اقول هذا مسلم اذا لم
 يمنع منه مانع عقلى وقد علمت ان العقل يقطع ببطلان تعي مطلق الاستواء
 وحقيقته التى يقتضى انتفاء كل فرد من افرادها لان تقيض هذا النفي الذى
 هو الاستواء بوجه ما متحقق فالماهية موجودة فيه قطعا فلا يصح ان يكون
 النفي هنا لعموم السلب فقياسه على قول القائل ما رأيت حيوانا وقد رأى انسانا عد
 كاذبا فقياس مع الفارق وكذا قوله فان الافعال نكرات الخ لان محل ذلك ان لم
 يكن العقل مخصصا فان كان مخصصا كانت من قبيل العام المخصوص ومن ذلك
 تعلم ان ما ذهب اليه الامام الرازي واتباعه ومنهم المصنف هو الراجح الذى
 يعضده الدليل

الشرط فيعم^(١) «ولان لا آكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل^(٢) فلولم ينتف بالنسبة الى بعض المأكولات لم تكن حقيقة منتفية ولا معنى للعموم الا ذلك فاذا ثبت انه عام فيقبل التخصيص واستدل المصنف عليه بالقياس على ما لو قال لا آكل أكلأ فان أبا حنيفة يسلم أنه قابل للتخصيص بالنية كما تقدم فكذلك لا آكل لان المصدر موجود فيه أيضاً لكونه مشتقا منه ومال في المحصول لمقالة أبي حنيفة فقال ان نظره فيه دقيق وفي المنتخب والحاصل أنه الحق وفرق أعنى (١) قال الاسنوى « اذا علمت هذا فاحد المذهبين وهو مذهب ابى حنيفة

انه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يحث به وبغيره لان التخصيص فرع العموم والثاني وهو مذهب الشافعي انه عام لانه نكرة في سياق النفي او الشرط فيعم الخ » اقول ان الحنيفة بنوا قولهم بعدم العموم على ان المأكول مفهوم اقتضاء فهو معنى اقتضاء صحة الكلام فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظ او مقدر حتى يعم او يخص وانما كان كذلك لان الاكل لا يتحقق بدون المأكول فكان من ضروريات الاكل ذلك فهو من لوازمه وصحة المزوم لا تتصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحيح الكلام فيكون من المقتضى وتزليل الفعل منزلة اللازم انما يقتضى عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لا انه يصح انهماه من غير انهماه المأكول وهذا معنى قول الحنفية انه ليس بعام فلا يقبل التخصيص لان كلا من العموم والتخصيص من عوارض الالفاظ ولا لفظ هنا حتى يتصف بالعموم او التخصيص لان التخصيص فرع العموم والشافعية بنوا قولهم على ان المقتضى لفظ يقدر لتصحيح الكلام والمقدر كالملفوظ ان كان عاما فعام والا فلا وهنا المقدر عام لانه نكرة في سياق النفي اذ الشرط يعم ومتى عم قبل التخصيص فيصح فيه نية التخصيص

(٢) قال الاسنوى « ولان لا آكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل الخ » اقول ان كون لا آكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل مسلم عند الفريقين ولكن الحنفية فيقولون ان الاكل الذي تضمنه الفعل مطلق عند التقييد بالمفعول وليس هو لازم في الاستعمال فلا يصح تفسيره

الامام بأن لا آكل يتضمن المصدر^(١) والمصدر انما يدل على الماهية من حيث هي
مخصص لانه مقيد ليس مدلولاً له باحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز
ايضا فالحنفية لا يسمون قول الشافعية فلوم ينتف بالنسبة الى بعض الماكولات الخ
بل يقولون ان النفي تسلط على الحقيقة بدون تقييد وقول الشافعية ان تقدير
المفعول ضروري لان المفعول من لوازم الفعل المتمدى ولا نسلم ان الاكل الذي
يقتضيه الفعل مطلق يرده ان التقييد بالمفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة
زائدة دالة عليه وعلى خصوصه ولا قرينة فان الكلام فيما لا قرينة فيه على
تقدير المفعول به واما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما تقرر ان كثيرا
ما ينزل الفعل منزلة اللازم واذالم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول به بقي
الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة فيه على الخاص بوجه من الوجوه كما انه لا عموم
في المطلق بوجه من الوجوه والحاصل ان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير
المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج
الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فان ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه
تعين التقدير والا فلا يصح حينئذ يكون ارادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل
به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن ارادة نفي الفعل مطلقا خارج
عن قوانين اللغة فهذه الارادة كإرادة الطلاق من لفظ الصلاة فان قيل اذا سلمتم
ان نية تقدير المفعول به خلاف الظاهر وجب ان تقبلوا نية التخصيص على
خلاف الظاهر لانا نقول ان قبول نية خلاف الظاهر عند العلم بها انما يكون اذا
كانت على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية ما كول دون ما كول وبذلك يثبت
مطلوب الحنفية باقوى حجة لا تحوم حوله شبهة اصلا

(١) قال الاسنوى « وفرق الامام بان لا آكل يتضمن المصدر الخ » اقول

ما فرق به الامام لا يوافق عليه الحنفية على الوجه الذي قاله والمذكور في كتبهم
ردا على قول الشافعية ان لا آكل مثل لا آكل اكلا والثاني يقبل التخصيص
باتفاق فكذا الاول هو ان المماثلة ممنوعة فان اكلا يدل على فرد ما فانه مصدر
منون وهو للفرد المنتشر فلو فسر بمعين قبل تفسيره واما الفعل فهو للحقيقة من

والماهية من حيث هي لا تعدد فيها فليست بعامة واذا انتفى العموم انتفى التخصيص فيجئ بالجميع وأما أ كلاً فليس بمصدر لانه يدل على التوحيد أى على المرة الواحدة وحينئذ فيصح تفسير ذلك الواحد بالنية فلهذا لا يجئ بغيره وهو ضعيف كما قاله المصنف بل باطل لان هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق

حيث هي من غير دلالة على الفردية فتفسيره ببعض الافراد دون بعض لا يقبل فان قيل المصدر المنون مطلق ايضا فلا يجوز تفسيره بعين كالمصدر المفهوم في الفعل وايضا ان المصدر مؤكد فالمعنى المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح به واحد قال الحنفية جوابا عن هذا المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز تقييده لعدم الدلالة على الفردية اصلا وأما المصدر المنون فمدال على الفردية وقد يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقد يراد فرد خاص وهو مجاز فيه وكونه للتأكيد ليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع او العدد فيجوز ان يراد نوع خاص او عدد خاص واما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لان يراد به فرد ما أصلا فان الفردية تنافي الاشتقاق منه فان قلت اليس علماء البيان قالوا ان في الفعل استعارة تبعية وما تلك الا لتصرف في المصدر المفهوم في الفعل وقد ايتتم ههنا من ارادة المقيد عن المصدر المذكور قلنا انا لا نمنع التجوز في المصدر المشتق منه ليجوز بحسبه في الفعل وانما نمنع تقييد المصدر المفهوم في الفعل اذ المقيد لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والممنوع هو الثاني وبذلك ايضا اندفع قول ابن الحاحب الاطلاق اى اطلاق الفعل ممنوع لاستحالة وجود الكل الطبيعي في الخارج فالمطلق لا يكون موجودا وحاصل الدفع انه قد تقرر ان المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هي ولا دخل فيه لوجود الكل الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت ولا مجال للمنع ولان التحقيق وجود الكل الطبيعي بعين وجود الافراد والمراد به الطبيعة من حيث هي اى الماهية لا بشرط شيء لاهى من حيث الاطلاق وهى الماهية بشرط لا شيء حتى ينافي الوجود. ومن

حينئذ بين الاول والثاني ولو سلمنا أن لا آكل ليس بعام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده اتفاقا وقد انتصر الامام لابي حنيفة بشيء في غاية الفساد فانه بناء على أن أكلا ليس بمصدر وأنه المرة الواحدة وأن لا آكل ليس بعام وأنه اذا لم يكن عاما لا يقبل التقييد وقد تقدم بطلان الكل وبناءه أيضاً على أن تخصيصه ببعض الازمنة أو الامكنة لا يصح بالاتفاق وهو باطل أيضاً^(١) فان المعروف عندنا

هذا تعلم ان قول الامام في فرقه واما اكلا فليس بمصدر الخ لا يقول به الحنفية وتعلم ايضا ان كون الفرق الذي قاله الامام ضعيف وباطل لا يقتضى ان مذهب الحنفية ضعيف وباطل وتعلم ان الحنفية لا يسمون ما قاله الاسنوى من ان المصدر المؤكد لا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق بين الاول والثاني لما علمته من الفرق بين المصدرين واما قول الاسنوى ولو سلمنا ان لا آكل ليس بعام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده فالحنفية لا يسمون انه يصح تقييده كما علمته مما تقدم وعلى فرض ان ما انتصر به الامام لابي حنيفة في غاية الفساد بناء على ان اكلا ليس بمصدر الخ فلا يضر الحنفية لانهم لا يسمونه ايضا ولا يقولون بمقالته ولا هم في حاجة الى انتصاره

(١) قال الاسنوى « وبناءه ايضا على ان تخصيصه ببعض الازمنة او الامكنة لا يصح بالاتفاق الخ » وافول ان الحنفية انفسهم ردوا على دعوى الرازى الاتفاق فقال صاحب الفوائح اعلم ان صاحب الكشاف ذكر ان قوله ان اكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص طعام دون طعام وشراب دون شراب ديانة وقضاء وكذا لا يصح في قوله ان خرجت نية مكان دون مكان وكذا في قوله ان اغتسلت نية سبب دون سبب وكذا في قوله ان اغتسل اليوم في هذه الدار لا يصح نية فاعل دون فاعل ثم قال وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي رحمه الله تعالى . وهذا يدل دلالة واضحة على انه لا اتفاق فقد نقلوا الخلاف في تخصيص الازمنة والامكنة كما نقله الاسنوى ولم يقبلوا ما ادعاه الامام الرازى الشافعي من موافقة الشافعية للحنفية على عدم جواز التخصيص فيها لكن قال في الفوائح ان هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد بانه

أنه اذا قال والله لا أكلت ونوى في مكان معين أو زمان معين انه يصح وقد نص الشافعي على أنه لو قال ان كلت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهرا أنه يصح

(فروع) حكاه الامام : أحدها ان خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى يا أيها النبي لا يتناول أمته على الصحيح^(١) وظاهر كلام الشافعي في البويطي أنه

لا يخطر بالبال الزمان والمكان وغيره من المتعلقةات عند اطلاق الفعل اصلا حتى يصح التخصيص وايضالم ينقل الخلاف في الحال اصلا فيكفي الاتفاق على عدم جواز التخصيص بالحال وعليه يقاس التخصيص بالمفعول به وما قيل فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لازم لتمقل الفعل دون الاول لان الفعل المتمدى ما لايمقل الا بمتملقه فيجب التقدير فذلك القول باعتبار الوجود والخارج مسلم فان وجود الفعل المتمدى في الخارج بغير المتعلق غيرمقول وكذا الزمان والمكان والحال وغيرها وما الحاجة في الارادة من المتكلم فلانما تقرر في علم المعاني ان كثيرا ما ينزل الفعل المتمدى منزلة اللازم فلا يحتاج الى المفعول به في الارادة اصلا فلا يقدر بل يجعل نسيا منسيا

(١) قال الاسنوي « فروع حكاه الامام احدها أن خطاب النبي صلى الله عليه وسلم الخ » أقول قالت الحنفية والحنابلة ان خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم بخصوصه نحو يا أيها النبي يعم الامة وقالت المالكية والشافعية لا يعمهم وظاهر كلام الشافعي نفسه في البويطي يوافق الحنفية والحنابلة وقد تمسك المالكية والشافعية اولا بان مالواحد لا يتناول غيره لغة فالخطاب له صلى الله عليه وسلم لا يعم غيره واجاب الحنفية والحنابلة بتسليم انه لا يتناولهم لغة ولكن مرادنا انه يتناولهم عرفا فلا ينافي ما ذكرتم فان قلتم الاصل عدم طريان العرف فدعوى العرف خلاف الاصل فلا يثبت الا بالدليل قلنا دلت ادلتنا الآتية على ثبوت العرف فان قلتم ان من الضروريات ان لفظ النبي ليس مستعملا في العموم قطعا قلنا هذا مسلم ولكن تحقيق كلامنا ان المقصود خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتدى به لا بان اللفظ الموضوع بازاء من له رتبة

يتناولهم. الثاني ان خطاب الله كورالذي يمتاز عن خطاب الاناث بعلامة كالمسلمين

الاقتداء مستعمل فيه وفي اغيابه من مقتديه فان هذا خلاف البديهية بل نقول ان هذا التركيب اى تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفا لطلب الحكم منه ومن اتباعه كما ان قولك مثلك لا يبخل فانه يدل على الحكم على المثل بعدم البخل لغة لكن امثال هذا التركيب في العرف لنفى البخل عن المخاطب كذا هذا وتمسكوا ثانيا بانه لو كان الخطاب المذكور عاما يلزم ان يكون التخصيص على انه المراد فقط بتخصيصا وليس كذلك اجماعا واجاب الحنفية والحنابلة كما في شرح المختصر بمنع بطلان اللازم ولا نسلم الاتفاق عليه ونقول انه تخصيص فان التخصيص كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا وهذا عام عرفا قد يخصص بالبعض والتحقيق ان يقال انا عرفنا ان هذا التركيب عرفا لتناول الحكم للمقتدى به واتباعه فان اريد الاختصاص به فقد تغير مما له في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التعبير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما ترد على المفردات ترد على المركبات كما بين في علم المعاني فان اراد شارح المختصر بالترام التخصيص هذا فهو حق وان اراد التخصيص في المفرد فهو احسان الى من لا يقبله فان الحنفية والحنابلة لا يقولون بعموم المفرد الذي وضع بازاء من لهرتبة الاقتداء للاتباع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وسلم واتباعه حتى يكون ارادته صلى الله عليه وسلم فقط منه تخصيصا له ، كذا في الفرائح موضعا . واحتج الحنفية والحنابلة اولا بما تقدم من ان الرسول له منصب الاقتداء به في كل شيء فانه بعث لذلك الا بدليل صارف وكل من هو كذلك يفهم من امره شمول اتباعه عرفا بمعنى ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء وليس المراد ان الشمول يفهم بان حكم المتبوع والاتباع واحد بدلالة نص أو قياس وانكار هذا مكابرة وهذا لا ينافي ان اللفظ الموضوع بازاء المتبوع لا يشمل الاتباع كما قلنا واستدلوا ثانيا

وفعلوا لا يدخل فيه الاثناث على الصحيح^(١) ونقله القفال في الاشارة عن الشافعي

بقوله تعالى (يا أيها النبي اذا طلقت النساء) فان الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد هو واتباعه وبقوله تعالى (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج ادعيتهن) فانه لو لم يكن الخطاب له متناولا للاتباع لما تحصل هذه الفائدة من تزويجه صلى الله عليه وسلم زوجة زيد وبقوله تعالى (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين) فانه لو لم يكن الحكم له عليه وعلى آله الصلاة والسلام عاما للاتباع لما كان لهذا القول فائدة. واجاب الشافعية عن الآية الاولى بان ذكر النبي للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام وعن الآية الثانية بانه تنصيص على ثبوت الحكم للاتباع واشارة الى اللاحق بالقياس وعن الآية الثالثة بان الفائدة المنع عن اللاحق بالقياس. وقال في مسلم الثبوت ردا لهذه الاجوبة واعلم أن المراد ببيان تناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه أمارات مفهومة فمناقشات المخالفين طائفة اه اى فان تلك الاجوبة لا تربو عن كونها مناقشات في المثال والمقصود ان هذه الآيات قرائن انفهام العموم والتناول العرفي

(١) قال الاسنوى «الثاني ان خطاب الذكور الذي يمتاز عن خطاب الاثناث الخ» أقول اعلم ان الجمع اما أن يكون مفردة لا يصلح اطلاقه على النساء أصلا كالرجال فهذا اتفاقا واما أن يكون مفردة مختصا بالنساء فهو مختص بالنساء اتفاقا كالبنات واما أن يكون مفردة متناولا للذكور والاثناث لغة ووضعنا نحو الناس فانه يتناول الكل اتفاقا واما الخلاف في الجمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب فيه الرجال على النساء بان يكون مفردة بحيث يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تعالينا وهو الجمع الذي يفرق في مفردة بين المذكر والمؤنث بالتاء وعدمه فقال الاكثر من المالكية والشافعية لا يدخل فيه الاثناث وقال الحنابلة يشمل الرجال والنساء بالوضع وفي كتب أكثر مشايخ الحنفية ان قول الحنابلة هو بعينه قول الحنفية وقال صاحب البديع أكثر أصحابنا ذهبوا اليه واختار في مسلم الثبوت مذهب المالكية والشافعية واستدل له أولا بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات

وكذلك ابن برهان في الوجيز . الثالث لفظ كان لا يقتضى التكرار وقيل
الآية فقد دطف فيها جمع النساء على الجمع المذكور بصيغة الجمع المذكور فلو كانت
النساء داخلات فيها لزم التأكيذ ولو لم يدخلت بل اختصت الصيغة بالرجال خاصة كان
تأسيسا والتأسيس أولى من التأكيذ فالصيغة مختصة بالاستعمال والاصل الحقيقة
فهى بهم خاصة واعترض على هذا بأن مثالا جزئيا كهذه الآية لا يصحح القاعدة
السكوية كيف وهو كما انه استعمال فى الرجال وحدهم كذلك استعمال للمختلط
كثيراً فلو لم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال الافراد حقيقة فاصالة
الحقيقة لا تدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وأيضاً افراد فرد من العام للنصوصية
شائع كما فى قوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » وأمثاله وهذا
ليس تأكيذاً اصطلاحياً فان أريدانه لو كان للاختلاط حقيقة لكان تأكيذاً اصطلاحياً
فالملازمة ممنوعة وان أريد نفس تقوية الحكم ولو فى بعض الافراد فيكون
التأسيس أولى منه ممنوع والا لكان الجمل المصدر بأن خلاف الاصل فتدبر
واستدل ثانياً بتقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم تفى المؤمنات ذكرهن فيما
روت أم سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال
فتزل ان المسلمين والمسلمات رواه أحمد كذا فى التحريم وروى الترمذى عن أم
سمارة قالت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقمت مالى أرى كل شىء الى الرجال
وما أرى النساء يذكرن بشىء فنزات ان المسلمين والمسلمات قال الترمذى حديث
حسن غريب فالنساء مع كونهن من أهل اللغة فصحاء لما تقين ذكرهن علم ان جمع
المذكر غير متناول اياهن ثم تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم يفيد القطع به
وأجيب عن ذلك بأن قولهن ما نرى الله ذكر الا الرجال محمول على الله كاستقلالاً
بصيغ أخرى غير صيغ الجموع السالبة نحو الرجال والعباد فاردن أن يذكرن
كذلك فتدبر فان قيل اذا كان المراد ما ذكر تكون الشكاية حينئذ بعيدة فان
الرجال قوامون على النساء فهن من توابعهم قلنا لعل مرادهن من الشكاية التماس
ذكرهن من غير تبعية تحصيلها للشرافة قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب والله
كنا فى الجاهلية مانعد النساء أمراً حتى أنزل الله فهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم

رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين دليهن لا ينافي قصد تخصيص الشرافة وأيضاً الصيغة متناولة لهن قطعاً لعموم الشريعة ولو مجازاً ومحال ان لا يكن عارفات بتناول الصيغة ايمن فالشكاية بعدم ذكرهن مطلقاً لا يصح انما الشكاية لاجل ان يذكرن استقلالاً بجمع يخصن تحصيلاً للشرافة فافهم وقد استدلووا بأدلة أخرى أجيب عنها من فريق الحنفية والحنابلة واستدل الحنابلة والحنفية أولاً بأن الجمع المذكور صح للرجال والنساء نحو قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى اهبطوا مصر فان لكم ما سألتكم كما يصح للمذكر فقط والاصل في الاستعمال الحقيقية وردة في مسلم الثبوت بأن كون الاصل الحقيقية اذا لم يكن لاحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع لان المتبادر من جمع المذكر الرجال وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقراء وردة أيضاً بلزوم الاشتراك اللفظي لانه لا نزاع لاحد في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان المصطلح أيضاً حقيقة يلزم الاشتراك اللفظي وهو خلاف الاصل فان قيل عدم النزاع في ذلك ممنوع فافهم يقولون بالاشتراك المعنوي فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين مع النساء واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث انه من أفراد الموضوع له لامن حيث خصوصهم فينبئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي واستدلوا ثانياً بأنه لو لم يدخلن في هذا الجمع لما شمل الاحكام لهن اذ حينئذ امثال اقيموا الصلاة من الخطابات مختصة بالرجال وأجيب عن هذا بأن دخولهن في هذه الخطابات بطريق المجاز بقربنة عموم الشريعة القاطمة لان عمومها للنساء معلوم من الدين بالضرورة ولما ثبت ذلك وعموم الصيغة لهن لغة ولو مجازاً حملنا هذا الجمع على الشمول لهن بهذه القرينة لكن للخصم ان يقول قد اتفقتم معن على الشمول وادعيتم انه مجاز ولكن المجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه فان دفعتموه بالتبادر فلا نسلمه كما مر وأجيب بان الدليل على ان الشمول للقرينة ان الجمع لم يحمل عليهن فيما لا يعلم عمومته من الاحكام كالجمعة والجهاد وغيرها وللخصم ان يقول انما لم يحمل في هذه على العموم لقرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال . بقى أن يقال ان

يقترضيه ^(١) الرابع اذا أمر جمعا بصيغة جمع كقوله أكرموا زيدا أفاد

الشمول ثابت بالاجماع أو بدليل آخر كتنقيح المناط وحكي على الواحد حكي على الجماعة كما في المعلوم زمن الخطاب الشفاهي وكون الاجماع متأخراً عن زمن النبي صلى الله عليه وسلم انما يضر اذا جعلناه دليلاً على ان الجمع شامل لمن أما اذا جعلناه دليلاً على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لمن فالاجماع دل على شمول النص لمن من غير حاجة الى دلائل منفصل وعلى ذلك لاختلاف في شمول الخطاب المذكور حكماً وانما الخلاف في انه يشمل من وضعا أو بقرينة عموم الشريعة لمن المعلوم من الدين بالضرورة وهذا شيء لا يهمل المجتهد الذي يضع القواعد الاصولية له بل الذي يهمل ان هذه الخطابات يستدل بها على شمول الحكم لمن وهذا محل وفاق فلا معنى لهذا الخلاف فيما أرى

(١) قال الاسنوى « الثالث لفظ كان لا يقتضى النكرار وقيل يقترضيه »

أقول اختلفوا في الفعل المثبت بدون كان وفيما افترن بكان نحو كان يجمع في السفر فقيل لا يعم اقسامه وقيل يعمها مثال الاول حديث بلال ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة رواه الشيخان فلا يعم الفرض والنقل اذ لا يشهد هذا اللفظ باكثر من صلاة واحدة ويستحيل وقوع الصلاة فرضاً ونقلاً ولذلك كانت صلاة الفرض في الكعبة مكروهة عند الحنفية ومثال الثاني حديث أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين في السفر رواه البخاري فلا يعم جمع التقديم والتأخير اذا لا يشهد هذا اللفظ باكثر من جمع واحد ويستحيل الجمع الواحد في الوقتين وقيل يعمان ما ذكر حكماً وصدقهما بكل من قسمي الصلاة في الاول وقسمي الجمع في الثاني قال الجلال في شرحه على جمع الجوامع وقد يستعمل كان مع المضارع للتكرار كما في قوله تعالى في قصة اسماعيل (وكان يأمر أهله بالمصلاة والزكاة) وقولهم كان حاتم يكرم الضيف وعلى ذلك جرى العرف اه أقول الظاهر ان هذا الكلام خارج من البحث لانه من قبيل تكرار الفعل الواحد في الازمان فهو من قبيل عموم الفعل المثبت في تلك

الاستغراق^(١). الخامس خطاب المشافهة كقوله يا أيها الناس لا يتناول من يحدث
بعدمهم الا بدليل منفصل^(٢) السادس اذا لم يمكن اجراء الكلام على ظاهره الا

الازمان وموضوع البحث هنا في ان الفعل المنبث لا يقتضى عموم اقسامه وما
في الآية وقولهم كان حاتم ليس من الاقسام ولذلك جعل العضد الجميع من صور
عدم عموم الفعل ولكن الجلال قصد بما قاله ان هذا لا يرد على ما تقدم فذكره
دفعاً لتوهم وروده لانه من موضوع البحث

(١) قال الاسنوى «الرابع اذا أمر جمعا بصيغة جمع كقوله أكرموا زيدا
الخ» أقول معناه ان هذا امر لكل واحد من مخاطبين باكرام زيد فلواكرمه
واحد منهم لا يكتفى

(٢) قال الاسنوى «الخامس خطاب المشافهة كقوله يا أيها الناس لا يتناول من
يحدث بعدمهم الخ» اقول هذا والتاسع قد ذكرهما صاحب جمع الجوامع بقوله
والاصح ان نحو يا أيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وان افترن بقل
وثانها التفصيل وذكر المحلى اقول الثاني بقوله وقيل لا يشمل مطلقا لانه ورد
على لسانه للتبليغ لغيره وبين التفصيل بقوله ان افترن بقل فلا يشمله لظهوره في
التبليغ والا فلا يشمله ثم قال والاصح انه أى نحو يا أيها الناس يعم العبد
والكافر قال الجلال وقيل لا يعم العبد لصرف منافعه الى سيده شرطا قلنا في
غير أوقات ضيق العبادات ولا يعم الكافر بناء على عدم تكليفه بالفروع ثم قال
ويتناول الموجودين وقت وروده دون من بعدمهم وقيل يتناولهم أيضا مساواتهم
للموجودين في حكمه اجماعا قلنا بدليل آخر وهو مستند الاجماع لامنه اه
ماتخصا مع زيادة من شرحه. فبين صاحب جمع الجوامع ان كل هذه المسائل
موضوعها واحد وهو خطاب المشافهة نحو يا أيها الناس وهذه طريقة الشافعية
وطريقة الحنفية أنهم ذكروا مسألة ان الخطاب يعم العبد مستقلة فقالوا الخطاب
الذى يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرطا قال الاكثر نعم وقيل لا يتناولهم وقال
أبو بكر الرازى الحنفى المعروف بالجصاص رحمه الله تعالى يتناولهم في حقوق الله

باضمار شيء^(١) وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منها لم يجز
 تعالى فقط لافي حقوق العباد وتحرير محل النزاع ان من الخطابات ما يتناول كلا
 من الاحرار والعبيدات اتفاقا ومنها ما يختص بالاحرار اجماعا فالنزاع فيما هو الاصل
 والظاهر في الخطاب ما هو عند عدم وجود قرينة تجعله شاملا للجميع أو تجعله
 خاصا بالاحرار فعمد الاكثر الظاهر والاصل التناول شرعا كما كان لغة فيحتاج
 في عدمه الى دليل آخر وقيل الظاهر والاصل عدم التناول فيحتاج في شمول
 الاحكام والتناول الى دليل وعند الشيخ أبي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى
 وحقوق العباد كذا يؤخذ من الفوائح وأدلة الفريقين في المطولات وما ذكره
 الاسنوي في الخامس وذكره جمع الجوامع ايضا بقوله ويتناول قال فيه الحنفية
 الخطاب التنجيزي الشفاهي نحو يأبها الذين آمنوا لا يعم المعدومين في زمن الوحي
 خلافا للحنابلة وأبي اليسر من الحنفية واحترزوا بقولهم التنجيزي عن التعليق
 فانه يعم الموجودين والمعدومين وبالشفاهي عن غير الشفاهي فانه أيضا يتناول
 المعدومين والتفصيل والادلة في المطولات

(١) قال الاسنوي «السادس اذا لم يمكن اجراء الكلام على ظاهره الا باضمار
 شيء الخ» أقول هذه هي مسألة المقتضى وهو ما استداه صدق الكلام أو
 صحته من غير أن يكون مذكورا في اللفظ وهو الامر الغير المذكور الذي اعتبر
 لاجل صدق الكلام أو صحته وعلى هذا فالمحذوف فانه غير مذكور اعتبر لتوقف
 الصدق او الصحة عليه وهذا هو اصطلاح الشافعية والقاضي أبي زيد من
 الحنفية ومثل بقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمي الخطأ والنسيان فان صدقه
 لا يتصور الا بتقدير شيء لاستحالة رفع ما وقع فان كان خاصا او عاما بيمينه
 من دون احتمال آخر لزم ذلك الخاص او العام فيقدر ومنع عمره لعدم كونه
 لفظا بعد ادخال المحذوف فيه كما وهم ليس بشيء لان المقدر كالمفوض واما ما عدا
 القاضي أبا زيد من الحنفية فالمقتضى عندهم معنى يفهم الزاما لاجل تصحيح
 الكلام أو صدقه مثل المأكول في لا آكل والبيع في اعتق عبدك عنى بالف لا مثل
 الحديث المذكور وقالوا انه لا يعم على بناء انه غير ملذوظ لاحقيقة ولا تقديرا كما

اضرار جميعها^(١) لان الاضرار على خلاف الاصل وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لا عموم له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتي الخطأ التقدير حكم الخطأ وذلك الحكم قد يكون في الدنيا كإيجاب الضمان وقد يكون في الآخرة كرفع التائب قال وللخصم أن يقول ليس أحدهما بأولى من الآخر فيضمرها جميعا . السابع قول الصحابي مثلاً نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين لا يفيد العموم^(٢) لان الحججة في المحكي

فعل الامامان نخر الاسلام وشمس الائمة وعشيرته الكرام ومقصودهم من نفي العموم عموم تترتب عليه الاحكام من صحة التخصيص وغيره لان نفي الاستغراق مطاقا كيف وقد أجمعوا على الحث بأكل كل مأكول في لا آكل

(١) قال الاسنوي « وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضرار كل منها لم يميز اضرار جميعها الخ » أقول هذا محل وفاق بين الحنفية والشافعية وأما قوله وهذا هو المراد من قول الفقهاء الى آخره فتراده فقهاء الشافعية فلا ينافي انه اذا تعين اضرار واحد وكان من المقتضى عند الحنفية والشافعية لا من المحذوف بالحنفية يقولون لا عموم له لانه معنى لازم والشافعية يقولون يعم لانه لفظ مقدر ان كان تاما وقد قدمناه قريبا

(٢) قال الاسنوي « السابع قول الصحابي مثلاً نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر الخ » أقول هذه المسئلة موضوعها اذا حكى الصحابي حالا أو قولا بلفظ ظاهر العموم نحو قوله (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر) كما رواه أبو داود وقضى بالشفعة للجار كما ثبت من طرق مرفوعا فقد اختلف العلماء في ذلك فقال الحنفية واختاره كثير من المالكية والشافعية يحمل على عموم المحكي عنه فيفسد جميع البيوع التي فيها الغرر وليس هذا من حكاية الفعل في شيء خلافا لما زعمه صاحب التلويح وقال الاكثرون من الشافعية لا يفيد عموم المحكي عنه استدلال الحنفية بان الصحابي الراوي عدل قطعا فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم ضابط فلا ينسى عارف باللغة فلا يخطيء في فهم العموم ولا يظن غير العام عاما فالظاهر من حاله مطابقة حكايته لما حكيت عنه

لا في الحكاية والمحكى قد يكون خاصا^(١) وكذا قوله سمعته يقول قضيت بالشفعة لجار لاحتمال كون الالف واللام للعهد قال وأما اذا كان منونا كقوله عليه الصلاة والسلام قضيت بالشفعة لجار وقول الراوى قضى بالشفعة لجار فجاب العموم أرجح واختار ابن الحاجب أن الجميع للعموم ونقل في الاحكام عن الجمهور موافقة الامام ثم مال الى أنه يع . الثامن قال الشافعى رحمه الله ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال^(٢) مثاله

فلزم في قوله المحكى عنه وقال الشافعية يحتمل أن يكون قوله عليه الصلاة والسلام المحكى عنه خاصا فظن الصحابي الراوى اياه عاما ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكى والاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم فقال الحنفية هذا الاجتمال خلاف الظاهر من دلم الراوى بالثمة ولو كان مثل هذا الاحتمال معولا عليه لا أدى الى سقوط الاحتجاج بالسنة فان النقل بالمعنى شائم بل مقطوع به في البعض ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عاما والمستعمل في الحقيقي مستعملا في المجازى وبالمكس وما قيل علم الحاكي باللغة وقوة فهمه لا يقتضيان عموم المحكى عنه صيغة اذ يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الاخرى والكلام انما هو في العموم لغة ليس بشيء فان عادة الصحابة الشريفة كانت الابهاء عن نسبة ما استنبطوا بارائهم اليه صلى الله عليه وسلم وما كانوا يحدثون الا ماسموا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم

(١) قال الاسنوى « والمحكى قد يكون خاصا » أقول قد علمت أن مثل

هذا الاحتمال لا يعول عليه لان الحكاية متى كان ظاهرها المحكى كانت من قبيل الحكاية بمعنى المحكى عنه فلو قيل مثل هذا الاحتمال لادى الى عدم العمل بكل ما روى بالمعنى من السنة وهو تعطيل للسنة وكذا قول الاسنوى لاحتمال كون الالف واللام للعهد به وعليه انه احتمال خلاف الظاهر لان الظاهر من حال الصحابي موافقة الحكاية للمحكى عنه فلا يعول على مثله ولا فرق بين المرف بالالف واللام والمنون ولذلك اختار ابن الحاجب ان الجميع للعموم والامدى في الاحكام بمد أن نقل عن الجمهور موافقة الامام مال الى انه يع

(٢) قال الاسنوى « الثامن قال الشافعى رحمه الله ترك الاستفصال في

أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة والسلام أمسك أربعا وفارق سائرهن ولم يسأله هل ورد العقد عليهن معا أو مرتبا فدل ذلك على أنه لا فرق

حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم الخ « أقول هذه المسئلة عنونها الحنفية بمسئلة جواب السائل الخ وقسموا الجواب الى مستقل وغير مستقل فقالوا غير المستقل كنعم والسؤال عام يساوي السؤال في العموم اتفاقا فاذا كان السؤال خاصا فحكوا فيه خلافا ففريق قال ان الجواب يساوي السؤال في الخصوص اتفاقا أيضا وهو الاوجه وفريق يعم غير المستقل بعد السؤال الخاص عند الشافعي لترك الاستفصال لان تركه في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال كما هو محكي عن الشافعي وهذا صريح كلام الآمدي وشارحي أصول ابن الحاجب على ما ذكره المحقق التفتازاني لكن الظاهر كما نبه عليه الفاضل الابهرى ان من ذهب الى أن الشافعي ذهب اليه انما أخذه من المحكي المذكور عنه لتناوله الجواب غير المستقل لكنه وهم فانه لم يرده الا فيما هو مستقل ومن ثمة لم يورد امام الحرمين في امثله الا ما هو مستقل بل وقال امام الحرمين في هذه المسئلة العموم فرع استقلال الكلام بنفسه بحيث يفرض الابتداء به من غير تقدم سؤال فاذا ذلك يستمسك بعض باللفظ وآخرون بالسبب فاما اذا كان لا يثبت الاستقلال دون تقدم سؤال والسؤال خاص به فالجواب تنمة له وكالجزء منه ولا سبيل الى ادعاء العموم به ولذلك قال الكمال في التحرير والظاهر الاول اى ان الجواب غير المستقل يتبع السؤال في الخصوص اتفاقا ولا معنى للزوم العموم في الجواب لترك الاستفصال الا في الاحوال والاوقات لكن النزاع انما هو في ان المراد عموم الجواب للمكافئين او خصوصه ببعضهم والقطع ان العموم للمكافئين ان ثبت في نحو نعم جوابا لقول السائل ايجل لي كذا فليس لترك الاستوصاف بل بقياس لهم عليه لوجود دعلته فيهم كما هي فيه او بنحو حكى على الواحد حكى على الجماعة من النصوص المفيدة لثبوت الحكم في حقهم ايضا لا من الجواب بنعم فقط وهذا لا ينافي خصوصه كسائر انواع الخصوص كذا يؤخذ من التحرير والتقرير عليه واما الجواب المستقل فان كان

على خلاف مايقوله أبوحنيفة^(١) قال الامام وفيه نظر لاحتمال انه أجاب بعد أن مساويا للسؤال في العموم والخصوص كان ذلك الجواب تابعا للسؤال عموما وخصوصا وان كان الجواب خاصا لا يعم الا بالقياس أو غيره من الدلائل وان كان الجواب عاما ورد على سبب خاص سؤال او سبب خاص غير سؤال فعند الاكثر العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فلا يخص الحكم به ونقل عن الامام الشافعي ان العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ. وصححه امام الحرمين ونقله عنه الآمدي وابن الحاجب وغيرها اعتمادا على قول امام الحرمين في البرهان انه الذي صح عندي من مذهب الشافعي لكنه مردود ونقله خطأ عن الامام الشافعي فقد صرح الشافعي في كتابه الام على ان السبب لا يصنع شيئا انما يصنعه الالفاظ. ومشي عليه اكثر اصحابه وبين الامام نجر الدين الرازي في مناقبه وهم ناقل هذا القول عنه لكن قال به من اصحابه المزني وابو ثور والقفال والذقاق وروي عن مالك وذهب بعض العلماء كابن الفرج بن الجوزي الى ان العبرة للسبب الخاص ان كان سؤال سائل والى العموم ان كان وقوع حادثة ومن ذلك تعلم ان قول الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الحال الخ خاص بالجواب المستقل كما في حديث غيلان بن سلمة الذي مثل به الاسنوي وان اكثر الحنفية وأكثر الشافعية متفقون على عموم الجواب المستقل ان كان عاما واردا على سؤال خاص او سبب خاص غير سؤال كما هو موضوع هذا المسئلة

(١) قال الاسنوي « خلاف مايقوله أبوحنيفة » أقول الحكم ان الكافر اذا أسلم على أكثر من أربع من النساء فان علم أن نكاحهن معا وجب عليه أن يفارق الجميع ثم يعقد عقداً جديداً على من شاء منهن وان كان نكاحهن على الترتيب امسك الاربع الاول وفارق من عداهن وذلك لان الكافر بعد اسلامه يعامل معاملة المسلمين وتظهر في حقه احكام الاسلام واستدامة النكاح كابتدائه فكما انه لا يجوز له أن يتزوج ابتداء أكثر من أربع معا كذلك لا يجوز أن يستديم بعد الاسلام نكاح أكثر من أربع نكاحهن معا قبل الاسلام أو جهل

عرف الحال . واعلم أنه قد روى عن الشافعي أيضاً أنه قال حكاية الاحوال اذا
تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجال وسقط بها الاستدلال وقد جمع القرافي
بينهما بأن قال لاشك أن الاجال المرجوح لا يؤثر انما يؤثر المساوى أو الراجح^(١)

عملا بالاحتياط في الفروج وهو في ذلك واجب وهذا الحكم ثابت بالقاطع
لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية وعليه انعقد الاجماع .
والحديث كما قال الامام الرازي محتمل أن يكون الجواب فيه بعد أن عرف الحال
فلا يعارض القطعي وبهذا تعلم أن الحنفية لم يتأولوا الامساك بالابتداء في المعية
ولا في الترتيب حتى يكون من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وبنى عليه امام
الحرمين ما بنى مما لا يليق من مثله في حق الاكابر كما نقله العطار عنه في حواشيه
على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وقد جمع القرافي بينهما بان قال لاشك الخ » أقول قد
نقل العطار في حواشيه على جمع الجوامع هاتين العبارتين وقال وظاهر العبارتين
التمارض لان الاولى قد تدل على انها تم الاحتمالات والثانية على انها لاتعمها
بل هي من المحتمل لا يستدل بها على عموم وجمع بينهما القرافي بحمل الاولى على
ما اذا ضعف الاحتمال في محل الحكم والثانية على ما اذا قوي وبحمل الاولى على
ما اذا كان الاحتمال في محل الحكم والثانية على ما اذا كان في دليله قال القرافي
بيعاً لزر كشي وغيره ولا حاصل لهذا الجمع والحق حمل الاولى على ما اذا كان في
الواقعة قول من النبي صلى الله عليه وسلم بحال عليه العموم والثانية على ما اذا لم
يكن فيها الا مجرد قوله صلى الله عليه وسلم اذ لا عموم له فن الاول وقائع من
اسلم على أكثر من أربع نسوة كفيلان بن سلمة المذكور في الشرح
وقيس بن الحارث وغيرهما ومن الثاني خبر مسلم انه صلى الله عليه وسلم جمع
بالمدينة بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر فان ذلك
يحمل على ان يكون بعذر المرض وان يكون جمعا صورياً بان يكون آخر الاولى
الى آخر وقتها وصلى الثانية عقبها اول وقتها كما جاء في الصحيح واذا احتمل كان
حملة على بعض الاحوال كافيها ولا عموم له في الاحوال كلها قاله شيخ الاسلام اه

و حينئذ فنقول الاحتمال المؤثر ان كان في محل الحكم وليس في دليبه فلا يقدر
 كحديث ابن غيلان وهو مراد الشافعي بالكلام الاول وان كان في دليبه قدح
 وهو المراد بالكلام الثاني . التاسع مثل يا ايها الناس يا عبادي يشمل الرسول^(١)

وبهذا تلم ان الاسنوى جعل الحمل الثاني في كلام القرافي دليلا على الاول فجعل
 الاحتمال المؤثر ان كان في محل الحكم وليس في دليبه فلا يقدر لضف الاحتمال
 وان كان في دليبه قدح لقوته وان القرافي تبعا لاذركشي لم يراض هذا الجمع
 لكن لا يخفى ان ما مثل به القرافي للثاني من قبل فقال فمله صلى الله عليه وسلم
 بصيغة لا عموم لها كصلى في الكعبة او كان يجمع بين الصلاتين في السفر قد
 تقدم انه لا يعم وموضوع ما نحن فيه جواب عام مبنى على سؤال خاص غير سبب
 او على سبب خاص غير سؤال فلينظر ما به الجمع

(١) قال الاسنوى « التاسع مثل يا ايها الناس او يا عبادي يشمل الرسول
 الخ » قول هذه المسئلة ذكرها الحنفية بعنوان خطاب الله سبحانه العام
 كيا عبادي ويا ايها الناس صلى الله عليه وسلم ارادة كما تناوله لغة عند
 الاكثر مطلقا سواء كان مصدرا بالقول صريحا او غير صريح وقيل لا يشمله
 ارادة لان كونه صلى الله عليه وسلم مبلغا للخطاب الى الامة مانع من ذلك والا
 كان مبلغا ومبلغا بخطاب واحد ولهذا المانع خرج عليه الصلاة والسلام
 من احكام عامة كسلفية الضحى فانها مندوبة للامة على القول الاشبه وقد
 ذهب غير واحد من اعيان المتأخرين منهم النورى في الروضة الى انها واجبة عليه
 صلى الله عليه وسلم والاوجه عدمه لان الخصوصية لا تثبت الا بدليل صحيح
 وهو مفقود بل وجاء ما هو اقوى منه ما يمارضه كما هو معروف في موضعه
 وقد نقل في شرح المهذب عن العلماء انه صلى الله عليه وسلم كان لا يداوم
 على صلاة الضحى مخافة ان تفرض على الامة فيمجزوا عنها وكان يفعلها في بعض
 الاوقات والجواب ان المبلغ هو جبريل عليه السلام للاحكام العامة الى واحد
 من العباد او من الناس مشمولا بهم ليسمعهم اياها فالنبي صلى الله عليه وسلم حاك
 تبليغ جبريل الخطاب الذي هو داخل فيه فلا موجب لخروجه وهو مشمول به

وقال الحلبي ان كان معه قل فلا وقيل لا يدخل مطلقا . العاشر المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثرين^(١) كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وقولك من أحسن اليك فأكرمه قال ويشبه أن يكون كونه أمرا قرينة مخصصة قال في الحاصل وهو الظاهر . الحادي عشر المدح أو الذم لا يخرج الصيغة عن كونها حامة على الصحيح^(٢) وصححه أيضاً الأمدى وابن الحاجب ونقل مقابله عن الشافعي

لغة فالتحقق خروجه منه يجب أن يكون لدليل خاص فتفصيل الحلبي والصيرفي بين أن يكون الخطاب العام متعلق قول كقل يا عبادي فيمنع ثموله اياه وان لم يكن متعلق قول فلا يمنع منتف

(١) قال الاسنوي « العاشر المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه الخ » أقول هذه المسئلة هي التي عبر عنها في جم الجوامع بقوله والاصح ان الخطاب بكسر الطاء داخل في عموم خطابه ان كان خبرا قال الجلال نحو والله بكل شيء عليم وهو سبحانه عالم بذاته وصفاته لا أمرا كقول السيد لعبده وقد احسن اليه من أحسن اليك فأكرمه لبعد أن يريد الأمر نفسه بخلاف الخبر وقيل يدخل مطلقا نظراً لظاهر اللفظ وقيل لا يدخل مطلقا لبعد ان يريد الخطاب نفسه الا بقرينة ووقال النووي في كتاب الطلاق من الروضة انه الاصح عند أصحابنا في الاصول وصحح المصنف يعني صاحب جمع الجوامع الدخول في الامر في مجته بحسب ما ظهر اه في الموضوعين اه وكلام الحنفية صريح في ان الخطاب بكسر الطاء يدخل في متعلق خطابه مطلقا خبرا او امرا او نهيا قال في التحرير وشرحه التقرير الخطاب بكسر الطاء داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واكرم من اكرمك ولا تنهه فانه سبحانه وتعالى عالم بذاته والامر النهي اذا اكرم غيره كان الغير مأمورا باكرامه منها عن اهانتها لوجود المقتضى وانتفاء المانع اه وقد ادخل صاحب مسلم الثبوت هذه المسئلة في مسئلة النبي صلى الله عليه وسلم داخل في العمومات وله في ذلك وجه فانه صلى الله عليه وسلم مخاطب أمته بالعمومات وداخل في متعلق خطابه عند الاكثر

(٢) قال الاسنوي « الحادي عشر المدح او الذم لا يخرج الصيغة عن كونها

وكذلك ابن برهان أيضا ومثاله قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم والذين يكفرون الذهب والفضة (فرع) قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ونحوه يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال^(١) نص عليه الشافعي في رسالة في باب الزكاة فقال عقب ذكره لهذه الآية ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن ان الاموال كلها سواء وان الزكاة في جميعها لاني بعضها دون بعض هذا لفظه

عامة على الصحيح الخ « أقول هذه المسئلة هي التي قال فيها صاحب جمع الجوامع والاصح تعميم العام بمعنى المدح والذم بان سبق لاحدهما اذا لم يعارضه عام آخر لم يسبق لذلك اذ ما سبق له لا ينافي تعميمه فان عارضه العام المذكور لم يعم فيما عورض فيه جمعا بينهما وقيل لا يعم مطلقا لانه لم يسبق للتعميم وثالثها يعم مطلقا كغيره وينظر عند التعارض الى المرجح مثاله ولا معارض ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ومع المعارض والذين هم لفروجهم حافظون الاعلى ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانه وقد سبق للمدح يعم بظاهره الاختين بملك اليمين جمعا وعارضه في ذلك وان تجمعا بين الاختين فانه ولم يسبق للمدح شامل لجمعهما بملك اليمين فحمل الاول على غير ذلك بان لم يرد تناوله له او اريد ورجح الثاني عليه بانه محرم اه مع زيادة شرحه وفي كتب الحنفية كالتحرير ومسلم الثبوت ان العام في معرض المدح والذم كأن الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يعم استعمالا كما هو عام وضما خلافا للشافعي اه وهذا يخالف ما في الاسنوى وجمع الجوامع وغيرهما من كتب الشافعية من ان الاصح ان العام في معرض المدح والذم يعم على الوجه الذي قاله صاحب جمع الجوامع فهم لا يخالفون الحنفية في ذلك على الاصح عندهم فا حكاها الحنفية مبي على ما نقله الآمدى وابن الحاجب وابن برهان عن الشافعي وقد علمت انه خلاف الاصح كما انه ما قاله الاسنوى مطلق والواجب تقييده بما فعله صاحب جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « فرع قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ونحوه يقتضى

الخ « أقول هذا الفرع هو الذي ذكره صاحب جمع الجوامع بقوله والاصح ان نحو خذ من أموالهم صدقة يقتضى الاخذ من كل نوع قال شارحه الجلال

بحروفه ورأيت في البويطي نحوه أيضا ونقله ابن برهان عن الاكثرين وكذلك
الآمدى وابن الحاجب ثم اختارا خلافة

قال « الفصل الثاني - في الخصوص

وفيه مسائل

الاولى التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ والفرق بينه وبين النسخ أنه يكون
لبعض والنسخ قد يكون عن الكل والمخصص المخرج عنه والمخصص المخرج وهو
ارادة الالفاظ ويقال للدال عليها مجازا * الثانية القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد
لفظا كقوله تعالى اقتلوا المشركين أو معنى وهو ثلاثة: الاول العلة وجوز تخصيصها

وقيل لا بل يمتثل بالاخذ من نوع واحد وتوقف الآمدى عن ترجيح واحد
من القولين والاول ناظر الى ان المعنى من جميع الاموال والثاني الى انه من
مجموعها والقول بانه لا يوجب الاخذ من كل نوع هو مذهب الحنفية كما في
التحرير ومسلم الثبوت وتحرير محل النزاع ان الجمع المضاف الى جمع هل يقتضى
صوم آحاد الاول بالنسبة الى كل واحد واحد من آحاد الثاني اولا يقتضى
وتكلموا في جزئى من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فقال
الحنفية هذه الآية لا تقتضى وجوب الاخذ من كل نوع من انواع المال لان
مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد فالمعنى خذ من مال غنى
صدقة ومن مال غنى آخر صدقة اخرى وهذا لا يقتضى الاخذ من جميع اموال
واحد واحد ولا يقصد استغراق آحاد مال كل ولا انواعه واستدلوا على ذلك
بالاستقراء نحو ركبوا دوابهم وجعلوا اصابعهم فى آذانهم فان المعنى فى الاول
ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه فى اذنه الى غير
ذلك نحو اغسلوا وجوهكم والتخلف فى بعض المواد لوجود الصارف لا يضر
الاستقراء لان مبناه على الغلبة والغلبة فى الاستعمال كما قالوا وزفر والكركم
والآمدى وابن الحاجب ومن تبعهم وان وافقوا الحنفية المذكورين لكنهم
استدلوا بانه اذا اخذ صدقة واحدة كانت من جملة اموالهم صدق عليه انه اخذ

كما في العرايا . الثاني مفهوم الموافقة فيخصص بشرط بقاء الملقظ مثل جواز حبس الوالد لحق الولد . الثالث مفهوم المخالفة فيخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم اذا بلغ الماء قلتين بالراكذ قيل يروم البداء أو الكذب قلنا يندفع بالتخصيص « أقول لما فرغ من العموم شرع يتكلم في الخصوص فلذلك تكلم على التخصيص والتخصيص والمخصص فذكر في هذا الفصل تعريف الثلاثة وكذلك أحكام المخصص يفتح الصاد وأخر أحكام المخصص بكسرها الى الفصل الثالث فاما التخصيص فقال أبو الحسين انه اخراج بمض ما يتناوله الخطاب واختاره المصنف ولكنه أبدل الخطاب باللفظ فقوله اخراج أي عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الارادة والحكم لا عن الحكم نفسه ولا عن الارادة نفسها^(١) فان ذلك الفرد لم يدخل فيهما حتى

من اموالهم صدقة فلا يوجب الاخذ من كل نوع من انواع مال كل واحد واما الاستدلال بان عموم الجمع مجرعى فالمنى من مجموع مال كل واحد ولا يقتضى هذا الاخذ من كل نوع فلا يصلح لان يستدلوا به لانه مبنى قول مزيف وهو ان عموم الجمع مجرعى وهو مخالف لقول الجمهور واستدل الاكثر من غير الحنفية بانه جمع مضاف وهو للعموم وباقي الادلة بما لها وعليها يطلب من المطولات

(١) قال الاسنوى « فقوله اخراج اي عما يقتضيه ظاهر اللفظ الخ » أقول اشار به هذا الى ان شمول اللفظ مراد تناولا لا ارادة ولا حكما وذلك ليصح الاخراج وهذا اصطلاح الشافعية وقال المحققون من الحنفية ان التخصيص قصر العام بالمستقل المقارن واما غير المستقل كالاستثناء فلا قصر فيه اصلا عندهم وبيان ذلك ان قولك مثلا اكرم الرجال ان كانوا هاشميين وان كان مركبا يدل جزؤه على جزء معناه لكن بعد التركيب صار جملة شرطية موضوعة لتعليق مضمون جملة الجزاء على جملة الشرط فالمقصود بالحكم في مثل هذا أنه متى تحقق الشرط تحقق الجزاء وليس فيها سوى هذا الحكم غير ان بعض الرجال مثلا لا يوجد فيه هذا الشرط فلا يتجز في الحكم بل هو مسكوت عن حكمه واما في الصفة فبعد ان يقيد جنس الموصوف بالصفة يعتبر العموم في افراد المقيد فقط

يخرج ولا عن الدلالة فان الدلالة هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهذا حاصل مع التخصيص فافهمه وقوله اللفظ دخل فيه العام وغيره كالاستثناء

ويحكم عليه ويكون المحكوم عليه مركبا تقبيديا عاما في افراده والحكم عليه فقط لجنس الموصوف جزء المحكوم عليه وليس هو من حيث هو محكوما عليه بشيء ومالم يتصف بهذه الصفة من افراده مسكوت عن حكمه وان كان هو مركبا يدل جزؤه على جزء معناه وهذا ليس من القصر في شيء وكذا يقال في العام المغيا بالغاية يكون الحكم على افراد الجنس المغيا بالغاية وهذا ليس من القصر في شيء واما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لان يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لان يصدق او يكذب ببده فالتقصود بالحكم انما هو البديل وهو ذلك البعض واما ما عداه فهو مسكوت عنه وهذا ليس من القصر في شيء واما في الاستثناء فالعام باق على عمومته كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لان العام مستعمل في الباقي وذلك لان قولك له على عشرة الا ثلاثة لا جائز ان نجعل عشرة مستعملة مجازا في سبعة والا ثلاثة قرينة على ذلك لان لفظ عشرة موضوعة لرتبة خاصة من العدد لا يحتمل ان يطلق على ما تحتها او ما فوقها من المراتب العددية اصلا فلا يجوز ان يراد به الباقي بعد الثلاثة وذلك بان الدهن اذا أخذ عشرة وحلها الى سبعة وثلاثة واسقط الثلاثة يبقى سبعة قطعاً فيصدق على السبعة انها عشرة منقوص منها ثلاثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليها انها عشرة فان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر بهذا المقيد عن السبعة وصار الدال على السبعة عبارتين اطول واقصر والمتكلم يخبر بايها شاء يتكلم كما ان شاء تكلم بقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء عبر بلفظ عشرة الا ثلاثة واذا قلنا ان العشرة مجاز عن السبعة لزم اللغو قطعاً لانه اذا كانت العشرة صارت بمعنى السبعة فاي معنى لقوله الا ثلاثة فان الا للاخراج قطعاً باطباق اهل اللغة فالمستثنى مع الاداة لغو قطعاً فان قلت انه قرينة

من العدد فسيأتى انه من المخصصات وكذا يدل البعض كما صرح به ابن الحاجب نحو
أكرم الناس قريشا ولك أن تقول يدخل في هذا اخراج بعض العام بعد العمل به^(١).

على ان المراد بها السبعة ولولاها لما علم ذلك قلت هب انه قرينة لكن القرينة
لا تكون مهملة وههنا يتصير الاداة مع المستثنى مهملا والسر فيه ان الاستثناء
لما كان غير مستقل يقتضى الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا
يصح الارتباط به فيلغو قطعا وهذا بخلاف المخصص المستقل فانه لاستقلاله يفيد
حكما مخالفاً للعام فيما رخص العام بقدر ما دل عليه من افراد العام فيدل على ان
العام مخصوص ولذلك لم يعرف خلاف بين الحنفية في ان العام المقرون بشرط أو
صفة او غاية أو استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل ومثل
ما قلناه في الاستثناء من العدد يقال في العام فلا تخصيص فيه أيضاً بل العام المستثنى
منه باق على معناه والحكم على الباقي انما يفهم من المجموع بمعنى انه يفهم معنى
مركب فصدق على الباقي وهذا تعلم ان ما ذكرناه لا ينافى ان كل عام مقرون
بشرط أو صفة أو غاية أو بدل بعض أو استثناء مركب يدل جزؤه على جزء
معناه فكل من جزئيه أو اجزائه باق على وضعه الا فرادى لما قلنا ان المجموع
موضوع بالوضع التركيبي فالعام لم يكن مجازا لانه باعتبار وضعه الا فرادى مازال
متناولاً ما عدا المقرون بالشرط أو الصفة أو الغاية أو البديل أو المستثنى منه
والغاية والاستثناء وان كان المحكوم عليه هو المقرون بواحد مما ذكر باعتبار
المعنى التركيبي والمركب في ذلك المعنى حقيقة لا مجاز فلا مجاز لا باعتبار المعنى
الا فرادى ولا باعتبار المعنى التركيبي

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول دخل في هذا اخراج بعض العام بعد
العمل به الخ » أقول ان الاسنوى فسر عبارة المصنف بقوله اخراج عما يقتضيه
اللفظ من الارادة والحكم لا عن الحكم ولا عن الارادة نفسها فان ذلك الفرد
لم يدخل فيها حتى يخرج الخ وهذا بخلاف النسخ فانه لا يكون الا بعد ارادة
المنسوخ والحكم عليه وبينهما فرق شاسع فكان خارجا عن تعريف المصنف
وقول المصنف والنسخ قد يكون عن الكل اشارة الى فرق آخر وهو ان

وسياتي انه نسخ لالتخصيص حيث قال خصنا في حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده
 وأيضا فالنسخ قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سياتي بعد هذه
 المسئلة . ولما كان النسخ شبيها بالتخصيص لكونه مخرجا لبعض الازمان فرق
 بينهما بان التخصيص اخراج لبعض والنسخ اخراج عن الكل وفيه نظر لما تقدم
 من ان اخراج البعض بعد العمل نسخ لالتخصيص لاجرم أن في بعض النسخ
 والنسخ قد يكون عن الكل بزيادة قد وعلى هذا فلا ايراد . والمخصص
 بفتح الصاد هو العام الذي أخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على
 ما زعمه بعضهم^(١) فان المخصص هو الذي تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص

التخصيص لا يمكن ان يكون عن الكل ونسخه يكون على الكل قضية مهمة
 في قوة الجزئية وليست كلية بمعنى أن النسخ دائما يكون على الكل والمصنف
 اعتمد على وضوح المراد

(١) قال الاسنوي « والمخصص بفتح الصاد هو العام الذي أخرج عنه البعض
 لا البعض المخرج عن العام كما زعمه بعضهم » وأقول عبارة المصنف والمخصص
 المخرج عنه فيحتمل ان يكون الضمير في عنه راجعا للفظ يتناوله وغيره فيكون
 المخصص بفتح الصاد هو البعض المخرج عن العام وهذا هو الذي ذكره
 الفري ويحتمل أن يكون الضمير في عنه الى الموصول ويكون المخصص
 بصيغة المفعول هو العام الذي أخرج عنه البعض لا البعض المخرج كما قال
 الاسنوي والجار بردي جزم بان المراد هذا الثاني دون الاول لانه يمتنع
 صدق المشتق بدون المشتق منه وما ثبت له التخصيص هو اللفظ العام .
 قال البدخشي بعد نقل هذا أقول ثبوت التخصيص للعام بمعنى كونه مخصصا
 عنه لا ينافي ثبوته للبعض المخرج بمعنى كونه مخصصا أي مخرجا ، ولا يخفاه
 ان هذا اللفظ بعبارة المصنف سياقاً وسباقاً له أما كونه اللفظ بالسباق بالباء الموحدة
 فلان المصنف قال قبل قوله والمخصص المخرج عنه التخصيص اخراج بعض ما يتناوله
 اللفظ فاضاف الاخراج الى بعض ما يتناول اللفظ اضافة المصدر الى مفعوله فأفاد
 أن هذا البعض هو المخرج وأما كون السياق بالياء آخر الحروف اللفظ فلقوله

وهو العام ويقال تام مخصص ومخصوص والمخصص بكسرها هو المخرج بكسر
 الراء والمخرج حقيقة هو ارادة المتكلم لانه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً و عاماً
 لم يرجح أحدهما على الآخر الا بالارادة . قوله « ويقال » أى ويطلق المخصص
 أيضاً على الدال على الارادة مجازاً^(١) والدال يحتمل أن يكون صفة للشيء أي
 للشيء الدال على الارادة وهو دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسيماً تسمية
 للدليل باسم المدلول ويحتمل أن يكون صفة للشخص أي الشخص الدال على
 الارادة وهو المريد نفسه أو المجتهد أو المقلد تسمية للمحل باسم الحال والثاني هو
 الذى ذكره الامام لاغير فانه قال ويقال بالجواز على شيئين أحدهما من أقام الدلالة
 على كون العام مخصوصاً في ذاته وثانيهما من اعتقد ذلك أو وصفه به سواء كان
 الاعتقاد حقاً أو باطلاً وأما صاحب الحاصل فانه قال ويقال بالجواز على الدلالة على
 تلك الارادة وهذا مخالف للجميع * المسئلة الثانية الشيء القابل للتخصيص
 هو الحكم الثابت لامر متمدد^(٢) لان التخصيص اخراج البعض والامر

بعد ذلك والفرق بينه وبين النسخ أن يكون للبعض وهذا يفيد أيضاً أن البعض
 هو المخرج

(١) قال الاسنوى « أى ويطلق على الدال على الارادة مجازاً الخ » هذا
 هو معناه الحقيقى في عرف الاصوليين والفقهاء وهو الذى يبحث عنه الاصولى
 فيقسمه الى لفظى وعقلى ويقسم اللفظى الى مستقل وغير مستقل شرط وصفة
 أو غاية أو بدل بعض أو استثناء وهو الذى يستدل به المجتهد ويشترط فيه أن
 يقارن حقيقة أو حكماً والا كان ناسخاً ولا يشترط ذلك وأن يكون متأخراً
 والا كان منسوخاً بالعام المتأخر كل ذلك على الخلاف بين المجتهدين وماعدا ذلك
 من معانى المخصص فجاز في عرفهم فاعرف ذلك

(٢) قال الاسنوى « الشيء القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لامر متمدد
 الخ » أقول أشار بذلك الى ان التعريف صادق بالعام الذى أريد به الخصوص
 وان المراد هنا ما هو أعم من المعرف فالمتمدد هنا يشمل ما كان لفظاً نحو فاقتلوا

الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم ان المتعدد قد يكون تعدد من جهة اللفظ كقوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يدل بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه أهل الذمة وغيرهم . وقد يكون من جهة المعنى أى الاستنباط وهو ثلاثة : الاول العلة وقد جوز تخصيصها أى جوزها بعضهم ومنه الشافعى وجمهور المحققين ^(١) كما قاله فى الحصول فى الكلام على الاستحسان وانما عبر بهذه العبارة لان المسئلة فيها مذاهب تأتى فى القياس وهو المسمى هناك بالنقض مثاله العرايا فان الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعاله بالنقصان عند الجفاف وهذه العلة موجودة فى العرايا وهو بيع الرطب على رهوس النخل بالتمر على وجه الارض مع ان الشارع المشركين وخص منه الدمى ونحوه وما كان معنى كالانواع الثلاثة التى ذكرها الاسنوى

(١) قال الاسنوى « أى جوزها بعضهم ومنه الشافعى وجمهور المحققين الخ » فن جوز التخصص قال قد جوز بيع العرايا فيما دون النصاب عن علة الربا وهو الطعم عند الشافعية لما روى جابر انه عليه الصلاة والسلام رخص فى العرايا الوسطى والوسطى والثلاثة والاربعة وجواز البيع على هذا الوجه وان خالف القياس الا انه جوز للحاجة فينتقد بقدرها وهو ما حصل فى القليل دون الكثير ومن منع التخصص قال ان معنى التخصص على ما قالوا هو وجود العلة مع تخاف الحكم عنها فى بعض الصور ولا خفاء ان عند التخلف لما نبقى العلة علة فلا تخصص اذ العلة ما ثبت به الحكم لفرد ما . قال البيهقى بعد ذلك الذى نقلناه ما خصا والحق ان النزاع لفظى اذ لو جعل ارتفاع المانع خارجا عن العلة جاز تحققها مع ثبوت المانع ويتخاف الحكم عن العلة حينئذ وهو معنى تخصيصها ولو جعل داخلا فى العلة لم يتحقق العلة حينئذ مع ثبوته فلا يتحقق التخصص اه وحاصل هذا ان من نظر الى علة الطعم فى هذا المثال بالنظر الى ذاتها وجعل انتفاء المانع غير معتبر فيها قال بالتخصص لوجود علة اخرى وهو المانع الذى اقتضى حكم الجواز ومن نظر الى ان انتفاء المانع جزء من العلة فالعلة لم يتحقق مع ثبوته فلا يتحقق التخصص بل انتفاء الحكم لا انتفاء العلة

قد جوزه . الثاني مفهوم الموافقة فيجوز تخصيصه بما عدا الملقوظ كقوله تعالى ولا تقل لها أف فانه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف وبالتفهم على تحريم الضرب وسائر انواع الاذى وخص منه الحبس في حق دين الولد فانه جائز على ما صححه الغزالي (١) وطائفة منهم المصنف في الغاية القصوى فأما اذا أخرج الملقوظ به وهو التأفيف في مثالنا فانه لا يكون تخصيصاً بل نسخاً للمفهوم وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس فان قيل حكمه هنا بأن اخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه في النسخ (٢)

(١) قال الاسنوى « وخص منه الحبس في حق دين الولد فانه جائز الخ » أقول قال الشيخ العطار في حواشيه على جمع الجوامع : الراجع عندنا معاشرة الشافعية عدم الحبس كالمالكية ايضاً اه

(٢) قال الاسنوى « فان قيل حكمه هنا بان اخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق الخ » أقول هذا القيل لا يتوهم اصلاً لان حاصل ما هنا اننا اذا اخرجنا غير ما دل عليه اللفظ في محل النطق وهو التأفيف من الحكم كجواز الحبس وجواز ابتدائه بالفحوى وضربه بالارتداد كان تخصيصاً واذا اخرجنا منه ما دل عليه اللفظ في محل النطق كالتأفيف في مثالنا كان نسخاً وذلك لان تحريم سائر انواع الاذى انما ثبت تبعاً لحُرمة الملقوظ به فاذا رفع ذلك الحكم كان ذلك نسخاً لا تخصيصاً لانه رفع للحكم بعد ثبوته بخلاف الاول فانه منع لدخول بعض انواع الاذى في الحكم لان الفرق الداتي بين التخصيص والنسخ هو ان التخصيص هو كما قال صاحب جمع الجوامع وغيره قصر العام على بعض افراده قال الجلال بان لا يراد منه البعض الاخر اه فاشار الى ان المخرج غير مراد بالحكم وان تناوله لفظ العام ، واما النسخ فهو كما قال صاحب جمع الجوامع كغيره اختلف في أنه رفع أو بيان والمختار رفع الحكم وقد صرح العضد بان الخلاف لفظي وذلك لان الذي جعله معنويًا قال ان الاول يشمل النسخ قبل التمكن وهو جائز على الاصح ولا يشمل الثاني فيكون للخلاف ثمرة ولكن في ذلك نظر فان التمرينين للفقهاء المجوزين للنسخ قبل التمكن خلافاً للمعتزلة وانما فروا من الرفع

قلنا ان كان الاخراج لمعارض راجح كرده الاب المقتضية لقتله ومطاله المقتضى
 لحبسه كان تخصيصا لا ناسخا للمنطوق لانه لا ينافى ما دل عليه من الحرمة وهذا
 هو المراد هنا وان لم يكن بل اورد ابتداء كان نسخا له لمنافاته اياه وهذا هو
 المراد هناك . الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم^(١)

الى الانتهاء لكون الحكم قديما لا يرفع والتعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه
 فنسخه انلام بان الحكم لم يتعلق ولان النسخ عندهم بيان ان التعلق بالمستقبل
 المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع انه لم يكن مستمرا في نفس الامر
 والاولان باطلاق لان المرتفع هو التعلق الحادث المظنون دوامه والثالث ليس
 خلافا في المعنى لانه يستلزم زوال التعلق المظنون قطعا وهو مرادنا بالرفع
 كذا في الشارح المضدي ومن هذا تلم ان قول الاسنوي قلنا ان كان الاخراج
 لمعارض راجح النسخ ليس دلي ما ينبغي لان كلا من التخصيص والنسخ لا يكون
 الا لمعارض راجح والفرق ما ذكرناه غاية الامر انه اذا كان المعارض متأخرا وكان
 مخرجا لبعض ما يساويه العام من حكم العام كان تخصيصا وان كان رافعا لحكم العام
 بعد ثبوته عن بعض ما ثبت له حكم العام من أفراده كان نسخا وقد يكون التخصيص
 مقدما أو مقارنا عند الشافعية وأما الناسخ فلا يكون الا متأخرا بعد تعلق
 الخطاب بالخروج فيمكن المكاف من فعله أو لم يتمكن ذلك

(١) قال الاسنوي « الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه النسخ » أقول
 كلام الشافعية المتعلق بمفهوم المخالفة في موضعين الاول قالوا المفهوم المخالفة عموم
 لجيم ما وراء المنطوق خلافا للنزالي وقيل ان النزاع لفظي يعود الى ان العام هل
 هو ما استغرق في محل النطق وبه قال الامام حجة الاسلام فنفى العموم
 عنه أو هو ما استغرق سواء كان في محل النطق أو غيره كما يقول به الجمهور
 قائلوا العموم او لا خلاف لاحد من قائلى مفهوم المخالفة في ثبوت نقيض الحكم
 لافي محل النطق عموما وكلام الاسنوي يكاد يكون صريحا في ذلك أو انه جرى
 على قول الجمهور من ان له عموما الثاني في مفهوم المخالفة يخص العموم ومثلا
 لهذا بقوله عليه الصلاة والسلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير

لانه ان كان مساويا كان ترجيحا من غير مرجح وان كان مرجوحاً كان العمل به متمنا وهذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف وأمله الامام وهو الصواب لان التخصص لا يشترط فيه الرجحان كما سيأتي أن فيه جمعا بين الدليين مثاله قوله عليه الصلاة والسلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان مفهومه يدل على انه يحمل الخبث اذا لم يبلغ قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الجاري فان القول القديم انه لا ينجس الا بالتغير واختاره الغزالي وجماعة ومنهم المصنف في الغاية

لونه أو طعمه أو ريحه رواه الترمذى بغير الاستثناء وقال حديث صحيح فانهم خصوه بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث رواه أبو داود ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث فهو مخصص من عموم الماء ما كان أقل من القاتين وانما خصوا العموم به لانه ظني مثله فتعارضوا واجمع أولى من الاهدار فيجمع بتخصيص العام فان قيل المنطوق أقوى فلا معارضة فالجواب ان مساواة العام والمخصص في قدر الظنية بعد مساواتهما في اصل الظنية ليست شرطا للتخصيص للاتفاق عليه بخبر الواحد للكتاب كذا في شرح المختصر وردة في مسلم الثبوت بأن عدم اشتراط المساواة في قدر الظن ترجيح للرجوح وهو خلاف البديهة اما تخصيص الكتاب بخبر الواحد فلانه لا يكون الا بعد تخصيص الكتاب بالقاطع وهذا الجواب مبني على رأى الحنفية واما عند الشافعية فخبر الواحد يخص به قطعي الكتاب مطلقاً لمساواتهما في اصل ظن الدلالة وان كان الكتاب قطعي الثبوت كما ان الاسنوى مثل لتخصيص عموم مفهوم المخالفة بالمنطوق لان مفهوم المخالفة يقتضى نجاسة الماء اذا وقع فيه النجس مطلقا جاريا أو راكدا نخص التقليل الجارى من هذا المفهوم فلا ينجس الا بالتغير بمنطوق الحديث الاول وكل من التمثييين صحيح وقد مثل المطار في حواشيه على جمع الجوامع نقلا عن البدخشى شارح المنهاج كما مثل الاسنوى وبمثال آخر وهو ما اذا لم يكن النجس ميتة لا نفس لها سائلة ونحوها فان الماء القليل لا ينجس كالجارى ومن هذا تلم ان الرجحان بالخصوص لا بد منه وان ما ذكره صاحب الحاصل والمصنف محمول على ان المفهوم اذا كان عاما مخصوصا كما هو الموضوع هنا كان الخاص المنطوق

القصوى لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الحديث فإنه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق أرجح من المفهوم . قوله « قيل يوم البداء » اعلم ان من الناس من قال ان التخصيص لا يجوز^(١) لانه ان كان في

الذى يخصه راجحا عليه بكونه خاصا وكذا اذا كان العام منطوقا والخاص المخصص له مفهوم مخالفة يشترط ما ذكر ايضا فالرجحان بهذا المعنى لا بد منه واما ما جرى عليه الامام فالمراد منه انه لا يشترط الرجحان بغير ما ذكر كذا يؤخذ من مجموع كلام الشافعية في الموضوعين الا ترى الى قول الاسنوى بعد ذلك فإنه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق أرجح من المفهوم اه فان المراد منه انه أرجح من جهة خصوصه على المفهوم من جهة عمومه فلا ينافى ان مفهوم المخالفة ايضا أرجح من جهة خصوصه على المنطوق من جهة عمومه فيخص به منطوق هذا الحديث ولذلك قال البدخشي بعد ان ذكر مثل ما ذكره الاسنوى في تخصيص مفهوم حديث القلتين بمنطوق الحديث الاخير وهو لكونه خاصا راجح على الاول العام على ما عليه الشافعية اه والحاصل اننا خصصنا عموم منطوق حديث الماء طهور فاخرجنا منه بمفهوم الماء اذا بلغ قلتين ما لم يبلغ قلتين ثم خصصنا مفهوم حديث اذا بلغ الماء قلتين بمنطوق الحديث الاول فاخرجنا منه الماء الذى لم يبلغ قلتين وكان جاريا او وقعت فيه ميتة لانفس لها سائلة ونحو ذلك فعملنا بخصوص كل من المنطوق والمفهوم في مقابلة العام الذى يقابله منطوقا ومفهوما لرجحان الخاص لكونه قطعى الدلالة على العام لكونه ظنيها وللجمع بين الدليلين فتعين التخصيص على رأيهم والله اعلم

(١) قال الاسنوى « اعلم ان من الناس من قال ان التخصيص لا يجوز الخ »

أقول قال جماهير العلماء يجوز التخصيص عقلا استقراء خلافا لشذوذ لايمأ بخلافهم واستدل اولئك الشذوذ بانهم كذب فلا يليق ان يتفوه به عاقل وفي شرح الشرح انه كذب او بداء وانما زاد هذا ليشمل الانشاء ويثبت المدعى بتمامه فان لم يكن شاملا اياه من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل يختص بالخبر ودفع بان الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرح به الآمدي وغيره كما في

الاول امر فانه يومم البداء وان كان في الاخبار فانه يومم الكذب وهما محالان على الله تعالى وايهام المحال لا يجوز والبداء بالدال المهمة والمد هو ظهور المصلحة بمد خفائها قال الجوهرى وبداله في هذا الامر بداء ممدود أي نشأ له فيه رأى والجواب انه يندفع بالخصص أي بالارادة أو بالدليل الدال على الارادة وذلك لانا اذا علمنا ان اللفظ في الاصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد وانما يلزم البداء أو الكذب ان لو كان المخرج مرادا وكلام الامام واتباعه وابن الحاجب يقتضى أن الخلاف في الامر والخبر وليس كذلك بل في الخبر خاصة كما صرح به الآمدى وهو مقتضى كلام أبي الحسين في المعتمد والشيخ ابى اسحق في شرح المع وغيرهم

قال : « الثالثة يجوز التخصيص ما بقى غير محصور لسماجة أكلت كل رمان ولم يأكل غير واحدة وجوز القفال الى أقل المراتب فيجوز في الجمع ما بقى ثلاثة فانه الاقل عند الشافعى وأبى حنيفة بدليل تفاوت الضمائر وتفصيل أهل اللغة واثنان عند القاضى والاستاذ بدليل قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فقليل اضاف الى المعمولين وقوله فقد صفت قلوبكما فقليل المراد به الميول وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فقليل أراد جواز السفر وفي غيره الى الواحد وقوم الى الواحد مطلقا » أقول اختلفوا في ضابط المقدر الذى لا بد

التيسير فهذه الزيادة ضارة له فلا تصح ومن اجل ان الخلاف في الخبر فقط تبين ضعف ما قيل يمكن الجواب بان كل انشاء يلزمه خبر فلو وقع فيه التخصيص يلزم الكذب في الخبر اللازم له او انه لا قائل بالفصل بين الخبر والانشاء . ووجه ضعف الجوابين ان مبناهما على تسليم ان الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك . والجواب عن هذا الدليل ماقاله الاسنوى من انه يندفع بالخصص الخ ومحصله ان الكلام الذي وقع فيه التخصيص يصدق مجازا وان لم يصدق حقيقة ولا يلزم من النفي حقيقة النفي مجازا والدليل على ارادة المجاز وجود المخصص

من بقائه بعد التخصيص^(١) فذهب أبو الحسين الى انه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال أو غير جمع كمن وما الا أن يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيما له واعلاما بأنه يجرى مجرى الكثير كقوله تعالى فقدردنا فنعم القادرون^(٢) وهذا المذهب نقله الأمدى وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام وأتباعه واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون أكثر من النصف وفسره المصنف بأن يكون غير محصور فقال ما بقى غير محصور أى ما بقى من المخرج عنه عدد غير محصور وما ههنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير محصور من المخرج عنه فان كان محصورا فلا والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان في البيت^(٣) ولم يأكل غير واحدة لكان ذلك

(١) قال المصنف « الثالثة يجوز التخصيص ما بقى غير محصور الخ » قال الاسنوى « اختلفوا في ضابط المقدار الذى لا بد من بقائه بعد التخصيص الخ » اقول ان العام اما ان يكون عمومه مرادا تناولا لاحكاما وهو ما يسمى بالعام الخصوص وأما ان يكون عمومه غير مراد تناولا ولا حكما وهو العام المراد به الخصوص وهذا كل من حيث ان له أفرادا بحسب الاصل يستعمل في جزئى أى فرد منها ولذلك كان مجازا قطعانظر الحثية الجزئية مثال ذلك قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) أى نعيم بن مسعود الاشجعى لقيامه مقام كثير في تثبيط المؤمنين عن ملاقاتة أبى سفيان وأصحابه وقوله تعالى (أم يحسدون الناس) أى رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعه مافى الناس من الخصال الجميلة ومن هذا تعلم ان العام الذى أريد به الخصوص لا يدخل تحت هذا الخلاف لانه لا عموم فيه لا بحسب التناول ولا بحسب الحكم بل هو من أول الامر استعمال مجازا في الخصوص

(٢) قال الاسنوى « كقوله تعالى فقدردنا فنعم القادرون » اقول هذا اشارة الى ان استعمال العام في الواحد من أول الامر مجازا للتعظيم وهو العام الذى أريد به الخصوص مستثنى من هذا الخلاف

(١) قال الاسنوى « والدليل عليه انه لو قال أكلت كل رمان الخ » اقول اجابوا

مستهجننا في اللغة سمجا أى قبيحاً قال الجوهري : سمج الشيء بالضم سماجة
 أى قبح فهو سمج باسكان الميم كصعب فهو صعب وبكسرهما كخشن بالشين
 المعجمة فهو خشن وبزيادة الياء كقبح فهو قبيح ولك أن تقول قد جوز المصنف له
 عن ذلك بأن محل ذلك اذا لم يذكر المخصص وحينئذ لا يجوز التخصيص أصلاً أما اذا
 ذكر المخصص معه لا يكون مستهجننا في اللغة فان قيل كيف لا يكون كذلك وقد
 انحط الكلام عن درجة البلاغة قلنا ليس الكلام في ذلك وإنما الكلام في الصحة
 لغة ثم الانحطاط انما يكون اذا لم يكن التعبير بالعام عن القليل أو المحصور ولو واحداً
 لنكتة وحينئذ ينحط الكلام اذا بقي أكثر من النصف أو غير المحصور عند خلو
 التعبير عن النكتة وأما اذا كان لنكتة كما اذا كان الاقل أو المحصور كالثلاثة أو الواحد
 لنكتة كما اذا قال قتل كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة أو واحداً وذكر المخصص
 الذى يدل على ذلك وكان ذلك لنكتة كما اذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام
 المدينة بمن قتلته واحداً أو أكثر وقال انا قلت قتل كل من في المدينة اقامة
 لمن قتلته مقام الكل فلا انحطاط ولا استهجان . وهذا أيضاً يندفع ما قيل ان
 المقصود من المسئلة أن يحمل في كلام الشارع كالقرآن والحديث على التخصيص
 الى الواحد أو الاثنين . هذا والذى عليه المحققون من الحنفية هو ما قاله الامام
 الهمام نخر الاسلام قال رحمه الله : وصار ما ينتهى اليه الخصوص نوعين الواحد
 فيما هو فرد بصيغته أو ملحق بالفرد اما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما اشبه ذلك
 وان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل قوله لا يتزوج
 النساء او لا يشتري العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان
 جماعياً بصيغة ومعنى مثل قول الرجل ان اشتريت عبداً أو تزوجت نساء فان ذلك
 يحتمل الخصوص الى الثلاثة انتهى . وفسر كلامه صاحب الكشف بأنه يجوز في
 المفرد العام والمجموع المعرفة العامة التخصيص الى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة
 الاولى وبالفرد بالمعنى الثانى واما الجمع بالمعنى والصيغة فمختص بالجمع المنكر فنتهى
 التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام أيضاً هذا التوجيه واما تسمية
 اطلاق الجمع المنكر على الثلاثة تخصيصاً فلعلها لانه يسمى الجمع المنكر اما فاطرافه

علي عشرة الا تسعة^(١) كما سيأتي والاستثناء عنده من التخصصات المتصلة فهذا للتخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور وأيضاً فهذا الدليل لا يحصل به المدعى لانه انما ينفي الواحد فقط والمذهب الثاني وهو رأى القفال الشاشي أنه

على البعض يكون تخصيصاً ثم ان مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف ايضاً لان الامام نجر الاسلام جوز اطلاق الجمع على الاثنين مجازاً وعلى هذا ينبغي ان يكون العام المخصوص ولو الى واحد حقيقة كما هو مختار شمس الائمة والمحققين واستعمال الجمع المنكر في الواحد أو الاثنين مجازاً ليحصل الفرق بين العام المخصوص والجمع المنكر لان الجمع اذا استعمل في الواحد أو الاثنين كان من قبيل العام الذي اريد به المخصوص وعلى كل حال فالحق في الجمع العام ان عمومه باعتبار الآحاد لا الجماعات فالجمع العام والفرد العام سيان لان الحكم على كل منهما من قبيل الكلية لما قدمنا ان الحق انه لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع القلة وبين جمع الكثرة وان صرح النجاة بالفرق بان اقل جمع القلة ثلاثة واقل جمع الكثرة عشرة فان المحكي من جمعي القلة والكثرة للعموم مطلقاً فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالأقل منهما ما قدمناه من غير فرق ولذا أجمعوا على انه لو فسر قوله له على دراهم أو افلس بالثلاثة صح ولا فرق في جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة واكثر جمع الكثرة لا الى نهاية الى آخر ما قدمناه وقد قدمنا ايضاً ان الحق ان استغراق الجمع سواء كان معرفاً باللام أو بالاضافة أو منكرًا منقياً بحرف النفي شكل فرد كما فرد عند الفقهاء والاصوليين وجمهور اهل العربية خلافاً للسكاكي ومن تبعه. ومن هذا تعلم ان كل ما قيل هنا مبنى على مذهب النجاة المخالف لمذهب الفقهاء واهل الاصول

(١) قال الاسنوى « ولك أن تقول قد جوز المصنف له على عشرة الا تسعة الخ » أقول قال العضد المختار أنه ان كان التخصيص بالاستثناء أو البديل جاز الى واحد والا فان كان متصل كالصفة والشرط جاز الى اثنين وان كان بمنفصل فان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة

يجوز التخصيص الى أن ينتهى الى أقل المراتب^(١) التي ينطلق عليها ذلك اللفظ الخصوص مراعاة لمداول الصيغة وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه الى ثلاثة لانها أقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتى وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد لانه أقل مراتبه نحو من يكرمنى أكرمه ويريد به شخصا واحدا وقد استورد المصنف فأدخل بين هذا التفصيل مسألة مستقلة طويلة وهى

فان كان في غير محصور فلا بد أن يبقى غير محصور وان كان في عدد كثير فلا بد أن يبقى عدد كثير اه وفضلا عن ان هذا الذى قاله المضد خارج عن الموضوع فان العام الذى الكلام فيه هو العام المتقدم المستغرق لكل ما يصلح له بوضع واحد وهذا يشمل كل أفراده بلانهاية فأفراده على الدوام غير محصورة والتخصيص إنما هو اخراج بعض منها معينا بوصف مثلا كافتلوا المشركين الا أهل الذمة أولا تقتلوا أهل الذمة . هذا والحنفية خصوا الكلام بالمخصص المستقل وأما غير المستقل فلا تخصيص فيه ولا قصر بل اللفظ المركب من العام ومخصصه موضوع لعناه التركيبى على وجه ما سبق ولهذا لم يقولوا بمفهوم المخالفة في كل من الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثناء . وبما نقلناه عن المضد في التخصيص بالاستثناء تعلم اندفاع قوله ولك ان تقول الخ ووجه الدفع ان الاستثناء مستثنى بلا خلاف على المختار ومذهب القاضى ان نحو له على عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة فالمستثنى منه مع أداة الاستثناء والمستثنى مركب واحد موضوع بازاء الباقي كما يوضع للشيء الواحد اسمان مفرد ومركب واغثاره المحققون من الحنفية فيكون قوله له على عشرة الا تسعة موضوعا بازاء له على واحد وقول الاسنوى فهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور لا ورود له لان اشتراط بقاء عدد غير محصور في غير الاستثناء والبدل وبغير منفصل في محصور كما سبق عن المضد

(١) قال الاسنوى « والمذهب الثانى وهو رأى القفال الشاشى انه يجوز التخصيص الى أن ينتهى الى أقل المراتب الخ » أقول هذا مبني على مذهب النحاة من ان آحاد الجمع العام مراتب الجموع وهو خلاف مذهب الفقهاء وأهل

الكلام على أقل الجمع^(١) وقد ذكرها في المحصول في أثناء العموم والمذهب الثالث انه يجوز التخصيص الى الواحد مطلقا أى سواء كان جمعا أم لا كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم^(٢) والقائل نعيم بن مسعود الاشجعي هكذا

بالاصول وتمثيله بقوله نحو من بكرمنى اكرمه ويريد به شخصا واحداً يقتضى ان كلامه في العام الذى اريد به الخصوص وقد علمت ان هذا خارج من موضوع الخلاف لانه لا عموم فيه تناولا ولا حكما كما سبق

(١) قال الاسنوى « وقد استطرده المصنف فادخل بين هذا التفصيل مسألة مستقلة طويّلة وهي الكلام على أقل الجمع الخ » أقول هذه المسألة قد ذكرناها قريبا وبيننا ما هو الحق فيها

(٢) قال الاسنوى « الثالث يجوز التخصيص الى الواحد مطلقا سواء كان جمعا أم لا كقوله تعالى الذين قال لهم الناس الآية » أقول قد علمت ان الكلام في العام الخصوص وقوله تعالى الذين قال لهم الناس من قبيل العام الذى اريد به الخصوص فأل فيه للعهد فالعام استعمل في بعض أفراده بدلالة اللام والمعمود غير عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى ان ارادة البعض في المعمود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا ان يكون هذا قياسا لتخصيص العام الخصوص على ارادة البعض في المعمود وهو قياس في اللغة فلا يصح فان قيل لالعهد هنا فان نعلم ان يكن مذكورا ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى يقوم عليهم مقام الذكر قلنا غير مسلم فان الآية نزلت بعد ان اعلم النبي أصحابه بتلك المقالة بين نعيم وأبي سفيان وما رواه ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد ابن عمرو بن حزم مما يقرر ان المقالة كانت بين ركب مر برسول الله صلى الله عليه وسلم بحمراء الاسد وبين أبي سفيان لا يمنع ان الجمع اريد به الخصوص للقطع بانه لم يرد به كل الناس فهو من العام الذى اريد به الخصوص على كل حال وعلاقة المجاز متحققة بين الواحد والكل وسماع الجزئيات غير مشروط في صحة التجوز فيجوز استعمال العام في الواحد كاستعماله في المراتب المندرجة ولم يوجد من اللغة منع اذا حجر في المجاز بعد وجرد العلاقة والقرينة فيستوي ان تجمل لفظ الناس

قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما لكن رأيت فى الرسالة للشافعى ان القائل هم الاربعة الذين تخلفوا عن أحد وتوقف الآمدى فى المسئلة واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره^(١) فقال التخصيص ان كان بالمتصل نظرت فان كان بالاستثناء نحو أكرم الناس الا الجهال أو بالبدل نحو أكرم الناس العالم فيجوز الى الواحد وان كان بالصفة نحو أكرم الناس العلماء أو الشرط نحو أكرم الناس ان كانوا عالمين فيجوز الى اثنين وان كان التخصيص بالمنفصل فان كان فى العام المحصور القليل فيجوز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة وقد قتلت اثنين وان كان غير محصور مثل قتلت كل من فى المدينة أو محصورا كثيرا مثل اكلت كل زمانة وقد كان ألفا فيجوز اذا كان الباقي قريبا من مدلول العام . قوله « فانه الاقل » هذه هى المسئلة التى ذكرها استطرادا فنعود الى شرحها فنقول^(٢) ذهب الشافعى وأبو حنيفة رضى عنهما الى أن أقل الجمع ثلاثة فان أطلق على الاثنين أو على الواحد كان مجازا واختاره الامام والمصنف وقال القاضى والاستاذ أقله ثمان واختار ابن الحاجب فى المختصر الكبير الاول وأما فى المختصر الصغير فكلامه أولا يقتضى اختيار الثانى وفى الاستدلال يقتضى الاول وهذا المذهبان حكاهما المصنف وقيل ينطلق أيضا على الواحد حقيقة وقيل لا ينطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا حكاهما ابن الحاجب وتوقف الآمدى فى المسئلة واستدل المصنف بوجهين : أحدهما ان الضمائر متفاوتة أى متخالفة لان ضمير المفرد غير بارز وضمير المثنى ألف وضمير الجمع واو نحو اعمل وافعل وافعلوا

مستعملا فى نعيم أو فى الركب فى خروجه عن الموضوع
(١) قال الاسنوى « واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره الخ »
أقول وقال فى مسلم الثبوت انه تحكم وعمله شارحه بان التقييدات الغير المستقلة كلها سواء وأيضا يجوز انحصار الموصوف بصفة فى فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء الغير المكذوب والانكار مكابرة فانهم اه

(٢) قال الاسنوى « هذه المسئلة هى التى ذكرها استطرادا فنعود الى

شرحها الخ » أقول قد علمت حقيقة الحال فى هذه المسئلة

وحينئذ فنقول اختلاف الضمير في التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقتهما كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع وأيضا فلانه لا يجوز وضع شيء منها مكان الآخر فلو كان أقل الجمع اثنين لحاز التعمير عنه بضمير الجمع وليس كذلك .

الثاني ان اهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا الاسم قد يكون مفردا وقد يكون مثنى وقد يكون جموعا وبين صفتيهما أيضا فةالوا رجلا ن عاقلان ورجال عاقلون فدل على المغايرة * واعلم ان القائل بأن أقل الجمع اثنان يقول بالضرورة ان الجمع أعم من المثنى لان كل مثنى جمع ولا ينمكس ولا لشك ان حقيقة الأعم غير حقيقة الأخص فان حقيقة الحيوان غير حقيقة الانسان فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم وهذا جواب واضح عن الدليل الثاني وعن التقرير الاول من الدليل الاول وأما على التقرير الثاني فيؤخذ منه أيضا لانا نقول لما كان مغايرا جعلوا لكل واحد منهما شيئا يميزه . قوله « بدليل قوله تعالى » شرع في أدلة الخصم القائل بأن اقله اثنان وهى ثلاثة : الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الى قوله لحكمهم فلوم يكن أقل الجمع اثنين لوجب ان يقال لحكمهما وجوابه ان الحكم مصدر والمصدر يصح اضافته الى معموليه أى الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا وحينئذ فيكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا أجاب الامام وهو جواب عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما على البدل ولا يجوز أن يضاف اليهما مما سمعت شيخنا أبا حيان يقول سمعت شيخنا أبا جعفر بن الزبير يقول في هذا الجواب انه كلام من لم يعرف شيئا من علم العربية وقد ذكر ابن الحاجب في المختصر الكبير هذا الاعتراض أيضا وتكلف تصحيحه باخراج الحكم عن المصدرية الى معنى الامر والمصنف كانه استشعر ضعفه وضعف ما بدمه من الاجوية فمزأها الى غيره فانه عبر عنها بقوله فقيل على خلاف عادته * الثاني قوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما أطلق لفظ القلوب وأراد قلب عائشة وحفصة رضى الله تعالى عنهما وأجيب بأن اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع في الجانب الايسر ومجازا على الميل الموجود فيه كقولهم

مالى الى هذا قلب من باب اطلاق اسم المحل على الحال وهو المراد هنا والتقدير صغت ميولكما بدليل أن الجرم لا يوصف بالصفو حقيقة . واعلم ان هذا الدليل خارج عن محل النزاع فان القاعدة النحوية انك اذا أضفت الشيعين الى ما يتضمنهما نحو قطعت رءوس الكبشين يجوز فيه ثلاثة أوجه : الافراد والتثنية والجمع بلا خلاف ومحل الخلاف فيما عداه ، وقد نبه عليه ابن الحاجب في المختصر الكبير * الثالث قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن أبي موسى الاشعري والدارقطنى عن عمرو بن شعيب وأجاب فى المحصول بأنه محمول على ادراك فضيلة الجماعة لانه عليه الصلاة والسلام بعث لبيان الشرعيات لا لبيان اللغة ثم قال وقيل انه عليه الصلاة والسلام نهى عن السفر الا فى جماعة ثم بين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقهما جماعة فى جواز السفر واقتصر المصنف على الثانى وهو ضعيف لان السفر منفردا ليس بمحرام بل هو جائز لكنه مكروه سلمنا أن مراده بالجواز عدم الكراهة لكنه لا يحصل بالاثنتين بل الجواب ان هذا استدلال على غير محل النزاع لان الخلاف ليس فى لفظ الجمع ولا فى لفظ الجماعة كما سيأتى عقبه ﴿ فائدة ﴾ محل الخلاف مشكل^(١) لانه لا جائز أن يكون فى

(١) قال الاسنوى « فائدة محل الخلاف مشكل الخ » أقول حاصل اشكاله أنه لا جائز ان يكون الخلاف لفظ جمع لانه بمعنى الضم فيطلق على كل ما فيه هذا المعنى بلا خلاف ولا جائز ان يكون محل الخلاف صيغ الجمع لأنها ان كانت معرفة بال أو بالاضافة أو منكرة فى سياق نهي أو نهى كانت للعموم كما تقدم وان كانت منكرة لم تقع فى سياق نهي أو نهى فهى اما جمع كثرة ولا نزاع عند النجاة فى ان أقلها أحد عشر فلم يبق الا جموع القلة والامر فيها قريب لكنهم لم يقتصروا فى الامثلة عليها بل أتوا بأمثلة من جمع الكثرة هذا حاصل اشكاله وكذا بقى العام الذى أريد به الخصوص وقد قدمناه وقدمنا انه أيضا خارج عن موضع الخلاف وان استعماله فيما يستعمل فيه واحدا كان أو أكثر مجاز ولا حرج فى المجاز عند وجود العلاقة والقرينة واكثر ما ذكره المصنف والاسنوى فى المسألة

صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والعين فانه لا خلاف فيها كما قاله الآمدي وابن الحاجب في المختصر الكبير قالا وانما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة كرجال ومسلمين وهم وأما الجمع نفسه فهو ضم شيء الى شيء وهو يطاق على الاثنین بلا خلاف ولانه لو كان كذلك لما أمكن اثبات الحكم لغيرها من الصيغ وقد اتفقوا على ذلك ولا جائز أن يكون محل الخلاف صيغ الجموع لانها ان اقتربت بالالف واللام أو بالاضافة كانت للعموم كما تقدم وان لم تقترب به فان كانت من جموع الكثرة فأقلها أحد عشر فلا نزاع عند النجاة وان استعملت في الأقل كانت مجازا فلم يبق الا جموع القلة وهي خمسة أشياء أربعة منها من جموع التكسير يجمعها قول الشاعر :

بأفعل وبأفعال وأفعلة وفعله يعرف الاذني من العدد

والخامس هو جمع السلامة سواء كان مذكراً كسلمين أو مؤنثاً كسلمات فان كانت أعني جموع القلة هي محل الخلاف فالامر قريب لكنهم لما مثلوا لم يقتصروا عليه بل مثلوا برجال مع انه من جموع الكثرة هكذا صرح به الامام في المحصول في الكلام على أن الجمع المنكر هل يعم أم لا وكذلك الآمدي وابن الحاجب كما تقدم نقله عنهما . قوله « وفي غيره الى الواحد » أي في غير الجمع وقد تقدم شرحه وشرح ما بعده

قال : « الرابعة العام المخصص مجاز والا لزم الاشتراك . وقال بعض الفقهاء انه حقيقة . وفرق الامام بين المخصص المتصل والمنفصل لان المقيد بالصفة لم يتناول غيرا . قلنا المركب لم يوضع والمفرد متناول » أقول اختلفوا في العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم لا على ثمانية مذاهب حكاه الآمدي . وذكر المصنف منها ثلاثة أصحها عنده وعند ابن

التي ذكرها المصنف استطرادا من العام الذي أريد به الخصوص فلا معنى لحكاية الخلاف فيه وما أوقعهم في كل هذا الا الخلط بين مذهب النجاة ومذهب الفقهاء وأهل الاصول وكان الواجب ان لا يعملوا الا على مذهب الفقهاء وأهل الاصول

الحاجب انه مجاز مطلقاً^(١) لانه قد تقدم انه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة فاهم العمدة في ذلك وان خالفوا ما أجمع عليه النحاة لان المجتهدين وأهل الاصول نحاة وزيادة فهم أثبت واوثق خصوصاً وان مذهب أهل العربية عدم الفرق بين استغراق المفرد والجمع وعليه يجوز أن يخص العام الى الواحد بلا فرق بين المفرد والجمع فاعرف الرجال بالحق

(١) قال الاسنوى « اختلفوا في العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم لا على ثمانية مذاهب حكاه الآمدى وذكر المصنف منها ثلاثة أصحها عنده وعند ابن الحاجب انه مجاز مطلقاً الخ » أقول وهو مذهب جماهير الاشاعرة ومشاهير المعتزلة واستدلوا بانه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض أيضاً لكان مشتركاً أى اشتركا كلفظيا بين الكل والبعض هذا خلف للاجماع على بطلانه ولان الاشتراك خلاف الاصل ولانه يلزم اشتراك لفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصور والقول بتجوز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك وكل مراتب التخصيص من أفرادها فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدى فان الكلام هنا في الاطلاق على البعض بخصوصه ولا يكفي لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك . وهذا الدليل لا يتم في التخصيص بغير المستقل فان العام فيه ليس مقصوراً على البعض ومستعملاً فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل فلا يكون مشتركاً ولا مجازاً فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق بالحكم التعليلي لكن لا يتجزأ الجزاء في بعض الافراد لفقدان الشرط وفي الغاية اما ان يقال العام مستعمل في الكل والحكم على الافراد التي قبل الغاية واما أن يقال اعتبر تقييد الجنس في الغاية ثم اعتبر عمومه في أفرادها المقيد وعلى كالتقديرين لا قصر ولا استعمال له في بعض ما وضع له أصلاً وفي الاستثناء العام تام والحكم على ما يصدق عليه المقيد بأخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة وفي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر مشروحا كما انه مر ان المركبات موضوعة للمعاني التركيبية

في البعض أيضا لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك والثاني أنه حقيقة مطلقة^(١)

بلا ريب حتى قالوا كما سبق ان وضع المركب للافادة ووضع المفرد للاعادة وان الحق ان كلا من المفرد والمركب موضوع لمعناه قصدا غاية الامر ان وضع المركبات نوعي بالوضع العام

(١) قال الاسنوي « والثاني انه حقيقة مطلقة الخ » أقول استدلو بما ذكره الاسنوي وحاصله ان ارادة الاستغراق في العام المخصوص تناولا باقية وخروج البعض عن الحكم طرأ بعد ذلك من المخصص فلا اشتراك ولا مجاز وأجاب عنه الاسنوي بما أجب به وحاصله ان أرادوا بقولهم ان ارادة الاستغراق في العام المخصوص باقية ارادته تعقلا بحيث يتعقل السكك ففي كل مجاز كذلك فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية وان أرادوا ارادة الاستغراق استعمالا بان يكون مستعملا فيه فلا شك ان الحكم في العام المخصوص إنما هو على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطا للحكم فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل للبعض فالمجازية أو الاشتراك لازم على انه لو كان مستعملا في السكك مع كون الحكم على البعض يتضمن لغوا ضرورة ان الحكم على البعض يتم بالبعض فارادة البعض الآخر معه لغوا وأجابوا عن ذلك باننا نختار الشق الثاني وهو ان المراد ارادة الاستغراق استعمالا وان العام مستعمل في السكك ثم اخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي بالحكم على البعض الذي عبر عنه بالسكك المخرج عنه البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل السككيات فان فيها يذكر الشيء ويكون مناط الحكم شيئا آخر يعني به اليه مثل طويل النجاد فكذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غايته انه اطول من التعبير بمفهوم آخر ولا لغو فيه ومثله مثل انت وابن اخت خالك طريقان للتعبير والاول أفصر والثاني أطول فاندفع الجوابان وهذا الاستدلال بعد تمامه بما ذكر انما يتم في المخصص غير المستقل كالاستثناء ونحوه مما تقدم فانه لعدم استقلاله واندراجه تحت القاعدة يصبح فيه الحكم بان العام مع التقييد يعبر به عن الباقي وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا أو بطريق السككيات

ونقله امام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء لان تناوله للباطني قبل التخصيص كان حقيقة وذلك التناول باق والجواب انه انما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى سائر الافراد لا عليه وحده والثالث قاله الامام تبعا لابن الحسين البصري^(١) ان خص بمتصل أى بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة أو شرطا أو

كما قيل واما المستقل فلا يصح فيه ذلك فانه ليس مرتبنا بالعام بل هو مقيد بالحكم معارض للحكم العام في بعض الافراد ولدفع المعارضة يصير قرينة على ان الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص في الضرورة يكون العام مستعملا في البعض فقط والا لزم اللغو قطعاً وأيضاً ليس الاستعمال الا اطلاق لفظ على معنى ليكون ما يستفاد منه مناط الحكم ولا شك انه هو البعض فالبعض مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة فتدبر وتشكر . واستدلوا أيضاً بان ارادة الباقي ليست بوضع واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل ارادته بالاول والاستعمال به بخلاف المشترك فان فيه ارادة المعنى الآخر بالوضع الآخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة ودفع هذا الدليل بأنه لا كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص بل الكلام في ارادته بخصوصه بقرينة المخصص وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان فان كان له الوضع فالاشتراك والا فالجواز . وان قرر هذا الدليل بان في التخصيص استعمالاً للعام في الكل والحكم على البعض كما قررنا به الدليل الاول فقيه ما عرفت من انه يتم في غير المستقل دون المستقل وهناك أدلة أخرى ذكرت مع ما اجيب به عنها في المطولات

(١) قال الاسنوي « الثالث قاله الامام تبعا لابن الحسين البصري الخ »
أقول حاصل دليل هذين الامامين ان العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا انه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقييدي أى يصدق على بعض الافراد فيراد هذا البعض ويستفاد معنى مركب تقييدي يصدق على فرد معين أو أفراد معينة فعمومه في أفرادها فقط وكل جزء من اجزاء المركب التقييدي وغيره يدل على جزء المعنى التركيبي والمركب يدل على تمام المعنى التركيبي والحكم

استثناء أو غاية نحو أكرم الرجال العلماء أو أكرمهم ان دخلوا أو أكرمهم الازيدا أو أكرمهم الى المساء وان خص بمنفصل أى بما يستقل كان مجازا كأنهى عن قتل العبيد بعد الامر بقتل المشركين فان قلنا انه مجاز ففى الاحتجاج به مذهبان حكاهما ابن برهان. قوله « لان المقيد بالصفة » هذا دليل الامام ويمكن تقريره على وجهين أحدهما أن العام المقيد بالصفة مثلا لم يتناول غير الموصوف اذ لو تناوله لضاعف فائدة الصفة واذا كان متناولا له فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقة بخلاف العام المخصوص بدليل متصل فان لفظه متناول للمخرج عنه بحسب اللغة مع انه لم يستعمل فيه فيكون مجازا والا لزم الاشتراك كما تقدم . وهذا التقرير ذكره فى الحاصل وهو الذى يظهر من كلام المصنف . والتعمير بالصفة للتمثيل لا للتقييد . التقرير الثانى وهو ما ذكره فى الحصول ان لفظ العموم حال انضمام الصفة مثلا اليه ليس هو المقيد لذلك البعض المنطوق به لان الرجال وحده من

انما هو باعتبار المعنى التركيبى ، وهذا لا يمنع من ان العام الذى هو جزء المركب لازال مستعملا فى معناه الحقيقى لافصر ولا تخصيص الا بحسب التحليل العقلى واما بالنظر الى الحكم فهو باعتبار المركب على التفصيل الذى قدمناه ، وقد صرح بذلك أبو الحسين فقد نقل عنه فى المعتمدان العام فى صورة التخصيص بغير المستقل ليس حقيقة ولا مجازاً ومجموع الامرين من العام والاستثناء أى مثلا حقيقة ومراده ان العام ليس حقيقة فى الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل فى السكل وانما الحقيقة فى الباقي هو مجموع المركب من العام والاستثناء مثلا فان هذا أى المجموع هو الموضوع للباقي بالوضع النوعى الذى للمركبات والى مذهب القاضى حسين ذهب الحنفية فانه لم يعرف الخلاف بين الحنفية فى ان العام المقرون بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء أو بدل بعض حقيقة وليس مجازاً البتة وانما الخلاف فيما خص بمستقل ومتى علمت ان مذهب أبى الحسين والامام الرازى وبعض الحنفية هو ما ذكر تعلم ان العام مع الصفة مثلا يفيد ذلك البعض المنطوق به لما علمت انه المجموع المركب هو الدال وضعا على ذلك البعض فالحق ما يقتضيه تقرير صاحب الحاصل

قولنا الرجال العلماء لو أفاد العالمين لما أفادت الصفة شيئاً وإذا لم يكن مفيداً لذلك البعض استحال أن يقال انه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المفيد له وإفادته له حقيقة وهذا التقرير مصرح بأن البعض الموصوف لا يفيد المنطوق وتقرير الحاصل مصرح بأنه يفيد وكلام الامام محتمل للامرئين أما الاول فواضح وأما الثاني فيكون المراد بقوله لان المقيد بالصفة هو ان المجموع من العام والصفة تناول الموصوف ولم يتناول غيره وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف مع الصفة مثلاً غير موضوع للباقي لان المركبات ليست بموضوعة على المشهور وحينئذ فلا يكون حقيقة فيه لان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فلم يبق الا المفردات ولا شك أن المفرد الذي هو العام متناول في اللغة لكل فرد وقد استعمل في البعض فيكون مجازاً وقد تقدم ان هذا الجواب يعكس على ما ذكره في مجاز التركيب فالاولى في الجواب أن يقال كلامنا في العام المخصص وهو الموصوف وحده لاني المجموع من المخصص والمخصص^(١) وأيضاً لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولاً لم يكن المتصل به مخصصاً لان التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ ولا شك أن هذه الاشياء من المخصصات عنده والتحقيق ان اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة في اخراج البعض فيكون مجازاً كما قاله المصنف^(٢)

(١) قال الاسنوى « فالاولى في الجواب أن يقال كلامنا في العام المخصص وهو الموصوف وحده لاني المجموع الخ » أقول وهذا مردود لانه ان أراد بقوله وهو الموصوف وحده العام بقطع النظر عن الصفة فغير مسلم لانه ليس محكوماً عليه بل المحكوم عليه هو المجموع والعام جزء منه والصفة جزء آخر وقوله لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولاً لم يكن المتصل به مخصصاً لا ينافي ما نقول من أن المجموع حقيقة في المعنى التركيبي وذلك مدار الحكم قطعاً

(٢) قال الاسنوى « والتحقيق ان اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة في اخراج البعض الخ » أقول هذا انما يتم لو نظرنا الى معنى العام بقطع النظر عن الصفة وأخذناه عاماً ثم جئنا بالصفة لتكون قرينة في اخراج البعض واستعمال

قال : « الخامسة المخصص بمعين حجة . ومنمها عيسى بن أبان وأبو ثور .
وفصل الكرخي . لنا ان دلالاته على فرض لا تتوقف على دلالاته على الآخر
لاستحالة الدور فلا يلزم من زوالها زوالها » ^(١) أقول العام ان خص بمهم
العام في الباقي حتى يكون مجازا وهذا غير مسلم لما علمته مما قدمناه فهذا
التحقيق خلاف التحقيق المذهب الرابع مانقله الشافعية عن الامام ابى بكر
الجصاص ان العام المخصص حقيقة ان بقي غير منحصر ونقل عنه علماء الحنفية
انه حقيقة ان كان الباقي جمعا وهم بنقل مذهبه أجدر لانهم أعرف بمذهب مشايخهم
وباقيا يطلب من المطولات

(١) قال المصنف « الخامسة المخصص بمعين حجة الخ » أقول قيد المصنف
المخصص بمعين احترازا عن المبهم فانه اذا خص بمهم فلا يحتج به على شيء من
الافراد بلا خلاف كما نقله الاسنوى عن الآمدى وغيره ومرادهم عدم الحجية
عملا وأما في اعتقاد الحنفية فهو حجة وظاهر هذا انه لا خلاف في عدم الحجية
اذا خص بمهم مطلقا في غير المستقل وفي المستقل لكن قال في مسلم الثبوت
وقال الجمهور بمهم ليس بحجة خلافا لفخر الاسلام قال شارحه والامام شمس
الائمة والقاضى الامام ابو زيدوا كثير معتبرى مشايخنا في المستقل بل لاخصص
عندهم الا هو فانه عندهم حجة ظنية وقيل اذا كان المخصص مستقلا مبهما يسقط
المهم ويبقى العام كما كان واليه مال أبو المعين من الحنفية فيتمين ان يكون
مراد الاسنوى بالمخصص المبهم هو ما كان غير مستقل ويدل على ذلك تمثيحه بقوله
تمالى (أحلت لكم بهيمة الانعام الا مايتلى عليكم) . فان المخصص فيه مبهم غير
مستقل فلذلك كان مجعلا يتوقف العمل به على البيان لكن هو حجة بحسب اعتقاد
حقيقته كما سبق ولذلك قال البدخشي الخامسة العام المخصص ان خص بغير مستقل
من اللفظ مبهم نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم فليس بحجة وفاقا لان المجموع
كلام واحد لكون الغير المستقل بمنزلة وصف قام بالاول فترى جهالته اليه
فيتوقف على البيان انتهى نخص موضع الوفاق بالمخصص المبهم غير المستقل وقال
في جمع الجوامع وشرحه للمجلى والعام المخصص قال الاكثر حجة مطلقا لاستدلال

فلا يحتج به على شيء من الافراد بلا خلاف كما قاله الآمدي وغيره لانه مامن فرد الا ويجوز أن يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى وأحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وان خص بمعين كما لو قيل اقتلوا المشركين الا أهل الذمة^(١) فالصحيح عند الآمدي والامام وابن الحاجب والمصنف انه حجة في الباقي مطلقا وقال ابن أبان وأبو ثور ليس بحجة مطلقا وهو المراد بقوله ومنعها أى ومنع حجيتها وفصل الكرخي^(٢) أى فقال ان خص بمنصل كان حجة والا فلا وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسئلة السابقة فلذلك أهمله المصنف والجمهور على

الصحابة به من غير تكبير وقيل ان خص بمعين نحو ان يقال اقتلوا المشركين الا أهل الذمة بخلاف المبهم نحو الا بعضهم اذ ما من فرد الا ويجوز ان يكون هو المخرج . وأجيب بانه يعمل به الى ان يبقى فرد وما اقتضاه كلام الآمدي وغيره من الاتفاق على انه في المبهم غير حجة مدفوع بنقل ابن برهان وغيره الخلاف فيه مع ترجيحه انه حجة فيه

(١) قال الاسنوى « فان خص بمعين كما لو قيل الخ » أقول لاخلاف بين الحنفية والشافعية في أنه حجة في الباقي لكنها ظنية الا عند أكثر الحنفية اذا كان المخصص غير مستقل بل هو غير مخصص عندهم كما علمت لانهم قالوا كما سبق ان العام المخصوص بمعين غير مستقل بعد التخصيص كما كان قبل التخصيص حجة قطعية

(٢) قال الاسنوى « وفصل الكرخي الخ » وهو مختار عيسى بن ابان في رواية وابي عبدالله الجرجاني وجعل ما قاله هؤلاء تفصيلا في المخصص بناء على طريقة الشافعية والا فهؤلاء ليس المخصص عندهم الا المستقل ولذا لم يذكروا الحنفية هذا التفصيل في كتبهم الا صاحب المسلم لانه جرى على اصطلاح الشافعية وهؤلاء انما يقولون ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غيره من العقل وغيره ومن ذلك تعلم ما أشار اليه الاسنوى بقوله وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسئلة السابقة

ان أبان لا ينصرف للعلمية ووزن الفعل وأصله أبن علي وزن أفعل فقلبت الياء ألفا لا تقلاها في الماضي المجرد وهو بان ومن قال انه منصرف قال وزنه فعال حكاه ابن يونس في شرح المفصل وغيره . قوله « لنا » أي الدليل على انه حجة أن دلالة العام على فرد من الافراد لا تتوقف على دلالته على الفرد الآخر لان دلالته على الباقي مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج فان لم تتوقف دلالته على المخرج على الباقي كان محكما لان دلالة العام على جميع افراده متساوية وان توقفت عليه لزم الدور وهو مستحيل فثبت ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على غيره من الافراد وحينئذ فلا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الافراد زوالها عن البعض الآخر فيكون حجة وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهي أن الشئين اذا توقف كل منهما على الآخر فان كان التوقف بالبعدية والقبلية وهو المسمى بالدور السبقي فالوقوع مستحيل كما اذا قال زيد لا ادخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو وقال عمرو كذلك وان لم يكن سبقيا كما اذا قال كل منهما لا ادخل الدار حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لامكان دخولها معا ويسمى بالدور المعنى اذا عرفت هذا فتقول قول المصنف لنا ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على الآخر ان أراد به التوقف السبقي فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد اخراج البعض فانه يجوز أن تكون دلالته على البعض مستلزمة لدلالته على البعض الآخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والابوة وغيرها من المتضامين وان أراد به التوقف المعنى فلا استحالة فيه كما بيناه هذا معنى كلام التحصيل فافهمه والصواب التمسك بعمل الصحابة رضي الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير تكبير فكان اجماعا (١)

(١) قال الاسنوي « والصواب التمسك بعمل الصحابة رضي الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة الخ » أقول كما استدلوا بقوله تعالى أو ما ملكت ايمنهم . مع كونه مخصوصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة مع كونه مخصوصا بالمستأمن وغيرها من العمومات المخصوصة والامام فخر

قال * « السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج أوجب طلبه أولاً . لنا لو وجب لوجب طلب المجاز للتجزز عن الخطأ واللازم منتف قال عارض دلالاته احتمال المخصص . قلنا الاصل يدفمه » أقول هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جوزه الصيرفي ومنعه ابن سريج ، هكذا حكاه الامام واتباعه ولم يرجح شيئاً منهما في كتابيه المحصول والمنتخب هنا لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه اشعار بميله الى الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه أعنى في المحصول في أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب * واعلم ان إثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم^(١) فان الذي قاله النزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يبحث الى أن يغلب على الظن عدم المخصص

الاسلام استدل به على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة وهو انما يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا ان الصحابة استدلوا بقوله تعالى واحل الله البيع مع كونه مخصوصاً بالربا المجهول كما قال أمير المؤمنين عمر خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا باباً من أبواب الربا فاتقوا الربا والريبة فانما يصح لو كان الربا مجهولاً عند المستدلين ومعنى كلام أمير المؤمنين انه لم تتبين الحال في باب منه انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حياً لبينه وكشف القناع ألم تر انه كيف قال فاتقوا الربا والريبة ولو كان الربا غير معلوم لما أمرنا بالاتقاء عنه وصما فيه شبهته

(١) قال الاسنوى « واعلم ان اثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم الخ » أقول قال في مسلم الثبوت يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وعليه الصيرفي والبيضاوي والأرموي ونقل النزالي والآمدي الاجماع على المنع وهو ممنوع فان الاستاذ يريد أبا اسحاق الاسفرائني وأبا اسحاق الشيرازي والامام الرازي حكوا الخلاف بل الاستاذ حكى الاتفاق على التمسك به قبل البحث في حياته صلى الله عليه وسلم كما في التيسير اه وبهذا اندفع ما قاله

ونقله الآمدى عن الاكثرين وابن سريج قال وذهب القاضى وجماعة الى أنه لا بد من القطع بعمومه ويحصل ذلك بتكرار النظر والبحث واشتهار كلام العلماء فيها من غير ان يذكر أحد منهم مخصصا وحكى الغزالي قولاً ثانياً انه لا يكفى الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه. اذا تقرر هذا فاعلم ان خلاف الصيرفي انما هو في اعتقاد عموميه قبل دخول وقت العمل به فانه قال اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عموميه ثم ان ظهر

الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مبنى على عدم الاعتداد بقول الصيرفي فانه مكابرة اه قال في فواتح الرحموت : وأدل دلائل على ان نقل الاجماع غير مطابق ان أمير المؤمنين عمر حكم بالدية في الاصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم وترك القياس والرأى ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضى الله عنها تمسكت بما ظنته عاماً في الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر ظهور الشمس على نصف النهار . وبالجملة لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف الى البحث عن المخصص ولا ابتكار واحد منهم فى المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا فى القرن الثانى والثالث والخفنية يوجبون العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فاين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضى أبى زيد من ان التوقف مبدع بحد القرن الثالث وقال هو أيضاً وجملة الجواب فيه ان العامى يلزمه العمل بعمومه كما سمع وأما الفقيه فيلزمه ان يحتاط لنفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر فى الاشباه مع كونه حجة للعمل به ان عمل لكن يقف احتياطياً حتى لا يحتاج الى نقض ما امضاه بتبين الخلاف لكن الكلام فى موجب النص نفسه أما الاحتياط فضرر معين يترك به الاصل الا ان التترك به لا يجب حتماً وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قل مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن ان الصحابة يجوز لهم العمل باقبل البحث عن المخصص فانه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان وأما العامى الذى يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف وأما المجتهدون الذين هم ذوو حظ عظيم من العلم فهم فى حكم الصحابة وهذا مخالف

مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد . هكذا نقله عنه امام الحرمين والآمدى وغيرها وخطأوه . قوله « لنا الخ » شرع في نصب الدليل على الطريق التي انفرد بها الامام وتبعه عليها فقال لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة . بيان الملازمة أن إيجاب طلب المخصص إنما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم منتف وهو طلب المجاز فإنه لا يجب انفاقا فكذلك المزوم وهو طلب المخصص . وللخصم أن يفرق بأن احتمال

لما نقل عن القاضي الامام ، وقد مر انه خفى على سيده النساء رضى الله عنها المخصص القطعى لما ظننته عاما وصحت قبل البحث عنه . ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعى موجب للحكم الالهى الا احتياط ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه اه وأيضاً الكلام في انه يجوز العمل به قبل البحث عن المخصص أو لا يجوز بعد البحث انما هو بالنظر الى المجتهد وقد سلم مطلع الاسرار الالهية ان المجتهدين كالصحابه يجوز لهم العمل بالعام قبل البحث وأما العامى فهو مقلد لا يأخذ الحكم من النص وانما يقلد فيه مجتهداً بأخذه من النص ولو استطاع أن يأخذ الحكم من النص كان مجتهداً ولو فيما استطاع فيه أخذ الحكم لان الحق ان الاجتهاد يتجزأ وقد استدلت الحنفية وسائر القائلين بالعمل بالعام قبل البحث بان العام قطعى الدلالة على العموم فيستفاد منه الحكم العام قطعاً فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الالهى الثابت قطعاً على عدم احتمال المعارض احتمالاً غير ممتد به كما لا يتوقف في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر جداً ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية أيضاً فإنه يفيد ظن الحكم الالهى ظناً قوياً فيجب العمل به من غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح قوله اعجبني أي اوقنى في العجب ومنه اعجبني قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى اوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه لغزاً وكيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفراداً وهى دالة عليه قطعاً عند الحنفية وظناً قوياً لا يحتتمل الا احتمالاً عقلياً مرجوحاً عند غيرهم وهل هذا الاتهامات ولذلك قال في جمع الجوامع

وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فان أكثر العمومات مخصوصة واحتج ابن سريج بأن احتمال وجود المخصص طارض دلالة العام اذ العام يمتثل التخصيص وعدمه احتمالا على السواء فعمله على العموم ترجيح من غير مرجح . وقوله احتمال هو قابل طارض والمنفعل هو الدلالة ولا يجوز فيه غير ذلك وأجاب المصنف بأن الاصل يدفع ذلك الاحتمال لان الاصل عدم التخصيص والتعارض انما يكون عند انتفاء الرجحان ولك أن تقول الاستقراء يدل على أن الغالب في العمومات الخصوص والعام المخصوص مجاز (١) وحينئذ فيدور الامر بين الحقيقة

ويتمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج اه فلم يعول صاحب جمع الجوامع على مقاله الغزالي والآمدى وابن الحاجب وغيرهم انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ولذلك قال الجلال في شرحه عليه وما نقله الآمدى وغيره من الاتفاق على مقاله ابن سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ أبي اسحق الشيرازي الخلاف فيه وعليه جرى الامام الرازي وغيره ومال الى التمسك قبل البحث واختاره البيضاوى وغيره وتبعهم المصنف اه وقد رد التاج السبكي في التكملة هنا ما نقله الاسنوى عن الغزالي والآمدى وغيرهما فتأمل والنصف

(١) قال الاسنوى « ولك أن تقول ان الاستقراء يدل على أن الغالب في العمومات المخصوص والعام الخ » أقول العام قاطم عند الحنفية ولا احتمال للتخصيص الا عقلا كاحتمال المجاز في الخاص والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا فلا ينافي الحجية ولو سلم انه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض الوضعي الراجح ولا توقف دون المعارضة ومن هذا تلم ان دعوى ان احتمال وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز فان أكثر العمومات مخصوصة ممنوعة لان احتمال التخصيص عند هؤلاء هو من قبيل احتمال المجاز وكثرة وقوع المجاز في شيء لا تخرج احتماله عن أن يكون عقليا لا يصار اليه الا تقرينة صارفة والاصل عدم التخصيص واذا أردت أدلة المانعين للعمل قبل البحث عن المخصص فمليك بالمطولات

المرجوحة والمجاز الراجح وقد تقدم من كلام المصنف أهماسيان فيكون العموم مساويا للخصوص فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج

قال « الفصل الثالث - في المخصص

وهو متصل ومنفصل فالمتصل أربعة : الاول الاستثناء وهو الاخراج بالاغير الصفة ونحوها والمنقطع مجاز وفيه مسائل « أقول قد عرفت فيما تقدم أن المخصص في الحقيقة هو ارادة المتكلم وانه يطلق أيضا مجازا على الدال على التخصيص وهذا هو المراد هنا وهو متصل ومنفصل فالمتصل ما لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقا باللفظ الذي ذكر فيه العام والمنفصل عكسه وقسم المصنف المتصل الى أربعة اقسام وهي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وأهل خامسا ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض كقولك أكرمت الناس قريشاً الاول الاستثناء وتعريفه ما ذكره المصنف فقوله الاخراج جنس شامل للمخصصات كلها وقوله بالا مخرج لما عدا الاستثناء وقوله غير الصفة احتراز عن الا اذا كانت للصفة بمعنى غير وهي التي تكون تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) أي غير الله فانها ليست للاستثناء وقوله ونحوها أي كعاشا وخلا وعدا وسوى . وفي الحد نظر من وجوه : أحدها أنه أخذ في التعريف لفظة الا وهي من جملة أدوات الاستثناء فيكون تعريفنا للشيء بنفسه ^(١) الثاني أن الاتيان بالواو في قوله ونحوها لا يستقيم بل صوابه الاتيان بأو ^(٢) . الثالث ان كان المراد بقوله ونحوها

(١) قال الاسنوي « وفي الحد نظر من وجوه أحدها انه أخذ في التعريف لفظة الا الى آخره » أقول شتان بين الشيء وأداته فاخذ أداة الاستثناء وهي معروفة مشهورة لا يوجب دورا ولا جهالة

(٢) قال الاسنوي « الثاني ان الاتيان بالواو في قوله ونحوها لا يستقيم الى آخره » أقول وجهه ان الواو تقتضي المشاركة فيلزم أن لا يصدق الاستثناء الا على ما اخرج بالا ونحوها من الأدوات فلا يصدق حينئذ على مثل جاءني القوم الا زيدا لانه اخرج بالا وحدها وقد بدغم بظهور المراد وهو ان جنس

أي في الإخراج فينتقض الحد بمثل قولنا أكرم العلماء ولا تكرم زيدا فانه يخرج وليس باستثناء وكذلك سائر المخصصات أيضاً وان كان المراد انه يقوم مقامه في الاستثناء فهو دور^(١) الرابع ان تقييد الا بغير الصفة زيادة في الحد غير محتاج اليها^(٢) لان الا والحالة هذه لا يخرج شيئاً فهي مستغنى عنها بقوله الإخراج ولهذا لم يذكره الامام ولا أتباعه الا أن يقال قد تقرر أن الوصف من جملة المخصصات والتخصيص هو الإخراج كما تقدم فاذا كانت الا صفة كانت مخرجة أي مما يجوز ان يدخل في الاول لا مما يجب دخوله فيه وفيه نظر بل الاولى أن يقال احتز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم الا زيد فانه يجوز فيه وفي أمثاله من المعارف جعل الا للصفة ورفع ما بعدها كما نص عليه ابن عصفور وغيره وان كان قليلاً . قوله « والمنقطع مجاز » هو جواب عن سؤال مقدر وهو أن الاستثناء قد يكون

الاستثناء كذلك ولكن لو عطف بأولم يكن هناك حاجة الى هذا الدفع

(١) قال الاسنوي « الثالث ان كان المراد بقوله ونحوها الى آخره » أقول

نختار الثاني وقد علمت انه لا دور في هذا

(٢) قال الاسنوي « الرابع ان تقييد الا بغير الصفة زيادة في الحد غير محتاج

اليها الى آخره » أقول وجه ذلك ان الا التي للصفة وهي التي تكون تابعة لجمع منكر غير محصور لا تخرج شيئاً يتعذر الاستثناء لانه لولا الاستثناء في الجمع المذكور لم يجب دخول المستثنى فيه فلا إخراج بخلاف ما اذا كان معرفاً نحو جاءني الرجال الا زيدا وما اذا كان محصوراً نحو فلان على عشرة دراهم الا واحداً لانه لا يتعذر فيه الاستثناء لوجوب اندراج المستثنى في المستثنى منه لولا اداة الاستثناء فالأولى هي صفة لا تصلح أصلاً للإخراج . ومن هذا تعلم ان قول الاسنوي وفيه نظر بل الاولى أن يقال احتز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم الا زيدا الخ لان مانص عليه ابن عصفور في ذلك شاذ لا يعول عليه ولذا قال صاحب جمع الجوامع في تعريف الاستثناء وهو الإخراج بالاً أو احدى أخواتها فلم يعول على الاول والثالث من تلك الوجوه وذكر أو بدل الواو وحذف هذا التقييد لما ذكرناه

متصلا كقيام القوم الا زيدا ومنقطعا كقيام القوم الاحمرا والمنقطع لا اخراج فيه فيكون واردا على الحد فأجاب بأن الحد للاستثناء الحقيقي واطلاق الاستثناء على المنقطع وان كان جائزا بلا خلاف^(١) كما قاله ابن الحاجب في المختصر الكبير

(١) قال الاسنوي « فاجاب بان الحد للاستثناء الحقيقي واطلاق الاستثناء على المنقطع وان كان جائزا الى آخره » أقول لاخلاف في ان الاستثناء المنقطع لا تخصيص فيه ولا اخراج بوجه من الوجوه وإنما الخلاف في اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع على أقوال أربعة هي التي ذكرها الاسنوي وعلى القول بانه متواطىء أي مشترك معنوي يكون لفظ الاستثناء موضوعاً لما دل على مخالفة الحكم السابق بالأو احدى أخواتها سواء كان بحيث لولا الاو احدى أخواتها الدخل ما بعدها فيما قبلها أو لا والقول بانه لاحقيقة ولا مجاز لا يعود الى طائل فان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجل من أن يخفى على أحد كما ان هذا النزاع لا يعود الى طائل فان المنقطع لا تخصيص ولا اخراج فيه اتفاقاً فرجم الخلاف الى التسمية الاصطلاحية ولا مشاحة في الاصطلاح وما قيل من ان فائدة الخلاف تظهر فيمن حلف لا أستثنى أو ان استثنيت فكذا فاستثنى استثناء منقطعا غير وجيه لان الايمان مبنية على عرف الخالف لا على مثل هذه الاصطلاحات كما انه لاخلاف في صحة الاستثناء المنقطع لغة وإنما يشترط لصحة مخالفته للصدر بوجه ما فيما يتوهم فيه الموافقة فالفائدة فيه دفع هذا التوهم مثل لكن فانه للاستدراك أي دفع التوهم من السابق وكما ان الخلاف جرى في اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع جرى أيضا في استعمال اداة الاستثناء على الاقوال الاربعة المذكورة والمختار انها حقيقة اتفاقا في المتصل مجاز في المنقطع ولذلك لم يحمله علماء الامصار على المنقطع ما امكن المتصل ولو بتأويل خملوا قول القائل له على الف درهم الا ديناراً على الاتصال وجعلوا المستثنى هو القيمة ولم يحمله على الانقطاع وان خلا عن التأويل وهذا الخلاف ليس كالأول لا يعود الى طائل بل له ثمرة وهو انه متى احتمل الاتصال ولو بتأويل كما ذكر لا يعدل عنه الى الانقطاع ولو خلا عن التأويل ومتى

لكنه مجاز عند الاكثرين كما نقله الآمدي بدليل عدم تبادره قال ابن الحاجب
 واذا قلنا انه حقيقة فقليل انه مشترك وقيل متواطىء على أن الشيخ أبا اسحق
 نقل عن بعضهم أنه لا يسمى استثناء لاحقيقة ولا مجازاً* قال « الاولى شرطه
 الاتصال عادة باجماع الادباء وعن ابن عباس خلافة قياسا على التخصيص بغيره
 والجواب النقص بالصفة والغاية وعدم الاستغراق وشرط الحنبلة أن لا يزيد على
 النصف والقاضى أن ينقص منه . لذا لو قال على عشرة الا تسعة لزمه واحد اجماعا
 وعلى القاضى استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس قال الاقل ينسى فيستدرك
 ونوقض بما ذكرناه » أقول الاستثناء له شرطان : أحدهما اتصاله بالمستثنى منه
 اتصالا حاديا لاحسيا^(١) ودليله اجماع الادباء أى أهل اللغة ولا يضر القطع بنفس
 وسعال وكذلك البعد لطول الكلام المستثنى منه فانه يعد فى العادة متصلا ونقل
 عن ابن عباس جواز الاستثناء المنفصل^(٢) ثم اختلفوا فنقل عنه الآمدي وابن

حملناه على الاتصال كان مخصصا وفيه الاخراج بخلاف ما اذا حملناه على الانقطاع
 والله أعلم . ثم تقسيم المخصص الى متصل ومنفصل اصطلاح الشافعية وأما عندنا
 معاشر الحنفية فالمخصص هو المتصل فقط كما قدمناه

(١) قال الاسنوي « الاستثناء له شرطان أحدهما اتصاله بالمستثنى منه اتصالا
 حاديا الى آخره » أقول أى بان يعد متصلا فى العادة أى العرف فلا يضر الانقطاع
 بسعال مثلا أو غيره من الاعذار ويضر الانقطاع بالاخذ فى كلام آخر فانه يعد
 تركيا واعرضا عرفا وعلى هذا اتفاق جماهير العلماء منهم الائمة الاربعة

(٢) قال الاسنوي « ونقل عن ابن عباس الخ » أقول ولبعد هذا المذهب
 جدا وبراءة مثل ابن عباس عن أن يتفوه بمثل هذا القول البعيد فضلا عن المذهب
 به حمل ماروي عنه على ما قاله الامام احمد من انه يصح التأخير بالنية قياسا على
 غيره من المخصصات لكن هذا القياس انما يتم على من يجوز تأخير المخصص وان
 كان القياس على غيره من المخصصات المتصلة كان ذلك أخش جدا فان التخصيص
 بالصفة والغاية لا يجوز تأخيره اتفاقا

الحاجب انه يجوز الى شهر ونقل عنه المازرى قولاً انه يجوز الى سنة وقولاً آخر أنه يجوز أبداً وهو ما يقتضيه كلام الاكبرين في النقل عنه كالشيخ أبي اسحق وامام الحرمين والغزالي وصاحب المعتمد وغيرهم وصرح به أبو الخطاب الحنبلي ومع ذلك فانهم الجميع قد توقفوا في اثبات أصل هذا المذهب عنه وشرعوا في تأويله الا صاحب المعتمد فنقله من غير انكار ولا تأويل ولما توقفت النقلة في اثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله ونقل ولما اختلفوا أيضاً في كلفيته على المذاهب الثلاثة المتقدمة عبر بقوله خلافه فانهم ذلك فانه من محاسن كلامه . واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء من التخصيصات المنفصلة والجامع ان كلامها مخصوص وجوابه النقص بالصفة والغاية وكذلك الشرط فان دليلاً يقتضى جواز انفصالها وهو باطل اتفاقاً وأيضاً فالفرق أن المخصص المنفصل مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء قوله « وعدم الاستغراق » هذا هو الشرط الثاني من شروط الاستثناء وهو مطوف على الاتصال أي شرطه الاتصال وعدم الإستهراق فلا يضر استثناء المساوي ولا الاكبر^(١) فان كان مستغرقاً نحو له على عشرة الا عشرة كان باطلاً بالاتفاق^(٢) كما نقله الامام والآمدى واتباعهما

(١) قال الاسنوي « فلا يضر استثناء المساوي ولا الاكبر » أقول وهو مذهب الاكبر من الشافعية والمالكية فجوزوا استثناء النصف وهو ما عبر عنه بالمساوي أي المساوي لنصف المستثنى منه والاكثر من النصف بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان اخص منه في المفهوم فعلم مما ذكره الاسنوي اتفاقهم على جواز استثناء أقل من النصف بالاولى

(٢) قال الاسنوي « فان كان مستغرقاً نحو له على عشرة الا عشرة كان باطلاً اتفاقاً » أقول الحق ان الاتفاق على بطلان الاستثناء المستغرق ليس على إطلاقه بل فيه تفصيل فاذا كان الاستثناء بلفظ الصدر نحو عبيدى احرار الا عبيدى أو كان بلفظ مساويه في المفهوم نحو عبيدى احرار الا بمالكي كان باطلاً اتفاقاً وأما الاستثناء المستغرق بغيرهما كعبيدى احرار الا هؤلاء أو الا سالماً وغائماً وراشداً وهم الكل من عبيده فمعد الحنفية لا يمتنع وتحقيق كلامهم انك قد

عرفت مرارا ان الاستثناء موضوع لان بتقييد به المستثنى منه ويفاد بالمجموع المركب مفهوم فيتمتلك حكمه بما يصدق عليه فاذا جرى في الاستثناء بجميع افراد المستثنى منه الغير المساوى له في المفهوم فيفاد بهذا المركب مفهوم تقييدى عند العقل ممكن الصديق على فرد ولا يابى عنه اللغة والعرف غاية ما في الباب انه يلغو الكلام اذا لم يكن الحكم صالح التعلق بالافراد الفرضيه الممكنة ولا بأس به ونظيره التوصيف بصفة لا تتحقق في شيء من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ويلغو الحكم المتعلق به اذا لم يكن صالحا له نحو عبيدى المعدومون أحرار فى الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدى الا هؤلاء وعبيدى الغير هؤلاء فرق فى المؤدى وهذا بخلاف التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا لحكم العام فيما يتناول هذا المخصص فيحكم فى العام بارادة الافراد التى سواه ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص بحكمه قرينة عليه لهذا واذا كان مستغرقا لجميع افراد العام لا يمكن تصحيح الكلام بارادة ما سواه بل يلغو حكم العام بالكيفية فلا يصلح المخصص قرينة للتخصيص ونظيره ما اذا قرن لفظ خاص بامر مانع من الحمل على الحقيقة والجواز معا فهذا الامر لا يصلح قرينة المجاز أصلا كقولك رأيت أسدا وهو متسلح ذو قوام يفترس بمخلبه وبأكل اللحم فهذا لا يصلح قرينة ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تدبر والحاصل ان الاستغراق فى قولنا عبيدى أحرار الا هؤلاء أو الا فلانا وفلانا وفلانا المشار اليهم والمسمون هم السبل لم يكن من اتحاد لفظ المستثنى مع لفظ المستثنى منه ولا من مساواته له فى المفهوم وكان اتفاقا جاء من الواقع وانه لا يملك الا المشار اليهم والمسمين فقط حتى لو كان له عبيد سوى المشار اليهم أو من ساهم لاعتقرا بخلاف المخصص المستقل اذا ساوى العام فانه لا يكون مخصصا أصلا بل التعارض بينهما فى جميع الافراد فكل منهما عام فيما يصلح له فلا يصلح ان يكون قرينة على قصر العام على ما عدا ما دل عليه الخاص فقد اتضح الفرق بين

لافضائه الى اللغو^(١) ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة ان في صحته قولين^(٢) وشرط الحنابلة أن لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه^(٣) بل يكون اما مساويا أو ناقصا وشرط القاضي أى في القول الاخير من أقواله^(٤) كما قاله

استثناء المستغرق بغير لفظ الصدر والمساوى كمبيدى أحرار الا هؤلاء وبين المخصص المستقل باقوم حجة وأوضح دليل فاندفع ما أورده على الحنفية بأنه يلزم على ما قالوه في ذلك ان يجوز التخصيص بالمستقل الى أن يحتمل بقاء فرد ممكن لا الى الواحد المتحقق فقط

(١) قال الاسنوي « لافضائه الى اللغو » أقول قيل فيه شيء لجرار انه لم يقصد أولا الافراد وكان ناسياً فلما تذكر أراد أن يرفعه أو انه لم يكن ناسياً وإنما قصد السخرية فلا لغو . فلما معنى كونه لغوا عدم ترتب الحكم الاقراري عليه وكونه منفيماً ما ذكر بالنسبة لمتكلم لا يقدر في تفسير اللغو بما ذكر

(٢) قال الاسنوي « ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة ان في صحته قولين » أقول نقل القرافي عن المدخل لابن طلحة فيمن قال لامرأته أنت طالتي ثلاثا الا ثلاثا انه لا يقع في أحد القولين قال الجلال الخلي ولم يظفر بذلك من نقل الاجماع على امتناع المستغرق كالامام الرازي والآمدى اهـ لكن القرافي الذي ظفر بهذا الخلاف انكره وقال بعد نقله ان هذا الخلاف باطل لانه مسبوق بالاجماع قاله شيخ الاسلام . وبهذا تعلم ان القرافي إنما نقل هذا الخلاف ليبين بطلانه لخالفته الاجماع السابق عليه لا ليبين به عدم الاجماع أو انه قول شاذ لم يعتد به الجمعون مع علمهم به واستثناء السكك المجمع على امتناعه هو ما كان بلفظ الصدر أو بمساويه مفهوم كما سبق أما مساواه اتفاقاً فقط على حسب الواقع لا غير فقد علمت ان الحنفية يجيزونه

(٣) قال الاسنوي « وشرط الحنابلة ان لا يزيد على النصف الخ » أقول للحنابلة قولان احدهما هذا وحكاها صاحب فوائح الرحمت والثاني أنهم يمنعون استثناء النصف والاكثر وهو المحكى عنهم بلا تضييف

(٤) قال الاسنوي « وشرط القاضي اي في القول الاخير من أقواله الخ » أقول

الامدى وغيره ان يكون ناقصا عن النصف * واعلم أن الامدى وابن الحاجب نقلتا عن الحنابلة امتناع المساوى أيضا ^(١) على عكس ما قاله المصنف ولم يتعرض الامام ولا يختصرو كلامه للنقل عنهم واستدل المصنف بأمرين : أحدهما وهو دليل على القاضى والحنابلة مما انه لو قال قائل على عشرة الا تسعة لكان يلزمه واحد باجماع الفقهاء فدل على صحته قال الامدى وهذا الاستدلال خطأ فان هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة الاستثناء المستغرق ^(٢) وانما يقول بازوم الواحد من يقول بصحة استثناء الاكثر . الثانى وهو دليل على القاضى خاصة ^(٣)

الذى نسب للقاضى قولان احدهما انه يمنع استثناء النصف والاكثر كما يقول الحنابلة فى أحد قوليهما والثانى أنه يمنعهما ان كان المستثنى منه عددا وفى البديع قال به القاضى آخرأ . وظاهر الاسنوى ان شرط القاضى كونه ناقصا عن النصف مطلقا هو قوله الاخير ومقتضى ما فى البديع انه ليس الاخير بل الآخر اشتراط ذلك ان كان المستثنى منه عددا لا مطلقا والله اعلم بحقيقة الحال

(١) قال الاسنوى « واعلم ان الامدى وابن الحاجب نقلتا عن الحنابلة النخ »
أقول قد علمت انه قول ثان لهم

(٢) قال الاسنوى « قال الامدى وهذا الاستدلال خطأ فان هذا الاستثناء عند الخصم النخ » أقول ما قاله الامدى مسلم من جهة ان الخصم يقول كما قال لكن هذا لا يقتضى ان الاستدلال خطأ لاننا نقول ان الفقهاء اجمعين اتفقوا على لزوم واحد فى قوله على عشرة الا تسعة على المقر وهو دليل الصحة لغة وعرفا فانهم عارفون باللغة ولو لم يصح لغة لحكموا ببطلان الاستثناء كما لو قال له على عشرة الا عشرة حكموا ببطلانه ووجوب العشرة فكان قول الخصم ان هذا الاستثناء بمثابة الاستثناء المستغرق باطلا ولا وجه للقول بان الاستدلال خطأ

(٣) قال الاسنوى « الثانى وهو دليل على القاضى خاصة النخ » أقول تبين فى هذا ظاهر كلام المصنف وايس كذلك بل هذا الدليل الثانى كما هو دليل على القاضى دليل على الحنابلة أيضا ما علمت ان الحنابلة عنهم قولان احدهما موافق

استثناء الغاوين من المخلصين في قوله تعالى « ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين » وبالعكس أى استثناء المخلصين من الغاوين في قوله تعالى حكاية عن ابليس قال « فبعضتك لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين » وجه الاستدلال ان الفريقين ان استويا فانه يدل على جواز استثناء النصف وان كان أحدهما أكثر فكذلك أيضا لانه لما استثنى كل منهما فقد استثنى الاكثر فدل على جواز النصف بطريق الاولى وهذا لا يرد على الخنايلة لاحتمال ان يكونا متساويين وهم يجوزون استثناء المساوى على مقتضى نقل المصنف وفي هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه أحدها أن الخصم أن يقول ان قوله تعالى ان عبادى الآية يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين أى أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لا بليس^(١) وليس فيها تعرض لكونهم أقل من

لما يقوله القاضى وهو اشتراط ان يكون المستثنى أقل من النصف وانه ممن النصف فاكتر فيكون هذا الدليل عليهم أيضا بالنظر الى هذا القول بل هو دليل عليهم أيضا بالنظر الى القول الثانى الذى حكاه الاسنوى عنهم أولا وذلك لما قاله البدخشى من أنه يلزم من الآيتين ان لا يزيد كل منهما على نصف الآخر فيكون كل منهما اما نصف الآخر أو أقل مع ان ظاهر كلامه يشعر بانه دافع لقول القاضى خاصة كما صرح به المرافى والخنجى اه

(١) قال الاسنوى « وفي هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه أحدها ان للخصم ان يقول ان قوله ان عبادى الآية يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين أى أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم الخ » أقول بيان هذا ان يقال ان قوله تعالى ان عبادى الآية يقتضى ان الناس قسمان غاؤون وغير غاوين وغير الغاوين ينقسمون الى مخلصين وغير مخلصين والمراد من غير الغاوين العباد الذين لا سلطان عليهم لا بليس وبعضهم مخلص ولا يلزم ان يكون ما دل عليه قوله تعالى ان عبادى الآية على عكس ما دل عليه قوله تعالى فبعضتك لاغوينهم الآية الا اذا كان المخلصون في قوله الا عبادك منهم المخلصين هم غير الغاوين أى الذين لا سلطان لا بليس عليهم وهو ممنوع لادليل عليه لجواز ان يكون المخلصون بعضا

المخلصين حتى يكون على العكس من الآية الثانية وانما يلزم ذلك اذا كان المخلصون هم غير الغاوين أى الذين لاسلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا ونحن لانسلمه لجواز ان يكون غير الغاوين أعم من المخلصين بل نزرع فنقول هذا هو الظاهر لانه لا يلزم من انتفاء سلطنة ابليس اتى هى القهر والغلبة عن شخص أن يرتقى الى درجة الاخلاص ويدل عليه أحوال كثير من الناس حينئذ فيكون قوله تعالى فبمزتلك الآية دليلا على ان المخلصين أقل من الغاوين وقوله تعالى ان عبادى الآية دليل على ان الغاوين أقل من غير انغاوين وهم الذين ليس عليهم سلطان وعلى هذا فكل من الآيتين ليس فيها الا استثناء الاقل وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين الآية ثم استدل على أن الغاوين أكثر بقوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولم يذكر الآية الثانية فسلم من هذا الاعتراض لكنه لا يتم من وجه آخر فقد يقال ان قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين يدل على ان الغاوين من بنى آدم مطلقا أقل من غيرهم فان الكلام مع ابليس كان فى نسل آدم جميعهم وقوله تعالى وما أكثر الناس الآية انما يدل على الاكثرين من الذين بعث اليهم النبي صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون من حين بعثه الى قيام الساعة والالف واللام فى الناس للعهد وحينئذ فلا يلزم من كون الغاوين أكثر من هذه

من غير الغاوين أى الذين لاسلطان لابليس عليهم بل هذا الذي ذكرناه على وجه الجواز هو الظاهر لانه لا يلزم من كون ابليس لاسلطان له عليه ان يكون مخلصا بل يجوز ان يكون غير مخلص وغير غاو أيضا كما جاز ان يكون غير غاو ومخلصا فيكون المخلصون المستثنون من أغواهم ابليس أقل من الغاوين الذين أغواهم لان المخلص يقابله غير المخلص وغير المخلص ينقسم الى غاو وغير غاو فيكون المخلصون أقل من الغاوين بلا شك وكذا يقال فى قوله تعالى (ان عبادى) الآية ان غير الغاوين أى الذين لاسلطان لابليس عليهم ينقسمون الى مخلصين وغير مخلصين والغاوون يقابل المخلصين فيكون الغاوون أقل من غير الغاوين أى الذين لاسلطان لابليس عليهم لان الغاوين يقابل بعض ماصدق عليه غير

الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة الى كل الطوائف من لدن آدم الى قيام الساعة
 الثاني سلمنا ان قوله تعالى ان عبادي يدل على استثناء الغاوين من المخلصين^(١) لكن
 قوله تعالى فبعضتك الآية انما يدل على استثناء المخلصين من الذين اقسام ابليس
 على أن يفويهم لا من الغاوين وهم الذين حصلت لهم الغواية وعلى هذا فيكون
 الغاؤون أقل من المخلصين كما دلت عليه الآية الاولى والمخلصون أقل من المقسم
 على اغوائهم كما دلت عليه الآية الثانية فيكون المستثنى في الآيتين انما هو الاقل
 الثالث قال الآمدى للخصم أن يقول انما يتمتع استثناء الاكثر اذا كان عدد

الغاوين وهم المخلصون فيكون بالضرورة أقل من غير الغاوين أي الذين لاسلطان
 لابليس عليهم لان غير الغاوين صادق بالمخاص وغير المخلص

(١) قال الاسنوى « الثاني سلمنا ان قوله تعالى ان عبادي يدل على استثناء الخ »
 أقول : ايضاحه اننا نعلم جدلا ان كل من ليس لابليس عليه سلطان مخلص
 فتكون هذه الآية دالة على استثناء الغاوين ممن ليس لابليس عليهم سلطان
 وهو المخلصون لكن ماقلوه من ان ماتدل عليه هذه الآية عكس مايدل عليه
 قوله فبعضتك الآية لا يتم الا اذا كان قوله تعالى فبعضتك الآية يدل على استثناء
 المخلصين من الغاوين وليس كذلك بل ان قوله تعالى فبعضتك الآية انما يدل
 على استثناء المخلصين من الذين اقسام ابليس على ان يفويهم والغاؤون الذين
 حصلت لهم الغواية أمم من الذين اقسام على غوايتهم ابليس فيكون المستثنى
 منه في قوله تعالى فبعضتك بعض الغاوين المستثنى في قوله تعالى ان عبادي الآية
 فالمستثنى في قوله تعالى فبعضتك الآية وهم المخلصون يكون أقل من المقسم
 على اغوائهم الذين هم أقل من الغاوين فيكون الغاؤون المستثنى من المخلصين
 بمعنى الذين لاسلطان عليهم أقل من المستثنى منه وهم أولئك وحتى كان كذلك
 كان المخلصون في الآية فبعضتك أقل من المقسم على اغوائهم الذين هم أقل من
 الغاوين فيكون المستثنى في الآيتين انما هو الاقل

المستثنى والمستثنى منه مصرحاً بهما^(١) فإن لم يكن نحو جاء بنو تميم الا الاراذل

(١) قال الاسنوى « قال الآمدي للخصم أن يقول انما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحاً بهما » أى اذا كان المستثنى عدداً والمستثنى منه عدداً آخر وهذا عبارة عن تخصيص الدعوى وقصرها على منع الاكثر في العدد وحينئذ يتمسك عليه بالدليل الاول وقد علمت انه تام لا خدش فيه فلم يبق الا الوجه الاول والثانى وكذا ما قيل انما يتم الاستدلال لو لم يكن المراد من لفظ عبادى الناس والملائكة ولو لم تكن اضافة العباد للتعظيم والاستثناء منقطع أى ليس لك على عبادى المكرمين القائمين بحقوق العبودية سلطان لكن لك السلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين وأقول ان كون الكفار اكثر من المؤمنين في الشر لاشك فيه وكونهم من متبعى الشيطان ثابت بالضرورة الدينية لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان وكون متبعى الشيطان غاوباً ثابت أيضاً بالضرورة الدينية فيكون قوله تعالى ان عبادى الآية دالاً على أن من في قوله تعالى من الغاوين بيانية فيكون من اتبع ابليس أكثر من الذين لاسلطان له عليهم بالضرورة الدينية ويكون من اتبعوه غاوبين كذلك بالضرورة الدينية كيف وقد جاء في الحديث الصحيح ما يدل على كثرة الغاوبين في جميع الامم من عهد آدم الى ان تنقضى الدار الغانية فقد روى البخارى عن أبى سعيد الخدرى انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيامة يا آدم فيقول لبيك وسعديك فينادى بصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال يارب وما بعث النار قال من كل الف اراه قال تسعمائة وتسعة وتسعون حينئذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد (وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد) فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال صلى الله عليه وسلم من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعون ومنكم واحد أنتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب النور الابيض أو الشعرة البيضاء في جنب النور الاسود انى لارجو ان تكونوا ربع أهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث أهل الجنة فكبرنا ثم قال شطر أهل الجنة فكبرنا . فأنت ترى ان

منهم فانه يصح من غير استقبح وان كانت الاراذل أكثر وهذه الآية كذلك قوله « قال الاقل » أي قال القاضى لاشك أن الاستثناء خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء لانه قد يستثنى لقلة النغات النفس اليه وهذا المعنى مفقود في المساوى والاكثر. وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأنه منقوض بما ذكرنا أي من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس أو من الاجماع المتقدم في المقر فان الحكم موجود مع انتفاء الدلة وهي التلة. ولذى أجاب به في الحصول أن الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر فلا يرد ما قالوه. وهذا الذي أشار اليه فيه ثلاث مذاهب: أحدها ما يقتضيه كلامه (١) وهو مذهب القاضى ان عشرة

هذا الحديث دال على أن نسبة أهل الجنة الى أهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتنا الى يأجوج وماجوج كنسبة الملح الى الطعام ويأجوج وماجوج كفره غاؤون فهذا الحديث دال قطعا على كثرة الغاوين فبين المراد من الآية وعين فيها ان المراد بالغاوين وبمن أقسم ابليس على اغوائهم كل ما قابل المخلصين وان المخلصين أقل القليل ونسبتهم الى الغاوين هم أيضاً الذين أقسم ابليس على استغوائهم نسبة الواحد من الالف. وبهذا تعلم بطلان نظر الاسنوى بوجوهه الثلاثة فخذ هذا ولا تسأم فان العلم يحتاج الى صبر أيوب عليه السلام

(١) قال الاسنوى « وهذا الذي أشار اليه فيه ثلاث مذاهب أحدها ما يقتضيه كلامه الشيخ » أقول فقوله له على عشرة الا ثلاثة يساوى قوله سبعة وهذا مذهب الحنفية كما تقدم قال بعض المحققين ويرد على هذا المذهب امور كثيرة منها ان التسمية بثلاثة ألفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحداً على طريقة حضرموت وبلعربك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وحمرو ويجرى الاعراب المستحق على الحرف الاخير ليس من لغة العرب بلانزاع كما نبه عليه صاحب الكشاف ولاشك ان عشرة الا ثلاثة اذا جعل اسماً لسبعة كان الاعراب المستحق في صدره ولم يكن محكياً على أصل منقول عنه

الا ثلاثة مثلاً اسم مركب مرادف لسبعة والثاني وثقله ابن الحاجب عن الاكثرين^(١)
ان المراد أيضاً سبعة كما قال الاول ولكن لا يقول ان المجموع اسم لها بل
الاقربنة مبينة لذلك كسائر المخصصات والثالث وهو الصحيح عند ابن الحاجب^(٢)

اذ يختل اعراب عشرة بحسب العوائل اما اذا أجرى الاعراب المستحق على كل
واحد من تلك الالفاظ مثل أبي عبدالله وأبي عبدالرحمن أو ابقيت الالفاظ على
ما كانت عليه من الاعراب أو البناء على طريق الحكاية مثل برق نجره وتأبط
شراً فلا نزاع فيه قاله السعد بيانا لما في العضد وأقول كل ذلك غير مسلم وهو
خارج عن الموضوع لان القاضي لا يقول ان هذا التركيب جعل اسماً للسبعة
على طريقة حضرموت بل انه يقول انه مركب كسائر المركبات الخبرية له معنى
تركيبى غير المعنى الافرادى وكل جزء من اجزائه يدل على معناه الافرادى
والمجموع يدل على المعنى التركيبى ولذلك يقول القاضي ان العام باق على حقيقته
وان عشرة باعتبارها مفردة دالة على آحادها والا دالة على معناها
وهو الاخراج والثلاثة دالة على معناه وهو المرتبة الخاصة والمجموع المركب من
هذه الكلمات الثلاث دالة على معناه وهو سبعة فمرتبة سبعة من العدد لفظان
أحدهما قصير وهو لفظ سبعة والاخر طويل وهو عشرة الا ثلاثة وهو نظير
الحيوان الناطق والانسان لان مدلول كل واحد منهما مدلول الاخر كما قدمناه فابن
هذا مما يقوله البعض مما هو خارج عن موضوع البحث

(١) قال الاسنوى « والثاني وثقله ابن الحاجب عن الاكثرين الى آخره »
أقول الفرق بين هذا وبين الاول ان عشرة على الثاني صار المراد منها سبعة
مجازاً بقربنة الا ثلاثة وبعد الاخراج حكم على الثاني بخلاف الاول فان عشرة
لا تزال دالة على المرتبة الخاصة وهى الآحاد المخصوصة ولكن بضمها مع
الا ثلاثة صار مركباً خاصاً له معنى خاص هو سبعة بطريق الوضع النوعى
كما سبق

(٢) قال الاسنوى « والثالث وهو الصحيح عند ابن الحاجب الى آخره »
أقول هذا القول هو الذى اختاره صاحب جمع الجوامع وقال فيه والاصح

ان المراد بالعبارة جميع أفرادها من غير حكم عليها ثم حكم بالاسناد بعد اخراج
الثلاثة فيكون الاسناد الى سبعة ولم يتعرض المصنف لشبهة الخنابلة لانها كشبهة
القاضي

قال * « الثانية الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة . لنا
لو لم يكن كذلك لم يكف لاله الا الله احتج بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة
الا بطهور قلنا للمبالغة * الثالثة المتعددة ان تعاطفت أو استغرق الاخير الاول
عادت الى المتقدم عليها والا يعود الثاني الى الاول لانه أقرب^(١) » أقول الاستثناء

وفاقا لابن الحاجب ان المراد بعبارة في قولك عشرة الا ثلاثة العشرة باعتبار
الافراد ثم أخرجت الثلاثة ثم أسند الى الباقي تقديرا وان كان قبله ذكرا قال
شارحه الجلال فكانه قال له على الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة وليس في
ذلك الا الاثبات ولا نفي أصلا فلا تناقض اه . والثاني في كلام الاسنوي هو
الذي ذكره في جمع الجوامع بقوله وقال الاكثر المراد سبعة والا ثلاثة قرينة
قال شارحه الجلال لذلك بينت ارادة الجزء باسم الكل مجازا اه والاول في كلام
الاسنوي هو الذي ذكره بقوله وقال القاضي عشرة الا ثلاثة بازاء اسمين
أى معناه وهو مرتبة سبعة بازاء اسمين مفرد وهو لفظ سبعة ومركب وهو
عشرة الا ثلاثة ولا نفي أيضا على القولين فلا تناقض ووجه تصحيح الاول
في كلام جمع الجوامع وهو الثالث في كلام الاسنوي ان فيه توفية بما تقدم
من ان الاستثناء اخراج بخلافهما فعلى هذه الاقوال الثلاثة فيه حكم واحد هو
الاثبات دون النفي

(١) قاله المصنف « الثانية الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي
حنيفة الى آخره » أقول جمهور الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية
ومهم الامام نجر الاسلام والامام شمس الأئمة والقاضي الامام ابو زيد
وغيرهم من المحققين قائلون ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات ونفي
الهداية لو قال ما انت الا حرم متق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التأكيد
وأكثر الحنفية على انه لا حكم فيه لانقيا ولا اثباتا بل هو مسكوت وانما هو

لبيان ان حكم الصدر على ما عده من متناولاته فانقله الشافعية من ان خلاف الحنفية في كونه من النفي اثباتاً فقط واما كونه من الاثبات نفيًا فننق عليه ليس مطابقا لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين ولذلك قال في جمع الجوامع والاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافاً لابي حنيفة قال شارحه فيهما وقيل في الاول فقط فقال ان المستثنى من حيث الحكم مسكوت عنه فنحو ما قام أحد الازيد وقام القوم الازيدا يدل الاول على اثبات القيام لزيد والثاني على نفيه عنه وقال لا زيد مسكوت عنه من حيث القيام وعدمه ومبنى الخلاف على ان المستثنى من حيث الحكم مخرج من المحكوم به فيدخل في تقيضه من قيام أو عدمه مثلا أو مخرج من الحكم فيدخل في تقيضه أي لا حكم اذ القاعدة أن ما خرج من شيء داخل في تقيضه اه وقول الجلال فيهما أخذه من قول المصنف في منع الموانع رداً على من قال ان الخلاف في الاول فقط وقوله مخرج من المحكوم به أي ويكون المعنى القوم قائمون الازيداً وقوله أو مخرج من الحكم أي ويكون المعنى القوم محكوم عليهم بقيامهم الازيداً فانه ليس محكوماً عليه بالقيام بل هو مسكوت عنه ويحتمل أن يثبت له القيام أو عدمه فالمراد بالحكم حكم المتكلم وهو الايقاع أو الاتزاع وطائفة المحققين من الحنفية الذين وافقوا الجمهور على ان الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى قالوا انما يفيد بطريق الاشارة ان لم يكن مقصوداً نحو علي عشرة الاثلاثة لان المقصود منه بسمة أي الاقرار بسمة وأما نفي ما زاد فيلزم تبعاً وبطريق العبارة ان كان مقصوداً ككلمة التوحيد فان الاثبات والنفي فيها كلاهما مقصودان بمقتضى العرف كما تقدم وتحقيق كلامهم ان الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ولكن يحصل من المركب مفهوم تقييدي يحكم عليه كما علمت ذلك وعلمت أيضاً ان المستثنى يقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه المقصود منه البعض ويعبر به عن الباقي وفي هذا التعبير الاطول بذكر الكل ثم اخراج البعض اشارة الى أن المخرج مخالف في حكمه الحكم الصدر وهذا هو

من الاثبات نفى^(١) نحو قام القوم الا زيدا يكون نفيا للقيام عن زيد بالاتفاق كما قاله الامام في المعالم وصاحب الحاصل وأما الاستثناء من النفي نحو ما قام أحد الا زيد فقال الشافعي يكون اثباتا لقيام زيد وقال أبو حنيفة لا يكون اثباتا له بل دليلا على اخراجه عن المحكوم عليهم وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام أما من جهة اللفظ فلانه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل على اثباته كما قلنا وأما من جهة المعنى فلان الاصل عدمه قالوا بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون نفيا لانه لما كان مسكوتا عنه وكان الاصل هو النفي حكمنا به^(٢) فملى هذا لافرق

النكتة في اختيار طريق الاطول ولعل أكثر الحنفية الذين قالوا لا يفهم الحكم المخالف لغة وانما يفهم عرفا مرادهم هذا يعني ليس اللفظ موضوعا لافادة الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيد هذا ما اتفقوا عليه ان المفرد لا يدل على جملة وعلى هذا يكون الاصل في الاستثناء هو دلالته على الحكم المخالف عرفا بالاشارة وقد يعدل عنه فتقصد هذه الاشارة في خصوص التركيب بالذات ككلمة التوحيد فيكون عبارة بوجود القصد حينئذ ويؤيد هذا ما قدمنا من أن جميع المذاهب متفقة على أن التركيب الذي فيه الاستثناء لا يدل بطريق الوضع الا على حكم الصدر وان من ضروريات خروج بعض أفراد الصدر من حكمه يكون لذلك البعض حكم مخالف لحكم الصدر والخلاف به ذلك فيما فيه المخالفة ففريق قال بمعنى انه مسكوت عنه بناء على أن اخراج البعض انما هو من حكم المتكلم فهو غير محكوم عليه بحكم الصدر وهم أكثر الحنفية وفريق قال وهم أكثر الشافعية وطائفة من محتمى الحنفية المخالفة بمعنى انه يثبت له نقيض المحكوم به على الصدر بناء على أن البعض يخرج نية فاغتم هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « اقول الاستثناء من الاثبات نفى الى آخره » اقول قد علمت ان من الحنفية طائفة قالت ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس واكثرهم على الخلاف في الاخرين وان دعوى الاتفاق كما ذكره الاسنوى وغيره غير مطابق للواقع

(٢) قال الاسنوى « قالوا بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون نفيا لانه

عندهم في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفي والاستثناء من الاثبات واختار الامام في المعالم مذهب أبي حنيفة^(١) وفي المحصول والمنتخب مذهب الشافعي دليلنا لما كان مسكوتا عنه الخ « أقول معنى هذا انه لاحكم الا بالاثبات ولا حكم بالنفي وانما النفي مأخوذ من الاصل كما ان في الاستثناء من النفي لاحكم الا بالنفي ولا حكم بالاثبات فلا فرق عند الحنفية بين الاستثناء من النفي وبين الاستثناء من الاثبات في انه لاحكم على المستثنى بل هو مسكوت عنه في الحالين كما يستفاد مما سبق . ومن ذلك يعلم ان نقل اتفاق الحنفية في الاستثناء من الاثبات غير مطابق للواقع

(١) قال الاسنوي « واختار الامام في المعالم مذهب أبي حنيفة » أقول قد علمت ان الاسنوي نقل عن الامام في المحصول انه قال ان الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك التقدر وان الاسنوي حكى في ذلك ثلاثة مذاهب أحدها ما صححه صاحب جمع الجوامع وفاقا لابن الحاجب وهو ان المراد بعشرة في قولك مثلا تزيد على عشرة الا ثلاثة العشرة باعتبار الافراد أي الآحاد جميعها ثم أخرج الثلاثة بقوله الا ثلاثة ثم اسند الى الباقي وهو سبعة وان كان الاسناد قبل اخراج الثلاثة ذكرا فكانه قال له على الباقي من عشرة اخرج منها ثلاثة وليس في ذلك الا الاثبات ولا حكم بالنفي أصلا . ثانيها قول الاكثر وهو ان المراد بعشرة فيما ذكر سبعة والا ثلاثة قرينة لذلك بينت ارادة الجزء باسم الكل مجازا وفي هذا لاحكم الا بالاثبات ولا حكم بالنفي . وثالثها قول القاضي أبي بكر الباقلاني وهو مذهب الحنفية أيضا ان مرتبة عدد سبعة وضع بازائها اسمان أحدهما مفرد وهو لفظ سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلاثة وفي هذا أيضا لاحكم الا بالاثبات ولا حكم بالنفي غاية الامر انه على مذهب القاضي وهو مذهب الحنفية لا تخصيص أصلا في مثل هذا لان التخصيص قصر العام على بعض أفراده وهنا لم يرد بالعام بعض أفراده بل هو باعتباره مفردا دال على جميع أفراده والمجموع المركب منه ومن الا كذا دال على افراد المعنى التركيبي كلها وعلى مذهب الاكثر حيث استعمل عشرة مثلا في سبعة مجازا

انه لو لم يكن اثباتا لم يكف لاله الا الله في التوحيد لان التوحيد هو نفى
الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له فاذا لم يدل هذا اللفظ على اثبات الالهية
له تعالى بل كان ساكتا عنه فقد فات أحد شرطى التوحيد . وأجاب في المعالم
بأن اثبات الالهية له سبحانه مقرر في بدائه العقول^(١) والمقصود نفى الشريك احتج

بقرينة الا ثلاثة يكون فيه تخصيص لما فيه من قصر اللفظ على بعض مسمياته
وعلى ما صححه ابن الحاجب من ان المراد بال عشرة في عشرة الا ثلاثة العشرة
باعتبار الآحاد جميعها ثم أخرجت الثلاثة ثم حكمنا على الباقي وهو سبعة وان
كان الاسناد قبل الاخراج ذكرا يحتمل ان يكون فيه تخصيص نظرا الى ان
الحكم في الظاهر للعام والمراد الخصوص وان لا يكون فيه تخصيص نظرا الى انه
أريد بالمستثنى منه تمام مسمياته وعلى كل حال فالمذاهب الثلاثة متفقة على انها
ليس فيها الا الاثبات دون النفى فكيف ساغ بعد هذا ان يقال الاستثناء من
النفى اثبات وبالعكس قلنا قد اعترض الشيخ العطار بما ذكر بعد ان كتب على
قول الجلال ولا نفى أصلا وفسره بقوله أى للثلاثة ولا اخراج أيضا وانما هو
مجرد اثبات للباقي فقال وأورد ان هذا يخالف لما يأتي ان الاستثناء من الاثبات
نفى وأجيب بأن ما يأتي بحسب ظاهر اللفظ لا باعتبار المعنى والواقع والقول بان
ما هنا على غير ما يأتي مردود بان ما هنا طريقة الجادة اه وبهذا تعلم وجه ترجيح
الامام مذهب أبي حنيفة

(١) قال الاسنوي « وأجاب في المعالم بان اثبات الالهية الخ » أقول
وأجاب الجلال المحلى من قبل الحنفية عن هذا الدليل وعن الاستدلال بالاستثناء
المفرغ فقال وجعل الاثبات في كلمة التوحيد بعرف الشرع وفي المفرغ نحو مقام
الازيد بالعرف العام اه . ومعنى ذلك انه لا يلزم من كون الاستثناء من النفى
اثباتا في كلمة التوحيد وفي المفرغ كون الاستثناءات من النفى اثباتا وبالعكس
لكن يرد على ما أجاب به الجلال ان عرف الشارع حادث والكلام في كلمة
التوحيد قبل حدوثه فلا يتم الجواب الا اذا قلنا ان الخطاب حينئذ لم يكن منكرا

أبو حنيفة يمثل قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور وتقديره لاصحة
للصلاة الا بطهور فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان كل ما وجد الطهور
توجد الصحة وليس كذلك فانها قد لا تصح لفوات شرط آخر ولم يجب الامام

لوجود الاله وانما يقوله بالشركة فلم يكن المقصد الا نفي الشركة وحينئذ يرجع
الى جواب الامام . وأقول ان كلمة التوحيد اما ان يقدر الخبر فيها بوجود فالمعنى
لا اله موجود الا الله فلم يلزم منه عدم امكان اله سوى الله تعالى ولا يتم التوحيد
الكامل واما أن يقدر فيها الخبر بممكن فالمعنى لا اله ممكن بالامكان العام المقيد
بالوجود الا الله تعالى فلم يلزم منه وجوده تعالى فلم تقدم التوحيد أصلا وأجابوا
عن ذلك أولا كما نقل عن شارح المختصر بان افادة هذه الكلمة للتوحيد مبنى
على عرف الشارع فلك اختيار كلا الشقين ان شئت قدرت الموجود وان شئت
قدرت الممكن ونقول ليس المعنى ما ذكر المعترض بل عرف الشارع وقع على أن
المعنى ليس اله ممكنا وموجودا الا الله فانه موجود واجب وأجابوا ثانياً كما هو
منقول عن بعض الحنفية ان وجوده تعالى تقرر في بداهة العقول لان المنكر
لم يكن دهريا والمقصود منه نفي الشريك فالمخاطب مشرك وحينئذ نختار أن
الخبر المقدر ممكن فلزم منه نفي امكان اله سواه تعالى وأما وجوده تعالى فلكونه
مسما لا يحتاج الى التنبيه ولكن الحاجة الى ما يفيد التوحيد بالنظر الى وجوده
تعالى ولا يعرف في الشرع كلمة سوى هذه الكلمة وضعت لذلك الى آخر
ما أجابوا به مما لا يجدي نفعا وقد أجاب الراغب في سفيته ان الالف في كلمة التوحيد
ليست اداة استثناء وانما هي وصف بمعنى غير كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا اذ لو جملت الالف في هذه الآية اداة استثناء لفسد المعنى فكذا في
كلمة التوحيد لو جملت الالف اداة استثناء لم تقدم التوحيد ولكن الشارع وضعها
لذلك وعلى كل حال فهم مسلمون جميعا اذ كلمة التوحيد لا تقيد الا بعرف الشارع
أو نجعلها صفة بمعنى غير وعلى كل حال فلا يصح الاستدلال بها على الحنفية لانها
ان كانت بمعنى غير فالكلام فيها خارج عن موضوع الاستثناء وان كانت اداة
استثناء فهذه الكلمة باتفاق انها انما أفادت الالبيات من العرف فلا تصلح

عن هذا الدليل لافي المحصول ولا في المنتخب وهو حديث غير معروف^(١) وبتقدير صحته نجوابه من ثلاثة اوجه: أحدها وهو ما ذكره المصنف ان الحصر قد يؤتى به للمبالغة لا للنفي عن الغير^(٢) كقوله الحج عرفة وههنا كذلك لان الطهارة لما كان أمرها متأكدا صارت كأنه لاشرط للصحة غيرها حتى اذا وجدت توجد الصحة . الثاني ما قاله صاحب التحصيل وهو حسن ان قولنا ان الاستثناء من النفي اثبات يصدق باثبات صورة واحدة من كل استثناء^(٣)

للمسك على افادة ذلك بمقتضى اللغة كما هو مدعى اولئك القوم كما أن ما قيل أن انكار دلالة ما قام الازيد على ثبوت القيام لزيد كما هو رأى الحنفية من عدم دلالة الاستثناء من النفي على الاثبات يكاد يلحق بانكار الضروريات مدفوع بان القدر الضروري هو دلالة الاستثناء المفرغ على ما ذكر ولا يلزم أن تكون الدلالة بمقتضى اللغة بل يكفي أن تكون الدلالة عليه عرفا والحنفية لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع اللغوي فالمنكر ليس ضروريا وما هو ضروري غير منكر

(١) قال الاسنوي « وهو حديث غير معروف » أقول هذا الحديث وان لم يكن معروفا بهذه الالفاظ لكنه معروف بلفظ لا يقبل الله الصلاة الا بطهور وهو حديث صحيح بل ادعى السيوطي تواتره وقد ذكر في رسالة مفردة أسانيد كثيرة له فافهم كذا في فواتح الرحموت على المسلم

(٢) قال الاسنوي « وهو ما ذكره المصنف الخ » أقول اجاب الحنفية عن ذلك الوجه بان الجمل على المبالغة خلاف الاصل لاسيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتيح هذا الباب لما ثبت حكم أصلا

(٣) قال الاسنوي « الثاني ما قاله صاحب الحاصل وهو حسن ان قولنا ان الاستثناء من النفي اثبات يصدق الخ » أقول حاصله ان مدطانا ان الاستثناء من النفي اثبات لا انه اثبات لكل فرد عموما وفي كل حين عموما فالمعنى لا صلاة في حال من الاحوال الا في حال الطهارة في الجملة قطعا وقد يرد هذا الجواب فان المعنى لا صلاة صحيحة الا صلاة بطهور فالنكرة موصوفة في الاثبات فتم

لان دعوى اثبات لا عموم فيها بل هي مطلقة وحينئذ فيقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم أى لا يقتضى ثبوت صحة الصلاة في جميع صور الطهارة بل يصدق ذلك بالمرّة الواحدة . الثالث ماقاله الآمدى أن هذا استثناء من غير الجنس ^(١) لانه لا يصدق عليه اسم الاول ولكن انما سيق هذا لبيان اشتراط الطهارة في الصلاة والاستعمال بدل عليه كما يقال لا قضاء الا بورع أو بهلم وليس المراد اثبات القضاء لكل عالم أو ورع بل المراد الشرطية وقد تقرر أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لجواز عدمه لوجود مانع أو انتفاء شرط وماقاله حسن الا دعواه أنه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد لان هذا استثناء وفرغ والمنفرغ من تمام الكلام

فيلزم صحة كل صلاة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقرير الا بالرجوع الى التزام العموم والتخصيص بقاطع فيكون الجواب حينئذ ان مقتضى الحديث اثبات صحة الصلاة لكل فرد عموما وفي كل حين عموما لكن بطلان الصلاة في بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضة دليل قاطع دل على اشتراط أمر آخر من الاستقبال والستر وغير ذلك . وهذا لا يضر مدعانا من أن الاستثناء من النفي اثبات فان هذا القاطع يخص للعموم حكم الاستثناء وانما يضر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الطهور وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة ولو مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع الذي اقتضى اشتراط هذه الشروط الاخر

(١) قال الاسنوى « الثالث ماقاله الآمدى ان هذا استثناء من غير الجنس الى آخره » أقول حاصل ماقاله الآمدى ان الاستثناء منقطع فلا اخراج بل فيه حكم آخر وهو ثبوت شرطية الطهارة لصحة الصلاة ولا يلزم من وجودها وجود صحة الصلاة كما هو الحكم في كل شرط لجواز عدم الصحة لوجود مانع أو انتفاء شرط آخر

بخلاف المنقطع ^(١) المسئلة الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة وقد أهملها ابن الحاجب وحكمها أنها ان تعاطفت أي عطف بعضها على بعض عادت كلها الى المستثنى منه ^(٢) نحوه على عشرة الاثلاثة والاثنين فيلزمه خمسة وكذلك ان

(١) قال الاسنوي « وما قاله حسن الادعواه انه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد الخ » أقول محصله انه استثناء مفرغ وهو لا يكون الا متصلا كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغا غير متمين اذ يجوز ان يكون التقدير هكذا لاصلاة موجودة الا صلاة بطهور فالمستثنى منه هو الصلاة فالوجه في دفع كلام الآمدى أولا ان الانقطاع لكونه لا اخراج فيه بغير صحة الصلاة عمومالكن قد تكون مقرونة بالطهارة وثانيا ان الاتصال ممكن بل متبادر وظاهر فلا يعدل الى الانقطاع الذي يصرار اليه لضرورة شديدة وما قاله الاسنوي في بيان كلام الآمدى من قوله ولكن انما سبق الخ من حيث تسليم أنه لا اخراج في هذا الاستثناء بل فيه حكم آخر هو ما سبق له وهو بيان اشتراط الطهارة الخ لا يتم الا اذا سلمنا ان الاستثناء منقطع وتبي بطل كونه منقطعا بطل هذا أيضا فما قاله الآمدى لاحسن فيه

(١) قال الاسنوي « وحكمها انها ان تعاطفت الى آخره » أقول هذه المسألة بكلا قسميها لا يقول بها الحنفية فهم لا يميزون الاستثناء من المستثنى لان المستثنى عندهم لاحكم فيه بل هو مسكوت عنه عندهم فجميع الاستثناءات ترجع الى المستثنى منه الاول نفى مثال الماءوي نحوه على عشرة الا اثنين والا اثنين يكون المقر به ستة ان لم يقصد التأكيد فان قصد التأكيد كان المقر به ثمانية وفي المثال الثاني يلزمه خمسة وكذا اذا قال له على عشرة الا ثلاثة والا اثنين يكون المقر به خمسة واما اذا لم يكن معطوفا ولا مستغرفا كما لو قال له على عشرة الا ثمانية الا سبعة الا ستة فلا يجوز ان يحمل الا سبعة على انها استثناء من الا ثمانية ولا ان يحمل الا ستة على انها استثناء من الا سبعة لما أن المستثنى كما قلنا لاحكم فيه عندهم بل يكون قوله الا سبعة رجوعاً عن استثناء الثمانية من العشرة الى السبعة وقوله الا ستة رجوع عن استثناء السبعة فكانه من أول الامر قال له

لم تكن معطوفة ولكن كان الثاني مستغرقا للاول قال في المحصول سواء كان مساويا بنحوه على عشرة الا اثنين الا اثنين بال تكرار أو أزيد نحوه على عشرة الا اثنين الا ثلاثة فيازمه في المثال الاول ستة وفي الثاني خمسة ولك أن تقول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اعتراف كما سيأتي والتأكيد أيضا خلاف الاصل والمساوي محتمل لكل منهما فلم رجحنا الاستثناء على التأكيد وللنجوين في هذا التسم وهو المستغرق مذهبان : أحدهما ما اقتضاه كلام المصنف ، والثاني وهو مذهب الفراء ان الثاني يكون مقرا به فيازمه في المثال الاول عشرة وفي الثاني أحد عشر. قوله « والا » أي وان لم يكن الثاني معطوفا ولا مستغرقا فيعود الاستثناء الثاني الى الاستثناء الاول أي يكون مستثنى منه وحينئذ فلا بد من مراعاة ما تقدم لك وهو ان الاستثناء من الاثبات - نقي وبالعكس فاذا قال له على عشرة الا ثمانية الا سبعة الا ستة فتكون السبعة مستثناة من الثمانية وعلى هذا فتكون لازمة لانها مستثناة مما لا يلزم والسته مستثناة من السبعة فتكون غير لازمة لانها مستثناة مما يلزم وحينئذ فلزمه في هذا الاقرار ثلاثة لانه لما قال على عشرة الا ثمانية أي لا يلزم فيبقى درهتان ثم قال الا سبعة أي تلزم فيتضمنها الى الدرهمين فتصير تسعة ثم قال الا ستة أي لا تلزم فيبقى ثلاثة . وهذا الذي جزم به من كون كل واحد يعود الى ما قبله هو مذهب البصريين والكسائي واستدل له المصنف بأنه أقرب وقال بعض النجوين تعود المستثنيات بها الى المذكور أولا وقال بعضهم يحتمل الامرين

قال * « الرابعة قال الشافعي المتعقب لاجمل كقوله تعالى الا الذين تابوا يعود اليها وخص أبو حنيفة بالاخيرة وتوقف القاضي والمرضى وقيل ان كان بينهما تماق فلجميع مثل أكرم الفقهاء والزهاد أو أتفق عليهم الا المبتدعة والا فللاخيرة . لنا ما تقدم أن الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما فكذلك الاستثناء قيل خلاف الدليل خولف على عشرة الا ستة فيازمه أربعة متى كانت هذه الاستثناءات متصلة وغيره متعاطفة

في الاخيرة للضرورة فبقيت الاولى على عمومها . قلنا منقوض بالصفة والشرط «
أقول شرع في حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل كقوله تعالى «والذين يرمون
المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم
شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا» فان هذا الاستثناء وقع بعد
ثلاث جمل الجملة الاولى آمرة بجلدهم والثمانية ناهية عن قبول شهادتهم والثالثة
مخبرة بفسقهم وفي حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعي ان الاستثناء يعود
الى الجميع^(١) اذا لم يدل الدليل على اخراج البعض لكن بشرطين : أحدهما

(١) قال الاسنوي « وفي حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعي الخ »
أقول ان الخلاف ثابت في الاستثناء بعد جمل متماطفة مطلقا سواء كان العطف
بالواو أو الفاء أو ثم كما في التحرير وأقره عليه في مسلم الثبوت وشرحه فواتح
الرحمت ولذلك قال في جمع الجوامع والوارد بعد جمل متماطفة للكل الى ان
قال وقيل ان عطف بالواو اه فاطاق في الاول وحكي اشتراط العطف بالواو بقيل
وقد ذكر في التمهيد ان الاصحاب اطلقوا في عود الاستثناء للجميع كما قاله الرافعي
وقال شيخ الاسلام المختار عند اوالد المصنف يعني صاحب جمع الجوامع ان لا يقيد
بالواو بل الضابط عنده العاطف للجامع بالوضع كالواو والفاء ثم وقال الزركشي
النقييد بالواو انما هو احتمال لامام الحرمين والمذهب خلافه وقد صرح هو في
البرهان بأن مذهب الشافعي عوده الى الجميع وان كان العطف بثم وبهذا يظهر
وجه تضعيف القول الذي بعده اه فقال الحنفية يتعلق بالاخيرة فقط كما ذهب
الى ذلك أبو علي الفارسي من النحاة ويتعلق بكل واحدة من الجمل عند الشافعية
كما ذهب اليه ابن مالك من النحاة أيضا قال في شرح المختصر والنزاع والظهور
عند الاطلاق وعدم وجود ما يعين المراد فعند الحنفية هو ظاهر في تعلقه بالاخيرة
وعند الشافعية هو ظاهر في التعلق بكل واحدة منها وليس النزاع في امكان
التعلق بل يجوز باتفاق الجميع ان يتعلق بالاخيرة أو بكل واحدة لانه ثبت عوده
الى كل واحدة تارة وعوده الى ما عدا الاخيرة أو الى الاخيرة فقط والى ما عدا
الاولى فقط فلا يتأني من أحد دعوى النصوصية في واحد من الاحتمالات

أن تكون الجمل معروفة كما صرح به الآمدي وابن الحاجب وغيرهما واستدلال
الامام والمصنف وغيرهما يقتضيه ، الثاني أن يكون العطف بالواو خاصة كما صرح
به الآمدي وابن الحاجب وامام الحرميين في النهاية - الثاني مذهب أبي حنيفة
أنه يعود الي الجملة الاخيرة خاصة قال في المعالم وهو المختار . وقائدة هذا
الخلافا في قبول شهادة القاذف بعد التوبة فعندنا تقبل لان الاستثناء يعود
اليها أيضا وعنده لا تقبل وأما الجملة الاولى الآمرة بالجلد فوافقناه على أن
الاستثناء هنا لا يعود اليها لكونه حق آدمي فلا يستقط بالتوبة . الثالث التوقف
وهو مذهب القاضي والشريف المرتضى من الشيعة ^(١) قال في المحصول الا أن
القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله في اللغة والمرضى توقف للاشتراك أي لكونه
مشتركا بين عوده الى الكل وعوده الى الاخيرة لانه قد ورد عوده للكل في قوله

وانما الذي يصلح للنزاع هو الظهور وقد نص في شرح البدیع على الظهور في
الاخيرة عند الحنفية وهو الذي يظهر من كلام الامام النسفي وأما ما قاله ابن
الهمام أن الحنفية لم يصرحوا بالظهور بل انما صرحوا بالرجوع الى الاخيرة ويحتمل
ان يكونوا متوقفين في الظهور وان ما نسب للشافعية أخذنا من دليلهم فهو
شهادة على النسي لا بد من تصحيحه بالاستقراء البالغ فليس على ما ينبغي بل
تصريح الأئمة وجد خلاف ذلك كما عرفت وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع
الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية في صحة النسبة ومن هذا تعلم
ما في كلام الاسنوي من اشتراط ان يكون العطف بالواو خاصة وانه مبني
على ضعيف

(١) قال الاسنوي « الثالث التوقف وهو مذهب القاضي والشريف المرتضى
من الشيعة الخ » أقول قال في شرح المختصر وهذان القولان الوقف والاشترك
موافقان لنا في الحكم لانهما قاضيان بالتعلق بالاخيرة والوقف في غيرها الى أن
يقوم دليل وان خالفا في المأخذ لان مأخذهم في تعيين الاخيرة التيقن به فانه ان
كان لها خاصة فظاهر وان كان للكل فلها أيضا ولا احتمال لكونه لما عداها من
غير قرينة وكذا في الاشتراك وأما عندنا فلما أخذ الظهور في الاخيرة اه

تعالى « أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا » وورد عوده أيضا الى الاخرة في قوله تعالى « ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده » والاصل في الاستعمال الحقيقية فيكون مشتركا قال في المنتخب وما ذهب اليه القاضى هو المختار وصرح به في المحصول في الكلام على التخصيص بالشرط وذكر فيه وفي الحاصل هنا نحوه أيضا * الرابع ما ذهب اليه أبو الحسين البصرى وقال في المحصول انه حق مع كونه قد اختار التوقف كما تقدم أنه ان كان بين الجمل تعلق عاد الاستثناء اليها والا يهود الى الاخرة خاصة (١) والمراد

(١) قال الاسنوى « الرابع ما ذهب اليه أبو الحسين البصرى انه ان كان بين الجمل تعلق النسخ » أقول تفصيل مذهب أبي الحسين البصرى المعترلى انه ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بأن يختلفا نوعا من الانشائية والخبرية والامرية والنهية أو اسما بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا أو حكما بان يكون حكما مختلفا نحو اكرم بني تميم واستأخر مضر والحال أنه لا يكون في الكلام الثانى ضمير يرجع الى الاسم المذكور في الاول الصالح للاستثناء عنه نحو اكرم بني تميم واستأخرهم الا زيدا ولا يكون اشتراك بين الكلامين فى الغرض المسوقين له فالاستثناء فى حين ظهور الاضراب للاخرة فقط وان لم يظهر الاضراب اما بأن لا يختلفا نوعا واسما وحكما أو يختلفا فى أحدها لكن يكون فى الكلام الثانى ضمير الاول أو يختلفا ولا ضمير للاول فى الثانى لكن يشتركان فى الغرض المسوقين اليه فالاستثناء فى الصور الثلاث للجميع ومن ذلك آية القذف وهى قوله تعالى « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا » لان الغرض من الجمل وهو الاهانة والانتقام واحد فابو الحسين يوافق الشافعية لان حاصل مذهبه ان الاستثناء بالجميع الا لمانع الا انه قصر المانع على ما فصله بخلاف الشافعية فانهم لم يقصروا المانع على ما قال فاختلاف بينه وبين الشافعية ان كان

بالتعاق كما قال في المحصول هو أن يكون حكم الاولى أو اسمها مضمرا في الثانية
فالحكم كقولنا أكرم الفقهاء والزهاد الا المبتدعة تقديره وأكرم الزهاد وأما
الاسم فكقولنا أكرم الفقهاء أو أنفق عليهم الا المبتدعة فقوله عليهم أى على
الفقهاء وقد اشار المصنف الى المثالين بذكر أو فقال أو أنفق عليهم فافهمه واجتنب
غيره . وإنما أعيد الاستثناء ههنا الى الكل لان الثانية لا تستقل الا مع الاولى
بخلاف ما اذا لم يكن بين الجمل تماق لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة
بنفسها الى جملة أخرى الا وقد تم غرضه من الاولى فلو كان الاستثناء راجعا
الى الجميع لم يكن مقصوده من الاولى قد تم قوله « لنا » أى الدليل على المذهب
المختار وهو مذهب الشافعى أن الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع
المتعلقات كالحال والشرط وغيرها أى كالصفة والظرف والمجرور فيجب ان يكون
الاستثناء كذلك والجامع عدم الاستقلال . مثاله اكرم بنى مضر وأطعم بنى ربيعة
محتاجين أو ان كانوا محتاجين أو المحتاجين أو عند زيد أو يوم الجمعة * واعلم
أن الامام نقل عن الحنفية هنا أنهم وافقونا على عود الشرط الى الكل كما نقله
المصنف قال وكذلك الاستثناء بالمشيئة ونقل في الكلام على التخصيص بالشرط
عن بعض الادباء أن الشرط يختص بالجملة التى تليه فان تقدم اختص بالاولى وان
تأخر اختص بالثانية ثم قال والمختار التوقف كما فى الاستثناء ، وسوى ابن
الحاجب بينه وبين الاستثناء فعلى هذا يأتى فيه التفصيل الذى سبق نقله عنه
وأما الحال والظرف والمجرور فقال أعنى الامام انا نخصهما بالاخيرة على قول ابى
حنيفة ^(١) وحينئذ فاستدلال المصنف بهما على ابى حنيفة باطل وأما الصفة فلم

فقى تعيين الموانع وهو أمر آخر لا يتعلق بالنزاع الاصلى

(١) قال الاسنوي « وأما الحال والظرف والمجرور الخ » أقول حاصله ان
النقض على الحنفية بالحال والشرط والصفة والظرف والمجرور غير صحيح لان
النقض انما يصح لو وافقوا على مادماه المصنف ولكن الكل على الخلاف ما عدا
الشرط ولذلك قال فى مسلم الثبوت وما فى المنهاج من النقض بالحال والشرط
والصفة وغيرها فقيهه انه لا اتفاق الا فى الشرط خاصة كما صرح به الامام الرازى

يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهة بالحال وقد علمت ان الحال يختص بالاخيرة عند الخصم . قوله « قبل خلاف الدليل » أى احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء فلا نقض الا به وسيأتي وجه الفرق اه ووجه الفرق كما يؤخذ مما وعد به أن الشرط للحكم التعليقى بخلاف الاستثناء فانه تنجيز ولا يلزم اتحاد ما وضع لنوعى الحكم التعليقى والتنجيزى فى الاحكام ألا ترى ان الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالكيفية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء فى الجنس من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد فى استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فان ألحق الاستثناء بالشرط لانه تخصيص غير مستقل مثله فيكون مثله فى الاحكام كان قياسا فى اللغة حتما ولا يقبل منهم قولهم وجدنا محاورات التخصصات الغير المستقلة على نمط واحد فلا قياس فى اللغة فلنا ليس كذلك لما قدمناه من أن الشرط للحكم التعليقى الى آخر ما ذكرناه فليس الحاق الاستثناء بالشرط الا قياسا فى اللغة وهو باطل على ان الشرط مقدم تقديرا لان له صدارة الكلام باتفاق النحاة فيصح تعلقه بالاول لانه مقارن له تقديرا بخلاف الاستثناء فانه مؤخر فلا يتعلق الا بما يليه فقياسه على الشرط قياس مع الفارق وقول شارح المختصر يقدم على ما يرجع اليه فقط فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع وان كان للسكل قدم على السكل فلا يلزم من تقدير التقدم التقدّم على السكل ولا الرجوع اليها فلا يصلح ما ذكرتم فارقا بين الشرط والاستثناء مدفوع بان الشرط لما زال عن مكانه واستدعى التقدم لم يتعين الاخيرة بالاتصال لانه زال هذا التصوق فيقدم على الجميع دفعا للترجيح بلا مرجح فانه لو تقدم على البعض دون البعض وبعده زواله عن مكانه تكون نسبتته الى السكل على السوية فيأزم الترجيح من غير مرجح قطعا فقدم على السكل فتم الفارق بين الشرط والاستثناء ولا يرد على هذا انه لم لا يجوز ان لا يكون للاخيرة مكانه قبله فقط واذا كان تعلقه بالاخيرة أصح فلا رجحان بلا مرجح لانه مع كونه منعا على المنع اذ هو بصدد دفع القياس غير موجه بحسب المعنى للسكل والكلام فيما لا صارف فيه والاتصال

خلاف الدليل لكونه انكارا بعد الاقرار^(١) لكن خولف مقتضى الدليل في الجملة الاخيرة للضرورة وذلك لانه لا يمكن الغاء الاستثناء وتماقه بالجملة الواحدة كافي تصحيح الكلام والاخيرة لا شك انها أقرب فخصصناهما فبقي ما عداها على الاصل وأجاب المصنف بان هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فانها طائدان الى الكل عندكم مع أن المعنى الذي فلتموه موجود بعينه فيهما وفيما قاله المصنف في الصفة نظر لما قدمناه من عوده الى الاخيرة عندهم وقد اختلف النحاة أيضا في هذه المسئلة فجزم ابن مالك بعوده الى الجميع وخصه أبو علي الفارسي بالاخيرة كما نقله عنه ابن برهان في الوجيز قال لان العامل في المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء الى الجميع لاجتمع عاملان على معمول واحد وهو محال^(٢) لانه

في اللفظ لما سقط اعتباره فليس تعلقه بالاخيرة أولى لان نسبتته الى الكل على السوية فلا اصلحية أصلا كما يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح

(١) قال الاسنوي «احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الدليل الخ» أفول قالوا المراد بالضرورة عدم الافادة من غير تماق وان كان التعلق وضعيا فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق والاخيرة تكفي فلا يتعلق بما عداها لكن يرد على هذا ان الكلام في قدر الضرورة فانه لم لا يجوز ان يكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وهو عند الشافعية موضوع للاخراج مما قبله متمعدا كان أو واحدا فافادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة وقد يقال في دفع هذا انه ضروري التعلق لانه غير مستقل والاصل في المعمول انه يلى العامل ان كفى في الافادة وههنا الاخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالاخيرة فتأمل فيه تأملا صادقا فان المخالف قد يمنع ان الاخيرة كافية لما ذكرناه من انه موضوع للاخراج مما قبله مطلقا واحدا أو أكثر

(٢) قال الاسنوي « لان العامل في المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء الخ » اقول اعلم ان العامل في المستثنى هو الاكراه هو الصحيح عند سيديويه والمبرد وقيل العامل فيه هو ما قبلها فليعد الى الجميع ويقدر استثناء آخر عقيب

يؤدي الى أن يكون الشيء الواحد مرفوعاً ومنصوباً كما في الآية المذكورة قال « الثاني الشرط وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لاجوده كلاحصان وفيه مسألان » * اقول هذا هو القسم الثاني من أقسام المخصصات المتصلة والشرط في اللغة هو العلامة ومنه أشرط الساعة أى علاماتها وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ولا شك أن توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين أحدهما أن يكون في وجوده وذلك بأن يكون ذلك الغير علة للمؤثر أو جزءاً من علته أو شرطاً لعلته أو يكون جزءاً من نفس المؤثر لان الشيء أيضاً يتوقف في وجوده على جزئه وهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر أيضاً لان التأثير متوقف على وجود المؤثر وكل ما يتوقف عليه المؤثر توقف عليه التأثير بطريق الاولى الثاني أن يتوقف على الغير في تأثيره فقط وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط فقوله ما يتوقف عليه تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره وقوله لاجوده معطوف على تأثير المؤثر أى لا يتوقف وجوده يعني وجود المؤثر وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط فان التأثير متوقف على هذه الاشياء بالضرورة كما قدمناه ولكن ليس هو التأثير فقط بل التأثير والوجود بخلاف الشرط فان وجود المؤثر لا يتوقف عليه بل انما يتوقف عليه تأثيره كلاحصان فان تأثير الزنا في الرجم متوقف عليه وأما نفس الزنا فلا لان البكر قد تزنى وهذا التعريف انما يستقيم على رأى المعتزلة والنزالي

ما قبل الاخيرة ويكون قد حذف ما قبلها لدلالة الآخر عليه ولا وجه لعود المستثنى المتأخر للجمل مع القول بان العامل الا . وقد انحل لنا بهذا الشكل كبير على الشافعية وهوان اطادتهم الاستثناء الى الجمل مع القول بان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه يلزم عليه توارد عوامل على معمول واحد فاندفع الاشكال كذا يؤخذ من حاشية العطار على جمع الجوامع وبهذا اندفع قول الفارسي ان العامل في المستثنى هو الفعل المتقدم الخ وكذا يندفع اذا قلنا ان العامل في المستثنى هو الأ على الصحيح عند سيبويه والمبرد وعلى كل حال فالادلة فيما يظهر متكافئة ولكل وجهة

فانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات^(١) لكن المعترلة يقولون انها مؤثرة بذاتها والنزالي يقول بجعل الشارع وأما المصنف وغيره من الاشاعرة فانهم يقولون انها امارات على الحكم وعلامات عليه كما سيأتى في القياس فلا تأثير ولا مؤثر عندهم فأقول فيل ينتقض بذات المؤثر فان التأثير متوقف عليها بالضرورة ويصدق عليها ان المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة توقف الشيء على نفسه فلنا انما ينتقض ان لو قلنا بمذهب الاشعري وهو أن الوجود عين الماهية^(٢) والمصنف

(١) قال الاسنوى « وهذا التعريف انما يستقيم على رأى المعترلة والنزالي فانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات الخ » اقول مراد المصنف أن المؤثر اما ان يكون عقليا أو جمليا كالعلل الشرعية فلا يرد ان العلل الشرعية لا تأثير لها حتى تتوقف على المشروط فكيف بعد هذا يقول الاسنوى ان ذلك خاص بالمعترلة والنزالي الى آخر ما قال ويقول واما المصنف وغيره من الاشاعرة فانهم يقولون انها امارات الخ والحق ان كلا من العلل العقلية والشرعية مؤثرة بمعنى ان تأثير الفاعل يتوقف عليها لتقص في الآثار لا لهجز في الفاعل وهو الواجب جل شأنه والشرط علة من العلل لكنه علة خارجية فقول المصنف ما يتوقف الخ أي شيء خارج يتوقف الخ وقد اشتهر ذلك فكانت الشهرة قريبة على الارادة وكان المتبادر من هذا التعريف ان ما يتوقف عليه التأثير مغاير للمؤثر والعلل مطلقا انما هي لحاجة الامكان كما عليه المحققون ومنهم المصنف والاشاعرة المحققون لا يخالفون في ذلك لان كونها امارات على الحكم وعلامات عليه لا ينافى ان الشارع اناط بها الاحكام ولذلك كان القياس ولو لا ذلك ما امكن القياس اذ لا تلازم بين العلامة الحقيقية والمعلم بها وقد قدمنا ان العلماء اختلفوا في العلل الشرعية فقال فريق انها مؤثرة وقال فريق انها باعثة وقال فريق انها امارات وبيننا هناك أن الخلاف لفظي وبيننا وجه ذلك فارجع اليه

(٢) قال الاسنوى « قلنا انما ينتقض أن لو قلنا بمذهب الاشعري وهو أن الوجود عين الماهية الخ » اقول النقص حاصل على المذهبين مذهب الاشعري القائل بالعينية ومذهب غيره القائل بأن الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة

لا يراه بل يختاران الوجود من الاوصاف الزائدة المعارضة للماهية كما تقدم في الاشتراك فعلى هذا يصدق ان وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وللفرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته كما قاله في المحصول * واعلم أن الشرط قد يكون شرعياً كما مثلناه وقد يكون عقلياً كما تقول الحياة شرط في العلم والجواهر شرط لوجود العرض وقد يكون لغوياً نحو ان دخلت الدار فأنت طالق وكلام الامام يقتضى ان المحدود هو الشرط الشرعي (١)

للماهية والقول بأن وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر فساده ظاهر لان الوجود وان كان زائداً لا يتوقف على الذات الموجودة والا لزم أن تكون الذات موجودة قبل وجودها وهذا باطل بالبدهة لان قول المصنف لا وجوده لم يأت به ليخرج به ذات المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط كما قال الاسنوى كما أن النقص بذات المؤثر قد أورده السعد في شرح الشرح حيث قال ولكنه يشكل بنفس السبب فإنه يصدق عليه أنه يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته قلنا قوله لا وجوده يخرج ذات المؤثر لما علمت أن ذات المؤثر يتوقف عليها تأثيرها لا وجودها فضلاً عن أن الوجود مطلقاً سواء كان عين الذات أو زائداً على الذات لا يتوقف على الذات الموجودة فلذلك قلنا ان ذات المؤثر خارجة عن الجنس ومرادنا بقولنا ما يتوقف كون ما يتوقف عليه التأثير مغيراً للمؤثر فيه الى آخر ما قدمناه . على أن الخلاف بين القائلين بأن الوجود عين الموجود مطلقاً في الواجب والممكن كالاشعري والقائلين بانه عين في الواجب زائد في الممكن كما يقول الحكماء والقائلين بانه زائد مطلقاً في الواجب والممكن كما يقول أكثر الاشاعرة خلاف لفظي كما بيناه في حواشينا على خريدة الدردير وفي كتابنا القول المفيد فقول الاسنوى وللفرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته قول لا يرضاه المصنف وباطل في ذاته كما علمت

(١) قال الاسنوى « وكلام الامام يقتضى أن المحدود هو الشرط الشرعي »

أقول ان المحدود عام شامل للعقل والشرعي والمادى واللغوى ولكن المخصص

قال « الأولى الشرط ان وجد دفعة فذاك والا فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه أو ارتفاع جزء منه ان شرط عدده * الثانية ان كان زانيا ومحصنا فارجم يحتاج اليهما وان كان سارقا أو نباشا فاقطع بكفى أحدهما وان شفيت فسالم وغائم حر فشفى عتقا وان قال أو فيمتق أحدهما ويعين » أقول ذكر في الشرط مسألتين احدهما ان المشروط متى يوجد وحاصله أن الشرط قد يوجد دفعة وقد يوجد على التدريج فان وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وحصول بيع وغيرهما مما يدخل في الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند أول أزمنة الوجود ان علق على الوجود وعند أول أزمنة العدم ان علق على العدم وان وجد على التدريج كقراءة الفاتحة مثلا فان كان التعليق على وجوده كقوله ان قرأت الفاتحة فانت حر فيوجد المشروط وهو الحرية عند تكامل اجزاء الفاتحة وان كان على العدم كقوله لزوجه ان لم تقرأى الفاتحة فانت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة كما لو قرأت الجميع الا حرفا واحدا لان المركب ينتفى بانتفاء جزئه. المسئلة الثانية في تعدد الشرط والمشروط وهو تسعة

هو اللغوى فقط ولذلك قال في جمع الجوامع مع شرحه للجلال للايضاح الثانى من التخصصات المتصلة الشرط بمعنى صيغته وهو أى الشرط نفسه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ثم قال الجلال ثم هو هقلى كالحياة للعالم وشرعى كالطهارة للصلاة وعادى كتنصب السلم لصعود السطح ولغوى وهو التخصص كما في أكرم بنى تميم ان جاءوا أي الجائين منهم فينعدم الا كرام المأمور به بانعدام الجبىء ويوجد بوجوده اذا امتثل الامر وهو أى الشرط التخصص كالاستثناء اتصالا اه . وكذا تعريف المصنف فان المراد بالشرط التخصص وهو اللغوى ولكن عرفوا الشرط بجميع أنواعه ثم ذكروا أن التخصص هو نوع واحد منها وهو اللغوى وأما الاقتصار على الشرط الشرعى فلا يفيد الغرض المقصود لكن قال في مسلم الثبوت وأما الشرط اللغوى فهو العلامة ومنه اشراط الساعة قال في الفوائد عايه فيه دلالة على أن الشرط اللغوى لا يصلح قسما منه كما زعم ابن الحاجب والى أن الشرط الشرعى العلامة لا مدخول

أقسام لان الشرط قد يكون متحدا نحو ان قت فانت طالق وقد يكون متعدداً
 اما على سبيل الجمع نحو ان كان زانيا ومحصنا فارجمه فيحتاج اليهما للرجم واما
 على سبيل البدل نحو ان كان سارقا أو نباشا فاقطعه فيكفي واحدا منهما في
 وجوب القطع. والمشروط أيضا على ثلاثة أقسام: فمثال الاول قد عرفته ومثال
 الثاني ان شفيت فسالم وغانم حر فاذا شفى عتقا ومثال الثالث أن يأتي بأو فيقول
 ان شفيت فسالم أو غانم حر فاذا شفى عتق واحدا منهما ويعينه السيد واذا ضربت
 ثلاثة في ثلاثة صارت تسعة. وقد أهمل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتماء
 بما تقدم وذكر تعددهما على الجمع والبدل ومجموع ذلك أربعة أقسام لانه الحاصل
 من ضرب اثنين في اثنين قال في المحصول واتفقوا على انه يحسن التقييم بشرط
 يكون الخارج به أكثر من الباقي. وقد تقدم في الاستثناء حكم الشرط الدال

ان واخواتها كما زعمه أيضا اه ثم قال في المسلم وأما تسمية النجاة مدخول ان
 واخواتها شرطا فلصيرورته علامة على الجزاء اذ كثيراً ما يستعمل فيما لا يتوقف
 المسبب بعده على غيره أي فيكون علة موجبة فيستلزم وجوده لوجوده لانه لانه
 اه ومقتضى كلام ابن الحاجب ان مدخول ان واخواتها لا يدخل في تعريف الشرط
 المذكور حيث لم يكن قسما منه والحق ان المراد بالنعوى هنا النعوى لان
 مدخول ان واخواتها كما يسمى شرطا نحويا يسمى شرطا لغويا أيضا لان المركب
 من ان واخواتها ومن مدخولها لفظ مركب وضع لمعنى يعرف من اللغة وان كان
 النعوى يبحث عنه من وجه آخر فهو قسم من المعروف وهو المقصود بالذات
 ولذلك قال الجلال المحلى تفسيراً لقول مصنفه (الثاني الشرط) بمعنى صيغته
 ثم قال في أقسام الشرط كما قدمناه ونعوى وهو المخصص كما في أكرم بني تميم
 ان جاءوا الخ فصرح بان مدخول ان شرط لنعوى وانه من أقسام الشرط وانه
 المخصص دون غيره خلافا لما زعمه ابن الحاجب ولذلك قال ألبدخشي ان بعد
 أن قسم الشرط الى عقلي وشرعي وانوي الثالث كقولنا ان دخلت الدار من
 قولنا أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب على أن

على الجمل (١)

قال « الثالث الصفة مثل فتحرير رقبة مؤمنة وهي كالاستثناء » أقول هذا هو القسم الثالث من أقسام المخصصات المتصلة وهو التخصيص بالصفة نحو أكرم الرجال العلماء فإن التقييد بالعلماء مخرج لغيرهم ومثل له المصنف بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وهو تمثيل غير مطابق فإن هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم^(٢) لأن رقبة غير طامة لكونها انكرة في سياق الاثبات ولم يزد الامام على قوله كقولنا رقبة مؤمنة وهو محتمل لما أراده المصنف ولغيره من الامثلة الصحيحة بأن تكون واقعة في نفى أو شرط كما تقدم. قوله « وهي » أى والصفة كالاستثناء يعنى في وجوب الاتصال وعودها الى الجمل . وفصل في الحصول ومختصراته كالحاصل وغيره فقال هذا ان كانت الجملة الثانية متملة بالاولى نحو أكرم العرب والعجم المؤمنين فان لم تكن فانها تعود الى الاخرة فقط وقد عرفت ضابط التعلق في المسئلة السابقة وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها الى الاخرة مطلقا كما قال به في الاستثناء وليس كذلك كما تقدم^(٣)

ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزاء الى آخر ما قال

(١) قال الاسنوي « وقد تقدم حكم الشرط الداخل على الجمل » وهو أن للظاهر رجوعه لجميع الا اذا قام دليل على خلاف ذلك بخلاف الاستثناء عند الحنفية وقد تقدم ما يتعلق بذلك

(٢) قال الاسنوي « وهو تمثيل غير مطابق فإن هذا من باب تقييد المطلق الخ » أقول ومثله في البدخشي حيث قال وفيه نظر الخ ونسبه للفتري ولعل المصنف مثل بذلك للإشارة الى أنه لا فرق في الحكم بين تقييد المطلق بالصفة وتخصيص العام بالصفة والمطلب في المثال سهل

(٣) قال الاسنوي « وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها الى الاخرة مطلقاً وليس كذلك كما تقدم الخ » أقول قد تقدم أن الاسنوي نفسه اعترض على الامام في استدلاله على رجوع الاستثناء لجميع بالحال والظرف والمجرور وقال ان استدلاله بذلك باطل لان الامام نص على رجوعها للاخرة

ومشعر أيضاً بجران الخلاف المذكور في الاستثناء في اخراج الاكثر والمساوي والاقول وفيه نظر

قال « الرابع الغاية وهي طرفه . وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها مثل أتوا الصيام الى الليل ووجوب غسل المرفق للاحتياط » أقول هذا هو القسم الرابع من أقسام المخصصات المتصلة وهو الغاية وغاية الشيء طرفه ومنتهاه وقد أعاد المصنف الضمير على لفظ الشيء وهو غير مذكور للعلم به وللغاية لفظان الى كقوله تعالى ثم أتوا الصيام الى الليل وحتى كقوله تعالى ولا تقرّبوهن حتى يطهرن . قوله « وحكم ما بعدها مخالف » أي حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها وهذه الغاية يحتمل أن يكون أرادها المصنف ما أراد بالغاية بالتفسير

على مذهب أبي حنيفة ثم قال وأما الصفة فلم يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهة بالحال الخ فان هذا صريح بقوله تعود الصفة الى الاخرة كالحال وهذا هو الواقع كما قدمناه ولذلك قال في مسلم الثبوت والوصف في تعقبه المتعددة أي المعطوفة بعضها على بعض كتعميم وقريش الطوال كاستثناء قال في الفوائد عليه في تعقبه الجملة المتماثلة مذهباً ومختاراً اه . وقال في جمع الجوامع الصفة كاستثناء في العود قال شارحه الجلال فتعود الى كل المتعدد على الاصح ومن هذا تعلم أن كلام المصنف مشعر بان الخلاف في الاستثناء في اخراج الاكثر بجرى في الصفة أيضاً ولذلك قال المطار على جمع الجوامع قوله في العود اي وفي الاتصال وصحة اخراج الاكثر فلو ترك قوله في العود لكان أم . اه فاندفع نظر الاسنوي ومثله نظر البدخشي . ومن هذا تعلم أيضاً أن ما نقله البدخشي عن الحنفي من أن أبا حنيفة والشافعي قد اتفقا على عودها للجميع غير صحيح وان الحق ما نقله عن المراغي وان دعوى الفري أنه لم يوجد في كتب الحنفية ما يعبر به عن هذه المسئلة دعوى غير بيينة منه مع علو كعبه في العلم فان كتب الحنفيه اصولاً وفروعاً خصوصاً في الوقف مشحونة بما يعرب عن هذه المسئلة وانها تعود الى الاخرة لكن اذا حملنا كلام المصنف على أن تشبيه الصفة بالاستثناء عام في تعقبه للجمال المتماثلة مذهباً ومختاراً كان ما هنا مخالفاً لما قدمه

المتقدم وهو الطرف وهو فاسد^(١) فإنه لو كان المراد ذلك لقال وحكم ما بعدها بخالف لها ويحتمل أن يكون المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف وهو فاسد أيضا وان كان كلام الامام يقتضيه لان المسئلة المفروضة وهى التى وقع الخلاف فيها انما هو فيما دخل عليه الحرف لافى الواقع بعد ما دخل عليه الحرف ويحتمل أن يكون المراد بها الحرف نفسه وهو الصواب والتمثيل بالليل والمرافق يدل عليه فيكون أراد بالغاية ثانيا خلاف ما أراد بها أولا وهو غير ممتنع وأطلق على الحرف اسم الغاية وهو مستعمل فى عرف النحاة وحاصل المسئلة أن ما بعد الحرف

من دعواه أن أبا حنيفة قائل بأن الصفة ترجع الى الجميع وان كانت تلك الدعوى غير مطابقة لمذهب أبى حنيفة فينبغى أن يحمل كلام المصنف على التشبيه بحسب البحث والتفصيل لا بحسب المذاهب كما هو ظاهر عبارة الامام فى المحصول كما قاله المدخشى

(١) قال المصنف «الرابع الغاية وهى طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها الخ» قال الاسنوى «وهذه الغاية يحتمل أن يكون أرادها المصنف ما اراد بالغاية بالتفسير المتقدم الخ» أقول الاحتمالات الثلاثة التى خطأ الاول والثانى منها وصبوب الثالث وأقول لا مانع من أن يكون مراد المصنف من الغاية الطرف ولا فساد فيه لانه لا شك أن حكم ما بعدها كما يصدق أنه مخالف لها يصدق أنه مخالف لما قبلها فان طرف الشئ نهايته وحكم ما بعدها انما كان مخالفا لها باعتبارها جزءا لهذا الشئ فان حكم ما بعدها مخالف للمعنى كله ومنه غاية وطرفه كما أنه لا مانع من أن يكون المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف ولا فساد فيه لان ما دخل عليه الحرف فى الآيتين الممثل بهما هو المرافق والليل فهما غاية باعتبار أنه دخل عليهما الحرف وحكم المرافق فى الغسل بمقتضى كونها غاية يخالف ما قبلها وكذلك حكم الليل فى الامساك عن المفطرات خلاف حكم ما قبله غاية الامر أن الضمير فى قوله بعدها يعود على الغاية بمعنى آخر الحرف ولا ضرر فيه ويتحد هذا الوجه مع الوجه الثالث الذى قال أنه الصواب

مخالف في الحكم لما قبله أرى ليس داخل فيه بل محكوم عليه بنقيض حكمه^(١) لأن ذلك الحكم لو كان ثابتاً فيه أيضاً لم يكن الحكم منتهياً ومنقطعاً فلا تكون الغاية غاية وهو محال مثاله قوله تعالى ثم أتوا الصيام إلى الليل فإن إلى دالة على أن الليل ليس محلاً للصوم . وهذه المسئلة فيها مذاهب : أحدها ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعي كما تقدم نقله عنه في مفهوم العدد . والثاني أنه داخل فيما قبله . والثالث أن كان من الجنس دخل والا فلا نحو بعثك الرمان إلى هذه الشجرة فينظر هل هي من الرمان أم لا . والرابع أن لم يكن معه من دخل كما مثلناه^(٢) والا

(١) قال الاسنوي « أن ما بعد الحرف مخالف في الحكم لما قبله الخ » أقول هذا مذهب الشافعية وأما عند الحنفية فمعنى المخالفة أن ما بعدها مسكوت عنه لم يحكم فيه بحكم ما قبلها لا أنه حكم بخلافه وهي كالشرط اتحاداً وتمتدداً فقد يكون واحداً أو متمتداً اجتماعاً أو بدلاً وهي كالاستثناء في العود إلى الجميع أو إلى الأخيرة إذا عقت بعد جمل متعاطفة والمذاهب هنا هي المذاهب المذكورة ثمة والمختار ههنا هو المختار ثمة فالمختار عند الحنفية الانصراف إلى الأخيرة وعند الشافعية إلى السكوت وحجة الاسلام الغزالي والقاضي يتوقفان والرافضي مشترك فيها و أبو الحسين أن ظهر الاضراب فللاخيرة والا فلاكل وبعد أن قال الحنفية أن ما بعد الغاية مسكوت عنه غير محكوم عليه بحكم ما قبلها قالوا أن الغاية في كونها داخلية أو غير داخلية تفصيل وهو أن ما ذكر لمد الحكم في الحكم السابق وذلك بأن يكون صدر الكلام لا يتناول الغاية وما وراءها لو اقتصر عليه وبه يعلم أن الغاية لا تثبت الحكم ومده إليها فهي غاية الاثبات فلا تدخل تحته والا لما كانت غاية وما ذكر بقصر الحكم بأن كان الصدر يتناول الغاية وما وراءها لو اقتصر عليه فهي غاية الاسقاط لأنها لقصر الحكم واستطاق ما وراءها فتدخل في حكم الاثبات بصدر الكلام كأنه لم تذكر الغاية . والمرافق من الثاني لأن اليد إلى الابط والليل من الاول لأن امسك ساعة صوم لغة وبنية صوم لغة وشرعاً حتى لو صام ساعة من حلف أنه لا يصوم حنث

(٢) قال الاسنوي « والرابع أن لم يكن معه من دخل كما مثلناه الخ » أقول

فلا نحو بعتك من كذا. الى كذا والخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس (١) كقوله تعالى ثم أتوا الصيام الى الليل فانه لا يدخل والا فيدخل كقوله تعالى وأيديكم الى المرافق فان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل معلوم غير مشتبه بما قبله وما بعده كفصل الليل من النهار بل بجزء مشتبه فلما كان كذلك لم يكن تعيين بعض الاجزاء بأولى من الآخر فوجب الحكم بالدخول وفي الحصول والمنتخب ان هذا التفصيل هو الاولى ومذهب سيبويه انه ان افترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه في البرهان واختار الآمدي أن التقييد بالغاية لا يدل على شيء ولم يصحح ابن الحاجب شيئا وفي دخول غاية الابتداء أيضا مذهبان وفائدة الخلاف ما اذا قال له على من درهم الى عشرة أو قال بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار والمفتى به عندنا أنه لا يدخل الجدار في البدخشي ومذهب سيبويه أنه ان افترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه في البرهان

(١) قال الاسنوي «الخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس الخ» أقول قال البدخشي والذي ذكره الشارحان ان الغاية المتميزة حسا كما في الصوم حكم ما بعدها بالخلاف للاتصال حسا وغير المتميزة لا يلزمها ذلك كالمرافق بناء على ان جملها للغاية ليس بأولى من سائر مفاصل اليد لاستواء الكل في الاتصال الحسي أقول لا نسلم ان الاتصال الحسي يستلزم التخالف حسا ولا نسلم ان عند الاستواء في الاتصال الحسي لا يكون البعض اولى بكونه غاية لجواز ان يثبت بامر آخر ككونه مذكورا بمداد الغاية وفي الكشف ان الى للغاية فاما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل ومما فيه دليل الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الانتظار للاعسار ويزول بالميسرة ولودخات فيه لكان ينتظر في الحالين وكذا أتوا الصيام الى الليل اذ لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل الدخول قولك حفظت القرآن من اوله الى آخره لان سوقه لحفظ كله وقوله تعالى الى المرافق لا دليل فيه على احد الامرين فحكم الكفاة بوجوب الغسل للاحتياط وزفر بالمتيقن اه

في البيع ولا الدرهم العاشر في الاقرار وفي الفرق نظر فان قيل هذا الخلاف ينبغي أن يكون في الی خاصة واما حتى فقد نص أهل العربية علی ان ما بعد ما يجب أن يكون من جنسه وداخلا في حكمه قلنا الخلاف عام وكلام أهل العربية فيما اذا كانت عاطفة اما اذا كانت غاية بمعنى الی فلا ومنه قوله تعالى سلام هی حتى مطلع الفجر^(١). قوله «ووجب غسل المرفق للاحتياط» جواب عن سؤال مقدر توجيهه انه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله لكان غسل المرفق غير واجب^(٢) وليس كذلك وجوابه ما في الكتاب وتقريره من وجهين أحدهما أن النبي صلى الله عليه

(١) قال الاسنوي « ومنه قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر » أقول قال في جمع الجوامع في مبحث الغاية والمراد غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت مثل حتى يعطوا الجزية وأما مثل حتى مطلع الفجر فلتحقيق العموم وكذا قطعت اصابعه من الخنصر الی البنصر اه لانه لو لم يأت قوله تعالى حتى يعطوا الجزية لقاتلناهم اعطوا الجزية أولا وأما مثل قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر من غاية لم يشملها عموم ما قبلها فان طلوع الفجر ليس من الليلة حتى تشمله فهي لتحقيق عموم ما قبلها كعموم الليلة لاجزائها في الآية لا للتخصيص وكذا في قولهم قطعت اصابعه من الخنصر الی البنصر بكسر اولها وثالثهما ومثله واوضح منه قطعت اصابعه من الخنصر الی الابهام وقد عبر بهذا الاخير في شرحي المختصر والمنهاج اه ملخصاً مختصراً من شرح الجلال عليه ومنه تعلم ان حتى في هذه الآية ليست للغاية ولا تخصيص فيها بل هي لتحقيق العموم فإرادها مثلاً حتى التي للغاية بمعنى الی غير مطابق

(٢) قال الاسنوي « جواب عن سؤال مقدر توجيهه انه لو كان ما بعد الغاية الخ » أقول قال البدخشي واعلم أنه يمكن أن يقال الكلام فيما بعد الغاية والمرافق نفس الغاية فلا نقض اللهم الا ان يقال المراد ما بعد اداة الغاية اه فهذا السؤال والجواب مبنيان على أن المراد بالغاية اداة الغاية وهو الحرف نفسه وهو الاحتمال الثالث في كلام الاسنوي وعلى ذلك يكون الظاهر من كلام المصنف هو هذا الوجه وقد علمت حقيقة الحال

وسلم توضاً فأدار الماء على مرفقيه فاحتمل أن يكون غسله واجبا وتكون الی بمعنى
مع كما قد قيل في قوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم الی أموالکم واحتمل أن لا يكون
واجبا فواجبناه للاحتياط * الثاني ان المرفق لما لم يكن متميزاً عن اليد امتيازاً
حسياً وجب غسله احتياطاً حتى يحصل العلم بغسل اليد وعلى هذا التقرير يكون
فيه اشعار باختيار التفصيل الذي نقلناه عن اختيار الامام قال ابن الحاجب وحكم
الغاية في عودها الی الجمل كحكم الصفة (١)

(١) قال الاسنوي « وحكم الغاية في عودها الی الجمل كحكم الصفة » قد
ذكرنا ذلك قريباً فتذكره . والتخصيص بالشرط والصفة والغاية انما هو عند
القائلين بمفهوم المخالفة وأما النافون له كالحنفية فلا يقولون بتخصيصها كما مر كذا
يؤخذ من التحرير لکن قال في مسلم الثبوت الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر
اتفاق بين القائلين بالمفهوم وبين النافين له وانما الاختلاف في اثبات النقيض
لحكمهم في البعض المخرج فقائلوا بالمفهوم نعم والنافون لا والحق ما في التحرير فان
العام في هذه الصور مستعمل في معناه ولم يقصر على البعض أصلاً عند الحنفية
كما عرفت من أن اداة الشرط تخرج الطرفين شرطها وجزاءها عن التمام ويقيد
الحكم التعلیقي في جميع الافراد لکن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان
في البعض ففي البعض وان في الكل ففي الكل وان لم يتحقق اصلاً لم يتحقق
اصلاً واداة الغاية تقيده انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المغيا المنتهى
بالغاية لا ان العام مستعمل فيه والصفة يتقيد بها الجنس اولاً ثم يعتبر عمومه في
افراد المركب التقييدي بوضع الواضع كذلك كما في الجمع المضاف وأما الشافعية
فانهم لما قالوا بمفهوم المخالفة فقد افادت هذه القيود نفي الحكم عن بعض افراد
العام فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقريظة هذه المعارضة ان المراد منه البعض
الآخر كما في التخصيص المستقل قال في القواعد ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح
بوجه اما أولاً فلانه لو كان المراد بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط او الصفة
او المغيا بالغاية لفهم التكرار والوجدان يكذبه واما ثانياً فلان هذه القيود غير
مستقلة لا تقيده المغيا الا بعد تعلقه بما تقدم ولا يصحح التعلق الا بطريق التأکید

قال « والمنفصل ثلاثة : الاول العقل كقوله تعالى الله خالق كل شيء . الثاني
الحس مثل وأوتيت من كل شيء . الثالث الدليل السمعي وفيه مسائل :
الاولى الخاص اذا عارض العام بخصمه علم تأخيره أم لا ، وأبو حنيفة جعل
فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت المفهوم بفقد ما شرطوا لثبوت
فافهم واستقم اه وقد قلنا سابقاً أن الحنفية يقولون ان العام في الاستثناء باق
ايضا على معناه باعتبار جزأ من المركب واذا قيد بالاخراج وانضم معه اداة
الاستثناء وما بعدها فهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي
للمركبات فهو ايضاً ليس تخصيصاً فقد ظهر ان ماعده الشافعية من المتصلات
مخصصاً ليس فيه قصر اصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من أنه لا تخصيص الا
بالمستقل لانه هو القرينة على القصر فاحفظه فانه به حقيق اه من الفوائج مختصراً
ماخصاً * بقي من التخصصات بدل البعض نحو اكرم بنى تميم العلماء منهم وقد
ذكره صاحب جمع الجوامع فقال مع شرحه لجلال الخامس من التخصصات المتصلة
بدل البعض من الكل كما ذكره ابن الحاجب نحو اكرم الناس العلماء ولم يذكره
الا كثرون وصوبهم الشيخ الامام والد المصنف لان المبدل منه في نية الطرح
فلا تحقق فيه محل يخرج منه فلا تخصيص به اه قال صاحب مسلم الثبوت وفيه
نظر لان الذي عليه المحققون كالرخشري ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس
في حكم الهدر مطاقاً حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه بل هو جيء به للتمهيد
والتوطئة لذكر البدل ليقاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون في الافراد
لان النسبة متكررة اه مشروحاً بما قاله في الفوائج لكن الحنفية لم يذكره في
التخصصات لان المبدل منه مستعمل في معناه ولم يخرج من افراده شيء كيف
ولو اريد به البعض الذي هو البدل لصار بدل الكل من الكل لان المعتبر فيه
عينيته لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم لقصد توطئة النسبة
الى البدل ليفيد فضل توكيد فليس هذا من التخصصات فتدبر اه ولا يخفى ان
هذا المعنى كما يقوله الحنفية يقول به الشافعية فان الحكم على المبدل منه نسبة

المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل لنا اصمال الدليلين أولى « أقول لما فرغ من المخصصات المتصلة شرع في المنفصلة والمنفصل هو الذى يستقل بنفسه أى لا يحتاج فى ثبوته الى ذكر العام معه بخلاف المتصل كالشرط وغيره وقسمه المصنف الى ثلاثة أقسام وهى العقل والحس والدليل السمعى ولقائل أن يقول يرد عليه التخصيص بالقياس وبالعادة وقرائن الاحوال^(١) الا أن يقال

خاصة يعم جميع افراده والحكم على البدل نسبة خاصة بالبدل فلا اخراج غاية الامر ان المقصود بالذات هو الحكم على البدل ولعل هذا هو مراد الشيخ الامام بقوله المبدل منه فى نية الطرح اى بالنسبة لمقصود المتكلم اولا وبالذات وليس المراد أنه لا فائدة فيه اصلا فان هذا لا يتصور بالنظر لجلالة هذا الامام وبهذا أيضا يندفع ما اعترض به الشيخ العطار على الشيخ الامام فى حواشيه على جمع الجوامع لانه لا يستطيع أحد ان يقول ان البدل مخصص للمبدل منه واما كونه مقصودا بالحكم أو غير مقصود فى نية الطرح أو ليس فى نية الطرح فهذا لا دخل له فى التخصيص وعدمه

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول يرد عليه التخصيص بالقياس الى آخره » أقول قد أجابوا عن التخصيص بالقياس بانه من الادلة السمعية وأما التخصيص بالعادة فثبت ذكرها المصنف فى قسم الدليل السمعى فهى حينئذ كالقياس داخلة فى التخصيص بالسمعى فلا ترد على المصنف أيضا وذلك لان المراد بالعادة التى تخصص العام بان اعتماد الناس ترك بعض المسأور به أو فعل بعض المنهى عنه وهى التى أقرها النبي صلى الله عليه وسلم بان كانت فى زمانه وعلم بها ولم ينكرها أو الاجماع بان فعلها الناس من غير انكار عليهم قال الجلال المحلى والمخصص فى الحقيقة التقرير أو الاجماع الفعلى بخلاف ما ليس كذلك كأن لم تكن فى زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يجمعوا عليها لان فعل الناس ليس بحجة فى الشرع اه فان هذا صريح بان المادة المخصصة على وجه ما ذكرنا من قبيل الدليل السمعى . وأما دلالة القرينة فهى تجعل العام مرادا بها الخصوص من أول الامر فيكون لفظ العام مجازا فى الخاص فليست من المخصص الذى الكلام فيه

ان القياس من الادلة السمعية ولهذا أدرجه في مسائله ودلالة القرينة والمادة عقلية وفيه نظر لان العادة قد ذكرها في قسم الدليل السمعي وحينئذ فيلزم فساده أو فساد الجواب * الاول العقل والتخصيص به على قسمين^(١) أحدهما أن يكون بالضرورة كقوله تعالى الله خالق كل شيء فانا لم بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه والتمثيل بهذه الآية ينبنى على أن المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلي ان الشيء يطاق على الله تعالى وفيه مذهبان للمتكلمين والصحيح اطلاقه عليه لقوله تعالى قل أى شيء اكبر شهادة قل الله شهيد الآية * الثانى أن يكون بالنظر كقوله تعالى والله على الناس حج البيت فان العقل قاض باخراج الصبي والمجنون للدليل الدال على امتناع تكليف الغافل * الثانى الحس أى المشاهدة والا فالدليل السمعي من المحسوسات أيضا وقد جعله المصنف قسمه ومثاله قوله تعالى اخبارا عن بلقيس وأوتيت من كل شيء فانها لم تثبت شيئا من الملائكة ولا من العرش وقد اعترض على هذا التمثيل بان العرش والكبرى

(١) قال الاسنوى « الاول العقل والتخصيص به على قسمين الخ » أى فيصح أن يكون المخصص هو العقل وخالف في ذلك طائفة قيل منهم الشافعى رحمه الله تعالى ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدا لا يليق بحال طافل ان يريده قال لا نزاع لاحد فى أن ما يقضى العقل بخروجه خارج البتة ولا يشمله الحكم انما النزاع فى أن اللفظ هل يشمله لغة أم لا فمن قال نعم يشمله سماه تخصيصا فانه حينئذ عام لغة قد قصر على البعض ومن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعى رحمه الله تعالى لم يسمه تخصيصا اذ لا قصر فيه حينئذ ولذلك قال فى جمع الجوامع والعقل خلاف الشذوذ قال شارحه الجلال فى منهمم التخصيص بالعقل قائلين ان مانق العقل حكم العام عنه لم يتناوله الامام لانه لا يصح ارادته ومنع الشافعى رضى الله عنه تسميته تخصيصا نظرا الى أن ما يخصص بالعقل لا تصح ارادته بالحكم وهو أى الخلاف لفظى أى طائد الى اللفظ والتسمية للاتفاق على الرجوع الى العقل فيما نقي عنه حكم العام وهل يسمى نفيه لذلك تخصيصا فعندنا نعم وعندهم لا ويأتى مثل ذلك فى التخصيص بالحس اه من جمع الجوامع وشرحه للمحلى

ونحو ذلك وان كنا نقطع بمدم دخوله لكنه لا يشاهد بالحس^(١) حتى يقال انه
الخرج له والاولى التمثيل بقوله تعالى تدمر كل شيء فانا نشاهد أشياء كثيرة
لا تدمر فيها كالسموات والجبال * الثالث الدليل السمعي وجعله المصنف مشتملا
على تسع مسائل : الاولى فى بيان ضابط كل على سبيل الاجمال عند تعارض
الدليلين السمعيين والمسائل الباقية فى بيان التخصيص بالادلة السمعية (؟) مفصلا
فتقول الخاص اذا عارض العام أى دل على خلاف ما دل عليه فيؤخذ بالخاص
سواء علم تأخيره عن العام أو تقديمه أو لم يعلم شيء منهما ونقله الامام عن الشافعى
واختاره هو واتباعه وابن الحاجب وذهب أبو حنيفة وامام الحرمين الى الاخذ
بالمأخر^(٢) سواء كان هو الخاص أو العام لقول ابن عباس كنا نأخذ بالاحداث

(١) قال الاسنوى « واعترض على هذا التمثيل بان العرش والكرسى الخ
أقول ان قوله « وأوتيت من كل شيء » عام يشمل السموات والشمس والقمر
والجبال ونشاهد أشياء كثيرة لم نؤت منها كما أن قوله تعالى تدمر كل شيء عام
ونشاهد أشياء كثيرة لم تدمرها ويشمل العرش والكرسى وغير ذلك مما لا يشاهد
بالحس فكما انا جعلنا المثال الثانى صحيحا باعتبار ماخرج من العموم مما يشاهد
بالحس خروجه كذلك فى المثال الاول فالمثالان متساويان فلا وجه لجعل أحدهما
أولى من الآخر على ان هذه مناقشة فى المثال ويكفى فيه مجرد الاحتمال والتخصيص
بالحس راجع الى التخصيص بالعقل بواسطة المشاهد فهو فى الحقيقة من قبيل العام
الذى اريد به الخصوص بالقرائن العقلية

(٢) قال الاسنوى « وذهب أبو حنيفة وامام الحرمين الى الأخذ بالمأخر
الخ » أقول ذهب الحنفية الى انه لا يجوز تأخير المخصص عن العام بحيث يمد تأخيرا
عرفا عن العام قال نخر الاسلام هذا الخلاف مبنى على الخلاف فى قطعية العام
فلما كان قطعيا عندنا وبالتخصيص يصير ظنيا فالمخصص مغير له من القطع الى الظن
فهو بيان تغيير ولا يجوز تأخيره فوجب القران بين المخصص والعام ولما كان
عند الشافعى ظنيا محتملا للتخصيص والتخصيص يبقيه ظنيا كما كان فالمخصص لم
يغير من شيء بل قرر الاحتمال الذى كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب

فالاحدث فعلى هذا ان تأخر العام نسخ الخاص وان تأخر الخاص نسخ من العام بقدر
 ما دل عليه فان جهل التاريخ وجب التوقف الا ان يترجح أحدهما على الآخر

فيه القران وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغيرا لوصف القطعية
 لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذى كان
 غير ظاهر يجمعه ظاهرا فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير على كل حال وأما
 ما قاله فى الفتاوى من ان لك ان تقرر الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنيا
 محتملا للتخصيص احتمالا منع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا
 المخالف فيه الى المسكبة فيكون شبيها عندهم بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه
 التوقف الى أن يتبين المراد كذلك وجب فى العام أيضا الى ظهور المراد الا أن
 يتمين المراد فى المجمل ببيان من المجمل وههنا بالاستقراء لمعرفة المخصص وعدمه
 فيكون التخصيص مفسرا لاحد محتملاته لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير بل
 بيان تفسير وهو جائز التأخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو أوجبوا العمل
 من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال التخصيص كما فى خاص خبر
 الواحد والمؤول بالرأى وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان التخصيص بيان
 التغيير فلا يجوز التراخي اذ فهو غريب منه فان دعوى اتفاق الشافعية على ما قال
 غير مطابقة لما هو الواقع عندهم كما قال فى مسلم الثبوت وسلمه هو وبيناه فيما
 سبق ومما نقلناه عنهم مقاله فى جمع الجوامع وشارحه الجلال قال مع شرحه
 ويتمسك بالعام فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص اتفاقا
 كما قلناه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائينى وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج ومن
 تبعه فى قوله لا يتمسك به قبل البحث لاحتمال المخصص . واجيب بان الاصل
 عدمه وهذا الاحتمال منتف فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم لان التمسك بالعام
 اذ ذلك بحسب الواقع فيما ورد لاجله من الوقائع وهو قطعى الدخول لكن عند
 الاكثر كما سيأتى وما نقله الأمدى وغيره من الاتفاق على ما قال ابن سريج
 مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ أبي اسحق الشيرازى الخلاف فيه وعليه جرى
 الامام الرازى وغيره ومال الى التمسك قبل البحث واختاره البيضاوى وغيره

بموجبها^(١) كتضمنه حكما شرعيا أو اشتهار روايته أو حمل الأكثر به أو يكون أحدهما محرما والآخر غير محرم فإنه لا توقف بل يقدر المحرم متأخرا ويعمل به احتياطاً ومنهم من بالغ فقال ان الخاص وان تأخر عن العام ولكنه ورد عقبه من غير تراخ فإنه لا يقدم على العام بل لا بد من مرجح حكاه في المحصول. حجة الشافعي أنا اذا جعلنا الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر فقد أعملنا الدليلين^(٢)

وتبعهم المصنف وهو قول الصيرفي كما نقله عنه الامام الرازي وغيره اه فكيف يقال ان الشافعية اتفقوا على عدم العمل بالعام قبل البحث ونسبوا المخالف فيه الى المسكوبة وهو القول المختار عندهم فتمين ما قاله نجر الاسلام وما قاله الحنفية من ان عدم جواز تأخير المخصص هو قولهم في أدلة الشارع وأما في غيرها فالذي في كتبهم ان في تأخر الخاص يتعارضان في القدر المتناول للخاص في تقارير العباد ووصاياهم ونحوها ولا يترجح أحدهما على الآخر بلا دليل زائد كما اذا أوصى بخاتم لآحد ثم أوصى بنفسه لآخر في كلام مفصول فالحلقة للاول والفص بينهما نصفين كما صرح به محمد رحمه الله تعالى في الزيادات وأبو يوسف وان سلم التعارض لكن يرجح الوصية الثانية لان الفص دخل فيها قصدا وفي الاولى تبعاً واعتبار القصد أحق وأما في كلام الشارع فيجب ان الخاص المترسخ ناسخاً للعام في القدر المخصوص لاختصاص التخصيص بالمقارن عندهم كذا في البدخشي . والحاصل انه لا خلاف بين الحنفية والشافعية في قصر العام على بعض أفراده بالدليل الخاص بالمترسخي وإنما الخلاف في انه نسخ أو تخصيص فعند الحنفية نسخ وعند الشافعية تخصيص وبين الحنفية على قولهم هذا ان العام اذا نسخ بعضه بالخاص المتأخر كان قطعياً في الباقي وأما اذا خص بالمقارن كان ظنياً في الباقي وأما عند الشافعية فالعام ظني قبل التخصيص وبمده وقبل نسخ البعض وبمده

(١) قال الاسنوي « فاز جهل التاريخ وجب التوقف الا ان يترجح أحدهما الخ » أقول الصحيح عند الحنفية انه اذا جهل التاريخ حمل على المقارنة كما هو مصرح به في التوشيح على التلويح وغيره من كتب المذهب

(٢) قال الاسنوي « حجة الشافعي أنا اذا جعلنا الخاص المتقدم مخصصاً

أما الخاص فواضح وأما العام ففي بعض ما دل عليه وإذا لم نجعله مخصصا له بل جعلناه منسوخا فقد ألغينا أحدهما ولا شك أن أعمال الدليلين أولى . واعلم ان ما قاله المصنف من الاخذ بالخاص الوارد بعد العام محله اذا كان وروده قبل حضور للعام المتأخر فقد عملنا الدليلين الخ « أقول هذه الحجة قاصرة على جواز تخصيص العام المتأخر بالخاص المتقدم وجواب الحنفية عن ذلك ما علمته ان العام قطعي الدلالة في العموم والتخصيص والنسخ مبناه على معارضة المخصص للمخصص والناسخ للناسوخ وذلك لا يكون الا عند تساوى الدليلين ثبوتا ودلالة عند الحنفية فاذا كان الخاص كذلك قطعي الدلالة وتساويا في الثبوت وكان العام متأخرا كان العام ناسخا لكونه معارضا للخاص فيما تناوله كما لو كان المتأخر خاصا كالتقدم وتساويا فان الخاص المتأخر ينسخ المتقدم وكذا الامان اذا تساويا وكان أحدهما متأخرا كان الناسخ هو المتأخر وأعمال الدليلين انما يلزم عند التساوى وأما عند عدمها فيقدم الراجح المتأخر مطلقا وأما حجة الشافعي على جواز تأخير المخصص عن العام المتقدم قوله صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان من قتل قتيلاه عليه بيعة فله سلبه فهذا خاص مترسخ بعد قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فأن لله خمسه . فان هذه الآية توجب الخمس في كل مقسوم حتى في السلب وهذا الحديث اخرج السلب وجعله للقاتل فقط ولا خمس فيه اتفاقا . وهذا الاستدلال مبنى على ما حمل الامان الشافعي واحمد هذا الحديث عليه من انه تشريع في قتال مستحقا للسلب مطلقا جعل الامام له ذلك أولا وأما على ما حمله عليه الامان مالك وأبو حنيفة من أن ذلك القول كان منه صلى الله عليه وسلم تنفيلا وتحريضا لا تشريعا عاما فلا يتم الاستدلال لان المحقق حينئذ هو قوله تعالى « يا أيها النبي حرص المؤمنين على القتال » والتنزيل باعطاء السلب للقاتل نوع من التحريض والامر بالتحريض أمر مطلق فيجوز الاتيان بكل فرد منه وهذا الجواب انما يتم اذا كانت آية التحريض متأخرة عن آية « واعلموا انما غنمتم » قلنا آية التحريض على كل حال معارضة لآية الخمس البتة وهي مجهولة التاريخ فنحمل على المقارنة عندنا على الصحيح فتكون مخصصة على ان حمل الحديث على التشريع يردده انه صلى الله عليه وسلم لما أمر

وقت العمل بالعام^(١) لانه اذا كان كذلك كان بياننا لتخصيص سابق يعنى دالا على أن المتكلم كان قد أراد به البعض وتأخير البيان جائز على الصحيح فأما اذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون نسخا وبياننا لمراد المتكلم الآن دون ما قبل لان البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة هكذا فانه في المحصول وحينئذ فلا نأخذ به مطلقا وانما نأخذ به حيث لا يؤدي الى نسخ المتواتر بالاحاد كما سيأتي قال « الثانية يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع كتخصيص المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء بقوله وأولاة الاحمال أجهن وقوله تعالى يوصيكم الله الآية بقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث والزانية والزاني فاجلدوا برجه المحصن وتنصيف حد القذف على العبد » أقول شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر أنه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة قولاً كانت أو فعلاً والاجماع^(٢) ثم ذكر أمثلتها بطريق اللف

خالد بن الوليد على الجيش فلم يعط السلب للقاتل فشكا اليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال انا استكثرناه يا رسول الله فقال ذلك القاتل لخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالدا ولم ينكر عليه والحديث في صحيح مسلم وسنن أبي داود وآية الخمس نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ من القتال وانهمزام الكفار وأعطى سلب أبي جهل لقاتله معوذ بن عفراء الانصارى حين القتال فالنخصص مقارن أو مقدم لامتأخر فليس من الباب في شيء

(١) قال الاسنوى « واعلم ان مقاله المصنف من الأخذ بالخاص الوارد بعد العام الخ » أقول هذا هو المصرح به عند الشافعية ولذلك قال في جمع الجوامع مشروحا من الجلال ان تأخر الخاص عن العمل بالعام المعارض له أى عن وقته نسخ الخاص العام بالنسبة الى ما تعارضا فيه والا بأن تأخر الخاص عن وقت الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر العام عن الخاص مطلقا أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما خصص الخاص العام اه فانظر كيف بين الجلال ان مصنفه استوفى جميع صور المسئلة بمباراة واضحة

(٢) قال الاسنوى « شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر انه

والنشر وأهمل تخصيص السنة المتواترة بهذه الثلاث أيضا وهو تجايز وفي الحصول عن بعض الظاهرية ان الكتاب لا يكون مخصصا أصلا لا لكتاب ولا لسنة واحتج بقوله تعالى « لتبين » فقوض امر البيان الى رسوله فلا يحصل الا بقوله ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى « وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن » فانه مخصص لعموم قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة

يجوز تخصيص الكتاب الخ » أقول جوز كثيرون من علماء الاصول تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا سواء كان العام مقدما على الخاص أو بالعكس وسواء كانا متلاصقين أو يكون أحدهما مقدما أو مؤخرا وهو مختار الشافعية ولم ينبه على ذلك المصنف والاسنوى اكتفاء بما قدمه من ان الخاص يخص العام مطلقا ومنعه بعض مطلقا وفصل الحنفية المراقية والقاضى أبو بكر الباقلانى وامام الحرمين وهو المختار بان الخاص مخصص ان كان موصولا بالعام والا يكن موصولا والعام متأخر غير مقارن فالعام ناسخ الا أن تدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المتقدم فيخص العام حينئذ كما خص قوله تعالى « واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة » بما سوى سلب المقتول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كما مر قريبا أو منسوخ بقدره ان كان العام مقدما على الخاص الغير المقارن ويبقى هذا العام المنسوخ البعض قطعيا فى الباقي وان جهل التاريخ بين العام والخاص تساقطا اذا لم يظهر ترجيح أحدهما على الآخر فيتوقف بقدره الى دليل آخر كما هو شأن التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب الدليل الذى دونهما وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المنفق على صحته مقدم فى العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح أصل متأصل فى الباب ويؤخر المحرم احتياطا لانه لاشناعة فى ترك المباح وانما الشناعة فى فعل الحرام لكن ما ذكره فى مجهول التاريخ مخالف لما قاله صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة ويخصص العام وقدمنا انه الصحيح الذى كادت تطبق عليه كتب الحنفية اصولا وفروطا

قروء»^(١) وللخضم أن يقول لا أسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الآية فقد يكون بالسنة وجوابه أن الاصل عدم دليل آخر ومثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فانه مخصص لمعوم قوله تعالى «يوصيكم الله في أولادكم» وهذا التمثيل غير صحيح فان الحديث المذكور غير متواتر اتفاقا بل غير ثابت فان الترمذى نص على انه لم يصح وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالآحاد نعم اذا جاز التخصيص بالآحاد فالتواتر أولى وأما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية فلأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسن فكان فعله مخصصا لمعوم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفي هذا نظر أيضا لجواز أن يكون اخراج المحسن انما هو بالآية التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها^(٢) وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة

(١) قال الاسنوي «ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن فانه مخصص الخ» أقول هذا التمثيل جار على مذهبه من أن «واولات الاحمال» مخصصة مطلقا تقدمت عن آية الاعتداد بالاقراء أو تأخرت أو قارنت هذا وكون آية «واولات الاحمال» أخرجت بعض ما اشتملت عليه آية والمطلقات كما أخرجت بعض ما اشتملت عليه آية «والذين يتوفون منكم ويذرون» لاختلاف فيه غاية الامر ان ذلك بطريق التخصيص عند الشافعية وبطريق النسخ عند الحنفية لما ثبت عندهم ان آية «واولات الاحمال» متأخرة عن آية البقرة بالاحاديث الصحيحة

(٢) قال الاسنوي «وفي هذا نظر أيضا لجواز أن يكون اخراج المحسن انما هو بالآية التي نسخت الخ» أقول هذه الآية لا يصح التمثيل بها لتخصيص الكتاب بالكتاب بل في مثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية لأنها ليست متواترة اذ لو تواترت كانت قرآنا ولا تكون تلاوتها منسوخة فالنسخ بها باعتبار كونها خبر آحاد مشهوراً فيكون من قبيل نسخ الكتاب بالسنة القولية كما ان كون النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسن مشهور كاد يبلغ حد التواتر فيجتمل التخصيص به والمثال يكفي فيه الاحتمال

نكالا من الله والله عزيز حكيم فإن هذا كان قرآنا ولكن نسخت تلاوته فقط كما سيأتي في كلام المصنف فيجوز أن يكون التخصيص به لا بالسنة فإن المراد بالشيخ والشيخة إنما هو الثيب والثيبة ثم إن المصنف أيضا قد ذكر هذا بعينه مثالا لنسخ الكتاب بالسنة كما سيأتي ومثال تخصيص الكتاب بالاجماع تنصيف حد القذف على العبد فإنه ثابت بالاجماع فكان مخصصا العموم قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فإن قيل الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عصره عليه الصلاة والسلام مشهوران والتمقاد الاجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ وفي عصره لا ينعقد قلنا لا نسلم ان التخصيص بالاجماع بل ذلك اجماع على التخصيص^(١) ومعناه ان العلماء لم يخصصوا العام بنفس الاجماع وإنما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ثم ان الآتي بعدهم يلزمه متابعتهم وان لم يعرف المخصص

قال « الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد. ومنع قوم وابن أبان فيما لم يخصص بمقطوع. والكرخي بمنفصل. لنا اعمال الدليلين ولو من وجه أولى. قيل قال عليه الصلاة والسلام اذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه. قلنا منقوض بالمتواتر. قيل الظن لا يعارض القطع. قلنا العام مقطوع المتن مظنون الدلالة والخاص بالمكبر فتعادلا. قيل لو خصص لنسخ. قلنا التخصيص أهون» أقول أخذ المصنف يتكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون فذكر في تخصيص الكتاب والسنة

(١) قال الاسنوى « قلنا لا نسلم ان التخصيص بالاجماع الخ » أقول مستند الاجماع في هذا المثال قوله تعالى « فعملين نصف ما على المحصنات من العذاب » ولا فرق في ذلك بين الامة والعبد لان علة التخصيص هي الرق فحكم التنصيف ثابت للعبد اما بطريق مفهوم الموافقة المساوى واما بطريق القياس وقد انعقد الاجماع على ذلك فسيتم الحكم بالاجماع لانه قطعي فيغنى عن مستنده لانه قد يكون ظنيا

المتواترة بخبر الواحد أربعة مذاهب أصحابها الجواز ونقله الآمدى عن الأئمة
الاربعة^(١) وقال قوم لا يجوز مطلقاً وقال عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل
قطعى جاز لانه يصير مجازاً بالتخصيص فتضعف دلالة وأما اذا لم يخص أصلاً
فانه لا يجوز لكونه قطعياً وقال الكرخى ان خص بدليل منفصل جاز وان
خص بمتصل أو لم يخص أصلاً فلا يجوز وتعليقه كتمليل مذهب ابن أبان لان
الكرخى يرى أن الخصوص بمتصل يكون حقيقة دون الخصوص بمنفصل . قوله
«والكرخى بمنفصل» أى ومنم الكرخى فيما لم يخص بمنفصل سواء خص بمتصل
أو لم يخص أصلاً فان خص بمنفصل جاز * واعلم أن الامام وصاحب الحاصل وابن
الحاجب وغيرهم انما حكموا هذه المذاهب فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم
يحكموها فى تخصيص السنة المتواترة به فهل ذكر المصنف ذلك قياساً أم نقلاً
فليُنظر وأيضا فقد تقدم من كلامه أن ابن أبان يرى ان العام الخصوص ليس بحجة

(١) قال الاسنوى « ونقله عن الأئمة الاربعة » أقول المذكور فى كتب
الحنفية أصولاً وفروهاً أنه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وكذا
تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد لم يخص بقطعى دلالة وثبوتاً واجاز الباقون
من علماء الاصول مطلقاً سواء خص بقطعى قبله ام لا . استدلال الحنفية بان
الكتاب قطعى من كل وجه لان المتن متواتر والعام قطعى الدلالة كما مر باقوم
حجة والخبر ظنى متناً لانه خبر الواحد فلا يخصص وبعد التخصيص بالقطعى
يتساويان فى الظنية لان العام الخصوص ظنى بل الخبر اقوى منه لان الظن فيه
فى الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفاً لاجل معارضة
القياس على التخصص الذى هو أضعف من الخبر ثم الخبر ان كان مقارناً بالتخصيص
ظاهر وان كان متأخراً فينبغى أن يكون ناسخاً لان التخصص وان كان ثابتاً
يجب مقارنته على ماهو التحقيق وان كان غير معلوم التاريخ فينبغى أن يعمل
بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوته من العام وقد تقدم ان الصحيح ان غير
معلوم التاريخ يحمل على المقارنة ولذا خصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادها
باخبار الآحاد من صوم قوله تعالى « واحل الله البيع »

أصلاً فكيف يستقيم مع ذلك ما حكاه عنه . قوله « لنا » أى الدليل على الجواز مطلقاً أن فيه أعمالاً للدليلين ^(١) أما الخاص فن جميع وجوهه أى فى جميع ما دل عليه وأما العام فن وجه دون وجه أى فى الافراد التى سكت عنها الخاص دون ما نقاها وفى منع التخصيص الغاء لاحد الدليلين وهو الخاص ولا شك ان اعمال الدليلين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما احتج الخصم بثلاثة أوجه أحدها الحديث الذى ذكره المصنف وهو حديث غير معروف ^(٢) ثم ان هذا الدليل خاص بالكتاب والدعوى المنع فيه وفى السنة المتواترة وهو يقوى الاعتراض السابق فى نقل الخلاف فى تخصيص السنة وأجاب المصنف بأن الاستدلال به منقوض بالسنة المتواترة فانها تخصص الكتاب اتفاقاً مع انها مخالفة له وهذا الجواب ضعيف فان غاية ما يلزم منه تخصيص دليله ^(٣) والعام المخصص حجة فى الباقى . الثانى ان

(١) قال الاسنوى « ان فيه اعمال الدليلين الخ » أقول هذا يتضمن الجهم بين العام والخاص بتأويل العام بما يوافق الخاص وهذا انما يكون عند المعارضة وعدم الترجيح وههنا قد وجد ما يرجح عام الكتاب وهو ان اخبار الآحاد عامة فى الاكثر بمقدار ما يصلح له فعلى فرض ظنية العام يكون خبر الآحاد لكونه عاماً فيما يتناول ظنى المتن والدلالة فهو أضعف من الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح على ان هذا الدليل مبنى على ان العام ظنى الدلالة وذلك ممنوع بل هو قطعى عندنا

(٢) قال الاسنوى « وهو حديث غير معروف » أقول قال صاحب سفر السعادة انه من أشد الموضوعات وقال الشيخ ابن حجر العسقلانى قد جاء بطريق لا يخلو عن مقال وقال بعض من المحدثين قد وضعه الزنادقة وأيضاً هو مخالف لقوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » فصحة هذا الحديث تستلزم ضعفه وردة فهو ضعيف مردود، وقد رد الحنفية أنفسهم الاستدلال به - لذا الحديث ولم يعملوا عليه .

(٣) قال الاسنوى « وهذا الجواب ضعيف فان غاية ما يلزم الخ » أقول نقلت فى الفوائد عن مطلع الاسرار الآهية أنه قال لعل مراده بالنقص ابطال

الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته لقطعيته وجوابه أن العام الذي هو الكتاب أو السنة المتواترة متنه مقطوع به ^(١) أي يقطع بكونه من القرآن أو السنة لانا قد علمنا استناده الى الرسول قطعا ودلالته مظنونة لاحتمال التخصيص والخاص بالعكس أي متنه مظنون لكونه من رواية الآحاد ودلالته مقطوع بها لانه لا يحتمل الافراد الباقية بل لا يحتمل الا ما تعرض له فكل واحد منها مقطوع به من وجه ومظنون من وجه فتعادلا فان قيل اذا كانا متساويين فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يجب التوقف وهو مذهب القاضى قلنا يرجح تقديم الخاص بأن فيه اعمالا للدليلين وما قاله المصنف ضعيف لان خبر الواحد مظنون الدلالة أيضا لانه يحتمل الجواز والنقل وغيرها مما يمنع القطع غايته أنه لا يحتمل التخصيص نعم يمكنه أن يدعى أن دلالة الخاص على مدلوله الخاص أقوى من دلالة العام عليه فذلك قدم - الثالث لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به لان النسخ أيضا في الازمان

كونه على ظاهره لورود النقص بالمتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر اولى من تخصيص الصحيح بل هو اولى لان المعنى والله أعلم اذا روى عن حديث في محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله وصيغة الجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق وهو أن الحديث اما أن يكون من اشد الموضوعات أو الضعيف المرود فلا حاجة الى غيره

(١) قال الاسنوي « وجوابه ان العام الذي هو الكتاب الخ » أقول الحنفية لا يسمون ان دلالة العام مظنونة لاحتمال التخصيص بل يقولون ان دلالة العام قطعية وقد أثبتوا ذلك بأقوى حجة كما مر على ان الاسنوي قد ضعف هذا الدليل من وجه آخر وهو ان العام وان كان مظنونا فالخاص مثله في الدلالة غير ان قوله نعم يمكن ان يدعى ان دلالة الخاص على مدلوله أقوى الخ ممنوع بما قدمناه من ان دلالة العام قطعية عند الحنفية ولو سلمنا أنها ظنية فلا تخصيص في الشارع الا بالعام أيضاً فكلاهما مظنون فلا بأس بنسخ المتأخر منهما المتقدم عندنا واشترط التأخر والمقارنة ولو حكما في التخصيص لما قلناه من قبل

لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص وجوابه أن التخصيص أهون من النسخ لان النسخ يرفع الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشيء في الاضعف تأثيره في الاقوى

قال « وبالقياس . ومنع أبو علي . وشرط ابن أبان التخصيص . والكرخي بمنفصل . وابن شريح الجلاء في القياس . واعتبر حجة الاسلام أرجح الظنين . وتوقف القاضي وامام الحرمين . لما ماتقدم . قيل القياس فرع فلا يقدم . قلنا على أصله . قيل مقدماته أكثر . قلنا قد يكون بالعكس ومع هذا فاعمال الكل أخرى » أقول هذا معطوف على قوله بخبر الواحد أى يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس أيضاً . واعلم ان القياس ان كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف^(١) كما اشار اليه الانباري شارح البرهان وغيره وان كان ظنياً ففيه مذاهب حكى المصنف منها سبعة الصحيح الجواز مطلقاً ونقله الامام عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة والاشعري^(٢) ونقله

(١) قال الاسنوي « واعلم ان القياس اذا كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف » أقول قال العطار في حواشيه على جم الجوامع وهو ما كانت العلة فيه محتمة أو قطع بوجودها في الفرع وانتهى الفارق بين الاصل والفرع قطعاً اه ومتى كان القياس كذلك فهو اشبه شىء بمفهوم الموافقة المساوي ان لم يكن عينه (٢) قال الاسنوي « الصحيح الجواز مطلقاً ونقله الامام عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة الخ » أقول المذكور في كتب الحنفية ان العام قطعي ولا يخص بخبر الواحد والقياس الا اذا خص منه البعض بقطعي كما سيذكره في قول ابن ابان وقصر العام على البعض انما يكون تخصيصاً يجوز بعد التخصيص بخبر الواحد أو القياس اذا كان بمستقل مقارن ولو حكما بان جهل التاريخ والقصر بغير المستقل ليس بتخصيص كما أنه ليس بنسخ والقصر بالمستقل المتراحي نسخ لاتخصيص كما تقدم كل ذلك مفصلاً فما نقله عن الامام أبي حنيفة مقيد بما اذا كان بعد التخصيص بغيره ولذلك قال في مسلم الثبوت القياس مخصص عند الأئمة الاربعة والاشعري وأبي هاشم وأبي الحسين الا عندنا بعد التخصيص

الآمدى وابن الحاجب عن أحمد أيضا والثانى قاله أبو علي الجبائى لا يجوز مطلقا واختاره الامام فى المعالم وبالغ فى انكار مقابله مع كونه قد صححه فى المحصول والمنتخب وموضعها فى المعالم هو آخر القياس والثالث قاله عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز سواء كان التخصيص متصلا أو منفصلا^(١) وان لم يخص فلا يجوز لكن يشترط فى الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعا به لان تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم فى أول المسئلة فافهم ذلك وحذفه المصنف للاستغناء عنه بما تقدم والرابع قاله الكرخى ان كان قد خصص بدليل منفصل جاز والا فلا والخامس قاله ابن شريح ان كان القياس جليا جاز وان كان خفيا فلا وفى الجلى مذاهب حكاهما فى المحصول ولم يرجح شيئا منها ورجح فى المنتخب أنه قياس المبنى والخفى قياس الشبه وقال ابن الحاجب الجلى هو ما قطع بنفى تأثير الفارق فيه وستعرف ذلك فى القياس ان شاء الله تعالى والسادس قاله حجة الاسلام الفزالى أن هذا العام وان كان مقطوع المبنى لكن دلالاته ظنية كما تقدم والقياس أيضا دلالاته ظنية وحينئذ فان تفاوتنا فى الظن فالعبرة بأرجح الظنين وان تساويا فالوقف والسابم التوقف وهو مذهب القاضى أبى بكر وامام الحرمين والمختار عند الآمدى أن علة القياس ان كانت ثابتة بنص أو اجماع جاز التخصيص والا فلا وقال ابن الحاجب المختار انه يجوز

بغيره اه قال شارحه الفواتح لان مخصوص البعض ظنى عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعى لا يصلح القياس مغيرا له خلافا للباقيين اه

(١) قال الاسنوى « سواء كان التخصيص متصلا أو منفصلا الخ » أقول قد علمت ان مذهب ابن ابان هو مذهب الحنفية وهو منهم وان قصر العام بالمتصل الذي هو غير المستقل ليس بتخصيص فلا يجوز التخصيص بعده بالقياس ولا بنجر الواحد كما أنه ليس بنسخ واما الخاص المنفصل وهو المستقل ان كان متراخيا فناسخ وان كان مقارنا ولو حكما فهو المخصص دون غيره فهو الذي اجاز ابن ابان بعد تخصيصه والتخصيص فيه بالقياس كما اجاز التخصيص بنجر الواحد وهو مذهب الحنفية فافهم

إذا ثبتت العلة بنص أو اجماع أو كان أصل القياس من الصور التي خصت عن العموم قال فإن لم يكن شيء من ذلك نظر ان ظهر في القياس رجحان خاص أخذنا به والا فنأخذ بالعموم . قوله « لنا ما تقدم » أي في خبر الواحد وهو أن أعمال الدليلين ولو من وجه أولى^(١) . قوته « قيل القياس فرع » أي احتج أبو علي على أنه لا يجوز مطلقا بوجهين أحدهما أن القياس فرع عن النص لأن الحكم المقاس عليه لا بد وأن يكون ثابتا بالنص لأنه لو كان ثابتا بالقياس لزم الدور أو التسلسل وإذا كان فرعا عنه فلا يجوز تخصيصه به والا يلزم تقديم الفرع على الاصل وأجاب المصنف بقوله قلنا على أصله يعني سلمنا أن القياس لا يقدم على الاصل الذي له لكننا إذا خصصنا العموم به لم تقدمه على أصله وإنما قدمناه على أصل آخر^(٢) . الثاني انه لما ثبت أن القياس فرع عن النص لزم أن تكون

(١) قال الاسنوي « وهو ان اعمال الدليلين ولو من وجه اولي » أقول قد تقدم ما فيه وأنه لا يتم على الحنفية القائلين بان دلالة العام قطعية واما رجحان الجعم بين الدليلين فلا يفيد القوة في التخصيص فان التخصيص انما يكون بعد تحقق المعارضة والكلام في تحققها فانه لا تعادل عند الحنفية بين القياس الظني وبين العام قبل التخصيص لانه قطعي فلا تعادل والتعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض نعم القياس ارجح من العام بعد التخصيص عندنا على ما بينوه

(٢) قال الاسنوي « يعني سلمنا ان القياس لا يقدم على الاصل الذي له لكننا اذا خصصنا العموم به الخ » أقول لذلك قيد الجلال قول صاحب جمع الجوامع بالقياس بقوله المستند الى نص خاص فقال العطار بان يكون حكم أصله مخرجا من العموم بنص خاص من كتاب أو سنة اه وهذا بلا خلاف بين الحنفية والشافعية وذلك كما اذا خص الفقير بنص خاص من قوله « خذ من أموالهم صدقة » فيقاس عليه المديون الذي لا يملك نصا بما بعد سداد دينه خاليا عن حوائجه الاصلية وإنما شرطنا كون حكم أصله مخرجا من العام لان أصل القياس اذا كان

مقدماته أكثر من مقدمات النص فان كل مقدمة يتوقف عليها النص في افادة الحكم كعدالة الراوى ودلالة اللفظ على المعنى فان القياس يتوقف عليها أيضا ويختص القياس بتفوقه على مقدمات أخرى كبيان العلة وثبوتها في الفرع وانتفاء المراض عنه واذا كانت مقدماته المحتملة أكثر كان احتمال الخطأ اليه أقرب فيكون الظن الحاصل منه أضعف فلو قدمنا القياس على العام لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو ممتنع وأجاب المصنف بوجهين أحدهما أن مقدمات العام الذى يريد تخصيصه قد تكون أكثر من مقدمات القياس وذلك بأن يكون العام المخصوص كثير الوسائط أى بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم أو كثير الاحتمالات المحتمة بالفهم ويكون العام الذى هو أصل القياس قريباً من النبي صلى الله عليه وسلم قليل الاحتمالات بحيث تكون مقدماته مع المقدمات المعتبرة في القياس أقل من مقدمات العام المخصوص قال فى المحصول وعند هذا يظهر أن الحق ما قاله الغزالى . الثانى سلمنا أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات العام وان الظن مع ذلك يضعف لكن مع هذا يجب التخصيص لان اعمال الدليلين أخرى أى أولى^(١)

مخرجاً من عام آخر فلا يكون القياس مخصصاً لهذا العام لان الاصل المستند اليه القياس لا يصلح ان يكون مبيناً لهذا العام لعدم تناوله شيئاً من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبيناً للعام وما قاله السعد فى التلويح من ان عدم صلوح الاصل للبيان لعدم تناوله شيئاً من افراده لا يستلزم عدم صلاحية القياس لذلك لتناوله للبعض المخصوص به مردود لان اصل القياس هو الذى اخرج من حكم البعض المقيس عليه من العام وهو معلل بعلة ووجود هذه العلة فى المقيس يترتب عليه اعطاؤه حكم ذلك الاصل فيخرج حكمه أيضاً من العام واما اذا لم يكن أصل القياس مخصصاً للعام فكيف يخص القياس المستند اليه عاماً آخر

(١) قال الاسنوي « لكن مع هذا يجب التخصيص الخ » اقول القول بان الجمع بين الدليلين اولى من الاهدار فالتخصيص وان كان مرجوحاً لكن

قال « الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لانه دليل كتخصيص خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا » أقول اذا فرغنا على أن المفهوم حجة جاز عند المصنف تخصيص المنطوق به وبه جزم الآمدي وابن الحاجب وقال

يرجح لاستلزامه الجمع قاله في مسلم الثبوت ومثله في البدخشي الموافق لما قاله الاسنوي وقد رده في فوائح الرحوت بان تقديم القوي على الاضعف أصل متأصل وبديهي ولعله يكون مجمعا عليه واما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فانه بمد ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق أن يقال دلالة القياس راجحة اتفاقا أما عندنا فلان الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم ان دلالاته أضعف من القياس وغير الخصوص لا يجوز تخصيصه أصلا وأما عند غيرنا فلان العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث عن عدم المعارضة فهو اقوى من العام فافهم هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام اه لكن قوله اما عند غيرنا فلان العمل به اي بالعام قبل البحث عن المخصص الخ غير مسلم لما علمت ان هذا خلاف الصحيح عندهم وان الصحيح كقولنا وأنه يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ووجه ضعف العام المخصوص بالمتقل عندنا عن خبر الآحاد الخاص والقياس ان العام لما ورد عليه المخصص المستقل صار مجازا والمعاني المجازية ممتدة احدها كل الباقي والباقي كل بعض من أبعاض الباقي اذ هو بعض للكل الذي هو كل الباقي او بعضه وجواز اطلاق اسم الكل على البعض وهو علاقة التجوز متحقق في كل بعض من الكل وهو كل الباقي أو بعضه فهذا مما يمنع تعيين كل الباقي مرادا بالعام الا أنه ظاهر فيه لاشتماله على سائر الأبعاض فيعمل بالظاهر مع احتمال ان يراد معنى مجازي آخر وحاصله ان العام القطعي يترك بظني قياسا كان أو خبر آحاد اذا خص قبل ذلك بقطعي وصار مجازا في الباقي فانه بالتجوز لا يبقى قطعياً

الآمدى لانعرف فيه خلافا سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة^(١) وقد توقف فى الحصول فلم يصرح بشيء الا انه ذكر دليلا يقتضى المنع على لسان غيره فقال ما معناه ولقائل أن يقول المفهوم أضعف دلالة من المنطوق فيكون التخصيص به تقديمًا للاضعف على الاقوى وذكر صاحب التحصيل نحوه أيضا فقال فى جوازه نظر نعم جزم فى المنتخب هنا بالمنع وصرح به فى الحصول فى الكلام على تخصيص العام بذكر بعضه وقال فى الحاصل انه الاشبه واستدل المصنف على الجواز بأن المفهوم دليل شرعى جاز تخصيص العموم به جمعا بين الدليلين كسائر الادلة^(٢) مثاله قوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير

ونسبته الى مراتب التجوز جوازا سواء وان كان ظاهرا فى الباقي حتى يعلم أنه أى معنى قصد بالتجوز وأنه هل فيه تجوز باحتمال خروج شيء من الباقي باحتمال التعليل أم لا لان المفروض ان الخاص نص مستقل والاصل فى كل نص كذلك ان يكون الحكم فيه معملا كذا يؤخذ من البدخشى مع زيادة للايضاح

(١) قال الاسنوى « قال الآمدى لانعرف فيه خلافا سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة » أقول قال فى مسلم الثبوت القائلون بالمفهوم المخالف خصوصا به العموم قال شارحه فى فواتح الرحموت أما مفهوم الموافقة فعندهم يخصص مطلقا ويفهم من اشارات كلام البعض انه لا يخصص لان العبارة أقوى الا اذا خص بعبارة قاطمة اولا والتحقق أنه يخصص مطلقا اذا كان جليا والا فكما سبق وقد نقل فى شرح المختصر الاجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة يعنى اذا كان جليا اه أى لا يختلف فيه الفقهاء لانه حينئذ اما أولى بالحكم من المنطوق او مساويا له باتفاق واذا لم يكن كذلك فلا يخصص به الا اذا خص بعبارة قاطمة فان العام بعد التخصيص يصير ظنيا بالتجوز كما تقدم فى تخصيص القياس بل هذا اولى بما قلنا من انه أقوى من العام المخصوص من القياس كما لا يخفى

(٢) قال الاسنوى « واستدل المصنف على الجواز بان المفهوم دليل شرعى الخ » أقول لا يازم من كون مفهوم المخالفة دليلا شرعيا ان يخصص به العام لان

طعمه أو لونه أو ريحه مع قوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فإن الاول يدل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين أم لا والثاني يدل بمفهومه على أن الماء القليل ينجس وان لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصا لمنطوق الاول ولم يمثل المصنف لمفهوم الموافقة ومثاله ما اذا قال من دخل داري فاضربه ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له أف

قال « الخامسة العادة التي قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصيص وتقريره على مخالف العام تخصيص له فان ثبت حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يرتفع الحرج عن الباقي » أقول لا اشكال في أن العادة القولية تخصص

العموم اذا كان منطوقا فهو دليل متفق على حجتيه ومفهوم المخالفة مختلف في حجتيه وما اتفقوا على حجتيه ارجح مما اختلفوا في حجتيه بلا شبهة وقد علمت أنه لا يصار الى الجمع بين الدليلين باعمالهما الا بعد تعادلها أما مع وجود المرجح فالواجب على المجتهد ان يعمل بالراجح وصاحب جمع الجوامع قال ان التخصيص بدليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة ارجح وعلل الجلال قول المانع بان دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم واجاب عن هذا الدليل بان المقدم عليه منطوق خاص لا ماهو من أفراد العام فالمفهوم مقدم عليه لان اعمال الدليلين اولى من الغاء احدهما ولا يخفى ان المخالف لا يسلم هذا التفصيل اذ لا يخرق بين منطوق خاص ومنطوق هو من افراد العام فان كلا من لفظ الخاص ظاهر في منطوقه الخاص كما ان العام ظاهر في جميع افراده حتى يوجد مخصص يعادله ويساويه حتى يمارضه فيخصه وأما حديث اعمال الدليلين فقد علمت ان الترجيح مقدم عليه وأنه لا يجمع بين الدليلين الا اذا تعادلا . ومن هذا تعلم ان الراجح بمقتضى الدليل هو ما جزم به الامام في المنتخب وصرح به في الحصول من منع التخصيص بمفهوم المخالفة وما قلنا في العام المخصوص وتخصيصه بمد ذلك بخبر الآحاد والقياس وانهما أقوى منه فيخصصانه لا يمكن ان يقال هنا لان ارجحية المنطوق هنا إنما هي من ناحية ان المنطوق حجة اتفاقا دون مفهوم المخالفة

العموم^(١) نص عليه الغزالي وصاحب المعتمد والآمدي ومن تبعه كما اذا كان من عاداتهم اطلاق الطعام على المقننات خاصة ثم ورد النهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فان النهي يكون خاصا بالمقننات لان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية وأما المادة التعابية وهي مسألة الكتاب ففيها مذهبان^(٢) وذلك كما اذا كان من عاداتهم ان يأكلوا طعاما مخصوصا

(١) قال المصنف «الخامسة العادة التي قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصيص الخ» قال الاسنوي «لا اشكال في ان العادة القولية تخص العموم الخ» اقول لاختلاف في ذلك وعبر الحنفية عن ذلك بالعرف القولي فقالوا العرف القولي بان جرى العرف بهجران الاستغراق للكل بل كلما اطلقوا لفظ العام في العرف ارادوا به بعض الافراد كان ذلك العرف مخصصا باتفاق بين الحنفية والشافعية

(٢) قال الاسنوي «واما العادة الفعلية وهي مسألة الكتاب الخ» اقول وقد عبر الحنفية عن ذلك بالعرف العملي والمراد به تعامل الناس ببعض افراد العام وهذا موضع الخلاف فقال الحنفية انه مخصص للعام خلافا للشافعية وذلك كما مثل الاسنوي استدلت الحنفية بالاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه في قوله اشترى لحما وقصر الامر عليه حتى لو اشترى المأمور غيره لم يكن ممتثلا اذا كان العادة اكل لحم الضأن وما ذاك الا لتبادر الخصوص وهو متحقق في العملي كالتقولي فيخصص العملي مثل تخصيص القولي والفرق بين المطلق والعام بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام به لانه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام بتغير العام عن معناه واشترى لحما من القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فانه في غير محل النزاع كما قاله في شرح المختصر لغو غير مسموع اذ المناط في تقييد المطلق بالعرف العملي هو التبادر الى المقيد عند الاطلاق وما ذاك الا للتعامل وهذا موجود في تخصيص العام فان قيل قياس العام في ذلك على المطلق قياس في اللغة فلا يقبل قلنا ليس قياسا في اللغة بل استقراء فان الاستقراء شهد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته تجوزا

وهو البر مثلا فورد النهي المذكور وهو بيع الطعام بجنسه فقال أبو حنيفة يختص النهي بالبر لانه المعتاد وخالفه الجمهور فقالوا باجراء العموم على عمومته هكذا نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وقال في المحصول اختلفوا في التخصيص بالعادات والحق انها ان كانت موجودة في عصره عليه الصلاة والسلام

كرفع القاعل ثبت باستقراء الفواعل الاخرى في الرفع فتأمل فانه الحق الحقيقي بالقبول . قالت الشافعية الصيغة المستعملة مع العرف العملي عامة لغة ولا تخصص فتبقى على عمومها قلنا المقدمة الثانية بمنوعة لان التخصص موجود لان عاداتهم العملية مخصصة للصيغة لان غلبة العادة تنجر الى غلبة الاسم كالدرهم فانه يحمل على النقد الغالب فالباعث في العرف القولي الذي هو تخصص بالاتفاق ليس الاغلبة العادة فانه لا باعث للتخصص فيه الا ان استعماله اغلب فالقول بالتخصيص بالقولي وصيرورته قرينة دون العملي تحكم صريح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر للمدعي وهو اشتراك القولي والعملي في المناط . وبما قررنا اندفع ان غلبة العادة اذا انحرجت الى غلبة الاسم صار التخصص عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع أنه كلام على السند كذا يؤخذ من مسلم الثبوت والفوائح عليه وهذا انما هو في محاورات الناس ومعاملاتهم وأما ما قاله في المحصول من ان الحق من أنها ان كانت موجودة في زمن النبي عليه الصلاة والسلام الخ فهذا لاخلاف فيه بين الحنفية والشافعية لاتفاق الجميع على ان العادة العملية في زمنه صلى الله عليه وسلم لا تكون حجة ودليلا على الوجه الذي قاله الامام فهما مسألتان كما قال الاسنوى احدهما وفاقية وهي كون العادة الموجودة في زمنه صلى الله عليه وسلم حجة شرعية تخصص النص الشرعي العام ولا تكون كذلك الا بالشروط التي ذكرها الامام اتفاقا. الثانية العادة العملية في معاملات الناس تخصص العام كما في قوله اشترى اللحم وكانت عاداتهم اكل لحم الضأن فعند الحنفية العادة العملية مخصصة وعند الشافعية لا ومما يدل على أنه لاخلاف في العادة التي كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم او اجمع عليها قول الامام وان لم تكن بهذه الشروط فانها لا تخصص لان افعال الناس لا تكون حجة على الشرع نعم ان اجمعوا على التخصيص

وعلم بها وأقرها كما إذا اعتادوا بيع الموز بالموز متفاضلا بعد ورود النهي وأقره فانها تكون مخصصة ولكن المخصص في الحقيقة هو التقرير وان لم تكن بهذه الشروط فانها لا تخصص لان أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع نعم ان أجمعوا على التخصص لدليل آخر فلا كلام وتابعه المصنف على هذا التفصيل وهو في الحقيقة موافق لما نقله الآمدي عن الجمهور فانهم يقولون ان العادة بمجرد اقرارها لا تخصص وان التقرير يخصص وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور أن العادة لا تخصص أن غير المعتاد يكون ملحقا بالمعتاد في الدخول والمراد من قول الامام ان العادة التي قررها الرسول تخصص ان المعتاد يكون خارجا عن غير المعتاد فهما مسئلتان في الحقيقة فانهم ذلك . قوله « وتقريره » يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصا يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فأقره عليه فيكون اقراره تخصيصا للفاعل ^(١) بمعنى أن حكم العام لا يثبت في حقه لانه عليه الصلاة

لدليل آخر فلا كلام . اه اي فلا خلاف وكما أنه لا خلاف في هذا لا خلاف فيما اذا كانت العادة موجودة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وعلم بها وأقرها فانها تخصص انفاقا

(١) قال الاسنوى « يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصا يفعل الخ » أقول التقرير هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع وحاصل هذا أن تقرير النبي فعلا على هذا الوجه يخرج من العام ما قرره عليه الصلاة والسلام اتفاقا غير أن الشافعية يقولون ان ذلك تخصيص مطلقا سواء كان مقارنا أو متأخرا والحنفية يقولون ان كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام فمخصص وان لم يكن العلم في مجلس ذكر العام بل كان متأخرا فنسخ واستدل الفريقان بان السكوت عند العلم دليل الجواز عادة لان عاداته الشريفة النهي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقا وعند الحنفية ان تأخر فتنسخ وان قارن ولو حكما فمخصص ثم ان ظهرت علة مشتركة بين الفاعل وغيره تمدى الحكم الى غير الفاعل المشارك بالقياس أو بقوله صلى الله عليه وسلم « حكى على الواحد حكى على الجماعة » وقول الاسنوى هذا الحديث

والسلام لا يقر على باطل نعم ان ثبت هذا الحديث المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو حكيمى على الواحد حكيمى على الجماعة فيرتفع حكم العام عن الباقيين أيضا ويكون ذلك نسخا لا تخصيصا قال ابن الحاجب وكذلك ان لم يثبت ولكن ظهر معنى يقتضى جواز ذلك فانا نلحق بالمخالف من وافقه في ذلك المعنى . وهذا الحديث سئل عنه الحافظ جمال الدين المزي فقال انه غير معروف فلذلك توقف فيه المصنف قال الآمدى قبيل الاجماع: ولا فرق في دلالة التقرير على الجواز بين

سئل عنه الحافظ جمال الدين الخ نقول فيه ان صاحب فوائح الرحموت على مسلم الثبوت قد بين أن معناه ثابت ولذلك استدلل به الامام السبكي كما سنذكره هنا ولم يعول على ما قاله الحافظ المذكور ثم ان تعدى الحكم بالقياس وكان التقرير متأخراً فلا يعمل بالقياس عند الحنفية لان العام بعد نسخ الحكم في بعض أفراده قطعى في الباقي عندم فلا نسخ بالقياس نعم ان كانت العلة مفهومة لغة او عرفا للشارع قطعاً كان التعدى مأخوذاً بدلالة النص لا بالقياس والمسكوت حينئذ اما اولى بالحكم من المنطوق أو مساو فنسخ على ما هو الصحيح من نسخ العبارة بالدلالة بعد التخصيص وعند الشافعية يعمل بالقياس مطلقاً لأن العام مخصوص بالتقرير مطلقاً فهو ظنى في الباقي وان لم يظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره فالختار عند الحنفية عدم التعدية لان التعدية من غير جامع غير معقولة وقال الامام السبكي من الشافعية الختار عندنا التعميم مطلقاً وان لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضى التخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « حكيمى على الواحد حكيمى على الجماعة » وأجاب الحنفية عن ذلك الحديث بانه مخصوص اجاباً بما علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام وههنا لم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لم يعلم فيه الجامع بل علم أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره من المكلفين ولو لم يكن هذا الحديث مخصوصاً لعلم فيه عدم الجامع وكان التقرير عاماً مطلقاً كان التقرير ناسخاً مطلقاً اذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة أو عدمها فان قلت لعله يكون في

أن يكون الشخص طالما بسبق التحريم ام لا والا كان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة. ثم قال هو وابن الحاجب: انه يشترط أن يكون عليه الصلاة والسلام قادرا على الانكار وأن لا يعلم من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده الاباحة كتردد اليهود الى كنائسهم

قال * « السادسة خصوص السبب لا يخصص لانه لا يمارضه . وكذا مذهب الراوى . كحديث أبي هريرة رضى الله عنه وعمله فى الولوغ لانه

بعض الافراد علة مانعة من ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس فى الامر الخارج بل فى نفس التقرير والعموم كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وحاشية المصنف عليه وشرحه الفواتح ثم قال صاحب الفواتح لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضى التخصيص بما علم فيه فارق فهو يلزم النسخ الا فيما علم فيه فارق فعند عموم الشريعة يصاح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغى أن يكون الخطاب لواحد من الامة خطابا لكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا الامتناع . اه وأقول ان التزام النسخ بمقتضى هذا الحديث هو ظاهر قول الاسنوي نعم ان ثبت هذا الحديث المروي الخ لكن قول صاحب الفواتح لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكر تخصيص من غير مخصص ممنوع لان الحنفية قالوا انه مخصوص بما ذكر اجما والاجماع على التخصيص اجماع على وجود المخصص وأيضا الشافعية يوافقون على هذا التخصيص قال المضد فلو تبين معنى هو العلة فى تقريره حمل عليه من يوافقه فى ذلك المعنى اما بالقياس واما بقوله صلى الله عليه وسلم « حكمى على الواحد حكمى على الجماعة » وأما اذا لم يتبين فالخيار أنه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما حكمى على الواحد حكمى على الجماعة فلتخصيصه اجما بما علم فيه عدم الفارق اه فالشافعية لا يلتزمون أنه نسخ على المختار ولذلك قال صاحب جم الجوامع وشارحه المحلى ويجوز التخصيص بفعله عليه الصلاة والسلام وتقريره فى الاصح فيهما كما

ليس بدليل . قيل خالف للدليل والا انتقدت روايته . قلنا ربما ظنه دليلا ولم يكن . « أقول هذه المسئلة وما بعدها الى آخر الباب فيما جمعه بعضهم مخصصا مع أن الصحيح خلافه وفي هذه المسئلة منه أمران . اذا تقرر هذا فاعلم أنه اذا ورد الخطاب جوابا عن سؤال فان كان لا يستقل بنفسه كان تابعا للسؤال

لو قال الوصال حرام على كل مسلم ثم فعله أو أقر من فعله وقيل لا يخصان بل ينسخان حكم العام لان الاصل تساوي الناس في الحكم . واجيب بان التخصيص أولى من النسخ لما فيه من اعمال الدليلين . وكتب شيخنا على قول الجلال بل ينسخان حكم العام فقال : هذا هو وجه افراد هذه عما تقدم اذ الخلاف فيه تخصيص أو عدم تخصيص وأما هنا فهو تخصيص أو نسخ وهذا كاف اه وقال المطرفي حواشيه على قول الجلال المذكور ان هذا الكلام مجمل يعلم تفصيله من قول العلامة البرماوي فتقرير النبي صلى الله عليه وسلم واحداً من المكلفين على خلاف مقتضى العام فهل يكون تخصيصاً اذا وجدت شرائط التقرير فيه فان كان قبل دخول وقت العمل به ولم يثبت مساواة الذي قرره لغيره كان تخصيصاً وان ثبت المساواة لجميع ما دل عليه الكلام أو كان بعد دخول وقت العمل كان ناسخاً اه وهذا كله صريح في أن الشافعية لا يلتزمون النسخ مطلقاً على المختار ويقولون بتخصيص الحديث بما ذكر اجماعاً فيجب أن يحمل قول الاسنوي نعم ان ثبت هذا الحديث المروي الخ على ما اذا كانت المساواة لجميع ما دل عليه الكلام أو كان بعد دخول وقت العمل . وعلى كل حال فتقريره صلى الله عليه وسلم تخصيص للعام اتفاقاً ان قارن حقيقة أو حكماً في حق الشخص الفاعل وأما في حق غيره من المكلفين فلا بد في رفع حكم العام عن الباقي من التقييد بما اذا تبين ثمة معنى هو النسخة فاذا لم يتبين فالمختار أنه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما الحديث فلتخصيصه اجماعاً بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعاً اذ قد يجب أو يحرم الفعل على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر الى غير ذلك وههنا لم يدل على عدم الفارق كما تقدم عن المضد

في عمومه وخصوصه^(١) فأما العموم فكقوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذا فانه يعم كل بيع وارد على الرطب . وأما الخصوص فكما لو قال قائل توضأت بماء البحر فقال يجزئك قال الآمدي وهذا لا يدل على جوازه في حق غيره لانه سأله عن وضوئه خاصة فأحابه عنه ولا عموم في اللفظ ولعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يخصه كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وأبي بردة باجزاء العناق في الاضحية ومن هذا القسم على ما قاله هو والامام قول القائل والله لا أكلت جوابا لمن سأله فقال كل عندي فان العرف يقتضي عود السؤال في الجواب فلا يحنث الابالا كل عنده وان كان مستقلا نظر فان كان مساويا فلا كلام وان كان أخص كقوله من أفطر في رمضان بجماع فمليه الكفارة جوابا لمن سأل عن مطلق الافطار في رمضان قال في المحصول فلا يجوز الا بثلاثة شروط: أحدها أن يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر . والثاني أن يكون السائل مجتهداً . والثالث أن لا تقوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وان كان أعم كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان حين سئل عن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا فرده وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا^(٢) فهل العبارة بعموم اللفظ أو بخصوص

(١) قال الاسنوي « فاعلم انه اذا ورد الخطاب جوابا عن سؤال فان كان لا يستقل بنفسه الخ » اقول هذا هو الذي قدمه الاسنوي في الفرع الثاني قال الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الحال الخ وتكلمنا عليها هناك كما اننا تكلمنا هناك على مسألة المصنف ولا بأس من الكلام فيما يتعلق بشرح الاسنوي فنقول قال الاسنوي « ومن هذا القسم ما قاله هو والامام قول القائل والله لا أكلت جوابا لمن سأله فقال كل عندي » اقول انما يكون كذلك عندنا اذا لم يزد عن مقدار الجواب اما اذا زاد كما لو قال لا أكلت اليوم كان تاما لا يختص بالاكل عند السائل

(٢) قال الاسنوي « وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة الخ » اقول هذا الحديث رواه ابو داود واحمد والترمذي وهذا المثال انما يصح لو لم تكن اللام

السبب فيه مذهبان وهذه هي مسئلة الكتاب أصحابهما عن ابن برهان والآمدى والامام وأتباعهما كالمصنف وابن الحاجب أن العبارة بمعموم اللفظ ولهذا قال بخصوص السبب لا يخصصه أى لا يخصص العام الوارد على ذلك السبب بل يكون باقيا على مدلوله من العموم سواء كان السبب هو السؤال كما مثلناه أو لم يكن كما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاة ميمونة وهى ميتة فقال أياها اب دبع فقد طهر^(١) هكذا قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وكانهم جعلوا الشاة سببا لذكر العموم ثم استدل المصنف على ما اختاره بأن العام مقتضاه شمول الالفاظ وخصوص السبب لا يعارضه لانه لامناقة بينهما بدليل أن الشارع لو قال: يجب عليكم حمل اللفظ على عمومه ولا تخصوه بسببه، لكان جائزاً قطعاً ولو كان مباحضاً له لكان ذلك متناقضاً واذا لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض. هكذا استدل الامام على عدم المنافاة والمعارضة، واعترض عليه صاحب التنقيح فقال: ان الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دل الدليل على كونه مخصصاً لكان جائزاً ولا يوجب ذلك خروجه عن أن يكون مخصصاً قبل التعبد بتركه فكذلك هذا والاولى الاستدلال على عدم المعارضة بما كان اعمال العام في صاحب السبب وغيره^(٢) وذهب مالك وأبو ثور والمزنى الى أن العبارة بخصوص السبب ونقله

للعهد كما قاله بعض الحنفية أن ماء بئر بضاعة كان جاريا في البساتين وهو اشارة اليه في جواب استدلال اصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور في فتح القدير وفتح المذاهب وشرح سفر السعادة

(١) قال الاسنوى « كما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاة ميمونة الخ » اقول الحديث في ذاته صحيح كما في فتح القدير وغيره لكنه لم ينقل وقوعه في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم هلا انتفعتم باهاها فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها رواه الشيخان

(٢) قال الاسنوى « والاولى الاستدلال على عدم المعارضة بما كان اعمال العام الخ » اقول محصل هذا ان اللفظ موضوع للعموم فيجب العمل به الا

بعض الشارحين للمحصول عن القفال والدقاق أيضا واستدلوا بأمر منها أن السبب لو لم يكن مخصصا لما نقله الراوي لعدم فائدته وجوابه أن فائدته هو معرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم بالاجتهاد أي بالقياس فانه لا يجوز بالاجماع (١)

بصارف ولا صارف يتخيل الا وروده على سبب خاص وخصوص السبب لا يصلح صارفا اياه عما وضع بازائه ولا يمنع العمل به لانه سبب جزئي من جزئيات العام نص على حكمه فيه بما يوافق في غيره من الجزئيات واستدل ايضا بان الصحابة ومن بعدهم من غير تكثير تمسكوا بالعمومات الواردة على اسباب خاصة وهذا يفيد علما عاديا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك كآية السرقة تمسكوا بها وهي واردة في سرقة المجن أو رداء صفوان ابن أمية وآية الظهار نزلت في سلمة بن صخر البياضي هكذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث ان سلمة ظاهر من امرأته فأمره صلى الله عليه وسلم بالكفارة وأعطى من مال الصدقات ما يكفر به او اوس بن الصامت وقصته ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجاءت خولة امرأة اوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته الخبر وقد كان قال اوس ما ارى الا وقد حرمت كما في رواية الطبراني فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وهذا ثابت في الصحاح والسنن الى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره

(١) قال الاسنوي « وجوابه أن فائدته هو معرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم الى آخره » أقول المخصصون بالسبب قالوا لو كان الوارد في سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عنه بالاجتهاد لان نسبتته اليه اذا قلنا بعمومه كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد اما مطلقا أو بعد تخصيصه بقطعي والتالي باطل بالاجماع واجيب بأن الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم تدل القرينة على دخولها قطعاً فليس نسبتته كنسبة سائر الافراد

كما نقله الآمدى وغيره لان دخوله مقطوع به لان الحكم ورد بيانا له بخلاف غيره فان دخوله مظنون ونقل الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعى أنه يقول بأن العبرة بخصوص السبب معتمدين على قول امام الحرمين في البرهان انه الذى صح عندى من مذهب الشافعى ونقله عنه في المحصول وما قاله الامام مردود فان الشافعى رحمه الله قد نص على أن السبب لا أثر له فقال في الام في باب ما يقع به الطلاق وهو بعد باب طلاق المريض مانصه : ولا يصنع السبب شيئا انما يصنعه الالفاظ لان السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذى حكم فاذا لم يصنع السبب بنفسه شيئا لم يصنعه لما بعده ولم يمنع ما بعده أن يصنع ماله حكم اذا قيل. هذا لفظه بحروفه ومن الام نقلته. فهذا نص بين دافع لما قاله ولا سيما قوله ولم يمنع ما بعده الخ وذكر ابن برهان في الوجيز نحوه أيضا فقال قالوا فان كان اللفظ على عمره فلماذا قدم الشافعى العموم العرى عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما أورده من السبب وان لم يكن مانعا من الاستدلال ومانعا من التعلق به فانه يوجب ضعفا فقدم العرى عن السبب لذلك اه كلامه وهذه الفائدة التى حصلت بطريق العرض فائدة حسنة وأما مقاله امام الحرمين فقد قال الامام نجر الدين في مناقب الشافعى انه التبس على ناقله وذلك لان الشافعى رحمه الله يقول ان الامة تصير فراشا بالوطء حتى اذا أتت بولد يمكن أن يكون من الواطء لحقه سواء اعترف به أم لا لقصة عبد بن زمعة لما اختصم هو وسعد بن أبى وقاص في المولود فقال سعد هو ابن أخى عهد الى أنه منه وقال عبد بن زمعة هو أخى ولد على فراش أبى من وليدته فقال النبى صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وذهب أبو حنيفة الى أن الامة لا تصير فراشا بالوطء ولا يلحقه الولد الا اذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج الامة من عمومه فقال الشافعى ان هذا قد ورد على سبب خاص وهى الامة لا الزوجة^(١) قال الامام نجر الدين فتوهم الواقف على هذا الكلام

(١) قال الاسنوى «وذهب أبو حنيفة الى ان الامة لا تصير فراشا بالوطء ولا يلحقه الولد الا اذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج

أن الشافعي يقول ان العبرة بخصوص السبب ومراده أن خصوص السبب لا يجوز اخراجه عن العموم بالاجماع كما تقدم والامة هي السبب في ورود العموم فلا يجوز اخراجها . ومن تفاريع هذه القاعدة اختلاف أصحابنا في أن العرايا هل تختص بالفقراء أم لا فان اللفظ الوارد في جوازه عام وقد قالوا انه ورد على سبب وهو الحاجة ولما كان الراجح هو الاخذ بعموم اللفظ كان الراجح عدم الاختصاص . قوله «وكذا مذهب الراوى» أى لا يكون أيضا مخصصا للعموم

الامة من عمومها فقال الشافعي ان هذا قد ورد على سبب خاص وهي الامة لا الزوجة الى آخره «أقول مراده أن أبا حنيفة أخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها من عموم الولد للفراش وللعاهر الحجر مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مستفرشة وأقول ما نسبة الامام الرازى لابي حنيفة من أنه أخرج الامة من عموم هذا الحديث مع أنها المورد لم يقله أبو حنيفة وانه غير معقول لما تقدم من الاجماع على أن صورة السبب قطعية الدخول فلا يجوز اخراجها وقال الفزالي ان هذا الحديث لم يبلغ أبا حنيفة ولو بلغه لما أخرج ولد الامة الموطوءة وبذلك صرح امام الحرمين وهذا أيضاً بعيد على مثل الامام أبي حنيفة ومخالف للواقع أيضاً وقال العلامة الشيرازى من الشافعية أيضاً ان أبا حنيفة لم يخرج السبب الخاص الذى هو ولد زمعة حتى يلزم اخراج المورد بل أخرج ما سواه وهو أيضاً مردود بأن تنقيح المناط يدل على أن السبب الاستفراش ولا مدخل لخصوصية كونه ولد زمعة كما لا يخفى والجواب ان دلالة تنقيح المناط غير مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص وأما المطلق فكما أن تنقيح المناط يوجب سببيته كذلك اجتهاد آخر يخرج له ولافساد فيه وليس فيه اخراج السبب أصلا لا يخفى ما فيه من التكاف ولذلك قال الكمال بن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعهم على مذهب أبي حنيفة. رحمه الله تعالى والقول بأن الحديث لم يبلغه غير صحيح فانه المذكور في مسنده فان الامة عنده مالم تصر أم ولد ليست بفراش والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للامة الغير المدعو ولدها وان كانت موطوءة وأما وليدة زمعة فكانت ام ولد له كما قيل ودل عليه بلفظ وليدة فعيلة بمعنى

على الصحيح^(١) عند الامام والآمدى واتباعهما وتوفي في المحمولى عن الشافعى قال
 فاعلة فالوليدة بمعنى والدة واذا اضيف الى زمعة يتبادر منه انه اولدت له من مائه
 وهى أمته فلا يكون وطؤه اياها زنى وهذه التسمية التى قيلت قبل فلا بد أن
 يكون لولد آخر ولدته له والظاهر أن الرجل الذى ولد له مومية الولد بالولد
 السابق فلا يرد أن الوالدة أم من أن تكون باردة يكون الولد له أو لغيره
 على أنه منع أنه صلى الله عليه وسلم اثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو ارث
 لك فأنت مالكه ومعنى قوله الولد للفراش ان دعوا كما باطلة فان الولد انما يكون
 للفراش وليس ههنا فراش لاحد اما زمعة فلمقدم الدعوى وأما عتبة فلانه طاهر
 فلا يرد على أن هذا لا يرتبط قوله الولد للفراش الى آخره مع قوله هو لك ولا
 يطابق الجواب السؤال أصلا فان الدعوى كانت في النسب دون الملك ولا يرد
 أيضا ان كون اللام للملك ممنوع بل لمطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب
 فانه ممنوع على ممنوع خارج عن قانون التوجيه ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم
 لسودة بنت زمعة ام المؤمنين وأما أنت فاحتجى منه فانه ليس لك بأخ فان
 سلب الاخوة عنه لبنت زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان وأشار بصيغة
 المجهول الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخارى بانه شركه في الميراث وفي بعض
 الروايات هو أخوك وأما الأمر بالحجاب فلعله انه صلى الله عليه وسلم علم أنه
 ليس من ماء زمعة فأمرها احتياطا كما جاء لما رأى من شبه عتبة أو يقال امهات
 المؤمنین مخصوصات بالحجاب ممن لم يصدق القلب بالقرابة المحرمية فانهم لسن
 كأحد من النساء وعلى هذا فالجواب انما هو ما قبل قوله على أنه منع الى آخره
 وهو كاف في الفرض وان أبا حنيفة ما أخرج صدره المورد

(١) قال الاسنوى « أى لا يكون مخصصا للعموم على الصحيح الشيخ » اقول

ههنا مسألتان احدهما اذا روى الصحابي الجمل لحملة راويه على احد محمله أو
 محامه فالمتمين ذلك المحمل لكن لا تقليدا والمراد بالمحمل عند الحنفية ما لا يعلم
 معناه الا بالبيان من المتكلم ولا يجوز حملة على أحد محمله أو محامه بالاحتماد

بخلاف حمل الخبر على أحد محمله فان الشافعي يأخذ فيه بمذهب الراوى^(١) قال القرافي
 فلا شك حينئذ ان الراوى ان حمله على أحد معنويه أو معانيه وتعيين المراد
 لا يكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعا ولا يخالف في ذلك الحنفية والمجمل
 عند الشافعية غير متضح المعنى فيجوز حمله على أحد معنويه أو معانيه بالرأى
 والاجتهاد او بكونه مانوسا بالنسبة الى المعنى الآخر ورأى الصحابي
 حينئذ لا يكون حجة عندنا ومن أوجب من الحنفية تقليد الصحابي فانما
 يوجب له لاحتمال السماع وههنا قد ظهر ان لا سماع فلو كان حجة لزم تقليد
 المجتهد رأى الغير وهو يخطئ ويصيب وآثر مشايخنا لا يقبلون تأويل
 الصحابي وتعيين أحد الاحتمال لما بينا مثاله قوله صلى الله عليه وسلم البيعان
 بالخيار ما لم يتفرقا يحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما لم تتفرقا أبداً فهما فيديل على
 خيار المجلس كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى ويحتمل ان يكون المعنى هما
 بالخيار مادام امتبايعين ما لم تتفرقا أقوالهما فيديل على خيار القبول وابن عمر
 الراوى حمله على الاول ومشايخنا الكرام لم يقلدوه وحمله على الثاني لما أن في
 اثبات الخيار بعد تمام الايجاب والقبول ابطال حق الغير الذى تعلق به من غير
 رضا ذى الحق واطلاق قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض يقتضى جواز
 التصرف من غير توقف على خيار المجلس . المسئلة الثانية لو حمل ذلك الصحابي
 الراوى نصا ظاهرا على غير الظاهر منه كتخصيص العام فالأكثر من الشافعية
 والمالكية يحملون الحديث على الظاهر وفيه قال الشافعي كيف أترك الحديث
 بقول من لو عاصرته لحاججته أى كيف اترك القول الواجب اتباعه بقول من
 ليس قوله حجة اذ لا حجة الا فى قول الله ورسوله

(١) قال الاسنوى « قال بخلاف حمل الخبر على احد محمله الخ » أقول قال
 فى مسلم الثبوت ما الفرق بين حمل المجمل على أحد محمله وبين حمل الصحابي الراوى
 الظاهر على خلافه فان الحمل الاول قول من لاحجية فى قوله كالثاني فليس بين
 الصورتين فرق لان الكلام فى المجمل على رأى الشافعية الذى يجوز الحمل فيه
 بالرأى والاجتهاد وأما المجمل على رأى الحنفية الذى لا يجوز الحمل فيه الا بالسمع

وقد أطلقوا المسئلة والذي أعتقده ان الخلاف مخصوص بالصحابي ثم مثل المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في الاناء فاغسلوه سبعا الحديث فان أبا هريرة رواه مع انه كان يفسل ثلاثا فلا نأخذ بمذهبه لان قول الصحابي ليس بدليل كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وهذا المثال غير مطابق لان التخصيص فرع العموم والسبع وغيرها من أسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها لا عامة وقد نظرت بمثال صحيح ذكره ابن برهان في الوجيز وهو قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان راويه هو ابن عباس ومذهبه أن المرأة اذا ارتدت لا تقتل فلذلك منع ابو حنيفة قتل المرتدة احتج الخصم بأن الراوي انما خالف العام لدليل لو خالفه لغير دليل لكان ذلك فسقا قادحا في قبول روايته واذا ثبت انه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص . والجواب انه ربما خالف لشيء ظنه دليلا

فليس الكلام فيه ولو قيل في الاول ترجيح أحد المتساويين وفي الثاني ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين أهون من ترجيح المرجوح فيحتمل الاول دون الثاني وتفصيله ان في الاول الخبر ليس حجة في نفسه لاجاله وانما يحتمل الحجية بالبيان والراوى قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة في نفسه فحمله مبطل الحجية فلا يعتمد به لم يفد لان كلا الحملين لا بد فيهما من قرينة فان الحكم بتعيين المراد لا يتأتى من غير قرينة فترجيح أحد المتساويين والمرجوح سميان في صيرورتهما حجة بالقرينة فان كان تأويله بالقرينة حجة فكلاهما حجة والا فلا شيء منهما حجة فما الفرق؟ والحنفية والحنابلة يحملون على ما حمل ذلك الصحابي الراوى لان ترك الظاهر بلا موجب حرام واذ هو عدل لاسيما اذا كان ممن أسلم قبل الفتح ودخل البيعة فلا يترك الا بدليل قطعا وهذا الدليل اما السم أو القرينة المعاينة وكلاهما موجب ان المحمول عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف الصورة الاولى فان المحتمل للمعاني يجوز مخالفة أحدهما والعمل بالأخر بالرأى فقط ولا ينافى المدالة فيتأتى من الصحابي فلا قطع فيها بالحمل على السماع أو القرينة المعاينة على انه المراد فلا يجب اتباعه فظهر الفرق

وليس هو بديل في نفس الامر^(١) فلا يلزم القدر لظنه ولا التخصيص لعدم مطابقته . وهذا الجواب يتجه اذا كان الراوي مجتهدا فان كان مقلدا فلا

قال « السابعة افراد فرد لا يخصص مثل قوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لانه غير مناف . قيل المفهوم مناف . قلنا مفهوم اللقب مردود » أقول اذا أفرد الشارع فردا من افراد العام أى نص على واحد مما تضمنه وحكم عليه بالحكم الذى حكم به على العام فانه لا يكون مخصصا له كقوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها^(٢) والدليل عليه أن الحكم على الواحد لا ينافى الحكم على الكل لانه لا منافاة بين بعض الشيء وكله بل الكل محتاج الى البعض واذا لم يكن منافيا لم

واندفع ما يقال مبال الحنفية لا يقبلون حمل الصحابي في الاول دون الثانى مع ان فى الثانى ابطال الحجية دون الاول

(١) قال الاسنوى « والجواب انه ربما خالف لشيء ظنه دليلا وليس بديل الى آخره » أقول هذا الجواب مردود بان تجوز خطأ الصحابي بظن ما ليس دليلا على الصنف دليل اعليه مندفع بان المراد الرجحان بالمعينة غالبا بمعنى ان غالب حاله عمله بالسمع أو القرينة المعينة لعدالته فيكون المحمول عليه مراد الله ورسوله ، ونحن لاندعى القطع فان الظن واجب العمل ولا ينافيه هذا التجوز بل نقول هذا التجوز غير ناشئ عن الدليل لاسيما من الخلفاء والعبادة فلا اعتداد به اذا كان مقلدا كما قال الاسنوى

(٢) قال الاسنوى « مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها » أقول قال فى فواتح الرحموت قد انكر المخرجون هذا اللفظ فى شاة أم المؤمنين بل فى قرينة كما رواه أحمد عن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء فى غزوة تبوك على أهل بيت فاذا قرينة معلقة فسأل المناء فقالوا له يا رسول الله انها ميتة فقال دباغها طهورها والذى ورد فى شاة أم المؤمنين مارواه الشيخان هلا أخذتم اهابها فدبغتموه فانتقمتم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم أكلها هـ

يكن مخصصا لان المخصص لا بد أن يكون منافيا للعام . واعلم أن الواقع في الصحيحين من رواية ابن عباس ان الشاة كانت لمولاة ميمونة تصدق بها عليها وقد تقدم تمثيل خصوص السبب بقصة ميمونة أيضا وهو صحيح لكونه بلفظ آخر غير هذا واحتج الخصم وهو أبو ثور بأن تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما عداه وقد تقدم انه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم وجوابه ان هذا مفهوم لقب وقد تقدم انه مردود أى ليس بحجة وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب بلفظه وهو أحسن من جواب الامام فانه أجاب هو وصاحب الحاصل بأن لا نقول بدليل الخطاب أى بمفهوم المخالفة وهذا الاطلاق مخالف لما قرره فى مفهوم الصفة والشروط وغيرهما . واعلم أن مقتضى جواب المصنف وابن الحاجب تسليم التخصيص اذا كان المفهوم معمولا به كما قيل اقتلوا المشركين ثم قيل اقتلوا المشركين المجوس وبه صرح أبو الخطاب الحنبلى على ما نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول فى المطلق والمقيد وحينئذ فيكون الكلام هنا فى التخصيص بمجرد ذكر البعض من حيث هو بعض مع قطع النظر عما يعرض له مما هو معمول به فافهمه لكن ذكر الأمدى وابن الحاجب فيما اذا كان المطلق والمقيد منفيين ما حاصله ^(١) ان ذكر البعض لا أثر له وان اقترن بما هو حجة وسأذكره ان شاء الله تعالى فى موضعه وصرح به أيضا هناك أبو الحسين البصري فى كتابه المعتمد على ما نقله عنه الاصفهاني المذكور ، وحينئذ فيكون الجواب غير مستقيم ، وقد

(١) قال الاسنوى « لكن ذكر الأمدى وابن الحاجب فيما اذا كان المطلق والمقيد الخ » وأقول كتب المطار على قول شرح جمع الجوامع للمحلى قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة مانصه أى عند الجمهور وأما من قال به فيخصص ثم ظاهر هذا ان كان المذكور لقبا فان كان مشتقا اقتضى ان يكون مخصصا بمفهومه وبه قال المضد والحق عدم التخصيص لان دلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم اه وهو يؤيد ما قاله الأمدى وابن الحاجب وما قدمناه من ان الراجح بمقتضى الدليل عدم التخصيص بدليل الخطاب أى مفهوم المخالفة مطلقا خلافا لما رجحه غير واحد من الشافعية

اختلفوا في تحرير مذهب أبي ثور فنقل عنه الامام في المحصول أن المفهوم مخرج لما عدا الشاة ونقل عنه ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين في باب الآنية من النهاية أن المفهوم مخرج لما لا يؤكل لحمه

قال * «الثامنة عطف العام على الخاص لا يخصص مثل ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص تسوية بين المعطوفين قلنا التسوية في جميع الاحكام غير واجبة» أقول اذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصا بوصف أو بغيره فلا يقتضى ذلك تخصيص المعطوف عليه عندنا^(١) وقال الحنفية على ما نقله في المحصول أو بعضهم على ما نقله المصنف انه يقتضيه تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه أن التسوية بينهما في جميع الاحكام غير واجبة بل الواجب انما هو التسوية في مقتضى العامل مثال ذلك ان أصحابنا قد استدلوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر سواء كان حربيا أو ذميا بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فان الكافر هنا وقع بلفظ التنكير في سياق النفي فيعم فقالت الحنفية الحديث يدل على أن المسلم لا يقتل بالكافر الحربى ونحن نقول به وبيانه أن قوله ولا ذو عهد في عهده معطوف على مسلم فيكون معناه لا يقتل مسلم ولا ذو عهد في عهده بكافر وعمما يقوى أن المراد عدم

(١) قال الاسنوى «أقول اذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصا بوصف أو بغيره الخ» أقول ان ثقات مذهب الحنفية صرحوا بان هذه المسئلة لا توجد في كتب الحنفية ويشير الى ذلك ابن الهمام في التحرير أيضا وانما استنبط غير الحنفية من الخلاف بين الحنفية والشافعية في قوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده على الوجه الذى سنذكره مسئلة أصولية عبر عنها بعضهم بقوله عطف العام على الخاص لا يخصص وبعضهم بان العطف على العام لا يوجب العموم وبعضهم بانه كلما عم المعطوف عليه عم المعطوف وهو بمعنى الثانى وعبر السكال بن الهمام بان الجملة الناقصة اذا عطفت على ما قبلها تقيده بالقيود

قتله بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن للعهد فائدة ثم ان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربى لان الاجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي وحينئذ فيجب أن يكون الكافر الذى لا يقتل به المسلم أيضا هو الحربى تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ما تقدم وهذا الجواب الذى ذكره المصنف باطل لان الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحكام بل باشتراكهما في المتعلقة والاشترار فيها واجب عند المصنف كما نص عليه في الاستثناء عقب الجمل فقال لنا الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقة كالحال والشرط وغيرها هذا كلامه وهو مخالف للمذكور هنا لا سيما وقد صرح بالحال وهو غير المتنازع فيه هنا أعنى الصفة بل الجواب أن قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مفيد لا يحتاج الى اضرار الكافر لانه ربما يوم أن المعاهد لا يقتل مطلقا لا فى حالة العهد ولا بعد انقضائه أو أنه لا أثر للعهد بالنسبة الى القتل بل يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم^(١). واهلم ان من

التي قيد فيها بها ان عاما فعام لان العطف للتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا قيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به لئلا تفوت الشركة في الحكم الا بدليل صارف فحينئذ لا يقيد خلافا للشافعى رحمه الله تعالى فعنده لا يقيد وعليه النجاة وانبنى على ذلك الخلاف في فهم الحديث فقال بعض الحنفية معناه لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع حكمه مطلقا لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذو عهد أصلا لا بمؤمن ولا بكافر وانه باطل اتفاقا فيقدر اللفظ المذكور سابقا في المعطوف عليه لاقرينة سابقا فيكون عاما صيغة لان المقدر كالمفروض

(١) قال الاسنوى « والجواب ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مفيد لا يحتاج الى اضرار الكافر لانه ربما يوم ان المعاهد لا يقتل مطلقا لا فى حالة العهد ولا بعد انقضائه أو انه لا أثر للعهد بالنسبة الى القتل بل يقتل مطلقا فذكر ذلك دفعا لهذا التوهم » أقول وهذا الجواب مع انه خلاف المتبادر من سوق الحديث لا بد . حينئذ من تقدير ايضا فانه لا يجرم قتله مطلقا بل يباح لاجل

الناس من يعبر عن هذه المسألة بأن العطف على العام لا يوجب العموم في المعطوف خلافا للحنفية وهو أيضا صحيح فان الحنفية قالوا لو كان الكافر المذكور في الحديث تاما للحربي والذمي لكان المعطوف أيضا كذلك لكنه ليس كذلك فان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انما هو الحربي دون الذمي ومن عبر به هذه العبارة الغزالي في المستصفي وابن الحاجب في مختصره الا أن الغزالي قال ان

القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شك ان تقدير ما في المعطوف عليه أولى وأما قول البدخشي وبدفع بان المعنى لا يقتل لكفره مادام في عهده فمدفوع بانه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث فضلا عن ان هذا المعنى معلوم بالبدهاهة لا يحتاج الى بيان لكن بقي ان يقال على الحنفية ان الاستدلال بكون العطف للشريك لا يتم فان التشريك في أصل الحكم مسلم ولا ينفع وفي الحكم المقيد ممنوع وقول الشافعية باشتراك المعطوف للمعطوف عليه في المتعلقة كما ذهبوا اليه في الاستثناء انما يبطل الاستدلال بما تمسك به الامام الرازي ولكن لا يفيد الحنفية كما ان مخالفة النجاة كافة وان لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما قدمناه لكن اذا ثبت النقل عن المجتهدين وههنا لم يثبت انما استنبط غير متبعهم من بعض فروعهم وقول النجاة لا يؤخر عن مثل هذا وعلى الاقل تصلح مرجحة عند وقوع الشك في كون ما ذكر قول المجتهدين فلا يستنبط من كلامهم مخالف لرأى النجاة أجمعين فالحق كما في فواتح الرحموت اذن ان يستنبط من هذه القرينة ان الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها اذا لم تصلح بدون التقييد بقيد مقدر يجب ان يقدر القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الاخر ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتدبر وانصف . وعلى هذا قال الحنفية يجب ان يكون المقدر في المعطوف وهو قوله ولا ذو عهد في عهده هو القيد في المعطوف عليه دون غيره وهو بكافر وهذا الكافر الذي قدرناه في المعطوف مخصوص بالحربي تقتله بالذمي والمسلم اجماعا وتخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه بما خص به ذلك المعطوف

مذهبهم غلط وابن الحاجب قال انه الصحيح^(١) قال الا اذا دل دليل منفصل على التخصيص بهذا المثال بخصوصه

قال * « التاسعة عود ضمير خاص لا يخصص مثل والمطلقات يتر بصن مع قوله تعالى وبمولاتهن، لانه لا يزيد على اعادته » أقول اذا ورد بعد العام ضمير طائد على بعض افراده فلا يخصصه عند المصنف^(٢) واختاره الآمدى وابن الحاجب وقيل يخصص وهو رأى الشافعى على ما نقله عنه القرافي^(٣) وقيل بالوقف وهو

عند الحنفية لان هذا هو عكس تقيض ان عموم القيد فى المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه فى المعطوف خلافاً للشافعى، حُاز عند الحنفية قتل المسلم بالذمى لعموم آيات القصاص وعدم معارضة هذا الحديث اياها، على ان الحنفية لا يحتاجون الى مثل هذا الوجه كثيراً بل يكفى الاستدلال بعموم الآيات فى القصاص وان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة عندهم لانه خبر آحاد لا يخصص عام الكتاب والسنة المتواترة فلا بد من تأويله بما يوافقها. ولعل ما ذكره الحنفية فى مناقشاتهم مع الشافعية انما هو على طريق التنزل وصحة معارضة هذا الحديث الآحادى للعام القطعى وان كانوا لا يقولون به نخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « الا ان الغزالى قال ان مذهبهم غلط وابن الحاجب قال انه الصحيح » أقول قد علمت مذهب الحنفية وانه لاوجه للقول بانه غلط فاعرف الرجال بالحق

(٢) قال الاسنوى « فلا يخصصه عند المصنف الخ » أقول وهو مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية

(٣) قال الاسنوى « وقيل يخصص وهو رأى الشافعى الخ » أقول وهو مذهب أبى الحسين من المعتزلة وامام الحرمين قيل وعليه أكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا فى التيسير على التحرير وقال فى التحرير

المختار في المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره ^(١) ونقله الآمدى عن الامام
وأبي الحسين ونقل ابن الحاجب عنهما التخصيص مثاله قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعواتهن أحق بردهن ^(٢) فان المطلقات

(١) قال الاسنوي « وقيل بالوقف وهو المختار الخ » أقول قال في مسلم
الثبوت وهو الاشبه واستدل له بما ردوه فراجع ان شئت

(٢) قال الاسنوي « مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة
قروء الى آخره » أقول قال في فواتح الرحموت اعلم أن في التمثيل بالآيتين نظراً
فان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها وان كانت مطلقة بثلاث وكانت
الرجعة مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ما روى أبو
داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء
الى قوله تعالى « وبعواتهن أحق بردهن » وذلك أن الرجل كان اذا طلق امرأته فهو
أحق برجمتها وان طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك فقال « الطلاق مرتان فامسك بمعروف
أو تسريح باحسان » ثم على هذا يكون قوله تعالى وبعولتهن مذسوخ البعض
فتبقى الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس الا فيما فوق الاثنين والخلع فيلزم
أن يكون ما وراءها من المطلقات راجع فلا يكون واحد غير مالى بائناً
وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فثبت حينئذ قول الشافعي رحمه
الله ان الكتايات غير بائنة الا أن يقول ان الخلع مشروع بائن وليس الا
البيئونة بالعوض المالى فدل بمفهومه الموافقة على صحة البيئونة من غير مال
فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز انتساح العبارة بالدلالة
هذا والله أعلم بأحكامه اه وأقول قال الالوسى في تفسير قوله تعالى « والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » أي ذوات الاقراء من الحرائر المدخول بهن لما
قد بين في الآيات والاختبار أن لا عدة على غير المدخول بها وان عدة من
لا تحيض لصغر أو كبر أو حمل بالاشهر ووضع الحمل وان عدة الامة قرآن أو
شهران قال ليست للاستغراق لانه ههنا تمذر فتحمل على الجنس كما في لا تزوج

تشمل البوائن والرجعيات والضمير في قوله وبعولتهن طائد الى الرجعيات فقط لان البائن لا يملك الزوج ردها، ولو ورد بعد العام حكم لا يتأتى الا في بعض أفراده كان حكمه كحكم الضمير كما صرح به في المحصول ومثل له بقوله تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدرى

النساء ويراد منه ما ذكر بقريئة الحكم وهذا مذهب ساداتنا الحنفية لان الكلام المستقل الغير الموصول عندهم ناسخ للعام والنسخ انما يصح اذا ثبت عموم الحكم السابق ولا عموم ههنا وقال الشافعية ان المطلقات عام وقد خص البعض بكلام مستقل غير موصول . وقال في تفسير قوله تعالى « وبعولتهن أحق بردهن » في ذلك أي ازواج المطلقات جم بعلم كم وعمومة وغل وغفلة والهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجمع والامثلة سماعية لا قياسية لا يقال كعب وكعوبة وفي القاموس والبعول الزوج والائني بعلم وبملة والرب والسيد والمالك والبخلة التي لا تسقى او تسقى بماء المطر وقال الراغب البعل النخل الشارب بعروقه عبر به عن الزوج لاقامته على الزوجة للسعي المخصوص وقيل باعلها جامعها وبعلم الرجل اذا دهش فأقام كأنه النخل الذي لا يبرح ففي اختيار انظر البعولة اشارة الى أن اصل الرجعة بالمجاعة احق بردهن الى النكاح والرجعة اليهن وهذا اذا كان الطلاق رجعياً للآية بمدها فالضمير بمد اعتبار القيد اخص من المرجوع اليه ولا امتناع فيه كما اذا كرر انظاره وقيل بعولة المطلقات احق بردهن وخصص بالرجعي اه وقوله وهذا اذا كان رجعياً للآية بمدها يشير به الى قوله تعالى « الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باحسان » حيث قال في تفسيرها اشارة الى الطلاق المفهوم من قوله وبعولتهن احق بردهن وهو الرجعي وهو بمعنى التطلق الذي هو فعل الرجل كالسلام بمعنى التسليم لانه الموصوف بالوحدة والتعدد دون ما هو وصف المرأة ويؤيد ذلك ذكر ما هو من فعل الرجل أيضاً بقوله فامسك بمعروف أي بالرجعة وحسن المعاشرة أو تسريح باحسان أي اطلاق مصاحب له من جبر الخاطر واداء الحقوق وذلك بأن لا يراجمها حتى تبين او يطلقها الثالثة

لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً يعني الرغبة في مراجعتهم والمراجعة لا تتأني في البائن واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله لأنه لا يزيد على اعادته ، وفيه ضميران ملفوظ بهما فالاول يعود على لفظ الضمير من قوله عود ضمير خاص أي لان الضمير الخاص لا يزيد وأما الثاني فيحتمل أن يكون طائداً على العام ومعناه أن الضمير

وهو المأنور فقد اخرج ابو داود وجماعة عن ابى رزين الاسدي ان رجلاً قال يارسول الله انى اسمع الله يقول الطلاق مرتان فأين الثالثة فقال التسريح باحسان هو الثالثة وهذا يدل على أن معنى مرتان اثنتان ويؤيد العهد كالفاء في الشق الاول فان ظاهرها التعميق بلا مهلة وحكم الشيء بمقبه بلا فصل وهذا هو الذي حمل الشافعية عليه الآية ولعله اليق بالنظم حيث قد انجر ذكر اليمين الى ذكر الايلاء الذي هو طلاق ثم انجر الى ذكر حكم المطلقات من العدة والرجمة ثم انجر ذلك الى أحكام الطلاق المعقب للرجمة ثم انجر ذلك الى بيان الخلع والطلاق الثلاث وأوفق بسبب النزول فقد أخرج مالك والشافعي والترمذي وغيرهم عن عروة قال كان الرجل اذا طلق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقض مدتها كان ذلك له وان طلقها الف مرة فعمد رجل الى امرأة له فطلقها ثم أمهلها حتى اذا ماشارفت انقضاء العدة ارتجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك الى ولا تخلين أبداً فأنزل الله تعالى الآية اه المراد منه . فهذا صريح في أن قوله تعالى والمطلقات يتربصن ليست عامة عند الحنفية وان قوله تعالى وبعولتهن خاص بالرواجع لان لفظ البعل بمعنى الزوج ولان هذا مقيد بما اذا كان الطلاق رجعياً بقريضة الآية بعدها وهو قوله تعالى الطلاق مرتان الآية فقوله تعالى وبعولتهن وما بعده مسوقان في الطلاق الرجعي وان الضمير ليس راجعاً للمطلقات كلهن وان ما روي عن ابن عباس انما هو لبيان سبب نزول آية «الطلاق مرتان» الى آخر الآية ولبيان حصر الطلاق في ثلاث تطليقات بعد ان كان لا يقف عند حد كما يدل على ذلك قوله كان الرجل اذا طلق امرأته فهو آمن برجعتها وان طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك فقال «الطلاق مرتان فامسك بعمروف أو تمسريح باحسان» أي نسخ ذلك الحكم

لا يزيد على إعادة العام المتقدم ولو أعيد فليل وبمؤلة المطلقات أحق بردهن لم يكن مخصصاً اتفاقاً وان كان المراد به الرجعيات فبطريق الأولى إعادة ماقام مقامه ويحتمل أن يكون عائداً على البعض الخاص وهو ما فهمه كثير من الشراح ويعنى بذلك أنه لو قيل وبمؤلة الرجعيات أحق بردهن لم يكن مخصصاً لما قبله فبالأولى ماقام مقامه والأول أصوب لتعبيره بالاعادة دون الاظهار ولانه أبلغ في الحجية لكون الأول بعينه قد أعيد ولم يلزم منه التخصيص وعلى كل حال فللخصم أن يقول ان الضمير يزيد على إعادة الظاهر^(١) لان الظاهر مستقل بنفسه فينقطع معه الائتفات عن الأول بخلاف الضمير واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه ثبوت الحكم لكل فرد^(٢) والضمير مقتضاه عوده لكل ما تقدم فليست مراعاة ظاهر العموم أولى من مراعاة ظاهر الضمير فوجب التوقف ولا ذكر لهذه المسئلة في المنتخب

وهو أن له حق الرجعة وان طلقها ثلاثاً وصار لا حق له في الرجعة الا بعد الثانية فقط فالكلام في قوله وبمولتهن وقوله الطلاق مرتان في الرجعي والتخصيص بذلك جاء من لفظ بعولتهن ومن الفاء في قوله فامسك بمعروف بعد قوله الطلاق مرتان وترتب على ذلك عود الضمير على المطلقات الرواجع فيكون اخص من المطلقات في قوله والمطلقات يربصن وان رجع اليه لا يخصه فاعرف الرجال بالحق

(١) قال الاسنوى « وعلى كل حال فللخصم أن يقول ان الضمير يزيد الى آخره » أقول وأجابوا عن ذلك أن الظاهر وان كان مستقلاً بنفسه لكن المفروض أنه عين الأول حقيقة ولا يكون التجوز فيه قرينة على التجوز في الأول فكذا في الضمير

(٢) قال الاسنوى « واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه الى آخره » أقول قد أجابوا عن هذا بأن الظاهر أقوى دلالة من الضمير فالتجوز في الضمير راجح عليه في الظاهر وردة في مسلم الثبوت بان الضمير أعرف فانه يفيد انه هو اه وردة في الفرائض بان الاعرفية لا توجب دلة الظاهر اقوى يتجوز فيه

قال « تذييب * المطلق والمقيد ان اتحد سبهما حمل المطلق عليه عملاً بالدليلين والا فان اقتضى القياس تقييده قيد والافلا^(١) » أقول لما كان المطلق تاماً عموماً بديلاً قليلاً بالنسبة الى المضمحل فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمناً وتقديراً وقد تقام الشهرة مقام الذكر ، وهذه تجوزات فالضمير اخرى بالتجوز ويبقى العام على عمومه

(١) قال المصنف « تذييب المطلق والمقيد ان اتحد سبهما حمل المطلق على المقيد عملاً بالدليلين الى آخره » أقول : لم يعرف المصنف ولا الاسنوى المطلق ونقل البدخشي تعريفاً غير مقبول واعترضه وعرفه صاحب جمع الجوامع بما هو حقيق بالقبول ويعلم منه ورد غيره مما نقله البدخشي وغيره فقال المطلق الدال على الماهية بلا قيد قال الجلال من وحدة وغيرها ثم قال وزعم الآمدى وابن الحاجب دلالاته على الوحدة الشائعة وهما النكرة قال الجلال اذ عرفه الاول بالنكرة في سياق الاثبات والثاني بما دل على شائع في جنسه قال المصنف وعلى الفرق بين المطلق والنكرة اسلوب المنطقيين والاصوليين والفقهاء حيث اختلفوا فيمن قال لامراته ان كان حملك ذكراً فانت طالق فكان ذكرين قيل لا تطلق نظراً للتنكير المشعر بالتوحيد وقيل تطلق حملاً على الجنس اه ومن هنا يعلم ان اللفظ في المطلق والنكرة واحد وأن الطرق بينهما بالاعتبار ان اعتبر في اللفظ دلالاته على الماهية بلا قيد سمي مطلقاً واسم جنس أيضاً كما تقدم او مع قيد الوحدة الشائعة سمي نكرة والآمدى وابن الحاجب ينكران الاعتبار الاول في مسمى المطلق من امثلته الاتية ونحوها ويجعلانه الثاني فيدل عندهما على الوحدة الشائعة وعند غيرهما على الماهية بلا قيد والوحدة ضرورية اذ لا وجود للماهية المطلوبة بأقل من واحد والاول موافق لكلام أهل العربية والتسمية عليه بالمطلق لمقابلة المقيد ثم قال صاحب جمع الجوامع رداً على الآمدى وابن الحاجب ومن ثم قال الامر بمطلق الماهية امر مجزئى وليس بشيء اه قال الجلال لوجود الماهية بوجود جزئى لها لانها جزؤه وجزء الموجود موجود اه . قال شيخنا الشريفي في تقريره ثم ان قول المصنف وليس بشيء المعمل بكلام الشارح يحتمل ان المراد منه الاثام يعني ان

والمقيد أخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام والخاص فلذلك ذكره في بابه وترجم له بالثذيب. وقد سبق الكلام على هذه اللفظة في أوائل الكتاب. وحاصل المسئلة أنه اذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد نظر ان اختلف حكمهما نحو اكس ثوبا هرويا وأطم طعاما فلا يحمل أحدهما على الآخر باتفاق أى لا يقيد الطعام أيضا بالهروى لعدم المناقاة واستثنى الآمدى وابن الحاجب صورة واحدة^(١)

قولهما بان الموجود الواحد الشائع لا يتم الا ان قلنا بانه موجود في ضمن الجزئى الخارجى وحينئذ لا حاجة الى المدول عن مدلول اللفظ الظاهر منه وهو الماهية بلا قيد لانه يقال فيها ذلك وهذا لا يستلزم انه قائل بهذاه والواقع ان المصنف انما يقول ان المراد بالماهية التى هى مسمى المطاق الماهية لا بشرط شىء وهذه الماهية مقطوع النظر فيها عن الوحدة والكثرة وهى تمام كل جزئى من جزئياتها لا جزء واحد كما تقدم فى بيان ما هو موضوع له لفظ الجنس المنكر وان صاحب جمع الجوامع اختار انه الماهية لا بشرط شىء فلذلك قال هى ذهنى خارجى وقد استوفينا الكلام هناك فارجع اليه

(١) قال الاسنوى « واستثنى الآمدى وابن الحاجب صورة واحدة الخ » أقول هذا الاستثناء انما هو بحسب الظاهر وذلك لان قوله اعتق رقبة من قبيل المطلق فى الاثبات ومقتضاه انه يخرج عن العهدة بعق رقبة مؤمنة كانت او كافرة ، وقوله لا تملك كافرة ولا تعنقها من قبيل النكرة فى حيز النهى ، وسواء قلنا ان المطلق الماهية من حيث هى أو للوحدة الشائعة أى الفرد المنتشر فيكون عاما على كل حال لان النهى عن الماهية من حيث هى نهى عن كل فرد من افرادها اذ لو وجد فرد لوجدت هى اذ وجودها وجوده وكذلك النهى عن الفرد المنتشر منهى عن كل فرد لانه لو وجد فرد لوجد الفرد المنتشر بوجوده فكان معارضا بقدر ما دل عليه وهو النهى عن ملك كل فرد من افراد الكافرة واعتاقه فيخرج من المطاق فى اعتق رقبة بقدره اما بطريق التخصيص أو النسخ على التفصيل المعروف عن الحنفية والشافعية المعلوم مما قدمناه ، فهذه الصورة وامثالها فى الحقيقة خارجة عن موضوع

وهو ما اذا قال أعتق رقبة ثم قال لا تملك كافرة ولا تمتعها وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الآمدي بأنه لا فرق فيه بين أن يتجدد سببها أم لا لكن نقل القرافي عن أكثر الشافعية انه يحمل عليه عند اتحاد السبب ومثل له المطلق والمقيد ولكنها شبيهة به فلذلك جعل حكمها المخالف للمطلق والمقيد مستثنى . وحاصل هذه المسئلة انه اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكونا في الحكم أو السبب والاول لا يخلو اما ان يختلف الحكم أو يتجدد والثاني لا يخلو اما ان يكونا منفيين أو مثبتين . والثاني اما ان يتجدد السبب أو يختلف فهذه خمسة اقسام الاول اذا اختلف حكمها كما اذا قال اطعم فقيرا واكس فقيرا تميميا لم يحمل المطلق على المقيد الاضرورة مثل قولك لمن لا يملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه اعتق رقبة ولا تملك الا رقبة مؤمنة فان التملك من لوازم الاعتاق والنهي منه نهى عن الاعتاق وحينئذ فالثاني ناسخ ان تراخى وكان وروده بعد حضور وقت العمل اتفاقا ومخصصا ان كان مقارنا اتفاقا وان تراخى وكان قبل حضور وقت العمل فعلى الخلاف الحنفية ناسخ والشافعية مخصص كما يعلم مما قدمناه وقد علمت ما قلناه في هذه الصورة ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق في هذا بين الحنفية والشافعية مطلقا سواء كان سبب الحكمين واحداً أم لا وأشار الاسنوى الى ذلك بقوله وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الآمدي الخ ونقل الغزالي على ما في بعض شروح المنهاج عن أكثر الشافعية الحمل في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم نظراً الى اليد فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى « فاعسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق » ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى « فامسحوا وجوهكم وأيديكم منه » فقيدت في التيمم بالمرافق أيضاً وهذا هو الذي أشار اليه الاسنوى بقوله لكن نقل القرافي الخ لحمل الناقل هو القرافي لا الغزالي والموجود في مسلم الثبوت وغيره أن الناقل هو الغزالي ولعل ما في الاسنوى تحريف بالسمع واستيحاء الخ في التيمم بالمرافق هو الصحيح في القول الجديد للشافعية من أن المسح

بالوضوء والتيمم فإن سبهما واحد وهو الحدث وقد وردت اليد في التيمم مطلقة وفي الوضوء مقيدة بالمرافق وإن اتحد حكمهما نظر إن اتحد سبهما كما لو قيل في الظهر أعتق رقبة وقيل فيه أيضاً أعتق رقبة مؤمنة فلا خلاف كما قال الآمدي

في التيمم إلى المرافق كما هو مذهب أئمة الحنفية في ظاهر الرواية واحتج الحنفية أن الخلف كالأصل لأن اليد تطلق حقيقة إلى الأبط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح أيضاً إرادة الإطلاق بأن يراد به ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من أجزاء اليد والأجزاء مسح جزء من الذراع من غير مسح الكف والأصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من إرادة بعض معين وهو مجهول فيكون مجملاً فيقع ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه مسح إلى المرافق في رواية الحاكم وآية الوضوء بيانا لأن الخلف كالأصل فإن قلت لم لم نجعل ما رواه عمار بن ياسر من المسح إلى الكوع بيانا ويكون المسح إلى الذراع فضيلة بل هذا أولى فإن ما روى عمار رضي الله عنه أدنى درجة وفي هذا مخلص من التعارض أيضاً قلت ألم تر أمير المؤمنين عمار لم يقنع بقول عمار بل روى عنه أنه قال اتق الله يا عمار . فتأمل فإن الموضوع موضع تأمل . والذي يقتضيه كلام صاحب جمع الجوامع وشارحه الجلال أن ما نقله الآمدي هو فيما إذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً واتحد الحكم والسبب وما نقله الغزالي والقرافي فيما إذا كانا مثبتين واتحد السبب واختلاف الحكم فهما مسئلتان وهما ما قاله صاحب جمع الجوامع مع شرحه مختصراً على المراد منه قالاً المطلق والمقيد كالعام والخاص فما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق به وما لا فلا ويزيد المطلق والمقيد أنهما إن اتحد حكمهما وموجبهما بكسر الجيم أي سببهما وكانا مثبتين كأن يقال في كفارة الظهر أعتق رقبة مؤمنة وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو أي المقيد ناسخ للمطلق بالنسبة إلى صدقه بغير المقيد والأبأن تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقاً أو تقارنا أو جهل تاريخهما حمل المطلق عليه أي على المقيد جميعاً بين الدليلين

انا نحمل المطلق على المقيد حتى يتعين اعتناق المؤمنة لا المقيد على المطلق حتى
يجزىء اعتناق الكافرة وانما حملنا المطلق على المقيد عملاً بالدليلين وذلك لان
المطلق جزء من المقيد فاذا حملنا بالمقيد فقد حملنا بهما وان لم نعمل به فقد أغينا
وقيل المقيد ناسخ للمطلق ان تأخر عن وقت الخطاب به كما لو تأخر عن وقت
العمل به بجماع التأخر وقيل يحمل المقيد على المطلق بان يلغى القيد لان ذكر
المقيد ذكر لجزئي من المطلق فلا يقيد كما ان ذكر فرد من أفراد العام لا يخصه
قلنا الفرق بينهما أن مفهوم المقيد حجة بخلاف مفهوم اللقب الذي ذكر فرد من
العام منه وان كانا منفيين يعني غير مثبتين منفيين أو منفيين نحو لا يجزىء عتق
مكاتب لا يجزىء عتق مكاتب كافر لا تعتق مكاتباً لا تعتق مكاتباً كافرأ فقائل
المفهوم أي القائل بحجية مفهوم المخالفة وهو الراجح يقيد به أي يقيد المطلق
بالمقيد في ذلك وهي أي المسئلة حينئذ خاص و عام لعموم المطلق لا سياق النفي
ونافي المفهوم يلغى القيد ويجزىء المطلق على اطلاقه وان كان أحدهما أمراً
والآخر نهياً نحو اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة اعتق رقبة مؤمنة لا تعتق
رقبة فالمطلق مقيد بـضد الصفة في المقيد ليجمعهما فالمطلق في المثال الاول مقيد
بالإيمـان وفي الثاني بالكفر اهـ . فهذا الكلام صريح بان موضوع هذه الاقسام
ما اذا تحدد الحكم والسبب وموضوع الصورة التي استثنىها الأمدى انما هي فيما
اذا اختلفا أمراً ونهياً واحداً حكماً وسبباً وفرضها فيما اذا تقدم المطلق على المقيد
و حينئذ تكون وفاقية بين الحنفية والشافعية بلا شك وان اختلفت وجهة النظر
فالحنفية يقولون ان في المثال الاول وان لم يقيد المطلق بالمقيد لكنه خرج بقدره
من المطلق اما بطريق التخصيص ان قارن أو بطريق النسخ ان تأخر ولو عن
الخطاب بالمطلق لان المقيد مركب تقييدى و عام في افراده فيخرج بقدرها من
العام والشافعية يقولون ان المطلق أيضاً مقيد بـضد الصفة ومقتضى قول صاحب
جمع الجوامع وشرحه فيما اذا كانا منفيين أو منفيين أنهما من قبيل الخاص والعام
أن يقولوا ما قاله الحنفية بأن المثبت مطلق وغير المثبت عام عند الاختلاف فيهما
حقياً واثباتاً أو أمراً ونهياً لان النكرة في سياق النفي من قبيل العام موصوفة

أحدهما ثم اختلفوا فصحح ابن الحاجب وغيره أن هذا الجمل بيان للطلب أي دال على أنه كان المراد من المطلق هو المقيد وقيل يكون نسخاً أي دالاً على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطارئ * واعلم أن مقتضى إطلاق المصنف أنه

بوصف أو غير موصوفة إنما إذا كانت موصوفة تم بقدر أفراد المركب التقييدي وقد تقدم لك أنهم في حالة النفي يطلق عليها اسم المطلق والمقيد وإن كانا طامناً أو عاماً وخاصاً أما إذا علم التاريخ وتأخر المطلق وتقدم المقيد فالمطلق ناسخ عند الحنفية سواء تراخى المطلق عن المقيد أو قارن . ثم قال صاحب جمع الجوامع وشارحه الجلال وإن اختلف السبب مع اتحاد الحكم كما في قوله تعالى في كفارة الظهار « فتحرير رقبة » وفي كفارة القتل « فتحرير رقبة مؤمنة » فقال أبو حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد في ذلك لاختلاف السبب فيبقى المطلق على إطلاقه وقيل يحمل عليه لفظاً أي بمجرد ورود اللفظ المقيد من غير حاجة إلى جامع وقال الشافعي رضي الله عنه يحمل عليه قياساً فلا بد من جامع بينهما وهو في المثال المذكور حرمة سببهما أي الظهار والقتل وإن اتحد الموجب فيهما واختلف حكمهما كما في قوله تعالى في التيمم « فامسحوا وجوهكم وأيديكم » وفي الوضوء « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إلى المرافق » والموجب لهما الحدث واختلف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح فعلى الخلاف من أنه لا يحمل المطلق على المقيد أو يحمل عليه لفظاً أو قياساً وهو الراجح والجامع بينهما في المثال المذكور اشتراكهما في سبب حكمهما وهو الحدث . والحنفية وإن وافقوا أكثر الشافعية على ما هو ظاهر الرواية من مذهب الحنفية وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة أن المسح إلى الكوع فرض وإلى المرفق فضيلة لكنهم خالفوا الشافعية في الاستدلال على تقييد آية التيمم بقيد آية الوضوء على ما قدمناه فنحن حكي الاتفاق في هذه الصورة وصرح بأنه لا فرق فيه بين أن يتحد سببهما أم لا كالأصل مدى نظر إلى اتفاقهم في الحكم بقطع النظر عن خلافهم في دليله ومن جعل المسألة خلافية بين أكثر الحنفية والشافعية كصاحب جمع الجوامع نظر إلى اختلافهم في الدليل مع قطع النظر عن الحكم ومن حكي عن أكثر الشافعية

لا فرق في حمل المطلق على المقيد بين الامر والنهى فاذا قال لا تعتق مكاتبنا وقال
أيضا لا تعتق مكاتبنا كافرأ فانا نحمل الاول على الثانى ويكون المنهى عنه هو
اعتاق المكاتب الكافر وصرح به الامام فى المنتخب وذكر فى المحصول والحاصل

أنه يحمل فى هذه الصورة عند اتحاد السبب واختلاف الحكم نظر الى الخلاف
المذهبي الواقع عند الشافعية فى هذه الصورة اذا اتحاد السبب واختلاف الحكم
وكان المطلق والمقيد مثبتين والخلاف المذهبي كما هو عند الشافعية هو أيضا عند
الحنفية لما علمت أن الحسن يروى عن أبي حنيفة عدم المسح فى التيمم الى
المرافق بل الى الكوع ، وللشافعية قول مثل هذا ، وهذا لا ينافي اتفاق اكثر
الحنفية وأكثر الشافعية على تقييد آية التيمم بقيد آية الوضوء واختلافهم فى
الاستدلال كما ذكرنا ولذلك كتب العطار على قول صاحب الجوامع فى
هذه الصورة التى نقلها الغزالي عن أكثر الشافعية فعلى الخلاف أي بين الحنفية
والشافعية وفيه أن الخلاف الذي فيها عين الخلاف فيما قبلها فهلا جمعها
معاً بان يقول ان اختلف السبب مع اتحاد الحكم أو عكس ذلك فقال
أبو حنيفة الخ . واجيب بأن الخلاف هنا غير الخلاف السابق ، فانه لا بد
من المسح الى المرافق فى التيمم عند الحنفية اه أى فالخلاف هنا ليس فى الحكم
وانما الخلاف فى طريق الاستدلال كما ذكرنا وقول الآمدى لا فرق بين أن
يتحد السبب أو يختلف انما هو فيما اذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً والمقيد
متأخر كما مثل هو بذلك ففى هذه الصورة يتفق الحنفية والشافعية لان الاول
مطابق مثبت لا محوم فيه والمقيد نكرة فى سياق النفى كما تقدم وصاحب جمع
الجوامع جعل هذه الصورة شاملة لما اذا تقدم المقيد وتأخر المطلق وفى هذه
الحالة يقول الحنفية ان المطلق ناسخ للمقيد والشافعية يحملون المطلق على المقيد
فلا اتفاق فى الحكم ولا فى الدليل وعلى كل حال فال موضوع فى مسألة الآمدى
ومسألة جمع الجوامع فيما اذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً غير ان جمع الجوامع
جعلها شاملة لكل من حالتى تقدم المطلق على المقيد والعكس فحكى الخلاف
والآمدى جعلها خاصة بما اذا تقدم المطلق على المقيد فحكى الوفاق وكله صحيح

نحوه أيضا لكن ذكر الآمدى في الاحكام أنه لا خلاف في العمل بمدلولها
والجمع بينهما في النفي اذ لا تعذر فيه هذا لفظه وهو يريد انه يلزم من نفي المطلق
نفي المقيد فيمكن العمل بهما ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيد وتابعه ابن
الحاجب وأوضحه فقال فان اتحد موجهما مثبتين فيحمل المطلق على المقيد ثم قال

كما علمته وقد ذكر صاحب جمع الجوامع ما اذا كانا مثبتين وجعل ذلك صورتين
احدهما ما اذا اختلف السبب واتحد الحكم كما في كفارتى الظهار والقتل والثانية
ما اذا اتحد السبب واختلف الحكم كآبى الوضوء والتيمم وحكى الخلاف الذي
قدمناه عنه بين الحنفية والشافعية على وجه ما قدمناه وما نقله الغزالي عن الاكثر
انما هو الصورة الثانية من صورتى جمع الجوامع ونقل الجمل فيها عن أكثر
الشافعية وغير الاكثر منهم لا يقول بذلك فالخلاف الذى نقله الغزالي في هذه
خلاف مذهبي ومثله عند الحنفية أيضا وهذا خلاف آخر غير الخلاف الذى هو
بين اكثر الحنفية والشافعية : فان الشافعية يقولون بالجمل قياساً على الراجح ،
والحنفية ينعون ذلك لانتفاء شرط القياس وهو عدم معارضة مقتضى نص في
المقيس فان المطلق نص دال على أجزاء المقيد وغيره فلا يجوز أن يثبت بالقياس
عدم اجزاء غير المقيد لعدم صحته وبهذا يتبين أن ما قاله الآمدى مسألة ذات
موضوع خاص في حالة خاصة وما نقله الغزالي عن أكثر الشافعية مسألة اخرى
ذات موضوع خاص في حالة خاصة وفي خلاف خاص غير ما نحن فيه من حمل
المطلق على المقيد وعدم الحمل ولذلك أعرض صاحب جمع الجوامع عن ما ذكره
الغزالي من الخلاف فيها بين أكثر الشافعية وبين غيرهم واقصر على حكاية
الخلاف بين الحنفية والشافعية وتعلم أنه لاوجه لاستدراك الاسنوى بها على
ما قاله الآمدى . نخذ هذا التحقيق واشكر الله . وعلى كل حال فالمعول عليه
ما نقله الآمدى ولذلك قال البدخشى بعد أن حكى تفصيل الصور وما فيها
من الخلاف والوثاق قال هذا كله عند اتحاد الحكم وأما عند اختلافه نحو اكنس
تحمياً واطعم ترميحاً طالما فلا حمل اتفاقاً اللهم الا في مثل ان ظهرت فأسن رغبة
ولا تلك رغبة فأفره فانه بقيد المطلق بنفى الكفر لتوقف الاعتناق على الملك اه

فإن كانا منفيين حمل بهما وحاصله أنه لا يعتق مكاتبا مؤمنا أيضا اذ لو أعتقه لم يعمل به وصرح به أبو الحسين البصرى فى المعتمد وعلمه بأن قوله لا تعتق مكاتبا تام والمكاتب التامى فرد من افراده وذكره لا يقتضى التخصيص هكذا نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول ونقل عن أبى الخطاب الحنبلى بناء على أن

وقد علمت وجه استثناء هذه الصورة وأما آية التيمم فهى جزئية وقم فيها الخلاف فى أن المسح فيها يكون الى المرافق أو الى الكوع والمسح الى المرافق فضيلة وكون ذلك مبنياً على تقييد آية التيمم بأية الوضوء أو على غير ذلك فهذا بحث آخر . القمم الثانى أن يتحد الحكم والسبب مع كونهما منفيين فيعمل بهما اتفاقاً ولا يحمل أحدهما على الآخر لأنه لا تمارض لامكان العمل بهما كما تقول فى الظهار لا تعتق مكاتباً ولا تعتق مكاتباً كافرأ فانه يمكن العمل بالكف عنهما قال فى شرح المختصر هذا من العام لان النكرة تحت النفى تم لا من المطلق فهو من باب آخر وهو افراد فرد من العام وقد علم فيما سبق أنه لا يخصه الا من جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغى أن يخص عند الشافعية مع أنه لا يخص اتفاقاً اللهم الا اذا أردنا بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان تاماً وبالْمقيد ما فيه قيد وان كان تاماً ولا يضر كونه تاماً كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وغيره ومن هذا تعلم أن اطلاق المصنف غير مراد وان كلامه محمول على غير المنفيين وانه لا وجه لما صرح به الامام فى المنتخب وذكر نحوه فى المحصول والحاصل فان كانوا ذكروا ذلك بناء على أن الثانى يخص الاول بمفهوم المخالفة فقد علمت أنه لا يخص اتفاقاً . الثالث اذا وردا مثبتين فى حكم واحد وسبب واحد وكان ورودهما معاً وجب حمل المطلق على المقيد اتفاقاً ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين من الاطلاق والتقييد فى وقت واحد والمعية قرينة البيان كما فى التخصيص وفيما قلناه اشارة الى أن الجمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون الندب أو الاباحة اذ لا تمنع فى اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان ايجاب المقيد يقتضى ثبوت المؤاخذة بترك القيد وايجاب المطلق اجزؤه مطلقاً وان

مفهوم الصفة هل هو حجة أم لا وقد غلط الاصفهاني المذكور في فهم كلام الامدى وابن الحاجب فادعى أن المراد منه حمل المطلق على المقيد . قوله «والا» أى وان لم يتحد سببهما كقوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظهرون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ففيه ثلاثة مذاهب حكاهما في المحصول أحدها ان

جهل التاريخ فكذلك يحمل المطلق على المقيد لعدم الترجيح لاحدهما بالحكم بالتأخر حتى يكون ناسخاً فيحمل على المقارنة فيترجح البيان وان علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ للمطلق بالزيادة أى بإيجاب المقيد ورفع الاطلاق الذى كان مراداً أولاً فلا يجزى غير المقيد من أفراد المطلق وكان مجزئاً قبل النسخ وعند الشافعية المقيد المتأخر مخصص للمطلق أى بيّن أنه المراد بالمطلق من الابتداء بطريق اطلاق لفظ المطلق على المقيد وهو معنى حمل المطلق على المقيد ، وهذا القسم هو الذى أشار اليه الاسنوى ان اتحد سببهما كما لو قيل الخ وقد علمت بما بيناه من القيود أن ما صححه ابن الحاجب من أن هذا الحمل بيان للمطلوب الى آخره اما أن يكون اختياراً منه لمذهب الشافعية من أنه بيان مطلقاً قارن أو جهل التاريخ أو تأخر أو هو مقيد بما اذا قارن أو جهل التاريخ على مذهب الحنفية وان من قال يكون ناسخاً الخ يجب أن يحمل على ما اذا ورد المقيد بعد حضور وقت العمل بالمطلق عند الشافعية أو على ما اذا تأخر المقيد عن المطلق عند الحنفية ولا يجوز حمله على ما اذا قارن أو جهل التاريخ لانه تخصيص وبيان اتفاقاً كما أن ما قاله ابن الحاجب يجب أن لا يكون شاملاً لما اذا تأخر وكان وروده بعد حضور وقت العمل لانه ناسخ اتفاقاً وليس بياناً على الوجه الذى قاله . نغذ هذا التحقيق فانك لا تجده مجموعاً الا في هذه المجاله . القسم الرابع وهو ما اذا اتحد الحكم وتعدد السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها بالايان في كفارة القتل فنمذ الحنفية لا يحمل المطلق على المقيد أصلاً فلا تقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايان بل يجزىء اعتاق الكافرة فيها أيضاً وعند

تقييد احدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر لان القرآن كالكلمة الواحدة^(١) ولهذا ان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المقيد. الثاني قول الحنفية انه لا يجوز تقييده بطريق ما لا باللفظ ولا بالقياس.

الشافعي يحمل المطلق على المقيد وهذا القسم هو الذي أشار اليه الاسنوى بقوله وان لم يتحدد سببهما كقوله تعالى الخ

(١) قال الاسنوى « فيه ثلاثة مذاهب حكاهما في المحصول أحدهما ان تقييد أحدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر الى آخره » أقول هذا الخلاف مذهبي من أصحاب الشافعي في وجه حمل المطلق على المقيد في هذا القسم ، فقال فريق منهم ان تقييد أحدهما يدل بلفظه على تقييد الآخر الى آخر ما قاله الاسنوى في هذا المذهب وهذا الوجه بعد ان نقله البدخشي قال وليس بسديد اه وجهه ان وحدة الكلام لاتنافي الاختلاف بالاطلاق والتقييد حسب اختلاف التعلقات مع انه ينفي النسخ مطلقا والكلام انما هو في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف وانما حملت الشهادة حيث أطلقت عليها حيث قيدت بالعدالة مرة واحدة لانحداد الحكم والسبب فهي شيء واحد أطلق عن قيده مرة وقيد مرة أخرى اعتماداً على موضع القيد فيحمل باتفاق . والمذهب الثاني مذهب الحنفية وسيأتي الكلام عليه . والثالث وهو الاظهر من مذهب الشافعي الخ وهو مذهب أكثر أصحاب الشافعي فيكون تقييد المطلق ثابتا بالقياس الصحيح ان وجد لا بدلالة اللفظ لان الحق ان القياس لو تم لا يدل على الارادة لغة وانما يدل على اثبات زيادة القيد في المطلق شرعا لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لاحجة لغوية يدل على الارادة لغة والزيادة الشرعية لاتستلزم ارادتها لغة فان قلت القياس يخصص العام باتفاق فع كونه دليلا شرعيا صالح ان يكون مخصصا لغة ويكون المراد بالعام بقريضة القياس ماعدا الخاص فلماذا لا يقال مثله في المطلق والمقيد ويتبين بثبوت زيادة القيد في المطلق بالقياس ان المراد بلفظ المطلق المقيد ويكون القياس قرينة على ذلك ولا استحالة في تبين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازي لغة ، قلت مسألة تخصيص القياس العام أيضا شرعية صرح بذلك من المحدثين القياس

والثالث وهو الاظهر من مذهب الشافعي كما قاله الآمدي وصححه هو والامام
وأتباعهما وجزم به المصنف انه ان حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد

العام ليس لان القياس قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصنف كسائر القرائن
بل لانه دليل شرعي عارض دليلا شرعيا غير صالح للناسخية والمنسوخية ولا
تعارض في الشرعيات فعلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقييد به بهذا
فالتخصيص لو تقييد المطلق به بهذه الضرورة الشرعية وهي دفع التعارض فليس
هذا من اللغة في شيء وقد قدمنا ان تخصيص القياس للعام شرعي قطعاً لان حاصله
ان يعمل بما لا يتناول القياس ويترك ما يتناوله بمعارضة دليل أقوى هو القياس
وهذا الكلام لا يظهر عند الشافعية فان المراد حينئذ من العام البعض ومن
المطلق المقيّد وجعل المزيد القياس قرينة ، فالتخصيص والتقييد حينئذ لغوي
عندهم فلا فرق بين القول بانه يدل بلغظه على تقييد الآخر وبين القول بانه يدل
بجامع صحيح ، غاية الامر يقيّد القول الاول بالثاني لانه بعد وجود القياس
الصحيح على التقييد أصبح المطلق مستعملاً مجازاً في المقيّد ودالا عليه بطريق
المجاز اللغوي وأما القول بانه بمجرد ورود اللفظ المقيّد يحمل عليه من غير حاجة
الى جامع فهو بظاهره فاسد لان لفظ المقيّد لا يدل عليه لاحقيقة ولا مجازاً فهو
اما فاسد أو مؤول بما قلنا فاعرف الرجال بالحق . القسم الخامس ما اذا كان
الاختلاف تقييداً واطلاقاً في سبب الحكم الواحد كأدوا عن كل حر وعبد في
رواية عبد الله بن ثعلبة روى عبد الرزاق عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
خطب قبل الفطر بيوم أو يومين فقال أدوا صاعاً من بر أو قح بين اثنين أو صاعاً
من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغير أو كبير مع رواية من المسلمين على ما في
الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من
رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل حر وعبد ذكر أو أنثى
من المسلمين فلا حمل للمطلق على المقيّد عند الحنفية خلافاً للشافعية وهذا المثال
في الحقيقة ليس من قبيل المطلق والمقيّد بل هو من باب افراد فرد من العام وقد

كاشترارك الظهار والقتل في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع اليه وان لم يحصل ذلك فلا . ﴿ فرع ﴾ اذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدين متنافيين^(١) فان قلنا ان التقييد بالقياس فلا كلام ونحمله على المقيد

مر انه ليس مخصصاً فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد الا ان يقال من المسلمين صفة فيحصل له مفهوم مخالف يخصص العام فان قلت يجوز أن يراد بالمطلق ما لا يقيد سواء كان تاماً أو مطلقاً وبالتقييد ما اشتمل على التقييد قلت لا تصح هذه الارادة ولا يلزم منه كون افراد فرد من العام مخصصاً عند الشافعي رحمه الله تعالى مع انه ليس كذلك كما تقدم نعم يصح هذا التأويل في المنفيين فان الحكم هناك عدم الحمل اتفاقاً فلا يلزم منه الا عدم تخصيص فرد من أفراد العام وهو مؤكد لما سبق فقد ظهر انه لا مخرجاً في هذا للشافعية الا الى المفهوم مع ان ههنا فائدة أخرى وهي زيادة الاعتناء بشأن المسلم أو انه أخرج مخرج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلماً فليس هذا من مواضع المفهوم على انك قد علمت مما قدمناه عن العطار وغيره ان الحق ان لا تخصيص بالمفهوم لان المنطوق أقوى منه

(١) قال الاسنوي ﴿ فرع ﴾ اذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين الى آخره » أقول هذا الفرع هو الذي ذكره صاحب جمع الجوامع فقال مع شرحه للجلال والمقيد في موضعين بقيدتين متنافيين وقد أطلق في موضع كما في قوله تعالى في قضاء أيام رمضان « فعدة من أيام أخر » وفي كفارة الظهار « فصيام شهرين متتابعين » وفي صوم التمتع « فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتن » يستغنى فيما اطلق فيه عنهما ان لم يكن أولى باحدهما من الآخر قياساً كما في المثال المذكور بان يبقى على اطلاقه لا متناع تقييده بهما لتنافيهما وبواحد منهما لانتفاء مرجحه فلا يجب في قضاء رمضان تنابع ولا تفريق أما اذا كان أولى بالتقييد باحدهما من الآخر من حيث القياس كأن وجد الجامع بينه وبين مقيده دون الآخر قيد به بناء على الراجح من ان الحمل قياسي فان قيل لفضي فلا اه وقد ذكر صاحب جمع الجوامع ما ذكر تقييداً للحل الخلاف لقوله فيما سبق وان

المشارك له في المعنى وان قلنا انه باللفظ تساقطا وترك المطلق على اطلاقه لانه ليس
تقييده بأحدهما أولى من الآخر هكذا قاله في المحصول ومثال ذلك قوله صلى
الله عليه وسلم في الولوغ احداهن بالتراب وفي رواية أولاهن وفي رواية أخرهن
فانه لما لم يمكن الترجيح بلا مرجح وتعدر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا
ورجعنا الى أصل الاطلاق وجوزنا التعفير في احدي الغسلات عملا بقوله
احداهن بالتراب هكذا قالوه ولك أن تقول ينبغى في هذا المثال ان يبقى التخيير
في الاولى والاخرى فقط للمعنى الذي قالوه وأما ما عداهما فلا يجوز فيه التعفير
لاتفاق القيدتين على نفيه من غير معارض وقد ظفرت بنص للشافعي موافق لهذا
البحث موافقة صريحة فقال في البويطى في أثناء باب غسل الجمعة ما نصه قال يعنى
الشافعي واذا واغ الكلب في الاناء غسل سبعا أولاهن أو أخرهن بالتراب ولا
يطهره غير ذلك وكذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه
بحروفه ومن البويطى نقلته وهو نص غريب لم ينقله أحد من الاصحاب وأورد
في الام حديثا يعضد ذلك ذكره في باب ما ينجس الماء مما خالطه وهو قبل كتاب
الاقضية وبعد باب الاشارة

اختلف السبب مع اتحاد الحكم أى محل الخلاف فيما اذا اختلف السبب واتحد
الحكم مالم يوجد مقيد بمتنافيين وقد أطلق في موضع والا فلا تقييد ويرجع
الى الخلاف . قال ابن قاسم فيما كتبه على هامش حاشية السكال يمكن ان يجعل
قوله والمقيد بمتنافيين يستغنى عنهما الى آخره شاملا لما اذا اتحد الحكم والسبب
كما في روايات غسلات الكلب وعلى هذا يلزم من ذلك الاستغناء الغاء القيدتين
لتعارضهما مع اتحاد المحل ومتعلق الحكم ولما اذا لم يتحدا كما في مثال الشارح
وعلى هذا يعمل بالاطلاق في محله كما يعمل بكل قيد في محله وأما مفهوم قوله ان
لم يكن الخ فانما يتأتى في القسم الثاني دون الاول ضرورة توقف القياس على
أصل وفرع وذلك منتفيا لان اتحاد المحل والحكم والموجب فليتأمل اه . قال
القطار وعلى هذا يكون ما ظفر به الاسنوى من أن نص الشافعي على التقييد بالقيدتين
والتخيير بينهما مانعا مما قاله ابن قاسم من حمل كلام صاحب جمع الجوامع على

« الباب الرابع »

في الجمل والمبين - وفيه فصول

الفصل الأول

في الجمل وفيه مسائل :

الأولى * اللفظ اما أن يكون مجملا بين حقائقه كقوله تعالى ثلاثة قروء . أو أفراد حقيقة واحدة مثل أن تذبحوا بقرة . أو مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافأت فان ترجح واحد لانه أقرب الى نفي الحقيقة كنى الصحة من قوله لا صلاة ولا صيام أو لانه أظهر عرفا أو أعظم مقصودا كرفع الحرج ونحرим الاكل من رفع عن أمي الخطأ والنسيان وحرمت عليكم الميتة حمل عليه ، أقول سبق في تقسيم الالفاظ تعريف الجمل لغة واصطلاحا^(١) والاجمال لا يتصور الا في معان متعددة

الشمول للامرين بل هو خاص بما اذا لم يتحددا فيكون الفرع الذي ذكره الاسنوى الموافق لما ذكره في جمع الجوامع خاصا كذلك بما ذكر فلا يدخل فيه روايات ولوغ الكلب فانها فيما أتحد فيه الحكم والسبب والمحل فتكون مجموع رواية الاطلاق وروايي التقييد من قبيل الواجب الخير فرواية الاطلاق دلت على القدر المشترك المتحقق في جميع الفسلات وروايي التقييد قيدتا ذلك بالاولى والآخره فجملت الجزىء منه ما كان في الاولى أو الآخره فقط وأخرجت ماعدهما والله الموفق

(١) قال الاسنوى « سبق في تقسيم الالفاظ تعريف الجمل لغة واصطلاحا »

أقول الجمل في اصطلاح الحنفية مالا يدرك المراد منه بالعقل بل بالنقل من الجمل بغيره كما ذكره في أحد معنييه أو معانيه لعدم قرينة معينة المراد وهذا الشاذية مالم تصح دلالة ، وثمرة الخصال أن بيان الجمل عند الحنفية

وحيثُذ فالجمل على أقسام: أحدهما أن يكون بجملا بين حقائقه أي بين معانٍ وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فان القراء موضوع بإزاء حقيقتين وهما الخيض والطهر^(١). الثاني أن يكون بجملا بين افراد حقيقة واحدة كقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبجوا بقرة فان لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد والمراد واحد معين منها كما سيأتي في الفصل الثاني^(٢) الثالث أن يكون بجملا بين مجازاته وذلك اذا انتفت الحقيقة أي ثبت عدم

لا يكون الا من المتكلم بالجمل ولا يكون بالقرائن فلا يكون بيانه بالاجتهاد وعند الشافعية يمكن بيان الجمل بالقرائن فيصح بيانه بالاجتهاد وكل جمل عند الحنفية بجملا عند الشافعية ولاعكس فاحفظ هذا ينفعك فيما يفرعه كل من الامامين على مذهبه في تفسير الجمل. وفي اللغة يطلق على المجموع وجملة الشيء مجموعته ومنه أجل الحساب اذا جمعه ومنه الجمل في مقابلة المفصل

(١) قال الاسنوى « فان القراء موضوع بإزاء حقيقتين الخ » أي ونسبته اليهما على السواء والمراد واحد لا بعينه وهو بجملا اتفاقاً، ولذلك التجأ كل من المتخالفين الى الدليل السمعى كما في الفروع

(٢) قال الاسنوى « فان لفظ بقرة موضوع لحقيقة واحدة الخ » أقول قد اختلف المفسرون في المراد بلفظ بقرة في الآية فقال فريق ان المراد منها بقرة معينة واستدل على ذلك بان قوم موسى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي. قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر حوان بين ذلك الى آخر ماجاء في الآية سؤالاً وجواباً وهوود الضمائر المذكورة في السؤال والجواب واجراء كل الصفات على بقرة يدل على ان المراد بها معينة لأن الاول يدل على ان الكلام في البقرة المأمور بذبجها والثاني يفيد أن المقصد تعيينها وازالة ابهامها بتلك الصفات كما هو الشأن في الصفة لا انها تكاليف متغايرة بخلاف ما اذا ذكرت تلك الصفات بدون الاجراء ويلزم على هذا تأخير البيان عن وقت الخطاب وليس بممتنع والممتنع تأخره عن وقت الحاجة. وعلى هذا يكون لفظ بقرة من قبيل الجمل والسؤال سؤال استفسار لبيان الجمل. ومن الناس من أنكرك ذلك وادعى ان المراد بها

ارادتها وتكافأت المجازات أى لم يترجح بعضها على بعض فان لم يدل دليل على عدم ارادة الحقيقة تعين الحمل عليها ولا اجمال الا اذا عارضها مجاز راجح فان فيه الخلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبيل الحقيقة والمجاز واختار التساوى فعلى اختياره هو قسم آخر من الجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما ذكره هناك . ثم ان الجمل قد يكون بواسطة الاعلال كالمختار^(١) فانه صالح لاسم الفاعل واسم

بقرة من نوع البقر بلا تعيين وكان الامتثال يحصل لو ذبحوا أي بقرة كانت الا أنها انقلبت مخصوصة بسؤالهم تشديدا عليهم ، واليه ذهب جماعة من أهل التفسير وتمسكوا بظاهر اللفظ فانه مطلق فيترك على اطلاقه مع ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس موقوفا لو ذبحوا أي بقرة أرادوا الاجزأهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم . وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلًا . وبأنه لو كانت معينة لما عنفهم على التامدى وزجرهم عن المراجعة الى السؤال لان الجمل لا يجب العمل به الا بعد البيان وهم انما طلبوا ذلك فلا حرج عليهم فى ذلك حتى يعنفوا ويذبحوا وعلى هذا يكون كل ما ذكر من السؤال والجواب تكاليف متعددة واللاحق منها ينسخ السابق واللازم على ذلك النسخ قبل الفعل بناء على مذهب من يقول ان الزيادة بتأييد المطلق نسخ كجواهر الحنفية بأن الامر بمطلق يتضمن الامر بالمهاية فيجوز أن يمثل بفعل أى جزئى من جزئياتها والتقييم يرفع هذا وهو جائز بل واقع كما فى حديث فرض الصلاة ليلة المعراج ، وعلى هذا فالتمثيل بهذه الآية صحيح لان المثال يكفى فيه الاحتمال خلافا لما قاله البدخشى من ان الأظهر ان هذا من قبيل المطلق نحو فتحريز رقية اه

(١) قال الاسنوى «ثم ان الجمل قد يكون بواسطة الاعلال الخ» أقول كان الانسب أن يقول ثم ان الاعلال اما فى المفرد نفسه بأن يكون هو فى نفسه محتملا لمان كالعين أو بواسطة الاعلال كالمختار أو بواسطة التركيب الخ فان قات الاجمال لا يكون الا عند الاستعمال لافادة المقصود فكيف يكون فى المفرد

المفعول وبواسطة التركيب كقوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح^(١) فإن الذي بيده العقدة محتمل للزوج والولى^(٢) وبواسطة مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر فإن الماهر محتمل أن يرجع إلى زيد وإلى طبيب^(٣) والمعنى يختلف وبواسطة تعدد مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمرا وأكرمى^(٤) وبواسطة استثناء المجهول نفسه قلت المقصود أن الاجمال وان كان دائما حال التركيب لكن قد يكون منشأ صلوح المفرد في نفسه لمعنيين فأكثر كالعين أو صلوح المفرد لمعنيين بواسطة الاعلال كالخيار

(١) قال الاسنوى «وبواسطة التركيب الخ» أقول وذلك بأن تكون المعاني المرادة لكل من المفردات معلومة لكن يكون المراد من المركب نفسه مجهولا محوجا للبيان كما في الآية المذكورة

(٢) قال الاسنوى «فإن الذي بيده عقدة النكاح محتمل للزوج والولى» أقول فحمله الحنفية والشافعية في الجديد على الزوج وقالوا المعنى على هذا يجب على الزوج نصف المهر المسمى عند الطلاق قبل المسيس الا عند عفو الزوجة واسقاط حقها فإنه يسقط أو الا عند عفو الزوج عما أعطى من الزيادة على النصف ولا يكون للزوج حق المطالبة وحمله مالك على الولى والمعنى عليه سقوط وجوب النصف عند عفو الزوجة أو عفو الولى وقال الشق الاول في الزوجة البالغة والثاني في الصغيرة لكن يضمن الولى حقها ويؤيد قولنا ماروى الدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولى العقدة الزوج كذا يؤخذ من التقرير على التحرير

(٣) قال الاسنوى «فإن الماهر محتمل أن يرجع إلى زيد الخ» أى فإنه اذا عاد إلى زيد كان معناه المهارة مطلقا فى الطب وغيره واذا رجع إلى الطبيب كانت المهارة خاصة بالطب لكن هذا الاحتمال انما نشأ فى ماهر لاقتترانه بطبيب فيكون الاجمال فى مفرد مع الغير وقد يناقش فى المثال بأن الثانى متعين لقربه وتبادره

(٤) قال الاسنوى «وبواسطة تعدد مرجع الضمير الخ» أقول هذا والذى قبله

كقوله تعالى الا ما يتلى عليكم^(١) وهذه الافسام قد ذكرها ابن الحاجب ماعدا الاخير وكلام المصنف صالح لها نعم المجمل قد يكون فعلا أيضا كما اذا قام النبي صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل أن يكون عن تعمد فيدل على جواز ترك التشهد الاول^(٢) ويحتمل أن يكون عن سهو فلا يبدل عليه وهذا القسم ذكره ابن الحاجب وغيره وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ^(٣) فقال

من قسم الاجمال في المفرد مع الغير وجعله الاسنوي داخلا في الاجمال بواسطة التركيب ولكن الاولى أن يكون قسما مستقلا لان ما كان بواسطة التركيب هو أن تكون المعاني المرادة لكل من المفردات معلومة كما سبق وهنا يوجد لفظ مفرد فيكون بمقارنة الغير محتملا وان كان في نفسه ليس كذلك كوصف تقدمه صالحان للموصوفية فيحتمل أن يكون وصفا لكل منهما أو ضمير تقدمه صالحان المرجعية فيحتمل العود لكل منهما ، وقد يمثل للثاني بما حكى أنه سئل عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر وأمير المؤمنين علي أيهما أفضل فاجيب من بنته في بيته فيحتمل رجوع الاول الى من والثاني الى النبي صلى الله عليه وسلم ويكون المعنى من بنته في بيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو خليفة الصديق الاكبر أبو بكر رضي الله عنه ويحتمل العكس ويكون المعنى من بنت النبي صلى الله عليه وسلم في بيته فيكون عليا والراجع الاول للدلائل القطعية الدالة عليه

(١) قال الاسنوي « وبواسطة الاستثناء المجهول الخ » أقول الاستثناء ليس بقيد بل مثله كل مخصص بمجهول فانه يورث جهالة المراد في العام وخالف في ذلك الامامان فخر الاسلام وشمس الأئمة وقد مر

(٢) قال الاسنوي « فانه يحتمل ان يكون عن تعمد الخ » أقول قال في فواتح الرحموت لكن التقرر عليه يرجح العمدية فانه صلى الله عليه وسلم غير مقرر

على السهو والخطأ فهذا قرينة مبينة مثل البيان

(٣) قال الاسنوي « وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ »

اللفظ اما أن يكون الخ واختلّفوا في جواز بقاء الاجمال بمدوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام قال في البرهان بعد حكاية هذا الخلاف : المختار أنه ان تعلق به حكم تكليفي فلا يجوز والا فيجوز^(١). قوله «فان ترجح» أي بمض المجازات وجواب

أقول قد اعترض على تعريف المصنف للمجمل بأنه غير مطرد لان كلا من المهمل ولفظ المستحيل كذلك وليس بمجمل وغير منمكس لانه يجوز ان يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه كما في المشترك وهو شيء فلا يصدق عليه الحد والمجمل قد يكون فعلا الى آخر ما قاله الاسنوي . وقد اعترض بهذه الاعتراضات على تعريف ابن الحاجب الموافق معنى لتعريف المصنف وقال المحقق التفتازاني يمكن ان تدفع بالعناية مثل ان يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشئ ما يصح اطلاق لفظ الشئ عليه لغة وان لم يكن ثابتاً في الخارج وبفهم الشئ ففهمه على انه مراد لا مجرد الخطور بالبال والمقصود تعريف المجمل الذي هو من أقسام المتن وهو لا محالة لفظ اه قال في التقرير قلت وعلى هذا لاحاجة الى دعوى ان المعرف الاول انما قال ما ولم يقل لفظ ليتناول الفعل المجمل لان الاجمال يكون فيه أيضا بل حيث كان التعريف للمجمل الذي هو من أقسام المتن ينبغي الاحتراز من الفعل المجمل فليتنبه له اه ولا شك في الواقع ان ذلك هو المراد وعلى ذلك ينسب كل الاعتراضات لان المتن الذي هو النظم القرآني لا يوجد فيه مهمل ولا لفظ مستحيل ولا فعل مجمل والمصنف لم يعبر بما بل عبر باللفظ الخ

(١) قال الاسنوي « المختار انه ان تعلق به حكم تكليفي الى آخره » وذلك كالاسماء الشرعية مثل الصلاة فانا نعلم قطعاً ان لغويتها وهو الدعاء غير مراد فلا بد من معنى آخر شرعي وهو غير مدرك بالعقل الا ببيان من الشارع وقد بينه قولاً وفعلاً وكالبا فانه لغة مطلق الزيادة ولا شك انه ليس كل زيادة محرمة فهي زيادة مخصوصة في الشرع وهي غير معلومة الا بالبيان وقد بينها وهكذا وأما ما لا يتعلق به التكليف فذلك كالمتشابه الذي لا يدرك لا بالعقل ولا بغيره بل استأثر الله بعلمه

هذا الشرط هو قوله بمد ذلك حمل عليه ثم ذكر للرجحان ثلاثة أسباب : أحدها أن يكون أقرب الى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل^(١) فان حقيقة هذا اللفظ انما هو الاخبار عن نفي ذات الصوم والصلاة عند انتفاء الفاتحة والتبويب وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع لانا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو اضمار الصحة أو الكمال واضمار الصحة أرجح لكونه أقرب الى الحقيقة فحملنا اللفظ عليه وبيان القرب أن الحقيقة هو نفي الذات كما تقدم ونفي الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات ونفي الصحة اقرب اليه في هذا المعنى من نفي الكمال لانه لا يبقى مع نفي الصحة وصف بخلاف نفي الكمال فان الصحة تبقى معه وذلك أن تقول ان هذا التقرير معارض بأن نفي الكمال متيقن دون نفي الصحة وبأن فيه تقليلا للاضمار والتجوز المخالف للاصل * واعلم أن ما قاله المصنف هنا غير مستقيم ولم يذكره الامام ولا أحد من أتباعه وذلك لان المذكور في المحصول مذهبان: أحدهما مقاله أبو عبد الله البصرى ان المنهى الداخل مطلقا مجمل سواء كان شرعيا نحو لا صلاة الا بفاتحة الكتاب أو لغويا نحو لا عمل الا بالنية لان الذات غير منتفية وليس بعض المجازات بأولى من بعض. والثاني ونقله عن الاكثرين

(١) قال الاسنوى « أحدها ان يكون أقرب الى الحقيقة من المجاز الآخر الى آخره » أقول كون هذا مرجحا متفق عليه بين الحنفية والشافعية لكن محله أيضا باتفاق ما لم يعارض ومن هنا نشأ الخلاف في مثل لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت النية على ان الحنفية لم يتركوا العمل بحديث لا صلاة الا بفاتحة الكتاب بل عملوا به فيما يصح فيه العمل به وهو الوجوب لانه دليل ظني لا ينسخ مطلق الكتاب فعملوا بمطلق الكتاب في أصل صحة الصلاة وان لم يقرأ فاتحة الكتاب وقالوا ان قراءة الفاتحة واجبة بقتضى تركها الاثم ووجوب الاعادة عملا بالحديث الآحادى . والحاصل ان الحنفية قالوا ان الحمل على الاقرب أولى لكن ذلك اذا لم يكن هناك مانع يمنع من الحمل عليه وههنا مانع وهو نسخ مطابق النص القاطع بخبر الآحاد المظنون

أن المنفى ان كان اسما شرعيا كالصوم والصلاة فلا اجمال لان انتفاء المشروع
 ممكن بفوات شرطه أو جزئه وقد أخبر الشارع به وان كان لغويا فان كان له حكم
 واحد فلا اجمال أيضا وينصرف النفي اليه كقولنا لا اقرار لمن أقر بالزنا مكرها
 فان هذا النفي لا يمكن صرفه الى نفس الاقرار لوجوده ولا صرفه الى
 الاستحباب لانه لا مدخل له في الاقرار بالزنا فان الشخص يستحب له أن يستر
 على نفسه ولا يقر فتمين صرفه الى الصحة وان كان له حكان الفضيلة والجواز
 فليس أحدهما أولى من الآخر فتمين الاجمال . ثم مثل له الامام بقولنا لا عمل
 الابنية وقال لقائل أن يقول صرفه الى الصحة أولى لانه أقرب الى الحقيقة هذا
 حاصل كلام المحصول وعبر في الحاصل عن قول الامام ولقائل أن يقول بقوله
 وعندى واستفدنا من هذا الكلام كله أن ما ليس بشرعى كالعمل يكون بجمل
 خلافا لما مال اليه الامام من جملة على الصحة وقد تبعه عليه الآمدي وابن الحاجب
 وصحاحه أغنى الحمل على الصحة واستفدنا منه أيضا ان الشرعى فيه مذهبان
 أحدهما الاجمال والثاني جملة على الحقيقة وهو رأى الاكثرين واختاره أيضا
 الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فاما ما قاله المصنف من كونه ليس بجمل ولا محمولا
 على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الاقرب الى نفي الذات فخرج عن القولين معا^(١)

(١) قال الاسنوى « فاما ما قاله المصنف من كونه ليس بجمل الخ » أقول
 أعلم ان الحنفية قسموا اللفظ باعتبار الخفاء في الدلالة فقالوا ما كان فيه الخفاء
 بعارض غير الصيغة فهو الخفى وقيدوا بغير الصيغة لان الخفاء اذا كان بنفس
 اللفظ فاللفظ أحد الاقسام الآتية وما كان الخفاء فيه لعارض غير الصيغة هو
 أقل أقسام هذا التقسيم خفاء حقيقة في اصطلاحهم لفظ وضع لمفهوم عرض في محل
 هو ببادى رأى من أفراده عارض يخفى به كونه منها بحيث يزول ذلك الخفاء
 العارض بقليل تأمل كلفظ السارق في النباش وهو من يأخذ كفن الميت من
 القبر خفية بنبشه بعد دفنه والطارق وهو الذى يأخذ الاخذ المخصوص من
 اليقظان في غفلة منه بطر أو غيره وإنما كان لفظ السارق خفياً فيهما لاختصاص
 كل واحد منهما باسم غير لفظ السارق يعرف به فيتوقف في كونه من أفراد

ولا شك أنه توهم أن بحث الامام طائد الى الكل لكونه ذكره في آخر المسئلة

السارق الى ان يتأمل قليلا في وجه الاختصاص فيظهر ان الاختصاص في الطرار
 لزيادة في المعنى وهو حذف في فعله وفضل في جنائته لانه يسارق الاعين المستيقظة
 المرصدة للحفظ لغفلة والسارق يسارق النائمة أو الغائبة فصدق حد السارق على
 الطرار دلالة بطريق الاولى لانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته
 فله مزية على السارق بمن انقطع حفظه بعارض نومه أو غيبته عنه فيقطع على قول
 أبي يوسف والائمة الثلاثة وظاهر الرواية فيه تفصيل يعرف في الفقه وأما النباش
 فيظهر الاختصاص به للتعص في المعنى وهو قصور مالية المأخوذ لان المال ما يجري
 فيه الرغبة والضنة والكفن ينفر عنه كل من علم انه كفن به ميت الا نادرا من
 الناس مع عدم مملوكيته لاحد أو تحقق شبهة فيها ونقصان الحرز وعدم الحافظ
 له وإنما يسارق من لعله يهجم عليه من المارة غير حافظ ولا قاصد فلا يجد حد
 السرقة عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابن يوسف والائمة الثلاثة . وما كان من
 خفاء اللفظ في المعنى الذي خفى اللفظ فيه لتعدد المعاني الاستعمالية للفظ مع
 العلم بالاشراك ولا معين لاحدها أو مع تجويزها للفظ مجازية أو مع تجويز بعضها
 ويستمر ذلك الى تأمل بعد الطلب فذلك اللفظ مشكل اصطلاحا عند الحنفية
 فيصدق المشكل عندهم على المشترك فيكون أهم منه ، ويجوز ان يسمى الشيء
 الواحد باسمين وذلك كما في قوله تعالى أنى شئتم بعد قوله تعالى فأتوا حرثكم
 فانه مشترك بين معنيين لاستعماله كما في قوله تعالى « أنى لك هذا » في قصة
 مريم وكيف كما في قوله تعالى « أنى يحيى هذه الله بعد موتها » فاشتبه المعنى المراد
 في الآية الاولى على السامع واستمر ذلك الى ان تؤمل بعد الطلب لها والوقوف
 عليهما في موقعها هذا فظهر الثاني وهو كيف دون أين بقريئة الحرث وتجرير
 القربان وقت الحيض . وما كان من خفاء اللفظ في المعنى الذي خفى اللفظ فيه
 لتعدد في معناه لا يعرف المراد منه الا ببيان من المستعمل للفظ كمشرك لفظي
 تعذر ترجيحه في أحد معنياه أو معانيه كما لو أوصى لمواليه والمولى مشترك بين
 المعتقد والمعتقد حتى بطلت الوصية فيمن له الجهتان أو أبهم المتكلم المراد منه

وانما ذكره في الامم اللغوى فقط نعم يستقيم ما قاله المصنف اذا انكرنا الحقائق الشرعية كما قاله الامدى وابن الحاجب * السبب الثانى من الاسباب المرجحة لوضعه لغير ما عرف مرادا منه كالاسماء الشرعية كما تقدم فهذا اللفظ هو الجمل عند الحنفية . وما كان من خفاء اللفظ في المعنى الذي خفى اللفظ فيه . بحيث لا يرجى معرفته في الدنيا فهو المتشابه . وأما الشافعية فعرفوا الجمل بما لم يتضح دلالاته تارة وتارة بما لم يفهم منه معنى انه المراد وتارة بما عرفه المصنف وعرفوا المتشابه بغير المتضح المعنى فهو مساو للجمل وجمل البيضاوي المتشابه مشتركا بين الجمل والمؤول حيث قال والمشارك بين النص والظاهر المحكم وبين الجمل والمؤول المتشابه وفسر الشارحون القدر المشترك في الاولين بالرجحان ويمتاز النص بانه راجح مانع من النقيض دون الظاهر وبين الاخيرين بعدم الرجحان ويمتاز المؤول بانه مرجوح دون الجمل فيكون المتشابه عنده مالم يسر راجح لالم يتضح معناه كما هو صريح كلام غيره ، وما قاله البيضاوي مشكل لان المؤول ظهرت دلالاته على المرجوح بالموجب له فصار متضح المعنى حينئذ راجحا لا يقال يريد كون المؤول غير متضح المعنى أو غير راجح في نفسه بقطع النظر عن الموجب لارادة المعنى المرجوح له لان المؤول حينئذ ظاهر بالنسبة الى الموجب لصدق حده عليه فلا يصدق عليه انه متشابه لعدم صدق حده عليه والفرض ان المتشابه جنس له صادق عليه وأيضا يجيء مثل هذا في الجمل فيلزم ان يكون الجمل الذى لحقه البيان جملا لانه في نفسه غير واضح المعنى ولا راجحه مع ان مالحقه بيان خرج عن الاجمال بالاتفاق ويسمى مبينا عند الشافعية والحنفية كذا يؤخذ من التحرير وشرحه التقرير . ومن هذا يعلم ان البيضاوي له مذهب خاص هو ماسمته . وهذه امور اصطلاحية ولا مشاحة في الاصطلاح . وما استشكلوا به عليه من انه يصدق على المؤول انه ظاهر بالنسبة الى الموجب للتأويل ويصدق على الجمل انه جمل اذا لحقه البيان لا ضرر فيه لان الاول متشابه باعتبار ظاهر باعتبار آخر وكذا يقال في الجمل انه جمل باعتبار مبين باعتبار آخر الا ترى ان الخفى والظاهر يجتمعان في لفظ واحد عند الحنفية

لاحد المجازات أن يكون أظهر عرفا كقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه^(١) فان حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطأ وهو

بالنسبة الى مفهومه وبعض المحال كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي خفي في النباش والطرار كما سبق ؛ والحنفية فرقوا ما كان خفيا بنفس الصيغة يسمى مجملا وما كان بمرض يسمونه مشكلا والشافعية قالوا ما خفي مطلقا سواء كان بنفس الصيغة أو بمرض مجمل فكون ما اختاره البيضاوي خارجا عن القولين لا يضره كما أنهم اختلفوا فيمن نفى الحقيقة الشرعية ولم ينف وجوده الحمى فقال الجمهور انه لا اجمال فيه وقال القاضي أبو بكر من الشافعية مجمل ومع كل هذا فقد قدم الاسنوي أنهم اختلفوا في جواز بقاء الاجال بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وان المختار انه ان تعلق به حكم تكليفي فلا يجوز والا فيجوز فهذا نص صريح على ان المجمل بعد البيان يسمى مجملا باعتباره قبله ولو كان بعد البيان لا يسمى مجملا لم يوجد قسم المجمل المتعلق بالاحكام التكليفية في الكتاب ولا في السنة لان بيانه واجب وكلام البيضاوي صريح في ذلك فانه قال أو مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافأت الخ فانه كان قبل ترجيح أحد المجازات مجملا وبعد البيان مبينا ونفى الصحة الذي حمل عليه البيضاوي الحديث يرجع الى انتفاء المشروع بقوات شرطه أو جزئه كما هو واضح . فما قاله البيضاوي مستقيم مطلقا سواء انكرت الحقائق الشرعية أو اعترف بها

(١) قال الاسنوي « الثاني من الاسباب المرجحة لاحد المجازات أن يكون أظهر عرفا الخ » أقول المصرح به في كتب الحنفية والشافعية ان هذا الحديث لا اجمال فيه خلافا لابي الحسين وأبي عبد الله البصريين من المعتزلة فأنهما قالوا بأنه مجمل لان الاضرار متمعين لاستحالة ارتفاع نفس الخطأ والنسيان والاحتمال متكرر رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة ولا معين . قلنا لانسلم أنه لا معين بل العرف معين فان العرف في مثله قبل الشرع رفع العقوبة وليس الضمان عقوبة ، الا ترى أنه يجب على الصبي مع أنه ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المتلف ، وأما وجوب الكفارة فلترك التثبيت

باطل لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره فتعين جملة على المجاز باضمار الحكم أو الحرج يعني الاثم ويرجح الثاني يعني الاثم لكونه أظهر عرفاً لان السيد لو قال لعبدك رفعت عنك الخطأ لتبادر الى الفهم منه نفى المؤاخظة * الثالث أن يكون أعظم مقصوداً كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ^(١) فان حقيقة اللفظ تحريم

والاحتياط ولـ يكون العرف سابقاً قبل الشرع كان ما تعرف مراداً ابتداء من لفظ الشارع بخلاف ما اذا كان مجملاً ابتداء ثم جاء البيان من طريق المتكلم عند الحنفية والشافعية فيما لا يدرك بيانه الا منه فانه مجمل اتفاقاً أو فيما يدرك بيانه من غير المتكلم عند الشافعية فانه مجمل أيضاً ومثل هذا الخلاف موجود أيضاً فيما اذا كان المنهى اسماً شرعياً كالصلاة والصوم لاجمال فيهما خلافاً لابي بكر الباقلائي لان المعنى الشرعي معروف عند الشارع فاذا ورد اللفظ حمل عليه ولذلك قال السكال في التحرير بعد أن ذكر أنه لاجمال في نحو رفع عن أمي الخطأ والنسيان ولا اجمال فيما ينفي من الافعال الشرعية محذوفة الخبر كاصلاة الا بفتحة الكتاب خلافاً للقاضي أبي بكر الباقلائي . والحاصل ان كل ما كان فيه المعنى معروفاً قبل اطلاق اللفظ فلا اجمال فيه وما علم بيانه بعد ذلك من المتكلم أو بالاجتهاد فهو مجمل وبعد البيان مبين

(١) قال الاسنوي « الثالث ان يكون أعظم مقصوداً الخ » أقول المذكور في كتب الحنفية والشافعية انه لاجمال في التحريم المضاف الى العين نحو حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة خلافاً لقوم من المعتزلة كابي عبد الله البصري وأبي هاشم ومثل ذلك التحليل المضاف الى العين نحو احلت لكم بهيمة الانعام كما في الكشف وذلك لان الاستقراء دل على ارادة تحريم الفعل المقصود من تلك الاعيان في التحريم وتحليله في التحليل فتعين مراداً عند اطلاق اللفظ فلا اجمال . واستدل عبد القاهر البغدادي بالنعقاد الاجماع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالاجمال فان السلف باجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم ويكفرون مؤولها ويقولون يكفر بانكار ظواهر هذه الآيات المقطوعة فالاجمال بمراحل ثم بعد أن اتفق أهل الحق على نفى الاجمال وان المقصود تحريم

الفعل المقصود اختلفوا فذهب الشافعية وبغض أصحابنا الحنفية ان فيه مجازا في العين المضاف اليه أو اضافة التحريم أو اضماراً ، وذهب المحققون من الحنفية الى أنه حقيقة ولا مجاز ولا اضمار أصلاً قال الامام نجر الاسلام ومن الناس من ظن أن التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازاً وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك اشارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازاً لكن التحريم نوعان تحريم يلاقي نفس الفعل مع كونه المحل قابلاً لكل مال الغير والنوع الثاني أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلاً لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخاً فيصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحاً له . وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النهي فأما ان يجعل مجازاً ليصير مشروطاً باصله فغلط فاحش والله أعلم . انتهت كلماته الشريفة . فتحير الاذكياء حتى أورد عليه بعض من له السكب العليا في العلوم ان هذا لا ينفي المجازية بل هو بيان لسبب العدول عن الحقيقة الى المجاز وفائدته فهو يؤكد المجازية ، وصاحب التحرير وجه كلامه رحمه الله تعالى بان مثل هذا التركيب في العرف لاخراج المحل من محاية الفعل فصار حقيقة عرفية ولذلك قال في مسلم الثبوت : ودعوى الحنفية ان التركيب حقيقة عرفية لاخراج المحل عن محاية الفعل المقصود منه فلا تقدير ولا تجوز ليست ببعيدة وكل هذا دعوى من غير بينة مع أن النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واضح ، ثم ان كلماتهم تدل على ان التركيب حقيقة شرعية وهذا لا يصح أيضاً لان الامام نجر الاسلام لا يرى الحقيقة الشرعية والذي يشقى المليل ويروي الغليل كما قاله صاحب الفواتح ماقرره الامام الهمام صاحب الكشف ان التحريم لغة المنع لقوله تعالى ان الله حرمها على الكافرين اي منعها فانها محرمة عليهم اربعين سنة اي ممنوعة ومنه حرم مكة وبالجملة كون التحريم للمنع لغة وعرفاً مما لا ستره فيه ومن البين ان اطلاقات

نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعاً^(١) فان الاحكام الشرعية لاتتملق الا بالافعال المقدورة للمكفين والعين ليست من أفعالهم فتعين الصرف الى المجاز باضمار الاكل أو البيع أو اللبس أو غيرها ويرجح الاكل بكونه أعظم مقصوداً عرفاً فحمل اللفظ عليه . والمثالان الاخيران ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر وحكى الامام عن بعضهم أنهما مجملان أيضاً

قال * « الثانية قالت الحنفية وامسحوا برءوسكم مجمل . وقالت المالكية يقتضى الكل . والحق انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز^(٢) »

الشرع على حسب اطلاقات اللغة فعنى حرم مال الغير منع ومغنى حرمت الخمر منعت لكن المنع نوعان منع عن الفعل مع صلوح المحل ومنع المحل عن الفعل والثاني لاخراج المحل عن محمية الفعل واللفظ حقيقة فيه ويلزمه منع الفعل بطريق الازوم وجوز مطلع الاسرار والذى قدس سره ان يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على أبلغ وجه واوكد طريق وهذا مما لايجوز فيه بل هو الحق الصراح الواجب القبول اه ثم ان هناك اعتراضات اخرى وردت على ما قاله الامام فخر الاسلام واجاب عنها صاحب فوائد الرحمت وكونها ليست في جوهر المقصود اخرضا عنها (١) قال الاسنوي « فان حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعاً » أقول قد علمت أن هذا القول هو قول الامام فخر الاسلام والمحققين من الحنفية وانه الحق قطعاً

(١) قال المصنف « الثانية قالت الحنفية وامسحوا برءوسكم مجمل الخ » أقول قال السكال ابن الهمام في تحريره لا اجمال في وامسحوا برءوسكم خلافا لبعض الحنفية لانه ان لم يكن في مثله عرف يصحح ارادة البعض أفاد مسح مساه وهو الكل او كان فيه عرف يصحح ارادة البعض منه أفاد بعضا مطلقا ويحصل في ضمن الاستيعاب وغيره فلا اجمال ثم ادعى مالك عدم العرف المصحح ارادة البعض فلزم الاستيعاب لاتصاح دلالاته بالمقتضى السالم عن المعارض وان كان كلاهما ممنوعا عند الحنفية والشافعية لانه لو لم يكن رادآ له الا ما في صحيح مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على ناصيته لكنني وادعى الشافعي ثبوت العرف المصحح ارادة البعض في نحو مسحت يدي بالمنديل فان معناه ببعضه ومثله ما قاله الاسنوي مسحت برأس اليتيم وأجاب الحنفية

* الثالثة قيل آية السرقة مجمة لان اليد تحتمل السكل والبعض والقطع الشق والابانة . والحق ان اليد للسكل وتذكر للبعض مجازا والقطع للابانة والشق ابانة « أقول اختلفوا في اجمال قوله تعالى وامسحوا برءوسكم فقالت الحنفية انه مجمل لانه يحتتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السواء^(١) وقد بينه عليه

بان التبويض في مثل هذين المثالين ليس للعرف المذكور بل للعلم بان المسح فيه للحاجة وهى مندفة ببعضه عادة فتعلم ارادته عرفا لهذا السبب قال الشافعية الباء للتبويض وقد دخلت على الرأس فتفيد كون المفروض مسح بعضه كما هو المشهور من مذهبه وعليه معظمهم أجاب الحنفية بأنه وان كان طائفة من المتأخرين النحويين كالغارسي والتتبي وابن مالك ادعوا التبويض في نحو «شرب بماء البحر ثم ترفعت» لكن قال ابن جنى في سر الصناعة : لا يعرفه أصحابنا وردوه بأنه شهادة على النفى فلا تقبل وأجابوا عن ذلك بان الشهادة على النفى على ثلاثة أقسام معلومة نحو العرب لم تنصب الفاعل وظنية عن استقراء صحيح نحو ليس في كلام العرب اسم متمكن آخره واو لازمة قبلها ضمة وشائعة غير منحصرة نحو لم يطلق زيد امرأته من غير دليل فهذا الاخير هو المرود بخلاف الاول والثانى وكلام ابن جنى من الثانى لانه شديد الاطلاع على لسان العرب . وحكى السكال انكاره عن محققى العربية وأن الباء في مثل شرب بماء البحر زائدة وان زيادتها استعمال كثير متحقق والحاصل ان كونها للتبويض ضعيف للخلاف القوى في كونها ولان معناها الالتصاق المجمع عليه لها ممكن كما هو ظاهر ومن ثم قال الزمخشري المعنى الصقوا المسح بالرأس فيلزم كونه المراد بها هنا ويثبت التبويض اتفاقياً لعدم استيعاب الملمصق الذى هو آلة المسح عادة وهى اليد الملمصق به وهو الرأس فيكون التبويض اللازم للالتصاق ما يقدر آلة المسح التى هى اليد لان التبويض انما جاء ضرورة استيعابها وهى الآلة غالباً كالربع فلزم الربع كما هو ظاهر مذهب الحنفية لا الاجمال ولا الاطلاق مطلقا وكون الربع الناصية وهى المقدم من الرأس أفضل لفعله صلى الله عليه وسلم اه ملخصا مع زيادة من شرحه التقرير للايضاح . ومن هذا تعلم ان القائل بالاجمال فى هذه الآية هم بعض الحنفية كصاحب الهداية والاكثر على خلافه

(١) قال الاسنوي « لانه يحتتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السواء الخ » أقول قد علمت ان هذا قول بعض الحنفية وان أكثرهم على انه

الصلاة والسلام فمسح بناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجبا وقال غيرهم لا اجمال فيها ثم اختلفوا فقالت المالكية انها تقتضى مسح الجميع لان الرأس حقيقة في الكل قال المصنف والحق أن مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لان هذا التركيب تارة يأتي لمسح الكل وهو واضح وتارة يأتي لمسح البعض كما يقال مسحت يدي برأس اليتيم وان لم يمسح منها الا البعض^(١) فان جعلناه حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وان جعلناه حقيقة في أحدهما فقط لزم المجاز في الآخر فنجعله حقيقة في القدر المشترك دفعا للمحذورين قال في المحصول وهذا هو قول الشافعي ثم نقل عن بعض الشافعية أن الباء تدل على التبعيض فلذلك اكتفينا بالبعض^(٢) ولم يذكر المصنف هذا المذهب هنا مع أنه قد جزم به في الفصل المعقود للجروف والامام وان كان قد جزم به هناك لكنه لم يصرح بعكسه هنا كما صرح به المصنف بل نقله عن الشافعي فقط * المسئلة الثالثة ذهب بعضهم الى أن آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما مجملة في اليد والقطع لان اليد تحتل العضو كله أي من المنكب الى رؤس الاصابم وتحتل بعضه أيضا لانها تطلق على كل منهما والاصل في الاطلاق الحقيقة والقطع يحتمل الشق يعني الجرح كقولنا فلان برى القلم فقطع يده أي جرحها ويحتمل أيضا الابانة وهو فصل العضو كقولنا سرق فقطعت يده. قوله « والقطع الشق » أي يحتمل الشق قال المصنف والحق انه ليس فيها اجمال

لا اجمال في هذه الآية وكيف يمكن القول بالاجمال وحكم الوضوء كان يعرفه كل أحد قبل نزول هذه الآية وانما هي مقررة وذلك لان الوضوء فرض بمكة والاية مدنية فالمدنى المراد معروف قبل نزولها

(١) قال الاسنوى « قال المصنف والحق ان مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح لان هذا التركيب الخ » أقول قد علمت ان الحقيقة يقولون انه ليس عرفا لمسح البعض وان مسح البعض انما فهم للعلم بان المسح للحاجة وهي مندفة ببعضه الى آخر ما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « ثم نقل عن بعض الشافعية ان الباء تدل على التبعيض الخ » أقول قد علمت ان في كونها للتبعيض خلافا قويا وان معناها المجمع عليه وهو الاصاق يمكن هنا فلا وجه للعدول عنه

لامن جهة اليد ولا من جهة القطع^(١) أما اليد فنقول انها حقيقة في الكل وتذكر للبعض بطريق المجاز بدليل قولنا في البعض انه ليس كل اليد وأما القطع فهو حقيقة في الابانة ولا شك أن الشق أى الجرح ابانة أيضا لان فيه ابانة بعض أجزاء اللحم عن بعض فيكون متواطئا
قال :

« الفصل الثاني - فى المبين »

وهو الواضح بنفسه أو بغيره مثل والله بكل شيء عليم. وسأل القرية . وذلك الغير يسمى مبينا وفيه مسئلتان أقول المبين بفتح الياء اسم مفعول من قولك بينت الشيء تبيينا أى وضحته توضيحا وهو أى المبين يطلق على شيئين أحدهما الواضح بنفسه وهو ما يكون كافيا فى افادة معناه قال فى المحصول اما لامر راجع الى اللغة كقوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادة هذا اللفظ لهذا المعنى بوضع اللغة وقد يكون بالعقل كقوله تعالى وسأل القرية فان حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة انما هو طلب السؤال من الجدران ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين أن المراد به الاهل وقد أشار المصنف الى هذين القسمين بذكر المثالين وانما جعل هذا القسم واضحا بنفسه وان استفيد تعين معناه من العقل لكونه حاصلًا من غير توقف* واعلم ان اطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وهو وان كان غير متبادر الى الفهم فهو صحيح لنة ومعنى أما معنى فلا أن المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظ مجمل وأما لنة فقد قال الجوهري

(١) قال المصنف « الثالثة آية السرقة مجملة لان اليد الخ » قال الاسنوى « والحق انه ليس فيها اجمال الخ » أقول كون هذه الآية لاجمال فيها باعتبار مفرداتها لاخلاف فيه بين جمهور العلماء ومنهم الحنفية والشافعية خلافا للشرذمة قليلة وانما قلنا لاجمال فيها باعتبار مفرداتها لانها مجملة قطعًا باعتبار ان اليد لا تقطع من اى موضع كان بل من موضع معين وهو غير معلوم من الآية ولا نزاع فى اجمال هذه الآية بخصوصه وكونه مبينا بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ولكن هذا الاجمال لامر خارج عن مفردات الآية والنزاع فى كونها مجمله أو غير مجملة انما هو بقطع النظر عن الامر الخارج بل بالنظر الى نفس مفردات التركيب ولاشك

في الصحاح ما نصه والتبيين الايضاح والتبيين أيضا الوضوح وفي المثل قد بين الصبح لدى عينين أى تبين هذا لفظه فأطاق التبيين على الوضوح وهو مصدر وضح لا أوضح تقول وضح الشيء وضوحا فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق أيضا على ما قد وضح بنفسه وان لم يوضحه غيره . انقسم الثاني الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير وهو الدليل الذى حصل به الايضاح يسمى مبينا بكسر الياء وله أقسام ذكرها المصنف بمثلها في المسئلة الآتية . وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده . ووقع في كثير من الشروح هنا اغلاط منها ان قوله تعالى « واسأل القرية » تمثيل للواضح بغيره وهو خلاف ما في المحصول كما تقدم وباطل أيضا لانه قسم ذلك الغير في المسئلة الآتية الى القول والفعل فقط فلو كان مثلا له لكان محصاه في القسمين باطلا لان المبين فيه ليس هو الفعل ولا القول بل العقل . والذى حملهم على ذلك ايهام تقديم قوله أو بغيره انه من باب اللف والذشر والظاهر انه كان مؤخرآ عن المثالبين ولكن غيرته الشراح فتأمله

قال * « الاولى أن يكون قولاً من الله والرسول وفعلامنه كقوله تعالى صفراء فاقع لونها وقوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر وصلاته وحجه فانه أدل فان اجتمعا وتوافقا فالسابق وان اختلفا فالقول لانه يدل بنفسه » أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولاً من الله كقوله تعالى صفراء فاقع لونها^(١) الى آخر الآيات فانه بيان لقوله تعالى ان الله يأمركم أن

ان هذا تحايل على اثبات الخلاف مع اننا لو حملنا قول الاجمال على ما أجمعوا عليه من الاجمال في موضع القطع من اليد وحملنا قول عدمه على مفردات التركيب لارتفع الخلاف الا اذا وجد التصريح من القائلين بالاجمال بانهم يدعون في مفردات التركيب وحينئذ يكون قولاً باطلا

(١) قال الاسنوى « أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولاً من الله تعالى الخ » أقول كون المبين قولاً أو فعلاً متفق عليه بين الحنفية والشافعية لكن الحنفية قالوا ان القول اما ان يبين بمنطوقه أولاً يبين بمنطوقه وهو بيان

تذبحوا بقرة وقد يكون قولاً من الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر فإنه بيان للحق المذكور في قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقد يكون فعلاً منه

الضرورة فإمين بدلالة الالتزام لا يسمى بيان الضرورة والاول وهو البيان بالمنطوق اما موافق المدلول وانما ذكر دفعا لاحتمال مجاز أو خصوص أو تعميماً لاحد محتمليه أو مخالف للمدلول والاول وهو البيان الموافق اما مع اجمال ماهو بيان له أو مع كونه مشتركاً غير الجمل وهو بيان تفسير قال نجر الاسلام اما بيان التفسير فبيان الجمل والمشارك مثل قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والسارق والساqrقة ونحو ذلك ثم لحقه البيان اه وعطف المشترك على الجمل من عطف الخاص على العام من وجه فان المشترك قد لا يكون جملاً نحو أنى شئتم وثلاثة قروء . وقوله « ونحو ذلك » لعله معطوف على الجمل والمراد به سائر أقسام الخفاء لاعلى الامثلة كما يومم ظاهر العبارة وذهب اليه شراح كلامه ومنه تفسير الكنايات وان لم يكن مع خفاء ماهو بيان له جملاً كان أو غيره من سائر أقسام الخفاء وانما ذكر لرفع احتمال التغير عن الظاهر وهو بيان التقرير كتأ كيد الحقيقة والعام والثاني وهو البيان المخالف اما مقارن كالاستثناء وهو بيان تفيير ولا يصح الا موصولاً وقد مر في التخصيصات أو متأخر وهو بيان التبديل وهو النسخ ثم بيان الضرورة أقسام كلها دلالة سكوت فالسكوت هو الدال منها ما يكون كالمنطوق في الوضوح كقوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث دل السكوت عن نصيب الاب أن الباقي للاب لان السكوت مع الحاصر بيان وما قيل ان كون الثلث للام مع حصر الورثة فيها وفي الاب يلزمه أن يكون الباقي للباقي منهما فالدلالة دلالة التزام لادلالة سكوت قلنا لاتنافي بين دلالة الالتزام ودلالة السكوت . ومنها دلالة حال الساكت على حكم المسكوت كسكوت الصحابة عن تقويم ولد المبرور وهو الذي تزوج امرأة يظنها حرة فولدت ولدان ثم ظهر انها أمة واستحقت فولد المبرور حر بأقيمة على ذلك انعقد اجماع الصحابة وسكتوا عن تقويم منافعه وتضمن قيمتها فهذا السكوت يفيد عدم تقويمها شرطاً للمولى فلا يلزمه قيمة المنافع والالزم الكتمان عند وجوب البيان الى آخر ما يطول شرحه مما جعلوا فيه السكوت بياناً

أى من الرسول كصلاته^(١) فإنها بيان لقوله تعالى وأقيموا الصلاة ولهذا قال صلوا كما رأيتموني أصلي^(٢) وكحجه فإنه بيان لقوله تعالى والله على الناس حج البيت ولهذا قال خذوا عنى مناسككم وحكى فى المحصول عن قوم انهم منعوا البيان بالفعل لانه يطول فيتأخر وأجاب بأن القول قد يكون أطول واحتج المصنف بأن الفعل أدل أى أقوى فى الدلالة على المقصود وتوضيحه من القول فان الخبر ليس كالمعينة والمشاهدة^(٣) فاذا جاز البيان بالقول فبالفعل أولى قال فى المحصول وانما

(١) قال الاسنوى « وقد يكون فعلا منه الخ » صحة البيان بالفعل قول

جمهور العلماء ومنهم الائمة الاربعة ولم يخالف فى ذلك الا شردمة لا يعتمد بهم
(٢) قال الاسنوى « ولهذا قال صلوا كما رأيتموني أصلي الخ » اقول حديث صلوا كما رأيتموني أصلي رواه البخارى فى حديث طويل وقوله خذوا عنى مناسككم رواه مسلم عن جابر وفى ذلك بحث فان حديث صلوا ورد فى المدينة وحديث خذوا ورد فى حجة الوداع يوم النحر والصلاة كانت مفروضة فى مكة قبل الهجرة وكذلك الحج كان معروفا من قبل وان لم يفرض الا بعد الهجرة فكان المخاطبون يعرفون الصلاة والحج فليس هذا اشارة الى بيان الجملة بل الحديث الاول لبيان ندى الصلاة مثل صلاته صلى الله عليه وسلم فإنها كانت مشتملة على المندوبات والسنن حينئذ الامر للندب والحديث الثانى لبيان ان امر الحج متقرر على ما فعلت ولا ينسخ شىء من افعاله فليس هذان الحديثان من البيان فى شىء كذا فى الفوائج

(٣) قال الاسنوى « فان الخبر ليس كالمعينة الخ » قال فى التيسير روى أحمد

وابن جبان مرفوعا ليس الخبر كالمعينة فان الله اخبر موسى بن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الاواح فلما طين ذلك القى الاواح وفى الدر المنثور برواية احمد وعبد بن حميد والبخارى وابن ابى حاتم وابن حبان والطبرانى بلفظ يرحم الله موسى ليس المعين كالخبر أخبره ربه تبارك وتعالى ان قومه فتنوا بعده فلم يلق الاواح فلما رآهم وطينهم القى الاواح فتكسر ما تكسر ولعل هذا كان مثلاً فتكلم به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا وقع فى شرح المختصر وغيره ولذا

يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بأحد أمور ثلاثة : أحدها أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده . وثانيها أن يقول هذا الفعل بيان للمجمل . وثالثها بالدليل العقلي وهو أن يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بيانا له ولا يفعل شيئا آخر فيعلم أن ذلك الفعل بيان له والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان قيل أهمل المصنف قسمين آخرين للبيان ذكرهما في المحصول أحدهما الفعل من الله تعالى وهو خلق الكتابة في اللوح المحفوظ والثاني الترك من الرسول كتركه التشهد الاول فانه بيان لعدم وجوبه قلت أما الترك فهو داخل في قسم الفعل على الراجح عند الاصوليين وقد صرح به ابن الحاجب في حذ الوجوب وأما الكتابة فمستحيل على الله تعالى في ذاته ولا يستحيل أن يخلقها في جسم فصار كالبيان بالاشارة وعقد الاصابع وقد ادعى الامام انتفاءهما في حق الله تعالى فنقول لما ظهر استواء الكل كان المقتضى لنتفهما مقتضيا لنفي الكتابة قوله « فان اجتمعا » أى القول والفعل وتوافقا أي في الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما قولاً كان أو فعلاً لحصول البيان به والثاني تأكيد له ولا فرق في ذلك بين أن نعلم السابق أو نجهله كما قاله في المحصول وصححه ابن الحاجب لكننا اذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة ^(١) وقال الامامى الاشبه بما اذا جهلنا واختلفا في الترجيح ان المرجوح يقدر متقدما حتى يكون هو المبين والراجح المتأخر تأكيد له اذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكداً للراجح وهو ممتنع ^(٢) وان اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام من قرن الحج الى العمرة فليطف لها طوافا واحدا مع ما روى انه عليه الصلاة والسلام قرن فطاف

وقع المثل ليس الخبر كالمعاينة والله اعلم اه من الفوائد

(١) قال الاسنوي « نحكم على السابق منهما من حيث الجملة » وذلك لان

الحكم على التعمين تحكماً ولا حاجة اليه

(٢) قال الاسنوي « اذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكداً للراجح

هو ممتنع » اقول كون التأكيد راجحاً على المؤكد انما هو في المفردات نحو جاء

لها طوافين وسمى لهما سعيين^(١) فالاصح عند الامام وأتباعه وابن الحاجب أن
 المأخوذ به هو القول سواء تقدم أو تأخر أو لم يعلم شيء منهما لانه يدل بنفسه
 القوم كلهم واما المؤكد المستقل فانه يجوز فيه من جوحية التأكيد بالاستقراء كما
 صرح بذلك في مسلم الثبوت وأقره عليه شرحه فواتح الرحوت واجاب البدخشي
 بما يوافق ذلك

(١) قال الاسنوى « وان اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام الخ » اقول
 قد اختلف الحنفية والشافعية ان القارن وهو الذى احرم بالحج والعمرة معا عليه
 طوافان طواف للحج وطواف للعمرة وسعيان سعى له وسمى لها أو ليس عليه
 الا طواف واحد وسمى واحدا لهما فابو حنيفة وصاحبا ذهبوا الى الاول
 والشافعي الى الثاني استدلل الشافعي بما رواه الترمذى عن ابن عمر رضى الله عنهما
 قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحرم بالحج والعمرة أجزاء طواف
 واحد وسمى واحدا حتى يحل منهما وقال حديث صحيح غريب واستدل
 ابو حنيفة وصاحبا بما رواه النسائي عن حماد بن عبد الرحمن الانصارى عن
 ابراهيم بن محمد بن الحنفية قال طقت مع أبي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما
 طوافين وسمى لهما سعيين وحدثني ان عليا رضى الله عنه فعل ذلك وحدثه ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك قال ابن الهمام فى فتح القدير حماد هذا
 وان ضعف لكن ذكره ابن حبان فى الثقات وفى الحديث الطويل المروى لمسلم
 اشارة الى تكرار الطواف قال الشافعية ان المأخوذ به القول سواء تقدم أو
 تأخر أو لم يعلم شيء منهما قلنا لا نسلم ذلك بل نقول كما يقول ابو الحسين البصري
 ان المتقدم منهما هو المبين دائما قال فى الفواتح اعلم ان الحق هذا القول واختاره
 الآمدى ولم يوجد أيضا فى كتبنا ما ينافيه فان المتقدم مفهم للترادف قطما فلا
 اجمال بعده اه والقول بانه لو كان المتقدم هو الفعل فانه اذا تقدم طوافان وكان
 الفعل بيانا للمجمل وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد فقد نسخ احدهما
 الى آخره فهو مدفوع باننا نلتزم النسخ ولا بأس به عند اقتضاء الدليل ولا مقتض
 هنا لان التاريخ مجهول كما سيأتى

والفعل لا يدل الا بواسطة أحد الامور الثلاثة المتقدمة^(١) فعلى هذا ان تأخر الفعل

(١) قال الاسنوي « لانه يدل بنفسه والفعل لا يدل الا بواسطة أحد الامور الثلاثة الخ » أقول أجاب الحنفية عن ذلك بان ذلك غير مسلم اذا وقع الفعل بعد المجرى الا اذا دل دليل صارف عن البيانية وعلى ان المجرى باق على اجماله وفي هذا القول والفعل سواء فلا ترجيح لأحدهما على الآخر الا بالتقدم ومع عدم وجود دليل يصرف عن البيانية على ان هذا يناق مامر قريبا من ان الفعل أدل وأقوى في الدلالة على المقصود وترجيحه على القول الخ على ان التاريخ في هذه الحادثة مجهول فلا يعلم ان كان قوله الذي رواه الترمذي عن ابن عمر متقدماً أو متأخراً وكذا مارواه النسائي من الفعل وقد دل الدليل على قوة الفعل وترجيحه على القول بما رواه الامام أبو حنيفة عن صبي بن معبد في قصة طويلة وهو قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه لما طاف طوافين وسمى سبعين هديت لسنة نبيك قلت يرد على هذا ان السنة المطلقة في مثل هذا عند الشافعي تحمل على فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند أبي حنيفة وأصحابه على الطريقة في الدين وهو يشمل الواجب والمندوب والمواظبة عليه على أن الفعلان قد نقلتا متعارضين فإنه روى الشيخان عن ابن عمر انه قرن وطاف لهما طوافا واحداً وقال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وافق القول أحدهما فالترجيح في مثله للقول لخلوه عن المعارض فأجاب الحنفية باننا رجحنا فعل الطوافين بان رواية أمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين على رضى الله عنهما أرجح من رواية ابن عمر فانهما راجحان في الضبط والاتقان والفقاهة مع ان هذا مذهبهما ومذهب عبد الله بن مسعود ومذهب عمران بن الحصين رضى الله تعالى عنهم وهم راجحون على ابن عمر وأيضاً قد اعتضد هذا بالقياس فان ضم عبادة الى عبادة لا يوجب نقصاً في أركان احدهما مع ان الاحتياط في العبادات يقتضى ذلك هذا ما قاله كثير من الحنفية والحق في الاستدلال للحنفية كما قاله في الفوائج ان يستدل بقوله تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله » فهذا يدل بالمعارة على أن تمام أركان كل منهما واجب فان معناه اتموهما تامين فلا يعارضه خبر الواحد

فيكون دالا على استحباب الطواف الثاني وان تأخر القول كان ناسخا لايجاب
 الطواف الثاني المستفاد من الفعل وقال الآمدي الاشبه انه ان تقدم القول فهو
 المبين وان تأخر فيكون الفعل المتقدم مبينا في حقه حتى يجب عليه الطوافان
 والقول المتأخر مبينا في حقنا حتى يكون الواجب طوفا واحدا عملا بالدليلين
 وقال أبو الحسين البصري المتقدم هو المبين دائما

قال * « الثانية لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما
 لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب . ومنعت المعتزلة . وجوز البصري ومنا
 القفال والدقاق وأبو اسحاق بالبيان الاجمالي فيما عدا المشترك . لنا مطلقا
 قوله تعالى ثم ان علينا بيانه . قيل البيان التفصيلي . قلنا تقييد بلا دليل
 وخصوصا أن المراد من قوله أن تذبجوا بقرة معينة بدليل ماهي وما لونها
 والبيان تأخر . قيل يوجب التأخير عن وقت الحاجة . قلنا الامر لا يوجب الفور .
 قيل لو كانت معينة لما عنقهم . قلنا للتواني بعد البيان وانه تعالى أنزل انكم وما
 تمبدون من دون الله فتنقض ابن الزبيرى بالملائكة والمسيح فنزلت ان الذين
 سبقتم لهم منا الحسنى الآية . قيل ما لا تتناوهم وان سلم لكنهم خصوا بالعقل .
 وأجيب بقوله والسماء وما بناها وان عدم رضاهم لا يعرف الا بالنقل . قيل تأخير
 البيان اغواء . قلنا كذلك ما يوجب الظنون الكاذبة . قيل كالخطاب بلغة لا تفهم .
 قلنا هذا يفيد غرضا اجماليا بخلاف الاول » أقول لا يجوز تأخير البيان عن وقت
 الحاجة أى وقت العمل بذلك المجهل ان منعنا التكليف بما لا يطاق لان الاتيان
 بالشيء مع عدم العلم به محال ^(١) وكلام المصنف هنا مخالف لما أسلفه من جواز

الذى رواه الترمذى لاسيا وقد قال فيه انه غريب وأما قولهم دخلت العمرة في
 الحج فمحمول على القران لاعلى ان العمرة ذهبت من البين وقام طواف الحج
 مقام طوافهما

(١) قال الاسنوى « أقول لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أى وقت
 العمل بالمجهل الخ » أقول فمر الحاجة بالعمل للإشارة الى ان الاحسن ان يقال
 عن وقت العمل أو الفعل لان التعبير بالحاجة كما قال الاستاذ أبو اسحق

التكليف به فالصواب بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور في المحصول والحاصل
وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالصحيح عند الامام
وأتباعه وابن الحاجب انه يجوز^(١) ونقله في المحصول عن مذهبننا ومنعت المعتزلة
ذلك قال في المحصول الا في النسخ فانهم وافقونا على جواز تأخيره^(٢) وأهمل المصنف

الاسفراينى لائق بالمعتزلة القائلين بان بالمؤمنين حاجة الى التكليف ليستحقوا
الثواب بالامتثال اه وبهذا يحصل الجواب عما اعترض به الاسنوى على المصنف
من مخالفة كلامه هنا لما أسلفه من جواز التكليف بما لا يطاق قال صاحب جمع
الجوامع تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز وألى وقته واقع عند
الجمهور لكن عذر المصنف ان مراده من وقت الحاجة وقت تعلق التكليف
تنجزاً موسماً كان التكليف أو مضيئاً وهذا لا يكون الا في التكليف الناجز
ومسئلة جواز التكليف بما لا يطاق وعدم جوازه مسألة اخرى تقدمت وان
الاتفاق على عدم وقوعه وهذا واضح معلوم فلا وجه لقول الاسنوى فالصواب
بناء عليه بل يكفي ان يقول الاحسن ان ينبه عليه مع التصريح بان الكلام
في التكليف الناجز والمراد بالبيان هنا بيان التفسير وأما بيان التغيير فلا يجوز
تأخيره اتفاقاً ان كان بغير مستقل كالاستثناء كما سبق وان كان بمسئل فكذا
عند الحنفية خلافاً للشافعية وقد تقدم ذلك في التخصيص وأما بيان التبدل
وهو النسخ فالصحيح جوازه اتفاقاً لانه رفع للحكم أو بيان لانتهاء مدته فلا
يكون في تأخيره عن المنسوخ اخلال بالفهم لانه لا يعمل بالناسخ الا بعد
العلم به

(١) قال الاسنوي « وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
الى آخره » أقول وهذا باتفاق الحنفية والشافعية
(٢) قال الاسنوى « ومنعت المعتزلة ذلك الى آخره » أقول قد نسب في
مسلم الثبوت القول بالمنع الى الحنابلة وزاد في شرحه نسبه للصيرفي لكن قال
بعد ذلك الا ان الاسفراينى ذكر ان الاشعري قدس سره نزل ضيقاً على الصيرفي
فناظره وهدهاه الى الحق فرجم عن المنع الى الجواز اه

استثناءه وفصل أبو الحسين البصرى من المعترلة ومن الشافعية القفال والدقاق وأبو اسحق المروزى فقالوا الجمل ان لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تأخير بيانه لان تأخيره لا يوقع في محذور وان كان له ظاهر يعمل به فيجوز تأخير البيان التفصيلى بشرط وجود البيان الاجمالى وقت الخطاب ليكون مانعا من الوقوع فى الخطأ مثل أن يقول المراد بهذا العام هو الخصوص وبهذا المطلق هو المقيد وبالنكرة فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازى أو شرعى وهذا الحكم سينسخ وأما البيان التفصيلى وهو كونه مخصوصا بكذا فغير شرط وحاصله أن الشرط عند هؤلاء أحد البيانيين فقوله بالبيان أى مع البيان وفى النقل عن القفال نظر فقد رأيت فى كتاب الاشارة له أنه يجوز تأخير البيان مطلقا وقوله فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان لا بقوله جوز فيكون طامله محذوف أى كأننا فيما عدا المشترك ونقل فى المحصول عن أبي الحسين استثناء المتواطىء أيضا مع المشترك وهو فاسد معنى لان له ظاهرا وهو ما شاءه المكلف من الافراد وتقالا لان أبا الحسين لم يذكر سوى المشترك على ما نقله الاصفهانى شارح المحصول ولاجل هذين المعنيين لم يذكره المصنف فافهمه ولم يصرح الآمدى باختيار شىء من المذاهب بل مال الى التوقف ثم استدل المصنف على مذهبه بثلاثة أدلة: الاول يدل على جوازه مطلقا أى فى التخصيص وغيره مما له ظاهر وما ليس له ولهذا قال لنا مطلقا. والثانى خاص بالنكرة. والثالث خاص بالعموم ولهذا قال وخصوصا كذا وكذا * الدليل الاول قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ذكر البيان بلفظ ثم وهى للتراخى فدل على انه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول واتباع الرسول متأخر عن الازال وهو المراد بقوله تعالى قرآنه أى أنزلناه وانما قلنا ان المراد بقوله مطلقا أى عاما لا مطلق الدلالة لان المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على أبي الحسين فى اشتراط أحد البيانيين اما التفصيلى أو الاجمالى والمصنف قد استدل به عليه فان قيل فابن العموم فى الآية قلنا لان بيانه مضاف وقد تقدم انه للعموم ولك أن تقول حمله على العموم يقتضى أن لا يوجد

بيان مقارن وان يفتقر كل القرآن الى البيان بالمعنى الذى قالوه^(١) وليس كذلك فالوجه

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول حمله على العموم يقتضى أن لا يوجد بيان مقارن الخ » أقول قد أورد على الحنفية أن « ثم » فى قوله تعالى « ثم ان علينا بيانه » للتراخي والبيان عام فيشمل بيان التخصيص فينبغى ان يجوز مؤخرآ وهم لا يجوزونه الا مقارناً وأجابوا بان البيان يطلق فى العرف على بيان التفسير غالباً فهو المتبادر فلا يشمل بيان التغيير الذى هو التخصيص على انه يخصص بما عدا بيان التخصيص لدليل قاطع قد مر على ان الاضافة جنسية فيكفى في ذلك ان يثبت تأخير جنس البيان وقد مر عدم جواز تأخير التغيير فلزم تحقق الجنس فى التفسير فانه هو الحق والا لزم عدم جواز مقارنة بيان التفسير أيضاً وبهذا تعلم أن ما أورده الاسنوى انما يرد على القائلين بان الاضافة للعموم وانه يشمل بيان التغيير وهو التخصيص فلا يلزم انه لا يوجد بيان مقارن مع انه باتفاق الكل ان بيان التغيير اذا كان بغير مستقل وجب اتصاله ومقارنته كالاستثناء واذا كان بمستقل وجب مقارنته عند الحنفية وجازت عند الشافعية والا لزم ان يفتقر كل القرآن الى البيان ولا فائىل به فتمين حمل الاضافة على انها للجنس فلا يرد هذا لاعلى الحنفية ولا على الشافعية لان الشافعية يستندون فيما قالوه لادلة اخرى وبعد هذا نقول قال فى الفواتح هذا ولنا فيه كلام من وجهين الاول أن المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل كما ورد فى الصحيح عن ابن عباس أنها نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعب لسانه فى سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبريل خشية النسيان فنزلت والمعنى لا تحرك لسانك بالقرآن عند تبليغ المبلغ لاجل التمهيل فان علينا جمعه فى صدرك وعلينا قراءتك اياه فاذا قرأناه بلسان جبريل فقرأ على قراءته بعد ذلك ثم ان علينا تبيينه الى الخلق بلسانك ومع هذا الاحتمال لا يقوم حجة فتأمل فيه . الثانى سلمنا أن البيان بمعنى التفسير لكن كلمة ثم انما دخلت على الجملة فلو أفاد التراخي أفاد التراخي فى ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى فكون البيان على الله مؤخر عن كون الجمع فى الصدر والقراءة عليه وهذا لا يوجب وجود البيان بعد الجمل

حمل البيان على الاظهار كقولهم بان لنا سور المدينة أى ظهر اعترض أبو الحسين ومن معه من الشافعية بأن المراد هو البيان التفصيلي دون الاجمالي وأجاب المصنف بأنه تقييد بلا دليل . قوله « وخصوصا » هو معطوف على قوله مطلقا تقديزه لنا مطلقا كذا وخصوصا كذا وهذا هو الدليل الثاني المخصوص بالنكرة وتقريره

متراحياً بل الحق ان « ثم » ههنا للانتقال من مطلب الى آخر لعدم التراخي بين المضمونين والمعنى والله أعلم ان علينا الجمع والقراءة ثم علينا شيء آخر هو البيان والتفسير فافهم اه . وأقول أما ما قاله أولاً فقير مسلم أولاً لان كون سبب النزول هو أنه صلى الله عليه وسلم كان يتعب لسانه في سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبريل خشية النسيان فنزات لا يقتضي أن يكون البيان بمعنى تبليغ النظم المنزل بل غاية ما يقتضى افهام النبي أنه لا يخبثى النسيان لان جمع القرآن في صدره وقرآنه مما أوجبه الله على نفسه فلذلك نأمرك ان تتأني حتى تسمع قراءتنا له على لسان جبريل فاذا سمعتها فاقراً مثل ما يقرأ والى هنا تم الكلام المتعلق بهذا المطالب . فقوله بعد ذلك ثم ان علينا بيانه لا يحتمل سوى معناه الحقيقي وهو التوضيح لان البيان لغة كالتبيين بمعنى التوضيح وكلاهما مصدر كالكلام والتكليم واحتماله لغير ذلك بلا دليل فلا يعول عليه . ثانياً أن الثاني في كلامه يقتضي الاول لاننا متى جعلنا ثم للانتقال من مطلب الى مطلب آخر كان البيان بمعنى التفسير ويكون المعنى كما قال ان علينا الجمع والقراءة فاتبع ما نقرؤه على لسان رسولنا اليك وهو جبريل ثم علينا بعد ذلك شيء آخر وهو بيانه أى بيان ما يحتاج منه للبيان بالنظر الى الخلق في فهمه من قلبه اللفظي وان كان القراءان بيانا في نفسه ولكن نقصر العقول خفي بعض معاني بعضها بحسب ذلك القالب اللفظي قال تعالى « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » واذا كان القرآن تبيانا ومبيناً لكل شيء فكيف يحتاج المبين الى بيان وكما تفاوتت المبصرات بحسب تفاوت الابصار لا بحسبها في ذاتها كذلك القرآن انما تفاوتت في ادراكه العقول لتفاوتها هي لا لخلقها في ذاته وفوق كل ذي علم عليم . واذا تقرر هذا علمت أن الاضافة في بيانه بتعيين

ان المراد من قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبجوا بقرة انما هي بقرة معينة بدليل سؤالهم عن صفتها وجواب الباري لهم حيث قال ادع لنا ربك يبين لنا الى آخر الآيات^(١) ولو كانت غير معينة لكان السؤال باطلا لا يستحقون عليه جوابا لكن الباري أجاب باوصاف خاصة ثم ان البيان تأخر عن الخطاب حتى سألوه سؤالاً بعد سؤال فدل على الجواز اعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين أحدهما أن بنى اسرائيل كانوا مأمورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون محتاجين الى البيان في ذلك الزمان وتأخيره عنه تأخير عن وقت الحاجة وهو لا يجوز فما تقتضيه الآية لا يقولون به وما يقولون به لا تقتضيه الآية وحوابه ما تقدم من كون الامر لا يوجب الفور وذاك أن تقول الامر بذلك انما هو لاجل الفصل بين الخصمين المتنازعين في القتل كما هو معروف في التفسير والفصل واجب على الفور. الاعتراض الثاني لا نسلم أن البقرة كانت معينة فان ابن عباس رضى الله عنهما نقل عنه انه قال شددوا على انفسهم فشد الله تعالى عليهم ويدل عليه انها لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى وذمهم على سؤالهم ولكنه عنفهم بقوله فذبجوها وما كادوا

أن تكون للجنس لان المشاهد أنه ليس كل القرآن محتاجا للبيان بل منه المحكم والنص والمفسر والظاهر والخفي والخفاء يتفاوت وهذا كله بحسب قلبه اللفظي الذي نزله جبريل على قلبه صلى الله عليه وسلم بلسان عربي مبين فصيح بليغ . وهذا الذي قرناه اندفع أيضا حتى على القول بعموم البيان وان ثم للتراخي وان كان الحق أنها للانتقال وان الاضافة جنسية لزوم أن لا يوجد بيان مقارن لما علمت أن تأخير تبين الله تعالى عما قبله من الجمع والقراءة لا يقتضى تأخير البيان عن المبين . واندفع لزوم افتقار كل القرآن الى البيان لان عموم البيان لا يقتضى عمومه في عموم أجزاء القرآن بل انما يقتضى العموم في كل ما يحتاج منه البيان فقط كما هو واضح

(١) قال الاسنوى « وتقريره أن المراد من قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبجوا بقرة انما هي بقرة معينة الخ » أقول قد قدمنا لك ما يتعلق بهذه الآية بما به يتضح لك المقام فلا نعيده

يفعلون وجوابه انا نمنع كون التعنيف على السؤال فانه يجوز أن يكون على التواني أى التقصير بعد البيان فان كلا منهما محتمل وأيضا فإيجاب المعينة بعد ايجاب خلافه نسخ قبل الفعل وهو ممتنع عند الخصم وكان الصواب تقديم الاعتراض الثاني على الاول . قوله « وانه تعالى » هو معطوف على قوله ان المراد تقديره وانا خصوصا أن المراد كذا وأنه تعالى أنزل كذا وهذا هو الدليل الثالث المختص بجواز اطلاق العام واردة الخاص من غير بيان مقترن به لا تفصيلى ولا اجمالى وتوجيهه انه تعالى أنزل انكم وما تعبدون من دون الله حصص جهنم وهو عام فى كل معبود فقال ابن الزبيرى لخصمنا محمدا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد المسيح فيلزم أن يكون هولاء حصص جهنم فتوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجواب حتى نزل التخصيص بقوله تعالى ان الذين سبقتم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون فدل ذلك على الجواز^(١) قال الجوهري الحصب هو ما يحصب به فى النار أى يرمى به

(١) قال الاسنوي « فتوقف النبي صلى الله عليه وسلم فى الجواب حتى نزل التخصيص بالخ » أقول قد علمت أن الحنفية حملوا البيان فى الآية على بيان التفسير فلذلك حملوا قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة على البقرة المطلقة ثم نسخت فقيدت عملا بما صح عن ابن عباس رضى الله عنهما لو اخذوا ادنى بقرة لأجزأهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم رواه ابن جرير وابن ابى حاتم من طرق كذا فى الدرر المنثورة وفيها ايضا برواية البزار عن ابى هريرة مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم ان بنى اسرائيل لو اخذوا ادنى بقرة لجزيتهم فى ذلك او لأجزأت عنهم وفى رواية ابن ابى حاتم بزيادة لكنهم شددوا فشدد الله عليهم و برواية ابن جرير عن قتادة قال ذكر لنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول انما امر القوم بادنى بقرة لكنهم لما شددوا على أنفسهم شدد الله عليهم والذي نفس محمد بيده لولم يستثنوا ما بينت لهم فاندفع ما يقرأى من ان الخالف لا يرى قول الصحابي حجة على انه لا ريبه فى قيام الاحتمال فيكفى للسند ويسقط الاستدلال

والزبعمى بكسر الزاي وفتح الباء قال وهو السوء الخلق على ما نقله الفراء وقال أبو عبيدة وأبو عمرو انه كثير شعر الوجه وأما أخضم فانه من باب المغالبة فتقول خاصته نخضمته أخضمه بكسر الصاد أى غلبته في الخصومة قال الجوهري وهو شاذ فان قياسه الضم اذا لم تكن عينه حرف حلق تقول صارعته فصرعته أصرعه إضم الرء واعترض الخضم بوجهين أحدهما أن صيغة «ما» لا تتناول الملائكة ولا المسيح لانها عامة في افراد ما لا يعقل خاصة ولهذا نقل الآمدى أنه عليه الصلاة والسلام قال له ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل^(١) وحينئذ فلا يكون انزال قوله تعالى ان الذين سبقت الآية للتخصيص بل لزيادة بيان جهل المعترض الثاني سلمنا انها تتناولهم لكنهم مخصوصون بالعقل فان العقل قاض بأنه لا يجوز تمذيب أحد بجرمة صادرة من غيره لم يدع اليها ولا رضى بها وهذا الدليل كان حاضرا في دعوتهم حالة الخطاب ثم نزلت الآية تأكيدا له وأجاب المصنف عن الاول بما أجاب به الامام وهو ان «ما» نعم العقلاء وغيرهم بدليل اطلاقها على الله تعالى في قوله والسماء وما بناها وهذا الجواب باطل لانه ان أراد الاطلاق المجازى

ولم يسلموا عموم قوله تعالى «انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» للملائكة والمسيح وعزير بل انما هو عام في معبود المخاطبين وهم اهل مكة وهى الاصنام كما ذكره السبيلي فان الموصول انما يعم في الموصوفين بالصلة والصلة خاصة بما عبده المخاطبون فلم يتناول عيسى والملائكة وعزيرا لان اهل مكة ما عبدوا واحدا ممن ذكروا فاعتراضه تعنت وقوله تعالى النازل بعد ذلك «ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية» تصريح بما علم من عدم دخولهم وتأسيس لبيان بعدم عنها فضلا عن الدخول فيها قطما لتمنت الاشقياء وليس تخصيصا. ومن هذا تعلم ان هذه الآية لا تصلح للاستدلال لما فيها من الاحتمال على الاقل

(١) قال الاسنوى « ولهذا نقل الآمدى انه عليه الصلاة والسلام قال له ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل الخ » اقول قال في مسلم الثبوت وما عرف انه صلى الله عليه وسلم قال ما أجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فلا اصل له اه وأقره عليه في الفوائح ومثله في كثير من كتب الحنفية

فسلم ولكن لا بد في الجمل عليه من قرينة ترشد اليه كالقرينة في قوله والسماء وما بناها وأما تكلف الجمل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع في قوله وما تعبدون فباطل بالاتفاق وان أراد الاطلاق الحقيقي فهو مذهب مشهور ذهب اليه أبو عبيدة وابن درستويه ومكي بن أبي طالب وكذا ابن خروف ونقله عن سيديويه لكنه مناقض لما ذكره في أوائل العموم^(١) ومخالف لمذهب الجمهور على ان في قوله تعالى وما بناها تخاريج معروفة عند أهل العربية وأجاب عن الثاني بأن العقل انما يحيل ترك تعذيبهم لعبادة الكفرة لهم اذا علم بالعقل أيضا عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك فان العقل لا مجال له في هذا وانما علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية وذلك متأخر وهذا الجواب من المصنف بناء على أن عصمة الانبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون انها ثابتة بالعقل كما سيأتي^(٢) فلا يستقيم الرد عليهم بذلك. قوله « قيل تأخير البيان اغواء » هذه حجة أبي الحسين البصرى على اشتراط البيان الاجمالي فيما له ظاهر كما قال في المحصول وتقريره أن الشارع اذا خاطبنا بذلك فان لم يقصد افهام المعنى كان عبثا وهو نقص وان قصده فان كان هو المعنى الباطن كان تكليفا بما لا يطاق وان كان هو الظاهر كان اغواء أى اضلالا كما قاله الجوهري ويقع في

(١) قال الاسنوى. « وان أراد الاطلاق الحقيقي فهو مذهب مشهور الخ » أقول قد أراد هذا وكونه مناقضا لما ذكره في أوائل العموم لا يضر لانه جرى هنا على ما هو المشهور من أن ما طامه للعقلاء وغيرهم وهناك جرى على خلافه فهما قولان جرى على أحدهما في موضع وجرى على الآخر في موضع آخر فلا وجه للقول بأن هذا الجواب باطل بعد أن اراد ما ذكرنا وهو القول المشهور المنصور

(١) قال الاسنوى « وهذا الجواب بناء على أن عصمة الانبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون انها ثابتة بالعقل الخ » أقول نعم ان المعتزلة يقولون ذلك ولكن لا ينكرون أن الدليل السمعي مؤيد للدليل العقلي ولا كلام في أن عبادة هؤلاء العابدين هي فعلهم لا فعل الملائكة ولا فعل عيسى ولا العزيز « ولا تزر وازرة

كثير من النسخ اغراء بالراء أي يكون اغراء للسامع بأن يمتد غير المراد أي حاملا
 له عليه وهو ايقاع في الجهل وقرره في المحصول بتقرير الراء وفي الحاصل بتقرير
 الواو وكلام المصنف يقتضي أنه دليل للمانع مطلقا وليس كذلك فان المشترك
 ليس فيه ايقاع في الجهل وأجاب المصنف بالنقض الاجامى وهو جواز الخطاب
 بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره مثل قوله تعالى الرحمن على العرش
 استوى ويد الله فوق أيديهم مع انه ليس باغواء اجماعا فكذلك هذا وللخصم
 أن يفرق بأن هذه الاشياء قد قارنها دليل عقلي مرشد للصواب بخلاف تأخير
 البيان وهذا الجواب لم يذكره الامام بل ذكر شيئا آخر فيه ضعف . قوله « قيل
 كالخطاب » أي استدل من منع تأخير البيان عن الخطاب الذى ليس له ظاهر
 أيضا كالمشترك والذى له ظاهر ولكن امتنع الاخذ به لافترانه بالدليل الاجامى
 بأن الخطاب بذلك لا يحصل المقصود فامتنع وروده كالخطاب بلغة لا يفهمها
 السامع وأجاب المصنف بالفرق وهو أن الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد غرضا
 لا اجماليا ولا تفصيليا بخلاف الاول وهو الخطاب بالمشترك ونحوه فانه يفيد غرضا
 اجماليا فاذا قال ائتنى بعين أفاد الامر بواحد من العميون فيتهيأ للعمل بعد البيان
 وتظهر طاعته بالبشر وعصيانه بالكراهة وكذلك اذا قال اقتلوا المشركين وقال
 ان هذا الامام مخصوص

قال « تنبيه * يجوز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يوجب
 الفور » أقول المراد بالتنبيه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وهو هاهنا
 كذلك وحاصله انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما أوحى اليه

وزر أخرى « وانما الكلام في الرضا بهذه العبادة وعدمه والرضا وان كان
 معصية تحيلها المعتزلة عقلا على الانبياء وطريق ذلك عقلى فنحن نحيلها عقلا
 أيضا ولكن من طريق السمع وبعد أن أثبتنا ذلك يمكننا أن نقيم الدليل عليه
 ويكون من بناء المختلف فيه على المختلف فيه بعد اثباته بالدليل الصحيح وهذا
 كثير في مناظرات العلماء

من الاحكام الى وقت الحاجة اليها ^(١) لانا نقطع بأنه لا استحالة فيه ولا نه يجوز أن يكون في التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك وأجاب المصنف بأن الامر لا يوجب الفور كما تقدم ^(٢) قال في المحصول وان سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن لانه هو الذي يطلق عليه القول بأنه منزل ^(٣) وذكره أيضا ابن الحاجب ولك أن تقول أي فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره وأيضاً فالقرآن يشتمل على آيات تتضمن الاحكام فاذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ أحكامها واذا وجب ذلك وجب تبليغ الاحكام مطلقا اذ لا قائل بالفرق

(١) قال الاسنوى « حاصله أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير تبليغ ما أوحى اليه الخ » أقول اتفق جماهير العلماء على جواز تأخير الرسول صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم المنزل الى المكاف الى وقت الحاجة وهو وقت تجيز التكليف سواء كان موسماً أو مضيماً وقالت شريعة قليلة لا يجوز ذلك وأما التأخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقاً

(٢) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بأن الامر لا يوجب الفور كما تقدم » أقول : استدل هؤلاء القوم على أن الامر هنا للفور بأن وجوب التبليغ مطلقاً سواء كان على الفور أو متراخياً معلوم عقلاً من الرسالة فلا حاجة الى الابانة وأجاب الجمهور بان ابانة التبليغ مع كونه معلوماً عقلاً لفائدة تقوية ما حكم به العقل بالنقل وبدل على ذلك ما بعده وهو قوله تعالى « فان لم تعمل فما بلغت رسالته » فان عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة رأساً وهو ظاهر

(٣) قال الاسنوى « قال في المحصول وان سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن الى آخره » أقول قال ما يوافق في التحرير فقال ان الامر ظاهر في تبليغ المتلو أي القرآن الشريف وردوه بأن كلمة « ما » عامة والتخصيص من غير دليل فلا يقبل على أن الآية قد نزلت في تبليغ حكم غير متلو كما ورد في بعض الروايات ولا يتوهم أنها ليست على عمومها فان بعض ما أنزل أسرار بين الله ورسوله

« الفصل الثالث - في الملبين له »

انما يجب البيان لن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كاحكام الحيض « أقول يجب بيان الملبين لمن أراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ولا يجب بيانه لغيره لانه لا تعلق له به . وقد أشار المصنف الى هذين القسمين بانما الدالة على الحصر ان ارادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه الملب كآية الصلاة فان المجتهدين أريدوا بالفهم ليعملوا بها وقد تكون للفتوى به كاحكام الحيض فان تفهيم المجتهدين ذلك انما هو لافتاء النساء به لا للعمل وهذا الكلام ذكره أبو الحسين وتابعه الامام وأتباعه عليه وهو يدل على انه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستمند منهم دون غيره الا ان الغالب صدور الاستعداد من الرجال * ﴿ فروع ﴾ حكاه الآمدي وابن الحاجب الاول اللفظ الوارد اذا أمكن جملة على ما يفيد معنى واحدا وعلى ما يفيد معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط ^(١) فقال ابن الحاجب المختار انه مجمل

صلوات الله عليه فلا يصح التبليغ لان الآية ظاهرة في العموم فلا تسمع دعوى أن بعض ما أنزل أمرار ممنوع التبليغ الا عن البعض الغير المتأهلين وهو لا ينافي وجوب التبليغ مطلقاً فافهم . كذا في القوايح . لكن هذا غير مسلم لان مما لا شك فيه أن بعض ما أنزل مما اختص الله بعلمه كالمشابه الذي لا تدرك العقول كنهه كذات الله وصفاته ومما اختص به رسوله من الغيوب التي جاء بها القران واطلمه الله عليها فالاولى ان يقال ان كلمة ما عامة صموماً عرفياً لا اختصاصها بما انزل من الاحكام والكلام في هذا لا فيما عداه مما لا يتعلق بالاحكام وبهذا تعلم أن ما قاله في المحصول من التسليم واردة تبليغ القران غير مسلم لما ذكرناه ولما ذكره الاسنوي والله الموفق

(١) قال الاسنوي « فروع حكاه الآمدي وابن الحاجب : الاول اللفظ

الوارد اذا أمكن جملة على ما يفيد معنى واحداً والى ما يفيد معنيين الى آخره »

لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الآمدي المختار وهو راي الاكثرين انه ليس بمجمل بل نحمله على ما يفيد معنيين تكثيراً للفائدة في كلام

أقول أشار بذلك الى تحرير محل النزاع في اللفظ الذي ورد ويجوز حمله على معنى أو على معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط ومثل لذلك في مسلم الثبوت بالدابة للجمار وله مع الفرس وقال عند الجمهور بمجمل واختاره ابن الحاجب وابن المهام غير أنه جعل محل النزاع اذا تساوى اطلاق لفظ لمعنى ولمعنيين ومراده التساوى في مطلق الاطلاق ولكن لم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط فعبارة مساوية لعبارة الاسنوى واختار هو ما اختاره الآمدي وقال انه رأى الاكثرين من أنه ليس بمجمل واستدل لذلك بان الاحتمالات ثلاثة من الاشتراك والتواطى والحقيقة والمجاز والمجاز خير فيحمل على مجازية أحد المستعمل فيه من الواحد أو الاثنين فلا اجمال لانه يحمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى المجاز عندها فان قلت هذا انما يتم لو كان كونه حقيقة في أحدهما معلوماً والمفروض انه لم يعلم قلت فلينظر في الامارات عند التردد والتردد في الحقيقة ليس من الاجمال في شيء وقد يقال ان المفروض أنه لم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما وكل منهما يحتمل الحقيقة ، والمجازات والامارات متساوية واستدل أيضاً بأن الحقائق لمعنى واحد أغلب فيكون في الواحد حقيقة وفي الاثنين مجازاً كيف ووضع المفرد لم يوجد الاثنين وهذا انما يتم لو كان تحرير المسألة في استعمال لفظ للواحد والاثنين بما هو اثنان وأما لو كانت في لفظ مستعمل لمعنى ولمعنيين بحيث يكون للقدر المشترك بينهما فيفهمان لانهما من جزئياته وهو أجدر لان وجود لفظ مستعمل في الاثنين استعمال المثنى في حين الخفاء فلا فائدة في مسألة يكون موضوعها في الاكثر مشكوك الوجود والمثال المذكور أيضاً غير منطبق فلا يتم أصلاً ثم هذه الدلائل ترجع الى أن عدم الاجمال أكثر فيكون أرجح ولا يتم الا اذا اريد عدم ظهور كون اللفظ حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط وتساوى اللفظ في نفس الاطلاق سواء تبادر أحدهما

الشارع . الثاني اذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوي ومسمى شرعى فقد تقدم الكلام فى بعضه فى الفصل التاسع من الباب الاول^(١) ويبقى النظر ههنا بعينه أولاً وحينئذ لا يقول بالاجمال عاقل بل يجب جملة على المتبادر قطعاً واستدل القائلون بالاجمال بان اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس أحدهما ظاهراً وكونه لهما مع عدم ظهور أحدهما هو معنى الجملة وهذا الدليل يرشدك ان هؤلاء أرادوا بالتساوى التساوى فى الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة متبادراً وحينئذ يكون الاجمال بديهياً ولا سبيل الى انكاره فان حاصله يرجع الى أن المشترك بين معنى واحد والاثنين مجمل ولا يليق بما قل انكاره كما أن حاصل الاول اذا كان لفظ يستعمل لمعنيين وان كان متبادراً فى أحدهما هل هو مجمل أم لا فاذا النزاع بين الفريقين لفظى فمن قال بالاجمال أراد التساوى فى الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة متبادراً والذي قال بعدم الاجمال أراد التساوى فى نفس الاطلاق فقط سواء تبادر أحدهما بعينه أولاً وحينئذ فيعمل بما يتبادر ولا اجمال حينئذ قطعاً . كذا يؤخذ من فوائح الرجموت على مسلم الثبوت ملخصاً . ألا ترى الى قول من يرى عدم الاجمال رداً على دليل القائل بالاجمال المتقدم ان عدم ظهور أحدهما ممنوع لان عدم الظهور هنا لعدم العلم بالحقيقة لا لكون كل منهما حقيقة فيلزم عدم الظهور فعليك بالنظر فى الامارات . فان هذا صريح فى أن القائل بعدم الاجمال لا يقول بالتساوى فى الاطلاقين على الوجه المتقدم الذى أراده القائل بالاجمال بل يقول بان أحد المعنيين ظاهر فى الواقع فعليك بالبحث عن الامارات والقائل بالاجمال لا يقول بذلك بل يقول بالتساوى فى الاطلاقين على ذلك الوجه فلم يتوارد النهى والاثبات على شىء واحد فكان النزاع لفظياً بلا شك

(١) قال الاسنوى «الثانى اذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوي ومسمى شرعى فقد تقدم الكلام فى بعضه الى آخره» اقول قال الحنفية فى هذه المسألة ان اللفظ اذا صدر من الشارع فاختار انه للشرعى فى الاثبات والنهى وقال القاضى ذلك اللفظ مجمل فيهما والغزالي مجمل فى النهى ظاهر فى الاثبات وقال قوم منهم

فيما اذا لم يمكن حمل الكلام على مدلوله الشرعي ولكن يمكن حمله على حكم آخر شرعي وعلى موضوعه اللغوي^(١) فقال الغزالي بكونه مجمولا وقال الآمدي وابن الحاجب المختار أنه ليس بمجمل بل يحمل على الحقيقة الشرعية ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل لئس يكون المراد انه كالصلاة حكما في الافتقار الى الطهارة أو أنه مشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة. الثالث اذا قلنا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدريج^(٢) وقيل يمتنع لان اخراج البعض يومهم استعماله في الباقي. الرابع اذا قلنا لا بد من مقارنة المخصص للعام وانه لا يجوز تراخي انزاله عنه^(١) فاذا نزل فهل يجوز

الآمدي هو ظاهر في الاثبات في الشرعي وفي النهي ظاهر في اللغوي وأدلة كل من هذه الأقوال في المطولات

(١) قال الاسنوي « ويبقى النظر هاهنا فيما اذا لم يمكن حمل الكلام على مدلوله الشرعي الى آخره » اقول مختار الحنفية هو ما اختاره ابن الحاجب من انه ليس بمجمل ويحمل على بيان الحكم الشرعي لان عرف الشارع بيان الاحكام الشرعية (٢) قال الاسنوي « الثالث اذا قلنا بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه الى آخره » اقول هذا متفق عليه بين الحنفية والشافعية وقد استدلو على ذلك أولا بان آتى الصلاة والزكاة مثلا مجملان بيانا بالفعل والقول بتدريج ولم يبيننا فوراً بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ وثانيا بجواز قصد الاعتقاد اجمالا أولا ثم الاعتقاد تفصيلا ثم العمل في وقته فالنأخير مع التدريج مشتمل على فائدة عقلية فيجوز

(٣) قال الاسنوي « الرابع اذا قلنا لا بد من مقارنة المخصص للعام الى آخره » اقول قد علمت أن المخصص عند الشافعية قسمان غير مستقل وهذا يجب أن يكون متصلا للعام فلا يتأني فيه هذا التفصيل ولا هذا الخلاف وانما الخلاف انه من أقسام المخصص كما يقول الشافعية أو ليس من أقسامه كما يقول الحنفية فتعين أن يكون المراد بالمخصص هنا المستقل فقط لانه هو الذي اختلفوا في أنه يجب أن

اسمائه للمكاف بدون اسمائه أى اسماع العام بدون اسماع الخاص فيه مذهبان الصحيح الجواز وصححه أيضاً في المحصول لان فاطمة سمعت « يوصيكم الله » الآية ولم تسمع « نحن معاشر الانبياء لانورث » وأمثاله كثيرة ^(١) . الخامس ذهب الكرخي الى انه لا بد ان يكون البيان مساوياً للمبين في القوة ^(٢) وذهب

بمقارن أو يجوز تأخيره فالحنفية قالوا لا بد من المقارنة والشافعية جوزوا تأخيره ولكنهم قالوا لو قلنا لا بد من المقارنة فاذا نزل فهل يجوز اسماع العام للمكاف بدون اسماع الخاص قال الشافعية نعم وقال الحنفية لا استدلال الشافعية بانه اذا جاز تأخير بيان الجمل اتفاقاً لجواز تأخير اسماع المخصص الذي هو من بيان التفسير اولى لان عدم اسمائه اسهل من عدم وجود البيان ومنع الكمال بن الهمام هذه الاولوية بان العام في هذه الصورة اريد به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم الا في ارادة المتكلم فاذا لم يسمع المخاطب المخصص فوجوده كعدمه وكان المراد بالعام مجهولاً عنده فيلزم المحذور اهـ . والمحذور الذي أشار اليه هو تقرير المخاطب بفهامه غير المراد

(١) قال الاسنوي « الصحيح الجواز وصححه أيضاً في المحصول لان فاطمة سمعت الى آخره » اقول قالت الحنفية لو سلمنا ان قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث مخصص للآية المذكورة فليس فيه تأخير الاسماع عن المكافين كلهم والكلام فيه فانا لا نقول بوجوب اسمائه كل أحد كيف ولا يجب تبليغ الحكم الى كل واحد بل الواجب التبليغ الى البعض فاسمائه المخصص كاف فانه يبين الحكم والمراد عنده فيصلى بالنقل عنه الى غيره وفي الحديث « الا فلينقل الشاهد منكم الغائب » أكبر شاهد

(٢) قال الاسنوي « ذهب الكرخي الى أنه لا بد أن يكون البيان مساوياً الى آخره » اقول هذا الفرع على اطلاقه غير محرر وتحرير ذلك ان المساواة اما أن تكون في الثبوت أو في الدلالة والبيان اما بيان تفسير وهو بيان الجمل أو بيان تفسير وهو التخصيص أو بيان تبديل وهو النسخ فمضى بيان التفسير للجمل لا تجب المساواة في الثبوت اتفاقاً بل يجوز أن يبين الجمل القطعي بخبر الآحاد

أبو الحسين البصري الى انه يجوز ان يكون أدنى منه قال في المحصول وهو الحق واختار ابن الحاجب انه لا بد ان يكون أقوى وهذا الذي اختاره لم يذكره الآمدي بل اختار تفصيلاً لم يذكره أيضاً ابن الحاجب وهو انه ان كان المبين مجملاً كفى في تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح^(١) وان كان تاماً

الظنى ولا يتصور في هذا مساواة في الدلالة بين البيان وبين المبين ولا أن يكون البيان أدنى دلالة من المبين فانه لا شيء أدنى دلالة من الجمل وأما بيان التغيير وهو التخصيص للنص العام الظاهر فهذا هو الذي قال فيه الحنفية ومنهم الكرخي لا بد فيه من المساواة أى في الثبوت بين البيان وبين المبين فلا يجوز تخصيص قطعي الثبوت ابتداءً بظنى الثبوت وقال الاكثرون لا يشترط أن يكون مساوياً في الثبوت ولكنه يجب أن يكون أقوى دلالة فيجوز تخصيص عام الكتاب بنجر الواحد لان العام وان كان قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة وخبر الواحد الخاص بالعكس فتمعادلاً كما سبق وهذا هو مراد ابن الحاجب بقوله لا بد أن يكون أقوى فراده أقوى دلالة وان كان لا يشترط مساواتهما ثبوتاً (١) قال الاسنوي « وهذا الذي اختاره لم يذكره الآمدي بل ذكر تفصيلاً لم يذكره ايضاً ابن الحاجب وهو أنه اذا كان المبين مجملاً الى آخره » اقول قد علمت ان كلام ابن الحاجب انما هو في العام والخاص والمطلق والمقيد الذي قال فيه الآمدي وان كان تاماً أو مطلقاً الى آخره ولا كلام له في الجمل فتفصيل الآمدي لا يتنافى ما اختاره ابن الحاجب بل هو موافق له وأما ما ذهب اليه أبو الحسين البصري من أنه يجوز أن يكون أدنى منه فان مراده بيان تفسير الجمل وقد علمت أنه يجوز أن يكون أدنى منه ثبوتاً ولا يتصور أن يكون أدنى منه دلالة وان كان مراده بيان التغيير كان مراده بأنه أدنى ثبوتاً مع أنه أقوى دلالة فهو موافق لكلام ابن الحاجب وان كان مراده أدنى ثبوتاً ودلالة أو أدنى دلالة فقط وحينئذ يكون أدنى في الدسبتين فقير معقول نخذ هذا التحرير واشكر الله تعالى

أو مطلقاً فلا بد أن يكون المخصص والمقيد في دلالاته أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ومن دلالة المقيد على صورة التقييد لأنه إن كان مساوياً لزم الوقف وإن كان مرجوحاً امتنع تقديمه على المرجح وأما مساواة البيان في الحكم فتأني إن شاء الله تعالى في الكتاب الثاني في السنة
قال :

«الباب الخامس»

في النسخ والنسوخ - وفيه فصلان

الفصل الأول - في النسخ

وهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي مترسخ عنه وقال القاضي برفع الحكم ورد بأن الحادث ضد السابق فليس رفعه بأولى من دفعه « أقول النسخ لغة يطلق على الأزالة ومنه نسخت الشمس الظل وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أي نقلته والمناسخات لا تنتقل المال من وارث إلى وارث وهل هو حقيقة في الأزالة مجاز في النقل أو بالعكس أو مشترك بينهما فيه مذاهب حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح ورجح الإمام الأول قال لأن النقل أخص من الزوال فإن النقل إعدام صفة واحداث أخرى وأما الزوال فمطلق الإعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجازاً في الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة . واختلفوا في معناه الاصطلاحى ففسره القاضي برفع الحكم واختاره الأمدى وابن الحاجب^(١) ومعناه أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طرياق

(١) قال الاسنوي « واختلفوا في معناه الاصطلاحى ففسره القاضي برفع الحكم واختاره الأمدى الخ » واختاره صاحب جمع الجوامع أيضاً فقال اختلف في انه رفع أو بيان والمختار الأول قال الجلال لشموله النسخ قبل التمكن وسيأتى جوازه على الصحيح اه وأقول قد اختلفوا في ان هذا الخلاف لفظي

الناسخ لكان باقيا لكن الناسخ رفعه وفسره الاستاذ ببيان انتهاء أمد الحكم ومعناه ان الخطاب الاول له غاية في علم الله تعالى فانتهى عندها لذاته ثم حصل بعده حكم آخر لكن الحصول والانتفاء في الحقيقة راجعان الى التعلق والتفسير

أو معنوي فقال ابن الحاجب الخلاف لفظي لان مرادنا بالرفع زوال التعلق المظنون استمراره قبل ورود الناسخ وهو المراد بانتفاء أمد الحكم وليس الفرار اليه لان قدم الحكم بأبي الرفع دون الانتفاء لأن الانتفاء ليس الا عدم وجود شيء بمد الامد وهو الرفع وبأبي عنه القدم فاذن ليس الناسخ الا انتهاء الحكم الى أمد معين وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاؤه فيؤول النسخ الى التخصيص في الازمان وقال في مسلم الثبوت والحق انه معنوي وتحقيقه ان الخطاب المطلق النازل في علمه تعالى هل كان متناولا لكل أو كان مقيدا بالدوام فكان النسخ رفعا لهذا الحكم المقيد بالدوام ولا يلزم التكاذب لان الانشاء لا يشمل التكذيب وانما يرفع الثاني الاول أو كان الخطاب مخصصا ببعض الازمنة وهو الزمان الذي ورد فيه النسخ لكن لم ينزل التقييد به عند نزول المنسوخ فكان النسخ بيانا. وأقول التحقيق ان النزاع لفظي ولا يليق أن يكون بين الفريقين نزاع في هذا أصلا وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل أن يحكموا على الله تعالى بأمر لم يهد اليه الدليل ولا حكمت به البديهة وليس كل الاحكام مؤقتة في علم الله تعالى عند أحد ولا الشكل مؤبد عند أحد فلا يتمكن أحد من احدي الدعويين مطلقا فن الذي يستطيع أن يقول ان الخطاب المطلق في علمه تعالى كان مقيدا بالدوام أو يقول كان مخصصا بعض الازمنة وأيضا ان القائلين بان النسخ بيان الامد جوزوا نسخ الحكم المؤقت قبل مجيء وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رفعا فالحق ان الحكم سواء كان مقيدا بقيد التأبيد أم مطلقا عنه أم مقيدا بوقت لم ينزل التقييد به أو نزل التقييد به له عمر عند الله تعالى الى أجل معين مقدر البتة والله سبحانه يعلم هذا الاجل بلا تغيير ولا تبديل في علمه تعالى فاذا جاء ذلك الاجل انزل حكما آخر وارتفع الحكم الاول من البين فالحكم المنسوخ

بالبیان اختاره المصنف وهو مقتضى اختياره فى الحصول فانه ذكر فى المسئلة الثانية أن مقابله خطأ^(١) لكنه اختار فى المعالم أن النسخ عبارة عن الانتهاء وحذف لفظة البيان فقوله بيان كالجنس وقوله انتهاء خرج به بيان الجمل وقوله حكم شرعى دخل فيه الامر وغيره ودخل فيه أيضاً نسخ التلاوة دون الحكم^(٢) لان فى نسخها بياناً لانتهاء تحريم قراءتها وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلى وهو البراءة الاصلية^(٣) فان بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لانه ليس بياناً للحكم شرعى اذ الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى كما تقدم والبراءة الاصلية

ميت باجله بامارة الله سبحانه وظهور الامامة ليس الا بهذا الرفع فمن نظر الى الاول عرف النسخ بانتهاء امد الحكم المقدر عند الله تعالى ومن نظر الى الثانى عرفه برفعه وقول الامام فخر الاسلام رضى الله عنه وهو فى حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوماً عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهر البقاء فى حق البشر فكان تبديلاً فى حقنا بياناً محضاً فى حق صاحب الشرع بنادى على ما ذكرناه . وقال فى البدیع اذا كان فى النسخ جهتان صح التعريف بكل واحدة منهما فهذا أيضاً يرشدك الى ما قلنا ولا تظن انه يلزم على ذلك تعدد الحق بل الحق واحد فالمنسوخ حق فى زمان العمل به قبل النسخ والناسخ حق فى زمانه وقت العمل به ولا تعدد أصلاً ونسخ الشرائع بعضها بعضها شاهد عدل على هذا كذا يؤخذ من الفرائح ملخصاً مع زيادة للايضاح

(١) قال الاسنوي « فانه ذكر فى المسئلة الثانية ان مقابله خطأ » أقول قد

علمت مما قدمنا ان كلا من التفسيرين صواب وان الخلاف لفظى

(٢) قال الاسنوي « ودخل فيه أيضاً نسخ التلاوة الخ » أقول وذلك لان

نسخ التلاوة راجع الى نسخ أحكامها من جواز الصلاة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب وقراءتها وكون التلاوة سبباً لثواب عظيم وحفظها موجب لفضل جسيم الى غير ذلك

(٣) قال الاسنوي « وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلى الخ » أقول أى خرج

ذلك على فرض تحققه والا فالحق انه ليس لنا حكم كذلك ولا حكم الا بالدليل

ليست كذلك وقوله « بطريق شرعى » خرج به بيان انتهاء حكم شرعى بطريق
عقنى (١) كالموت والغفلة والمعجز فلا يكون نسخاً كما صرح به الامام هنا وصرح

السمى كما ان الحق ان الانسان لم يترك سدى بل من عهد هبوط آدم والشرع
موجود لم يخل زمن من وجوده فالخلافية بين أهل السنة وبين المعتزلة فرضية
فقط ولذلك فرضوها فيمن ولد وتربى في شامق جبل

(١) قال الاسنوى « وقوله بطريق شرعى خرج به الح » أقول من الاصوليين
من عرف النسخ بأنه رفع الشارع الحكم الشرعى ولم يزد وزاد ابن الحاجب
بدليل شرعى متأخر واخرج بالاول رفعه بالموت والنوم والغفلة والثانى نحو
صل الى آخر الشهر وقال صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية لاجابة اليه لان الاول
انتفاء لعدم القابلية والثانى انتفاء بالغاية اه ورده فى النواتج فقال وقد يقال
الوجوب على المكلف ثابت البتة وقد ارتفع بالموت قطعاً ولا يرتفع الا برفع
الشارع بالضرورة فلا بد من قيد يخرج به وايضا القيود لاظهار ماخرج منه اه
وقد يقال رفع الحكم بكل من الموت والنوم والغفلة بدليل شرعى فالاول
رفع بقوله عليه الصلاة والسلام « اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث »
ومن انقطع عمله ولا تكليف الا بالعمل فقد انقطع التكليف وارتفع الحكم
وكذلك رفع الحكم بالنوم والغفلة بقوله صلى الله عليه وسلم « رفع القلم عن
ثلاث النائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق والصبي حتى يحتلم » لان الكمل
لا يفقهون الخطاب ولا يتصورونه ولذلك كان الصواب امتناع تكليف الغافل
ومن لا يفهم الخطاب ولا يتصوره فزيادة بدليل شرعى أو بطريق شرعى لا يخرج
ما ذكر فالذى ينبغى أن رفع الشارع الحكم الشرعى ان كان مع بقاء المكلف
قابلاً للتكليف كان نسخاً وان كان لا انتفاء القابلية فليس بنسخ . ومنهم من
عرفه بما عرفه المصنف ولم يزد على قوله انتهاء امد الحكم الشرعى ولا حاجة
الى زيادة بطريق شرعى لمساءمت ولا بقيد التراخي لدلالة الانتفاء عليه . نعم
اذا قلنا النسخ رفع الحكم بالدليل الشرعى فقط أو انتهاءه كذلك كان قولنا

في الكلام على التخصيص بالأدلة المنفصلة بعكس ذلك فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين^(١) وإنما قال بطريق شرعي ولم يقل بحكم شرعي لان النسخ قد يكون بغير بدل ودخل في الطريق الفعل والتقرير والقول سواء كان من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم قوله «متراخ عنه» خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلاً كقوله لا تقتلوا أهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين أو غير مستقل كالاستثناء والشرط وغيرهما وأيضاً لو لم يكن النسخ متراخياً لكان الكلام متهافتاً وفي الحد نظر من وجوه أحدها أن المنسوخ قد لا يكون حكماً شرعياً بل خبراً كما سيأتي^(٢) الثاني أن هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع انه ليس بنسخ^(٣) الثالث اذا

بدليل شرعي أو بطريق شرعي أو بخطاب شرعي مخرجا للرفع بالموت والجنون والغفلة والعقل والاجماع كما في جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي «فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل الى آخره» أقول قال في جمع الجوامع وقول الامام من سقط رجلاه نسخ غسلهما مدخول قال الجلال أي فيه دخل أي عيب حيث جعل رفع وجوب الغسل بالعقل لسقوط محله نسخاً فانه مخالف للاصطلاح وكأنه توسع فيه اه. قال المطار عليه أي في النسخ حيث أراد به مطلق الرفع وهو اعتذار عن الامام وكان المناسب التمييز بما يفيد الجزم لان مقام الامام ينبو عن عدم معرفة اصطلاح القوم اه. فظهر من هذا أن ما صرح به الامام من أن بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين مخالف لاصطلاح القوم

(٢) قال الاسنوي «وفي الحد نظر من وجوه أحدها الخ» أقول خبر الشارع ان كان المراد به حقيقة الخبر فلا يقبل النسخ لان خبر الشارع واجب الصدق لاستحالة الكذب عليه فلا يقبل الرفع كعلمه سواء وان كان المراد افادة الحكم على وجه التأكيدي فالمنسوخ هو الحكم الشرعي الذي افاده الخبر لا الخبر (٣) قال الاسنوي «الثاني ان هذا الحد منطبق على قول العدل الخ» أقول قول الراوي العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا دال بالذات على النسخ

اختلفت الامة على قولين فان المكلف مخير بينهما ثم اذا اجمعوا على أحدهما فانه يتمين الاخذ به ^(١) وحينئذ فيصدق الحد المذكور مع أن الاجماع لا يفسخ ولا يفسخ به كما سيأتي ثم ان النسخ قبل وقت الفعل داخل في حد الرفع وفي دخوله في حد المصنف نظر ^(٢) وكذلك التخصيص بالادلة السمعية المتراخية ^(٣). قوله « وقال القاضى رفع الحكم » أى رفع حكم شرعى بطريق شرعى متراخ وقد تقدم معنى الرفع ورده الامام بوجوده كثيرة اختار المصنف منها وجها واحداً وهو أن

بل هو دليل على وجود النص الدال على النسخ فهو خارج بقولنا بدليل شرعى أى خطاب شرعى وقول الراوى ليس كذلك

(١) قال الاسنوى « الثالث الخ » أقول قد علمت أن المراد بقولهم بطريق شرعى أو بدليل شرعى الخطاب الشرعى، فخرج الاجماع بذلك كما خرج قول الراوى العدل نسخ حكم كذا فان كلا من الاجماع وقول الراوى دليل وجود النسخ وايس واحد منهما يناسخ فالحد ليس بصادق عليه كما لم يصدق على ما قبله ولدفع هذه الوجوه صريحاً قال فى جم الجوامع واختلف فى أنه رفع أو بيان والختار رفع الحكم الشرعى بخطاب قال شراحه فخرج بالشرعى أى المأخوذ من الشرع رفع الاباحة الاصلية أى المأخوذة من العقل وبخطاب الرفع بالموت والجنون والغفلة وكذا بالعقل والاجماع فلا نسخ بالعقل ولا بالاجماع ولكن مخالفتهم تتضمن ناسخاً

(٢) قال الاسنوى « ثم ان النسخ قبل وقت الفعل الخ » أقول قد علمت أنه لافرق بين الحدين وان الخلاف لفظى فهو داخل فيهما بلا شك

(٣) قال الاسنوى « وكذا التخصيص بالادلة السمعية المتراخية » أقول قرن بين النسخ والتخصيص سواء كان بمقارن أو بمتراخ عند القائل به فان كل مخصص انما هو رفع للحكم من الابتداء لانه اخراج من حكم العام فالبعض الذى أخرجه الخاص من العام لم يثبت له حكم العام أصلاً بخلاف النسخ فانه رفع للحكم بعد التحقق

الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث بالسابق بأولى من دفع السابق للحادث^(١) ورفعهُ ودفعهُ مصدران مضافان الى الفاعل والضميران طائفتان على الاسمين المتقدمين وهما الحادث والسابق الاول للاول والثاني للثاني ويجوز في الضميرين غير ذلك لكن بمراعاة اضافة المصدر الى المفعول فان قيل بل الحادث أقوى من الباقي لاجل حدوده قلنا قال في المحصول لانسلم فكما ان الشيء حال حدوده يتمتع عدمه فالباقي حال بقائه أيضاً كذلك لان كلا من الحادث والباقي لكونه ممكننا يحتاج الى سبب ومع السبب يتمتع عدمه فاذا امتنع العدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان ولك ان تقول الحادث أولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تأثير العلة النامة في معلولها وايضا فان القاضى لم يصرح بان الرفع هو الحكم الحادث فقد يكون الرفع عنده هو الارادة

قال « وفيه مسائل * الاولى أنه واقم وأحاله اليهود . لنا أن حكمه ان تبع المصالح فيتمتع بتغيرها والا فله ان يفعل كيف شاء وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد نقل قوله تعالى « ما ننسخ من آية » وأن آدم عليه السلام كان زوج بناته من بنيه والآن محرم اتفاقا . قيل الفعل الواحد لا يحسن ويقبح . قلنا مبنى على فاسد ومع هذا يحتمل أن يحسن لواحد أو في وقت ويقبح لآخر أو في وقت آخر » أقول النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لبعض المسلمين وافتقرت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والآمدى وغيرهما^(٢)

(١) قال الاسنوى « ورده الامام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجها واحدا الى آخره » أقول قد علمت ان كل هذا بعد ايضاح ان الخلاف لفظي كما قال ابن الحاجب وتبين انه الحق لاقيمة له بل هو مناقشات في الالفاظ لافي الجواهر

(٢) قال الاسنوى « وافتقرت اليهود على ثلاث فرق الى آخره » أقول تحرير هذا على مافي مسلم الثبوت وشرحه أن أهل الشرائع أجمعوا على وقوع النسخ خلافا لليهود الا العيسوية منهم فالشمعونية ممنوعه عقلا وسمما والعنانية ممنوعه سمما وكذلك نسب ممنعه سمما لابي مسلم الحافظ من شياطين المعتزلة ولا

فالشمعونية ممنوعه عقلا وسمما والعنانية ممنوعه سمما فقط والميسوية قالوا بجوازه ووقوعه وان محمدا لم ينسخ شريعة موسى بل بعث الي بنى اسماعيل دون بنى اسرائيل وفي الكتاب والمالم أن اليهود مطلقا أحالته وليس كذلك قوله « لنا » أى الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه الاول وهو دليل على الجواز فقط^(١) أن حكم الله تعالى ان تبعم المصالح كما هو مذهب المعتزلة فيلزم ان يتغير بتغيرها فانا نقطع بان المصلحة قد تتغير بحسب الاوقات كما تتغير بحسب الاشخاص وان لم يتبعها فلا تعالى أن يفعل كيف يشاء ويحكم كيف يريد . الثاني ان نبوة محمد صلى الله عليه

يصح هذا بمن يدعى أنه مسلم الا بتأويل وقد أول أنه لا ينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن اطلاق هذا اللفظ ويسميه تخصيصا فان النسخ تخصيص في ازمان الحكم وتخصيص الازمان كتخصيص الافراد وقيل النسخ عنده الابطال وينكره ويدل عليه استدلاله وقيل ينكره في شريعة واحدة فقط وقيل في القرآن فقط وعلى تأويله بأنه يسميه تخصيصا يكون الخلاف بيننا وبين أبى مسلم لفظيا ويؤيده نص غير واحد على أن الخلاف بيننا وبينه لفظي اذ لا يتصور من مسلم انكاره لكونه من ضروريات الدين . راجع التقرير على التحرير . وأما الميسوية من اليهود وهم أصحاب أبى عيسى الاصفهاني فقد اعترفوا بنبوة سيد الخلق صلوات الله وسلامه عليه لكن الى العرب فقط وهم بنو اسماعيل لالى الامم كافة وهذا من غاية حماقتهم لانه بعد اعترافهم بالنبوة ولو الى جماعة لزم اعترافهم بصدقه صلى الله عليه وسلم وامتناع الكذب عليه كما هو شأن النبوة والرسالة وقد تواتر عنه عليه الصلاة والسلام دعوى النبوة الى الخلق كافة فوجب الصدق فيه

(١) قال الاسنوى « الاول وهو دليل على الجواز فقط الى آخره » أقول حاصله أنه لا يلزم من النسخ محال لان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات فيكون العمل في وقت مصلحة فيجب وفي وقت آخر مضرة فيجرم كشرب الدواء فان شرب الدواء واحد ينفع في وقت فيأمر به الطبيب ويضر في وقت آخر فينهى عنه ، والشرائع للاديان في بيان المنافع والمضار كالطب للابدان

وسلم ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة^(١) وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال ما ننسخ من آية أو ننسأها أى نؤخرها نأت بخير منها أو مثلها وجه الدلالة أن الاستدلال بالقرآن متوقف على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفى كون نبوته ناسخة لما قبلها أو مخصصة قولان للعلماء^(٢) وحينئذ فنقول نبوته عليه الصلاة والسلام

(١) قال الاسنوى « الثانى ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع الى آخره » أقول هذا دليل على الوقوع وحاصله ان الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلا متواترا صارت بحيث لا يتوجه اليها شبهة أهل التلبيس ولا ينظفء نورها باطفاء أحد من الحقى المكابرين ثم انه عليه الصلاة والسلام ادعى انتساخ الشرائع السابقة بشريعته المشرفة شروق الشمس على نصف النهار فنبت ان القول بوقوع النسخ حق لا يدحضه شبه أهل التلبيس والتدليس

(٢) قال الاسنوى « وفى كون نبوته ناسخة لما قبلها الى آخره » أقول قد أجمعوا على ان كل ماخالف شرعنا من الشرائع السابقة لا يجوز العمل به بالنظر لكافة الخلق بعد بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم وانه يجب على كافة المكلفين من عهد بعثته الى انقضاء دار التكليف أن يعملوا بشرعه الثابت عنه صلى الله عليه وسلم واقدموا فقول الجمهور هي ناسخة وقيل ليست ناسخة بل مخصصة وكانت أحكام الشرائع مقيدة واستدل القائلون بالنسخ بنسخ القبلة فانها كانت فى شريعة موسى الى بيت المقدس ثم كانت فى شريعة عيسى الى جهة الشرق ثم نسخت الى الكعبة او الى بيت المقدس بشرط أن تكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية وبسخ سائر الاحكام التى كانت فى الشرائع السابقة بشريعتنا واستدل القائلون بالتخصيص بان جميع الرسل السابقين أخبروا عن وجود نبينا صلى الله عليه وسلم فتقيد شرائعهم الى زمان مجيئه وأجاب الاولون بأن هذا الاخبار لا يوجب تقيد جميع الاحكام السابقة بل ان أوجب قائما يوجب عدم بقاء حكم ما اجالا والاجال لا ينافى نسخ الخصوص لانه لم يقيده ولا ينافى دوامه وظنه لولا الرافع والا لم تكن شرائع من قبلنا حجة اذا تقيدت كل الاحكام الى

ان توفقت على النسخ فقد حصل المدعى وان لم تتوقف عليه فالآية التي نقلها تدل على جواز النسخ قال الامام في تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لان قوله تعالى ما ننسخ من آية جملة شرطية معناها ان ننسخ نأت^(١) وصدق الملازمة بين الشئيين لا يقتضى وقوع أحدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآيات واستدرك صاحب التحصيل على كلامه في المحصول بكلامه في التفسير وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشري وغيره ان الكفار طعنوا فقالوا ان محمدا يأمر بالشئ ثم ينهى عنه فأنزل الله تعالى هذه الآية^(٢) فان قيل صحة الآية والاستدلال بها يتوقفان على صحة النسخ فلو اثبتنا صحة النسخ بالآية لكان يلزم الدور قلنا لانسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة النبوة * الدليل الثالث ولم يذكره في الحاصل ان آدم عليه السلام كان يزوج

بجنيته فتأمل وراجع المطولات فانه لم تظهر لى ثمرة هذا الخلاف

(١) قال الاسنوى « قال الامام في تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف لان قوله تعالى ننسخ من آية الى آخرة » أقول ان ما وان كانت شرطية كما يقول لكن الاصل فيها ان تدخل على الامور المحتملة فكانت دالة على جواز وقوع ما بعدها كذا قاله المفسرون خلافا للامام

(٢) قال الاسنوى « وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشري الى آخرة أقول قال المفسرون نزلت لما قال المشركون أو اليهود الا ترون الى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولوا وارجع عنه غدا ما هذا القراء ان الاكلام محمد يقول من تلقاء نفسه يناقض بعضه بعضا اه فهذا صريح في ان الآية وان كانت بحسب لفظها على احتمال الوقوع كما قلنا لكن بواسطة سبب النزول وانها ما نزلت الا للرد على هؤلاء الطاعنين كان ذلك قرينة على أن ما كان محتملا واقع فدرات الآية بذلك على الوقوع على ان كون المراد من الآية الاخبار بوقوع مضمون الجملة الشرطية مما لم يختلف فيه أحد من المفسرين

الاخت من الاخ اتفاقا وهو الآن محرم اتفاقا^(١) هكذا قرره الامام وفيه نظر من وجهين أحدهما لانسلم ان التزويج كان بوحي من الله تعالى بل يجوز أن يكون بمقتضى الاباحة الاصلية ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه^(٢) الثاني ما ذكره في المحصول وهو أنه يجوز أن يكون قد شرع ذلك لآدم وبنيه الى غاية معلومة وهو ظهور

(١) قال الاسنوى « الدليل الثالث ولم يذكره في الحاصل ان آدم عليه الصلاة والسلام الى آخره » أقول هو أيضا دليل على الوقوع وقوله كان يزوج النخ أى بناء على أمره تعالى بذلك قال في التحرير ففي التوراة أمر آدم بتزويج بنيه من بناته قال في التقرير عليه كما ذكره الجهم الغفير وقال الفتازاني يعنى ورد في التوراة بلفظ الاطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات والبنين في زمانه ولا تقييد بوقت دون وقت والاحتمالات التي لم تنشأ عن دليل ينفىها ظاهر الدليل لكونها منفية على أن الطبرى أخرج عن ابن عباس وابن مسعود وهو من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معه جارية فكان يزوج توأمة هذا الآخر وتوأمة الآخر لهذا فساق القصة بطولها قال شيخنا الحافظ وقد وقعت لنا من وجه آخر موصولا الى ابن عباس فساقه بسنده اليه قال كان آدم عليه السلام ينهى أن ينكح ابنته توأمها وأن يزوج توأمة هذا لولد آخر وأن يزوجه توأمة الآخر ثم قال وهذا أقوى ما وقعت عليه من أسانيد هذه القصة ورجاله رجال الصحيح الا عبد الله بن عثمان بن خيثم فان مسلما أخرج له في المتابعات وعلق له البخاري شيئا ووثقه الجمهور ولبينه بعضهم قليلا وقد حرم ذلك في شريعة من بعده من الانبياء اتفاقا وهذا هو النسخ

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجهين أحدهما لانسلم أن التزويج كان بوحي من الله تعالى بل يجوز النخ » وأقول الجواب انما أثبتنا كما تقدم ان التزويج كان بوحي والقول بأنه يجوز أن يكون بالاباحة الاصلية ورفعها ليس بنسخ غير مسلم قال في التحرير وبعض الحنفية التزموه نسخا لان الخلق لم يتركوا سدى في وقت اد قال في التقرير عليه كما مشى عليه في كشف البزدوى وغيره بل كلامهم

شريعة أخرى أو كثرة النسل أو غير ذلك^(١) وقد تقدم ان هذا لا يكون نسخا ونقل الأمدى وابن الحاجب وغيرهما عن التوراة ان فيها الامر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول. قوله « قيل الفعل الواحد » أى استدل المانع بأن

يفيد أنه المذهب حيث قالوا رفم الاباحة الاصلية نسخ عندنا اه . ثم قال فى التحريم فلا اباحة ولا تحريم قط الا بشرح فما يذكر من حال الاشياء قبل الشرع فرض اه وقال فى مسلم الثبوت وشرحه واعلم أن أكثر الحنفية ومنهم الشيخ أبو الحسن الكرخي جعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لان الخلق لم يتركوا سدى فى وقت من الاوقات كما قال تعالى أبحسب الانسان أن يترك سدى ولم يعض وقت الا وفيه شريعة نذير واذا كان كذلك فلا بد أن تكون الاباحات شرعية واردة فى شرائع هؤلاء النذر واعلم أن الشيخ الامام نجر الاسلام استدل على بطلان القول بالاباحة الاصلية بهذه الآية الكريمة تقريره ان الانسان لم يترك فى حين من الاحيان سدى بل هو مكف بشريعة نبي من الانبياء فلا شك أن الاشياء منها ما كان على الوجوب ومنها على التحريم وهكذا فالقول بالاباحة مطابقا باطل الا بمعنى عدم المؤاخذه لاندراس الشرائع زمان الفترة وجعل هذا الجهل عذرا وقد بيناه فى الاحكام فهذا يؤيد ان رفع الاباحات الاصلية أى بمعنى عدم المؤاخذه ليس نسخا وأما استدلاله بهذه الآية على الاباحة فغير تام وغير مطابق فافهم اه لسكن هذا لا ينافى ان الثابت قطعا كما قدمناه عنه وعن غيره كالزركشى ان الحق انه لم يعض على الانسان وقت ليس فيه شريعة وان صورة الخلاف بيننا وبين المعتزلة فى وجود الحكم قبل البعثة وعدم وجوده انما هى فرضية وان الاباحة التى قال بها بعض أئمتنا انما هى فى الفروع التى اندرست احكامها فى زمان الفترة وهذه الاباحة لا تنطبق على تزويج آدم بنيه من بناته كما لا يخفى فاندفع الوجه الاول على كل حال

(١) قال الاسنوى « الثانى ما ذكره فى المحصول وهو انه قد شرع ذلك لآدم

وبنيه الخ » اقول والجواب ان مثل هذا احتمال عقلى ولا دليل عليه بل الثابت

ما قدمناه عن التفتازانى قريبا

الامر بالشيء يقتضى أن يكون حسنا والنهى عنه يقتضى ان يكون قبيحا والفعل الواحد لا يكون حسنا قبيحا لاستحالة اجتماع الضدين فلا يكون مأمورا به منيها عنه وأجاب المصنف بأن هذا مبنى على فاسد وهو التحسين والتقيح العقلى فيكون أيضا فاسدا^(١) ومع هذا أى ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة اذ يحتمل ان يحسن الفعل لشخص ويقبح لشخص آخر أو يحسن الفعل فى وقت ويقبح فى وقت آخر كما تقدم

قال « الثانية يجوز نسخ بعض القرءان ببعض . ومنع أبو مسلم الاصفهاني . لنا أن قوله تعالى متاعا الى الحول نسخت بقوله تعالى يترصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا . قال قد تعدد الحامل به . قلنا لا بل بالحمل وخصوصية السنة لاغ وأيضا تقديم الصدقة على نجوى الرسول وجب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول الآية ثم نسخ . قال زال لزال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره . قلنا زال كيف كان احتج بقوله تعالى لا يأتيه الباطل . قلنا الضمير للمجموع » أقول لا يجوز نسخ جميع القرءان اتفاقا كما قاله فى الحاصل وأشار اليه المصنف فى آخر المسئلة ويجوز نسخ بعضه خلافا لابن مسلم الاصفهاني كما نقله عنه الامام وأتباعه ونقل عنه الآمدى وأتباعه كابن الحاجب أنه منع وقوع النسخ مطلقا وأبو مسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التماسانى فى شرح المعالم واسم أبيه على ما قاله فى المحصول بحر وفى المنتخب صمر وفى المع ينجى واستدل المصنف

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان هذا مبنى على فاسد الى آخره » أقول هذا الجواب غير مسلم على اطلاقه لما بيناه سابقا فى هذا المبحث ولذلك اجاب الحنفية بان الحسن والقبح اما ان يكونا ذاتيين فهذان لا يقبلان النسخ عند الحنفية كالايمان حسن لذاته فلا يندسخ وجوبه والكفر قبيح لذاته فلا يندسخ تحريمه واما ما ليس بحسن لذاته ولا قبيح لذاته فالمصلحة التى ينبى عليها الحسن قد تتبدل بضدها بتبدل الاحوال والاشخاص وكذلك المفسدة التى انبنى عليها القبح قد تتبدل بضدها لما ذكره فى الكلام فيما ليس بحسن ولا قبيح لذاته

بوجهين أحدهما أن الله تعالى أمرتني توفي عنها زوجها بالاعتداد بحول^(١) فقال
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاها إلى الحول
ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن
أربعة أشهر وعشرا اعترض أبو مسلم فقال الاعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص
وذلك لأن الحمل قد يمكث حولا فتمتد الحامل به . والجواب عنه أنا لا نسلم أن
الحامل تعتد بالسنة بل إنما تعتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة أو أقل أو أكثر
وخصوصية السنة لاغ ولا اعتبار به . الثاني انه تعالى أوجب على من اراد أن
يناجي الرسول تقديم صدقة فقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى فاذا لم تعملوا وتاب الله عليكم
الآية قال أبو مسلم إنما زال ذلك لزوال سبب الإيجاب وهو التمييز بين المنافق وغيره
اذ المؤمن يمثّل والمنافق يخالف فلما حصل التمييز سقط الوجوب وأجاب المصنف
تبعا للحاصل بأن المدعى زوال الوجوب بعد ثبوته سواء كان لزوال سببه أم لم
يكن لأنه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا . وهذا الجواب مردود لامور منها انه
مناقض لما ذكره بعد ذلك فانه استدل على أن الاجماع لا ينسخ القياس بقوله وأما
القياس فلزواله بزوال شرطه فاقتضى أن هذا ليس بنسخ . الثاني ان ما زال بزوال
علة يمكن عودها لا يقال فيه انه منسوخ بل مشروعيته باقية حتى يعود عند
عود العلة . الثالث أنه ان أراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو باطل لأنه كان

(١) قال الاسنوى « واستدل المصنف بوجهين أحدهما ان الله تعالى أمرتني
توفي عنها زوجها بالاعتداد بحول الخ » أقول المصنف استدل بآيتين لوجهين
واستدل بالآية الاولى تام على أبي مسلم وبالآية الثانية غير تام لما ذكره
الاسنوى والاستدلال بالآية الثانية مستغنى عنه فان الآية الاولى وغيرها كافية
كنسخ آيات المسألة للكفار التي هي أكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ
نبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للآتين وكل هذه آيات دالة على انه يجوز
نسخ القرآن ببعضه

يعلم أعيانهم حتى سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت عليه الاحاديث وان أراد التمييز للصحابة فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر الى وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجاب الامام بأنه لو كان كما قال لكان من لم يتصدق يكون منافقا وهو باطل فقد روى انه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه وفيه نظر فان عدم الصدقة قد يكون لعدم النجوى . قوله « احتج » أى احتج أبو مسلم على المنع بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن الضمير لمجموع القرءان ومجموع القرءان لا ينسخ اتفاقا وأجاب فى المحصول بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعد ما يبطله وأجاب غيرهما بأن النسخ ابطال لا باطل فان الباطل ضد الحق

قال « الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة . لما أن ابراهيم أمر بذبح ولده بدليل افعل ما تؤمر ان هذا هو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم فنسخ قبله . قيل تلك بناء على ظنه . قلنا لا يخطئ ظنه . قيل انه امتثل فانه قطع فوصل . قلنا لو كان كذلك لم يحتج الى الفداء . قيل الواحد بالواحد فى الواحد لا يؤمر وينهى . قلنا يجوز الالباء » أقول نسخ الوجوب قبل العمل جائز عندنا كما اذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ثم قال ضحوة لا تصل . وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقهاء^(١) وتعبير المصنف بقوله قبل العمل يقتضى أنه لا فرق فى الخلاف بين الوقت

(١) قال الاسنوي « وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقهاء الخ » أقول الحق ان موضوع الخلاف انما هو النسخ قبل التمكن فهذا هو الذى وقع فيه الخلاف . ولذلك قال فى جمع الجوامع ويجوز على الصحيح نسخ الفعل قبل التمكن قال الجلال أى منه بان لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه ما يسمه وقيل لا يجوز لعدم استقرار التكليف . قلنا يكفي للنسخ وجود أصل التكليف اه وقد اختلف الحنفية فى هذه المسئلة فقال الشيخان الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة يجوز النسخ قبل التمكن وفائدته الاعتقاد وكفى به فائدة لانه رأس الطاعات وأساس العبادات وقال جمهور المعتزلة وجمهور الحنابلة والصيرفى من الشافعية ورؤساء

وما قبله وما بعده فأما قبل الوقت أو بعد دخوله ولكن قبل مضي زمن يسمه
فسلم وفي معناه أيضاً ما اذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم
نسخ قبل التمكن نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج الى نقل واما

الحنفية كابي الحسن الكرخي والشيخ الامام علم الهدى أبي منصور المازيندي
والشيخ الامام أبي بكر الرازي الشهير بالخصاص والقاضي الامام أبي زيد
الدبوسي لا يجوز قال في فوائح الرحمت وقولهم هو الحق المتأني بالقبول والقول
بان فائدة التكليف قبل التمكن هو الاعتقاد الخ غير واف بالمراد فانه هب ان
الاعتقاد عمل القلب ورأس الطاعات لكن اذا كان مطابقاً للواقع وههنا المفروض
ان لا وجوب وقت التمكن كيف وهو ان كان فيه فلا يصح تعلق النهي بالناسخ
هذا خلف فلا بد أن يكون قبيحاً فلا وجوب فيه وقبله لا وجوب أيضاً لان
التمكن شرط التكليف والوجوب لا يتعلق الا بما هو حسن والنهي لا يتعلق الا
بما هو قبيح في ذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع كما بين في المبادئ الاحكامية
فاذا ليس في الواقع وجوب فالاعتقاد به قبيح فلا يكون طاعة فضلاً عن كونه
رأس الطاعات ومن ههنا ظهر فساد ما قالوه ان المقصود قد يكون الاعتقاد فقط
دون العمل وههنا من هذا القبيل فافهم وبالجملة فارتفع التكليف قبل التمكن
من المحالات لاستازامه محذورا وكذا وقت التمكن وان كان ممكناً في الجملة فان
الامكان لا ينافي استحالة نحو عدمه وكيف لا يكون محالاً وان وجود التكليف
ينادي أعلى نداء على حسن الفعل زمن التمكن فيستحيل على الحكيم رفعه
والنهي عما ليس بفحش مستحيل وقولهم في دفع هذا ان المقصود من التكليف
هو الابتلاء بالايان به والمزم على الفعل ليصيب به حسنة لا الابتلاء بايقاع
الفعل قول فاسد لان الفعل هل اتصف بالوجوب قبل التمكن وهو تكليف بغير
المقدور أو وقت التمكن فلا بد من حسنة فيه كما مر في باب الحاكم فلا يتصور ارتفاعه
لان الحسن لا ينهي عنه من الحكيم أو لم يتصف بالوجوب أصلاً فالابتلاء
بالايان به ابتلاء بخلاف الواقع وطاب للجهل المركب فافهم وباقي الكلام على
هذا يطلب من المطولات

الصورة الثانية وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بأنه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه وصرح في الاحكام في أول المسئلة بالجواز وبأنه لا خلاف فيه وهذا انما يأتي اذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الامر بالاداء يستلزمه. وأما الصورة الثالثة وهي ما اذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف فيه أيضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الآمدي في الاحكام في أثناء الاستدلال بان هذا جائز بلا خلاف وانما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان في الوجيز وامام الحرميين في البرهان فقال والغرض من المسئلة أنه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به زمن يسم الفعل المأمور به وعبارة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشيء قبل مجيء الوقت وعبارة التحصيل والاحكام وابن الحاجب قبل الوقت. ثم ان المسئلة ليست خاصة بالوجوب بل غيره كذلك أيضا ^(١) لاجرم عبر في المحصول بالشيء كما تقدم نقله عنه . قوله « لنا » أي الدليل على الجواز أن ابراهيم عليه السلام أمره الله تعالى أن يذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل وهذا الولد قال في المحصول انه اسماعيل وقال جماعة انه سحاق و صححه القراني فأما كونه أمر بالذبح فثلاثة أوجه : أحدها قوله تعالى حكاية عن ولده يا أبت افعل ما تؤمر الآية جوابا لقوله يا بني اني أرى في المنام أني أذبحك * الثاني قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ان هذا هو البلاء المبين * الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن الذبح مأمورا به لما كان فيه بلاء ولم يحتاج الى الفداء وأما كونه نسخ قبله فلا أنه لو لم ينسخ للذبح لكنه لم يذبح ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه اعترض الخصم بأمرين ^(٢) أحدهما وهو اعتراض على المقدمة الاولى انا لانسلم أنه

(١) قال الاسنوي « ثم ان المسئلة ليست خاصة بالوجوب الخ » أقول هذا مسلم لكن فرضوا المسئلة في الوجوب على طريق التمثيل لظهور الاستدلال فيه من الطرفين

(٢) قال الاسنوي « اعترض الخصم بوجهين الخ » أقول اقتصر علي هذين

كان مأمورا بالذبح وانما كان مأمورا بالمقدمات فظن أنه مأمور بالذبح وتلك الامور التي تمسكتن بها من قوله افعل ما تؤمر وقوله ان هذا وحصول الفداء انما هي بناء على ظنه أنه مأمور وأجاب المصنف تبعا للحاصل بأن ظنون الانبياء

الوجهين لضعفهما والتمسكن من الرد عليهما ولكن الحنفية ومن معهم أجابوا عن هذه الآية بوجوه اخر: الاول تسليم ان ابراهيم أمر بذبح ولده حقيقة ولكنه لم يترك المأمور به لان الفداء بدل وقد أتى به فسقط الوجوب بفعل البديل فلا نسخ ويوضحه انه عليه السلام كان مأمورا بذبح الولد حقيقة فالذبح كان واجبا ووجوبه باق بعد الا أنه جعل الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ في شيء فانه انتهاء الحكم وهذا تبديل محل الحكم والمبتغى بالامر بالذبح ثم جعل الفداء خلفا لصيرورة الولد قربانا من حيث انتساب حكم الله تعالى اليه لامن حيث وقوعه قربانا في الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاء بالصبر فيعطى منزلة رفيعة وان كان ذبح الولد شيئا وذبح الكبش شيئا آخر الا ان الثاني خلف عنه وقام مقامه ووجوب الخلف وجوب الاصل الا ترى ان الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه لان وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو أتى بالوضوء حصلت الطهارة وسقط التيمم وان الظهر على المعذور واجب والجمعة خلف ولو تركها وصلى الظهر لم يعص البتة لكن ان أدى يسقط عنه الظهر وان الظهر لا يأتى ببركة فقد علم ان وجوب الخلف لا يندرج وجوب الاصل فكذا ههنا والسرف فيه أن الخلف مما تحصل به المصلحة المنبذة بالاصل فيجعل مسقطا له فكذا ههنا وجب الذبح على النعمة كما كان وانما ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب في الايتان به أو ارتفاعه من الاصل ممنوع بل هناك وجه ثالث هو اتيان خلفه كذا يؤخذ من فوائح الرحموت ماخصا. الوجه الثاني ومحصله ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وانما أمر بالفداء ولكن الله أراه الفداء على صورة الابن كما أرى سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه العلم في صورة الابن فشربه وأعطى فضله لامير المؤمنين عمر رضى الله عنه لسكن ابراهيم لم يعص رباه بل ان انه مأمور بذبح الولد وهذا كان ابتلاء منه تعالى له

مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما في ارتكاب هذا الامر العظيم . الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الوجوب نسخ قبل الفعل فان ابراهيم قد امتثل ولكنه كان كلما قطع شيئاً وصله الله تعالى والجواب انه لو كان كما ذكرتم لم يحتج الى الفداء فان الفداء بدل والبديل انما يحتاج اليه اذا لم يوجد المبدل .

عليهما السلام والحكم بذبح الفداء لم ينسخ ولما كان هذا أمراً بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكانت الشريعة المتقدمة حجة حكم امامنا الهام بوجوب الاضحية اهـ ملخصاً وعلى هذا يرجع الى منع ان ابراهيم كان مأموراً بذبح ولده حقيقة وانما كان مأموراً بذلك على طريق المثال فقط وزيديك ايضاحاً فتقول رأى ابراهيم عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام في المنام انه يذبح ابنه وهذا المنام كان معبراً البتة والا لوقع الذبح فانه رأى الذبح منه واقعا لا انه رأى انه يؤمر به فعرض على الابن طلباً للمشورة فقال انى أرى في المنام انى أذبحك فانظر ماذا ترى فظنه الابن أمراً بناء على ان رؤيا الانبياء وحى أو على أمر آخر فقد أصاب في ظنه امراً ولكنه اخطأ في ظنه امراً بذبح الولد كما يخطئ المجتهد في الاجتهاد فقال يا ابت افعل ما تؤمر مستجدي ان شاء الله من الصابرين وتقرر هذا في رأى ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولما وصل اجتهاده اليه وجب الامتنال الى ان يظهر الخطأ فهم بالذبح فلم ينقطع حلقومه اما بصفيحة ضربت كما قيل أو بغير ذلك ولا تصغ الى قول من يقول ان الانبياء كيف يخطئون في احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شياطين اهل البدع كالروافض وغيرهم الم تر ان اهل الحق من اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة يجوزون على الانبياء الخطأ لكنهم لا يقرون عليه كما ظهر في اسارى بدر من سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه كيف وقد وقع من داود في الحرث الذى نقتت فيه غنم القوم وفي الحكم لاحدى المرأتين بالولد مع كونه للآخرى كما هو مشروح فى الصحيحين كيف وقد وقع من موسى حين فعل باخيه هارون ما فعل وحين قال لمن سأله هل أحد أعلم منك لا أحد أعلم منى فاوحى الله اليه بل عبدنا خضر كما اخرجه الشيخان وكيف وقع لنوح حيث سأل نوحاً ابنه من الغرق على ما هو المشهور ثم ان فى اراء الرؤيا على هذا الوجه وعدم

قوله « قيل الواحد » أى عارضنا الخصم فاستدل بأنه لو جاز أن يرد الأمر بشيء في وقت ثم يرد النهي عن فعله في ذلك الوقت لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مأثوراً به منهياً عنه وهو محال وأجاب المصنف بأنه انما يكون محالاً اذا كان الغرض حصول الفعل واما اذا كان المقصود هو ابتلاء المأمور أى

الاعلام بالتعبير ابتلاء عظيماً لهما عليهما السلام ونيل المرتبة الرفيعة لكن لما لم يكن الانبياء مقربين على الخطأ أعلمه الله تعالى وناداه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واختار صيغة التفعيل ولم يقل صدقت في الرؤيا لانه لم يصدق فيه وانما صدقه ان هذا هو البلاء المبين وأرسل الذبح العظيم وسماه فداء على حسب ظن ابراهيم والا كان هذا أصل الواجب وفي هذا الخطأ والمزم على ذبح الولد سر آخر مذكور في شرح فصوص الحكم للعلامة السامى عبد الرحمن الجامى قدس سره فيطاب منه ولنذكر لك من كلام الشيخ الاكبر تبركا قال رضى الله عنه في فصوص الحكم اعلم أيديك الله ان ابراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه انى أرى في المنام انى أذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كبشاً ظهر في صورة ابن ابراهيم في المثال فصدق ابراهيم الرؤيا ففداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم وهو تعبير الرؤيا عند الله وهذا يشعر بان التجلى الصورى في حضرة الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لامير المؤمنين ابى بكر الصديق رضى الله عنه في تعبير الرؤيا اصببت بعضاً وأخطأت بعضاً فسأله ابو بكر أن يعرفه ما أصاب منه وما أخطأ فلم يفعل عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم حين ناداه أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال قد صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل أخذ بظاهر ما رأى ورؤيا الانبياء تطلب التعبير انتهت كلماته الشريفة كذا في الفواتح ومن هذا تعلم ان ما أجاب به المصنف بان ظنون الانبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما في ارتكاب هذا الامر العظيم غير مسلم بل قد يخطئون في الظن ولكن لا يقررون على الخطأ وما وقع من ابراهيم كان من الخطأ في الظن ولم يقر عليه كما علمت

اختباره وامتحانه فيجوز^(١) فان السيد قد يقول لعبداه اذهب غدا الى موضع كذا راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ثم يقول له لا تذهب وأجاب ابن الحاجب أيضا بأن الامر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد بل بورود النهي انقطع تعلق الامر كاتقطاعه بالموت^(٢).

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بأنه انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول الفعل واما اذا كان المقصود هو الابتلاء الى آخره » أقول قد علمت بما قدمناه فساد هذا الجواب من ان الابتلاء بالايمان به ابتلاء بخلاف الواقع وطلب للجهل المركب

(٢) قال الاسنوى « وأجاب ابن الحاجب ايضا بان الامر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد الى آخره » أقول هذا جواب فاسد أيضا بان يقال بان غلبة جهة القبح التي اقتضت النهي عنه هل هي مانعة عن ايجابه والامر به فلا يصح به التكليف بالوجوب المنسوخ أو ليست مانعة فلا ينسخ بل يكون من وجه واجبا ومن وجه حراما كالصلاة في الارض المنصوبة وقوله بل بورود النهي انقطع تعلق الامر الى آخره غفلة عن أن الموضوع ان النسخ قبل التمكن وشرط توجه الامر أن يكون المأمور به مقدورا بالقدر الممكنة فتى وجد تعلق الامر حتى يقال انقطع بورود النهي حينئذ يلزم من فرض وجود النسخ قبل التمكن ان يجتمع الامر والنهي في وقت واحد وهذا محال واما انقطاع التكليف بالموت فان كان بعد التمكن فليس الكلام فيه وان كان قبل التمكن فبموته تبين انه لم يكن مكلفا أصلا لان الامر تعلق به ثم انقطع بالموت ولو كان مكلفا في هذه الحال لعصى بالموت وكان مفوتا ولا قائل به والحاصل ان يقال انه تعلق التكليف قبل التمكن بالامر المنسوخ ام لا وعلى الثاني لا تكليف فلانسخ اذ لا تكليف قبل التمكن لانه من شروط التكليف وعلى الاول صار الفعل واجبا في الذمة ثم صار حراما في ذلك الوقت أيضا بالناسخ فلزم اجتماعهما قطعا وما قيل من أن المقصود من أمر الحكم المنسوخ الاتيان بعقد القلب وبالنهي الكف عنه وقت التمكن فيه ان عقد القلب باى شيء ان كان هناك وجوب فيلزم المحذور المذكور وان

قال « الرابعة * يجوز النسخ بلا بدل أو يبدل أثقل منه كمنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى والكف عن الكفار بالقتال ^(١) . استدل بقوله لم يكن هناك وجرب صار المقصود عقد القلب خلاف الواقع والمطلوب جهلا مركبا فتدبر ولا تغلط

(١) قال المصنف « الرابعة يجوز النسخ بلا بدل أو يبدل أثقل الى آخره » أقول ههنا مسألتان الاولى قوله يجوز النسخ بلا بدل والمراد بلا بدل من حكم شرعى اما البديل الام منه ومن الاباحة الاصلية فضرورى بالاتفاق خلافا لقوم وموضوع النزاع فى هذه المسئلة هو أيدل الناسخ على البديل أم لا أما ثبوت البديل بدليل منفصل فعلمه لازم لان الشريعة المصطفوية لم تدع حكما من الاحكام الا بينته ولا أقل من الاباحة قاله فى الفواتح لكن قد علمت انى الكلام فى بدل هو حكم شرعى لافى بدل أم منه ومن الاباحة الاصلية فان هذا ضرورى باتفاق وقد صرحوا بان عدم ورود نص عن الشارع فى حادثة بشىء من الاحكام اذن منه بالفعل والترك فهو اباحة شرعية وان الخلاف هو فى أن الناسخ يبدل على البديل أم لا فاذا لم يبدل على البديل ولم يرد نص سواء كان عدم ورود النص كان دليلا منفصلا على الاباحة الشرعية بمعنى ما ذكر كما انه سدم ان الحنفية يقولون ان الاباحة الاصلية حكم شرعى وحينئذ اذا لم يبدل الناسخ عنى شىء فوجود الدليل المنفصل لازم وقد استدل الجمهور على ذلك بان النسخ بلا بدل قد وقع فان ايجاب الصدقة عند مناجاة الرسول نسخ بلا بدل فقد روى ابن ابى شيبه والحاكم وصححه وابن راهويه عن أمير المؤمنين على كرم الله وجهه قال : ان فى كتاب الله لا آية ما عمل بها أحد قبلى ولا يعمل بها أحد بعدى آية النجوى « يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيت الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » كان لى دينار فبعته بمشرة دراهم فكنت كلما ناجيت الذى صلى الله عليه وسلم قدمت بين يدي نجواى درهما ثم نسخت فلم يعمل بها أحد ثم نسخ ذلك بقوله تعالى « أشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات » الآيات وروى

تعالى نأت بـخير منها . قلنا ربما يكون عدم الحكم أو الاثقل خيراً * الخامسة ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى متاعاً الى الحول الآية . وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة . وينسخان معا كما روي عن عائشة رضی الله عنها انها قالت كان فيما أنزل الله عشر رضعات محرمت فدنسخن

عبد الرزاق عن علي أيضاً ما عمل بها أحد غيري حتى نسخت وما كانت الا ساعة يعنى آية النجوى كذا في الدرر المنثورة فالآية الناسخة لا تدل على حكم شرعى بل على ارتفاع الحكم الاول فقط لكن لا بد ههنا من دليل على جواز الصدقة بل استحبابها بعد هذا النسخ والعمومات السابقة لا تكفى فان آية النجوى ناسخة لها وقد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله سهل كذا في الفواتح وذلك لما علمته من ان عدم ورود الدليل من قبل الشارع بحكم معين دليل على الاباحة الشرعية بمعنى الاذن في الفعل والترك واستدل المانعون بقوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » فلا بد من حكم خير أو مثل وهو البديل والقول بان المراد من الخير أو المثل اللفظ وهو خير أو مثل في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والنزاع في الحكم تنبو عنه الآية لانها اشتملت على أمرين النسخ والانساء فاذا حملنا النسخ على تبديل اللفظ بلفظ خير أو مثل فالانساء أي شيء هو وكلمة أو مانعة عن كونه تفسيراً للنسخ فان أرادوا نسخ الحكم والمعنى كلما ننسخ من حكم آية أو ننسها أي ننسخ تلاوتها نأت بنسخ خير منها أو مثلها في الفصاحة والبلاغة لانهم انه لا بد حينئذ من تخصيص الآية بنسخ القرآن بالقرآن لانه لو اريد ما هو اعم امتنع نسخ الآية بالسنة لان لفظ السنة لا يمكن ان يكون خيراً من الآية المنسوخة او مثلها في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والجمهور على جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قال الجمهور نسلم انه ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة بل المراد نسخ الحكم ونقول ان النسخ بلا بدل لعله خير للكف لمصلحة فيه فلا يلزم البديل لكن قوله تعالى نأت بخير منها او مثلها لا يساعد على هذا فان ذلك لا يكون الا للفظ او الحكم وهى سلمت عدم ارادة الاول تعين الثاني ولذلك قال في التحرير واما ادعاء ان

بشمس* السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافاً لابي هاشم. لنا أنه يحتمل أن يقال لأطابن الزاني أبدأ ثم يقال اردت سنة قيل يوم الكذب. قلنا ونسخ الامر يوم البداء « أقول ذهب الشافعي الى أن النسخ لا بد له من بدل فقال في الرسالة مانصه وليس ينسخ فرض أبداً الا اذا أثبت مكانه فرض^(١) هذا لفظه بحروفه وذهب أيضاً على ما حكاه عنه ابن برهان في الوجيز والاوسط الى انه لا يجوز النسخ الى

من البديل على التنزل ترك البديل فليس بصحيح اذ ليس ترك البديل حكماً شرعياً والنزاع فيه اه واقول قد علمت ان للنزاع في ان النسخ يدل على البديل ام لا وان المراد بديل هو حكم شرعي لا ماهو اعم منه ومن الاباحة الاصلية وحينئذ نقول هذه الآية غاية ماتدل عليه انه سبحانه و الى كلما نسخ آية يأت بآية اخرى خير منها او مثلها والاتيان معناه ازال الحكم بانزال ألقاظ دالة عليه ولا يلزم منه ان يكون حكماً شرعياً بل يجوز ان يكون حكماً آخر والنسخ الذي لا يدل على اقامة حكم شرعي بديل المنسوخ يدل على حكم ما ولا اقل من رفع الشارع حكمه الاول ويكون هذا الرفع خيراً للمكلف في المعاش فقد اتى بحكم ولو غير شرعي خبير له فقد ظهر مساعدة الاتيان في الآية وسقط اليراد فافهم كذا يؤخذ من الفواتح مع زيادة للايضاح ومن قال لا بد في النسخ من البديل الامام الشافعي رضى الله عنه . الثانية يجوز النسخ بأخف أو مساو اتفاقاً واما بالاثقل فكذلك يجوز عند الجمهور خلافاً للشافعي استدل الجمهور بان المصاحفة ان اعتبرت في الاحكام على ماهو الحق فلعملها في الانتقال من الاخف الى الاثقل ولو قلنا ان المصلحة لا تعتبر في الاحكام فالله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والى المسئلة الاولى اشار الاسنوي بقوله اقول ذهب الشافعي الى ان النسخ لا بد له من بدل الى آخره ووافق الشافعي غيره و اشار الى الثانية بقوله وذهب ايضا على ما حكاه عنه ابن برهان في الوجيز والاوسط النسخ

(١) قال الاسنوي « فقال في الرسالة مانصه وليس ينسخ فرض أبداً الى آخره » اقول وقد تأولوا الغرض في كلامه بان المراد منه الحكم مطلقاً وهو كما ترى

بدل هو أثقل من المنسوخ وذهب الجمهور ومنهم الامام والآمدى وأتباعهما الى جواز الامرين أما الاول فلأن تقديم الصدقة على نجوى الرسول كان واجبا ثم نسخ بلا بدل^(١) وأما الثاني فلأن الكف عن الكفار كان واجبا أى كان قتالهم حراما لقوله تعالى ودع أذاهم ونحوه ثم نسخ بإيجاب القتال مع التشديد فيه ككتابات الواحد للعشرة وذلك أثقل من الكف واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها دلت الآية على انه لا بد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ أو مثله فدل على المدعى أما الاول فواضح واما الثاني فلان الانتقال والاشق لا يكون خيرا للمكلف وجوابه ان عدم الحكم قد يكون خيرا للمكلف من اثباته للمكلف في ذلك الوقت لمصلحة وقد يكون الانتقال أيضا خيرا له باعتبار زيادة الثواب^(٢) وأجاب فى الحصول أيضا بأن نسخ الآية معناه نسخ لفظها^(٣) وهذا قال نأت بخير منها قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فدلول الآية انه لم يقم فاین نهي الجواز^(٤) * المسئلة الخامسة يجوز نسخ الحكم دون

(١) قال الاسنوي « اما الاول فلان تقديم الصدقة الى آخره » اقول قد

بيننا ما يتعلق بهذا فلا نعيده

(٢) قال الاسنوي « وقد يكون الانتقال أيضا خيرا له الى آخره » اقول

وذلك لان النسخ انما يرد هو اذا صار المأمور المنسوخ قبيحا فالتنهي عنه او ايجاب ما هو حسن مقامه ولو ائقل خيرا له فى العاقبة وهذه الخبرية هى المرادة فى الآية فان قلت قد روى عن ابن عباس جملة على الخبرية الدنيوية فى المشقة وعدمها قلنا فان سلم صحته فتأويل الراوى لا يكون حجة لاسيما اذا قام الدليل على خلافه فتدبر

(٣) قال الاسنوي « وأجاب فى الحصول أيضا بان نسخ الآية معناه نسخ

لفظها الى آخره » اقول قد قدمت لك ما فى هذا قريبا فتذكره

(٤) قال الاسنوي « قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فدلول الآية انه لم يقم

فاین نهي الجواز » اقول قد تعقب عليه الكمال ابن الهمام فى التحجير فقال ان مدعاهم نهي الوقوع وأما الجواز فهو رورى فلا ينبغي أن يترك عاقل اه فرعى

التلاوة^(١) كنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى متاعا الى الحول^(٢) وبالعكس كما روى الشافعي والترمذي وغيرهما عن عمر أنه قال مما أنزل الله تعالى في كتابه

قولهم لا يجوز النسخ بلا بدل لا يجوز أن يقع النسخ بلا بدل للدليل السمي الدال على انه لا يقع والنظر الى استدلالهم على نفي الجواز بنحو « نأت بخير منها أو مثلها » يفيد ما قاله الكمال ونسبه اليهم

(١) قال الاسنوي « الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة الخ » أقول قدمنا ان نسخ جميع القرآن ممنوع اجماعا وذلك لان القرآن مشتمل على الاخبار والقصص والاحكام التي لا يقبل حسنها أو قبحها السقوط حتى يجوز نسخها كما أن نسخ التلاوة والحكم مما متفق عليه فلا يحتاج الى الاستدلال عليه الا ما سبق من خلاف الجاحظ ان لا نسخ في القرآن ولا اعتداد بقوله للاجماع السابق على ظهور خلافه بخلاف قوله . واما نسخ أحدهما فقط من الحكم فقط أو التلاوة فقط فجوزه الجمهور جواز وقوعها خلافا لبعض المعتزلة واستدل الجمهور على الجواز بانه لا تلازم بين جواز التلاوة وحكم المدلول فان جواز التلاوة حكم وحكم المدلول حكم آخر فيجوز الانفكاك بينهما فيجوز أن يبقى أحدهما ويرتفع الآخر بل هو واقع

(٢) قال الاسنوي « كنسخ الاعتداد بالحول الى آخره » أقول فآية الاعتداد حولا متلوة ارتفع حكمها بآية التريض باربعة اشهر وعشر وقال المعتزلة ان النص انما جرى به حكمه والحكم ثابت بالنص فلا يوجد أحدهما بدون الآخر والجواب ان منسوخ التلاوة لا يرفع نظمه من البين ولا دلالة بل هو كلام منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وانما ينسخ تلاوته ترتفع احكام نظمه من جواز الصلاة به وغير ذلك وايس الحكم الذي يدل عليه من لزومات هذه الاحكام لا ابتداء ولا بقاء وكذا انتساخ الحكم بدون التلاوة معناه انه لم يبق الحكم متعلقا بدمه المكلف وهو لا ينافي بقاء الاحكام المتعلقة بالنظم من جواز الصلاة وغيره وهو المعنى ببقاء التلاوة

الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما البتة^(١) وذكر البخارى ومسلم قريبا منه أيضا والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة ويجوز نسخهما معا لما روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من فنسخن بخمس^(٢) والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الانزال بل لابد ان ينضم اليه كونه من القرآن كما قررناه لان السنة أيضا منزلة * المسئلة السادسة لانزاع في نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا بالاخبار به^(٣) قال الآمدى الا اذا كان نسخه يوجب الاخبار بنقيضه وهو مما لا يحتمل التغير^(٤)

(١) قال الاسنوى « وبالعكس كما روى الشافعى والترمذى وغيرهما عن عمر انه قال الخ » أقول قيل على هذا هذه الآية منقولة آحادا وما نقل آحاداً ليس بقراءنا هذا ثابت بطريق التواتر انه كان قرءانا ثم نسخ

(٢) قال الاسنوى « ويجوز نسخهما معا لما روى مسلم الخ » أقول قد علمت ان هذا متفق عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه وأما الاستدلال بما فى صحيح مسلم عن أم المؤمنين كان فيما أنزل الخ ففيه انقطاع باطن فانه ليس فى القرآن خمس رضعات ولو قيل انه كان قرءانا لكن القوم تركوه لكان هذا قول شياطين الروافض انه ذهب من القرآن شيء كثير وكيف يصح هذا وقد قال الله تعالى « واناله لحافظون » و « ان علينا جمعه وقرءانه » الا ان يقال فيما يقرأ عند من لا يعلم نسخه كذا فى القوائح

(٣) قال الاسنوى « لانزاع فى نسخ تلاوة الخبر الخ » أقول وذلك بان يكلف الشارع شخصا باخبار عن شيء ثم ينهاه عنه وقد وقع أيضا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أبا هريرة بأخبار من لاقاه بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فبعد بشارته لامير المؤمنين وامام الاعدين عمر نهاه عنه كما فى صحيح مسلم والمصلحة فى النهى أن لا يتكلموا فانه يصل الى المتكاسلين فيتكلون وأما ابتداء فأمره علما منه بانه يخبر أولا أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه ومثله لا يتشكل بل يجهد غاية الجهد أداء للشكر

(٤) قال الاسنوى « قال الآمدى الا اذا كان نسخه الخ » أقول قال فى

كحدوث العالم فان المعتزلة تمنعه لان التكليف بالكذب قبيح عقلا^(١) وعندنا أنه يجوز وأما نسخ مدلول الخبر أى اخراج بعض الازمنة الداخلة فيه لارفعه بالكلمة كما نبه عليه في المحصول فهى مسألة الكتاب وحاصلها انه ان كان

مسلم الثبوت وأما نسخه بايقاع تقيضه فمنه الحنفية والمعتزلة مطلقا أى سواء كان الاول مما يتغير أم لا وقيل فيما لا يتغير وأما فيما يتغير فيجوز ايقاع الاخبار بسلبه بعد تغيره من غير لزوم كذب لكن نسبة هذا للحنفية تبع فيه الكمال ابن الهمام حيث قال وينبغي أن يكون قول الحنفية مثله أى مثل قول المعتزلة والا فالحنفية لم يوجد عنهم نص صريح فى منع هذا النسخ بل المعتزلة قالوا به بناء على ان فيه تجوز الكذب القبيح لكن يرد عليه ان الحنفية انما منعوا النسخ فيما لا يقبل قبجه السقوط كالكفر وقبح الكذب ليس مما لم يقبل السقوط بعروض جهة محسنة حتى يمتنع نسخه بل يجوز أن يأمر الشارع بالاخبار عن شىء وهو صدق لكونه حسنا ثم يعرضه بعد حين مفسدة ويكون فى الكذب مصلحة غالبية على قبجه فيأمر بالاخبار عن النقيض والحنفية قد صرحوا بجواز انتساخ كل ما حسنه وقبجه يقبل السقوط فبحث الكمال ليس على ما ينبغي

(١) قال الاسنوى « فان المعتزلة تمنعه لان التكليف الى آخره » أقول فيه ان اتحاد الزمان واجب فى التناقض لانه كون الخبرين بحيث يازم من صدق كل كذب الآخر وبالعكس ولا شك ان هذا انما يتحقق عند اتحاد زمانهما فاذا كان الاول صدقا فالثانى كذب وبالعكس فلو نسخ الامر بالاخبار بالخبر بالامر بالاخبار بنقيضه ولو كان متغيرا يازم الامر بالكذب فى أحد الحالين فالمتغير وغيره سواء فلا وجه للتخصيص بما لا يتغير وقد يجاب عن هذا بانه فيما لا يتغير يكون أحدهما كاذبا بالبتة فلا يصح التكليف بالاخبار باحدهما ثم نسخه بايجاب الاخبار بالآخر وأما اذا كان فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز وأما التكليف فيما يتغير بايقاع أحدهما ثم بايقاع سلبه مع مراعاة شرائط التناقض فلم يذكر اتسالا على قياسه بما ذكر فيما لا يتغير فان حكمهما واحد ولا يخفى ان هذا تكلف مستغنى عنه

مما لا يتغير فلا يجوز اتفاقا كما قاله الامام والامدئ ولم يستثنه المصنف^(١) وأما الذي يتغير فقال الامام والامدئ يجوز نسخه مطلقا قالاسواء كان ماضيا أو مستقبلا أو وعدا أو وعيدا^(٢) وقال ابن الحاجب لا يجوز مطلقا ونقله في المحصول عن أكثر

(١) قال الاسنوى « وحاصلها انه ان كان مما لا يتغير الى آخره » وذلك

كوجود الصانع فلا يجوز انتساخه اتفاقا

(٢) قال الاسنوى « وأما الذي يتغير الى آخره » أقول حكى الاسنوى ثلاثة مذاهب : الاول يجوز مطلقا الثاني لا يجوز مطلقا وجمله في مسلم الثبوت قول الجمهور وقال شارحه في الفواتح وهو الحق الثالث التفصيل بين ما اذا كان مدلوله مستقبلا أولا وهو الذي اختاره المصنف استدل الجمهور بان النسخ اما رفع أو بيان للامد وكلاهما باطل في مدلول الخبر اما بطلان الرفع فلان الواقع لا يرفع ولو ارتفع الخبر ارتفع مصداقه الذي هو الواقع وذلك لان الخبر حكاية عن أمر واقع في زمان فارتفع هذا المحكى عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع مدلول الخبر لتحقق ما حكى به عنه فليس هذا من انتساخ الخبر وارتفاعه في شيء بل الخبر انما لا يرتفع الا اذا ارتفع من الزمان الذي حكى في الخبر عن تحققه فيه فلا بد من أن يتحدد زمان الرفع والمرفوع ليتمارضا فيرفع الرفع مصداق المرفوع فيرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال واما بطلان بيان الامد فلان من شرط البيان أن يكون لولاه لدام الحكم وهذا لا يتصور الا في الانشاء حقيقة كصيغ الانشاءات أو حكاية نحو كتب عليكم الصيام لان اللفظ هناك موجب ان لم يمنع مانع فيتصور فيه الدوام لولا هذا البيان وأما الخبر فلا يوجب شيئا بل تحقق المحكى عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم بعده ولا دخل للاخبار فيه ومحصل هذا ان النسخ ان كان رفعا أو بيانا للامد لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا التناسخ لدام وهذا المعنى لا يتصور في الاخبار لان تحقق حكمه يعتمد على وجود المحكى عنه ولا دخل في وجوده وعدم وجوده للاخبار كما لا يخفى على انه لو جاز انتساخ مدلول الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالتناسخ وما قيل في الجواب ان الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس بشيء

المتقدمين وفي الكتاب والحاصل عن أبي هاشم فقط وقال المصنف ان كان مدلوله مستقبلا جاز والا فلا وهذا المذهب نقله الآمدي ولم ينقله الامام ولا ابن الحاجب ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز اذا لم يكن الخبر معناه الامر^(١) فان كان كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون جاز بلا خلاف وتبعه عليه ابن

قائه من البين أن الاخبار عن المستقبل ان كان بحسب مصداقه فيه فصدق والا فكذب ألا ترى ان الله تعالى نسب الى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر وما قيل ان لزوم الكذب على تقدير البيان فيه نظر مدفوع بان النسخ يجب فيه أن يبين الناسخ أمد الحكم بالمعارضة فلا بد حينئذ من وحدة زماني الحكم فان تحقق مصداقهما فاجتماع النقيضين والا فالكذب وهذا بخلاف الانشاء فان الاول يرتفع بالمعارضة أو يظهر أمده بها وتجويز انتهاء الامد بانتهاه مصداقه لانتهاء علمته فليس من النسخ في شيء فتدبر كذا يؤخذ ملخصا من مسلم الثبوت وشرحه ومن هذا تعلم ان الحق أن مدلول الخبر المحض لا ينسخ مطلقا سواء كان في الماضي أو الحال أو الاستقبال ولذلك اختاره في جمع الجوامع وحكى ما عدها بقيل وأقره عليه شارحه الجلال والحاصل ان معنا لفظ الخبر فهذا يجوز نسخه بتلاوته ومعنا ايجاب الاخبار بشيء وهذا يجوز نسخه بايجاب الاخبار بشيء آخر ولو بتقيضه بان يوجب الاخبار بقيام زيد ثم يوجب الاخبار بعدم قيامه قبل الاخبار بقيامه لجواز ان يتغير حاله من القيام الى عدمه باتفاق الحنفية والشافعية خلافا للمعتزلة فيما لا يتغير كحدوث العالم فنعمت المعتزلة فيه ما ذكرناه لان تكليف بالكذب فينزهه الباري عنه قلنا قد يدعو الى الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف فيه تقصا وقد ذكر الفقهاء أما كن يجب فيها الكذب منها اذا طالبه ظالم بالوديمة وبمظلوم خبأه وجب عليه انكاره ذلك وجاز له الحلف عليه واذا اكره على الكذب وجب وقد تقدم كل من هاتين المسألتين ومعنا مدلول الخبر وهو ما وقع الخبر حكاية عنه والحق انه لا يجوز نسخه مطلقا كما ذكرنا

(١) قال الاسنوي « ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز انما لم يكن

الحاجب وصرح في المحصول وغيره بأن الخلاف يجري فيه وان تضمن حكما شرعيا ثم استدلل المصنف على مذهبه بأنه يصح عقلا أن يقال لا عاقبن الزاني أبدا ثم يقال أردت سنة واحدة ولا معنى للنسخ الا ذلك فان النسخ اخراج بعض الزمان وهو موجود هنا استدلل المانع بأن نسخه يوم الكذب لان المتبادر منه الى فهم السامع انما هو استيعاب المدة المخبر بها وايها الم قبيح وقبيح وجوابه ان نسخ الامر أيضا يوم البداء وهو ظهور الشيء بعد خفائه فلو امتنع نسخ ذلك الايهام لامتنع هذا ايضا
قال :

« الفصل الثاني

في النسخ والمنسوخ - وفيه مسائل

الاولى اكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ الجلد في حق المحصن وبالعكس فيه كنسخ القبلة والشافعي رضى الله عنه قول بخلافهما دليله في الاول قوله تعالى نأت بخبر منها ورد بأن السنة وحى أيضا وفيهما قوله تعالى لنتمين للناس واجيب في الاول بأذ النسخ بيان وعورض في الثاني بقوله تبيانا « اقول المراد بالنسخ والمنسوخ بيان ما ينسخ وما ينسخ به من الادلة واعلم انه يجوز الخبر الخ » أقول لانه حينئذ انشاء معنى ولذلك قال في جرم الجوامع ونسخ الانشاء ولو بلفظ القضاء أو الخبر أو قيد بالتأبيد وغيره مثل صوموا ابدا صوموا حتما قال شارحه الجلال سما كان بلفظ القضاء وخالف بعضهم فيه لقوله ان القضاء انما يستعمل فيما لا يتغير نحو « وقضى ربك الاتعبدوا الاياه » أى أمر اه قال العطار حكى تعليقه اشارة لعدم ارتضاه عنده اه وذلك لان قوله وقضى ربك ان لا تعبدوا ونحوه لا يقبل النسخ لخصوص المقضى لا للفظ القضاء الذى معناه الامر فقضى وأمر كلاهما بمعنى واحد وقال سما كان بلفظ الخبر نحو والمطلقات يتر بصن بانفسهن ثلاثة قرره أى لير بصن بانفسهن وخالف في ذلك الدقاق نظرا الى اللفظ اه وكتب العطار على قول أو بلفظ الخبر فقال وهو كثير جدا فبخالفة الدقاق بعيدة

نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثله وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالأكثر على الجواز^(١) ونص الشافعي في الرسالة

وعلى قوله نظرا للفظ فقال أي بانه في صورة الخبر والصواب أن المنظور له المعنى فإن قال قائل ما عدل عن صيغة الإنشاء إلى لفظ الخبر إلا لتسكتة وهي عدم نسخ الخبر قلنا يجوز المدول لسرعة امتثال المكلف لأنه إذا ورد الإنشاء بصيغة الخبر كان ادعى المكلف في قبول الامتثال اهـ وهذا تعلم أن ما قاله ابن برهان في الوجيز وتبعه عليه ابن الحاجب هو الصواب لأنه لا اعتماد بقول المخالف لأنه خلاف الصواب

(١) قال الاسنوي « وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالأكثر على الجواز الخ » أقول حاصل هذا أنه نسب للشافعي رضي الله عنه قولان في نسخ السنة بالقرآن وله في نسخ الكتاب بالسنة قول واحد هو امتناع النسخ وإن الإمام الشافعي نص في رسالته على امتناعهما وكلام المصنف أشعر بأن له قولين في المسألتين وهو غير معروف ولهذا قال في مسلم الثبوت يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافا للشافعي قطعا قال شارحه فإن له قولاً واحداً فيه لا كما يوهم المنهاج أن فيه أيضاً له قولين وقال فيه أيضاً يجوز نسخ السنة بالقرآن وأصح قول الشافعي المنع عقلاً أو سمياً قال شارحه في المنع عقلاً كما نقل عن عبد الله بن سعيد وقال في المنع سمياً كما قال أبو حامد وأبو اسحق وأبو الطيب الصعلوكي وقيل ليس بممتنع لاعتقلا ولا سمياً لكنه لم يقع قال السبكي نص الشافعي رحمه الله لا يدل على أكثر من هذا وفي كلام المصنف إيماء إلى أن للشافعي قولين كما قال الآمدي وإمام الحرمين اهـ والذي في جمع الجوامع بعد أن قال وقيل يمتنع بالآحاد والحق لم يقع إلا بالمتواترة ما نصه قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن أو بالقرآن فمعها سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة فحمل التاج السبكي قول الشافعي بمنع نسخ الكتاب بالسنة على معنى لا ينسخ بها وحدها بل لا بد أن يكون معها قرآن عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة وقوله لا نسخ السنة بالقرآن على معنى لا نسخ به وحده بل لا بد أن يكون معه

على امتناعهما وهو مقتضى ما في الحصول في النقل عنه فانه نقل مدم الجواز في نسخ السنة بالقرءان فيؤخذ منه العكس بطريق الاولى ونقل عنه امام الحرمين والامدى وابن الحاجب قولين في نسخ السنة بالكتاب والجزم بامتناع العكس وكلام المصنف مشعر بأن له في المسألتين قولين وهو غير معروف فان جوزنا فيشترط في السنة اذا كانت ناسخة أن تكون متواترة وقد أوضحه المصنف في المسئلة الآتية فالذلك امله هنا ثم استدل المصنف على كون السنة المتواترة ناسخة

سنة حاضدة تبين ما ذكر قال الجلال هذا فهمه المصنف من قول الشافعي رضى الله عنه في الرسالة لا ينسخ كتاب الله الا كتابه ثم قال وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنته ولو أحدث الله في أمر غير ما سن فيه برسوله لسن رسوله ما أحدث الله حتى يتبين للناس ان له سنة ناسخة لسنة الله أى موافقة للكتاب الناسخ لها الى آخر ما قاله من محاولة تطبيق فهم مصنفه على ما يقوله الامام رضى الله عنه ثم قال ولم يبال المصنف في هذا الذى فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ما حكاه غيره من الاصحاب عنه ثم قال وبعض استعظم ذلك منه أي من الامام وما فهمه المصنف عنه دافع لمحل الاستعظام لكن قال العطار بعد أن نقل عبارة الامام في الرسالة فصدر عبارة الرسالة صريح فيما قاله التاج أولا من أنه لا ينسخ كتاب الله الا كتابه الخ وهو بخلاف ما نقله المصنف وأما قوله ولو أحدث الخ فهو مأخذ أحد القسمين في كلامه وهو نسخ السنة بالقرآن اذا كان معه حاضد من السنة كما قال الشارح وهذا ظاهر في الفهم والوجود وأما القسم الاول وهو نسخ القرءان بالسنة اذا كان معها قرءان حاضد لها فمقيس عليه كما قال الشارح والاول محمول عليه الخ الا ان في الحمل نظرا لمنافاته لقول الشافعي رضى الله عنه وانما هي تبع للكتاب الخ فانها اذا كانت تابعة له وقد فسرت التبعية بالتفسير كان الناسخ حقيقة هو القرءان وحده وايست السنة حاضدة كما لا يخفى اه المقصود منه. وهذا يدل بوضوح على ان ما فهمه السبكي من قول الامام بعيد عنه لان الامام جعل السنة تابعة للقرءان مفسرة له فلا يصح الا لذلك على رأيه ولا تصلح ناسخة للقرءان ولا منسوخة به فتأمل

للكتاب بأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحسن^(١) مع ان آية الرجم شاملة له وفيه نظر من وجوه^(٢) أحدها لانسلم أنه متواتر وثانيها ان هذا تخصيص لا نسخ وقد ذكره المصنف بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة وثالثها أن الرجم ثابت بالقرآن المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة المتقدم ذكره واستدل أيضا على كون الكتاب ناسخا للسنة بأن التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة اذ ليس في القرآن ما يدل عليه^(٣) ثم انه نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام . ولك أن تقول القاعدة أن بيان المجمل يعد أنه مراد منه والا لم يكن

(١) قال الأسنوى « ثم استدل المصنف على كون السنة الخ » أقول ان الكلام

في مقامين الاول جواز النسخ عقلا وصحفا والثاني وقوعه ولم يتعرض كل من المصنف والاسنوى لدليل الاول فنقول قد استدلوا على الجواز بان النسخ ممكن لذاته فاننا اذا نظرنا الى مفهومه نراه لا يأتى الوقوع وليس ممتنعاً بالغير لان الاصل عدمه وتفصيل الدليل ان الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم وأما الحكم فحكم كل منهما حكم الله تعالى فلا يستحيل ان يرفع أحدهما بالآخر وكذا لا يستحيل ان يبين أحدهما الآخر وانكاره مكابرة

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر من وجوه أحدها الى آخره » أقول الواجه

الثلاثة من قبيل المناقشة في المثال أما الوجه الاول فهو مناقشة فيه من جهة انه ليس بمتواتر مع ان الممثل له النسخ بالسنة المتواترة . وأما الثاني فهو مناقشة فيه من جهة جعله ناسخاً مع انه مخصص للكتاب كما ممثل به المصنف لذلك سابقا . والثالث فهو مناقشة من جهة ان المنسوخ ليس قرآنا لان آية الرجم منسوخة التلاوة فن هذه الواجه لا يكون المثال منطبقا على الممثل له والخطب في ذلك سهل وسنتكلم على نسخ السنة بالكتاب

(٣) قال الاسنوى « واستدل أيضا على كون الكتاب ناسخا للسنة بان

التوجه الى بيت المقدس الخ » أقول الثابت في ذلك ان التوجه الى بيت المقدس كان شريعة لموسى ثم نسخ ذلك بالتوجه الى جهة الشرق في شريعة عيسى ثم نسخ ذلك بالتوجه الى بيت المقدس والكعبة معا وكان عليه الصلاة والسلام يتوجه

بيانا لمدلولة^(١) فيكون توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس مرادا من قوله تعالى وأقيموا الصلاة لكونه بيانا له فيكون ثابتا بالكتاب . قوله « دليله في الاول » أى استدلال الشافعى على امتناع نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها^(٢) فانه يدل على أن الآتى بالخير

اليه مع توجهه اليها فقد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان قبلته صلى الله عليه وسلم بمكة كانت بيت المقدس لكنه لا يستدبر الكعبة بل يجملها بينه وبينه وقد قدمناه قريبا ثم نسخ ذلك بقوله تعالى « فول وجهك شطر المسجد الحرام » ولم يكن وقت ذلك سوى الكعبة فهى المرادة قطعاً من المسجد الحرام وأما المسجد الموجود الآن فقد حدث بعد ذلك كما يعلم مما ورد فى هذا

(١) قال الاسنوى « القاعدة ان بيان المجهل بعد الحج » أقول هو وجيه

لكن المثال يكفيه الاحتمال

(٢) قال الاسنوى « استدلال الشافعى بقوله تعالى ما ننسخ الآية » أقول قال الامام الشافعى فى رسالته وأبان الله لهم أنه انما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب وان السنة لا تكون ناسخة للكتاب وانما هى تبع للكتاب بمثل ما نزل به فصارت مفسرة معنى ما أنزل الله منه جلا ثم قال بعد كلام قال الله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها فأخبر الله ان نسخ القرءان وتأخير انزاله لا يكون الا بقرءان مثله قال واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر ما فيها . وبهذا تعلم أن وجه استدلال الشافعى بهذه الآية ان شرط النسخ أن يكون خيرا من المنسوخ أو مثله والذى مماثل المنسوخ من القرءان لفظا أو يكون خيرا منه لفظا فى البلاغة والفصاحة هو القرءان فلا ينسخ بغيره وعلى قياس ذلك يقال فى السنة ولهذا بعد أن استدلال بالآية على أن القرآن لا ينسخ الا بالقرءان قال وهكذا سنة رسول الله الح وأما توجيهه بأن الآية تدل على أن الآتى بالخير أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه فهو وان كانت الآية دالة عليه لکن لا يوافق ما يظهر من استدلال

أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه وذلك لا يكون الا اذا كان الناسخ هو
القرءان ولهذا قال تعالى ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير فاشعر بأن الآتى

الشافعي نفسه وبناء على هذا لا يكون مأجوبا به من أن السنة حاصلة
بالوحي الخ ملافيا لدليل الشافعي لانه لا ينكر أن السنة وحى من الله تعالى
ولكن الله اخبر أنه لا ينسخ الآية من القرآن الا آية مثلها منه فالجواب
الصحيح هو ما قدمناه من أن الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم والمعول عليه
في النسخ انما هو الحكم وكونه من عند الله بقطع النظر عن خصوص اللفظ
والحكم فى كل منهما حكم الله تعالى فيجوز أن يرفع أحدهما الآخر كما يجوز
ان يبين أحدهما الآخر وان الانكار مكابرة وقد جمع بين ما يظهر من كلام الشافعي
وبين ما قالوه في وجه الاستدلال فربق من الاصوليين فقال ما ننسخ من آية
أو ننسخها الآية يدل على ان الناسخ خير من المنسوخ أو مثله وان كلامهما آت من عند
الله تعالى والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله ولا هي آتية من عند الله تعالى
واجابوا عنه بأن النسخ انما هو نسخ الحكم وليس المراد من الخيرية أو المثلية
ان يكون كذلك فى النظم بل ان يكون فى التكليف ومصلحة المكلف وانما
يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا للمكلف من الحكم الثابت بالكتاب مثلا اذا
لا فرق بين الكتاب والسنة الا فى النظم وقد علمت انه لا يضر وان الله هو
الآتى بالسنة كما هو الآتى بالقرءان فلا نسلم ان الله ليس آتيا بها لقوله تعالى « قل
ما يكون لى ان أبدله من تلقاء نفسه ان أتبع الا ما يوحى الى » لكن يدل
لشافعي ظاهر مارواه الدار قطنى انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ينسخ
كلامى كلام الله وكلام الله ينسخ كلامى وكلام الله ينسخ بعضه بعضا » فان هذا
بظهره يدل على ان السنة لا تنسخ الكتاب وان كان يدل على ان الكتاب
ينسخ السنة وأجاب الشيخ عبد الحق الدهلوى رحمه الله بان المراد كلامى الذى
استخرج بالرأى والاجتهاد فلا ينسخ كلام الله الذى هو الوحي ويؤيد هذا قوله
تعالى « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » فكل ما صدر عن اللسان
الشريف من الكتاب والسنة وحى وكاشف عن مافى الكلام الازلى فلا يتماخ

بالخير أو المثل هو المختص بكال القدرة فلا يكون النسخ بالسنة فإن الآتي بها هو الرسول وأيضاً فإنه يقتضى أن البديل يكون خيراً من الآية المنسوخة أو مثلاً لها والسنة ليست كذلك وجوابه أن السنة حاصلة بالوحي أيضاً لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الآية فالآتي بها هو الله تعالى وأما الخير أو المثل فالمراد بهما هو الاصلاح في التكليف والانتقم في الثواب . قوله « وفيهما » أى ودليل الشافعى فى كل من المسئلتين وهما نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر

بالسنة في الحقيقة انتساخ حكم ثابت بكلامه وقال رحمه الله ويحتمل ان يكون هذا الحديث منسوخاً وهو بظاهره غير صحيح لانه خير فلا يحتمل النسخ الا ان يقال انه انشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضة الحديث اياه في صورة الخبر لعدم الانتساخ به فافهم وتدر كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفوائح ملخصاً وقوله الا ان يقال الخ وهو الواقع لانه لا معنى للنسخ الا اخراج المنسوخ عن ان يكون حجة يجب العمل بها فهم لهذا الحديث متضمن حكماً شرعاً فيجوز نسخه على ما عليه المعول وأما نسخ السنة بالقرءان فقد وقع بدليل حرمة المباشرة للنساء في ليالى رمضان فإنه نسخ بقوله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نساءكم الآية » ثم ان الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب وتجبوز كون الناسخ سنة تعاضدت بالكتاب أو كون المنسوخ من منسوخ التلاوة فمع بعده جداً لانه لو كان الامر كذلك لنقل ولو آحاداً مندفع بان معلوم التقدم والتأخر محكوم عليه بالناسخية والمنسوخية اجماعاً وما قيل الاجماع انما هو فيما اذا كان المؤخر يصلح ناسخاً وههنا لا يصلح لان الكلام في جواز انتساخ السنة بالكتاب لا يخلو من شوب مكابرة فإنه لو جوز مثل هذه الاحتمالات لبطل باب الحكم بالنسخ فإنه يصح ان يقال في كل ناسخ هذا الناسخ وان كان معلوم التأخر لا يصلح ناسخاً عندي وههنا ناسخ آخر معاضد له كيف وقد صح وثبت قطعاً واجماعاً ان التوجه لبيت المقدس كان فرضاً بقطع النظر عن كون توسط الكعبة كان شرطاً كما هو الصحيح أولاً ثم نسخ ولم ينقل ناسخ سوى القرءان ويحصل بهذا القطع بان القرءان ناسخ له فافهم ولا تحبط

لتبين للناس فأما نسخ الكتاب بالسنة فلان الآية دالة على أن السنة تبين جميع القرآن لأن « ما » من قوله تعالى ما نزل إليهم طامة فلو كانت السنة ناسخة لم تكن مبينة بل رافعة وأما العكس فلأنه قد تقرر أن السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها لأن النسخ بيان انتهاء الحكم وذلك دور . فتلخص أن الآية دالة على الحكمين * ثم أجاب المصنف عن الاول بأننا لانسلم أن النسخ مناف للبيان بل هو عينه ^(١) فانه بيان انتهاء الحكم وأجاب عن الثاني بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء فانه يقتضى أن يكون الكتاب بيانا للسنة كما ان قوله تعالى لتبين للناس يقتضى أن تكون السنة مبينة للكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما ^(٢) والاولى في الجواب أن يقال الاستدلال

(١) قال الاسنوى « ثم أجاب المصنف عن الاول باننا لانسلم الخ » أقول أجاب عن ذلك في مسلم الثبوت بجواب آخر فقال قلنا البيان أى في قوله تعالى لتبين للناس بمعنى التبليغ اه فالمعنى « وأنزلنا اليك الكتاب لتبلغ للناس ما نزل إليهم » فليس هو بيان للحكم حتى يكون رافعا ثم قال ولو سلم فانما لا يرفع مبينه لا يغيره اه اى لو سلمنا ان المراد بيان الحكم لا بيان التبليغ نقول انما لا يرفع بما بينه من القرآن لا يغيره منه بل يجوز أن تكون السنة مبينة بأية ومنسوخة بأية أخرى وقد استدلل صاحب المسلم بهذه الآية على منع نسخ السنة بالكتاب فقط وعلى كل فهذا الدليل منقوض بانتساح القرآن بالقرآن فانه أيضا مما نزل إليهم فلو كان المراد بيان الحكم وقلنا ان البيان لا يرفع ما بينه الزم ان يكون القرآن بيانا للقرآن لانسخه له وهذا باطل قطعاً فتمين ان يكون المراد من البيان في الآية هو التبليغ

(٢) قال الاسنوى « فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما » أقول اذا حملنا البيان في الآية الاولى على التبليغ كما قلنا وحملنا البيان في قوله تبيانا لكل شيء على تبيان ما يحتاج اليه الخلق في دينهم وديانهم من الشرائع وغيرها من العلوم الكونية والعمرائية ويكون معناه ما فرطنا في الكتاب من شيء لم يكن بين

بقوله تعالى لتبين للناس على الحكيم معاً لا يستقيم^(١) لان البيان ان لم يكن منافياً للنسخ فلا يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وان كان منافياً فلا يتجه الاستدلال على انعكس

قال « الثانية * لا ينسخ المتواتر بالأحد لان القاطع لا يدفع بالظن. قيل قل لا أجد فيما أوحى الى محمد ما منسوخ بما روي أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع. قلنا لا أجد للرجال فلا نسخ » أقول نسخ المتواتر بالأحد جائز قطعاً^(٢) واختلفوا في وقوعه على مذهبي

الآيتين أدنى معارضة وهذا هو الواقع كما يعلم ذلك لمن قرأ القرآن وتدبر آياته كما يعلم ذلك من كتابنا تنبيه العقول الانسانية الى مافي القرآن من العلوم الكونية والعمرانية

(١) قال الاسنوى « والاولى في الجواب ان يقال : الاستدلال بقوله تعالى لتبين للناس النسخ » أقول هذا لا يقطع عرق الاشكال لجوانه ان يقصر الاستدلال بهذه الآية على منع نسخ السنة بالكتاب كما صنع صاحب مسلم الثبوت ولذلك كان الجواب الصحيح هو ما أجاب به صاحب المسلم ومقلداه من النقص بنسخ القرآن بالقرآن ومع كل هذا فقد علمت استدلال الشافعي نفسه على مذهبه فيما تقدم

(٢) قال الاسنوى « نسخ المتواتر بالأحد جائز قطعا النسخ » أى جائز عقلاً وليس بمستحيل لانه ممكن لذاته فاننا اذا نظرنا الى مفهومه لا يأتى الوقوع وليس ممتنعاً بالغير لان الاصل عدمه وهذا هو الذى اتفقوا عليه وانما الكلام الآن في الجواز الوقوعى يجوز نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ المتواتر من السنة بالمتواتر منها ونسخ الأحاد بالأحد جوازاً وقوعياً محل وفاق أما نسخ المتواتر كتاباً أو سنة بالأحد فمنع الجمهور جوازاً وقوعياً بمعنى انهم منعوا وقوعه خلافاً لشرذمة قليلة. ومن هذا تعلم انه لاخلاف بين ماصرح به الأمدى في الاحكام ومنتهى السؤل وفي المحصول ومختصرى كلامه وبين عبارة المصنف وابن الجابج والاستدلال بما استدلا به قرينة على ذلك فالكلام فى مقامين مقام

كذا صرح به الأمدى فى الأحكام ومنتهى السؤل وعبر بقوله اتفقوا وفى
المحصل ومختصراته نحوه أيضاً فانهم جزموا بالجواز وترددوا فى الوقوع وعبارة
المصنف وابن الحاجب توهم أن الخلاف فى الجواز واستدلالا على المنع بأن المتواتر
مقطوع به وخبر الواحد مظنون والقطعى لا يدفع بالظن وهو انما يستقيم على
ما فهموه ولذلك لم يذكره الامام ولا يختصرو كلامه ، نعم صرح ابن برهان فى
الوجيز بما أفهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل ثم استدل
عليه بعين ما استدلا به فاما أن يكونا قد اطلعا على هذا ثم اختاراه وفيه بعد
واما أن يحمل كلامهما على أننا لنحكم بالنسخ عند التعارض بل يعمل بالمتواتر
وان تقدم لقوته . ودليل المصنف ضعيف لوجهين : أحدهما قاله ابن برهان أن
المقطوع به انما هو أصل الحكم لادوامه ^(١) والنسخ يرد على الثانى لا على الاول الثانى

الجواز بمعنى عدم الاستحالة وهذا لاخلاف فيه ومقام الجواز الوقوعى بمعنى عدم
وجود مانع يمنع من الوقوع وهذا يرجع الى انه واقع أو ليس بواقع ولذلك
فرض أكثر الاصوليين الخلاف فى الجواز وعدمه اعتماداً على أدلة الفريقين على
ان عبارة المصنف لا ينسخ المتواتر بالآحاد وهذه محتملة ان يكون معناها لا يقع
نسخ المتواتر بالآحاد أو معناها لا يجوز النسخ المتواتر بالآحاد والاستدلال
قريبة على ارادة الاول وأما مقاله ابن برهان فى الوجيز من وجود قائل باستحالة
ذلك عقلاً فالاصوليون لم يعتدوا بقول هذا المخالف فحكوا الاتفاق على
الجواز العقلي

(١) قال الاسنوى « أحدهما مقاله ابن برهان ان المقطوع به انما هو أصل
الحكم الخ » أقول ان مقاله ابن برهان مما ذكر قد ردوه فقالوا ان حكم المتواتر
مقطوع به الى ظهور ما يعارضه ويرفعه فالآحاد لا يصلح للمعارضة فلا يرفع بقاء
المقطوع كما لا يرفع أصله لان دلالة المتواتر على الحكم واحد ابتداء وبقاء على
انا لو سلمنا على التنزل ان المتواتر قطعى حدودنا ظنى بقاء كما ذكره ابن برهان
فالا حاد ظنى حدودنا شكى بقاء أى مظنون ظناً ضعيفاً من ظن بقاء المتواتر
فلا مساواة فلا تعارض لان الضعيف لا يعارض القوى فلا يصلح ناسخاً وقول

أنه لا يطرد لان اخراج بعض أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وان كان متنه مقطوعا به ^(١) والخاص بالمعكس فتعادلا . واستدل الخصم بأن قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحى الي محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة » الى آخرها يقتضى حصر التحريم فى المذكور فى الآية ^(٢) وقد نسخ ذلك بما روى بالأحد أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير واذا ثبت نسخ الكتاب بالأحد فنسخ السنة المتواترة به أولى وأجاب المصنف بأن الآية ليست منسوخة وذلك لانها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأمورا بأن يقول لهم لا أجد

شارح المختصر بعد الاشتراك فى الظنية لا يعتبر القوة والضمف فى قدر الظن خلاف المعتبر

(١) قال الاسنوى « الثانى انه لا يطرد لان اخراج بعض أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وان كان متنه مقطوعا الخ » أقول جوابه يعلم مما أجبنا به عن الاول لان الظن فى العام مازال أقوى فى الدلالة فلا تعادل وانما جوزوا مثل هذا فى التخصيص لانه جمع بين الدليلين ودفع الحكم العام فمادله عليه الخاص وأما النسخ فهو ابطال للحكم ورفع له بغيره تحققه فلا يكون الا بما هو أقوى أو مساو وقد علمت انه لا مساواة بين المتواتر والآحاد لافى المتن ولا فى الدلالة فتبين بهذا ان دليل المصنف تام لا يتوجه عليه شيء مما قاله الاسنوى

(٢) قال الاسنوى « واستدل الخصم بان قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى الخ » أقول ان الائمة اختلفوا فى أكل سباع البهائم من كل ذى ناب ومخلب فخرمه الحنفية والشافعية والحنابلة وأجازوه المالكية وأخذوا بالآية ولم يأخذوا بهذا الحديث ولذلك أجاز ابن الحاجب عملا بمذهبه بمنع تحريم السباع من البهائم سوى الخنزير لانه مما دلت الآية على تحريمه فقال بحرمة لحمه فقط فلا نسخ عنده للآية بهذا الحديث وباقى الائمة القائلين بالتحريم أجازوا بما قاله

في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة ولهذا قال أوحى بلفظ الماضي فيبقي ما عدا الاشياء المذكورة في الآية على الاباحة الاصلية وحينئذ فيكون النهي عن أكل ذي الناب والمخلب رفعاً لها وهو ليس بنسخ وبتقدير أن تكون الآية متناولة للاستقبال أيضاً فالحديث مخصص لا ناسخ^(١)

قال « الثالثة الاجماع لا ينسخ لان النص يتقدمه ولا ينعقد الاجماع بخلافه ولا القياس بخلاف الاجماع ولا ينسخ به أما النص و الاجماع فظاهران وأما القياس فلزواله بزوال شرطه . والقياس انما ينسخ بقياس أجلى منه » أقول اختلفوا في نسخ الاجماع والنسخ به على مذهبين حكاهما الآمدي وغيره ، والمختار عنده وعند الامام وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف المنع ، فاما كونه لا ينسخ فلان النسخ انما يكون بنص من الكتاب والسنة أو باجماع آخر أو قياس والسكل باطل أما الاول وهو النص فلانه متقدم على الاجماع اذ جميع النصوص متلقاة من النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع لا ينعقد في زمنه عليه الصلاة والسلام لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد وان وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بأفادة الحكم فثبت أن النص متقدم على الاجماع وحينئذ فيستحيل أن يكون ناسخاً له * وأما الثاني وهو الاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف اجماع آخر^(٢) اذ لو انعقد لكان أحد الاجماعين خطأ لان الاول ان لم يكن عن دليل

(١) قال الاسنوي « وبتقدير ان تكون الآية متناولة الخ » أقول قالوا ان حمل الحديث على التخصيص دون النسخ بعيد لسكونه متراخياً عن الآية فان الآية مكية وهذا التحريم كان بالمدينة والتراخي في التخصيص باطل عند الحنفية مطلقاً وعند غيرهم عن وقت الحاجة والحاجة عند نزول الآية موجودة ظاهراً لان سباع البهائم صيود والقوم عرب واعراب

(٢) قال الاسنوي « وأما الثاني وهو الاجماع فلاستحالة الخ » أقول الكلام في موضوعين الاول ان الاجماع لا يكون منسوخاً وقد استدل عليه بهذا الدليل وقد أوردوا على هذا الدليل بأنه انما يلزم كون أحد الاجماعين خطأ اذا كان الثاني يبطل الاول من بدء الامر والنسخ ليس كذلك فان الناسخ

فهو خطأ وان كان عن دليل كان الثاني خطأ لوقوعه على خلاف الدليل والى هذا أشار بقوله ولا ينعقد الاجماع وهو بالواو لا بالفاء بافهمه * وأما الثالث وهو القياس فلانه لا ينعقد على خلاف الاجماع كما ستمرفه فى بابه ان شاء الله تعالى . قوله « ولا ينسخ به » يعنى ان الاجماع أيضا لا يكون ناسخا لغيره لان المنسوخ به اما النص أو الاجماع أو القياس والكل باطل أما النص فلاستحالة انعقاد الاجماع على خلافه كما ذكرناه وأما الاجماع فلما مر أيضا من امتناع انعقاده على

يرتفع به المنسوخ بعد ثبوته لأنه يبطل به من بدء الامر فسكان المنسوخ حقا فى زمنه والناسخ حقا فى زمنه وزمان نسخ ما ثبت بالوحى وان انتهى لوفاته صلى الله عليه وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع لم ينته لبقاء انعقاده بعده عليه السلام فلا يمتنع ظهور انتهاء مدة حكمه للمجتهدين الراسخين فى العلم المطلعين على أسرار الشريعة بتبديل المصلحة فيجوز أن يجمعوا على خلاف ما أجمع عليه سابقا لاحتمال تجدد مصلحة أخرى . والحاصل ان الاجماع اما أن يشترط فيه أن يكون عن مستند وان لم نعلمه أو لا يشترط بل يجوز أن يكون عن الهام من الله تعالى وعلى الاول فالحكم الثابت بالاجماع الاول ثابت من قبل الاجماع بمستنده وكذا حكم الاجماع الثانى فالنسخ ان كان قبالمستندين والاجماع انما هو دليل الناسخ كعمل الصحابي على خلاف النص المفسر . ثم ان كان مستند الاجماع هو القياس فالاجماع دليل الدليل وأيضا الاجماع الاول حينئذ اجماع على منسوخ فهو خطأ فى نفس الامر وان لم يعلم لعدم ظهور منسوخيته وعلى الثانى وهو ان الاجماع قد يكون بالهام من الله تعالى فالاجماع بالالهام الثانى ينسخ الاجماع الاول وحينئذ يصح أن يكون الاجماع ناسخا ومنسوخا لكن لو جاز هذا وقتلنا ان الاجماع الثانى يصح أن يكون ناسخا للاجماع الاول لزم أن يصلح هذا الاجماع أن يكون ناسخا للكتاب والسنة فان الهام على هذا لا يكون باطلا فلا بد من أن يكون رافعا ويلزم على هذا أن يلغو الاجماع ويكون الممول عليه هو الهام فيكون الهام الواحد أيضا ناسخا ولا يجترىء على هذا مسلم فان الفتوى من غير حجة شرعية بعد ظهور ختم النبوة صلى الله

خلاف اجماع آخر ولما كان سبب امتناعهما معلوما مما تقدم عبر بقوله أما النص والاجماع فظاهران وأما القياس فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع فاذا انقصد الاجماع على خلافه وزال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخاً وفي هذا الجواب شيء تقدم في الرد على أبي مسلم فان قيل هذا بعينه يلزمكم في النصوص فان من شرط اقتضاها الاحكام أن لا يطرأ عليها النسخ فاذا طرأ زالت لزوال شرطها وحينئذ فلا نسخ وجوابه أن النص في نفسه صحيح سواء طرأ النسخ أم لا بخلاف القياس . قوله « والقياس انما ينسخ

عليه وسلم مما لا يجوز أصلاً وليس لقائل أن يقول فرق بين الهام الواحد والهام كل المجتهدين في عصر مخالفته لما ثبت بالشريعة المطهرة فان الهام الواحد الراجع لما ثبت بها يوجب عدم الفرق بينه وبين أنبياء بني امرائيل فتفقد فائدة ختم النبوة به صلى الله عليه وسلم بخلاف الهام أهل الاجماع فانه لا يوجب الاستحالة وذلك لان الاحكام قد كملت والشريعة قد تمت بظهور الختم المحمدي صلى الله عليه وسلم كما يشير اليه قوله تعالى « اليوم اكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً » فلا يظهر بعد وفاة الخاتم صلوات الله وسلامه عليه حكم لم يكن ثابتاً من قبل فلا يقبل الالهام الصحيح لا لواحد ولا للكل بما لم يثبت بالشريعة الغراء فالاجماع ان جوز من غير مستند بل بالهام فقط لا يكون هذا الالهام الا موافقاً للدليل ما وانكار هذا عسى أن يكون مكابرة وبعيداً عن أن يجترى عليه أحد . اهـ ملخصاً من الفواتح مع زيادة للايضاح وتغيير يسير . وسيأتي ما يؤخذ منه الجواب عن هذا فانتظر الموضوع الثاني وهو ان الاجماع لا يكون ناسخاً . قالت الحنفية في الدليل على ذلك انه لا مدخل للرأي في انتهاء مدة الوحي في علمه تعالى بل انما يعرف بالوحي يعني ان النسخ اما رفع الحكم بعد وجوده أو ابانة مدة الحكم بعد وجوده وعلى التقديرين لا شك أنه لا بد للنسخ من معرفة صرح الحكم ولا مدخل للرأي فيه فأهل الاجماع لا يعرفونه فلا ينسخونه بل انما يعرف بالوحي فهو النسخ حقيقة قال في مسلم الثبوت ما توضيحه نسلم ان الرأي المحض

بقياس أجلي منه « أى أوضح وأظهر كما اذا نص الشارع مثلاً على تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً فمديناه الى السفرجل مثلاً لمعنى ثم نص أيضاً على اباحة التفاضل في الموز وكان مشتملاً على معنى أقوى من المعنى الاول يقتضى الحاق السفرجل به فان القياس الثانى يكون ناسخاً للقياس الاول ويعرف الاقوى بوجوه كثيرة مذكورة فى الكتاب فى تراجيح الاقيسة . وهذا التقرير اعتمده . وانما حصر المصنف ناسخ القياس فى القياس الاجلى لان غيره اما نص واما اجماع واما

لا يعرف مدة الحكم لكن لا يلزم منه عدم ناسخية الاجماع بل لعل المستند معرف لاهل الاجماع فبعد معرفة مدة الحكم بالمستند يحكمون بالحكم المخالف للاول ويعرفونه قال فى الفوائد وهذا ليس بشيء لان هذا المستند اما رأى محض أو وحى والاول لا يصلح معرفة وعلى الثانى هو الناسخ دون الاجماع وقد يمنع عدم مدخلية الآراء فى معرفة مدة الحكم ويقال انما لا يعرف مدد أحكام الوحي دون أحكام الاجماع وجوابه أنه لا دخل للرأى المحض فى معرفة مدد الاحكام بل لا بد من مستند شرعى والقياس منه لا يفيد معرفة المدد والنص هو الناسخ ثم يتوجه اليه أنه يجوز أن يكون الاجماع بلا مستند بل بالهام منه تعالى لاهل الاجماع فيجوز أن يلهموا مدة الحكم وقد عرفت ماينى لدفع هذا من أن الالهام لا بد أن يكون موافقاً للدليل الشرعى فان الالهام كما يكون من الرحمن يكون من الشيطان والفرق بينهما أن يعرض الالهام على الشريعة الفراء فما وافقها فهو رحمانى من الله تعالى وما خالفها فهو شيطانى لا يعول عليه . هذا طريق الحنفية ومنه تعلم الجواب الذى وعدناك به فان الاجماع اذا لم يصلح أن يكون ناسخاً للكتاب ولا للسنة لان الاجماع انما يكون بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فهو متأخر عنهما فلا يكون أيضاً ناسخاً لاجماع آخر لان أهل الاجماع لا يعرفون مدة الحكم وكون الاجماع ناسخاً أو منسوخاً انما هو فرع معرفتهم مدة الحكم وهم لا يعرفونها . وقال غير الحنفية فى هذا المطاب : ان كان الاجماع الناسخ عن نص فهو الناسخ حقيقة دون الاجماع

قياس مساو للاول واما قياس أخفى منه ويمتنع نسخه بالكل أما الاول والثاني
فازوال القياس بزوال شرطه كما تقدم وأما الثالث فلامتناع الترجيح من غير
مرجح وأما الرابع فلاستزاهه تقديم المرجوح على الراجح وقد تحرر من كلام
المصنف أن القياس قد يكون ناسخاً وقد يكون منسوخاً^(١) لكنه لا ينسخ به الا

والاجماع كاشف عن وجود هذا النص وان لم يكن الاجماع الناسخ عن نص بل
عن قياس أو الهام لجوزناه فان كان المنسوخ قطعياً نصاً كان أو اجماعاً فالاجماع
الناسخ خطأ لان خلاف القاطع خطأ وان كان المنسوخ نظياً لم يبق مع الاجماع
لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطع الذي هو الاجماع واذا لم يبق معه
لم يمارض الاجماع اياه فلا ينسخه . والقول بان اعتبار النص ناسخاً يبطل حجية
الاجماع مدفوع بان المدعى أن الاجماع كاشف عن النص المثبت للحكم لا انه
مثبت للحكم فعنى أن الاجماع حجة أنه كاشف عن الحجة لكننا لا ننظر في
معرفة الحكم المجمع عليه الى معرفة المستند لكونه قطعاً في ابانة الحكم
فالاجماع حجة قاطعة في كشف الحكم الثابت بمستنده وما قيل ربما كان النص
المستند اليه الاجماع غير معلوم التأخر فلا يصلح ناسخاً بخلاف الاجماع فانه
معلوم التأخر فينبذ لا نسلم أن الاجماع ان كان عن نص يكون النص هو
الناسخ مدفوع بان عدم العلم بتأخر النص انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لعدم
تأخره في الواقع ولا عدم صلوحه ناسخاً فاذا أجمعوا على العمل به وجب أن
لا يكون منسوخاً والا لوقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطأ فوجب تأخره
ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن التأخر والنسخ لأنه ناسخ

(١) قال الاسنوي « وقد تحرر من كلام المصنف أن القياس قد يكون
ناسخاً وقد يكون منسوخاً الخ » أقول قد اختلفت عبارة العلماء فمنهم من قال
مثل ما قال البيضاوي والاسنوي ومن هذا حدوهما في كون القياس ناسخاً
ومنسوخاً لكنه لا ينسخ الا قياساً ومنهم من قال كما صاحب مسلم الثبوت القياس
لا يكون ناسخاً لشيء من الادلة ولا منسوخاً بها عند الجمهور قال شارحه

قياس آخر أخفى منه كما لا ينسخه الا قياس أجلى والذي قاله هو الصواب وقال في المحصول يجوز نسخه في زمن الرسول بسائر الأدلة من النص والاجماع والقياس الاقوى قال وأما بعد وفاته فهو وان ارتفع في المعنى فليس بنسخ كما قدمناه . وهذا الذي قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقليل على أن الاجماع لا ينعقد في زمن الرسول وعلى انه يمتنع نسخ القياس به لاجرم انه لم يذكر المسئلة في المنتخب

خلافا لبعض الغير المعتقد بهم وأكثر الفريقان من القيل والقال والحق كما قال في الفتاوى أن هذا كله جدل والقياس لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً أصلاً الا اذا اتفق أن تكون العلة منصوصة ويكون وجودها في الفرع مقطوعاً وكذا عدم كونه مانعاً وعدم كون الاصل شرطاً فانه حينئذ يكون كالنص وذلك لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم انما يستعملون الرأي عند عدم وجدان نص ثابت الحكم ولو في حين ما يعلم منه أنهم لا يجعلون الرأي معارضاً لحكم معمول للنص وان كان ظنياً كيف ولم ينقل عنهم قط طلب القياس ليكون رافعاً لحكم معمول للنص كما تدل عليه الوقائع الكثيرة وانكار هذا بعيد عن الانصاف وهذا بخلاف القياس المخصص فانهم كانوا يؤولون النصوص الظنية بالرأي ويجعلون الرأي قرينة على تغير ظاهر النص ويؤيده ما قاله الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره الشريف أن القياس ليس حجة مطابقة بل انما اعتبر حجة عند عدم وجود نص واجماع لضرورة العمل لئلا تخلو الواقعة عما يعمل به المكلف وهذا مفقود في القياس والنص وأما القياسان المتعارضان فالظاهر أن متقدم الاصل منسوخ بمتأخره كيف لا والاصل المتقدم كان دالاً على حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الاصل المتأخر دل على ضد ذلك الحكم فيه بواسطة علة غاية ما في الباب ان دالاتهما ظنية والقياس انما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع الى انتساح النص المظنون بالنص الآخر مثله في بعض مدلوله لكن هذا الانتساح كان من قبل في زمانه الشريف ولا يجوز العمل بقياس منسوخ بحال لكونه منسوخاً من زمن الشارع وبقاء معارضه في نظر الشارع وانما علم هذا الانتساح الآن وهذا بعينه كما اذا انتسخ نص بنص فقد ارتفع

وقال صاحب الحاصل ان هذا الكلام مشكل وصاحب التحصيل ان فيه نظراً ولم
 يبيننا وجه الاشكال وقد تظن المصنف للمشكل منه فخذفه وحكى الامدى في
 نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقاً وعن بعضهم الجواز مطلقاً لكن في حياته
 عليه الصلاة والسلام ثم اختار تفصيلاً فقال ان كانت العلة منصوصة فهى في
 معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص أو قياس في معناه وان كانت مستنبطة فان
 الدليل المعارض لها وان كان مقدماً لكنه ليس بنسخ وأما النسخ به فحكى فيه

حكم المنسوخ من الأصل وان خفي على المجتهد برهة من الزمن ثم ظهر هذا كله
 ظاهر الا أنه لم ينقل عن الصحابة في مناظراتهم ترجيح القياس بتقديم أصل
 أحدهما على الآخر فتدبر تدبراً صادقا والله أعلم بأسرار أحكامه اهـ . واقول متى
 قلنا ان القياس مظهر وكاشف للحكم لا مثبت له كان هو والاجماع سواء فلا
 يكون ناسخاً ولا منسوخاً بل يكون كاشفاً عن الناسخ ، فالنسخ انما هو بين
 النصين اللذين هما أصلاً القياسين فيكون التعارض فيهما ويقدم ما هو الراجح
 منهما على ما هو المرجوح ويجب أن يراعى أيضاً التساوي في مسلك العلة وفي
 وجودها في الفرع وعدم الموانع وبالجملة فالترجيح يكون بين الاصلين وبين
 القياسين فيما يتعلق بهما من تحقيق المناط وتنقيحه وطريق ثبوت العلة وغير
 ذلك ولذلك قال التفتازانى في التلويح الاوجه أن حكم الفرع انما ثبت بالنص
 والقياس بيان لمعوم حكم الاصل للفرع بناء على ما ذهب اليه المحققون من أن
 مرجع الكل الى الكلام النفسى اهـ . والفرق بين الاجماع والقياس بان القياس
 يفيد غلبة الظن بأن حكم الله في الفرع هو هذا فلتلك الافادة القاصرة عليه
 جعل ناسخاً دون الاجماع فرق غير صحيح فان الاجماع كاشف عن الحكم الثابت
 بالنص ويفيد القطع بأن حكم الله في المجمع عليه هو هذا افادة قاصرة عليه
 والقياس كاشف عن الحكم الثابت بالنص ويفيد الظن بالحكم كما ذكر فاذا جعلنا
 القياس بهذا المقدار ناسخاً كان الاجماع بالاولى فالحق انه لا ناسخ سوى النص
 وان كلا من الاجماع والقياس كاشف عن الناسخ فان سعي واحد منهما ناسخاً
 فعناه انه كاشف عن الناسخ فخذ هذا واشكر الله

أقوالا ثالثها الفرق بين الجلى والخفى ثم قال والمختار ان العلة ان كانت منصوصة فهى فى معنى النص فى جواز النسخ بالقياس المشتتم عليها وان لم تكن منصوصة فان كان القياس قطعيا كقياس الامة على العبد فى التقويم فانه يكون أيضا رافعا لما قبله من الادلة لكنه لا يكون نسخا وان كان ظنيا فلا يكون نسخا أيضا وذكر ابن الحاجب فى المسئلتين نحو ما ذكره

قال « الرابعة * نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لان نفى اللازم يستلزم نفى ملزومه والفحوى يكون ناسخا » أقول فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم فاذا نسخ أصل الفحوى كتحرير التأليف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحرير الضرب وكذلك العكس اختلفوا فيها على مذاهب حكاهما ابن الحاجب (١)

(١) قال الاسنوى « فاذا نسخ أصل الفحوى كتحرير التأليف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحرير الضرب وكذلك العكس اختلفوا فيها الى آخره » أقول فى هذه المسألة ثلاثة أقوال: الاول جواز نسخ الاصل المنطوق دون الفحوى أى دلالة النص ويجوز نسخ الفحوى دون الاصل . وهذا القول هو الذى صححه صاحب جمع الجوامع واختاره صاحب مسلم الثبوت قال فى جمع الجوامع ويجوز نسخ الفحوى دون أصله كعكسه على الصحيح فيهما اه وقيل يجوز نسخ الاصل دون الفحوى ولا يجوز نسخ الفحوى دون الاصل وهو الذى اختاره ابن الحاجب وقيل ان نسخ أحدهما يستلزم نسخ الآخر فلا يجوز نسخ أحدهما بدون الآخر واختاره المصنف وقد استدل المصنف والامام على ذلك بما ذكره الاسنوى واستدل القائلون بالجواز فى الامرين على جواز نسخ الاصل دون الفحوى بأن الفحوى ربما كان أقوى فى الامر الذى لاجله الحكم كالضرب فانه أقوى من التأليف فى مناط الحرمة وهو الاذى واذا كان أقوى فلا يلزم من اهداز الاضعف اهداز الاقوى وعلى جواز الفحوى دون الاصل بأنه يجوز ظنية الازوم بين الاصل والفحوى فيجوز تخلف الاصل عن الفحوى واستدل الجلال المحلى على ذلك بدليل يجمع الامرين فقال لان الفحوى وأصله مدلولان متغايران فجاز نسخ كل منهما وحده اه وأقول قد وقع فى هذا المقام

ثانها وهو المختار عنده ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفجوى بخلاف العكس وقال الآمدى فى الاحكام المختار أنه ان جعلنا الفجوى من باب القياس فيكون رفع الاصل مستلزما لرفع الفجوى بخلاف العكس وان جعلناه من باب النص فقال أعنى الآمدى لكن فى منتهى السؤل ان المختار انه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر وذكر فى الاحكام نحوه أيضا وجزم فى المحصول بأن نسخ الاصل يستلزم نسخ الفجوى وأما عكسه فنقله عن ابى الحسين ولم يردده وجزم المصنف بالأمرين واستدل على الثانى وهو ان نسخ الفجوى يستلزم نسخ الاصل

خبط وخلط فلكى تقف على ماهو الحق نقول مما لاشبهة فيه ان مفهوم الموافقة أو الفجوى كما يقول الشافعية أو دلالة النص كما يقول الحنفية تارة يكون المسكوت فيه أولى بالحكم من المنطوق وتارة يكون مساويا ولا يمكن ان يكون أدون من المنطوق والتلازم موجود بين المنطوق والمفهوم وتارة يكون قطعياً وتارة يكون ظنيا وعلى كل حال لا مدخل للتلازم مطلقا الا فى الدلالة فقط ولا مدخل لهذا التلازم فى اعتبار الشارع هذه الدلالة وترتب الحكم عليها وبقائه متملقا بفعل المكاف والنسخ متعلق بالاحكام واعتبار الشارع وليس معنى النسخ اننا نرفع دلالة اللفظ على معناه فدلالة المنطوق باقية وان نسخنا الحكم الذى اقتضاه دلالتها ودلالة الفجوى باقية وان نسخنا الحكم الذى اقتضته فالحكم الذى اقتضته دلالة الفجوى ووجب العمل به بمقتضاه يجوز ان يرتفع تعلقه بفعل المكاف أو تنتهى مدة تعلقه به بسبب وجود النسخ المتأخر كما يجوز العكس مع بقاء تلك الدلالة الا ترى انه قد ينسخ حكم بعض أفراد العام مع بقاء دلالة العام على العموم . والحاصل ان النسخ تارة يمارض المنطوق الذى هو أصل الفجوى ودلالة عبارة النص ولا يمارض الفجوى ودلالة النص كما اذا جاء نص يفيد بمبارته النهى عن التأفيف وبفجواه ودلالته يفيد النهى عن الضرب ثم يجىء نص آخر يفيد جواز التأفيف فقط فنسخ حرمة وتبقى حرمة الضرب على حالها ، وتارة يمارض الفجوى كما لو قال أولا لا تستخدم زيد فان مقتضى هذا النص بمبارته النهى عن الاستخفاف وبفجواه النهى عن القتل فاذا قال

بأن الفحوى لازم للاصل وتقى اللازم يستلزم تقى الملزوم وأما الاول فلم يستدل عليه وقد استدل عليه الامام بأن الفحوى تابع للاصل ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع واجاب الآمدى وابن الحاجب بأن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه ودلالة المنطوق باقية بعد النسخ أيضا فما هو أصل ليس بمرتفع وما هو مرتفع ليس بأصل . قوله « والفحوى يكون ناسخا » أى بالاتفاق كما قاله في المحصول^(١) قال لان دلالاته ان كانت لفظية فلا كلام وان

بعد ذلك اقتله ولا تستخف به طارضا هذا النص فحوى النص الاول دون عبارته فينسخ حكم الفحوى دون حكم الاصل كل هذا مع عدم الاخلال بالتلازم بين الاصل والفحوى بحسب الدلالة الوضعية بل هو باق على حاله ولكن العمل شرطا تارة يكون بمقتضى المنطوق والفحوى اذا لم يوجد ما يعارضهما ولا يعارض أحدهما وتارة يجب العمل باحدهما دون الآخر اذا وجد ما يعارض أحدهما دون الآخر وبالجملة فالعمل بهما أو باحدهما شيء والتلازم بحسب الدلالة اللفوية شيء آخر . وما قلناه في التلازم يقال مثله في التبعية والمتبوعية انهما راجعان للدلالة أيضا . وبهذا تعلم أنه لا وجه لما أطال به صاحب فوائج الرحوت وغيره في هذا المطلب وان الحق هو ما اختاره صاحب جمع الجوامع ومسلم الثبوت وسائر المحققين خلافا للمصنف وابن الحاجب وسائر المخالفين في هذا فاغتم هذا التحرير والله الموفق

(١) قال الاسنوي « أى بالاتفاق كما قاله في المحصول الخ » أقول تبع الاسنوي في دعوى الاتفاق صاحب المحصول . ومن ادعى الاتفاق على ذلك الآمدى أيضا قال الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع : وحكى الشيخ أبو اسحق الشيرازي كما قال المصنف المنع به بناء على انه قياس وان القياس لا يكون ناسخا وقال في مسلم الثبوت ونقل ابو اسحق الشيرازي وابن السمعاني الخلاف اه قال في الفوائج عليه كذا في كتب الشافعية والتحقيق فيه انه ان كانت الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع وضعت هيئة تركيب لافادة حكم المنطوق وما هو مشارك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر

كانت عقلية فهي يقينية فتقتضى النسخ لا محالة وفيما قاله نظر لان الناسخ يجب

ورأى فيصح كونه ناسخاً ومنسوخاً لكونه مدلولاً لكلام الشارع كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعاً له وانما يستفاد الحكم بوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياساً جلياً فينبغي أن يكون حكمه كحكم القياس في النسخية والمنسوخية فان جاز هناك جاز هنا والا لا وكذا الحال في بقاء حكم أحدهما دون الآخر اه وهذا يوافق ما قاله الشافعية في كتبهم لان من نقل الخلاف وحكى منع النسخ به بناء على انه قياس وليس هذا من التحقيق في شيء بل التحقيق ان هناك فرقا بين ما يسميه الحنفية دلالة النص والشافعية مفهوم موافقة وفحوى وبين القياس فان العلة في الاول مفهومة لغة ويفهمها المجتهد وغير المجتهد بخلاف القياس فان فهم العلة فيه خاص بالمجتهد والذي سمي دلالة النص عند الحنفية أو مفهوم الموافقة والفحوى عند الشافعية قياساً وان قال ان الحكم انما يستفاد بوجود العلة الموجبة للحكم لكن يفرق بين الفحوى والقياس بما ذكرنا في العلة فيجعل علة الفحوى مفهومة من اللغة دون علة القياس فكان الخلاف في التسمية فقط . وبذلك تعلم ان الحق بما قاله الامام في المحصول والآمدى الا ترى أن الجمهور قالوا اذا نسخ حكم أصل القياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل وهذا ليس نسخاً قالوا لانه من قبيل انتفاء الحكم لا انتفاء علته فليس بنسخ لان النسخ رفع من الشارع ولم يوجد وقالوا أيضاً هذا انتهاء جلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الأصل وعلمته أن يزول بزوالها فهو موجب مؤقت والمخالف يقول ان هذا نسخ لان الحكم كان ثابتاً من الشارع وانما زال بازالته والغاء علته فهو رفع من الشارع وهذا هو النسخ . قولكم انه انتهاء جلي غير مسلم لان زوال العلة قد يكون خفياً بحيث لا يعلم الا عند ابادة الشارع انتفاء الحكم المعمل بها عند وجودها كما فيما نحن فيه فانت ترى اتفاق الكل على انه اذا نسخ الاصل لا يبقى حكم الفرع وانما الخلاف في كونه نسخاً أو ليس بنسخ فقط ولذلك قال صاحب الفوائج نفسه والاشبه أن النزاع لفظي وأما دلالة النص أو الفحوى وأصلها الذي هو المنطوق فقد علمت أن المختار أو الحق

ان يكون طريقاً شرعياً لا عقلياً كما تقدم (١) * واعلم أن الراجح عند المصنف أن دلالة الفجوى من باب القياس كما استعرفه (٢) وقد تقدم قريباً من كلامه ان القياس انما يكون ناسخاً لقياس آخر أخفى منه فيكون الفجوى كذلك فافهمه قال « الخامسة * زيادة صلاة ليست بنسخ قيل تغير الوسط قلنا وكذا زيادة العبادة أما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند الشافعي ونسخ عند الحنفية. وفرق قوم بين مانع المفهوم وما لم ينهه والقاضى عبدالجبار بين ما ينهى اعتداد الاصل وما لم ينهه وقال البصرى ان تنهى ما ثبت شرعاً كان نسخاً والا فلا فزيادة ركعة هي ركعتين نسخ لاستمقابهما التشهد وزيادة التفريغ على الجلد ليس بنسخ »

أنه يجوز نسخ أحدهما دون الآخر فكيف يمكن لاحد أن يجعلها قياساً من كل وجه ويبني على ذلك منع النسخ بها وأما ما قيل ان حكم الفرع يبقى عند انتساح حكم الاصل ونسب للحنفية فهو غلط لان الحنفية صرحوا أن النص المنسوخ لا يجوز القياس عليه وسيجيء في شروط القياس أن من شروطه أن لا يكون حكم الاصل منسوخاً فكان من لوازم نسخ حكم الاصل نسخ حكم الفرع فيما هو قياس يختص الوقوف على علته بالijtihad بخلاف مفهوم الموافقة او الفجوى او دلالة النص . نخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « وفيما قاله نظر لان الناسخ يجب أن يكون الخ » اقول ما قاله لا يمنع من أن يكون طريقاً شرعياً ومعنى كون الدلالة عقلية ان للعقل مدخلا لانها من قبيل دلالة الالتزام وتقدم الخلاف في أنها لفظية أو عقلية وان الخلاف لفظى فان من نظر الى ان اللفظ باعتبار وضعه للمعنى الملزوم دال على اللازم جعلها لفظية سماها كذلك ومن نظر الى ان هذه الدلالة لا بد فيها من انتقال الذهن من الملزوم الى اللازم وهذا أمر عقلى سماها عقلية فلا خلاف الا فى التسمية لان كلا من الامرين دلالة اللفظ والانتقال محقق والخلاف في وجهة النظر لاجل التسمية فقط

(٢) قال الاسنوى « واعلم أن الراجح عند المصنف ان دلالة الفجوى من باب القياس واستعرفه الى آخره » اقول قد علمت أن المصنف لا يخالف غيره في أن

أقول زيادة صلاة أى على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء ^(١) وقال بعض اهل العراق زيادتها تغير الوسط أى تجعل ما كان وسطاً غير وسط فيكون نسخاً للامر بالمحافظة على الوسطى في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وأجيب عنه بان كون الشيء وسطاً او آخراً أمر حقيقى لا حكم شرعى ولا يكون رفعه نسخاً والا لزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخاً أيضاً لانها تجعل العبادة الاخيرة غير أخيرة وليس كذلك بالاتفاق كما فاله في المحصول . وفي الجواب نظر

فهم العلة في الفحوى من طريق اللغة فيستوى فيه المجتهد وغير المجتهد ولذلك استدلوا بها في الحدود مع أنها لا تثبت بالقياس فيكونها من باب القياس عنده لا يقتضى أن يكون حكمها حكم القياس وقد علمت الفرق قريباً فلا وجه لقول الاسنوى فيكون الفحوى كذلك فافهمه كما أن ما قيل أنه على مقتضى ضوابط مشايخ الحنفية ان عبارة النص أقوى ثم اشارته ثم دلالاته ان الفحوى يصلح ناسخاً للفحوى لا للعبارة ولا الاشارة لانها دونهما فقير مسلم لان معنى كونها دونهما في الفصد اليها لا في الفهم من اللفظ بل قد تكون مثلها بل أعلى من الاشارة أيضاً فيصلح الفحوى ناسخاً لها

(١) قال الاسنوي «أقول زيادة صلاة على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء الى آخره» أقول قد اتفقوا على ان النسخ اما رفع حكم شرعى ثابت أو بيان لامر حكم شرعى ثابت وتقدم ان الخلف في هذا لفظى وبناء على ذلك نقول ان الزيادة في هذه المسألة اما أن تكون لشيء مستقل كزيادة صلاة على الصلوات الخمس أو زيادة ما يعتبر جزءاً من المزبد عليه كركعة في الصلاة أو ما يعتبر شرطاً في المزبد عليه كالإيمان في الرقبة ومبنى الخلاف كونها نسخاً أو ليست نسخاً في أن زيادة شيء مما ذكر هل ترفع حكماً شرعياً فتكون نسخاً أولاً ولا ترفع فلا تكون نسخاً فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكماً شرعياً لوقع الاتفاق أيضاً على أنها نسخ أو على أنها لا ترفع حكماً شرعياً لوقع على أنها ليست نسخاً، فالنزاع في الحقيقة هل ترفع أولاً، ولذلك أكثر الأئمة في المسئلة من تعداد الامثلة ليعتبرها النظر

لانه انما يلزم ذلك اذ لو امرنا بالمحافظة على الاخيرة^(١) فان قيل فما الفائدة في كونه

ويردها الى مقارها ويقضى عليها بالنسخ ان كانت رفعاً وبعده ان لم تكن كذا
قاله السبكي ثم قال ولي وراء هذا التقرير كلام آخر فاقول قولنا الزيادة هل هي
نسخ ليس معناها الا انها هل هي نسخ المازيد عليه نفسه فلا يتجه حينئذ قول من
يقول ان رفعت حكماً شرعياً كانت نسخاً لانه ليس كلامنا في انها هل هي نسخ
من حيث هي أم لا انما كلامنا في نسخ خاص فهل هي نسخ للمزيد عليه أم لا
والمزيد عليه حكم شرعي بلا نظر فهل الزيادة رافعة له فيكون منسوخاً أم لا
هذا صرف المسئلة ولكنهم توسعوا في الكلام فذكروا ما اذا رفعت المازيد
عليه وما اذا رفعت غيره اه ونحوه في كلام الآمدي ولذلك قال في جمع الجوامع
أما الزيادة على النص فليست بنسخ خلافاً للحنفية وهنثارة هل رفعت قال شارحه
الجلال أي الزيادة حكماً شرعياً فعمدنا لا فليست بنسخ وعندهم نعم اه ثم قال والى
المأخذ المذكور عود الاقوال المفصلة والفروع المبينة اه قال شارحه أي التي
بينها العلماء حاكين ان الزيادة فيها نسخ أو لا اه وبناء على هذا الذي قررناهمون
عليك فهم ما فصله الاسنوي من الاقوال والامثلة التي مثل فيها ويتبين لك ماهو
الصحيح وغيره

(١) قال الاسنوي « وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك اذ لو أمرنا الى آخره »
وأقول مراد الامام من قوله ان كون الشيء وسطاً أو آخراً أمر حقيقي لا حكم
شرعي ان وصف التوسط أو الاخرية أمر عقلي لا حكم شرعي بل الحكم هو
ايجاب الموصوف بهذا الوصف والزائل هو وصف كونه وسطاً أو آخراً ولا يلزم
من زواله بطلان ايجاب الموصوف فلا يكون رفع هذا الوصف نسخاً ولا فرق
في ذلك بين زيادة صلاة سادسة تجمل ما كان وسطاً ليس وسطاً وبين عبادة
مستقلة تجمل ما كان أخيراً ليس أخيراً ، وهذا تعلم اندفاع نظر الاسنوي وان
ماقاله الامام لا يتوقف على ان الامر يكون بالمحافظة على الاخيرة فان قيل ربما يقول
ان الاحكام المتعلقة بالمشتمقات تتقيد باتساف المبدأ فالمعنى ايجاب الصلاة الموصوفة
بهذا الوصف فيكون الواجب ايقاعها على وجه تكون متوسطة ولا شك ان

يسمى نسخاً أم لا قلنا فائدتها في اثبات الزيادة بخبر الواحد اذا كان الاصل متواتراً
أما زيادة شيء لا يستقل كركعة أو وجود أو شرط أو صفة فاختلفوا فيه فقالت
الشافعية ليس بنسخ واختاره في المعالم وقالت الحنفية يكون نسخاً^(١) وقال قوم

السادسة تبطل هذا الحكم ، قلنا هب ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمشتقات
ما ذكر الا انه لاشك ان الغرض ههنا هو ايجاب نفس الصلاة المعنونة بها ولا
دخل لكونها وسطى في الايجاب . وهذا يتضح لك اندفاع نظر الاسنوى لان
الاخيرة لم تجب بعنوان انها اخيرة وانما الذي وجب نفسها فزيادة عبادة مستقلة
لم ترفع حكماً شرعياً وانما رفعت وصفاً اضافياً ورفعته ليس نسخاً اتفاقاً فكان
مثله زيادة صلاة سادسة وفائدة هذا القول تظهر في ايجاب صلاة الوتر بخبر الواحد
فانه لما كان ايجاب السادسة نسخاً عندهؤلاء لا يوجب المحافظة على الوسطى الثابت
بالقاطع لم يكن ايجاب الوتر بخبر الواحد صحيحاً عند هؤلاء والا لزم انتساح
القاطع بالمظنون ولما لم يكن نسخاً عند الجمهور قال أبو حنيفة بايجاب الوتر
بخبر الآحاد.

(١) قال الاسنوى « فقالت الشافعية ليست بنسخ وقالت الحنفية تكون نسخاً
الى آخره » اقول قد علمت الاصل الذي ذكرناه نقلنا عن السبكي وقلنا انه متفق
عليه من الجميع وانما الخلاف في تطبيق الوقائع على هذا الاصل والخلاف المعتقد
به انما هو الخلاف في زيادة الجزء والشرط والصفة وهي ترجع الى زيادة شرط
قاما زيادة الجزء فكزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين سوطاً على حد
القذف وكذا زيادة وصف الرقبة بالايمان وجعل ذلك شرطاً في صحة الاعتاق
فقال الحنفية كل ذلك نسخ فلا يؤخذ فيه بخبر الواحد والقياس في مقابلة النص
القاطع وقالت الشافعية والحاملة واكثر المعتزلة ليس بنسخ فيؤخذ فيه بما ذكر
قالت الحنفية ان النص اذا ورد مطلقاً عن زيادة جزء كزيادة التغريب أو عشرين
سوطاً على حد القذف أو عن زيادة شرط كوصف الرقبة بالايمان كان دالاً على
الاجزاء سواء كان مع الزيادة أو مجرداً عنها لان النص مطلق والمطلق يدل على
افراده التي مع الزيادة أو مجرداً عنها بدلاً وليس هناك صارف عنه لان الكلام

ينظر في الزيادة فإن نفاه مفهوم الأول كان نسخاً كما لو قال في الغنم المعلوفة الزكاة
بعد ان قال في الغنم السائمة الزكاة وان لم يكن ينفيه فلا يكون نسخاً كزيادة
التغريب على الجلد وعشرين سو طاعلى حد القذف ووصف الرقبة بالايان بمد
اطلاقها وقال القاضى عبد الجبار ان كان الزائد مخرجاً للاصل عن الاعتماد به أي موجبا
لاستثناؤه لو فعل وحده كما كان يفعل اولاً فإنه يكون نسخاً كزيادة ركعة أو ركوع
أو سجود وان لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزائد وانما يلزم ضممه اليه فلا يكون
مفروض فيما لا صارف غير هذه الزيادة وهي مفروضة الانقضاء زمان وجود
المطلق فيجب حينئذ حمل النص على اطلاقه والتقييد بجزء أو شرط ينافية لانه
يقضى عدم الاجزاء بدون الجزء أو الشرط فكان هذا التقييد رافعاً حكماً
شرعياً وهو اجزاء الافراد التي هي مجردة عن التقييد وهذا ظاهر جدا ولاجل
أن الزيادة على هذا الوجه نسخ منعت الحنفية الزيادة بنجر الواحد على القاطع
كالكتاب لما يلزم عليه من انتساخ المقطوع بالمظنون وهو ممنوع اتفاقاً فنعموا زيادة
التغريب على الجلد وزيادة عشرين سو طاعلى حد القذف وزيادة وصف الايمان في الرقبة
الواجب عتقها في الظهار وزيادة الطهارة للطواف وقالت الشافعية ليس بنسخ ولما رأى
بعض القائلين كالقاضى عبد الجبار أن زيادة جزء أو شرط تمنع الاجزاء بدونها ومقتضى
القاطع الاجزاء بدونها تمحلوا وتأولوا في رفع الحكم فقالوا ان غير هذا الجزء أو
الشرط أصل الواجب المزيد عليه حتى لو فعله المكلف كما كان قبل الزيادة وجب
استثناؤه كزيادة ركعة كما روى الشيخان عن ام المؤمنين عائشة أن الصلاة الرباعية
كانت اثنتين ثم زيد ركعتان والآن لو صلى الظهر ركعتين لم يجز ووجب استثناؤه
أو خير في ثلاث بعد التخيير في اثنتين مثلاً كانت الزيادة نسخاً بخلاف زيادة
التغريب على حد الجلد فانه لو جلد ولم يغرب لا يجب استثناؤه الجلد لجعل رفع
الحكم الشرعى بالزيادة خاصاً بما اذا غير أو خير على وجه ما ذكر فقال انه نسخ
وان لم يجب ان ترك الزيادة استثناء ما فعل دونها لا تكون نسخاً ولم يبال بانها
رفعت ان الجلد بمقتضى القاطع كان مجزئاً حداً بدونها ثم انها رفعت اجزائه حداً
بدونها فهي حينئذ يقيناً رفعت حكماً شرعياً

نسخاً كزيادة التغريب على الجلد والعشرين على الحد . كذا نقله الامام والامدى عن عبد الجبار حكماً وتمثيلاً الا أن الامدى زاد على هذا أنه يقول ان التخيير في ثلاث خصال بعد التخيير في خصلتين يكون نسخاً أيضاً وهو وارد على المصنف والامام ، ونقل ابن الحاجب عنه أن زيادة الاسواط على حد القذف يكون نسخاً وهو سهو^(١) وقال أبو الحسين البصرى ان كان الزائد رافعاً لحكم ثابت بدليل شرعى كان نسخاً سواء كان ثبوته بالمنطوق أو بالمفهوم^(٢) وجعلناه حجة كما صرح به الامدى والامام في أثناء المسئلة وان كان رافعاً لما ثبت بدليل على اى البراءة

(١) قال الاسنوى « ونقل ابن الحاجب عنه ان زيادة الاسواط على حد القذف تكون نسخاً وهو سهو » اقول ابن الحاجب بنى كلامه على أنه فسر قول القاضى أو غير بأن يكون وجوده على ما كان قبل الزيادة كالمدم بحيث لا يعتمد به شرعاً ولا يكون تمام الحد ولا يكون ممتثلاً به ولا شك أن حد القذف على تقدير زيادة عشرين سوياً عليه كذلك لا يعتمد بفعله دونها ولا يكون ممتثلاً به فنسبته للسهو ليس الا لانهم يرجحون نقل الامدى على نقله لانه ثقة في الباب

(٢) قال الاسنوى « وقال أبو الحسين البصرى ان كان الزائد رافعاً لحكم ثابت الى آخره » اقول قال ابن الهمام في تحريره وقيل ان رفعت بناء على أنها قد وقد قال في التقرير عليه ان رفعت الزيادة حكماً شرعياً كانت نسخاً والا فلا وهذا للقاضى وأبى الحسين البصرى واستحسنه الامام الرازى واختاره امام الحرمين والامدى وابن الحاجب بناء على أن الزيادة قد ترفع حكماً شرعياً وقد لا ترفعه ونقل التميزانى عن صاحب التتميم ان هذا كلام خال عن التحصيل لان كل أحد يعلم ذلك ويعرف به وانما الكلام فى أن أي صورة تقتضى رفع حكم شرعى وأي صورة لا تقتضيه وأوضحه السبكي فقال وأنا أقول لا حاصل لهذا التفصيل وليس هو بواقع في محل النزاع فانه لا ريب فى أن ما رفع حكماً شرعياً كان نسخاً لانه حقيقةه ولسنا هنا فى مقام أن النسخ رفع أو بيان ومالا فليس بنسخ فالقائل انا تفرق بين ما رفع حكماً شرعياً وما لم يرفع كانه قال ان كانت الزيادة نسخاً فهي نسخ والا فلا وهذا كما تراه اه

الاصلية فلا ، قال في المحصول وهذا التفصيل أحسن من غيره ، وقال الآمدي وابن الحاجب انه المختار. وما قاله في المفهوم مبنى على أن تقرير النفي الاصلي حكم شرعي^(١) وفيه بحث ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمثالين الاول للقسم الاول منه والثاني لتقسيم الثاني فقال ان زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخاً لأنها رفعت حكماً شرعياً وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التغريب على الجملد ليس بنسخ لان عدم التغريب كان ثابتاً بمقتضى البراءة الاصلية ، ونقل في الاحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو أبو الحسين البصري أن المثالين جميعاً ليسا بنسخ أما الثاني فواضح وأما الاول فلان التشهد انما محله آخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما^(٢) وكلام المصنف يوم أن التمثيل من تنمة كلام أبي الحسين

(١) قال الاسنوي «وما قاله في المفهوم مبنى الى آخره» أقول أى أن الزائد وان كان رافعاً لحكم شرعي ثابت بمفهوم المخالفة على القول بانه حجة لكن على مقابلته قرر النفي الاصلي وهو ليس بحكم شرعي فهذا وجه بحثه لكن تقرير النفي الاصلي على فرض أنه ليس بحكم شرعي الا أن الزائد الذي نسخه أثبت حكماً شرعياً لان النسخ بلا بدل غير واقع كما قاله الشافعي ، وما قيل ان نسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم وقم بلا بدل أجابوا عنه كما تقدم بل بدل الوجوب الجواز الصادق هنا بالاباحة والاستحباب فافهم (٢) قال الاسنوي «وأما الاول فلان التشهد انما محله آخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما» وأقول نعم ان التشهد انما محله آخر الصلاة لكن اذا زدنا ركعة على الركعتين صار آخر الصلاة بعد الزيادة بحيث لو أتى بالتشهد على رأس الركعتين واقتصر عليهما وجب استئناف الصلاة وكانت نسخاً بلا شك ومع ذلك فقد علمت أن ما قاله أبو الحسين لا حاصل له وانه ليس بواقع في محل النزاع وانه مما يعرفه كل أحد وهذا مما يؤيد ما قاله المصنف لانه يفيد أن أبا الحسين بتفصيله قرر قاعدة لا نزاع فيها وبما لا نزاع فيه أن زيادة ركعة في الصلاة نسخ لانها رفعت حكماً شرعياً وهو صحة الصلاة بدون الزيادة ولا يلزم المصنف أن يتقيد في هذه القاعدة بما مثل به أبو الحسين على فرض أن النقل عنه في الامثلة صحيح

وليس كذلك فاجتنبه . وخالف ابن الحاجب لجعلهما معاً من باب النسخ قال لان الزيادة فيهما كانت حراماً ثم زالت والمذكور في المحصول والاحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلاً وتعميلاً وأجاباً عن التحريم بأنه مستند الى البراءة الاصلية ولو خيرنا الله تعالى بين المسح والغسل بعد ايجاب الغسل أو في خصال ثلاث بعد التخيير في خصلتين فقال الامام لا يكون نسخاً واختلف كلام الآمدي فقال في الاحكام ان هذا هو الحق وقال في منتهى السؤل الحق أن الاول نسخ دون الثاني وصرح ابن الحاجب أيضاً بان الاول نسخ ولم يصرح بحكم الثاني

قال «خاتمة» * النسخ يعرف بالتاريخ الموقال الراوي هذا سابق قبل بخلاف ما لو قال منسوخ لجواز أن يقوله عن اجتهاد ولا يراه « أقول : مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التي يعرف بها كون الشيء ناسخاً ومنسوخاً ولما كان ذلك متعلقاً بجميم أنواع النسخ ذكره آخرأ وسماه خاتمة . وحاصله أن النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع عليه^(١) ولم يتعرض له المصنف لوضوحه وقد يعرف بالتاريخ فاذا فان صاحب التحرير والناج السبكي نقلا عنه ما سبق واعتراضاً بما اعترضوا ولم ينقلا عنه أمثلة

(١) قال الاسنوي « وحاصله أن النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع الخ » أقول حاصله أن الناسخ للشيء يتعين بتأخره عنه وطريق العلم بذلك اما بالاجماع على ذلك أو بالنص كما لو قال عليه الصلاة والسلام هذا ناسخ لذلك أو هذا بعد ذلك ومنه كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزورها وبصبط التاريخ فيقبل قول الصحابي هذا سابق لانه اخبار عدل لا مساغ فيه للرأى وهذا كله متفق عليه بين الحنفية والشافعية أما قوله هذا ناسخ أو هذا منسوخ فقال الحنفية هو مقبول وقال الشافعية غير مقبول لان تعيين الناسخ قد يكون عن اجتهاد فلا يكون حجة على الغير قال الحنفية ان تعيين العدل الموثوق بمدالته بل مقطوعها الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض فان المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن فحكمه بالنسخ عن بصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه فاندفع احتمال كونه بالاجتهاد كما اندفع ايضاً انه لعملة انما حكم بالنسخ لجملة المروى على معنى معارض

علمنا بطريق ما أن أحد الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر كان ناسخاً له فلو قال الراوي هذه الآية نزلت قبل تلك أو هذا الحديث سابق على ذلك قبلناه وان كان قبوله يقتضى نسخ المتواتر بالأحاد وسببه أن النسخ حصل بطريق التبعية أما لو قال هذا منسوخ فانه لا يقبل لاحتمال أن يقوله عن اجتهاد ونحن لا نرى ما يراه . وفي المحصول عن الكرخي أن الراوي اذا لم يعين الناسخ وجب الاخذ بقوله ^(١) لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلقه * ﴿فروع﴾ حكاه ابن الحاجب :

للأول عن اجتهاد فلا يكون ملزماً للغير وذلك لانه بعيد فان شأن العدل ان يهتم في امر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما بينا لكن قال الشافعية اذا تعارض متواتران فقال الصحابي هذا ناسخ احتمال الرد لرجوعه لنسخ المتواتر بالأحاد الذي هو روايته وفي روايته انه ناسخ واحتمل القبول ايضا لانه لعل الناسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابي انه ناسخ والآحاد الذي هو روايته دليل النسخ وما لا يقبل ابتداء قد يقبل ما لا كشاهدي الاحصان فان الشهادة لا تقبل ابتداء وتقبل لترتب الرجم وكما في شهادة القابلة فانها لا تقبل لاثبات النسيب ابتداء لكن تقبل في اثبات الولادة ثم يترتب عليه النسب فكذا هنا يقبل قول الواحد لاثبات النسخ والناسخ هو المتواتر وان كان لا ينسخ ابتداء قال في مسلم الثبوت وشرحه في المتواترين اذا تعارض النسخ لازم لا عن اجتهاد والا لزم كون أحدهما خطأ فالأخبار من الصحابي بالنسخ ليس الا بيان السبق فما حكم عليه بالنسخية مؤخر والآخر مقدم واخياره بالسبق يقبل اتفاقاً فكذا هذا فان قيل لعل الصحابي انما حكم بانهما متعارضان عن اجتهاد اولاً ذلك التعارض لا يكون الاتعيين المعنى عنده بالسمع او مشاهدة القران فيقبل وثانياً ان حكمه بالنسخ انما يكون لعلمه بالسبق واللاحق فيقبل قوله فيه فان ظهر التعارض يحكم بالنسخ والكلام فيه ومن هاهنا تبين ان قبول اخبار الصحابي بالنسخ هو المقبول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فيه ولم يكن له ذلك اه

(١) قال الاسنوي «وفي المحصول عن الكرخي ان الراوي اذا لم يعين الناسخ الى آخره» اقول قد علمت ان مذهب الحنفية وجوب الاخذ بقوله مطلقاً عين

أحدها اذا قال افعلوا هذا أبداً جاز نسخه عند الجمهور^(١) الثاني نقصان جزء

الناسخ أو لم يعين وأما قول الراوى هذا هو الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم يعلم
نسخه فهو مقبول باتفاق الحنفية والشافعية

(١) قال الاسنوى « فروع ذكرها ابن الحاجب : أحدها اذا قال افعلوا هذا
أبداً الى آخره » اقول قد اختلفوا فيما لو قال الشارع افعلوا كذا أبداً أو
قال لا انشاء الوجوب فعل كذا واجب مستمر أبداً ففريق فرق بين القولين
فأجاز نسخ الاول دون الثاني نظراً لأن الثاني نص مؤكدا لا احتمال فيه
لغيره وعليه ابن الحاجب وفيه أن التوضيحية والتأكيد لا يمنعان النسخ
بنص أفري منه فان النص المؤكد قصارى أمره ظهور الدلالة على المراد
بجيت لا يبقى احتمال غيره وأما عدم احتمال ارتفاعه فكلا وقال فريق هما سواء
في عدم جواز النسخ وعليه الامام علم الهدى أبو منصور الماتريدى والشيخ الامام
أبو بكر الجصاص لان النسخ يناقض التأيد لان التأيد يقتضى بقاء الحكم أبداً
والنسخ يناهيه فانه مقتضى الارتفاع قلنا لان السلم التناقض بل أحدهما يرفع الآخر
كطيران الضد لانهما انشاء ليس لهما محكي عنه حتى يتصور الصدق والكذب
وأما لزوم أخبار بقائه الى الابد فمنوع بل لا أبدية للحكم حتى يصح الأخبار
عنه بذلك على ان الابدية يحتمل ان تكون قيداً المكاف به لا للتكليف
والتكليف مطاق ولا كلام في جواز الحكم المطابق عن التأيد والتأقبت فاذا
كانت الابدية قيداً في المطلوب لا للطلب كان الحكم مطاقاً لا مقيداً بالتأيد
وقال فريق هما سواء في جواز النسخ قال في مسلم الثبوت وهو الحق وكيف لا يكون
هو الحق والتكليف ممكن يجوز ارتفاعه والذي يخيل ما نأمن من قيد التأيد ليس
بمانع يعنى ان التكليف بهذا الخط لم يقع في الشرع ثم التسخ فليس طسذه المسئلة
كثير فائدة غير ان بعضهم جعل الفائدة نسخ افعلوا أبداً أو فعل كذا واجب
مستمر أبداً للتنبية على قلع شبهة بعض الاحكام التوراتية التي يدعون انها مقيدة
بالتأيد والدوام

العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء نسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقا وليس بنسخ للعبادة لان وجوبها باجماع^(١) وقيل نسخ لها لانه ثبت تحريمها بغير طهارة

(١) قال الاسنوي « الثاني نقصان جزء العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء الى آخره » أقول في جمع الجوامع بعد ان حكى الخلاف في كون زيادة جزء أو شرط نسخاً أو لا قال وكذا الخلاف في نقص جزء العبادة أو شرطها قال الجلال هل هو نسخ لها فليل نعم نظراً الى ذلك الناقص لجوازه أو وجوبه بعد تحريمه وقال الجمهور من الشافعية لها والنسخ للجزء أو الشرط فقط لانه الذي يترك وقيل نقص الجزء نسخ بخلاف نقص الشرط ولا فرق بين متصله ومنفصله كالاستقبال والوضوء وقيل نقص المنفصل ليس بنسخ اتفاقا ووجه القول انه نسخ وهو مذهب الحنفية انه كان الواجب السكك وبعد النقص فالواجب البعض وفيه ان الغرض انه لم يحصل الا نسخ البعض ولم يحصل تجديد وجوب بعض الباقي بل هو واجب بالوجوب الاول وذلك كتنسخ التوجه الى بيت المقدس بسنخه بالتوجه الى الكعبة ثم ليس نسخاً للصلاة لان الصلاة لازالت واجبة بالوجوب الاول وقد يقال لاشك في تغير الواجب فانه بعد ان كان أربع ركعات مثلاً صار ثلاثاً وبعد ان كانت الصلاة تجوز مع التوجه الى بيت المقدس صارت لا تجوز وهذا رفع الحكم شرعي فهو نسخ والقول المنفصل بين الجزء فيكون نسخاً وبين الشرط فلا يكون نسخاً هو مذهب القاضى عبد الجبار ولعل مراده ان وجوب الركعات الاربع مثلاً قد ارتفع اذ ارتفع السكك بارتفاع الجزء ضروري لانه ارتفع وجوب جميع أجزائها ولذلك فصل بين الجزء وبين الشرط متصلاً أو منفصلاً لكن حينئذ لا يكون كلامه في محل النزاع وهو ارتفاع جميع الاجزاء قاله السعد على العبد . ومن هذا تعلم أنه لاخلاف في كون النقص نسخاً وانما الخلاف في المنسوخ ما هو فليل هو العبادة بجملةا وهو مذهب الحنفية نسخت الى بدل وهو القدر الناقص أو هو الجزء أو الشرط الذي نقص فقط مثلاً اذا فرض ان المغرب نقص منها ركعة فعند الحنفية ان الثلاثة قد ارتفعت الى بدل

وبغير ركة ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرها وقيل ان كان جزءاً نسخها وان كان شرطاً فلا. الثالث اذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخاً لحكم المقيس على المختار^(١). الرابع اتفقوا على أن النسخ لا يثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل

وهو الائتمتان وعند الشافعية ان المرتفع هو الركة الثالثة وبهذا تعلم ان الخلاف بين الحنفية والشافعية في ان النقص نسخ للكل أو لا وأما كونه نسخاً للجزء أو الشرط فهو محل وفاق بين الفريقين ولذلك قال الاسنوي نسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقاً وليس بنسخ للمباداة لان وجوبها باق بالاجماع وقيل نسخ لها الخ (١) قال الاسنوي « اذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخاً لحكم المقيس على المختار » أقول الجمهور على انه اذا نسخ حكم الاصل للقياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على الاصل وهذا ليس نسخاً عند الجمهور وقيل نسخ قال الجمهور لان انتفاء الحكم لا انتفاء علمته ليس من المنسخ في شيء فان النسخ رفع الشارع للحكم ولم يوجد وأيضا هذا انتهاء جلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الاصل وعلمته انه يزول بزوالها فهو موجب مؤقت وفيه نظر ظاهر فان الاول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتاً من الشارع وانما زال بازالته والغاء علمته فهو رفع من الشارع وهذا هو النسخ وزوال العلة قد يكون خفياً أيضاً بحيث لا يعلم الا عند ابانة الشارع انتفاء الحكم المعمل بها عند وجودها كما فيما نحن فيه والاشبه ان النزاع لفظي اه وذلك لان من نظر الى ربط العلة بمعلولها وهو الحكم فيوجد حيث توجد ويزول حيث يزول لم يسمه نسخاً لان الموجب مؤقت ومن نظر الى أن النسخ كما رفع حكم الاصل رفع اعتبار علمته في الفرع سماه نسخاً لانه رفع للحكم الثابت وقيل يبقى حكم الفرع عند انتساخ حكم الاصل ونسب الى الحنفية وهو غلط وكيف لا يكون غلظاً وقد صرحوا بان النص المنسوخ لا يصح القياس عليه وسيجيء في شروط القياس ان من شروطه ان لا يكون حكم الاصل منسوخاً قال الجمهور ان نسخ الاصل الغاء للعلة عن العملية وهو ظاهر فترفع حكم الفرع وان لم يرتفع لسكان ثبوته عن غير دليل ولو بقاء اذ غير

للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله الى النبي صلى الله عليه
القياس من الادلة مفروض الانتفاء والقياس قد تقاعد لعدم اعتبار الشارع علمته
قال في فوائده الرجوح وفيه نظر ظاهر لان العلة ربما كانت في الفرع أقوى ومن
ارتفاع الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجودة فيه ولا يلزم منه عدم
اعتبارها مطلقاً فيجوز ان يبقى القدر الموجود في الفرع معتبراً فيبقى الحكم
المنوط بها فيه الا ان يقال المناط اذا كان أقوى في الفرع يكون دلالة
لا قياساً. والقياس انما يكون فيما اذا كان الفرع مساوياً للاصل في العلة
أو أضعف وحينئذ يلزم البتة من عدم اعتبار القدر الموجود في الاصل عدم
اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا اصطلاح محض لا يفي من الحق شيئاً فان
مناط الفرق بين الدلالة والقياس على كون المناط مفهوماً لغة وعدمه فاذا لم يكن
المناط مفهوماً لغة بل رأياً يعود الاشكال الفقهري ثم ههنا بحث آخر وهو ان
انتساخ الاصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز ان تبقى العلة معتبرة وانما
رفع حكم العلة بطريقتين مفسدة مختصة بالاصل لاجلها ارتفع ويبقى القدر الموجود
في الفرع من العلة معتبراً سواء كان مساوياً لما في الاصل أو أضعف ويبقى الحكم
لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم. ومما يؤيد ما قلناه ان نسخ الحكم عن
بعض أفراد العام مع بقاءه في البعض جائز من غير ريبه كما صح عن ابن مسعود
فقد صح انتفاء اعتبار العلة في البعض اما بالغاء القدر الموجود فيه واما لغلبة
مفسدة مختصة به مع أنه لم ينتف اعتبار العلة في البعض الآخر حتى يبقى الحكم
فليكن فيما نحن فيه كذلك فتأمل فيه اه. أقول اما قوله ان العلة ربما كانت في
الفرع أقوى ومن ارتفاع الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجود فيه
الى آخره ففيه انا لا نسلم أنه لا يلزم من ارتفاع الاصل الا عدم ارتفاع قدر
العلة الى آخره ونقول ان النص الذي ثبت به حكم الاصل في القياس هو بعينه
الذي ثبت من الحكم في الفرع ومتى نسخ أصبحت دلالة غير معتبرة في افادة
الحكم شرعاً اما لرفع اعتبارها أو لانتهاء أمد اعتبارها ولا اعتبار للعلة في كل
من الاصل والفرع الا باعتبار دلالة النص شرعاً وقيامها واعتبار النص مفيداً

للحكم فان النص هو المنبث للحكم في الاصل والفرع والقياس مظهر فقط فقي لم
تعتبر دلالة النص في ترتب الحكم عليها بالنسخ كان ذلك شاملا للحكم الاصل
والفرع سواء كانت العلة أقوى في الفرع أو مساوية أو أضعف وهذا بخلاف
دلالة النص ومفهوم الموافقة فانها معتبرة من دلالة اللفظ كدلالة المنطوق فدلالة
النص وأصلها مدلولان متقاربان ولا يلزم من عدم اعتبار احدي الدالتين عدم
اعتبار الدلالة الاخرى والتلازم بين الدالتين ليس الا باعتبار الفهم من اللفظ
بالنظر الى اعتبار الشارع فليس الفرق بين القياس والفحوى اصطلاحياً كما يقول
بل هو فرق معنوي راجع الى اعتبار الشارع الدالتين تارة أو احدها تارة
اخرى مع استقلال كل من الدالتين عن الاخرى بالنظر الى هذا الاعتبار .
والحاصل أنه لا ثبات ولا قدم للقياس بدون أن يستند الى نص الاصل ابتداء
وبقاء وبهذا يبطل ما قاله صاحب الفوائد أيضاً في مبحث الفحوى من أن هذا
بمعينه جار في القياس وذلك لما دلت من الفرق بين الفحوى والقياس وان
دلالة الفحوى لا تعتبر شرعاً تابعة لدلالة المنطوق بل ربما تكون دلالة لفظ
المنطوق على الفحوى أقوى من دلالته على المنطوق وأما قوله في البحث الآخر
ان انتساخ الأصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز أن تبقى العلة معتبرة الى
آخره فغير مسلم لانه لا معنى لنسخ الشارع حكم الأصل الممل بعلمته الا عدم
اعتباره بعلمته في الحكم فلا يبقى لها اعتبار جنسها أو نوعها في جنس الحكم أو
نوعه وينتفى ترتب الحكم عليها مثلاً لو فرضنا أن الشارع ذبح حرمة الخمر التي
علة جرمها الاسكار كان معنى ذلك ان الاسكار لا يقتضى الحكم فبطل عموم
النص بعلمته ولم يبق كل مسكر حرام الذي كان مقتضى العلة وصار بعد النسخ
كل مسكر ليس بحرام فكيف بعد هذا يقال يجوز أن تبقى العلة وانما رفع حكم
العلة بطريان مفسدة مختصة بالاصل لاجلها ارتفع ويبقى القدر الموجود الى آخره
وكيف يبقى القدر الموجود في الفرع من العلة معتبراً وليس هذا القدر علة حكم
الاصل الذي انبنى على وجوده في الفرع اعطاء حكم الاصل للفرع وهل يمكن

وسلم وقبل تبليغه اليينا^(١) والمختار أنه لا يثبت . الخامس المختار جواز نسخ

أن تطراً المفسدة التي يبنى عليها نسخ الحكم المعامل بعلة وتكون مختصة بالاصل مع أن المفسدة اذا طرأت فانما تطراً ملغية لعله حكم الاصل حتى ترتفع ومتى الفت المفسدة العلة فلا بقاء لها لا في الاصل ولا في الفرع وقياس هذا على نسخ بعض أفراد العام وتأبيده بذلك قياس مع الفارق وتأبيد باطل لان دلالة العام على افرادها كما قدمناه من قبيل الكلوية بمعنى أن الحكم على العام بمنزلة قضايا متعددة بعدد أفرادها قد حكم فيها على كل فرد مجتمعاً مع غيره أو منفرداً ودلالته على هذا الوجه دلالة لفظية لغوية فنسخ حكم في قضية تخص بعض الافراد لا يستلزم نسخ حكم في قضية على فرد آخر فعموم العام باعتبار دلالته اللفظية ونسخ الحكم في بعض أفرادها ينقض عدم اعتبار دلالته في ذلك البعض وان كانت الدلالة في ذاتها موجودة والعام باق على عمومها وفرق بين بقاء الدلالة في ذاتها وبين عدم اعتبار الشارع لها في بعض أفراد العام كما هو واضح بخلاف نص حكم الاصل فانه خاص بلفظه عام بعلمته فاذا ألغيت علمته في الاصل لم يبق نص الأصل تاماً باعتبارها فيلغو عموم العلة ولا يمكن أن يتعدى حكم الاصل الى فرع أصلاً بعد ذلك وقد فرق هو نفسه بين الفحوى والقياس بعد ذلك بمثل ما قلنا بأن النص دال في الفحوى على المسكوت لغة والكلام مفيد للحكيم بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب الى آخر ما قال وان كان خص ذلك بما فيه المسكوت أولى من المنطوق واعترض بالمساوي وسواه بالقياس مع أن ما قاله في الاولى موجود في المساوي وبالجملة الفرق مثل الصبح ظاهر . وعلى كل حال فالجمهور من الحنفية والشافعية على أنه متى نسخ حكم الاصل لا يبقى حكم الفرع وهو المختار بخلاف الفحوى وأصله كما تقدم

(١) قال الاسنوى «الرابع اتفقوا على أن الناسخ لا يثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا الى آخره» أقول اجموا على أن الناسخ قبل تبليغ جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم لا يثبت حكمه وكذا نقلوا أنه بعد تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الى الواحد من المسكوفين يثبت حكمه اجماعاً

ولا ينبغي أن يراد بالحكم في المسئلة تعلق الخطاب والطلب فان من البين الواضح ان المكلف قبل بلوغ الناسخ اليه غافل عن الخطاب غير فاهم إياه فلا يمكن دعوى وقوع التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع بعد شرط فهم المكلف وأيضاً لو كان المراد هذا لما صح اتفاقهم على ثبوت الحكم على من لم يبصر بعد بلوغه الواحد من الامة مع قولهم بعدم ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد لانه غافل مثله ولا يتأتى الفرق بالتمكن من الفهم في الاول دون الثاني لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما مر لا اشتراط التمكن من الفهم بل الذي ينبغي أن يراد اشتداد الذمة بالحكم من غير وقوع الطلب من الشارع تنجزاً كما في النائم وهو الذي يقال له في عرف الحنفية نفس الوجوب. فحاصل المسئلة أنه هل يثبت حكم الناسخ بمعنى شغل ذمة المكلف به بعد تبليغ جبريل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل تبليغه عليه الصلاة والسلام الى الامة ولو واحداً منها قالت الشافعية يثبت الحكم بهذا المعنى وقالت الحنفية والحنبلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت الحكم بهذا المعنى لكن على هذا لا يصح الخلاف فيه من الشافعية فانهم لا يقولون بافتراق وجوب الاداء عن نفس الوجوب. فان قلت ان جوز الافتراق بينهما فانما يجوز في الامر وأما في النهى فلا يصح الافتراق قلت الذمة في النهى قد اشتغلت بلزوم الكف عنه ثم بعد الفهم يوجه الطلب اليه وهذا غير بعيد فان قلت لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعلقي دون التنجيزي والحكم التعلقي يتحقق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعلقي مما لم يختلف فيه أصلاً كذا في فوائح الرحموت وأقول قد قدمنا أن الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي فانهم لا ينكرون ان النائم قد انقضى في حقه سبب الوجوب ولهذا وجب عليه القضاء وهذا الانقضاء هو الذي يسميه الحنفية نفس الوجوب ويقولون انه ينفصل عن وجوب الاداء ولا شك ان انقضاء سبب الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء فالخلاف حينئذ في هذه المسئلة في انه هل بعد تبليغ جبريل عليه السلام حكم الناسخ الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل تبليغه عليه الصلاة والسلام الى

وجوب معرفة الله تعالى وتحريم للكفر وغيره خلافا للمعتزلة^(١) والمختار أيضا جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي قال لان المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى وجوابه أن نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز أن نعلمهما وينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما^(٢) والفرعان الاولان المذكوران في المحصول ايضا

الامة ولو لواحد منها ينمقد سبب الوجوب ويدخل وقت التكليف الالزامي وان لم يتحقق التكليف التنجيزي الذي من شرطه فهم الخطاب كما يتحقق في النائم ونحوه عند دخول الوقت بذلك قالت الشافعية لانه بتبليغ جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام قد بلغ هذا الحكم لاحد المكافين وهو النبي عايه الصلاة والسلام لانه مرسل لنفسه ولقد بلغ نفسه بذلك وبمد تبليغه الى واحد من الامة ينمقد السبب ويدخل وقت التكليف الالزامي اتفاقا قالت الشافعية نعم وقالت الحنفية والحنابلة لا حتى يبلغه الرسول الى الامة ولو واحد منها فافهم هذا التحرير

(١) قال الاسنوي «الخامس المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره الى آخره» اقول اعلم ان الحنفية والمعتزلة قالوا لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر وسائر المقائد الباطلة ويجوز نسخ وجوب الايمان وحرمة الكفر عند الاشاعرة ومنهم الشافعية اذ لاحسن ولا قبح عندهم الا شرعا فالايان والكفر سيان عندهم فما أوجب الشرع فهو حسن وما حرمه فهو قبيح ومن أجل ذلك جوزوا نسخ جميع التكاليف عتلا الا الامام حجة الاسلام الغزالي

(٢) قال الاسنوي «وجوابه ان نقول على تقدير تسليم اللزوم فيجوز ان نعلمهما وينقطع التكليف الخ» اقول معنى هذا الجواب انه اذا علمهما وصل بهما يرتفع التكليف بهما لا ينقطع التكليف بعد الفعل اتفاقا وقد ارتفع التكليف بغيرهما بالنسخ قيل على هذا الجواب من قبل الغزالي الارتفاع بالايان بالفعل لا يسمى نسخا فارتفع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكاليف بل نسخ البعض وارتفع البعض بالامثال فاجابوا عن ذلك بان النسخ انما هو للتكليف

فهرس

الجزء الثاني من

مزاية السول

في شرح منهاج الاصول

	صحيفة
الكتاب الاول في كتاب الله تعالى	٢
تقسيم الكلام فيه على خمسة أبواب	٧
الباب الاول في اللغات وفيه فصول	١١
الفصل الاول في الوضع	١١
تعريف الوضع وذكر الاشياء التي تتعلق به	١٢
سبب الوضع	١٣
موضوعه	١٤
الموضوع له	١٦
فائدة الوضع	١٨
من هو الواضع	٢٢
المذاهب في الوضع ودليل كل	٢٣
الطريق الى معرفة اللغات	٢٨
الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ	٣٠
اقسام الدلالة	٣٢
تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب	٣٩
الاسم الى كلي وجزئي	٤٢

- ٤٧ اسم الجنس وعلم الجنس والفرق بينهما
- ٤٩ الكلى طبيعى ومنطقى وعقلى
- ٥١ الجزئى وأقسامه
- ٥٢ هل المضمركلى او جزئى ؟
- ٥٧ تقسيم اللفظ باعتبار ما يفرض له من وحدة وتمدد . المنفرد
- ٥٨ التباين والكلام فى الفاظه . المترادف
- ٥٩ المشترك والقول فيه
- ٦١ - المجمل والظاهر والمؤول
- ٦٢ مدلول اللفظ امام معنى اولفظ منفرد او مركب مستعمل او مهمل
- ٦٣ تقسيم المركب . الاستفهام . الامر . الالتماس
- ٦٤ السؤال (الدعاء) . اعتراضات على المصنف فى تقسيمه
- ٦٥ - الخبر
- ٦٦ التنبيه . الفرق بين التبنى والترجى
- ٦٧ الفصل الثالث فى الاشتقاق
- ٦٨ أركان الاشتقاق
- ٦٩ اقسام المشتق
- ٧٢ المسئلة الاولى . شرط صدق المشتق
- ٧٤ مذهب المعتزلة فى صفات البارى جل شأنه
- ٨٠ المسئلة الثانية صدق المشتق الحقيقى والمجازى
- ٩٧ المسئلة الثالثة اسم الفاعل لا يطلق على شىء والفعل قائم بغير ذلك الشىء منه
- ٩٨ خلاف المعتزلة فى ذلك وشبهتهم والرد عليها
- ١٠٤ الفصل الرابع فى المترادف . تعريفه ومحترزاته
- ١١٠ أحكامه . المسئلة الاولى سببه
- ١١١ المسئلة الثانية المترادف على خلاف الاصل
- ١١٣ « الثالثة هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر

١١٢ المسئلة الرابعة في التوكيد

١١٤ الفصل الخامس في الاشتراك : المسئلة الاولى في اثباته

١١٩ المسئلة الثانية الاشتراك خلاف الاصل

١٢١ « الثالثه مفهومه المشترك اما أن يتباينا او يتواصلا

١٢٣ فرع لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين

« المسئلة الرابعة مذهب الشافعي استعمال المشترك في جميع معانيه وأدائه

في ذلك

١٤٢ المسئلة الخامسة المشترك ان تجرد عن القرينة فجعل الخ

١٤٥ الفصل السادس في الحقيقة والمجاز

١٤٧ المراد بلوضع في الحقيقة الشرعية والمعرفية علمة الاستعمال

١٤٨ الفرق بين فَعِيل بمعنى فاعل وبينها بمعنى مفعول

١٥٠ المسئلة الاولى : في الكلام على وجود الحقيقة وأقسامها

١٥٥ القول في أن القرآن عربي

١٥٨ الايمان والاسلام

١٦١ الفرق بين الانشاء والخطب

١٦٢ الثانية : المجاز ثلاثة أقسام . في الافراد او في التركيب . او فيهما

١٦٤ الثالثة . شرط المجاز وجود الملافة

١٦٩ الرابعة . المجاز بالذات لا يكون في الحرف ولا في الفعل ولا في العلم

١٧٠ الخامسة المجاز خلاف الاصل

١٧٦ السادسة الاسباب التي تدعو الى المجاز

١٧٨ السابعة . اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا

١٧٩ الثامنة . علامة كون اللفظ حقيقة أمران

« الفصل السابع في تعارض ما يخجل بالفهم

١٨٠ الخلل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة

صحيفة

- ١٨١ التعارض بين هذه الاحتمالات يقع على عشرة اوجه
- ١٨٥ الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج اليها الاولى الواو للجمع المطلق
- ١٨٧ الثانية الفاء للتعقيب
- ١٨٨ الثالثة في للظرفيه . الرابعة من لابتداء الغاية
- « « الخامسة الباء تمدى اللازم
- ١٩٠ السادسة « اما » تفيد حصر الاول في الثاني
- ١٩١ الفصل التاسع في كيفية الاستدلال بالالفاظ
- ١٩٢ المسئلة الاولى لا يخاطبنا الله بالمهمل
- ١٩٤ الثانية يجوز أن يريد الله بكلامه خلاف ظاهره . الثالثة الخطاب ما أن يدل على الحكم بمنطوقه او بمفهومه
- ٢٠٠ المذاهب في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية
- ٢٠١ دلالة الخطاب بالمفهوم
- ٢٠٥ الرابعة تعليق الحكم بالامم لا يدل على نفيه عن غيره
- ٢١٧ الخامسة التخصيص بالشرط
- ٢٢١ السادسة مفهومه المدد
- ٢٢٣ السابعة النص اما أن يستقل بافادة الحكم اولاً
- ٢٢٦ ﴿ الباب الثاني ﴾ في الاوامر والنواهي
- الفصل الاول في لفظ الامر . المسئلة الاولى في حده
- ٢٢٧ الامر والنهي عند الاشاعرة
- ٢٢٩ الكلام عند المصنف حقيقة في اللساني فقط
- ٢٣٥ شرط المعترلة في حد الامر العلو دون الاستعلاء
- ٢٣٦ شرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء وأبو الحسين انتفاء التذلل
- ٢٣٨ لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص دون غيره
- ٢٤٠ الفرق بين الارادة والطب

٢٤٥ الفصل الثاني في صيغة الامر

- المسئلة الاولى صيغة افعال ترد لسته عشر معنى
 ٢٥١ الثانية صيغة افعال حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي
 ٢٥٤ أدلة مذهب المصنف
 ٢٦٣ ادلة المخالف
 ٢٦٩ دليل الغزالي وموافقيه على التوقف
 ٢٧٢ الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب
 ٢٧٤ الرابعة الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا يرفعه
 ٢٨٢ الخامسة الامر المعلق بشرط او صفة لا يقتضى التكرار لفظاً ويقتضيه
 قياساً

- ٢٨٦ السادسة الامر المطلق هل يفيد الفور أو التراخي ؟
 ٢٩٢ الامر بالامر بالشئ ليس امراً بذلك الشئ
 ٢٩٣ الفصل الثالث في النواهي . وفيه مسائل : الاولى صيغته
 ٢٩٤ حكمه

- ٢٩٥ الثانية هل يدل النهى على الفساد ام لا ؟
 ٣٠٥ الثالثة مقتضى النهى هو فعل ضد المنهى عنه
 ٣١٠ الرابعة النهى عن اشياء على قسمين

٣١٢ * الباب الثالث * في العموم والخصوص . وفيه فصول الاول في العموم

وفيه مسائل

- ٣١٩ المسألة الاولى في الفرق . بين المطلق والذكر والمعرفة والعام والمدد
 ٣٢١ الثانية العموم اما لغة او عرفاً او عقلاً
 ٣٤٧ الثالثة اجمع المنكر لا يقتضى العموم
 ٣٥٠ الرابعة نفي المساواة بين الشئيين هل هو تام في الممكن نفيه ؟

صحيفة

- ٣٥٨ فروع: خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يتناول أمته
- ٣٥٩ الثاني خطاب الذكور يمتاز على خطاب الاناث
- ٣٦١ الثالث لفظ كان لا يقتضى التكرار
- ٣٦٣ اذا أمر جمعاً بصيغة جمع افاد الاستغراق
- ٣٦٤ خطاب المشافهة لا يتناول من بعدهم
- «» اذا توقف اجراء الكلام على ظاهره على الاضمار
- ٣٦٦ قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقضى لا يفيد العموم
- ٣٦٧ ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم
- ٣٧١ مثل يا أيها الناس ويا عبادى يشمل الرسول
- ٣٧٢ المتكلم داخل في عموم خطابه .
- «» المدح والذم لا يخرج الصيغة عن العموم
- ٣٧٤ الفصل الثاني الخصوص وفيه مسائل: الاولى حد التخصيص
- ٣٧٩ الثانية القابل للتخصيص هو الحكم الثابت
- ٣٨٢ الثالثة يجوز التخصيص ما بقى غير محصور
- ٣٩٤ الرابعة العام اذا خص هل يكون في الباقي حقيقة ام مجازاً
- ٤٠٠ الخامسة المخصص بمين حجة على الصحيح
- ٤٠٣ السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص .
- ٤٠٧ الفصل الثالث في المخصص * الاستثناء وفيه مسائل
- ٤١٠ الاولى شرطا الاستثناء
- ٤٢١ الثانية الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس
- ٤٢٩ الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة
- ٤٣٠ الرابعة حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل
- ٤٣٧ القسم الثاني من المخصصات وهو الشرط . تعريفه
- ٤٣٩ الشرط يكون شرعياً وعقلياً ولغوياً

- ٤٤٠ المسئلة الاولى متى يوجد المشروط
 « « الثانية تعدد الشرط والمشروط
 ٤٤٢ القسم الثالث من التخصيصات الصفة: تعريفها
 ٤٤٣ الرابع القاية: تعريفها
 ٤٤٩ التخصيصات المنفصلة ثلاثة
 ٤٥١ الاول العقل: الثاني الحس اى المشاهدة
 ٥٥٢ اثالث الدليل السمعى . وفيه تسع مسائل: الاولى فى ضابط كلى عند
 تمارض الدليلين السمعين
 ٤٥٦ الثانية يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة وبالاجماع
 ٤٥٩ الثالثة هل يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بنجر الواحد؟
 ٤٦٣ القول فى التخصيص بالقياس
 ٤٦٧ الرابعة تخصيص المنطوق بالمفهوم
 ٤٦٩ الخامسة التخصيص بالمادة القولية
 ٤٧٢ التخصيص بتقريره صلى الله عليه وسلم
 ٤٧٤ السادسة خصوص السبب لا يخصص . وكذا مذهب الراوى
 ٤٨٤ السابعة افراد فرد لا يخصص
 ٤٨٦ الثامنة عطف العام على الخاص لا يخصص
 ٤٨٩ التاسعه عود ضمير خاص لا يخصص
 ٥٠٨ ﴿ الباب الرابع ﴾ فى المجلد والمبين . وفيه فصول
 الفصل الاول فى المجلد - وفيه مسائل .
 الاولى اللفظ اما ان يكون بجملا النخ
 ٥٢١ الثانية قالت الحنفية وامسحوا برؤسكم بجل
 ٥٢٢ الثالثة ذهب بمضمهم الى ان آية السرقة بجملة النخ
 ٥٢٤ الفصل الثانى - فى المبين وفيه مسئلتان
 ٥٢٥ الاولى ان يكون قولاً من الله والرسول وفعلاً منه النخ
 ٥٤٠ يجوز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة

- ٥٤٢ الفصل الثالث في المبين له
- ٥٤٨ * الباب الخامس * في النسخ والمنسوخ وفيه فصلان
الفصل الاول في النسخ . وفيه مسائل
- ٥٥٤ الاولى في وقوع النسخ
- ٥٦٠ الثانية يجوز نسخ بعض القرآن ببعض
- ٥٦٢ الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة
- ٥٦٩ الرابعة يجوز نسخ بلا بدل أو ببدل اقل منه
- ٥٧٢ الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس
- ٥٧٤ السادسة لانزاع في نسخ تلاوة الخبر الخ
- ٥٧٨ الفصل الثاني في النسخ والمنسوخ وفيه مسائل : الاولى نسخ الكتاب
بالسنة وبالعكس
- ٥٨٦ الثانية نسخ المتواتر بالاحاد
- ٥٨٩ الثالثة الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
- ٥٩٦ الرابعة نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوي وبالعكس
- ٦٠٠ الخامسة زيادة صلاة ليس بنسخ الخ
- ٦٠٧ خاتمة فيما يعرف به النسخ

