

الآياتُ البيناتُ

للإمام أحمد مدني قاسم العبّادي الشافعي

المترقفة سنة ١٩٩٤ هـ

على شرح جمع الجوامع

للإمام عبد الله بن محمد بن أحمد الخليلي

المترقفة سنة ١١٧٤ هـ

مطبوعة وصورة آياته وأمازيجه
الشيخ زكريا عميرت

منشورات
مركز بحوث ودراسات
دار الكتب العلمية
DKi
بيروت - لبنان

الآيات البيِّنَات

للإمام أحمد بن حنبل بن قاسم العبَّادي الشَّافِعِي

المتوفى سنة ٢٤١ هـ

عَلَى شرح جميع الجوامع

للإمام هلال الدين محمد بن أحمد الحاتمي

المتوفى ٨٨١ هـ

ضبطه وخرَّجه آياته وأُحاديثه

الشيخ زكريَّا عميرت

المجلد الأول



دار الكتب العلمية

Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah

DKI

أسسها من رعايته بيروت سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban



baydoun@al-ilmiyah.com

sales@al-ilmiyah.com

info@al-ilmiyah.com

http://www.al-ilmiyah.com

الكتاب : الآيات البينات

على شرح جمع الجوامع

Title : **AL-AYAT AL-BAYYINAH**
"ALA SHARH" "JAM' AL-JAWAMEA"

EVIDENCES ON THE EXPLANATION
OF JAMEA' AL-JAWAMEA'

التصنيف : أصول فقه شافعي

Classification: Basics of Shafeit jurisprudence

المؤلف : الإمام أحمد بن قاسم العبادي (ت ٩٩٤ هـ)

Author : Imām Aḥmad ben Qāsim al-ʿAbbādī (D. 994 H.)

المحقق : الشيخ زكريا عميرات

Editor : Al-Šayḥ Zakariyyā ʿumayrāt

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

عدد الصفحات (4 أجزاء) 1676 **Pages** (4 volumes)

قياس الصفحات 17* 24 cm **Size**

سنة الطباعة 2012 A.D. -1433 H. **Year**

بلد الطباعة : لبنان **Printed in :** Lebanon

الطبعة : الثانية **Edition :** 2nd

Exclusive rights by © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beirut-Lebanon No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Tous droits exclusivement réservés à © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beyrouth-Liban Toute représentation, édition, traduction ou reproduction même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation préalable signée par l'éditeur est illicite et exposerait le contrevenant à des poursuites judiciaires.

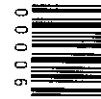
جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت-لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تعجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
١١٠٧٢٢٩٠ رياض الصلح-بيروت



ISBN 978-2-7451-0208-9

ISBN 2-7451-0208-7

9 782745 102089

بِسْمِ اللَّهِ الرَّكَّانِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد، فإنه من الواضح جداً أن الأدلة التي تستفاد منها الأحكام الشرعية العملية ترجع إلى أربعة مصادر: القرآن، السنة، الإجماع والقياس. وأن القرآن الكريم يعتبر الأساس الأول في المصدر التشريعي للأمة الإسلامية، ثم تليه السنة النبوية التي وضحت وضحاً تاماً حيث خصصت عامه وقيدت مطلقة وفسرت ما أجل فيه من الشرائع والأحكام.

ولهذا انطلق العلماء المسلمون الأجلاء يبحثون في كل دليل من ذينك المصدرين الأساسيين، وكذلك في الأحكام الشرعية الكلية التي تُستلهم وتؤخذ من تلك الأدلة، وفي الطرق والوسائل التي تؤدي إلى فهمها من النصوص وإلى استنباطها من غير النصوص من قواعد لغوية وتشريعية، فأدى ذلك إلى بروز علم أصول الفقه، فعلم أصول الفقه يبحث بالقواعد التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. أما علم الفقه فهو فعل المكلف من حيث ما يثبت له من الأحكام الشرعية، فالفقيه يبحث في الحكم الشرعي في كل فعل من الأفعال وهو ما يسمى بالدليل الجزئي، بينما الأصولي لا يبحث في الأدلة الجزئية ولا فيما تدل عليه من الأحكام الجزئية، وإنما يبحث في الدليل الكلي وما يدل عليه من حكم لكي يضع قواعد كلية يطبقها الفقيه على جزئيات الأدلة لاستثمار الحكم التفصيلي.

هذا وإن أول من دَوّن في قواعد أصول الفقه إنما هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه المتوفى سنة ٢٠٤هـ حيث كتب فيه رسالته الأصولية التي رواها عنه صاحبه الربيع المرادي، ثم تتابع بعده العلماء في التأليف في هذا الميدان. ومنهم من اتبع طريقة الشافعي أو طريقة علماء الكلام كالإمام الغزالي في كتابه «المستصفى» وأبي الحسن الأمدي المتوفى سنة ١٣٦هـ في كتابه «الأحكام». والبيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ في كتابه «المنهاج». ومنهم من اتبع طريقة الأحناف وألف حسب قواعدهم وبحثهم. ومن أشهر هذه الأبحاث والكتب: أصول أبي زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠هـ. وأصول فخر الإسلام البيهقي المتوفى سنة ٤٣٠هـ. وكتاب المنار للحافظ النسفي المتوفى سنة ٧٩٠هـ.

نبذة وجيزة عن المؤلف^(١)

هو أحمد بن قاسم العبادي القاهري الشافعي، عالم فقيه لم يذكر يوم ولادته، لكن الوثائق والمصادر تجمع على أن وفاته كانت بالمدينة المنورة، على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، وهو عائد من تأدية فريضة الحج وذلك عام ٩٩٤هـ - ١٥٨٥.

أخذ العلم عن الشيخ ناصر الدين اللقاني، ومحقق عصره بمصر شهاب الدين البرسلي المعروف بعميرة، والعلامة قطب الدين عيسى الصفوي. ويرى العبادي وفاق أقرانه وسارت بتحريراته الركبان، وتشنفت من فرائد فوائده الأذان. وأخذ عنه الشيخ محمد بن داود المقدسي وغيره.

من أشهر مصنفاته:

- ١ - حاشية على المختصر في المعاني والبيان.
- ٢ - حاشية على شرح المنهج.
- ٣ - حاشية على ألفية ابن مالك في النحو.
- ٤ - الحاشية التي نحن بصدها وهي التي على شرح جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن علي ابن السبكي الشافعي المتوفى سنة ٧٧١ هـ. وقد سميت هذه الحاشية بالآيات الينيات.

(١) راجع كتاب شذرات الذهب ج ٨ ص ٤٣٤. ومعجم المؤلفين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الإمام العلامة، الرحلة العمدة الفهامة، خاتمة المحققين وفاتحة المدققين شهاب الملة والدين شيخ الإسلام وقُدوة المسلمين أحمد بن قاسم الصباغ العبادي ثم المصري الأزهري الشافعي تغمده الله برحمته:

(أحمد الله) على جزيل إحسانه وأشكره على جميل أفضاله وامتنانه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة أرجو بها عموم غفرانه وعظيم رضوانه، وأشهد أن عمداً عبده ورسوله وصفيه وخليله المبعوث بأتم تبيانه وأوضح برهانه وعلى آله وأصحابه وأحبابه وإخوانه وبعد.

فيقول المفتقر لعفو ربه الكريم الهادي الفقير أحمد بن قاسم الشافعي العبادي: هذا تعليق لطيف ومجموع شريف يعترف بفضله العالمون ولا يجحده إلا الظالمون والجاهلون، بينت فيه اندفاع أو فساد ما وقفت عليه مما أورد على جمع الجوامع للعلامة الإمام تاج الدين السبكي، وشرحه للمحقق مولانا جلال الدين المحلي من الاعتراضات ومن ثم سميته: «الآيات البيئات» على اندفاع أو فساد ما وقفت عليه مما أورد على جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلي من الاعتراضات، حملني عليه أني لما رأيت جمعاً من شيوخنا وغيرهم قد ألفوا التحامل عليهما وإضافة ما لا يليق ببعض الطلاب إليهما وأوردوا أنواع الاعتراضات وبالغوا بصنوف التشنيعات مما هو في الأغلب كسراب بقية يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً، أحسنت التأمل

في تلك الاعتراضات واستعملت التمهّل في تصور تلك التشنيعات، فإذا هي لا تخرج في الأغلب عن أقسام ثلاثة: الأول ما يرجع حاصله إلى مجرد المناقشات اللفظية التي اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين، نعم لا بأس بها لو كان القصد بها مجرد التدريب والتمارين للمتعلمين. والثاني ما لا منشأ له إلا الأغلاط الفاحشة والأوهام كما سيتبين ذلك للفظن الموفق من ذوي الأفهام. والثالث ما لا سبب له إلا مجرد مخالفتها لما قاله ابن الحاجب والمعضد أو أحدهما وهذا القسم كما لا يخفى على إنسان من البطلان بمكان إذ مخالفة ما قاله ابن الحاجب والمعضد لم يرد نقل بامتناعها ولا قام عقل مستقيم على منعها أو عدم استحسانها. فإن ادعوا امتناعها لذاتها فهو هذيان غني عن البيان، أو لأنهما أعلم بمنعاه بالنسبة للمصنف في هذا الفن. ولئن سلمناه فلا نسلم امتناع مخالفة الأعلام بمجرد أنه أعلم بل دعوى امتناعها عما يقطع كل عاقل ببطلانها، كيف لا ولم تزل العلماء قديماً وحديثاً يخالف المفضول منهم الفاضل ويردّ على أجلهم وأعلامهم من هو النازل عنه والسافل من غير إنكار على ذلك من أحد، بل ابن الحاجب والمعضد قد خالفا في هذا الفن بالإجماع من هو أعلم منهما بالإجماع كالشافعي والأشعري والاساذ والباقلاني وابن فورك والإمامين وحجة الإسلام الغزالي كما هو قطعي عند كل واقف على كلامهما، فلو صح ذلك الامتناع لزم رد كل ماخالفا فيه هؤلاء الأئمة بلا نزاع، والمعترض لا يسلم ذلك ولا يرتضيه ولا يسهه بوجه أن يجوم حوله أو يقع فيه. أو لأن قولهما في صور المخالفة أقوى فهذه مجرد دعوى لم يقم عليها برهان ولا أتى المعترض على ترجيح قولهما فيها بأدنى تبيان، بل أتى المصنف على ترجيح خلافها في أكثر المواضع أو كلها بغاية البيان.

وحيث عبرت بالمحشيين فمرادي بهما شيخ الإسلام الكمال بن أبي شريف وشيخ مشايخنا شيخ الإسلام زكريا، أو بالمحشي فمرادي به الأول، أو بشيخ الإسلام فمرادي به الثاني، أو بشيخنا العلامة فمرادي به علامة عصره بلا نزاع وواحد وقته من غير دفاع شيخنا ناصر الملة والدين اللقاني، أو بشيخنا الشهاب فمرادي به محقق عصره وفهامة وقته شيخنا شهاب الملة والدين أحمد البراسي المشهور بالشيخ عميرة، أو بشيخنا الشريف فهو واحد زمانه وعلامة أوانه سلطان المحققين وسيد المدققين مولانا قطب الملة والدين عيسى الصفوي الأيجي نزيل الحرم الشريف المكي.

واعلم أن هذا التعليق وإن كان المقصود بالذات من وضعه إنما هو بيان اندفاع أو فساد تلك الاعتراضات وبطلان تلك التشنيعات لكنني ربما أذكر فيه زيادة على ذلك مما تيسر من الفوائد والمناقشات، ولا أتكلم قصداً على المواضع التي تكلموا عليها بما فيه الكفاية من المهمات فإذا انضم هذا التعليق إلى ما وضعوه ولوحظ بعين الإنصاف مع ما صنوه حصل بالمجموع تمام

الحمد لله على أفضاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله .

المطلوب ونهاية المرغوب، والله أسأل أن يسهله وأن يسدده فيه وأن ينفع به إنه خير مسؤول وأكرم مأمول وهو حسبي ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

قول الشارح رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم: أقول: في هذه الجملة إشكال أبدأه شيخنا الشريف حاصله أنها إما إخبارية أو إنشائية فإن كانت إخبارية فيرد أن من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله في نفس الأمر بدون الخبر ويكون الخبر حكاية عنه كما صرح به العلامة التفتازاني وغيره، وما نحن فيه ليس كذلك لأن كلاً من مصاحبة الاسم والاستعانة به من تنمة الخبر وهما لا يتحققان إلا بهذا اللفظ وإن كانت إنشائية فمن شأن الإنشاء أن يتحقق مدلوله به، وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالباً لأن نحو الأكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يحصل بالبسملة فكيف يقدر مثلاً أذبح وأسافر بسم الله بقصد الإنشاء فإن جعلت لإنشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة، لإنشاء متعلقها والأصل غير مقصود بوجه وذلك في غاية الدور قال: ولو قيل إن المعنى أبدأ أو أفتتح بسم الله أي أجعله بداية الفعل على أن الباء للتعدي والجملة لإنشاء الجعل لم يلزم شيء مما مر إلا أنه خلاف المشهور ولا يجري حقيقة إلا في نحو التأليف عما يمكن أن يكون له بداية حقيقية وإن أمكن إجراؤه في سائر المواضع بالمساحة في جعله بداية انتهى بمعناه. ومن هاهنا يظهر النظر في تسوية بعضهم بين تقدير «أؤلف» وتقدير «أفتتح» محتجاً بأن في كل منهما مزية، إذ في الأول عموم التبرك والاستعانة وعدم اختصاصهما بالبداية، وفي الثاني جعل الاسم فاتحة متضمنة لجميع الكتاب إذ فاتحة الشيء تتضمنه وذلك لأن هذا إنما يأتي على جعل الباء للتعدي وهو خلاف المشهور مع أنه نفسه مع ذكره هذا مشى على المشهور، ولأن الافتتاح هنا ليس إلا بمعنى الابتداء فليس اللازم على الثاني إلا يجعل الاسم فاتحة الكتاب بمعنى أنه بداية له وبمجرد ذلك لا يقتضي كونه فاتحة له بمعنى تضمنه لجميع ما فيه، غاية الأمر أنه قد يوهم ذلك لمجرد اشتراك اللفظ، فعلى تقدير أن في «أفتتح» مزية من هذا الوجه إنما يكون على سبيل الإيهام في الجملة وذلك لا يقاوم عموم التبرك والاستعانة، ولأنه لا يطرد في جميع المواضع إذ لا معنى لكون الاسم فاتحة متضمنة لجميع السفر ونحوه من الأفعال إلا بغاية التعسف اللهم إلا أن يجاب عن هذا بأن دعوى التسوية مخصوصة بنحو التأليف، وإن كان كلام الأئمة صريحاً في إطراد التقادير المذكورة.

قوله: (الحمد لله على أفضاله): أقول هذه الجملة إن كانت خبرية فينبغي أن يكون الظرف أعني «على إفضاله» متعلقاً إما بالابتداء وهو الحمد والمعنى كل حمد على الإفضال ولأجله أو جنس الحمد على الإفضال ولأجله ملك أو مستحق لله وهذا المعنى مما لا شبهة في صحته إلا أنه لا فائدة في الإخبار به لأنه معلوم فإن ثبوت كل حمد أو جنس الحمد على إفضال الله مما لا يخفى على أحد إلا أن يلاحظ المضاف دون المضاف إليه، وكأنه قيل: كل حمد أو جنس الحمد على

الإفضال ثابت لله إذ لا إفضال حقيقة إلا له تعالى فيفيد، وهو حيثئذ نظير ما قيل في قول ابن الحاجب إن من خواص الاسم الاسناد إليه أي إلى الاسم، وإما بالحمد اللازم لهذا الخبر وكأنه قيل حمدي اللازم من هذا الخبر لأجل إفضاله. وأما تعلقه بخبر المبتدأ أعني «لله» مع حمل «أل» على الاستغراق فلا ينبغي جوازه إذ المعنى حيثئذ أن كل حمد مملوك أو مستحق أو مختص لأجل الإفضال وقضيته انحصار علة مملوكية الحمد أو استحقاقه في الإفضال وليس كذلك، إذ غير الإفضال كالذات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضاً لما ذكر بخلاف ما ذكر مع حمل «أل» على الجنس إذ ملك جنس الحمد أو استحقاقه لأجل الإفضال لا ينافي ملكه أو استحقاقه لغيره أيضاً. وكذا تعلقه بمحذوف على أنه خبر المبتدأ و«الله» صلة المبتدأ مع حمل «أل» على الاستغراق أيضاً، إذ المعنى حيثئذ أن كل حمد لله كائن لأجل إفضاله وليس كذلك إذ بعض الحمد كائن لأجل غير الإفضال كالذات والصفات بخلاف ذلك مع حمل «أل» على الجنس لما تقدم.

وإن كانت إنشائية وهو الواجب على طريقة الشارح كما يعلم من كلامه الآتي أي لإنشاء الحمد بمضمونها إلا لإنشاء مضمونها حتى يلزم منه إنشاؤه جميع المحامد كما توهم، فينبغي تعلق الظرف بمضمون الجملة كأنه قيل أصف الله تعالى بمالكية كل وصف بجميل أو جنسه أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به لأجل إفضاله أو بالمبتدأ والمعنى حيثئذ أصفه تعالى بمالكية كل وصف بجميل أو جنسه لأجل إفضاله أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به بمعنى أن كل وصف بجميل أو جنس ذلك لأجل الإفضال أصفه تعالى بمالكيته أو استحقاقه أو الاختصاص به ولا إشكال في صحة ذلك وحسنه.

قوله: (وآله): يحتمل أن اقتصره على الآل لأن استحباب الصلاة عليهم بالنص بخلاف استحبابها على الصحب فإنه بطريق الإلحاق بالآل. (فإن قيل): مجرد هذا لا يسوغ الاقتصار حيث سلم صحة الإلحاق لأن القياس من الأدلة الشرعية؟ قلنا: يحتمل أنه لا يسلمها وفقاً لمن قصر الاستحباب على مورد النص، ويحتمل أنه اكتفى بالصلاة على الصحب لفظاً ورأى أنها لا تطلب خطأ أيضاً، ويحتمل أنه أراد بآله كل تقي كما قيل به وإن فسره في كلام المصنف بما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قوله: (هذا): أقول: يجوز أن تكون الإشارة إلى ما في الذهن، ويجوز أن تكون إلى ما في الخارج، وفي كل منهما إشكال بسطت الكلام في بيانه والجواب عنه في شرح شرح الورقات للشارح.

قوله: (اشتدت إليه): أقول: عبر في شرح منهاج الفقه بقوله «دعت إليه» ووجه ذلك أن شروح المنهاج السابقة على شرحه أكثر وأجل وأفيد من شروح هذا الكتاب فحاجته إلى شرحه دون حاجة جمع الجوامع إلى شرحه.

هذا ما اشتدت إليه حاجة المتفهمين لجمع الجوامع من شرح محل ألفاظه وبين مراده ويحقق مسائله ويحرر دلائله على وجه سهل للمبتدئين حسن للناظرين نفع الله به آمين. قال

قوله: (يحل ألفاظه وبين مراده) كذا في شرح المنهاج أيضاً وقال فيه شيخنا الشهاب ما نصه: وحل الألفاظ فك التراكيب ببيان الفاعل والمفعول ومرجع الضمير ونحو ذلك، وفي العبارة استعارة بالكناية وترشيح وقوله «وبين مراده» من عطف العام على الخاص اهـ.

(وأقول): أما بيان الاستعارة بالكناية في العبارة أي قوله «يحل ألفاظه» فهو أنه شبهت ألفاظ الكتاب بعد إيضاح دلالتها على المعنى وذكر ما تحتاج إليه فيه بشيء كان معقوداً على المطلوب أزيل عقده عنه وتوصل بذلك إليه، فعلى طريق صاحب التلخيص تكون الاستعارة هي التشبيه المضمحل في النفس ولم يصرح بشيء من أركانه سوى المشبه كما هو الواجب فيها، ويكون إثبات الحل الذي هو من خواص المشبه به هو قرينة الاستعارة. وعلى طريق صاحب المفتاح تجعل الألفاظ استعارة بالكناية ذلك الشيء وتجعل نسبة الحل إليها قرينة الاستعارة، وبهذا يظهر أنه لا ترشيح هنا لأن اعتبار الترشيح إنما يكون بعد تمام الاستعارة فلا تعد قرينة المكنية ترشيحاً، فقول الشيخ «وترشيح» فيه نظر. هذا والأقرب جعل ذلك من الاستعارة التبعية بأن شبه تبين معاني الألفاظ بإزالة العقد عن الشيء المعقود على المطلوب ووجه الشبه إظهار المطلوب، ثم استعير للتبيين لفظ الحل ثم اشتق منه الفعل فتكون الاستعارة في المصدر أصلية وفي الفعل تبعية وقرينتها تعليق الفعل بالألفاظ ويجوز أن يطلق لفظ الحل على التبيين لا باعتبار التشبيه بل باعتبار أنه لازم للحل فيكون مجازاً مرسلأ وقد صرحوا بأنه لا امتناع في أن يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد استعارة ومجازاً مرسلأ باعتبار العلاقتين. وأما قوله «من عطف العام على الخاص» فقد يقال عليه بل بينهما عموم وخصوص من وجه لأن حل التركيب قد لا يتبين بمجرد المراد وبيان المراد قد يكون بدون حل التركيب كأن يقتصر على نحو والمراد كذا.

قوله: (ويحقق مسائله) أقول: التحقيق فسر تارة بمعنى إثبات المسائل بأدلتها وأخرى بمعنى بيان حقيقة الشيء على الوجه الحق وكلا المعنيين محتمل هاهنا أي في الجملة وإلا فبعض المسائل لم يستدل عليها وبعضها لم يزد في بيانه على ما دلت عليه عبارة المصنف. واعلم أن المسئلة تطلق تارة بمعنى النسبة التامة في القضية أي الوقوع أو اللاوقوع، وأخرى بمعنى مجموع القضية. فإن أريد الأول فظاهر، أو الثاني قدر مضاف أي أحكام مسائله.

قوله: (ويحرر دلائله) أقول: فيه أمور: الأول أن التحرير فسر بالتقويم وبتلخيص العبارة وتجريدها عما لا يتعلق بالأدلة والثاني أن جمع دليل على دلائل غير مقيس وسيأتي الكلام على ذلك بتمامه عند قول المصنف «دلائل الفقه الإجمالية» والثالث أنه يحتمل أنه أراد بتحرير دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهي قليلة كما أشار إليه المصنف في آخر الكتاب بقوله «فربما ذكرنا

المصنف رحمه الله تعالى (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ نحمدك اللهم) أي نصفك بجميع صفاتك يا الله إذ الحمد كما قال الزمخشري في الفائق الوصف بالجميل وكل من صفاته تعالى جميل ورعاية جميعها أبلغ في التعظيم المراد بما ذكر إذ المراد به إيجاد الحمد لا الإخبار بأنه سيوجد. وكذا قوله «نصلي ونضرع» المراد به إيجاد الصلاة والضراعة لا الإخبار بأنهما سيوجدان وأتى بنون العظمة لإظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالاً لقوله تعالى ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: ١١] وقال ما تقدم دون نحمد الله الأخصر منه للتلذذ بخطاب الله وتذاته وعدل عن الحمد لله الصيغة الشائعة

الأدلة في بعض الأحيان، ويحتمل أنه أراد بذلك ذكره أدلة مسائلة محررة أو أعم من تحرير الأدلة الواقعة فيه ومن ذكره أدلة بقية مسائلة محررة.

قوله: (سهل للمبتدئين) أقول: قد يستشكل ذلك مع صعوبة كثير منه على كثير من العلماء فضلاً عن المبتدئين إلا أن يجاب بأن المراد سهولته بالنسبة لافراد نوعه من الكتب الموضوعة لكثرة الجمع واختصار اللفظ بحسب الإمكان لمزيد تحريره بالنسبة إليها لأن الأزيد تحرير أقرب إلى الفهم، أو بالنسبة لبعض الوجوه كحسن تلخيصه وعدم انتشاره أو بالنسبة لبعضه دون جميعه أو بالنسبة لبعض المبتدئين في الجملة وفيهما نظر، إذ أكثر الكتب أو جميعها كذلك، أو بأنه قال ذلك هضماً لنفسه ولا يخفى بعده وعدم مناسبه للسباق.

قوله: (حسن للناظرين) أقول: قيد بالناظرين للتغيب إذ الشيء قد يحسن في نفسه ولا يحسن للناظرين بأن يقول بهم أو به ما يمنع ظهور حسنه لهم مما لا ينافي حسنه في الواقع.

قوله: (إذ المراد به إيجاد الحمد لا الإخبار بأنه سيوجد).

وقوله: (وأتى بنون العظمة لإظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالاً لقوله تعالى ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾) اعترضهما الكوراني اعتراضاً لا منشأ له إلا مزيد السهو وفساد التصور مع إيراده بعبارات ضعيفة ركيكة تمجها الأسماع وتنفر عنها الطباع، واعتراض الثاني الكمال أيضاً اعتراضاً لا منشأ له إلا التعصب الفاسد والتحامل الكاسد. فأما الكوراني فقال ما نصه: الإشكال الثالث عدل - أي المصنف - عن همزة المتكلم وأتى بالنون مع أنه في مقام العجز والاستقصار، فالمناسب الإفراد عن الغير ليكون أقرب إلى المقصود. والجواب إنما عدل إلى نون الجمع لنتكة سرية وهي أنا لما قدّمنا أنه أوقع الحمد في مقابلة تلك النعم الفاتئة الحصر أدرج نفسه في جماعة الحامدين من الملائكة والإنس والجن وكل من يتأتى منه الحمد ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ [الإسراء: ٤٤] ليكون أبلغ في المرام وأقضى لحق المقام فكأنه قال: يا من هذا شأنه نحمدك كلنا معاشر الحامدين بكل عمادك أي بكل أوصافك الجميلة وإن لم نحط بها علماً، وهذا نهاية درك العارف في مقام الحمد. فظهر لك من هذا التحقيق أن

ما قيل إنما ذكر نون العظمة. لإظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَأما بنعمة ربك فحدث﴾ [الضحى: ١١] مما لا يلتفت إليه وليس له معنى صحيح مع قطع النظر عن هذا المقام، وما قيل من أن المراد بقوله «نحمدك» إيجاد الحمد لا ما سيوجد أسفل من ذلك إذ الإيجاد فعل الله لا فعل الحامد إذ الآتي بالفعل غير الموجد كما تظهر بداهته في الزنا والقتل. وقوله «لا ما سيوجد» مما لا معنى له إذ المضارع إما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا إشكال في «نحمدك» أو هو مشترك بينهما إذ لم يذهب أحد إلى العكس، ولا يشك أحد في أن القائل إذا قال في مقام الحمد «نحمدك» لم يرد أي الآن اشتغل بحمدك ولكن سأفعله، وأمثال هذه الأشياء الواهية لا ينبغي لنا أن نتعرض لها ولكن تحقيق معنى الحمد لما كان من المطالب السنية والمهمات الدينية كان بذل النصح فيه من الوجبات التي لا يستغنى عنها، وقد ذكروا أموراً أخرى لا مساس لها بالمقام ولا هي معان صحيحة أيضاً عدلنا عنها مخافة التطويل وقد أنبأت الشجرة عن الثمرة والله أعلم. أما ما زخرفه من الهذيان ونمقه من واضح البهتان مما لا يشمر له إلا البوار ولا يلحق به إلا دوام العار عند أولي الأبصار. فأما ما قرر به توجيه العدول ففيه من الأنظار ما لا يخفى استخراجاً على ذوي الاعتبار وإن كان أصل التوجيه مسروقاً لكنه تصرف فيه ولم يحسن تصرفه بل أذهب رونقه وأتلفه مع أن فيه ما فيه مما سيظهر من الكلام على ماسياتي عن الكمال. وأما قوله «فظهر لك من هذا التحقيق أن ما قيل» إلى قوله «مما لا يلتفت إليه الخ» فهو غلط واضح وخطأ قبيح فاضح، وذلك لأن المراد بالتحقيق المشار إليه ما زعمه من أن النون في «نحمدك» نون الجمع وما ذكره نكتة لذلك بقوله والجواب الخ. ولا يخفى على من عنده أدنى عقل أن مجرد هذا لا يقتضي رد ما سواه وأنه مما لا يلتفت إليه لأن غاية ذلك حمل الكلام على معنى يحملة وبيان نكتة لذلك المعنى وذلك لا يدل على بطلان حمله على غير ذلك المعنى من المعاني المحتملة أيضاً مع بيان نكتة لذلك الغير، ولا على أنه مما لا يلتفت إليه إلا عند من انطمست بصيرته وخذت سريرته، ولو صح ذلك لزم من حمل الكلام على أي معنى بطلان غير ذلك المعنى من المعاني وامتناع تجويز حمله على المعاني المتعددة وذلك باطل بإجماع العقلاء لا يقال منشأ ظهور ما ذكر حصر النون في نون الجمع كما ذكره بقوله «إنما عدل الخ» لأننا نقول:

أما أولاً فالخصر غير متعلق بكون النون للجمع بل يكون العدول إليها لما ذكر وبينهما بون بائن. وأما ثانياً فلو فرض أنه متعلق بذلك لكنه مجرد دعوى باطلة لم يأت لها بشيء من الآيات فكيف يصح له أن يفرغ عليها ما زعمه وافتراه من عدم الالتفات، على أنه لو صح ذلك لزم بطلان غير النكتة التي ذكرها من النكات مع اشتها نكات نون الجمع عند الثقات، وأما قوله: «وليس له معنى صحيح» فهو ادعاء باطل لا يخفى بطلانه على عاقل، ولعمر الله إن التشنيع على أئمة التحقيق بمجرد الدعوى لا يصدر إلا عن خبل قبيح، وإن ما ذكره وابتكره

المحقق المحلي مما لا يمتري في صحته من رزق أدنى عقل صحيح فإن حمل النون على العظمة لقصد إظهار تعظيم الله إياه بتأهيله للعلم للتحدث بنعمة الله المأمور به أمر يحتمله اللفظ قطعاً، فإن العظمة من معانيها كما نصوا عليه فلا مانع من حملها عليها إذ حمل اللفظ على ما هو من معانيه مما لا يمكن منعه، والمعنى قد يجعل وسيلة إلى ملزومه كما لا يسع عاقلاً إنكاره فصح إرادة الملزوم هنا لإفادة التحدث المأمور به مع ما فيه من غاية المناسبة للمقام، فإن مقام التأهل للتأليف والشروع فيه لا يرتاب عاقل في أنه مقام عظمة عظيمة وجلالة كريمة وأنه دال على عظمة المؤلف وتعظيمه، ففي إتيانه حيثئذ بما يدل على عظمته وتعظيمه للتحدث بنعمة الله المأمور به غاية الانتظام والمناسبة للمقام، فقد اتضح أن ما ذكره المحقق له معنى صحيح مع قطع النظر عن المقام لأن حاصله أن اللفظ استعمل في معناه مراداً منه ملزوم معناه ليحصل القيام بهذا الأمر المطلوب وهذا مما لا يرتاب عاقل في صحته، واتضح أن فيه غاية المناسبة للمقام كما تقرر وعند ذلك يظهر كل الظهور بطلان ما هُوّل به الكوراني وأنه من الخطأ الصريح والافتراء القبيح الذي لا يلتفت إليه ولا يعول عند عاقل عليه، ولولا غلبة ضعف الحال وغلبة العمومية على الطلبة كان الواجب علينا الإعراض عن هذه المهملات وعدم الالتفات إلى هذه المجازفات. وأما قوله: «وما قيل من أن المراد بقوله نحمدك إيجاد الحمد لا ما سيوجد أسفل من ذلك» فهو كما ترى قد ضم فيه إلى بطلان ما ادعاه وفساد ما افتراه كما يتبين لك من الكلام على احتجاجه ركافة لفظه ومسوخ محكيه وتحريفه. فإن قوله: «لا ما سيوجد» ليس هو لفظ المحقق المحلي ولا هو مطابق له في المعنى للفرق الواضح والتباين الظاهر اللائح بين قوله: «لا ما سيوجد» وقوله: «لا الإخبار بأنه سيوجد» وكأنه لم يفرق بينهما. وهذا وإن كان من المصائب لا يستبعد لأنه قياس ما يقع منه من العظام مع أنه يحتمل أن في النسخة الواقعة لي سقماً.

وأما قوله: «في الاحتجاج لهذه الدعوى الفاسدة إذ الإيجاد فعل الله تعالى لا فعل الحامد» فهو من الفساد والجفاف بمكان، وذلك لأنه إن بناه على ما فهمه أن المحقق أراد بالإيجاد الخلق فهو فهم باطل لا يفهمه عاقل عن أقل العوام فضلاً عن الجزم بنسبته إلى مثل هذا الإمام، وإنما أراد بالإيجاد مقابل الإخبار وهو ما يعبرون عنه بالإيجاد وللهذا قبله بقوله: «لا الإخبار بأنه سيوجد» وإن بناه على أن التعبير بالإيجاد يوهم معنى الخلق فهذا التروهم بمنزلة العدم فإنه لا يكاد يخطر ببال، إذ كل موحد موقن بأنه من المحال مع أن ذلك لا ينتج له ما ادعاه من الفساد وإلا لزم الحكم بالفساد على كل تعبير موهم ولا يقوله مسلم، وقد اشتهر أن المناقشة في الألفاظ ليست من دأب المحصلين. ثم ليت شعري أي فرق بين الإيجاد الذي عبر به المحلي والإنشاء الذي أطبقوا على التعبير به هنا؟ وقد قال أستاذ المسلمين المولى سعد الدين في شرح خطبة الشمسية: والإبداع إيجاد الشيء غير مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الإنشاء هـ. وفسر بعضهم قوله إيجاد الشيء بقوله أي إخراج الشيء من العدم إلى الوجود هـ. فإن امتنع التعبير هنا

بالإيجاد فليمتنع التعبير بالإنشاء أيضاً وإلا فما الذي حظر تعبير المحلي بالإيجاد وأباح إطباقهم على التعبير بالإنشاء مع استوائهما في إطلاقهما بالمعنى المحذور وإطلاقهما بالمعنى غير المحذور. وقوله: «وأما قوله لا ما سيوجد مما لا معنى له إذ المضارع إما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا إشكال في نحمدك» فهو كلام يلوح عليه أثر الفساد ويظهر من خلاله أنه ما نشأ إلا من عدم فهم المراد كما لا يخفى عليك بعد إحاطتك بمعنى كلام المحقق. فاعلم أن «نحمدك» لو كان إخباراً فإما أن يراد به الإخبار عن الحمد في الحال أو في الاستقبال، لا جازئ أن يراد الأول لأن الإخبار عن الحمد في الحال يستدعي حصول الحمد في الحال، والحمد في الحال إنما يحصل به ضرورة أنه ليس في حال النطق به حمد حاصل بغيره إذ الحمد لفظي إذ الكلام فيه ويستحيل حال النطق أن يوجد نطق بغيره، وحيثئذ يمتنع كونه إخباراً عن الحمد في الحال لأن الإخبار عن الحمد في الحال حكاية لحمد واقع في الحال، والحكاية لا بد أن تكون غير المحكي بالذات ولا يكفي التغاير الاعتباري، وقد قال في المطول: إن «أبيع» الخبري لا بد أن يكون لدلوله تحقق بغير هذا اللفظ وأنت تحكيه بخلاف الإنشائي وجعل ذلك مدار الفرق بين الخبر والإنشاء فتعين إرادة الثاني، فلهذا اقتصر المحقق في نفي إرادة الإخبار على نفي الإخبار بوجوده في المستقبل ولم يتعرض لنفي الإخبار بوجوده في الحال لعدم صحته فلا حاجة إلى نفيه.

فإن قلت: لا حاجة في كونه إخباراً إلى تحقق حمد آخر لأنه يصح أن يكون إخباراً عن الحمد الحاصل من ذلك الإخبار كما إذا قيل أتكلم مخبراً بما يحصل من ذلك الكلام فاللفظ من حيث إنه دال على نسبة خبرية مطابق لما يحصل به من حيث هو هو فيحتاج إلى نفي الإخبار بوجوده في الحال. قلت: قال شيخنا الشريف: إن في صحة ذلك نظراً وتأملاً، فإن الخبر حكاية أمر واقع والحكاية لا بد أن تكون غير المحكي بالذات ولا يمكن أن يحكي الشيء عن نفسه بتغاير اعتباري بداهة، وقد فصل التحرير الدواني ذلك في رسالته دفع التناقض المشهور ا هـ. وإذا علمت ذلك فقول الكوراني «مما لا معنى له» باطل قطعاً بل له معنى صحيح قطعاً وذلك أن العلماء لما جوزوا في نحو «نحمدك» أن يكون إخباراً وأن يكون إنشاء بل رجح السيد الإخبارية بأنها الأصل كما هو مبين في محله وخالفهم المحقق ومنع الإخبارية احتج إلى نفيها، ولما استغنى عن نفي الإخبارية في الحال لعدم إمكانها عنده وعند غيره كما تبين لم يتعرض له واقتصر على التعرض لنفي الإخبارية في الاستقبال، وهذا في غاية الحسن والصحة والظهور عند من له أدنى مسكة، فدعوى الكوراني أنه مما لا معنى له دعوى باطلة لا منشأ لها إلا التهور وفساد التصور وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

وقوله: (إذ المضارع) إلى قوله: (فلا إشكال) إن أراد بنفي الإشكال أنه لما كان حقيقة في الحال فقط كان لا يحتمل الاستقبال فلا يحتاج إلى نفيه فنقول: أما أولاً فعدم الحاجة إلى نفيه لا ينتج أنه لا معنى له فدليله لا يثبت ما ادّعاه وافتراه على هذا التقرير. وأما ثانياً فدعوى عدم

الحاجة إليه باطلة لأن من أجاز الإخبارية مراده الإخبارية في المستقبل وإن كان مجازاً على ذلك القول لا في الحال أيضاً لما تقدم من امتناعها، فالشارح حيث خالف في الإخبارية كان به حاجة أي حاجة إلى نفي الإخبارية في المستقبل لأنها مدعى الخصم، وكذا إن أراد أنه لما كان حقيقة في الحال تصح إرادة الاستقبال فلا يحتاج إلى نفيه لأن الصحة على وجه التجوز مما لا يمكن إنكاره بل تعين إرادته وارتكابه عند من أجاز الإخبارية بناء على ذلك القول، وإن أراد شيئاً آخر فليصوره لتكلم عليه ولا يجد شيئاً صحيحاً يصوره.

وأما قوله: «أو هو مشترك ولا يشك أحداً» إلى قوله: «لم يرد أي الآن اشتغل بحمدك ولكن سأفعله» فمعناه أنه لم يرد الإخبار بأي الآن اشتغل به ولكن يريد الإخبار بأي سأفعله فلا يصح قول المحقق المحلي لا الإخبار بأنه سيوجد بل يتعين إرادة الإخبار بأنه سيوجد، هذا مقصوده كما هو ظاهر من عبارته. وحاصله أنه إذا كان مشتركاً بين الحال والاستقبال يتعين أن يكون المراد الإخبارية بأنه يحمّد في المستقبل وأنت خبير بأن هذا كلام في غاية الفساد لا صحة له بوجه ولا اعتداد، بل هو ككلام المبرسم غير منظوم وكهذيان المحموم ليس له مفهوم، وذلك لأنه إن أراد بتعين إرادة الإخبار بالحمد في المستقبل أنه يمتنع إرادة الإخبار بالحمد في الحال فهذا لا يرد على المحقق لأنه ليس مدعاه أن المراد الإخبار بالحمد في الحال بل مدعاه أن المراد إنشاء الحمد كما هو صريح قوله إذ المراد إيجاد الحمد وكأنه غفل عنه أو عن مغايرة إنشاء الحمد للإخبار به مع ظهورها أو توهم أنّ المراد بإيجاد الحمد ما يلزم الإخبار به وكل ذلك مما يتعجب منه. وإن أراد بتعين ذلك أنه يمتنع الإنشاء فهو جزاف قبيح لا يصدر مثله عن عاقل ولا يعبا به فاضل، كيف وقد أجمعوا على صحة الإنشاء وإنما اختلفوا في صحة الإخبار كما أشرنا إليه فمتنع ما أجمعوا على صحته وقام عليها البرهان هذيان غني عن البيان. وإن أراد شيئاً آخر فليصوره لتصور فساد.

وأما قوله: «إذ لم يذهب أحد إلى العكس أي إلى أنه حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال» فهو من قبيح القصور فإن الذهاب إلى العكس مشهور حتى إنه مذكور في شرح تصريف الزنجاني للمولى التفتازاني قال ما نصه: قيل إن المضارع موضوع للحال واستعماله في المستقبل مجاز، وقيل بالعكس، والصحيح مشترك بينهما انتهى. فبطل ما أشار إلى بنائه على هذا النفي الذي لا مستند له إلا الجزاف، وقد بان بما لا مزيد عليه للعاقل أن هذا الرجل لم يأت في هذه المباحث بطائل وأنه لم يزد فيها على ضمه إلى غلظه الفاحش فيها إلا التشنيع الباطل الذي هو به حقيق وبعواره خليق، وأن قوله: «وأمثال هذه الأشياء الواقعية» الخ من البهتان الواضح المبني على الخطأ الفاحش والغلط الفاضح وأنه لم يحمّ فيما تبجح به من هذا الكلام حول تحقيق معنى الحمد، ولا بذل النصح الواجب بل لم يزد على التشيع بالأباطيل والأوهام، وأن قوله: «وقد أنبت الشجرة عن الثمرة» كلمة حق أريد بها باطل إذ قد بان لكل من حفظ الله قلبه عن العمى

أن أصلها ثابت وفرعها في السماء .

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم
والله يحق الحق ويبطل الباطل .

وأما الكمال فقال: واعلم أن جعل النون هنا للعظمة مع توجيهه بما ذكر لا يخلو عن تكلف، إذ لا يخفى أن مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عبده مقام التلبس ظاهراً وباطناً بالذلة والخضوع وليس مقام تعرض لعظمة العبد، والظاهر أن الذي حمل الشارح على جعل النون للعظمة استبعاد كونها في تعرض للمتكلم ومن معه، ويمكن أن يقال أتى بنون المتكلم ومن معه تواضعاً لأن فيما تنبئ عنه النون من إسناد الفعل إليه مع غيره إشارة إلى احتقار نفسه عن الاستقلال بالقيام بحق الحمد والصلاة والضراعة فأوقع لذلك الحمد على لسانه وألسنة الحامدين على النعم والصلاة والضراعة على لسانه وألسنة المصلين والضارعين، أو ليكون حمده وصلاته وضراعه أبلغ إذ إنشاء الثناء على السنة متعددة أبلغ من إنشائه على لسان واحد من تلك الألسنة، وكذا إنشاء الصلاة والضراعة الخ. وأقول: أما ما زعمه من التكلف في الجعل المذكور فهو ممنوع منعاً لا خفاء معه لتأمل سلم من بلية العصية، وأما ما احتج به على ذلك الزعم من قوله: «إذ لا يخفى الخ» فما يقطع بدفعه أن التلبس ظاهراً وباطناً بالذلة والخضوع بعد تسليم أن مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه ليس إلا مقام ذلك التلبس أي المزيد منه وإلا فحق العبد أن يكون في كل مقام وحال متلبساً بذلك لا ينافي إظهار تعظيم الله له بتأهيله للعلم أي الإعلام بذلك والدلالة عليه لغرض التحدث بالنعمة وإنما ينافي التعاطف أي التصور بصورة العظيم وهذا غير لازم لذلك الإظهار للقطع بأن عبد السلطان مثلاً قد يتصف بين يديه بغاية الذلة والخضوع خصوصاً في مقام تبيكته إياه على ذنب، وفي ذلك الحال يخبر الحاضرين بما أسداه إليه السلطان من تعظيمه وتقديمه على غيره وأمر أهل دولته بتعظيمه وتقديمه على غيره وتخصيصه بالمناصب الجليلة والعطايا الجميلة وتنفيذ أوامره إلى غير ذلك، بل كل عاقل يقطع بأنه عليه الصلاة والسلام لم ينفك في زمن من أزمنته ولا في حال من أحواله عن التلبس ظاهراً وباطناً بغاية الأدب والخضوع بين يدي الحق سبحانه وتعالى مع أنه مأمور بالتحدث بالنعمة ومع كثرة ما صدر منه من التحدث بها ومن نحو قوله: «أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب»^(١)، «أنا النبي الأمي الصادق المزكى أنا أبو القاسم الله يعطي وأنا أقسم»^(٢)، «أنا أكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة»^(٣)، «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا

(١) رواه البخاري في كتاب الجهاد باب ٥٢. مسلم في كتاب الجهاد حديث ٧٨ - ٨٠. الترمذي في كتاب الجهاد باب ١٥. أحمد في مسنده (٢٨٠/٤).

(٢) رواه مسلم في كتاب الأدب حديث ٥. أحمد في مسنده (٤٣٣/٢).

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ٣٣١، ٣٣٠. ابن ماجه في كتاب الزهد باب ٣٦. أحمد في مسنده (٣٤١).

فخر، ويبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي أنا قائد المرسلين ولا فخر وأنا خاتم النبيين ولا فخر، وأنا أول شافع ومشفع ولا فخر^(١)، فهل تضمنت هذه الأقوال الا إظهار غاية تعظيم الله له؟ وهل يمكن مؤمناً أن يجوز أنه عليه أفضل الصلاة والسلام حين صدور تلك الأقوال والتحدث بما تضمنته من تلك النعم الجليلة لم يكن على غاية الأدب والخضوع بين يدي الحق سبحانه وتعالى؟ أو أن فيها أدنى منافاة لغاية الأدب والخضوع وكأن الحال اشبهه على الكمال فظن أن إظهار التعظيم هو التعاضم أو أنه يستلزمه وكلاهما ليس بصحيح فتفطن لذلك. وأما قوله: «والظاهر الخ» فاعلم أنه لا شبهة لمن ألهم رشده في أن المتبادر من مثل هذه الصيغ في مثل هذا المقام ليس إلا إرادة التكلم وحده ويؤيد بذلك هنا بل يعينه أن قوله: «نصلي» لا جائز أن يكون إخباراً معنى ولهذا اخطأوا من جعل جملة الصلاة خبراً معنى قياساً على الحمد بأن الإخبار بشيوت الحمد حمد بخلاف الإخبار بشيوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فتعين أن يكون إنشاء معنى كما درج عليه الجمهور، ولا يتصور أن يكون هذا اللفظ الصادر من المصنف للإنشاء منه ومن غيره لاستحالة أن يكون أحد منشئاً بلفظه عن غيره أو منشئاً بلفظ غيره، نعم قد يدعى ذلك على سبيل التخييل والإيهام فيقال أتى بالمضارع الصالح للجماعة لإيهام تشاركه مع غيره في الإنشاء للغرض المذكور، أما على سبيل الحقيقة فلا يدعيه عاقل وكذا يقال في «نضرع» فتعين أن المصنف إنما أراد بهما نفسه فقط وهذا ظاهر إن لم يكن قاطعاً في أن «نحمدك» كذلك ليتوافق السياق وصح ما قاله الشارح المحقق بل تعين، فقول الكمال «فأوقع لذلك الحمد على لسانه وألسنة الحامدين الخ» إن أراد على سبيل الحقيقة لم يصح قطعاً أو على سبيل التخييل والإيهام فهذا لا يخرج عن إرادة المصنف على الحقيقة نفسه بهذه الأفعال بل ظهر مما تقرر أنه لا حاجة في الاستدلال على أن المصنف أراد نفسه فقط بقوله: «نحمدك» إلى تعين ذلك في «نصلي ونضرع» لأن «نحمدك» إنشاء وقد تبين امتناع إنشاء أحد بلفظ غيره على سبيل الحقيقة، بل لو كان إخباراً تعين أن المصنف أراد به نفسه فقط لأن مقصوده به الحمد اللازم له ولا يتصور وجود حمد لازم للإخبار من غير المخير على وجه الحقيقة كما لا يخفى. فإن قلت: التشارك على وجه التخييل والإيهام ينافي الدلالة على إظهار التعظيم. قلت: أما أولاً فالتشارك المذكور خلاف الظاهر المتبادر من عبارة المصنف فلا تحمل عليه بل لا شبهة في أن الشارح لم يحمل على ذلك فلا إشكال عليه، وأما ثانياً فلا نسلم المنافاة المذكورة فعليك بالتأمل الصادق ولا تهولنك تلك التهويلات فقد اتضح لك أنها تلفيقات، ومن هنا يظهر فساد توجيه الكوراني السابق وإن تبجح بتسميته تحقيقاً والله أعلم.

(١) رواه الترمذي في كتاب تفسير سورة ١٧ باب ١٨. ابن ماجه في كتاب الزهد باب ٣٧ أحمد في مسنده (٥/١)،

للحمد إذ القصد بها الثناء على الله بأنه مالك لجميع الحمد من الخلق لا الإعلام بذلك الذي هو من جملة الأصل في القصد بالخبر من الإعلام بمضمونه إلى ما قاله لأنه ثناء بجميع الصفات برعاية الأبلغية كما تقدم وهذا بواحدة منها وإن لم تراعى الأبلغية هناك بأن

قوله: (وعدل عن الحمد لله إلى قوله لأنه ثناء بجميع الصفات برعاية الأبلغية) اعترضه الكمال بعدما شرحه فقال: ولك أن تقول قد مرّ آنفاً أن الثناء كما يكون بالجملة الإنشائية يكون أيضاً بالجملة الخبرية وحيثذ فمعنى الجملة الإسمية الخبرية هنا الثناء على الله تعالى بأن كل حمد مستحق له أو يختص به إلى آخر كلامه وأقول: اعلم وفقنا الله وإياك للصواب أن المراد بالجميل في هذا المقام وهو الذي يكون الوصف به حمداً كل ما يستحسن ولو في زعم الحامد أو المحمود فقط كما بينه شيخنا الشريف واستدل له في رسالته في الحمد على أبلغ وجه، وحيثذ يندرج فيه أمور منها: كونه مستحقاً مثلاً للحمد أي أو مالكاً مثلاً للحمد أي لكل وصف بجميل، ومنها كونه موصوفاً بالجميل أي منسوباً إليه الجميل، ومنها نفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم، ومنها المجموع المركب من هذه الثلاثة أو من اثنين منها وهو ثلاثة أقسام: الأول مجموع كونه مستحقاً للحمد وكونه موصوفاً بالجميل، والثاني مجموع كونه مستحقاً للحمد ونفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم، والثالث مجموع كونه موصوفاً بالجميل ونفس الصفة المذكورة فإن كل واحد من هذه الأقسام السبعة مما يستحسن ويعد الوصف به حمداً ولا نزاع لأحد في ذلك، وأنه إذا كان الحمد هو الوصف بالجميل أي نسبة الجميل إليه كما تقدم في كلام الشارح كان قول المصنف نحمدك معناه نصفك بالجميل فيندرج في منطوقه الوصف بكل واحد من الأقسام السبعة السابقة بالطريق الذي بينه الشارح بخلاف قوله: «الحمد لله» فإن منطوقه ليس إلا الوصف بكونه مستحقاً للحمد الذي هو الوصف بالجميل ويدل بالالتزام على الاتصاف بنفس الجميل ضرورة أن استحقاق الوصف بالجميل فرع الاتصاف بالجميل فنسبة استحقاق الوصف بالجميل إليه مستلزمة لنسبة نفس الجميل إليه. وأما بقية الأقسام فلا دلالة عليها لا منطوقاً ولا التزاماً أما منطوقاً فواضح، وأما التزاماً فلظهور إمكان تحقق وصفه بكونه مستحقاً للوصف بالجميل مع انتفاء نفس وصفه بالجميل بأن لا ينسب أحد إليه الجميل إذ لا يلزم من استحقاق الشيء حصوله وتحققه، ألا ترى إلى أنه يجوز أن ينسب زيد الكريم العالم إلى استحقيقه الوصف بالكرم والعلم مع انتفاء وصفه من أحد بواحد منهما، وحيث أمكن الانفكاك بين وصفه بكونه مستحقاً للوصف بالجميل وبين وصفه بنفس الجميل أمكن الانفكاك بين وصفه بكونه مستحقاً للوصف بالجميل وبين كل مجموع مركب من نفس وصفه بالجميل أعني كل مجموع يكون وصفه بالجميل جزءاً منه وهو أربعة أقسام كما علم مما مر ضرورة أن إمكان انفكاك الجزء يستلزم إمكان انفكاك الكل لامتناع تحقق الكل بدون الجزء، فقد بان لك بياناً ظاهراً أن ما ادعاه الشارح من كون الجملة الفعلية أبلغ من الجملة الإسمية من المبالغة أي أزيد في المعنى كما يدل عليه تقريره دلالة واضحة مما لا

يحتمل منازعة فيه ولا توقفاً من عاقل أحسن التأمل.

فإن قلت: لكن من مرجحات الإسمية إفادتها الدوام. قلت: ممنوع لأن الفعلية أيضاً تفيد الدوام بالطريق الذي أفادت به كون الثناء بجميع الصفات إذ كما تفيد تلك الطريق كون الثناء بجميع الصفات يفيد كونه على الدوام كما هو ظاهر لا خفاء فيه. فإن قلت: لكن إفادة الإسمية ذلك بالوضع قلت: ممنوع كما يعلم من قول الشيخ عبد القاهر لا دلالة لزيد منطلق على أكثر من ثبوت الإنطلاق لزيد، وما قيل على ذلك فراجع من محله ولو سلم لم يناف المدعي وذلك لأن المدعي أنها أزيد معنى وذلك حاصل وإن كان بدلالة المقام. وأما كونه أبلغ من البلاغة أي أتم بلاغة فهذا يختلف باختلاف المقامات، فإن اقتضى المقام مضمونها كانت أبلغ بهذا المعنى أيضاً كما هو المناسب هنا لأن المقام مقام شكر على الإنعامات الكثيرة العظيمة فيناسبه نسبة جميع الأوصاف الجميلة، وإن اقتضى المقام مضمون الإسمية كانت أبلغ بهذا المعنى فثبت أن الفعلية أبلغ من المبالغة أي أزيد معنى مطلقاً بالطريق الذي بينه الشارح وكذا من البلاغة إن اقتضى المقام مضمونها كما في مقام حمد المصنف وعلى هذا فالأبلغية هنا من البلاغة أيضاً. لا يقال هذا الذي حققت به أبلغية الفعلية صحيح في نفسه لكنه لا يصلح توجيهاً لكلام الشارح لاعتباره في الجميل كونه صفة لله تعالى بدليل قوله: «وكل من صفاته تعالى جميل الخ» وهذه الأقسام السبعة المذكورة ليس منها ما هو صفة لله تعالى إلا القسم الثالث الذي هو نفس الصفة الحقيقية فلا يفيد كلامه شمول الفعلية جميع تلك الأقسام السبعة دون الإسمية حتى ترجح الفعلية عليها بذلك الاعتبار لأننا نقول هذا إنما يرد لو اعتبر الشارح كون الجميل صفة لله تعالى حقيقية وهو ممنوع بل إنما اعتبر كونه صفة لله تعالى أعم من كونها حقيقية أو اعتبارية كما يصرح به قوله وهذا بوحدة منها إذ تلك الواحدة هي مالكية الحمد أو استحقاقه وهي اعتبارية قطعاً، فالمراد بالصفات في قوله: «وكل من صفاته تعالى جميل» كل ما يصح أن يوصف به وينسب إليه وإن كان اعتبارياً وجميع تلك الأقسام السبعة كذلك كما هو ظاهر. وإذا علمت ذلك اتضح لك اتضاحاً لا خفاء معه أن قول المحشي «فمعنى الجملة الاسمية الخبرية هنا الثناء على الله تعالى» بأن كل حمد مستحق له أو مختص به مما لا يسمن ولا يغني من جوع وذلك لأننا نقول له: سلمنا لك أن معناها ذلك لكن هذا المعنى ليس ثناء بكل جميل كما هو في أعلى درجات الوضوح مما بيناه فهذا لا يفيدك شيئاً فيما قصدته بهذا الكلام من ردّ ترجيح الشارح الجملة الفعلية بكونها ثناء بكل جميل بخلاف الإسمية، وكان منشأ هذا الكلام منه الغفلة عن أن المحمود به في الإسمية المطابقي ليس إلا استحقاق كل حمد أي وصف بجميل أو الاختصاص به، والالتزامي ليس إلا الاتصاف بنفس الجميل وأن ذلك مخرج لبقية أقسام المحمود به الميئة فيما سبق وغير متناول لشيء منها لا مطابقة ولا التزاماً كما سبق إيضاحه. وقصره النظر على الحمد الذي هو متعلق المحمود به ههنا، وظنه أن عموم متعلق المحمود به يستلزم عموم المحمود به أو أن ذلك

المتعلق هو المحمود به ههنا ذلك خطأ واضح مما قرّرناه فتأمل ولا تغفل. وبذلك يعلم أيضاً أن استدلاله بقوله كما يدل عليه لام التعريف في «الحمد» ولام الجزّ في «لله» لا يفيد شيئاً في مدعاه لأن المحمودية على ما تفيده الجملة بواسطة اللامين المذكورين ليس إلا بعض أفراد المحمود به الذي لا يستلزم الباقي كما بيناه ووضحناه بما لا مزيد عليه للمتأمل.

لا يقال: بل يستلزم الباقي لأنه لا يخرج عنه مطابقة واستلزماً إلا نفس وصفه بالجميل والمجموع المركب منه أي الذي هذا جزء منه لكن نفس وصفه بالجميل ليس جيلاً إلا باعتبار ما يدل عليه من اتصافه بالجميل وليس جيلاً في نفسه فلا يكون الوصف به حمداً إلا بذلك الاعتبار فالثناء به راجع إلى الثناء بنفس الاتصاف بالجميل والاسمية تفيد ذلك لزوماً كما تبين لأنا نقول: لا نسلم ذلك بل نفس وصفه بالجميل مما يستحسن مع قطع النظر عما دل عليه فهو جميل في نفسه، ولكن سلمنا ذلك لكنه لا يمنع تعدد الجميل المستلزم لتعدد المحمود به، غاية الأمر أن جميلية أحدهما باعتبار دلالة على الآخر وذلك لا يمنع كونه جيلاً، وأن الحمد الحاصل بأحدهما غير الحمد الحاصل بالآخر. ويعلم أيضاً أن قوله: «ولو سلم أن الجملة انشائية وأنها ثناء بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته إجمالاً» اشتباه نشأ من الغفلة عما قرّرناه ووضحناه بما لا مزيد عليه، وأن قوله: «في بيانه لأن كل حمد معناه لأن كل ثناء بجميل الخ» من باب اشتباه المحمود به بمتعلقه أو من باب توهم أن عموم متعلق المحمود به يقتضي عموم المحمود به وقد تبين لك بطلان ذلك، وحيث يتضح بطلان قوله: «فرعاية الأبلغية التي أشار إليها الشارح حاصلة في الاسمية على وجه أظهر» وأنه مبني على الاشتباه والتوهم لأن رعاية الأبلغية إنما تصح فيما تحتل الجملة كونه محمداً به ولو لزوماً، وقديان لك بما لا مزيد عليه خروج بعض أفراد المحمود به عن الجملة الاسمية منطوقاً ولزوماً دون الفعلية. وقوله: «ولو سلم» يفهم الجزم على تقدير الخبرية بأن الجملة ثناء بجميع الصفات ومنع كونها ثناء بصفة واحدة على تقدير الانشائية. وقد اتضح لك اندفاع ذلك على التقديرين، لأن المعنى الإنشائي تابع للمعنى الخبري فإذا لم يعم على تقدير المعنى الخبري لم يعم تقدير الإنشائي فتفظن لذلك. وقوله: «ولا يدعي الخ» مجرد تهويل لا التفات إليه عند أهل التحصيل؛ إما أولاً فلأنه أي محذور في الحكم بأبلغية غير ما افتتح به الكتاب العزيز بمعنى كونه أزيد معنى مما ابتدئ به إذا كان مقام افتتاحه لا يقتضي ذلك الأزيد ويقتضي خلافه، أو في الحكم بكون غير ما افتتح به أتم بلاغة في مقامه مما افتتح به بالنسبة لذلك المقام، وكم في غير الكتاب العزيز أشياء هي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من نظيرها الواقع في الكتاب العزيز بالنسبة لذلك المقام بعينه وإن كانت بلاغة الواقع في الكتاب العزيز باعتبار مقامه أعلى وأتم من بلاغة الواقع في غيره باعتبار مقامه، وذلك بأن يكون مقام الكتاب العزيز يقتضي القدر الواقع فيه دون زيادة عليه ومقام غيره يقتضي زيادة على ذلك القدر الواقع فيه، ألا ترى أنه قد يؤتى في الكتاب العزيز في مقام إنكار يقتضي

تأكيدين ويقتضي عدم الزيادة عليهما بجملة مشتملة على تأكيدين ويؤتى في غيره في مقام يقتضي عشراً من التأكيدات بجملة مشتملة على العشر، ولا شبهة لعاقل في جواز مثل ذلك ووقوعه ولا في أن ذات العشر أزيد معنى وأبلغ في مقامها من ذات التأكيدين فيه وإن كانت بلاغة ذات التأكيدين باعتبار مقامها أتم وأعلى من بلاغة ذات العشر باعتباره، وقد يؤتى فيه في مقام يقتضي نسبة التصرف في بعض مصنوعاته أو العلم به إليه دون زيادة بجملة تفيد ذلك فقط ويؤتى في غيره في مقام يقتضي نسبة التصرف في جميع مصنوعاته أو العلم بجميعها إليه بجملة تفيد ذلك، ولا شبهة لعاقل في جواز مثل ذلك ووقوعه ولا في كون الثانية أبلغ أي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من الأولى بالنسبة لذلك المقام بعينه وإن كانت بلاغة الأولى في مقامها أتم وأعلى من بلاغة الثانية فيه، ولا يتوهم عاقل أدنى محذور في ذلك وعلو قدر الكتاب العزيز ورفعة شأنه على ماعده لا يقتضي أن تكون فاتحته أزيد معنى من فاتحة ما سواه بل ولا مساوية لها في قدر المعنى، ولا أن تكون فاتحته أتم بلاغة من غيرها في مقام افتتاح غيره مطلقاً، وإنما يقتضي أنها أتم مطابقة لمقتضى مقامها مما عدها، وإن نقصت عنه في قدر المعنى فإن مزية الكتاب العزيز على غيره ليست مبنية على زيادة المعنى على غيره باعتبار كل جملة مطلقاً ولا على أن تكون جملة أتم بلاغة من جمل غيره في كل مقام على الإطلاق كما هو في غاية الوضوح لمن له أدنى إلمام بفنون البلاغة، فظهر أنه يجوز أن يقع في غير الكتاب العزيز ما يكون أزيد معنى من نظيره الواقع في الكتاب العزيز إذا كان مقام الكتاب العزيز لا يقتضي ذلك الأزيد، وأن يكون ذلك الواقع في الغير أبلغ من ذلك النظر بالنسبة لمقام ذلك الغير وإن كان ما في الكتاب العزيز في مقامه أبلغ من ذلك الأزيد فيه، وأنه لا محذور في ذلك بوجه وحيثنذ فيجوز أن يكون ما نحن فيه كذلك بأن يكون مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي مضمون الجملة الاسمية المفيدة. لوصفه تعالى باستحقاق كل وصف بجميل أو اختصاصه بذلك على الدوام بناء على أن المقصودين بالخطاب حيثنذ أو بعضهم جاهل بذلك أو منكر له أو متردد فيه .

لا يقال فكان ينبغي التأكيد على غير الأول لأننا نقول: قد يترك التأكيد في الإنكار أو التردد لتزويله منزلة عدمه كما تقرر في محله على أنه يحتمل التأكيد باسمية الجملة بناء على أن تأكديتها تابع لاعتبارها مؤكدة كما قيل بذلك على ما تقرر في محله، وحيثنذ فمقتضى مقام الافتتاح هو الاسمية وذلك لا يمنع كون الفعلية أزيد معنى ولا يتنافى كونها أبلغ في مقام يقتضي مضمونها كمقام حمد المصنف على ما سبق بيانه، والشارح المحقق رحمه الله لم يدع صريحاً إلا أبلغية الفعلية بمعنى زيادة معناها وقد تبين أن لا محذور فيه . فإن قلت: أبلغ على هذا من المبالغة وفعلها مزيد فلا يصح بناء اسم التفضيل منه إذ لا يبنى إلا من مجرد قلت: يصح على قول الأخفش فإنه جواز بناءه من كل مزيد، وأما أبلغيتها من البلاغة فهو وإن لم يصرح بدعواه إلا أن كلامه يرمز إليه ومع ذلك لا محذور فيه لأنه لم يدع ذلك بكل اعتباره وفي كل مقام بل

باعتبار المقام الذي يقتضي ذلك كمقام حمد المصنف كما يشير إليه إشارة واضحة تعبيره في شرح المنهاج بقوله: «وهو أبلغ من الحمد الأول» فأضاف الحمد إلى مصنف المنهاج دون أن يعبر بقوله «وهو أبلغ من حده الأول». وبالجملة فصحة هذا الاعتراض تتوقف على إثبات أن مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي عموم الحمد بعموم المحمود به ودون اثبات ذلك بالبرهان خرط القتاد وشيب الغراب، ومجرد الاحتمال لا يجدي في مقام الاعتراض لا سيما على مثل هذا الإمام بل البرهان مانع من ذلك الإثبات لما تقرر من عدم شمول المحمود به في الجملة الاسمية لبعض أقسام الجميل. والحاصل أنه إن اعترض بمنع زيادة معنى الفعلية فقد تبين زيادته بما لا مزيد عليه أو بأنه لا يجوز أن تكون فاتحة غير الكتاب العزيز أزيد معنى من فاتحته، فإن أراد ولو مع اختلاف المقام فذلك مما لا يقوله أحد، وإن أراد مع اتحاده فلا بد له قبل الاعتراض من إثبات الاتحاد بالبرهان وهو لم يشته ولن يستطيع إثباته ما دام الزمان. وأما ثانياً فيجوز أن يكون المقصود بالذات في افتتاح الكتاب العزيز مجرد الإخبار والإعلام بمضمون الجملة دون لازم ذلك الإخبار الذي هو الحمد فإن الجملة الخبرية لا تفيد الحمد بمنطوقها بل بلازم منطوقها كما تقرر في موضعه، فما ادعاه الشارح لا معارضة بينه وبين ذلك بوجه لأن المقصود على هذا التقدير في افتتاح الكتاب العزيز هو الإخبار باستحقاق سائر أفراد الحمد أو الاختصاص بها، والجملة الاسمية وافية بذلك قطعاً والمقام حينئذ مباين لمقام إنشاء الحمد الذي ساق الشارح الكلام باعتباره.

فإن قلت: هذا الوجه الثاني وهو احتمال أن يكون المراد مجرد الإخبار والإعلام ينافية بناء على مذهب الشارح من تعين الإنشائية في جملة الحمد حديث قال الله تعالى «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين» وقوله فيه: «فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال حمدي عبدي»^(١) قلت: لا نسلم المناقاة لجواز أن تكون نسبة الحمد إلى العبد بالنظر لأن شأن المؤمن القائل الحمد لله اعتقاد مضمون ذلك ونسبته إليه وذلك حمد عرفي على أنه لا يكون حامداً على تقدير الإنشائية أيضاً إلا بنحو هذا الاعتبار ضرورة أن قارئ القرآن حاكٍ له لا منشاء لمعانيه فيحتاج للجواب على تقدير الإنشائية أيضاً، فما كان جواباً على ذلك التقدير كان جواباً على تقدير الخبرية فليتأمل، وقد اتضح بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل السالم من بلية العصبية أن ما قرره الشارح المحقق في هذا المقام في غاية السداد والالتزام، وأن المحشي قد بالغ في الإفراط والتفريط وأطنب بتهويلات مبنية على أوهام وشبهات وقد تبعه على ذلك جمع من شيوخنا منهم شيخنا العلامة على ما دل عليه تقرير بعض أجلاء أصحابه بل أجلمهم حتى قال في آخر تقرير رد

(١) رواه مسلم في كتاب الصلاة حديث ٣٨، ٤٠. أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٣٢. الترمذي في كتاب

تفسير سورة الفاتحة باب ١. ابن ماجه في كتاب الأدب باب ٥٢.

كلام الشارح بنحو ما زعمه الكمال فليحذر ما ذكره الشارح ا هـ. وقد تبين للمنصف الراغب في اتباع الحق الواضح أن الذي يحذر إنما هو ما ذكره من الرد عليه ومنهم شيخنا الشهاب حيث قال فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح ما نصه: ولك أن تقول حيث تقرر أن مضمون الاسمية الشناء باستحقاقه تعالى لجميع المحامد لزم ذلك أن يكون الآتي بذلك قد أثنى على الله بكل صفة كمال على وجه الإجمال فكما جعل الآتي بالصيغة الفعلية آتياً بجميع الصفات برعاية المقام فكذا يجعل هذا آتياً بطريق الاستلزام ويترجح هذا بأن المستفاد بطريق اللزوم أقوى من المستفاد بالمقام والقرائن الخارجية ا هـ. ولا يخفى عليك إن تيقظت لما بيناه لك اندفاع جميع ذلك وبطلان هذا اللزوم الذي توهمه وما بناه عليه بما لا مزيد عليه ثم قال زيادة على ما قاله الكمال وغيره ما نصه: وأيضاً فقد سلف أن الجملة الاسمية أصلها جملة فعلية وأنهم عدلوا عنها إليها للدلالة على الدوام والثبات، وهذا بلا ريب يقتضي ترجيحها في نظر البلغاء على الفعلية ا هـ.

وأنا أقول: لا يرتاب من له أدنى إلمام بالمعاني في أن كلاً من الفعلية والاسمية تصلح وتقصد لأغراض لا تصلح ولا تقصد لها الأخرى، وأن كلاً منهما في المقام الذي يقتضيهما أبلغ من الأخرى في ذلك المقام، ولهذا ذكروا حتى في متون المختصرات لكل منهما أغراضاً يؤتى بها لأجلها لا تصلح لها الأخرى بحيث لو أتى بالأخرى مع قصد تلك الأغراض التي لتلك اختل الكلام وبطلت بلاغته وعد كأصوات الحيوانات، وهذا كله معروف مشهور حتى بين طلبة المعاني فضلاً عن علمائها ولم يريدوا بالعدول عن الفعلية إلى الاسمية للدلالة على الدوام والثبات هجر الفعلية وعدم تعلق الغرض بها مطلقاً، بل أرادوا استعمال الاسمية عند اقتضاء الحال معناها لا مطلقاً وإلا نافي ما قرره عنهم، وحينئذ فإن أراد الشيخ بكونهم عدلوا عن الفعلية إلى الاسمية لما ذكر أنهم هجروا الفعلية حتى لا يتعلق غرضهم بها مطلقاً ولا تقصد بلاغة ولا يقتضيهما مقام فبطلان ذلك مما لا شبهة فيه وكفناك شاهداً قطعياً على بطلان غير ما أشرنا إليه عن أهل المعاني كلام أهل التفسير ونحوهم وبيان أسرار الفعلية وتعيينها في مقاماتها المقتضية لها، ويلزم على ذلك التقدير مرجوحية الفعلية أينما وقعت في القرآن مع كثرة وقوعها فيه وهو باطل إجماعاً من كل عاقل، وإن خص ترجع الاسمية والعدول إليها بصيغة الحمد دون غيرها فذلك هذيان لا يحتاج بطلانه إلى بيان. وإن أراد أن أغراضهم قد تتعلق بالاسمية وأنهم عدلوا إليها للوفاء بتلك الأغراض عند تحققها كما أنها قد تتعلق بالفعلية حتى لا تسد مسدها الإسمية عند تعلق الغرض بها فهذا لا ينتج له أرجحية الاسمية في نظر البلغاء على الإطلاق كما هو مدعاه، ولا يصحح له الاستدلال بذلك على أرجحية الإسمية مطلقاً في هذا المقام كما هو في غاية الوضوح فإن أراد أرجحيتها في نظرهم في الجملة لم يفده شيئاً في مقصوده فإن الفعلية كذلك قطعاً، فقوله «وهذا بلا ريب يقتضي ترجيحها في نظر البلغاء الخ» مدفوع بلا ريب لأنه إن أراد الكلية كان باطلاً ممتنعاً، أو الجزئية لم يكن نافعاً ولا متبعاً، ومن هنا يعلم سقوط قوله بعد ذلك

يراد الثناء ببعض الصفات فذلك البعض أعم من هذه الواحدة لصدقه بها وبغيرها الكثير

أيضاً ومن هجر الفعلية وعدل عنها إلى الاسمية لغرض فهو ذاهب قطعاً إلى تمييزها وترجحها في نظر البلغاء وقائل بأن الحمد بها أولى كما أن من سلك ما سلكه الشارح من أبلغية الفعلية يلزمه عكس ذلك ا هـ. وبالجملة فجميع ما ذكره لم ينشأ إلا عن سهو وغفلة وعدم إمعان التأمل في المقام لكن هذا لا ينافي جلالته ودقة نظره، ولو أدرك هذه الكلام وعرض عليه لبادر إلى قبوله والرجوع إليه فإنه كان مطبوعاً على الإنصاف رجاعاً إلى الحق وقافاً معه فرحمه الله تعالى ونفعنا بعلومه وبركاته.

قوله: (بأنه مالك لجميع الحمد من الخلق): اعترضه غير واحد كالكمال بأن تقييده الحمد بالصادر من الخلق يخرج ثناءه تعالى على نفسه قال: وكان الحامل له على التقييد جعل اللام للملك فإن ثناءه تعالى قديم لا يوصف بالملوكية، والأشهر أن اللام في «لله» للاختصاص أو للاستحقاق فيدخل ثناؤه تعالى على نفسه بل هو أولى بقصد الدخول ا هـ. وأقول: يمكن أن يقال: إنما اقتصر على ما ذكره إذ ليس المراد من صنيعه إلا بيان كون الجملة إنشائية لا خبرية لا تحرير المحمود به فلا يضر خروج ثناءه تعالى على نفسه من عبارته، وقد يوجه اقتصاره على ذلك بأنه إشارة إلى كفايته في الحمد وعدم توقفه على اعتبار ثناءه تعالى على نفسه أيضاً.

قوله: (وإن لم تراخ الأبلغية هناك بيان يراد الثناء ببعض الصفات الخ): اعترضه غير واحد كالكمال بما حاصله أن انتفاء مراعاة الأبلغية لا ينحصر في إرادة الثناء ببعض الصفات بل يصدق بالإطلاق أيضاً وأقول: جوابه من أوجه: الأول أنه مبني على أن قوله «بأن» تفسير لقوله: (وإن لم تراخ الأبلغية الخ) وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة تدعو إليه بل يجوز أن يكون تقييداً له، والمعنى وإن انتفت مراعاة الأبلغية بسبب أن يراد الثناء ببعض أي وإن انتفت مراعاة الأبلغية على هذا الوجه وهذا الطريق، وإنما قيد بذلك مع صحة الإطلاق أيضاً لظهور الأبلغية عليه لظهور صدقه بالكثير بخلاف إرادة البعض فإنه محل التوهم فاحتاج لبيانه واستغنى عن بيان ذلك. والحاصل أنه تقييد لنكتة ومثله لا إشكال فيه وكثيراً ما يقع الخلل في فهم المراد من مثل هذه العبارة لاشتباه بأن التقييدية بالتفسيرية مع عدم التنبه للفرق بينهما فليتنبه لذلك والثاني أنه يجوز أن تكون لفظة «بأن» للتمثيل بمعنى كان كما هو اصطلاح شياخي الشافعية الرافعي والنووي في كتبهما على ما قطع به استقراء كلامهما وصنيعهما وأكثر الشارح من متابعتهم فيه، وعلى هذا فإنما لم يتعرّض لحال الإطلاق لمثل ما تقدم وإياك أن يشتبه عليك الفرق بين الوجهين مع أنه كبير. والثالث أنه يمكن بقاء لفظة «بأن» على ظاهرها وأنها للتفسير بناء على أن انتفاء مراعاة الأبلغية منحصر في إرادة البعض وذلك لأنه ليس المراد بمراعاة الأبلغية إيقاع الثناء بجميع الصفات مع ملاحظة خصوص أنه بجميع الصفات كما ظنه المعترض، بل أعم من ذلك ومن إتيانه بهذه العبارة الصالحة للحمل على الثناء بالجميع لعدم تقييدها لفظاً أو نية

بالثناء بالبعض مع مناسبة المقام للحمل على الجميع، بل دعائه إليه فتحمل على الثناء بالجميع لأنه الأنسب بالمقام الأبلغ فيه مع صلاحية اللفظ له ودعاء المقام إليه وعدم صارف عنه لأن ذلك في المعنى مراعاة للأبلغية خصوصاً، وحمله على البعض دون البعض مع ذلك تحكم بل مناف للحال فلا يجوز ارتكابه وحيث فلا تتفي مراعاة الأبلغية إلا عند قصد الثناء بالبعض فقط. والحاصل أن مراعاة الأبلغية إما بمراعاة خصوصها وصريحها، وإما بمراعاة ما يحمل عليها وينصرف إليها لأن مراعاة ما يحمل على الشيء، وينصرف إليه يتضمن مراعاته. فمراعاة الأبلغية أعم من أن تكون قصداً أو أن تكون ضمناً، واعتبار مثل ذلك كثير في كلامهم كما هو معلوم لمن له الإلمام بتصرفاتهم. فمراعاة الأبلغية إنما تتفي عند قصد البعض فقط، وبيان ذلك أنه لم يقصد الثناء بجميع الصفات قصداً فإما أن يراد الثناء بالبعض، وإما أن يراد الثناء بحقيقة الوصف الجميل وحيث لا جائز أن تراد حقيقته في ضمن جميع أفرادها قصداً لأن هذا ثناء بالجميع قصداً والغرض انتفاؤه، فإما أن تراد في ضمن بعض أفرادها وهذا ثناء بالبعض، وإما أن تراد من غير ملاحظة كونها في ضمن البعض أو الجميع ولا جائز حيث أن تراد بشرط عدم إطلاقها لأن إرادتها كذلك إرادة لها في ضمن البعض أو الجميع والغرض انتفاء ذلك. فإما أن تراد لا بشرط عدم إطلاقها ولا بشرط إطلاقها فتحمل على الجميع لما تقدم، وإما أن يراد بشرط إطلاقها أي عدم كونها في ضمن بعض الأفراد أو كلها وهذا القسم غير متصور هنا لأن الحقيقة بهذا الشرط لا تحقق لها ولا يتصور الانتصاف بها فلا يتصور إرادة هذا القسم في مقام الوصف بالجميل.

لا يقال: بقي قسم آخر من وجوه الإطلاق وهو أن يراد الأعم من نفس الحقيقة ومن جميع أفرادها ومن بعض أفرادها لأننا نقول: لا يخلو الحال من أن يراد بالأعم القدر المشترك بين الأمور الثلاثة أو جميع تلك الأمور أو بعضها، فإن أريد الأول عاد فيه الترديد السابق في إرادة الحقيقة لكن على تقدير أن يراد القدر المشترك في ضمن الحقيقة يكون هذا بمنزلة إرادة الحقيقة ابتداء فيعود فيه الترديد حيث أيضاً وإن أريد الثاني نافي كون الغرض الإطلاق وعدم إرادة الجميع وإن لم يناف ذلك المطلوب لأن فيه مراعاة الأبلغية وإن أريد الثالث؛ فإن أريد بالبعض جميع الأفراد نافي ذلك الغرض أيضاً وإن لم يناف المطلوب أو الحقيقة عاد فيه ذلك الترديد أو بعض الأفراد نافي كونه من وجوه الإطلاق وأن المراد الأعم لأن الإطلاق هنا والمعنى الأعم لا يصدق واحد منهما على بعض الأفراد كما لا يخفى. فإن قلت: الظاهر أن فاعل المراعاة أي المراعي هو المتكلم وهو المصنف فكيف تنسب إليه حال الإطلاق مع أنها تقتضي ملاحظة الجميع ولا ملاحظة مع الإطلاق وإن جعل الفاعل السامع. فهو وإن أمكن بناء على أن المراد بمراعاتها الحمل عليها لكنه نوع مراعاة المصنف إذ لا يمكن حمل الكلام إلا على ما يوافق غرض المتكلم. قلت: يكفي في صحة نسبتها إلى المصنف ملاحظته ما يتضمنها ويحمل عليها ويناسبها على ما تقرر سابقاً.

فالثناء به أبلغ من الثناء بها **في** الجملة أيضاً نعم الثناء بها من حيث تفصيلها أوقع في النفس

والحاصل أن مراعاة الشيء قد تكون قصداً وقد تكون ضمناً بأن يراعى ما يتضمن ذلك الشيء فقد ظهر أن مراعاة الأبلغية إنما تنتفي عند إرادة الثناء بالبعض فقط فهذا قيد به الشارح لكن بقي هنا شيء آخر وهو أن الظاهر أن المراد بالبعض هنا بعض لا بعينه إذ لا يصدق على المعنى قوله: «لصدقه بها وبغيرها الكثير» إذ البعض المعين إما تلك الواحدة أو غيرها أو مجموعها مع غيرها وعلى التقادير لا يصدق عليه ما ذكر، أما على الأولين فظاهر، وأما على الثالث فلأن المراد بقوله: «لصدقه بها وبغيرها الكثير» أنه يصدق بها وحدها وبغيرها الكثير وحده، ويؤيد إرادة ذلك أو يعينه وصف الغير بقوله: «الكثير» إذ لو أراد بقوله: «لصدقه بها وبغيرها» أنه يصدق بمجموعها مع غيرها لم يحتج للوصف بالكثير إذ صدقه بالمجموع كاف في الأبلغية وإن لم يكثر ذلك الغير إذ هي مع أي وصف كان أبلغ منها وحدها. وعلى هذا فمعنى قوله في الجملة في بعض الأحوال لأن الثناء به باعتبار صدقه بغيرها الكثير أبلغ من الثناء بها لا باعتبار صدقه بها فقط ولا باعتبار صدقه بغيرها القليل، وإذا كان الظاهر أن المراد هنا بعض لا بعينه فيرد عليه أن انتفاء مراعاة الأبلغية لا ينحصر في إرادة البعض لا بعينه بل يصدق أيضاً بإرادة البعض المعين، ولا يصدق على البعض المعين قوله لصدقه بها وبغيرها الكثير حتى يكون الثناء به أبلغ في الجملة، اللهم إلا أن يجاب بأن إرادة البعض المعين بعيدة وخلاف الظاهر والغالب لعدم ما يشعر به من الصيغة وعدم ما يقتضيه من المعين فلم يلتفت إليه، ومجرد احتمال لا ينافي مقصوده من ترجيح الفعلية. إما أولاً فلأنه يكفي في ترجيحها أن مراعاة الأبلغية هو الظاهر الراجح المناسب للمقام، وأما فرض عدم مراعاتها فإنما هو أمر تنزلي لو فرض عدم الإتمام على تقديره لم يضر. وأما ثانياً فلأن هذا الاحتمال البعيد لا ينافي الترجيح الظني وهو كاف في مثل هذا المطلوب. فإن قلت: بقي شيء آخر أيضاً وهو أن تلك الواحدة صفة عظيمة والبعض كما يصدق بغيرها الكثير يصدق بغيرها القليل المنحط عنها، ولا شك أن الثناء بالعظيم قطعاً أولى من الثناء بما يحتمل غير العظيم المنحط عن تلك الواحدة وإن احتمل العظيم أيضاً إذ احتمالته غير العظيم مما يحط من قدر الثناء قلت: المقام قرينة واضحة على الصرف إلى الغير الكثير لأنه المناسب والمطلوب له وإن لم يصرف إليه فلا أقل من يصرف إلى تلك الواحدة دون المنحطة عنها لقلة مناسبتها له، فالمقام دائر بين أن يصرف إلى الغير الكثير وإلى تلك الواحدة مع أن الأول أرجح في مقتضاه فليتأمل.

قوله: (نعم الثناء بها): أي بتلك الواحدة من حيث تفصيلها أي تعيينها بكونها مالكية الحمد أوقع أي أمكن وأثبت في النفس من الثناء به أي بذلك البعض أي لعدم تعيينه أي بالعبارة وإن قصد به معيناً كما هو ظاهره وأقول: قد يشير كلامه هذا إلى أن الثناء بها ليس أوقع في النفس من الثناء بالجميع بناء على مراعاة الأبلغية لأنه إنما حكم بالأوقعية بالنسبة للثناء

من الثناء به (على نعم) جمع نعمة بمعنى إنعام والتكثير للتكثير والتعظيم أي إنعامات كثيرة

بالبعض ولم يتعرض لها بالنسبة للثناء بالجميع لكن كلامه في شرح المنهاج صريح أو كالصريح في أنه أوقع منه أيضاً فإنه قال في قول المنهاج «أحمده أبلغ حمد الخ» بعد قوله: «الحمد لله» ما نصه: وهو أبلغ من حمده الأول وذلك أوقع في النفس من حيث تفصيله انتهى. ولعل وجهه أن الأوقعية تابعة للتعيين ولا تعيين فيه وإن أريد الجميع لأنها غير مذكورة بمعيناتها وفيه تأمل فليتأمل.

قوله: (على نعم): عبر بالجمع دون المفرد لأنه أبلغ في مطلوبه لأنه في مقام إظهار تعظيم الله له والتحدث بنعمه الواصلة إليه والجمع أبلغ في ذلك لأن دلالة على التعظيم والتحدث به فوق دلالة المفرد على ذلك إذ لا عموم له لأنه نكرة في سياق الإثبات.

قوله: (جمع نعمة بمعنى انعام): اعترضه الكوراني حيث قال: جمع نعمة وهي العطية فالحمد والشكر صادقان في هذه المادة ولا حاجة إلى جعل النعم بمعنى الإنعامات كما فعل بعض القاصرين ا هـ. وأقول: هذا أدل دليل وأعدل شاهد على قصور نظره ادراكاً واطلاعاً وعلى تهوره ومجازفته، كيف لا وقد نسب المحقق المحلي إلى أنه من جملة القاصرين لأجل أمر في حكم الواجب إن لم يكن واجباً صرح به مشاهير المحققين، وذلك لأن العلامة المولى التفتازاني صرح في حواشي الكشاف بأن المحمود عليه هو الفعل الجميل، ووافقه التحرير الاستاذ الدواني في حواشي الأصول. قال شيخنا الشريف بل الإمام الرازي: وكفى به سنداً ودليلاً سيما في النقلات. ثم قال شيخنا: فإن قلت كثيراً ما يحمّد على العلم والكرم والأخلاق العلية النفسانية، قلت في لباب التفسير إن المدح يجوز على صفات الذات كالعلم والحمد لا يجوز إلا على صفات الفعل كالحق والرزق لكن الظاهر من تحقيقات المتأخرين أن المراد الفعل العرفي اللغوي والعرف يعد جميع ذلك أفعالاً، وعلى ما قررنا أي من أن المحمود عليه لا بد أن يكون فعلاً يكون الحمد حقيقة على الإنعام لا على النعمة، ولذا قال العلامة التفتازاني في الحواشي أي حواشي الكشاف: إن النعمة بمعنى الإنعام. فإن قلت: هذا ينافي ما في المطول من أن الحمد على الإنعام أمكن من الحمد على النعمة فإنه يدل على جواز أن لا يكون المحمود عليه فعلاً قلت: لا شبهة لعاقل في أن المحمود عليه يجب أن يكون أمراً في المحمود فإن الأمر الأجنيبي عن شخص لا يكون سبباً لثناء ذلك الشخص وتعظيمه بداهة وإلا لأمكن حمد زيد على ما لم يتعلق به من فعل عمرو وغيره وهو فاسد قطعاً، فالحمد على النعمة لذاتها غير معقول بل لا بد من ملاحظة تعلقها بالمحمود بالصدور وحيث يرد إلى الإنعام فإن الحمد على النعمة حيث لا بد من ملاحظة تعلقها بإياها، وأما الحمد على الإنعام فإنه لذاته فلماذا صار الحمد على الإنعام أمكن. فالذي يلزم عما في المطول أن الحاصل من الفعل قد يجعل بمنزلة الفعل ويحمّد عليه لكن لا لذاته بل من حيث حصوله منه، فالمحمود عليه الفعل أو ما هو بمنزلة الفعل مما لوحظ فيه الفعل فلا منافاة ولا

إشكال. ا هـ. المقصود نقله من كلام شيخنا وهو نص واضح في أن جعل النعم بمعنى الإنعامات مما يحتاج بل يضطر إليه، بل لو أخذنا بظاهر قول الطول أمكن لكان محتاجاً إليه أيضاً لأن الحمل على الأمكن أولى والأخذ بالأولى أرجح والأخذ بالأرجح من غير معارض في حكم الواجب إن لم يكن واجباً، فهل مع هذا كله يسوغ لذي عقل نسبة المحقق في مثل ذلك إلى أنه من جملة القاصرين؟ وتالله إنه لا منشأ لهذا الجراف والتهور وراء الإنحراف إلا الجهل المركب بهذا الحكم أو عدم المبالاة بالعار وعدم المسكة في الدين، وإن أمثال هذا التشنيع الباطل لا ثمرة له إلا دوام العار ما دامت هذه الدار. ثم رأيت عن بعضهم موافقة الكوراني في هذا الاعتراض مع زيادة نعمة في الطنبور فإنه اعترض على الشارح بأن المقابل بالحمد حتى يكون شكراً إنما هو المنعم به لا الإنعام ثم قال: ويرد تفسيره النعمة بالإنعام قوله يؤذن الحمد عليها بازديادها إذ لا يوصف بالزيادة إلا المنعم به لا الإنعام لأنه صفة له تعالى وصفته لا تقبل الزيادة ا هـ. فأما الاعتراض فقد علم فساده وأنه لا منشأ له إلا القصور وعدم إحسان هذا البحث، وأما الزيادة ورد التفسير بما ذكر فلا منشأ له إلا قلة المعرفة بفن الكلام وعدم إحسان مباحثه فإنه استدل على أن الإنعام لا يوصف بالزيادة بأنه صفة لله تعالى وصفته تعالى لا تقبل الزيادة، وما درى أن الذي لا يقبل الزيادة إنما هو صفاته الذاتية، أما الفعلية كالإنعام فإنها تقبل الزيادة قطعاً، ولعله أخذ ما توهمه من نحو قول القصيدة المعروفة يقول العبد ما نصه:

صفات الذات والأفعال طراً قديمات مصونات الزوال

ا هـ. ووجه الأخذ عنده أنه صرح بقدم صفات الأفعال وقدمها يستلزم عدم زيادتها لأنها تقتضي التغير ولا تغير في القديم، وما درى أن قدم صفات الأفعال إنما هو قول الحنفية، وأما الأشاعرة فعلى أنها حادثة كما بينه شراحها بل قال العز بن جماعة منهم: والنزاع عند التحقيق يزول فافهمه ا هـ. وقال السعد بعد قول النسفي في عقائده والتكوين صفة لله تعالى أزلية بعد أن فسر التكوين بقوله وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، وأورد أدلة الحنفية على هذا المدعي ما نصه: ومبنى هذه الأدلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة، والمحققون من المتكلمين أي وهم الأشاعرة على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية ا هـ. ثم قال: ولما استدل القائلون بحدوث التكوين أي وهم الأشاعرة الخ ا هـ. على أن القائلين بقدم التكوين يعترفون بحدوث تعلقاته كالإنعام أي إعطاء النعمة كما لا يخفى على من له إلمام بكلامهم على وجهه ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قوله: (أي إنعامات كثيرة عظيمة): فإن قلت: النعم جمع كثرة والإنعامات جمع قلة، فكيف فسرها بها؟ قلت: الوصف بالكثرة والعظم دفع إرادة القلة وصرف إلى الكثرة التي هي

عظيمة منها الإلهام لتأليف هذا الكتاب والإقدار عليه. وعلى صلة نحمد وإنما حمد على النعم أي في مقابلتها لا مطلقاً لأن الأول واجب والثاني مندوب ووصف النعم بما هو

معنى جمع الكثرة لأنها المتبادرة من هذا الوصف.

قوله: (وعلى صلة نحمد): قد يقال لا فائدة لهذا لتعيينه وعدم احتمال العبارة خلافه، وقد يجاب بأنه ذكر توطئة لما بعده على أنه يحتمل تعلق على بالحمد في قوله: «يؤذن الحمد» أو بمحذوف فلهذا احترز عنه.

قوله: (وإنما حمد على النعم): أي في مقابلتها لا مطلقاً لأن الأول واجب والثاني مندوب. أقول فيه أبحاث: الأول: أنه أشار بقوله «أي في مقابلتها» إلى أن المحمود عليه ما كان علة في صدور الحمد ولهذا قال شيخنا الشريف: وأما المحمود عليه فهو ما كان الوصف بالجميل بازائه ومقابلة بمعنى أن الموصوف لما كان له ذلك الشيء ذكر جميله وأظهر كماله فهو لأجل حصوله له ولولاه لم يوصف أي لم يتحقق ذلك الوصف فهو كالعلة الباعثة للواصف على الوصف أو هو العلة ا هـ. وقوله: «كالعلة» أي كما في حمد الله إذ لا باعث في حقه تعالى، وقوله: «أو هو العلة» أي كما في حمد الخلق ثم قال: المحمود عليه يجب أن يكون كمالاً فإن غير الكمال لا يكون سبباً لإظهار الكمال والتعظيم ا هـ. وبذلك يعلم سقوط ما نقل عن بعضهم أن معنى كون «على صلة نحمد» أنها حرف يوصل معنى الفعل إلى المجرور به لا أنه يحمد لأجل النعمة وبين المعنيين تفاوت ا هـ.

والثاني ما أورده الكمال مما هو أوهن من بيت العنكبوت حيث قال: يقال عليه إن أريد بالثاني ما لم يقيد لفظاً فقد يكون واجباً أيضاً وذلك إذ أطلق لفظاً وقيد نية بأن يقصد إيقاعه في مقابلة النعمة ا هـ. وأقول: من الواضح الذي لا ستره دونه أن الشارح المحقق قابل بالإطلاق قوله: «على النعم أي في مقابلتها» ا هـ. فمع هذه المقابلة الصريحة هل يفهم ذو عقل من الإطلاق سوى ما لم يجعل في مقابلة النعم بأن لم يقصد إيقاعه في مقابلة النعم؟ وهل يتوهم أن منه ما جعل في مقابلة النعم إلا أنه لم يقيد لفظاً بما يدل على ذلك حتى يجعل محلاً للتردد والاحتمال؟ كلا والله لا يتوهم ذلك إلا غافل ذاهل، وكأنه توهم أن الشارح أراد بما في مقابلتها ما قيد لفظاً بدليل وجود التقييد في عبارة المصنف فيكون المطلق ما لم يقيد لفظاً، وهذا مع أنه لا يتوهم ذو عقل من مثل هذه العبارة لا يليق أن يتوهم عن بعض أذكيا الطلاب فكيف يتوهم عن خضعت لجلالته الرقاب؟ غاية ما في الباب أن الشارح استدل على المقابلة بالتقييد لفظاً لكن هذا لا يقتضي أن كل ما خلا عنه تنفي المقابلة عنه، ويوضح ذلك أن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها، وفرق كبير بين المقابلة بالتقييد وبين تفسيرها به، وقد يشبه أحدهما بالآخر عند إهمال التأمل.

والثالث أنه قد يستشكل قوله: «لا مطلقاً» بأن تعليق الحمد بضمير الذات الأقدس وهو

شأنها بقوله (يؤذن الحمد) عليها (بازديادها) أي يعلم بزيادتها لأنه متوقف على الإلهام له

الكاف يفيد كون الحمد أيضاً للذات وذلك حمد لا في مقابلة نعمة فقد حمد مطلقاً أيضاً، ولهذا قال في المطول في قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم ما نصه: واللّه اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد، ولذا لم يقل الحمد للخالق أو الرازق ونحوهما مما يوهم باختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف، بل إنما تعرض للإنعام أي في قوله «على ما أنعم» بعد الدلالة على استحقاق الذات أي بقوله: «لله» تنبيهاً على تحقق الاستحقاقين ا هـ. ويمكن أن يجاب بأن قوله: «لا مطلقاً» أي مطلقاً ولا ينافي ذلك التعليل المذكور لأن معناه حيث أنه لما كان الأول واجباً وكان الواجب أهم من المندوب لم يطلق الحمد على الإطلاق لئلا يخرج الأهم بل قيد بالنعمة ليحصل وإن حصل غيره أيضاً فتأمله.

والرابع أن معنى كون الأول واجباً كما قال شيخ الإسلام أنه يقع واجباً لا أنه إذا أنعم الله على عبد بنعمة يجب عليه أن يحمده عليها بالحمد الذي ذكره وهو الحمد اللفظي أو بالحمد المنوي ا هـ.

والخامس أنه يحتمل أنه أشار بهذا الكلام إلى رد قول العراقي. قلت: وقد تبين أن الحمد هنا أحد قسميه وهو ما كان على نعمة، ولو أطلقه لتناول القسم الآخر وهو ما كان على غير نعمة ا هـ. وكان وجه الرد أن المراد بالإطلاق هنا انتفاء التقييد مطلقاً، وحيث فلا يكون الحمد في مقابلة النعم ويلزم خروج الواجب تعالى على أننا أشرنا في الثالث إلى أن الحمد على غير النعمة داخل في حده أيضاً فتأمله.

قوله: (ووصف النعم): لا يخفى أن الظاهر المتبادر أن المراد بالنعمة المعنى لا اللفظ وهو المناسب لقوله: «بما هو شأنها» وقضية هذا تعين ظرفية الباء أو أليتها في قوله: «بقوله» وأما ما جوزه الكمال من إبدال «بقوله» من «بما هو شأنها» ففيه نظر، لأنه إن جعل الموصوف النعم التي هي المعاني كما هو مراد المصنف اقتضى أنها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك إلا أن يجاب بحذف المضاف فيه أي بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه، وإن جعله لفظ النعم المذكور اقتضى أن القول المذكور شأن لفظ النعم وفي صحة ذلك نظر.

قوله: (يؤذن الحمد عليها): لا يخفى أن الحمد مطلقاً يؤذن بالزيادة بالطريق الذي ذكره، وإنما قيد بقوله: «عليها» لأن الكلام في الحمد عليها بدليل نحمدك اللهم على نعم وليصح وصف النعم بالجملة التي بعدها.

قوله: (أي يعلم): أي إعلام دلالة الالتزام كما يدل عليه التوجيه بقوله: «لأنه متوقف على الإلهام له والإقذار عليه» والحاصل أنه بمعنى يدل وحيث فلا تجوز في الإسناد بل في المسند، ولا منافاة بينه وبين ذلك التوجيه بأن يقال إن تفسير الإيذان بالإعلام يقتضي أنه لا تجوز في المسند بل في الإسناد، والتوجيه المذكور يقتضي تفسير الإيذان بالدلالة فلا تجوز في

والإقذار عليه وهما من جملة النعم فيقتضيان الحمد، وهو مؤذن بالزيادة المقتضية للحمد أيضاً وهلم جراً فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا

الإسناد بل في المسند خلافاً لما توهم.

قوله: (بزيادتها): فإن قلت: هلا عبر به المصنف فإنه أخصر بحرف قلت: ماعبر به أنسب بقوله لرشادها مع ما فيه من المبالغة كما في الاكتساب والكسب وإيهاً حصولها بنفسها وعدم توقفها على فاعل فإن ذلك أسرع للحصول والأخصرية إنما تراعى ما لم تفوت أمراً مستحسناً.

قوله: (وهما من جملة النعم): أقول: مجرد هذا كاف في صدق قول المصنف «يؤذن الحمد بازديادها» فلا حاجة فيه إلى ما بعده إلا إن أريد بالحمد على النعم الحمد على كل النعم الواصلة إليه لدخول الحمد على كل إلهام وإقذار حيثئذ.

قوله: (قوله فيقتضيان الحمد): أي يستلزمانه وأقول: إن أراد يقتضيان وجود الحمد فهو ممنوع إذ يمكن أن يوجد أو لا يوجد الحمد إذ يتصور قطعاً أن يحمد الإنسان مرة واحدة على النعم مع أن هذه المرة توقفت عليهما فقد وجد ولم يوجد حمد عليهما إذ الغرض أنه لم يحمد بعد تلك المرة، وإن أراد يقتضيان طلب الحمد فمجرد طلب الحمد من غير حمد لا يؤذن بالزيادة المذكورة وإنما المؤذن بها وجوده، وبمجرد طلبه لا يستلزم وجوده إذ امتثال الطلب غير لازم له كما هو معلوم، اللهم إلا أن يجاب بأنه راعى في هذا الاقتضاء ما هو حق العبد واللائق به وهو المثال الطلب والعمل بمقتضاه فليتأمل.

قوله: (فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها): أي على تلك الغاية. فإن قلت: بل لها غاية لأنه إذا ترك الحمد على إلهام الحمد السابق والإقذار عليه انتهت النعم بهما وكانا غاية لها، لا يقال لا نسلم ذلك لجواز أن تحصل نعم أخرى غير إلهام الحمد والإقذار عليه لأننا نقول: كلامنا في النعم المتعلقة بالحمد على النعم لأن كلامه إنما هو في ذلك كما هو ظاهر. قلت: هذا المنع إنما يرد لو أريد نفي الغاية على الإطلاق وليس كذلك، بل أريد نفي الغاية المقيدة بالوقوف بالحمد عليها. والحاصل أن المنفي غاية هي نعم حمد عليها ولا تجر إلى نعم أخرى وهذه منتفية لأن ذلك الحمد الواقع فيها يقتضي نعماً أخرى هي إلهام الإقذار عليه وهكذا. فإن قلت: نعم الله على كل أحد لا تقف على غاية سواء حمد أو لا، وإن كان ما دخل منها في الوجود متناه فما الفرق بين الحامد وغيره؟ قلت: الفرق حصول نعم للحامد لا يوقف لها على غاية بواسطة حمده زيادة على ما شارك فيه غيره. فإن قلت: كيف يتأتى إفضاء الحمد إلى نعم لا غاية لها مع توقفها على تكرار الحمد مع أنه قد يعارضه في آفته ما تقدم عليه ولا يمكن اجتماعه معه؟ قلت: لعل المراد أن الحمد في نفسه صالح لذلك فلا ينافي أنه قد يعارضه ما يمنع من ذلك.

تخصوها﴾ [إبراهيم: ٣٤] وأزداد وزاد اللازم مطاوعاً زاد المتعدي تقول زاد الله النعم علي فازدادت وزادت (ونصلي على نبيك محمد) من الصلاة عليه المأمور بها وهي الدعاء بالصلاة

قوله: (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها): أقول هذا استدلال على ما قرره من أنه لا غاية للنعم المستلزم لعدم احصائها وفيه أمران الأول أن ما قرره من ذلك الانتفاء إنما هو إذا وجد الحمد والآية تقتضي الانتفاء مطلقاً ففيها إثبات زيادة على المدعي فكأنه قصد بحكايتها إفادة تلك الزيادة زيادة في الفائدة. والثاني أن نعمة الله مفرد مضاف لمعرفة فهو من صيغ العموم والحكم الوارد على العام يتعلق بكل فرد منه وقد يتعلق بالمجموع، ولا إشكال في صحة جعل ما في الآية من قبيل الثاني ويمكن جعله من قبيل الأول أيضاً نظراً لأن كل واحد من أفراد الإنعام له من الاعتبارات والمنافع ما لا يحصى فليتأمل.

قوله: (وازداد وزاد اللازم مطاوعاً زاد المتعدي الخ): أقول: فيه أمران: الأول أنه يحتمل أن الكوراني أشار بقوله: «وازداد» متعدد ولازم كأصله وقد ذكر بعض الشراح كلاماً في هذا المقام لا تعلق له بالمقصود فاجتنبه اهـ إلى رد ذلك، ويحتمل أنه أشار به إلى رد قول الزركشي والازدياد أبلغ من الزيادة كما أن الاكتساب أبلغ من الكسب. وأصله ازتياد أبدل من التاء دالاً لتوافق الزاي والدال في الجهر لتشاكل اللفظ وهو مأخوذ من قوله تعالى ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ [إبراهيم: ٧] اهـ. فإن كان أراد الأول فذلك أدل دليل على مجازفته فإن الفرق بين المطاوع وغيره واضح والتفاوت بينهما لائح وما زالت الأئمة يميزون بينهما ويهتمون بذلك، فبيان أن ما في كلام المصنف مطاوع بيان لمعنى كلامه على وجهه على ما هو وظيفة الشرح فكيف مع هذا يدعي ذو عقل أنه لا تعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه؟ وإن كان أراد الثاني فكذلك لأن ما ذكره الزركشي تضمن نكتة إشار الإزدیاد على الزيادة وبيان أصل هذه الكلمة وهذا من حق الشرح، فكيف يدعي ذو عقل أنه لا تعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه؟ ولعمر الله إنه لا مسكة لمن هذا حاله ولا تحرز له عن الجزاف ونعوذ بالله من انحراف يطمس البصيرة ويطفئ نور السريرة.

والثاني أن تخصيص «زاد» بتقييده باللازم يحتمل أن يكون لأنه يرى أن «ازداد» مطاوع في حالتي التعدي واللزوم. مثال حالة اللزوم ما ذكره الشارح، ومثال حالة التعدي قوله تعالى ﴿وازداد الذين آمنوا إيماناً﴾ [المدثر: ٣١] فإن المفسرين أعرّبوا «إيماناً» مفعولاً، ويحتمل أن يكون لأنه يرى لزوم ازداد دائماً فلا حاجة إلى تقييده فيكون مخالفاً للمفسرين، ومعرباً إيماناً في الآية ونحوها تمييزاً محولاً عن الفاعل. وقد قال شيخنا العلامة: إن هذا ظاهر كلام الشارح وإنه الحق اهـ.

قوله: (ونصلي على نبيك): اعترض بأن حقه «أن يزيد بعد «نصلي ونسلم» خروجاً من كراهة أفراد أحدهما عن الآخر وأقول: يحتمل أن المصنف لا يوافق على كراهة الأفراد مطلقاً أو

أي الرحمة عليه أخذاً من حديث: أمرنا الله أن نصلي عليك فكيف نصلي عليك؟ قال: قولوا اللهم صل على محمد إلى آخره. رواه الشيخان إلا صدره فمسلم. والنبى إنسان أوحى إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه فإن أمر بذلك فرسول أيضاً أو أمر بتبليغه وإن لم يكن له كتاب أو نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع، فإن كان له ذلك فرسول أيضاً

يرى انتفاء ما بالجمع لفظاً ولا يرى كراهة الأفراد خطأ أيضاً وإن صرح به جمع وقد وقع للشافعي في الأم وغيرها الأفراد خطأ، وقد قال بعض الفضلاء إن الحق الكراهة هنا بمعنى خلاف الأولى لعدم النهي المخصوص وقد ينازعه أنهم كثيراً ما يشتون الكراهة الحقيقية بغير نهي مخصوص لوجود ما يقوم مقامه على أن توقف الكراهة على النهي المخصوص مذهب المتأخرين والمتقدمون على خلافه كما سيأتي بيانه في محله.

قوله: (من الصلاة عليه الأمور بها وهي الدعاء بالصلاة أي الرحمة عليه): أقول: هذا تصريح بأن الصلاة هنا محمولة على معنى الدعاء، وتقدم أن جملة «نصلي» للإنشاء لا الإخبار، فحاصل كلامه أنها لإنشاء الدعاء وهذا صحيح لا غبار عليه مطابق لما دلت عليه الآيات والأخبار الأمرة بالصلاة عليه، ولصريح كلام الأئمة كما لا يخفى على من له أدنى المام به. وأما مخالفة الكوراني فيه وحمله الصلاة على لازمها الذي هو التعظيم ولعله قصد بذلك مخالفة الشارح والرد حيث قال: والصلاة لغة الدعاء والدعاء يلزمه التعظيم فإن من دعوت له فقد عظمته فأطلق الملزوم وأريد اللازم فيكون مجازاً مرسلأ أي ونعظم نبيك بأن نقول يا إلهنا صل عليه أي عظمه وبجله ا هـ. فما لا يلتفت إليها فإن فيها صرف الكلام عن حقيقته من غير ضرورة إلى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفته كلام الأئمة وظاهر الآيات والأخبار، وكأنه توهم أن معنى الصلاة الذي هو الرحمة غير متصور في حقه عليه أفضل الصلاة والسلام لأنه مرحوم فلا تطلب له الرحمة وهذا خطأ لأن أنواع الرحمة ومراتبها لا تنحصر وليس جميعها حاصلأ له عليه أفضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصلأ له.

قوله: (والنبى إنسان الخ): أشار الكوراني إلى اعتراض التعبير بالإنسان حيث قال: والنبى ذكر من بني آدم أوحى إليه بشرع. وقولنا «ذكر» أول من قولهم إنسان للإجماع على عدم استنباء الأئمة من بني آدم ا هـ. ولقائل أن يقول: لا نسلم الإجماع المذكور وقد ذهب الأشعري إلى عدم اشتراط الذكورة في النبوة ووقع الاختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة: مريم وآسية وسارة وهاجر. وعن حكى من المتأخرين ووقع هذا الاختلاف العز بن جماعة في شرح يقول العبد وحيث قد يقال التعبير بالإنسان الذي هو التعبير المشهور بينهم أولى ليشمل من اختلف في نبوته من الإناث على القول بها على أن الإنسان قد يفرق بين مذكره ومؤنثه بالناء فيقال في الذكر إنسان وفي الأنثى إنسانة كما تقرر في محله وعلى هذا فالإنسان مخصص بالذكر.

قولان، فالنبي أعم من الرسول عليهما، وفي ثالث انهما بمعنى وهو معنى الرسول على الأول المشهور. وقال «نبيك» دون «رسولك» لأن النبي أكثر استعمالاً ولفظه بالهمز من البناء أي الخبر لأن النبي مخبر عن الله وبلا همز وهو الأكثر، قيل لأنه مخفف الهموز بقلب همزته ياء وقيل إنه الأصل من النبوة بفتح النون وسكون الباء أي الرفعة لأن النبي مرفوع الرتبة على غيره من الخلق. ومحمد علم منقول من اسم مفعول المضعف سمي به نبينا بإلهام

قوله: (ولفظه بالهمز من النبأ): أورد الكمال ما حاصله أن الأنسب كونه فعياً بمعنى المفعول أي المخبر بالفتح عن الله لأن هذا أنسب بالأول من القولين في مفهوم النبي والرسول لوجود مناط التسمية في كل نبي وإن لم يكن رسولاً لأن من لم يؤمر بالتبليغ لا يلزم أن يكون مخبراً بالكسر عن الله، وإذا لم يكن مخبراً فلا يتحقق فيه مناط التسمية وأنه يمكن تنزيل كلام الشارح. على هذا بضبط مخبر في عبارته بصيغة المفعول قال: لكن قد اشتهر ضبطها عن الشارح بصيغة اسم فاعل انتهى. وأقول: يمكن أن يجاب بحمل كلام الشارح على اسم المفعول ولا ينافيه الاشتهار المذكور إذ لا يلزم من اشتهار شيء عن أحد صحته عنه فكثيراً ما يشتهر الشيء عن غير أصل صحيح وبأنه يكفي في وجود مناط التسمية إمكان الإخبار وكل فرد من أفراد النبي من حيث إنه نبي يمكن أن يخبر عن الله فيما يتعلق بنفسه وما أوحاه إليه في حقه بل من شأنه الإخبار بنحو الآداب والأخلاق إرشاداً وتعليماً للخير وإن لم يؤمر بذلك.

قوله: (وقيل إنه الأصل): قال شيخ الإسلام: عرفه ليفيد أنه أصل للمهموز ولو نكره لتوهم أن كلاً منهما أصل ا هـ. وأقول: إذا كان أصلاً للمهموز فينبغي أن يكون بمعنى المهموز السابق أو يكون المهموز بمعناه الآتي ليتحد معناهما وإلا اختلف معناهما فكيف يكون أحدهما أصلاً للآخر فليأمل.

قوله: (من النبوة): أي فيكون واوياً وأصله «نبيو» قلبت الواو ياء لاجتماعها مع الياء وسبق إحداها بالسكون وأدغمت إحدى الياء في الأخرى.

قوله: (أي الرفعة): أقول: هذا من جملة مقول وقيل قبله فلا يتوجه على الشارح ما أورد على من فسر النبوة بالرفعة بأن الذي صرح به كلام القاموس وغيره أنها المكان المرتفع بتقدير تمامه لأن الشارح حاك لكلام غيره غير مختار له فلا اعتراض.

قوله: (مرفوع الرتبة على غيره من الخلق): أي من غير الأنبياء مطلقاً وأما بالنسبة للأنبياء فقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم أيضاً مطلقاً وذلك في سيد الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم، وقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم في الجملة كما في غيره.

قوله: (من اسم مفعول المضعف): أقول: التضعيف هنا بالمعنى اللغوي دون الاصطلاح.

من الله تعالى تفاعلاً بأنه يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الجميلة كما روي في السير أنه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه في سابع ولادته لموت أبيه قبلها لم سميت إبنك محمداً وليس من أسماء آبائك ولا قومك؟ قال: رجوت أن يحمد في السماء والأرض وقد حقق الله رجاءه كما سبق في علمه (هادي الأمة): أي ذالها بلطف (لرشادها) يعني لدين الإسلام الذي هو لتمكنه في الوصول به إلى الرشاد وهو ضد الغي كأنه نفسه، وهذا مأخوذ من قوله تعالى ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى: ٥٢] أي دين الإسلام (وعلى آله): هم كما قال الشافعي رضي الله عنه أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب

قوله: (يعني لدين الإسلام) أقول: يجوز بقاؤه على ظاهره لتحقيق هدايته إلى نفس الرشاد بهدايته إلى طريقه الموصل إليه إذ الهداية إلى الشيء بيان ما يوصل إليه فعل اختياريه الأول لأنه أظهر في معنى الدلالة.

قوله: (الذي هو لتمكنه في الوصول به الخ): لا يخفى أن التجوز يكفي فيه مطلق السببية كما هو مقتضى كلامهم فلعل اعتبار التمكّن المذكور لبيان قوة العلاقة لا لتصحيحها فليتأمل.

قوله (وهذا) أي الوصف المذكور (مأخوذ من قوله تعالى الخ.): أقول: إن أراد أن ما في الآية يدل على أن المهدي إليه هنا ذلك الصراط المستقيم الذي هو دين الإسلام فهو ممنوع والفرق ظاهر لأنه عبر عن المهدي إليه في الآية بالصراط المستقيم ولا يناسب حمله إلا على دين الإسلام الذي هو طريق موصل إلى الرشاد لا على نفس الرشاد إذ ليس طريقاً بل هو ثمرة للطريق بخلاف ما هنا فإنه عبر فيه بالرشاد الذي لا يتعين حمله على الطريق الذي هو دين الإسلام بل يصح حمله على ظاهره كما تقرر، وإن أراد تصحيح إرادة ذلك هنا بدليل ما في الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما في التعبير بالأخذ من الخفاء، ويمكن أن يقال: المراد أن المأخوذ الوصف بالهداية مع قطع النظر عن خصوص المهدي إليه، والأولى في الجواب أن يقال: ليس المراد بالأخذ هنا الاستدلال بما في الآية على إرادة ذلك هنا ولا على صحته، بل المراد أن المصنف ارتكب وصفه بالهداية إلى ما ذكره موافقة لما في الآية يعني أن المصنف استعمل في وصفه ما في الآية.

قوله: (أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب): قال شيخنا الشهاب فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح: وقوله المؤمنون وبني هاشم تغليب كما لا يخفى انتهى. أي فالمراد بهما ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب، وهذا تصريح منه بشمول الآل للذكور والإناث. وقال هنا ما نصه: واعلم أن استدلاله أي الشارح بهذه الأحاديث يقتضي أن أولاد بنات بني هاشم لا يدخلون في الآل لأنه لاحق لهم في الخمس وقضية الأحاديث أيضاً جواز الصدقة عليهم اهـ فليتأمل.

ابني عبد مناف لأنه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوي القربى وهو خمس الخمس تاركاً منه غيرهم من بني عميهم نوفل وعبد شمس مع سؤالهم له رواه البخاري . وقال: «إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس وإنما لا تحمل لمحمد ولا لآل محمد»^(١) . رواه مسلم . وقال «لا أحل لكم أهل البيت من الصدقات شيئاً ولا غسلة الأيدي إن لكم في خمس الخمس ما يكفيكم أو يغنيكم» أي بل يغنيكم . رواه الطبراني في معجمه الكبير . والصحيح جواز إضافة آل إلى الضمير كما استعمله المصنف (وصحبه) هو اسم جمع لصاحبه بمعنى الصحابي

قوله: (إن لكم في خمس الخمس): فإن قلت قضية الظرفية عدم استحقاقهم خمس الخمس بتمامه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء قلت: يمكن أن تكون الظرفية باعتبار كل واحد أي أن لكل منكم في خمس الخمس ما ذكر فلا ينافي استحقاق جملتهم تمام خمس الخمس، وأن يراد بخمس الخمس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الخمس وحيثئذ تصدق الظرفية مع استحقاقهم تمام خمس الخمس لصحة ظرفية المفهوم العام لفرده في الجملة.

قوله (أي بل يغنيكم): أقول: لا يتعين ذلك بل يمكن هل «أو» على التردد إشارة إلى أن خمس الخمس لا يخرج عن الأمرين وأن في كل منهما كفاية واعلم أن شيخنا الشهاب بعد سوق هذه الأحاديث التي ساقها الشارح قال ما نصه: طريق الاستدلال من هذه الأحاديث أن يقال: آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليهم صدقة الفرض بالنص ومن تحرم عليه الصدقة المذكورة أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب، دليل الصغرى الحديث الثاني والثالث، ودليل الكبرى الأول والثالث حيث أثبت الأول قسم خمس الخمس لأقاربه المذكورين، وأفاد الثالث تعليل حرمة الصدقة عليهم بذلك، فإن قلت مفاد الثالث أخص من الثاني فهلا أغنى عنه قلت: موضوع النتيجة المدعاة لفظ الآل ولم يصرح به سوى في الثاني، وبعبارة أخرى أثبت في الأول وصف قسم خمس الخمس لأقاربه المذكورين وفي الثاني وصف حرمة الصدقات للآل، وفي الثالث الوصفين جميعاً لموصوف واحد وهم أهل البيت، فيلزم اتحاد الموصوفات الثلاثة فيتتبع المطلوب وهو كون الآل أقاربه المذكورين، فعلم أن ذكر الثالث لا يغني عن الثاني لأن ذكر الأول والثالث إنما يلزم منه اتحاد أهل البيت وأقاربه المذكورين وهو غير مطلوب، وهذا كله شيء بحسب الظاهر وإلا فلك أن تقول: أفاد الثالث أن أهل البيت تحرم عليهم الصدقة وأن لهم شيئاً في خمس الخمس، ويحتمل أن يراد بهم بعض مخصوص من الآل فلا يتم الاستدلال اللهم إلا أن يراعى ما قيل من أن الآل أصله أهل كما صرح به الزمخشري وغيره . ثم قوله في الحديث الثالث «ولا غسلة الأيدي» يحتمل نصبه عطفاً على «شيئاً» عطف خاص على عام أو على

(١) رواه مسلم في كتاب الزكاة حديث ١٦٧، ١٦٨. أبو داود في كتاب الإمارة باب ٢٠. الموطأ في كتاب الصدقة

حديث ١٣، ١٥. أحمد في مسنده (٤٠٢/٣).

وهو كما سيأتي من اجتمع مؤمناً بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة باقيهم (ما) مصدرية ظرفية (قامت الطروس) أي الصحف جمع طرس بكسر الطاء (والسطور) من عطف الجزء على الكل صرح به لدلالته على اللفظ الدال على المعنى (لعيون الألفاظ) أي للمعاني التي يدل عليها بالألفاظ ويبتدى بها كما يبتدى بالعيون الباصرة وهي العلم المبعوث به النبي الكريم (مقام بياضها) أي الطروس (وسوادها) أي سطور الطروس المعنى نصلي مدة قيام كتب العلم المذكور قيام

مقدر أي لا كثيراً ولا غسالة الأيدي أي لا كثيراً ولا قليلاً أو على «الصدقات» ويحتمل جره عطفاً على «الصدقات» عطف تفسير وهذا الأخير أول لأن الصدقات مطهرة فهي كالغسالة انتهى.

قوله: (بمعنى الصحابي): أي الذي هو أخص من مطلق الصحاب وهو ما ذكره.

قوله: (ما قامت الطروس والسطور لعيون الألفاظ مقام بياضها وسوادها): شرحه الشارح بما ترى وما اعترضه الكمال والكوراني؛ فأما الكمال فقال: فسر الشارح الطروس بالصحف وهو المعنى الحقيقي وجعل عطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل ووجهه بما فيه تكلف. والظاهر أن المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب إطلاق اسم الكل على الجزء، وحمله على ذلك قصد تمكين تجنيس القلب بين الطروس والسطور انتهى. وأراد بما فيه تكلف من قوله ووجهه الشارح بما فيه تكلف قوله صرح به لدلالته على اللفظ الدال على المعنى، وأنت خبير بأن الحمل على المعنى الحقيقي واجب عند انتفاء قرينة المجاز وراجع عند ضعفها، وحيث إذا كان المعنى الحقيقي للطروس هو الصحف كان الحمل عليه واجباً عند عدم قرينة المعنى المجازي الذي هو الورق الخالي عن الكتابة وضعيفاً عند ضعف القرينة. وغاية ما يتخير هنا قرينة للمعنى المجازي من عطف السطور من حيث إنه لو لم يرد المعنى المجازي لما احتج إلى عطفها لدخولها في المنطوق عليه لكن لا يخفى ضعف هذه القرينة فإنه كما يجوز أن يكون العطف لعدم دخولها فيها قدما لكونه أريد به المعنى المجازي يجوز أن يكون كذلك لكونه كثيراً ويكونه دالاً على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود كما في عطف الخاص على العام فكما ضعف دلالة عطف الخاص على أنه أريد بالعام ما سواه ولذا لم يفرجوا عن تارة من ضعف الخاص بل أبقوه على ظاهره أيضاً ورد إلا لما نتج شملت هنا دلالة عطف الجزء على أنه أريد بما قبله ما لا يتناولها الذي هو المعنى المجازي، وأما ترتب تمكين جناس القلب على الحمل على المعنى المجازي لذلك لا يصلح قرينة على الحمل عليه وإنما ذلك من فوائد إرادة المعنى المجازي لا من قرائنه، ووفق بين فائدة الشيء بعد وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده وإلا لزم صحة الحمل على المعنى المجازي في كل موضع بمجرد ترتب فائدة على إرادته لا ترتب على إرادة المعنى الحقيقي ولا يقول ذلك عاقل، وكلامهم صريح في منعه كيف لا وهو

يجر إلى عدم اشتراط خصوص القرينة مع إجماعهم على اعتباره، وتخصيص هذه الفائدة بهذا الحكم مما لا وجه له ولا دليل عليه ولا ضرورة إليه فقد تبين أن حمل الطروس على الصحف وجعل عطف السطور من عطف الجزء - كما فعل الشارح - هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة، وأن الحمل عليه واجب أو راجح غير أنه يحتاج إلى بيان نكتة لذلك العطف للاستغناء عنه بما قبله فيبين الشارح أن تلك النكتة هي أشرفية ذلك الجزء لكونه دالاً على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود فهو الدال على المقصود وإن كان بواسطة، وهذه النكتة - أعني الأشرفية من جملة نكات عطف الخاص على العام ولا تكلف فيها بوجه ولذا أجمعوا على قبولها ومراعاتها والتوجيه بها في عطف الخاص على العام من غير توقف من أحد منهم في ذلك، فظهر أن هذا الذي اعترض به الكمال مدفوع بلا إشكال وأن زعمه التكلف في ذلك التوجيه زعم لا سند له يعتد به من معقول أو منقول، بل لا داعي إليه ولا حامل عليه إلا محبة التعصب البارد والتحامل الفاسد، وأن قوله «والظاهر أن المصنف أراد الخ» إن أراد أن هذا هو الظاهر من العبارة فهو ممنوع لما تبين أو من جهة المعنى فمجرد ذلك بتقدير تسليمه لا يسوغ ترجيح الحمل عليه وصرف العبارة عن ظاهرها فتأمل.

ثم قال: وفي تركيب المتن استعارة بالكناية، فعلى طريق صاحب التلخيص إلى أن قال وعلى طريق صاحب المفتاح يقال شبه الألفاظ المختارة بالعيون الباصرة إلى آخر ما بينه لكن ما ذكره على طريق صاحب المفتاح غلط ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو مانع من الاستعارة كما تقرر في محله ثم لما ذكر الكمال في تقرير عبارة المصنف وجهاً آخر بقوله وهو أن يقار لفظ العيون يطلق على خيار الشيء وعلى آلات البصر بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز، فذكر في الكتاب مراداً به خيار الألفاظ المنتقى للتدوين لبلاغته وجلالة معناه، وأعيد الضمير عليه باعتبار المعنى الآخر على طريق الاستخدام. وقوله مقام بياضها وسوادها أي مكان بياض العيون وسوادها لما كانت الطروس والسطور هي التي تحفظ غالباً الألفاظ المختارة للتدوين فتبقى على الأيام زائلة متزلة ما لا يقاء لذاتها بدونه كالبياض والسواد اللذين لا يقاء لذات العين بنوعهما إذ بهما قياماً الخ. قال: هذا هو اللاتق بتقرير هذا المحل، وأما ما ذكره الشارح في تقريره فلا يخفى على ذوي الفطرة السليمة ما فيه، فإن قوله أي الطروس وقوله أي سطور الطروس إن فسر بهما الضميران ني بياضها وسوادها كما هو ظاهر العبارة كان المعنى مدة قيام الطروس والسطور للمعاني قيام بياض الطروس وسواد سطورها، وذلك يرجع إلى التوتيت بمدة قيام الشيء بقيام عرضه القائم به المنتظر في تحفته إليه ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون، ولا يخفى ما فيه من التيهات المنتضي لكونه بمراحل عن بلاغة المصنف. وإن فسر بهما البياض والسواد في قوله بياضها وسوادها عاد المعنى إلى مدة قيام الطروس والسطور للمعاني بقيام الطروس والسطور وذلك متهافت أيضاً ا هـ. وأقول: أما ما هوّل به بقوله: «فلا يخفى على ذي الفطرة السليمة ما فيه»

فقد بينه بقوله: «فإن قوله أي الطروس» وقوله: «أي سطور الطروس الخ» فيعلم حاله من الكلام على ذلك. وأما قوله: «إن فسرهما الخ» فجوابه أنا نختر الأول. قوله وذلك يرجع إلى التوقيت بمدة قيام الشيء بقيام عرضه القائم به المقتر في تحققه إليه قلنا: إن أردت بذلك أنه يلزم الدور فهو ممنوع فقد أجاب عنه شيخ الإسلام بأن جهة التوقف مختلفة لأن توقف العرض على المحل إنما هو من جهة أنه لا يقوم بنفسه بل بمحله، وتوقف محله هنا عليه إنما هو من جهة التوقيت المذكور اهـ. وإن أردت بذلك أن التوقيت المذكور مستقيح في نفسه لأن تقدير قيام الطروس والسطور بقيام البياض والسواد تقدير لقيام الشيء بقيام ما يلزمه ولا فائدة فيه فهو ممنوع أيضاً، والفائدة في ذلك التقدير بيان دوام الصلاة بدوام الطروس والسطور لأنه قيد قيامهما بقيام البياض والسواد، ومهما ثبت قيامهما ثبت الطروس والسطور كما أنه مهما ثبت عدمهما ثبت عدم الطروس والسطور لأن المراد بالبياض لون الطروس، ولو غير بياض وعبر عنه بالبياض لأنه الغالب فيه، وبالسواد لون السطور ولو غير سواد وعبر عنه بالسواد لأنه الغالب فيه، وظاهر أن التلون مهما وجد لونه كان هو موجوداً ومهما انتفى لونه كان هو منتفياً إذ لا تحقق لتلون بدون اللون ولولا ذلك التقييد لجاز أن يراد عموم قيام الطروس والسطور وأن يراد بقوله ما قامت الطروس والسطور مدة قيام لهما لا مدة جميع قيامهما.

فإن قلت: هذا الاحتمال قائم مع التقييد أيضاً إذ يجوز أن يكون المعنى ما قامت الطروس والسطور قياماً لبياضها وسوادها لا جميع قيام بياضها وسوادها. قلت: لكنه مع التقييد في غاية الضعف والبعد فهو بمنزلة العدم لأن التقييد ظاهر في إرادة الدوام وإلا استغني عنه بما قبله. وأما قوله: «ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون» فجوابه أنه لا محذور في ذلك وأي ضرورة لتعلقهما بالعيون فإن الواجب في ذكرهما إنما هو إفادة فائدة وقد ظهرت فيه الفائدة وحيث يظهر سقوط ما زعمه من التهافت لاندفاع ما استند إليه في هذا الزعم. فإن قلت: ما الحامل للشارح على ما ذكره، وهلا جعل ضمير بياضها وسوادها للعيون بمعنى الباصرة على طريق الاستخدام كما اختاره الكمال ليفيد أن الطروس والسطور تحفظ الألفاظ حتى كأنه لا بقاء لها بدونهما فهي بمنزلة بياض العين وسوادها اللذين لا بقاء لذات العين بدونهما وهذه نكتة حسنة بليغة لا تحصل بما ذكره الشارح. قلت: لعل الحامل له على ما ذكره أنه ظاهر المتن مع بعد الاستخدام هنا ولزوم التكلف فيه وذلك لأن ضابطه أن يذكر لفظ له معنيان مراداً به أحدهما ثم يعاد الضمير عليه مراداً منه المعنى الآخر، والمذكور هنا هو لفظ العيون مقيداً بإضافته إلى الألفاظ لا لفظ العيون من غير تقييد، والمعنى الآخر الذي يعود الضمير في الاستخدام باعتباره وهو آلات البصر ليس من معاني المذكور أعني لفظ العيون المقيد بما ذكر بل من معاني لفظ العيون المطلق وهو غير المذكور قطعاً، واعتبار المضاف بدون اعتبار المضاف إليه فيه غاية التكلف والتعسف في مخالفة الظاهر، فإعادة الضمير هنا باعتبار ذلك المعنى الآخر لا تصح بالنسبة

للمذكور باعتبار ظاهره وإنما تصح باعتبار المطلق الغير المذكور، فالاستخدام مع كونه في نفسه خلاف الظاهر يلزم من ارتكابه ذلك التكلف والتعسف، ثم رأيت السيد السمهودي أشار لما يوافق ما ذكرته فله الحمد وذلك لأنه ذكر التوجيه الذي ذكره الكمال ثم قال ما نصه: وإنما عدل شيخنا الشارح عن ذلك لأن العيون التي هي مرجع الضمير على هذا التقدير في كلام المصنف مقيدة بكونها عيون الألفاظ ا هـ. ثم أقول: ما ذكرناه في الجواب جر ينافيه على التنزل مع الكمال وإلا فيمكن تقرير كلام الشارح على وجه آخر يفيد تلك النكتة التي تبيح بها الكمال على جه خال عن الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر وعمما لزمه من التكلف والتعسف، وحيث يترجح على ما سلكه الكمال لعدم خلوه عما ذكر كما تبين ويظهر كل الظهور بطلان ما زعمه من التهافت رأساً، وذلك بأن يكون المعنى مدة قيام الطروس والسطور لعيون الألفاظ أي للمعاني المذكورة قياماً مثل قيام بياض الطروس، وسواد السطور في أنهما أي الطروس والسطور حافظين لوجود تلك المعاني وثباتها عن الضياع حتى كأن تلك المعاني لا وجود ولا ثبات لها بدونها كما أن بياض الطروس وسواد السطور أي لوئهما - سواء كان بياضاً وسواداً أو لا كما تقدم - حافظان لوجود الطروس والسطور إذ لا قوام لهما إلا بهما وهذا معنى صحيح مليح مغن عما تكلفه الكمال لا مخالفة فيه للظاهر ولا تكلف ولا تعسف وليس في كلام الشارح ما ينافيه. لا يقال بل ينافيه قوله: «وقيامها بقيام أهل العلم الخ» لأنه يدل على أن المقصود بذكر القيام التأييد به لأننا نقول: هذا إنما يصح لو كان الضمير في قوله: «وقيامها» عائداً على بياضها وسوادها وليس كذلك بل هو عائد على كتب العلم المذكور، والمعنى حيث أن قيام كتب العلم المذكور قياماً مثل قيام بياضها وسوادها في أنها تحفظ العلم حتى كأنه لا قيام له بدونها كما يحفظ بياضها وسوادها وجودها فلا قوام لها بدونها بقيام أهل العلم لأنها إنما وضعت وجعلت لأجل أخذهم منها، ولا يخفى أنه لا منافاة في ذلك بوجه على أنه يمكن تقرير كلام الشارح على ما يتضمن الوجهين جميعاً أعني مضمون الجواب التنزيي ومضمون هذا الجواب، وذلك بأن يجعل المعنى ما قامت الطروس والسطور لعيون الألفاظ أي للمعاني أي مدة وجودها لها وحفظها إياها حتى كأنها لا قوام بدونها قيام البياض والسواد أي وجودهما للطروس والسطور وحفظهما إياها فإنه لا قوام لهما بدونهما فليتأمل. وأما الكوراني فقال: والطروس جمع طرس وهو الورق، والسطور جمع سطر مصدر سطرت أريد به المفعول، وما قيل من أن عطف السطور على الطروس عطف الجزء الكل غلط فاحش لأن الطروس هو الورق الذي هو محل السطر وليس الحال جزء المحل وتفسير عيون الألفاظ بالمعاني أفحش إذ لا دلالة لعين اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه، بل عيون الألفاظ نقوش الكتابة وهو إشارة إلى ما ذكره بعض المحققين من أن اللفظ له وجود في التكلم ووجود في الكتابة ووجود في الذهن عند القائل به ووجود في اللوح المحفوظ، ولا شك أن نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس وسواد السطر إذ نقش الكتابة

بياضها وسوادها اللازمين لهما وقيامها بقيام أهل العلم لأخذهم إياه منها كما عهد وقيامهم إلى الساعة لحديث الصحيحين بطرق «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله»^(١) أي الساعة كما صرح بها في بعض الطرق. قال البخاري: وهم أهل العلم أي لابتداء الحديث في بعض الطرق بقوله «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»^(٢) وأبد الصلاة بقيام كتب العلم المذكور لأن كتابه هذا المبدوء بما هي منه من كتب ما يفهم به

مركب منهما بياض الطرس وسواد السطر عرضان قائمان بالمحلين قياماً حقيقياً والمحلان قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قياماً مجازياً لاشتغال المحل على الحال، فالضمير في بياضها وسوادها راجع على الألفاظ على ما حققناه، ورجوع الضمير إلى الطروس والسطور كما فعله بعض الشارحين لا صحة له إذ التقدير حيثنذ ما قامت الطروس والسطور مقام بياض الطروس وقيام الجوهر وهو الطرس مثلاً مقام البياض الذي هو عارض قائم به مما لا يقول به ذو عقل. انتهى كلام الكوراني وهو أدل دليل على مجازفته وأنه يتكلم من غير تأمل فإنه لم يزد في هذا الكلام على الأباطيل الواضحة والأوهام الفاحشة الفاضحة على ما ستقف عليه بحيث لا يمتري فيه.

فأما قوله: (وما قيل) إلى قوله: «فهو غلط فاحش» فهو الغلط الفاحش والخطأ الواضح الذي لا مستند له فيه سوى الجراف ومزيد انتكاس الطبع والانحراف، وذلك لأنه مبني على توهمه أن الطرس هو الورق مجرداً عن النقوش وهو غلط، بل الطرس هو الصحيفة وهي الكتاب كما نص عليه الجوهري وغيره من أئمة اللغة. وعبرة القاموس الطرس بالكسر الصحيفة أو التي بحيث ثم كتبت جمعه أطراس وطروس ا هـ. وأما قوله: «وتفسير عيون اللفظ أفحش إذ لا دلالة لعيون اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه» فهو خطأ قبيح وكان انحراف طبعه أنساه ما يزعم معرفته من فن البيان فإن لفظ عيون الألفاظ مما يجوز فيه أن يكون استعارة تحقيقية بأن شبه معاني الألفاظ بالعيون الباصرة بجامع الاهتداء بكل منهما كما أشار إلى ذلك الشارح بقوله: «ويبتدى بها كما يبتدى بالعيون الباصرة» فأطلق عليها لفظ العيون ودل على المراد بإضافة العيون للألفاظ ورشح بذكر البياض والسواد الملائمين للمستعار منه الذي هو العيون الباصرة، وقد تقرر أن الاستعارة مجاز علاقته المشابهة فلفظ العيون دال على المعاني دلالة كل مجاز على معناه المجازي والعلاقة هي المشابهة المذكورة والقرينة الإضافة المذكورة، فكيف مع ذلك الأمر الواضح الذي لا يخفى على بعض حذاق الطلاب؟ يقال لا دلالة لعيون اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه ثم

(١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام باب ١٠. مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢٤٧. أبو داود في كتاب الفتن باب ١. الترمذي في كتاب الفتن باب ٥١. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١.

(٢) رواه البخاري في كتاب العلم باب ١٠. مسلم في كتاب الإمامة حديث ١٧٥. الترمذي في كتاب العلم باب ٤. الموطأ في كتاب القدر حديث ٨. أحمد في مسنده (٣٠٦/١).

يقال فأي دلالة لعيون اللفظ على نقوش الكتابة التي زعمت من غير برهان ولا أدنى بيان أنها المراد من عيون اللفظ ومن أي أنواع الدلالة هي؛ فإن صور فيها التجوز والاستعارة قلنا له فلم منعت ما قلنا مع وضوح ذلك فيه؟.

وأما قوله: (ولا شك أن نقوش الكتابة) إلى قوله: (إذ نقش الكتاب مركب منهما) فهو اشتباه واضح وخطأ لائح لظهور أن البياض ليس جزءاً من النقش قطعاً، غاية الأمر أنه وصف لمحل النقش واقع بين أجزائه وذلك لا يقتضي جزئيته ولا يصححها، ولعمر الله إن هذا مما لا يشبهه على ذي عقل وأما قوله: «المحلان أي الطروس والسطور قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قياماً مجازياً لاشتغال المحل على الحال» فيوجب أن يكون التقدير ما قامت الطروس والسطور مقام بياض نقوش الكتابة ولا شبهة في أن بياض النقوش عرض قائم بالطروس لأن بياض النقوش هو بياض الطروس بعينه كما صرح به قوله: «ولا شك أن نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس» وحيث أنه فيرد عليه ما أورده على الشارح المحقق في قوله بعد إذ التقدير إلى قوله: «وقيام الجوهر وهو الطرس مقام البياض الذي هو عرض قائم به مما لا يقول به ذو عقل.» فإن صح ذلك الإيراد كان كلامه باطلاً بعين ما أبطل به كلام غيره، فإن فرق بأن مدعاه القيام المجازي ومدعي الشارح القيام الحقيقي قلنا: بعد إثباتك صحة هذا الفرق وتصوير قيام مجازي معقول وصحة ما توهمت عن الشارح في تقرير كلامه من أين لك أنه أراد المعنى الحقيقي المحذور؟ ثم إن أراد بقوله قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها أن المحلين المذكورين قائمان بالبياض والسواد وحاصلان فيهما، فهذا مع ضرورة بطلانه وفساد تعليقه بما ذكر خلاف مراد المصنف مع أنه حيث لا معنى لزيادة لفظ مقام وأضافته لما بعده.

وإن أراد بقيام المحلين مقام البياض والسواد أنهما يسدان مسدهما ويفيدان فائدتهما فهو أيضاً مع ضرورة بطلانه إذ لكل من الجواهر والأعراض خواص ليست للآخر فلا يسد أحدهما مسد الآخر، وفساد تعليقه بما ذكر خلاف مراد المصنف أيضاً. وإن أراد بذلك تقييد دوام المحلين بدوام البياض والسواد فهو وإن لم يخالف مراد المصنف كما علم مما تقدم لكن لا يخفى فساد تعليقه حيثنما ذكر، وكذا دعواه مجازية القيام حيثنما ذكر إذ دوام المحل بدوام الحال ليس مسبباً عن اشتغال المحل على الحال بل قد يغني الحال مع بقاء المحل ولا تجوز في دوام المحل بدوام الحال فإن دوام الشيء بدوام عرضه القائم به مما لا شبهة في ثبوته على الحقيقة، وإن أراد بذلك أن ذلك المحل يحفظ غيره كما أن ذلك الحال يحفظ ذلك المحل كما تقدم بيانه فهو أيضاً وإن لم يخالف مراد المصنف لكن لا يخفى أيضاً فساد التعليق المذكور ولا معنى حيثنما لدعوى التجوز أيضاً. وإن أراد شيئاً فليصوره لتكلم عليه.

وأما قوله: (فالضمير في بياضها وسوادها راجع إلى الألفاظ على ما حققناه) ففيه أنه لم يسبق

له تحقيق ينتج منه رجوع الضمير إلى الألفاظ وقد حكينا لك عبارته بحروفها فتأمل فيها هل تجد فيها ذلك التحقيق؟ ثم لو سلم فما معنى إضافة البياض والسواد إلى الألفاظ حتى تتصف الألفاظ بالبياض والسواد؟ وأما قوله: «ورجوع الضمير إلى الطروس» إلى قوله: «لا صحة له» فهو فرية بلا مرية. وقوله في الاحتجاج لهذه الفرية وقيام الجوهر وهو الطرس مقام البياض الذي هو عرض قائم به مما لا يقوله ذو عقل قلنا: قد بينا صحته وحسنه بما لا يتوقف ذو عقل فيه وغاية الأمر أنه خفي عليك لعدم اهتداء عقلك إليه.

وقد تنكر العين ضوء الشمس من رمد وينكر الفم طعم الماء من سقم والعجب صحة إنكاره هذا مع دعواه صحة رجوع الضمير في بياضها وسوادها إلى الألفاظ حتى تتصف الألفاظ بالبياض والسواد فسبحان الله عما يصفون. وبالجملة فهذا الرجل لم يزد في هذا المقام على المجازفات وكثرة الأوهام.

قوله: (لدلالته على اللفظ الدال على المعنى): أي الذي هو المقصود توجيه لافزاده بالذكر مع دخوله فيما قبله لأنه جزؤه، وحاصله أن أفزاده للدلالة على شرفه كما في ذكر الخاص مع العام. وقال شيخنا الشهاب قوله: «صرح به لدلالته على اللفظ الخ» أي فتحصل الملاءمة مع قول المتن لعيون الألفاظ لأنها بمعنى المعاني ا هـ.

قوله: (التي يدل عليها بالألفاظ): توجيه لإضافة العيون إلى الألفاظ.

قوله: (ويبتدى بها الخ): إشارة إلى الاستعارة في لفظ العيون.

قوله: (وهي العلم): أي المعلومات وهي الأحكام الشرعية بمعنى النسب التامة لأن ذلك هو المبعوث به النبي الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والإدراك.

قوله: (أي سطور الطروس): (فإن قلت): هلا قال أي السطور فإنه أخضر قلت: قال شيخنا الشهاب: الظاهر أن ذلك لتحقيق ما أسلفه من أن ذلك من عطف الجزء على الكل.

قوله: (المعنى نصلي مدة قيام الخ): قال شيخنا الشهاب: اعلم أن الذي يصلح مظلوماً مؤبداً بهذه المدة في الحقيقة إنما هو صلاة الباري سبحانه وهي المطلوب من قوله: «نصلي» لكن صح جعل صلاتنا مظلوفة باعتبار تضمنها لذلك أو على سبيل الادعاء والمبالغة كما في «أحدك جداً دائماً» ا هـ. وحاصله أن حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وهذا السؤال لا يدوم بخلاف المسؤول الذي هو صلاة الله سبحانه فإنه يدوم فالتأييد حقيقة إنما هو له.

قوله: (أعني الشارح قيام بياضها الخ): قال شيخنا الشهاب: أي مدة قيام بياضها وسوادها أو قياماً مثل ذلك ا هـ. وقوله: «أو قياماً مثل ذلك» أي في الدوام وأن مدته مقدرة بمدته.

قوله: (على الحق): يجوز أن يكون خيراً ثانياً أي ثابتين عليه، وقوله: «ظاهرين» خيراً أول

ذلك العلم (ونضرع) بسكّون الضاد بضبط المصنف أي نخضع ونذل (إليك) يا الله (في)

أي غالبين على غيرهم بتمكّنهم من الحق، ويجوز أن يتعلق بظاهرين أي غالبين على الحق لتمكّنهم منه ومن اتباعه، ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: يحتمل تعلقه بظاهرين والكلام في الجار هنا كما في «على هدى من ربهم» [البقرة: ٥] ويحتمل تعلقه ب«تزال» وكونه خبراً بعد خبر وعليهما فمعنى ظاهرين أي على من ناوأهم ا هـ.

قوله: (وابد الصلاة الخ): توجّه لاختيار هذا التأييد الخاص. قال شيخنا الشهاب: واعلم أن الشارح لو جعل التأييد راجعاً للحمد أيضاً لكان أولى ا هـ. وقد يجاب بأنه إنما خص التأييد بالصلاة لإمكان تأييدها حقيقة من حيث المطلوب بها وهو صلواته سبحانه ولا كذلك الحمد.

قوله: (ونضرع إليك): قال الكمال: أي ندعو بخضوع وذلة قاصدين إليك ثم قال: تكرر استعمال النضرع مع الدعاء في الكتاب العزيز فاشتهر إطلاقه في السنة أهل الشرع مراداً به الدعاء بتخضع وذلة، وعلى هذا جرى المصنف وعبارة الشارح هنا لا تخلو عن غموض فإن قوله: «أي نخضع ونذل» تفسير لمعنى نضرع لغة، وقوله: «أي نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلة» تفسير باعتبار ما اشتهر إطلاقه في السنة أهل الشرع، و«من» في قوله: «من الخضوع والذلة» بيانية والمبين غاية السؤال ا هـ. وأقول: لا يخفى أن جعل «من» بيانية لا يوافق ما ذكره من أن قوله: «أي نسألك» تفسير باعتبار ما اشتهر لأن قضية كونه تفسيراً باعتبار ما اشتهر أن المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا مجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة، ولهذا قال شيخنا الشهاب في جعله «من» بياناً لغاية السؤال مع ما قرره من أن معنى الضراعة الخضوع والذلة نظر ظاهر، إذ الملائم لما قرر به المحشي كلام الشارح أن تجعل «من» ابتدائية أو سببية فتأمل ا هـ. وقال شيخ الإسلام في قوله: «أي نسألك الخ» تفسير لنضرع بالمعنى العرفي. ثم قال: لكنه قد يشكل بجعل من الخضوع والذلة بياناً لغاية السؤال إن جعلت «من» بيانية، فإن جعلت بمعنى باء المصاحبة فلا إشكال ا هـ. ثم قال شيخنا الشهاب: ثم لك أن تقرر عبارة المتن هنا على غير ما قرره الشارح وهو أن يقدر مضاف قبل منع الموانع وتستعمل الضراعة في معناها اللغوي فمعنى نضرع إليك أي نخضع ونذل إليك يا الله في طلب منع الموانع ا هـ. قلت: ويمكن جعل «من» للتبغيض بناء على أن السؤال نوعان: لساني وغير لساني وهو الخضوع والذلة، وقد تجعل «من» ابتدائية لأن السؤال المبتدأ من الخضوع والذلة يصاحبهما فيكون غاية السؤال فليتأمل. والمعنى نسألك سؤالاً هو غاية النوع الثاني أي نخضع ونذل غاية الخضوع والذلة، وفي قول الكمال قاصدين إليك إشارة إلى تضمن نضرع معنى القصد لأجل التعدية ب«إلى».

قوله: (غاية السؤال): ينبغي أن يكون مفعولاً مطلقاً مبيّناً للنوع لا مفعولاً به كما قد

منع الموانع) أي نسالك غماية السؤال من الخضوع والذلة أن تمنع الموانع أي الأشياء التي تمنع أي تعوق (عن إكمال) هذا الكتاب (جمع الجوامع) تحريراً بقرينة السياق الذي إكماله لكثرة الانتفاع به فيما أمله خيور كثيرة وعلى كل خير مانع. وأشار بتسميته بذلك إلى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فضلاً عن كل مختصر يعني مقاصد ذلك من المسائل والخلاف فيها دون الدلائل وأسماء أصحاب الأقوال إلا يسيراً منها فذكره لنتكة ذكرها في آخر الكتاب (الآتي من فن الأصول) بإفراد «فن» وفي نسخة بتثنيته وهي أوضح أي فن

يتوهم إذ المسؤول ليس غاية السؤال بل منع الموانع.

قوله: (أي تعوق): فيه إشارة إلى تضمين الموانع معنى العوائق لأنه الأنسب بالتعدية بـ«عن».

قوله: (جمع الجوامع): قال الكوراني: والجوامع جمع جامع على غير القياس أو جمع جامعة على القياس ا هـ. وأقول فيه أمران: الأول أن الأول هو الظاهر المناسب فإن المتبادر من موصوف الجوامع هو المصنفات جمع مصنف أو الكتب جمع كتاب، وأما الثاني فيحتاج إلى مخالفة المتبادر والتكلف في الموصوف بجعله نحو الوسائل والمقدمات ليكون المفرد مؤثماً من غير ضرورة إلى ذلك والله أعلم. والثاني أن ما زعمه في الأول من أنه على خلاف القياس خطأ منشؤه عدم معرفة شرط المسئلة لأنه سمع أن جمع فاعل على فواعل على خلاف القياس ولم يعرف أن شرطه أن يكون وصفاً لعاقل، فإن كان وصفاً لغير عاقل كصاهل انقاس جمعه على فواعل وجامع هنا من قبيل الثاني.

قوله: (خيور كثيرة وعلى كل خير مانع): أقول: قضيته أن جمع الموانع إنما هو باعتبار تعدد الخير وفيه بحث فقد يكون للخير الواحد لا سيما العظيم كإكمال التأليف موانع، ولو سلم أن مانع الخير الواحد ليس إلا واحداً لكن ذلك الواحد يحتمل أموراً كثيرة على البديل فيحتاج إلى سؤال منع الجميع فليتأمل.

قوله: (إلى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه الخ): أقول: قد يمنع صدق هذا كقوله الآتي البالغ من الإحاطة بالأصلين بالنسبة لأصول الدين.

قوله: (فضلاً عن كل مختصر): قال شيخ الإسلام: وفي استعماله أي فضلاً في الإثبات كما هنا نظر لقول ابن هشام إنه لا يستعمل إلا في النفي الخ. وأقول: يمكن تقدير النفي هنا أو تأويل ذلك الإثبات به، فالتقدير على الأول إلى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فلم يخل عن جمعه ما في كل مصنف جامع فضلاً الخ، وعلى الثاني يؤول قوله: «إلى جمعه كل مصنف جامع» بقولك إلى عدم خلوه مما جمعه كل مصنف جامع، وقد صرح السيد بأنه يقع بعد نفي صريح أو ضمني وهذا كله إن سلم لهم الشارح امتناع وقوعه بعد الإثبات.

أصول الفقه وفنّ أصول الدين المختتم بما يناسبه من التصوف، والفنّ النوع وفنّ كذا من إضافة المسمى إلى الإسم كشهر رمضان ويوم الخميس و«من» وما بعدها بيان لقوله (بالقواعد القواطع) قدم عليه رعاية للسجع. والقاعدة قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها نحو الأمر للوجوب حقيقة والعلم ثابت لله تعالى، والقاطعة بمعنى المقطوع بها كعيشة راضية من

قوله: (من فنّ الأصول بافرد فن) أقول: يحتمل على هذا أن يراد بفنّ الأصول الجنس وهو كالصريح من قول الشارح وهي أوضح فيوافق نسخة التثنية وهو الأوفق بقوله الآتي البالغ من الإحاطة بالأصلين، وعلى هذا فيوجه الأفراد هنا ثم التثنية في قوله الآتي بالأصلين بأن الأفراد إشارة إلى أن الفنين كالواحد لاشتراكهما في أنهما أساس الأحكام الشرعية أو إلى أن المقصود من الكتاب بالذات أصالة إنما هو أصول الفقه، والتثنية إشارة إلى اشتمال كتابه على الفنين لثلاثتهم خلافة من الأفراد وأن يراد به أصول الفقه فقط ويوجه بأنه إشارة إلى أنه المقصود بالذات من الكتاب.

قوله: (المختتم بما يناسبه): جواب عما يقال كان ينبغي أن يقول من فنون الأصول والتصوف لاشتماله على الفنون الثلاثة، وحاصل الجواب أن التصوف كالتابع والتتمة لأصول الدين لمناسبته له لأنه يصفي القلوب التي هي محل الاعتقاد فيقوي اعتقادها وتنور فلم يعده شيئاً مستقلاً.

قوله: (وفنّ كذا من إضافة المسمى إلى الاسم): اعترضه الكوراني اعتراضاً لا منشأ له إلا مزيد الحماسة والتهور حيث قال: والفن هو النوع وأفانين الكلام أنواعه، وإضافته إلى الأصول من إضافة العام إلى الخاص وهو ظاهر وما قيل إنه من إضافة المسمى إلى الاسم ليس بشيء انتهى. وأقول: لا يخفى سقوط هذا الاعتراض وفساده ولهذا لم يقدر على الاحتجاج عليه بشبهة فضلاً عن حجة بل لم يزد على الدعوى الباطلة، وذلك لأن إضافة المسمى إلى الاسم أمر ثابت وارد منصوص عليه في كلام الأئمة كما في إضافة الاسم إلى اللقب ك«سعيد كرز» والحمل عليه هنا مما لا يصد عنه معقول ولا منقول مع موافقة الواقع وإفادة التسمية فإن هذا الفن مسمى بالأصول، فالتشنيع بمجرد الباطل والزور مما لا التفات إليه فإنه من الهباء المشور.

قوله: (ومن وما بعدها بيان لقوله الخ): قال شيخنا الشهاب: البيان في الحقيقة بما بعد «من» ففي العبارة تجوز انتهى فليتأمل. وقياس ما ذكره أن يقول والمبين في الحقيقة هو القواعد لا بالقواعد ففي قوله: «بيان» لقوله: «بالقواعد» تجوز ثم قد يقال إن أريد بالبيان ما مدلوله حقيقة ذلك الشيء فما قاله واضح، وإن أريد به ما يبين به حقيقة الشيء فلا يخفى مدخلة «من» في ذلك لأنها الدالة على أن ما بعدها هو حقيقة ذلك الشيء وتفسير لها.

قوله: (نحو الأمر للوجوب حقيقة الخ): فإن قلت: لم قدم عند التمثيل للقواعد ما يتعلق

إسناد ما هو للفاعل إلى المفتحول به لملاسة الفعل لهما. والقطع بالقواعد بقطعية أدلتها المبينة

بأصول الفقه على ما يتعلق بأصول الدين وعكس عند التمثيل للقواطع قلت: أما الأول فلنقدم أصول الفقه في الكتاب ولكونه المقصود بالذات أصالة من الكتاب، وأما الثاني فلأن القطعية أكثر في مسائل الاعتقاد بل كلها قطعية على ما يشير إليه قوله الآتي فإن من أصول الفقه ما ليس بقطعي ولم يذكر مثل ذلك في أصول الدين.

قوله: (والعلم ثابت لله تعالى): فإن قلت: كيف يصح التمثيل به للقاعدة مع أنها القضية الكلية وهذا ليس قضية كلية إذ كل من العلم وغيره من الصفات الذاتية أمر واحد لا تكثر فيه في نفسه كما تقرر في محله فلا يصح أن يكون موضوعاً للقضية قلت: التمثيل به ليس باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤول إليه من القضية الكلية إذ قولنا «العلم ثابت لله» يؤول إلى قولنا «كل شيء معلوم لله» وذلك قاعدة لكلية موضوعه. فإن قلت: ما الحامل للشارح على ذلك حتى أحوج إلى هذا التكلف؟ وهلا مثل بنفس القاعدة التي هي قولنا: «كل شيء معلوم لله تعالى» قلت: الحامل له على ذلك التنبه على أن المصنف كغيره أراد بالقواعد أعم مما ذكرت بنفسها أو بما يؤول إليها بدليل تعبيره في فن أصول الدين بقوله: «علمه شامل لكل معلوم» فإن هذا ليس قاعدة بنفسه لعدم كلية موضوعه كما تبين بل باعتبار تأويله بنحو قولنا: «كل شيء معلوم له تعالى» أو كل شيء مشمول لعلمه تعالى، وبدليل أن غيره قد يقع له التعبير بما يؤول للقاعدة لا بنفس القاعدة كما لا يخفى على من له تتبع لعباراتهم. ولما خفي ذلك كله على الكمال اقتصر في حاشيته على الاعتراض بأن التمثيل به محل نظر لأنه ليس قضية كلية إذ كل من العلم والقدرة وسائر صفات الذات أمر واحد لا تكثر فيه في نفسه كما هو مقرر في موضعه فلا يصح أن يكون موضوعاً للقضية الكلية الخ. ثم قال: فالتحقيق أنه مسألة من مسائل أصول الدين لا قاعدة بالتفسير المذكور ا هـ. وفيه تصريح بأن المسئلة لا يجب أن تكون كلية وفيه نظر، فقد صرح بعضهم في فن المعقول بأن المسئلة يجب أن تكون كلية فليتأمل. ثم رأيت في قطعته قال ما نصه: وتمثيلها بالعلم ثابت لله تعالى مؤول بالمعلوم وإلا فالعلم من الصفات ولا تكثر لها في نفسها ا هـ. وينبغي حمله على ما بيناه وإلا فمجرد تأويل العلم بالمعلوم لا يكفي. واعلم أنه لا يكفي في كلية القضية هنا مجرد كلية موضوعها كما يتوهم من هذا الكلام وإلا لدخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية الموضوع في كل منهما بل لا بد فيها مع كلية الموضوع من كون الحكم على الأفراد لا على الطبيعة، وأن يبين فيها أن الحكم على جميع الأفراد وحيثئذ فلا بد في كون قولهم الأمر للوجوب قاعدة من حمل «أل» في الأمر على الاستغراقية فتأمل.

قوله: (والقاطعة بمعنى المقطوع بها كمشية راضية من اسناد ما هو للفاعل إلى المفعول به الخ): فإن قلت: فيه تناقض لأن قوله: «بمعنى المقطوع بها» يقتضي أنه لا يجوز في الإسناد بل في المسند عكس قوله «من إسناد ما هو للفاعل الخ» فإنه صريح في أن التجوز في الإسناد

في مجالها كالعقل المثلث للعلم والقدرة لله تعالى والنصوص والإجماع المثبتة للبعث والحساب وكإجماع الصحابة المثبت لحجية القياس وخبر الواحد حيث عمل كثير منهم بهما متكرراً شائعاً مع سكوت الباقيين الذي هو في مثل ذلك من الأصول العامة وفاق عادة. وفيما ذكره من أن الأصول قواعد قواطع تغليب فإن من أصول الفقه ما ليس بقطعي كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة. ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة أن الله موجود.

قلت: لم يرد بقوله: «بمعنى المقطوع بها» أنها هنا مستعملة بهذا المعنى حتى يحصل التناقض، بل أراد بذلك بيان حال القواعد في الواقع حتى يظهر التجوز في الاستناد فتأمل.

قوله: (كالعقل): في التمثيل له للأدلة تجوز إذ الدليل ليس هو نفس العقل بل مقدمات يحكم العقل بها، ويمكن جعله على حذف مضاف أي كنظر العقل أو تأويله بالفعل أي المعقول وهو المعنى الذي يحكم به العقل.

قوله: (المثبت للعلم والقدرة): أقول: فيه جعل إثبات العلم والقدرة لله تعالى عن القواعد لأن قوله: «كالعقل الخ» تمثيل لأدلة القواعد فيرد عليه ما ورد على قوله السابق «والعلم ثابت لله تعالى» ويجاب عنه بما أجيب به عن ذلك، فالمعنى كالعقل المثبت لقاعدة العلم والقدرة أي للقاعدة المتعلقة بالعلم والقاعدة المتعلقة بالقدرة أي كل شيء معلوم لله تعالى وكل يمكن مقدور له تعالى فليتأمل.

قوله: (والنصوص والإجماع): يفيد أن كلاً من النصوص والإجماع قد يفيد القطع وسيأتي بيان الأول قبيل المنطوق والمفهوم والثاني في باب الإجماع.

قوله: (المثبتة للبعث والحساب الخ): قال شيخنا الشهاب: القضايا في هذه الأمثلة هي قولك البعث ثابت الحساب ثابت القياس حجة خبر الواحد حجة انتهى. قلت: وصريح كلام الشارح عد هذه من القواعد فلا بد من بيان كلية موضوعها فكان المعنى بعث كل أحد ثابت حساب كل أحد ثابت أي وإن خص منه من لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة.

قوله: (حيث عمل كثير منهم بهما): أي بالقياس وخبر الواحد ظرف لإجماع الصحابة، وقوله: «في مثل ذلك» أي القياس وخبر الواحد ولذا بينه بقوله «من الأصول العامة». فإن قلت قوله: «مع سكوت الباقيين» يقتضي أن هذا الإجماع سكوتي والإجماع السكوتي ظني ولهذا اختلف في حجيته كما سيأتي في باب الإجماع، فكيف يصح التمثيل به للأدلة القطعية؟ قلت: قد أشار الشارح بقوله: «متكرراً شائعاً الخ» إلى أن هذا الإجماع ليس من السكوتي الظني لامتيازته عنه بتكرر العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الأصول العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله: «وفاق عادة» أي قطعاً فليتأمل.

قوله: (وفيما ذكره من أن الأصول قواعد قواطع تغليب فإن من أصول الفقه ما ليس

بقطعي كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة): فيه بحثان أحدهما ما أورده الكوراني حيث قال والقطعية تارة تكون بالنظر إلى متن الدليل كآيات الكتاب والأحاديث المتواترة والإجماع المنقول تواتراً وتارة بالنظر إلى الدلالة وإن كان المتن ظنياً، وتارة بالنظر إلى وجوب العمل المظنون للمجتهد فإنه قطعي العمل إذ لا يجوز له العدول عنه، فعلى هذا جميع القواعد قطعية ولا حاجة إلى دعوى التغليب كما فعله بعضهم لأن التغليب مجاز لا يرتكب إلا عند تعذر الحقيقة انتهى . وأقول: هذا الكلام منه أوضح دليل على مجازفته وعدم تأمله وأن مزيد انحرافه أوقعه في المبادرة إلى التكلم بالخطأ الواضح والغلط الفاحش فإنه لو أحسن التأمل واستعمل التمهّل لعلم أن وصف القاعدة بالقطعية بالنظر إلى قطعية متن أدلتها مجاز لأنه من باب وصف الشيء بوصف ما يتعلق به وذلك مجاز قطعاً، وكذا وصفها بذلك بالنظر لوجوب العمل فأى حقيقة في هذا تخلصه من المجاز الذي لا يرتكب إلا عند تعذر الحقيقة كما قال وهذا بخلاف ما اقتصر عليه الشارح من وصفها بالقطعية لقطعية أدلتها لأن القطعية حينئذ متعلقة بها نفسها، وإن كانت بسبب تعلقها بأدلتها بخلاف النوعين الآخرين فإن القطعية لم تثبت لها فيهما مطلقاً وإنما ثبتت لأمر يتعلق بها على أنه لا يخفى أن التجوز لازم هنا مطلقاً لأنه من باب إسناد ما للفاعل إلى المفعول كما ذكره الشارح المحقق، فأى فرار من المجاز الذي لا يرتكب إلا عند تعذر الحقيقة كما قاله الكوراني؟ والعجب أنه لم ينتبه لقوله: «من اسناد ما هو للفاعل إلى المفعول به» مع وضوح معناه في نفسه ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾ [النور: ٤٠] هذا ولا يخفى أن من تتبع صنيع الأئمة علم قطعاً أنهم حيث أطلقوا إضافة القطعية إلى المعاني إنما يريدون قطعيتها في نفسها إلا باعتبار متن دليلها ولا وجوب العمل بها فليتأمل . وثانيهما وهو ما خطر لنا أن ما ذكره من التغليب مبني على ما ذكره أيضاً من أن «من» في قول المصنف «من فن الأصول» للبيان وهو غير لازم لجواز أن تكون للتبويض حالاً من القواعد، والباء في «بالقواعد» للملابسة حالاً من فاعل الآتي والتقدير الآتي حال كونه ملتبساً بالقواعد القواطع حالة كونها بعض فن الأصول وذلك لا يقتضي أن يكون جميع ما فيه قواعد قواطع حتى يحتاج إلى دعوى التغليب اللهم إلا أن يكون ما ذكره من البيانية هو الظاهر من العبارة، أو يكون ارتكابه لأنه أحد الجائزين وإن لم يترجح هو أو يمتنع غيره فليتأمل.

قوله: (كعقيدة أن الله موجود الخ) فيه أمران: الأول أن هذا يقتضي أنه لا تجب كلية المسائل خلاف ما تقدم تصريح بعضهم به والثاني قال شيخنا الشهاب: الظاهر أن الإضافة بيانية وأن العقيدة بمعنى المعتقدة أي كعمتقد هو أن الله موجود الخ. والداعي لذلك الملازمة مع قوله: «ومن أصول الدين ما ليس كذا» ا هـ. أي والذي من أصول الدين المسائل المعتقدة لا نفس الاعتقاد.

قوله: (من غير إلباس): أي في التعبير بالأصلين بخلاف التعبير بالأصولين فإنه ملبس

وأنة ليس بكذا مما سيأتي (البالغ من الإحاطة بالأصلين) لم يقل الأصولين الذي هو الأصل إيثاراً للتخفيف من غير إلباس (مبلغ ذوي الجهد) بكسر الجيم أي بلوغ أصحاب الاجتهاد (والتشمير) من تلك الإحاطة (الوارد) أي الجائي (من زهاء مائة مصنف) بضم الزاي والمد أي قدرها تقريباً من زهوته بكذا أي حزرته. حكاه الصغاني، قلبت الواو همزة

بجمع الأصولي وفيه بحث، لأن الأصولين بياء واحدة والجمع بيائين فأين الإلباس، اللهم إلا أن يقال كونه بياء واحدة لا يمنع إمكان اللبس لأنه قد يذهل عن كونه بياء واحدة وفيه نظر، لأنه يمكن مثل ذلك في الأصلين إذ يمكن أن يتوهم أنه جمع أصلي بناء على الذهول عن كونه بياء واحدة وتوهم أنه بياءين ولا ينبغي أن يراد بالجمع جمع الأصول لأنه لا يجمع بالواو والنون اللهم إلا أن يقال كون الأصول لا يجمع بالواو والنون لا يمنع وقوع اللبس إذ قد يتوهم جوازه أو وقوعه خطأ ولا يخفى ما فيه.

قوله: (من تلك الإحاطة): قال الكمال: متعلق بقوله: «بلوغ أصحاب الاجتهاد» ف«من» فيه وفي قول المصنف «البالغ من الإحاطة بالأصلين» يحتمل كونها بمعنى «في» نحو «أروني ماذا خلقوا من الأرض» [فاطر: ٤٠] أي في الأرض. وكونها للغاية نحو قرئت منه أي إليه، وكونها بيانية انتهى. وقوله «وكونها للغاية» فيه نظر إذ الغاية لا تقتضي التلبس بالمجرور لاحتمال خروجها فيفوت المعنى المقصود. وقوله «وكونها بيانية» قال شيخنا الشهاب: فيه نظر ظاهر وقد أهمل كونها تبعية وهو الظاهر وتقريره أن الإحاطة بالأصلين تقال بالتشكيك على مراتب فالكتاب بلغ من تلك المراتب بلوغ ذوي الجهد منها وهي المرتبة القصوى انتهى. قلت: وقد أهمل الابتداء وهو ممكن أيضاً.

قوله: (الوارد من زهاء مائة مصنف منهلاً يروي ويمير) - أقول: فسر الشارح الوارد بالجائي وهو صحيح لا غبار عليه لأن المراد بالمجيء هنا الحصول، فحاصل المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف تقريباً وهذا موافق في المعنى لما كثر في كلامهم من نحو قولهم اختصرته أو أخذته أو جمعته من كذا، وغاية ما يلزم استعمال الوارد في معنى مجازي علاقته للزوم إذ يلزم من ورود حصول الوارد وقريته استحالة الورود الحقيقي ولا غبار على استعمال المجاز مع تحقق علاقته وقريته خصوصاً مع موافقته في المعنى لما كثر في كلامهم وخصوصاً مع إطباق البلغاء على أنه أبلغ من الحقيقة مع أن التجوز لازم هنا بكل حال إذ المعنى الحقيقي غير متصور هنا وأعرب «منهلاً» حالاً لأنه أبلغ من إعرابه مفعولاً به للوارد لأن كونه منهلاً يقتضي من كثرة فوائده ومزيد عوائده ما لا يقتضيه كونه ورد المنهل كما لا يخفى، ألا ترى أن وصف زيد بأنه بحر أبلغ من وصفه بأنه ورد البحر بل لا نسبة بينهما، وإنما حمله - أعني منهلاً - على الاستعارة الحقيقية دون التشبيه البليغ لأن هذه الاستعارة أبلغ منه كما أطبق عليه البلغاء ولا يرد عليه أن ترشيح الاستعارة يجب أن يكون مستعملاً في معناه الحقيقي وقد حمل ترشيح هذه الاستعارة

لتطرّفها إثر ألف زائدة كما في «كساء» (منهلاً) حال من ضمير الوارد (بروي) بضم أوله أي كل عطشان إلى ما هو فيه «ويمير» بفتح أوله يعني يشبع كل جائع إلى ما هو فيه من مار أهله أتاهم بالميرة أي الطعام الذي من صفته أنه يشبع فحذف مفعولي الفعلين للتعميم

- أعني قول المصنف «بروي ويمير» - على معناه المجازي بدليل قوله الآتي «ومن استعمال الجوع والعطش الخ» لأن زعم وجوب ما ذكر ممنوع كما سنحققه. وإنما قدر مفعول «بروي» «كل عطشان» دون من ورده مثلاً لأنه أنسب إذ معنى بروي يزيل العطش وتعليق إزالته العطش بالعطشان أنسب من تعليقه بنحو من ورد كما لا يخفى وأعم إذ يشمل غير الوارد أيضاً وأبلغ إذ تعليقه بكل عطشان دون كل وارد إشارة إلى أنه بلغ من الكثرة إلى أن عم جميع البقاع بنحو فيضانه ونقله فعم كل عطشان من الواردين وغيرهم. وكذا يقال في تقديره مفعول ويمير كل جوعان، ولا يخفى على عاقل بعدما تقرر ظهور تقرير الشارح لهذا المحل وحسنه ودقته وأنه لا غبار عليه ولا تكلف فيه بوجه من الوجوه يستند إليه، فزعم الكمال أن فيه تكلفاً لا يخفى على الفطن زعم فاسد وعمويه خامد كاسد لا يجد له شبهة فضلاً عن حجة، فإليت شعري أي تكلف فيه وأي فطن يتوقف في محاسنه الكثيرة ولطائفه الغزيرة، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا. وقد علم مما قرناه أن الوارد من قبيل المجاز المرسل، ولما جوز الكمال أن يكون «منهلاً» منصوباً بالوارد على المفعولية وأن يكون كل منهما استعارة وبين ذلك اعترضه شيخنا الشهاب فقال: قوله «والوارد استعارة» كيف يكون استعارة مع ذكر الطرفين؟ انتهى. وأقول: قد يجاب عنه بأن ذكر الطرفين إنما يمنع الاستعارة إذا كان على وجه ينبيء عن التشبيه لا مطلقاً ولهذا جوزوا الاستعارة في القمر من قوله:

لا تعجبوا من بلى غلالته قد زر أزراره على القمر
مع ذكر الطرفين واعتذروا عن ذلك بما ذكر فليتأمل، ثم رأيت الكمال في قطعه جوز
الحالية من غير تعقب لها.

قوله: (من زهوته بكذا): قال شيخنا الشهاب: مصدره الزهو، وأما الزهاء فهو اسم
للقدر الذي يحزر به الشيء ويقدر به لا لمطلق القدر انتهى.

قوله: (يعني يشبع): إشارة إلى المجاز، والتفسير بالإشباع بمعونة المقام، وقوله «الذي من
صفته الخ» إشارة إلى العلاقة وهي السببية فإن الإتيان بالميرة سبب في الجملة للإشباع.

قوله: (إلى ما هو فيه): تخصيص للمفعول المحذوف لعدم إمكان التعميم إلى غير ما هو
فيه.

قوله: (الذي من صفته أنه يشبع): إشارة إلى علاقة استعمال «ويمير» بمعنى يشبع وهي
السببية.

مع الاختصار بقرينة السياق والمنهل عين ماء تورده ووصفه بالإرواء والإشباع كما في عين ماء زمزم فإنه يروي العطشان ويشبع الجوعان، ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما المعروف كما هنا قول العرب جعت إلى لقائك أي اشتقت، وعطشت إلى لقائك أي

قوله: (بقرينة السياق): أي سياق المدح.

قوله: (ووصفه بالإرواء الخ): جواب ما قد يقال المنهل الماء وهو لا يشبع، وحاصل الجواب أن من الماء ما يشبع أيضاً.

قوله: (ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما): لم يذكر مثل ذلك في قوله «يروى ويمير» فإنهما أيضاً مستعملان في غير معناهما للعلم بذلك مما ذكره في الجوع والعطش لأنهما تابعان لذلك في المعنى.

قوله: (ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما المعروف كما هنا الخ): اعترضه شيخنا الشهاب اعتراضاً أحسب بل أجزم أنه مسبوق به من شيخنا العلامة فقال ما نصه: اعلم أن جعله «منهلاً» حالاً من ضمير «الوارد» العائد على جمع الجوامع يوجب كون «منهلاً» تشبيهاً بليغاً بحذف الأداة، وكون كل من «يروى ويمير» مستعملاً في معناه الحقيقي إذ التقدير حيثئذ الوارد جمع الجوامع من قدر مائة مصنف حالة كونه كمنهل مرو لكل عطشان ومشيع لكل جوعان، وجعل «منهلاً» على تقدير الحالية المذكورة استعارة تحقيقية سهو عن كونها ما تضمن تشبيه معناه أي ما عني باللفظ واستعمل فيه بما وضع له، فما ذكر من أن كلاً من جائع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف مبني على السهو المذكور على أنه لو صح كون «منهلاً» استعارة وجب كون «يروى ويمير» ترشيحاً وهو مستعمل في معناه إذ هو الوصف الملائم للمستعار منه بل صرحوا بأنه غير مجاز. وضابط الفرق بين التشبيه والاستعارة قال التفازاني: إن اسم المشبه به في الاستعارة يكون مستعملاً في معنى المشبه مراداً به ذلك بحيث لو أقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام، وفي التشبيه يكون مستعملاً في معناه الحقيقي مراداً به ذلك. ثم قال في قوله تعالى ﴿وما يستوي البحران هذا عذب﴾ إلى قوله ﴿مواخر﴾ [فاطر: ١٢] دلالة قاطعة على أن المراد بالبحرين معناهما الحقيقي فيكون تشبيهاً أي لا يستوي الإسلام والكفر اللذان هما كالبحرين الموصوفين. قال: وقد خفي هذا البيان على بعض الأذهان فذهب إلى هذه الآية من قبيل الاستعارة اه لفظ شيخنا. وأقول: من العجب أنهم تجرؤا على هذا الإمام وبالغوا في حقه بما هو كسراب بقية يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً. واعلم أن صاحب التلخيص قد فسر في إيضاحه الاستعارة بقوله ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له قال: والمراد بمعناه ما عني باللفظ واستعمل اللفظ فيه قال: فعلى هذا لا يتناول قولنا ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له اللفظ المستعمل فيما وضع له وإن تضمن تشبيه شيء به نحو «زيد أسد ورأيت زيداً أسداً ورأيت به أسداً» لأنه إذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيه معناه بالمعنى

الموضوع له لاستحالة تشبيه الشيء بنفسه. قال في المطول: وفيه نظر، لأننا لا نسلم أن أسداً في نحو «زيد أسد» مستعمل فيما وضع له بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازاً واستعارة كما في «رايت أسداً يرمي» بقرينة حمله على «زيد» ولا دليل لهم على أن أداة التشبيه هنا محذوفة وأن التقدير «زيد كالأسد» إلى آخر كلامه. ومنه قوله «فقولنا زيد أسد أصله زيد رجل شجاع كالأسد فحذفنا المشبه واستعملنا المشبه به في معناه فيكون استعارة ا هـ. وعبارة التلويح ونحن هو نقول استعارة بتفسير الجمهور أيضاً لكونه مستعملاً في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في المعنى الحقيقي ليفتقر إلى تقدير أداة التشبيه الخ ا هـ. والحاصل أنه ذاهب في نحو «زيد أسد» عما وقع اسم المشبه به خيراً عن اسم المشبه حقيقة أو حكماً كما في الحال إلى أنه استعارة وهو ما نقله غيره عن المتأخرين من المحققين من غير منازعة حيث قال في كلام ذكره ما نصه: هذا رأي السلف من علماء البيان في «زيد أسد» أي ونحوه وهو أنه تشبيه بليغ بحذف الكاف، وأما المحققون من المتأخرين فقد ذهبوا إلى أن «أسد» استعارة للرجل الشجاع ا هـ. وأما رد السيد عليه في ذلك فهو على تقدير لزومه لا يمنع كونه مذهباً للمتأخرين من المحققين يصح اتباعهم فيه مع أن جميع ما احتج به في رده يؤخذ رده من مجموع الحواشي كما هو معلوم للمتتبع لها، ولولا مزيد الإطالة لاستوفينا ذلك. وقد أطنب البهاء السبكي في عروس الأفراح في تجويز الاستعارة بوجوه نقلية وأخرى عقلية، وجعل من الأولى أن المصنف يعني صاحب التلخيص وكل من تكلم في قوله تعالى «فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس» [يونس: ٢٤] وقوله تعالى «فأصبح هشياً تذروه الرياح» [الكهف: ٤٥] جعل «حصيداً» و«هشياً» استعارة قال: وهو يناقض قولهم إذا وقع المشبه به خيراً أو حالاً يكون تشبيهاً، وإن الرماني وغيره جعلوا من الاستعارة «وأتينا ثمود الناقة مبصرة» [الإسراء: ٥٩] مع أن «مبصرة» حال، وإن الرماني والإمام فخر الدين والزنجاني جعلوا منه يعني من الاستعارة قوله تعالى «وسراجاً منيراً» [الأحزاب: ٤٦] وإن كان حالاً، وإن الزمخشري جعل منها قوله تعالى «نساؤكم حرث لكم» [البقرة: ٢٢٣] حيث قال ما نصه: وهذا مجاز شبههن بالمحارث فإن في كل استعارة تشبيهاً معنوياً، وقوله تعالى «وسيداً وحصوراً» [آل عمران: ٣٩] فقال: استعير الحصور لمن لا يدخل في اللعب. وأن جماعة جعلوا منها قوله تعالى «هن لباس لكم» [البقرة: ١٨٧] وإن التنوخي في الأقصى القريب ممن جزم بأن زيدا أسد استعارة، وإن عبد الطيف البغدادي قال في قوانين البلاغة: التشبيه مصرح بحرفه والاستعارة أن يطلق على المشبه اسم المشبه به من غير تصريح بأداة التشبيه فيقال زيد أسد وبحر وغيث أو زيد أسد في شجاعته، وأن النحاة عن آخرهم ذكروا في نحو «زيد زهير شعراً» ما يشهد لأنه استعارة، وأن ابن مالك قال في شرح الكافية: إذا قلت مشيراً إلى شخص هذا أسد ففيه ثلاثة أوجه: أحدهما تنزيله منزلة الأسد مبالغة دون أداة تشبيه، والثاني أن ينوي أداة التشبيه أي زيد مثل أسد وفي هذين الوجهين لا ضمير في

أسد، الثالث أن يتأول أسد بصفة وافية بمعنى الأسدية ويجري مجرى ما أولته به فيتحمل الضمير. أما إذا أشرت لحيوان مفترس فلا يتحمل ضميراً لا يقال إنما جوز ابن مالك الاستعارة في هذا الأسد لأن اسم الإشارة لا يصدق عن الحقيقة كما أن زيداً يصرف لأنا نقول: قد مثل بقوله لسان الفتى سبع واللسان كزيد في صرفه عن الحقيقة وأن المصنف يعني صاحب التلخيص ذكر في قوله صلى الله عليه وسلم «وهم يد على من سواهم»^(١) أنه استعارة وهو عكس ما ذكره هنا، وأن صاحب موارد البيان جعل من المجاز قوله تعالى «أمهاتهم» من قوله «وأزواجه أمهاتهم» [الأحزاب: ٦] وقوله تعالى «نساؤكم حرث لكم» [البقرة: ٢٢٣] وقول النبي صلى الله عليه وسلم «النساء حبات الشيطان» و «الشباب شعلة من الجنون» و «المسلم مرآة أخيه» فهل تحكم المشايخ على جميع هذه الطوائف وهؤلاء الأئمة في جميع هذه المواضع بالخطأ والسهو كما حكموا بذلك على الشارح، أو يخصون بذلك الشارح؟ سبحان الله عما يصفون.

وجعل من الثانية أن الأصوليين مختلفون فيما إذا دار الأمر بين المجاز والإضمار أيهما أولى، وذلك في مطلق المجاز وفي علم أصول الفقه. أما الاستعارة التي هي أشرف أنواع المجاز فإنه مقدمة على الإضمار ولا سيما ونحن في علم البيان الذي الاستعارة فيه هي الأصل وهم مجتمعون على أن الاستعارة خير من الإضمار وأن تجويز الاستعارة لا يحتاج لدليل لأنه مجاز شائع، فكما يجوز أن تقول «جاءني أسد» تريد الاستعارة يجوز أن تقول «زيد أسد» وهذا قياس جلي. قال: وما يظن من الفرق بينهما ساجيب عنه. وإن حاصل كلام الزمخشري والسكاكي وصاحب التلخيص ومن تبعهم أن نحو «زيد أسد» إنما لم يكن استعارة لامتناع إمكان حمل الكلام على الحقيقة، وأن من شرط الاستعارة إمكان حمل الكلام على الحقيقة في الظاهر وتناسي التشبيه ولا حاصل لما قاله لأننا نقول: ليس من شرط الاستعارة ذلك بل لو عكس وقيل لا بد من عدم الصلاحية كان أقرب لأن الاستعارة مجاز لا بد له من قرينة، فإن لم تكن قرينة امتنع صرفه إلى الاستعارة، وصرفناه إلى حقيقته وإنما نصرفه إلى الاستعارة بقرينة غير أن تلك القرينة تارة تكون معنوية حالية مثل «رأيت أسداً» وتارة تكون لفظية مثل «زيد مخبراً عنه بالأسد» فإنه قرينة تصرف الأسد عن إرادة الحقيقة، وأيضاً فإننا نجد اللفظ في كثير من المواضع لا يصلح للحقيقة ويسمونه استعارة ولا يكادون يترددون فيه كقولك «تكلم الأسد» «ورمى الأسد بالنشاب» وكيف يمكن تناسي التشبيه في مثله؟ وأيضاً فليس كل ما وقع خبر المبتدأ يمتنع حمله على الحقيقة فإنك إذا قلت «هذا أسد» والذي في داري أسد» ونحو ذلك مريداً زيداً فقد وقع الأسد خبر مبتدأ ومع ذلك لا يمتنع حمله على حقيقته فكان ينبغي أن يسمى استعارة، فالمعنى

(١) رواه أبو دارد في كتاب الجهاد باب ١٤٧. السالمي في كتاب القسامة باب ٩. ابن ماجه في كتاب الديات باب

الذي قالوه لا يستمر لهم في كل خبر إلا إن كان مقيداً بذلك وتركوه لوضوحه. وأيضاً فالعلة التي ذكروها بعينها موجودة في الصفة التي لا تصلح أن تجري بالحقيقة على موصوفها نحو «رأيت رجلاً بحراً» و «مررت بزيد البحر» ومع ذلك هو عندهم استعارة لا تشبيه لأنه ليس في حكم الخبر. وأيضاً فصار «زيد أسد» استعارة كما صرح به المصنف يعني صاحب التلخيص في الكلام على أن الاستعارة مجاز لغوي مع ذكر طرفي التشبيه ووجود ما ذكروه فقد ظهر أن كون «زيد أسد» استعارة مذهب صاحب المطول والتلويح وناهيك به وبهما، بل ومذهب غيره من متأخري المحققين كما تقدم نقل بعضهم له عنهم بل وغيرهم من تلك الطوائف المتقدمة كما سمعت نقل البهاء السبكي له عنهم بل وصاحب التلخيص نفسه في بعض المواضع كما تقدم في كلام البهاء أيضاً، فهل يسوغ لعاقل مع ذلك أن يحكم بالسهو على من جرى على هذا القول الذي بهذه المنزلة خصوصاً مثل هذا المحقق الثبت؟ كلا والله لا يصدر هذا الحكم إلا عن سهو وغفلة وعدم اطلاع على حقيقة الحال مع التساهل بالمسارعة إلى تخطئة الأئمة وعدم الثبوت الواجب.

واعلم أيضاً أن الترشيح لا يجب أن يكون مستعملاً في معناه الحقيقي ولهذا لما قال في المطول قبل قوله فصل في شرائط حسن الاستعارات بنحو ورقتين ما نصه: «وما يدل على أن الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى ﴿واعتصموا بحبل الله﴾ [آل عمران: ١٠٣] الآية أنه يجوز أن يكون الحبل استعارة لعهد والاعتصام استعارة للوثوق بالعهد أو هو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه» قال السيد: قد مر آنفاً إيماء إلى أن صاحب الكشاف جوز في الترشيح كونه حقيقة ومجازاً كما في قرينة الاستعارة بالكناية فله أن يؤول عبارة الكشاف بأن المراد أو هو ترشيح فقط، فإن الأول مع كونه ترشيحاً في الجملة استعارة أيضاً وإن كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد هـ. وقد تابع صاحب الكشاف على ما جوزه غيره وزاد بعضهم كالعلامة أبي القاسم السمرقندي في رسالة له تجوز كونه مستعاراً من ملاتم المستعار منه لملاتم المستعار له ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد أنه عبر عن ملاتم المستعار له بلفظ موضوع لملاتم المستعار منه، فعلم أنه يجوز فيه ثلاثة أوجه: الحقيقة والمجاز المرسل والاستعارة كما صرح بعضهم بالوجوه الثلاثة وبين جريانها في الآية المذكورة. وإذا تقرر ذلك ظهر لك كل الظهور أن جواز كون ما ذكر استعارة قول ذهب إليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين وأنه قول متأخري المحققين واختاره مثل المولى سعد الدين، وأن الحكم بسهو من جرى عليه كالشارح المحقق خطأ واضح لا منشأ له إلا عدم الإحاطة بحقيقة الحال وإهمال الثبوت الواجب، وأن جميع ما أطال به شيخنا الشهاب وفاقاً لشيخنا العلامة لم يقع شيء منه في محله وأن ما زعمه من وجوب كون «منهلاً» تشبيهاً بليغاً على تقدير الحالية ممنوع بل غلط بل يجوز على ذلك التقدير أن يكون استعارة على هذا القول المذكور. وأما استدلاله على ذلك

بقوله «إذ التقدير حيثئذ الخ» فلا يسمن ولا يغني من جوع فإنه مجرد دعوى خالية عن الدليل ومثله مما لا يلتفت إليه عند أهل التحصيل بل كون التقدير ذلك مبني على تقدير التشبيه البليغ دون تقدير الاستعارة فلا يصح إثباته به ومن أن جعل «منهلاً» على تقدير الحالية استعارة سهو عن كونها الخ هو السهو لأنه لا مانع من أن يشبه هنا ما عني باللفظ واستعمل فيه أي المعنى المجازي بما وضع له، ولا من أن هذا هو المراد، فمن أين جاء السهو عما ذكر؟ فإن بنى زعمه السهو على ما زعمه أولاً من وجوب كونه تشبيهاً بليغاً فيكون الوجوب المذكور مانعاً من أن يشبه ما عني باللفظ واستعمل فيه بما وضع له لأن اللفظ حيثئذ مستعمل فيما وضع له فلا يصح أن يشبه بما وضع له لأن الشيء لا يشبه بنفسه بطل قوله «عن كونها ما تضمن الخ» كما لا يخفى لأن «كونها ما تضمن الخ» ليس هو المانع على هذا التقدير بل المانع وجوب ما ذكر، بل كان الواجب على هذا أن يقول: سهو عن امتناع الاستعارة لوجوب التشبيه فتدبره لثلاث تغلط فيه. وأما قوله «فما ذكر من أن كلاً من جائع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف مبني على السهو المذكور» فهو قطعاً سهو لأن استعمال ذلك في غير معناه لا ينبني على كون «منهلاً» استعارة لأن زعمه أنه ترشيح على هذا التقدير وأن الترشيح يجب استعماله في معناه تامل، ومن أنه لو صح كون «منهلاً» استعارة وجب كون «يروي ويمير» ترشيحاً وهو مستعمل في معناه الخ مدفوع بل غير صحيح لأنه إن أراد أنه يجب استعماله في معناه وأنه لا يجوز كونه مجازاً مرسلأ أو استعارة فهو مردود لما تقدم واضحاً عن صاحب الكشف وغيره من جواز ذلك أيضاً، وإن أراد أنه يجوز أن يكون مستعملاً في معناه وأن يكون مستعملاً في غيره على وجه المجاز المرسل أو الاستعارة بطل الاعتراض بذلك على الشارح وهو ظاهر لأنه لا ينافي ما ذكره. وأما قوله «وضابط الفرق الخ» فلا يقدح فيما ذكره الشارح لجريان ضابط الاستعارة المذكور ههنا فإنه يجوز أن يكون «منهلاً» الذي هو اسم المشبه به مستعملاً في معنى المشبه الذي هو كتاب كثير الفوائد جم الفرائد، لو أقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام إذ التقدير حيثئذ الوارد جمع الجوامع من قدر مائة مصنف حال كونه كتاباً كثير الفوائد جم الفرائد ولا شبهة في استقامة ذلك، وكذا قوله «ثم قال في قوله تعالى «وما يستوي البحران» الخ. لا يقدح أيضاً فيما ذكره لأن امتناع إرادة المعنى المجازي فيه لمانع لا يتحقق مثله هنا وهو ما ذكره في المطول بقوله لأن قوله تعالى «ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها» [فاطر: ١٢] ينبيء عن أنه قصد التشبيه لا الاستعارة وأراد تفضيل البحر الأجاج على الكافر بأنه قد شارك العذب في منافع والكافر خلو عن المنفعة ا هـ. على أنه قيل: ربما يعترض عليه لجواز أن يكون قوله تعالى «ومن كل تأكلون» ترشيحاً للاستعارة أو ابتداء كلام ا هـ. فقد اتضح بما لا مزيد عليه صحة كلام الشارح وحسنه وبراهته مما نسب إليه من السهو. غاية ما في الباب أنه جرى على أحد مذهبين اختاره مثل المولى سعد الدين وعليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين ونقل عن متأخري المحققين،

اشتقت. حكاة الصغاني (المحيط) أيضاً) (بزيدة) أي خلاصة (ما في شرحي على المختصر) لابن الحاجب (والمنهاج) للبيضاوي وناهيك بكثرة فوائدهما (مع مزيد) بالتنوين بضبط المصنف (كثير) على تلك الزبدة أيضاً (وينحصر) جمع الجوامع يعني المعنى المقصود منه (في مقدمات) بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعنى

ومثل ذلك مما لا يصدر الحكم بالسهو فيه من عاقل بل من غافل ذاهل وبالله التوفيق.

فإن قلت: قد اتضح غاية الاتضاح صحة كلام الشارح وسقوط الاعتراض عليه رأساً لكن ما الحكمة في ايثاره الحمل على الاستعارة دون التشبيه البليغ وفي مخالفة الجمهور في ذلك؟ قلت: الحكمة أن الاستعارة أبلغ من التشبيه البليغ كما بيناه فيما سبق كما أنها أبلغ أيضاً من جعل «منهلاً» مفعول «الوارد» إذ لا خفاء في أن وصف الشيء بأنه منهل أبلغ من وصفه بورود المنهل، ومجرد أن جعله مفعولاً للوارد أنسب لما قدمه من تقديم البيان على المبين بأن يجعل من زهاء مائة مصنف بياناً لما بعده لا يقاوم المبالغة الحاصلة بجعله حالاً كما تقرر، بل لا يعد شيئاً معها كما لا يخفى على المتأمل، وبهذا يظهر رجحان ما ارتكبه الشارح زيادة على مجرد صحته ولله دزه.

قوله: (المحيط بزيدة ما في شرحي): يحتمل أن الشرحين من جملة الكتب المذكورة في قوله «مائة مصنف» وإنما صرح به لثلاث يتوهم خروجها عنها مع كثرة فوائدهما، ويحتمل أنهما زائدان عليها وهو ظاهر قول الشارح أيضاً.

قوله: (بزيدة ما في شرحي): أقول: فيه أمران: الأول أن المراد زبدة ما فيهما من الأحكام لا زبدة جميع ما فيهما أو أراد بالزبدة الأحكام، والثاني أنه لا يرد عليه أنه لم يشرح المنهاج بتمامه بل كمل على ما شرحه والده منه، إما لقلته ما شرحه والده بالنسبة لما شرحه هو فلم يعتد به فأطلق أنه شرحه، وإما تغليب أحد الشرحين لتمامه على الآخر، وإما لأن قولك «شرحني على كذا» يصدق لغة بشرح البعض من كذا فليتأمل.

قوله: (بالتنوين بضبط المصنف): أقول: يمكن توجيهه لما فيه من وصف المزيد بالكثرة وعدم اختصاصه لمزيد الكتب بخلاف الإضافة لفوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فإن المتبادر كون موصوف الكثير فيها هو الكتب متعلقاً بمزيد.

قوله: (وينحصر جمع الجوامع يعني المعنى المقصود منه): أقول: يحتمل أن يكون في زيادة لفظ المعنى إشارة إلى أن مسمى جمع الجوامع الألفاظ المخصوصة كما هو مختار السيد ومن وافقه من المحققين في مسمى الكتب والأبواب ونحوهما وإلا كان الظاهر أن يقول يعني المقصود منه باسقاط لفظ المعنى. ثم ههنا أبحاث: الأول أن يقال: لم جعل المقصود هو المعنى دون اللفظ، وهلا جعل كليهما مقصوداً؟ ويجاب بأن ألفاظه ليست إلا وسائل لفهم المعنى فلم يناسب وصفها

تقدّم ومنه ﴿لا تقدموا بين يديّ الله﴾ [الحجرات: ١] وبفتحتها على قلة كمقدمة الرجل في

بالمقصودية على أنه ليس في عبارته تخصيص وصف المقصودية بالمعنى. غاية الأمر أنه ساكت عن وصف اللفظ بها. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: لك أن تقول ما فائدة ذكر المعنى، ويجب أن النظر إلى المعنى أولاً وبالذات وإلى الألفاظ ثانياً وبالعرض ا هـ. والثاني أن المراد بالمقصود إما المقصود بالذات أو الأعم، فإن كان المراد الأول فلتخرج المقدمات إذ ليست من المقصود بالذات مع أن المصنف أدخلها فيه، وإن كان المراد الثاني فلتدخل الخطبة لأنها من المقصود للتبرك بما فيها من أسمائه تعالى وحمده في تأليف الكتاب والتوسل بالصلاة عليه وذكره عليه أفضل الصلاة والسلام في ذلك وللتبرغيب فيه والحمل على الاعتناء به بما أشار إليه فيها من أوصافه الجليلة وغير ذلك فهو من المقصود في الجملة مع أن المصنف أخرجها عنه. ويجب باختيار الأول ولا يلزم خروج المقدمات وإنما يلزم خروجها لو أريد المقصود من العلم وليس كذلك، بل المراد المقصود من الكتاب كما يشير إليه قوله «منه» أي من جمع الجوامع وقد يكون الشيء مقصوداً من الكتاب دون العلم والمقدمات مقصودة بالذات في الكتاب وإن لم تكن مقصودة كذلك في العلم، ولا ينافي هذا الجواب ما يأتي من قول الشارح أي في أمور متقدمة أو مقدمة على المقصودة بالذات الصريح في أن المقدمات مقصودة بالذات لأن المراد هناك. بالمقصود بالذات المقصود بالذات للعلم لا للكتاب كما هنا وبذلك يجتمع أطراف كلامه. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: قوله «يعني المقصود منه» أي بالذات أو بالعرض دفع لإيراد الخطبة وما وصف به الكتاب بعد تمام المقصود منه ا هـ. وفيه نظر ظاهر لما تقرر من أن الخطبة مقصودة بالعرض ومثلها ما ختم به الكتاب، فالوجه ما ذكرناه من أن المراد المقصود بالذات للكتاب وإلا وردت الخطبة وما ألحق بها. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: إن أريد المقصود بالذات لزم كون المقدمات مقصودة بالذات وسيأتي قريباً أنها أمور متقدمة على المقصود بالذات، وإن أريد المقصود مطلقاً لزم كون جملة الحمد والصلاة وما اتصل بهما غير مقصودة أصلاً أي مع أنها مقصودة في الجملة، ويمكن اختيار الشق الثاني ومعنى المقصود منه المقصود بوضعه ا هـ. وفي جوابه نظر أيضاً لأننا لا نسلم أن الخطبة غير مقصودة مطلقاً بوضع الكتاب فالوجه ما قدمناه، الثالث أن لفظة «من» يجوز أن تكون صلة المقصود ولا يرد عليه أنه يلزم حيثنذ أن يكون المعنى المقصود المذكور خارجاً عن جمع الجوامع لأن المقصود من الشيء خارج عنه وذلك لصحة هذا اللازم بناء على أن مسمى جمع الجوامع هو الألفاظ مثلاً فإن المعاني حيثنذ خارجة عنه مقصودة منه، ثم إن أريد بالمقدمات والكتب السبعة الألفاظ المخصوصة ولم يقدر المضاف لم يكن الانحصار من قبيل انحصار الكل في أجزائه ولانحصار الكلي في جزئياته ضرورة أن الألفاظ ليست أجزاء للمعنى المقصود ولا جزئيات له بل كان من قبيل انحصار المدلول في الدال وضيطة به أو يقدر مضاف إلى المعنى أي وتنحصر عبارات المعنى المقصود في مقدمات وسبعة كتب، وإن أريد بها المعاني كما هو المناسب

لغة من قدم المتعدي أي في أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقيفه على بعضها كتعريف الحكم وأقسامه إذ يثبتها الأصولي تارة وينفيها أخرى كما سيأتي

لظاهر قوله كتعريف الحكم وأقسامه أو قدر المضاف أي في معاني مقدمات وسبعة كتب جاز أن يكون الانحصار من قبيل الأول إن أريد بالمعنى المقصود جملة المعاني المخصوصة المعينة في الواقع، وأن يكون من قبيل الثاني إن أريد بالمعنى المقصود مفهومه لصدقه على كل واحد من المعاني التي في المقدمات والكتب، ويجوز أن تكون «من» تبيضية بناء على أن مسمى جمع الجوامع المعاني أي وينحصر المقصود حال كونه بعضاً منه أي من جمع الجوامع انحصار الكل في الأجزاء إن أريد به جلته، أو الكلي في الجزئيات إن أريد مفهومه وأريد فيهما بالمقدمات والكتب المعاني، أو قدر المضاف وإلا فمن قبيل انحصار المدلول في الدال نظير ما تقدم. وأما حمل «من» على البيانية فينبغي امتناعه لأنه مع احتياجه إلى البناء على أن مسمى الكتاب المعاني يستلزم خروج الخطبة ونحوها عنه مع دخولها في مسماه كما هو ظاهر اللهم إلا مع التكلف والحمل على المبالغة، وعلى هذا فالانحصار من قبيل انحصار الكل في الأجزاء أو الكلي في الجزئيات أو المدلول في الدال على قياس ما تقدم. وأما حملها على الابتدائية بناء على أن مسمى جمع الجوامع الألفاظ أو نحوها فينبغي امتناعه أيضاً إلا على وجه التكلف البعيد. وبم تقرر يظهر أنه لا يتأتى هنا ما قيل في قول المختصر والمطول وينحصر المقصود من علم المعاني في ثمانية أبواب كما لا يخفى على من تأمل المقامين وتفاوت التعبير فيهما خلافاً لما يتوهم من لم يتأمل فيهما، وأن ما أطلقه شيخ الإسلام من أن الانحصار باعتبار لازمه من تقسيم الكل إلى أجزائه إنما يتأتى على بعض التقديرات كما هو ظاهر للمتأمل فيما قرناه.

قوله: (بمعنى تقدم): لم يقيده باللازم. قال شيخنا الشهاب: لأنه قد يتعدى كما في «زيد تقدمه عمرو» اهـ. فليتأمل.

قوله: (أي في أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقيفه على بعضها): أقول: قد بين المولى سعد الدين انقسام المقدمة إلى مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وعبارته في المطول ما نصه: يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها أم لا، ولعدم فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب أشكل عليهم أمران احتاجوا في التقصي عنهما إلى تكلف: أحدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة على ما ذكر في هذه المقدمة، والثاني ما وقع في بعض الكتب من أن المقدمة هي بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه زعماً منهم أن هذا عين المقدمة اهـ. وهو كلام حسن صحيح. وأما اعتراض السيد عليه في إثبات مقدمة الكتاب فقد ردوه كما هو معلوم لمن له اطلاع على كلامهم، ولا يخفى أن كلام المصنف والشارح موافق لما قرره السعد فإن هذه المقدمات مما ينتفع

(وسبعة كتب) في المقصود بالذات خمسة في مباحث أدلة الفقه الخمسة: الكتاب والسنة

بها في المقصود أعم من أن يتوقف عليها أولاً كما أشار إليه الشارح بقوله «مع توقفه على بعضها» بعد قوله «لانتفاع بها فيه» فتصلح أن تجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة العلم، نعم كلام السعد صريح في أن المراد بمقدمة الكتاب الألفاظ بخلاف عبارة المصنف والشارح لكنها تقبل الحمل على ذلك كما علم مما قررنا به قوله وينحصر في مقدمات وسبعة كتب.

قوله: (إذ يشتهر الأصولي تارة الخ): قال شيخنا الشهاب: فيه أن إمكان الإثبات متوقف على التصور بوجه ما لا على التصور بالتعريف. ويجب أن المراد إمكان الإثبات والنفي على بصيرة وأقول: وأيضاً فذكر التعريف والحكم بالتوقف عليه باعتبار كونه وجهاً من الوجوه لا باعتبار خصوصه على أن التعريف أعم من الحد عند أهل الميزان فهو المميز مطلقاً، فقوله «كتعريف الحكم» أي مميزه مطلقاً وإن فرض أن الواقع حد لأنه إنما ذكر لتضمنه المميز في الجملة ولزيادة الفائدة لا لاعتبار خصوصه.

قوله: (وسبعة كتب في المقصود بالذات): أقول: فيه بحثان: الأول أنه قد يستشكل كون الكتب السبعة في المقصود بالذات مع اشتغال السابع على ما ليس منه وهو ما ختم به السابع من أوصاف الكتاب، والجواب أولاً بمنع أن ما ختم به من أوصاف الكتاب من جملة السابع وإن اتصل به حساً، وثانياً بأن المراد عرفاً بقولنا «الكتاب في كذا» مثلاً إما أن «كذا» هو المقصود بالذات، وإما أنه في كذا وما يناسبه وعلى التقدير فلا يضر اشتغاله على شيء آخر، والثاني ما اشتهر من إشكال الظرفية في أمثال ذلك إذ ليست الكتب التي هي ألفاظ مخصوصة على المختار مطروفة في المقصود المذكور الذي هو معان مخصوصة بل العكس أقرب، ولذا اشتهر أن الألفاظ قوالب المعاني وإن لم تكن الألفاظ ظروفاً حقيقية للمعاني بل غاية الأمر أنها دوال عليها والجواب من وجوه: الأول حمل مثل ذلك على الاستعارة بالكناية بأن شبه الدال والمدلول وهما هنا الكتب السبعة والمقصود بالذات المذكور بالظرف والمظروف تشبيهاً مضمراً في النفس بجامع الارتباط بين الشيتين في كل منهما ولم يصرح بشيء من أركان التشبيه سوى المشبه وهو الدال والمدلول ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه به وهو لفظة «في»، والثاني حمل ذلك على الاستعارة التبعية بأن شبه الحالة التي بين الدال والمدلول بالحالة التي بين الظرف والمظروف ثم استعمل في المشبه لفظة «في» فجرت الاستعارة أولاً في الحال وتبعيتها في لفظة «في». والثالث حمله على الاستعارة التمثيلية بأن شبه الصورة المنتزعة من الدال والمدلول وارتباط أحدهما بالآخر بالصورة المنتزعة من الظرف والمظروف وارتباط أحدهما بالآخر فاستعير للمشبه اللفظ الموضوع للمشبه به. والرابع حمله على التشبيه البليغ بحذف أداة التشبيه أي وسبعة كتب كأنها في المقصود بالذات لشدة ارتباطها به. والخامس حمله على حذف المضاف والتقدير في بيان المقصود بالذات، والمراد أن اللفظ الخاص في بيان المقصود بالذات، ولما كان بيانه ممكنأ بغير هذه الألفاظ كان البيان محيطاً

والاجماع والقياس والاستدلال، والسادس في التعادل والتراجيح بين هذه الأدلة عند تعارضها، والسابع في الاجتهاد الرابط لها بمدلولها وما يتبعه من التقليد وأحكام المقلدين وآداب الفتيا وما ضم إليه من علم الكلام المفتوح بمسئلة التقليد في أصول الدين المختتم بما يناسبه من خاتمة التصوف (الكلام في المقدمات) افتتحها بتعريف أصول الفقه ليتصوره

بها فجعل الشمولي العمومي كالشمول الظرفي. ثم إن أريد بالبيان المعنى المصدرى فجعل شموله للفظ المخصوص عمومياً مساعمة، وإن جعل البيان بمعنى ما يبين به فلا إشكال.

قوله: (خسة في مباحث أدلة الفقه): أقول: ينبغي أن تكون المباحث جمع مبحث بمعنى محل البحث وتفسر بالقضايا إذ هي محل للبحث الذي هو إثبات المحمول للموضوع، فمعنى مباحث أدلة الفقه القضايا المشتملة على إثبات أحوال أدلة الفقه لتلك الأدلة.

قوله: (في التعادل والتراجيح): قال شيخنا الشهاب: إن قلت لم عبر في المعطوف عليه بما هو وصف للأدلة وفي المعطوف بما هو فعل المرجح، ولم أفرد الأول وجمع الثاني؟ قلت: لأن التعادل وصف لها في نفسها ولا كذلك المعطوف، ولاستواء المعطوف عليه واختلاف المعطوف بكثرة أسبابه ا هـ. ولا يخفى أن هذه العبارة هي عبارة المصنف الآتية في الكتاب السادس، والشارح إنما عبر بعبارة المصنف الآتية فالسؤال والجواب إنما يتعلقان بعبارة المصنف.

قوله: (والسابع في الاجتهاد): أي في مسائله وما يتعلق بها كتعريفه.

قوله: (وما ضم إليه): أي إلى الاجتهاد لا إلى ما يتبعه. قال شيخنا الشهاب: لأن الضم إلى المتبوع أولى منه إلى التابع ولأن اتحاد مرجح الضمان أولى ا هـ.

قوله: (المفتتح): قال شيخنا الشهاب: بيان لأن ضمه إليه بسبب افتتاحه بمسئلة ما يتبعه ا هـ. وأقول: ويحتمل أن يقال: بيان لأن تأخير هذا انضمام عما يتبعه لمناسبة افتتاحه بمسئلة من ذلك التابع فلا يكون أصل الضم معللاً بالافتتاح المذكور كما هو اللازم على تقرير شيخنا كما يحتمل أن تكون الهاء ني «وما ضم إليه» عائدة لما يتبعه ويوجه هذا انضمام بالافتتاح المذكور.

ثم قال شيخنا: وأعلم أن مفتتح الشيء منه فكون المسئلة المذكورة من علم الكلام تغليب إذ هي من مسائل الفقه قطعاً ا هـ. وأقول: ما ذكره من أن مفتتح الشيء منه كلياً صحيح فقد صحح الشوري في ذكرهم افتتاح خطبة الصمد والتكبير بأن التكبير ليس منها وأن الشيء قد يتسع بما ليس منه.

قوله: (الكلام في المقدمات): أقول: يشمل أن يكون الكلام مينداً، إما بمعنى التكلم خبره إما «في المقدمات» سواء كانت بمعنى الألفاظ أو المعاني على أن «في» للتسبية والمعنى التكلم الآن كائن في شأن المقدمات وبسبب بيانها، وإما محذوف وفي «المقدمات» صلته والمعنى التكلم في المقدمات أي في شأنها وبسبب بيانها الآن أي كائن الآن، وإما بمعنى المتكلم به خبره

«في المقدمات». فإن حملت المقدمات على المعاني ففي الظرفية ما تقدم في الكلام على قوله «وسبعة كتب» في المقصود بالذات وإن حملت على الألفاظ كانت الظرفية من قبيل ظرفية الخاص للعام لاشتماله عليه، ويحتمل أن يكون خبراً عن محذوف أي هذا الكلام في المقدمات فهذا إشارة إلى الكلام إما بمعنى التكلم بالكلام المذكور بمعنى التكلم «وفي المقدمات» صلته، أو حال منه والتقدير هذا التكلم الذي يراد الآن هو التكلم في شأن المقدمات وبسبب بيانها أو هو التكلم حال كونه في ذلك، وإما بمعنى المتكلم به فالكلام المذكور كذلك «وفي المقدمات» حال منه أو صلة له لأن فيه معنى الفعل فيجوز تعلق الظرف به، والتقدير هذا المتكلم الآن هو المتكلم به في شأن المقدمات وبسبب بيانها أو هو المتكلم به حال كونه في المقدمات وفي الظرفية حيثذ ما تقدم. هذا إن حملت المقدمات على المعاني، فإن حملت على الألفاظ فللناسب في قوله «في المقدمات» هو الحالية دون الصلية وفي الظرفية أيضاً ما تقدم فليتأمل فإن بعض هذه الوجوه لا يخلو عن تكلف.

قوله: (افتتحها بتعريف أصول الفقه): أقول: فيه أبحاث: أحدهما قال شيخنا العلامة: الضمير يرجع للمقدمات، فلو قال افتتحه وأعاد الضمير على الكلام كان أوضح لأن المفتتح بتعريف أصول الفقه هو الكلام في المقدمات اهـ. وأقول: التعريف من جملة المقدمات كما تقدم في كلام الشارح، فتأنيث الضمير للإشارة إلى بعضية التعريف منها وإنه ليس هناك إلا المقدمات التي منها التعريف لا شيء آخر مفتتح بالتعريف كما يتوهم من تذكير الضمير، فما صنعه الشارح أولى إن لم يكن واجباً. فإن قلت: قد تقدم أن المفتتح به الشيء، قد لا يكون منه فتأنيث الضمير لا يدل على بعضية التعريف. قلت: الظاهر والبتادير من المفتتح به الشيء أنه منه وأما كونه ليس منه فهو احتمال مخالف للظاهر والبتادير: ثانيها أن المقدمات عبارة عن الألفاظ على ما صرح به كلام السعد السابق في مقدمة الكتاب التي هي المرادة هنا على ما تقدم وعلى ما هو المناسب لكونها جزءاً من الكتاب الذي هو عبارة عن الألفاظ على ما هو المختار فيه، وحيثه فللناسب لذلك كون المفتتح به الذي هو بعض منها لفظاً أيضاً، وقد تقدم أن التبريرات من أبعاضها، فإن أريد به اللفظ فواضح أو المعنى كان على حذف المضاف أي افتتحها بلفظ تعريف أصول الفقه، فإن جعلت المقدمات عبارة عن المعاني كالكتاب على ما هو أحد الاحتمالات فيه فلا إشكال. ثالثها أنه ينبغي أن يكون المراد افتتحها بتعريف أصول الفقه مع معرفة - بتفتح الراء - وهو أصول الفقه بدليل أنه لم يهتد ذكر التعريف وعده لعدم إفادته حيثذ، وبدليل أنه لا يفهم من قولنا ذكر فلان تعريف كذا اصطلاحاً إلا أنه ذكر كذا وتعريفه فلا حاجة إلى ما يقال لا يد من حمل الافتتاح على العرفي لأنه لم يفتح حقيقة بتعريف الأصول بل - بالمعروف - أي بفتح الراء - الذي هو أصول الفقه وذلك لأنه إذا كان المراد التعريف والمعرف كان المراد الافتتاح الحقيقي لا العرفي.

طالبه بما يضبط مسأله الكثرية ليكون على بصيرة إذ لو تطلبها قبل ضبطها لم

قوله: (ليتصوره طالبه): أقول: لقائل أن يقول هذا الدليل لا ينتج افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن أصول الفقه الذي هو المعرف وإن كانت داخلة في الكتاب وإنما ينتج افتتاح الكتب السبعة التي هي أصول الفقه به، ويمكن أن يجاب بأن طلب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغي أن يتصوره أولاً ليكون على بصيرة في طلب مقدماته أيضاً، فقوله «ليكون على بصيرة في طلبه» أي المستتبع لطلب ما ينفع فيه، أو المراد بطلبه أعم من طلبه نفسه وطلب ما ينفع فيه، وبأن افتتاح الكتب السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على أن المراد بافتتاحه به تقديمه عليه.

قوله: (مسائلة الكثرية): أقول: قيد بالكثرة إشارة إلى دفع ما يقال لا حاجة في طلب مسأله إلى تصوره بتعريف إذ يمكن الوقوف على مسأله بدون تصوره بتعريفه بأن تعدله واحدة واحدة وتميز له نوع تمييز كأن يقال له مسائل الفن هي مسألة كذا ومسئلة كذا وهكذا إلى آخرها، فإشارة إلى أن كثرتها تمنع الوقوف عليها بنحو ذلك الطريق وتحوج إلى التصور بالتعريف وفيه نظر، لأن الوصف بالكثرة لا ينافي الإمكان بل ولا يقتضي المشقة كلياً فإن الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والوقوف على تلك المقادير بنحو العدد ممكن بل ولا مشقة في بعضها أو كلها إلا أن يجاب بأن المراد بقريئة المقام الكثرة الظاهرة جداً لا سيما مع تكثر المسائل من كل فن على عمر الدهور بحيث لا تقف على حد. بقي ههنا بحث آخر وهو أنه يمكن تصور كل نوع منه بانفراده وبذلك يكون على بصيرة في طلبه كما لا يخفى إلا أن يجاب بأن ذلك في معنى تصوره بتعريفه إن لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه فليتامل.

قوله: (ليكون على بصيرة في تطلبها): أقول: لقائل أن يقول إن أراد بصيرة ما فهي لا تتوقف على التعريف بل تتحقق بغيره أيضاً كما يعلم مما سأحكيه عن السعد أو كمال البصيرة فهي لا يكفي فيها مجرد التعريف كما يعلم مما أذكر أيضاً. قال السيد في حواشي شرح الشمسية: واعلم أن الواجب على الشارع في كل علم أن يتصوره بوجهه وإلا لامتنع الشروع فيه بدونه، وأما تصوره برسمه فإنما يجب ليكون في شروعه على بصيرة وإيتمتد أن لذلك العلم فائدة مخصوصة تترتب عليه، سواء كان ذلك الاعتقاد جازماً أو لا، مطابقاً للواقع أو لا. وأما الاعتقاد لما هو فائده وغرضه في الواقع فإنما يجب لثلاث يكون سعيه مما يعد عبثاً على ما مر وليزداد سعيه في تحصيله إذا كانت تلك الفائدة مهمة له، وأما معرفته بأن موضوع العلم أي شيء هو فليست بواجبة للشروع بل هي لزيادة البصيرة في الشروع إلى أن قال: فقد تحققت بما تقرر أن مقدمة العلم المذكورة ههنا ثلاثة أشياء: أحدها تصور العلم بوجه ما أو برسمه، وثانيها التصديق بفائده، وثالثها التصديق بموضوعية موضوعه. والأولى أن تجعل مباحث الألفاظ أيضاً من المقدمة لتوقف استفادة العلم وإفادته على معرفة أحوال الألفاظ، وقد يجعل من المقدمة أيضاً

بأمن الوقت ما يرجيه وضياع الوقت فيما لا يعنيه فقال (أصول الفقه) أي الفن المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه بابتداء الفقه عليه إذ الأصل ما بينى عليه غيره (دلائل الفقه الاجمالية)

بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان واضعه وبيان وجه تسميته باسمه والإشارة إلى مسائله إجمالاً، فهذه تسعة أمور ثمانية منها متعلقة بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تمييزه عند الطالب ولزيادة بصيرة في طلبه، وواحد منها متعلق بطريق استفادته أعني مباحث الألفاظ هـ. ويمكن أن يجاب بأن المراد ليكون على فرد معين من البصيرة وهو الفرد الحاصل بالتعريف وبأن المراد بصيرة كاملة لا بصيرة ما ولا كمال البصيرة، وبأننا لا نسلم أن كون التصور بالتعريف لأجل البصيرة يقتضي توقف البصيرة عليه بل غاية ما يقتضيه حصولها به أما التوقف فلا.

قوله: (إذ لو تطلبها قبل ضبطها): أي قبل ضبطه إياها بأن يتصور ما يضبطها وهو التعريف كما هو ظاهر من السياق فلا أثر لما قد يقال إن مجرد ضبطها لا يقتضي تصورها فتطلبها بعد مجرد ضبطها لا يحصل معه إلا من المذكور.

قوله: (أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها): فيه أمور: الأول قال الكوراني: اعلم أن حقيقة كل علم مسائله ثم قال: قد تقرر في غير هذا العلم أن لفظ العلم يطلق على معان أربعة: الأول إدراك الشيء، والثاني ملكة تحصل للمدرك بعد الإدراك وبعد ملاحظته للمدرك متكررة وتسمى تلك الملكة عقلاً بالفعل كالتحوي مثلاً فإنه بعد ادراك مسائله تحدث فيه حالة لم تكن موجودة قبل إدراك تلك المسائل النحوية، ثم إذا توجه بالفعل إلى تحصيل تلك المسائل وملاحظتها تحدث له حالة أخرى تكون مبدأ التفاصيل فتلك الحالة تسمى علماً إجمالياً، والذي ينشأ منها علماً تفصيلياً. وتارة يطلق على الأصول والقواعد المدركة من حيث تعلق العلم بها والمصنف يستعمل العلم في القواعد، فإن لفظ أصول الفقه وضع بإزاء العلم الباحث عن أحوال الأدلة السمعية التي هي موضوع علم الأصول أو هي مع الأحكام على ما اختاره بعض المحققين فلا يحتاج حينئذ إلى إضافة العلم إليه إلا بياناً وتوضيحاً، فلما قال «دلائل الفقه إجمالاً» أي من حيث العلم بها إذ لا يقول ذو مسكة إن الدلائل الإجمالية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها نفس الفن والعلم الخاص المدون، فإذا تقرر هذا فنقول: من زاد في التعريف لفظ المعرفة كما فعله البيضاوي أو قيد العلم كما فعله ابن الحاجب فقد صرح بالمراد وأبرز المقدر ثم قال: والدلائل الإجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل بها على المسائل الفقهية إلى أن قال: فتلك الدلائل الكلية أبدأ، إما أن نجعل كبرى الشكل الأول أو مقدماً في القياس الاستثنائي. ثم قال: ثم المختار في تعريفه زيادة لفظ العلم كما فعله الشيخ ابن الحاجب، لأن العلم يستعمل في الكلليات والدلائل المذكورة كلية على ما حققناه بخلاف المعرفة فإنها تستعمل في الجزئيات. ثم قال في قول المصنف «وقيل معرفتها»: قد عرفت أنه الحق. وقال بعض الشراح هنا كلاماً يقتضي منه بالعجب وهو أن ما ذكره المصنف أولاً واختاره هو الأولى لقربه من معناه اللغوي إذ

الأصول لغة الأدلة وفساده من وجوه. الأول أنك قد عرفت أن تعلق العلم بالدلائل مما لا بد منه حتى يصير علماً مدوناً. الثاني أن قوله «إذ الأصول لغة الأدلة» غلط فاحش لأن الأصول جمع أصل والأصل ما يبنى عليه غيره كالجدران للسقف والحقيقة للمجاز والدليل للمدلول إذ الابتداء أعم من الحسي والعقلي، فالدليل من جملة ما صدقات الأصل لا أنه وضع له لغة إذ الألفاظ إنما توضع للموضوعات كالإنسان فإنه موضوع للحيوان الناطق لا لزيد وعمرو وبكر وإن صدق عليها. الثالث لو كان الأمر كما زعم فلا معنى للقرب إذ الأصول إذا كانت لغة الأدلة ولم يقدر فيه معنى العلم وتعلقه بها فالتقرب بماذا يعتبر إذ الشيء لا يقرب من نفسه ومفاسد قلة التأمل أكثر من أن يحيط بها نطاق البيان. ومن قال من المحققين إن الأصول يجوز إبقاؤه على معناه اللغوي أراد بالأصول جميع ما يحتاج إليه الفقه من الأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح إذ المجموع هو الذي يبنى عليه الفقه لا الأدلة وحدها على ما توهمه المصنف. ١ هـ كلام الكوراني.

وأقول: حاصل ذلك كله الاعتراض على المصنف والشارح المحقق المحلي فإنه الذي أراد بقوله «وقال بعض الشراح» ولعمر الله إنه لا منشأ لاعتراضه هذا إلا قلة تدبره وفساد تأمله، وإنه الحقيق بما تهور به من قوله «ومفاسد قلة التأمل الخ». وحاصل اعتراضه على المصنف أن لفظ العلم لا يطلق على الدلائل الاجمالية إلا باعتبار تعلق العلم بها فلا يتجه ترجيح القول الأول وتضعيف الثاني، وجوابه أنه إن أراد أن إطلاق العلم على الدلائل الاجمالية من حيث تعلق العلم بها معناه إطلاق العلم على نفس معرفة الدلائل الإجمالية فيكون المراد بالدلائل الإجمالية من حيث معرفتها هو نفس معرفتها فهو ممنوع، وكلام الأئمة صريح في رده وأن العلم يطلق على القواعد نفسها، وإن كان ذلك الاطلاق مشروطاً بملاحظة كونها معلومة فراجع كلام الأئمة كحواشي المطول للسيد في الكلام على تعريف علم المعاني وحواشي المختصر لشيخ الإسلام حفيد السعد في الكلام على ما ذكر تراه صريحاً فيما قلناه، ولولا مزيد الإطالة لتقلناه وبيناه. وعبارة شيخنا الشريف في شرح الفوائد لفظ العلم بل سائر أسماء العلوم كالتنحو والمعاني تطلق على ثلاثة معان على المشهور المسائل وإدراكاتها أي التصديقات بها وملكية استحضارها أي قوة حاصلة من تكرر إدراك القواعد يقتدر بها على استحضارها بلا كسب، كذا قرره. والحق أن كونه من التكرر غالبى واللازم حصولها بعد الإدراك أو معه ثم قال: وفسر العلم في تعريف الفقه بالتهيؤ القريب لجميع المسائل ولو بكسب، وقيل إنه مستفيض فهو معنى رابع حقيقة إلا أن فيه خفاء. ثم إن المحقق - يعني السيد - قال: اسم كل علم موضوع بجزء مفهوم إجمالي هو حده الاسمي وحده الحقيقي تصور المسائل بل تصور التصديقات ومدلوله المطابقي ومسامه الحقيقي أي وهو المفهوم الاجمالي المذكور آنفاً كما يدل عليه كلامه بعد عارض ورسوم بالقياس إلى حقيقته، فهذا معنى خامس حقيقة وبه جزم بعد المحققين فالعلم يطلق على الثلاثة وعلى مفهوم يصدق عليها.

أما المقصود نقله من كلامه وهو نص قاطع على أن إطلاقه على القواعد ليس معناه ما ذكر وإن سلم أنه يطلق على نفسه القواعد لكن لا بد من ملاحظة كونها معلومة فلا معنى لما زعمه أن الإطلاق على العلم بها هو الحق، ومن أين له أنه الحق فإنه لم يأتي على ذلك بحجة فضلاً عن برهان، وقد صرح شيخ الإسلام حفيد السعد في حواشي المختصر بأن الظاهر إطلاقه على القواعد لأنه أشيع في العلوم المدونة.

وأما اعتراضه على المحقق المحلي ففي ترجيحه القول الأول بأنه أقرب إلى المعنى اللغوي إذ الأصول لغة الأدلة، فأما نسبة هذا الترجيح إلى المحقق حيث نسب إليه أنه قال «إن ما ذكره المصنف أولاً واختاره هو الأولى لقربه من معناه اللغوي إذ الأصول لغة الأدلة» فهي نسبة باطلة مع ما فيها من التحريف فإن العجيب المحقق لم يدع أن ما ذكره أولاً واختاره هو الأولى وإنما حكى ترجيح الأول بدليله عن المصنف بقوله «ورجح المصنف الأول بأنه أقرب الخ» وقد صرح المصنف في منع الموانع بهذا الترجيح لدليله المذكور ولغيره فليس حظ المحقق منه إلا مجرد حكايته، وكأنه بل الظاهر أنه لم يدرك أن قوله «ورجح المصنف الأول» حكاية عن المصنف مع صراحته في الحكاية عنه بل توهم مع ذلك أنه من عنديات الشارح وهذا من المصائب. وأما دعواه الفساد فدعوى فاسدة منبثة عن فساد نظره والوجوه التي احتج بها وجوه قبيحة لا منشأ لها إلا الوهم. أما الأول فلأن ما ذكره من أن تعلق العلم بالدلائل مما لا بد منه حتى تصير علماً مدوناً، إن أراد به أن الدلائل المذكورة إنما تصير علماً مدوناً باعتبار تعلق العلم بمعنى أن العلم هو تعلق العلم بها فهو ممنوع بل هي في أنفسها علم، وإن كان ذلك مشروطاً بملاحظة كونها معلومة كما تقدم بيان ذلك بما فيه مقنع للعاقل، وإن أراد أنها بنفسها تصير علماً لكن بالشرط المذكور فاحتجاجه بهذا الوجه على ما زعمه من فساد كلام المحقق احتجاج باطل كما هو ظاهر، وكأنه لم يعرف الفرق بين الأمرين فإنه قد يشتبه على من لا يحسن التأمل. وأما الثاني فلأن دعواه الغلط الفاحش من تهوره القبيح وغلطه الفاحش وذلك لوجوه: الأول أن المصنف ثقة في النقل وقد نقل عن اللغة أن الأصول الأدلة ومجرد إثبات أن الأصل في اللغة ما يبتنى عليه الشيء لا ينفي ما ذكره لجواز أن يكون له في اللغة معنى آخر وهو ما ذكره، وعدم نقل غيره لذلك لا ينافيه على أن عدم نقل غيره لذلك غير ثابت فالاستناد فيما زعمه من الغلط الفاحش إلى مجرد ما اشتهر من أن الأصل في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من الخطأ الفاحش. والثاني أنه يجوز أن يريد بكون الأصول لغة الأدلة أن مما صدقاتها الأدلة. غاية الأمر أن في العبارة نوع مسامحة لا يتحاشون عن مثلها فيرجع النزاع حيثئذ إلى المناقشة في العبارة بسبب ارتكاب مسامحة فيها اعتيد مثلها مع اشتهاً أن المناقشة في العبارة ليست من دأب المحصلين، فكيف يصح لذي عقل مع ذلك دعوى الغلط الفاحش؟ والثالث أنه يجوز أن يريد بالأصول في قوله «إذ الأصول لغة الأدلة» الأصول المضافة إلى الفقه لا مطلقاً فتكون «أل» في «الأصول»

للمعهد ولا إشكال في أن الأصول المضافة إلى الفقه لغة الأدلة بمعنى أن حقيقتها وذاتها لا مفهومها هي الأدلة لأنها في اللغة ما يستند إليها الفقه ولا معنى لمستنده إلا أدلته، ولهذا قال في التلويح: فهنا يحمل أي الدليل على المعنى اللغوي وبالإضافة إلى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتناء عقلي فيكون أصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند إليه ولا معنى لمستند العلم ومنشئه إلا دليله انتهى. فمعنى قولنا «إذ الأصول لغة الأدلة إذ حقيقة الأصول المضافة إلى الفقه وذاتها لغة الأدلة فهل مع ذلك يسوغ التهور على الأئمة ودعوى الغلط عليهم» ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» [النور: ٤٠] نعم لقاتل أن يقول: ما يستند إليه الفقه لا ينحصر في الأدلة بل معرفتها أيضاً مما يستند إليه. والجواب ما قاله بعضهم في حواشيه على حواشي العضد للسيد إن ابتناء المطالب أصالة إنما هو على المعلوم لأنه الموصل، وأما على العلم به فبالتبع، فإذا أطلق الأصول يتبادر ما يبتنى عليه أصالة وهو المعلوم انتهى، وأما الثالث فلأن قوله «فلا معنى للقرب» لا منشأ له إلا الغلط والغفلة عن كون الأدلة التي هي المعنى اللغوي أعم من أدلة الفقه الاجمالية التي هي المعنى الاصطلاحي لشمولها غيرها كأدلة الفقه التفصيلية وتوهمه أنهما متحدان فاعترض بأنه لا يتصور القرب حيث أن الشيء لا يقرب من نفسه وهذا خطأ ظاهر، بل المعنى اللغوي أعم من الأدلة الاجمالية التي هي المعنى الاصطلاحي، وحيث إن إطلاق الأصول على الأدلة الاجمالية أقرب إلى المدلول اللغوي من إطلاقها على معرفتها لأن الأدلة الاجمالية من افراد مطلق الأدلة بخلاف معرفتها، وفرد الشيء أقرب إليه من معرفته، فاعتبار الأقرب هنا في غاية الصحة لا غبار عليه ولكن مفاصد قلة التأمل ولا سيما إذا انضم إليها مزيد الانحراف والمصدورية مما يضيق عنها نطاق الحصر.

فإن قلت: هذا الجواب لا يصح لأنه وإن كان الأصول لغة الأدلة إلا أن أدلة الفقه من افراد الأدلة فهي من جملة الأفراد الموضوع لها لفظ الأصول، وحيث فلا أقربية لأنها تقتضي الخروج عن الموضوع له وليس كذلك. قلت: لا خفاء في أنه لم يعتبر في الموضوع له لغة خصوصيات الأفراد فأدلة الفقه الاجمالية من حيث خصوصياتها المعتبرة في المعنى الاصطلاحي ليست من الموضوع له حتى لو استعمل اللفظ فيها باعتبار خصوصياتها كان مجازاً كما يعلم من كلام الشارح في بعض المواضع الآتية فهي باعتبار خصوصياتها مغايرة للموضوع له وهذا القدر كاف في تصحيح الأقربية. فإن قلت: أيضاً: هذا الجواب إنما يظهر لو أريد بالدلائل ما هو الظاهر منها لكن آل الحال إلى أن المراد بها المسائل الكلية الباحثة عن أسرار الدلائل كما سيبين قريباً وحيث لا يظهر الجواب. قلت: بل يظهر أيضاً حيث إن تلك المسائل الكلية أدلة أيضاً كما اعترف بذلك هذا المعترض حيث قال كما تقدم نقله عنه «والدلائل الاجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل بها على المسائل الفقهية الخ» على أنه لو سلم أنها ليست أدلة ثبتت الأقربية أيضاً لظهور أن المسائل الباحثة عن أحوال الأدلة أقرب إلى الأدلة من التصديق بتلك المسائل لأن

تعلق ذلك التصديق بالأدلة بواسطة تعلقه بالمسائل الباحثة عن أحوالها بخلاف تعلق المسائل بها فإنه لا واسطة، وما يكون متعلقاً بلا واسطة أقرب مما يكون متعلقاً بها فليتأمل.

فإن قلت: التعبير بأقرب يقتضي ثبوت أصل القرب للمعرفة فأبي قرب لها منها؟

قلت: لما لم تكن أجنبية منها بالكلية بسبب تعلقها بها كان لها قرب منها قطعاً بخلاف ما ليس متعلقاً بها من الأمور المناسبة لها وغيرها. والأمر الثاني أن الكمال بعد أن بين أن كل واحد من أسماء العلوم يطلق تارة على المعلومات وتارة بإزاء إدراك تلك المعلومات قال: فقول المصنف في منع الموانع أن التعريف الأول هو الصواب لكونه أقرب إلى المدلول لغة منتقد إذ كل منهما صواب انتهى. ويجاب بأن المصنف أراد بالصواب الأولى لamenع الثاني بدليل تعبيره بأنه أقرب الدال على قرب الآخر وقد بيناه فيما سبق وبدليل استناده في منع الموانع إلى قول والده في شرح النهاج ما نصه: والأولى جعل الأصول للأدلة والفقهاء للعلم لأنه الأقرب إلى الاستعمال اللغوي انتهى. إذ تعبيره بالأولى يدل على صحة الآخر أيضاً، وقد وقع استعمال الصواب بمعنى الأولى في عبارات الأئمة كالسعد كما نبه عليه شيخنا الشريف، وقد علمت مما تقدم أن ما يطلق عليه كل واحد من أسماء العلوم لا ينحصر فيما ذكره الكمال. والأمر الثالث أن دلائل جمع دليل وجمع فعيل على فعائل غير مقيس، ويجاب بأنه يحتمل أنه جمع دلالة بمعنى دليل فقد صرح إمام الحرمين بأن الدليل يسمى دلالة وجمع فعالة على فعائل مقيس. والأمر الرابع ما خطر ببالي وهو أن فن أصول الفقه، إما المسائل كما هو المراد من التعريف الأول وإن لم تتضح فيه عبارة المصنف والشارح وستأتي الإشارة إليه، وإما التصديق بالمسائل كما هو المراد من التعريف الثاني وإن لم تتضح فيه عبارتهما أيضاً والمسائل يجب أن تكون كلية كما صرح به بعضهم كما تقدم ذلك المحكوم عليه في الكلية كل فرد من أفراد الموضوع لا مفهوم الموضوع وإنما هو آلة لملاحظتها كما تقرر في محله وسيأتي في مبحث العام كلام فيه، وحيث يمكن أن يكون المحكوم عليه في مسائل الأصول مفهوم الموضوع من حيث هو وإلا لم تكن كلية بل طبيعية بل يجب أن يكون المحكوم عليه فيها أفراد الموضوع وإن لوحظت بمفهوم الموضوع كما تقرر، ويلزم أن يكون المطلوب بيان أحوال الأفراد التي هي الأدلة التفصيلية وأن يكون مسمى أصول الفقه المسائل الباحثة عن أحوال الأدلة التفصيلية أو التصديق بتلك المسائل مثلاً قولنا الأمر للوجوب مسئلة من مسائل أصول الفقه والمحكوم عليه فيه أقيموا الصلاة آتوا الزكاة إلى غير ذلك لا مفهوم الأمر لكنه جعل آلة لملاحظة تلك الأفراد، فكيف يصح قولهم «أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية أو معرفتها» لأن المراد به قطعاً ليس تلك الدلائل أنفسها في الأول ولا معرفتها في الثاني ضرورة أن الدلائل أنفسها موضوع العلم، ومعرفة الدلائل أنفسها هي تصورهما وكل منهما لا يمكن أن يكون نفس العلم، بل المراد في الأول المسائل الباحثة عن أحوال الدلائل. وفي الثاني التصديق بتلك المسائل وقد علمت أنه يجب كلية المسائل وأن المحكوم عليه في الكلية أفراد

الموضوع لا مفهوم الموضوع من حيث هو بل مفهومه آلة لملاحظتها، وكيف يصح قول الشارح الآتي الموضوع لبيان ما يتوقف عليه من أدلته لكن الاجمالية دون التفصيلية بل يجب أن يكون موضوعاً لبيان ما يتوقف عليه من الأدلة التفصيلية أي للمسائل الباحثة عن أحوال ما يتوقف عليه من الأدلة التفصيلية أو لمعرفة تلك المسائل أي التصديق بها اللهم إلا أن يجاب بمنع اشتراط كلية المسائل كما هو صريح قول الشارح السابق «ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة أن الله موجود الخ». إلا أن يؤول ذلك أو بتأويل كلامهم هنا بأن يحمل التقييد بالاجمالية على مجرد وجوب كون البحث عن الأدلة على وجه كلي بأن لا يقع التفصيل عنواناً في شيء من المسائل نحو «أقيموا» للوجوب وإن كان هو المبحوث عنه بالذات، وعلى هذا فقول الشارح «فليست أصول الفقه» معناه ليست من حيث البحث عنها على التعمين بأن يقع تفصيلها عنواناً للبحث عنها لا مطلقاً أصول الفقه والأوضح أن يقال: إن في التفصيلية جهتي إجمال وتفصيل والبحث عنها في هذا الفن باعتبار الجهة الأولى دون الثانية مثلاً «أقيموا الصلاة» فيه جهة إجمال وهو كونه أمراً مثلاً وجهة تفصيل وهو تعلقه بخصوص الصلاة ودلالته على طلب خصوصها، فالبحث عنه في هذا الفن باعتبار الجهة الأولى لا باعتبار الثانية. ثم رأيت شيخ الإسلام صرح بما يوافق ذلك فقال: ليس بين الاجمالية والتفصيلية تباين بالذات بل بالاعتبار إذ هما شيء واحد له جهتان فأقيموا الصلاة له جهة إجمال هي كونه أمراً وجهة تفصيل هي كون متعلقه خاصاً وهو إقامة الصلاة، فالأصولي يعرف الدلائل من الجهة الأولى والفقيه من الثانية ا هـ.

قوله: (المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه): أقول: هذا ظاهر في أنه علم لا اسم جنس، وهل هو علم جنس أو علم شخص فيه ما سيتل عليك. قال في منع الموانع: وههنا بحث شريف وهو أن هذه الأسماء الموضوعية للعلوم كالفقه والأصول والنحو والطب، هل هي مما صار علماً بالغلبة أو هي من المنقولات العرفية للوالد فيه احتمالان قال: والثاني أقوى لأن العلم بالغلبة يتقيد أي غالباً بما إذا كان معرفاً به «أل» كالعقبة أو بالإضافة كابن عمر لـ «ونحن نجد في العرف أنه لو قال القائل فلان يعرف فقهاً ونحواً وطباً فهم منه معانيها الخاصة، فدل على أنها موضوعة لها مع التنكير كما يفهم من دابة مع التنكير ذوات الأربع. قال: ثم إذا ثبت أنها منقولة فهي أسماء أجناس لا اعلام أجناس لوجهين: أحدهما أنها تقبل الألف واللام ولو كانت اعلاماً لما قبلتها، والثاني أنه قد ثبت ذلك في دابة إذ ليست بعلم فلتكن هذه مثلها. هذا كلامه في منع الموانع وفي كلام الوجهين المذكورين لنفي العلمية نظر لا يخفى، نعم بما أورده من الأمثلة وتعميمه البحث يعلم ما في اقتصار الكمال على نقله اختيار والده في لفظ أصول الفقه ورده عليه الوجه الأول بأن مدخول اللام لفظ أصول من غير إضافة وليست العلم إنما العلم المركب الإضافي ولا تدخلها اللام. وقال السيد: هو يعني لفظ أصول الفقه من اعلام الأجناس لأن علم أصول الفقه كلي يتناول أفراداً متعددة إذ القائم منه يزيد غير ما قام بعمره شخصاً وإن

أي غير المعينة كمطلق الأمر والنهي وفعل النبي والإجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بأنه للوجوب حقيقة. والثاني بأنه للحرمة كذلك والباقي بأنها حجج وغير ذلك

أحمد معلوماً هما، ولما احتيج إلى نقل هذا اللفظ عن معناه جعلوه علماً للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة لا اسم جنس له [أ. ه. يعني أن المتعارف عند أهل اللغة هو أن المركب إذا نقل ينبغي أن ينتقل إلى المعنى العلمي ويجعل علماً. قال بعضهم: هذا صحيح لكنه غير مطرد في أسماء العلوم والكتب، والوجه المطرد أن كل عرض علماً كان أو غيره يبلغ بواسطة مشخصاته حدّاً لا يمكن تعدده إلا بتعدد محاله فقد قوي شبهه بالشخص الحقيقي حتى قالوا: إنه لا يجد كهو فألحقه أهل العرف به وجعلوا اللفظ الموضوع بإزائه علماً. واعترض قوله على ما عهد في اللغة بأن الصواب في العرف إذ النقل في اللغة غير معهود إلا أن يراد في نقل اللغة. وردّ بما في التلويح أن الكتاب في اللغة اسم للمكتوب وظاهر أنه منقول إليه من معنى الكتاب كما صرح به صاحب فصول البدائع حيث قال: الكتاب لغة الكتابة ثم جعل اسماً للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على القرآن. وفي شرح الفوائد لشيخنا الشريف: واعلم أن أسماء العلوم كأسماء الكتب أجناس عند التحقيق وضعت لأنواع أعراض تتعدد أفرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وعمرو، وقد تجعل أعلام شخص باعتبار أن المتعدد باعتبار المحل يعد عرفاً واحداً، وهذا إنما يتم إن لم تكن موضوعة للمفهوم الاجمالي كما مر فيندفع ما قيل إنها جزئيات والجزئي لا يمكن تعريفه على أنهم صرحوا بأن الماهية التي يتميز أجزاؤها في الوجود تحديدها ببيان تلك الأجزاء لا الجنس والفصل ومثل ذلك جاز في الجزئي فيشبه التعريف فتدبر أ. ه. يعني يمكن بيان أجزائه المتميزة في الوجود فيمكن أن يسمى بيانها حدّاً أو رسماً لمشابهة الحدّ أو الرسم بذلك المعنى ولم يرد أنه حدّ حقيقي لاختصاصه بالكليات بالاتفاق فلا تغلط. كذا كتب بحاشية المقام.

قوله: (كمطلق الأمر الخ): أقول: هو على حذف المضاف أي كقاعدة مطلق الأمر المبحوث عنه بأنه للوجوب أي القاعدة التي موضوعها مطلق الأمر ومحمولها كونه للوجوب وهكذا وحذف المضاف من الأمر الشائع الذائع وقريته ههنا قول المصنف السابق الآتي من فني الأصول بالقواعد القواطع مع قول الشارح فيه أن «من» للبيان فغاية ما في الباب أن في عبارته تسامحاً قامت عليه قرينة ومثله مما لا غبار عليه، وذلك لأن الدلائل الاجمالية يجب أن يراد بها المسائل بالقرينة المذكورة لأنها التي يمكن أن تعدّ من معاني العلوم بخلاف ما هو الظاهر منها فلم يعدّ من معانيها بل هو موضوع الأصول على ما سيأتي. فقول المصنف دلائل الفقه الاجمالية إما أن يكون أراد به نفس المسائل التي هي القواعد الكلية كما تقدم، وإما أن يكون على حذف المضاف أي كمسائل الدلائل الاجمالية أي المسائل الباحثة عن أحوالها، وهذا يندفع ما أورده الكمال على تمثيل الشارح المذكور وما أورده شيخ الإسلام على قول المصنف دلائل الفقه الاجمالية

عما يأتي مع ما يتعلق به في الكتب الخمسة. فخرج الدلائل التفصيلية نحو ﴿أقيموا الصلاة﴾ ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما أخرجه الشيخان، والإجماع على أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما، وقياس الأرز على البرّ في امتناع بيع بعضه ببعض إلا مثلاً بمثل يداً بيد كما رواه مسلم. واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها فليست أصول الفقه. وإنما يذكر بعضها في كتبه للتمثيل

فإن كلاً منهما بنى إيراداً على الحمل على ظاهر العبارة مع قطع النظر عن القرينة الميئة للمراد، وقد اختلفوا في موضوع أصول الفقه؛ فعند الجمهور أنه الأدلة الشرعية لأنه يبحث فيه عن أعراضها الذاتية وموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن ذلك، والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا «الكتاب يثبت الحكم» أو على أنواعه كقولنا «الأمر يفيد الوجوب» أو على أعراضه الذاتية كقولنا «العام يتمسك به في حياته عليه الصلاة والسلام» أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا «العام المخصوص حجة فيما بقي». وعند بعضهم هو الأدلة الشرعية والأحكام وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام، وثبوت الأحكام بالأدلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك أي كالمرجحات فيكون موضوعه الأدلة والأحكام من تلك الحيثية. وعن المولى الفتازاني أنه قال: وظني أنه لا خلاف في المعنى لأن من جعل الموضوع الأدلة جعل المباحث المتعلقة بالأحكام من حيث الثبوت راجعة إلى أحوال الأدلة من حيث الإثبات تقليلاً لكثرة الموضوع بالذات فإنه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بأحوال الأدلة من حيث الإثبات راجعة إلى أحوال الأحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الأحكام على ما قال الإمام الغزالي في كتاب معيار العلوم أن موضوع أصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ومن جعل الموضوع كلا الأمرين أراد التوضيح والتفصيل اهـ. فإن قلت: كيف يصح جعل جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت مع تقييد الموضوع الذي هو الأدلة والأحكام بهما وقيد الموضوع لا يكون محمولاً؟ قلت: لعل القيد صحة الإثبات والثبوت والمحمول نفسها على قياس ما قيل في موضوع المنطق بناء على أنه المعلومات التصورية والتصديقات، إذا تقرر ذلك فالدلائل الاجمالية في عبارة المصنف إن أريد بها نفس المسائل احتمال أن يوافق الجمهور في الموضوع وأن يوافق البعض فيه، وإن أريد بها ما هو الظاهر وقدر المضاف كما تقدم تعيين الاحتمال الأول فليتأمل.

قوله: (فليست أصول الفقه): أقول: يرد عليه أنه كان المناسب أن يقول فليست من أصول الفقه لأن المنفي كونها بعضاً منه لا كونها كلية. وأجاب شيخنا العلامة في بعض دروسه بأنه عبر بذلك على سبيل المقابلة للمعرف انتهى. ويمكن أن يجاب بأن كون الأصول هي الأدلة الاجمالية فقط وراه احتمالان يحتاج إلى نفيهما: أحدهما أنه الأدلة التفصيلية فقط، والثاني كونه

(وقيل) أصول الفقه (معرفة) أي معرفة دلائل الفقه الإجمالية، ورجح المصنف الأول بأنه أقرب إلى المدلول لغة إذ الأصول لغة الأدلة كما في تعريف جميعهم الفقه بالعلم بالأحكام لأنفسها إذ الفقه لغة الفهم (والأصولي) أي والمرء المنسوب إلى الأصول أي المتلبس

بمجموع الاجمالية والتفصيلية، ولما أراد نفي الاحتمالين مع الاختصار عبر بما ذكره لصلاحيته لنفيهما جميعاً على معنى فليست أصولاً للفقه أي لا كلاً ولا بعضاً، ولو قال من أصول الفقه لم يناسب في نفي الاحتمال الأول ولا يخفى أنه تكلف. ويمكن أن يقال: إنما عبر بذلك إشارة إلى أنه على تقدير اعتبار التفصيلية يختص بها لعدم الحاجة حيثد إلى اعتبار الاجمالية لأن إثبات الأحوال التفصيلية يتضمن إثباتها للاجمالية كما أن إثباتها للاجمالية يتضمن إثباتها للتفصيلية فلا حاجة إلى اعتبارها جميعاً، فللمناسب أن يكون الاحتمال دائراً بينهما على سبيل الانفصال الحقيقي فلهذا كان المناسب على تقدير اعتبار الاجمالية نفي كون التفصيلية هي الأصول لا نفي كونها من الأصول فليأمل.

قوله: (وقيل معرفتها): أقول: ينبغي أنه لم يرد بصيغة التمريض كالتصويب الواقع في منع الموانع رد هذا القول بل مجرد بيان أولوية الأول، وكثيراً ما يراد مثل ذلك من هذه الصيغة كما لا يخفى على من له تتبع واطلاع فلا ينافي ما اشتهر من أن سائر أسماء العلوم تطلق تارة بإزاء المعلومات وأخرى بإزاء إدراكها، وحيثد فالتعريفان باعتبار المعنيين وكل منهما صواب إلا أن الأول أولى وبذلك يندفع اعتراض الكمال وغيره كما تقدمت الإشارة إلى كل ذلك.

قوله: (والأصولي العارف بها ويطرق استفادتها ومستفيدها): اعترضه الكوراني فقال: هذا كلام قليل الجدوى لأن أصول الفقه إذا كانت عبارة عن العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال، فبالضرورة من كان عالماً بتلك القواعد يكون أصولياً كما أن الفقه لما كان علماً باحثاً عن أفعال المكلفين من حيث الصحة والفساد فمن كان عالماً بالأفعال المذكورة من تلك الحثية فهو فقيه بلا ريب، وكأنه احترز بذلك عن سبق الوهم إلى أن الأصولي من جمع القواعد ودونها لا من عرفها بعد التدوين لكنه بعيد جداً هـ. وأقول لا منشأ لهذا الاعتراض الفاسد إلا عدم الخبرة بهذا الكتاب ومقاصده وعدم إحسان التأمل، ولعمر الله إن مثله مما لا يليق صدره من بعض حذاق الطلاب فكيف وقع فيه من تصدى لشرح هذا الكتاب وللرد على من صنفه وشرحه، وذلك لأن المصنف لما ذهب إلى أن الأصول هو الأدلة الاجمالية فقط وأخرج عنه طرق الاستفادة وطرق المستفيد كان مقتضى ذلك أن يكون الأصولي هو العارف بالأدلة الاجمالية فقط، وإن لا يعتبر فيه معرفة طرق الاستفادة وطرق المستفيد لكنه مع ذلك ذهب إلى أنه العارف بالأمور الثلاثة على خلاف هذا المقتضى، فبالضرورة كان مضطراً إلى بيانه إذ لو سكت عنه لم يفهم إلا أنه العارف بالأدلة الاجمالية فقط وهو باطل عنده كما تقرر فكيف مع ذلك الأمر الواضح بأدنى نظر في الكتاب يسوغ لمن له

به (العارف بها) أي بدلائل الفقه الإجمالية (ويطرق استفادتها) يعني المرجحات المذكور معظمها في الكتاب السادس (و) بطرق (مستفيدها) يعني صفات المجتهد المذكورة في

أدنى عقل أن يزعم أن هذا الكلام قليل الجدوى ويحتج عليه بما ذكره، فما أكثر مفاسد عدم التدبر! نعم بقي أن لقائل أن يقول: كيف صح للمصنف أن يعتبر في مفهوم الأصولي وهو المنسوب إلى الأصول ما ليس من الأصول لكن هذا شيء آخر لا دخل له في اعتراضه كما هو معلوم، وقد يجاب عنه بأنه لما توقف عنده معرفة الأصول على معرفته وإن كان ذلك مردوداً كما بينه الشارح المحقق ناسب عنده أن يعتبره في النسبة إليه وإن لم يكن منه.

قوله: (أي التلبس به): قال شيخنا الشهاب: هذا التعبير إنما يظهر على التفسير الثاني للأصول إذ التلبس هو الاتصاف فيصح الاتصاف بالعلم دون الأدلة، وقد يجاب بأن التلبس بالشيء صادق بالخوض فيه والبحث في مسائله ا هـ. وأقول يوضحه أن الأدلة التي هي الأصول هي نفس المسائل والعلم بها تلبس بها لأن الملابس المخالطة وهي أعم من أن يقوم ذلك الشيء المتلبس أو يقوم بالتلبس ما يتعلق بذلك الشيء، وقد ظهر من كلام الشيخ أن تفسير الأصولي بما ذكر جار على كل من تفسيري الأصول، وأن التلبس به عبارة في الواقع عن الاتصاف بمعرفته، ومن هنا يظهر أنه إنما لم يفسر الشارح الأصولي بالعارف بالأصول لثلاث يتكرر مع قوله العارف بها بخلاف التلبس لأن مفهومه أعم من العارف فساغ أن يفسره به من غير لزوم تكرار فليتأمل.

قوله: (يعني المرجحات): قال بعض مشايخنا ما حاصله: إنه لما كانت المرجحات في الحقيقة ليست طريقاً لاستفادة الاجمالية فإن المرجحات إنما تتعلق بالتفصيلية من حيث تفصيلها، وإنما طريق استفادة الاجمالية هو النقل مثلاً عبر بـ«يعني» لخباء هذا المعنى من اللفظ. وقال أيضاً في قوله الآتي «يعني صفات المجتهد»: لما كان طريق الشيء ما يوصل إليه وليست الصفات المذكورة طرقاً للمستفيد ولا موصلة إليه عبر بـ«يعني» لخباء المراد من اللفظ ا هـ. وهذا مبني على أن الشارح اصطلاح على التعبير بـ«يعني» في تفسير المعنى الخفي من اللفظ وبـ«أي» في تفسير المعنى الواضح منه وهو شيء لم يصرح الشارح بالتزامه لكن المشايخ فهمته من استقراء صنيعه ولا شك في ظهوره فيه، وهذا بخلاف ما دل عليه صنيع المولى التفتازاني ونحوه من استواء الصيغتين حتى إنه كثيراً ما يعبر بـ«يعني» في تفسير المعنى الواضح وبـ«أي» في تفسير المعنى الخفي كما هو ظاهر لمن له تتبع لكلامه وإلمام به، وقول بعض مشايخنا السابق أن طريق استفادة الاجمالية النقل مثلاً فيه نظر.

قوله: (ويطرق مستفيدها): أقول: فيه أمران: الأول أن الإضافة في قولنا «طريق كذا» إما إلى المفعول فالمراد بالطريق الموصول إليه، وإما إلى الفاعل فالمراد به ما يصل الفاعل فيه أو به إلى المطلوب. وصفات المجتهد يصح أن تكون طريقاً للمجتهد بالمعنى الأول والمعنى الأمور

الموصللة إلى المستفيد أي من حيث استفادته أي الموصللة إلى استفادته والمصححة لها، والحاصل الأمور التي باتصافه بها يصح أن يستفيد فهي موصله إلى استفادته ومحصلة لها ويصح أن تكون طريقاً له بالمعنى الثاني لأنه يصل بها أو فيها إلى المطلوب من استنباط الأحكام، وعلى هذا المعنى الثاني قول شيخنا «أطلق الطرق على صفات المجتهد لأنه يتوصل بها إلى استنباط الأحكام من الأدلة» هـ. والمرجح أن طريق للاستفادة بالمعنى الأول كما هو ظاهر، ولا يخفى أن المراد بصفات المجتهد وبالمرجحات المسائل الباحثة عنهما كما علم مما تقدم. والأمر الثاني أن الكمال قال ما نصه: قول المصنف «ومستفيدها» عطف على «طرق» أي وبمستفيدها، وقول الشارح «ويطرق مستفيدها» تكلف أوقعه فيه ترك إعادة الجار وهو الباء الخ. وأقول: إن أراد بما زعمه من التكلف في تقدير الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لأن غاية ما فيه العطف على المضاف إليه بحيث يكون المضاف متعلقاً بكل من المتعاطفين، وهذا مما لا نزاع في صحته وشيوعه ووقوعه في أفصح الفصيح كما لا يخفى حتى على بعض الطلبة وإن أراد التكلف من جهة المعنى باعتبار أنه أطلق الطرق على صفات المجتهد وأنه لا يظهر كونها طرقاً فهذا ممنوع من ظاهره إذ لا معنى لطرق الشيء إلا الأمور الموصللة إليه، ولا شك أن إضافة الطرق إلى المستفيد تقتضي أنها طرق له وهو صحيح باعتبار وصف الاستفادة أي طرق لصحة استفادته وتأهله له، وأن صفات المجتهد أي قيامها به أمور موصللة لصحة استفادته وتأهله لها فهي طرق للمستفيد من حيث استفادته كما صرح بهذه الحثية إضافة الطرق إلى المشتق أي لصحة استفادته وتأهله لها كما أشار إلى ذلك الشارح بقوله «وبصفات المجتهد أي قيامها بالمرء الخ» فظهر أنه لا إشكال في صحة جعل تلك الصفات طرقاً للمستفيد من حيث استفادته أي لصحة استفادته وتأهله لها بل ولا تكلف في هذا المعنى، غاية الأمر أن فيه دقة وغرابة يتوهم منهما التكلف فيه فتأمل بلطف وإنصاف. وأما ما اختاره الكمال من العطف على المضاف فيرد عليه أن التقدير حينئذ العارف بمستفيدها وهذه العبارة تحمل أموراً، فإنها تحمل معرفة ذات المستفيد بأن يتصور أنه المجتهد أو يصدق بذلك ومعرفة من حيث استفادته بأن يتصور أنه يستفيد الأحكام من الأدلة أو يصدق بذلك، وكلا هذين غير مراد وغير مستلزم للمراد ومعرفة من حيث الصفات التي يتوقف تأهله للاستفادة على التلبس بها وهذا هو المراد لكن العبارة غير ظاهرة فيه بل قد يتبادر منها أحد الأولين فلا بد من غاية التكلف في حملها عليه. فإن قلت: مراد الكمال بالتكلف الذي نسبة للشارح التكلف في تفسير طرق المستفيد بصفات المجتهد. قلت: هذا التكلف إن لم ينقص عما لزمه من التكلف فيما اختاره كما بيناه ما زاد عليه فلا وجه مع ذلك للعدول عنه إلى ما اختاره فليتأمل.

قوله: (وبالمرجحات أي بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه): أي ما يدل عليه، إن قلت: لم لم يقل ابتداء ويمعرفة المرجحات ولم قال ابتداء وبالمرجحات حتى احتاج إلى قوله «أي بمعرفتها»،

الكتاب السابع ويعبر عنها بشروط الاجتهاد وبالمرجحات أي بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه أي ما يدل عليه من جملة دلائله التفصيلية عند تعارضها، وبصفات المجتهد أي بقيامها بالمرء

ولم احتاج إلى قوله «أي ما يدل عليه» فإنه لا معنى لدلائل الشيء إلا ما يدل عليه؟ قلت: أما الأول فجوابه أنه وافق أولاً ظاهر المتن فإنه أضاف الطرق التي هي المرجحات إلى الاستفادة فاقضى ظاهر هذه الإضافة أن استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق، ولما كان هذا الظاهر غير صحيح لتوقف تلك الاستفادة على معرفة الطرق إذ مجرد ذوات الطرق لا تحصل بها الاستفادة ما لم تتوسط معرفتها وإلا حصلت الاستفادة مع الجهل بها لتحقيقها في نفسها مع الجهل بها مع أنه ليس كذلك قطعاً فسر المراد بقوله «أي بمعرفتها» فإن قلت: لو قالت ابتداء وبمعرفة المرجحات كفى وعلم أن كلام المتن على حذف مضاف فلا حاجة إلى ما فعله. قلت: لم يقل ابتداء ذلك كراهة للمبادرة إلى مخالفة المتن فابتداء بموافقة ظاهره ثم بين مراده، وأيضاً لو قال ابتداء ذلك ربما توهم أنه ليس المراد بيان مراد المتن لكون هذا اللفظ ليس لفظ المتن، وبهذا الذي قررناه يظهر أن قول بعض مشايخنا ولم يقل بمعرفتها الأخصر مما ذكر للإشارة إلى أن من عبر هنا بالمرجحات مراده معرفتها فأراد بيان المراد مما ظاهره يخالف ما يعتقد لثلا يعدّ مخالفاً له. وأيضاً فلو اقتصر على قوله «وبمعرفتها» لكان في المرجح إيهام لاحتمال أنه شروط الاجتهاد فتأمله. ١ هـ غير حاسم. إذ لو عبر بقوله «وبمعرفة المرجحات» حصلت الإشارة المذكورة واندفع الإيهام المذكور وجميع ما تقرر سؤلاً وجواباً في قوله «وبالمرجحات أي بمعرفتها» يجري نظيره في قوله «وبصفات المجتهد أي بقيامها بالمرء الخ». وإنما لم يقل أي بقيامها بالمجتهد لثلا يلزم التكرار لأن المجتهد من قامت به صفات المجتهد، فلو قال ذلك صار التقدير وبقيام صفات المجتهد ممن قامت به صفات المجتهد، والفرق بين المقامين حيث اعتبر في المرجحات معرفتها وفي صفات المجتهد قيامها. لا معرفتها واضح. وأما الثاني فجوابه أن احتمال الإضافة في قوله «دلائل الفقه» لما يدل منه على غيره ولما يدل عليه من غيره أحوج إلى ذلك التفسير دفعاً للإيهام.

قوله: (من جملة دلائله التفصيلية): قال شيخنا الشهاب: «من» في قوله «من جملة دلائله» تبعية لأنه إذ تعارضت الأدلة يستفيد المجتهد بالمرجحات ما يدل منها على الفقه وهو البعض الراجح من تلك الأدلة المتعارضة، وإطلاق الدليل على المرجوح منها تغليب أو لأنه دليل لولا الترجيح ١ هـ. وحاصله بيان أن الشارح أشار بذلك إلى أن الاستفادة بالمرجحات ليس كل الأدلة بل التفصيلية، ولا كل التفصيلية بل بعضها وهو ما عارضه غيره، وأن الدليل المستفاد بالمرجحات هو أرجح الدليلين المتعارضين أو الأدلة المتعارضة، فالمرجحات تفيد أي الدليلين أو الأدلة عند التعارض هو الأرجح المقدم على غيره الذي يجب العمل به دون غيره، وأنه لا يحتاج إلى أن يجعل المراد أنه ليس المستفاد نفس الدليل التفصيلي بل المدلول الذي هو الحكم بل يجوز أن يجعل المستفاد نفس الدليل التفصيلي من حيث إنه دليل بأن يصح الاستدلال به والأخذ منه، وأن

يكون مستفيداً لتلك الدلائل أي أهلاً لاستفادتها بالمرجحات فيستفيد الأحكام منها ولتوقف استفادة الأحكام منها التي هي الفقه على المرجحات، وصفات المجتهد على الوجه السابق ذكروها في تعريفی الأصول الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من أدلته لكن الإجمالية كما

المرجوح ليس دليلاً إلا بالتأويل السابق، ولا يخفى أن الراجحية والمرجوحية هنا قد تكون على الإطلاق كما في النسخ فإن الناسخ راجح على الإطلاق والمنسوخ مرجوح كذلك، وقد يكون من بعض الجهات كما في العموم والخصوص فإن الخاص راجح على العام بالنسبة لقدر الخاص من العام والعام مرجوح بالنسبة لذلك القدر دون ما زاد عليه، وكل ما بينهما عموم وخصوص من وجه راجح على الآخر بالنسبة لقدر خصوصه دون ما زاد عليه مرجوح بالنسبة لقدر خصوص الآخر دون ما زاد هذا. ولقائل أن يقول: لفظ «جملة» من قوله «من جملة دلائله التفصيلية» مستدرک لاستفادة المعنى المذكور بدونه اللهم إلا أن يقال فهم التبعض مع زيادة أقرب فليتأمل.

قوله: (فيستفيد الأحكام منها): قال شيخنا الشهاب بالنصب أي بنصب «يستفيد» عطفاً على استفادتها أي أهلاً لأن يستفيد الأدلة فيستفيد الأحكام منها، ولا يصح رفعه عطفاً على «يكون» لأن استفادة الأحكام ليس متفرعاً على كونه أهلاً لاستفادة الأدلة، وكذا يمتنع الاستئناف. نعم إن أريد الاستفادة بالقوة جاز الرفع عطفاً واستئنافاً اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب على تقدير إرادة الاستفادة بالفعل بأن السببية المعتبرة في العطف صحة الترتب أو أعم من السببية التامة فالوجه جواز الرفع أيضاً مطلقاً فليتأمل.

قوله: (ولتوقف استفادة الأحكام منها التي هي الفقه): قال شيخنا الشهاب: فيه يجوز حيث أطلق الفقه الذي هو العلم بالأحكام الخ على الاستفادة التي هي سببه ومنشؤه اهـ. وأقول: لقائل أن يمنع التجوز بل استفادة الأحكام نفس العلم بها لا منشؤه والسين لا يجب أن تكون للطلب. وقال شيخنا العلامة: جعل الاستفادة هي الفقه نفسه وظاهره الاستفادة والفقه بالفعل فيرد عليه ما سيأتي من أن المراد من قولهم الفقه العلم بالأحكام أي بجميعها التهيؤ للعلم بجميعها لا العلم بجميعها بالفعل. ويجاب بأن المعنى ولتوقف التهيؤ لاستفادة الأحكام الخ اهـ. وأقول: الأولى تقدير التهيئة ليقع قوله «التي» صفة له والتقدير ولتوقف تهيئة استفادة الأحكام أي تهيئته لاستفادة الأحكام التي هي أي تلك التهيئة الفقه الخ، أو يراد باستفادة الأحكام ملكة الاستفادة والله أعلم.

قوله: (ذكروها في تعريفی الأصول): قال شيخنا العلامة: فيقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد وقيل معرفة ذلك، وفي كون المرجحات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر، لأن أصول الفقه إما القواعد وإما معرفتها، لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للمرجحات وبعضها مبين لصفات

تقدم دون التفصيلية لكثرتها جداً. ومن المرجحات وصفات المجتهد وأسقطها المصنف كما علمت لما قاله من أنها ليست من الأصول وإنما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها لأنها طريق إليه قال: وذكرها حيثشذ في تعريف الأصول كذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا: الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولاً إلى آخر صفات المجتهد، وما قالوا الفقيه العالم بالأحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن في أن المرجحات وصفات المجتهد طريق للدلائل الإجمالية الذي بنى عليه ما لم يسبق إليه كما قال من إسقاطها من تعريفي الأصول، وأنت خبير بما تقدم بأنها طريق

المجتهد لا أن المرجحات وصفات المجتهد من مسمى أصول الفقه ا هـ. وأقول: مبنى هذا النظر كما صرحت به عبارته كما ترى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسها وليس كذلك، وإنما المراد بها القواعد الباحثة عن أحوالها كما أن المراد بدلائل الفقه ليس أنفس تلك الدلائل بل القواعد الباحثة عن أحوالها كما تقدم تحرير ذلك وبه يندفع هذا النظر وقوله عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية. كذا رأيت عنه وصف الأدلة بلفظ التفصيلية، فإن صح عنه فهو مؤيد لما أولنا عليه كلامهم فيما سبق، وإن أمكن حمله على إرادة أنه باحث عن أحوال التفصيلية في ضمن الاجمالية فليتأمل.

قوله: (الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه): أقول: فيه مناقشة لأنه إن أراد بالأصول في قوله «ذكروها في تعريفي الأصول» اللفظ أي لفظ الأصول ففيه أن المعرف ليس لفظ الأصول بل معناه، وإن أريد به معناه ففيه أن الموضوع ليس هو معناه. ويمكن أن يجاب باختيار الثاني لكن مبنى المناقشة على أن المراد بالوضع المعنى الظاهر منه وليس كذلك، بل المراد به الجعل والتدوين واللام في «لبيان» ليست صلة الموضوع بل للتعليل، والمعنى المجعول والمدون لأجل بيان ما يتوقف عليه الفقه فليتأمل.

قوله: (الموافق لظاهر المتن): أقول: إنما عبر بظاهر المتن بزيادة لفظ ظاهر إشارة إلى احتمال تقدير مضاف قبل الضمير في استفادتها ومستفيدها أي استفادة جزئياتها ومستفيد جزئياتها.

قوله: (الذي بنى عليه ما لم يسبق إليه كما قال): أقول: مجرد كونها طريقاً للدلائل الاجمالية لا يتنافى كونها من الأصول لجواز أن يكون بعض الأصول طريقاً لبعض آخر منه، فكيف صح أن يبنى على كونها طريقاً ما ذكر اللهم إلا أن يكون المراد أن المبنى عليه ليس مجرد كونها طريقاً بل هو كونها طريقاً مع خروجها عن الأصول، ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقاً لا مدخل له فلا وجه لمجرد ذكره فضلاً عن الاختصار عليه في اللفظ، وكيف سلم له الشارح البناء ونزع في المبنى عليه، وهلا نازعه في نفس البناء اللهم إلا أن يكون ما صنعه

للدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى إليه من كون التفصيلية جزئيات الإجمالية وهو مندفع بأن توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المفيد للأحكام على أن توقفها على صفات المجتهد من ذلك من حيث حصولها للمرء لا معرفتها والمعتبر في مسمى الأصولي معرفتها لا حصولها كما تقدّم كل ذلك. وبالجملة فظاهر أنّ معرفة الدلائل الإجمالية المذكورة في الكتب الخمسة لا تتوقف على معرفة شيء من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الأصول، فالصواب ما صنعوا من ذكرها في تعريفه كأن يقال: أصول الفقه دلائل الفقه الإجمالية وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها، وقيل معرفة ذلك ولا حاجة إلى تعريف الأصولي للعلم به من ذلك. وأما قولهم المتقدم الفقيه المجتهد

مبنياً على التنزل معه فليتأمل.

قوله: (وبالجملة فظاهر): قال شيخنا الشهاب: الفاء تدل على شرط مقدر أي إن أردت القول بالجملة فظاهر الخ. أقول: أو التقدير وأما القول بالجملة فظاهر الخ. على حد ما قيل في نحو «وربك فكبر» [المدثر: ٣] أن التقدير وأما ربك فكبر.

قوله: (كأن يقال): قال بعض مشايخنا: عبر بفعل الاستقبال أي يقال فيرد عليه أنه مثال لما صنعوا وهو ماضٍ لا مستقبل فيحتاج إلى أن يجعل التقدير، فالصواب مثل ما صنعوا وصوابية ذلك المثل ليس إلا بصوابية مماثلة. وأقول: أو التقدير فالصواب نوع ما صنعوا فلا حاجة لقوله «وصوابية الخ».

قوله: (وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها): قال شيخنا الشهاب: فيه نظر، إذ الطرق معناها عنده المرجحات وصفات المجتهد ولا شيء منها من أصول الفقه بل الذي منه القواعد المفيدة لمعرفتها أو معرفة القواعد المذكورة على التعريفين، نعم يصح ذلك إن فسرت الطرق بالقواعد المذكورة ا هـ. وأقول: قد حررنا فيما تقدم أن المراد بالطرق والمرجحات وصفات المجتهد القواعد المذكورة قوله: (فالمراد به بيان لما صدق): أي ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا بيان المفهوم لأن مفهومهما مختلف. أقول: فيه أمران: الأول أن الظاهر أن لفظة «المصدق» اصطلاحية للعلماء وأنها في هذه العبارة اسم لدخول «أل» عليها معرب فتكون مجرورة هنا، واستعملوا منها الفعل في نحو قولهم «ما صدق عليه كذا يصدق عليه كذا» أي الذات التي صدق عليها كذا يصدق عليها كذا، والثاني أن شيخنا الشهاب أورد على هذا الكلام ما أجزم بأنه مسبوق به من شيخنا العلامة فقال ما نصه: فيه نظر لأنه غير دافع لما قدّمه عن المصنف من أنهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد يعني بقولهم هو ذو الدرجة الوسطى الخ. لأنه تعريف إما للفقيه إن كان الضمير راجعاً إليه، وإما للمجتهد فينقل التنظير أي في قول المصنف كذا يصدق الخ إليه. ثم اعلم أن بيان مفهوم اللفظ هو تصويره أي تحصيل صورته عند العقل وتصور الشيء بذكر أجزائه الذاتية أو مرادفاته

التي تصورهما تصوّره لكونها نفسه أو خاصته التي يلزم من تصوّرها تصوّره لأن حضور اللازم المساوي يستلزم حضور الملزوم، ولذلك قسموا تعريف الشيء إلى حقيقي وهو ما أنبأ عن ذاتياته الكلية كالحيوان الناطق للإنسان، ورسمي وهو ما أنبأ عن الشيء بلازم له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد، ولفظي وهو ما أنبأ بلفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر. ولا خفاء في أن كلاً من التعريفين الأولين مفهومه مخالف لمفهوم المعرفة، أما الأول فلقولهم الحدّ والمحدود غير مترادفين أي متحدي المفهوم لأن الحدّ يدل على المفردات تفصيلاً والمحدود يدل عليها إجمالاً، وأما الثاني فظاهر ومعلوم أن الفقه المعرفة بالعلم أي الظن بالأحكام الشرعية المكتسب عن دليلها الشرعي التفصيلي، والاجتهاد المعرفة ببذل الوسع في تحصيل ظن بحكم شرعي متلازمان لا سيما إن أريد بهما التهيؤ لذلك كما سيجيء، فيصح تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفاً رسمياً أي الفقيه هو الشخص الذي خاصته الاجتهاد، وكذا عكسه على حد الإنسان هو الضاحك سواء. فقد علم أن قولهم الفقيه هو المجتهد وعكسه تعريف قصد به بيان المفهوم وأن اختلاف المفهوم لا يضرب، وقد سرى ما قاله الشارح إلى بعض الأوهام من امتناع التعريف بالمباين وهو وهم لأن المباين هنا ما لا يصح حمله بهو كقولنا «الإنسان هو الكتابة» هـ... وأقول: حاصله أمران: الأول أن ما قاله الشارح غير مانع لما قاله المصنف من أنهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد بقولهم ذو الدرجة الوسطى الخ، لأنه تعريف إما للفقيه إن كان الضمير عائداً إليه، وإما للمجتهد فينقل التنظير في قول المصنف كذكرهم الخ إليه والثاني أن مفهوم المعرفة والتعريف واجب الاختلاف، سواء كان حقيقياً أو رسمياً، فلا يصح الاستدلال باختلاف المفهوم على أنه ليس المراد بيان المفهوم بل يصح أن يكون المراد بيان ذلك بأن يراد تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفاً رسمياً لتلازم مفهوميهما. ويجب عن الأول بأن التعريف للمجتهد ونقل التنظير إليه لا يفيد شيئاً لأن المذكور حيثذ في تعريفه مفهوم الاجتهاد لا ما يتوقف عليه. فإن قيل: مفهوم الاجتهاد ليس هو المذكور في ذلك التعريف بل هو بذل الوسع إلى آخر ما سيأتي هناك قلنا: الاجتهاد اصطلاحاً له معنيان: أحدهما المذكور في ذلك التعريف كما سنحققه هناك، وعن الثاني بوجهين: الأول أن يكون مقصود الشارح بما ذكره منع ما قاله المصنف لكنه أورده بصورة الدعوى مبالغة، وحيثذ يكون قوله «لأن مفهوميها مختلف» من قبيل السند الغير المساوي وإبطال مثله لا يفيد كما تقرر في موضعه. والثاني أن يكون قد بنى ما قاله على الظاهر المتبادر في أمثال ذلك. غاية الأمر أنه حذف بعض المقدمات لظهوره ومثله كثير في كلامهم كما لا يخفى على من له إلمام به، وذلك لأن الظاهر المتبادر في مقام بيان الاصطلاحيات هو بيان حقائقها الذاتية لا العرضية إذ لا فائدة معتدأ بها في الاقتصار على بيانها، وما يدل على ذلك بل يقطع به أن التعاريف الواقعة في الاصطلاحيات إنما نحملها على أنها لبيان حقائقها الذاتية لا العرضية وإن كان محتملاً، فلو

وكذا عكسه الآتي في كتاب الاجتهاد، فالمراد به بيان الماصدق أي ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس بالعكس لا بيان المفهوم، وإن كان هو الأصل في التعريف لأن مفهومهما مختلف ولا حاجة إلى ذكره للعلم به من تعريفي الفقه والاجتهاد، فما تقدّم من أنهم ما قالوا الفقيه العالم بالأحكام أي الخ. لذلك على أن بعضهم قاله تصريحاً بما علم التزاماً (والفقه العلم بالأحكام) أي بجميع النسب الثامة (الشرعية) أي المأخوذة من الشرع

أرادوا في قولهم الفقيه المجتهد تعريف الفقيه لم يكن المناسب إلا بيان حقيقته الذاتية إذ لم يتعرضوا لبيانها في محل آخر لكنه لا يصح إرادة ذلك لاختلاف مفهومهما أي بغير الإجمال والتفصيل، وإنما ترك هذا القيد لظهوره ولأن التفاوت بالإجمال والتفصيل في حكم العدم حتى قيل بأن الحد والمحدود مترادفان ولا أثر لاختلافهما بالإجمال والتفصيل والتعريف الحقيقي لا يختلف المفهوم فيه بغيرهما، وحيث فالظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق لا المفهوم. فقول «لأن مفهومهما مختلف» أي والمطلوب في مثل ذلك بيان الحقيقة الذاتية وذلك لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الإجمال والتفصيل، فترك التصريح بذلك لظهور أنه المراد. وبالجملة فهذا معنى صحيح مليح يحتمله كلام الشارح بل لا شبهة عندي في أنه مراده، فإن زعم المعارض عدم احتمال كلامه له فبطان ذلك الزعم عما لا يخفى، أو أنه خلاف الظاهر فهو بتقدير تسليمه عما لا يفيد لرجوع اعتراضه حيثشذ إلى المناقشة في العبارة وليست من دأب المحصلين، أو أن حمل كلامهم على هذا المعنى لا يفيد لاحتماله لغيره من إرادة التعريف الرسمي فهو عما لا يفيد أيضاً إذ يكفي في مطلوب الشارح ظهور كلامهم في ذلك المعنى ولو من طريق المعنى للاكتفاء بذلك في أمثال هذا المطلوب فليتدبر.

قوله: (وإن كان هو الأصل في التعريف): لا يقال مقتضى هذه المبالغة أن التعريف قد يقصد به بيان الماصدق وأنه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفاً، وهذا إن وافق الاصطلاح في باب التعريف يلزم عليه أن لا يكون قوله «فالمراد به بيان الماصدق» دافعاً لكلام المصنف لأنه حيث كان تعريفاً وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه لأننا نقول: أما الأول أعني كون ما اقتضته المبالغة موافقاً للاصطلاح أولاً فأمر سهل مع أنه يجوز أن يكون إطلاق التعريف عليه الذي هو مقتضى المبالغة باعتبار كونه على صورته. وأما الثاني وهو لزوم ما ذكر فهو وهم قطعاً لأنه إذا أريد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة في بيان الفقيه أصلاً كما هو واضح وهذا أهون من أن يتعرض له وإنما نهبت عليه لأنه توهم.

قوله: (والفقه الخ): أورد عليه شيخنا العلامة كما علق عنه أنه ليس للمصنف هنا داع إلى تعريفه الفقه لأن الفقه ليس من أصول الفقه، وأما ابن الحاجب وغيره فإنما عرفوه لأنهم ذكروا معنى أصول الفقه مركباً إضافياً لتوقف المركب على معرفة أجزائه فتعرضوا لتعريف طرفيه الأصول والفقه، ثم عرفوه لقباً بقولهم «هو العلم الخ» أو «هو أدلة الفقه الخ» فلهم داع إلى

المبعوث به النبي الكريم (العقلية) أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالعلم بأن النية

تعريفه، والمصنف إنما عرفه باعتبار اللقب فقط ولم يعرفه باعتبار أجزائه المركبة ولم يتعرض لتعريف الأصول الذي هو الجزء الأول اهـ. وأقول: هذا الاعتراض مما يتعجب منه فإنه لما كان بين الأصول والفقه غاية المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لالتفات النفس إلى بيانه عند التعرض لبيان الأصول وتشوقها إلى ذلك تشوقاً تاماً، وكفى بهذا داعياً في مثل ذلك وأبلغ منه أن أصول الفقه أي هذا اللفظ لما كان لقباً يشعر بمدح هذا الفن بابتناء الفقه عليه كما بينه الشارح، ولا شبهة في توقف المدح بذلك على معرفة أن الفقه ذو خطر وقدر وإلا فلا مدح بذلك الابتناء. ومن أقوى الطرق لتلك المعرفة تعريف ناسب كل المناسبة إيراد تعريفه عدا تعريف الأصول، ولا يخفى أن هذا من أقوى الدواعي إليه، ولا ينافي في ذلك كون المضاف إليه هنا بمعنى الأحكام دون معرفتها لأن كلاً منهما ينبنى على الدليل وإن كان المراد بالمضاف إليه هنا الأحكام. فإن قيل: لم أشار إلى ابتناء المعرفة دون الأحكام؟ قلنا: لأن المبنى بالحقيقة والحاصل من الدلائل بالذات إنما هو المعرفة وإن كان مدلولها بالذات هو الأحكام.

قوله: (النسب التامة): قال شيخنا الشهاب: المراد بها هنا ما أفصح به الفتازاني عند قول التلخيص الكلام إما خير أو إنشاء من قوله لأنه لا محالة يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم وهو تعلق أحد الشئتين بالآخر بحيث يصح السكوت عليه، سواء كان إيجاباً أو سلباً أو غيرهما كما في الإنشائيات، وعند قوله قصد المخبر بخبره إفادة المخاطب، أما الحكم من قوله «والمراد بالحكم هنا» وقوع النسبة أو لا وقوعها اهـ. وقوله أولاً: «سواء كان إيجاباً أو سلباً» مراده به ثبوتاً أو انتفاء، وقوله ثانياً: «وقوع النسبة» مراده بالنسبة فيه النسبة الحكمية، والتقييد بالتامة احتراز عن التقييدية. ومن تأمل ما ذكرناه علم أن الوقوع واللاوقوع أو الثبوت والانتفاء قسمان للنسبة التامة المذكورة في كلام الشارح والفتازاني، ووصفان عارضان للنسبة الحكمية، فالنسبة الأولى غير الثانية بل هي عارضها فلا يصح تفسيرها بها كما يومه كلام بعضهم اهـ. وأقول: قضية ما ذكره أن العلم بالنسبة الإنشائية التي في الإنشائيات من الفقه وقد يقال لا مانع فليتأمل.

قوله: (المأخوذة من الشرع): أقول يشمل الأخذ من صريحه بأن يصرح بالنسبة والأخذ بالاستنباط منه ولا ينبغي التخصيص بالثاني كما يومه كلام شيخنا العلامة.

قوله: (أي المتعلقة بكيفية عمل): أقول: فيه أمور: الأول أن العمل يشمل عمل غير المكلف وهو متجه لأن الفقه يبحث أيضاً عن أحكام أعمال غير المكلف، فالظاهر أن العلم بها من الفقه. إذا بين فيه أنه يمنع من المحرمات كالزنا وشرب الخمر وأنه يؤمر بالطاعات كالصلاة فينبغي تعميم الكيفية لنحو المنع في قولنا: «زنا الصبي يمنع منه ويؤدب عليه» ولنحو الأمر والضرب في قولنا «صلاة الصبي يؤمر بها لسبع ويضرب عليها لعشر». والثاني أنه يخرج بالعمل

في الوضوء واجبة وأن الوتر مندوب (المكتسب) ذلك العلم (من أدلتها التفصيلية) أي من الأدلة التفصيلية للأحكام فخرج بقيد الأحكام العلم بغيرها من الذوات والصفات كتصوّر الإنسان والبياض، وقيد الشرعية العلم بالأحكام العقلية والحسية كالعلم بأن

ما ليس بعمل كالطهارة الحاصلة باستحالة الخمر خلأً والبيضة فرحاً، وباندباغ جلد الميتة بنفسه، وكالرق المانع من الإرث وصحة التصرف، والسفه المانع من صحة التصرف مع أنه يبحث عن أحكام ذلك، فالظاهر أنّ العلم بها من الفقه فيشكل إخراجها وسنأتي زيادة على ذلك. والثالث أن من العجائب ما علق عن شيخنا العلامة من حمل كيفية العمل على صورته وهيته حيث قال: ومن زادها - أي لفظ الكيفية - رأى أنّ العمل ذاته ليس متعلقاً للأحكام بل المتعلق هيئته المخصوصة كتقديم الإحرام ثم القراءة في الصلاة مثلاً اهـ. وهذا سهو وإنما الصواب أنّ المراد بكيفية العمل وجوبه أو حرمة أو غير ذلك كما يكاد أن تصرح به عبارة الشارح، ولهذا قال شيخنا الشهاب: مراده بها أي بالكيفية الوجوب والحرمة الخ. ويختص الحد بالعلم بالثبوت والانتفاء المأخوذ من الشرع المتعلقين بالوجوب مثلاً الذي هو كيفية للعمل الواجب اهـ. وظاهره تخصيص الكيفية بالأحكام الخمسة أو السبعة والوجه عدم تخصيصها بذلك لما تقدم في الأمر الأول والثاني إلا أن يتكلف في رد الكيفية في تلك الأمور إلى تلك الأحكام. وقال بعض مشايخنا في قول الشارح كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة فالعمل هو النية أي القصد وكيفيته وجوبه ومن ذلك اعتقاد أن الله واحد، فالعلم بوجوب ذلك أعني الاعتقاد هو الفقه بخلاف العلم بنفس الله واحد كما سيأتي اهـ. فالتكلم يثبت الوحدة والفقيه يثبت وجوب اعتقاد الوحدة.

قوله: (من الذوات والصفات): قال شيخنا الشهاب: المراد بالذوات ما لو وجد في الخارج كان قائماً بنفسه فيدخل فيه الماهيات وإن كانت قائمة بالعقل لا بنفسها فإنه لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كتصوّر الإنسان وبالصفات المعاني التي إن وجدت في الخارج لم تقم بنفسها فيدخل فيه صفات الباري سبحانه والأفعال والأمور الاعتبارية لكن قد يشكك في ذلك بأن الحكم من الصفات، ويجب أن نسلم ذلك ولكن المراد أنه يخرج من الصفات ما عده اهـ. أقول: أي وأما هو فداخل كما يصرّح به جعل جنس التعريف هو العلم به على أنّ العلم بالحكم قد يكون تصديقاً وحيث أنه فهو داخل كما يصرّح به ما ذكر، وقد يكون تصوراً وحيث يجب خروجه كالعلم ببقية الصفات فليس الخارج من الصفات ما عده دونه مطلقاً بل هو خارج أيضاً في الجملة فليتأمل.

قوله: (كتصوّر الإنسان والبياض): قال شيخنا العلامة: إشارة إلى أنّ العلم في قول المصنف الفقه العلم الخ. شامل للتصوّر والتصديق، والظاهر أن المراد به هو التصديق فقط وإلا فتصوّر الأحكام الشرعية بأي قيد يخرج. فإن قيل بقيد الاكتساب قلنا التصوّر قد يكتسب اهـ.

الواحد نصف الاثنين وأن النار محرقة، ويقيد العلمية العلم بالأحكام الشرعية العلمية أي الاعتقادية كالعلم بأن الله واحد وأنه يرى في الآخرة، ويقيد المكتسب علم الله وجبريل

وأقول: لمانع أن يمنع أن هذا التمثيل إشارة إلى ما ذكر بل العلم في عبارة المصنف خاص بالتصديق كما يدل عليه أو يصرح به قول الشارح الآتي «وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً الخ» فإنه صريح في أن المراد بالعلم هنا الظن، ومعلوم أن الظن ليس إلا من أقسام التصديق وحيث يجرى به تصور الأحكام، ولا ينافي ذلك أن مقتضاه خروج العلم بالذوات والصفات الذي هو من قبيل التصورات به أيضاً لأنه كما يجرى به يجرى بقيد الأحكام أيضاً، وآثر الشارح الثاني جرياً على ما هو الأنسب الأغلب من كون الاحتراز بالفصول دون الجنس ويمكن أن يسلم أن العلم في قول المصنف «والفقه العلم الخ» شامل للتصور والتصديق لكن الغالب أن العلم إذا أضيف إلى النسب وهي التي أريدت هنا بالأحكام أريد به التصديق، وإن جاز أن يراد به التصور فبإضافة العلم هنا إلى الأحكام التي هي النسب انصرف إلى التصديق. وخرج بقيد الأحكام العلم المتعلق بغيرها ولا يكون إلا تصوراً فلا إشكال في الإخراج بقيد الأحكام لأن المقسم شامل للعلم بها وانحطاطه بالنسبة للأحكام على التصديق إنما جاء بإضافته إليها لا لأنه أريد به التصديق ابتداءً، ولا ينافي ذلك قول الشارح الآتي «وعبروا عن الفقه هنا بالعلم الخ» لأنه بالنظر إلى انحطاطه على التصديق بواسطة إضافته إلى الأحكام، وعلى هذا يجرى تصور الأحكام بالنظر للغالب من انصراف العلم المضاف إليها إلى التصديق فليتأمل.

قوله: (العلم بالأحكام العقلية والحسية): قال شيخنا الشهاب: المراد بالعقلية التي مرجعها إلى قضاء العقل بها إيجاباً واستحساناً، وبالحسية التي مرجعها إلى الحس. والأحكام الوضعية كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة إلى الواضع عقلية لقضاء عقله بها استحساناً وإلى غيره حسية لاستناده فيها إلى السماع من الواضع أو الناقل وثبوت الإحراق للنار حسي لأن مرجعه إلى الإحساس بإحراق أفراد منها اه.

قوله: (وأن النار محرقة): اعترضه شيخنا العلامة فقال: والحاكم بأن النار الكلية محرقة هو العقل لا الحس وإن كان الحس يحكم بالجزئي، فلو قال وإن هذه النار محرقة لأجاد اه. وأقول: جوابه بعد كونه مناقشة في مثال أن المدرك للأحكام هو العقل لكن إن كان بواسطة أمر عقلي فعقلي، أو أمر حسي فحسي، أو أمر شرعي فشرعي. وإدراك العقل أن النار الكلية محرقة بواسطة الإحساس بالجزئيات كما تقدم في كلام شيخنا الشهاب فيكون حسياً، ولو سلم فلتجعل «أل» في النار للحضور أي وأن النار الحاضرة أي وأن هذه النار إشارة إلى نار جزئية محسوسة.

قوله: (العلم بالأحكام الشرعية العلمية أي الاعتقاد به كالعلم بأن الله واحد وأنه يرى في الآخرة): أقول: اعلم أن الشارح فسر الحكم بالنسبة التامة، والعملية بالمتعلقة بكيفية عمل،

والنسبة التامة هي الوقوع واللاوقوع أي وقوع ثبوت المحمول الذي هو كيفية العمل للموضوع الذي هو العمل أو لا وقوع ذلك. فقولنا «النية في الوضوء واجبة» الحكم فيه هو وقوع ثبوت الوجوب الذي هو كيفية النية للنية التي هي العمل، وقولنا «النية في الأذان غير واجبة» الحكم فيه هو انتفاء ثبوت الوجوب الذي هو كيفية عن النية، فمعنى تعلق الحكم الذي هو وقوع النسبة التامة أنه وقع ثبوت تلك الكيفية لذلك العمل أو لم يقع. واعلم أيضاً أن الاعتقاد إدراك والحق في الإدراك أنه انفعال أو كيف لا فعل كما تقرّر في عمله، وإذا لم يكن فعلاً فلا يكون عملاً إلا على سبيل التسمع أو نظراً إلى أنه يعبر عنه بلفظ الفعل، ويعد فعلاً عرفاً فيقال صدق وإدراك وعلم ونحو ذلك. إذا تقرّر ذلك فالاعتقاد مثل اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم وأن الله تعالى يرى في الآخرة، تارة ينظر فيه في نفسه وحيث أنه يكون خارجاً عن حد الفقه بقوله «العملية بمعنى المتعلقة بكيفية عمل» لأن هذا الاعتقاد وإن صدق عليه أنه علم بحكم شرعي وذلك الحكم الشرعي هو ثبوت الوجود للجنة لكن ذلك الحكم ليس متعلقاً بكيفية عمل لأن الوجود كيفية للجنة والجنة ليست عملاً. وأيضاً المراد بالكيفية الوجوب والحرمة وغيرهما بخلاف الوجود ونحوه، وقس الباقي. وتسمية هذا الحكم اعتقادياً كما أفاده كلام الشارح لا ينبغي أن يكون لكونه يتعلق باعتقاد لظهور أنه ليس الأمر كذلك، فإن النسبة في قولنا «الله يرى في الآخرة» ليس متعلقها اعتقاداً بل متعلقها الرؤية التي هي المحمول وهي ليست اعتقاداً بل ينبغي أن يكون لكونه أمراً الغرض اعتقاده، فمعنى كونه اعتقادياً أنه أمر يعتقد. وأما تفسير المحشيين الاعتقادية بالمعلقة بحصول علم ففيه نظر، إذ النسبة المذكورة ليس متعلقها حصول علم كما هو ظاهر إلا أن يريدوا بالحكم غير النسبة بخلاف ما سلّكه الشارح، أو يريدوا بأن متعلقها حصول علم أن المقصود حصول العلم بها. وتارة ينظر فيه باعتبار تعلق العلم بالحكم المتعلق بكيفيته، فإن اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم مثلاً له كيفية هي الوجوب والحكم المتعلق بتلك الكيفية هو ثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد، فالعلم بثبوت وجوب اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم علم بحكم شرعي اعتقادي أي متعلق بكيفية اعتقاد فإنه علم بثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد وذلك الثبوت حكم شرعي لأنه استفيد من الشرع وذلك الوجوب كيفية لاعتقاد وهو اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم، فإن أراد المصنف بالعمل في قوله «العملية» ما يشمل الاعتقاد ولو بمساحة كما هو مقتضى كلام الشارح الآتي في تقرير الحكم حيث جعل الفعل يتناول الاعتقاد دخل في الفقه العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات لأنه علم بحكم شرعي عملي أي متعلق بكيفية عمل كما تقرّر وخرج عنه نفس هذه الاعتقادات إذ ليست علماً بحكم شرعي عملي أي متعلق بكيفية عمل إذ ليست تلك الأحكام التي هي متعلق تلك الاعتقادات متعلقة بكيفية عمل كما تقرّر. وإن أراد به ما يكون عملاً وفعلاً حقيقة خرج عن حد الفقه العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات أيضاً إذ ليس الحكم فيها حيثئذ عملياً أي متعلقاً بكيفية عمل إذ صاحب تلك الكيفية وهو

الاعتقاد ليس عملاً لكن يرد حيثئذ نحو تحريم ظن السوء بالغير بلا مسوغ شرعي، فإن العلم به من الفقه كما هو ظاهر مع أنّ الظن ليس من العمل على هذا التقدير، وحيثئذ لإخراج الشارح الاعتقادية يحتمل إن مراده بها الاعتقادية في نفسها بأن يكون المقصود إخراجها نفس تلك الاعتقادات لا العلم بكيفياتها، أما العلم بكيفياتها فهو داخل بناء على شمول العمل للاعتقاد كما اقتضاه كلامه الآتي في تعريف الحكم كما تقرّر، ويحتمل أنّ مراده بها أعم منها في نفسها وباعتبار العلم المتعلق بكيفياتها فيكون المراد بالعمل هنا ما لا يتناول الاعتقاد على خلاف ما ذكره في تعريف الحكم الآتي، ثم رأيت في منع الموانع ما نصه: وأما قولنا في حد الفقه العملية مع قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فلا منافاة فيه، وقولكم الاعتقادات الدينية كأصول الدين أحكام جوابه أنّ أصول الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود الباري، ومنه ما يثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانية، وهذان خرجا بقولنا الشرعية وتفسيرنا إيها نحن وغيرنا بما يتوقف على الشرع. ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع كمسألة أنّ اللجنة مخلوقة ونحوها فنقول: المراد بالحكم الإنشائي لا الخبري وما لا يثبت إلا بالسمع ينظر فيه من جهتين: إحداهما أصل ثبوته وذلك ليس بإنشاء لأنّ السمع فيه مخبر لا منشئ كقولنا «اللجنة مخلوقة والصراف حق»، والثانية وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعي إنشائي وهو عندنا عملي من مسائل الفقه وهو داخل في قولنا «الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف» وقولكم هل تسمى الاعتقادات والنيات والأقوال أفعالاً؟ جوابه أنها تسمى، وأما كون ذلك بالحقيقة أو المجاز فيتوقف على نقل اللغة، والأظهر عندي أنه بالحقيقة ومن هنا يعلم أنّ عدول الأمدي وابن الحاجب وغيرهما عن لفظ العملية إلى لفظ الفرعية احتجاجاً بأن النية من مسائل الفروع وليست عملاً ليس بجيد لأنها عمل. فإن قلت: فلفظ الفرعية أوضح من العملية فلم لا اخترتموه؟ قلت: لأنه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل الديانات التي لا تثبت إلا بالسمع فإنها عندي فقه وليست فرعية، وفي كلام الشيخ الإمام الوالد رحمه الله تعالى في شرح المنهاج ما يقتضي أن لفظ الفرعية أجود وأن الأظهر أن وجوب اعتقاد ما يثبت من الديانات بالسمع لا يسمى فقهاً ولكني لست أوافق على ذلك. وأما دخول المجاز في الحد فجائز إذا كان مشهوراً وأنا أقول: إني لم أر تعريفاً إلى الآن لا مجاز فيه لا في المنطق ولا في الكلام ولا في الأصول وهي العلوم التي تحرر فيها التعاريف أكثر من غيرها فما ظنك بغيرها؟ اهـ ما في منع الموانع وفيه تصريح بأنه أراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وبأنه يدخل في الفقه العلم بوجود تلك الاعتقادات إلا أنه كما ترى خص ذلك بما لا يثبت منها إلا بالسمع وهو مبني على تفسيره الشرعية بما يتوقف على الشرع كما تقدم في كلامه، وقضية تفسيرها بما يؤخذ من الشرع كما فعل الشارح عدم التخصيص وشمولها ما يثبت بكلا الأمرين العقل والسمع بخلاف ما لا يثبت إلا بالعقل، وأما ما ذكره من أن الاعتقادات والنيات والأقوال تسمى أفعالاً وأن ذلك على سبيل الحقيقة فقد يؤيده ما صرح به بعضهم في قولهم في

والنبي بما ذكر، وبقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلافي من المقتضي والنافي المثبت بهما ما يأخذه من الفقيه ليحفظه عن إبطال خصمه، فعلمه مثلاً بوجود النية في الوضوء لوجود المقتضي أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافي ليس من الفقه وعبروا عن الفقه هنا

الحمد العرفي أنه فعل ينبيء عن تعظيم المنعم الخ. من أن المراد بالفعل الأمر والشأن على اصطلاح اللغة اه. فإن هذه الأمور إذا كانت أفعالاً في اللغة فالظاهر أنها أيضاً أعمال فيها، وبما قرره من أنها تسمى أفعالاً حقيقة، ومن أن التعبير بالفرعية لا يشمل وجوب مسائل الديانات مع أن العلم به من الفقه يعلم سقوط قول الكوراني، وذكر الفرعية في تعريف الفقه أولى من ذكر العملية إذ المتبادر من العملية ما يكون بالجوارح ويورد حيثنذ خروج النية من المسائل الفقهية. ويجاب بأن العملي ما يتعلق بكيفية عمل والمقائد لا تتعلق بكيفية عمل والفرعية خالية عن هذه الاعتراضات فكانت أولى. اه ما في النسخة الواقعة لي وفيها سقم فليتأمل في تحرير المقام فإنه ليس في الحاشيتين هنا إلا الإجمال والإبهام.

قوله: (وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي بما ذكر): اعترضه شيخنا الشهاب فقال: ولك أن تقول حيث آل الأمر إلى أن المراد بالعلم التهييء لزم ثبوت هذا المفهوم بأسره له ﷺ وكذا جبريل اه. وأقول: لا يخفى قوة هذا الإشكال، نعم قال بعضهم إن لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالأمر ظاهر، وإن قيل به فحكمه عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد إن كان خطأ فلا يقرر عليه، وإن كان صواباً ينقلب بواسطة التقرير إلى الضروري فيكون بمنزلة الثابت بالوحي، ومن ثم جعل شمس الأئمة اجتهاده عليه الصلاة والسلام مما يشبه الوحي ثم قال: ومن زعم أن علمه عليه الصلاة والسلام يخرج بقوله بالأحكام إن أريد بها الجميع فقد غفل عن أن المراد من العلم حيثنذ يعني حين إذ يراد بالأحكام الجميع هو التهييء وبالأحكام جميع الأحكام التي لم يرد بها نص. اه وفيه إشارة إلى اعتراض شيخنا والجواب عنه؛ أما الإشارة إلى الأول فبقوله «ومن زعم الخ» فإنه يفيد أنه على تقدير أن يراد بالعلم التهييء لا يخرج علمه عليه الصلاة والسلام، وأما الإشارة إلى الثاني فبجوابه على غير ذلك التقدير لأن ذلك الجواب يمكن جريانه على ذلك التقدير بأن يقال: المراد التهييء للعلم بجميع الأحكام على وجه لا تكون الأحكام بمنزلة الثابتة بالوحي، ولا يخفى ما في هذا الجواب من البعد والتعسف الذي لا يليق بالحدود وإن كان أصحاب هذه الفنون قد يتساحون في الحدود بأمثال ذلك على أن قوله «إن لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالأمر ظاهر» لا يخلص هنا من الإشكال لأن امتناع الاجتهاد عليه لا يتنافى اتصافه بذلك التهييء فالخفق قوة الإشكال وعسر الجواب عنه اللهم إلا أن يدعي عدم حصول التهييء المذكور له عليه أفضل الصلاة والسلام لكنه متصف بما هو أعلى منه وإن كان هو فضيلة لأن انتفاءها مانع كما أن الكتابة فضيلة وقد منعهما إلا خرقاً للعادة ومادة النقص لا بد من تحققها فليتأمل.

بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً كما سيأتي التعبير به عنه في كتاب الاجتهاد لأنه ظن

قوله: (وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً): فإن قلت: هلا أبقاه على معناه لإمكانه بحمل الحكم على ما هو حكم الله في حقنا في الظاهر وإن خالف الواقع لأن ظن المجتهد وإن خالف الواقع هو حكم الله في حقنا في الظاهر قطعاً للقطع بأنه يجب على المجتهد ومقلديه العمل بما يظنه مطلقاً، فإذا ظن حكماً حصل له علم حقيقة فإن هذا حكم الله في حقه وحق مقلديه للدليل القطعي على أن ما يظنه يجب عليه وعلى مقلديه العمل به ويمتنع عليه وعليهم العمل بخلافه. قلت: هذا وإن تمسك به بعضهم لكن دفعه بعضهم بما حاصله أن هذا العلم المذكور ليس حاصلًا عن الأدلة التفصيلية كما هو مقتضى التعريف، بل الحاصل عنها هو ظنه أن كذا حكم الله في نفس الأمر ثم قال: فإن قيل لما كان لتلك الأدلة مدخل في حصول ذلك العلم يصح أن يقال إن ذلك العلم حاصل بالاستدلال بها قلت: ذلك تمحل لا يخفى ا هـ. وهو كما قال قوله: (وإن كان لظنية أدلته ظناً): اعترضه شيخنا الشهاب بعد أن بين أن المراد ظنية أدلته من حيث الدلالة بالإجماع المقطوع بوجوده بأن يتقل إلينا تواتراً إذ هذا الإجماع وحكمه بالنسبة إلينا قطعيان، وإن كان الحكم الصادر من كل واحد من المجمعين ظنياً مستنداً إلى امارة فإنه يحصل لنا بعد إجماعهم القطع بذلك كما صرح به التفتازاني في بحث الإجماع من حاشية العضد، وقد يجاب بأن التعبير فيها بالظن تغليب للأكثر على الأقل وما أفهمه تحليل الشارح من أن الدليل الظني إنما ينتج ظنياً صحيح، سواء كان الدليل ظنياً بجميع مقدماته أم ببعضها ا هـ. وأقول: قال السيد بعد كلام أورده: يلزم مما ذكر أن تكون الأحكام المعلومة من الأدلة القطعية أي القطعية الدلالة والثبوت كما أفصح به بعضهم خارجة الفقه، فإما أن نختار أن الأدلة اللفظية لا تفيده إلا ظناً كما ذهب إليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من الإجماع والقياس، وإما أن يقال كل ما عليه دليل قطعي من الأحكام فهو ما علم من الدين ضرورة وقد صرح في الحصول بخروج مثله عنه ا هـ. وجزم قبل ذلك بخروج ما علم من الأحكام ضرورة من الدين وبحث فيه بعضهم بأن تلك الأحكام ليست ضرورية بمعنى حصولها بلا دليل فإن المجتهدين قد استنبطوها وحصلوها في أصلها عن أدلتها التفصيلية كوجوب الصلاة مثلاً فإنه مستنبط من قوله تعالى ﴿أقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] بل تلك الأحكام ضرورية بمعنى أنها اشتهرت حتى عدت من ضروريات الدين فلا يخرج ما علم من تلك الأحكام بقوله عن أدلتها ا هـ. ويبقى على هذا ما إذا علم المجتهد الحكم من إجماع قطعي بلغه بطريق قطعي وفيه ما ذكر عن السيد، نعم اعترض الاحتمال الأول مما ذكره بأن عدم قطعية شيء لا يستلزم عدم قطعية ما يتفرع عليه. إذا تقرر ذلك فلعل الشارح أطلق الظنية بناء على أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما السيد وحيث فلا إشكال عليه إذ مع الاحتمال لا يلزم الإشكال.

قوله: (لأنه ظن المجتهد الذي هو لقوته قريب من العلم): قال شيخنا الشهاب: إشعار

المجتهد الذي هو لقوته قريبٌ من العلم، وكون المراد بالأحكام جميعها لا ينافيه قول مالك من أكابر الفقهاء في ست وثلاثين مسألة من أربعين سئل عنها لا أدري لأنه متهييء للعلم بأحكامها بمعاودة النظر، وإطلاق العلم على مثل هذا التهييء شائع عرفاً يقال فلان يعلم النحو ولا يراد أن جميع مسأله حاضرة عنده على التفصيل بل يراد أنه متهييء لذلك وما

بأن علاقة التجوز فيه المجاورة فيكون مجازاً مرسلأ أو المشابهة فيكون استعارة، ويحتمل أن تكون علاقة المجاز المرسل هنا الضدية أيضاً ا هـ. وأقول: إذا كان مجازاً ومنه الاستعارة توجه عليه أن الحدود تصان عن المجاز إلا بقرينة واضحة، ويمكن أن يجاب بأن التعبير عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك، ويمكن أن يجعل قول الشارح كما سيأتي التعبير به الخ إشارة إلى ذلك ويأنه مجاز مشهور عندهم كما قد يدل عليه قوله «إطلاق العلم على مثل هذا التهييء شائع عرفاً فلا حاجة فيه إلى القرينة» على أنه يمكن أن يكون حقيقة عرفية لهم وإن خالف ظاهر كلام الشارح.

قوله: (بمعاودة النظر): اعترضه شيخنا العلامة بأنه لا يحتاج إليه لأنه يوهم أنه تقدم له نظر في ذلك ونسيه ولا يلزم ذلك - قال - اللهم إلا أن يريد به الرجوع إلى جنس النظر بأن كان أولاً مشغولاً بنظر آخر ثم يلتفت إلى غيره بعد قوله لا أدري. أقول: أو يريد المعاودة من العود بمعنى الصيرورة كما قيل في قوله تعالى حكاية عن السيد شعيب على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام ﴿أن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها﴾ [الأعراف: ٨٩].

قوله: (وإطلاق العلم على مثل هذا التهييء شائع): اعترضه شيخنا العلامة ووافق شيخنا الشهاب بأنه قدم أن المراد هنا الظن مجازاً وذكر العلاقة بقوله الذي هو لقوته قريب من العلم، وذكر هنا أن المراد به التهييء مجازاً وأحدهما ينافي الآخر. ويبقى الكلام في أن أيهما صحيح في نفس الأمر، زاد شيخنا الشهاب وقد يجاب بأنه أطلق على معنيين مجازيين أحدهما التهييء للآخر وهو الظن وهو بعد محل نظر. وقولنا مجازيين هو باعتبار اللغة وإلا فالظاهر أن استعماله في التهييء بل والظن حقيقة عرفية كما يلوح ذلك من قول المصنف وإطلاق العلم الخ ا هـ. وأقول: زعم المناقاة المذكورة ممنوع بل غلط منشؤه توهم أن الشارح أراد بالعلم في قوله «وإطلاق العلم هو العلم المذكور في قول المصنف والفقهاء العلم الخ» فيكون قد ذكر أولاً أن المراد به الظن ثم ذكر ثانياً أن المراد به التهييء وهو تناف وهو خطأ قطعاً، وإنما أراد به جنس العلم كالفقه كما يدل عليه بل يصرح به قوله على مثل هذا التهييء وإلا لقال على هذا التهييء فتأمل. فحاصل الكلام أنه بين أولاً أن العلم المفسر به الفقه بمعنى الظن فصار الفقه بمقتضى ذلك عبارة عن الظن، ثم بين ثانياً أن الفقه إنما هو عبارة في الحقيقة عن التهييء للظن ولا منافاة بين هذين لصحة حمل أحدهما على الآخر بأن يراد بأن الفقه العلم بمعنى الظن أنه التهييء للعلم بمعنى الظن فصار حاصل الكلام أن الفقه هو التهييء لظن الأحكام، فالمرجع الأول على

حذف المضاف. فقوله «العلم بالأحكام» أي تهيهء للعلم أي الظن بالأحكام كما يصرح بذلك قوله لأنه متهيهء للعلم بأحكامها فإنه صريح في أن في الكلام حذفاً، فالموضوع الثاني مبين للحذف المراد في الأول، والعلاقة التي أشار إليها في الموضع الأول بقوله «الذي هو لقوته قريب من العلم» جارية مع تقدير ذلك المضاف كما هو ظاهر لأن الكلام مع تقدير المضاف لم يخرج عن استعمال لفظ العلم في معنى الظن. وعلى هذا فلم يطلق لفظ العلم أي الذي في عبارة المصنف إلا على معنى واحد مجازي وهو الظن ولم يطلقه على التهيهء أصلاً. غاية الأمر أنه قدر التهيهء مضافاً إلى لفظ العلم، وأما جواب شيخنا الشهاب فلا يخفى ما فيه لأنه إن أراد ما قلناه فعبارة لا تساعد على ذلك لأن قوله «أطلق على معنيين» يقتضي أن لفظ العلم أطلق على المعنيين التهيهء والظن مع أنه ليس كذلك كما تقرر. وإن أراد ما هو ظاهر عبارته من أن لفظ العلم أطلق على المعنيين فهو ممنوع لما تقرر بل هو خلاف الواقع، وإن أراد شيئاً آخر فليصوره ليقع الكلام عليه، وأما ما قاله من أن الظاهر أن استعماله في الظن حقيقة عرفية فهو محتمل لكن يخالفه صنيع الشارح إذ لو كان كذلك لم يحتج إلى بيان العلاقة، وكون بيانها باعتبار اللغة دون العرف مع عدم الاحتياج إليها باعتبار العرف مما لا وجه له إذ كل قوم إنما يراعون عرفهم فكيف يراعى أهل عرف علاقة التجوز لغة مع انتفاه عندهم. اللهم إلا أن يكون الشارح لم يرد بما قاله بيان العلاقة بل بيان المناسبة بين المعنيين، وأما قوله «كما يلوح من قول المصنف وإطلاق العلم الخ» فإن أراد بالمصنف الشارح فإن هذا القول في كلام الشارح غير منقول عن المصنف فالاستدلال به ليس في محله إذ القول المذكور في كلام الشارح غير مفروض في الظن حتى يستدل به عليه بل في التهيهء مع أن إطلاق المصنف على الشارح خلاف المعتاد، وإن أراد بالمصنف صاحب المتن فهذا القول غير منقول عنه إلا أن يكون رآه في كلامه وإن لم يعزه الشارح إليه ومنع ذلك فالاستدلال به ليس في محله لما بيناه إلا أن يكون في كلامه زيادة على ما ذكره الشارح. فإن كان وجه الاستدلال من هذا القول قياس الظن على التهيهء فلا يخفى ما فيه، وأما ما ذكره من أن الظاهر أنه حقيقة في التهيهء فيوافق ما تقدم في كلام شيخنا الشريف من أن إطلاق العلم على التهيهء معنى رابع حقيقة إلا أن فيه خفاء لكن نازع في ذلك بعضهم فقال: لفظ العلم وكذا سائر أسامي العلوم المدونة تطلق على ثلاثة معان: إدراك المسائل والمسائل المعلومة والملكية الحاصلة من إدراكاتها مرة بعد أخرى فهي متأخرة عن تلك الإدراكات في الحدوث هذا هو المشهور، وأما إطلاق العلم على التهيهء القريب أي الملكية المتقدمة عليها فليس بمشهور وتأييده بأن هذا ما يقال إن العلم عبارة عن ملكة يقتدر بها على إدراكات جزئية ليس بشيء إذ هذه تحتل الملكية المتأخرة ا هـ. ولقائل أن يقول: إن أراد بالملكية المتأخرة ما يحصل من إدراكات جميع المسائل فهو في غاية البعد لا سيما مع تزايد المسائل بتكرار الأزمان والأفكار، وإن أراد ما يحصل من إدراكات المسائل في الجملة لم يكن هذا دافعاً للتأييد إذ لا بد في حصول

قيل من أن الأحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعي المعروف بخطاب الله تعالى الآتي

التهييء من إدراك المسائل في الجملة فلا يكون إلا متأخراً فليتأمل، وبقي هاهنا بحث وهو أنه إذا كان حقيقة في التهييء ومعلوم أنه حقيقة في غيره أيضاً كالتصديق بالمسائل فيكون مشتركاً والحدود تصان عنه إلا بقرينة واضحة وينساق هذا الإشكال إلى ما أطبقوا عليه من استعماله في التعاريف بمعنى التصديق بالمسائل أو الملكة أو نفس المسائل مع أنه مشترك بين الثلاثة فيلزم استعمال المشترك مع أنهم منعهوا إلا بقرينة واضحة. ويمكن أن يجاب عما أطبقوا عليه بأن محل المنع إذا لم تصح إرادة كل واحد من معانيه، أما إذا صح ذلك فلا منع إذ لا يلزم محذور. ثم رأيت مضمون هذا الإشكال والجواب عنه بما ذكر مسطوراً، وأما ما نحن فيه ففي إيراد البحث فيه على هذا الوجه غلط لا يخفى إذ الكون حقيقة في التهييء لا مدخل له في لزوم استعمال المشترك إذ التهييء ليس معنى للفظ العلم المستعمل في هذا التعريف وإنما يقدر إضافته إليه، نعم لفظ العلم هنا يحتمل التصديق والملكة ويحتمل لهما مع اشتراكه بينهما يرد البحث دون المسائل لفساد حملها كما هو ظاهر.

قوله: (وما قيل من أن الأحكام الشرعية إلى قوله فخلاف الظاهر الخ): أقول: فيه إشكال لأن الاقتصار على أنه خلاف الظاهر يقتضي أنه صحيح وفيه نظر، لأنه يقتضي تخصيص العمل في قول المصنف العملية بأعمال المكلف من حيث إنه مكلف لأنه حمل الحكم فيه على المعرف بخطاب الله تعالى الآتي مع أن كلام المصنف يشمل عمل غير المكلف أيضاً كما تقدم، واستدراك قيدي الشرعية والعملية في كلام المصنف للاستغناء عنهما بقوله في التعريف الآتي خطاب الله المتعلق بفعل المكلف، ومن هنا يشكل قوله «وإن آل الخ» فليتأمل. وقد يجاب بأنه حمل الكيفية هنا على الأحكام الخمسة بناء على أنها المتبادر منها في مثل هذا المقام، وبقرينة أن قيد العملية يخرج كثيراً من الأحكام الوضعية فإن ذلك يشعر بخروج جميعها عنده من الفقه إذ إدخال بعضها فيه دون بعض لم يقل به أحد وبقرينة تعريف الحكم بما يأتي عقب تعريف الفقه المذكور فيه الأحكام فإن في ذلك إشعاراً بإرادة تعريف الحكم الواقع في تعريف الفقه فينحصر العمل في عمل المكلف ويساوي الأحكام المذكورة الحكم بالمعنى الآتي، ومجرد لزوم الاستدراك لا يمنع الصحة لكن يرجع الاعتراض إلى المصنف في إخراج الوضعية عن الفقه، ويترجح تعبير ابن الحاجب بالفرعية بدل العملية بشموله جميع الوضعية. نعم إن أراد المصنف العملية ولو بواسطة أو بالتأويل دخل جميع الوضعية لأن قولنا «الزوال سبب في وجوب الظهر» يؤول بقولنا «الظهر يجب بسبب الزوال» وقولنا «الرق مانع من الإرث والسفه مانع من صحة التصرف» يؤول بقولنا «الأخذ من الميراث مع الرق ممتنع والتصرف مع السفه غير صحيح» وحينئذ فالمراد بالعملية أعم من العملية بنفسها أو باعتبار تأويلها، فالعملية باعتبار تأويلها داخلتها بنفسها لا تأويلها دونها كما قد يتوهم. وعلى هذا فالعملية أعم من الفرعية لشمولها مع جميع الوضعية الاعتقادية أيضاً،

فخلاف الظاهر وإن أكل إلى مما تقدم في شرح كونهما قيدين كما لا يخفى (والحكم) المتعارف بين الأصوليين بالإثبات تارة والنفي أخرى (خطاب الله) أي كلامه النفسي

وحيث يشكل كلام الشارح واقتضاره في دفع ما تقدم على أنه خلاف الظاهر إلا أن يجاب بأنه لما احتمل كلام المصنف اقتصر على ذلك احتياطاً مع صدقه بالمقصود فإن مخالفة الظاهر صادقة مع عدم الصحة فليتأمل.

واعلم أن شيخنا الشهاب أورد على التعريف أمرين: أحدهما على التردد فإنه قال: واعلم أن التعريف المذكور لا يطرد لصدقه على العلم بأن أعمال العباد موزونة. فإن قيل العلم فيه مراد به اليقين وفي التعريف مراد به الظن قلنا: المراد لا يدفع الإيراد ا هـ. وقال أيضاً: انظر هل يرد على التعريف العلم بأن القياس حجة من حيث إنه علم بنسبة شرعية عملية عن دليل تفصيلي وهو «فاعتبروا يا أولي الأبصار» [الحشر: ٢] وكذا الاجماع ونحو ذلك من أدلة الاحتجاج بالقياس ا هـ. وأقول: أما الأول فجوابه من وجهين: أحدهما ما ذكره في السؤال الذي أورده، وأما قوله في جوابه المراد لا يدفع الإيراد قلنا: بل يدفعه إذا دل عليه دليل وهو هنا كذلك لأن العلم عند الإطلاق إنما ينصرف لليقين فحملناه على ذلك في صورة الإيراد لأنه لا صارف له عنه، وأما في تعريف الفقه فقد قامت القرينة على أن المراد به الظن وهي تعبيره به في كتاب الاجتهاد كما تقدم بيانه، بل ظهور أن الأدلة التفصيلية للأحكام الشرعية لا تفيد اليقين ولو في الجملة مما يصرف عن إرادة حقيقة العلم، والثاني أن المراد بكيفية العمل في تعريف الفقه هي الوجوب والحرمة ونحوهما كما فسرها هو بذلك فيما تقدم على ما هو ظاهر كلامه، وتقدم ما فيه فتخرج صورة الإيراد إذ الكيفية فيها خارجة عن ذلك لكن قد يدفع هذا بأن المراد لا يدفع الإيراد، لأن إرادة ما ذكره بالكيفية لا دليل عليه في اللفظ. وأما الثاني فقد يجاب عنه بالوجه الثاني على ما فيه. لا يقال القياس بعمل فلا يتوجه إيراده لأن المراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وسنحقق في باب القياس أنه من قبيل الاعتقاد.

قوله: (المتعارف بين الأصوليين): إشارة إلى أن «أل» ليست للعهد الذكري كما قد يتوهم من ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الأحكام حتى يكون المراد بالحكم في تعريف الفقه هو هذا المعنى، وذلك لأنه يلزم حيث استدراك قيد الشرعية إذ الحكم بهذا المعنى لا يكون إلا فرعياً. فإن قلت: إنما يلزم الاستدراك بناء على أن قوله الأحكام الشرعية قيدين وهو ممنوع لجواز كونه قيدياً واحداً جمع الحكم الشرعي وهو خطاب الله الآتي. قلت: كونهما قيدياً واحداً لا يدفع الاستدراك إذ يكفي فيه أنه لو اقتصر على الأحكام ولم يقيد بالشرعية كان كافياً على ذلك التقدير كما لا يخفى. وحاصله أن زيادة قيد الشرعية مستغنى عنه لحصول المقصود بدونه، حيث هذا هو معنى الاستدراك. لا يقال ويلزم أيضاً خروج العلم بالأحكام الوضعية بناء على أنه من الفقه كما تقدم لخروجها عن الحكم بهذا المعنى كما بينه الشارح فيما سيأتي، وإن كان لنا فيه

نظر سيأتي بيانه وأن يكون العلم المعرف به الفقه تصوّر لتعلقه بمفرد وهو الخطاب المذكور فإنه ليس بنسبة والعلم المتعلق بمفرد من قبيل التصور وهو باطل قطعاً لأن الفقه من قبيل التصديق دون التصور لأننا نقول: أما الأول فلأنه لا وجه للاعتراض بلزوم خروج الأحكام الوضعية للزوم خروجها بدون ذلك لعدم صدق قيد العملية عليها كما تقدم اللهم إلا أن تؤول بحيث يصدق قيد العملية عليها كما تقدم. وأما الثاني فلأننا لا نسلم أنه يمتنع كون الخطاب المذكور نسبة إذ لا منافاة بين كون المعنى نسبة وكونه خطاب الله بمعنى خاطب به عباده ووجه نحوهم ولو سلم فيجوز حيثن أن يجعل قوله «العلم بالأحكام» على حذف مضاف أي بتعلق الأحكام. وبما تقرر يظهر أن قول الكوراني لما أخذ الحكم في تعريف الفقه ولم يكن بيناً أراد بيانه منشؤه عدم التأمل ونسيان ما قدمه قبيل ذلك عما يناقضه مع قرب العهد به حيث قال: والحكم في العرف العام إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً. وعند الأصوليين خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير. والأول هو المراد هنا وألا يكون قيد الشرعية ضائعاً أ هـ. فإن قلت: كلام المصنف مختل لأن المتبادر من تعريف الحكم عقب تعريف الفقه المأخوذ فيه الحكم أن المراد تعريف الحكم المأخوذ فيه مع أنه ليس كذلك كما تقرر فلا بد من قرينة على المراد ليندفع الاختلال. قلت: يمكن أن تجعل القرينة قيد الشرعية مع ظهور أن الحكم المعرف بالخطاب المذكور لا يكون إلا شرعياً، فلولا أن المراد به في تعريف الفقه غير هذا المعرف لزم الاستدراك وهو خلاف الأصل والظاهر. وقد يقال مثل هذه قرينة خفية لا تليق بالحدود إلا أن أهل هذه الفنون كثيراً ما يتسامحون بأمثال ذلك، نعم لقائل أن يقول لو جعل الحكم المتعارف النسب الشرعية العملية لأنها مورد الإثبات والنفي كما لا يخفى سلم من هذا الإشكال ومن التكلف في دفعه ومن الاحتياج في تصحيح كون الخطاب مورداً للنفي والإثبات إلى حمل قوله بالإثبات تارة والنفي أخرى على إثبات تعلقه ونفيه، وقد ظهر من هذا أنه لا منافاة بين جعله بمعنى الخطاب وتعلق الإثبات والنفي به. غاية ما يلزم إذا لم يجعله بمعنى النسبة مساعمة مثلها شائع ذائع اشتهر أن المناقشة يمثلها ليست من دأب المحصلين وبذلك يسقط ما هول به هنا بعض المتعصين.

قوله: (بالإثبات تارة والنفي أخرى): قال شيخنا العلامة: الباء سببية أي المتعارف هو أي الحكم بسبب الإثبات الخ. والمتعارف في الحقيقة هو نفس الإثبات والنفي لا الحكم المثبت والنفي لكن الإثبات والنفي فرع المثبت فهو يستلزمه فلذا عبر بذلك قال: ولا تناقض بين النفي والإثبات لأن كلاً باعتبار أن النفي قبل البعثة والإثبات بعدها أ هـ. وأقول: إن أراد بقوله فهو يستلزمه أن تعارف الإثبات يستلزم تعارف الحكم كما هو المطابق للواقع إذ لا يتصور أن يكون إثبات الشيء متعارفاً وذلك الشيء غير متعارف نافي ما ذكره من أن المتعارف في الحقيقة نفس الإثبات والنفي لا الحكم المثبت والنفي إلا أن يجاب بأن المراد بالتعارف في الحقيقة التعارف أولاً وبالذات فليتأمل. قوله «لأن النفي قبل البعثة الخ» أقول: أو لأن الإثبات في حق بعض

المكلفين أو باعتبار بعض أحوالهم والنفي في حق بعض أو حال آخر كما سيأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سيأتي الخ.

قوله: (خطاب الله): اعترض أخذ الخطاب جنساً للحكم بأن الحكم حيث لا يتناول الحكم الثابت بنحو القياس إذ لا خطاب، وبأن المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى. وأجيب عن الأول بأن نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم. وعن الثاني قال في التلويح بوجوه: الأول كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على أن نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى. والثاني أن الحكم هو الإيجاب والتحریم ونحوهما وإطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح. الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين أن الحكم نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله «افعل» وليس للفعل منه صفة أي حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون مغايراً له، فإن القول ليس لتعلقه منه صفة لتعلقه بالعدم وهو إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة، والإيجاب والتحریم أخرى كما في أصول ابن الحاجب اهـ. وقد ضعف الأول بأنه يناهض ما وقع لهم في الجواب عن اعتراض المعتزلة على تعريف الحكم بالخطاب المذكور بأن الخطاب قديم والحكم عندكم حادث فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر من التزام قدم الحكم وهو الخطاب المذكور ومنع حدوثه بل الحادث هو تعلقه، فإن صح أحدهما بطل الآخر، والثاني بأنه إن أريد أن إطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظراً إلى الاصطلاح فهو ممنوع، كيف وقد صرحوا بأنه حقيقة في ذلك نظراً إليه؟ وإن أريد أنه كذلك بالنظر إلى الأصل المنقول عنه فهو مسلم لكنه لا يفيد. والثالث بأن كون الإيجاب هو نفس «افعل» يلزم عليه أن لا يبقى فرق حيث لا يفيد بين الحكم ودليله لأنه نفس قوله «افعل» وكون الإيجاب والوجوب متحدين بالذات يناهضه أن الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتاً واعتباراً، وأن الوجوب مترتب على الإيجاب. يقال أوجب الفعل فوجب فلا يمكن إتحادهما، وكون الفعل ليس له صفة منه إن أريد به نفي الصفة الحقيقية كانت أو اعتبارية فهو ممنوع، وما ذكر في بيانه لا يقتضي عدم اتصاف العدم بصفة فإن من البين أن الوجوب صفة لفعل معدوم فإنه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد أثم المكلف، وإن أراد نفي الحقيقية فقط فهو مسلم لكنه لا يفيد لأن المقصود أي من كون الحكم هو تلك الصفة فيكون مغايراً للخطاب يتم بكونه صفة اعتبارية. ويمكن أن يجاب عن تضعيف الأول بأنه لا أثر لمجرد النفاة المذكورة في المقصود لأننا لم ندع صدق مقتضى الجوابين جميعاً بل إن كان قائلهما مختلفاً فلا إشكال لأن كل قائل يجيب في أحد المقامين بما يوافق جوابه في الآخر، وإن كان

الأزلي المسمى في الأزلي خطأً حقيقة على الأصح كما سيأتي (المتعلق بفعل المكلف) أي

متحدداً فيجوز أن يكون ما قيل في كل مقام مبنياً على الاحتمال دون التعيين إذ المقصود دفع الاعتراض وهو حاصل بذلك مع إحالة تحقيق الحال في الموضوعين على ظهور أن المراد واحد فيهما بحسب الواقع، ومن له نظر في كلامهم لم يخف عليه تأكيد ذلك بكثرة وقوع مثله منهم واعترافهم بصحته وكفايته على أنه لا مانع من صحة إطلاق الحكم بكل من المعنيين فيكون له معنيان. فقوله «فإن صح أحدهما بطل الآخر» ممنوع وأي مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحاً وعن تضعيف الثاني باختيار الأول، والجواب يكفيه الاحتمال كما صرحوا به فلا معنى لمقابلته بالمنع. وأما دعوى تصريحهم بأنه حقيقة في ذلك فإن أريد تصريح جميعهم فهو ممنوع أو بعضهم فلا يفيد، وأما تضعيف الثالث فأجيب عن أول وجوهه بأن الحكم هو القول النفسي المناسب لعناه المصدرى، والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول. وعن ثانيها بأن امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات مختلفة مسلم في الأمور الحقيقية دون الاعتباريات كما هنا، وأنه يجوز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر إذ مرجعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر. ويمكن أن يجاب عن الثالث بتسليم أن للفعل منه صفة اعتبارية لكن ذلك لا يقدح في مقصودنا بناء على أن مبنى الجواب على مجرد التجويز الكافي في دفع الاعتراض والمقصود من نفي أن يكون للفعل منه صفة حقيقية تقرب الاحتمال بوجه ما لا الاستدلال، وعلى هذا لا يضرنا ما قاله السيد من أن الظاهر أن له صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب وهي كونه بحيث تعلق به الإيجاب ليكون كل من الموجب والواجب متصفاً بما هو قائم به، ولا شك أن القائم بالفعل ما ذكر لا نفس القول، وإن كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق، ولو ثبت أن الوجوب صفة حقيقية ليشم المراد أي من إثبات اتحادها بالذات على ما تقرر إذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر أي من القول إلا أن الكلام في ذلك اهـ. فليتأمل.

قوله: (الأزلي): نسبة إلى الأزلي وهو عدم الأولية فالمعنى الذي لا ابتداء له وهو أعم من القديم لأن القديم ما لا ابتداء لوجوده فيختص بالوجودي بخلاف الأزلي، ووصف الكلام بالأزلي بعد وصفه بالنفسي من قبيل الوصف باللازم، وهذا أولى من قول شيخنا الشهاب إنه صفة كاشفة لأنها ما يبين حقيقة الموصوف وهذا ليس كذلك.

قوله: (في الأزلي): قال شيخنا الشهاب: لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالاً من الضمير فيه لاستلزامهما وجود التسمية في الأزلي بل وجود الاستعمال فيه لقوله «حقيقة» أي وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً اهـ. وأقول: لا شبهة في قوة هذا الإشكال وصعوبته، نعم يمكن جعله حالاً من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه ملحوظاً في الأزلي أي يطلق عليه الآن هذا اللفظ إطلاقاً حقيقياً باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أي باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته، وهذا قريب مما سيأتي عن المصنف ووالده خلافاً للقرافي وغيره في

البالغ العاقل تعلقاً معنوياً قبيل وجوده كما سيأتي وتنجزياً بعد وجوده بعد البعثة إذ لا

تفسير الحال المعتبرة في كون الوصف حقيقة فلي تأمل.

قوله: (حقيقة): أقول: كأنه إشارة إلى دفع ما قد يقال إطلاق الخطاب عليه مجاز والحدود تصان عنه.

قوله: (أي البالغ العاقل): قال شيخنا الشهاب: التعبير بـ«يعني» في هذا المحل أولى من «أي». واعلم أنه عدل عن تفسيره بمن تعلق به حكم الشرع فراراً من الدور وهو لازم له من قوله الآتي أي ملزم ما فيه كلفة إذ لا يخفى أن التكليف بمعنى إلزام ما فيه كلفة نوع من الحكم، فإدخاله في تعريف الحكم دور بلا مرية اهـ. وأقول: الدور إنما يلزم لو أخذ وصف الحكم ومفهومه في التعريف لأن تعقله حيثئذ تعقل للحكم فأخذه في تعريفه دور بلا شبهة لكن المأخوذ هنا ليس ذلك بل ذات الحكم وهو الإلزام فإنه من أفراد الحكم فيمكن تعقله بدون تعقل مفهوم الحكم كما لا يخفى. فقوله «دور بلا مرية» سهو بلا مرية منشؤه اشتباه مفهوم الشيء بفرده أو حكمه بحكمه. بقي: أن لقائل أن يقول: لا مانع من تفسير المكلف هنا أيضاً بالملزم ما فيه كلفة بل اتحاد معناه في الموضوعين هو الظاهر المتبادر، فلم عدل عن ذلك اللهم إلا أن يوجه العدول لما ذكره بأنه أقعد وأجزل معنى لسلامته من نوع تكرار في المعنى إذ من جملة التعلق بالإلزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف بالنسبة إليه الملزم بالفعل على صيغة الفاعل الملزم بالفعل على صيغة المفعول، ومن الإبهام في محل الفعل القابل للتعلق إذ لو فسر بالملزم ما فيه كلفة لم يتبين ذلك المحل إذ لا يتميز بمجرد ذلك من يتعلق الخطاب بفعله من غيره بخلاف التفسير بالبالغ العاقل مع موافقته في ذلك التفسير لاستعمال الفقهاء ولغيره من الأصوليين هنا فقد سبقه إليه غيره منهم كالأصفهاني في شرح المحصول والشيخ الإمام في شرح المنهاج.

بقي بحث آخر: وهو أنه لا قرينة يفهم منها أنه أريد به ههنا البالغ العاقل وفيما يأتي الملزم ما فيه كلفة بل يحتمل اتحاد المعنى في الموضوعين أو عكس المراد فيهما، وحيثئذ يختل التعريف اللهم إلا أن تجعل القرينة أن المتبادر من المكلف في عرف الفقهاء ونحوهم هو البالغ العاقل مع ظهور الاحتياج إلى تمييز محل الفعل القابل للتعلق إلى التفسير بذلك لأنه الذي يتميز به ذلك المحل فلذا فسر به أولاً، ثم لما كان قيد الحيثية لا بد أن يفيد فائدة زائدة ظاهرة وإلا فلا فائدة فيه ولم تحصل تلك الفائدة أو لم تظهر إذا أريد بالمكلف فيها البالغ العاقل كان ذلك قرينة على إرادة ما تحصل به تلك الفائدة وتظهر وهو لازم البالغ العاقل وهو الملزم ما فيه كلفة فلذلك فسر به ثانياً. وأقرب من هذا وأدق أن المكلف اسم مفعول فهو عبارة عن ذات هي البالغ العاقل كما هو معلوم تعلق بها حدث وهو التكليف المفسر فيما سيأتي بإلزام ما فيه كلفة، فالمكلف في قوله: «بفعل المكلف» ينصرف إلى البالغ العاقل لأنه اسم للذات التي تعلق بها

حكم قبلها كما سيأتي (من حيث أنه مكلف) أي ملزم ما فيه كلفة كما يعلم مما سيأتي

التكليف وهي البالغ العاقل، وقوله «من حيث إنه مكلف» ينصرف إلى الحدث الذي تعلق به وهو التكليف أي إلزام ما فيه كلفة. فحاصل المعنى المتعلق بفعل الشخص الذي تعلق به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكليف الذي تعلق به وهو إلزام ما فيه كلفة، ويوضح ذلك أن قوله «المكلف من حيث إنه مكلف وزان» قولك مثلاً المضروب من حيث إنه مضروب، فكما أن معناه الذات التي وقع عليها الضرب من حيث إنه وقع عليها الضرب فكذلك هذا معناه الذات التي تعلق بها التكليف من حيث إنه تعلق بها التكليف والذات التي وقع عليها التكليف هي البالغ العاقل وهذا في غاية الظهور فيما فسر به في الموضعين، فلذا عبر بـ«أي» دون «يعني» على أن الفرق بينهما لم يثبت من الشارح تصريح بالاصطلاح عليه وإنما فهموه من صنيعه كما تقدم التنبيه عليه.

قوله: (تعلقاً معنوياً قبل وجوده): قال شيخنا الشهاب: أي قبل وجوده متصفاً بشروط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد لاعتبارهما عود الضمير للمكلف ومن العلم بالبعثة وبلوغ الأحكام وغير ذلك فيشمل ما لو وجد البالغ العاقل بعد البعثة ولكن تخلف عنه شرط من شروط التكليف اهـ. وأقول: قد يقال عود الضمير للمكلف يرشد أيضاً إلى اعتبار العلم بالبعثة وبلوغ الأحكام وغير ذلك إذ لا تكليف قبل ذلك. ثم قال في قوله «وتنجيزياً بعد وجوده بعد البعثة» أي بصفة التكليف وقد يرد عليه أن التنجيزي قد يقارن وجود المكلف بعد البعثة كالصبي العالم بالبعثة وقت بلوغه عاقلاً بناء على تقارن العلة والمعلول اهـ. وأقول: أما أولاً فيمكن حمل البعدية هنا على بعدية الرتبة فيشمل المقارنة في الزمن، وأما ثانياً فلو أبقى كلام الشارح على ظاهره من أن المراد بقبل وجوده قبل وجوده بالكلية وبعده وجوده بعد ذاته لم يرد عليه شيء من ذلك ضرورة أن التعلق التنجيزي لا يكون إلا بعد الوجود بهذا المعنى. غاية الأمر أنه يشترط شروط التكليف أيضاً، وغاية الأمر أن يبقى هناك حالة مسكوت عنها، وعود الضمير للمكلف بمعنى البالغ العاقل لا يقتضي أن المراد بقبل وجوده قبل وجوده متصفاً بشروط التكليف حتى يكون المراد ببعده وجوده بعد وجوده متصفاً بذلك حتى يرد عليه ما أورده فاستدلالة لما أورده بعود الضمير المذكور ممنوع.

قوله: (إذ لا حكم قبلها): قال شيخنا الشهاب: سيأتي في قول المتن «ولا حكم قبل الشرع» قول الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزي وبه يوجه كلامه هنا، وأنت خير بأن ذلك مبني على أن التعلقين معاً معتبران في مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه هذا الذي أسلفناه عنه، وكما يدل عليه أيضاً قوله هنا «وتنجيزياً» دون أن يقول «أو تنجيزياً». وقال العضد في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف وهو مبني على تفسير الخطاب، فإن قلنا إنه الكلام الذي علم أنه يفهم فيسمى، وإن قلنا إنه الكلام الذي أفهم لم يكن خطاباً وبنيني

فتناول الفعل القلبي الاعتقادي وغيره، والقولي وغيره، والكف والمكلف الواحد كالنبي صلى الله عليه وسلم في خصائصه والأكثر من الواحد والمتعلق بأوجه التعلق من الاقتضاء

عليه أن الكلام حكم في الأزل أو يصير حكماً فيما لا يزال اهـ. فأنت تراه صرح بشبوت الحكم على الأول بدون التنجيزي اهـ. وحاصله منازعة الشارح في اعتبار التنجيزي في مفهوم الحكم بتصريح كلام العضد بخلافه. وأقول: ما قاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتي ولا حكم قبل الشرع ومجرد مخالفة العضد لا يقدح في ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقليد العضد مع القطع بإطلاعهما على كلامه، ولم يثبت إتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز لهما المخالفة في ذلك لأنه أمر اصطلاحي ولكل أحد أن يصطلح على ما شاء إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

قوله: (فتناول) أي التعريف لا الفعل لأنه يمنع منه قوله الآتي «المتعلق بأوجه التعلق الثلاثة» إذ المتعلق هناك صفة الخطاب.

قوله: (الاعتقادي): أقول: في إدراجه في الفعل تسمح إذ ليس بفعل وحينئذ لا يكون مكلفاً به نفسه بل بأسبابه المحصلة له إذ لا تكليف إلا بفعل كما سيأتي، ومن هناك كان لقائل أن يقول: هلا أسقط الاعتقادي وأتى بدله بأسبابه لأنها الفعل المكلف به نفسه بخلاف الاعتقاد كما تقرر؟ فإن أجيب بأن الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث إنه متعلق بالاعتقاد حكم، وإن كان التكليف بأسبابه فلا بد من إدخاله في تعريف الحكم قلنا: أما أولاً فكيف يتصور تعلق خطاب التكليف بالاعتقاد من حيث إنه اعتقاد مع تسليم أنه غير فعل. وأن خطاب التكليف لا يتعلق إلا بفعل حتى يقال إنه حكم لا بد من إدخاله. وأما ثانياً فكيف يتصور أن يكون متعلق الخطاب الاعتقاد من حيث إنه اعتقاد ولا يكون مكلفاً به وإنما المكلف به أسبابه، اللهم إلا أن يقال: المراد بالفعل الذي لا يتعلق خطاب التكليف إلا به ما يعدّ فعلاً عرفياً ويعبر عنه بلفظ الفعل فيشمل الاعتقاد، ولا منافاة بين كونه متعلق الخطاب من حيث إنه اعتقاد وكونه غير مكلف به وإنما المكلف به أسبابه وفيه نظر، لأنهم إنما اشترطوا كونه فعلاً ليكون مقدوراً ونفس الاعتقاد غير مقدور بناء على أنه غير فعل وإنما المقدور أسبابه فليتأمل.

قوله: (والأكثر من الواحد): اعترضه شيخنا العلامة بأن فيه جمعاً بين «أل» و«من» التبعيضية وهو ممتنع وأقول: هذا الاعتراض قد أورد مثله على قول الشارح السابق أوائل الخطبة دون نحمد الله الأخصر منه، وأجاب عنه شيخ الإسلام بما يجري هنا فراجع.

قوله: (والمتعلق): أقول: أي والخطاب المتعلق لا الفعل المتعلق كما سها به شيخنا العلامة في بعض مرّات تدريس الشرح وعلقوه عنه فاحذره. وقوله «بأوجه التعلق» حال من ضمير المتعلق، والباء للملابسة وليست صلة كما قد يتبادر قبل التأمل حتى يكون متعلق الخطاب تلك الأوجه، أما أولاً فلأن المصنف جعل المتعلق فعل المكلف لا تلك الأوجه، وأما ثانياً فلأن معنى

الجازم وغير الجازم والتخيير الآتية لتناول حيثية التكليف للأخيرين منها كالأول الظاهر فإنه

تعلق الخطاب بشيء بيان حاله من كونه مطلوباً أو غيره والاقتضاء وغيره مما ذكر لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف به فليتأمل .

قوله: (لتناول حيثية التكليف الخ) أقول: يعني أن هذه الحيثية مستعملة في معنيها معاً وهما التعليل والتقييد، فإن قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الإطلاق وأنه لا قيد هناك كما في قولك «الإنسان من حيث هو إنسان قابل للتعلم» والموجود من حيث هو موجود يمكن الإحساس به». وقد يراد به التقييد كما في قولك «الإنسان من حيث إنه يصح وتزول عنه الصحة» موضوع الطب وقد يراد به التعليل كما في قولك «النار من حيث إنها حارة تسخن» فقول المصنف «من حيث إنه مكلف» معناه أن يكون التعلق على وجه الإلزام وهو معنى التقييد أو يكون بسبب وجود الإلزام ولأجل تحققه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحيثية الأول وهو الاقتضاء الجازم باعتبار معنى التقييد، وتناولت الأخيرين وهما الاقتضاء الغير الجازم والتخيير باعتبار معنى التعليل لأن تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة إليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعله على وجه الإلزام لما ذكره الشارح مما ستتكلم عليه، والمراد بتناول حيثية التكليف للثلاثة المذكورة أنها تجمعتها ولا تخرجها عما قبلها، وليس المراد أن دخولها فيما قبلها متوقف عليها حتى يكون من جملة القصد بها إدخال الثلاثة المذكورة فيكون المقصود بها بالنسبة إليها إدخالها للقطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها، فعلم الجواب عما أشار شيخنا الشهاب إلى إيراده على قول الشارح رحمه الله لتناول حيثية التكليف للأخيرين منها حيث قال عليه. قال الفتازاني: لا يخفى أن اعتبار حيثية التكليف فيما تعلق به خطاب الإباحة بل التنبه والكراهة موضع تأمل اهـ. وذلك لأننا إذا حملنا الحيثية على كلا المعنيين المذكورين ظهر اعتبارها فيما ذكر بخلاف ما إذا قصرناها على التقييد كما هو ملحوظ توقفه واندفاع ما أورده شيخنا العلامة حيث قال: لقائل أن يقول إنه حيث لا يتناول الإلزام نفسه لأن ما كان لأجل الإلزام لا يتناول الإلزام نفسه. وأيضاً المعهود أن الحيثيات تعتبر للإخراج والاحتراز لا للإدخال كما قاله اهـ. ووجه اندفاع الأول أنه مبني على قصر الحيثية هنا على التعليل وليس كذلك، بل هي شاملة له وللتقييد كما تقرر فيتناول الإلزام أيضاً باعتبار التقييد كما قررناه. ووجه اندفاع الثاني أنه ليس المراد بهذه الحيثية الإدخال كما بيناه بل الاحتراز عن المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مخلوق لله كما ذكره الشارح على أنه إن أراد بكون المعهود ما ذكر أنها لا تستعمل إلا كذلك فهو ممنوع منعاً واضحاً لا يخفى على من له أدنى إلمام بكلام الأئمة، وكيف لا وقد تقدم أنها تكون لبيان الإطلاق؟ وإن أراد الأغلب عليها ما ذكر فهو على تقدير تسليمه مما لا يجديهِ شيئاً.

وأما قوله: «أعني شيخنا العلامة» أيضاً لو فسر المكلف بالمطلوب منه ما فيه كلفة لم يحتج إلى هذا التكلف أو أبقى المكلف على تفسيره الأول لصح التعميم أيضاً لأن غير الجازم متعلق

لولا وجود التكليف لم يوجد. ألا ترى إلى انتفائهما قبل البعثة كانتفاء التكليف؟ ثم

بفعل البالغ العاقل وهو أولى، لأن تفسيره بالمطلوب منه ما فيه كلفة لا يتناول التخيير اهـ. فهو مدفوع أيضاً. أما قوله «لو فسر المكلف بالمطلوب منه الخ» فلأن الأصح عند المصنف أن التكليف إلزام ما فيه كلفة لا طلبه كما سيأتي، فحمل الشارح التكليف على المعنى المصحح عند المصنف على أن هذا التفسير لا يدفع التكلف مطلقاً لبقائه بالنسبة للتخيير كما اعترف به فترجيح هذا التفسير بانتفاء الاحتياج إلى التكلف كما ادّعاء مما لا يستقيم، فلو أبدل قوله «لم يحتاج الخ» بقوله «لكان أقل تكلفاً مثلاً» كان صواباً. وأما قوله «أو أبقى المكلف على تفسيره الأول لصح التعميم أيضاً» فجوابه بتقدير تسليمه أن طريقة الشارح أظهر في التعميم بل في أصل التناول، أما التعليل فلما لا يخفى من أن ثبوت الاقتضاء غير الجازم والتخيير إنما هو بتبعية ثبوت الإلزام بما فيه كلفة دون مجرد ثبوت البلوغ والعقل إذ قد يشبان ولا يتحقق اقتضاء غير جازم ولا تخيير كما فيما قبل البعثة مطلقاً أو فيها حيث انتفى بعض شروط التعلق كالتمكن من العلم بها أو بحكمها أو وجد مانع منه كسهو يعذر به، فالتعليل بالإلزام ما فيه كلفة تعليل بنفس العلة فهو أولى من التعليل بالبلوغ والعقل فإنه تعليل بما هو مظنة العلة في الجملة لا بنفسها، وأما التقييد فلأن التكليف بمعنى الإلزام قيد بنفسه للتعلق إذ التعلق بفعل المكلف تارة يكون إلزاماً وتارة يكون غيره بخلاف التكليف بمعنى البلوغ والعقل فإنه ليس قيداً للتعلق باعتبار نفسه بل باعتبار ما هو مظنته، ولا يخفى أن التقييد بنفس القيد أولى وأظهر من التقييد بغيره وإن كان مظنة له. وإذا علمت ذلك اتضح لك مقصود الشارح من هذا الكلام واندفاع ما أطلالوا به عليه في هذا المقام. نعم لقائل أن يقول: الحيثية بالمعنى الذي قرره تقتضي شمول هذا التعريف لخطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سبباً لوجوب الحد مثلاً أنه خطاب يتعلق بفعل المكلف وهو الزنا لأجل أنه ملزم ما فيه كلفة إذ لولا وجود التكليف لم يوجد، ألا ترى إلى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف مع أن غرضه إخراج خطاب الوضع عن الحكم بدليل قوله الآتي «وأما خطاب الوضع الخ» إلا أن يجاب بمنع أنه لولا وجود التكليف لم يوجد بدليل تعلقه بفعل غير المكلف كما سيأتي، فإن تعلقه به أيضاً صريح في أن ثبوته ليس تابعاً لثبوت التكليف، وقد يرد هذا بأنه تابع لثبوت التكليف في الجملة أي ولو بالنسبة لغيره بدليل انتفائه قبل البعثة فليتأمل.

قوله: (ألا ترى إلى انتفائهما قبل البعثة): اعترضه شيخنا الشهاب بأن الاشتراك في الانتفاء قبلها لا يقتضي كون خصوص بعضها علة في البعض الآخر انتفاء وجوداً. وأقول: الاشتراك في الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسالك العلة كما سيأتي في باب القياس، وهو دليل ظني كما تقرر في محله فيدل على علية بعضها للبعض الآخر دلالة ظنية وهي كافية في مثل ذلك، وأما تعيين خصوص التكليف للعلية دون العكس فلما هو ظاهر من

الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما. وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات كمدلول ﴿الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء﴾ [الأنعام: ١٠٢] ﴿ولقد خلقناكم﴾ [الأعراف: ١١] ﴿ويوم نسير الجبال﴾ [الكهف: ٤٧] وبما بعده مدلول ﴿وما تعملون﴾ من قوله ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٦] فإنه متعلق بفعل المكلف من حيث إنه مخلوق لله تعالى ولا خطاب يتعلق

أصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة.

قوله: (ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما): أقول: يمكن أن يكون إشارة إلى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالقياس مثلاً، قال في التلويح: الثالث أي من الاعتراضات أن التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى، فأجاب بأن القياس مظهر للحكم لا مثبت له، ولا يخفى أن السؤال وارد فيما يثبت أيضاً بالسنة والإجماع، والجواب أن كلاهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة الأحكام اهـ. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: إنه توطئة لما ذكره من الآيات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اهـ. وفيه نظر. ورأيت شيخنا العلامة قال: إنه إشارة إلى جواب ما عسى أن يقال إن الخطاب المفسر بما ذكرتموه من المعنى القائم بذاته تعالى من أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والخارج عنه إذ معرفة ذلك تستلزم معرفة الخطاب القائم بذاته، ثم يطلب التمييز بين الداخل والخارج اهـ. وفيه نظر، لأنه إن أراد أن معرفة الداخل والخارج متوقفة على معرفة ذوات أفراد الخطاب المتعلقة فهو ممنوع، أو على مفهوماتها فهو مسلم لكن معرفة تلك المفهومات لا تتوقف على معرفة ثبوت تلك الذوات أو عدم ثبوتها بل المتوقف على ذلك تمييز تلك الذوات في الخارج وهو أمر زائد على مقام التعريف الذي الكلام فيه فلي تأمل.

قوله: (وخرج بفعل المكلف): فإن قلت: لم سكت عن قوله «المتعلق» قلت: قال شيخنا العلامة: لأنه ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب إذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء فأزل الفصول هو قوله بفعل المكلف اهـ.

قوله: (خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات): قال شيخنا الشهاب: بقي عليه غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالهما وصفاتهما اهـ. أقول: وصفات المكلفين مما لم يدخل في أفعالهم، ويمكن أن يجاب عن الجميع بأنه لا يجب في بيان الإخراج بالقيود التنصيص على كل ما خرج بل يكفي التنبية على ذلك بالتنصيص على البعض، وليس في كلامه ما يقتضي التخصيص بالمذكور عن أفعال غير المكلفين بأنها لا يتعلق بها خطاب عند الشارح كما سيأتي وإن كان لنا فيه نظر سيأتي بيانه.

قوله: (فإنه متعلق بفعل المكلف من حيث إنه مخلوق لله تعالى) قال شيخنا العلامة هذا

بفعل غير البالغ العاقل وولي الصبي والمجنون مخاطب بأداء ما وجب في مالهما منه كالزكاة

مبني على أن «ما» مصدرية لا موصولة، وأما على تقدير أنها موصولة فهو متعلق بمفعولهم اهـ. وأقول: دعوى البناء على المصدرية ممنوع فقد قال المولى الفتازاني في شرح العقائد: الثاني أي من الوجوه التي احتج بها أهل الحق على أن الله هو الخالق لأفعال العباد النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصفات: ٩٦] أي عملكم على أن «ما» مصدرية لثلاث يحتاج إلى حذف الضمير، أو معمولكم على أن «ما» موصولة ويشمل الأفعال لأنها إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرية الذي هو الإيجاد والإيقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلاً، وللذم عن هذه النكتة يعني شمول المعمول للأفعال قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية اهـ. فصرح بشمول الموصولة للأفعال فلا يتقيد مقصود الشارح بالمصدرية خلافاً لما ادعاه الشيخ.

قوله: (ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل): أقول: ظاهره نفي التعلق لكل من خطابي التكليف والوضع ويوافقه ما في التلويح حيث قال: الثاني أي من الاعتراضات على تعريف الحكم أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان، فالأولى أن يقال: المتعلق بأفعال العباد، وقد أجيب عن ذلك في كتبهم يعني في كتب الشافعية بأن الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي مثلاً يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي، ورده المصنف يعني صدر الشريعة أولاً بأنه لا يصح في جواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة. وثانياً بأن تعلق الحق بالصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم آخر مرتب عليه، وهذا السؤال لا يتأني على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فإنهم مصرحون بأن لا حكم بالنسبة إلى الصبي إلا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولي، ثم لا يخفى أن تعلق الحق بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وإن أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالأفعال، وبأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لأن كون المأني به موافقاً لما ورد به الشرع أو مخالفاً له يعرف بالعقل ككون الشخص مصلياً أو تاركاً للصلاة. ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلته مندوبة أن الولي مأمور بأن يمرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله عليه الصلاة والسلام «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع»^(١) اهـ. كلام التلويح. لكن يخالفه ما صرح به الشارح في شرح قول المصنف الآتي «وإن ورد سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفساداً فوضع حيث جعل تقديره وإن ورد الخطاب بكون الشيء سبباً الخ». ثم قال: والشيء يتناول فعل المكلف وغيره، ثم مثل بإتلاف المال من الصبي مثلاً سبباً لوجوب الضمان في ماله وأداء الولي منه فإنه تصريح بتعلق خطاب الوضع بفعل غير المكلف. وليس لأحد أن يمنع أنه تصريح بذلك

(١) رواه الترمذي في كتاب مواقيت الصلاة باب ١٨٢. أبو طلود في كتاب الصلاة باب ٢٦.

تمسكاً بأن التعلق بالفعل إنما يتحقق إذا كان بغير واسطة وفيما ذكر إنما تعلق بالكون المضاف إلى الفعل لأن هذا تمسك فاسد إذ لا معنى لتعلق الخطاب بالفعل إلا بيان شيء من أحواله والتعلق بكون الفعل كالإتلاف سبباً لوجوب الضمان في ماله وأداء الولي منه بيان لحال الإتلاف وهو سببته لما ذكر. وما يصرح بذلك قول الشارح الآتي وأما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أي حيث قيد بقوله «من حيث إنه مكلف» فإنه تصريح بأن قوله هنا المتعلق بفعل المكلف متناول للمتعلق بفعله على وجه الوضع مع أن الخطاب في الوضع متعلق ابتداء بالكون المضاف إلى الفعل.

وبالجملة فلم يظهر إلا الجزم بثبوت تعلق الخطاب بفعل غير المكلف خلافاً لظاهر كلام الشارح هنا وما يوافقه، وأما ما تقدم عن التلويح ففيه نظر، لأن ما ذكره من أن تعلق الحكم بماله أو ذمته ليس من باب التعلق بالفعل لا يحسم مادة الإشكال لأن الخطاب المتعلق بأن إتلاف الصبي مثلاً سبب لتعلق الحق بماله أو ذمته خطاب متعلق بفعل الصبي إذ لا معنى لكون الخطاب متعلقاً بفعله إلا كونه مبيئاً لحاله كسببته للمتعلق المذكور، ومن أن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لا يجدي على طريقة المصنف التي أقره الشارح عليها من أن الصحة والفساد من الأحكام الشرعية كما سيأتي بيانه، ومن أن معنى كون صلاته مندوبة أن الولي مأمور بتحريضه عليها ليس بحاسم لأن ذلك لا يخرج صلاته عن كونها فعلاً له تعلق بها الخطاب أي بين حالها من كون الولي قد أمر بتحريضه عليها، فإن الخطاب المتعلق بها على هذا الوجه خطاب متعلق بفعل الصبي قطعاً وبهذا تظهر صحة إيراد العز بن عبد السلام على نفهم تعلق الخطاب بفعل غير المكلف قوله تعالى: «يأيا الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم» [النور: ٥٨] واندفاع ما أجاب به عنه شيخنا الشهاب من أن المراد أمر المؤمنين بأن يرشدوا القاصرين لذلك بدليل تصوير الآية بخطاب المؤمنين هـ. وذلك لأن الخطاب الأمر للمؤمنين بإرشاد القاصرين للاستئذان خطاب متعلق بالاستئذان لأنه طلب للإرشاد إليه، وطلب الإرشاد إلى الشيء متعلق به قطعاً لأنه مبين لحاله ومن الخطاب المتعلق بفعل غير المكلف قوله عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن ثلاث»^(١) الحديث. والاعتذار عنه بنحو ما تقدم عن التلويح وعن شيخنا الشهاب يدفعه ما ذكرناه في دفع ذلك على أن ما ذكره أعني صاحب التلويح في أن صلاة الصبي مندوبة مشكل على قواعد الشافعية لأنه إن أراد بأنها مندوبة أنها مطلوبة منه على وجه النذب فهذا ينافي المدعي من أنه لا خطاب يتعلق بفعله أو أنها مطلوبة من الولي فهو خلاف الواقع بل والمعقول إذ لا يتصور أن يطالب الولي بأن يفعلها أو أن الولي مطالب بأمره بها، فمطالبة الولي بذلك إنما هي على سبيل الوجوب لا النذب كما تقرر في كتب

(١) رواه أبو داود في كتاب الحدود باب ١٧. أحمد في مسنده (١١٦/١).

الشيخين وغيرهما من الشافعية، ولا وجه لجعل هذا معنى للندب كما لا يخفى اللهم إلا أن يكون معنى نديها أن لها حكم الندب من حيث إثابة فاعلها وعدم إثمها بتركها فليتأمل. فإن قيل إنما أراد الشارح وغيره بنفي التعلق نفي التعلق القصدي فلا يرد عليهم إثبات التعلق في الجملة كما في الآية الكريمة وخير «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع»^(١) فإن التعلق القصدي فيهما إنما هو بفعل الأولياء قلنا: هذا لا يجدي نفعاً إذ لا يطرد في جميع المواضع لظهور قصدية التعلق في الخطاب المبين لسببية نحو إتلاف غير المكلف لتعلق الحق بذمته أو لعدم إثمه بالإتلاف أو لصحة عبارته أو فسادها أو نحو ذلك. نعم يمكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذي نفى هنا تعلقه بفعل غير المكلف على خطاب التكليف بدليل ما صرح به فيما سيأتي من تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل كما بيناه، وبقرينة قصره الحكم على خطاب التكليف وإخراجه خطاب الوضع عنه كما تقرّر.

ثم رأيت شيخ الإسلام صرح بذلك حيث قال: ومراده بهذا نفي الخطاب التكليفي عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتي من أن الخطاب الوضعي يتعلق بذلك اهـ. لكن لا يخفى ما في صنيع الشارح حيث إذ كان اللائق على هذا أن لا يطلق هذا النفي بل أن يصرح بجعل الخطاب المتعلق بفعل غير البالغ العاقل من جملة المخرجات بفعل المكلف ثم يقول: ولا يتعلق الخطاب على وجه الإلزام بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل. وبما تقرّر يعلم سقوط ما أجاب به الكوراني عن شبه أوردها على تعريف الحكم بما ذكره المصنف حيث قال: وهنا شبه لا بد من إيرادها والجواب عنها: الأولى أن الحدّ غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بفعل الصبي، والجواب أن الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي المأمور وهو الآثم بتركها المثاب على فعلها اهـ. ووجه سقوطه أنه لا يجري في نحو الخطاب المتضمن لسببية إتلاف الصبي لتعلق الحق بذمته حتى لو كمل قبل الأداء وجب عليه الأداء لاستقرار الحق في ذمته فإن هذا لا تعلق له بفعل الولي قطعاً. والحاصل أنه إذا تحقق إتلاف الصبي تحقق تعلقان: أحدهما يخص الولي وهو وجوب الأداء من مال الصبي، والثاني يخص الصبي وهو الاستقرار في ذمته بل الصواب في الجواب ما أشار إليه المحقق المحلي من أن المراد تعريف الحكم التعارف وخطاب الوضع ليس منه ثم قال - أعني الكوراني - الثانية أن أحكام الوضع خارجة أيضاً كدلوك الشمس لسببية الصلاة. والجواب أن أحكام الوضع راجعة إلى التكليف كما صرح به المصنف في بحث تكليف الغافل. فالحاصل أن التكليفي على قسمين: صريح وضمني: فأحكام الوضع من قبيل الضمني إذ معنى سببية الدلوك للصلاة وجوب الصلاة عند الدلوك. وذهب بعضهم إلى أن الأحكام الوضعية لا تسمى أحكاماً اصطلاحاً فلا يضر خروجها. الثالثة أن المراد تعريف الحكم

(١) رواه الترمذي في كتاب المواقيت باب ١٨٢. أبو داود في كتاب الصلاة باب ٢٦.

المصطلح بين الفقهاء لأنه المأخوذ في تعريف الفقه وهو ليس نفس الخطاب بل ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة أعني صفة فعل المكلف. وأجيب بوجوه وذكر ما تقدّم عن التلويح في الكلام على قول المصنف خطاب الله اه. ولا يخفى ما في قوله الثانية أن أحكام الوضع خارجة أيضاً، فإن مفهومه حيث ذكره بعد ذكر الأولى المتعلقة بفعل الصبي أن الأحكام المتعلقة بفعل الصبي خارجة عن أحكام الوضع وليس كذلك كما سيأتي، وما ذكره في الجواب من رجوع أحكام الوضع إلى التكليف سيأتي قريباً رده مبسوطاً، وما ذكره في تقرير الثالثة يفهم أن الحكم بهذا المعنى هو المراد في تعريف الفقه وقد تقدّم رده مبسوطاً.

واعلم أن شيخنا الشهاب أورد هنا كلاماً عجيباً فإنه قال: قوله «ولا خطاب يتعلق بالخ» هو توجيه لتفسير المكلف المذكور أولاً بالبالغ العاقل أي لا شيء من خطاب التكليف ولا خطاب الوضع يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فيكون المكلف الذي قيد به الفعل للبيان دون الاحتراز، أما عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل فلأنه إنما يتعلق بكون الشيء دليلاً وغيره مما سيأتي يرشد إلى ذلك تعبير الشارح الآتي في قول المتن «وإن ورد سبباً وشرطاً الخ». ومن البين أن كون الشيء كذا ليس فعلاً قطعاً. وأما عدم تعلق خطاب التكليف به فقد بينه بانتفاء تعلقه به في المواضع التي يتوهم فيها ثبوته اه. ثم قال: الثاني أي من التبيين إنما حملنا الخطاب المنفي هنا على ما يشمل التكليفي والوضعي وإن كان ما يأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل مكلف أي الخطاب التكليفي يرشد إلى إرادة التكليفي هنا أي فقط لأننا لو حملناه هنا على التكليفي فقط أشكل ذلك بأن غرضه محاولة كون المكلف للبيان دون الاحتراز لأننا حيث جوّزنا تعلق الخطاب الوضعي بغير المكلف فلم لا يكون ذكر المكلف في التعريف لإخراج ذلك لأن الخطاب فيه جنس يشمل النوعين معاً اه.

وأقول: أما ما ادعاه من أن قيد التكليف للبيان دون الاحتراز فيناقضه ما تقدّم عنه من قوله «بقي عليه غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالهما وصفاتهما». وأما ما استدل به على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل من أنه إنما يتعلق بكون الشيء دليلاً أو غيره وأن كون الشيء كذا ليس فعلاً قطعاً فلا دليل فيه على ذلك لأن كون الشيء كذا وإن لم يكن فعلاً إلا أن الشيء المضاف إليه الكون قد يكون فعلاً، والخطاب المبين لكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعاً إذ لا معنى لتعلقه به إلا طلبه أو الإذن فيه أو بيان حاله كبيان كونه سبباً، وكان الشيخ توهم أن جعل الكون المضاف إلى الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقاً له، ولو صح ما توهمه لزم انتفاء تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقاً لأنه إنما يتعلق ابتداء بالكون المضاف إليه كما دل عليه تعبير الشارح الذي استدل به وذلك باطل قطعاً منافياً لما سيأتي من قول الشارح، وأما خطاب الوضع فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أي حيث أخرجه بقوله «من حيث إنه مكلف» فإنه صريح في صدق قول المصنف المتعلق بفعل

وضمنان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمنان ما أتلفته حيث فرط في حفظها لتنزل فعلها في هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليها، ليس

المكلف على خطاب الوضع المتعلق بفعل المكلف، وأنه إنما خرج بقيد الحيثية المذكورة ومن قوله: «ومن جعله منه» كما اختاره ابن الحاجب زاد في التعريف ما يدخله فقال: «خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع» فإنه صريح في صدق قوله «المتعلق بفعل المكلف على تعلقه بفعله على وجه الوضع» ولذا فصله إليه مع أن الوضع هو تعلق الخطاب بكون الشيء كالفعل سبباً أو غيره فليتدبر.

قوله: (بإداء ما وجب في مالهما الخ): قال شيخنا العلامة: إن كان «وجب» بمعنى «ثبت» تعلق به قوله «في مالهما» أو «من الوجوب الشرعي» فقوله «في مالهما» متعلق باستقرار محذوف على أنه حال من «ما» الواقع على المؤدى أي ما وجب أداءه على الولي كائناً في مالهما. وقال: في قوله «وضمنان المتلف» ليس معطوفاً على الزكاة بل على قوله «إداء ما وجب» أي مخاطب بإداء ما وجب كالزكاة وضمنان المتلف، فضمنان بمعنى الغرم أي بغرم المتلف ويدل عليه قوله «كما يخاطب صاحب البهيمة بضمنان ما أتلفته لأن الضمان فيه بمعنى الغرم بلا شك» اهـ. وأقول: لا بد فيما قاله من حذف المضاف أيضاً أي بغرم بدل المتلف، ويجوز العطف على الزكاة بجعل الضمان بمعنى المضمون أي مضمون المتلف أي المضمون عنه وبسببه من مثله أو قيمته، ويصح مثل ذلك في قوله بضمنان ما أتلفته أيضاً فهو بمعنى المضمون، وعلى حذف مضاف أي مخاطب بإداء مضمون ما أتلفته أي أداء المضمون عنه وبسببه كما يصح فيه جعل الضمان بمعنى الغرم مع حذف مضاف أي بغرم بدل ما أتلفته. ثم ما عينه من العطف على أداء ما وجب يقتضي كون العطف حيثئذ من عطف الخاص على العام لأن من أداء ما وجب غرم المتلف أي غرم بدله فهو على حذف المضاف، وعلى قياسه يجوز كون العطف على ما وجب أي وبإداء ضمان المتلف أي مضمون المتلف أي المضمون عنه وبسببه من مثل أو قيمة ويغني عن هذه التكاليف جعل ضمان المتلف اصطلاحاً بمعنى أداء بدله أو غرمه أو نحو ذلك من غير احتياج لتأويل أو تقدير مضاف.

قوله: (حيث فرط): قال شيخنا الشهاب: ظرف لـ«يخاطب» أقول: أو لـ«أتلفته» وقوله «لتنزل» علة «يخاطب».

قوله: (المثاب عليها): فيه أمران: أحدهما قال شيخنا العلامة: يصح أن يكون نعتاً للصبي وهو الأظهر وهو متحمل لضميره، ويصح أن يكون نعتاً للصحة فيكون مرفوعاً ولا بعد في ذلك لأن الصحة سبب للإثابة، وضمير «عليها» يرجع للعبادة ويجوز أن يرجع على الصحة اهـ. وأقول: كونه نعتاً للصحة لا يخلو عن التكلف بناء على أن المتبادر من المثاب عليه ما يكون الجزء في مقابله لا ما يكون لأجله وبشرطه، وكونه نعتاً للصبي فيه الفصل بين النعت

لأنه مأمور بها كما في البالغ بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه إن شاء الله تعالى ذلك. ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سيأتي من امتناع تكليف الغافل والملجأ

والمنعوت بالأجنبي إلا أن الرضى أجازته. وبقي احتمال آخر وهو أنه نعت للعبادة، ثم إن جعل نائب الفاعل ضمير الصبي فهو نعت سببي وكان يجب إبراز الضمير هنا اتفاقاً لأنه يحمّل أن يكون نعتاً للصبي فقد حصل اللبس وعند حصوله يجب الإبراز اتفاقاً. وإنما الخلاف إذا لم يحصل ويمكن أن يقال: محل الاتفاق إذا اختلف المعنى في التقديرين، أما إذا كان مآله واحداً فيهما كما هنا فلا، وإن جعل نائب الفاعل الجار والمجرور والمعنى التي يترتب الثواب عليها فهو نعت حقيقي ولا إشكال عليه، ولا يخفى أن جعله نعتاً للصحة مع جعل ضمير «عليها» للعبادة يوجب خلو النعت عن ضمير المنعوت رأساً. وثانيهما قال شيخنا الشهاب: قيد به أي بقوله «الثاب عليها» لتقوى الشبهة في توهم تعلق خطاب التكليف بها إذ الصحة وحدها تتحقق باستجماع ما يعتبر في الفعل شرعاً وإن لم يتعلق الطلب به كالمباح ا هـ. وقد يقتضي ذلك أن المنفي في كلام الشارح هو خطاب التكليف وحده لكن تقدّم عنه أنه الأعم منه ومن خطاب الوضع إلا أن يجاب بأنه أراد أن تقوية الشبهة فيما ذكر لأنه أبلغ في الإيراد لا للتخصيص به فليتأمل.

قوله: (ليس لأنه مأمور بها كما في البالغ): اعترضه الشيخان. أما شيخنا الشهاب فقال: فيه إشعار بأن أمر البالغ بها علة للصحة وفيه نظر، وكذا قوله «بل ليعتادها» قضيته أن الاعتياد علة للصحة. ويجاب عن هذا بأن بالاعتیاد علة غائبة أعني لحمل حلة الشرع على الحكم بالصحة وإلا فأحكام الباري تعالى منزّهة عن الحامل والباعث ا هـ. ويمكن أن يجاب عن الأول بأن صحة العبادة متوقفة على الأمر بها أي في الجملة بدليل أنه لا يصح التعبد بما لم يؤمر به رأساً، ولهذا لو أعاد الظهر مثلاً منفرداً لغير خلل فيها ولو على قول كانت باطلة فيصح تعليل صحتها بالأمر بها. وأما شيخنا العلامة فقال ما حاصله: إن مقتضى كلامه أن صحة عبادة البالغ مأمور بها فتكون الصحة متعلق الأمر، ويلزم أن تكون من باب خطاب التكليف وهو مخالف لما يأتي أن الخطاب المتعلق بكون الشيء سبباً أو صحيحاً أو فاسداً من باب خطاب الوضع لا التكليف. قال: ويمكن أن يكون معنى قوله «كما في البالغ» كما أن صحة عبادة البالغ ليس لأنه مأمور بها بل لكونه من خطاب الوضع دون خطاب التكليف الذي نحن فيه ا هـ. ويجاب بأن مبنى هذا الاعتراض على رجوع الهاء في قوله «مأمور بها» للصحة وليس ذلك بمتعين بل ولا بمتبادر بل المتبادر رجوعه للعبادة ولا إشكال عليه بوجه فتأمل.

قوله: (ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل): قال شيخنا الشهاب: حاصله أن اللام في المكلف للعموم في أشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الأحوال والأزمنة والبقاع، وأن امتناع تكليف الغافل وتأليه في الظاهر نفي للتكليف عن هذه الأشخاص من المكلفين، وفي

والمكره، ويرجع ذلك في التحقيق إلى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض أحواله. وأما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف، ومن جعله منه

التحقيق أي وعند تحقيق ذلك وتحريمه يرجع ذلك إلى نفي تكليف عن البالغ العاقل في بعض أحواله دون سائرهما، فالتخصيص بالنظر إلى الأول راجع لعموم الأشخاص وإلى الثاني راجع لعموم الأحوال ا هـ. وقال شيخنا العلامة ما حاصله: إن الحق عندهم أن عموم الأشخاص يستلزم العموم في الأحوال والأوقات، وأن قول الشارح «ويرجع ذلك الخ» جار على القول بأنه لا يستلزم وهو غير مرضي عند المحققين ا هـ. وأقول: أما ما قاله الأول فيرد عليه أن حاصله حمل «أل» في «المكلف» على العموم إلا أنه مخصوص بالنسبة للأشخاص أو للأحوال، وهذا يوجب اختلال التعريف إذ لا يصدق حيثئذ إلا على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف ما عدا ما وقع التخصيص به، ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد كالنبي عليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة لخصائصه. فالوجه حمل «أل» في «المكلف» على الجنس ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصداً إلى زيادة الفائدة، وإلا فلا ضرورة إلى بيان ذلك هنا لأنه استفيد من التعريف أن كل خطاب تعلق بفعل جنس المكلف فهو حكم. وأما أن الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أولاً فأمر آخر وراء ذلك، وأما ما قاله الثاني فيرد عليه أن استلزام العموم في الأشخاص للعموم في الأحوال لا ينافي جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم فإن عموم الأحوال اللازم ليس بأقوى من عموم الأصل الذي هو الأشخاص الملزوم وذلك يجوز تخصيصه فهذا أولى. فإن زعم امتناع تخصيص عموم الأحوال دون عموم الأشخاص فهو ممنوع، وكأنه ظن أن معنى الاستلزام هنا أنه إذا عم الحكم في الواقع الأشخاص لزم أن يعم أيضاً في الواقع الأحوال وذلك ينافي التخصيص فيها وليس الأمر كذلك، بل لا معنى له إلا أن الصيغة إذا أفادت العموم في الأشخاص كانت مفيدة له في أحوالها أيضاً، وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الأحوال وحدها كما لا يخفى فعلم أن كلام الشارح غير مناف لما هو الحق، وأن زعم الشيخ جريانه على خلاف ما هو الحق غير صحيح. هذا وإن أراد الشيخ أن «أل» هنا محمولة على العموم ورد عليه أيضاً ما ورد على الأول مما تقدم بيانه فليتأمل.

قوله: (كما يعلم مما سيأتي من امتناع تكليف الغافل الخ) قال شيخنا الشهاب: فيه تصور عن تناول خطاب الإباحة والندب والكرهية، ويجاب بأن فيه تغليظاً أو اكتفاء أو يدعي أنه حيث أطلق التكليف في كلامهم يريدون به قسيم الوضع بأنواعه مجازاً أو حقيقة عرفية ا هـ. وأقول: زيادة على ما أجاب به إن أراد القصور بالنسبة للمعلوم بمعنى أنه لم يعلم مما سيأتي انتفاء تعلق خطاب الإباحة والندب والكرهية لأن ما سيأتي خاص بغيرها فلا تعلم هي منه، فجوابه أنه إذا علم كون الغفلة وما ذكر معها موانع من تعلق بعض أنواع الخطاب علم كونها موانع أيضاً من بقيتها لظهور أن مانعيتها ليس إلا لعدم التأهل معها للخطاب. وإن أراد القصور بالنسبة للمعلوم

كما اختاره ابن الحاجب زَاد في التعريف السابق ما يدخله فقال «خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالافتضاء أو التخيير أو الوضع» لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه

منه بمعنى أن هذا الآتي لا يفيد امتناع مخاطبة الغافل وما ذكر معه على وجه الإباحة والندب والكرهية فجوابه المنع لما ذكر أيضاً على أن إيراد هذا البحث هنا غير متجه بل المتجه تأخيره إلى محله .

قوله: (وأما خطاب الوضع، الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف): أي حيث أخرجه بقوله «من حيث أنه مكلف». وأقول: فيه نظر ظاهر لما تقدم من حمل الحيثية على معنيها من التقييد والتعليل، وحيثئذ فيتناول قوله «المتعلق بفعل المكلف خطاب الوضع» بالطريق الذي جعله به متناً أولاً للتخيير والافتضاء الغير الجازم وهو أنه لولا وجود التكليف لم يوجد الوضع، ألا ترى إلى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف اللهم إلا أن يقال: الطريق المذكور حاصله الدوران كما تقدم ومحل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه هنا ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف كما في حق غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف التخيير والافتضاء الغير الجازم إذ لم يثبتا بدون التكليف في حق أحد، وقد يدفع هذا بأن تعلق خطاب الوضع تابع لتعلق خطاب التكليف في الجملة، وحيثئذ فلم يثبت خطاب الوضع بدون خطاب التكليف، وهذا البحث قد تقدم الكلام عليه فليأمل.

قوله: (زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالافتضاء أو التخيير أو الوضع): اعترضه شيخنا الشهاب فقال: فيه نظر أما أولاً فلأن من جملة التعريف السابق ذكر الحيثية السابقة أعني قوله «من حيث إنه مكلف» وليست مذكورة في كلام ابن الحاجب كما ترى، ففي قوله في التعريف السابق نوع تسامح. وأما ثانياً فلأن هذه الزيادة لا تلزم من جعله منه، قال العضد عن بعض من يجعله منه: خطاب الوضع يرجع إلى الافتضاء والتخيير إذ معنى جعل الشيء دليلاً على اقتضاء العمل به، وجعل الزنا سبباً لوجوب الحد هو وجوب الحد عند الزنا يعني إيجابه، وجعل الطهارة شرطاً لصحة البيع جواز الانتفاع بالبيع عندها وحرمة عند عدمها، وعليه فقس يعني تجويزه وتحريمه. قال: فالحاصل أن مرادنا من الافتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني، وخطاب الوضع من قبيل الضمني أ هـ. وفي قوله «ما يدخله» إشارة إلى أن قيد الافتضاء والتخيير أخرجه من الجنس فهذا القيد المزيد مدخل له بعد خروجه، وبه صرح غيره وهو خلاف شأن القيد المشار إليه في قولهم شأن الجنس الادخال وشأن القيد الاخراج. نعم هو مع ما قبله مخرج لنحو «مدركون» و«ما تعملون» على أن الأصل في ذكر قيود التعريف البيان دون الإحتراز. أ هـ لفظ شيخنا بحروفه. وأقول: كلا الأمرين مدفوع:

أما الأول فهو سهو ظاهر وذلك لأن قول ابن الحاجب بالافتضاء والتخيير هو بمعنى

الحيشية التي ذكرها المصنف كما تقدّم بيانه في كلام الشارح حيث قال: «والمتعلق بأوجه التعلق الثلاثة» إلى قوله «لتناول حيشية التكليف للأخيرين منها كالأول الظاهر الخ» فالمراد بالحيشية في كلام المصنف ويقول ابن الحاجب بالاعتضاء أو التخيير واحد، وقول المصنف «خطاب الله المتعلق بفعل المكلف» من حيث إنه مكلف، وقول ابن الحاجب «خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاعتضاء أو التخيير» تعريف واحد لا تعريفان لأن معناه واحد لا يختلف إذ التفاوت في اللفظ مع اتحاد المراد به لا يوجب اختلاف التعريف بل اتحاده، فما اقتضاه قول الشارح زاد في التعريف السابق من أن ابن الحاجب ذكر التعريف السابق وزاد عليه صحيح لا غبار عليه، والشيخ نظر إلى اختلاف اللفظ مع الغفلة عن اتحاد المعنى فوقع فيما وقع فيه على أن لو تنزلنا عن ذلك كان هذا الاعتراض مدفوعاً أيضاً، لأن دعوى الزيادة في التعريف لا تنافي النقص منه أيضاً بل تصدق مع ذلك بدليل انتظام الكلام عند التصريح بالأمرين جميعاً. وغاية ما في الباب على هذا الاحتياج إلى قرينة وحكاية ذلك التعريف المزيد فيه بقوله فقال الخ. مما يصلح قرينة على ذلك فتدبر.

وأما الثاني فلأن مراد الشارح ما يدخله بحسب الظاهر من غير احتياج إلى التكلف الذي لا يليق بالحدود، ولأنه لم يدع لزوم هذه الزيادة لمن جعله منه بل حاصل كلامه حكاية أمر واقعي وهو أن من جعله من زاد ما ذكر قاصداً بزيادته الإدخال وهذا كلام صحيح مطابق للواقع، فإن هذه الزيادة لم تقع في كلام من زادها كابن الحاجب إلا لقصد الإدخال كما يعلم من شرح كلامه كالعضد، وأما إن الإدخال متوقف في الواقع على هذه الزيادة أو لا فأمر آخر ليس في كلام الشارح تصريح بالدخول في عهده فتدبره فإن فيه دقة ما. فإن قيل: بعض من جعله منه لم يأت بهذه الزيادة كما يعلم من كلام العضد فيشكل قوله «من جعله منه زاد» لأن من صيغ العموم والحكم على العام حكم على كل فرد منه فيلزم الحكم بزيادة ما ذكر على كل من جعله منه مع أنه ليس كذلك كما تقرر. قلنا: الحكم على العام قد يكون على مجموع أفراده لا على كل فرد كما تقرر في محله وكلام الشارح جار على هذا الاستعمال على أنه لا مانع من جعل «ما» نكرة موصوفة والتقدير «وفريق جعله منه زاد الخ» فلا يلزم العموم. وأما ما أظن به على الإدخال بهذا المزيد فمما لا يلتفت إليه لأن القيود لا تنحصر في الإخراج بل تكون لغيره أيضاً كالإدخال كما نص عليه الأئمة، ثم رأيت شيخ الإسلام أورد الوجه الثاني من اعتراض شيخنا وقد علمت اندفاعه.

قوله: (لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف الخ): اعترضه شيخنا الشهاب حيث قال ما نصه: قال التفتازاني: فإن قلت هب أن ما خرج بقيد الاعتضاء أو التخيير دخل بقيد الوضع لكن من الأسباب والشروط ما ليس بفعل المكلف كزوال الشمس

وطهارة المبيع ونحو ذلك، فكيف يستقيم الحد طرداً وعكساً؟ قلنا: المراد بالتعلق الوضعي أعم من أن يجعل فعل المكلف سبباً أو شرطاً مثلاً أو يجعل الشيء سبباً أو شرطاً له ا هـ. والسؤال المحكي أول هذا الكلام هو اعتراض الشارح بعينه فجوابه جوابه. وقوله «كالزوال» مثال لغير فعل المكلف و«سبباً» حال. ا هـ كلام شيخنا. وأقول: لا شبهة لعاقل أن من المحال عادة عدم اطلاع الشارح على ما قاله التفتازاني من السؤال والجواب إذ كيف يتأتى مع ما علم من مزيد تبيته واحتياطه تعرضه لكلام مثل ابن الحاجب من غير مراجعته لكلام من هو العمدة في التكلم عليه المشهور بالإضافة إليه، فكأنه لم يرتض الجواب. ويمكن أن يوجه ذلك بأمرين:

الأول ما في ذلك الجواب من مزيد التكلف الذي لا يليق بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب حيث ذهب إلى زيادة هذا القيد احترازاً عن التكلف الذي وقع فيه من أعرض عن زيادته وحكم برجوع الوضع إلى الاقتضاء أو التخيير، وذلك لأن الخطاب المتضمن لكون الزوال سبباً لوجوب الظهر مثلاً إنما تعلق أولاً وبالذات بالزوال فإنه إنما بين حاله وهو كونه سبباً لوجوب الظهر، وإن لوحظ التكلف وجعل متعلقاً بالوجوب بناء على أنه بين حاله في الجملة وهو كون شيء وهو الزوال سبباً له فالوجوب أيضاً ليس فعل المكلف، وإنما فعله نفس الظهر فيحتاج في دعوى تعلقه به إلى تكلف آخر بأن يقال: إنه مبين لحاله في الجملة وهو كون شيء سبباً للوجوب المتعلق به، فقوله «لكنه لا يشمل» أي بحسب الظاهر المتبادر الخالي عن التكلف الذي لا يليق بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب ولا تدعو الضرورة إلى ارتكابه.

الثاني أنا إن اعتبرنا هذا التكلف فلا يخفى أن الخطاب الوارد بكون الزوال سبباً لوجوب الظهر كما أنه تعلق بفعل المكلف الذي هو الظهر على هذا الوجه الذي تقرر من التكلف حيث بين أن شيئاً سبباً للوجوب المتعلق به تعلق بغير فعله الذي هو نفس الزوال على الوجه الخالي عن التكلف حيث بين أنه سبب للوجوب، وكلا التعلقين حكم وضعي متميز عن الآخر مقصود إن لم يكن الثاني هو المقصود، والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وإن تناول التعلق الأول لا يتناول الثاني قطعاً، وهذا معنى قول الشارح «لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف كالزوال سبباً لوجوب الظهر» أي لا يشمل هذا الوضع الخاص الذي هو الخطاب المتعلق بخصوص ما ليس بفعل تعلقاً هو الظاهر المتبادر من تعلقه الخالي عن التكلف بأن تعلق به ابتداء كتعلقه ابتداء بكون الزوال سبباً لوجوب الظهر بأن بين ابتداء سببته لوجوبه وعدم شموله لذلك الوضع مما لا شبهة فيه لعاقل كما لا شبهة له في تعلق هذا النوع من الوضع بخصوص ذلك التعلق الذي هو غير فعل ولا في أن عدم شموله لذلك لا يندفع بالجواب المذكور، لأن حاصله التكلف ببيان متعلق آخر للخطاب، ومعلوم أن الاعتراض بخروج الخطاب باعتبار أحد متعلقه المحقق الثبوت لا سيما مع كون التعلق به هو الظاهر المتبادر لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه الآخر لا سيما مع التكلف في كونه متعلقاً، ولا يقدر في اعتبار كل من التعلقين

غير فعل المكلف كالزوال **سَيِّئاً** لوجوب الظهر واستعمل المصنف كغيره «ثم للمكان المجازي

وكونه باعتبار تعلقه به بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاد الخطاب وإلا لزم امتناع عدّ الندب وخلاف الأولى قسمين من الحكم لأن الخطاب فيهما واحد هو بالنسبة إلى الفعل أمر، وإلى الترك نهي، بل لزم امتناع تعدد الحكم مطلقاً لأن الخطاب الذي هو الكلام النفسي صفة واحدة لا تعدد فيه إلا باعتبار تعلقاته، فتدبر هذا الوجه فإنه وجه جيداً.

لا يقال شرط متعلق الوضع أن يكون فعلاً فغيره وإن وقع متعلقاً في الظاهر لا يكون الخطاب باعتباره من الوضعيات لأننا نقول: هذا باطل قطعاً لتصريح الأئمة بخلافه حتى ابن الحاجب نفسه، ألا ترى إلى تمثيله لخطاب الوضع بقوله «كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال اهـ». فهذا منه نص في جعل الزوال متعلقاً بخطاب الوضع، بل وفيما قرره أيضاً من أن الخطاب بمجرد تعلقه بالزوال من الوضعيات وبذلك كله تتضح صحة اقتصار الشارح على الاعتراض بعدم الشمول وعدم التفاته لذلك الجواب، فله دره من إمام على أن اعتراض الشارح ليس قاصراً على ما ليس بفعل بل هو شامل لفعل غير المكلف أيضاً، لأن قوله «ما متعلقه غير فعل المكلف» شامل لما ليس فعلاً أصلاً كالزوال ولما هو فعل غير المكلف كالصبي والمجنون مع أن الخطاب المتعلق به من خطاب الوضع ولا يشمل تعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكلف. لا يقال بل يشمل بناء على أن المراد بفعل المكلف فعل جنس المكلف أي فعل ما يصدق عليه الإنسان مثلاً لأننا نقول: لا اعتبار بمثل هذا ولا يصح وقوع مثله في مطلق الكلام فضلاً عن التعريف لأنه مما لا يفهم من اللفظ مطلقاً على أنه يبقى ما متعلقه فعل البهيمة، ولا يصح أن يراد بجنس المكلف جنس الحيوان مطلقاً إذ لا يقدم على ذلك عاقل. ثم رأيت الكمال أجاب بما يوافق أصل ما ذكرناه في الوجه الأول والثالث، ورأيت شيخ الإسلام بعد أن ذكر الأمر الثاني من الأمرين اللذين حكيناها عن شيخنا الشهاب وتكلمنا عليهما في الكلام على قول الشارح السابق، زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال الخ، كما تقدم بيان ذلك، ذكر أن السعد أجاب عما ذكره الشارح وقد علمت عذر الشارح في الإعراض عن جوابه وعدم الالتفات إليه بما لا مزيد عليه إن أحسنت التأمل وأعرضت عن محض التقليد لكل ما تسمع، والعجب مما يفهم من هذا الكلام من شيخ الإسلام من أن الشارح لم يطلع على جواب السعد أو أنه قصر بتركه أو بذكر الاعتراض من أصله مع ظهور ما في ذلك الجواب مما يقتضي تركه وعدم التعويل عليه ومع القطع بحسب الحال والعادة بأن الشارح اطلع عليه ولم يلتفت إليه.

قوله: (واستعمل المصنف الخ): قال شيخنا العلامة: السين فيه ليست للطلب بل لمجرد التأكيد أي أعمل أي أطلق المصنف. وقوله «كغيره» تقوية وسند للمصنف وهو إما على حذف مضاف أي كاستعمال غيره، أو حال من المصنف أي استعمل المصنف حال كونه مشابهاً لغيره اهـ.

قوله: (للمكان المجازي): إنما عدى «استعمل» باللام إما لأنها بمعنى «في» كما قاله

كثيراً» ويبين في كل محل **بما** يناسبه كما سيأتي فقوله هنا (ومن ثم) أي ومن هنا وهو أن

شيخنا العلامة وإما لأنه ضمن «استعمل» معنى «استعار» كما قاله شيخنا الشهاب. قال: وحيث فسرها أي ثم بـ«هنا» فكان عليه أن يقول للمكان المجازي القريب. أقول: ففي «ثم» تجوز من جهتين ولا يخفى أن تفسيرها بـ«هنا» الذي هو من إشارات القريب ينافي تفسيرها بـ«ذلك» الذي هو من إشارات البعيد في قوله أي من أجل ذلك اللهم إلا أن يقال: استعمل «هنا» في البعيد مجازاً أو ذلك في القريب كذلك، أو يقال أشار أولاً بـ«هنا» إلى قرب المشار إليه لقرب محله وما فهم منه، وثانياً بذلك إلى بعده باعتبار أن المعنى غير مدرك حساً فكأنه بعيد. ثم رأيت في شرح التسهيل للداميني ما نصه: وانظر «ثم» في قول العلماء «ومن ثم كان كذا» هل معناه معنى «هنالك» أي التي للبعيد، أو معنى «هنا» أي التي للقريب؟ والظاهر هو الثاني اهـ. ثم مما ينبغي التأمل في علاقة هذا المجاز وفي قرينته ويمكن أن تجعل العلاقة هي المشابهة فإن المعنى محل للفكر وتردده إليه بملاحظته المرة بعد الأخرى كما أن المكان محل للجسم والتردد إليه بإتيانه المرة بعد الأخرى، والقرينة استحالة كون المعنى مكاناً حقيقياً فليتأمل. ثم رأيت لبعضهم في قول ابن الحاجب «ومن ثم» اختلف في «رحمن» ما نصه قوله: «ومن ثم» للإشارة إلى المكان الاعتباري كأنه شبه الاختلاف المذكور في شرط تأثير الألف والنون أنه انتفاء فعلاية أو وجود فعلي بالمكان في أن كلاً منهما منشأ إذ المكان منشأ النباتات، والاختلاف المذكور منشأ اختلاف آخر وهو الاختلاف في صرف «رحمن» فجعل الاختلاف المذكور من أفراد المكان ادعاء، ثم شبه المكان الاعتباري بالمكان الحقيقي لاشتراكهما في الملكانية فذكر اللفظ الموضوع للمكان اهـ. وعلى قياسه يقال هنا شبه ما ذكر من أن الحكم خطاب الله لكونه منشأ للاعتقاد المذكور بالمكان الخ فليتأمل.

قوله: (ويبين في كل محل بما يناسبه): قال شيخنا الشهاب: إشارة إلى أن «ثم» لا دلالة فيها على أزيد من مشار بها إليه لوحظ فيه كونه مكاناً، وأما بيان ذاته وحقيقته بقرينة خارجية تختلف باختلافها اهـ.

قوله: (كما سيأتي) لا يقال «ما هنا» من جملة الكل ولا يصدق فيه قوله «كما سيأتي» لأنه يبين هنا لا فيما سيأتي لأننا نقول هذا غلط ظاهر لأن «ما هنا» إنما يبين أيضاً فيما سيأتي ضرورة تأخر بيانه عن هذا الكلام المشتمل على الحوالة.

قوله: (فقوله هنا ومن ثم أي ومن هنا) أقول: «قوله» مبتدأ وهو بمعنى مقوله «وهنا» متعلق به «ومن ثم» عطف بيان عليه إذ المفسر بـ«من هنا» لفظ «من ثم» لا النطق به. وقوله أي «ومن هنا» قال شيخنا العلامة: خير عن قوله «فقوله» لقيام أي مقام معناه وإلا فمدخولها في الأصل عطف بيان على ما قبله اهـ. والأوجه أنه متعلق الخبر لا نفسه والتقدير مثلاً يقال في بيانه وتفسير معناه أي ومن هنا أي هذا اللفظ أو نفس الخبر على حذف مضاف إليه وإلى المبتدأ والتقدير، فمعنى قوله «هنا» و«من ثم» معنى قولنا: «أي ومن هنا» أي معنى هذا اللفظ.

الحكم خطاب الله أي من أجل ذلك نقول (لا حكم إلا لله) فلا حكم للعقل بشيء مما

قوله: (أي من أجل ذلك نقول لا حكم إلا لله) فيه أمور: الأول أنه حمل «من» على معنى التعليل هنا وفي جميع مواضعها من الكتاب. قال شيخنا العلامة: والظاهر أن كونها للتعليل لا يتعين بل يصح كونها لابتداء الغاية بل هو أظهر لأن «ثم» للمكان وكون «من» الداخلة عليها لابتداء الغاية أظهر من كونها للتعليل اه. وأقول: أما أولاً فقد أطبق شراح كافية ابن الحاجب من الشيخ الرضى وغيره على حملها على معنى التعليل في نحو قول الكافية في بحث ما لا ينصرف «ومن ثم اختلف في رحمن» ولولا أنه الأرجح الأظهر ما أطبقوا عليه. وأما ثانياً فقد قال الشيخ الرضى وتبعوه: المقصود من معنى الابتداء في «من» أن يكون الفعل المتعدي به «من» الابتدائية شيئاً ممتداً كالسير والمشي ونحوهما، ويكون المجرور به «من» الشيء الذي منه ابتدئ ذلك الفعل نحو «سرت من البصرة»، أو يكون الفعل المتعدي بها أصلاً للشيء الممتد نحو «تبرأت من فلان إلى فلان» وكذا «خرجت من الدار» فإن الخروج ليس شيئاً ممتداً إذ يقال: «خرجت من الدار» إذا انفصلت منها ولو بأقل من خطوة ثم قال: وتعرف «من» الابتدائية بأن يحسن في مقابقتها «إلى» أو ما يفيد فائدتها نحو قولك «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» لأن معنى «أعوذ به» التجيء إليه وأفر إليه، فالباء هنا أفادت معنى الانتهاء اه. ولا يخفى أن القول في قوله «نقول لا حكم إلا لله» بمعنى الاعتقاد لا اللفظ إذ لا معنى له هنا، وأن الاعتقاد ليس أمراً ممتداً ولا يظهر كونه أصلاً للممتد إلا بالتكلف كما أن أصل مقابلة «من» هنا به «إلى» أو ما يفيد فائدتها فضلاً عن حسنها لا يظهر بدون التكلف بخلاف معنى التعليل فإنه ظاهر لا تكلف فيه بحسب اللفظ ولا بحسب المعنى، فكيف مع ذلك؟ يقال: إن كونها للابتداء أظهر تشبهاً بمجرد أن «ثم» للمكان مع أنه ليس مكاناً حقيقياً كما تقدم.

ثانيها: قال الكمال: ظاهره أن تعريف الحكم بأنه خطاب الله دليل يحملنا على القول بأنه لا حكم إلا لله وليس بسديد، وإنما مقصود المصنف أنه يعلم من تعريفنا الحكم بأنه خطاب الله أننا نقول لا حكم إلا لله فلا حكم عندنا للعقل بحسن أو قبح بالمعنى الذي هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة، وبيان ذلك أننا أخذنا الحكم جنساً يتناول المحدود وغيره وبإضافته إلى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم إلا خطابه، وهذا معنى قولنا «لا حكم إلا لله تعالى» وعبارة الشرح غير وافية بإيضاح هذا المحل اه. وأقول: أما قوله: «ظاهره أن تعريف الحكم بأنه خطاب الله دليل يحملنا الخ» فليس بسديد لأنه زعم أن ظاهر كلام الشارح أن المشار إليه بذلك هو تعريف الحكم بأنه خطاب الله وليس كذلك قطعاً، بل صريح قول الشارح تفسيراً للمشار إليه وهو أن الحكم خطاب الله أنه جعل المشار إليه أن الحكم خطاب الله لا تعريفه بأنه خطاب الله، ولا خفاء في أن كون الحكم هو خطاب الله المذكور مما يحمل على قولنا أي اعتقادنا إذ القول هنا بمعنى الاعتقاد كما تقدم بيانه أن لا حكم إلا لله تعالى ويوجب إذ انتفاء الحكم عما عدا الله

لازم لكون الحكم خطاب الله، واعتقاد الملزوم مما يحمل على اعتقاد اللازم على أن تعريف الحكم بأنه خطاب الله مما يحمل من اعتقاد مطابقته للواقع على ما ذكر أيضاً إذ من لازم اعتقاد ذلك اعتقاد انتفاء الحكم عما سوى الله. فقولُه: «بالنسبة لهذا» أيضاً ليس بسديد وعلى التقديرين فلا يخفى أن كون ذلك مقصود المصنف أقرب إلى عبارته وأقل تكلفاً فيها مما ادّعاها هو فقد ظهر أن ما اقتضته العبارة على هذا في غاية السداد من هذه الجهة التي اقتصر عليها الكمال لكن فيها نظر قوي من جهة أخرى وهو أن التعريف ليس للحكم على الإطلاق بل لنوع مخصوص منه وهو التكليفي المتعارف بين الأصوليين بالإثبات والنفي كما أشار إليه الشارح أولاً، وحيثُ قد فإلذي تضمنه التعريف إنما هو أن الحكم المخصوص هو خطاب الله تعالى المذكور لا أن الحكم على الإطلاق هو ذلك، ومعلوم أن كون المخصوص ما ذكر لا يحمل على اعتقاد أن لا حكم على الإطلاق إلا الله كما أفاده إطلاقه النفي واستعماله فيه الصيغة التي هي نص في نفي الجنس وهي «لا» مع بناء اسمها في قوله «لا حكم إلا لله» إذ انتفاء الحكم عما عدا الله على الإطلاق ليس لازماً لكون المخصوص خطاب الله كما لا يخفى، وهذا النظر كما هو متوجه على التقرير الذي بيناه متوجه على المعنى الذي قال الكمال إنه مقصود المصنف إذ لا يعلم من تعريف الحكم المخصوص بأنه خطاب الله لأننا نقول بنفي الحكم على الإطلاق عما سوى الله إذ لا يلزم من اختصاص الحكم المخصوص بالله تعالى اختصاص الحكم على الإطلاق به تعالى، بل إنما يعلم منه أنا نقول بأن هذا المخصوص مختص بالله تعالى اللهم إلا أن يقال ليس المقصود بقول المصنف «لا حكم إلا لله» سلب الحكم على الإطلاق عن غيره تعالى بل سلب الحكم المخصوص عن غيره تعالى، وحيثُ قد يتم مقصود المصنف إذ لا خفاء في أن القول بسلب المخصوص يعلم من كون الحكم المخصوص خطاب الله المذكور، وعلى هذا يتم أيضاً ما تقدّم أن العبارة اقتضته ويندفع عنه النظر من تلك الجهة السابقة، أو يقال لا قائل بالفرق بين حكم وحكم مما وقع فيه النزاع فإذا اختص به تعالى هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به تعالى، أو يقال ليس المراد أن ما تضمنه التعريف بمجرد منشأ العلم بالقول المذكور، بل المراد أن له مدخلاً في حصول ذلك العلم، فإن الظاهر من إضافة هذا النوع إليه تعالى دون غيره كون المطلق مضافاً إليه تعالى لأنه اللائق بجنابه تعالى. والحاصل أن بيان اختصاص هذا النوع به تعالى مما ينبه على اختصاص المطلق، وعلى هذا يمكن أن يتم أيضاً ما تقدّم أنه مقتضى العبارة فإن كون الحكم المخصوص خطاب الله تعالى مع كون اللائق أن يكون الباقي مضافاً إليه تعالى مما يحمل على اعتقاد انتفاء الحكم مطلقاً عن غيره تعالى ويوجبه فلي تأمل. فإن هذا كله من التكلف الذي لا يخفى ثالثها أن المقصود من هذا النفي التمهيد لخلاف المعتزلة في حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار إليه الشارح بقوله فلا حكم للعقل بشيء مما سيأتي عن المعتزلة وحيثُ قد فيه نظر ظاهر؛ أما أولاً فلأن الحاكم حقيقة هو الله تعالى وحده اتفاقاً كما سيأتي عند قول الشارح «أي

يدرك العقل» ذلك تصريح الإسنوي بذلك بقوله، فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع وإنما النزاع كما سيأتي تحريره في أن العقل هل يدرك الحكم من غير افتقار إلى الشرع؟ وأما ثانياً فغاية ما يلزم مما سبق بمعونة العناية والتكلف نفى الحكم مطلقاً تكليفاً أو وضعياً لكن ذكر المصنف في موضع النزاع أمراً آخر بقوله «ويعنى الذم عاجلاً الخ» خارجاً عنهما لأن ترتب الذم والعقاب ليس واحداً من الأحكام الخمسة ولا من أحكام الوضع، بل هذا هو الذي صرح بجعله في موضع النزاع هنا، وعلى هذا فظاهر أن النفي المذكور لا يصلح بالنسبة لهذا التمهيد والرد المذكورين. والحاصل أنه إن أراد بقوله «لا حكم إلا لله» ما هو الظاهر منه فهو محل اتفاق فلا يصلح لما ذكر، أو نفي إدراك العقل فهذا لا يتفرغ على ما قبله بل لا مدخل لما قبله فيه، ولو سلم لم يجر في ذلك الأمر الآخر الذي هو ترتب ما ذكر فلا ينتجه قوله «ومن ثم الخ». ويمكن أن يوجه المتن بمنع أن مقصوده من هذا النفي ما ذكر بل مجرد دفع التوهم لكن يبقى الإشكال على الشارح في حمله له على ما تقدم، نعم يمكن أن يجاب عن الأول بأنه يكفي في التمهيد والرد الإشارة إليهما بما أريد من العبارة وإن لم يكن مفهوماً منها، والمراد من قوله: «لا حكم إلا لله» إثبات الحكم له تعالى وحده حسبما أراد لا بحسب المصالح والمفاسد، وهذا المعنى مما يستلزم نفي حكم العقل بمعنى إدراكه فإن المعتزلة إنما قالوا به بناء على أن حكمه تعالى تابع للمصالح والمفاسد المدركين بالعقل كما قال السيد ذهب المعتزلة إلى أن الأفعال في ذاتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيها متصفة بالحسن والقيح، وأرادوا بالقيح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل، وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك، وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح. ثم القبح هو معنى الحرمة، والحسن هو تفاوت مراتبه، فإن كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركة الذم عند العقل فهو الوجوب وإلا فإن استحق فاعله المدح فقط فهو الندب، أو استحق تاركة المدح فقط فهو الكراهة، أو لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الإباحة. وهذه الأمور أعني الوجوب وأخواته ثابتة للأفعال في ذاتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصله قبله أيضاً لا بالقياس إلى العباد فقط بل بالقياس إلى الخالق أيضاً، ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ووصفوا الأفعال بالحسن والقيح بالنسبة إليه وذهبوا إلى أن أوامر الشرع ونواهيها كاشفة عنها لا مثبتة إياها، فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران ذاتيان لا بسبب الأمر والنهي بل هما كاشفان عنهما انتهى. وعن الثاني بأنه إذا فهم عدم إدراك العقل لأحكام التكليف والوضع فهم عدم إدراكه لما يترتب عليها من ترتب ما ذكر لأنه إذا انتفى إدراكه وجوب هذا الفعل مثلاً انتفى إدراكه أنه يذم ويعاقب بتركه فليتأمل. وعلى هذا فلا إشكال على واحد من المتن والشرح على أنه سيأتي عن شيخنا العلامة دعواه رجوع الترتب المذكور إلى خطاب الوضع لكن فيه نظر سنينيه، ويجوز أن يريد بقوله «لا حكم إلا لله» أنه لا يدرك الحكم إلا من جهته أي بواسطة ما بينه على يد الرسل يناسب هذا

سيأتي عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح. ولما شاركه في التعبير بهما عنه ما يحكم

المعنى قول الشارح في شرح قول المصنف الآتي: «شرعي» أي لا يؤخذ إلا من الشرع ولا يدرك إلا به، فحمل حكم الشرع في محل النزاع على الإدراك به فينبغي أن يكون في التمهيد بهذا المعنى أيضاً. وعلى هذا فلا إشكال في صحة التمهيد والتفريع، وإذا علمت جميع ما قررناه في هذا المحل علمت أن الكمال بمعزل عن إيضاحه وأن ما أشار إليه بقوله السابق وعبارة الشرح غير وافية بإيضاح هذا المحل من أنه هو وفي إيضاحه لم يصادف محلاً.

قوله: (فلا حكم): للعقل إنما لم يقل فلا حكم لغيره كما هو المناسب لعموم النفي في قوله «لا حكم إلا لله» تنصيهاً على محل النزاع فإنه منحصر في الواقع في حكم العقل واحترازاً عن زيادة ما يستغنى عنه.

قوله: (مما سيأتي عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح): قال شيخنا الشهاب: حسن الفعل وقبحه المعروضان للخلاف هما بمعنيين: أحدهما كون الفعل قد أمر بالثناء على فاعله أو ذمه. الثاني كونه لا حرج في فعله ومقابلته وقد مشى في المتن على ما يلائم الأول حيث قال «ويعنى ترتب الذم الخ» وفيما سيأتي على ما يلائم الثاني حيث قال «والحسن المأذون الخ». واعلم أنه لا يخرج الفعل عندهم - أعني المعتزلة - عن الحسن والقبح بهذين المعنيين إلا أن المصنف لما اقتصر من محل الخلاف على ما يقرب من المعنى الأول وكان المكروه والمباح وفعل غير المكلف بالنظر إليه ليس حسناً ولا قبيحاً ومع ذلك يحكم العقل فيه عندهم، ساغ للشارح أن يقيد ببعض نظراً لما اقتصر عليه المصنف وإن كان ترك التقييد أشمل نظراً للمعنيين معاً انتهى. وقضيته أن محل النزاع غير خاص بالحكم التكليفي لأن فعل غير المكلف لا يتعلق به حكم تكليفي وعبرة العضد وأن الحسن والقبح إنما يطلق لثلاثة أمور إضافية لا ذاتية: الأول موافقة الفرض ومخالفته. الثاني ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو الذم له. الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج. قال: والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير انتهى. قال المولى سعد الدين: ثم إنه لم يبين أن أي هذه المعاني محل النزاع، والظاهر أنه المعنيان الأخيران كما ذكره بعض الشارحين وإنما اقتصر في المواقف على الثاني لأنه لم يذكر التفسير الثالث، ولأن معنى الحرج استحقاق الذم في حكم الشارع فاستويا انتهى. وقضيته ما ذكر أيضاً ويبقى الكلام فيما لا يتعلق بالفعل مطلقاً من الأحكام الوضعية ككون الزوال سبباً لوجوب الظهر على ما تقدم تحقيقه ولا يبعد أنه من محل النزاع أيضاً، وفسر الكمال «ما سيأتي» بقوله: أي من ترتب المدح أو الذم عاجلاً، والثواب أو العقاب آجلاً على الفعل، ومن وجوب شكر المنعم عقلاً عندهم، ومن الحظر والإباحة والوقف عنهما لهم فيما قبل ورود الشرع قال: ويعبر عن بعض ذلك وهو ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل بالحسن والقبح العقليين، فقوله «المعبر عن بعضه» نعت لما في قوله: «مما سيأتي» انتهى. فبين بذلك انقسام ما سيأتي إلى ما يعبر عنه بالحسن

به العقل وفاقاً بدأ به تحريماً لحل النزاع فقال (والحسن والقبح) للشيء (بمعنى ملائمة

والقبح وهو ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل وإلى ما لا يعبر عنه بذلك كوجوب شكر المنعم والحظر والإباحة. هذا مقتضى صنيعه وظاهره أن المراد التعبير في لسان القوم ويرد عليه أن كلاً من الوجوب والإباحة عبروا عنه بالحسن وأن الحرمة عبروا عنها بالقبح، والصواب أن المراد التعبير في كلام المصنف حيث ذكر محل النزاع لا مطلقاً فكان الصواب أن يبدل قوله «ويعبر عن بعض ذلك» بقوله: «وعبر» أي المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محل النزاع فتأمل.

قوله: (ولما شاركه في التعبير بهما عنه): اعترضه شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة بأنه يجب حذف «عنه» لأن التعبير بهما عن ذلك البعض لا يشركه فيه غيره انتهى. وأقول: الوجوب ممنوع وبيان ذلك أن ابن الحاجب لما قال في خواص الاسم والإسناد إليه اعترض بأن الضمير عائد إلى الاسم فيصير المعنى أن الإسناد إلى الاسم خاصة الاسم ولا فائدة فيه إذ لا يدل على عدم الإسناد إلى غير الاسم فدفع السيد وغيره الاعتراض بتفسير الإسناد إليه بقوله «أي الكون مسنداً إليه» فأشار إلى أن المراد اختصاص هذه الصفة، فلو أسند إلى غيره لم يختص مطلق الصفة وأورد على هذا أن الضمير راجع إلى الاسم فالإشكال بحاله. وأجيب بأنه راجع إلى اللفظ أو الشيء أو إلى الاسم والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها كما يقال علامة الرجل لحيته أي حقيقة اللحية. وقال شيخنا الشريف: لا يبعد أن أمثال هذه العبارة كالمحكوم عليه والمفعول به وفيه لغلبة الاستعمال صار كالعلم فلا يقتضي الضمير مرجعاً، ولا يخفى إمكان جريان جميع ذلك هنا بأن يفسر التعبير بهما عنه بالكون معبراً بهما عنه فيكون الأشتراك في هذه الصفة، ويجعل ضمير «عنه» للشيء أو للبعض والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها، والمعنى حيثذ ولما شارك في الكون معبراً بهما عن الشيء أو عن البعض والمراد منه عموم كونه شيئاً لا خصوص كونه ذلك البعض فإن الخاص قد يذكر مع إرادة عمومه لا خصوصه، أو يقال هذه العبارة لا يقتضي الضمير فيها مرجعاً لغلبة استعمالها في هذا المعنى حتى كأنها علم عليه فليتأمل.

قوله: (بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته): أي ملائمة الشيء الحسن للطبع ومنافرته له، فالمصدر مضاف للمفعول والجار والمجرور أعني «بمعنى» حال، إما من الحسن والقبح بناء على تجويز سبويه مجيء الحال من المبتدأ، وإما من مرفوع عقلي والباء للملابسة وإضافة معنى بيانية والتقدير ملتبساً بمعنى هو ملائمة الطبع ومنافرته، فإن قلت: الحسن والقبح نفس الملائمة والمنافرة لا شيء آخر ملتبس بهما والشيء لا يلتبس بنفسه لأن الالتباس يقتضي المغايرة، والاكْتفاء فيه بالمغايرة الاعتبارية وتحققها هنا محل نظر. قلت: الحسن والقبح أعم من الملائمة والمنافرة لصدقهما أيضاً بما سياتي وغيره، ولا إشكال في التباس الأعم بالأخص. لا يقال لا

الطبع ومنافرته) كحسن الخلو وقبح المر (و) بمعنى (صفة الكمال والنقص) كحسن العلم

حاجة إلى ذلك لجواز أن يكون الحسن والقبح مراداً بهما اللفظ. والباء في «بمعنى» ظرفية بمعنى «في» والتقدير ولفظ الحسن ولفظ القبح حال كونهما مستعملين في معنى ملائمة الطبع ومنافرته، ولا غبار على هذا لأننا نقول حمل الحسن والقبح على اللفظ يمنع منه الإخبار عنهما بقوله «عقلي» إذ العقلي هو المعنى دون اللفظ، ولهذا قدر الشارح للشيء فإن حسن الشيء وقبحه إنما هو المعنى لا اللفظ اللهم إلا أن يجعل الإخبار عنهما بقوله «عقلي» على حذف المضاف أي معناهما عقلي فيصح الحمل على اللفظ لكنه تكلف لا حاجة إليه، فإن قلت: فأى فائدة في زيادة لفظ المعنى حتى فات الاختصار المقصود له ولزم ارتكاب ما هو خلاف الأصل من بيانية الإضافة؟ وهلا قال بملائمة الطبع ومنافرته؟ قلت: الفائدة الدلالة على أن مدخول الباء هو المراد بالحسن والقبح ولولا زيادة لفظ المعنى لم يفهم ذلك. واعلم أن ابن الحاجب عبر بموافقة الغرض ومخالفته. قال شيخنا العلامة: وربما يقال إن بينهما فرقاً لأن الموافق للغرض ربما لا يوافق الطبع والمخالف للغرض ربما يوافق الطبع كما في دواء المريض اهـ. أي والملائم للطبع ربما خالف الغرض والمنافر للطبع ربما وافق الغرض وبالعرض عبر في الموافق فقال: الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة اهـ. قال السيد في شرحه: فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما اهـ. وقد يقال كل من المصلحة والمفسدة قد يوجد مع موافقة الغرض أو مخالفته.

قوله: (وبمعنى صفة الكمال والنقص): أقول: في الجار والمجرور وما تقدم وإضافة معنى إلى صفة وإضافة صفة إلى الكمال بيانيتان ويوافق ذلك تعبير غير المصنف كالسيد في حواشي العضد بقوله: «قد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان» اهـ. أي وملتبساً بمعنى هو صفة هي الكمال والنقص وفائدة زيادة لفظ المعنى ما تقدم، وزيادة لفظ الصفة دفع توهم أن المراد معنى لفظ الكمال والنقص فيوهم اعتبار التعبير عنه بلفظهما في إطلاق الحسن عليه وليس كذلك كما هو ظاهر، وبهذا يندفع اعتراض شيخنا العلامة فإنه بعد ما ذكر أن إضافة معنى إلى صفة إما من إضافة الأعم إلى الأخص أو الإضافة البيانية قال: والمراد بالصفة المعنى القائم بالغير، فحسن العلم مثلاً هو كونه صفة كمال والعلم نفسه صفة كمال، فلو قال: «وبمعنى كونه صفة كمال» كان أوفق بالمعنى المراد. والحاصل أن الصفة هو العلم وحسنه هو كونه صفة كمال فلا يصح تفسير الحسن بنفس العلم مثلاً بل بكونه صفة كمال اهـ. ووجه اندفاعه أنه مبني كما ترى على أن الصفة في عبارة المصنف هي المعنى الموصوف بالكمال كالعلم وليس كذلك، بل هي نفس الكمال كما تقرر. وبه يظهر أن المصنف لم يفسر الحسن بنفس العلم مثلاً كما زعمه الشيخ عليه على ما يفهم من قوله «والحاصل الخ» بل هذا الزعم غلط على المصنف واضح

وقبح الجهل (عقلي) أي يحكم به العقل اتفاقاً (ويعنى ترتب) المدح و (الذم عاجلاً)

بل إنما فسره بكمال العلم مثلاً، وعبارة المصنف هي عبارة المواقف فإنه عبر بقوله: «الأول» أي من المعاني صفة الكمال والنقص. يقال العلم حسن والجهل قبيح اهـ. نعم قال السيد في شرحه فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان اهـ. وبينه وبين ما تقدم عن حواشي العضد له تفاوت لا يخفى فإنه فيما تقدم عنه في تلك الحواشي جعل الحسن عبارة عن الكمال كما هو محصول عبارة المصنف على توجيهنا لا عن كون الشيء صفة كمال أي صفة يحصل لمن اتصف بها كمال كما يفيد قول السيد في شرح تمثيل المواقف السابق العلم حسن والجهل قبيح ما نصه: في الأول أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن وفي الثاني أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال اهـ. ولا يخفى الفرق بينهما. والحاصل أنه لا شبهة في أن نسبة المصنف إلى أنه فسر الحسن بنفس العلم مثلاً غلط ظاهر كما علم مما قررناه، ويبقى الكلام في أنه عبارة عن نفس كمال العلم مثلاً كما اقتضته عبارة المصنف كما بيناه وفاقاً لما اقتضته عبارة المواقف وحواشي العضد المذكورة أو عن كون العلم مثلاً صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح المواقف. وقال شيخنا الشهاب في قوله: «ويعنى صفة الكمال» ما نصه: لا بد فيه من تقدير أي ويعنى كونه صفة كمال أو نقص لأن الصفة نفسها هي الشيء المتصف بالحسن والقبح لهما، ولو أضاف الكمال إلى الصفة عكس ما فعل لصح المعنى بلا تقدير. وقد يجاب بأن الإضافة بيانية ويرد عليه أن ذكر الكمال والنقص وحدهما يؤدي هذا المعنى مع الاختصار الذي هو مقصود له، ويجاب بأن الاقتصار عليهما يروم إرادة النهاية في الكمال والنقص وليس مراداً اهـ. ولا يخفى أن المعنى باعتبار جوابه بأن الإضافة بيانية مخالفة للمعنى الذي ادعاه أولاً بقوله: «لا بد فيه من تقدير الخ» مع أن قضية سياقه أن هذا الجواب دافع لاحتياج ذلك المعنى إلى التقدير وأن ذلك المعنى حاصل باعتبار هذا الجواب فتأمل.

قوله: (أي يحكم به العقل اتفاقاً): قال شيخنا الشهاب: اعلم أن العقل إنما يدرك بنفسه الكلي أو الجزئي المجرد عن المواد، فإن أخذ المضاف والمضاف إليه في الأمثلة الأربعة مفهوماً كلياً فالحاكم هو العقل بنفسه، وإن أخذاً جزئيين من كل وجه فالمدرك للحلو والمر هو العقل بواسطة الحس المشترك، وللعلم والجهل هو العقل بواسطة آلاته الباطنة، ولحسن الخلو والعلم وقبح المر والجهل القوى الباطنة المسماة بالوجدانيات كالوهم فيما ذكر، ويصح إطلاق العقل في مقابلة الشرعي على حكم الوهم فيما ذكر اهـ. وأقول: اتفق المحققون على أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين. واختلفوا في أن صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أو في آلياتها؛ فذهب جماعة إلى الثاني بناء على أن الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة، فلو ارتسمت في النفس الناطقة لانقسمت بانقسامها. وذهب آخرون إلى أن الصور كلها مرتسمة فيها لأنها هي المدركة للأشياء إلا أن إدراكها

والثواب (والعقاب آجلاً) كحسن الطاعة وقبح المعصية (شرعي) أي لا يحكم به إلا

للجزئيات الجسمانية بواسطة آلتها وذلك لا يتنافى ارتسام الصورة فيها. غاية ما في الباب أنها ما لم يفتح البصر لم تدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورته، وإذا فتحت ارتسم فيها صورته وأدركته. هذا حاصل الكلام المشهور وفيه أبحاث في عمله وبه تعلم ما في كلامه من الإيهام والإجمال، وقوله: «بواسطة الحس المشترك» أي لأنهما من المحسوسات التي آلة إدراكها الحس المشترك وفي تفرقة بين العلم والجهل وبين حسن الخلو والعلم وقبح المر والجهل حيث جعل الأولين من مدركات العقل بواسطة آتاه الباطنة والآخرين من مدركات القوى الباطنة نظر، ومقتضى ما نقلناه خلافه وقد قال السيد في حواشي المطول: المفهوم إما كلي أي سواء كان صورة أو معنى أو جزئي، والجزئي إما صور وهي المحسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، وإما معان وهي الأمور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من الأقسام الثلاثة مدرك، فمدرك الكلي وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل، ومدرك الصور هو الحس المشترك، ومدرك المعاني هو الوهم اه. وقوله: «المنتزعة من الصور المحسوسة» يخرج المعاني الجزئية المجردة فليراجع وجه ذلك. قوله: (ويعنى ترتب المدح والذم الخ): أقول: فيه أمور: الأول أن في الجار والمجرور ومعنى الباء وزيادة معنى وإضافته ما تقدم بإضافة معنى بيانية لكنه في الحقيقة مضاف إلى محذوف أي ويعنى استحقاق ترتب الخ، لأن اللازم استحقاق الترتب دون نفس الترتب إذ قد يتخلف وقد يراد بالترتب كونه بحيث يستحق ذلك لا حصول ذلك بالفعل فلا حذف. والثاني أن «عاجلاً وآجلاً» ظرفان للمدح والذم وللثواب والعقاب أو للترتب إن كان بمعنى الحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتب بالمعنى الآخر لتحقيقهما في الحال مطلقاً، والثالث أنه أورد شيخنا العلامة على ما علق عنه أن حاصل كلام المصنف أن الحكم بمعنى ترتب المدح أو الذم شرعي أي خطاب شرعي لأن الحكم هو خطاب الله الخ أي الخطاب التكليفي الطالب أو المحرم أو المخير والحكم بمعنى الترتب المذكور هو كونه سبباً لذلك أي المدح أو الذم، وهذا من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف فيخرج عن سياق كلامه لأن تعريفه للحكم لم يتناول إلا الخطاب التكليفي لا الوضعي، فلو قال: «بمعنى أمر الله إيانا بالمدح أو الذم الخ» لكان من خطاب التكليف، وعبارة ابن الحاجب توافق هذا المعنى الأخير. اه ما علق عنه. وأقول: ما ذكره من أن هذا من قبيل خطاب الوضع فيه نظر، لأنه الخطاب الوارد يكون الشيء سبباً مثلاً وما نحن فيه ليس كذلك إذ ليس المراد هنا أن الخطاب ورد بكون شيء سبباً للمدح أو الذم بل إنه ورد بالمدح أو الذم، وعبارة الواقف الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي، وعند المعتزلة عقلي اه. وهي ظاهرة فيما ذكرنا أنه المراد كعبارة المصنف.

قوله: (أي لا يحكم به إلا الشرع): أقول: فيه أمران: الأول أنه قد يناقش في هذا

الشرع المبعوث به الرسل أي لا يؤخذ إلا من ذلك ولا يدرك إلا به (خلافاً للمعتزلة) في

الكلام بأن قضيته اتحاد الحكم في جزأي الإثبات والسلب المشتمل عليهما الحصر حتى يكون ما أثبتته المخالف للعقل هو ما أثبتناه للشرع كما هو مقتضى الحصر مع أنه ليس كذلك، بل الذي أثبتته المخالف إنما هو معنى مجرد الإدراك كما علم مما تقدّم وحيث فلا يتقابل الإثبات والنفي إن جعل الحكم في النفي بمعنى الإدراك، ولا يحصل المقصود من الرد على الخصم إن جعل فيه بالمعنى الذي أثبتناه. والجواب أن المراد بالحكم في كلا الجزأين هو الإدراك كما أشار إليه الشارح بقوله الآتي: «ولا يدرك إلا به» فإنه تفسير لما قبله فلا إشكال. والثاني أنه قال شيخنا الشهاب: أتى بالحصر في هذا دون العقل لأنه لا يمتنع الشرع من الحكم به أيضاً ولا مدخل عندنا للعقل في الشرعي. وفي قوله: «إلا الشرع» المستلزم للتجاوز في الإسناد والسند وهو يحكم دون إلا الشارع الذي هو دافع للتجاوز فيهما مراعاة للمحافظة على ذكر المنسوب إليه في تفسير المنسوب، والشرع وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات، فإسناد الحكم إليه مجازي من إسناد المعنى الفعلي إلى مكانه المجازي، وأيضاً الشرع مشتمل على الحكم اشتمال الكل على بعضه، أو حقيقي بأن يكون قوله «لا يحكم» مجازاً عن لا يدل. اهـ ما قاله شيخنا فليتأمل قوله: «المستلزم للتجاوز في الإسناد والسند».

وقد شرح بعضهم تعريف الدين الذي ذكره على وجه يفيد أن الدين هو الشريعة باعتبار حيث قال في قول السيد في حواشي العنود: وأما الدين فهو وضع الهي سائق لأولي الألباب باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، ويتناول الأصول والفروع وقد يخص بالفروع، والإسلام هو هذا الدين المنسوب إلى محمد ﷺ المشتمل على العقائد الصحيحة والأعمال الصالحة اهـ ما نصه. احتراز بقوله «الهي» عن الأوضاع البشرية نحو الرسوم السياسية والتدابير المعاشية، وقوله: «سائق لأولي الألباب» احتراز عن الأوضاع الطبيعية التي تمتد بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها، وقوله: «باختيارهم المحمود» عن المعاني الاتفاقية والأوضاع القسرية، وقوله: «إلى ما هو خير بالذات» عن نحو صناعتي الطب والفلاحة فإنهما وإن تعلقتا بالوضع الإلهي أعني تأثير الأجسام العلوية والسفلية وكانتا سائقتين لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى صنف من الخيرات، فليستا تؤديانهم إلى الخير المطلق الذاتي أعني ما يكون خيراً بالقياس إلى كل شيء وهي السعادة الأبدية والقرب إلى خالق البرية وهو الملة أيضاً، إلا أن بينهما فرقاً وهو أن الوضع الإلهي إذا نسب إلى من يؤديه عن الله يسمى ملة، وإذا نسب إلى من يقبله لوجه الله يسمى ديناً واشتقاق الملة من أمل يملئ لأنها بالوحي الذي هو بإلقاء الكلمة بعد الكلمة في روع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وقد يفرق أيضاً بأن الشريعة من حيث يطاع لها تسمى ديناً، ومن حيث إنها يجتمع عليها تسمى ملة اهـ. والمفهوم منه أن ذلك الوضع هو الأحكام لا الألفاظ، ففي قول شيخنا «مجازاً عن لا يدل» نظر لأنه إنما يناسب الألفاظ وبما تقدم من تفسير الشارح حكم

قولهم إنه عقلي أي يحكم به العقل لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو

الشرع بالأخذ منه والإدراك به ينظر في قول الشيخ، فإسناد الحكم إليه مجازي الخ، لأن قضية هذا التفسير أن التجوز في الطرف وأن معنى لا يحكم به إلا الشرع لا يكون واسطة في إدراكه إلا الشرع، ولا خفاء في أنه لا تجوز في إسناد الواسطية في الإدراك إلى الشرع فليتأمل.

قوله: (المبعوث به الرسل): فيه أمران: أحدهما أن لقائل أن يقول هذا القيد مستدرك لا فائدة فيه مع ذكر الشرع، وثانيهما قال شيخنا الشهاب: إن أريد بهذا القيد الكشف والبيان فالشرع أعم من المبعوث به الرسل لما مر في تعريف النبي والرسول، وإن أريد به الاحتراز لم يصح لأن الشرع حاكم بذلك، سواء كان لرسول أو لنبي ليس برسول، فالوجه ترك هذا القيد، وقد يجاب بأن ذلك لموافقة الغالب نظر الكثرة حملة شرع الرسل الآخذين للأحكام منه، وبأن ذلك يصح تخرجه على القول الثالث المار أعني استواء النبي والرسول وهو معنى الرسول على المشهور اهـ. وإياك أن تظن عدم مباينة الأمر الأول للثاني. وأقول: أما الأول فيمكن أن يجاب عنه بأن القيد إشارة إلى توقف الحكم وإدراكه على البعثة كما سيأتي في قوله «ولا حكم قبل الشرع» أي البعثة لأحد من الرسل. فإن قلت: التوقف ممنوع لأن الحكم يثبت في حق الأنبياء بوصول الشرع إليهم مع انتفاء البعثة قلت: الكلام بالنسبة لتعلق الحكم بعموم المكلفين على أن وصول الشرع إلى الأنبياء في معنى البعثة بالنسبة إليهم، ويجوز أن يراد بالبعثة ما يشمل البعثة حقيقة وحكماً وسيأتي عند قول المصنف «ولا حكم قبل الشرع» ما يتعلق بذلك. ثم رأيت عن شيخنا العلامة أنه إشارة إلى أن المراد بالشرع اللفظ المنزل عليهم وستنهم أيضاً، ويدل عليه قوله «أي لا يؤخذ إلا من ذلك» لأن المأخوذ منه هي الأدلة وهي الكتاب والسنة اهـ. وفيه نظر ظاهر لصدق البعث بالبعث بالأحكام والأخذ بالأخذ من الأحكام على أن «من» للابتداء، وأما الثاني فيمكن أيضاً أن يجاب عنه باختيار الشق الأول منه بناء على أن المراد المبعوث بجنسه الرسل على أن الحكم يبعث الرسل به لا ينافي ثبوته للأنبياء أيضاً. وإنما اقتصر على ذكر الرسل إشارة إلى ما تقدم من توقف الحكم على البعثة مع تشارك الأنبياء والرسل فيما نحن فيه وباختيار الشق الثاني، ووجه الاحتراز أن الشرع الواصل إلى الأنبياء من حيث وصوله إليهم واختصاصه بهم لا يؤخذ منه هذا الحكم ولا يدرك به، والكلام في شرع يؤخذ منه هذا الحكم ويدرك به على أنه يجوز أن يراد بالرسول مطلق الأنبياء على تغليب الرسل على غيرهم لأنهم أفضل وعلى التجوز في البعثة وإرادة الأعم من الحقيقة.

قوله: (في قولهم إنه عقلي): قال شيخنا العلامة: ظاهره أن الفعل المقدر العامل في «خلافاً» يتعلق به هذا الجار والمجرور وهو قوله «في قولهم» وهو خلاف الظاهر لأنه خلاف المتبادر فلو قال «في ذلك» أي في قولنا «إنه شرعي» كان أظهر اهـ. وأقول: تقدير العبارة على ما سلكه الشارح نخالف بقولنا «إنه شرعي» المعتزلة في قولهم «إنه عقلي» وهذا كلام صحيح

حسن منتظم. ثم على تسليم ما ادعاه الشيخ من كونه خلاف المتبادر فسر ما قاله الشارح تعيين مذهب المعتزلة والتوطئة لشرحه مع الاختصار وحصول المقصود إذ يلزم من قولهم «إنه عقلي» عدم قولهم «إنه شرعي» بالمعنى الذي قاله الشارح وهو أنه لا يؤخذ إلا من الشرع ولا يدرك إلا به، ولو عبر بقوله «في ذلك» لم يتعين مذهب المعتزلة إذ لا يلزم من مخالفتهم في أنه شرعي قولهم بأنه عقلي لاحتمال التوقف والتفصيل وغير ذلك، وحيثئذ فيما أن يعرض عن تعيينه وشرحه وذلك مما لا يليق إذ يفوت به شرح العبارة على الوجه اللائق المطلوب، أو يتعرض مع ذلك لتعيينه وشرحه فيفوت الاختصار فتدبر ذلك.

قوله: (لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة الخ): قال شيخنا: قد يشكك في ذلك بأنه صرح بأن الحاكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله على مصلحة أو مفسدة فهو حكم بذلك لوسط إذ هو ما يقرون بقولنا لأنه حين يقال لأنه كذا وكل حكم كذلك فهو نظري، فتقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور إلى ضروري ونظري من تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره اهـ. وأقول: لا نسلم أن الحكم لوسط ينافي الضرورة مطلقاً وإنما ينافيها إذا كان بترتيب المقدمات والانتقال منها إلى المطلوب، ألا ترى أن الحكم بأن الأربعة زوج ضروري مع أنه بوسط مقارن لها في الإدراك وهو أنها تنقسم بمتساويين، وقد صرحوا بأن الضروريات قد تحتاج إلى وسط بدون حركة وفكر فليراجع ذلك من أراد. ثم رأيت عن شيخنا العلامة ما حاصله أنه لا يقال إن قوله «بالضرورة» ينافي قوله «لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة» إذ ظاهره أنه لا بد من نظر العقل في ذلك لأن الضروري قد يكون قياسه معه كالأربعة زوج فهنا إذا نظر العقل إلى الصديق النافع فإنه يجزم بحسنه بمجرد ذلك من غير احتياج إلى ترتيب قياس اهـ.

قوله: (يتبعها حسنه أو قبحه): قال شيخنا الشهاب: الأول يشير للوجوب والندب، والثاني يشير للتحريم اهـ. وأقول: أما إسقاطه الإباحة فقد يوجه بأن ما ذكره المصنف لا يشملها إذ لا يترتب على واحد من فعلها، أو تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب، وأما تركه الكراهة ففيه نظر إذ يترتب المدح على تركها فيشملها كلام المصنف إذ لم يرد اشتراط ترتب الأربعة المذكورة وإلا أشكل على الشيخ في عد الندب إذ لا يترتب على تركه عقاب. وقد ذكر السيد في حواشي العنقود طريق إدراك العقل عند المعتزلة للأحكام الخمسة بما يعلم منه أن العقل عندهم قد يستقل بإدراك خصوص كل واحد منها حيث قال ما نصه: اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على أن الأفعال تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام، ثم اختلفوا فذهب المعتزلة إلى أن الأفعال في ذاتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيها متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل، وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك، وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح، ثم القبح هو معنى الحرمة، والحسن تفاوت مراتبه. فإن كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركة الذم عند العقل فهو

قبحه عند الله أي يدرك العقل ذلك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار، وقيل العكس ويجيء الشرع مؤكداً لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفي على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح

الوجوب وإلا فإن استحق فاعله المدح فقط فهو الندب، أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا تعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الإباحة إلى آخر ما أطال به.

قوله: (أي يدرك العقل ذلك) فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب: الإشارة إلى قوله «حسنه وقبحه عند الله» هـ. وأقول: هذا لا يناسب ما ذكره أيضاً أعني شيخنا العلامة أن قوله «أي يدرك العقل ذلك» تفسير لقوله «يحكم به العقل» ا هـ. بل المناسب له أن يكون المشار إليه هو مرجع الضمير في قوله «إنه من قوله في قولهم إنه عقلي أي أن الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور أي يدرك العقل الحسن القبح بمعنى الترتب المذكور بالضرورة الخ» أو يتمل أن الإشارة لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه كما يناسب ذلك قول الواقف وعند المعتزلة عقلي قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة، ثم إنها قد تدرك بالضرورة الخ. والثاني أنه يدل على أن حكم العقل بمعنى إدراكه وقد صرح بذلك غيره كالإسنوي فإنه قال في شرح منهاج الأصول ما نصه: وإنما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب، فعندنا أنهما شرعيان، وذهبت المعتزلة إلى أنهما عقليان بمعنى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى إلى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وإنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة، أو بالنظر فإما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فإن الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا، فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعاً وإنما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أو لا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك ا هـ.

قوله: (أو باستعانة الشرع): عبارة العضد في شرح ابن الحاجب ومنها أي الأفعال ما لا يدرك إلا بالشرع كالعبادات فإن حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول شوال مما لا سبيل للعقل إليه، لكن الشرع إذا ورد كشف عن حسن وقبح ذاتين ا هـ. وعبارة الواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع، أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع، فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه، وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره ا هـ. فقول الشارع «أو باستعانة الشرع» أي يدرك ذلك باستعانة الشرع مراده به إدراكه بعد ورود الشرع أن في الفعل جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع في

صوم أول يوم من شوال وقوله «كغيره عقلي وشرعي» خبر مبتدأ محذوف أي كل منهما أو كلاهما وتركه كغيره المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلتهما الأنسب كما قال بأصول المعتزلة فإن العقاب عندهم لا يتخلف ولا يقبل الزيادة والثواب يقبلها وإن لم يتخلف أيضاً (وشكر المنعم) أي الثناء على الله تعالى لإنعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بأن

إدراكهما لتوقف إدراكه إياهما على وروده.

قوله: (الأنسب كما قال): بيان لحكمة الاقتصار على هذا المقابل دون عكسه لا قيد للمقابل من حيث إنه علم ما ذكره المقابل الآخر لأن ذلك العلم لا يتوقف على ذلك.

قوله: (فإن العقاب عندهم لا يتخلف الخ): ولا يخفى أن هذا بمجرد إنمائه يثبت النسبية مقابل الثواب فلا بد في تسميم الدليل من ملاحظة أنه لما ناسب إثارة مقابل الثواب بالذكر ناسب إثارة ما يناسبه وهو مقابل المدح الذي هو الذم للمناسبة بينهما.

قوله: (لا يتخلف ولا يقبل الزيادة): أي فهو أخص بهم وألصق فكان الأنسب عند إرادة الاقتصار على أحد الأمرين إثارة بالذكر لمزيتة باعتبار معتقدم، وبهذا يندفع ما عساه أن يقال لا دخل للأخصية فيما نحن فيه فتأمل.

قوله: (وشكر المنعم): قال شيخنا العلامة: هذه المسئلة ذكرها أهل الحق بعد المسئلة الأولى على سبيل التنزل مع المعتزلة أي تنزلنا معكم إلى أن العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم أن لا يكون الشكر عقلياً وقد قررها ابن الحاجب على أتم وجه، وإيراد المصنف لها على هذا الوجه لا تظهر له فائدة لأنهم إنما ذكروا هذه عقب تلك على طريق أهل الجدل على سبيل التنزل ا هـ. وقال الكوراني بعد أن ذكر أن هذين الفرعين أي هذه المسئلة والتي بعدها ذكرهما الأصحاب على سبيل التنزل وقرر أدلتهم وما يتعلق بهما ما نصه: إذا عرفت هذا عرفت أن كلام المصنف في هذا المقام ليس على ما ينبغي لأنه أشار إلى الفرع الأول بقوله «وشكر المنعم واجب بالشرع» وإلى الفرع الثاني بقوله «ولا حكم قبل الشرع» ثم قال: وحكمت المعتزلة العقل لأنه لما بين أن الحكم خطاب الله تعالى وأن لا حاكم عند أهل الحق سواه كان المناسب أن يذكر بعد ذلك المذهب المخالف ويستدل على بطلانه ثم يذكر الفرعين على سبيل التنزل ا هـ.

وأقول: أما أولاً فاعلم أن التنزل في هاتين المسئلتين ليس أمراً متفقاً عليه فقد قال الأصفهاني في شرح المحصول بمد أن حكى قول المحصول: واعلم أنا متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا في هاتين المسئلتين لا محالة لكن الأصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين. ثم بينوا أن بعد تسليم هذين الأصليين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسئلتين ا هـ ما نصه. اعلم وفقك الله أن في هذا الكلام نظراً، وبيانه أنه هو إن كان

الحكم في هاتين المسئلتين لازماً لهذه القاعدة لزوماً قطعياً لا يتصور إقامة الدليل السالم عن المعارض القطعي على عدم الحكم في هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة أصلاً، وذلك أنه قد سلم اللزوم القطعي لوجوب شكر المنعم عقلاً، ولأن الأشياء لها حكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان اللزوم القطعي واقعاً إما حقيقة أو بحكم التسليم استحال تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة، ومتى كان اللازم ظنياً وكان وقوع اللزوم ظنياً كان الدليل المذكور قابلاً للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقيح العقليين لزم ثبوت الحكم في هاتين المسئلتين قطعاً على وفق مذهبهم فلم تمكننا إقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة: فالصواب أن لا نسلم لهم القاعدة أصلاً^١ هـ. وحيث قد فيجوز أن يكون المصنف في هذا الكتاب ممن لا يرى التنزل في هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقه وباحتمال ذلك يسقط الاعتراض عليه وعلى هذا فإنما نص على هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة للأصحاب واقتداء بهم في الجملة. وإما ثانياً فيجوز أن يكون المصنف اكتفى بالإشارة إلى التنزل حيث أفردهما بالذكر مع فهمهما بما قبلهما وما بعدهما، أو قصد الاحتياط لاحتمال أن لا يصح التنزل فذكرهما على وجه يحتمل التنزل وعدمه.

قوله: (أي الثناء على الله تعالى الخ) فيه أمران: الأول قال الكمال: واعلم أن كلام الشارح يقتضي أن موضوع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوي المتعارف وهو خلاف المشهور إذ المشهور أن موضوع المسئلة الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق وأعطاه لأجله كصرف النظر إلى مصنوعاته والسمع إلى تلقي أوامره وإنذاراته وعلى هذا القياس الخ^١ هـ. وأقول: بعد تسليم الشارح أن موضوع المسئلة المعنى العرفي يكون غاية الأمر أن الشارح فرض الخلاف في بعض صور محل النزاع، فإن الشكر بالمعنى الذي بينه من جملة صور النزاع بل هو داخل في الشكر العرفي ولا محذور في ذلك، ولهذا قال شيخ الإسلام: والخطب في ذلك سهل^١ هـ. على أن شيخنا الشهاب حمل ما ذكره على المعنى العرفي حيث قال: في قوله «أي الثناء» مانصه: عرفه باللام ولم يقل هو ثناء كما قالوا فعل ينبيء الخ إفادة للكل المجموعي وإشعاراً بأن الشكر المعرف هو الشكر الشرعي المعرف بقولهم «صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله» فهـ أو في قوله «أو اللسان» أو غيرهما لتفصيل المجلد نحوها في قوله تعالى ﴿كونوا هوداً أو نصارى﴾ [البقرة: ١٣٥] هـ لكن فيه نظر من وجهين: أحدهما أنه يحتاج إلى جعل قول الشارح «بأن» في الموضعين بمعنى «كان» وسيأتي عنه ما ينافيه. والثاني أن الشارح اعتبر كون الثناء لأجل الإنعام والحمد الشرعي المذكور لا يعتبر فيه ذلك. والثاني قال شيخ الإسلام: تبع في تفسيره الشكر بالثناء الجوهري وغيره وفيه تجوز حيث أطلق الثناء على فعل غير اللسان من الاعتقاد وفعل الجوارح المراد بقوله «أو غيره» أي أو الثناء

يعتقد أنه تعالى وليها، أو اللسان بأن يتحدث بها أو غيره كأن يخضع له تعالى (واجب

بغيره ا هـ. وقال الكمال: لا يخفى أن إطلاق الثناء على العمل بالأركان غير سائغ إلا أن يدعي إطلاقه على سبيل المشاكلة لوقوعه مقترناً باللسان والقلب ا هـ. لا يقال التجوز ممنوع في الحدود إلا بقرينة واضحة لأننا نقول: القرينة موجودة وهي تقسيمه إلى هذه الأقسام وفي كلام الكمال إشارة إلى العلاقة، ولا يخفى الضاوت بين كلامه وكلام شيخ الإسلام.

قوله: (لإنعامه): قال شيخنا الشهاب: تعليل للثناء فالإنعام أخذه الشارح من ترتب الشكر على النعم إذ ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم ا هـ. وأقول: لا حاجة إلى الأخذ المذكور لأن الإنعام معتبر في مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر من غير حاجة في اثباته إلى الترتيب المذكور.

قوله: (بالخلق): قال شيخنا الشهاب: حقيقة الخلق الإيجاد وهو نوع من الإنعام فلا يصح أن يتعلق به فليحمل على أنه بمعنى المخلوق ا هـ. وأقول: يمكن أن يجاب؛ أما أولاً بأن عدم صحة التعلق مسلم إذ أريد بالتعلق به أنه صلة له حتى يكون الخلق منعماً به لكن هذا غير متعين لجواز أن يتعلق به تعلق السبب بمسببه والمعنى لإنعامه بسبب الخلق الذي هو الإيجاد أي لأجل أنه أنعم بسبب أنه خلقه، فإيجاده سبب لتحقق إنعامه عليه أي لتحقق هذا الجنس لأن تحقق الخاص سبب في تحقق العام، أو لأن تحقق الفرد سبب في تحقق الحقيقة الكلية وعلى هذا يضبط الرزق بفتح الراء مصدراً كالخلق إلا أن هذا لا يناسب قوله «والصحة» إلا أن يجعل بمعنى التصحيح أو على حذف المضاف أي إعطاء الصحة. وأما ثانياً فبأن يراد بالخلق الحاصل بالمصدر وكذا الرزق إن ضبط بالفتح، والصحة إن أريد به معنى التصحيح، وحيث لا يبقى إشكال في صحة التعلق بالمعنى الأول واستعمال المصدر في الحاصل به أمر شائع فليتأمل.

قوله: (والرزق): قال شيخنا الشهاب بالكسر وهو ما ينتفع به، ولو قال بالوجود والرزق والصحة كان أولى ا هـ. وأقول: قد تقدّم ما يعلم منه إمكان فتح الراء أيضاً ووجه الأولوية المذكورة اندفاع الإشكال عنه المحوج إلى التأويل الذي ذكره وقد تقدّم الكلام المتعلق به.

قوله: (بأن يعتقد): قال شيخنا الشهاب: تفسير للثناء بالقلب وتعلق بالإيجاب الذي شرطه كون متعلقه فعلاً اختيارياً بالاعتقاد الذي هو من مقولة الانفعال على التحقيق لأن المقصود تعلقه بأسبابه المقدورة كالنظر ا هـ. وأقول: قد قيل إن المذهب المنصور كون الإدراك كَيْفًا لا فعلاً ولا إنفعالاً ولا إضافة كما قيل بكل من ذلك والمستلة مبسطة في محلها. ثم قال أعني شيخنا المذكور: ثم في قوله «بأن يعتقد الخ» إشعار بأن المنعم عليه إذا أثنى على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكراً ولم أر في ذلك نقلاً ا هـ. ثم قال أيضاً في قوله «بأن يتحدث بها» أي بالمذكورات من حيث هي خلق ورزق وصحة منعم بها منه قيل لا من أي حيثة كانت وفي هذا أيضاً إشعار بما مر ا هـ. وأقول: أما الثناء بالقلب فالشارح صورته بما هو

صريح كما ترى في إضافة النعمة إلى المنعم، وكذا الشاء باللسان لأن التحدث بالمذكورات إنما يكون ثناء على الله إذا أضافها إليه إلا أن يمنع ذلك بأنه يكفي في كونه ثناء العلم بكونها مضافة إليه تعالى وإن لم يصرح بذلك. وأما الشاء بغيرهما فليس في عبارته إشعار باعتبار الإفهام المذكور فيه لأن الشاء بنحو الخضوع له تعالى يتحقق بدون إضافة النعم إليه تعالى غير أنه لا بد في كونه شكراً من أن يكون صدوره لأجل الإنعام كما أفاد ذلك قوله «لإنعامه» وقد صرح الفنري وغيره في تعريفهم الشكر بقولهم «فعل ينبيء عن تعظيم المنعم بسبب إنعامه» بأن قولهم «بسبب إنعامه» متعلق بـ«فعل» أي لا ينبيء ولا بتعظيم، وهذا يدل على أن الاعتبار في الشكر كون الشاء لأجل الإنعام وإن لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ويشكل على الشارح أن تعريفهم هذا يفيد أن كلاً من الشاء بالقلب والشاء باللسان لا ينحصر فيما ذكره بل يصدق الأول أيضاً بنحو اعتقاد الكمال لأجل الإنعام، والثاني أيضاً بنحو وصفه بالكمال لأجل الإنعام بل صرحوا بذلك، ولهذا قال الفنري: واعلم أنهم صرحوا بأن الشكر بالجنان اعتقاد اتصاف المنعم بصفات الكمال أو اعتقاد اتصافه بصفة الإنعام وأنه ولي النعم في مقابلة إنعامه أي ذلك الاعتقاد لأجل إنعامه ١ هـ. اللهم إلا أن يحمل قوله «بأن» في الموضوعين على التمثيل على ما هو عادته تبعاً لشيخي مذهبه كما تقدم بيان ذلك في أول الكتاب ويكون مخالفة أسلوب الموضوع الثالث لمجرد التضن، واعلم أن تمثيله الشاء بالقلب والشاء باللسان وبغيرهما بما ذكره مع قوله بعد «فمن لم تبلغه دعوة نبي لا يأنم بتركه» صريح في أن من وصلت له نعمة ولم يلاحظ أن الله موليتها ولم يتحدث بها ولا وجد منه نحو خضوع أثم، والتبادر من الفروع خلافه، وقد قال شيخ الإسلام في قوله السابق في الخطبة وإنما حمد على النعم أي في مقابلتها لا مطلقاً لأن الأول واجب ما نصه: أي بمعنى أنه يقع واجباً لا بمعنى أنه إذا أنعم الله على عبد بنعمة يجب عليه أن يحمده عليها بالحمد الذي ذكره وهو الحمد اللفظي أو بالحمد المنوي ١ هـ. والحمد في مقابلة النعم هو الشكر وسيأتي لذلك مزيد.

قوله: (كأن يخضع له تعالى): قال شيخنا الشهاب: تمثيل للثناء بغيره لا لغيره ولما كان الغير صادقاً على متعدد ذي أفعال متباينة لزم ترك الباء المشعرة بحصر ما قبلها في مدخولها والإتيان بالكاف المؤذنة بعدم ذلك ١ هـ. وأقول: حاصله كما ترى أن الشاء بالاعتقاد منحصر في اعتقاد أن الله تعالى ولي النعم، وأن الشاء باللسان منحصر في التحدث بالمنعم، وأن الشاء بغير الاعتقاد واللسان أي بأفعال الجوارح غير منحصر في الخضوع فلذلك أتى في الأولين بالباء المشعرة بالحصر، وفي الثالث بالكاف المشعرة بعدم الحصر، ويرد عليه أمران: الأول أن هذا ينافي ما تقدم عنه من أن الشارح أراد تعريف الشكر الشرعي المعروف بقولهم «صرف العبد الخ» لأن ذلك إنما يصح إذا أراد بأن في الأولين التمثيل لا الحصر لأن الشكر بالاعتقاد على ذلك التعريف لا ينحصر في اعتقاد أن الله مولى النعم والشكر باللسان عليه لا ينحصر في التحدث

بالشرع) لا العقل فمن لم تبخله دعوة نبي لا يأثم بتركه خلافاً للمعتزلة (ولا حكم)

بالنعم كما لا يخفى على الواقف على كلامهم على ذلك التعريف، وتقدم نقل الفنري عن تصريحهم ما هو صريح في ذلك. والثاني أن لقائل أن يقول: إن كل ثناء بفعل هو خضوع لله تعالى إذ لا يكون الفعل ثناء إلا إن كان خدمة لله تعالى وكل خدمة خضوع، وهذا الثاني وارد على الشارح أيضاً إلا أن يمنع ما قلناه فليتأمل.

قوله: (واجب بالشرع): أقول: فيه أمران: الأول أن ما اقتضاه هذا الكلام من أن من ترك الشكر بالمعنى الذي فسره به الشارح أثم كما صرح به قول الشارح «فمن لم تبخله دعوة نبي لا يأثم بتركه» خلاف المتبادر من كلام الفقهاء في الفروع كما تقدم بل المتبادر منه أنه لا إثم على من غفل مطلقاً عن أن الله مولى النعم ولم يتحدث بالنعم ولا لاحظ الخضوع لله تعالى، اللهم إلا أن يؤول ما ذكره كأن يراد باعتقاد ما ذكر اعتقاده بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ النعم وموليتها اعتقد أنه الله تعالى وبالتحدث والتحدث بالقوة بأن يكون بحيث لو سئل عن أمر النعم اعترف بوصولها إليه من الله تعالى وبالخضوع الخضوع بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ عزة الله وعظمته رأى نفسه خاضعة لذلك. ولما تكلم العلامة الدواني في حواشي شرح المطالع على تعريف الشكر العرفي بقولهم «صرف العبد الخ» فسر قولهم فيه ما خلق لأجله بما كلف به اهـ.

والثاني أن القرافي في شرح المحصول قال: البحث الأول في بيان حقيقة الشكر ما هو، فإن التصديق فرع التصور فأقول: شكر الله تعالى طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد ولذلك لما قيل لرسول الله ﷺ لما قام حتى تورمت قدماه أتفعل ذلك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: ألا أكون عبداً شكوراً؟ فسمى صلاته شكراً وهي فعل وقول واعتقاد، وقال تعالى: ﴿اعملوا آل داود شكراً﴾ [سبأ: ١٣] فجعل جملة شريعتهم شكراً إلى أن قال: فكل ما لله تعالى فيه طلب ففعله طاعة إن طلب فعله أو تركه طاعة إن طلب تركه لأن العبد مطيع بجميع ذلك ومتقرب به إلى الله تعالى فيكون فعل جميع الواجبات والمندوبات وترك جميع المحرمات والمكروهات شكراً لله تعالى، كانت في الأفعال أو الأقوال أو الاعتقادات، لكن أعظم رتب الشكر الإيمان ومعرفة الله تعالى وأدناه إمطة الأذى عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام: «الإيمان سبع وخمسون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق»^(١). ثم قال: البحث الثاني إذا تقرر هذا فيظهر أن شكر الله تعالى غير واجب بالإجماع لأن المركب من الواجبات والمندوبات غير واجب، بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله، فعل هذا إذا قيل الشكر غير واجب إجماعاً صح باعتبار المجموع لا باعتبار كل فرد من أفرادها فيتعين تحرير الدعوى، ولا يؤتى بلفظ يوهم إيجاب المجموع من حيث هو مجموع اهـ. وفيه تفسير

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ٥٨. أبو داود في كتاب السنة باب ١٤. الترمذي في كتاب الإيمان باب ٦.

موجود (قبل الشرع) أي البعثة لأحد من الرسل لانتفاء لازمه حيثئذ من ترتب الثواب

الشكر بالطاعات أفعالاً أو أقوالاً أو اعتقادات أو تروكاً، وأنه ينقسم إلى واجب وهو الطاعات الواجبة ومدوب وهو الطاعات المنذوبة.

قوله: (فمن لم تبلغه دعوة نبي): قال شيخنا الشهاب: ذكر الرسول هنا أنسب وإن أفاده ذكر الدعوة اهـ. ويبقى الكلام في التعبير بالرسل فيما بعده مع أن ذكر البعثة يفيد الاعتذار بالتفنن ليس بذاك والله أعلم.

قوله: (ولا حكم موجود قبل الشرع): أقول فيه أمور: الأول أن ظاهره أنه لا فرق في ذلك بين الأصول أي العقائد والفروع فلا يجب توحيده ولا غيره قبل إرسال الرسل وهذا أحد القولين، ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة وستأتي زيادة تتعلق بذلك. والثاني قال شيخنا الشهاب: إن التصريح بقوله «موجود» على أنه متعلق الخبر مع كونه استقراراً عاماً في المزج الذي يصير المجموع كلاماً واحداً غير مناسب اهـ. وأقول: كون المزج يصير المجموع كلاماً واحداً حقيقة ممنوع قطعاً وكونه يصيره كالكلام الواحد لو سلم لا يتوجه عليه اعتراض. ثم إن متعلق الخبر لما كان محتمل أنه مادة الوجود فيفيد انتفاء وجود نفس الحكم قبل الشرع وأنه مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس الحكم قبل الشرع كما هو رأي المعتزلة كالعلوم كان محتاجاً إلى بيانه حتى يعلم المقصود ويتبين المذهب الحق، فالشارح مضطر إلى التصريح به بل هذا في المعنى بمنزلة أن يقول الخبر متعلق بمحذوف تقديره موجود فلا اعتراض عليه في ذلك، لا يقال يلزم عليه مخالفة قولهم الكون العام يجب حذفه لأننا نقول: وجوب حذفه في كلامه لا ينافي ذكره في كلام آخر عند الاحتياج إلى بيانه. والثالث أن هذا التقدير يدل على عدم تعلق الظرف أعني قبل الشرع بلفظ الحكم ويدل عليه أنه لو تعلق به كان منصوباً منوناً لأنه حيثئذ شبيه بالمضاف مع أن المتبادر من لفظ التثنية والمعروف فيه ضبط لفظ الحكم بفتح بلا تنوين. نعم ذهب البغداديون إلى جواز نصب الشبيه بالمضاف مع إسقاط تنوينه وعليه ظاهر «لا مانع لما أعطيت ولا معطى لما منعت». وعلى هذا يصح التعلق المذكور ويقدر الخبر مؤخراً أي لا حكم قبل الشرع موجود مثلاً.

قوله: (أي البعثة لأحد من الرسل): أقول: ظاهر تصوير المسألة بما قبل جميع الرسل ومن هنا قال شيخنا الشهاب: تفسيره الشرع هنا بذلك قد يرد عليه وجود الحكم في شرع نبي لم يوجد قبله رسول، ويجاب بأن أول الرسل آدم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وليس قبله نبي اهـ. ويوافق ذلك قول الإمام الحلبي في باب من لم تبلغه الدعوة من منهاجه. وإنما قلنا: إن من كان منهم عاقلاً ميمراً ذا رأي ونظر إلا أنه لا يعتقد ديناً فهو كافر لأنه وإن لم يكن سمع دعوة نبينا ﷺ فلا شك أنه سمع دعوة أحد من الأنبياء الذين كانوا قبله ﷺ على كثرتهم وتداول أزمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فإن الخبر قد

يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق، وإذا سمع اية دعوة كانت إلى الله فترك أن يستدل بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضاً عن الدعوة فكفر والله أعلم. وإن أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي ولا عرف أن في العالم من يثبت إلهاً وما نرى أن ذلك يكون، فإن كان فأمره على الاختلاف يعني في أن الإيمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بد من انضمام النقل، وهذا صريح في ثبوت تكليف كل أحد بالإيمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وإن لم يكن رسولاً إليه وفي تعذيب أهل الفترة بترك الإيمان والتوحيد، وهذا اعتمده النووي في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم: إن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو في النار وليس في هذا مواخذة قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اهـ.

وبالغ بعضهم في اعتماده حتى قال: فمن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب، فلا تغتر بقول كثير من الناس في نجاة أهل الفترة مع إخبار النبي ﷺ أن آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وأن ما يدحرج الجعل خير منهم إلى غير ذلك من الأخبار اهـ. لكن الذي عليه الأشاعرة من أهل الكلام والأصول والشافعية من الفقهاء أن أهل الفترة لا يعذبون وقد صح تعذيب جماعة من أهل الفترة، وأجيب بأن أحاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب أهل الفترة، وبأنه يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لأمر يختص به يقتضي ذلك علمه تعالى ورسوله. نظير ما قيل في الحكم بكفر الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام مع صباه، وبأن تعذيب هؤلاء المذكورين في الأحاديث مقصور على من غير وبدل من أهل الفترة بما لا يعذر به كعبادة الأوثان وتغيير الشرائع، لكن هذا لا يوافق إطلاق هؤلاء الأئمة ولا القول بأنه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال إمام الحرمين: إنا لا نتعبد أصلاً وفرعاً إلا بعد البعثة ولو أمكن أن يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه إذ ذاك كعيسى ﷺ لم يبق إشكال أصلاً، وقد رد الأبى شارح مسلم ما تقدم عن النووي بأن كلامه متنافٍ لحكمه بأنهم أهل فترة وبأن الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا أهل فترة لأنهم الأمم الكائنة بين أزمنة الرسل الذين لم يرسل إليهم الأول ولا أدركوا الثاني ثم قال: ولما دلت القواطع على أن لا تعذيب حتى تقوم الحجة علمنا أن أهل الفترة غير معذبين اهـ. لكن ما زعمه من التنافي ممنوع بل هو غلط لأن النووي يكتفي في وجوب الإيمان على كل أحد ببلوغه دعوة من قبله من الرسل وإن لم يكن مرسلأ إليه كما تقدم عن الحلبي وغيره، وحيث فلا منافاة بين كون من مات على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان أهل فترة لأن من تقدمهم من الرسل غير مرسل إليهم وكونهم بلغتهم دعوة أولئك الرسل إلى التوحيد، وإنما كان يصح ما توهمه من التنافي لو ادعى النووي أن من تقدمهم من الرسل مرسلون إليهم مع أنه لم يدع ذلك كما لا يخفى، فإن كلام النووي في غاية الظهور فيما ذكرنا وليس فيه ما يوهم ذلك التوهم بوجه

والعقاب بقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء: ١٥] أي ولا مثيبين

وليس أهل الفترة من لم تبلغهم دعوة الرسل مطلقاً بل من لم تبلغهم دعوة المرسل إليهم وهؤلاء المذكورون كذلك لأن من قبلهم لم يكن مرسلأ إليهم ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الأئمة بثبوت الفترة بين نبينا ﷺ ومن قبله، وظاهر أن الكلام في غير أمة عيسى ﷺ لكن لا ينبغي اختصاص الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الأول مرسلأ إليهم ولا أدركوا الثاني فهم أهل فترة. ثم المفهوم مما تقرر أن النزاع إنما هو بالنسبة لأحكام الإيمان بخلاف الفروع فلا خلاف في أنها لا تثبت إلا في حق من بلغته دعوة من أرسل إليه وهو الظاهر، نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالإيمان حتى يجري فيه هذا النزاع؟ فيه نظر، وإذا تقرر ذلك فيمكن حمل كلام المصنف والشارح على القول الثاني بأن يراد أنه لا حكم أصلياً أو فرعياً يتعلق بأحد قبل بعثة أحد من الرسل إليه وإن بعث إلى غيره.

قوله: (لانتفاء لازمه حيثلذ): أي حين إذ لا شرع فهو ظرف للانتفاء، ثم بين اللزوم بقوله: «من ترتب الثواب والعقاب» لا يقال ترتب الثواب والعقاب ليس لازماً للحكم لأنه ينفك عنه وذلك ينافي للزوم، ألا ترى أنه بعد تحقق الوجوب بعد البعثة بأن بلغ الرسول ودخل وقت الظهر مثلاً قد تحقق الحكم وهو وجوب الظهر مع أنه لم يتحقق ثواب ولا عقاب بمجرد ذلك، وأيضاً فهذا الدليل بتقدير تمامه إنما ينهض لنفي ما كان ملزوماً للثواب والعقاب دون غيره كالإباحة مع أن المقصود نفي الجميع. وأيضاً فللمعتزلة أن يمنعوا كون ما ذكر لازماً مطلقاً لجواز أن يكون لازماً بشرط وجوب البعثة فلا يدل انتفاؤه قبلها على انتفاء الحكم لأنها نقول: أما الأول فالمراد أن ترتب استحقاق الثواب والعقاب على الفعل والترك لازم لتحقيق الحكم، أو يراد بالترتب الاستحقاق بمعنى أنه يلزم من تحقق الوجوب مثلاً كون الفاعل بحيث إن فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب، وهذا الكون متحقق بعد البعثة غير متحقق قبلها، فقوله: «من ترتب الثواب والعقاب» أي من ترتب استحقاق الثواب على فعل الواجب أو ترك الحرام، ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب أو فعل الحرام. وأما الثاني فجوابه أنه لا قائل بالفرق فإذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره أيضاً، وأما الثالث فجوابه أن المعتزلة زعموا أن ذلك لازم مطلقاً حيث أثبتوا الإثم قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح «لا يأنم بتركه» خلافاً للمعتزلة، وإذا كان لازماً عندهم مطلقاً فانتفاؤه قبل البعثة كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها.

قوله: (بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا): فيه أمران: الأول قال الأصهباني في شرح المحصول: واعلم أن الاستدلال بالآية يتم إذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن في المسألة، فإن كانت المسألة علمية فلا يمكن إثباتها بالدلائل الظنية، ثم أورد أن المراد من الرسول في الآية العقل سلمنا لكن الآية دلت على نفي تعذيب المباشرة ولا يلزم منه نفي مطلق

التعذيب، سلمنا لكن ليس في الآية دلالة على نفي التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب، سلمنا لكن لا يلزم من نفي المؤاخذة قبل البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المؤاخذة بالمغفرة، ثم أجاب عن الأول بأن حقيقة الرسول النبي المرسل والأصل في الكلام هو الحقيقة، وعن الثاني بأن من شأن العظيم القدر التعبير عن نفي التعذيب مطلقاً بنفي المباشرة، وعن الثالث أن تقدير الكلام وما كنا معذبين أحداً، ويلزم من ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل البعثة وذلك هو المطلوب لأن الخصم لا يقول به، وعن الرابع أن الآية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهراً يدل على عدم الوجوب قبل البعثة، فمن ادعى أن الوجوب ثابت وقد وقع التجاوز عن الذنب بالمغفرة فعليه البيان، والثاني أن الإمام في تفسيره ضعف الاستدلال بالآية بأنه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذاك باطل.

قال: بيان الملازمة من وجوه: أحدها أنه إذا جاء الشرع وادعى كونه نبياً من عند الله تعالى وأظهر المعجزة، فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته أو لا يجب؟ فإن لم يجب فقد بطل القول بالنبوة، وإن وجب فإما أن يجب بالعقل أو بالشرع؛ فإن وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي، وإن وجب بالشرع فهو باطل لأن ذلك الشرع إما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره، والأول باطل لأنه يرجع حاصل الكلام إلى أن ذلك الرجل يقول الدليل على أنه يجب قبول قولي أي أقول يجب قبول قولي وهذا إثبات للشيء بنفسه، وإن كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كما في الأول ولزم إما الدور أو التسلسل وهما محالان. وثانيهما أن الشرع إذا جاء وأوجب بعض الأفعال وحرم بعضها فلا معنى للإيجاب والتحریم إلا أن يقول: لو تركت كذا أو فعلت كذا لعاقبتك فيقول إما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب، فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة، وإن وجب عليه الاحتراز عن العقاب فإما أن يجب بالعقل أو بالسمع، فإن وجب بالعقل فهو المقصود، وإن وجب بالسمع لم يتقرر معنى الوجوب إلا بسبب ترتب العقاب عليه، وحيث يعود التقسيم الأول ويلزم التسلسل وهو محال. وثالثها أن مذهب أهل السنة أنه يجوز من الله تعالى أن يعفو عن العقاب عن ترك الواجب، وإذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب فلم يبق إلا أن يقال: إن ماهية الواجب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل بمحض العقل فثبت أن ماهية الوجوب إنما تحصل بسبب هذا الخوف، ويثبت أن هذا الخوف حاصل بمجرد العقل يلزم أن يقال: الوجوب حاصل بمجرد العقل. فإن قالوا ماهية الوجوب إنما تتقرر بسبب حصول الذم قلنا: إنه تعالى إذا عفا فقد سقط الذم، فعلى هذا ماهية الوجوب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل فثبت بهذه الوجوه أن الوجوب العقلي لا يمكن دفعه. اهـ كلام الإمام.

وأقول: يمكن أن يجاب عن الأوّل بأنه إذا أظهر المعجزة على دعواه أنه رسول ثبت صدقه كما تقرر في محله فيجب قبول قوله في كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من إثبات الشيء بنفسه أو الدور أو التسلسل، وإن كان ثبوت ما أخبر به بالشرع بمعنى أن ثبوته بإخبار من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على أنه يجب قبول قولي أي أقول يجب قبول قولي حتى يلزم إثبات الشيء بنفسه، بل حاصله أنه يقول يجب قبول قولي لأنه ثبت أي رسول الله فيجب صدقي وتصديقي في كل ما أدعيه، وليس في هذا إثبات الشيء بنفسه ولا دور ولا تسلسل، ومما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على أن الثبوت بالشرع فيما خفي على العقل كما تقدّم شرح ذلك في الكلام على قول الشارح: «أو باستعانة الشرع» فتأمل ما حكيناه هنا من قول العضد في شرح ابن الحاجب «ومنها - أي الأفعال - ما لا يدرك إلا بالشرع» وقوله: «فإن حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أوّل شوال مما لا سبيل للعقل إليه» ومن قول المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر، ثم قولهما: «فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما» اهـ. فقد ثبت الاتفاق منا ومن الخصم على أن ثبوت الحكم في هذا القسم ليس إلا بالشرع، فإن كان غرض الإمام تقوية قول المعتزلة لم تصح التقوية مع موافقتهم لنا في هذا القسم، وإن كان غرضه مجرد الاعتراض على الدليل فجوابه ما ذكرناه أولاً، بل صرح في شرح المواقف بأنه يثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المعجزة وتمكن المبعوث إليه من النظر، وإن لم ينظر فإنه قال في جواب بعض شبه المخالفين ما نصه: «لأننا بينا فيما سبق أنه إذا ادعى النبي الرسالة واقترب بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث إليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة، سواء نظر أو لم ينظر، فلا يجوز للمكلف الاستمهال، ولو استمهل لم يجب الإمهال لجريان العادة بإيجاد العلم عقب النظر الذي هو متمكن منه اهـ. فعلم أنه بمجرد دعوى الرسالة مع ما ذكر يثبت الوجوب بإخباره وهو ثبوت بالشرع لأن معنى الثبوت به هو الثبوت بالإخبار عن الله حقيقة أو حكماً، وهذا الإخبار لا يتأتى فيه التردد الذي ذكره بقوله لأن ذلك الشرع إما أن يكون الخ فليتأمل. وعن الثاني بأن وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمراً أجنبيّاً عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه التردد الذي ذكره بل هو نفس وجوب كذا أو لازمه إذ الاحتراز ليس إلا بالإتيان بكذا الذي هو الواجب، فوجوب الاحتراز إما وجوب كذا أو لازمه، فوجوبه بوجوبه فلا يلزم التردد المذكور. وعن الثالث بأنه إن أراد بقوله: «إن ماهية الواجب إنما تتقرّر بسبب حصول الخوف من العقاب» أن حصول الواجب في الخارج بالإتيان به إنما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام في ذلك مع أنا لا نسلم أن الإتيان بالواجب متوقف على حصول الخوف، وإن أراد أن تحقق وجوب الواجب أي تعلق وجوبه بالمكلف الذي هو التعلق التنجيزي متوقف على حصول الخوف المذكور فهو ممنوع كما هو ظاهر.

فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب الذي هو أظهر في تحقق معنى التكليف وانتفاء الحكم الذي هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزي (بل الأمر) أي الشأن في وجود الحكم (موقوف إلى وروده) أي الشرع أشار بهذا كما قال إلى أنه مراد

قوله: (الذي هو أظهر في تحقق معنى التكليف): قال شيخنا الشهاب: أي لأن دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف إن لم تكن الإضافة بيانية أو على وجود معنى هو التكليف إن كانت بيانية أظهر من دلالة الثواب عليه لأن العقاب لا يكون إلا على ترك شيء ملزم به من فعل وترك، والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع في الوجود للملزم به أخرى، وما يدل على شيء بلا واسطة أظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها.

قوله: (وانتفاء الحكم الذي هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه الخ): فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: هذا جواب عما يقال كيف يقال لا حكم قبل الشرع مع أن خطاب الله الذي فسر به الحكم قديم فأجاب بأن الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ. فهو مركب من أمور، فإذا انتفى واحد منها انتفى هو والتعلق التنجيزي جزء منه وهو منتف قبل الشرع فينتفي الحكم اهـ. والثاني أن كلام الشارح صريح في أن الحكم ليس هو مجرد الكلام النفسي الأزلي وإنما هو المجموع الذي منه الكلام النفسي الأزلي وتعلقه التعلق التنجيزي، وهذا صريح قول المصنف السابق «والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف» فإنه اعتبر في تعريفه التعلق مطلقاً فدل على أنه داخل فيه، وقوله كغيره هنا ولا حكم قبل الشرع لظهوره ظهوراً تاماً في أن المنفي قبل الشرع نفس الحكم لا شيء خارج عنه كتعلقه، وحمله على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره أو صريحه بلا ضرورة إلى ذلك. ثم يحتمل أن الشارح حيث صرح بكلامه بما ذكرناه ناقل له ولو عن بعضهم على وفق ما أفاده كلام المصنف هنا وفيما سبق ولا اعتراض عليه بوجه لأنه عدل ثقة لم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قال، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصاً وهذا أمر اصطلاحى لا مشاحة فيه حتى اشتهر أنه لا مشاحة في الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن والإشارة إلى أنه لا مانع منه ولا من أن يكون اصطلاحاً للمصنف ولو في هذا الكتاب، ولا غبار عليه على ذلك أيضاً لأنه أمر ممكن لا يصد عنه نقل ولا عقل خصوصاً مع كونه من الاصطلاحات التي لا حجر فيها كما تقرر، وحيث إن إطالة الكمال ومن وافقه في الاعتراض عليه هنا في ذلك إطالة فاسدة فلا التفات إليها.

قوله: (بل الأمر أي الشأن في وجود الحكم موقوف): فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: الشأن والقصة هو الحديث المطابق لما في نفس الأمر ولا يجبر عن الشأن ويفسر إلا بجملة صادقة عليه، فقول المصنف «موقوف» لا يصح أن يكون خبراً عن «الشأن» حيث بل هو خبر لمحدوف أي الشأن في وجود الحكم هو موقوف أي الوجود موقوف وهو صادق على

من عبر منا في الأفعال قبيل البعثة بالوقف فليس مخالفاً لمن نفى منا الحكم فيها و«بل» هنا للانتقال من غرض إلى آخر وإن اشتمل على الأول إذ توقف الحكم على الشرع مشتمل على

الشان فيصح أن يكون خبراً بخلاف مجرد قوله: «موقوف إلى وروده» لا يصح أن يقال الشان موقوف بل الموقوف وجوده لا نفسه اهـ. وعبارته في حاشية قوله «موقوف» لا يصح أن يكون خبراً عن الأمر بمعنى الشان إذ الشان في وجود الحكم أي الأمر الثابت في الواقع لوجود الحكم كل وقت هو أن وجوده موقوف، فالشان هو وقف وجود الحكم والموقوف هو وجوده فموقوف خبر عن هو أو أنه محذوف عائد الضمير على وجود الحكم اهـ. وأقول: ما ذكره من أنه لا بد في خبر لفظ الأمر بمعنى الشان أن يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج إلى نقل فافهم. إنما ذكروا ذلك في الضمير بمعنى الشان ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشان كذلك، وكم من ألفاظ متساوية المعنى مع اختلاف حكمها في الاستعمال، ولو سلم فلا يتعين ما ذكره في عبارة المصنف بل يجوز تخريجها على قول الكوفيين فإنهم جوزوا الإخبار عن ضمير الشان بمفرد خلافاً للبصريين كما أنهم جوزوا حذف أحد جزأي الجملة المخبر بها عن ضمير الشان خلافاً للبصريين المانعين منه، فيجوز تخريج كلام المصنف على حذف أحد جزأي الجملة على قولهم أيضاً. وظاهر صنيع الشارح حيث لم يقدر مبتدأ لقوله «موقوف» أن الخبر مفرد فيحتمل أنه يمنع وجوب كون الخبر جملة إذا عبر عن الشان بالاسم الظاهر، ويحتمل أنه خرج على قول الكوفيين من جواز الإخبار بمفرد. والأمر الثاني أنه يمكن تفسير الأمر في كلام المصنف بالوجود أي بل وجوده موقوف، ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله أي الشان في وجوده أي وهو تقرر وجوده أي ثبوته أي بل تقرر وجوده أي ثبوت وجوده موقوف، وعلى هذا فلا إشكال بوجه عن صحة إفراد خبر الأمر.

قوله: (إلى وروده أي الشرع): أقول: إن أريد به البعثة كما فسره الشارح بها لزم وصف البعثة بالورود، ولا يخفى ضعفه إذ البعثة هي الإرسال ووصف الإرسال بالورود ليس بظاهر، وإن أريد به الأحكام لم يحسن الإضراب إذ التقدير حيث لا حكم قبل ورود الأحكام بل الأمر موقوف إلى ورود الأحكام وإن استلزم ورود الأحكام البعثة فليتأمل.

قوله: (أشار بهذا): أي بقوله «بل الأمر موقوف» فمن قال بالوقف لم يرد معنى أنا لا ندري هل الحكم ثابت قبل البعثة أو لا، بل أراد أن وجوده متوقف على ورود الشرع.

قوله: (إذ توقف الحكم على الشرع): أقول: فيه أمران: الأول أن فيه إشارة إلى أنه كان الأولى تعبير المصنف بـ«على» بدل «إلى» لأنها أنسب بالمعنى المراد منه. والثاني أنه قد تستشكل هذه العبارة بأنها تضمنت توقف الشيء على نفسه لأن الحكم عام فهو شامل لجميع الأحكام والأحكام هي الشرع، ولهذا يفسرونه بها فيقولون الشرع ما شرعه الله من الأحكام فيكون حاصل المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو أن الأحكام موقوفة على الأحكام وهو فاسد،

وإن دفع هذا الفساد بأن الموقوف وجود الحكم أو الشرع والموقوف عليه وروده فهو فاسد أيضاً لأن ورود الحكم أو الشرع هو وجوده فلزم توقف وجود الحكم أو الشرع على وجوده وهو فاسد، ويلزم أن يكون معنى قول المصنف «لا حكم قبل الشرع» لا حكم قبل الحكم أو لا شرع قبل الشرع وهذا أمر معلوم لا فائدة فيه، وإن منع أن الورود بمعنى الوجود بل هو بمعنى الوصول قلنا: فيلزم تناقض في العبارة لأن قولنا «لا يوجد الحكم قبل وصوله» مضمن نفي الحكم قبل وصوله بقولنا «لا يوجد الحكم الخ» وإثباته بقوله «قبل وصوله» لأنه تضمن إثباته في نفسه ونفي الوصول عنه. ويجب أن الشرع هنا ليس بمعنى الأحكام بل بمعنى البعثة كما تقدم في كلام الشارح، فغاية ما يلزم نفي الحكم قبل تبليغ الرسول الأحكام وهو صحيح، ولو سلم فيمكن أن يمنع أن الأحكام المرادة هنا هي الشرع بل الأحكام هي الكلام النفسي المتعلق بالملكف والشرع هو الكلام النفسي مطلقاً ولا ينافي ذلك وقوع الأحكام في تفسير الشرع لأنها حيثذ بمعنى آخر وسيأتي كلام يتعلق بذلك والله أعلم.

قوله: (مشمتمل على انتفاءه قبله ووجوده بعده): قال شيخنا العلامة: أي محتو مفهومه احتواء الكل على ما في ضمنه، ومن المعلوم أن الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له على أن الوجود بعده لا يلزم مفهوم التوقف لذاته، ألا ترى أن الشرط يتوقف عليه مشروطه الذي قد لا يوجد بعده، نعم يلزم هنا لخصوص كون الشرع المتوقف عليه محتو على الحكم المتوقف فتأمل اهـ. وأقول: فيه أبحاث: الأول أنه إن أراد بقوله «أي محتو مفهومه» إلى قوله «ومن المعلوم الخ» الاعتراض على الشارح بأنه ادعى أن مفهوم توقف الحكم على الشرع محتو على الانتفاء قبل الوجود بعد المذكورين احتواء الكل على ما في ضمنه وأن ذلك ممنوع بل الانتفاء والوجود المذكوران خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له فلا يكون محتوياً عليهما كذلك، فهو اعتراض ساقط إذ الاشتمال لا يلزم أن يكون معناه الاحتواء المذكور حتى يحمله عليه ثم يعترض عليها، بل يجوز أن يكون معناه الاستلزام ومن ثم قال شيخنا الشهاب: قوله «مشمتمل» أي محتو عليه احتواء الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما في ضمنه إذ من البين أن الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له اهـ. وإن أراد مجرد البيان فكلامه متناقض إذ الاحتواء الذي ادعاه منافٍ لقوله: «ومن المعلوم الخ». الثاني أن قوله «على أن الخ» إن أراد به الاعتراض كان في غاية السقوط لأن الشارح لم يدع أن المستلزم مفهوم التوقف لذاته بل مراده أنه مفهوم التوقف للغير كما سنشير إليه. الثالث أن قوله: «نعم يلزم هنا الخ» فيه نظر ظاهر إذ لا نسلم أن الشرع محتو أي احتواء الكل على ما في ضمنه كما تقدم له على الحكم المراد هنا لأن الشرع يتحقق بدون التعلق التنجيزي الاعتبار في مفهوم الحكم هنا، أو المراد من الحكم هنا بدليل تحققه قبل البلوغ والعقل ونحوهما من شروط التكليف المتوقف عليها التعلق التنجيزي وبدليل قولهم في تعريف الرسول «إنسان أوحى

انتفائه قبله ووجوده بعده (وحكمت المعتزلة العقل) في الأفعال قبل البعثة فما قضى به في

إليه بشرع وأمر بتبليغه» فجعلوا التبليغ المتوقف عليه التعلق التنجيزي خارجاً عن معنى الشرع، ولا ينافي ذلك إطلاق الأحكام على الشرع حيث قالوا في تفسيره ما شرعه الله من الأحكام لأنها هناك بمعنى آخر للحكم اللهم إلا أن يجاب بأن الشرع وإن لم يعتبر فيه التعلق التنجيزي لم يعتبر فيه عدمه فهو اسم لمطلق الأحكام أعم من أن تتصف بالتعلق التنجيزي أولاً، ولكونه اسماً للأعم احتاجوا في تعريف الرسول إلى اعتبار الأمر بالتبليغ أو بأنه يكفي في صحة الاحتواء المذكور عروض ذلك التعلق للشرع وإن لم يعتبر فيه فليتأمل والوجه في بيان اللزوم أن يقال: إنه ليس الكلام في الحكم على الإطلاق بل في الحكم الموصوف بأنه لا بدّ من تحققه بأن يتحقق التعلق التنجيزي ولا بدّ، فإذا حكم بتوقفه على الشرع لزم انتفاؤه قبله ووجوده بعده لزوماً واضحاً كما لا يخفى. وقد ظهر بما تقرر أن الشرع والحكم هنا متغايران ولو بالعموم والخصوص على ما تقرر لاعتبار التعلق التنجيزي في الحكم دون الشرع على ما تقرر خلافاً لما قد يتوهم من اتحادهما.

قوله: (وحكمت المعتزلة العقل): فيه أمور: الأول قال شيخنا العلامة: فعل هنا لا يصح أن يكون للتصيير لأنهم لم يصيروا العقل حاكماً بل لنسبة الفاعل إلى أصل الفعل كفسقته نسبتة للفسق أي نسبوا للعقل أنه حاكم اه. الثاني ليس المراد بكون العقل حاكماً عندهم أنه منشئ للحكم إذ المنشئ له اتفاقاً منا ومنهم ليس إلا الله سبحانه وتعالى، بل المراد أنه مدرك لحكم الله تعالى وحيثه فمقابلة قوله: «وحكمت المعتزلة العقل» لقوله «ولا حكم قبل الشرع الخ» باعتبار لازمه إذ يلزم من أن العقل يحكم أي يدرك الحكم بناء على أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لتعلق الحكم بثبوت الحكم قبل الشرع لأن الحسن والقبح لا ينفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم، أو باعتبار لازم الأول إذ يلزم من نفي الحكم قبل الشرع عدم إدراك العقل له بالمعنى الذي أرادوه من أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لتعلقه، فنفيه قبل الشرع نفي لتلك التبعية فلا إدراك لتبعيته لهما عندهما وحيثه فيستقيم كلام المصنف في هذه المقابلة وإن أوهمت. والثالث أنه قد يقال إن هذا مكرر مع قوله السابق «ويعنى ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً شرعي خلافاً للمعتزلة» فإنه يتضمن تحكيم العقل عند المعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ما علق عنه في بعض دروسه بأن ما هنا أعلم مما تقدّم لشموله جميع الأفعال واختصاص ما تقدّم بالحرام والواجب والمندوب اه. أقول: وأيضاً فليس في قوله فيما تقدّم خلافاً للمعتزلة تصريح بتحكيم العقل لاحتمال التوقف، وأيضاً ففيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله «فإن لم يقض الخ». وأيضاً فقد يكون ذكر ما هنا مع استفادة حكمه من إبطال قاعدة الحسن والقبح العقليين المبني عليها قول المعتزلة فيما تقدّم إشارة إلى ما صرحوا به من إبطال حكم العقل قبل الشرع وإن سلمنا تلك القاعدة كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

شيء منها ضروري كالتنفس في الهواء أو اختياري لخصوصه بأن أدرك فيه مصلحة أو

قوله: (في الأفعال): فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: يعني اعتقدت المعتزلة العقل حاكماً في الأفعال، فالجار متعلق بمقدر دل عليه «حكمت» وليس المعنى جعلته حاكماً كما لا يخفى اهـ. وأقول: لا يتجه منع تعلق الجار بـ«حكمت» ووجوب تعلقه بمقدر دل عليه «حكمت»، وما ذكره من التقدير لا ينتج ذلك. الثاني أنه ينبغي حمل الأفعال على ما يعم أفعال اللسان وأفعال القلب كالاتقادات ولو بالمساحة في عددها أفعالاً إذ هذا الحكم لا يخص الأفعال بالمعنى المتبادر منها.

قوله: (فما قضى به) إن كانت «ما» موصولة فالتقدير فالذي أي فالحكم الذي قضى العقل به، أو شرطية فالتقدير فأى حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء إدراك ثبوت ذلك الحكم كالإباحة والوجوب لذلك الشيء كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالمعنى فالحكم الذي أدرك العقل ثبوته لذلك الشيء أو فأى حكم أدرك العقل ثبوته لذلك الشيء.

قوله: (في شيء منها): أي في فعل من تلك الأفعال.

قوله: (ضروري) قال شيخنا العلامة: نقل عن الأمدي أن الضروري يطلق على المكروه عليه وعلى ما لا قدرة على فعله ولا تركه وعلى ما تدعو الحاجة إليه دعاء تاماً كأكل الميتة للمضطر، وظاهر أن الأولين لا يتعلق بهما حكم كما سيجيء أي في قوله «والصواب امتناع تكليف الغافل الخ» والتنفس في الهواء أشبه بالثالث منه بغيره فالإباحة فيه الآتي ذكرها بالمعنى الأعم من الإذن في الفعل الصادق بالوجوب وقسم الضروري لم يذكره العضد في كتابه المواقف وشرح ابن الحاجب، وإسقاطه أوفق بقصرهم تعلق الأحكام الشرعية على الأفعال الاختيارية اهـ. وأقول: فيه أمران: الأول أن قوله «فالإباحة فيه الآتي ذكره بالمعنى الأعم من الإذن في الفعل الصادق بالوجوب» أي وبالندب كما يصدق باستواء الطرفين وذلك كما إذا ترتب على ترك التنفس نحو الهلاك فيكون واجباً، وكما إذا ترتب عليه نفسه مصلحة ولم يترتب على تركه مفسدة فيكون مندوباً كما إذا لم يترتب على فعله ولا تركه لا مصلحة ولا مفسدة فيستوي طرفاه، بل ينبغي أنه قد يكون حراماً كما إذا ترتب عليه مفسدة كتتنفس يترتب عليه محرم كالقتل، وقد يكون مكروهاً بأن يترتب على تركه مصلحة ولا يترتب على فعله مفسدة فينقسم الضروري أيضاً إلى الأقسام الخمسة. ويجاب عما اقتضاه صنيع الشارح وغيره من تخصيص الانقسام إلى الأقسام الخمسة بالاختياري والاقتضار في الضروري على الإباحة بأنه باعتبار الغالب. فإن قلت: الأحكام الخمسة إنما يظهر جريانها فيما يتمكن من فعله وتركه والضروري ليس كذلك. قلت: كلامنا باعتبار ما أشار إليه الشيخ بقوله: «والتنفس في الهواء أشبه بالثالث الخ» من حمل الضروري هنا على المعنى الثالث وهو ما تدعو الحاجة إليه دعاء تاماً والضروري بهذا المعنى لا ينافي الاختيار، وعلى هذا يفرض الكلام في تنفس يتمكن من فعله

وتركه وإن كان الظاهر أن الشارح أراد ما سيأتي عن المحصول لأن الظاهر أنه تابع له فيه، أما ما ليس كذلك فلا يتعلق به حكم على ما سيأتي. والثاني أن قوله «وقسم الضروري لم يذكره العضد الخ» غير موجه إما أن العضد لم يذكره في كتابه فلأنه لا أثر لذلك مع اتجاه المعنى، وقد ذكر الإمام في المحصول قسم الضروري لكن على وجه يدل على أنه أراد به ما لا يتمكن من تركه حيث قال: الفصل التاسع في حكم الأشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما يتنفع به، إما أن يكون اضطرارياً كالتنفس في الهواء وذلك لا بدّ من القطع بأنه غير ممنوع إلا إذا جوزنا تكليف ما لا يطاق اهـ. ونقله الاستنوي في شرح المنهاج عنه فقال: وحاصله أن الأفعال الصادرة عن الشخص قبل بعثة الرسل إن كانت اضطرارية كالتنفس في الهواء وغيره ففي المحصول والمنتخب أنها غير ممنوع منها قطعاً. قال في المحصول: إلا إذا جوزنا تكليف ما لا يطاق. وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بأنه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتي في آخر هذه المسألة أن عدم المنع لا يستلزم الإذن فيه لأن الإذن هو الإباحة والإباحة حكم شرعي لا يثبت إلا بالشرع والفرض عدم وروده اهـ.

أقول: ويمكن دفع هذا النظر بأن الكلام على قواعد المعتزلة ومن وافقهم والأحكام عندهم ثابتة قبل الشرع، ومن هنا صرح الشارح المحقق بالقطع بإباحة الضروري وإما أنهم قصرُوا تعلق الأحكام الشرعية على الأفعال الاختيارية فلأنه لا ينافي ذكر قسم الضروري لأن الظاهر أنهم أرادوا بالاختيارية التي قصرُوا الأحكام الشرعية عليها ما يتمكن الإنسان من فعله وتركه، والضروري بالمعنى الذي أشار الشيخ إلى الحمل عليه هنا كما تقدم بيانه بجامع الاختياري بالمعنى المذكور والتنفس في الهواء متمكن من التنفس وتركه وإن حصل له مشقة بتركه فإن فرض انتهاء الحال إلى حيث لا يتمكن من تركه التزم عدم تعلق الحكم به حيثئذ، وهذا بخلاف حركة المرتعش لعدم التمكن من فعلها وتركها، وبخلاف النزول من شاقق لعدم التمكن من تركه، بل ومن فعله لوجوبه ولا قدرة على الواجب كما يأتي. فقول الشيخ: «وإسقاطه أوفق الخ» فيه نظر بل لا يوافق ما أشار إلى حمل الضروري عليه هنا كما تبين، ثم رأيت القرافي قال في شرح المحصول ما نصه: قوله في أول المسألة قوله ما يضطر إليه كالتنفس في الهواء ونحوه لا بدّ من القطع بأنه غير ممنوع منه، مفهومه أنه يجوز أن يكون مباحاً وليس كذلك، بل لا يجوز أن يتعلق به حكم شرعي البتة، فالنازل من شاقق لا يباح له النزول ولا يتعلق به حكم شرعي بسبب أن القاعدة أن الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بما يجوز أن يفعله الإنسان ويتركه، أما ما يتعين فيه الفعل أو الترك فلا. هذا كله بناء على امتناع تكليف ما لا يطاق اهـ. وهو متوجه على ما اقتضته عبارة المحصول من تصوير المسألة بما لا يتمكن الإنسان من فعله وتركه بدليل الاستثناء الذي ذكره.

قوله: (لخصوصه بأن أدرك الخ): قال شيخنا العلامة: أي لخصوص ذلك الاختياري لا

مفسدة أو انتفاءهما فأمر قضائه فيه ظاهر وهو أن الضروري مقطوع بإباحته والاختياري لخصوصه ينتقسم إلى الأقسام الخمسة الحرام وغيره، لأنه إن اشتمل على مفسدة فعله حرام كالظلم، أو تركه فواجب كالعدل، أو على مصلحة فعله فمندوب كالإحسان، أو تركه

لكونه من جملة الاختياريات فقط بل لأمر اختص به، واللام في «لخصوصه» متعلق بـ«قضى» والباء في «بأن» متعلق بـ«قضى» أيضاً لكن مقيداً بالخصوص، والضمير في «فيه» يرجع إلى الاختياري مقيداً بالخصوص اهـ. وقال شيخنا الشهاب: والباء في «بأن» سببية اهـ. والمعنى على تعلق لام لخصوصه بـ«قضى» أن منشأ قضائه ملاحظة أمر يخص ذلك الشيء كأن يشتمل خصوصه على مصلحة أو مفسدة ولا يناهز تعلقه بـ«قضى» لا باختياري قوله الآتي «والاختياري لخصوصه ينتقسم الخ» لأن لخصوصه فيه متعلق بـ«ينتقسم» لا بالاختياري وهو موافق في المعنى لتعلقه بقضى فتأمل.

قوله: (فأمر قضائه فيه) أي فقضاء العقل في ذلك الشيء. قال شيخنا الشهاب: وهذه الجملة جواب قوله «فما قضى» ولك أن تقول جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لا بد فيه من ضمير يربطه به، فإن لم يقدر هنا لزم محذور صناعي، وإن قدر بأن قيل الأصل فأمر قضائه فيه به أي بذلك الحكم المقضي به من وجوب مثلاً لزم أن قوله «أمر مستدرك» لا فائدة له لأن ما بعد قوله وهو عين قضاء العقل في الفعل الضروري مثلاً بما قضى به فيه، غايته أنه تفصيل لما تقدم، ويجاب بأن الإضافة في «أمر قضائه» بيانية، سلمنا أنها غير بيانية فالمراد بالأمر كون الضروري مقطوعاً بإباحته وكون غيره ينتقسم الخ، وذلك ليس عين القضاء المذكور اهـ. وأقول: جواب دعوى الاستدراك أن المراد بالأمر التفصيل كما قال شيخنا العلامة في قوله «فأمر قضائه» ما نصه: أي فتفاصيل مقضى قضائه به فيه فأمر واقع على تفصيل المقضي، وبذلك على ذلك قول الشارح «وهو أن الضروري الخ اهـ». وقول شيخنا الشهاب «فالمراد بالأمر كون الضروري الخ» يرجع حاصله إلى حمل الأمر على معنى التفصيل لكن لا يخفى ما فيما استدلل به على الاستدراك من أن ما بعد وهو عين قضاء العقل وأي دلالة لذلك على الاستدراك.

قوله: (والاختياري لخصوصه): قال شيخنا الشهاب: الجار يتعلق بـ«ينتقسم» أو بالمقضي مقدراً أي والاختياري المقضي فيه لأجل خصوصه اهـ.

قوله: (لأنه إن اشتمل على مفسدة فعله حرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل الخ): فيه أمران: الأول أنه لا يخفى أن الضمير المضاف إليه في قوله «فعله» عائد للفعل لكن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف إليه بمعنى الحاصل بالمصدر فلا إشكال في إضافة الفعل إلى ضمير الفعل لاختلاف معنى المضاف والمضاف إليه، لكن يبقى الإشكال من جهة أنه نسب هنا المفسدة والمصلحة إلى الفعل المضاف مع أن متعلق الحكم المشتمل عليها إنما هو المضاف إليه لأن متعلق الحكم إنما هو الوجودي الذي هو الحاصل بالمصدر والحاصل بالمصدر هو المضاف إليه

فمكروه وإن لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح. (فإن لم يقض) العقل في بعض منها لخصوصه بأن لم يدرك فيه شيئاً مما تقدم كأكل الفاكهة فاختلف في قضائه فيه لعموم

اللهم إلا أن يقال سهل إضافتهما للمضاف وإن كان متعلقهما الذي هو المكلف به إنما هو المضاف إليه اتحادهما في الخارج وكون الفرق بينهما اعتبارياً على أنه يمكن حمل الفعل المضاف على الحاصل بالمصدر ومعنى فعل الفعل على هذا الفعل الذي نشأ عن الفعل وحصل به، فإن الحاصل بالمصدر ناشئ وحاصل بالمعنى المصدرية لكنه غير مطابق لسياق الكلام وما قبله. الثاني أن كل واحد من هذه الأقسام الخارجة من هذا التقسيم محتاج إلى تقييد لكنه يستفاد من مقابله لأن وصف أحد المتقابلين بشيء في مقام تمييزه قرينة ظاهرة في اختصاصه به وانتفائه عن المقابل الآخر. والحاصل أن تلك الأقسام حذف منها قيود مع إرادتها بقرينة استفادتها من المقابلة والمحذوف مع قرينة عليه بمنزلة المذكور، فقوله «أو على مصلحة فعله» أي ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابلته لما قبله فلا يكون ضابط المندوب متناولاً للواجب، وقوله «أو تركه» أي ولم يشتمل على مفسدة فعله بقرينة ما ذكر فلا يكون ضابط المكروه متناولاً للحرام، وقوله «وإن لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح» أي وإن لم يشتمل باعتبار كل من فعله وتركه على مفسدة ولا مصلحة بقرينة مقابلته لما تقدمه وبقرينة عدم تخصيص فاعل الاشتمال بخصوص الفعل أو الترك كما فعل فيما سبق فإنه لما أضاف الاشتمال فيما سبق إلى خصوص الفعل تارة والترك أخرى ثم أطلق هنا مع المقابلة لما سبق، دل ذلك دلالة ظاهرة على إضافة الاشتمال هنا إلى أعم من الفعل والترك فظهر بذلك سقوط ما أطال به شيخنا العلامة هنا وتبعه شيخنا الشهاب من أن شرط صحة التقسيم أن تتقابل فيه الأقسام والقسم المسمى بالمندوب صادق بالواجب لاختلاف طرفي المفسدة والمصلحة، وكذا المسمى بالمكروه صادق على المسمى بالحرام كذلك فيكون المسمى بالواجب مندوباً أيضاً وبالْحرام مكروهاً أيضاً باعتبارين، ومن أن الضمير في قوله «وإن لم يشتمل» إن عاد على الفعل ذي الطرفين كما هو الظاهر المطابق للضمائر قبله تناول المكروه، وإن عاد على أحد الطرفين المتعاطفين به «أو» وهما فعله وتركه لزم في طرف فعله تناول المكروه أيضاً، وفي طرف تركه تناول المندوب. ووجه سقوط هذا أن الضمير عائد على الفعل لا باعتبار خصوص فعله فقط ولا باعتبار خصوص تركه فقط، بل باعتبار تناول لكل منهما بالقرينة الظاهرة في ذلك كما تبين فإن الفعل الذي هو الحاصل بالمصدر اعتبر الشارح أولاً تارة خصوص فعله وتارة خصوص تركه، ثم أطلقه في مقابلة ذلك إشارة إلى إرادة المعنى الأعم من كل منهما فأحسن التأمل.

قوله: (فإن لم يقض العقل في بعض منها): قال شيخنا الشهاب: هو سلب جزئي لا كلي لأن ليس بعض سور السالبة الجزئية. وقال شيخنا العلامة: المراد منها السالبة الجزئية لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لوقوع النكرة وهي قوله في بعض سياق النفي اهـ.

دليله على أقوال ذكرها بقوله (فثالثها لهم الوقف عن الحظر والإباحة) أي لا يدري أنه محظور أو مباح مع أنه لا يخلو عن واحد منهما لأنه إما ممنوع منه فمحظور أو لا فمباح،

قوله: (لخصوصه): متعلق بـ«يقض» أي فإن انتفى قضاؤه من جهة الخصوص فلا ينافي قضاؤه من جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المذكور المشتمل على القول بالقضاء، ولا بينه وبين ما قبله من قوله «وحكمت المعتزلة العقل في الأفعال». قال شيخنا العلامة: وإن تبادل التناقض قال لأن العقل قاضٍ في الجميع إلا أنه تارة يقضي للخصوص بحكم معين بأن أدرك مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما، وتارة لا يقضي لخصوصه بأن لم يدرك ما ذكر بل لعمومه لعموم دليله اهـ. وأقول: هذا الكلام من الشيخ يقتضي حمل جملة قوله: «وحكمت المعتزلة العقل في الأفعال» على الإيجاب الكلي وقد ينظر فيه بما يؤخذ من قوله السابق «أو باستعانة الشرع فيما خفي على العقل» من أنّ العقل لا يحكم في بعض الأفعال والمناسب لذلك حمل تلك الجملة على الإهمال وحيث فلا يتوهم تناقض بينها وبين قوله «فإن لم يقض» حتى يحتاج لجواب.

قوله: (مما تقدّم): أي وهو المصلحة والمفسدة في الفعل أو الترك وانتفاؤهما عنهما.

قوله: (في قضائه فيه): أي في ذلك البعض لعموم دليله أي دليل المقضى به إذ الدليل بالحقيقة إنما هو للمقضى به الذي هو مدرك العقل وقضاؤه معناه إدراكه، فالهاء في «دليله» للقضاء بمعنى المقضى به أو للمقضى به المقدر إضافته للقضاء أي في مقضى قضائه أي في تعيين قضائه بمعنى المقضى به أو في تعيين مقضى قضائه، ويمكن عودها للبعض بنوع مسامحة.

قوله: (لعموم دليله): متعلق بقضائه أي لدليل لا يرجع لخصوصه بل لما يعمه وغيره.

قوله: (على أقوال): أقول: قد يشكل جعل الأقوال في القضاء بالثالث إذ لا قضاء فيه لما تقدّم أنّ الخلاف في تعيين المقضى به إلا أن يكون في الكلام مسامحة وتغليب أو أراد بالقضاء أعم مما هو على وجه التفصيل كما في غير الثالث وعلى وجه الإجمال كما في الثالث إذ فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين.

قوله: (ذكرها): أي تلك الأقوال بمعنى المقولات والمعتقدات وجه ذكرها أنّ الهاء في قوله «ثالثها» عائدة للأقوال ففيه تصريح بأن في المسألة ثلاثة أقوال، وصرّح بتعيين الثالث بقوله «الوقف عن الحظر والإباحة» وأشار إلى تعيين الثاني والثالث بقوله: «الحظر والإباحة».

قوله: (أي لا يدري أنه محظور أو مباح الخ): قال شيخنا العلامة: تفسير الوقف بذلك يقتضي أنّ اختلاف الأقوال في تعيين المقضى به لا في القضاء فإنه متفق عليه وهو خلاف قوله أولاً «فاختلف في قضائه فيه» اهـ. وأقول: لا مخالفة لأنّ القضاء في قوله «فاختلف في قضائه» بمعنى المقضى به أو على حذف المضاف أي في مقضى قضائه أي فيما قضى به كما تقدّم بيان

وهما القولان المطويان دليل الحظر أن الفعل تصرف في ملك الله بغير إذنه إذ العالم أعيانه ومنافعه ملك له تعالى، ودليل الإباحة أن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح له لكان خلقهما عبثاً أي خالياً عن الحكمة ووجه الوقف عنهما تعارض دليليهما. وأشار

ذلك بل هذا الذي تقدم نقله عنه أيضاً أعني عن شيخنا المذكور.

قوله: (مع أنه لا يخلو عن واحد منهما): أقول: فيه بحث لأن الظاهر المفهوم من الاستدلال أن المراد بالإباحة استواء الفعل والترك ويدل عليه قول المصنف في شرح المنهاج من جملة كلام ذكره في هذه المسألة. قال إمام الحرمين: فإنهم لم يعنوا بالإباحة ورود خبر عنها وإنما أرادوا استواء الأمرين في الفعل والترك اهـ. وحيث قد دعوى عدم الخلو عنهما ممنوعة لجواز كونه واجباً أو مندوباً مثلاً لكن خفيت الفسدة أو المصلحة على العقل فلم يدرك فيه شيئاً، وعلى هذا فقوله أولاً «فمباح» ممنوع أيضاً لجواز أن يكون واجباً أو مندوباً مثلاً، ومن هنا ينظر في اقتصار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله «إشارة» أي قوله مع أنه لا يخلو عن واحد منهما إشارة إلى أن القضية مانعة الجمع والخلو معاً لأن ظاهر قوله أنه محذور أو مباح يصدق بانتفائهما معاً فأفاد أن أحدهما ثابت في نفس الأمر اهـ.

قوله: (وهما القولان المطويان): أي المحذور والمباح القولان أي لازم المحذور ولازم المباح اللذين هما الحظر والإباحة ففي كلامه تسمح. كذا قرره شيخنا العلامة. وأقول: لا يتعين أن يكون القولان الحظر والإباحة بل يجوز أن يرجع ضميرهما للنسبة في قوله «فمحذور» أي فهو محذور، وقوله «فمباح» أي فهو مباح والنسبة يصح أن تكون قولاً لأن القول هنا بمعنى القول أي المعتقد.

قوله: (أن الفعل تصرف الخ): هذه صغرى قياس حذف كبراه ونتيجته أي وكل تصرف في ملك الله بغير إذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع.

قوله: (تصرف في ملك الله بغير إذنه): أي فيحرم كما في الشاهد. قال في المواقف وشرحه: الجواب الفرق يتضرر الشاهد دون الغائب وأيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع.

قوله: (بغير إذنه): أي لعدم المصلحة الدالة على الإذن.

قوله: (فلو لم يبح له كان خلقهما عبثاً الخ): أي واللازم متفياً لأنه تعالى لم يخلق شيئاً إلا لحكمة فيتفني الملزوم وهو عدم الإباحة. قال العضد: الجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بأنه ربما خلقهما ليشتبه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الإباحة عبث اهـ. وعبارة المواقف وشرحه الجواب ربما خلقه أي العبد ليصبر عنه أي عن المنتفع به ويمنع هواه أو شهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جلييلة أو خلقه لغرض آخر لا نعلمه.

بقوله «لهم» أي للمعتزلة **ل** ما نقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني من أن قول بعض فقهائنا أي كابن أبي هريرة بالخطر وبعضهم بالإباحة في الأفعال قبل الشرع إنما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بأنهم ما اتبعوا مقاصدهم، وأن قول بعض أئمتنا أي كالأشعري فيها بالوقف مراده به نفي الحكم فيها أي كما تقدّم (والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ) أما الأول وهو من لا يدري كالتائم والساهي فلأن مقتضى التكليف

قوله: (أي خالياً عن الحكمة): تفسير للعبث هنا لأن له معاني أخر والله أعلم.

قوله: (ووجه الوقف): لم يقل ودليل الوقف كما قال في الأولين إذ لا حكم فيه بخلاف الأولين فيهما حكم ولا يكون إلا عن دليل.

قوله: (في الأفعال قبل الشرع): قال شيخنا العلامة: تنازعه الحظر والإباحة وعموم الأفعال مخالف لمذهب المعتزلة أيضاً لأنهم إنما قالوا ذلك في البعض الذي لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة اهـ. ويجب بأن «أل» للجنس أو العهد فلا مخالفة.

قوله: (إنما هو لغفلتهم): فيه بحث لأن ذلك لا يمنع أن ذلك المقول قول ذلك البعض لأنه صدر عنه تحقيقه والقول ينسب لقائله وإن اعتقد غيره غلظه فيه فكيف يشار إلى نفيه عن ذلك البعض بقوله لهم إلا أن يجب بأنه لم يرد النفي حقيقة بل حكماً لأنه في حكم المنفي عن ذلك البعض لأن صدوره عنه في حكم غير الصادر عنه لعدم جريانه على قواعده والله أعلم.

قوله: (عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة): فيه بحث لأن الكلام فيما لم يقض العقل فيه لخصوصه بأن لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه لدليل عام فكيف يتفرع ذلك عن أصول المعتزلة أي الحسن والقبح العقليين مع أنهما تابعان للمصلحة والمفسدة والغرض انتفاؤهما إلا أن يقال: المراد بأصولهم هنا مجرد إثبات الحكم قبل ورود الشرع فليتأمل.

قوله: (والصواب امتناع تكليف الغافل): فيه أمور: الأول أن البيضاوي قال: لا يجوز تكليف الغافل عند من أحال تكليف المحال. قال الاسنوي: وفيه نظر من وجهين: أحدهما أن مفهومه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضاً مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل إذا قلنا بجواز ذلك فللأشعري هنا قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قال: والفرق أن هناك فائدة في التكليف وهو ابتلاء الشخص واختباره. الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا: الأول هو أن يكون الخلل راجعاً إلى الأمور به، والثاني أن يكون راجعاً إلى الأمور كتكليف الغافل، وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء في «المحال» اهـ. وقضية سياقه أن قوله «تكليف المحال» من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة ويؤخذ من ذلك جواب إشكال على المصنف حيث منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحالف مطلقاً كما سيأتي فيقال تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال

بل من قبيل التكليف المحال، وقد قيل بمنعه وإن قيل بجواز ذلك فلا يلزم من جواز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل. نعم يبقى الإشكال عليه بالملجأ فإنه لا يظهر إلا أن تكليفه من قبيل التكليف بالمحال إلا أن يمنع ذلك كما هو مقتضى قول الاسنوي أنه لا خلاف فيه كما قاله ابن التلمساني. اهـ وفيه نظر. فأى فرق بين تكليف الملجأ وتكليف الزمن بالمشي والإنسان بالطيران الذي سيأتي عده من التكليف بالمحال الذي جزؤه المصنف، بل كيف لا يجوز تكليف الملجأ ويجوز التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين السواد والبياض اللهم إلا أن يفرق بمجرد أن الملجأ ساقط الاختيار رأساً بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فليتأمل.

الثاني: سيأتي أن التكليف إلزام ما فيه كلفة لا طلبه، ولا يخفى أن مقتضى استدلالهم أنه كما يمتنع تكليف الغافل يمتنع الطلب منه مطلقاً وإن لم يكن تكليفاً، بل يحتمل أنه المراد هنا بالتكليف بل ينبغي امتناع تعلق الإباحة به أيضاً وإن لم يشملها هذا الاستدلال ويؤيده ما تقدم أنه لا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل.

الثالث: أورد على امتناع تكليف الغافل أن العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالأمر وذلك لأن الأمر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله فيستحيل الاطلاع على هذا الأمر لأن معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بمعرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف. وأجيب بأن المعرفة الإجمالية حاصلة وهي كافية في انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التفصيلية، وبأن شرط التكليف إنما هو فهم المكلف له بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بأن يصدق بتكليفه وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وإن لم يصدق به، وبأن التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضعف هذا بامتناع الاستثناء في العقليات وفي حواشي السعد في موضع آخر بعد كلام قزوه. غاية ما في هذا أن يقال: إنه تكليف بالوجوب للغافل عنه وإنه باطل إجماعاً، فيجيب بأنه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل في شيء فإن المكلف في هذه الصورة يفهم التكليف وإن لم يصدق به، وليس التصديق بالتكليف شرطاً لتحقيقه وإلا لزم الدور. وأما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكنه لم يقل له إنه مكلف كالذي لم تصل إليه دعوة نبي. والحاصل أن الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب المحقق عما قيل في إيجاب معرفة الله تعالى من أنه إما تكليف الغافل أو أمر بتحصيل الحاصل، لا ما قيل من أن ذلك مستثنى من قاعدة تكليف الغافل إذ لا جواز للاستثناء في الدلائل القطعية اهـ. نعم رأيت عنه - أعني عن السيد - أن عمل امتناع الاستثناء في الدلائل القطعية إذا لم يكن الاستثناء عقلياً وإلا جاز فليتأمل.

بالشيء الإتيان به امتثالاً وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به العاقل لا يعلم ذلك فيمتنع

قوله: (أما الأول): أي أما امتناع تكليف الأول أو أما أن الصواب امتناع تكليف الأول.

قوله: (وهو من لا يدري): قال شيخنا العلامة: يصدق بالمجنون ونفي تكليفه اتفاق ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أي البالغ العاقل بقريئة تعريف الحكم السابق اهـ. قلت: وتعبير الاسنوي بقوله ما نصه: تكليف العاقل كالمساهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالمحال اهـ. يقتضي ثبوت الخلاف في المجنون أيضاً.

قوله: (فلأن مقتضى التكليف) قال شيخنا العلامة: أي الأمر الذي يطلب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم كما نقول هذا يقتضي كذا أي يستلزمه إذ التكليف لا يستلزم الإتيان بالمكلف به اهـ. قوله (امثالاً) قال شيخنا العلامة: فيه إشكالات: أحدها أنهم فسروه بالإتيان بالمأمور به على وجهه أي كما أمر به فمفهومه هو ما قبله أي الإتيان بالشيء المكلف به فلا فائدة في ذكره، سواء جعل حالاً أو مفعولاً له، فالصواب أن يقول مع قصد الامثال. ثانيها أن كون الامثال أي قصده مقتضى التكليف مخالف لما مر وما سيأتي في تقسيم الحكم وتعريفه الأمر والنهي من أن المقتضى هو الفعل لا بقيد، فإن كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم فتركه من تعريفه مغل له لعدم اطراده وإلا لم يكن التكليف مقتضياً له. ثالثها أن المصنف والشارح صححا عدم اعتبار قصد الامثال في الخروج عن عهدة النهي وإن اعتبر في حصول الثواب على ما يأتي في لا تفعل وهنا اعتباره في الإتيان بالشيء المكلف به أمراً كان الشيء أو غيره اهـ.

وأقول: أما الإشكال الأول فجوابه أما أولاً فلا نسلم أنهم جميعهم فسروه بما ذكره، بل غاية الأمر أن بعضهم فسره بذلك في مقام يناسبه وقد فسروه بغير ذلك مما لا غبار عليه ههنا، فقد قال الاسنوي فيما نحن فيه ما نصه: لأن الامثال هو أن يقصد إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة اهـ. على أن الشيخ في تقرير إشكاله الثاني فسر الامثال بقصده وهو معنى تصويبه فأبي إشكال بعد ذلك في ذكر الامثال؟ وأما ثانياً فلو أعرب مفعولاً لأجله أفاد معنى القصد قطعاً إذ لا معنى للإتيان بالشيء لأجل الامثال إلا الإتيان به بقصد الامثال كما هو ظاهر فيكون معنى ما صوبه فلا يصح نفيه الفائدة إذا جعل مفعولاً لأجله ولا تصويبه بالنسبة إليه. وأما ثالثاً فلا نسلم بناء على ما ذكره من التفسير قوله فمفهومه هو ما قبله للقطع بأن نسبة مفهوم الإتيان بالشيء كما أمر به بالنسبة إلى مفهوم الإتيان بالشيء نسبة المقيّد إلى المطلق، لأن الإتيان بالشيء قد يكون كما أمر به وقد يكون على غير ما أمر به ولهذا قيده بقولهم كما أمر به، ولا اشتباه في أن مفهوم المطلق ومفهوم المقيّد متغايران وإلا فلا معنى للتقييد، ولهذا اختلف الأئمة في أن المطلق يحمل على المقيّد أو لا بل يبقى على إطلاقه، ففي ذكر المقيّد بعد المطلق فائدة وأي فائدة وهي تقييد ذلك المطلق فسقط ما زعمه من التصويب.

وأما الإشكال الثاني فجوابه أنا لا نسلم ما زعمه من المخالفة المذكورة لأن ما دل عليه ما ذكر في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريف الأمر والنهي من أن مقتضى هو الفعل لا ينافي أنه الفعل على وجه مخصوص، وإنما أطلقوه لأن إطلاقه كاف في المقصود الذي هو تمييز الحكم وأقسامه والأمر والنهي لحصول ذلك التمييز مع إطلاقه كما لا يخفى فإن قلت: التبادر من كلام الفقهاء أن من أتى بالواجب مثلاً غافلاً عن ملاحظة الامتثال غير متصور له خرج عن العهدة وهذا ينافي اعتبار الامتثال في مقتضى التكليف. قلت: يحتمل تخالف طريقي الأصوليين والفقهاء في ذلك، ويحتمل التوفيق بأن المراد قصد الامتثال ولو بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ علة أتياه بالفعل لاحظ أنها قصد الامتثال، وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح على هذا الاعتبار أيضاً. وأما قوله «هو الفعل لا بقيد» فإن أراد به أنهم صرّحوا بقوله «بلا قيد» فهو ممنوع قطعاً وهذه عبارات المصنف تغيره في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريف الأمر والنهي مشاهدة لك لا سترة دونها ليس فيها تصريح بذلك ولا أدنى إشارة إليه، وإن أراد أنه مرادهم وإن لم يصرّحوا به فهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة إليه، وكيف يسوغ الجزم بنسبة ذلك إليهم وهم لم يتعرّضوا له البتة؟ على أنه يحتمل أنهم مختلفون في اعتبار قيد الامتثال وأن الدليل المذكور مبني على اعتباره، فعلى عدم اعتباره يكون الدليل شيئاً آخر وحيثئذ فلا إشكال على من تركه لعدم اعتباره عنده وفاقاً لما هو كالصريح من كلام الفقهاء. وأما قوله «فإن كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم الخ» فنقول: نختار أولاً أن من مفهوم الحكم قوله «فتركه من تعريفه غل به الخ» قلنا: هذا ممنوع قطعاً بل لا إخلال ولا عدم اطراد بل كلما وجد الحدّ المذكور للحكم مع إطلاق الفعل فيه وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف وجد الحكم فالاطراد ثابت قطعاً من غير احتياج فيه إلى تقييد الفعل بقصد الامتثال، ولا يلزم من اعتباره في مفهومه وجوب ذكره في حده إذا كان المقصود تمييزه على وجه الجمع والمنع وتيسر ذلك بدونه، وكأنه ظن أنه إذا كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم يوجد حد الحكم المذكور بدون الحكم في بعض الصور وهو الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف لكن لا يقيد ذلك القصد وليس كذلك، لأن هذه الصورة غير موجودة على ذلك التقدير. ونختار ثانياً أنه ليس من مفهومه قوله لم يكن التكليف مقتضياً له قلنا ممنوع بل لا مانع من أن يقتضي التكليف شيئاً ولا يكون مفهوم الحكم خصوصاً وإطلاق الحكم على هذا المعنى أمر اصطلاحي والاصطلاح لا حجر فيه بل الواقع كذلك فسيأتي أن النهي يقتضي الدوام قطعاً وأن الأمر يقتضي التكرار والفور على خلاف في ذلك مع أن أحداً لم يعتبر شيئاً من ذلك في مفهوم الحكم فقد اقتضى التكليف ما ليس من مفهوم الحكم.

وأما الإشكال الثالث فالمفهوم من قوة عبارته في تقريره أن حاصله تناقض كلام المصنف والشارح حيث اعتبرا هنا قصد الامتثال مطلقاً وصححا فيما يأتي عدم اعتباره في الخروج عن

عهدة النهي، وأنت خير بأنه إذا كان ذلك حاصل هذا الإشكال أمكن دفعه إما بأنهما لم يصرحا هنا بأنه لا فرق بين الأمر والنهي، بل غاية الأمر أنهما أطلقا ومن المعلوم أنه لا تناقض بين الإطلاق والتقييد بل يقيد الإطلاق بمقتضى ذلك التقييد فيقيد ما هنا بالأمر لكن هذا قد يخالفه بالنسبة للشارح قوله «وإن وجب عليه بعد يقضته ضمان ما أتلفه من المال» لدلالته على التعميم ويشكل عليه عدم إثبات الدليل حيثذ للمدعي بتمامه. وإما بأن المراد بقصد الامتثال ما يشمل قصد الامتثال بالمعنى الذي تقدم في جواب السؤال السابق فتندفع المخالفة المذكورة حيثذ إذ المراد حيثذ بقصد الامتثال المذكور هنا أعم مما بالفعل وما بالقوة والمراد به فيما يأتي هو ما بالفعل والإشكال المذكور إذ قصد الامتثال بالقوة بالمعنى المذكور يتوقف على العلم بالتكليف، وإما بأن ما ذكرناه في أحد الموضوعين بناء على اختيار غيرهما وما ذكرناه في الآخر على اختيارهما وكثيراً ما يجيبون عن التناقض بمثل ذلك كما هو معلوم لمن له ممارسة لكلامهم، فما ذكرناه هنا مبني على قول غيرهما فلا تناقض بين المحلين إذ شرط التناقض وحدة القائل كما تقرر في محله على أن نسبة اعتبار قصد الامتثال هنا للمصنف ممنوعة فإن المتن لم يزد على ذكر الحكم وهو امتناع تكليف الغافل والاستدلال عليه بما ذكره الشارح غير متعين لجواز أن يستدل هو عليه بغيره مما لا يستلزم اعتبار قصد الامتثال. ثم التفرقة بين الأمر والنهي بأن يعتبر قصد الامتثال في الأول دون الثاني وقعت في كلام غير واحد منهم الإمام في المحصول على ما يفهم من قوله المسئلة الثالثة في أن المأمور يجب أن يقصد إيقاع المأمور به على سبيل الطاعة المعتمد فيه قوله عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» قالوا: ويستثنى عنه شيان: أحدهما الواجب الأول وهو النظر المعرف للوجوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه مع أن فاعله لا يعرف وجوبه عليه إلا بعد إتيانه به.

الثاني: زيادة الطاعة فإنها لو افتقرت إلى إرادة أخرى لزم التسلسل ا هـ. وأقره شراحه ومثله في النهاية للمصفي الهندي وغيرها، ومنهم الأصفهانى في شرحه فإنه بعد أن بين أن الأحكام خمسة وأنه يلزم أن يكون متعلق الأحكام من الأفعال الاختيارية خمسة أيضاً قال: ثم الواجب ينقسم إلى قسمين: الأول الواجب طاعة لله وعبادة له. الثاني ما لم يشرع عبادة ولكن المقصود من شرعيته تحصيل مصالح العباد أو دفع مفسد عنهم وذلك كره المغصوب والودائع. فالقسم الأول من الواجبات يفتقر إلى النية والأصل فيها الحديث المذكور المشهور. والنية قسمان: أحدهما هو القصد إلى الفعل بخصوصه وهي التمييز. الثاني قصد إيقاع الفعل طاعة لله وامتنالاً لأمره والقسمان مشرطان في العبادة، وأما القسم الثاني وهو الواجب الذي لم يشرع عبادة كره المغصوب وأمثاله فلا يشترط النية في تأدي المصلحة المقصودة منها فإن المصلحة المقصودة منها وصول الحق إلى مستحقه وذلك يحصل بمجرد دخوله في الوجود، سواء كان عارياً من النية أو مقترناً بها. وأما المدويات ففتقر إلى قصد إيقاعه طاعة لثاب عليها فلا بد لها

من النيات، وأما المباحات فلا تفتقر إلى النيات، نعم إن أراد أن يشاب عليها فلا بد لها من النيات، وأما المحرمات فلا تفتقر إلى النية في الخروج عن العهدة بمجرد الترك، وإن قصد اقتران الثواب بالترك فلا بد من قصد الامتثال وبما ذكرنا يعلم حكم المكروهات. واعلم أنه يستثنى عن الواجب شيان: أحدهما النظر المعرف لوجوب النظر فإنه لا يمكنه القصد إلى إيقاع الواجب طاعة إلا إذا عرف وجوبه وهو بعد لم يعرف وجوبه فيستحيل اشتراط النية فيه والحالة هذه، وثانيهما إرادة إيقاعه أو قصد إيقاعه وهو المراد بالنية هنا فإنه لو شرطت النية المفسرة بقصد إيقاعه طاعة في قصد إيقاعه طاعة يلزم التسلسل أي اشتراط نيات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال. اهـ. المقصود نقله من كلامه. نعم يشكل كلام المصنف والشارح من وجه آخر وهو أنه حيث اعتبر قصد الامتثال في الأمر دون النهي لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مثبتاً لامتناع تكليف الغافل على الإطلاق كما تقدمت الإشارة إلى ذلك، اللهم إلا أن يكون المقصود الاستدلال على بعض المدعي أو يكون الامتناع مخصوصاً بالأمور دون النواهي، لكن قد يشكل على هذا بالنسبة للشارح قوله «وإن وجب عليه بعد يقظته الخ» لدلالته على العموم. واعلم أن اعتبار قصد الامتثال مطلقاً أو في الأمور لا يوافق كلام فقهاءنا معاشرة الشافعية فإنه كما تقدمت الإشارة إليه كالصريح في عدم وجوبه اللهم إلا أن يكون الوجوب قولاً للأصوليين أو بعضهم دون الفقهاء، أو يراد قصد الامتثال ولو حكماً كما تقدمت الإشارة إلى ذلك، أو يراد قصد الامتثال أو ما يقتضيه كاعتقاد وجوب الواجبات وندب المندوبات ومنع المحرمات ولو على الإجمال فليتأمل.

قوله: (والغافل لا يعلم ذلك): أي ذلك التكليف.

قوله: (فيمتنع تكليفه): قال شيخنا العلامة: فيه بحث لأن توقف المكلف به وهو الاتيان امتثالاً على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لأن ما هو شرط في المكلف به لا يجب أن يكون شرطاً في التكليف فتأمل اهـ. وأقول: قوله «لا يستلزم الخ» أي لجواز أن يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فيأتي بالمكلف به امتثالاً. ويمكن أن يجاب بأن معنى أن مقتضى التكليف الاتيان بالشيء امتثالاً أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم نقله عن الشيخ، والاتيان بالشيء امتثالاً غير ممكن من الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال، وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم الفائدة ولهذا أشار العوض إلى أن تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال وإلى أن بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه حيث قال: وقد قال به أي بأن الفهم شرط لصحة التكليف كل من منع تكليف المحال لأن الامتثال بدون الفهم محال، وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال أيضاً لأن تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هنا اهـ. وأما الاتيان به امتثالاً بعد الاعلام به فإنما ترتب على الإعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف إذ ذاك لم يخرج عن أنه تكليف بغير مقدور

تكليفه وإن وجب عليه بعد بيقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء ما فاته من الصلاة في زمن غفلته لوجود سببيهما. وأما الثاني وهو من يدري ولا مندوحة له عما ألقى إليه كالملقى من شاطئ على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له، فامتناع

وتكليف لا فائدة فيه، والتكليف حقيقة إنما تحقق بالإعلام وبذلك يظهر صحة الاستلزام الذي منعه واندفاع الاستدلال بقوله «لأن ما هو شرط الخ» لأننا لم نأخذ اشتراط ذلك في التكليف من مجرد كونه شرطاً في المكلف به بل من اعتبار القدرة على المكلف به أو الفائدة في التكليف به. واعلم أن هذا - أعني قوله فيمتنع تكليفه كما قال شيخنا العلامة - مستغنى عنه بما تقدم لكن ذكره توطئة لقوله «وإن وجب الخ».

قوله: (بعد يقظته): أي بعد زوال غفلته قوله: (ضمان ما أتلفه): أي أداء بدل ما أتلفه لمستحقه قوله: (من المال): أخرج غير المال كالخمر المحترمة وجلد الميتة لأنه لا ضمان فيه وإن امتنع إتلافه قوله: (وقضاء ما فاته): أي على التفصيل المبين في الفروع قوله: (من الصلاة): أي مثلاً قوله: (لوجود سببيهما): قد يتوهم منه أن وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع أنه ليس كذلك. وقد يجاب بأن هنا شيئين: أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار إليه بقوله «لوجود سببيهما». والثاني وجوب الفعل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف وهو المشار إليه بقوله «وإن وجب عليه بعد يقظته»، وكذا يقال في الإتلاف فاشتغال ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة من قبيل خطاب الوضع ووجوب أداء البدل إنما يكون بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف.

قوله: (وأما الثاني) هذا لا يحتاج إلى تقدير كما يظهر من سياقه بخلاف قوله السابق. أما الأول لا بد أن يكون تقديره إما امتناع تكليف الأول مثلاً كما بيناه وهو ظاهر من سياقه أيضاً فليتأمل قوله: (وهو من يدري الخ) إنما قيده بمن يدري لتتم المقابلة بينه وبين الغافل وإلا فلا حاجة في تفسير مفهومه إلى هذا القيد إذ مفهوم الملجأ من لا مندوحة له وإن كان لا يدري فيبينه وبين الغافل بحسب المفهوم عموم وخصوص من وجه فيتصادقان فيمن لا مندوحة له وهو غافل. هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة فليتأمل: قوله: (ولا مندوحة له عما ألقى إليه): فإن قلت ذكر «ألقى إليه» في تعريف الملجأ فيه دور قلت: ممنوع لأن «ألقى إليه» فعل يتوقف فهمه على فهم المصدر لا على فهم الوصف، أو لأن الملجأ بالمعنى الاصطلاحي أي الشخص المعروف بهذا الإسم «وألقى إليه» بالمعنى اللغوي، أو لأن هذا التعريف لفظي فاندفع اعتراض شيخنا الشهاب بلزوم الدور، وقد ينظر في الأول بأن الإلجاء معتبر في مفهوم الوصف فيجوز إلى الدور.

قوله: (على شخص يقتله) يتبادر منه أن جملة «يقتله» صفة «شخص» وفيه أنها صفة جرت

تكليفه بالملجأ إليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لأن الملجأ إليه واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع ولا قدرة على واحد من الواجب والممتنع. وقيل بجواز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة، وردّ بأن الفائدة في التكليف بما لا يطاق من الاختبار هل يأخذ في المقدمات منتفية في تكليف الغافل والملجأ

على غير من هي له فكان يجب اتفاقاً إبراز الضمير لخوف اللبس إلا أن يخرج على مذهب الكوفيين بناء على أن ملاحظة المعنى تدفع اللبس لأن المتبادر أن القتل بالوقوع وأن الواقع هو القاتل دون العكس. قال شيخنا العلامة: ويصح أن يكون حالاً منتظرة من الضمير في «الملقى» جارية على من هي له ا هـ. قوله: (بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) فيه أمور: الأول قال شيخنا العلامة: مقتضاه أن تكليف الغافل والملجأ ليس منه وفيه نظر، لأن الطاقة هي القدرة فما لا يطاق هو ما لا تتعلق به القدرة الحادثة، سواء امتنع لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام أم لم يمتنع كحمل الجبل والطيران إلى السماء أم امتنع لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين والمحال سيأتي جواز التكليف به مطلقاً، وأن الفائدة من الاختبار المذكور جارية فيه فما رد به الشارح من انتفائها في تكليف الملجأ مردود، نعم صرحوا به في تكليف الغافل وما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجأ مناف لما يأتي من جواز التكليف بالمحال مطلقاً فتأمل الخ ا هـ. وأقول ما ادعاه من أن مقتضاه ما ذكر ممنوع إذ لا يلزم من بناء شيء على شيء أن لا يكون منه لجواز أن يبنى فرد الشيء عليه ويؤخذ حكمه من حكمه، فقوله «بناء على جواز التكليف بما لا يطاق» أي الذي هذا من افراده أي لأجل جواز التكليف بما لا يطاق الذي هذا من افراده، وأشار بذلك إلى أن القول الأول استثناء من جواز التكليف بما لا يطاق لانتهاء المعنى المجوز له عنه، ولهذا أشار العضد إلى أن تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال وإلى أن بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه كما تقدم قريباً نقل ذلك عنه، وأما قوله «فما ردّ به الشارح الخ» فيه ما لا يخفى وحق الكلام أن يقول فما نقله الشارح من الردّ بانتفائها الخ لأن الشارح ناقل لذلك الردّ عن غيره كما هو صريح عبارته فلا ينبغي نسبته إليه ثم الاعتراض عليه. وأما قوله «وما مشى عليه المصنف الخ» فيه أن المصنف لم ينفرد بما مشى عليه هنا من امتناع تكليف الملجأ وفيما يأتي من جواز التكليف بالمحال، بل سبقه إلى ذلك غيره كالإمام الرازي وأتباعه كالبيضاوي وشراحه، وهذا تصريح منهم بإخراج تكليف الملجأ عن تكليف ما لا يطاق وتكليف المحال وفي الفرق بينه وبين غيره من افرادهما، ولا مانع من إخراج بعض أفراد الشيء عن حكمه لمعنى يقتضي ذلك ومثله كثير، لكن يحتاج لتحرير فرق واضح بينهما. وفي عبارة الزركشي في بيان الملجأ أخذاً من منع الموانع ما يمكن الفرق به فإنه قال: وذلك كالملقى من شاقق فهو لا بدّ له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب إليه فعله وحركته كحركة المرتعش ا هـ. وقد يؤخذ منه الجواب عن

وإلى حكاية هذا ورده أشار المصنف بتعبيره بالصواب (وكذا المكروه) وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه إلا بالصبر على ما أكره به يمتنع تكليفه بالمكروه عليه أو بنقيضه (على الصحيح) لعدم قدرته على امتثال ذلك فإن الفعل للإكراه لا يحصل الامتثال به ولا يمكن

قول الشيخ السابق فما ردّه به الشارح من انتفائها في تكليف الملجأ مردود لأنه لا معنى لاختيار من لا فعل له وإنما هو آلة محضة فليتأمل، فإن الفرق بينه وبين من كلف بالجمع بين البياض والسواد صعب جداً والفرق بأن اختيار ذلك يأتي بحاله وإن لم يؤثر فيما كلف به بخلاف هذا فإن اختياره بالنسبة لما كلف به ساقط رأساً خفي جداً.

والثاني أن شيخنا العلامة قال: في قوله «بناء على جواز» أي قياساً لكن الظاهر أن يقال بناء على التكليف بما لا يطاق بإسقاط الجواز لأن الجواز حكم الأصل والمقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كما في قياس الخمر على النبيذ ا هـ. وأقول: لا يتعين أن يكون البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز أن يكون المقصود به التعليل بأن هذا من أفراد ذلك فيثبت له حكمه.

والثالث أن كلام الإمام وأتباعه صريح في أن الملجأ قسم من المكروه وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز عطف العام وذكره بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لنكتة وهي هنا مخالفة الملجأ لغيره يضعف الخلاف فيه جداً حتى عد المخالف غلطاً كما أشار إلى ذلك بتعبيره بالصواب، وبهذا يظهر خطأ الكوراني وغفلته الفاحشة في قوله بعد أن بين أن الإلجاء قسم من الإكراه، وقد علم من هذا التقرير أن أفراد الإلجاء عن الإكراه ثم عطفه عليه غير سديد ا هـ. وكأنه لم يطلع على مزيد اشتهار هذه المسئلة في جميع الفنون ولا تصفح شيئاً من الكلام الفصيح كالكتاب العزيز والسنة الشريفة حتى يعلم امتلاءه بهذا النوع من العطف والله الموفق.

قوله: (متنفة في تكليف الغافل والملجأ): انتفاؤها في تكليف الثاني محل نظر قوي كما علم مما قررناه آنفاً.

قوله: (وكذا) أي الغافل والملجأ وافراد اسم الإشارة بتأويل المذكور أو ما ذكر قوله: (وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه الخ) قال شيخنا العلامة: فيه تعريف الشيء بنفسه ا هـ. وأقول: الوجه في الاعتراض أن يقال فيه دور ويجاب بما تقدم في الملجأ.

قوله: (يمتنع تكليفه بالمكروه عليه أو بنقيضه على الصحيح لعدم قدرته على امتثال ذلك فإن الفعل للإكراه لا يحصل الامتثال به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه): أقول: فيه أمور: الأول أن تقدير يمتنع بيان لوجه الشبه وفيه احتراز عما قد يتوهم من أنه كون الصواب الامتناع مع أنه لا يصح، والثاني أن المراد أنه يمتنع تكليفه بكل من الأمرين ولا ينافيه التعبير ب«أو» لأنها إذا وقعت

بعد النفي ولو معنى كما في الامتناع هنا كان النفي لكل من المتعاطفات كما قرره الرضى وغيره. والثالث، قال الكمال: فيه أمران: الأول: أن دعوى الخلاف في تكليف المكره بنقيض ما أكره عليه ممنوعة، فقد حكى إمام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما أكره عليه كالتكليف بترك قتل المكافئ عدواناً، الثاني أن قوله «ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه» وقوله في المكره على القتل إنه يمتنع تكليفه حالة القتل الصادر للإكراه بتركه يقتضي كل منهما أن موضع النزاع تعلق التكليف بفعل المكره حال المباشرة مع أن الخلاف في المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة مطلقاً من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكره إلى آخر كلامه الطويل.

وأقول: أما الأول فجوابه ما في حاشية شيخ الإسلام حيث قال: قوله «أو بنقيضه على الصحيح» لا يعارضه حكاية إمام الحرمين وغيره الإجماع على تكليف المكره بنقيض القتل في صورته لأنه محمول على التكليف به من حيث الإيثار لا من حيث الإكراه وهو بمعنى ما أجاب به المصنف بعد بقوله «وأثم القاتل لإيثاره نفسه». وذكر نحوه السيد السمهودي فإنه حكى كلام الكمال بـ«قيل» وعقبه بقوله: والجواب أن الشارح جرى في ذلك على طريقة المصنف في كونه لا يكلف بالضد وحمله لكلام من أطلق تكليف القاتل على كونه يأت من جهة أخرى لا إكراه فيها كما سيأتي تحقيقه. وأما الأمر الثاني فجوابه «أما قوله فيه يقتضي كل منهما الخ» فهو أنه لا وجه لقصر النظر عليهما والحكم بأن كلاً منهما يقتضي ما ذكر وقطع النظر عما ذكره في توجيه القول الثاني بقوله «لقدرته على امتثال ذلك الخ» الدال على أن القول الثاني فرض ما قاله قبل المباشرة والصواب النظر إلى مجموع الأمرين أعني ما اقتصر هو عليه وما ذكره الشارح في توجيه القول الثاني، ولا شك أن النظر إلى المجموع يوجب كون الخلاف لفظياً كما ذكره الشارح لا معنوياً كما زعمه هو. وأما تخصيص المكره فلتصوير مرادهم في هذا الفرد المخصوص لأجل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا لتخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم بأنهم يفرضون النزاع في بعض الجزئيات وإن كان عاماً كما سيأتي في قول المصنف وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع. وأما قوله في آخر كلامه عن إمام الحرمين مع أنه قائل بتكليف المكره، فيجوز أن يكون قوله «بتكليف المكره» من حيث الإيثار كما تقدم عن شيخ الإسلام والسيد فلا يقتضي أن محل النزاع ما زعمه مخالفاً للشارح، وعند هذا يظهر اندفاع قوله وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف فليتأمل. والرابع أنه قد ينظر في قوله «فإن الفعل للإكراه لا يحصل الامتثال به الخ» بأن مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لأنه يمكنه أن يقصد بالفعل داعي الشرع كما سيأتي في المقابل. والجواب أن مبنى هذا القول على أن التكليف إنما يتعلق حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكر فتأمل.

قوله: (لا يحصل الامتثال به): قال شيخنا العلامة: في قوله «به» متعلق بـ«يحصل»

الإتيان معه بنقيضه (ولو) كان مكرهاً (على القتل) لكافته فإنه يمتنع تكليفه حالة القتل للإكراه بتركه لعدم قدرته عليه (واثم القاتل) الذي هو مجمع عليه (لإيثاره نفسه) بالبقاء

والضمير في «به» يرجع إلى الفعل، فالامتثال هو المعجوز عنه وإن وجد الفعل بدونه. وأما النقيض فهو معجوز عنه بنفسه لوجود الفعل إذ لا يمكن الإتيان بالنقيض مع الفعل وإلا يلزم الجمع بين النقيضين اهـ. وقوله فالامتثال هو المعجوز عنه قيل فيه بحث اهـ. وكان وجه البحث أنه يصح أن يقال إن الفعل للامتثال معجوز عنه وفيه بحث فليتأمل.

قوله: (ولا يمكن الإتيان معه بنقيضه): قال شيخنا الشهاب: ذكر هذا الظرف أي قوله «معه» للإشارة إلى أن امتناع التكليف إنما هو حالة القتل وقد صرح بذلك بقوله فإنه يمتنع تكليفه حالة القتل. وقال شيخنا العلامة: والأولى أن يقول: ولا يمكن الإتيان معه بالملكف به ولا بنقيضه اهـ. وأقول: وجه عدم إمكان الإتيان معه بالملكف به عدم إمكان وجود الفعل مرتين معاً من شخص واحد فلا يمكن وجود الفعل مرتين معاً واحدة لأجل الإكراه وواحدة لداعي الشرع، ووجه الأولوية التصريح بالمللوب وافهم التعبير بالأولوية صحة ما سلكه الشارح وهو ظاهر لظهور أن الإتيان بالفعل للإكراه لا يمكن معه الإتيان به لداعي الشرع فما تركه الشارح من لازم ما ذكره فكأنه ترك التصريح به اختصاراً وصرح بقوله ولا يمكن الإتيان معه بنقيضه مع لزومه لما ذكره أيضاً ليتضح المطلوب بتمامه من انتفاء القدرة على كل واحد من الأمرين.

قوله: (لكافته): قال شيخ الإسلام: أو لغيره المحترم المفهوم بالأولى لأنه إذا امتنع التكليف في المكافئ الذي يجب بقتله القود ففي غيره أولى اهـ. وقال شيخنا العلامة ما حاصله: هذا بيان لمعلق القتل وإنما قدره بخصوصه لأن المبالغة المستفادة من لو أظهر فيه إذ ربما يقال في غير المكافئ يكلف بالمكره عليه ارتكاباً لأخف الضررين اهـ. وهذا إذا كان المقتول غير مكافئ للمكره، وأما إذا كان المكره غير مكافئ للمقتول ففي قياس ذلك يقال ربما يقال يكلف بنقيض المكره عليه صابراً على العقوبة ارتكاباً لأخف الضررين لأن قتل المكره أخف لأن الأمور بقتله أعظم حرمة. بقي: أن هذا كله واضح إذا كان كل من المكره به والمكره عليه القتل، أما إذا كان المكره عليه القتل والمكره به القطع مثلاً فلا يظهر هذا التوجيه فليتأمل. قوله: (بتركه): لم يقل بالمكره عليه وبتركه بل اقتصر على الترك لأن المبالغة إنما تظهر فيه. كذا قرره شيخنا العلامة فليتأمل. قوله: (الذي هو مجمع عليه): قال شيخنا العلامة: ذكر ذلك لأنه إنما يحسن الإيراد إذا كان متفقاً عليه بين الخصمين اهـ. وأقول: فحيثئذ كان يكفي اعتبار الاتفاق بينهما وكأنه أراد المبالغة في الإيراد وزيادة الفائدة. قوله: (لإيثاره نفسه بالبقاء): أقول: هذا لا يأتي إذا كان المكره به غير القتل كالقطع إذ لا يتحقق الإيثار بالبقاء إلا إذا كان المكره به مفوتاً لنفسه إذا لم يمثل إلا أن يجاب بأن هذا مفهوم بالأولى فتأمل. قوله: (الذي خيره بينهما): أقول: أي

على مكافئته الذي خيره بينهما المكره بقوله «أقتل هذا وإلا قتلتك» فيأثم بالقتل من جهة الإيثار دون الإكراه، وقيل يجوز تكليف المكره بما أكره عليه أو بنقيضه لقدرته على امتثال

بين نفسه ومكافئته فالهاء في قوله «بينهما» يتضمن عائد الموصول الواقع صفة لمكافئته لرجوعها له ولغيره فالعائد مطابق للموصول لأنه وإن كان ضميراً لاثنتين والموصول مفرد لكنه ليس عائداً له وحده بل له ولشيء آخر فهو عائد لاثنتين، الموصول وغيره، ومثل ذلك لا يخرج عن المطابقة كما لا يخفى. وجعل شيخ الإسلام «الذي» مثنى في المعنى صفة للبقاء المذكور والمقدر مضافاً إلى قوله «مكافئته» قال: بدليل إتيانه بالعائد مثنى في قوله «بينهما» ثم استدل على استعمال «الذي» لغير المفرد أيضاً وعلى هذا فلا إشكال في مطابقة العائد. وإذا تقرر ذلك ظهر لك فساد اعتراض الكمال بقوله «والعائد الضمير في قوله بينهما» وهو غير مطابق للموصول وصواب العبارة أن يقال الذي خيره المكره بينه وبين نفسه اهـ. وأنه لا منشأ له إلا الوهم لأنه إن أراد أن الضمير في «بينهما» عائد الموصول فقط فليس كذلك كما تبين بل هو عائد عليه وعلى غيره فهو متضمن للعائد لا أنه العائد كما تبين. وإن أراد أنه عائد له ولغيره فإن أراد أن رجوعه لغيره معه يتنافى الربط فهو ممنوع إذ لا معنى للربط إلا اشتمال الصلة على ضمير يرجع إلى الموصول، وهذا أعم من أن يرجع لغيره معه أولاً كما أطلقوه، على أن هذا التقدير يتنافى قوله «وهو غير مطابق للموصول». وإن أراد أن رجوعه لغيره لا يتنافى الربط فهذا اعتراف بفساد اعتراضه وتصويبه وعدم الاحتياج إلى اعتذار شيخنا العلامة بقوله بعد أن فسر ضمير «بينهما» بقوله أي بين نفسه ومكافئته ما نصه: وثنية عائد الموصول المفرد كما هنا على توهم ثنية الموصول اهـ. بل كلامه متناقض إذ تفسير ضمير بينهما بما ذكره يتنافى أن الثنية على التوهم فليتأمل.

قوله: (فيأثم بالقتل من جهة الإيثار): قال شيخنا العلامة: الصواب أن يقول «فيأثم بالإيثار» إذ أقتل على هذا القول لا دخل له في الإثم. وتوضيح هذا القول أن القدرة على الفعل إنما توجد حال مباشرته إلى أن قال فقد ظهر أن الإثم بسبب الإيثار كما قال المصنف لا بالقتل من جهة الإيثار كما قال الشارح اهـ. وأقول: لا منشأ لهذا التصويب إلا عدم مراجعة الشيخ كلام المصنف ليعلم أن الشارح إنما صرح بمراده وذلك لأنه في منع الموانع بسط تقرير هذا الكلام بما منه ما نصه: وتقرير هذا الجواب أنه لا يأثم من حيث إنه مكره وإنه قتل بل من حيث أثر نفسه على غيره فهو ذو جهتين: جهة الإكراه ولا إثم من ناحيتها، وجهة الإيثار ولا إكراه فيها. وذلك لأنك إذا قلت «أقتل زيداً وإلا قتلتك» فمعناه التخيير بين نفسه وزيد فإذا أثر نفسه فقد أثم لأنه اختار، وهذا كما قيل في خصال الكفارة على التخيير محل التخيير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا تخيير فيه كذلك نقول هنا أصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو إيثار نفسه على غيره اهـ. فانظر قوله «فهو أي القتل ذو جهتين» وقوله «والقتل المخصوص فيه عقاب» فإن ذلك نص في أن الإثم بالقتل من جهة الإيثار كما

ذلك بأن يأتي بالمكروه عليه للقاعي الشرع كمن أكره على أداء الزكاة فنواها عند أخذها منه

قاله الشارح، فهذا قول كل من المصنف والشارح لا قول الشارح وحده مخالفاً للمصنف كما ظنه الشيخ، وبه يتبين أن معنى قول المصنف «وَأثم القاتل الخ» أن إثمه بالقتل لأجل تضمن ذلك القتل إيثار نفسه وهو بمعنى قول الشارح «فيأثم بالقتل من جهة الإيثار» أي الذي تضمنه ذلك القتل. وبما تقرر يظهر أن قول الشيخ «إذ القتل على هذا القول لا دخل له في الإثم» ممنوع بل له دخل أي دخل لتضمنه الإيثار الممتنع والمتضمن للممتنع ممتنع، وكيف يصح نفي المدخلية مع دعوى الإثم الذي لا يترتب إلا على فعل ممتنع أو عزم على فعل ممتنع مع انتفاء الأمرين هنا على زعمه. أما انتفاء الفعل فلزعمه أن القتل الذي هو الفعل هنا لا مدخل له، وأما انتفاء العزم فلأن هذا القول مفروض في حال المباشرة فيكون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار إليهما بقول المصنف «وَأثم القاتل الخ» متعلقين بحال المباشرة والعزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها فليتأمل.

وأما قوله «بل إيثار مكافته بالبقاء أي بالعزم والتصميم على ذلك أي بل هو مكلف بإيثار مكافته الخ» فهو مع كونه لا يقدح في مطلوبنا إذ كونه مكلفاً بهذا العزم لا ينافي إثمه بالقتل وكونه مكلفاً بتركه أيضاً ومع كونه لا يناسب فرض المسألة إذ هي مفروضة على هذا القول المفروض في حال المباشرة لا قبلها ممنوع قطعاً، فلا يجب العزم على إيثار مكافته بالبقاء وإنما الواجب عدم العزم على قتله، وفرق كبير بينهما لصدق الثاني دون الأول بانتفاء العزم رأساً حتى لو انتفى عزمه وتصميمه على ذلك وعلى نقيضه لم يأنم إذ لا سبب لإثمه حيثئذ إذ لا إثم إلا بفعل محرم أو العزم عليه ولم يوجد واحد منهما، ولو كان مكلفاً بذلك كما زعمه لأثم إذ ترك المكلف به يوجب الإثم. نعم هو منهي حيثئذ عن العزم على قتل مكافته فإن خالف بأن عزم على قتله فهذا العزم معصية أخرى يأنم بها وذلك لا ينافي إثمه بالقتل أيضاً إذ كل من العزم على المعصية ومن فعلها موجب للإثم كما هو ظاهر. وأما قوله «وإذا تلبس بالمكروه عليه فلا تكليف أيضاً بواحد منهما أي من إيثار مكافته وإيثار نفسه» فهو ممنوع قوله في الاستدلال عليه لعدم القدرة عليه. قلنا ممنوع قوله في الاستدلال عليه لعدم القدرة إذ القدرة الموجودة تعلقت بالمكروه وهو غيرهما. قلنا لكنه يتضمن أحدهما وهو إيثار نفسه فيأثم به من هذه الجهة فأحسن التأمل فيما قررناه ليظهر لك سقوط جميع ما أطال به الشيخ رحمة الله عليه.

قوله: (لقدرته على امتثال ذلك): قال شيخنا العلامة: أي التكليف بنوعيه اهـ. وأقول: بما يدل عليه إضافة الامتثال إلى اسم الإشارة إذ الامتثال يضاف للتكليف دون المكلف به.

قوله: (كمن أكره على أداء الزكاة فنواها عند أخذها منه): قال شيخنا العلامة: لو قال: «فناها» كان أوفق لأول الكلام وللواقع يعرف بالتأمل اهـ. وأقول: وجه قوله وللواقع أن المنوي في الواقع هو أداءها هذا مراده. واعلم أن المفهوم من كلام أئمتنا أنه يكفي في نية الزكاة

ملاحظة أن هذا المال زكاة ولا يجب نية الأداء وقصده. قال في الروضة: كأصلها ثم صفة النية أن ينوي هذا فرض زكاة مالي أو فرض صدقة مالي أو زكاة مالي المفروضة أو الصدقة المفروضة، ولا يكفي التعرض لفرض المال لأن ذلك قد يكون كفارة ونذراً، ولا يكفي مطلق الصدقة على الأصح، ولو نوى الزكاة دون الفرضية أجزأ على المذهب ثم قال: هل يميزه تقديم النية على التفرقة؟ والأصح الإجزاء كالصوم للمعسر اه. وفي الروض: ولو نوى عند عزلها أو إعطائها الوكيل وقرت بلا نية أي عند التفرقة أجزأ اه. قال في شرحه: وقوله «من زيادته عند عزلها» يرد عليه ما لو نوى بعده وقبل التفرقة فإنه يميز. وإن لم تقارن النية أحدهما كما في المجموع في الكلام فيما إذا دفع للوكيل بلا نية. وقال فيه عن زيادات العبادي أنه لو دفع مالاً إلى وكيله ليفرقه تطوعاً ثم نوى به الفرض ثم فرقه الوكيل وقع عن الفرض إذا كان القابض مستحقاً اه. فانظر كيف تعرضوا في بيان صفة النية لنية الزكاة أو فرض الزكاة بقولهم أن ينوي هذا أي القدر الواجب فرض زكاة مالي إلى آخر الصيغ المذكورة حيث تعرضوا فيه لقصد الزكاة ونحوها بالقدر المخرج ولم يتعرضوا لقصد الأداء بوجه، ثم تصریحهم بإجزاء النية بعد العزل وقبل التفرقة وبعد الدفع إلى الوكيل وقبل تفرقه وإن كان الدفع إليه ليفرقه تطوعاً مع أنه لا يتصور هنا نية الأداء إذ لا أداء عند هذه النية تجدد ذلك صريحاً أو كالصريح في أنه لا يجب التعرض للأداء ولا قصده. لا يقال لا نسلم أنه لا يتصور نية الأداء فيما ذكر لجواز أن يقصد الآن الأداء في المستقبل لأننا نقول: نية الأداء في المستقبل ليست نية إذ شرط النية كون القصد مقارناً للمنوي إلا في الصوم كما تقرر في محله بل في الروضة كأصلها في باب قسم الصدقات ما هو صريح في إجزاء نية الزكاة مع انتفاء الأداء أو الفعل رأساً مطلقاً فإنهما قالا: قال الفقهاء: ولو كان له عند الفقير حنطة وديعة فقال كل لنفسك كذا ونواه زكاة ففي إجزائه عن الزكاة وجهان، ووجه المنع أي الذي رجحه في الروض من زيادته أن المالك لم يكله فلو وكله بشراء ذلك القدر فاشترى وقبضه فقال الموكل خذ لنفسك ونواه زكاة أجزأ مع أنه لا أداء هنا من المزكي الذي هو الموكل بل لا فعل هنا مطلقاً لا منه ولا من وكيله، وقد ظهر بذلك أن الذي يتحصل من كلامهم هو عدم اشتراط قصد الأداء بل وعدم اشتراط نفس الأداء بل وعدم الفعل مطلقاً على ما تبين مما تقرر. وإذا علمت ذلك علمت تعين ما عبر به الشارح وسقوط اعتراض الشيخ عليه وأن الشارح إنما عبر بما عبر به لأنه المناسب والموافق لما يتحصل من كلام أئمتنا من الحكم، وأن الشيخ استروح إلى ما وقع في خاطره من غير مراجعة الحكم وتحريمه ومعرفة عذر الشارح فيما صنعه. فإن قلت: لعل مذهب الشيخ موافق لاعتراضه قلت: هذا بعد ثبوته لا يسوغ له الاعتراض على الشارح إذ ليس لأحد أن يبني على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه في ذلك الاعتقاد كما هو معلوم. فإن قلت: لم سقط هنا قصد الفعل على ما تقرر بخلاف الصلاة ونحوها؟ قلت: لأن المقصود بالزكاة رفق المستحقين وهو حاصل بمجرد استيلائهم.

أو بنقيضه صابراً على ما أكره به، وإن لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابراً على العقوبة. والقول الأول للمعتزلة والثاني للأشاعرة، ورجع إليه

قوله: (وإن لم يكلفه الشارع الصبر عليه): أي وإن لم يكن ما أكره به من الأمور التي كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الإكراه دون التكليف بالنقيض كما هو ظاهر فهذه المبالغة إشارة إلى أن المكروه به بالنظر لمجرد الإكراه دون التكليف بالنقيض تارة يجب الصبر عليه كما في الإكراه على القتل والزنا، وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تعاطي المكروه عليه كما في الإكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والفطر في رمضان كما بين ذلك الفقهاء وعبارة الإرشاد ويبيح أي الإكراه مكفراً وخرأ وفطراً لا زناً وقتلاً اهـ. وأنه في الحالين يجب الصبر إذا كلف بنقيض ما أكره عليه وكأنه أراد تفصيل المندوحة في الإكراه باعتبار مجرد الإكراه، وأنه تارة يجب ارتكابها وتارة لا كما قال في منع الموانع بعد كلام بسطه في الغافل والملجأ والمكروه ما نصه: فإذا ن المراتب ثلاث، أبعدها تكليف الغافل فإنه لا يدري، ويتلوها تكليف الملجأ فإنه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل، ويتلوها المكروه فإنه يدري وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما في الإكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر، وتارة قبل أن يكلفه كما في الإكراه على القتل يعتقد أكثر الفقهاء أنه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وإنما نعتقد أنه كافٍ أن لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافئ له لاستوائهما في نظر الشارع اهـ. وحيثئذ فهذه المبالغة لا تنافي وجوب الصبر على ما أكره به مطلقاً إذا كلف بنقيض المكروه عليه. وإذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض شيخنا الشهاب بقوله «مقتضى التكليف المذكور» أي التكليف بالنقيض أن يكلفه الشارع الصبر عليه إذ لا يحصل النقيض إلا بالصبر، وكل ما توقف عليه واجب فهو واجب، وكيف لا يكلفه الشارع بالصبر ويكلفه بما لا يحصل إلا بالصبر اهـ. وقد أورد شيخنا العلامة هذا الاعتراض مع زيادة الجواب بقوله سيأتي أن ما يتوقف عليه الواجب شرعاً أو عقلاً أو عادة واجب بوجوبه والصبر على ما أكره به من ذلك على تقدير التكليف بالنقيض، فقوله «وإن لم يكلفه» غير صحيح إلا أن يكون مبالغة على قوله أن يأتي بنقيضه مجرداً عن النظر إلى التكليف به اهـ. ولا يخفى أن ما قررناه في الجواب أوضح بما قرره فيه فليتأمل.

قوله: (والقول الأول للمعتزلة) قال شيخنا العلامة: في صحة توجيهه حيثئذ بما مر أي من قوله «لعدم قدرته على امتثال ذلك فإن الفعل للإكراه الخ» المقتضى أن هذا القول نظر في التكليف إلى حال المباشرة نظر لأن أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اهـ. وحاصله أن هذا التوجيه مضاف لأصلهم لأن حاصله أن الاعتبار في التكليف وعدمه بحال حدوث الفعل دون ما قبله وهو عكس أصلهم المذكور من أن الاعتبار فيما ذكر بما قبل حدوث الفعل لا بحال حدوثه إذ التكليف عندهم إنما يتعلق قبل الحدوث وينقطع

تعلقه حال الحدوث، ولا خفاء في قوة هذا الإشكال. فإن قلت: هل يمكن دفعه بأن منع التكليف حال الحدوث ليس بناء على أن الاعتبار في التكليف وعدمه بحال الحدوث بل بناء على امتناع تعلقه حيثئذ على ما هو أصلهم من انقطاعه حيثئذ، فحاصل الكلام أن المكروه حال حدوث الشيء المكروه عليه لا يجوز أن يتعلق به التكليف لأن التكليف لا يجوز أن يتعلق حال الحدوث وهذا مطابق لأصلهم. قلت: لا يصح دفعه بذلك لأنه إن أريد مع امتناع تعلقه حال الحدوث جوازه قبله نافي قول الشارح وأن التحقيق مع الأول إذ المراد بذلك التحقيق كما سيأتي أن التكليف لا يجوز أن يتعلق إلا حال الحدوث وهو على هذا التقدير جاز تعلقه قبله وامتنع حاله، وإن أريد امتناعه قبله أيضاً نافي قوله «إنه لا خلاف بين الفريقين» لثبوت الخلاف على هذا التقدير بين الفريقين إذ على قول المعتزلة يكون التكليف ممتنعاً حالي الحدوث وما قبله، وعلى قول الأشاعرة يكون جائزاً في الحالين إذ مذهبهم أنه متعلق قبل الحدوث ويستمر حاله كما سيأتي.

ومن هنا يعلم إشكال قوله «أنه لا خلاف بين الفريقين» وأن التحقيق مع الأول مع قطع النظر عن إشكال التوجيه على أصل المعتزلة بأن يقال: إن أريد عند المعتزلة امتناع التكليف في الحالين نافي قوله «أنه لا خلاف بين الفريقين» أو امتناعه في حال الحدوث وجوازه قبله نافي قوله «وأن التحقيق مع الأول» إذ التحقيق إنما هو اعتبار حال الحدوث في التكليف وجوداً وعدمًا. نعم يمكن التكليف في دفع الإشكال باحتمال أن المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد المعتزلة في قول الواقف. وقالت المعتزلة: القدرة قبل الفعل بقوله أي أكثرهم وأن ذلك البعض خالف بقية المعتزلة في قوله أن التكليف إنما يتعلق حال المباشرة لأنه حال القدرة عنده، وأن الشارح تسمح في نفي الخلاف بين الفريقين بناء على أن مراده به مجرد أن نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم يتوارد فيه على محل واحد لأن الأول اقتصر على منعه حال المباشرة وإن لم يشته قبلها كما هو صريح كلام المصنف، والثاني اقتصر على جوازه قبلها، وهذا المنع وهذا الجواز غير متواردين على شيء واحد وإن تحقق الخلاف بينهما في الحقيقة لأن هذا التكليف عند المعتزلة ممتنع حال المباشرة وقبلها كما تقرر، وعند الأشاعرة ثابت قبلها أي ومستمر عندها أخذاً بما سيأتي عنهم في محله. واعلم أن الإشكال إنما صعب بالنظر لبقية كلام الشارح وإلا فمجرد تنظير الشيخ بمنافاة التوجيه لأصلهم يسهل دفعه بمجرد احتمال أن المراد بعض من المعتزلة قال: إن التكليف إنما يتعلق حال المباشرة أو بأن المراد بامتناع التكليف هو قولهم بانقطاعه حال المباشرة فليتأمل.

قوله: (والثاني للأشاعرة): أي لجمهورهم وإلا فسيأتي ما يعلم منه أن من الأشاعرة من قال إن التكليف لا يتعلق إلا حال المباشرة.

المصنف آخراً، ومن توجيههما يعلم أنه لا خلاف بين الفريقين وأن التحقيق مع الأول فليتأمل (ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقاً معنوياً) بمعنى أنه إذا وجد بشروط التكليف يكون

قوله: (ورجع إليه المصنف آخراً): أقول: لا معنى لرجوعه إليه مع قول الشارح إنه لا خلاف بين الفريقين إذ قضية انتفاء الخلاف بينهما اتحاد قوليهما فلا يتصور الرجوع من أحدهما إلى الآخر، بل الرجوع وانتفاء الخلاف متنافيان اللهم إلا أن يكون تسمح في نفي الخلاف على ما تقدم آنفاً.

قوله: (ومن توجيههما يعلم الخ): أي لأن توجيه الأول بقوله «فإن الفعل للإكراه لا يحصل الامتثال به الخ» يدل على فرضه كلامه في حال المباشرة وتوجيه الثاني بقوله «لقدرته على امتثال ذلك بأن يأتي بالمكروه عليه لداعي الشرع الخ» يدل على فرضه كلامه فيما قبلها إذ لا يتأتى إتيانه به لداعي الشرع إلا بعد سبق طلبه منه.

قوله: (وإن التحقيق): قال شيخنا العلامة: هو ما سيذكره من أن التكليف إنما يوجد مع الفعل وهو قول خارج عن قولي المعتزلة والأشاعرة اهـ. وأقول: أما خروجه عن قول المعتزلة فلأنه اعتبر في التكليف حال المباشرة والمعتزلة على انقطاع التكليف حال المباشرة كما تقدم، ويحتمل باختلاف المعتزلة وأن بعضهم يرى أن التعلق إنما يكون حال المباشرة كما تقدم ولو في صورة الإكراه لمعنى يخص ذلك، ويؤيد ذلك أن الشارح إنما هو ناقل لما ذكره من أن الأول للمعتزلة ومن توجيهه بما تقدم لظهور أن ليس ذلك من تصرفه فيلزم أن المعتزلة أو بعضهم على أن التكليف إنما يوجد حال المباشرة ولو في صورة الإكراه لمعنى يخصها وإن اشتهر عنهم القول بانقطاع التكليف حال المباشرة، وعلى تقدير أن يثبت أن أحداً منهم لا يقول بذلك مطلقاً فالاعتراض إنما يلزمهم دون الشارح لأن هذا تعليلهم وحظ الشارح ليس إلا مجرد نقله. وأما خروجه عن قول الأشاعرة؛ فإن أراد الأشاعرة المرادين هنا وهم جمهورهم لا جميعهم لما سيعلم فلا محذور في ذلك، وإن أراد جميع الأشاعرة فممنوع لما سيعلم مما سيأتي أن جمعاً من الأشاعرة على ذلك التحقيق والموقع للشيخ في هذه الدعوى إيهام الكلام الواقع هنا أن المراد جميع الأشاعرة وعدم مراجعة ما سيأتي المعلوم منه أن من الأشاعرة من قال بذلك التحقيق والموجب لحمل الأشاعرة هنا على جمهورهم.

قوله: (فليتأمل): يحتمل أنه إشارة إلى ما تبين من الإشكالات وأجوبتها المتكلفة، ويحتمل أنه إشارة إلى معنى آخر أراده خفي علينا.

قوله: (ويتعلق الأمر بالمعدوم): فيه أمور: الأول قال شيخنا العلامة: سيأتي أن الأمر هو الإيجاب والندب وهما نوعان من الحكم الذي هو الخطاب المتعلق تعلقاً معنوياً وتنجيزياً معاً، فلا يمكن تعلق الأمر من حيث هو أمر بالمعدوم وإن أمكن أن يتعلق به ذات الخطاب اهـ. وأقول: الأمر هنا هو الأمر المعنوي الآتي في قول المصنف، وقيل لا يتنوع أي الكلام في الأزل إلى أمر

وغيره أي والأصح أنه يتنوع لا الأمر التنجيزي الذي هو قسم من الحكم المتعارف، وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله «وسياتي تنوع الكلام في الأزل الخ» فالاعتراض بعد ذلك عجيب على أن الحكم أيضاً يكون معنوياً كما يكون تنجيزياً، ولهذا قال المصنف في شرح المختصر مسألة كلامية في الحكم على المعدوم ثم قال: ولا أقول أمر المعدوم كما قال المصنف يعني ابن الحاجب إذ لا يلزم من الحكم على المعدوم تسمية الكلام أمراً أو نهياً، فمننا من قال بالحكم على المعدوم وامتنع من تسمية الكلام في الأزل أمراً اهـ. هذا مع أنه تبع ابن الحاجب هنا في التعبير بالأمر. وبالجملة فقد استفيد من كلامه هنا وهناك انقسام كل من الحكم والأمر إلى تنجيزي ومعنوي، وبهذا يسقط الإشكال رأساً ويعلم أنه لا منشأ للاقتصار على الإشكال إلا الوقوف مع أول ما يبدو وعدم الامعان والمراجعة والإحاطة بأطراف كلامهم والجمع بينهما.

والثاني قال الزركشي: قد تستشكل هذه المسألة مع التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فإنه إن كان المراد أن لا يكون مأموراً في حال الغفلة ولا يكون مأموراً بعد تذكره بالأمر الموجود في حال غفلته أشكل الفرق بينه وبين المعدوم، بل الغافل أولى بالجواز لأنه إذا كان المعدوم مأموراً بعد وجوده بالأمر المتقدم على وجوده كان الغافل مأموراً بعد تذكره بالأمر الوارد قبل تذكره بطريق الأولى، وإن كان المراد أنه لا يكون مأموراً حال غفلته وإنما يكون مأموراً بعد تذكره بالأمر الوارد في حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء في أن كلاً منهما لا يكون مأموراً حالة عدمه ولا حالة غفلته، ويكون مأموراً بعد وجوده أو تذكره بالأمر الوارد في حالة عدمه وحالة الغفلة فهما سواء وحيث فلا وجه لإفراد كل منهما اهـ.

وأقول: لا منشأ لهذا الاستشكال إلا عدم التمييز بين المسألتين مع سهولته وذلك لأن الأمر في مسألة المعدوم هو الأمر المعنوي، وإذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالأولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لأن المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والموجود إذا لم يتصف بشروط التكليف، وهذا بناء على ما يأتي في الأمر الثالث وإلا فلا حاجة إليه بل الكلام في صحته لأن الغافل قبل وجوده قد تعلق به الأمر ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته إلا أن يراد بتعلقه به حيثئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال عدمه، والمراد بالتكليف في مسألة الغافل الذي نفى على الصواب الخطاب المتعلق تعلقاً تنجيزياً فهما مسألتان لا تشكل ولا تشبه إحداهما بالأخرى. ثم رأيت القرافي ذكر هذا الإشكال وأجاب عنه فقال: سؤال. قال النقشواني: تكليف الغافل أقرب من تكليف المعدوم، فكيف جوزتم تكليف المعدوم ومنعتم الغافل؟ جوابه أن المعدوم قلنا يكلف بمعنى أنه تعلق به الخطاب في الأزل على تقدير وجوده وتبعث إليه الرسل ويعلم خطاب الله تعالى، ومرادنا هنا أن الغافل لا يخاطب في زمن غفلته أي لا يكون تركه للفعل زمان الغفلة

مأموراً بذلك الأمر النفسي الأزلي لا تعلقاً تنجيزياً بأن يكون حالة عدمه مأموراً (خلافاً

موجباً للمواخذة كثير الغافل وما وزانه إلا تكليف المعدوم حالة عدمه ويكون الترك حالة عدم موجباً للعقوبة وهذا لم يقل به أحد اهـ. ورأيت الأصفهاني في شرح المحصول أطال الكلام هنا جداً.

والثالث: أن المراد بالمعدوم هنا أعم من المعدوم حقيقة والمعدوم حكماً بأن وجد لكن لم توجد فيه شروط التكليف كما أشار إليه الشارح. كذا قال بعض مشايخنا. وأقول: لا حاجة لهذا التعميم بل في صحته نظر، لأن من وجد ولم توجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الأمر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة أخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه، وقوله «كما أشار إليه الشارح كأنه يريد قوله بمعنى أنه إذا وجد بشروط التكليف الخ» وفي كون هذا إشارة إلى ما ذكره نظر فإن قوله «بشروط التكليف» إنما هو تقييد لمحل التعلق التنجيزي ولا دلالة فيه على ما ادعاه فليتأمل.

قوله: (بشروط التكليف): قال شيخنا العلامة: منها البعثة فلا حاجة إلى زيادة بعد البعثة كما مر لكن يجب كون الباء في «بشروط» للمعية لا للملاسة اهـ. وأقول: إن كان وجه وجوب ما ذكر أنه لا يصدق الوجود إلا على ابتدائه فلا يصدق الوجود ملتبساً بها للزوم تقدّم الوجود عليها ففيه نظر لأنه أيضاً على هذا لا يصدق الوجود مصاحباً لها للزوم تقدّمه عليها. فإن قلت: على تقدير كون الوجه ما ذكر لم لم يجعل الظرف من قبيل الحال المقدرة، وحينئذ تمكن الملاسة قلت: لأنه يلزم عدم توقف كونه مأموراً على وجود شروط التكليف بل يكون مأموراً قبل وجودها اكتفاء بتقدير وجودها والالتباس بها ويجري ذلك في المعية له أيضاً وإن كان وجه الوجوب أن المطلوب وهو وجود المعدوم ووجود شروط التكليف وإن ترتب الوجودان مفهوم مع المعية دون الملاسة فهو ممنوع. وبالجملة فدعوى الوجوب غير ظاهرة بل يصح حملها على كل من الملاسة والمعية مع حمل وجد على معنى ثبت أو وقع وجوده فليتأمل.

قوله: (يكون مأموراً بذلك) قال شيخنا العلامة: توقف كونه مأموراً أي متعلق الأمر على وجوده بصفات التكليف يقتضي انتفاء قبله وهو نقيض المطلوب من إثباته قبل فتأمل. وتسمية هذا التعلق بالعقلي كما في العضد لكونه ثابتاً بالدليل العقلي المبين في محله أنسب منها بالمعنوي. واعلم أن هذا المبحث بل وكثيراً من المباحث إنما ثبت على وجه يصح إذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافياً في تحقق مفهوم الحكم وعليه فيفسر بما قاله العضد وبقيته، بل أريد به التعلق العقلي وهو أن المعدوم الذي علم الله أنه يوجد بشروط التكليف يتوجه عليه حكمه في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اهـ. وأقول: أما قوله «يقتضي انتفاء قبله وهو نقيض المطلوب الخ» فهو تخطيط واشتباه عجيب إذ من الظاهر المكشوف أن المراد أن المتوقف على وجوده بشروط التكليف هو تعلق الأمر التنجيزي، فقوله «يكون مأموراً» أي متعلقاً به الأمر على سبيل التنجيز

للمعتزلة) في نفهم التعلق المعنوي أيضاً لنفهم الكلام النفسي والنهي وغيره كالأمر

وأن الذي أريد إثباته قبل وجوده بشروط التكليف هو التعلق المعنوي الذي حاصله تعليق التعلق التنجيزي على الوجود المذكور، فالتعلق المعنوي هو تعليق التعلق التنجيزي على ذلك الوجود، فالمتوقف على الوجود المذكور المنتفى قبله هو التعلق التنجيزي، والمطلوب إثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوي وهذا مما لا غبار عليه ولا خفاء فيه بل هو في غاية الظهور بأدنى تأمل، فالعجب من الشيخ حيث خفي عليه ذلك مع ظهوره، وكيف توهم أن المراد بالمأمور في قوله «يكون مأموراً ما يكون متعلق الأمر» التعلق المعنوي حتى وقع فيما وقع فيه وأمر بتأمله مع غلظه المحض فيه فتأمل ولا تغفل. وأما قوله «وتسمية هذا التعلق بالعقلي الخ» فجوابه أن وجه إثبات التسمية بالمعنوي الاحتراز عن إيهام حكم العقل وإفادة هذه التسمية لثلاثيهم انتفاؤها من تعبير العضد. وأما قوله: «إنما ثبت على وجه يصح» إذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافياً في تحقق مفهوم الحكم فهو مما يتعجب منه إذ لا إشكال بوجه في نحو هذا المبحث لمن عرف أن الكلام هنا في تعلق الأمر لا الحكم وأن تعلق الأمر قسمان: معنوي والكلام هنا فيه أي في نفسه لا في اعتباره في مفهوم الحكم، وتنجيزي وليس الكلام هنا فيه بل الحكم أيضاً قسمان: معنوي وتنجيزي كما سبق بيان ذلك كله وأن التعلق المعنوي غير الحكم التنجيزي الذي هو مراد الشيخ هنا بالحكم، فمن أين لزم من نحو هذا المبحث تحقق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوي حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ؟ فصحة هذا المبحث ونحوه من أجل الواضحات بعد معرفة هذه المعاني المقررة وتمييز بعض المباحث عن بعض فعليك بالتأمل والمحافظة على معرفة الاصطلاحات وتمييز بعض المباحث عن بعض فكثيراً ما يقع الخلل من إهمال ذلك.

قوله: (بأن يكون حالة عدمه): أقول: ينبغي هنا إرادة عدمه ولو حكماً بأن يوجد هو ولا يوجد شروط التكليف بخلافه في قوله السابق بالمعدوم كما تقدم الكلام فيه. وقوله «مأموراً» أي متعلق الأمر تعلقاً تنجيزياً.

قوله: (لنفهم الكلام النفسي): أقول: لباحث أن يقول هذا النفي لا يقتضي ذلك النفي لما سيأتي أن الأمر عندهم بمعنى الإرادة فهلا أثبتوا تعلقاً معنوياً بمعنى إرادة الفعل منه إذا وجد بشروط التكليف.

قوله: (والنهي وغيره): أقول: النهي يشمل غير الجازم أيضاً فينحصر قوله «وغيره» في الإباحة وقوله «كالأمر» أي فيتعلقان بالمعدوم تعلقاً معنوياً خلافاً للمعتزلة، وقوله «وسياً» أي فسمية المصنف له أمراً بحسب الأزل صحيح بل يمكن أن يستفاد منه تعلق النهي والإباحة تعلقاً معنوياً إذ لا يتأتى التنوع إلا باعتبار التعلق فيكون في هذا إشارة إلى الاعتذار عن المصنف في ترك تعلق النهي وغيره بأنه مفهوم مما سيأتي، ولا يرد حينئذ أن تعلق الأمر أيضاً مفهوم مما سيأتي فلا حاجة إلى ذكره لأن وجه ذكره التنبه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لثلاثيهم يغفل عن ذلك.

وسياتي تنوع الكلام في الأزل على الأصح إلى الأمر وغيره (فإن اقتضى الخطاب) أي طلب

قوله: (فإن اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازماً الخ): فيه أمران: الأول أنه اعترضه الكوراني فقال فيه نظر من وجوه: الأول أنه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع أنّ الخطاب جنس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له. الثاني أنه جعل الترك في الحرام متعلق الاقتضاء وهو أمر عديم غير مقدور إلا أن يحمل على الكف. الثالث أنه جعل خلاف الأولى من الأقسام الأولية للحكم وليس كذلك. قال الغزالي في المستصفى في تقسيم الحكم على الأقسام الخمسة الأولية المشهورة: وأما المكروه فهو لفظ مشترك بين معان أحدها المحرم فكثيراً ما يقول الشافعي أكره الشيء الفلاني وهو لا يريد إلا الحرمة. والثاني ما نهي عنه تنزيهاً وهو الذي أشعر بأن تركه خير من فعله وإن لم يكن عليه عقاب. والثالث ترك ما هو أولى كترك صلاة الضحى. ثم ذكر قسماً آخر مردوداً ليس المقصود إيراد ذلك بكماله بل ما يفيد المقصود فقد صرح بأن تلك الأقسام ليست أولية بل هي أقسام المكروه الذي هو أحد الأقسام الخمسة مع أنّ العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يصطلح على أنّ أحدهما بنهي مخصوص والآخر بنهي غير مخصوص من غير فائدة للعدول مع أنه يقتضي تكثير الأقسام واختراع اصطلاح جديد، ولا يرضى فاضل ارتكاب شيء من هذه المحذورات.

قال المولى المحقق عضد الملة والدين: المكروه يطلق على معنيين آخرين غير ما تقدّم، أحدهما الحرام كثيراً ما يقول الشافعي أنا أكره هذا. ثانيهما ترك الأولى يقال ترك صلاة الضحى مكروه لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط رتبة مع أنا لا نسلم أن مثل صلاة الضحى تركه ثبت بنهي غير مخصوص إذ لم يرد نهي عن تركها لا مخصوص ولا عام، وما ذكر بعض الشراح من أن النهي مستفاد من الأمر بفعلها مردود إذ الأمر بالشيء ليس نهيّاً عن ضده على ما ذهب إليه المحققون، ولئن سلم ذلك فلا نسلم ورود أمر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام اهـ. وأقول: جميع ما ذكره مما لا يخفى فساده على عاقل ولا يرضى بنسبته إليه فاضل، ولولا ما غلب من ضعف الزمان وخوف الاعتزاز به لكان الإعراض عنه رأساً أولى. أما الوجه الأول ففي غاية القباحة إذ جعل تلك الأقسام للخطاب مما لا يمنع منه عقل ولا نقل، وأي محذور في جعلها للخطاب وكونه جنساً للحكم غير مانع من ذلك قطعاً، فهذا الوجه مجرد دعوى فلا التفات إليه. وأما قوله «فالعدول عن الحكم لا وجه له» فجوابه المنع بل له وجه حسن وهو بيان صحة جعلها أقساماً للخطاب رذّ لما يتوهم من جعل بعضهم إياها أقساماً للحكم. وأما الوجه الثاني فجوابه أن المسألة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع في كلام الأئمة، وقد بين المصنف المراد بعد ذلك بقوله «مسألة لا تكليف إلا بفعل فالمكلف به في النهي الكف الخ» فالمصنف تبع القوم هنا في التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده، ومنه يعلم المراد مما هنا ومثل ذلك مما لا إشكال عليه بوجه

ولا يمتري في حسنه وقباحة الوجه المعارض له عاقل. وأما الوجه الثالث فجوابه:

أما أولاً فزعمه أن المصنف جعل خلاف الأولى من الأقسام الأولية للحكم فرية بلا مرية لأنه ليس في كلام المصنف تعرض لكون الأقسام التي ذكرها أولية أو ثانوية، بل عبارته محتملة لكونها أولية ولكونها أو بعضها ثانوية بناء على أنه أراد بيان الأقسام في الجملة لتعلق الغرض ببيانها كذلك إذ لا فائدة هنا للأصولي في تمييز الأولى منها من غيره على أن المصنف لم يجعلها أقساماً للحكم بل للخطاب.

وأما ثانياً فما المانع من أن تعتبر أقساماً أولية بأن يعتبر انقسام الخطاب والحكم ابتداء إلى الخطاب المقتضي للترك جازماً والخطاب المقتضي له غير جازم بنهي مخصوص والخطاب المقتضي له غير جازم بنهي غير مخصوص لا إلى الخطاب المقتضي للترك، ثم يقسم هذا الخطاب إلى ثلاثة. فلو أراد المصنف أنها أقسام أولية لم يمنع من ذلك نقل ولا عقل.

وأما ثالثاً فلا يخفى أنه لا مزية لخلاف الأولى على التحريم والكرهية لدخول الثلاثة تحت الخطاب المقتضي للترك، فإن سلم أن التحريم والكرهية من الأقسام الأولية كما صرح به في الوجه الثالث في حكايته عن الغزالي بقوله على الأقسام الخمسة الأولية المشهورة اهـ. لزمه تسليم أن خلاف الأولى كذلك إذ لا فرق، وإن لم يسلم أنهما منها فلا وجه لتخصيص اعتراضه بخلاف الأولى، وحيث يرد عليه أن ظاهر كلام الأصحاب أنهما من الأقسام الأولية وأنه نفسه صرح بذلك كما ذكر آنفاً.

وأما رابعاً فالخطاب المقتضي للترك نظير الخطاب المقتضي للفعل، فكما قسموا الخطاب والحكم ابتداء إلى الإيجاب والندب مع إمكان التقسيم ابتداء إلى الخطاب المقتضي للفعل، ثم تقسيم هذا الخطاب إلى الإيجاب والندب فليقسموها ابتداء إلى التحريم والكرهية وخلاف الأولى، وإن أمكن التقسيم ابتداء إلى الخطاب المقتضي للترك ثم تقسيم هذا الخطاب إلى التحريم والكرهية وخلاف الأولى. فإن سلم أن الإيجاب والندب من الأقسام الأولية لزمه تسليم أن التحريم والكرهية وخلاف الأولى كذلك، وقد بينا أنه صرح بأن الأقسام الخمسة وهي ما عدا خلاف الأولى أقسام أولية فيلزمه الإقرار بأولية خلاف الأولى أيضاً كما هو ظاهر، وإن لم يسلم أن الإيجاب والندب من الأقسام الأولية فلا معنى لتخصيص خلاف الأولى بالاعتراض ولا لتخصيص المصنف بالاعتراض إذ الاعتراض على هذا التقدير متوجه على جميع الأقسام المذكورة ومتوجه على جميع الأصحاب، وحيث يجب بعد كون هذا مناقضاً لما صرح به، إما بأن الأصحاب لا يسلمون أن هذه الأقسام غير أولية، وإما بأن الغرض بيان مطلق الأقسام من غير تخصيص بالأولية ولا تمييز الأولية عن غيرها لعدم تعلق الغرض بذلك، بل وعدم فائدة هنا لذلك، وبما تقرّر يظهر كل الظهور وفساد هذا الاعتراض فساد تخصيصه بالمصنف وبخلاف

الأولى وأنه لا منشأ لذلك إلا الغفلة وعدم إحسان التأمل فتأمل ولا تغفل.

وأما خامساً فلا يخفى فساد استدلاله بكلام الغزالي إذ لو صح استدلاله به على أن خلاف الأولى من الأقسام الثانوية أيضاً لزم أن يستدل به على أن كلاً من الحرام والمنهي تنزيهاً من الأقسام الثانوية لأنه جعل الجميع من أقسام المكروه، وذلك يناقض ما صرح به في الحرام والمكروه أنهما من الأقسام الأولية كما تقدم، بل وما درج عليه الأصحاب كما هو ظاهر، ولعل الغزالي لم يقصد بذلك الصنيع كونها أقساماً ثانوية بل مجرد بيان ما يطلق عليه لفظ المكروه وذلك لا ينافي أنها من أقسام الخطاب والحكم الأولية أو لم يقصد بأصل التقسيم خصوص أولية أو ثانوية بل مطلق الأقسام كما يدل على ذلك صنيعة فإنه أفرد الحرام وعده على طريق الأقسام الأولية، ثم بين اندراجه في المكروه فإنه عبر بقوله مسئلة التمهيد أن أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة: الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه. ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يراد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك. فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر، فإذا أن يقترب به الإشعار بعقاب على الترك فيكون واجباً، أو لا يقترب فيكون ندباً. والذي ورد باقتضاء الترك فإن أشعر بالعقاب على الفعل فحظر وإلا فكراهة. فإذا حد الواجب إلى أن قال: وأما المكروه فهو لفظ مشترك في عرف الفقهاء بين معان أحدها المحظور الخ. فانظر كيف أفرد المحظور وذلك يدل على أوليته ثم أدرجه في المكروه وذلك يدل على ثانويته، وكيف أفرد ما عدا المباح وهي أربعة أقسام وذلك يدل على أوليتها. ثم في توجيه القسمة جمع الواجب والمندوب في قسم واحد وهو ما ورد باقتضاء الفعل، ثم قسم ذلك إلى واجب ومندوب وجمع الحظر والكراهة فيما ورد باقتضاء الترك، ثم قسمه إلى حظر وكراهة وذلك يدل على ثانوية هذه الأقسام الأربعة، فالاستدلال بإدراج خلاف الأولى على ثانويته ليس بأولى من الاستدلال بذلك على ثانوية الحرام والمكروه كما أن الاستدلال بافراد الأقسام الأربعة على أوليتها يعارضه ما دل عليه تقرير وجه القسمة من ثانويتها، فتعين احتمال كلامه وعدم صراحته بأولية أو ثانوية لشيء من هذه الأقسام، فدعوى الكوراني أنه صرح بأن تلك الأقسام ليست أولية دعوى ممنوعة واستدلاله بذلك على ثانوية خلاف الأولى دون غيره استدلال فاسد.

والحاصل أنه إن ادعى ثانوية خلاف الأولى وحده فلا يخفى فساده مع جريان الاستدلال في الحرام والمكروه أيضاً، وإن ادعى ثانوية الحرام والمكروه أيضاً نافي بتصريحه المذكور ولزومه دعوى الثانوية في الواجب والمندوب أيضاً أخذاً من تقرير وجه القسمة فليتأمل. وأما قوله «مع أن العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يصطلح الخ» فإذا أن يريد به العدول عن جعل الغزالي الأقسام خمسة بإسقاط خلاف الأولى منها إلى جعلها أكثر بإدخال خلاف الأولى فيها، وإما أن يريد به العدول عن جعل خلاف الأولى من الأقسام الثانوية إلى جعله من الأقسام الأولية فإن أراد الأول فإما أن يريد به أنه كان ينبغي جعل الأقسام خمسة ثم تقسيم الخامس كما فعل

الغزالي، وإما أن يريد به أنه كان ينبغي الاختصار على جعل الأقسام خمسة وعدم التعرض لشيء آخر. فعلى تقدير الأول يجب عنه بأن جعله من المحذور في عدول المصنف أنه أوجب عليه أن يصطلح على ما ذكر لتمييز أحد القسمين عن الآخر إنما يصح بعد التنزل إلى أن ذلك محذور لو اختص بالمصنف وليس كذلك قطعاً، فإن الغزالي أيضاً لا بد له من تمييز أحد القسمين عن الآخر وإلا فلا فائدة في جعلهما قسمين ولا طريق له إلى التمييز إلا بما ذكره المصنف بدليل أن إمامه الذي لا يكاد يخرج عنه في شيء قد فرق بينهما بذلك كما نقله الشارح المحقق عن نهايته، بل هو أعني الغزالي صرح بالتمييز بينهما بذلك وأنه جعلهما من أقسام المكروه حيث قال في المستصفي: الثاني - أي من معاني - المكروه ما نهى عنه نهي تنزيه إلى أن قال: الثالث ترك ما هو الأولى وإن لم ينه عنه كترك صلاة الضحى مثلاً لا لنهي ورد عنه لكن لكثرة فضله وثوابه هـ. فقوله «ما نهى عنه نهي تنزيه» ضبط للمراد بالمكروه المقابل لخلاف الأولى عند المصنف بما ورد فيه نهي وهو المراد بالنهي المخصوص فإنه احتراز عما إذا لم يرد نهي لكنه استفيد من طلبه. وقوله «لا لنهي ورد عنه الخ» ضبط لخلاف الأولى بما لم يرد فيه نهي لكنه استفيد من طلبه ولهذا لم يقتصر على قوله «لا لنهي» بل وصفه بقوله «ورد عنه» أي بالقصد والتصريح احترازاً عن النهي المستفاد من طلبه فإنه لازم بناء على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده فتأمل. وأعجب من الكوراني حيث لم يتنبه له.

وأما قوله «من غير فائدة للعدول» فجوابه أنه يكفي في فائدة العدول الاختصار المطلوب فإنه اختصر التقسيمين إلى تقسيم واحد بلفظ أخصر جامع لما في التقسيمين من الأقسام، وأما قوله «مع أنه يقتضي تكثير الأقسام» فجوابه أما أولاً فتكثير الأقسام إنما يجتزئ عنه إذا استغني عنه، أما إذا لم يستغن عنه فلا بد من استيفائها كما هنا فإن تلك الأقسام التي ذكرها المصنف متخالفة الأحكام فلا بد من بيانها والتمييز بينها لتعرف أحكامها وتميز بعضها عن بعض، ولو صح ما توهمه من إطلاق محذورية التكثير لو رد على الغزالي وغيره أن جعل أقسام التقسيم الأول خمسة فيه تكثير للأقسام إذ يمكن جعلها ثلاثة، المباح والمطلوب الفعل الشامل للواجب والمندوب والمطلوب الترك الشامل للحرام والمكروه. وأما ثانياً فتكثير الأقسام إنما يرد على عدول المصنف لو سلم منه الغزالي وليس كذلك فإنه ذكر جميع الأقسام التي ذكرها المصنف. غاية الأمر أنه ذكرها في تقسيمين والمصنف ذكرها في تقسيم واحد اختصاراً كما تقدم. وأما قوله «واختراع اصطلاح جديد» فجوابه؛ أما أولاً فلا محذور فيه مع نص المحققين على أنه لا حرج في الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، وأما ثانياً فإن أراد أنه اختراع اصطلاح بالنسبة للأصوليين فمجرد هذا لا محذور فيه غير أن نسبة المصنف إلى الاختراع نسبة باطلة لأنه مسبوق بذلك من الأئمة كما سيظهر، وإن أراد أنه اختراع اصطلاح مطلقاً فهو غير صحيح لأن هذا اصطلاح متأخري الفقهاء ومنهم إمام الحرمين في نهايته كما بينه الشارح المحقق، ولو لم

يكن للمصنف سند إلا هذا الإمام لكان فيه نهاية الكفاية. وأما قوله «لا يرتضي فاضل الخ» فقد علم بطلانه مما بيناه من أنّ تلك الأمور ليست محذورات. وأما قوله «مع أنا لا نسلم أن مثل صلاة الضحى الخ» فهو مدفوع بما بينه الشارح المحقق على أنه لا يخفى فساد تعبيره بقوله «تركه ثبت بنهي غير مخصوص» إذ ليس النزاع في ثبوت تركه بل في النهي عن تركه وكان التعبير الصحيح أن يقول لا نسلم وجود نهي غير مخصوص عن ترك صلاة الضحى. وأما ما قاله الشارح المحقق حيث قال: وما ذكره بعض الشراح الخ فهو من الجزاف الواضح لأن الصحيح عند المصنف وغيره تبعاً لإمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري وغيره كما سيأتي في المتن أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وكلامه هنا كالشارح المحقق مبني على ذلك فالردّ على ذلك بمجرد النقل عن المحققين بعد تسليم أنه قول جميع المحققين من غير حجة ولا بيان بمثابة الهذيان إذ لا يصح ردّ قول بمجرد قول آخر مخالف له إذ قول العالم بمجرد لا يصح الاحتجاج به على عالم آخر.

وأما قوله «فلا نسلم ورود أمر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام» فهو أدل دليل على أنه بمعزل بعيد عن معرفة أحكام الشرع وقواعدها، وذلك لأن الأمر بالشيء يثبت تارة بالتصريح به، وتارة بما يتضمنه كفعل الشارع والترغيب في الفعل وتعليق الثواب عليه إلى غير ذلك، وقد أكثر الأئمة من الاستدلال بالترغيب في الفعل أو ترتيب الثواب عليه على أنه مسنون ولولا دلالة ذلك على الأمر به ما وضح ذلك الاستدلال، وقد كثر عن الشارع الترغيب في الصوم حتى وضع الأئمة فيه مؤلفات. وما ورد فيه خبر الشيخين وغيرهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن في الجنة باباً يقال له الريان يدخل منه الصائمون يوم القيامة لا يدخل منه أحد غيرهم يقال: أين الصائمون؟ فيقومون فيدخلون فإذا دخلوا أغلق فلم يدخل منه أحد» وخبر البخاري وغيره «كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى ما شاء الله قال الله عز وجل: إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به» الحديث وأخرج ابن حبان عن ابن عمر «الاعمال عند الله سبعة» إلى أن قال «والصيام لله لا يعلم ثواب عامله إلا الله الحكيم» وأخرج البيهقي عن علي كرم الله وجهه أنه صلى الله عليه وسلم قال «إن الله أوحى إلى نبي من بني إسرائيل أن أخبر قومك أنه ليس عبد يصوم يوماً ابتغاء وجهي إلا صححت جسمه وأعظمت أجره» وأخرج البخاري وغيره عن أبي سعيد أنه صلى الله عليه وسلم قال «من صام يوماً في سبيل الله بعد الله وجهه عن النار سبعين خريفاً» وأخرج جمع منهم أحمد والترمذي عن أبي هريرة «من صام يوماً في سبيل الله زحزح الله وجهه عن النار بذلك اليوم سبعين خريفاً» وأخرج الديلمي عن أنس رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال «الصائم في عبادة الله وإن كان نائماً على فراشه» وأخرج النسائي عن أبي أمامة قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول

كلام الله النفسي (الفعل) من المكلف لشيء (اقتضاء جازماً) بأن لم يجوز تركه (فإيجاب)

الله مرني بأمر أخذه عنك. قال: عليك بالصوم فإنه لا عدل له.

فهذه الأخبار ونحوها متضمنة قطعاً للأمر بالصوم بل خبر أبي أمامة فيه الأمر به صريحاً وقد تقرّر في الشرع أن أمر الواحد لا يختص به إلا بدليل وذلك شامل قطعاً لأمر المسافر به غير أنه أخرج عنه من يتضرر بدليل آخر.

وأما الضحى فقد كثر ما يدل على طلبها بخصوصها فمنه فعله صلى الله عليه وسلم لأنه متضمن للأمر بها لثبوت طلب الاقتداء به في مثل ذلك كما تقرّر في محله، ومنه خبر أبي هريرة «أوصاني خليلي صلى الله عليه وسلم بثلاث: صيام ثلاثة أيام من كل شهر وركعتي الضحى وأن أوتر قبل أن أنام» وخبر مسلم «يصبح على كل سلامي من أحدكم صدقة ويجزىء من ذلك ركعتان يصليهما من الضحى» وخبر مسلم عن عائشة: كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى أربعاً ويزيد ما شاء. وخبر أحمد باسناد صحيح أنه صلى الله عليه وسلم قال «يقول الله تعالى ابن آدم صل لي أربع ركعات من أول نهارك أكفك آخره» وخبر الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم «لا يحافظ على صلاة الضحى إلا أزاب وهي صلاة الأوابين» وروى أبو داود «من خرج من بيته متطهراً إلى صلاة مكتوبة فأجره كأجر الحاج، ومن خرج من المسجد ليصلي الضحى لا ينصبه أي يتعبه إلا إياه فأجره كأجر المعتمر». وإذا علمت ذلك علمت أن قوله «لا نسلم» ورود أمر من الشارع لا بخصوصها ولا بدخولها تحت عام لا منشأ له إلا الجهل بالشرع والجرأة على التكلم فيه بلا علم فإننا لله وإنا إليه راجعون.

والأمر الثاني ما قاله الكمال من أن اسناد الاقتضاء فيه إلى الخطاب النفسي مجاز. قال: إذ لا يخفى أن كلاً من الاقتضاء والتخيير النفسيين خطاب نفسي لا أمر يترتب على الخطاب النفسي مغاير له ١ هـ. وكتب حاشية على هذا نصها: والحاصل أنه جعل للاقتضاء اقتضاء أسنده إليه كما في قولهم «جدّ جدّه» حيث جعلوا للجدّ جدّاً أسنده إليه ١ هـ. أقول: وكان حاصل معنى العبارة على هذا، فإن كان الخطاب اقتضاء للفعل ويبقى أنه لزم وقوع المجاز في التعريف بلا قرينة واضحة. ويجاب بأن التعاريف الضمنية لا يضايق فيها أو بدعوى شهرة هذا المجاز. والثالث أنه ينبغي أن يراد بالفعل أعم من المشهور ليعم نحو القول والنية أيضاً.

قوله: (من المكلف لشيء): هذان الطرفان يتعلقان بالفعل. قال شيخنا العلامة: لكن قوله «لشيء» ظاهره أنّ المكلف به هو الفعل الذي هو الإيجاد مع أنّ المكلف إنما به هو الأثر الحاصل من الفعل الذي هو الإيجاد، والحاصل أنّ المكلف به هو الحاصل بالمصدر لا معنى المصدر الذي هو الإيجاد لأنه أمر اعتباري وكان إبقاء المتن على ظاهره في الفعل أولى ويكون المراد به الحاصل من المصدر، وكان الحامل له على ذلك مقابلة المصنف الفعل بالترك لكن المراد بالترك هو الكف فتصح المقابلة بينه وبين الفعل الذي هو الأثر ١ هـ. وأقول: جواب ذلك أنّ عبارة الشارح لا

أي فهذا الخطاب يسمى إيجاباً (أو) اقتضاء (غير جازم) بأن جوّز تركه (فندب أو)

تنافي أن المكلف به الأثر ولا ينافي ذلك تعليق الاقتضاء بالفعل الذي هو إيجاد الأثر لتوسطه في تحصيل ذلك الأثر فإن معنى وجوب الأثر وجوب الاتيان به أي إدخاله في الوجود، ولا شك أن مقابلة الفعل بالترك قرينة على إرادة فعل الشيء دون نفس الشيء وإرادة الكف بالترك لا تنافي ذلك فتأمل.

قوله: (أي فهذا الخطاب يسمى إيجاباً): أقول: فالإيجاب عبارة عن الكلام النفسي وكذا الوجوب فهما واحد بالذات قال العضد: وههنا نكتة وهي أن الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله افعل وليس منه للفعل صفة حقيقية فإن القول ليس بمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو إذا نسب إلى الحاكم سمي إيجاباً، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوباً وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتحريم أخرى، وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف ا هـ. قال المولى سعد الدين: وحيث يندفع ما يقال إن الحكم هو الأثر الثابت بالخطاب لا نفس الخطاب وإن جعل الوجوب والحرمة من أقسام الحكم تسامح، وإنه كان ينبغي للمصنف أن يذكر في مقابلة التحريم الإيجاب دون الوجوب. فإن قيل فعلى هذا لا تغاير بين الحكم ودليله لأنه نفس قوله افعل قلنا: الحكم هو القول النفسي على ما يناسب معناه المصدرى والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول ا هـ.

قوله: (أو اقتضى الترك): اعترضه شيخنا العلامة فقال: يرد عليه كف عن كذا ونحوه طرداً أو على قسم الإيجاب عكساً لأن المعتبر فيه الفعل العرفي ا هـ. وأقول: هذه العبارة للقوم وهذا الإيراد مع جوابه في كلامهم فتخصيص جمع الجوامع بالإيراد مع إسقاط الجواب مما يتعجب منه وأولى ما يعتذر به عن الشيخ، إما أنه لم يطلع على كلامهم وظهر له الإيراد ولم يظهر له الجواب، وإما أنه اطلع على الإيراد في كلامهم ولم يطلع على الجواب وإن كان عقب الإيراد وإما اطلاعه عليهما ثم تعمد إسقاط الجواب أو نسيانه فبعيد. قال العضد بعد شرح تقسيم ابن الحاجب الحكم بنحو تقسيم المصنف: واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب الكف في قوله «كف نفسك» فعلى حدّ الوجوب عكساً وعلى حدّ التحريم طرداً. والتحقق أنه إيجاب للكف تحريم للفعل فلا بدّ عن اعتبار الإضافة فيهما بأن يقال: الطلب إما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه النخ، ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله «غير كف» محتاجاً إليه ا هـ. قال السيد: قوله «واعلم بعد هذا كله» إشارة إلى أن المصنف - يعني ابن الحاجب - وإن بالغ في المحافظة على هذه التعريفات كما عرفت لكنها لم تخل عن خلل، فإنّ وجوب الكف مستفاد من قوله «كف» يخرج عن حدّ الوجوب فيبطل عكسه ويدخل في حدّ التحريم فيبطل طرده، وكذا ينتقض حدّ الندب والكراهة عكساً وطرداً بالندب المستفاد من «كف» إذا استعمل

اقتضى (الترك) لشيء اقتضاءً (جازماً) بأن لم يجوز فعله (فتحريم أو) اقتضاء (غير جازم بنهي مخصوص) بالشيء كالنهي في حديث الصحيحين «إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين» وفي حديث ابن ماجه وغيره «لا تصلوا في اعطان الإبل فإنها خلقت من الشياطين»^(١) (فكراهة) أي فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهة ولا يخرج عن المخصوص دليل المكروه إجماعاً أو قياساً لأنه في الحقيقة مستند الإجماع أو دليل

فيه ولما كان الحال في «كف» ملتبساً لاحتماله الإيجاب والتحريم حقيقة فإن «كف» إيجاب بالنظر إلى الكف وتحريم للفعل الذي نسب إليه الكف فهما أي الإيجاب والتحريم المستفاد أن من كف ههنا متحذان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا بدّ في التمييز بينهما من اعتبار الإضافة فيهما بأن يقال: الطلب إما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل ثم يقسم إلى الوجوب والندب، أو يعتبر من حيث يتعلق بالكف عنه ثم يقسم إلى التحريم والكراهة، وعلى هذا فقد امتازت الأقسام بعضها عن بعض ولو حمل كلام المنصف على اعتبار الإضافة لزم أن يكون قوله «غير كف» في حدي الوجوب والندب مستدركاً ا هـ. فأنت ترى هذين الإمامين العلامتين مصرحين بالإيراد الذي أورده شيخنا ثم بجوابه، وأنه يمكن جريان ذلك الجواب في كلام ابن الحاجب لكن يلزم استدراك قوله «غير كف» في حدي الوجوب والندب، ولا شك أن المنصف لم يذكر هنا قوله «غير كف» فيكون ذلك الجواب جارياً في كلامه من غير لزوم استدراك باعتراف هذين الإمامين كما رأيت. وقد بان لك من هذا أنّ الفعل هنا متناول للكف خلاف قول شيخنا لأنّ الاعتبار فيه الفعل العرفي وأنّ المنصف ترك هذا القيد الذي ذكره ابن الحاجب لهذه الدقيقة وهي السلامة من لزوم الاستدراك ثم قال السيد: ومنهم من اعترض على حدّ الوجوب بأنه يلزم منه أن لا يكون الصوم واجباً لأن «صوموا» طلب لفعل هو كف، وأجاب بأنه يمكن أن يمنع كونه كفاً لأن جزاءه أعني النية غير كف ا هـ. أي مع أنه يجري فيه الجواب السابق أيضاً والله أعلم.

قوله: (ولا يخرج عن المخصوص): جواب سؤال مقدر تقديره أنّ الكراهة المتحققة حيث كان دليل المكروه إجماعاً أو قياساً لا يصدق عليها الحدّ المستفاد من التقسيم لأنه اعتبر فيه كون الاقتضاء بنهي مخصوص، وكلّ من الإجماع والقياس ليس نهياً. فقوله: «عن المخصوص» أي عن النهي المخصوص فليس منشأ السؤال مجزّد أن كلاً منهما ليس مخصوصاً وإلا فالإجماع على المخصوص وقياس المخصوص مخصوص، ويحتمل أن منشأ السؤال مجزّد ما ذكر وهو ظاهر لفظ الشارح وفيه نظر فليتأمل.

قوله: (إجماعاً أو قياساً): قال شيخ الإسلام: تمييز لدليل المكروه العائد إليه الضمير في

(١) رواه الترمذي في كتاب المواقيت باب ١٤٢. السنائي في كتاب المساجد باب ٤١. ابن ماجه في كتاب المساجد

باب ١٢. أحمد في مسنده (٤٠٤/٣).

المقيس عليه وذلك من المخصوص (أو بغير مخصص) بالشيء وهو النهي عن ترك مندوبات الاستفادة من أوامرها فإن الأمر بالشيء يفيد النهي عن تركه (فخلاف الأولى) أي فالخطاب المدلول عليه بغير المخصوص يسمى خلاف الأولى كما يسمى متعلقه بذلك فعلاً

«لأنه» اهـ. والظاهر جواز الحالية من دليل أيضاً لا المقول لأجله من المكروه. قوله: (وذلك من المخصوص) أقول: فيه بحث إذ اللازم للإجماع مطلق المستند، إما كونه نبياً مخصوصاً فمن أين؟ بل يجوز أن يكون مستنده غير المخصوص. فإن قيل: الإجماع على الكراهة لا يكون إلا للمستند المخصوص قلنا: هذا ممنوع لا دليل عليه خصوصاً وتخصيص الكراهة بما كان بنهي مخصص اصطلاح حادث متأخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الإجماع. وقد يجاب عن هذا بأن حدوثه لا ينافي اعتبار المخصوصية في الكراهة بناء على أن الاصطلاح القديم يعتبر المخصوصية في الكراهة الشديدة التي قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فلي تأمل. قوله: (وهو النهي عن ترك مندوبات الاستفادة من أوامرها) أي اللفظية جعل الاستفادة منه أوامر متعددة والاستفادة شيئاً واحداً عاماً تفسير الغير المخصوص على وفق ما يأتي له في قوله الآتي أي العام نظراً إلى جميع الأوامر.

قوله: (كما يسمى متعلقه بذلك): اعترضه شيخنا العلامة فقال: لا شك أن الخطاب المذكور متعلق بترك الشيء والمسمى بذلك الشيء لا الترك الذي هو متعلق الخطاب اهـ. فإن ذلك الترك ليس خلاف الأولى بل هو الأولى كما صرح به الشيخ في تدرسه. وأقول: كما أن الترك متعلق الخطاب كذلك الشيء نفسه متعلقه أيضاً لأنه متعلق الترك الذي هو متعلقه، ومتعلق المتعلق متعلق، فالمتعلق صادق بمتعلق المتعلق، وبعبارة أخرى صادق بالمتعلق بواسطة. غاية الأمر أنه يحتاج لقرينة على إرادته لتبادر المتعلق بلا واسطة أو احتمالاً والقرينة موجودة وهي قول الشارح «فعلاً كان كفطر مسافر الخ». فتمثيله بذلك الذي هو متعلق المتعلق دليل على أنه المراد بالمتعلق، وحاصل ذلك أنه عبر بما يحتمل مراده وغيره وبين مراده بنصب القرينة ومثل ذلك لا إشكال عليه. ثم رأيت عن شيخنا مضمون هذا الجواب وأنه قال في درسه: إن الشارح أراد بالمتعلق متعلق المتعلق وأنه لا يصح كلامه إلا بهذا التأويل، وأن تمثيله يشعر بإرادته. فإن قلت قد اشتهر أن المثال لا يخصص فالتمثيل بمتعلق المتعلق لا يمنع إرادة نفس المتعلق أيضاً قلت: الاقتصار في التمثيل على متعلق المتعلق وإن لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه عرفاً. واعلم أن الترك في قوله «أو تركاً» الممثل به للمتعلق بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالأمر بصلاة الضحى يدل على النهي عن تركها، والنهي معناه طلب الترك فحاصل معنى النهي عن تركها طلب ترك تركها، فالترك الأول هو المتعلق بلا واسطة، والثاني هو المتعلق بالواسطة، وقد علم أن المتعلق بلا واسطة لا يكون إلا تركاً وأن المتعلق بواسطة قد يكون تركاً كما في ترك الضحى قد يكون فعلاً كما في فطر المسافر فتأمل.

كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم كما سيأتي، أو تركاً كترك صلاة الضحى. والفرق بين قسمي المخصوص وغيره أن الطلب في المطلوب بالمخصوص أشد منه في المطلوب بغير المخصوص، فالاختلاف في شيء أمكروه هو أم خلاف الأولى اختلاف في وجود المخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الأولى. وقيل مكروه لحديث أبي داود وغيره أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة، وأجيب بضعفه عند أهل الحديث. وقسم خلاف الأولى زاده المصنف على الأصوليين أخذاً من متأخري الفقهاء حيث

قوله: (المدلول عليه بغير المخصوص): أقول: قد يستشكل ذلك لاقتضائه أن لغير المخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الأولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعاً إذ ليس فيه إلا صيغة الأمر الدالة على طلب الفعل اللهم إلا أن يدعي أن فيه صيغة مقدرة وفيه نظر فليتأمل. قوله: (والفرق) قال شيخنا العلامة: بمعنى الفارق أو على ظاهره. وقوله «أنه» على حذف حرف الجر وهو الباء. قوله: (قسامي المخصوص وغيره): قال شيخنا الشهاب: يريد بالقسمين الشيتين المطلوبين بالمخصوص وبغير المخصوص، يدل على ذلك ما بعده من قوله «أن الطلب في المطلوب بالمخصوص الخ» وقوله «فالاختلاف في شيء مكروه هو الخ» فليست الإضافة بيانية وإن احتمل ذلك بتكلف، ومن الفرق بين المطلوبين بالمخصوص وبغير المخصوص يعرف الفرق بين المخصوص وغير المخصوص أهـ. وأفاد شيخنا العلامة في درسه ما حاصله أن القسمين هما النهي المخصوص وغير المخصوص الدالان على الطلبين وحيث يشكل بأنه لا حاجة للفظه قسمي إلا أن يقال فائدتها الإجمال ثم التفصيل وتجمل إضافتها من إضافة الأعم. قوله: (في المطلوب) متعلق بمحذوف أي أن الطلب للترك الكائن في نهي أو ترك المطلوب تركه بالمخصوص.

قوله: (وقسم خلاف الأولى زاده المصنف على الأصوليين أخذاً من متأخري الفقهاء الخ): اعترضه شيخنا العلامة فقال: أخذ المسمى صحيح، وأما أخذ الاسم فلا، لأن تسمية الشيء المطلوب تركه بذلك لا يستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها شناعة ظاهرة والله الأسماء الحسنى والصفات العلاهـ. وسبقه الكمال في حاشيته إلى هذا الاعتراض، ويمكن أن يقال: إن كان الاعتراض بعدم صحة أخذ الاسم مبيناً على أن المراد بأخذه الاسم فهمه أنه اصطلاح لهم فلا نسلم أن المراد ذلك، وإن كان مبيناً على أن المراد بأخذه أنه اصطلاح على ذلك بتوسل من كلامهم لأنهم لما أطلقوا خلاف الأولى على متعلق الطلب صح أن يبني على ذلك إطلاقه على نفس الطلب من باب إطلاق اسم المتعلق على متعلقه، وكأنه على حذف المضاف أي ذو خلاف الأولى أي الطلب المتعلق بخلاف الأولى والطلب لتركه فلا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك بعدم الاستلزام الذي ذكره لأن عدم الاستلزام لا ينافي الصحة كما هو واضح. وأما الشناعة فقد يخفف أمرها أن الأسماء الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التي هي

قابلوا المكروه بخلاف الأولى في مسائل عديدة وفرقوا بينهما ومنهم إمام الحرمين في النهاية بالنهي المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الأمر. وعدل المصنف إلى المخصوص وغير المخصوص أي العام نظراً إلى جميع الأوامر الندبية، وأما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذي

منشأ المحذور ومع ذلك فلا يخفى صعوبة هذا الاسم على القلوب.

قوله: (من متأخري): هو على حذف مضاف و «حيث» ظرف لمحذوف أي من كلام متأخري الفقهاء الصادر حيث قال شيخنا العلامة: وليس ظرفاً للأخذ اه. قوله: (في النهاية): أي فرق أو مرفقاً هو إنما نقل فيها الفرق لكن لما أقره كان قائلاً به فنسب إليه فاندفع الاعتراض بأنه ما فرق بل نقل الفرق. قوله: (المقصود وغير المقصود) قال شيخنا الشهاب: فسروا المقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح فراراً عما يقتضي غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهي في ضمن الأمر اه. وقد يقال: لا مانع أن يراد المقصود بالقصد الأول وغير المقصود بالقصد الأول بل بالقصد التبجي.

قوله: (أي العام نظراً إلى جميع الأوامر الندبية): قال شيخنا الشهاب: معناه أن النهي الطالب لترك شيء المستفاد من الأوامر وإن كان في نفسه خاصاً لأنه مرتبط بشيء خاص لكنه لتوقف طلبه لترك ذلك الشيء على شيء عام وهو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده جاز أن يقال إنه عام بسبب توقفه على عام اه. وحاصله أن الأمر بصلاة الضحى مثلاً نهي عن تركها وهذا النهي خاص لمخصوص متعلقه لكن هذا النهي، إنما يثبت إذا ثبت أن كل أمر بشيء نهي عن ضده فلما توقف ثبوته على ثبوت هذا العام وصف بأنه عام، ويمكن أن يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعض مشايخنا حيث قال: الظاهر أنه لو وردناه عام متعلق بأشياء كثيرة كانت من المكروه لأن دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة إليه، وأن أمر الندب نهي خاص بالنسبة إلى ضده سيما إن قلنا إنه عينه كما سيجيء، فالأصوب الأحسن تعبير إمام الحرمين بالمقصود وغير المقصود أي بالذات وإن كان مقصوداً بالتبع إذ لا يسوغ نفي قصد الشارع له بالكلية اه. وذلك لأن النهي الصريح وإن كان الناهي عاماً غير متوقف على العموم بل هو ثابت لكل فرد بمجرد الصيغة من غير توقف على العموم بخلاف الضمني فإنه إنما يثبت لمتعلقه بثبوت ذلك الأمر العام وأمر الندب وإن كان نهياً خاصاً بالنسبة إلى ضده إلا أن ثبوته متوقف على ثبوت ذلك الأمر العام كما تقرر. واعلم أن قضية تقرير شيخنا أن قوله «نظراً» متعلق بقوله «أي العام» ويلزم حينئذ خلو قوله «عدل» عن التعليل، وقد يستشكل حينئذ إذ مجرد الإخبار بالعدول لا فائدة فيه لظهوره، وأن تقرير شيخ الإسلام في حاشيته صريح في أنه متعلق بقوله «عدل» وفيه تكلف من جهة أنه حينئذ علة للعدول بالنظر للمعطوف دون المعطوف عليه وهو بعيد، ويمكن أن يختار الأوّل ويمنع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير العام بما ذكره وهي الرد على من اعترض كلام المصنف بأن المخصوص يجتزئ به عما استفيد من

النهي المخصوص وغير المخصوص، وقد يقولون في الأوّل مكروه كراهة شديدة كما يقال في قسم المندوب سنة مؤكدة، وعلى هذا الذي هو مبنى الأصوليين يقال أو غير جازم فكرهة (أو) اقتضى الخطاب (التخيير) بين فعل الشيء وتركه (فإباحة) ذكر التخيير سهو إذ لا اقتضاء في الإباحة والصواب «أو خير» كما في المنهاج عطفاً على «اقتضى» وقابل الفعل بالترك نظراً للعرف وإلا فالترك المقتضى في الحقيقة فعل هو الكف كما سيأتي أنه لا تكليف إلا بفعل وأنه في النهي الكف (وإن ورد) الخطاب النفسي بكون الشيء (سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً) الواو للتقسيم وهي فيه أجود من «أو» كما قاله ابن

صيغة عموم من غير تنصيص على النهي عنه بخصوصه أي فيكون المراد بغير المخصوص ما استفيد من صيغة عموم مع أنه لا يصح لأن ما استفيد من ذلك كراهة لا خلاف الأولى فأشار الشارح إلى رد ذلك بأنه ليس المراد بغير المخصوص ذلك حتى يتوجه هذا الاعتراض بل العام بالمعنى الذي قرره.

قوله: (ذكر التخيير سهو إذ لا اقتضاء في الإباحة): قال شيخ الإسلام: ليس بسهو فإن «اقتضى» يأتي بمعنى «اعلم» وبمعنى «أدى» غايته أنه استعمل المشترك في معنييه وهو جائز كما سيأتي بيانه اه وفيه نظر، لأن تفصيل الاقتضاء إلى الجازم وغير الجازم الذي لا يناسب إلا معنى الطلب لا يوافق ذلك، وإطلاق التفصيل مع حمله على أحد معنيي اللفظ غاية التعسف. وكذا ينظر في قول السيد السمهودي قد يقال لا سهو لأنه يقال عرفاً اقتضى هذا الكلام كذا بمعنى أفاده فيجوز أن يكون المصنف أراد ذلك هنا واستعمل اللفظ في حقيقته ومجازه اه. وقال شيخنا العلامة: يجوز أن يقال إنه على تضمن «اقتضى» معنى «يصلح» لأن يقع على التخيير أيضاً أي أفاد الخطاب التخيير من باب «علقتها تبناً وماءً بارداً» على ما عليه المحققون اه. ويرد عليه أن ذلك من خصائص الواو وعلى التنزل عن ذلك كله، فالحكم بالسهو باعتبار الظاهر الخالي عن التعسف وعدم الالتفات للاحتتمالات البعيدة الضعيفة.

قوله: (الواو للتقسيم): اعترضه شيخنا العلامة فقال: جعلها للتقسيم يقتضي ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسماً إلى هذه الأقسام وأن الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء في بطلانه إذ الوارد بكون الشيء أحدها وضع، وإن لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق أن الواو بمعنى «أو» فليتأمل اه. وأقول: هذا الاعتراض مبني على أن معنى العبارة إذا كانت الواو للتقسيم وإن ورد بكون الشيء منقسماً إلى هذه الأقسام وهذا غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل بل يجوز أن يكون معناها حيثئذ، وإن ورد بأحد هذه الأقسام «أو» وإن ورد بكون الشيء أحد هذه الأقسام أو واحداً من هذه الأقسام بأن ورد بكونه سبباً مثلاً فإن وروده بكونه سبباً يستلزم وروده بكونه أحدها، وعلى هذا فلا إشكال بوجه، ونظير عبارة المصنف هذه قولهم

مالك. وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر أي كون الشيء للعلم به معنى مع رعاية الاختصار ووصف النفسي بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع والشيء يتناول فعل

في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء أو التخيير اهـ. ولما أورد المعتزلة عليه أن «أو» فيه للترديد وهو ينافي التحديد أجاب الإمام وأتباعه بما حاصله كما بينه القرافي وغيره أن «أو» للتنوع، فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذي أطبقوا على قبوله لأن المعنى حيث أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنقسم تعلقه إلى الاعتناء والتخيير مع أن الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بأحد الوجهين فقط حكم مع قطع النظر عن ثبوت المتعلق بالوجه الآخر، فدل هذا الصنع منهم على أنه ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ.

قوله: (وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر أن كون الشيء): اعترضه الكمال فقال: قوله «أي كون الشيء» فيه تساهل بحذف الجار حمله عليه حكاية عبارة المختصر اهـ. وأقول: إن أراد أنه أراد تفسير ما قدرته لكنه للملاحظة عبارة المختصر تساهل بحذف الجار فلا دليل عليه، وإن أراد أنه أراد تفسير ما عبر به في المختصر الذي هو المشبه به فلا تساهل والتشبيه لا يقتضي المماثلة من كل وجه فلا يقدر فيه ثبوت الجار هنا لا في عبارة المختصر.

قوله: (للعلم به معنى): قال الكمال: أي من حيث المعنى إذ من المعلوم أن الخطاب النفسي لا يكون سبباً وإنما هو جعل شيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً الخ. ولا يخفى أنه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ منه هذا المعنى والتوجيه بأنه معلوم من غير عبارة المتن تكلف ظاهر انتهى. وأقول: هو مما يتعجب منه إذ مع الاعتراف بأنه معلوم من المعنى لما بينه كيف يدعي أنه تكلف لأنه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ منه وقد أطبقوا على صحة الاكتفاء بالعلم بالمقصود من جهة المعنى، وأنه لا خلل في ذلك بل جعلوا دليل العقل أقوى من دليل اللفظ، فدعواه أنه تكلف ظاهر بعد اعترافه بأنه معلوم من المعنى غير صحيحة بلا شبهة، ولو صحت هذه الدعوى لزم التكلف الظاهر في كل موضع كانت قرينته عقلية وهو باطل قطعاً. لا يقال مقام التعريف لا يكفي فيه القرينة العقلية لأننا لا نسلم ذلك، ولو سلمنا فلا نسلم أن المقام مقام تعريف وإن فهم منه التعريف كما أشار إليه المصنف والتعريف الضمني لا يشترط فيه ما يشترط في التصريح كما هو معلوم لمن له معرفة بكلامهم على أن أهل هذه الفنون يتساعون كثيراً في التعاريف كما هو معلوم.

قوله: (ووصف النفسي بالورود): قال الكمال: أي إسناد الورود إلى الخطاب النفسي في قوله وإن ورد إسناد مجازي والوصف في عبارة الشارح بالمعنى اللغوي لا بالاصطلاح النحوي الموهوم لكون المجاز في الأفراد اهـ. وأقول: لا يخفى عليك ما فيه وأن العبارة لا يتأتى منها توهم الوصف بالاصطلاح النحوي والحكم بوصف النفسي بالورود لا يتصور معه المجاز في

المكلف وغير فعله كالزنا سبباً لوجوب الحد والزوال سبباً لوجوب الظهر وإتلاف الصبي مثلاً سبباً لوجوب الضمان في ماله وأداء الولي منه (فوضع) أي فهذا الخطاب يسمى وضعاً ويسمى خطاب وضع أيضاً لأن متعلقه بوضع الله أي بجعله كما يسمى الخطاب المقتضي أو المخير الذي هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم (وقد عرفت حدودها) أي حدود المذكورات من أقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع فحد الإيجاب الخطاب المقتضي للفعل اقتضاء جازماً وعلى هذا القياس (وسياتي) حدود السبب وغيره من أقسام متعلق خطاب الوضع، وكذا حدا الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بأن

الأفراد حتى يتوهم فتأمله. قوله: (بجاز): يجوز كون المعنى المجازي هو التعلق وقرينة هذا المجاز استحالة الحقيقة والعلاقة للزوم فإن من لازم الوارد بالشيء تعلقه به. قوله: (والشيء يتناول فعل المكلف): أي وقوله واعتقاده أو أراد بفعله ما يشمل ذلك. قوله: (لأن متعلقه بوضع الله): اعترضه شيخنا العلامة حيث قال: أخصر منه أن يقول لأنه أي الخطاب وضع الله أي جعله ثم المراد بمتعلقه كون الشيء سبباً الخ. وأقول: لا نسلم صحة ما ذكره من كون الخطاب وضع الله أي جعله لأن المراد به كلامه النفسي وهو صفة ذاتية قائمة بذاته فليس جمعاً ولا يتعلق بها الجعل فليتأمل. ثم قال شيخنا: ثم المراد بمتعلقه كون الشيء سبباً الخ. وذلك مبنى قوله سابقاً ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كما مر، وصريح كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما أن الكون المذكور حكم من أحكام الوضع وهو الحق إذ لا فرق بين تكوين الشيء دليلاً وكونه دليلاً إلا باعتبار تعلق الأول بالفاعل والثاني بالفعل كالإيجاب والوجوب على ما صرحوا به، فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فليتأمل اهـ. وأقول أما قوله «وذلك مبنى الخ» ففيه دلالة على أن تعلق الخطاب بالفعل خاص بتعلقه به ابتداء بلا واسطة، وأنه لا يشمل تعلقه به باعتبار تعلقه بحاله ووصفه كالكون المذكور هنا وهو ممنوع بل هو أعم، ولا ينافي ذلك قول الشارح السابق ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل لجواز أن مراده نفي تعلق خطاب التكليف كما حمله على ذلك شيخ الإسلام لا نفي تعلق الخطاب على الإطلاق. وأما قوله «وصريح كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما الخ» فكان مراده به الاعتراض على ما ذكره الشارح من أن الكون المذكور متعلق الوضع بأنه نفسه وضع، فإن كان مراده ذلك فيرد عليه أن ما وجه به الحقيقة لا ينتجها إذ لا يلزم من اتحادها باعتبار الذات اتحادها في الاصطلاح على تسميتهما بذلك الاسم والقياس على الإيجاب والوجوب غير مفيد في الاصطلاحات على أن في اتحاد الإيجاب والوجوب نزاعاً كما علم مما تقدم فليتأمل.

قوله: (ومن خطاب الوضع): قال الكمال: نه بتكرير «من» على أن حدود أقسام خطاب الوضع لم تعرف مما ذكر بل من حدود متعلقاته الآتية كما نه عليه بقوله «وستأتي حدود السبب الخ» وذكر مثله شيخ الإسلام ثم قال: هذا والأولى أنها تعرف أيضاً بما ذكره بقوله «وإن ورد

ما عرف رسوم لا حدود لأن المميز فيها خارج عن الماهية. نعم يختصر فيقال الإيجاب اقتضاء الفعل الجازم وعلى هذا القياس، وسيأتي حد الأمر باقتضاء الفعل والنهي باقتضاء الكف كما يجدان بالقول المقتضي للفعل والكف فالمعبر عنه هنا بما عدا الإباحة هو المعبر

الخ «فحد السببي منه مثلاً الخطاب بكون الشيء سبباً لحكم شيء اهـ. وأقول: الوجه أنه نبه بتكرير من على أن مقصود المصنف بالنسبة للوضع حد خطاب الوضع لا حدود أقسامه أيضاً وإن أمكن معرفتها أيضاً على ما يشهد بذلك ظاهر عبارته لأنه إنما تعرض لخطاب الوضع والتقسيم المذكور ليس لنفس الخطاب بل لمتعلق متعلقه وإن فهم منه أقسام نفس الخطاب مع قلة جدوى ما علم بالنسبة للأقسام لما فيه من غاية الإجمال والإيهام لعدم تميز معاني المتعلقات بعد كما لا يخفى.

قوله: (وكذا حد الحد): المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل الباء المتعلقة به والمضاف إليه بمعنى المعرف. وقوله «الدافع للاعتراض» وجه الدفع أن الحد عند الأصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات أو لا.

قوله: (لأن المميز فيها خارج عن الماهية): فيه أمران: أحدهما أنه اعترضه شيخنا العلامة في درسه فقال: فيه بحث لأن انقسام التعريف إلى الحد والرسم إنما يكون في الماهيات الحقيقية كالإنسان، وأما الأمور الجعلية فهي أمور اعتبارية يعتبرها العقل فإذا جعل لها العقل جنساً وفصلاً وعرفها بذلك فذلك حد لها والأجناس والفصول التي اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شيء داخل وخارج كالأمور الحقيقية اهـ. وشيخنا الشهاب حيث قال: فقولك الإيجاب هو الخطاب المقتضي للفعل اقتضاء جازماً باقتضاء فيه خارج عن الماهية وفيه نظر لما سيأتي أن الاقتضاء هو نفس الخطاب، وقد جعل الاسنوي هذا ونحوه حداً حقيقياً اهـ. وأقول: أما ما قاله شيخنا العلامة فهو سهو قطعاً فإن الانقسام إلى الحد والرسم جارٍ في الماهيات الاعتبارية أيضاً كما هو منصوص عليه حتى في المقدمات. قال في الغرّة: فقيل تعريف الحقائق الموجودة في الخارج كالإنسان والفرس متعسر بل متعذر وذلك لصعوبة التفرقة بين الذاتيات والعرضيات من الجنس والعرض العام والفصل والخاصة، وأما تعريف المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية والتمييز بين أجناسها وأعراضها العامة وفصولها وخواصها فعل طرف الثمام اهـ. ومعنى على طرف الثمام وهو نبت صغير أنها في غاية السهولة لأن ما اعتبر فيها معلوم منقول فما اعتبر فهو ذاتي، وما لم يعتبر فهو عرضي خارج فيسهل الإتيان بكل من الأقسام المذكورة. وأما ما قاله شيخنا الشهاب فيؤيده أن جمعاً منهم المولى سعد الدين في حواشي العنصر صرحوا بأن الاقتضاء هو نفس الخطاب وإنما أسند إلى الخطاب مبالغة كما في «جد جده» ويوافق ذلك قول الشارح. نعم يختصر فيقال الإيجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ. إذ لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا اختصاراً له على الحقيقة فليتأمل. ويمكن الجواب باحتمال أن الشارح ثبت عنده بنقل منهم

عنه فيما سيأتي بالأمر والنهي نظراً هنا إلى أنه حكم وهناك إلى أنه كلام (والفرض والواجب

أن المميز هنا خارج، أو بأنه أجاب بذلك على سبيل التنزل مع المعترض فلا ينافي أنها عنده حدود لا رسوم وأن المميز فيها ذاتي لا خارجي، ولعل الحامل له على التنزل عدم تيسر البرهان على أن المميز ذاتي إذ لم يثبت عنهم إلا مجرد أخذه في التعريف وذلك محتمل للذاتية والخروج وإن كان الظاهر منه الذاتية فكان في سلوك التنزل قطع لمادة الاعتراض واستراحة من عهدة الاستدلال. والأمر الثاني أن المحشيين فسرا المميز في قوله لأن المميز فيها خارج يتعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه بالترك وتعلق التخيير بكل منهما وفسر الماهية بماهية الحكم.

وأقول: فيه نظر؛ أما أولاً فلأن تعلق الخطاب بالمذكورات جزء من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما بيناه فيما سبق فليس خارجاً عن ماهيته، فكيف يصح تفسير الخارج به في كلام الشارح؟ وأما ثانياً فلأن الكلام في حدود الإيجاب وغيره ولا يلزم من خروج الشيء من ماهية الحكم خروجه عن ماهية تلك الأمور فليتأمل، وقد صرح ما تقدم عن شيخنا الشهاب بأنه الاقتضاء بالنسبة للإيجاب وكأنه إنما جعله الاقتضاء دون قيد الجزم للاحتياج إلى التمييز به عن الإباحة كالاحتياج بقيد الجزم عن الندب فليتأمل.

قوله: (فالمعبر عنه هنا بما عدا الإباحة هو المعبر عنه فيما سيأتي بالأمر والنهي): فيه امران: أحدهما أن ذلك نشأ من حد الأمر والنهي الآتي بالاقتضاء المذكور المحدود به هنا الإيجاب وغيره مما عدا الإباحة ومن أنهما يجدان بالقول مقتضي إذ القول المقتضي بمعنى الخطاب المقتضي إذ كل منهما هو الكلام النفسي كما يعلم من مبحث الأمر فلذا عبر بالفاء. وثانيهما أنه اعترضه شيخنا العلامة حيث قال عقبه يعني: فيكون الأمر والنهي مرادفين لما عدا الإباحة، واعلم أن الماهية قد تؤخذ بشرط شيء أو بشرط لا شيء تارة ولا بشرط أخرى والثالثة أعم من الأولين مفهوماً ويتساويان صدقاً كالحَيوان المأخوذ تارة بشرط الناطق أو بشرط عدم الناطق، وتارة لا بشرط واحد منهما، وكالطلب المأخوذ في الإيجاب والتحریم بشرط الجزم، وفي الندب والكرهية بشرط عدمه، وفي الأمر والنهي لا بشرط واحد منهما، فغايتها أنهما مساويان للإيجاب وما عطف عليه صدقاً. وأما أن مفهومهما هو مفهوم الأربعة الذي هو معنى الترادف فلا. انتهى وفيه امران: الأول أنه لا يخفى أن ضمير المثني في قوله «ويتساويان صدقاً» راجع للأول والثالث فقد اعتبر مجموع الأولين فرداً والثالث فرداً آخر، فالعنى أن أفراد مجموع الأولين هي أفراد الثالث وبالعكس، فالمساواة بين الثالث ومجموع الأولين لا بينه وبين كل منهما لفساده فإنه أعم من كل واحد منهما صدقاً أيضاً قطعاً. وكذا يقال في الأمر بالنسبة للإيجاب والندب فبينه وبين مجموعهما مساواة إذ ما يصدقان عليه من الأفراد يصدق هو عليه وبالعكس لا بينه وبين كل واحد منهما بل هو أعم من كل واحد منهما صدقاً أيضاً قطعاً، وفي النهي بالنسبة للتحریم والكرهية فبينه وبين مجموعهما مساواة لا بينه وبين كل واحد منهما لما علم

مترادفان) أي إسمان لعنى واحد وهو كما علم من حد الإيجاب الفعل المطلوب طلباً جازماً (خلاقاً لأبي حنيفة) في نفيه ترادفهما حيث قال: هذا الفعل إن ثبت بدليل قطعي كالقرآن فهو الفرض كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله تعالى ﴿فأقرؤا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠] أو بدليل ظني كخبر الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة في الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»^(١) فيأثم بتركها ولا تفسد

عما تقرر. وإذا علمت ذلك فقوله «فغايتهما أنهما مساويان للإيجاب» وما عطف عليه يجوز حمله على ما قلناه من أن المراد مساواة الأمر لمجموع الإيجاب والتدب ومساواة النهي لمجموع التحريم والكرهية، ويجوز حمله على ظاهره من مساواة مجموع الأمر والنهي لمجموع الأربعة بمعنى أن أفراد مجموعهما لا يخرج عن أفراد مجموع الأربعة وبالعكس. والأمر الثاني أنه لا يخفى سقوط ما أورده من الاعتراض لأنه بناء على ما تقوله عليه ونسبه إليه من إرادة الترادف الذي ليس في كلامه ما يدل عليه ولا ضرورة هناك تلجئ إليه، فإن المعبر عنه كما يجوز أن يراد به المفهوم يجوز أن يراد به الذات فحملة في عبارة الشارح على المفهوم ثم الاعتراض عليه لا حامل عليه إلا مجرد حجة الاعتراض كيف كان وذلك مما لا يليق بالإنسان. قوله: (نظرا هنا الخ): مفعول له للمعبر بمعنى أن المعبر عنه في الموضعين واحد واختلفت العبارة عنه فيهما للمناسبة فعبر عنه هنا بالإيجاب وغيره نظراً إلى أنه حكم لأن الكلام في بيان الأحكام والإيجاب وغيره مناسب له، وعبر عنه فيما سيأتي بالأمر والنهي نظراً إلى أنه كلام والكلام يناسبه الأمر والنهي.

قوله: (والفرض والواجب): أي هذان اللفظان إذ الترادف من صفات الألفاظ. وقوله «مترادفان» أي اصطلاحاً بدليل تقرير الشارح الآتي في قوله «وهو لفظي» أخذاً من كذا، وقوله «ومأخذنا» أكثر استعمالاً وهو تشبیه مترادف بمعنى مرادف، وقوله: «لعنى واحد» أي مفهوم واحد إذ الترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم ولا يكفي فيه اتحاد مطلق المعنى، وقوله «وهو» أي ذلك المعنى الواحد لكن المراد بعلمه من حد الإيجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحداً مسمى بلفظين، وقوله «كما علم» قد يستشكل هذا التشبيه بأن ذلك المعنى هو المعلوم من حد الإيجاب لا شيء آخر يشبه المعلوم منه. ويجاب بأن الكاف بمعنى «على» و«ما» مصدرية أي وهو بناء على علمه من حد الإيجاب كذا.

قوله: (فيأثم بتركها الخ): أورد شيخنا العلامة أن التفرع على ما تقدم يدل على أن للتسمية دخلاً في ذلك فلا يناسب قول المصنف الآتي «وهو لفظي» ولا يفيد حيثشذ اعتذار الشارح الآتي فكان الأولى ترك التفرع اهـ. ويجاب بمنع أن التفرع على التسمية بل على الدليل.

قوله: (وهو أي الخلاف لفظي): اعترضه الكوراني حيث قال: وحكم المصنف أن هذا

(١) رواه الترمذي في كتاب المواقيت باب ٦٩، ١١٥. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ١١.

به الصلاة بخلاف ترك القراءة (وهو) أي الخلاف (لفظي) أي عائد إلى اللفظ والتسمية إذ حاصله أن ما ثبت بقطعي كما يسمى فرضاً هل يسمى واجباً، وما ثبت بظني كما يسمى واجباً هل يسمى فرضاً؟ فعنده لا أخذاً للفرض من فرض الشيء بمعنى جزه أي قطع بعضه، وللواجب من وجب الشيء وجبة سقط، وما ثبت بظني ساقط من قسم المعلوم

بحث لفظي راجع إلى التسمية لا إلى المعنى إذ الفعل المذكور يستحق تاركه العقاب سواء كان ثبوته بقطعي أو ظني، وأما أن الفرض في اللغة التقدير والواجب السقوط فلا يجدي شيئاً وهذا الذي ذكره من الرد ذكره محققو الشافعية في كتبهم، وربما يقال من جهتهم إن من قواعد المعقول أن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كالانقسام بمتساويين في الزوج وعدمه في الفرد وكالحركة بالإرادة في الحيوان وعدمها في غيره، والفرض والواجب مختلفان عندهم في اللوازم فإن الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والفرض يلزمه الفساد. وأيضاً الثابت بالقطعي يلزمه كفر المنكر والواجب بالظني لا يلزم منكره كفر ولهذا يطلق على الثابت بالقطعي عندهم الواجب علماً وعملاً، وعلى الثابت بالظني الواجب عملاً، ويمثلون للأول بصلاة الفجر، وللثاني بصلاة الوتر والله أعلم. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض إلا عدم التأمل، لأن اختلاف ما ثبت بدليل قطعي وما ثبت بدليل ظني لاختلاف لوازمهما شرعاً لا ينافي المدعى وهو اجتماعهما في معنى واحد عام وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه، وترادف لفظي الفرض والواجب اصطلاحاً على ذلك المعنى الواحد، ولو صح ما توهمه من أن اختلافهما ينافي ذلك بطل ما اعترف به الحنفية من الاستعمال الثاني وهو استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائعاً مستفيضاً كما سيأتي عن التلويح مع ما يوضح جوابنا ويؤيده. ولو كان اختلاف لوازم الشيتين يمنع اشتراكهما في الاسم ووضع لمعنى عام يشملهما ما صح إطلاق لفظ الفرض على الصلاة والصوم مثلاً لاختلاف لوازمهما قطعاً على أن الاستدلال باختلافهما بالفساد بترك الفرض وعدم الفساد بترك الواجب لو سلمنا إفادة الاستدلال هنا باختلاف اللوازم إنما يصح لو كان اختلافهما بالفساد وعدمه أمراً ثابتاً في نفس الأمر مسلماً، أما إذا كان من دعوى المخالف ممنوعاً عند خصمه فلا يجدي شيئاً.

قوله: (أخذاً للفرض من فرض الشيء الخ): قال شيخنا العلامة: والثابت بقطعي مقطوع به أي معلوم فهو فرض بمعنى مفروض وأنت تعلم أن القطع بالمدلول إنما يلزم القطع بدلالة الدليل لا القطع بمتنه على أن القطع بالأحكام ليس من الفقه المعرف بالعلم أي الظن كما تقدم اهـ. وما أشار إليه من أنهم أرادوا هنا قطعية الدلالة أيضاً صرح به السيد في حواشي العضد فقال: في قوله «ثبت بقطعي» أي دلالة وسنداً والظني يقابله فلا قطع في أحدهما أو فيهما اهـ. وحاصل اعتراضه الأول أن توجههم إنما يتم إذا أريد قطعي الدلالة أيضاً لكن أمثلتهم السابقة تخالف ذلك إذ لا قطعية فيها من جهة الدلالة، وهذا الاعتراض لا يرد على الشارح لأنه حاك

وعندنا نعم أخذاً من فرض الشيء قدره ووجب الشيء وجوباً ثبت وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني وماخذنا أكثر استعمالاً، وما تقدم من أن ترك الفاتحة في

عن غيره ولا اعتراض على الحكاية كما تقرر في محله، ولا على الحنفية لأن القطعي عندهم يجمع مطلق الاحتمال وهو ما لا يكون احتمالاً ناشئاً عن الدليل كما نصوا على ذلك في أصولهم، وكثيراً ما يحصل الخلل من عدم التمييز بين الاصطلاحات والوقوف على مقاصد الأئمة. وأما اعتراضه الثاني فجوابه أما أولاً فمن أين لزم من هذا الكلام أن ما ثبت بقطعي يسمى فقهاً وليس فيه تعرض لذلك بوجه؟ وأما ثانياً فمن جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في أصولهم.

قوله: (وعندنا نعم الخ): اعترضه شيخنا العلامة كما نقل عن تدرسه بأن في جعل ذلك مترادفاً مع ملاحظة مادة الأخذ بحثاً لأنه ما يسميه فرضاً إلا من هذه الحثية، وكذا في الآخر فالمفهوم مختلف فلا ترادف اه. وأقول: هذا عجيب لأنه إن أراد بملاحظة مادة الأخذ اعتبارها في المفهوم فهو ممنوع وغير لازم من هذا الكلام، وإن أراد بها اعتبار المناسبة بين المنقول والمقول عنه فهذا لا يوجب اختلاف المفهوم وهذا في غاية الوضوح فأحسن التأمل. قال في التلويح: لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فإن جاحد الأول كافر دون الثاني، وتارك العمل بالأول مؤولاً فاسق دون الثاني. وإنما يزعم أن الفرض والواجب لفظان مترادفان متقولان عن معناهما اللغوي إلى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعاً، سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني، وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بأن التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما، أو بأن الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط بالفرض علم قطعاً أنه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدراً ولا المعلوم القطعي ساقط علينا، على أن للخصم أن يقول: لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشيء مقدراً علينا بدليل ظني وكونه ساقطاً علينا بدليل قطعي، ألا ترى إلى قولهم الفرض أي المفروض المقدر في المسح هو الربع؟ وأيضاً الحق أن الوجوب في اللغة هو الثبوت، وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فإنما هو الوجبة والوجيب. ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض أي بين الحنفية كقولهم «الوتر فرض» و«تعديل الأركان فرض» ونحو ذلك ويسمى فرضاً عملياً وكقولهم «الصلاة واجبة» و«الزكاة واجبة» ونحو ذلك، وإلى هذا أشار بقوله «وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الأعم أيضاً الخ» اه. وظاهر هذا الكلام ثبوت الكفر عندهم بإنكار القطعي وإن كان محتملاً حيث لم ينشأ احتمالاً عن دليل فليراجع. وفي حواشي العصد للسعد قوله: والنزاع لفظي عائد إلى التسمية، فتحن نجعل اللفظين اسماً لمعنى

الصلاة لا يفسدها عنده أي «دوننا لا يضر في أن الخلاف لفظي لأنه أمر فقهي لا مدخل له في التسمية التي الكلام فيها (والمتدوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة) أي أسماء لمعنى واحد وهو كما علم من حد التذب الفعل المطلوب طلباً خيراً جاز (خلافاً لبعض أصحابنا)

واحد متفاوت أفراده وهم يخصصون كلاً منهما بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسماً له، وقد يتوهم أن من جعلهما مترادفين جعل خير الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحداً وهو غلط ظاهر اهـ. واعلم أن الظرف في قوله «وعندنا» نعم يتعلق ب«نعم» لما فيه من معنى الفعل.

قوله: (أمر فقهي): هذا يدل على أن الأحكام الوضعية والعلم بها من الفقه كما بينه شيخنا العلامة ثم قال: فما نقله الشارح في تعريف الفقه عن بعضهم من جعل الأحكام الشرعية فيه قيداً واحداً جمع الحكم الشرعي المعرف بالخطاب التكليفي غير صحيح أي لإخراجه الأحكام الوضعية مع أنها من الفقه وقول الشارح في دفعه خلاف الظاهر غير سديد اهـ. أي لأن الاختصار على مخالفته الظاهر يدل على صحته وقد قدمنا الكلام على ذلك في محله مما فيه الاعتذار عن الشارح.

قوله: (لا مدخل له في التسمية): قال شيخنا العلامة في حواشيه: قد يقال ظنية الدليل لما كانت سبباً للتسمية بالواجب أي الساقط وعدمها بالفرض أي المقطوع ولعدم الفساد بالترك كما نبه عليه الشارح بقوله «فيأثم الخ» كان لعدم الفساد مدخل في التسمية باعتبار سببه وإن لم يكن له مدخل باعتبار نفسه اهـ. وقال في تدرسه: المتبادر أن يقال لا مدخل للتسمية فيه أي لأنه ناشئ عن الدليل الذي دل المجتهد على الحكم لا عن التسمية اهـ. وأقول: أما الكلام الأول فلا يخفى ضعفه لأنه إن أراد أن مدخلية سبب عدم الفساد أوجبت مدخلية وتأثيره حقيقة فهو ممنوع ولا يلزم من مدخلية سبب شيء في شيء آخر مدخلية ذلك الشيء المسبب في ذلك الشيء الآخر. والحاصل أن الظنية تسبب عنها أمران: التسمية وعدم الفساد، ولا يلزم من سببية شيء لأمرين سببية أحد الأمرين للآخر كما هو في غاية الظهور، على أن سببية الظنية للتسمية ليست على حقيقة السببية فإن هذه التسمية أمر اصطلاحى، غاية الأمر أنه لوحظ فيها مناسبة الظنية. وإن أراد أن مدخلية سببه صححت وصفه بالمدخلية على وجه التجوز والتسمح بمعنى مجرد أن لسببه مدخلية فهذا لا يجدي شيئاً ولا يعارض نفي الشارح المدخلية عن عدم الفساد. وأما الكلام الثاني فلعل وجه أن المتبادر ما ذكره أن المقصود نفي مدخلية التسمية في عدم الفساد إذ لو كان لها مدخل فيه كان النزاع فيها نزاعاً فيه فيكون الخلاف معنوياً، ولعل وجه ما عبر به الشارح أنه لو كانت التسمية بمدخلية عدم الفساد كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنوياً فليتأمل.

قوله: (وهو): أي ذلك المعنى الواحد. وقوله «كما علم» أي ما علم أي بناء على علمه

أي القاضي الحسين وغيره في نفيهم ترادفها حيث قالوا: هذا الفعل إن واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فهو السنة أو لم يواظب عليه كأن فعله مرة أو مرتين فهو المستحب،

من حد الندب أي من حيث ذاته لا باعتبار أنه معنى لتلك الأسماء.

قوله: (حيث قالوا هذا الفعل إن واظب عليه النبي فهو السنة الخ): فيه أمور: الأول أن ما أمر به صريحاً ولم يفعله في أي الأقسام المذكورة يدخل فيه نظر، وقضية تعليلهم القسم الأول عدم دخوله في السنة. وقال بعض مشايخنا: يحتمل دخوله فيما لم يفعله، ويحتمل دخوله في المستحب لأنه محبوب للشارع بطلبه صريحاً، وأما ما هم بفعله أو عزم عليه ومنعه منه مانع كما في تحويل الرداء في خطبة الاستسقاء وصوم تاسوعاء فيحتمل أن يلحق بما فعله. ثم إن دل الحال على أنه لو تمكن منه واظب عليه ألحق بالقسم الأول وإلا فبالقسم الثاني بخلاف ما رغب فيه ولم يأمر به صريحاً ولا فعله فهو محل القسم الأخير.

والثاني: أنه ينبغي حل الفعل على أعم من الفعل المعروف حتى يشمل غيره أيضاً كالقول والنية.

والثالث: أنه لم جعلوا المقسم الفعل الجزئي حيث أتوا باسم الإشارة في قولهم «هذا الفعل الخ» مع أن الجزئي الحقيقي لا يتصور المواظبة عليه ولا فعله مرتين إذ لا يتصور تعدده وإنما يتصور تعدد الجنس والمواظبة عليه إلا أن يجاب بأن الإشارة ليست للجزئي بل للفعل المطلوب، ففائدتها بيان أن التفصيل في الفعل المطلوب لا في غيره ولا في مطلق الفعل فليتأمل.

والرابع: أن هذا التفصيل لا يتصور مع ما نقل عن بعضهم أن من خصائصه عليه أفضل الصلاة والسلام أنه إذا فعل مندوباً وجب عليه المداومة عليه إذ مع ذلك لا يتصور قولهم، أو لم يواظب عليه كأن فعله مرة أو مرتين كما لا يخفى. ويجاب بأن كلام الفقهاء صريح في رد هذا المنقول عن بعضهم لأنهم فرقوا في رواتب الصلاة بين المؤكد منها وغيره بمداومته ﷺ وعدمها، وهذا صريح منهم في عدم مداومته على غير المؤكد ولأن في الترمذي كما حكاه السيد معين الدين في خصائصه أنه ﷺ كان يدع الضحى حتى نقول لا يصليها بعد، ولأنهم جمعوا بين الرواية الدالة على أنه عليه الصلاة والسلام كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على أنه كان يصوم بعضه بأنه تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضه، واحتمال أن مرات البعض تقدمت ومرات الكل تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعيد. نعم ذكر السيوطي عن بعضهم أنه عدّ من خصائصه أن جميع نوافله كانت فرضاً وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضاً لأنهم حكوا خلافاً في نوافل معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه ﷺ أو لا، فلو وافقوا على وجوب جميع نوافله لم يتجه تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافي ذلك التفصيل في نفسه لجواز أن بعض نوافله وجب على وجه المداومة والبعض وجب لا على وجه المداومة بل

أو لم يفعله وهو ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد فهو التطوع ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه للأقسام الثلاثة بلا شك (وهو) أي الخلاف (لفظي) أي عائد إلى اللفظ والتسمية إذ حاصله أن كلا من الأقسام الثلاثة كما يسمى باسم من الأسماء الثلاثة كما ذكر، هل يسمى بغيره منها؟ فقال البعض لا إذ السنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والأكثر، نعم ويصدق على كل من الأقسام أنه طريقة وعادة في الدين ومحبوب للشارع بطلبه وزائد على الواجب (ولا يجب) المندوب (بالشروع) فيه أي لا يجب إتمامه لأن

مرة أو مرتين. وفي الروضة كأصلها أن من خصائصه عليه الصلاة والسلام إتمام كل تطوع شرع فيه أي وجوب ذلك، ولا يخفى أن قضية ذلك عدم وجوب نوافله وإلا فلا معنى للذكر وجوب الإتمام مع وجوب الأصل فتأمل.

والخامس أن الكوراني أورد هنا ما يتعجب منه حيث قال: واستدلّاهم على ذلك بأن السنة فعل واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين والتطوع ما أنشأه الإنسان غير مفيد لاتحاد الحقيقة وعدم اختلاف اللوازم أ هـ. وأقول: لا يخفى فساد ما ذكره بل هو أشبه شيء بالهذيان. إما أولاً فلأن ما ذكره ليس استدلالاً خلافاً لما توهمه بل هو ضبط لتلك الأقسام، وإما ثانياً فلأن قوله «لاتحاد الحقيقة» من باب الاستدلال بمحل النزاع وهو لا يجوز. وإما ثالثاً فلأن قوله «وعدم اختلاف اللوازم» لو سلم ثبوته واعتباره ودلالته على الاتحاد لم يفد شيئاً في الاصطلاحات التي الكلام فيها إذ لا شبهة لعاقل في جواز الاصطلاح على اسم واحد مع اختلاف اللوازم وعلى تعدده مع اتحادها.

قوله: (كأن فعله مرة أو مرتين): أقول: دلت الكاف على عدم الانحصار في المرة والمرتين، ولعل الضابط ما لم ينته إلى حدّ المواظبة ويبقى الكلام في ضابط المواظبة ولعله أن لا يترك إلا لعذر قوله: (لعمومه للأقسام الثلاثة): يعني أنه مرادف لكل منها وليس المراد أنه صادق عليها وعلى غيرها حتى لا يرادفها إذ الأعم بهذا المعنى لا يرادف الأخص.

قوله: (ولا يجب المندوب بالشروع فيه الخ) الباء للسببية أي بسبب الشروع فيه أي لا يصير الشروع فيه سبباً لوجوب إتمامه. كذا قرره شيخنا العلامة وفيه بعد ذلك أمران: الأول أنه قد يناقش بأنه إن كان محل الخلاف مطلق المندوب كما هو ظاهر المتن أو صريحه، فلم اقتصر الشارح في المعارضة الآتية على الصوم والصلاة؟ وهلا جعل المقيس ما عدا الصوم لا الصلاة فقط؟ وإن كان محل الخلاف الصوم والصلاة فقط، فلم قال الشارح فيما سيأتي ففارق الحج والعمرة غيرها من باقي المندوبات؟ ويجب باختيار الأول ولعل اقتصار الشارح في المعارضة على ما ذكر أنه الذي تعرضوا له صريحاً فلم يتصرف عليهم بالتصريح بما لم يصرحوا به، والثاني أن الكوراني أورد هنا ما يتعجب منه ولكن لا عجب مع ملاحظة عدم أنسه بالشرعيات ولطائفها وذلك لأنه لما قرر استدلال الحنفية على وجوبه وأجاب عنه قال هذا. وأقول: لا يخلو أن ما

المندوب يجوز تركه وترك إتمامه المبطل لما فعل منه ترك له (خلافاً لأبي حنيفة) في قوله

شرع فيه من الفعل هل هو باق على صفة النفل أو انقلب بالشروع واجباً. الثاني باطل إجماعاً إذ لا يوجد شيء في الشريعة يكون بعضه نفلاً وبعضه واجباً. وأيضاً لو كان بالشروع يصير واجباً لترتب عليه ثواب الواجبات دون النوافل إذ ثواب الواجبات اضعاف ثواب النفل وهذا مما لم يقل به أحد ا هـ. وأقول: أما قوله: «والثاني باطل بالإجماع» فهو باطل بلا إشكال؛ أما أولاً فمن أين له هذا الاجماع وهو قطعاً ليس من أهل نقل الإجماع؟ وكيف تصح دعوى الإجماع مع مخالفة من يتوقف عليه الإجماع كالإمام النعمان ودعوى تقدم الاجماع عليه فيكون حجة عليه غير مسموعة إلا بنقل صحيح صريح ممن يعتد به وعمن به وعمن يعتد به؟ وما ذكره في إثبات هذه الدعوى مما لا التفات إليه إذ ليس هو من أهل استقراء الشريعة حتى يصح له الجزم بأنه ليس فيها ما ذكر. فإن قيل غرضه من هذا الجزم مجرد المنع وإنما أوردته في صورة الدعوى مبالغة قلنا: فلا يصح استدلاله به على دعوى بطلان الثاني إجماعاً. وأما ثانياً فلأن من نذر اتمام الفعل الذي يشرع فيه انعقد نذره ولزمه اتمام ما شرع فيه وإن لم يلزمه الشروع فيه، وهذا نظير ما ادعى الإجماع على بطلانه وهو من جملة الشريعة. وأما قوله «وأيضاً الخ» فالملازمة التي ادعاها فيه ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشروع فيه أيضاً وما لا يجب الشروع فيه، وهذا إن لم يقل القائل بوجود اتمامه بأنه يثاب عليه ثواب الواجب، فقوله «وهذا مما لم يقله أحد» مجرد دعوى تحتاج إلى الإثبات ولم يأت لها بإثبات.

قوله: (أي لا يجب اتمامه): قال شيخنا العلامة: بين به أن التدوب في قوله «لا يجب التدوب» مجاز من إطلاق الكل على البعض والقرينة قوله «بالشروع» إذ الجزء الذي به الشروع غير واجب لأنه سبب في الوجوب والسبب متقدم على المسبب وفيه نظر، لأن السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان كحركة اليد لحركة الخاتم ا هـ. وأقول: إن كان هذا التنظير في جعل الجزء الذي به الشروع سبباً مع تقدمه بالزمان والسبب لا يتقدم بالزمان فهو اعتراض ساقط إذ ليس في العبارة ما يعين كون السبب نفس الجزء بل يحتمل كونه حصول الجزء وثبوته بمعنى كونه حاصلًا ثابتاً ولا خفاء في مقارنة هذا الكون للباقي، وإن كان في جعل قوله «بالشروع» قرينة وكان وجه التنظير أنه اعتبر في وجه كونه قرينة تقدم السبب بالزمان وهو ممنوع إذ الواجب في السبب تقدمه بالذات لا بالزمان فلا يصح جعله قرينة فتوقف كونه قرينة على ما لا يصح فهو أيضاً تنظير ساقط، أما أولاً فمن أين له أن الشارح جعل القرينة قوله «بالشروع» حتى يتوجه هذا التنظير عليه فإنه ليس في كلامه تعرض للقرينة، وجاز أن تكون القرينة عنده شيئاً آخر ككون محل النزاع المنسوب الذي أقل أمره أن لا يجب الشروع فيه وإلا لم يكن مندوباً بل هذا مما لا نزاع فيه بل لا يقبل النزاع بوجه. وأما ثانياً فسلمنا أن الشارح جعل القرينة قوله «بالشروع» لكن من أين أنه جعل سبب الوجوب الجزء الذي به الشروع فإنه ليس في كلامه

بوجوب إتمام لقوله تعالى ﴿وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣] حتى يجب بترك إتمام الصلاة والصوم منه قضاؤهما وعورض في الصوم بحديث «الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر»^(١) رواه الترمذي وغيره. وقال الحاكم صحيح الإسناد. ويقاس على

تعرض لذلك، وجاز أن يكون السبب ما ذكرنا من حصول الجزء الأول وثبوته بمعنى كونه حاصلًا ثابتًا وهو مقارن للوجوب بالزمان بلا إشكال، وإن كان في شيء آخر فليصور لتكلم عليه.

قوله: (لأن المندوب يجوز تركه): اعترضه شيخنا العلامة فقال: هذه في معنى قياس من الشكل الأول صفراء قوله «وترك إتمام الخ» وتقديره ترك إتمام المندوب المبطل لما فعل منه ترك له وتركه جائز ينتج ترك إتمامه جائز وهو المراد من نفي وجوبه، وللخصم منع الصغرى وسنده أن ترك الإتمام المبطل لما فعل ترك لما لم يفعل وإبطال لما فعل فلم يتحد الوسط واتحاده شرط للانتاج ا هـ. وأقول: لا يخفى أنه إذا أريد بالترك في الكبرى أعم من عدم الإقدام ومن الإعراض بعد الشروع عن الإتمام كان الوسط متحدًا. غاية الأمر أنه يتوجه حينئذ منع كلية الكبرى بأن يقال: إن أريد بالترك فيها عدم الإقدام لم يتحد الوسط أو أعم منه ومن الإعراض بعد الشروع عن الإتمام فلا نسلم الجواز كلياً لإمكان الفرق بين النوعين إذ للعبادة بعد التلبس بها من الحرمة ما ليس لها قبله، وحينئذ يحتاج إلى إثبات كلية الكبرى بإثبات حكمها للنوع الثاني ومن النوعين المذكورين فإنه هو محل النزاع، ولنا في إثبات ذلك أحاديث منها حديث مسلم أنه عليه الصلاة والسلام أفطر نهاراً من صوم تطوع فسقط المنع واستقام القياس. وبما قررناه يظهر أن الذي يتوجه عليه المنع هو كلية الكبرى لا الصغرى لأن المراد بالترك فيها هو النوع الثاني ولا معنى لمنعه لأنه إن أريد به أنه ليس الترك فيها بمعنى عدم الإقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه، وإن أريد أنه لا يسمى تركاً فإن أريد عند الإطلاق فعلى تسليمه يكون مجرد مناقشة في التسمية وليست بقادحة في المقصود، أو مطلقاً فهو مكابرة غير ملتفت إليها مع أن ذلك لا يقدح في المقصود.

قوله: (بحديث الصائم المتطوع الخ): أورد عليه شيخنا العلامة فقال: للخصم أن يحمل الصائم على مرید الصوم والفائدة في النص على ذلك حينئذ أن النية بمجردها لا يلزم بها شيء. لا يقال فيكون الصائم مجازاً لأننا نقول: هو أيضاً مجاز قبل تمامه وبترجح المجاز الأول ببقاء صام في قوله إن شاء صام على حقيقته على الأول دون الثاني إذ حقيقته الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب ا هـ. وأقول: ما تمسك به مما لا يغني عنه شيئاً وذلك لأنه يلزم على ما ذكره من حمل الصائم على مرید الصوم تجوز أن أحدهما في لفظ الصائم حيث استعمل في معنى مرید الصوم

(١) رواه الترمذي في كتاب الصوم باب ٣٤. أحمد في مسنده (٣٤١/٦).

الصوم الصلاة فلا تتناولهما الأعمال في الآية جمعاً بين الأدلة (ووجوب إتمام الحج) المندوب

والثاني في لفظ «أفطر» حيث استعمل على هذا في معنى استمر مفطراً وذلك خلاف حقيقته قطعاً بخلاف حمل الصائم على حقيقته الذي هو قولنا فإنه يلزم عليه تجوز واحد في قوله «إن شاء صام» فإنه على هذا التقدير بمعنى استمر صائماً، ولا شبهة في أن تقليل المجاز أقرب إلى الأصل وتكثيره أبعد عن الأصل، فما قلناه أرجح لذلك. وأما دعواه أن الصائم مجاز فيما قبل التمام فممنوعة قطعاً بل إطلاق اسم الفاعل على المتلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة كما ينص عليه كلامهم الآتي محله مع رد ما وقع لشيخنا هناك، وقد قال الفقهاء: لو حلف لا يصلي حنث بالشروع الصحيح وإن أفسد الصلاة لصدق اسم الصلاة، ويلزم على ما قاله أن اسم الفاعل لا يكون حقيقة إلا بعد التمام ولا يقوله أحد بل هو حيثنذ مجاز قطعاً كما سيأتي نصهم عليه في محله فقد بان اندفاع قوله لأننا نقول: هو أيضاً مجاز قبل تمامه. وقوله «وترجح المجاز الأول الخ» إذ بان أنه قبل التمام حقيقة وأن مجرد بقاء صام على حقيقته لا يفيد مع لزوم تجوزين معه دون الأول.

قوله: (فلا تتناولهما الأعمال) قال شيخنا العلامة: فيه مناقشة لأن العام المخصوص سيأتي أن عمومها مراد تناولاً لا حكماً أ هـ. وأقول: جواب هذه المناقشة أن المراد بقريئة صريحية السياق لا تتناولهما الأعمال حكماً أو مطلقاً وهذا ظاهر.

قوله: (جمعاً بين الأدلة): أورد شيخنا العلامة أنه ظاهر في أن عموم الأعمال إنما خص بالصوم والصلاة من المندوبات وهو خلاف عموم النذب في قوله «ولا يجب المندوب» ولو خص عدم الوجوب بهما لم يحتج إلى اعتذار في وجوب إتمام الحج أ هـ. وأقول: عذر الشارح في الاقتصار على ذكر الصوم والصلاة مع اعتقاده عدم اختصاص هذا الحكم بهما أنه لم يثبت عنده من كلامهم التعرض لغيرهما صريحاً فلم يعجبه التصرف عليهم بالتصريح بغيرهما، ولا تخصيص المتن بهما دون غيرهما على ما هو عادته في أمثال ذلك.

قوله: (ووجوب إتمام الحج): فيه أمران: الأول قال الكوراني: جواب سؤال مقدر تقديره أن النقل بالشروع لا يلزم مع أنكم أوجبتم على من أفسد الحج النقل قضاء في المقابل والزمتم المضي في فاسده، أجاب بأن الحج من قبيل المستثنى لأن نفل الحج كفرضه نية وكفارة إذ لا تعرض في نيته إلى كونه فرضاً أو نفلاً. وأيضاً عدم خروجه بالإفساد فرضاً أو نفلاً متفق عليه وهذا لا إلزام فيه، لأن الختفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل، وأما الإلزام باستوائهما في عدم الخروج بالإفساد سالم عن القادح إذ لم يقولوا بالمضي في الفاسد في نفل سواء أ هـ. وأقول: ما ذكره في تقرير السؤال المقدر خطأ قطعاً وغفلة فاحشة عن تأمل المتن، وإنما تقديره كما يصرح به عبارة الجواب في المتن أن ما ذكرتم من أن إتمام المندوب لا يجب ينتقض بوجوب إتمام الحج المندوب أي الصحيح بدليل أن هذا السؤال على قوله «ولا يجب

(لأن نقله) أي الحجج (كفرضية نية) فإنها في كل منهما قصد الدخول في الحجج أي التلبس به (وكفارة) فإنها تجب في كل منهما بالجماع المفسد له (وغيرهما) أي غير النية والكفارة كانتفاء الخروج بالفساد فإن كلاً منهما لا يحصل الخروج منه بفساده بل يجب المضي فيه بعد فساده والعمرة كالحج فيما ذكر وغيرهما ليس نقله وفرضه سواء فيما ذكر فالتنية في نفل الصلاة والصوم غيرها في فرضهما، والكفارة في فرض الصوم بشرطه دون نقله ودون الصلاة مطلقاً، وبفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقاً ففارق الحج والعمرة غيرها من باقي المنذوبات في وجوب إتمامها لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم. (والسبب ما

بالشروع» وما ذكره من أن المراد بالجواب إلزام الحنفية ليس في محله وإنما المراد به دفع النقص علينا، وفرق بين الإلزام ودفع النقص، فإن الثاني يكفي فيه حصول الفرق على قولنا. وما ذكره من أن الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النقل فجوابه بعد تسليم الاستواء في سائر صفات النية. وأما أولاً فهو أنا ثبت مذهبنا بالدليل وحيثئذ ينهض الفرق، وإما ثانياً فيكفي بالنسبة للصوم اختصاص المجموع وإن لم يختص بعض أجزائه على أن هذا إنما يحتاج إليه لو كان المراد إلزام الحنفية كما توهمه، إما إن كان المراد دفع النقص علينا فيكفي الفرق على قولنا فليتأمل. والأمر الثاني قال الزركشي: كلام المصنف يقتضي أنه لم يخرج عن القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضاً الأضحية فإنها سنة وإذا ذبحت لزمت بالشروع ا هـ. ونظر شيخ الإسلام في هذا الاستثناء. وأقول: إن أريد بقوله «إذا ذبحت» تمام الذبح فلعل وجه النظر أن بتمام الذبح تحصل التضحية فلا يتصور هنا وجوب إتمام بالشروع، وإن أريد به الشروع في الذبح فلعل وجه النظر إما منع وجوب الإتمام، وإما أن وجوب الإتمام لدفع تلف المال لا من حيث الشروع في مندوب لكن عدم الإتمام لا يستلزم التلف على الإطلاق كما هو معلوم فليتأمل والله أعلم.

قوله: (أي التلبس به): قال شيخنا العلامة: تفسير للدخول وإشارة إلى أنه مجاز لأن الدخول حقيقة هو العبور في الجسم ا هـ. وقضيته أن التلبس حقيقة وفيه توقف فليتأمل.

قوله: (في وجوب إتمامها لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم): فيه أمران: أحدهما قال شيخنا العلامة: فيه بحث لأن التشريك في الحكم بالمشابهة إنما يصح مع الاشتراك في علته كما هو منصوص عليه في حدّ القياس، وما تقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علة لوجوب الإتمام في الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بلازم العلة أو أثرها أو حكمها إذ علة وجوب الإتمام في فرض الحج إنما هو كونه فرضاً وهو ليس بعلة للأمر المذكورة وإلا لتبعيته حيث كان في الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان ا هـ. وأقول: هو بحث قوي طالما ظهر لنا قبل اطلاعنا على إبداء شيخنا إياه، ويمكن دفعه بأن هذا

القياس الذي أشار إليه المصنف من قياس الشبه، وحاصله أن نفل الحج فرع ترّد بين أصليين: أحدهما فرضه، والآخر نفل غيره، فألحق بأكثرهما شهماً وهو فرض الحج. ومن الأجوبة أيضاً ما نقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه أن الحج اختص بلزوم المضي في فاسده، فكيف في صحيحه؟ لكن هذا داخل في قول المصنف وغيره فهو مما يقوي ما ذكره المصنف ويدفع البحث المذكور. والثاني قال الكوراني: ثم لبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو أنه قال: لا يتصور لنا حج تطوع لأن المخاطب به هو المستطيع، فإن لم يحج في حقه فرض عين، وإن كان قد حج ففرض كفاية وقد ذهل عن أن معنى الاستطاعة المعتبرة من الزاد والراحلة وأمن الطريق إنما هو شرط الوجوب بناء على التيسير والتسهيل وذلك لا ينافي أن يحمل عدم هذه الأشياء المشقة ويتبرع بما لم يوجب الشارع عليه كما في الصدقة كما أشار إليه أكرم الخلق صلى الله عليه وسلم «أفضل الصدقة جهد المقل»^(١) وإن أراد أنه بعد ما شرع فيه يجب عليه فهو أزل المسئلة مع أنه لا ينافي النفلية بحسب الأصل. فإن قلت: عدم الاستطاعة إذا حضر مكة وكان سالماً من الموانع يجب عليه الحج قلنا: يفرض فيمن حج مرة. فإن قلت: من حج مرة أو أكثر لم يقع حجه نفلاً بل فرض كفاية بناء على أن إحياء البيت كل سنة بالحج فرض كفاية قلنا: لو سلم دخول مثله في عموم الخطاب بالاحياء ينتقض بالصبي المراهق فإن حجه نفل بلا خلاف إذ لا يتوجه إليه خطاب، وبالجمل الاستدلال بأن المخاطب هو المستطيع منحصر في الفرضين فلا يتصور حج تطوع غير سديد والله أعلم. اهـ كلام الكوراني.

وأقول: أراد ببعض الشراح الزركشي فإنه بعد أن بين المتن بأنه جواب سؤال مقدر على الوجه الذي بيناه قال: والذي يظهر عدم الاحتياج إلى هذا لأن الكلام في المندوب عيناً والحج بخلاف ذلك فإنه لا يتصور لنا حج تطوع، فإن المخاطب به إنما هو المستطيع فإن لم يحج فهو في حقه فرض عين وإلا ففرض كفاية فإن إقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على المكلفين، وحيث فلا يبقى إشكال في امتناع الخروج منه إلا على قولنا إن فرض الكفاية لا يلزم بالشروع على ما سيأتي اهـ. وإذا تأملت ما بالغ به عليه ظهر لك ما فيه مما يتعجب منه أيضاً، فقوله «فهو أول المسئلة» لا منشأ له إلا الجهل بمذهب الشافعية إذ لا كلام عندهم في أن غير المستطيع إذا تحمل المشقة وشرع وجب عليه الإتمام ووقع عن فرض الإسلام، وقوله «مع أنه لا ينافي النفلية بحسب الأصل» يقتضي جواز كونه نفلاً بحسب الأصل وليس بصحيح، كيف ولا يتصور عندهم تقدّم النفل على فرض الإسلام وكلامه فيمن لم يحج مطلقاً كما صرح به سياقها؟ غاية الأمر أنه إذا قدر على المشي سن له الإقدام لكن هذا لا يصحح كون ما يأتي به نفلاً

(١) رواه أبو داود في كتاب الوتر باب ١٢. النسائي في كتاب الزكاة باب ٤٩. الدارمي في كتاب الصلاة باب

بحسب الأصل كما زعم جوازه. وقوله «قلنا لو سلم دخول مثله في عموم الخطاب» فيه إشارة إلى منع دخوله في عموم الخطاب وهو منع باطل لا منشأ له إلا الجراف فإن كلامهم لا يحتمل عدم دخوله فيه بوجه كما هو معلوم لمن له إلمام به. وأما قوله «ينتقض بالصبي المراهق فإن حجه نفل بلا خلاف إذ لا يتوجه إليه خطاب» فإن إرادته انتقاض قول الزركشي لا يتصوّر لنا حج تطوّع كما يصرح به سياقه فهو مردود. أما أولاً فلأن كلام الزركشي في المكلف بالحج كما يدل عليه السياق وهو البالغ العاقل ويدل عليه قوله «فإن لم يحج فهو في حقه فرض عين» فإن هذا لا يتصوّر إلا في المكلف به. وقوله «على المكلفين» أي حتى بالحج بدليل السياق. نعم يرد ذلك على قوله «والذي يظهر عدم الاحتياج إلى هذا» إن ثبت جريان الخلاف في نفل الصبي أيضاً. وأما ثانياً فلأن الكلام في نفي تطوّع يصلح محلاً لتعلق هذا الحكم وهو وجوب الإتمام وحج المراهق وإن كان نفلًا لا يتأتى وصفه بوجوب الإتمام إذ لا وجوب على المراهق. وأما الحمل على أنه يجب على وليه أن يأمره بإتمامه فتكلف، ولا يخفى أنه لا معنى لتقييده بالمراهق فإن حج الصبي وإن لم يراهق فهو مع أنه تكليف مخالف للمظاهر يتوقف على ثبوت أن ذلك من محل النزاع، وأن القائل بوجوب إتمام النفل يطرده في حق الولي بالنسبة للصبي، بل وإن لم يميز صحيح ونفل. وأما ثالثاً فللزركشي أن يريد بقوله «ليس لنا حج تطوّع» أنه ليس لنا حج يقع تطوّعاً لا فرضاً، وحيث فقول الكوراني «فإن حجة نفل بلا خلاف» إن أراد به مجرد أن الإقدام عليه نفل لم يفد لأن الكلام على هذا التقدير ليس في ذلك، وإن أراد أنه يقع نفلًا ولا يقع فرضاً بلا خلاف فجزمه بنفيه الخلاف غير صحيح، وأنى له بنفي الخلاف مع أنه لما صوّر جماعة حج النفل بحج العبيد والصبيان والمجانين لأن فرض الكفاية لا يتوجه إليهم، رده آخرون بأنه يسقط فرض الكفاية بهم وإن لم يتوجه إليهم كما تسقط صلاة الجنابة بالصبيان ولو مع وجود الرجال. قال بعض الفضلاء: وهو ظاهر في غير المجانين، أما سقوطه بهم وبالصبيان غير المميزين ففيه نظر اه. فإذا وقع الاختلاف بين الفقهاء المتأخرين الذين لهم غاية الاطلاع على كلام الأئمة ونهاية التقدر له فكيف يصح نفي الخلاف إلا أن يجاب بأنه لم يقع فرضاً بل وقع نفلًا لكنه سد مسد الفرض. وأما رابعاً فلأن استدلاله بأنه لم يتوجه إليه خطاب غير صحيح إذ لا يلزم من عدم توجه الخطاب عدم الوقوع فرضاً، ألا ترى أن من لم يستطع قط لم يخاطب ولو تكلف وقع عن حجة الإسلام فضلاً عن فرض الكفاية إلا أن يفرق بأن هذا من أهل الخطاب في الجملة، وقد اتضح بما قرناه أنه لا يخاطب إلا المستطيع وإن وقع نسك غيره أيضاً فرضاً وأن نسك الحر البالغ العاقل وهو مراد الزركشي على ما هو ظاهر سياقه منحصر في الفرضين، وأنه لا يتصوّر أن يكون تطوّعاً، وأن قول الكوراني إن ذلك غير سديد وأن نقض قول الزركشي لا يتصوّر لنا حج تطوّع بحج الصبي المراهق كما زعمه الكوراني غير صحيح، لأن كلامه في المكلف كما تبين، نعم ينتقض به دعواه عدم الاحتياج إلى ما ذكره المصنف إن ثبت جريان

يضاف الحكم إليه) كذا في المستصفي. زاد المصنف لبيان جهة الإضافة قوله (للتعلق) أي لتعلق الحكم (به من حيث انه معرّف) للحكم (أو غيره) أي غير معرف له أي مؤثر فيه بذاته أو بإذن الله تعالى أو باعث عليه الأقوال الآتية في معنى العلة أي حيثما أطلقت على شيء معزواً أولها لأهل الحق تعرّض لها هنا. تنبيهاً على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والإسكار لحرمة الخمر وإضافة الأحكام إليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال ويحرم الخمر للإسكار، ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتي علة نظراً إلى اشتراط المناسبة

الخلاف في نقله، وأن القائل بوجوب الاتمام يطرده في حق الولي بالنسبة للصبي مع ما في حمل كلام المصنف على ذلك من البعد والتكلف.

قوله: (والسبب ما يضاف الحكم إليه الخ): قال الكوراني: لما ذكر أن الخطاب الوارد من الشارع بكون الشيء سبباً وشرطاً واماناً خطاب وضع أراد أن يعرف المذكورات لعدم دخولها في التكليفي، وكان الأولى أن يذكر قوله «وقد عرفت حدودها» قبل قوله «وإن ورد سبباً» ويؤخره عن المباحث المتقدمة المتعلقة بالواجب والفرض والندوب والخلاف الذي ذكره ليكون الكلام مرتبطاً ببعضه مع بعض اهـ. وأقول: كان المناسب أن يقول «أراد أن يعرف المذكورات» لعدم فهمها مما ذكره في التكليفي والوضعي أو يقول لتوقف إيضاح الوضع على معرفتها لتعلقه بها. وأما قوله «وكان الأولى الخ» الدال على أن كلام المصنف لم يرتبط ببعضه مع بعض فهو صادر عن قلة التأمل وذلك لأن المصنف ذكر قوله «وإن ورد سبباً الخ» عقب بيان أقسام الخطاب التكليفي لغاية الارتباط بينهما لأنهما قسما الخطاب وأخر قوله «وقد عرفت حدودها» عن قوله «وإن ورد سبباً الخ» للتنبيه فيه أيضاً على حد خطاب الوضع الذي هو القسم الثاني للخطاب عقب ذكره، ثم لما فرغ من بيان أقسام خطاب التكليف وبيان خطاب الوضع وكان من أقسام خطاب التكليف الإيجاب كان مظنة السؤال عن ترادف الواجب الذي هو متعلق الإيجاب الفرض لاشتباه معناهما فأفاد بيان ذلك، ثم لما فرغ من ذلك ناسب بيان أن متعلق الندب الذي هو أحد الأقسام أيضاً وهو الندوب هل ينقلب بالشروع إلى قسم الواجب الذي هو متعلق الإيجاب، ثم شرع في أقسام متعلق القسم الثاني من الخطاب وهو خطاب الوضع. والحاصل أنه ذكر قسمي الخطاب وأقسام القسم الأول، ثم تعرض لما يتعلق بأقسام الأول، ثم بين أقسام متعلق القسم الثاني وفي هذا من الارتباط والمناسبة ما لا يخفى على ذوي البصائر والتأمل فتأمل.

قوله: (تنبيهاً على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة): اعترضه شيخنا العلامة فقال: لا يخفى أن المعبر عنه بالعلة من المعرف أو غيره أخذ عارضاً للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم إليه للمتعلق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بهما اهـ. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض إلا اشتباه العارض بالمعروض وكثيراً ما يقع الخلل

في العلة وسيأتي أنها لا تشترط فيها بناء على أنها بمعنى المعرف الذي هو الحق، وما عرف المصنف به السبب هنا مبين لخاصته وما عرف به في شرح المختصر كالأمدي من الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم مبين لمفهومه والقيود الأخير للاحتراز عن المانع، ولم يقيد

بسببه وذلك لأن المراد بالمعبر عنه في القياس بالعلة هي ذات المعرف لا مفهومه كما أن المعبر عنه هنا بالسبب تلك الذات بعينها والمأخوذ عارضاً للمعبر عنه هنا بالسبب هو مفهومه لا ذاته فلا إشكال في أن المعبر عنه هنا بالسبب والمعبر عنه هناك بالعلة واحد وهو الذات على أن قوله «هنا» من حيث هو معرف لا يقتضي أخذ المعرف عارضاً لاحتماله لكونه جزءاً كما هو الموافق لما نقله الشارح عن شرح المحصول وقال إنه معرف لمفهومه، فإن من جملة أجزائه المعرف فلا بد أن يكون ذاتياً وإلا لم يكن مبيناً لمفهومه إذ المركب من الداخل والخارج خارج فليتأمل.

قوله: (الذي هو الحق): فإن قيل أي حاجة لهذا مع قوله السابق معزواً أولها لأهل الحق أجيب بأنه لا يلزم من عزوه لأهل الحق أن يكون هو الحق. قوله: (مبين لخاصته): قال شيخنا العلامة: المبين عند القوم هي الماهية لكن المبين به قد يكون ذاتياً للماهية وقد يكون عرضياً لها وخاصة من خواصها فكان الأولى أن يقول مبين للماهية بخاصيتها اهـ. وقد يقال بعد التسليم ما المانع من أن المراد بالخاصة الماهية العرضية.

قوله: (المعرف للحكم): اعترضه شيخنا العلامة حيث قال: سيأتي أن العلة قد تكون حكماً شرعياً والمعلول بها أمراً حقيقياً كحل الشعر بالنكاح وحرمة بالطلاق علة لحياته كاليد والعلة هي السبب كما قال فيرد ذلك على تعريفه المتن والأمدي اهـ. وأقول: جاصله أن قيد المعرف للحكم يوجب عدم انعكاس التعريف إذ المعرف للأمر الحقيقي من جملة السبب والعلة ولا يصدق عليه المعرف للحكم إذ ليس ذلك الأمر الحقيقي من الحكم، ويجاب بمنع أنه ليس حكماً إذ المراد بالحكم هنا هو النسبة والمراد بالأمر الحقيقي هنا ثبوت أمر حقيقي لموضوعه فهو نسبة تامة محمولها أمر حقيقي. غاية الأمر أن في قولهم «قد يكون المعلول أمراً حقيقياً» وقولهم في التمثيل السابق «كحياته» تسامحاً أوجب الاشتباه قبل التأمل والمراجعة والمراد في الأول ثبوت أمر حقيقي، وفي الثاني ثبوت حياته أي له، بل لا يتصور أن يراد إلا ذلك إذ حل الشعر وحرمة لا معنى لجعل معلوله ذات الحياة. وما يصرح بأنهم أرادوا ما قلناه تعبير المحصول بقوله «فرع» إذا جوزنا تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي؟ ومثاله أن يعلل إثبات الحياة في الشعر بأنه يحرم في الطلاق ويحل بالنكاح فيكون حياً كاليد والحق أنه جائز الخ اهـ. وأقول: فقد سمي الحقيقي حكماً بقوله: «الحكم الحقيقي» وفسره بالنسبة بقوله «إثبات الحياة في الشعر» وحيث فقله المعرف للحكم تناول للمعرف للأمر الحقيقي لأنه معرف للحكم كما تبين، والحكم شامل للشرعي وللحقيقي ولهذا أطلقه الشارح هنا وفيما يأتي في القياس فلله دره ولو تنزلنا عن ذلك كله لجاز أن يقال إن

الوصف بالوجودي كما في المانع لأن العلة قد تكون عدمية كما سيأتي (والشرط يأتي) في مبحث المخصص أخره إلى هناك لأن اللغوي من أقسامه مخصص كما في «أكرم ربعة إن

التعريف باعتبار الغالب، أو أن المراد ما شأنه تعريف الحكم وهذا صادق بأنه يعرف غيره أيضاً، وأهل هذه الفنون قد يتساحون بمثل ذلك، أو أنه للسبب والعلة عند الإطلاق ويدعي أن مادة النقص لا يتناولها الاسم عند الإطلاق فليتأمل.

قوله: (ولم يقيد الوصف بالوجودي كما في المانع الخ): قد يطلب الفرق بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد في المانع دون السبب.

قوله: (أخره إلى هناك): وقوله الآتي «إلى هناك» قال شيخنا العلامة: ظاهره أنه استعمل الأول مجرور المحل والثاني مرفوع المحل بدلاً من محل اسم «لا» مع «لا» فإنّ محلّهما رفع بالابتداء، ولا يصح أن يكون بدلاً من اسم «لا» وحده لأنه معرفة و«لا» لا تعمل في المعارف. وقوله الآتي «المناسب هنا» في معنى المناسب هذا الموضع فهو مفعول به فقد أخرج «هنا» على الظرفية فجعلها من الظروف المتصرفة وفي كونها من الظروف المتصرفة نظر ووقف. أما ما علق عن شيخنا. وأقول: قد صرحوا بأن «هنا» من الظروف التي لا تتصرف ويأنها تجر «من» و«إلى» وحينئذ فلا إشكال في جر الأولى بـ«إلى» وأما الثانية فلا حاجة إلى جعلها بدلاً من المتبدأ فإنّ ذلك لا يناسب عدم تصرفها بل يصح جعلها استثناء مفرغاً من ظرف محذوف متعلق بذكرها، والمعنى لا محل لذكرها في محل من المحلات إلا هناك أي في ذلك المحل فهي باقية على ظرفيتها. وأما الثالثة فهي ظرف لمحذوف أي المناسب ذكره هنا أي ذكره في هذا المحل، ثم لما حذف المضاف أي ذكر انفصل الضمير واستتر في المناسب فلم يخرج عن الظرفية أيضاً.

قوله: (لأنّ اللغوي من أقسامه): اعترضه شيخنا العلامة فقال: وفي كون اللغوي من الشرعي منع لأن الشرعي هو متعلق الخطاب الشرعي ولا نسلم أنّ اللغوي كذلك، وليس المراد بقوله «والشرط يأتي» مطلق الشرط لأنّ المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله «وإنّ ورد سبباً وشرطاً ومانعاً الخ» ولو سلم فلا خصوصية للغوي بل العقلي من نحو «إن دخلت الدار فأنت طالق» مثل اللغوي حينئذ والعرفي العام أيضاً أهـ. وأقول: هذا اعتراض ساقط مبني على غير أساس فإنّ الحصر في قوله «فإنّ المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله الخ» ممنوع منعاً لا شبهة فيه إذ لا دليل عليه ولا داعي إليه، ووقوع الشرط في قوله «وإن وقع سبباً وشرطاً الخ» على وجه خاص لا يقتضي الاقتصار في الحوالة على ما وقع فيه، ولا يمنع الحوالة على وجه أعم فإنه يتضمن ما يتكلم عليه مع زيادة الفائدة. وأما قوله «فلا خصوصية الخ» فإن أراد نفي الخصوصية باعتبار مناسبة ذلك المحل فهو ممنوع لأنّ ذلك المحل لبيان المخصصات والمخصص هو اللغوي كما قال الشارح هنا في عد أقسام الشرط ما نصه: ولغوي وهو المخصص الخ. ولا محل لذكر مسأله إلا ذلك المحل كما صرح به هنا. وإن أراد نفي الخصوصية باعتبار مجرد الكون

جاؤا أي الجائين منهم ومساائله الآتية من الاتصال وغيره لا محل لذكرها إلا هناك. ثم الشرعي المناسب هنا كالطهارة للصلاة والإحصان لوجوب الرجم (والمانع) المراد عند الإطلاق وهو مانع الحكم (الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعزف نقيض الحكم) أي حكم السبب (كالأبوة في) باب (القصاص) وهي كون القاتل أبا القاتل فإنها مانعة من وجوب القصاص المسبب عن القتل لحكمة وهي أن الأب كان سبباً في وجود ابنه فلا

من أقسام الشرط فهو مسلم ولا يفيد لأننا لم ندع الخصوصية من هذه الجهة وإنما ادعيناها من جهة أن اللغوي ومساائله لا يناسبها إلا ذاك المحل كما تقرّر بخلاف غيره.

قوله: (المناسب هنا): وجه المناسبة أنه يتكلم على أقسام متعلق خطاب الوضع المذكور في قوله: «وإن ورد بكون الشيء سبباً الخ» والذي من متعلقه ليس إلا الشرعي. قوله: (كالطهارة للصلاة): أي لجوازها إذ الطهارة لا تتوقف عليها ذات الصلاة أي إيجاد حقيقتها، وهذا مبني على أن الحقائق الشرعية هل تصدق بالفساد كالصحيح، أو لا تتناول إلا الصحيح. فإن قلنا بالأول احتيج لتقدير المضاف، أو بالثاني لم يحتج إليه. هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة. قوله: (المراد عند الإطلاق): أي فلا يرد أن منه مانع العلة والسبب والتعريف لا يشمل فيكون فاسداً.

قوله: (المعرف نقيض الحكم): قال شيخنا العلامة: نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به ههنا حكم معين مضاف لحكم السبب لوصف المانع إشعار بخصوصه كحرمة القصاص المراد من نفي وجوبه لإشعار الأبوة بها فيصدق حيثئذ على المانع حد السبب قطعاً أي ولا ينافي ذلك الصدق اعتبار وجودية الوصف في المانع دون السبب لأنه في السبب أعم فيصدق بالوجودي فيختل أي الحد بذلك إلا أن يلتزم أن المانع سبب لحكم ومانع لحكم آخر اه. وجملة قوله «لوصف المانع» إشعار بخصوصه صفة نالته لقوله «حكم» وما أجاب به صحيح، ويمكن أن يجاب أيضاً بمنع قوله «أريد به ههنا حكم معين» بل لم يرد به إلا مجرد الرفع والنفي، وأما الحكم الآخر فإنما ثبت من دليل آخر. فعلى ما أجاب نقول: الأبوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع، ومن حيث أثبتت حرمة سبب، وعلى ما قلناه هي نفت الوجوب، وأما ثبوت الحرمة فبالدليل الذي أثبتنا إذا لم يكن هناك قتل فليتأمل.

قوله: (فلا يكون ابنه سبباً في عدمه): أورد عليه شيخنا العلامة ما لم يزل الفضلاء تلهج به فقال: قد يعترض هذا بأن السبب في عدمه هو القتل الذي هو قتله لا الابن فلا ينتهض ذلك حكمة اه. وأقول: جوابه أن المراد هنا السبب البعيد فإن الولد سبب بعيد في القتل إذ لولاه لم يتصور قتله إياه فله مدخل في القتل لتوقفه عليه. قوله: (أمر إضافي): أي لأنها نسبة يتوقف تعلقها على نسبة أخرى وذلك معنى الإضافي.

قوله: (وإطلاق الوجودي على الأبوة إلى قوله نظراً إلى أنها ليست عدم شيء وإن قال

يكون ابنه سبباً في عدمه؟ وإطلاق الوجودي على الأبوة التي هي أمر إضافي صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظراً إلى أنها ليست عدم شيء وإن قال المتكلمون الإضافيات أمور اعتبارية لا وجودية كما سيأتي تصحيحه في أواخر الكتاب. أما مانع السبب والعلة ولا يذكر إلا

المتكلمون الإضافيات أمور اعتبارية لا وجودية): قال في شرح المقاصد في بحث اليقين: قيل العدمي المعدم وقيل ما يكون عدماً مطلقاً أو مضافاً مركباً مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه، أو غير مركب كعدم قبول الشركة، وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الوجود، أو الوجود مطلقاً أو مضافاً أو ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى أن العمى عدمي والاعمى وجودي اهـ. قال شيخنا العلامة: فقول الشارح «نظراً إلى أنها ليست عدم شيء» أي ولا داخلاً ذلك أي العدم في مفهومها إشارة إلى إطلاق الوجودي عليها بالمعنى الذي هو القول الثالث. وأقول: هو حسن غير أن فيه بحثاً من جهة أن كلام الشارح على طريق الفقهاء ونحوهم المخالف لطريق المتكلمين كما هو صريح صنيعة، فكيف يقيد بما ذكره المتكلمون ويجعله إشارة إلى قول ذكره مع أن توافق الطريقتين في ذلك غير لازم. ثم قال شيخنا: وقوله «اعتبارية لا وجودية» يعني على القول الأول وهو أن الوجودي بمعنى الموجود اهـ. وأقول: في التخصيص بالقول الأول مع إمكان الثاني أيضاً بحث لا يخفى فليتأمل. واعلم أن للاعتباري معنيين ما يكون له تحقق في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لكنه ليس له وجود في الخارج كالإمكان وما يكون تحققه باعتبارنا ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق والله أعلم.

قوله: (أما مانع السبب والعلة): أقول: هذا كقوله السابق «المراد عند الإطلاق الخ» يدل على أنه خارج عن التعريف وقد صرح شيخ الإسلام جواباً عن كلام نقله عن الزركشي بأنه خارج بالقيّد الأخير، وقد ينظر في خروجه بأنه يعرف عدم السببية المستلزم لعدم الحكم لاشتراط الإطراد والإنعكاس في العلة فهو معرف لتقيض الحكم بواسطة تعريفه لتقيض السببية. فإن قلت: الاستلزام ممنوع لجواز التعليل بعلمتين ومانع أحدهما لا يكون مستلزماً لتعريفه عدم الحكم لأنه إذا عرف انتفاء سببية أحدهما لا يلزم منه انتفاء الحكم لجواز أن يوجد بالعلة الأخرى قلنا: أما أولاً فالتعليل بعلمتين مآله إلى أنّ العلة أحدهما لا بعينه فالمانع للعلة، والمانع للعلة أحدهما لا بعينه، فمانع أحدهما بخصوصه ليس مانع العلة بالحقيقة، ومانع أحدهما لا بعينه يستلزم أنه معرف لتقيض الحكم لأنه إذا انتفى سببية أحدهما لا بعينه أي القدر المشترك انتفى سببية كل منهما فيتبني الحكم. وأما ثانياً فإننا نورد الاعتراض على منع التعليل بعلمتين الذي صححه المصنف كما سيأتي. وأما ثالثاً فإننا نورده فيما إذا لم يكن إلا علة واحدة ويمكن دفع ذلك كله بأن المراد المعرف ابتداء بلا واسطة كما هو المتبادر.

قوله: (والصحة الخ): اعترضه شيخنا العلامة فقال: جرى على مقتضى ما سبق من أن

مقيداً بأحدهما فسيأتي في مبحث العلة (والصحة) من حيث هي الشاملة لصحة العبادة ولصحة العقد (موافقة) الفعل (ذي الوجهين) وقوعاً (الشرع) والوجهان موافقة الشرع ومخالفته أي الفعل الذي يقع تارة موافقاً للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً، وتارة مخالفاً له لانتهاء ذلك عبادة كان كالصلاة أو عقداً كالبيع الصحة موافقته لشرع بخلاف ما لا يقع إلا موافقاً للشرع كمعرفة الله تعالى إذ لو وقعت مخالفة له أيضاً كان الواقع جهلاً لا معرفة فإن موافقته للشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحاً، فصحة العبادة أخذاً

الصحيح ومقابله من أقسام متعلق خطاب الوضع وذلك ممنوع. قال العضد تابعاً لابن الحاجب إلى آخر ما حكاه عن العضد في تأييد هذا المنع وجوابه. أما أولاً فلا يخفى أن مجرد مخالفة المصنف العضد كابن الحاجب لا يصح الاعتراض بها عليه إذ قول عالم لا يكون بمجرده حجة على عالم آخر خصوصاً والمصنف مع مزيد تمكنه في هذا الفن وعلو كعبه فيه وسعة إطلاعه على قوادمه وخوافيه، تأخر عن ابن الحاجب واطلع على كلامه بحيث صار نصب عينيه، كيف لا وهو مشروحه فما خالفه إلا بسند قوي عنده؟ وأما ثانياً فمجرد ما ذكره المصنف من معنى الصحة لا يلزم جريانه على مقتضى ما سبق إذ لم يصرح بأن معرفة الموافقة بالتوقيف من الشارع بل كلامه صالح لكونها بمجرد العقل فلا يكون مخالفاً لما قرره العضد كابن الحاجب، نعم إذا ضم ما ذكره هنا إلى ما قدمه بقوله «وإن ورد الخطاب بكون الشيء صحيحاً» أشكل لأنه إذا كانت الصحة الموافقة كان معنى قوله «وإن ورد النخ» وإن ورد الخطاب بكون الشيء موافقاً فيلزم اعتبار ورود الخطاب بكون الشيء موافقاً فتكون الموافقة أمراً توقيفياً فيخالف ما قاله العضد كابن الحاجب ويشكل في نفسه، فإن الظاهر عدم ورود الخطاب بالموافقة اللهم إلا أن يراد وروده بذلك ولو بالقوة، وإن وروده بالمعتبرات في الصحة في قوة وروده بأن ما جمعها موافق للشرع أو يدعي ثبوت تصريح من الشارع بأن الموافقة في مواضع الصحة.

قوله: (وقوعاً): الغرض بيان المعنى لا اعتبار خصوص التمييز فلا ينافي أنه يغني عن ذلك تقدير مضاف إلى الفعل المقدر أي موافقة وقوع الفعل النخ. قوله: (لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً النخ): اعترضه شيخنا العلامة فقال: تفسير الموافقة به يقتضي انتفاءها عن صلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له حديثه فتنتفي صحتها على هذا القول وسيأتي أنها صحيحة عليه اهـ. وأقول: هذا الاعتراض لا ينبغي أن يكون إلا سهواً لأن الطهارة المعتبرة شرعاً في الصلاة أعم من اليقظة والمظنونة بالمعنى الآتي تحريمه، فدعوى الاقتضاء المذكورة غير صحيحة قطعاً، ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهي صحيحة لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعاً إذ الطهارة مطلقاً غير معتبرة فيها إذ هي إنما تعتبر عند القدرة عليها، وصلاة مريض لغير القبلة لفقد من يوجهه إليها إذ الاستقبال حيثئذ غير معتبر في حقه. قوله: (بخلاف ما لا يقع إلا موافقاً للشرع): لم يقل ويخلاف ما لا يقع إلا مخالفاً لظهور أنه لا يكون صحيحاً، وكلامه هنا إنما هو في الصحة

عما ذكر موافقة العبادة ذات الوجهين وقوعاً الشرع وإن لم تسقط القضاء (وقيل) الصحة

وسياتي الكلام على البطلان. قوله: (ليست من مسمى الصحة الخ): اعترضه شيخنا العلامة فقال: قد يرد هذا ما سياتي في مسألة التقليد في أصول الدين من إطلاق الصحة على الإيمان نفيًا وإثباتًا وتخصيص البطلان بمخالفة ذي الوجهين كما يأتي على ذلك أظهر بطلاناً قال تعالى: ﴿وزهد الباطل إن الباطل كان زهوقاً﴾ [الإسراء: ٨١] قال الزمخشري: الباطل الشرك اهـ. وأقول: لا يشتهر على عاقل أن هذه الأسماء اصطلاحية وأنه لا يعترض على وضع باعتبار وضع آخر، وأنه لا يكفي في مادة النقص مجرد الاحتمال بل لا بد من تحققها وكثيراً ما يكتفي شيخنا فيها بمجرد الاحتمال وذلك من المردود عند العلماء والمتروك بين الفضلاء، وحيث أن الجواب؛ أما عن الأول فهو أنا لا نسلم أن إطلاق الصحة على الإيمان نفيًا وإثباتًا باعتبار هذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجازاً أو باعتبار اصطلاح آخر، سلمنا لكن معنى الصحة باعتبار هذا الاصطلاح موجود فيه، وفرق ظاهر بين الإيمان والمعرفة لأن معرفة الله تعالى وهي إدراكه على ما هو به لا تكون إلا موافقة بخلاف الإيمان فإنه عبارة عن تصديق مخصوص أي التصديق بجملة أمور مخصوصة بشروط مخصوصة فهو ذو جهتين لأنه تارة يستجمع ما يعتبر فيه شرعاً فيكون موافقاً للشرع، وتارة لا يستجمع ذلك فيكون مخالفاً له فلا إشكال في وصفه بالصحة، وليس ما يأتي مخالفاً لما هنا وكان مبنى الاعتراض ظنه أن المراد بمعرفة الله تعالى هنا هو الإيمان وهو ممنوع. فإن قيل: قد اعتبر في الموافق كونه فعلاً كما يفصح به كلام الشارح والإيمان ليس بفعل قلنا: المراد بالفعل في أمثال هذه المباحث ما يشمل الاعتقاد كما حقق في الكلام على تعريف الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف. فإن قلت: يجب أيضاً بأن الكلام في صحة العبادة والعقد دون غيرها كما يدل على ذلك اقتصار الشارح على قوله «الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد» وعلى قوله «عبادة كان كالصلاة أو عقداً كالبيع» والإيمان ليس عبادة كما صرح به غير واحد كشيخ الإسلام في شرح المنفرجة حيث قال: والطاعة غير القرية والعبادة لأنها امتثال الأمر والنهي، والقرية ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب إليه، والعبادة ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود. فالطاعة توجد بدونها في النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى إذ معرفته إنما تحصل بتمام النظر، والقرية توجد بدون العبادة في القرب التي لا تحتاج إلى نية كالعقود والوقف اهـ. قلت: فيه نظر؛ أما أولاً فلأن الظاهر أن الشارح لم يرد بالعبادة هذا المعنى وإلا لزم خروج الوقف والعقود ونحوهما وهو بعيد، وأما ثانياً فلأن اقتصار الشارح المذكور في الموضوعين ليس صريحاً في إرادة التخصيص بالعبادة والعقد فليتأمل. وأما عن الثاني فهو أنا لا نسلم أن إطلاق الباطل على الشرك في الآية الشريفة بهذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجازاً أو بالمعنى اللغوي أو باصطلاح آخر فليتأمل.

قوله: (أخذاً عما ذكر): قال شيخنا العلامة: أي مأخوذاً حال مقدمة على صاحبها وليس

(في العبادة اسقاط القضاء) أي إغناؤها عنه بمعنى أن لا يحتاج إلى فعلها ثانياً، فما وافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحاً على الأول دون الثاني (وبصحة العقد) التي هي أخذاً مما تقدّم موافقة الشرع

مفعولاً من أجله اهـ. أي لفقد شرط المفعول لأجله كما يعرف بالتأمل. قوله: (أي إغناؤها عنه): دفع لما يتوهم من التثنية من ثبوت القضاء ثم سقوطه فبين أن المراد أن يكون على وجه يمنع ثبوته. قوله: (بمعنى أن لا يحتاج إلى فعلها ثانياً): هو بيان لمعنى إغنائها وأعرضه شيخنا العلامة بأن المطابق لإغنائها هو أن يقول أن لا يجوز لأن الاحتياج وصف المكلف وعدم الإحوج وصف العبادة الموصوفة بالإغناء اهـ. وأقول: غاية الأمر أن هذا تفسير للإغناء بلازمه ومثله جائز شائع ذائع فلا إشكال فيه بوجه على أن الاحتياج توصف به العبادة أيضاً بأن يضبط يحتاج بفتح المثناة الفوقية أي بأن لا تحتاج العبادة في إخراجها عن عهدة التكليف بها، لا يقال إسناد الاحتياج إليها بهذا المعنى مجاز لأننا نقول: وإسناد الإحوج إليها مجاز أيضاً. قوله: (إلى فعلها ثانياً): أي ولو في الوقت فالقضاء هنا بمعنى مطلق الفعل ثانياً لا بالمعنى الآتي كما يتوهم.

قوله: (كصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحاً على الأول دون الثاني): عبارة الزركشي وبنوا على القولين صلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين حدثه فعند المتكلمين وقعت صحيحة بالنسبة إلى ظن المكلف، وعند الفقهاء هي باطلة. وأشار بعضهم إلى أن النزاع لفظي والأحكام متفق عليها وجرى عليه القرافي قال: لأنهم اتفقوا على أنه في صلاته المذكورة موافق لأمر الله وأنه يثاب عليها وأنه لا يجب عليه القضاء إذا لم يتبين حدثه، ويجب إذا تبين، ولكن خلافهم في لفظ الصحة هل وضع لما وافق الأمر سواء وجب القضاء أم لم يجب، أو لما لم يكن أن يتعقبه قضاء وليس كذلك بل الخلاف معنوي، والمتكلمون لا يوجبون القضاء ووصفهم إياها بالصحة صريح في ذلك فإن الصحة هي الغاية من العبادة ولا يستنكر هذا، فللشافعي في القديم مثله فيما إذا صلى بنجس لم يعلمه أنه لا يجب القضاء نظراً لموافقة الأمر حال التلبس، وكذا من صلى إلى جهة ثم تبين الخطأ ففي القضاء قولان للشافعي بل الخلاف بينهم مفرع على الأصل وهو أن القضاء هل يجب بالأمر أو بمتجدد؟ فعلى الأول بنى الفقهاء قولهم أنها سقوط القضاء، وعلى الثاني بنى المتكلمون قولهم أنها موافقة الأمر فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص جديد به اهـ. وقضيته أن ما اشتهر في الفروع أن القضاء بأمر جديد ليس قول الفقهاء بل قول المتكلمين.

قوله: (التي هي أخذاً مما تقدّم موافقة الشرع): أورد عليه شيخنا العلامة فقال: هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق في الحيض فإنه صحيح غير موافق للشرع، فإن قيل الطلاق حل لا عقد قلت: فيرد على التعريف المتقدم لمطلق الصحة فليتأمل اهـ. وأقول: تأملنا فعلنا أن

(ترتب أثره) أي أثر العقد وهو ما شرع له العقد كحل الانتفاع في البيع والاستمتاع في النكاح، فالصحة منشأ الترتيب لا نفسه كما قيل. قال المصنف بمعنى أنه حيثما وجد فهو

هذا الإيراد لم ينشأ إلا عن سهو وذلك لأن المراد بموافقة الشرع استجماع ما يعتبر فيه شرعاً كما صرح به الشارح، وحاصله استجماع أركانه وشروطه والطلاق في الحيض قد استجمع ما يعتبر فيه شرعاً من كونه صادراً من زوج مكلف إلى آخر ما فصله الفقهاء من الأمور المعتمدة فيه. وأما خلوه عن الحيض فلم يعتبر فيه لا ركناً ولا شرطاً وإن كان واجباً في نفسه، وفرق كبير بين ما يعتبر في الشيء بأن يكون ركناً له أو شرطاً فيه وما يجب معه من غير اعتباره فيه كذلك. والحاصل أن هنا أمرين حل الطلاق والاعتداد به والخلو عن الحيض معتبر في حله لا في الاعتداد به كما أن الصلاة لم يعتبر في الاعتداد بها اجتناب غصب سترتها أو مكانها وإن اعتبر ذلك في حلها.

قوله: (فالصحة منشأ الترتيب الخ): أورد شيخنا العلامة أن في كلام المصنف تناقضاً لأنه جعل الأثر مسبباً على الصحة كما هو قضية الباء في قوله «وبصحة العقد» وجعله مسبباً عن العقد كما هو قضية إضافته إليه إذ لا معنى لأثر الشيء إلا ما يترتب عليه ويتسبب عنه. ثم أجاب بأن الصحة هي السبب والمؤثر حقيقة ولما كانت صفة العقد تعد معه كالشيء الواحد أضيف الأثر إليه مجازاً شائعاً اهـ. وأقول: يجاب أيضاً؛ أما أولاً فيمنع ما بنى عليه هذا الإيراد من أن إضافة الأثر إلى العقد تقتضي أنه مسبب عنه بل قد يكون معنى تلك الإضافة مجرد تبعية ذلك الأثر للعقد في الحصول، وإن كان السبب شيئاً آخر إذ لا يمتنع أن يكون الشيء سبباً في تبعية أحد أمرين للآخر، فمعنى أن نحو حل الانتفاع أثر للعقد مجرد أنه يتبعه في الحصول وإن كان سبب التبعية هو الصحة، وحيث فلا إشكال مطلقاً، وهذا في غاية الظهور. وإما ثانياً فيجوز أن يكون السبب التام مجموع العقد وصحته أو العقد بشرط صحته فكل منهما سبب ناقص أو أحدهما شرط في سببية الآخر، وحيث فلا يتوهم تناقض هناك لأن إضافة الأثر إلى العقد باعتبار أنه سببه في الجملة ودخول الباء على الصحة لسببيتها أيضاً في الجملة أو لاشتراطها في سببية العقد وشرط السبب سبب في الجملة قطعاً فليتأمل.

قوله: (بمعنى أنه حيثما وجد وقوله لا بمعنى أنها حيثما وجدت): اعترض ذلك شيخنا العلامة حيث قال: لا ريب في أن كلاً من الترتيب والصحة من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج، فالوجود المستند إليهما في كلام الشارح إن كان الخارجي كما هو ظاهره لم يصح، وإن كان الذهني فإن المتكلمين لا يشبتونه وإن أثبتته الحكماء اهـ. وأقول: لم ينشأ هذا الاعتراض إلا عن غفلة أوقع فيها حب الاعتراض وحبك للشيء يعمي ويصم، وذلك لأن المقرّر المشهور أن الأمر الاعتباري له معنيان: أحدهما ما له تحقق في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر إلا أنه ليس من جملة الأعيان، والآخر ما يكون تحققه باعتبار المعتبر ولو قطع

ناشئة عنها لا بمعنى أنها حثيما وجدت نشأ عنها حتى يرد البيع قبل انقضاء الخيار فإنه صحيح ولم يشترط عليه أثره وتوقف الترتب على انقضاء الخيار المانع منه لا يقدر في كون الصحة منشأ الترتب كما لا يقدر في سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة توقفه على

النظر عن الاعتبار لم يكن له تحقق. وأن الخارج أيضاً له معنيان: أحدهما ما يرادف الأعيان، والآخر خارج النسبة الذهنية وهو معنى الواقع ونفس الأمر وهو أعم من الأول كما هو ظاهر، وأن معنى كون الشيء موجوداً في الخارج بمعناه الأول أنه من جملة الأعيان المحسوسة، ومعنى كونه موجوداً في الخارج بمعناه الثاني أنه متحقق في حد نفسه من غير توقف على اعتبار معتبر وإن لم يكن من جملة الأعيان. إذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا بما ذكر من الهباء المتثور إذ لا يشبهه على عاقل أن كلاً من الصحة ومن الترتب من الأمور الاعتبارية بالمعنى الأول للاعتباري لأنهما أمران متحققان في حد أنفسهما لا يتوقف تحققهما على اعتبار معتبر، وليس من الأمور الاعتبارية بالمعنى الثاني لما ذكر، وأن كلاً منهما من الموجودات الخارجية بالمعنى الثاني للخارج لما تبين أنهما متحققان في الواقع ونفس الأمر وإن لم يكونا من جملة الأعيان. فإن أراد الشيخ بالاعتبارية فيما ادّعاء من أنهما من الأمور الاعتبارية المعنى الثاني للاعتبارية فهو غير صحيح لما تبين، أو المعنى الأول لها. فقله «إن كان الخارجي الخ» قلنا: نختار أنه الخارجي. قوله: «لم يصح» قلنا إن أردت الخارجي بمعناه الأول سلمنا قولك لم يصح إلا أن الشارح لم يرد هذا المعنى فلا وجه حيثذ لهذا الاعتراض، وإن أردت الخارجي بمعناه الثاني فقولك «لم يصح» غير صحيح وقد صرحوا بأن النسبة الخبرية مع كونها من الأمور الاعتبارية كما صرحوا به أيضاً من الموجودات الخارجية بالمعنى الثاني للخارج، ولنا أن نختار أنه الذهني. قوله «فإن المتكلمين لا يشبتونه» قلنا: لا يصح هذا النفي على إطلاقه فقد أثبتته كثير منهم كما صرحوا به في شرح المقاصد، وكفى بهم سند الصحة التعبير بالوجود بل لو فرض أنه لم يشبه أحد منهم كفى البناء على قول الحكماء. وإنما ذكرنا اختيار الشق الثاني مجازة لكلامه وما دل عليه من أنه لو قال المتكلمون لصح الوصف بالوجود وإلا فهذا لا يناسب المقام إذ ليس الكلام في تبعية أحدهما للآخر في الذهن بل في الخارج على أن لزوم أحدهما للآخر في الذهن غير مسلم كما لا يخفى بأدنى تأمل.

قوله: (كما لا يقدر في سببية ملك النصاب): اعترضه شيخنا العلامة فقال: فقد يفرق بينه وبين صحة العقد بأنه مستمر الوجود حال وجود الشرط وهي حالة انعدام المانع منعدمة لانعدام موصوفها، فكيف يكون السبب المعرف للحكم بجهة وجوده معرفاً وهو معدوم اهـ. وأقول: يكفي في كون السبب معرفاً بجهة وجوده وجوده في أحد الأزمنة وقد وجد هنا فيما مضى وعرف بذلك الوجود الماضي، فقله «بجهة وجوده» قلنا ولو في الجملة، وقوله «معرفاً وهو معدوم» قلنا هذا ممنوع وإنما عرف باعتبار وجوده السابق بل نقول لم يعرف السبب هنا إلا

حولان الحول وقدم الخبر على المبتدأ ليتأتى له الاختصار فيما يليهما والأصل وترتب أثر

بجهة وجوده حال وجوده. وتحقيقه أن العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده، متصلاً به حيث لا خيار ومنفصلاً عنه بالخيار عند وجود الخيار، لأن الشارع جعله أمانة على وقوع أثره بعده كما أنه جعل الخيار أمانة على تأخر الأثر ما دام الخيار فقد علمنا بوجود العقد الصحيح حال وجوده أن أثره يقع بعده، وعلمنا بوجود الخيار أن ذلك الأثر متأخر ما دام الخيار باقياً، فإذا انقطع الخيار علمنا ثبوت الأثر بقضية دلالة العقد الصحيح حال وجوده فلم يعرف السبب هنا إلا بجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه فتأمله فإنه حسن دقيق. واعلم أنا لو حملنا ما قاله المصنف من التوجيه على المنع والقياس الذي ارتكبه على السند وكأن معترضاً ادعى أن توقف الترتب على انقضاء الخيار يقدح في كون الصحة منشأ الترتب فمنعه المصنف وأسنده بمسألة الزكاة لكان عدم تأثير هذا الفرق في غاية الوضوح، لأن غايته حينئذ إبطال السند الغير المساوي وذلك لا يفيد كما تقرّر في محله.

قوله: (ليتأتى له الاختصار فيما يليهما): اعترضه شيخنا العلامة بأنه لزم عليه العطف على معمولي عاملين مختلفين وعلى منعه الجمهور اهـ. وقال الكمال: قوله «ليتأتى له الاختصار» أي لا لإفادة الحصر أيضاً كما ظنه في منع الموانع إذ هو مستفاد هنا من تقديم المبتدأ أيضاً اهـ. وأقول: أما اعتراض الشيخ فجوابه؛ أما أولاً فلا نسلم لزوم العطف المذكور وذلك لأن لنا أن نجعل هذا العطف من قبيل عطف الجمل بأن يقدر الخبر وهو الجار والمجرور أي بصحة بعد العاطف لتتم الجملة المعطوفة لأن الخبر يجوز حذفه لقريته وهي هنا ذكر نظيره في الجملة الأولى أي بصحة العقد ترتب أثره، ويؤيد ذلك أنّ الجمهور في صور الامتناع قدروا الجار ليخرج عن الامتناع لأنه يجوز حذف الجار وإبقاء عمله إذا دل عليه دليل كتقدّم ذكره في تلك الصور، فالتقدير في قولهم «في الدار زيد والحجرة عمرو» أي وفي الحجرة عمرو فيكون من عطف الجمل وعبرة الرضى وهما - أي سيبويه والفرّاء - المانعان يضمران الجار في كل صورة توهم العطف على عاملين نحو قولهم «ما كل سوداء تمرّة ولا بيضاء شحمة» أي ولا كل بيضاء، وقوله تعالى ﴿والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة﴾ [يونس: ٢٧] أي وللذين الخ اهـ. أي فجملة «للذين كسبوا» الخ عطف على جملة «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» وإذا جوّز حذف الجار إذا دل عليه دليل كان قياسه أن يجوز حذف الجار والمجرور إذا دل عليه دليل، بل إن حملنا الجار في كلامهم على الجنس الشامل للواحد والأكثر شمل ما نحن فيه وكان من أفراد ما ذكره لاشتماله على جارين: أحدهما الباء الجارة لصحة، والثاني صحة الجار للعبادة. وأما ثانياً فسلمنا لزوم العطف المذكور لكن يكفي في صحته في مثل ما نحن فيه أن نخرجه على قول قال به الأخفش والكسائي والفرّاء والزجاج كما نقله عنه في المغني واعتمده ابن الحاجب في كافيته حيث قال: وإذا عطف على عاملين مختلفين لم يجز خلافاً للفرّاء إلا في نحو «في الدار زيد

العقد بصحته وعند التقديم غير الضمير بالظاهر والعكس ليتقدم مرجع الضمير عليه (و)

والحجرة عمرو» اهـ. وأما ما ذكره الكمال فيه أمران: الأول أن استفادة الحصر من تقديم المبتدأ أيضاً لا تنافي استفادته من جهة أخرى فيجوز أن يقصد المصنف بتقديم الخبر أن يصير الحصر مستفاداً من جهتين اهتماماً بذلك الحكم، لا يقال هذا لا يناسب قوله «إن التقديم لإفادة الحصر» لأنه يقتضي توقف الحصر عليه لأننا نقول: هذا ممنوع لجواز أن يريد أن التقديم لإفادة الحصر من تلك الجهة أيضاً. والثاني أن وجه استفادته من التقديم أيضاً كأنه عموم المبتدأ وخصوص الخبر كما في «الأئمة من قريش والكرم في العرب».

قوله: (ليتقدم مرجع الضمير عليه): قال شيخنا العلامة: هذا التقديم للمرجع غير لازم لأنه مع التأخير متقدم رتبة وهو كافٍ في الجواز اهـ. وأقول: اعلم أن هناك مسألتين إحداهما أن يلبس الخبر المتقدم بضمير المبتدأ المؤخر نحو «في داره زيد» وهذا جائز. قال ابن مالك إجماعاً، ونازع أبو حيان في دعوى الإجماع بما ردّ عليه به. والثانية أن يلبس الخبر المتقدم بضمير ما أضيف إليه المبتدأ المؤخر نحو «في داره قيام زيد» وفي جواز هذا خلاف، وقضية كلام ابن مالك أن الجمهور على المنع فإنه اقتصر على نقل الجواز عن الأخفش حيث قال في تسهيله: ويجوز «في داره زيد» إجماعاً وكذا «في داره قيام زيد» و«في دارها عبد هند» عند الأخفش اهـ. لكنه نوقش بأن المنقول عن البصريين هو الجواز كالأخفش بخلاف الكوفيين فإنهم على المنع، ولا يخفى أن ما نحن فيه من صور المسألة الثانية لأن الكلام في أن الأصل الذي هو قلنا «وترتب أثر العقد بصحته» لو قدم الخبر فيه الذي هو الجار والمجرور من غير تغيير الضمير الظاهر وبالعكس بأن قيل «وبصحته ترتب أثر العقد» لم يتقدم مرجع الضمير، ولا يخفى أن قولنا «وبصحة ترتب أثر العقد» نظير قولك «في داره قيام زيد» إذ لا فرق كما هو ظاهر بين إضافة المبتدأ إلى مرجع الضمير كما في هذا المثال، وإضافته إلى مضاف إلى مرجع الضمير كما فيما نحن فيه بجامع أن رتبة التقدم إنما هي للمبتدأ بالأصالة. وأما ما أضيف المبتدأ إليه بواسطة أو غيرها فاستحقاقه التقدم إنما هو بالتبعية للمبتدأ لكون المضاف والمضاف إليه كالشيء الواحد بل هذا مرادهم قطعاً، وحيث يتضح كل الاتضاح فساد اعتراض الشيخ لأنه إن أراد أن كفاية تقدم المبتدأ رتبة هنا في جواز تقدم الضمير على مرجعه متفق عليها فهو غير صحيح لما تقرر من الخلاف في جواز ذلك، وإن سلم الاختلاف فيها لزمه الاعتراف بحسن ما صنعه المصنف لأن فيه احترازاً عن الوقوع فيما منعه الكوفيون، بل الجمهور على ما اقتضاه كلام ابن مالك إذ لا شبهة لعاقل في استحسان ارتكاب الأمر المتفق على جوازه والاحتراز عن الأمر الممتنع ولو على قول. ومما لا أشك فيه أن الشيخ لم يستحضر الفرق بين المسألتين ولا تمييز إحداهما عن الأخرى فلذا قال ما قال على أنا لو قطعنا النظر عن الاختلاف في المسألة لم يسمع الاعتراض أيضاً لأن تقديم المرجع أولى وإن جاز خلافه حيث لا مانع لأنه الأصل، فالمحافظة على التقديم لذلك لا

بصحة (العبادة) على القول الراجح في معناها (إجزاؤها أي كفايتها في سقوط التعبد) أي الطلب وإن لم تسقط القضاء (وقيل) إجزاؤها (اسقاط القضاء) كصحتها على القول المرجوح فالصحة منشأ الإجزاء على القول الراجح فيهما ومرادفة له على المرجوح فيهما (ويختص الاجزاء بالمطلوب) من واجب ومدوب أي بالعبادة لا يتجاوزها إلى العقد المشارك لها في الصحة (وقيل) يختص (بالواجب) لا يتجاوزها إلى المدوب كالعقد والمعنى أن الإجزاء لا يتصف به العقد وتتصف به العبادة الواجبة والمدبوبة.

لتوقف الجواز عليه حتى يرد ما قاله الشيخ وكأنه وقع في خاطره أن الشارح عبر بذلك أو أنه مراده فبادر إلى هذا الاعتراض.

قوله: (والعبادة إجزاؤها): اعترضه شيخنا العلامة فقال قال ابن الحاجب: الإجزاء الامتثال وهو كما مر الإتيان بالمأمور به على وجهه فهو موافقة العبادة الشرع التي هي صحتها، فإجزاء العبادة صحتها لا ناشيء عنها كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح فليتأمل اهـ. وأقول: تأملنا فعلمنا أن فساد هذا الاعتراض مما لا خفاء به على أحد وذلك لأن حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفة ما قاله ابن الحاجب مع قطع كل عاقل بأن كلاً من المصنف والشارح غير مقلد لابن الحاجب ولا ناقل عنه وبأنه اطلع على ما قاله وخالفه عن قصد وعدم امتناع مخالفة ابن الحاجب، وأنه لم يقم عقل ولا نقل بامتناع مخالفته خصوصاً من مثل المصنف مع ما له من الباع الواسع في الإحاطة بهذا الفن وتحقيقه وكثرة استدلالاته فيه على ابن الحاجب وغيره، ولا بانحصار كلام الأصوليين فيما ينقله أو يقرره وخصوصاً مع عدم إتيان الشيخ بما يرجح ما قاله ابن الحاجب أو يضعف ما قاله المصنف ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن اعتراضات باردة لا سبب لها ولا مستند لها لا مجرد الحمية فاعتبروا يا أولي البصائر.

قوله: (أي بالعبادة ألا يتجاوزها إلى العقد): فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: أنه إشارة إلى أن القصر إضافي لا حقيقي اهـ. وقضيته أن ما عدا العبادة العقد يتصف أيضاً بالإجزاء. والثاني أن في إطلاق مقابلة العبادة بالعقد وقفة فإن العقد قد يطلب وجوباً أو ندباً فيكون عبادة إلا أن يراد بالعبادة ما أصل وضعه التعبد لا ما يطرأ له ذلك كالعقد قوله: (والمعنى الخ): قال شيخنا العلامة: إشارة إلى أن هذا القصر من قبيل قصر الصفة على الموصوف قوله: (وتتصف به العبادة): اعترضه شيخنا العلامة فقال: هذا أخص من مدعي المصنف لأن مراده اختصاص لفظ الإجزاء بالعبادة سواء كان بالإثبات فتتصف هي بمعناه أو لا فلا، ويشهد له قول الشارح قريباً فاستعمل الإجزاء فتأمل اهـ. وأقول: تأملناه فوجدنا منشأ حمل الاتصاف في قول الشارح تتصف به العبادة على الاتصاف في الإثبات وذلك ممنوع وغير لازم، بل المراد به أعم من الإثبات والنفي كما يصرح به قول الشارح «ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره الخ». والحاصل أن العبارة صالحة للإثبات والنفي مع وجود القرينة الواضحة على إرادة ذلك

وقيل الواجبة فقط ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره مثلاً «أربع لا تجزىء في الأضاحي»^(١) فاستعمل الاجزاء في الأضحية وهي مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كأبي حنيفة. ومن استعماله في الواجب اتفاقاً حديث الدارقطني وغيره «لا تجزىء صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأمر القرآن»^(٢) (ويقابلها) أي الصحة (البطلان) فهو مخالفة الفعل ذي الوجهين وقوعاً للشرع، وقيل في العبادة عدم إسقاط القضاء (وهو) أي البطلان الذي علم أنه مخالفة ذي الوجهين الشرع (الفساد) أيضاً فكل منهما مخالفة ما ذكر للشرع (خلفاً لأبي

ومثل ذلك مما لا غبار عليه وبه تسقط دعوى الأخصية فتأمل قوله: (فهو مخالفة الفعل الخ): اعترضه شيخنا العلامة فقال: يرد على طرده الطلاق في الحيض وقد مر وروده على عكس تعريف الصحة بما يعلم منه عدم وروده هنا على طرد هذا فراجع. قوله: (الذي علم أنه مخالفة): قال شيخنا العلامة: لا وجه لتخصيص المخالفة إلا كونها الراجع وإلا فالذي علم أنه في العبادة عدم إسقاط القضاء هو الفساد فيها أيضاً أ هـ. لكنه وجه التخصيص في حاشية أخرى بغير ذلك حيث قال: تحريراً لمحل النزاع إذ البطلان بمعنى عدم إسقاط القضاء لا يجري فيه قول أبي حنيفة لأن الفاسد عنده يسقط القضاء كما ستراه والافتراق بينهما عنده اعتباري لا ذاتي فتأمل أ هـ.

قاله: (فكل منهما مخالفة ما ذكر للشرع): اعترضه شيخنا العلامة فقال سيأتي في بحث النهي تفسير فساد الشيء بعدم الاعتداد به إذا وقع أي عدم ترتيب أحكامه عليه وهو أخص من المخالفة لثبوتها دونه في قولك «لا تفعل كذا» فإن فعلته اعتدت به. وإذا ثبت هذا فالصحة المقابلة له بخلافه أي الاعتداد بمعنى ترتب الأحكام، وهو أيضاً دليل صحة ما قاله العضد في تعريف صحة العقد كما مر أ هـ. وأقول: أما إنه سيأتي تفسير الفساد بعدم الاعتداد فهو لا ينافي تفسيره هنا بالمخالفة المذكورة كما هو في أعلى مراتب الوضوح لأنه يجوز أن يكون أحد التفسيرين بالذاتيات والآخر بالعرضيات اللازمة أو أحدهما بعرضيات والآخر بعرضيات أخرى، بل ما من شيء إلا وله تعريفات متعددة باعتبار ذاتياته وعرضياته فتعدد التعريف لا محذور فيه بوجه ولا يقتضي تعدد المعرف. وأما قوله «وهو أخص من المخالفة لثبوتها دونه الخ» فلا منشأ له إلا الغفلة عن معنى المخالفة الذي صرح به الشارح في تفسير الصحة السابق وهو عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعاً والصورة التي فرضها لم يتحقق فيها هذا المعنى للمخالفة لأن قوله

(١) رواه أبو داود في كتاب الأضاحي باب ٦. النسائي في كتاب الضحايا باب ٦. ابن ماجه في كتاب الأضاحي باب ٨.

(٢) رواه البخاري في كتاب الأذان باب ٩٥. مسلم في كتاب الصلاة حديث ٣٤، ٣٨. أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٣٢. الترمذي في كتاب المواقيت باب ٦٩. الموطأ في كتاب الفداء حديث ٣٨، ٣٩. أحمد في مسنده (٢/٢٨٥).

حنيفة) في قوله «مخالفة ما ذكر للشرع» بأن كان منهيّاً عنه إن كان لكون النهي عنه لأصله

فيها فإن فعلته اعتدّت به صريح في أن ترك النهي عنه فيها غير معتبر في الاعتداد بالفعل وإن طلب معه وجوباً أو ندباً مثلاً قوله لا تصل في المكان المغصوب، فإن صليت فيه اعتدّت بصلاتك قد دل قوله فيه «فإن صليت الخ» على أن الاحتراز عن إيقاع الصلاة فيه غير معتبر في الاعتداد بالصلاة وإن وجب هذا الاحتراز في نفسه. وقوله «لا تصل في الحمام فإن صليت فيه اعتدّت بصلاتك قد دل قوله فيه فإن صليت الخ» على أن الاحتراز عن إيقاع الصلاة فيه غير معتبر في الاعتداد بالصلاة وإن ندب في نفسه، والفرق بين المطلوب في الشيء والمطلوب معه وكون الأول يتوقف عليه الاعتداد دون الثاني غير قليل، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق وكأنه سرى إلى الشيخ أن مطلق مخالفة النهي تتحقق به المخالفة المفسر بها البطلان والفساد وليس كذلك بل المخالفة المفسر بها ما ذكر أخص من مطلق المخالفة فتدبر ولا تغفل.

قوله: (بأن كان منهيّاً عنه): اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه: إن النهي ليس عن ذي الوجهين بل عن الفعل باعتبار مخصوص وأن المخالفة هي عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعاً أخذاً مما تقدّم وذلك لا يتوقف على وجود نهي لأن خطاب الوضع بكون الشيء شرطاً أو مانعاً مع العلم بانتفائه أو وجوده كاف في تحقق المخالفة اهـ. وأقول: تضمن كلامه اعتراضين؛ فأما أولهما فهو بما يتعجب منه لأن قول الشارح بأن كان أي ما ذكره وهو الفعل ذو الوجهين منهيّاً عنه لا يقتضي أن النهي عنه الوجهان ولا الفعل باعتبار الوجهين إذ الموضوع فيه هو الفعل، وقد تقرر أن المحكوم عليه ذات الموضوع. غاية الأمر أن الموضوع الذي هو الفعل قد عتّن بقولنا «ذو الوجهين» وقد تقرر أن العنوان قد يكون عين ذات الموضوع وقد يكون جزءاً لها وقد يكون خارجاً عنها، وهو هنا خارج عنها بلا شبهة. وتقرر أيضاً أن صدق وصف الموضوع على ذاته لا يعتبر فيه أن يكون ثابتاً حال الحكم ولا بالفعل بل المعتبر فيه صدقه بالإمكان عن الفارابي وبالفعل أي بحسب الفرض كما صرح به في شرح المطالع بأن يفرضه العقل متصفاً به في أحد الأزمنة عند ابن سينا حتى إذا قلنا «كل إنسان أسود» كذا دخل فيه الرومي عند الفارابي لأن السواد يمكن الثبوت له، وكذا عند ابن سينا إذا فرضه العقل متصفاً بالسواد في الجملة، وحيثئذ فغاية ما اقتضاه قول الشارح المذكور أن النهي عنه ذات الفعل الذي يمكن اتصافه بهما وظاهر أنه ليس في هذا أن النهي عنه ذو الوجهين بالمعنى الذي فهمه الشيخ فتأمل. وأما ثانيهما فجوابه أن الشارح إنما فسر مخالفة ما ذكر للشرع بكونه منهيّاً عنه فاعتبر النهي ليصح كونه مقسماً لما كان النهي عنه لأصله، ولما كان النهي عنه لوصفه لأنه في تقرير مذهب الحنفية وهكذا مذهبهم فلا معنى للاعتراض هنا بعدم التوقف على أنه لا يخفى أن الضروري لاعتبار النهي ثبوته في الواقع بعموم أو خصوص وهو حاصل لتحقق النهي العام عما أخل ببعض معتبراته وإن لم يقع نهي عن خصوص إخلال.

فهي البطلان كما في الصلاة بدون بعض الشروط أو الأركان، وكما في بيع الملاقيح، وهي ما في البطون من الأجنة لانعدام ركن من البيع أي المبيع، أو لوصفه فهي الفساد كما

قوله: (إن كان لكون النهي عنه لأصله): اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه: إنه جعل علة المخالفة كون النهي عن الفعل لأصله أو وصفه وقد جعلها قبل كونه منهياً عنه مطلقاً والفرق بين المأخوذ بشرط ولا بشرط غير خفي ا هـ. وأقول: هذا مما يتعجب منه؛ أما أولاً فالشارح لم يجعل قبل هذا علة المخالفة كونها منهياً عنه مطلقاً وليس في عبارته ما يقتضي ذلك كما ترى فتأمل فيها تعلم ذلك، وكأنه فهم ذلك من قوله «بأن كان منهياً عنه» بناء على أن الباء للسببية أي بسبب كونه منهياً عنه وهو ممنوع بل قوله «بأن كان» تقييد لمخالفة ما ذكر للشرع أي المخالفة التي معها نهي وقد حققنا في أوّل هذا المجموع أن «بأن» تكون للتقييد ثم فصل المخالفة المقيدة بما ذكر إلى ما يكون النهي لأصله أو لوصفه فكأنه قال المخالفة التي معها نهي تارة تكون لأجل النهي الذي هو للأصل وتارة تكون لأجل النهي الذي هو للوصف ولا غبار على ذلك ولا إشكال بوجه. وأما ثانياً فسلمنا أن الشارح أراد ما فهمه لكن لا منافاة ولا مخالفة بين التعليلين إذ حاصل المعنى حينئذ أن مخالفة ما ذكر للشرع بسبب كونه منهياً عنه ثم تارة تكون بسبب كونه منهياً عنه لأصله، وتارة تكون بسبب كونه منهياً عنه لوصفه ففيه تعليل المخالفة بالكون منهياً عنه، ثم يفصل هذا الكون إلى الكون منهياً عنه لأصله والكون منهياً عنه لوصفه ليتبين حكم كل منهما ولا غبار على ذلك ولا إشكال بوجه إذ إجمال الشيء ثم تفصيله إلى أقسامه لبيان حكم كل منهما مما لا يحتمل التردد في صحته وحسنه ومما لا يتوهم فيه محذور بوجه. وأما قوله «والفرق الخ» ففيه أن المأخوذ لا بشرط تارة يراد به المأخوذ بشرط الإطلاق، وتارة يراد به المطلق حتى عن شرط الإطلاق؛ فإن أراد به الأول فهو منافي للمأخوذ بشرط إلا أن ذلك غير مراد للشارح ولا مفهوم من عبارته فلا وجه لإيراده، وإن أراد الثاني فهو غير منافي للمأخوذ بشرط وهو مراد الشارح والمفهوم من عبارته وعند هذا يتضح الحال ويتبين أن لا إشكال.

قوله: (كما في الصلاة بدون بعض الشرط): قال شيخنا العلامة: أي كالمخالفة التي في الصلاة متلبسة بدون بعض الشروط والتمثيل للمخالفة لأصله بالشروط فيه نظر، لأن الشروط خارجة عن المشروط اللهم إلا أن يراد بقولهم «لأصله» ما يتوقف عليه الأصل شرطاً كان أو ركناً ا هـ. قوله: (فهي الفساد): قال شيخنا العلامة: قد يعارضه نقل المصنف في بحث النهي أن النهي عنه لوصفه يفيد الصحة إلا أن يراد الفساد هنا للوصف والصحة هنالك للموصوف كما يشير إليه تعبيره بالنهي دون النهي وصريح كلام ابن الحاجب ا هـ. وأقول: هذا من الشيخ عجيب إذ لا يتوهم هذه المعارضة إلا من لم يلاحظ قواعد الخفية الذين هذا كلامهم وإلا فالفساد عندهم يستلزم الصحة فضلاً عن مجرد أنه لا ينافيها ولهذا عبر صدر الشريعة في تنقيحه بقوله «وإن دل» أي الدليل على أن النهي لغيره فذلك الغير إن كان وصفاً له يبطل عنده أي عند

في صوم يوم النحر للإعراض بصومه عن ضيافة الله تعالى للناس بلحوم الأضاحي التي شرعها فيه، وكما في بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فيأثم به ويفيد بالقبض الملك الخبيث. ولو نذر صوم يوم النحر صح نذره لأن المعصية في فعله دون نذره، ويؤمر بفطره وقضائه ليتخلص عن المعصية ويفي بالنذر، ولو صامه خرج عن عهده نذره لأنه أذى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفساد، أما الباطل فلا يعتد به. وفات المصنف أن يقول

الشافعي، ويفسد عندنا أي معاشر الحنفية أي يصح بأصله لا بوصفه إذ الصحة تتبع الأركان والشرائط فيحسن لعبه ويقبح لغيره لثلا يترجح العارض على الأصل ا هـ. ففسر الفساد بقوله «أي تصح الخ».

قوله: (للإعراض) قال شيخنا العلامة: هو بيان للوصف المنهي عنه ومقتضى نقل التفتازاني أنه الإيقاع في يوم النحر ا هـ. ثم حكى عبارة نقله المقتضية ذلك. وأقول: ما قاله الشارح مصرح به في أصول الحنفية حتى في تلويح التفتازاني حيث قال: والنهي إنما هو لهذه الأوقات باعتبار أنها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج، أو باعتبار أن الصوم في هذه الأيام إعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أي غير داخل في مفهومه ا هـ. ثم قال: لكن صح النذر به أي بالصوم في الأيام المنهية لأن الصوم نفسه طاعة وإنما المعصية في الإعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر الله تعالى وإيجابه على نفسه ا هـ. وعبارة التوضيح لصدر الشريعة. وأما صوم الأيام المنهية فلما ذكرنا أن الوقت كالوصف ولأنه إعراض عن ضيافة الله تعالى مع أنه يمكن حمل إحدى العبارتين على الأخرى كأن يكون جعل الوصف هو الإيقاع باعتبار ما تضمنه من الإعراض المذكور.

قوله: (صح نذره لأن المعصية في فعله): اعترضه شيخنا العلامة فقال: تعليل الصحة بانتفاء المعصية مقتضاه انتفاء الصحة مع المعصية وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله «ولو صامه خرج عن عهده» ا هـ. وأقول: لا يخفى أن الشارح حاك لما قاله عن الحنفية ولم ينتصب لاختيار ما حكاه عنهم بل خلاف معتقده، وقد تقرر في الأصول أن الحكاية لا تعترض فإن أراد الشيخ الإعتراض على الشارح لم يصح هذا الإعتراض، وإن أراد أن هذا الإعتراض متوجه على قول الحنفية فيمكن الانفصال عنه بمنع قوله «وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله الخ» لأن قوله «ولو صامه» خرج عن عهده ليس فيه تصريح بالصحة عندهم بل بالاعتداد وهو عندهم أعم من الصحة، بل الشارح مصرح في قوله المذكور بالفساد، ألا ترى إلى قوله «فقد اعتد بالفساد»، وأما اعتراض الشيخ على هذا فسيأتي آنفاً بيان بطلانه قوله: (فقد اعتد بالفساد): اعترضه شيخنا العلامة فقال: قد علمت أن الفاسد عنده هو الوصف كالإيقاع يوم النحر والدرهم الزائد في المثاليين دون الموصوف كالصوم والبيع فيهما، والمعتد به هو الثاني لا الأول. فأما الزيادة فلم

يعتد في ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الذي هو سبب وضعي لذلك على أن قوله «اعتد بالفاسد» متناقض الطرفين ا هـ. وأقول: جميع ما هول به الشيخ في هذا الاعتراض في غاية السقوط لا منشأ له إلا عدم إتقان مذهب الحنفية الذي الكلام في تقريره وعدم مراجعة أصولهم. أما قوله «فقد علمت أن الفاسد عنده هو الوصف» فهو بناء على غير أساس وحاشا الله ما علمنا ذلك ولم يتقدم شيء يعلم هو منه. فإن أراد أن ذلك قد علم مما نقله قبل عن التفازاني من أن الوصف هو المنهي عنه لا علة للنهي ومن أن متعلق التحريم عند أبي حنيفة هو إيقاع الصوم في يوم النحر الذي هو وصف المنهي عنه لا نفسه، فيرده أن من الواضح أنه لا يلزم من كون الوصف هو المنهي عنه ولا من كونه متعلق التحريم أن يكون هو مسمى الفاسد عندهم مع أن الحنفية مصرحون بخلاف ذلك فإنهم جعلوا مسمى الفاسد الفعل الموصوف كالصوم. قال صدر الشريعة في تقييده: وإن دل أي الدليل على أن النهي لغيره فذلك الغير إن كان وصفاً له يبطل عنده أي عند الشافعي، ويفسد عندنا أي بأصله لا بوصفه إلى أن قال: وذلك كالبيع بالشرط والربا والبيع بالخمير وصوم الأيام المنهية ا هـ. وقال في توضيحه: هذه أمثلة الصحيح لأصله لا بوصفه الذي نسميه فاسداً ا هـ. وعلى هذا كلام غيره منهم. فهذه نصوص صريحة في أن الفاسد عندهم هو الموصوف كالبيع والصوم، وقد حكموا بصحتها بأصلهما وترتب الملك الخبيث بالقبض على البيع والخروج عن عهدة النذر على الصوم وهذا اعتداد بهما بلا شبهة، فقد علم أنه لا إشكال بوجه على قول الشارح فقد اعتد بالفاسد. وأما قوله «فأما الزيادة فلم يعتد في ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الخ» ففيه تحريف لكلام الشارح، ثم الاعتراض عليه بناء على هذا التحريف وذلك أن الشارح لم يقل إنه اعتد في ملكها الخبيث بالبيع بأن يكون البيع محصلاً للملك الخبيث وإنما جعل ملكها الخبيث بالقبض دليلاً على أن البيع الفاسد معتد به عنده ولا شبهة في صحة ذلك، فإن استفادة الملك بالقبض اعتداد بالبيع مطلقاً إذ لو لم يعتد به لم يحصل الملك، وإن حصل القبض كما في البيع الباطل وبين الأمرين بون بائن فظهر أنه لا غبار على ما ذكره الشارح في مسألة الزيادة، وأنه بريء مما نسب إليه. وأما قوله «على أن قوله اعتد بالفاسد متناقض الطرفين» فهو وهم محض لا منشأ له إلا ما استقر عنده من مذهب غير الحنفية والغفلة عن مذهبهم الذي الكلام في تقريره، ذلك لأن مراده بتناقض الطرفين أن الاعتداد والفساد متنافيان إذ من لازم الفاسد عدم الاعتداد به فلا يصح جمع الشارح بينهما حيث وصف الفاسد بالاعتداد، ومعلوم أن تنافيهما إنما هو مذهب غير الحنفية، وأما مذهب الحنفية فلا تنافي بينهما فيه كما علم مما تقرر من أن الفاسد عندهم صحيح بأصله تترتب عليه فوائده والشارح في مقام بيان مذهبهم، فيكف مع هذا يسوغ لعائل دعوى التناقض فتأمل ولا تغفل.

والخلاف لفظي كما قال في الفرض والواجب إذ حاصله أن مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه لأصله كما يسمى بطلاناً هل يسمى فساداً ولو صفة كما يسمى فساداً هل يسمى بطلاناً فعنده لا وعندنا نعم (والأداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه)

قوله: (وفات المصنف أن يقول والخلاف لفظي): أقول: فيه أمران: الأول أنه فات الشارح أن يبين أن الاعتداد بالفاسد دون الباطل لا ينافي كون الخلاف لفظياً كما فعل نظير ذلك في الكلام على الفرض والواجب. والثاني أن الكوراني اعترض هذا الكلام حيث قال بعض المحققين: إن صح لهم ذلك أي صحة البيع مع طرح الزيادة لا مناقشة معهم في التسمية ولنا في هذا المقام نظر، لأن ثبوته عند الخصم لا يعتبر وعندهم ثابت بل ثبوته متواتر، وربما لاحظ المصنف رحمه الله ما أشرنا إليه ولذا لم يذكر أن الخلاف لفظي ولا حاجة إلى نسبة المصنف إلى الذهول كما فعله بعض الشارحين، فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه وإلا يكون جارحاً لا شارحاً. وأقول: ما أشار إليه لا ينافي أن الخلاف لفظي كما أشرنا إليه في الأمر الأول خلافاً لما توهمه فتأمل.

قوله: (والأداء فعل بعض الخ): اعترضه الكوراني بأمرين وأجاب عن أحدهما حيث قال: ثم قال: «بعض» يصدق على ما إذا فعل بعضه قبل الوقت وبعضه في الوقت مع عدم الجواز إجماعاً، ولعله اعتمد على ظهوره فلم يتحاش. ثم لفظ «البعض» وإن أفاد ما ذكرنا من أن ركعة من الصلاة إذا وقعت في الوقت فالكل أداء ولكن يتناول بمفهومه بعض الصوم مع أنه لا يتصور فيه ذلك، فالأولى عدم ذكره كما اختاره الجمهور ا هـ. وأقول: ما أجاب به فيما تقدم من الاعتماد على الظهور يجرى هنا بالأولى لأنه إذا اعتمد على الظهور مع التصور فمع عدم التصور الذي اعترف به أولى، ثم ذكر الكوراني هنا أن كلام المصنف صريح في أن الإعادة ليست من قبيل الأداء بل الأقسام الثلاثة عنده متباينة وهو غير المصطلح عليه وخلاف ما عليه المحققون إذ الإعادة ما فعلت في الوقت المقدر له ثانياً لاختلال الأول ا هـ. وأقول: لا يرتاب عاقل في أن ما عرف به المصنف الأداء شامل للإعادة إذ جميع ما اعتبره في تعريفه متحقق فيها فلزم شمول تعريف الأداء إياها وأنها من أفرادها، وتعريف المصنف إياها من حيث إنها إعادة لا ينافي ذلك، فكلام المصنف ظاهر في أن الإعادة قسم من الأداء لا قسيم له ولهذا قال الشارح المحقق. ثم ظاهر كلام المصنف أن الإعادة قسم من الأداء وهو كما قال مصطلح الأكثرين ا هـ. فدعوى الكوراني أن كلام المصنف صريح في خلاف ذلك دعوى باطلة قطعاً، والعجب منه أنه يبلغ في دعاويه من غير استناد إلى شبهة فضلاً عن حجة وليته عمل بقوله السابق «فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه الخ» فإن الحمل هنا ممكن بل في غاية القرب كما تبين.

قوله: (وقيل كل الخ): اعترض عليه باشماله على حكاية خلاف في تعريف الأداء

واجباً كان أو مندوباً وقوله «فعل بعض» يعنى مع فعل البعض الآخر في الوقت أيضاً صلاة كان أو صوماً أو بعده في الصلاة لكن بشرط أن يكون المفعول فيه منها ركعة كما

ونصب الخلاف في فصول التعريف غير معهود. وأقول: ما أبرد هذا الاعتراض فإنه لو سلم أن ما ذكر غير معهود كان من محاسن المصنف وزياداته الحسنة فإنه فائدة لا تخل بمقام التعريف فكان اللائق بالمعتز إبدال اعتراض ذلك بالمبالغة في استحسانه.

قوله: (يعنى مع فعل البعض الآخر الخ): بين شيخنا العلامة أنه دفع بهذا فساد التعريف من وجوه ثلاثة، ثم قال في إحدى حاشيتين: ولا يخفى فساد هذا الجواب إذ المعتبر في صحة الحد وفساده صدق اللفظ دون عناية القرائن أو غيرها. ثم قوله «لكن بشرط الخ» مقتضاه أن مفهوم الأداء هو فعل مطلق بعض وكون البعض ركعة هو شرط خارج عن ماهية الأداء وفيه بحث ١ هـ. وفي الأخرى في هذا الأخير، ومن البين أن كون المفعول من الصلاة في وقتها ركعة فأكثر معتبر في مفهوم أدائها فجعله شرطاً غير مسلم ١ هـ. وأقول: أما أولاً فلا يتعين أن الشارح قصد الجواب حتى يعترض عليه بأنه لا يخفى فساد هذا الجواب، بل يجوز أن يكون مراده مجرد بيان مراد المصنف. وأما ثانياً فحيث اشتهر بين الأئمة أن أهل هذه الفنون يتساهلون قصداً في التعاريف ويكتفون فيها بأمثال ما ذكر لا تليق بالمبالغة بالتشنيع عليهم بما ذكر. وأما ثالثاً فغاية الأمر أن التعريف بالأعم وقد أجازته المتقدمون واختاره غير واحد من المتأخرين، فلا تنبغي المبالغة بهذا التشنيع، وأما رابعاً فإطلاق ما ذكره من أنه لا يعتبر في صحة الحد عناية القرائن أو غيرها غير صحيح، فقد صرحوا بخلاف ذلك الإطلاق. قال في الغرّة: وأن يحترز أي وينبغي أن يحترز عن الألفاظ الغريبة والمشاركة والمجازية والإضمار والتكرار مما يلتبس في الفهم إلا إذا حصل للمخاطب علم بالغريب أو وجدت قرينة جلية على المراد فإنها أي المجازات حيثذ في حكم الحقائق ١ هـ. وقوله «قرينة» قال شيخنا الشريف في شرحه لفظية أو معنوية كشهرة ثم قال: واعلم أنه لا قدح في المشترك أيضاً عند وضوح القرينة المعينة بل الإضمار أيضاً بل لو لم يخص بالمجاز قوله فإنها في حكم الحقائق لكان أولى ١ هـ. ولعل ما ذكرناه هو السبب في سكوت الشارح عن جواب الاعتراض على المتن وإلا فتوجه الاعتراض عليه فيما ذكر بحسب الظاهر أمر يتبادر إلى بعض آحاد الطلبة فكيف بهذا الشارح البالغ من الإمامة وتحقيق العلوم أعلى مرتبة. وأما الثاني فهو مدفوع بعد تسليم أن كون البعض ركعة معتبر في مفهوم بالأداء بأن الشارح لم يجعله شرطاً لأدائها وإنما جعله شرطاً لفعل البعض الآخر بعد الوقت، وذلك لا ينافي أنه معتبر في مفهوم الأداء، ولو سلم فالشارح جرى على عرف الفقهاء واستعمالهم فإنهم يطلقون الشرط بمعنى ما لا بد منه فيشمل الأركان كما هو مصرح به في كلامهم، وعلى هذا قولهم شرط الصوم النية والإمسك عن المفطرات إلى غير ذلك وشرط البيع الصيغة إلى غير ذلك فتأمل. واعلم أن الاعتراض الأول قد سبق شيخنا إليه غيره كالكمال لكنه

هو معلوم من محله لحديث الصحيحين «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»^(١) وقوله «بعض» بلا تنوين لإضافته إلى مثل ما أضيف إليه المعطوف حذف اختصاراً كقولهم

وجه فساد الجواب بشيء آخر حيث قال: ولما لم يكن في التعريف ما يدل على خصوص الصلاة إي باعتبار الاكتفاء بالبعض ولا على أن المراد بعض خاص استند في كونه مراداً إلى أنه معلوم من محله أي في كتب الفقه، ولا يخفى أن مثل ذلك لا يصلح مستنداً لأنه إذا فرض أن المخاطب بالتعريف يعلم أن المراد بالبعض المهم فيه بعض معين وأنه في الصلاة خاصة وأنه مع وقوع باقيها في الوقت أو بعده لا قبله لم يفده التعريف شيئاً أ. هـ.

ويجيب بأن مراد الشارح أن المخاطب بالتعريف من يعلم أن أداء الصلاة لا يحصل بدون ركعة في الوقت لكنه لا يعلم أنه يحصل بركعة فقط في الوقت أو يتوقف على فعل الجميع في الوقت، وحينئذ يستفيد من التعريف تحقق الأداء في الصلاة بركعة لأنه أقل ما يتحقق به البعض بناء على ما علمه من عدم حصوله بدون ركعة، ومن إطلاق البعض وعدم تقييده بفعل الباقي فيه أنه لا فرق، ومن يعلم أن الصوم لا يتصور تلفيقه من يومين لكنه لا يعلم أن الأداء مقيد بالوقت المقدر له أو أعم فيستفيد من ذكر البعض وأنه في الوقت المقدر له أنه لا بد من وقوع البعض الآخر مع البعض الأول في يوم واحد بناء على ما علمه من عدم تصور كون الصوم الواحد في يومين، وأن الأداء ما يكون في وقته المقدر له في غيره، فقوله «يعني مع فعل البعض الآخر الخ» أي كما يستفاد من إطلاقه. وقوله «أو بعده في الصلاة» أي كما يفيد الإطلاق أي لا في الصوم لظهور عدم تصوّره. وقوله «كما هو معلوم» أي مما علمه المخاطب من عدم حصوله بدون ركعة فالحوالة على العلم به من محله إنما هو باعتبار أنه علم من محله عدم الاكتفاء بدون الركعة فيلزم منه حمل البعض على الركعة. والحاصل أنه ليس المراد بقوله «كما هو معلوم من محله» أن المخاطب بالتعريف من يعلم أن أقل ما يتحقق به أداء الصلاة ركعة وأنه لا فرق بين أن يفعل الباقي معها في الوقت أو خارجه وأنه لا بدّ في تحقق أداء الصوم من وقوع جميعه في الوقت كما فهمه الكمال وبنى عليه الاعتراض، بل المراد به أن المخاطب به من يعلم أنه لا يتحقق أداء الصلاة بدون ركعة ولا يعلم زيادة على ذلك من حيث الأداء فيحمل البعض الواقع في التعريف بالنسبة للصلاة على الركعة، ويستفيد من إطلاق العبارة أنه لا فرق بين فعل الباقي في الوقت أو خارجه لإمكان ذلك، ومن يجهل أداء الصوم لكنه يعلم أنه لا يتصور تلفيق صوم واحد من يومين فيستفيد من التعريف أنه لا بدّ في أداء الصوم من وقوعه تمامه في وقته المقدر له فظهر إفادة التعريف في كلا القسمين واللّه أعلم.

قوله: (إلى مثل ما أضيف له المعطوف) فيه أمور: الأول قال شيخنا العلامة: يريد

(١) رواه البخاري في كتاب المواقيت باب ٢٨، ٢٩. مسلم في كتاب المساجد حديث ١٦١. الترمذي في كتاب

الصلاة باب ٣٣. النسائي في كتاب المواقيت باب ١١. الموطأ في كتاب الجمعة حديث ١٣، ١٥.

نصف وربع درهم وكذا قوله «كل في تعريف القضاء» (والمؤدى ما فعل) من كل العبادة في

بالمعطوف لفظ «كل» وفي كونه معطوفاً أي على «بعض» نظر، لأنه مجرور بمضاف مماثل للمضاف الأزل محذوف مبقى عمله وهو خبر لمتبداً محذوف والجملة مقول قيل المعطوف على الجملة الإسمية قبلها والتقدير وقيل هو فعل كل الخ. وكيف تكون «كل» معطوفة وهي بعد «قيل» التي لا يحكى بها إلا جملة أو ما في معناها؟ اه. وأقول: هذا النظر صحيح بل هو من الواضحات التي لا تخفى على بعض الأحاد فضلاً عن مثل الشارح، ولكن الظاهر أنه إنما سماه معطوفاً نظراً للمعنى لأن الكلام في معنى أن يقال والأداء فعل بعض في القول الصحيح وكل في القول الآخر واتكالا على مزيد وضوح المراد والميل إلى جانب المعنى سبيل مسلوک، وفيه تنبيه على أن حذف المضاف إليه يكتفى فيه بمثل ذلك وأنه لا يشترط فيه تحقق العطف بحسب الحقيقة. والثاني قال الزركشي قال الفراء: ولا يجوز حذف المضاف إليه في مثل هذا إلا في المصطحبين كاليد والرجل والنصف والربع وقيل وبعد، وأما نحو دار وغلām فلا يجوز ذلك فيه لو قيل اشترت دار وغلām زيد لم يميز. قلت: ومن المصطحبين «بعض» و«كل» في كلام المصنف اه. والثالث قال العراقي: وفعل ذلك المصنف اختصاراً ولو اجتنب المصنف مثل هذا في التعريفات لكان أولى فإنها موضوعة للإيضاح والبيان وهذا ينافيه اه. ويجب أن المصنفين ذوي الاختصار كالمصطلحين على اغتثار أمثال ذلك فإنهم يعتمدونه مع عدم الغفلة عن قواعد الحدود، على أن غاية ذلك أنه حذف لقرينة وهي إضافة المعطوف إلى مثل المقدر والحذف في الحدود جائز مع القرينة إلا أن يقال: شرط قرينة الحذف أن تكون واضحة وهذه ليست كذلك إلا أن في دعوى عدم وضوح هذه نظراً ظاهراً. فليتأمل.

قوله: (والمؤدى ما فعل): اعترض عليه الكوراني حيث قال: وقوله «والمؤدى ما فعل» مستدرك لأنه إذا علم الأداء فالمؤدى معلوم بلا ريب لكنه قصد نوع تعريض بابن الحاجب حيث قال: والأداء ما فعل في وقته المقدر له. فَرَدَه المصنف بأن ذلك هو المؤدى لا الأداء ولا مؤاخذه على ابن الحاجب لأن الأداء يطلق على المعنى المصدرى وعلى المؤدى، وقد استعمله في الثاني، والدليل على ذلك قوله ما فعل في وقته المقدر والوقت إنما يكون مقدراً للمؤدى لا للمعنى المصدرى القائم بالفاعل اه. وأقول: دعواه الاستدراك وإبداء الفائدة بقوله «لكنه قصد الخ» متناقضان إذ مع إفادته ما لا يستفاد من تعريف الأداء لا يكون مستدركاً إذ المستدرك في أمثال هذا المقام ما لا فائدة في ذكره للاستغناء عنه بغيره. والصواب القطع بأنه لا استدراك نظراً للفائدة التي قصدتها المصنف وأن دعوى الاستدراك وهم محض على أنا لو قطعنا النظر عن هذه الفائدة لم يصح الاعتراض بالاستدراك لأن هذه معان اصطلاحية مختلف فيها. وجزاز أن يعتبر في المشتق زيادة لا تستفاد من المشتق منه، ففي تعريف المشتق مع تعريف المشتق منه احتياط في البيان ودفع الاحتمال عنه ومع ذلك لا تصح دعوى الاستدراك ممن عنده أدنى

وقتها على القولين أو فيه ويَعِدُه على الأول (والوقت) لما فعل كله فيه أو فيه ويَعِدُه أداء أي للمؤدى (الزمان المقدر له شرعاً مطلقاً) أي موسعاً كزمان الصلوات الخمس وسننها

استمساك، وأما قوله «ولا مؤاخذه على ابن الحاجب الخ» فإن أراد نفي المؤاخذه عنه مطلقاً فهو باطل قطعاً لظهور أن التعبير بالمؤدى أولى من التعبير بالأداء لأنه لا اشتراك في الأول وفي الثاني اشتراك، وما خلا عن الاشتراك أولى في البيان خصوصاً في التعاريف إن لم يكن واجباً، فكون ابن الحاجب خالف الأولى مما لا شبهة فيه وإن أراد نفي المؤاخذه عنه بمعنى أنه لا فساد فيه فهذا لا يفيد لأن المصنف لم يدع الفساد بل مخالفة الأولى. لا يقال لا نسلم مخالفة الأولى أيضاً لأن الأداء في عبارته مع تفسيره بما فعل لا يحتمل إلا المؤدى لأن ما فعل ليس إلا المؤدى لأننا نقول: هذا المنع مكابرة لا التفات إليها لأن الاحتراز عن الاشتراك ولو مع القرينة لا يحتمل غير الأولوية على أنا لا نسلم نفي الاحتمال لجواز تقدير المضاف إلى ما فعل وكثرة تقدير المضاف أي فعل ما فعل بدليل التعبير بالأداء المناسب لذلك. وأما قوله «والدليل على ذلك الخ» فهو استدلال فاسد لأنه جعل وجه الدلالة أن الوقت إنما يكون مقدرًا للمؤدى وهو ممنوع بل هو مقدر للأداء أيضاً، بل قد يقال إن تقديره للمؤدى إنما هو من حيث الأداء لا من حيث ذاته، وكان الصواب في الاستدلال أن يقول «لأن ما فعل في وقته هو المؤدى لا الأداء» وهو حيثند دليل ظني لاحتمال تقدير المضاف كما تقرر فليتأمل.

قوله: (أو فيه ويَعِدُه على الأول): دفع لما يتوهم من قوله «ما فعل من المؤدى» فيما إذا فعل البعض فقط في الوقت هو المفعول في الوقت فقط. فإن قلت: أي دلالة من المتن على إرادة ذلك قلت: دلالة عموم ما فتأمل.

قوله: (والوقت الزمان المقدر له): أي لما فعل كله الخ فيه أمور: الأول أن هذا شامل للوقت الأصلي. والوقت التبعي كوقت أولى المجموعتين جمع تقديم بالنسبة للثانية، ووقت ثانية المجموعتين جمع تأخير بالنسبة للأولى، والثاني قال شيخنا العلامة: ولا يخفى عليك أن في كل من تعريفى الأداء والوقت بما ذكر دوراً ظاهراً لأخذ كل منهما قيداً في تعريف الآخر اهـ. وأقول: إذا حمل كل من ذينك التعريفين على أنه تعريف لفظي فلا دور ولا إشكال وكثيراً ما يرتكب هذا الحمل لدفع الدور السعد والسيد، وكثيراً ما يقتضي أثرهما في ذلك شيخنا فما له أعرض عن ذلك هنا على أن لنا أن نمنع الدور عن التعريفين وإن لم يكونا لفظيين. أما عن تعريف الأداء فلأن الوقت المضاف الواقع فيه يمكن تصوّره بدون تصوّر مفهوم المؤدى الواقع في تعريف الوقت لأن حاصله الوقت المضاف للشيء شرعاً وتصور هذا المعنى وتشخصه بدون تصوّر معنى المؤدى ممكن فلا دور. وأما عن تعريف الوقت فبأن بجمل الضمير في «له» راجعاً للمؤدى بمعنى الفعل المطلوب لا مع وصف الأداء وتصور ذلك ممكن بدون تصوّر مفهوم وصف الأداء فلا دور أيضاً فليتأمل. والثالث قال شيخنا العلامة أيضاً: هذا التعريف غير مانع

والضحى والعيد أو مضيقاً كومان صوم رمضان وأيام البيض فما لم يقدر له زمان في الشرع

لأنه يدخل فيه بعض المقضيات كالصلاة فإن وقتها عند خروج وقت الأداء هو وقت تذكرها فقد جعل الشارع لها وقتاً هو وقت تذكرها، فلو قال «أولاً» بدل قوله «مطلقاً» كما فعل ابن الحاجب لم يرد لأن الوقت المقدر لها شرعاً أولاً هو وقت أدائها، وأما وقت التذكر في الفائتة فإنه زمان مقدر ثانياً بعد فوات الوقت المقدر لها أولاً اهـ. وأقول: المفهوم المتبادر من المقدر هو المعنى المحدد الأول والآخر فلا يصدق على زمان التذكر في الفائتة فإنه ليس كذلك كما هو الظاهر على أنه قد يرد على التعبير بـ«أولاً» الوقت التبعية في الجمع فإنه لم يقدر لغير صاحبة الوقت أولاً بل ثانياً عند عروض مسوغ الجمع فليتأمل.

قوله: (مطلقاً): اعترضه الكوراني فقال: ثانيهما أي الباحثين أن قوله «مطلقاً» في تعريف الوقت بأنه الزمان المقدر له شرعاً مطلقاً لا حاجة إليه إذ مقصوده بتلك الزيادة شمول الموسع والمضيق وذلك الشمول حاصل بدونه إذ يصدق على الكل أنه الوقت المقدر له شرعاً. فإن قيل: لا بد من قيد أولاً ليخرج المقدر ثانياً لأنه مما قدره الشرع مع أن الفعل الواقع فيه لا يتصف بالأداء كصلاة الناسي إذا ذكرها. قلت: لا يحتاج إلى ذلك إذ الوقت صار حقيقة عرفية في الأول فلا يتناول ذلك إلا بقرينة والله أعلم اهـ. وأقول: أما ما ذكره أولاً فجوابه أن الوقت وإن شمل الموسع والمضيق إلا أن ذلك لا يمنع أنه قد يتوهم عدم إرادة الشمول أو أنه لا يصدق على الموسع بناء على توهم أن المراد بالتقدير جعله بقدره فزاد «مطلقاً» دفعاً للتوهم، وقد صرحوا بأنه لا استدراك فيما قصد به دفع التوهم. وعن صرح به العلامة ابن جماعة الملقب بشيخ الكل في الكل فإن أراد بقوله «لا حاجة إليه» أن فيه استدراكاً أو أنه لا فائدة فيه فهو غير صحيح كما تقرر، أو أنه لو تركه لم يفسد التعريف فهذا لا يقتضي رجحان تركه فيسقط الاعتراض به أيضاً، وأما ما أجاب به عن السؤال الذي أورده فهو حسن، ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بما قدمناه من أن المتبادر من التقدير التحديد والتعيين بحيث يكون معين الأول والآخر ولا كذلك وقت تذكر الفائتة وإفاقة النائب فلا يشمله التعريف، وبذلك يندفع جزم شيخنا العلامة بمضمون السؤال وعدم دفعه والعدول إلى تفسير مطلقاً بغير ما فسره به الشارح حيث قال: لو حمل على أنه نعت لمصدر محذوف أي تقديراً مطلقاً أي لا يتقيد بأحد دون أحد احترازاً عن المقدر شرعاً تقديراً مقيداً بأحد كوقت ذكر المنسية أو إفاقة النائب عن الصلاة لكان أجود من حمل الشارح له على ما ذكر المقتضي لصدق التعريف بهذا الوقت المقيد الذي ليس الفعل فيه أداء فلا يطرد اهـ. مع أنه يرد على ما اختاره أن قيد الإطلاق حيثئذ يخرج وقت إحدى المجموعتين في السفر بالنسبة للأخرى لأنه مقدر شرعاً تقديراً مقيداً بأحد وهو المسافر بشرطه كوقت ذكر المنسية المقيد بالناسي عند ذكره، ولا يخرج على ما اختاره الشارح كما هو ظاهر. لا يقال بل يخرج إذا الوقت حقيقة عرفية في الوقت الأصلي للصلاة دون التبعية لأننا نقول: أما أولاً فلا نسلم ذلك كما هو معلوم

كالنذر والنفل المطلقين وغيرهما وإن كان فورياً كالإيمان لا يسمى فعله أداء ولا قضاء، وإن

من تصرفات الفقهاء، وأما ثانياً فلو سلم ذلك وجب أن يراد بالوقت المعرف ما يشمل التبعي وإلا لم يكن تعريف الأداء جامعاً فتأمل.

قوله: (كالنذر والنفل المطلقين): أورد شيخنا العلامة أن مقتضاه أن النذر المقدر بزمن من المقدر له زمن في الشرع، ولا يخفى أن زمنه مقدر جعلاً لا شرعاً. وإن أوجب الشرع الوفاء به وأن الفعل فيه أداء فيرد وقته على عكس تعريف الوقت بما ذكره اهـ. وأقول: في جواب هذا: إما أن نقول إنه ليس المراد بكونه مقدرأ شرعاً أن الشارع باشر تقديره بل المراد أن تقديره معتبر في الشرع واجب المراعاة فيه، سواء كان المباشر للتقدير فيه هو الشارع أم غيره. وإما أن يلتزم أن المراد أن الشارع باشر تقديره ولا يضرنا هذا فيما نحن فيه لأنه كما أنه مقدر جعلاً مقدر شرعاً أيضاً، لأن الشارع حدد وقته بالمقدر الذي التزمه الناذر وأوجب مراعاته ولولا ذلك لم يلتفت لتقدير الناذر ولم تجب مراعاته ولا معنى لكون الوقت مقدرأ شرعاً إلا اعتبار الشرع إياه لذلك العمل، وإيجاب مراعاته فيه سواء ابتدأ ذلك فيه أو تقدم عليه تقدير المكلف، وعلى الوجهين فالنذر المذكور إذا فعل في وقته كان أداء ينطبق عليه حد الأداء فلا يرد وقته على عكس تعريف الوقت هكذا افهم واحذر ما قاله الشيخ وإن كان من الجلالة بالمحل المعروف. فإن قلت: ويؤيد ما قاله قول العضد في شرح تعريف ابن الحاجب الأداء ما نصه: فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل أو قدر لا شرعاً كالزكاة يعين له الإمام شهراً اهـ. قلت: لو سلم ذلك لم يضرنا لأننا لا نسلم أن تعيين الإمام ليس شرعياً ومع ذلك لا يرد علينا لأن المعنى بالتقدير هنا تقدير يتوقف عليه الطلب أو الإجزاء، والتعيين المذكور بخلاف ذلك إذ الزكاة مطلوبة قبله وبعده ومجزئة كذلك فلا دخل له في واحد منهما وإنما الغرض منه مجرد الإعلام بمجيئه بنفسه أو نابه إليهم في ذلك الوقت لأخذها ليتهاياً لدفعها له فيه، ومن هنا يمكن استغناء ابن الحاجب عن الاحتراز عن ذلك. فإن قلت: فما هو المحترز عنه بقولهم هنا شرعاً؟ قلت: يظهر أنهم لم يقصدوا به الاحتراز عن تقدير معتبر لا يكون شرعياً بل مجرد الإشارة إلى أنه لا أثر لتقدير غير شرعي بأن لم يعتبر، ويؤيد ذلك أن الشارع لم يذكر له محترزاً فليتأمل.

قوله: (لا يسمى فعله الخ): فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: لو قال فعل بعضه لكان أجرى على التعريف الراجح لكنه راعى قوله «يعني مع فعل البعض الآخر الخ» اهـ. وأقول: إنما يكون قوله «فعل بعضه» أجرى على التعريف الراجح لو كان مسمى الأداء على التعريف الراجح هو فعل البعض فقط وليس كذلك بل هو فعل الكل، ولو قال فعل بعضه لتوهم أن مسمى الأداء والقضاء فعل البعض فقط وليس كذلك فله دره، والثاني أن الظاهر أن التعبير بالفعل لا يخلو عن تسميح بالنسبة للإيمان إذ هو التصديق المخصوص والتحقيق في التصديق أنه ليس من مقولة الأفعال.

كان الزمان ضرورياً لفعله (والقضاء فعل كل وقيل بعض ما خرج وقت أدائه) من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضاً صلاة كان أو صوماً أو قبله في الصلاة وإن كان المفعول منها في الوقت ركعة فأكثر، والحديث المتقدم فيها فيمن زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة، ولو قال المصنف «وقته» كما قال في الأداء كفى (استدراكاً) بذلك الفعل (لما) أي لشيء (سبق له مقتضى للفعل) أي

قوله: (والقضاء الخ): أورد الكوراني هنا ما يتعجب منه حيث قال: فإن قلت: على ما ذكرتم من أن الأداء هو الفعل الواقع في الوقت المقدر شرعاً فلم يسمون الحج الذي يأتي به المفسد في القابل قضاء مع أن الحج وقته العمر كله؟ قلت: لما شرع فيه وتلبس بأفعاله تضيق عليه الوقت وذلك كما إذا تلبس بأفعال الصلاة مع أن الصلاة واجب موسع تضيق عليه الوقت ومن هذا التعريف انحل شبهة أخرى وهي أن الحج والصلاة كل منهما من قبيل الموسع فلم عصى في الموت في أثناء وقت الحج بدونه ولم يعص في الموت في أثناء وقت الصلاة بدونها تأمل، وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاماً يتعجب منه وهو أنه شرح البعض في قول المصنف في تعريف الأداء بالركعة على ما قررنا، ثم قال هنا كلاماً حاصله أن القضاء هو الفعل الواقع خارج الوقت أو بعضه ولو كان ذلك البعض أكثر من ركعة فورد عليه أنك قلت إن أدرك الركعة أدرك الصلاة. فأجاب بأن ذلك فيمن زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ركعة وكل هذا سهو ظاهر إذ مسألة العذر غير مسألة الأداء وهو أن يزول العذر وقد بقي من الوقت قدر ركعة أو تكبيرة وخلا المكلف عن العذر قدر ما يسع تلك الصلاة تجب تلك مع ما قبلها إن أمكن الجمع وإلا فهي فقط، فالكلام هنا في الوجوب سواء صلاها أو لم يصلها أبداً أو صلاها خارج الوقت. والمسألة الأولى مطلقة فيمن أدرك من الوقت قدر ركعة أو دخل في الصلاة وتلبس وأوقع ركعة في الوقت الشرعي والباقي آخره فأين إحدى المسألتين من الأخرى والله أعلم اهـ.

وأقول: أما ما ذكره أولاً من السؤال والجواب فقد أخذه من غيره فإن ذلك مذكور مشهور في كلام الناس لكن هذا الجواب أحد الجوابين، وثانيهما أن المراد بالقضاء فيه المعنى اللغوي وهو بمعنى الأداء فلا يتنافى الأداء الاصطلاحي، وعلى هذا يحتاج للفرق بينه وبين النذر المطلق إذ كل منهما وقته العمر مع أن النذر المذكور لا يوصف بأداء ولا قضاء كما صرح به الشارح المحقق لعدم تقدير وقت له، وقد يلتزم الشارح التسوية بينهما فلا يوصف الحج عنده بأداء ولا قضاء وهو ما اختاره السبكي فيه ككل ما لم يعين له وقت، وحمل إطلاق الفقهاء الأداء والقضاء فيه على التجوز. نعم فرق السيد في حواشي العنصر بينه وبين التوافل المطلقة حيث قال في قول العنصر «فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل» ما نصه: أي المطلقة إذ لم يقدر لها وقت بخلاف الحج فإن وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالأداء ولا يوصف بالقضاء لوقوعه

دائماً فيما قدر له شرعاً أولاً، وإطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهة مع المقتضى في الاستدراك اهـ. فليحزّر ما أفاده هذا الكلام من أن وقت الحج مقدر معين دون نحو النوافل المطلقة مع اشتراك الجميع في أن وقتها العمر إلا أن يدعي أن الشارع عين مطلق الزمن للحج وسكت عن ذلك في النوافل لكن قضية تنظيره أعني الكوراني بالصلاة في قوله «وذلك كما إذا تلبس بأفعال الصلاة الخ» أن فعل الصلاة في الوقت بعد الإفساد فيه قضاء وهو وجه ضعيف والصحيح خلافه، وقوله «ومن هذا التعريف انحل شبهة أخرى الخ» فلا يخفى ما فيه فإن ما ذكره لا يفيد انحلال تلك الشبهة كما ترى إلا أن يكون في هذه النسخة الواقعة لي شيء ساقط يفيد انحلالها.

وأما قوله «وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاماً يتعجب منه الخ». فالظاهر أنه أراد ببعض الشارحين سيدهم باتفاق كل من له أدنى عقل المحقق المحلي، وحينئذ فهذا أدل دليل وأصدق شاهد على غباوته ومجازفته وتصديه لما ليس له أهلاً فإنه لم يفهم كلام هذا المحقق ولا عرف ما أريد به مع وضوحه فيه ومع ذلك اجترأ وافترى، وذلك لأن عبارة المحلي مع المتن ما نصه والقضاء فعل كل، وقيل بعض ما دخل وقت أدائه من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضاً صلاة كان أو صوماً أو قبله في الصلاة. وإن كان المفعول ههنا في الوقت ركعة فأكثر والحديث فيمن زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة اهـ. ومعلوم أن قوله «مع فعل بعضه الآخر» إلى قوله «فأكثر» شرح للقول الثاني الضعيف الذي ذكره المتن بقوله «وقيل بعض الخ» ولما تضمن ذلك أنه إذا وقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها بعد الوقت كانت قضاء على هذا القول وإن كان الواقع في الوقت ركعة فأكثر ورد عليه حديث الصحيحين «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»^(١) الذي استدل به القول الأول الصحيح على أن الصلاة فيما ذكر أداء كما تقدم. فأجاب هذا القائل عنه بحمله على من زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة، والحديث وارد في بيان القدر الذي تجب الصلاة أداء بإدراكه وهو ما الكلام هنا فيه، وكل هذا منصوص عليه على هذا الوجه في كلام الفقهاء، فالمحقق المحلي أراد بقوله «والحديث فيمن زال عذره الخ» حكاية جواب هذا القائل عن ورود الحديث على ما حكاه المحقق عن مذهبه بقوله «وإن كان المفعول منها في الوقت ركعة فأكثر»، وعلى هذا فهو كلام صحيح واضح كل الوضوح لا غبار عليه ولا حكاية فانظر هذا الغبي المشيع بالزور وكيف حرف وعجرف وقال مع ذلك ما قال مما يعود عليه بغاية الشناعة، وذلك لأنه إن أراد بقوله «فورد عليه أنك قلت الخ» ما قرره الشارح على الصحيح في الأداء من حصوله بإدراك ركعة في الوقت وأن ذلك وارد على ما قرره هنا على

(١) المصدر السابق.

لأن يفعل وجوباً أو ندباً فإن الصلاة المندوبة تقضى في الأظهر ويقاس عليها الصوم

القول المرجوح في القضاء من أنه إذا فعل بعض الصلاة خارج الوقت كانت قضاء وإن كان المفعول منها في الوقت أكثر من ركعة فيكون حاصل الإيراد على هذا أن ما قرره على الصحيح في الأداء من حصوله بإدراك ركعة في الوقت وارد على ما قرره على الضعيف في القضاء من حصوله، وإن أدرك ركعة فأكثر في الوقت فكلام الشارح بريء من احتمال ذلك بوجه، ولا يتوهم هذا من كلامه إلا من عمي قلبه وانطمس له مع أن ذلك لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله «إن مسألة العذر غير مسألة الأداء الخ» كما لا يخفى.

وإن أراد به ما دل عليه الحديث الذي استدل به القول الصحيح في الأداء من إدراك الصلاة بإدراك ركعة في الوقت وأنه وارد على القول الضعيف في القضاء وأن القول الضعيف فيه، أجاب عنه بحمله على أنه وراى على بيان القدر الذي تجب الصلاة بإدراكه لا في بيان القدر الذي تصير الصلاة أداء بإدراكه كما فعل القول الصحيح في الأداء، فهذا كلام صحيح مطابق للواقع ولصريح تعبير الشارح فلا معنى للتشنيع حيثئذ لكن هذا أيضاً لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله إذ مسألة الأداء غير مسألة العذر الخ. ولا يناسب حيثئذ ما صنعه من إضافة القول إلى الشارح بقوله «فورد عليه أنك قلت الخ» إذ القول على هذا قول النبي ﷺ لا قول الشارح، وإن أراد ما دل عليه الحديث كما ذكر لما ورد على القول الضعيف في القضاء، أجاب عنه الشارح بحمله على بيان القدر الذي تجب الصلاة بإدراكه، فإن أراد مع ذلك إبقاء المسألة الأولى بحالها من أن المقصود بها بيان الأداء، فهذا كلام صحيح لا يجتمل التشنيع بوجه فما معنى التشنيع حيثئذ لكنه أيضاً لا يناسب بوجه قوله إذ مسألة الأداء غير مسألة العذر الخ. وإن أراد مع ذلك أن الشارح صرف المسألة الأولى عن بيان الأداء إلى بيان الوجوب عند زوال العذر كما هو المناسب لقوله إذ مسألة العذر الخ الدال على أن وجه اعتراضه أن الشارح لم يميز بين المسألتين فهذا لا يتوهمه من عبارة الشارح القاطعة بخلافه إلا من انطمست بصيرته وعميت سريرته. وبهذا كله يظهر تهوره وتقوله ومجازفته بقوله «وكل هذا سهو ظاهر الخ» وأنه لم يزد في هذا المقام على التشنيع بالأغلاط والأوهام فما أحقه بقوله القائل:

وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم
ولعمر الله إن مثل هذه الأغلاط أحقر من أن يلتفت إليها ولولا ما غلب من قصور
الزمان واغترار أهله بأمثالها لكان الإضراب عنها صفحاً أولى ولا توفيق إلا بالله.

قوله: (أي لأن يفعل): أقول: من فوائد هذا التفسير الإشارة إلى أن المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذي هو المفعول لأنه حيثئذ يتكرر مع قوله «له» الراجع ضميره المجرور لما الواقع على الحاصل بالمصدر كما أن كلاً وبعضاً في التعريف واقعان على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلق الفعل المصدر به التعريف لأنه بالمعنى المصدرى. قوله:

المدنوب. فقوله «مقتض» أحسن من قول ابن الحاجب وغيره «وجوب» لكن لو قال «لما سبق لفعله مقتض» كان أوضح وأخصر (مطلقاً) أي من المستدرك كما في قضاء الصلاة المتروكة بلا عذر أو من غيره كما في قضاء النائم الصلاة والحائض الصوم فإنه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لا منهما، وإن انعقد سبب الوجوب أو الندب في حقهما لوجوب القضاء عليهما أو ندبه لهما. وخرج بقيد الاستدراك إعادة

(أحسن من قول ابن الحاجب الخ): قال شيخنا العلامة: لعذر له يعني لابن الحاجب بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب إلا الفجر فإنه يقضى فقيل حقيقة وقيل مجازاً اه. وأقول: إن أراد بهذا الاعتذار دفع فساد ما قاله ابن الحاجب فليس الكلام فيه إذ الكلام في الأحسنية لا في الوجوب، أو دفع أولوية ما قاله المصنف عليه فهو ممنوع إذ من الواضح أن شمول التعريف لسائر المذاهب أحسن من اختصاصه ببعض بل هو مختص على نفس مذهبه ببعض نظراً للفجر بل التعبير بأحسن الشعر بجواز غيره إنما هو على رأي من لا يشترط في التعريف كونه جامعاً، ويجوز التعريف بالأخص، أما على رأي من يشترط ذلك فالتعريف بقوله «مقتض» متعين.

قوله: (وخرج بقيد الاستدراك الخ): قال شيخنا العلامة: استدراك الشيء وإدراكه الوصول إليه، ولا يخفى أن فعل الصلاة جماعة في وقتها مطلوب وفعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه لا جماعة يوصل إلى ما سبق له مقتض فالحد صادق عليه وليس قضاء فهو غير مطرد وإخراجه منه بالقيد المذكور كما فعل الشارح محل نظر، ثم إنه لا يصدق على فعل صلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة مظنونة تبين نفيها لسقوط المقتضي بالفعل الأول فلم يتوصل بالفعل الثاني إلى ما سبق له مقتض وهو قضاء بلا نزاع فيكون الحد غير منعكس فليتأمل اه. وأقول:

أما الأول فجوابه من وجهين: أحدهما أن المراد كما لا يخفى بسبق المقتضي لفعله سبق المقتضي لفعله في خصوص الوقت بأن سبق طلب فعله في خصوص ذلك الوقت إذ لا استدراك إلا حيثئذ إذ المفهوم عرفاً من الاستدراك طلب إدراك ما فات، ألا ترى أنه لا يوصف الفعل في وقته بالاستدراك لا في خصوص غيره ولا في الأعم منه ومن غيره، والمقتضي لإعادة الصلاة بعد الوقت في جماعة على القول بها وإلا ففي طلبها بل جوازها اختلاف عندنا لم يقتض خصوص إيقاع تلك الإعادة في خصوص ذلك الوقت وإنما اقتضى مطلق إعادتها أعم من أن يكون في الوقت أو بعده، فإذا وقعت بعد الوقت كانت من قبيل العمل بالمقتضى لا من قبيل الاستدراك لما سبق له مقتض فتأمله فلعمري إنه في غاية الحسن والظهور والعجب من الشيخ كيف خفي عليه هذا حتى توقف في خروج الإعادة بالقيد المذكور.

والثاني أنا لو تنزلنا عن ذلك فلنا أن نقول إن المفهوم من كلامهم وصنيعهم كما لا يخفى

الصلاة المؤداة في الوقت بعده في جماعة مثلاً. ولما أطلق البعض في الأداء للعلم بقيدته المتقدم اقتصر على الكل في القضاء فيضم إليه ما خرج بالقيد من أن فعل أقل من ركعة في

على التأمل فيه أن الاستدراك ليس مجرد الوصول إلى ما سبق له مقتض بل لا بد مع ذلك من أن يكون الوصول إليه مطلوباً على وجه الجبرية للخلل الواقع أولاً. إما بترك الفعل رأساً وإما بفعله على وجه فيه خلل، وحيث فلا نسلم أن الإعادة جماعة مطلوبة كذلك، وعمما يؤيد أنها لم تطلب كذلك أو يقطع به طلب الإعادة جماعة. وإن فعلت تلك المعادة أولاً في جماعة أكثر وأكمل قطعاً من الثانية إذ لا معنى لطلب جبر الأفضل الأكمل قطعاً بما دونه قطعاً كما لا يخفى، وحيث فإخراج الإعادة بالقيد المذكور كما فعل الشارح في غاية الصحة والاعتبار وإطراد الحد على هذا مما ليس عليه غبار. وأما الثاني فجوابه منع عدم الصدق الذي ادعاه قوله لسقوط مقتضى بالفعل الأول قلنا: الساقط مقتضى الدليل الطالب للفعل الأول ولكن هناك دليل آخر عام طالب لفعل ما وقع على خلل مرة أخرى وهو معنى قولهم القضاء بأمر جديد أي بأمر آخر غير الأمر الأول، فإذا تبين انتفاء الطهارة تبين طلب الفعل مرة أخرى بدليل آخر، فإذا فعله مرة أخرى بعد خروج الوقت صدق عليه أنه استدراك لما سبق له مقتض، فقوله «فلم يتوصل بالفعل الثاني إلى ما سبق له مقتض» ممنوع منعا لا شك فيه، وحيث فانعكاس الحد أمر ثابت لا اشتباه يعتره.

قوله: (بعده): قال السيد السمهودي: اقتضى أن الإعادة قد تطلق على المقتضي وهو مخالف لما سيأتي في تعريف الإعادة لكن صرح البرماوي بأن العبادة إن سبقت بمثلها سميت إعادة مع كونها تسمى في الوقت أداء وفيما بعده قضاء قال: وغاية ذلك أن لها في كل حال اسمين وبين الإعادة وكل من الأداء والقضاء عموماً وخصوصاً من وجه. قال: بمن صرح بأنه لا يعتبر الوقت في الإعادة سليم الرازي في التقريب. اهـ ما ذكره السيد. وأقول: تسمية الإعادة بعد الوقت قضاء ينافي كلام الشارح حيث أخرجها بقيد الاستدراك بل قضية كلامه أن هذه الإعادة ليست قضاء وأن القضاء لا يكون إلا حيث لم يقع فعل مجزئ في الوقت ولا مانع من ذلك فلتأمل. قوله: (مثلاً): أقول: قضية جواز الإعادة بعد الوقت فرادى والمفهوم من الفروع امتناع ذلك إلا إذا جرى خلاف في صحة ما وقع في الوقت فتسن إعادته مطلقاً لكن إذا أعاده بعد الوقت فالظاهر أنه يوصف بالقضاء لأنه استدراك لأنه بمراعاة القول بعدم صحة الواقع في الوقت، ويحتمل أنه إشارة إلى جواز الفرادى على سبيل الفرض أو لعل فيه خلافاً فليراجع.

قوله: (من أن فعل أقل من ركعة الخ): قال شيخنا العلامة: الصواب إسقاط «أن» وقضاء بأن يقول من فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده لأن الذي يطلق عليه قضاء ويخرج بالقيد من حد الأداء ويضاف إلى حد القضاء المذكور هو هذا الفعل لا كونه قضاء اهـ.

الوقت والباقي بعده قضاء، والفرق بين هذا وبين ذي الركعة أنها تشتمل على معظم أفعال الصلاة إذ معظم الباقي كالتكرير لها فجعل ما بعد الوقت تابعاً لها بخلاف ما دونها (والمقضي المفعول) من كل العبادة بعد خروج وقتها على القولين أو قبله وبعده على الثاني، وإنما عرف المصدر والمفعول المستغني بأحدهما قائلاً في المؤدى ما فعل الذي صدر به ابن الحاجب تعريف الأداء والقضاء والإعادة قال إشارة إلى الاعتراض عليه في ذلك أي المحجوج

وأقول: يجوز أن يكون الكلام على حذف مضاف في الجانبين أي فيضم إلى حكمه حكم ما خرج بالقيّد، ولا شك أن حكم الخارج أنه قضاء فيضم إلى حكم الكل وهو أنه قضاء، ويجوز أن تكون «من» للابتداء أي حال كون ما خرج بالقيّد من حيث إنه خارج به مبتدأ من أن فعل أقل من ركعة الخ. أي مبتدأ من ثبوت ذلك وناشئاً منه، ويجوز أن تكون للتعليل أي ما خرج بالقيّد من أجل أن فعل أقل من ركعة الخ. وحيث يندفع التصويب. قوله: (وبين في الركعة): أي المركب من الركعة في الوقت والباقي بعد الوقت. قوله: (إذ معظم الباقي): احترز بالمعظم عن التشهد والسلام. قوله: (كالتكرير لها): قال شيخنا العلامة: إنما لم نجعله تكريراً حقيقة لأن التكرير هو الإتيان بالشيء ثانياً مراداً به تأكيد الأول وهذا ليس كذلك إذ ما بعد الركعة في الصلاة مقصود في نفسه كأولى اه. وأقول: كما أن كل واحدة من خمس اليوم ليست تكريراً لئلا في الأمس. قوله: (والمقضي المفعول): ليس هذا حداً كاملاً بل هو من الاكتفاء أي المقضي المفعول السابق الذي فهم من تعريف القضاء، وهكذا في تعريف المؤدى. قاله شيخنا العلامة وفيه بحث سنشير إليه. قوله: (المستغني بأحدهما): أي بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر وإياك أن تتوهم أن ذلك الاستغناء يوجب التكرار لما بيناه فيما سبق. قوله: (قال إشارة إلى الاعتراض عليه): قد يقال هذه الإشارة لا تتوقف على الجمع بين تعريف المصدر والمفعول، بل يكفي فيها الاقتصار على تعريف المؤدى قائلاً فيه المؤدى ما فعل. ويجب أن المراد الإشارة على الوجه الأبين إذ قد لا يفهم من الاقتصار المذكور إفادة الاعتراض بل مجرد إفادة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب فليتأمل.

قوله: (قال إشارة إلى الاعتراض عليه الخ): قال الكمال: أسند الشارح ذلك إلى المصنف للتنبيه على أنه لا يخلو عن نظر، وكأنه - والله أعلم - يشير إلى ما قاله شيخه البرماوي من أن إطلاق الأداء والقضاء في عبارة الأصوليين والفقهاء من إطلاق المصدر على المفعول الذي صار شهرته وتكراره حقيقة عرفية اه. وأقول: للمصنف أن يقول هذا لا يخلص من الاعتراض لأن اللفظ على هذا مشترك بين المصدر واسم المفعول واجتناب المشترك في مقام البيان خصوصاً في التعاريف أولى إن لم يكن واجباً، ويمكن أن يكون المصنف قصد هذا أيضاً فيكون مراده بالاعتراض أنه خالف الأولى لأنه إن لم يثبت كون هذه الألفاظ حقائق عرفية في اسم المفعول احتاج في التصحيح إلى التأويل وإلا لزم استعمال المشترك، وكلاهما يجتنب في التعريف فينبغي

لتصحيحه إلى تأويل المصطلح بالمفعول وإن كان إطلاقه عليه شائعاً. وعدل في المقضى عما فعل إلى المفعول قال لأنه أخصر منه أي بكلمة إذ لام التعريف كالجزم من مدخولها فلا تعد فيه كلمة. وزاد مسألة البعض على الأصوليين في تعريفى الأداء والقضاء جرياً على

اجتنابه في المعرف أيضاً. فإن قلت: إنما الاجتناب إذا لم تكن قرينة وهي موجودة هنا فإن التعريف الذي أورده أعني ما فعل لكونه لا يناسب المعنى المصدرى يعلم منه أن المراد بالمعروف اسم المفعول. قلت: لكنها قرينة ضعيفة لا تمنع حيرة الناظر في أن المراد بالمعروف اسم المفعول بدليل التعريف، أو أن التعريف على حذف المضاف بدليل المعرف وذلك خلاف الأليق بالتعريف إن لم يمتنع على أن تجوزهم المجاز والمشارك في التعاريف مع القرينة الواضحة لا يبعد أن المراد به مجرد الصحة فلا ينافي أولوية اجتناب ذلك مطلقاً، وما ثبت من ذلك للتعريف ينفي أن يثبت للمعروف أيضاً فليتأمل. قوله: (وإن كان إطلاقه عليه شائعاً): إشارة إلى أن شيوعه لا يدفع الاعتراض ووجهه ما أشرنا إليه. قوله: (لأنه أخصر منه أي بكلمة): أي وإن كان ذلك أخصر من هذا حرفاً وفيه إشارة إلى أن الغرض قد يتعلق باختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق باختصار باعتبار الحروف ولا مانع من ذلك. فإن قلت: الغرض من الاختصار تصغير الحجم وهذا إنما يكون في الاختصار باعتبار الحروف. قلت: قد يتعلق الغرض بتصغير حجم المجموع في الجملة وهذا لا ينافيه مراعاة الاختصار باعتبار الكلمات في بعض المواضع لبعض الأغراض.

قوله: (إذ لام التعريف كالجزم من مدخولها): قال شيخنا العلامة: وفي كونها لام التعريف نظر، بل الصحيح أنها موصول اسمي اه. وقال في مرة أخرى: فيه مسامحة لأن اللام في ذلك ونحوه اسم موصول على الصحيح لا حرف تعريف اه. وأقول: يمكن الجواب بوجهين: أحدهما أن لام التعريف تحتل الموصولة لأنها دالة على تعيين مسماها، فالمراد بها الموصولة. والثاني أنه جعل لفظ مفعول اسم جنس لما تعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد إشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى اسم المفعول صفة حتى تكون «أل» فيه موصولة، وعلى هذا فلا نقص في التعريف وكأنه أخذ ذلك من اقتصار المصنف على قوله المفعول إذ لو أراد به اسم المفعول لاحتاج إلى زيادة كأن يكون المفعول خارج وقته إلى آخر ما يفهم من تعريف القضاء. قوله: (فلا تعد فيه كلمة): قال شيخنا: وفي استنتاج عدم العد كلمة من كونها كالجزم بل من كونها جزءاً نظر لا يخفى اه. وأقول: وجه هذا الاستنتاج أنها لما أشبهت جزءاً الكلمة الواحدة بشدة امتزاجها بمدخولها لم تعد كلمة بمعنى أنه صح أن لا تعد كلمة بل عد المجموع كلمة كما أن الجزء لا يعد كلمة مع مدخوله بل المجموع كلمة واحدة، وإنما أولنا بذلك لما صرح به الرضى من أن المعرف باللام كلمتان صارتا من شدة الامتزاج كلمة واحدة اه. فإن قضية ذلك أنه يصح أيضاً أن تعد كلمة وصرح الجامي بخروج مثل الرجل عن حد الكلمة بقيد

ظاهر كلام الفقهاء الواصفين لذات الركعة في الوقت بهما وإن كان وصفها بهما في التحقيق الملحوظ للأصوليين بتبعية ما بعد الوقت لما فيه والعكس وبعض الفقهاء حقق فوصف ما في الوقت منها بالأداء وما بعده بالقضاء ولم يبال بتبعض العبادة في الوصف بذلك الذي فرّ منه غيره. وعلى هذا والقضاء يأثم المصلي بالتأخير وكذا على الأداء نظراً

الإفراد قال: لكنه يعد لشدة الامتزاج لفظة واحدة اهـ. فإن قلت: هل يتم التوجيه على هذا التأويل؟ قلت: نعم لأن مجموع الكلمتين إذا كما يصح أن يعد كلمة أخصر في الجملة باعتبار الكلمات من مجموع كلمتين لا يصح أن يعد كلمة. وأما قوله «بل من كونها جزءاً» فإن أراد جزءاً من الكلمة الواحدة كما هو المراد في السياق فلا اشتباه في ضعف النظر إذ لا يتأتى في جزء الكلمة الواحدة أن يعد كلمة، وإن أراد جزءاً في الجملة فليس الكلام فيه، نعم اعترض بعضهم بوجه آخر حيث قال في قوله «فلا تعد كلمة» أي فتبقى كلمتين اسم المفعول وضميره وهما أخصر مما فعل لأنه ثلاث كلمات «ما» والفعل وضميره. وقد يقال الاختصار صفة للفظ باعتبار كثرة الحروف وقتلتها لا باعتبار تعدد كلمة واعتبار المقدر وعدم اعتبار الملفوظ بعيد اهـ. ويوجب بأن الاختصار يكون تارة باعتبار الكلمات، وتارة باعتبار الحروف، وكلاهما جهة ترجيح قد يتعلق الغرض بها ويكفي في اختيار أحد الأمرين مرجح له من وجه وإن ترجح غيره بوجه آخر ولو أرجح كما أفاده شيخنا الشريف.

قوله: (وزاد مسألة البعض): قال شيخنا العلامة: التعريف في الاصطلاح ليس من المسائل لأنه ليس فيه حكم بل هو مركب تقييدي، فإطلاق المسألة عليه مجاز اهـ. وأقول: أو باعتبار لازمه فإنه يستلزم مسألة وحكماً. قوله: (الواصفين لذات الركعة في الوقت بهما): أي بعضهم يصفها بالأداء وبعضهم بالقضاء قوله: (والعكس): الأوجه عطفه على «تبعية» أي بهذه التبعية وبمعكسها وهو تبعية ما في الوقت لما بعده ويمكن عطفه على «ما». قوله: (وبعض الفقهاء حقق): قال شيخنا العلامة: قضية كلامه أن الأقوال ثلاثة: ظاهر وتحقيق ملحوظ وتحقيق بعض الفقهاء. والشارح وجه زيادة البعض بقيده المبنية على الظاهر كما قال باشمال الركعة على المعظم فجعل ما بعد الوقت تابعاً وهو التحقيق الملحوظ فلزم اتحادهما اهـ. وأقول: لزوم الاتحاد ممنوع والفرق بينهما أنه على ظاهر كلام الفقهاء يكون الجميع أداء حقيقة اكتفاء في اتصافه بالأداء حقيقة باشمال الواقع في الوقت على معظم أفعال الصلاة، وذلك بوقوع ركعة في الوقت وعلى التحقيق المذكور لا يكون الجميع أداء حقيقة بل على وجه التوسع فالتبعية مختلفة على القولين فإنها على الأوّل تبعية تقتضي الوصف بالأداء حقيقة، وعلى الثاني تبعية تقتضي الوصف به توسعاً وهذا حاصل تقرير الكمال، ولا ينافيه قول الشارح الآتي وكذا على الأداء نظراً للتحقيق لأن حاصله أن الفقهاء وإن نظروا للظاهر فوصفوا الجميع بالأداء حقيقة نظروا للتحقيق أيضاً فحكموا بالإثم بخلاف الأصوليين فإنهم قصروا نظرهم على التحقيق لكن يشكل

للتحقيق، وقيل لا نظراً للظاهر المستند إلى الحديث (والإعادة فعله) أي المعاد أي فعل

عليه أن مقتضاه أن الأصوليين وصفوا الجميع بالأداء توسعاً بل إنهم اختلفوا فيه مع أن ذلك غير معروف عنهم كما يدل عليه قوله «وزاد مسألة البعض على الأصوليين الخ» ولهذا قال الزركشي في هذا الذي زاده المصنف إنما هو رأي الفقهاء دعاهم إليه ظاهر قوله ﷺ «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» ولعل الأصوليين لا يوافقونهم على تسميته أداءً وعباراتهم طافحة بذلك اهـ. وقال الولي العراقي: وهذا الذي اعتبره في الأداء من فعل البعض لم يعتبره الأصوليين، والظاهر أنهم لا يسمون فعل البعض ولو كان ركعة أداءً وتبع المصنف في ذلك الفقهاء وما كان ينبغي في بيان مصطلح الأصول اهـ. ويمكن أن يقال: إن وصف ذات الركعة بهما بالتبعية المذكورة ليس داخلياً في مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق إلا مجرد انتفاء الأداء إلا أن الفقهاء لما أثبتوا الأداء أخذاً من الحديث كان بالنظر إلى التحقيق تبعياً لا أصلياً، وعلى هذا فلا إشكال في تباين الأقوال الثلاثة ولا في عدم نسبة الأداء مطلقاً إلى الأصوليين لأن الحاصل حينئذ أن الفقهاء قالوا بالأداء أخذاً من الحديث وإن كان بالنظر للتحقيق تبعياً، وأن الأصوليين لاحظوا مجرد التحقيق فلم يقولوا به مطلقاً وأن بعض الفقهاء حقق فقال بهما معاً فليتأمل.

قوله: (وبعض الفقهاء حقق): أي تحقيقاً آخر مغايراً للتحقيق الملحوظ للأصوليين بدليل المقابلة. قوله: (وكذا على الأداء): فإن قلت: لم لم يقل وعلى التحقيق الملحوظ للأصوليين؟ قلت: اكتفاء بقوله «نظراً للتحقيق» أو بقوله «والقضاء». قوله: (أي المعاد أي فعل الشيء ثانياً): إن قلت تفسير الضمير بالمعاد المفهوم من الإعادة يوجب الدور ولا ينبغي من لزوم الدور تفسير هذا بقوله «أي فعل الشيء ثانياً» لأن الإيراد يتوجه على اللفظ، ولو صح المراد على أن هذا التفسير لا يتناول إلا الإعادة الأولى دون ما زاد عليها إن كان قلت: أما الأول فيمكن الخلاص عنه بوجهين: أحدهما أن يجعل تعريف الإعادة بما ذكر تعريفاً لفظياً وهو لا يتصور فيه دور. والثاني أن يجعل تعريفاً حقيقياً والدور إنما يلزم لو كان المعاد الذي هو مرجع الضمير بالمعنى الاصطلاحي وهو ممنوع، بل يجوز أن يراد به مطلق فعل الشيء ثانياً أعم من أن يكون في الوقت أو غيره ومن أن يكون لعذر أو خلل أولاً وهو المعنى اللغوي، ولعل الشارح أشار إلى ذلك بالتفسير الثاني وحينئذ تكون الإعادة التي هي جزء المعاد الواقع في تعريف الإعادة بمعناها اللغوي والإعادة المعرفة بمعناها الاصطلاحي، وحيث اختلف معناهما فلا دور وبذلك يظهر وجه الجمع بين التفسيرين، فالأول لبيان مرجع الضمير وأنه من قبيل المتقدم معنى، والثاني لبيان أن الإعادة في المرجع بالمعنى اللغوي حتى لا يلزم الدور. وأما الثاني فيمكن الخلاص عنه بوجهين أيضاً: أحدهما أنه إنما قيد بالفعل الثاني لعله لاختياره أن الإعادة مقيدة بالمرّة الواحدة كما عليه كثيرون واقتضاه نص الشافعي، وهذا نظير ما أجاب به شيخنا العلامة عن ابن الحاجب في قوله في تعريف القضاء لما سبق له وجوب كما تقدّم. والثاني أن المراد بالثاني خلاف

الشيء ثانياً (في وقت الأظنة) له (قبيل لخلل) في فعله أولاً من قوات شرط أو ركن

الأوّل فيشمل ما زاد على الثاني، وإطلاق الثاني بهذا المعنى غير عزيز بل هو واقع في استعمالاتهم كما لا يخفى على من له تتبع، وبذلك كله يعلم اندفاع ما أطال به هنا شيخنا العلامة.

فإن قلت: لو جعل الضمير عائداً إلى المفعول من قوله «والمقضي المفعول» فقبل وإعادة فعله أي المفعول أي فعل الشيء ثانياً لكان أولى لوجهين: أحدهما وضوحه لظهور كون فعل المفعول بمعنى فعل الشيء ثانياً بخلاف فعل المعاد فإنه لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانياً إلا إذا أريد به الفعل الذي يصير به الشيء معاداً واللفظ محتمل له ولفعل الشيء ثالثاً على السواء أو ظاهر في الثاني وهو خلاف المراد. ثانيهما أن التصريح بمرجع الضمير هو الكثير الشائع في الاستعمال بخلاف الدلالة عليه لزوماً فإن ذلك قليل. قلت: بعارض الوجهين أن المفعول في عبارة المتن مقيد تقديراً بكونه فعل بعد خروج الوقت ومع ذلك يستحيل فعله ثانياً في الوقت فيحتاج في صحة الكلام إلى اعتبار عود الضمير إليه بدون قيده ومثل ذلك، وإن عهد تكلف ظاهر بخلاف عود الضمير إلى ما استلزمه ما قبله فلا تكلف فيه ولهذا وقع في القرآن الكريم في غير موضع، وإما أن فعل المعاد لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانياً إلا إذا أريد به الفعل الذي يصير به الشيء معاداً الخ. فلا يضر مع وجود القرينة على المراد كقوله «فالصلاة المكررة معادة». فإن قلت: هذا لا يصلح للقرينة على ما ذكر لصلوح التكرير للفعل الثالث. قلت: بل يكفي لصدق التكرير بالفعل الثاني إن لم يتبادر منه وبذلك يضعف ما أطال به الكمال وإن وافقه شيخ الإسلام، نعم ههنا بحث وهو أن المكرر حقيقة هل هو الفعل الأوّل أو الثاني وكذلك المعاد فليتأمل.

قوله: (في وقت الأداء له) أورد شيخنا العلامة ما حاصله أن الأوضح والأخصر في وقته. وأقول: لو عبر بذلك لكان المتبادر منه أنه لا بدّ من وقوع جميع المعاد في الوقت فلا يشمل ما لو أوقع ركعة منه في الوقت والباقي خارجه فإن الظاهر جوازه وأنه إعادة مع أنه لا يصدق عليه فعله في وقته ويصدق عليه فعله في وقت أدائه لأن قدر ركعة من آخر الوقت مع قدر الباقي مما بعده وقت للأداء فليتأمل. قوله: (أو بدون الفاتحة سهواً): اعترضه الكوراني فقال قلت: قوله «سهواً» سهو منه إذ الحكم لا يتفاوت في ترك الفاتحة السهو والعمد إجماعاً اهـ. وأقول: هذا الاعتراض من الأدلة الواضحة على مجازفته وقصوره في الأصول والفروع وذلك لأن التقييد بالسهو مما لا بدّ منه. أما أولاً فقد صرح الآمدي - وناهيك به من إمام وعلامة همام - بأن شرط الخلل المذكور في تعريف الإعادة أن يكون لعذر. وأما ثانياً فلأنهم لا يطلقون الإعادة التي الكلام فيها إلا على ما سبق له فعل له اعتداد في الجملة والصلاة مع ترك الفاتحة عمداً مما لا اعتداد به مطلقاً فلا يسمى فعلها بعد ذلك إعادة، ولهذا قال شيخنا العلامة: قوله

كالصلاة مع النجاسة أو بدوِّه الفاتحة سهواً (وقيل لعذر) من خلل في فعله أولاً أو حصول

«سهواً» قيد به للاحتراز عن العمد فإن الفعل معه كالعدم لفساده أي مع العلم به فالفعل بعد ليس ثانياً فليس إعادة اهـ. والذي أحسب أن هذا الرجل لم يخطر بباله غير أن ترك الفاتحة مبطل للصلاة سواء أكان عمداً أم سهواً، ولم يخطر بباله ما وراء ذلك عما الكلام فيه وهذا غفلة فاحشة إذ ليس الكلام في أنها صحيحة أو باطلة بل في بيان ما يوصف بالإعادة بذلك المعنى وهو مختص بما إذا كان للفعل الأوّل نوع اعتداد وإنما يكون كذلك في صورة ترك الفاتحة إذا كان سهواً ولهذا جعل المحشيان قيد السهو عائد المسألة النجاسة أيضاً، ولو تنزلنا عن كل ذلك لجاز أن يكون التقييد بالسهو لنكتة كالاهتمام بدفع توهم إخراج السهو عن الخلل لمصاحبة العذر فمن أين له السهو؟ قوله: (قيل لخلل وقيل لعذر): أقول: فيه أمران: الأوّل أنه لا يخفى مع أدنى تأمل وإنصاف أنه لا يفهم من هذه العبارة إلا أن هذا من تنمة التعريف فيكون أحد الأمرين من الخلل والعذر معتبراً في المعرف الذي هو الإعادة لأنه جعل ذلك قيداً لا معطوفاً، وأنه اختلف في المعتبر منهما وأن المصنف لم يرجح شيئاً وأنه لا يفهم منها أن التعريف عند المصنف قد تم بما قبل قوله «قيل» وأن المقصود بحكايته الإشارة إلى زيادة بعضهم في التعريف على خلاف المختار عنده، وأن اختياره في شرح المختصر ما يقتضي عدم اعتبار أحد الأمرين لا يقتضي أنه مراده بما ذكره هنا لأنه لا يقبله إلا بغاية التكلف والتعسف، ولأنه كثيراً ما يختلف كلامه في كتبه بل كلامه في منع الموانع صريح فيما قلناه من أنه من تنمة التعريف فإنه قال: وأما الحادي عشر، أي من الأسئلة وهو قولنا في الإعادة: قيل لخلل وقيل لعذر فإننا لم يصح عندنا واحدة من المقاتلين، وقولكم إن ابن الحاجب رجح فلسنا متقيدين به كما عرفناك اهـ. ووجه صراحة هذا فيما قلناه من وجهين: الأوّل أن اعتذاره عن ترك الترجيح بأنه لم يصح عنده واحدة من المقاتلين مع اعترافه بأن ابن الحاجب رجح واعتذاره عن ترك موافقته بأنه ليس متقيداً به صريح في أن مساقهما واحد، وقد صرح ابن الحاجب بجعل ذلك من تنمة التعريف حيث قال: والإعادة ما فعل في وقت الأداء ثانياً لخلل وقيل لعذر اهـ. فيكون ذلك من تنمة تعريف المصنف أيضاً. والثاني أنه لو تم تعريفه بما قبل قوله «قيل» وإنما ذكر ذلك تنبيهاً على زيادة غير مرضية عنده لم يتوجه عليه السؤال بأنه لو لم يرجح مع أن ابن الحاجب رجح ولم يحتج إلى الجواب بأنه لم يصح عنده واحدة من المقاتلين إذ كلاهما على ذلك التقدير غير مرضي عنده فلا حاجة إلى الترجيح فتأمل ذلك بلطف فإن فيه دقة، فلذلك كله شرح الشارح كلامه هنا على ظاهره ولم يلتفت إلى حمله على ما اختاره في شرح المختصر. وإذا علمت جميع ذلك مما قررناه على وجهه علمت أن ما أطال به الكمال هنا كلام ساقط لا اعتبار به وأنه من التعصب الفاسد البارد والله الموفق. والأمر الثاني أنه قد يتوهم من قوله «قيل لخلل وقيل لعذر» أن هذا تردّد مناف للتعريف، وجوابه أن هذا ليس من التردّد المنافي بل هذا إشارة إلى اختلافهم في التعريف

فضيلة لم تكن في فعله أولاً (فالصلاة المكررة) وهي في الأصل المفعولة في وقت الأداء في جماعة بعد الانفراد من غير خلل (معادة) على الثاني لحصول فضيلة الجماعة دون الأول لانتفاء الخلل، والأول هو المشهور الذي جزم به الإمام الرازي وغيره ورجحه ابن الحاجب. وإنما عبر المصنف فيه بـ«قيل» نظراً لاستعمال الفقهاء الأوفق له الثاني ولم يرجح الثاني لتردده في شموله لأحد قسمي ما أطلقوا عليه الإعادة من فعل الصلاة في وقت الأداء في جماعة بعد أخرى الذي هو مستحب على الصحيح استوت الجماعة أم زادت الثانية بفضيلة من كون الإمام أعلم أو أروع، أو الجمع أكثر أو المكان أشرف، فقسم استوائهما بحسب الظاهر المحتمل لاشتمال الثانية فيه على فضيلة هي حكمة الاستحباب، وإن لم يطلع عليها قد يقال يعتبر احتمالاً فيتناوله التعريف وقد يقال لا فلا، ويكون التعريف الشامل حيثئذ فعل العبادة في وقت أدائها ثانياً لعذر أو غيره، ثم ظاهر كلام

فهو إشارة إلى تعريفين قال بكل منهما قائل وكأنه قال الإعادة قيل هي فعله في وقت الأداء لخلل، وقيل هي فعله في وقت الأداء لعذر، ولا تردد في واحد من التعريفين.

قوله: (وهي في الأصل): قال بعض الفضلاء: أي الأصل وضعها في عرفهم اهـ. وكان مراده بأصل الوضع الابتداء بمعنى أنها وضعت ابتداء في عرفهم لذلك ثم ألحقوا به غيره. قوله: (الأوفق له الثاني): قضيته موافقة الأول أيضاً إلا أن الثاني أزيد موافقة، ومقتضى ذلك أن الفقهاء يطلقون الإعادة على فعل الشيء ثانياً لخلل وفيه نظر. قوله: (أم زادت الثانية): أقول: لم يقل أو الأولى لأنه لا يناسب قوله «لعذر» لكن قضية كلام فقهاءنا أو صريحه سن الإعادة وإن زادت الأولى بل وإن قطع بزيادتها، ويمكن أن يعدّ من العذر حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الأولى لأنها شيء زائد على حصول فضيلة الأولى فليتأمل. قوله: (ويكون التعريف الشامل حيثئذ فعل العبادة الخ): قال بعض الفضلاء: لكنه حيثئذ يشمل صلاة الرجل منفرداً بعد صلاته جماعة مع أنه غير جائز اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب بأنه لا يضر هذا الشمول لأن التعريف ينبغي أن يشمل الأفراد الفاسدة أيضاً كما أفاده كلام القطب في شرح الشمسية وفيه نظر، لأن ذلك لا يوافق المباحثة السابقة في تقييد ترك الفاتحة بالسهو فلعل الأولى اعتبار قيد تركه لظهوره أو دعوى ظهوره وهو كون الثانية جماعة. قوله: (من كون الإمام أعلم أو أروع الخ): هو بيان لما قبله وأورد عليه شيخ الإسلام أن البيان لا ينحصر فيه، ويجاب بأنه لم يقصد الحصر بل مجرد التمثيل.

قوله: (ثم ظاهر كلام المصنف أن الإعادة قسم من الأداء): اعترض الكوراني دعوى أن ظاهره ذلك حيث قال: وقد سبق إشارة إلى أن عند المصنف الأقسام متباينة وأن الإعادة قسم الأداء لا قسم منه لأنه آخره عن القضاء وإن احتمل أن يجعل قسماً منه بأن يقال: لم يقيد الأداء بأن لا يكون مسبوقاً بخلل لكن خلاف الظاهر، ومن ادعى ظهور العكس فقد عكس الظاهر

المصنف أن الإعادة قسم من الأداء وهو كما قال مصطلح الأكثرين وقيل إنها قسيم له كما قال في المنهاج: العباداة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداء مختل فأداء وإلا فإعادة

اهـ. وأقول: لا يخفى فساد هذا الاعتراض فإن المصنف عرف الأداء بما يصدق على الإعادة وعرف القضاء بما لا يصدق عليها، ثم عرف الإعادة بما يندرج في الأداء ولا ينافيه وذلك ظاهر قطعاً عند من له أدنى مسكة في أن الإعادة قسم من الأداء فإن كل ما تناوله التعريف كان ظاهراً فيه إذ لا معنى لظهور الكلام في شيء إلا عمومته له وفهمه منه من غير توقف على شيء آخر، ولا يخفى أن هذا كذلك. وأما مجرد تأخير الإعادة عن القضاء فلا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه، فالاستدلال به على المباينة استدلال فاسد كما أن افراد الإعادة بتعريف بعد تعريف الأداء لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه، ونظير ذلك ما لو عرفنا الحيوان بأنه جسم نام حساس ثم عرفنا الإنسان بأنه جسم نام حساس ناطق، فهل يتوقف ذو عقل في أن ظاهر هذا الكلام أن الإنسان قسم من الحيوان؟ فما ادعاه المحقق من الظهور من الصواب الذي لا شبهة فيه عند من له عقل ودعوى أنه من عكس الظاهر من عكس الظاهر والصواب بلا ارتياب عند أولي الأبواب.

قوله: (وهو كما قال مصطلح الأكثرين): قال شيخنا العلامة: وهو قريب من قول العضد الإعادة قسم من أقسام الأداء في مصطلح القوم وإن وقع في عبارات بعض المتأخرين خلافه، وكأنه أشار بقوله «قال» إلى مخالفة غيره. قال التفتازاني: ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين أنها أقسام متباينة وأن ما فعل ثانياً في وقت الأداء ليس أداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح يعني العضد صريحاً اهـ. وبه يعلم أن قوله «وقيل إنها قسيم له» ليس على ما ينبغي اهـ. وأقول: لا يخفى على ذي عقل أن مجرد نقل التفتازاني لا يدفع نقل المصنف لأن من حفظ حجة على من لم يحفظ، ولا سيما المصنف المتفق على سعة اطلاعه وإحاطته بهذا الفن وكثرة استدراكه فيه على غيره على وفق ما يشهد به الوجود، فما كان اللائق إلا الاستدراك بكلامه على كلام التفتازاني وتأييد نقل العضد بنقله. ولا شبهة في إطلاق الشارح على ما قاله التفتازاني وقصد الاستدراك عليه بما قاله المصنف وحيث نقل مثل هذا الإمام الثقة المستدرك على غيره أن ذلك مصطلح الأكثرين خصوصاً مع موافقة العضد لنقله فلا إشكال في تضعيف القول الآخر وإن قال فيه التفتازاني ما قال. فقول الشيخ «وبه يعلم الخ» ليس على ما ينبغي للقطع بأنه لا يعلم مما ذكره عدم الانتفاء المذكور، وكيف يحصل العلم بذلك من مجرد نقل التفتازاني مع معارضة نقل هذين الإمامين وكان أكثر ما يدعي المعارضة ولكن حبك للشيء يعمي ويصم. والمعجب أن الشارح قصد معارضة نقل التفتازاني بنقل المصنف والاستدراك به عليه فاعترضه الشيخ بمجرد نقل التفتازاني من غير ترجيح عول عليه ولا سند استند إليه.

قوله: (والحكم الشرعي): قال شيخنا العلامة: هذا القيد يعني الشرعي كما لا يضّر لا

(والحكم الشرعي) أي المأخوذ من الشرع (إن تغيير) من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف (إلى سهولة) كان تغيير من الحرمة للفعل أو الترك إلى الحل له (لعلز مع قيام السبب للحكم الأصلي) المتخلف عنه للعدز (فرخصة) أي فالحكم المتغير إليه السهل المذكور يسمى

يحتاج إليه لما مر من أنه المراد عند الإطلاق اهـ. وأقول: لكنه لا يخلو عن فائدة كالإيضاح ودفع التوهم وهما من مقاصد القيود، بل إن أريد بالحكم النسبة التامة كما تقدم في تعريف الفقه كان محتاجاً إليه. قوله: (من حيث تعلقه): فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: إضافة التعلق إليه ظاهرة في كون التعلق عارضاً له وقد سبق أنه جزء من مفهومه فتأول الإضافة بأنها من إضافة الجزء إلى كله لا المصدر إلى فاعله اهـ. وأقول: قد يمنع دعوى الظهور وغاية ما تدل الإضافة عليه المغايرة بين المضاف والمضاف إليه وهي حاصلة بين الجزء وكله، ولو سلم كفى صلاحية الإضافة لإضافة الجزء إلى الكل والظهور في العروض مدفوع بما سبق. والثاني قال الكمال: إنه تنبيه على أن المتغير حقيقة إنما هو التعلق لا الحكم إذ تغيير الحكم محال لأنه خطاب الله أي كلامه النفسي القديم اهـ. وأقول: قد بينا فيما سبق أن الحكم عند الشارح والمصنف ليس هو مجرد الخطاب وإنما هو مجموع الخطاب والتعلق التجيزي، ولا خفاء في أن المجموع يثبت تغييره بتغير جزئه، فما قاله لا يتأتى إلا على ما زعمه هو من خروج التعلق عن مفهوم الحكم كما تقدم مع بيان ما فيه.

قوله: (مع قيام السبب): قال شيخنا العلامة: عندي أن هذا القيد مستدرك لأن التغيير مع فقد السبب له لا للعدز وما زعمه الشارح من أنه للاحتراز عما يذكر فيه نظر اهـ. وأقول: لا مانع من إسناد التغيير للكل من العذر وفقد السبب لأن العذر بانفراده صالح لدفع الحكم بدليل دفعه له مع وجود السبب فيصح إسناد الدفع إليه عند انتفائه أيضاً. والحاصل أن ثبوت الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف أيضاً على انتفاء عذره فيصح إسناد انتفائه لكل من انتفاء سببه ووجود عذره، بل قد يرجح إسناده إلى العذر بأنه أحوط لأن العذر المعين يكفي في التغيير بخلاف انتفاء السبب المعين فلا يلزم كفايته فيه لجواز أن يخلفه سبب آخر، وحينئذ يصدق التغيير لعذر بوجود السبب وانتفائه فيحتاج للتقييد بقيام السبب ليخرج التغيير للعذر مع انتفائه فإنه ليس من الرخصة إذ لو ترك هذا التقييد لزم دخوله أو توهم دخوله فيها مع أنه ليس كذلك وكفى ذلك فائدة لهذا القيد. وإذا علمت ذلك علمت سقوط النفي في قوله «له لا للعدز» وسقوط ما رتبته عليه من الاستدراك والنظر فتأمل.

قوله: (المتغير إليه): قال شيخنا العلامة: إشارة إلى أن الضمير الذي أخبر عنه بالرخصة لا يصح أن يعود إلى الحكم الشرعي الذي تغيير لأن الرخصة هي المتغير إليه كما أفاده لا المتغير اهـ. وأقول: هو ظاهر على طريق الشارح والتمن من أن الحكم مجموع الكلام النفسي. والتعلق إما على طريق غيرهما من أنه الكلام النفسي والتعلق خارج عنه فيجوز الحمل على الظاهر لأن

رخصة وهي لغة السهولة (تأكل الميتة) للمضطر (والقصر) للمسافر الذي هو ترك الإتمام (والسلم) الذي هو بيع موصوف في الذمة (وفطر مسافر) في رمضان (لا يجهد الصوم) بفتح الياء وضمها أي لا يشق عليه مشقة قوية (واجباً) أي أكل الميتة وقيل هو مباح (ومندوباً) أي القصر لكن في سفر يبلغ ثلاثة أيام فصاعداً كما هو معلوم من محله فإن لم

الكلام النفسي شيء واحد. وإنما يختلف بحسب التعلق، فمعنى قوله «والحكم ن تغير الخطاب» إن انقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه السهولة وهذا هو الرخصة فرجوع الضمير المخبر عنه بالرخصة للحكم المتغير يظهر لي أنه لا مانع منه. قوله: (السهل المذكور): هذا مأخوذ من كلام المصنف لأن قوله «من صعوبة إلى سهولة» أي من صفة الصعوبة إلى صفة السهولة، ولا شك أن انتقال الحكم من إنصافه بالصعوبة إلى إنصافه بالسهولة يوجب إتصافه بالسهل لأن معناه ذي السهولة أي المتصف بها، فما نقل عن شيخنا العلامة من أن قوله «السهل المذكور» ربما لا يوافق قول المصنف «إلى سهولة» لا يخفى ما فيه.

قوله: (والسلم): اعترضه الكوراني وشيخنا العلامة. فأما الكوراني فقال: ثم في تمثيل المصنف أي بالسلم بحث لأن كون السلم رخصة ممنوع. قال الغزال في المستصفي: فلا يقال إن السلم رخصة لأن عموم النهي في حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده يوجب حرمة وحاجة المفلس اقتضت الرخصة ثم قال: ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافتراق أحدهما بالشرط لا يلحق أحدهما بالرخصة فيشبه أن يكون هذا مجازاً، فقول الراوي نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان وأرخص في السلم تجوز في الكلام. قلت: يؤيده ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير آية المدائنة وهو أنه تعالى لما حرم الربا أباح السلم، ويؤيده أيضاً اتفاق الفقهاء على أن السلم نوع من البيع والرخصة لا تكون نوعاً من العزيمة اهـ. وأما شيخنا فقال: في كونه من الرخصة عند القوم نظر إذ لم يتعلق به حرمة قط حتى يتحقق تغير الحكم منها إلى حله. قال التفتازاني: فخرج أي من الرخصة وجوب الإطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقة لأنه الواجب ابتداء على فاقد الرقة كما أن الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها، وكذا خرج التيمم على فاقد الماء لأنه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه اهـ. وأقول كلا الاعتراضين بعد كونهما منازعة في مثال ساقطان سقوطاً واضحاً عظيماً، وذلك لأن مدارهما كما هو واضح مع تأملهما على المنازعة من جهة النقل حيث لا يساعد على أن السلم رخصة أو يساعد على خلافه، ومن جهة المعنى حيث لم يثبت قط تحريم السلم لكن هذه المنازعة في غاية السقوط، أما باعتبار الجهة الأولى فقد صرح الاستنوي وتاهيك بإمامته وسعة إطلاعه ومزيد خبرته بالفروع وقواعدها ومداركها بأنه لا نزاع في أن السلم رخصة فإنه اعترض تمثيل البيضاوي ثم قال: والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والإجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود فإنها رخصة بلا نزاع، لأن السلم والإجارة عقدان على معدوم والمساقاة على معدوم

يبلغها فالإتمام أولى خروجاً من قول أبي حنيفة بوجوبه، ومن قال القصر مكروه كالماوردي أراد مكروه كراهة غير شديدة وهي بمعنى خلاف الأولى (ومباحاً) أي السلم (وخلاف

مجهول والعرايا بيع الرطب بالتمر فجوزت للحاجة إلى آخر كلامه، وقد جمع القرافي وناهيك بجلالته وسعة إحاطته في شرح المحصول السلم مع أمور آخر عدوها ثم قال إلى غير ذلك من موارد الشريعة التي هي رخص إجماعاً اهـ.

فهذا تصريح من الأئمة بأن السلم رخصة وبني الخلاف عن ذلك فلم يبق بعد ذلك وجه للمنازعة باعتبار النقل. واما باعتبار الجهة الثانية فلأن منشأ المنازعة بها توهم أن المراد بتغيير الحكم تغييره بالفعل بأن تثبت الصعوبة بالفعل ثم ينقطع تعلقها إلى السهولة وليس كذلك، بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الأئمة لمن تتبعه والعجب كيف خفي ذلك على شيخنا، ولهذا عبر غير المصنف كالعلامة البيضاوي بقوله إمامكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة، ولهذا أيضاً اختلفوا في التيمم فقيل رخصة، وقيل عزيمة، وقيل التيمم لفقد الماء عزيمة ولنحو المرض رخصة، فلولا أن المراد ما قلنا لم يمكن القول بأن التيمم مطلقاً رخصة إذ التيمم لفقد الماء لم يمنع بالفعل قط، ولا القول بالتفصيل إذ التيمم لنحو المرض لم يمنع بالفعل قط كالتيمم للفقد، وكونه كان ممنوعاً في ذلك قبل الفقد والمرض لا يؤثر إذ ليس النزاع في مثل ذلك فعلم اندفاع نظر شيخنا وتعليقه، وما حكاه عن التفتازاني لا يدل له لأن خصال الكفارة لم يسبقها امتناع لا بالفعل ولا بمقتضى القياس، وما ذكره في مسألة التيمم أحد الأقوال فيه كما علمت. ووجه القائل أنه للفقد رخصة دعوى انه كان القياس امتناعه لعدم رفعه الحدث المشترط رفعه للصلاة.

وأما تأييد الكوراني بما قاله ابن عباس رضي الله عنهما فهو تأييد فاسد. أما أولاً فلأن الكلام في المعنى الاصطلاحي للرخصة، ومن أين له أن الرخصة في كلام ابن عباس بذلك المعنى؟ بل يتعين بأن تكون في كلامه بالمعنى اللغوي لتأخر الاصطلاح الأصولي عنه. وأما ثانياً فلأن قول ابن عباس أباح السلم صادق بإباحته بعد حرمة أو على خلاف الدليل. وأما قوله «ويؤيده أيضاً اتفاق الفقهاء الخ» فهو غلط فاحش وسهو قبيح لأن البيع الذي اتفق الفقهاء على أن السلم نوع منه ليس هو العزيمة بل الأعم، وإنما العزيمة هي البيع الذي يبين السلم ولا يتناوله. والحاصل أن البيع بالمعنى الأعم المتناول للسلم لم يقع اتفاق على أنه عزيمة وكيف يمكن ذلك مع ما تقدم من نقل الاتفاق بل الإجماع على أن السلم رخصة وبالمعنى الأخص المبين للسلم لا يدل اتفاقهم على أنه عزيمة على أن السلم كذلك إذ لا يدل الحكم على أحد المتباينين بشيء على الحكم الآخر بذلك الشيء، وهذا كله في غاية الظهور ولكن مفاصد عدم التأمل لا تنحصر.

قوله: (وخلاف الأولى) بمعنى مخالف الأولى فإنه حال من «فطر المسافر» أي حال كون

الأولى) أي فطر مسافر لا يجهده الصوم فإن جهده فالفطر أولى وأتى بهذه الأحوال اللازمة لبيان أقسام الرخصة يعني الرخصة كحل المذكورات من وجوب وندب وإباحة وخلاف الأولى، وحكمها الأصلي الحرمة، وأسبابها الخبث في الميتة ودخول وقتي الصلاة والصوم في القصر والفطر لأنه سبب لوجوب الصلاة تامة والصوم والغرر في السلم وهي قائمة حال الحل، واعذاره الاضطرار ومشقة السفر والحاجة إلى ثمن الغلات قبل إدراكها وسهولة الوجوب في أكل الميتة لموافقته لغرض النفس في بقائها. وقيل إنه عزيمة لصعوبته من حيث إنه وجوب. ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة في الصلاة لمرض أو نحوه وحكمه الأصلي الكراهة الصعبة بالنسبة إلى الإباحة وسببها قائم حال الإباحة وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الإسلام (ولا) أي وإن لم يتغير الحكم كما ذكر بأن لم يتغير

الفطر المذكور مخالفاً للأولى فهو على تأويله باسم الفاعل فيوافق ما قبله من الأحوال. أقول: كذا نقل عن شيخنا العلامة لكن لا حاجة إليه فإن خلاف الأولى كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم واشتقاق الحال غير لازم كما تقرّر في محله. قوله: (إلى ثمن الغلات): قال شيخنا العلامة: غير موفٍ بأنواع المسلم فيه إذ منها ما ليس بغلة كالحيون اهـ. وأقول: هو كذلك لكن الشارح إنما أراد التمثيل بالاعتبار الأغلب والأظهر باعتبار الأصل. قوله: (ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة الخ): قال شيخنا العلامة: إشارة إلى إفادة الكاف في قوله السابق «كان تغير من الحرمة الخ» فأفاد أن التغير كما يكون من الحرمة إلى الحل قد يكون من الكراهة أيضاً فللرخصة فردان تغير من الحرمة إلى الحل وتغير من الكراهة إلى الإباحة اهـ.

قوله: (وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الإسلام): اعترضه شيخنا العلامة اعتراضاً لا يصح فقال ما نصه: هذا لا يصح لأن الانفراد هو ترك الجماعة فهو متعلق الكراهة أي المكروه ومتعلق الحكم لا يكون سبباً له وأيضاً فطلب الاجتماع في شيء نهي عن ضده أي الانفراد فيه فهو متعلق النهي أي الكراهة لا سببها على أن ابن الحاجب وشارحيه عرفوا الرخصة بما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المانع لولا العذر وفسر المانع بالمحرم أي دليل التحريم، ومن الواضح خروج الإباحة بعد الكراهة من ذلك اهـ. وأقول: ههنا أمران قد يشبه أحدهما بالآخر لعدم صدق التأمل الذي قد يوقع فيه حب الاعتراض فإن حب الشيء يعمي ويصم فيحصل الغلط: أحدهما نفس الانفراد، والثاني كون ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولا شبهة لعائل في تباين هذين الأمرين، فالأول هو متعلق الكراهة وهو المكروه وهو أيضاً متعلق النهي أي الكراهة وهو مراد الشارح بترك الجماعة في الصلاة، والثاني هو سبب الحكم وسبب الكراهة وهو مراد الشارح بقوله «وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع» ولهذا لم يقتصر على قوله «وهو الانفراد»، وكون الثاني ليس متعلق الحكم ولا متعلق النهي مما لا يحتمل النزاع بل ولا أدنى توقف، وكونه سبباً للحكم وكراهة الأول مما لا شبهة في صحته وانتظامه عند من

أصلاً كوجوب الصلوات الخمس أو تغيير إلى صعوبة كحرمة الاصطياد بالإحرام بعد إباحته

ألقى السمع وهو شهيد إذ لا شبهة في صحة قولنا يكره الانفراد في الصلاة لأنه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا مع كثرة نظائره في كلام الأئمة كما لا يخفى على من له تتبع لكلامهم واستحضار لصنيعهم مما لا يسع عاقلاً إنكاره. ولما لم يميز الشيخ بين الأمرين وهو عجيب منه مع وضوح تمييز أحدهما عن الآخر وقع فيما وقع فيه وتوهم صحة هذا الاعتراض فجزم به على أن قوله «لأن الانفراد هو ترك الجماعة» ممنوع بل ترك الجماعة أعم كما هو ظاهر فقد اتضح صحة ما قاله الشارح وبطلان هذا الاعتراض فتأمل ولا تغفل. وأما العلاوة التي ذكرها فهي أو هي من بيت العنكبوت لا ينبغي لعاقل الالتفات إليها للقطع بأن الشارح والمصنف غير مقلدين لابن الحاجب وشراحه ولم تقم شبهة فضلاً عن حجة بامتناع مخالفتها له ولشراحه، وكم لهما عليهم من الزيادات المقبولة الحسنة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ لكن كثيراً ما تأخذ الشيخ الحمية فيعترض بأمثال ذلك من الأمور الساقطة، وكيف يصح لعاقل الاعتراض على المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب وشراحه مع ما علم من تصديه لمناقشتهم والاستدراك عليهم ومن سعة علمه ومزيد إحاطته بهذا الفن فإننا لله وإنا إليه راجعون.

قوله: (كوجوب الصلوات الخمس): قال شيخنا العلامة: فيه نظر لسقوطه عن الحائض والنائم وفاقد الطهورين عند جمع من العلماء. فإن قيل: المراد عدم تغيير العام والتغيير المنقوض به خاص. قلت: فإباحة الاصطياد حيثنذ كالوجوب المذكور اه. وأقول: الكلام في غير الحائض بدليل قوله الآتي «وأورد على التعريفين الخ» أما الحائض فتدخل في قوله «أو إلى سهولة لا لعذر» كما يؤخذ من جوابه الآتي عن الإيراد لأن الوجوب في حقها تغيير إلى وجوب الترك ووجوب الترك أسهل من وجوب الفعل، وهذا التغيير لا لعذر بل لمانع كما يؤخذ من الجواب. وأما قوله «والنائم فيدفع» إما بأن الكلام في غير النائم ونحوه، وإما بأن المراد التغيير بالكلية بحيث لا يبقى أثر للأصل والنائم يجب عليه القضاء، وهو إن كان بأمر جديد إلا أن للوجوب الأصلي مدخلاً في وجوب القضاء إذ لولاه ما وجب القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الأصلي وتوابعه في الجملة. وأما قوله «وفاقد الطهورين فيدفع» إما بأن الكلام في غير فاقد الطهورين، وإما بأن التمثيل به بالنظر للمرجح في مذهب الشارح ومن وافقه من وجوب الصلاة على فاقد الطهورين. فعلى التقرير الأول في النائم وفاقد الطهورين يكون حاصل الجواب أن التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير أصلاً بالنسبة لغير الثلاثة كما أن التمثيل بحرمة الاصطياد لما تغير إلى صعوبة بالنسبة للمحرم كما صرح به الشارح وهذا تمثيل صحيح لا غبار عليه بدليل أنه لو صرح بالتمثيل في الأول لم يتوجه الإشكال بوجه. وغاية الأمر أنه لم يصرح بالتمثيل إلا تكالفاً على ظهوره، وعلى التقرير الثاني فيهما يكون حاصل الجواب أن التمثيل بالنسبة لغير الحائض أي ونحوها وترك التصريح باستثنائها لظهوره وفهمه مما سنذكره فيها، وحيثنذ فلا إشكال بوجه في

قبله، أو إلى سهولة لا لعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلاً لمن لم يحدث بعد حرمة بمعنى أنه خلاف الأولى أو لعذر لا مع قيام السبب للحكم الأصلي كإباحة ترك ثبات الواحد مثلاً من المسلمين للعشرة من الكفار في القتال بعد حرمة وسببها قلة المسلمين ولم تبق حال الإباحة لكثرتهم حيثئذ وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا.

التمثيل كما هو على التقرير الأول كما تبين، وقد ظهر بما تقرر صحة الجواب الذي أشار إليه في السؤال الذي أورده. وأما ما ذكره في جوابه فلا يخفى سقوطه لأن كون الاصطيد كالوجوب أي في أنه لم يتغير فيه الحكم تغيراً عاماً لا يمنع من صحة التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير أصلاً بالنسبة لغير من ذكر، وبحرمة الاصطيد لما فيه من التغير من سهولة إلى صعوبة بالنسبة للمحرم فتأمل، على أن غاية الاعتراض مناقشة في مثال وهي غير معتد بها عند المحصلين نعم لا بأس بها لمجرد التمرين.

قوله: (أو إلى سهولة الخ): سكت عن التغير إلى مماثل في السهولة أو الصعوبة كأن تغير من وجوب فعل إلى وجوب فعل مماثل للفعل الأول في قدر مشقته. فإن كان مثل هذا من الرخصة كان حدّها المشار إليه غير جامع أو كان من العزيمة فكذا على مقتضى تقرير الشارح فيهما. لا يقال هذا داخل في قوله «أو إلى صعوبة» لأن المماثل للصعب صعب أو هو غير واقع فلذا لم يتعرض له لأننا نقول: أما الأول فيردّه أن المراد بالصعوبة بالنسبة للمتقل عنه فلا يشمل المماثل، وأما الثاني فلو سلم لم يفد لأن التعريف لا يقصر على الأفراد الواقعة بل يعم غيرها أيضاً. والذي يظهر أن مثل ذلك من العزيمة وأن المتن شامل له ولا ينافيه كلام الشارح بناء على حل بأن في كلامه على مجرد التمثيل فليتأمل.

قوله: (لما كثروا): قال شيخنا العلامة: فيه شيء وهو أن المشقة في الثبات المذكور ثابتة قبل الكثرة وبعدها اه. وأقول: المراد مشقة خاصة يعتد بها وهي التي لا تسكن النفس عندها ولا تطيب بتحملها وهذه حاصلة بعد الكثرة لا قبلها، وذلك لأنهم حال القلة مفتقرون إلى ثبات القليل منهم مضطرون إليه لعدم من يقوم بذلك غير القليل أو قلته فتتهون المشقة عليهم وتطيب بها نفوسهم لأن الافتقار والاضطرار إلى الشيء مع فقد من يقوم به يهون مشقته ويطيب النفس بها كما هو معتاد معلوم بالوجدان، ولا كذلك حال الكثرة لعدم الافتقار إلى ثبات القليل لكثرة من يقوم به فيضعف النشاط ولا تسكن النفس ولا تطيب بتحمل المشقة فتزيد صعوبتها وتظهر شدتها عليها، وكان الشارح رمز إلى ذلك بقوله «لما كثروا». ثم رأيت عن شيخنا نحو ذلك حين تدريسه الشرح على أنه قد يمكن أن يقال المشقة إنما تصلح عذراً إذا لم يحتج إلى ارتكابها في حفظ النفس ونحوها إذ لا يليق التخفيف مع الاحتياج إلى حفظ ذلك وهذا الاحتياج إنما يقوم قبل الكثرة فليتأمل.

(فعرزمة) أي فالحكم غير المتغير أو المتغير إليه الصعب أو السهل المذكور يسمى عزيمة وهي لغة القصد المصمم لأنه عزم أمره أي قطع وختم صعب على المكلف أو سهل، وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فإنه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة، ويجاب بمنع الصدق فإن الحيض الذي هو عذر في الترك مانع من الفعل ومن مانعيته نشأ وجوب الترك. وتقسيم المصنف كالبيضاوي وغيره الحكم إلى الرخصة والعزيمة أقرب إلى اللغة من تقسيم الإمام الرازي وغيره الفعل الذي هو متعلق الحكم إليهما (والدليل ما) أي شيء (يمكن التوصل) أي الوصول بكلفة (بصحيح النظر فيه إلى

قوله: (وإلا فعزيمة): قال شيخنا العلامة: نحوه في العضد. فقال التفتازاني: معناه وإن لم يكن كذلك فعزيمة وظاهره أن الحكم منحصر في الرخصة والعزيمة، والحق أن الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة اهـ فليتأمل المراد بالوقوع في مقابلة الرخصة وهل يطرد في أمثلتهم. قوله: (فإنه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة): أي دون تعريف العزيمة ليصدق قوله «وأورد على التعريفين» وذلك لأنه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم أن الحكم تغير من صعوبة وهي وجوب الفعل إلى سهولة وهي وجوب الترك لعذر وهو الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو إدراك الوقت، فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم المتغير إليه السهل المذكور متناوياً لوجوب الترك عليها فلا يكون مانعاً ولا يصدق على وجوب الترك أن الحكم لم يتغير أصلاً ولا أنه تغير إلى صعوبة ولا أنه تغير إلى سهولة لا لعذر لأنه إنما تغير إلى سهولة لعذر وهو الحيض، فيكون تعريف العزيمة وهو الحكم غير المتغير أو المتغير إليه الصعب أو المتغير إليه السهل المذكور غير جامع. قوله: (ويجاب الخ): حاصل الجواب أن وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله «لعذر» لأن التغير في حقها لمانع لا لعذر وداخل في تعريف العزيمة لأنه تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر بل لمانع. قوله: (والدليل): أقول: لما وقع ذكر الأحكام والأدلة في تعريف الفقه بين الأحكام وأقسامها وما يتعلق بها ثم بين الدليل وما يتعلق به.

قوله: (أي الوصول بكلفة): فيه حمل صيغة التفعّل على التكلف وأورد عليه شيخنا العلامة ما حاصله أنه قد لا يكون تكلف كالعالم بالنسبة للصانع، وأن الأولى حمل الصيغة على التدرّج لتدل على أن أصل الفعل حصل مرة بعد أخرى كتجرعه أي شربه جرعة بعد جرعة اهـ. أقول: قد فسر الجار بردي التكلف بقوله ومعناه أن الفاعل يعاني ذلك الفعل ليحصل، وهذا متحقق في كل دليل إذ لا بدّ من ملاحظة الصغرى والكبرى، ووجه الدلالة وملاحظة الترتيب الخاص وهذا معاناة بلا شبهة، ولو سلم فيكفي في صحة التعبير بصيغة التفعّل وجود التكلف في بعض أفراد الدليل. وأما ما ادعى أولويته فيرد عليه أن الوصول إلى المطلوب لا يتكرر بل لا تدرّج فيه بل هو دفعي، وإنما التدرّج في مبادئه وليس في كل منها وصول إلى

مطلوب خبري) بأن يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة، والخبري ما يجرب به. ومعنى الوصول إليه بما ذكر علمه أو ظنه فالنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدي إلى علم أو ظن كما سيأتي حذراً من التكرار. والفكر حركة النفس في المعقولات وشمل التعريف الدليل القطعي كالعالم لوجود الصانع والظني

المطلوب. فإن قلت: كما أن الوصول لا تكرر فيه كذلك لا تكلف فيه وإنما الكلفة في مبادئه. قلت: لكن يصدق مع وقوع الكلفة في مبادئه أن الوصول بكلفة ولا يصدق مع التدرج في مبادئه أن الوصول تكرر ولو سلم فلم تثبت الأولوية.

قوله: (بصحيح النظر فيه): قال السيد: وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث إذا ترتب أدت إلى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه أنه إذا نظر في أحواله أوصل إليه كالعالم، وحيث أريد بالإمكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج في الحذ المقدمات المرتبة وحدها، وأما إذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها ثم قال: وظاهر كلامه أن الدليل عندنا لا يطلق إلا على المفردات التي من شأنها أن يتوصل بأحوالها إلى المطالب الخبرية فيجب أن يحمل قولنا «بصحيح النظر فيه» على النظر في صفاته وأحواله، ويجوز أن يجري على عمومته فيتناول الأقسام الثلاثة كما أوضحناه سابقاً اهـ. نعم في قوله «فيستحيل النظر» فيها أبحاث في محلها منها أنها قد ترتب على الهيئات الغير البيئية الانتاج كقولك «كل إنسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان» فنقول في رده إلى الشكل الأول بطريق العكس مثلاً هذه القرينة إشارة إلى المقدمتين المرتبتين، ورد ذلك بأن المراد أن القضايا حال كونها ملحوظة تفصيلاً مأخوذة مع الترتيب يمتنع النظر فيها وهذا مما لا مرية فيه والواقع فيما ذكر ملحوظ إجمالي حتى صار في حكم المفرد وصح وقوعه في مقدم الشرطية والتعبير عنه بالمفرد.

قوله: (كما سيأتي): متعلق بالمنفي اسم مفعول لا بالنفي. قوله: (حذراً من التكرار): يجوز تعلقه بمحذوف تقديره وإنما صرفت النظر عن ظاهره، وأورد شيخنا العلامة أن التكرار يندفع بأن حقيقته ذكر الشيء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك منتفٍ ههنا لأن قولنا «الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي من حيث هو إلى علم مطلقاً أو ظن» محصولة أن النظر الذي هو في نفسه مفيد للعلم مطلقاً أو الظن مفاده في الدليل العلم التصديقي أو الظن وهذا لم يتكرر فيه حكم اهـ. وأقول: لا يخفى مع التأمل والإنصاف صحة ما قاله الشارح بناء على ما هو المفهوم من عبارة المصنف فإنه جعل صحة النظر في الشيء سبباً للتوصل إلى المطلوب الخبري أي لعلم المطلوب الخبري أو ظنه، ولا يخفى أن النظر الصحيح الذي يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه ليس إلا الفكر المؤدي إلى علم المطلوب الخبري أو ظنه بخلاف الفكر المؤدي إلى المطلوب التصوري فإنه لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه، وبخلاف

كالتار لوجود الدخان وأقيمو الصلاة لوجوبها، فبالنظر الصحيح في هذه الأدلة أي بحركة النفس فيما تعقله منها مما من شأنه أن ينتقل به إلى تلك المطلوبات كالحديث في الأول والإحراق في الثاني والأمر بالصلاة في الثالث تصل إلى تلك المطلوبات بأن ترتب هكذا

الفكر المؤدي إلى الأعم من المطلوب التصوري والمطلوب الخبري فإنه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه، فلو حمل النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدي إلى علم أو ظن لزم التكرار قطعاً إذ التقدير حيثئذ الدليل شيء يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي إلى علم المطلوب الخبري أو ظنه، فالشارح بنى ما قاله على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها ولا غبار عليه، فعلى تقدير التكلف في صرف العبارة عن المفهوم منها وحملها على معنى لا يلزم عليه تكرار لا يقدر ذلك في صحة ما قاله الشارح لأن هذا جواب آخر. والحاصل أن ظاهر العبارة يلزمه التكرار وأن هذا التكرار اللازم يندفع بتجريد النظر عن بعض معناه كما سلكه الشارح، أو بصرف العبارة عن ظاهرها كما سلكه الشيخ، فما ذكره الشيخ جواب آخر عن المحذور لا ردّ لجواب الشارح فلا يصح جعله رداً له كما زعمه الشيخ، ولو صح ذلك لزم في كل موضع تعدد فيه الجواب عن شيء أن يكون كل جواب من تلك الأجوبة المتعددة مبطلاً لغيره منها ولا يقوله عاقل فليتأمل.

وأما قول الشيخ في تقريره عبارة المصنف «الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي من حيث هو إلى علم مطلقاً» أي تصوّرياً كان ذلك العلم أو تصديقياً فيتوجه عليه أنه إن أراد أن فاعل المؤدي في قوله «المؤدي من حيث هو» هو الفكر بقيد أعني قوله «فيه» لم يصح إذ الفكر بقيد كونه في الدليل لا يؤدي إلى العلم مطلقاً وإنما يؤدي إلى علم تصديقي. وإن أراد أن فاعله مطلق الفكر وكأنه قال بالفكر فيه المؤدي مطلقه أو جنسه وهو المناسب لقوله «من حيث هو» فهو متعسف في تأويل العبارة مستغني عنه بما ذكره الشارح لأنه أسهل منه إذ استعمال اللفظ مجرداً عن بعض معناه أشيع مما ارتكبه من التعسف على أنه لا يخلص من التكرار على الإطلاق لأن قوله «المؤدي من حيث هو الخ» يدخل فيه الفكر في الدليل بل المؤدي إلى العلم التصديقي والظن ليس إلا الفكر في الدليل فيصير المعنى المؤدي في هذا وغيره إلى العلم أو الظن فيلزم التكرار بالنسبة إلى هذا، وليس من شرط التكرار إعادة ذكر الشيء على الوجه المتقدم بعينه بل إعادة ذكر الشيء ولو في ضمن غيره من غير داع إليها تكرار مكروه، وما هنا كذلك إذ هذه الإعادة غير معتبرة في مفهوم الدليل فارتكابها ارتكاب لما لا داعي إليه فيكون من التكرار المكروه. لا يقال لا نسلم انتفاء الداعي هنا إليه بل هنا داع إليه وهو بيان حال الفكر وأنه تارة يؤدي إلى العلم التصديقي أو الظن وذلك إذا تعلق بالدليل، وتارة يؤدي إلى العلم التصوري وذلك إذا تعلق بغيره كما أشار إلى ذلك بقوله «محصوله أن النظر الذي هو في نفسه الخ» لأننا نقول: إنما يستقيم ذلك لو كان المقام مقام بيان الفكر وليس

العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع، النار شيء محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان، أقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة فالأمر بالصلاة لوجوبها. وقال: يمكن التوصل دون يتوصل لأن الشيء يكون دليلاً وإن لم ينظر فيه النظر المتوصل به، وقيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يمكن التوصل به إلى المطلوب لانتفاء

كذلك، بل المقام ليس إلا لبيان حال الدليل ولم يعتبر فيه سوى مجرد حركة النفس في المعقولات دون التأدية المذكورة للاستغناء عنها باعتبار التوصل المذكور فلي تأمل.

قوله: (كالحدوث في الأول الخ): هذه أمثلة لما تعقله النفس من تلك الأدلة وتقع حركتها فيه. قال شيخنا العلامة: وهو مشكل لأن كلاً من هذه الأمثلة مفرد يستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود أي من الأصغر الذي هو الدليل إلى الأوسط الذي هو ما تعقله منه ثم منه إلى الأكبر الذي هو المطلوب اهـ. وأقول: أما أولاً فالإشكال مبني على حمل «في» من قوله «فيما تعقله منها» على معنى الظرفية وهو غير متعين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد إليه قوله «من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب» فجعل تلك الجهة سبباً أو آلة للانتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة. وأما ثانياً فلو سلمنا كان غاية الأمر أن في العبارة مسامحة والتقدير مثلاً فيما تعقله منها مع غيره بأن تنتقل من الحد الأصغر إليها ثم منها إلى المطلوب وارتكاب المسامحات طريق مسلوكة خصوصاً إذا وجد ما يرشد إليها قوله: (فالأمر بالصلاة لوجوبها): قال شيخنا العلامة: صواب العبارة فأقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة وكأنه قال: صورة القياس هكذا الأمر بالصلاة أمر بشيء وكل أمر بشيء لوجوبه اهـ. وأقول: يمكن أيضاً أن تجعل «أل» في الأمر في قوله «فالأمر بالصلاة للعهد» أي فالأمر المذكور أي وهو أقيموا أو فهذا الأمر أي وهو أقيموا فكأنه قال: فأقيموا للوجوب. والاعتبار بالمعنى دون اللفظ، ويمكن أن تكون نكتة العدول إلى ما ذكره الإشارة إلى جريان هذا القياس في كل أمر بالصلاة وإن لم يكن بهذه الصيغة فما ذكره الشارح صواب أيضاً.

قوله: (لأن الفاسد لا يمكن التوصل به إلى المطلوب) قال السيد: إذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له وإن كان قد يفضي إليه فذلك إفضاء اتفاقي ليس من حيث إنه وسيلة له قال: والحكم بكون الإفضاء في الفاسد اتفاقياً إنما يصح إذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة إلى بعض، أو يخص بفساد الصورة ما ليس بدليل مكانه اهـ. وقوله «وبوضع ما ليس بدليل مكانه» قال بعضهم: كوضع المقدمات الغير المناسبة للمطلوب إما كلها أو بعضها مثل أن يكون المطلوب العالم حادث فيوضع مكان الدليل الإنسان متعجب وكل متعجب ضاحك، أو الإنسان متغير وكل متغير حادث. والحاصل أن الفساد في المادة إما لعدم مطابقتها للواقع فالحكم بكون الإفضاء في الفاسد اتفاقياً إنما يصح الخ. وإما لعدم مناسبتها للمطلوب فهذا الحكم يصح في الفاسد بحسب المادة بهذا الاعتبار وفي الفاسد بحسب الصورة فيخص الفاسد بهما اهـ.

وجه الدلالة عنه. وإن أدبى إليه بواسطة اعتقاد أو ظن كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة وفي النار من حيث التسخين فإن البساطة والتسخين ليس من شأنهما أن يتقل بهما إلى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدي إلى وجودهما هذان النظران ممن اعتقد أن العالم بسيط وكل بسيط له صانع، ومن ظن أن كل مسخن له دخان. أما المطلوب غير الخبيري وهو التصوري فيتوصل إليه أي يتصور بما يسمى حداً بأن يتصور كالحَيوان الناطق حدّاً

قوله: (لانتفاء وجه الدلالة عنه): قال شيخنا العلامة: هو في المعنى تعريف الفساد جارٍ على تعريف الصحة بما مرّ أي في قوله «بأن يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها الخ» وقد وافق فيهما أي التفتازاني ويرد عليهما انتفاء الترتيب المسمى بالخطأ في البرهان لصورته فإنه فساد يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد اهـ. وأقول: النظر وإن اعتبر صحته مادة وصورة إلا أن صحته من حيث تعلقه بالدليل الأصولي ليست إلا من جهة المادة إذ لا ترتيب في الدليل الأصولي حتى يعتبر في النظر من حيث تعلقه به صحته صورة أيضاً، فالنظر الذي يتوصل به إلى العلم المطلوب الخبيري أو ظنه إنما يقصد من تعلقه بالدليل الأصولي استخراج المادة، وأما ترتيب المقدمات الذي هو الصحة من حيث الصورة فأمر خارج عن تعلقه بالدليل الأصولي وإن كان معتبراً في صحته، فتفسير صحة النظر بأن يكون من وجه الدلالة وفساده بأن لا يكون منها ليس تفسيراً لصحته وفساده على الإطلاق، بل هو تفسير لهما من حيث الابتداء وتعلقه بالدليل الأصولي فلا يرد على تفسير صحته بما ذكر أنه يصدق مع انتفاء الترتيب أن هذا فساد مع صدق تفسير الصحة به لأن هذا فساد للنظر لا من حيث تعلقه بالدليل الأصولي، والكلام إنما هو باعتبار هذا، ويدل على ذلك كلام التفتازاني فإنه بعد أن فسر صحة النظر بما ذكر بين أنه لا بدّ في النظر من صحته صورة ومادة حيث قال ما نصه: صحة النظر أن يكون في وجه الدلالة أي ما به ينتقل الذهن كالحادث للعالم وفساده بخلافه، فلو أطلق النظر لفهم منه أن الدليل يجب أن يمكن التوصل إلى المطلوب الخبيري بأي نظر كان، ولا خفاء في أن العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به إلى المطلوب بالنظر الفاسد. إما صورة فظاهر، وإما مادة كقولنا «العالم بسيط وكل بسيط له صانع» فلانتفاء وجه الدلالة إذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه إلى ثبوت الصانع وإن أفضى إليه في الجملة اهـ. وكذا يدل عليه قول الشارح «فالنظر الصحيح في هذه الأدلة» إلى قوله «بأن يرتب هكذا الخ» فإنه إشارة إلى أن النظر الصحيح بأن يكون من وجه الدلالة يؤدي إلى المطلوب بشرط أو بسبب ان ترتب هكذا فقد أشار إلى اعتبار الترتيب بقوله «بأن يرتب» وإلى اعتبار صحته بقوله «هكذا».

قوله: (بما يسمى حداً): قال شيخنا العلامة: هو من النظر، فالتصوري شارك الخبيري في التوصل إلى كل منهما بالنظر وإن كان الموصل والمتوصل إليه في الخبيري حجة وتصديقاً، وفي التصوري حداً وتصوراً، فلا يحسن التقابل بينهما إذ لا إشعار للتعريف بالخصوص الذي

للإنسان وسيأتي حدّاً الحدّ الشامل لذلك وغيره. (واختلف أئمتنا هل العلم) بالمطلوب الحاصل عندهم (عقبيه) أي عقيب صحيح النظر عادة عند بعضهم كالأشعري فلا يتخلف إلا خرقاً للعادة كتخلف الإحراق عن مماسة النار أو لزوماً عند بعضهم كالإمام الرازي فلا ينفك أصلاً كوجود الجوهر لوجود العرض (مكتسب) للناظر فقال الجمهور نعم لأن حصوله عن نظره المكتسب له، وقيل لا، لأن حصوله اضطراري لا قدرة على دفعه ولا

يصح به التقابل، نعم لو قال أما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصويري فليس بدليل بل هو المعرف بفتح الراء فقابل بين المعرف والدليل لتقابلهما في التوصل إليه لكان حسناً اهـ. وأقول: فيه أمور لا تخفى على المتأمل منها منع قوله «هو» أي ما يسمى حدّاً من النظر أي من أفراده بل هو عمل النظر ومتعلقه كما يصرح به كلام الأئمة كقول الواقف وشرحه المرصد الثالث في الطريق الذي يقع فيه النظر إلى أن قالوا: فإن كان المطلوب تصوّر اسمي طريقه الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إليه معرفاً اهـ. ومنها منع قوله «بل هو المعرف» بفتح الراء لأن الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصويري هو المعرف بكسر الراء فإن النظر واقع في الحد لا في المحدود، ولعل الشيخ بنى ما قاله هنا على ما قاله أولاً من أن الحدّ من النظر. ومنها أن حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر لتأمله أنه قابل الدليل بالحدّ من حيث إن الأول يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري وأن الثاني يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصويري ولا شبهة في صحة هذه المقابلة وحسنها وإشعار تعريف الدليل بأن ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب غير خبري ليس بدليل وهو الحد، وكفى هذا الإشعار في حسن المقابلة، نعم لم يعبر الشارح بالنظر بالنسبة إلى الحد بل بتصوره حيث قال: بأن يتصور فيحتمل أنه حمل النظر بالنسبة إليه على تصوره وإن لم يناسب ما يأتي في تعريف النظر، ويحتمل خلاف ذلك فليتأمل.

قوله: (واختلف أئمتنا): ذكر ذلك لتعلقه بذكر العلم في قوله «التوصل بصحيح النظر فيه». قوله: (الحاصل عندهم): قال شيخنا العلامة: تقدير الحصول ليس بلازم لجواز تعلق «عقبيه» بالعلم. وأقول: إن أراد التنبيه فلا بأس أو الاعتراض فهو مدفوع بأن كلام الشارح لا يقتضي لزوم ذلك وإنما اختار تقديره لأنه أدل على المقصود وأوضح في بيانه من حدوث العلم المختلف فيه عقيب النظر كما يدركه الذوق السليم واللائق مراعاة أوضح المعاني وأجزلها وإن أحوج إلى التقدير كما نص على ذلك الأئمة في مواضع من كلامهم، وليتعلق به قوله «عادة أو لزوماً» فيفيد الإشارة إلى الخلاف في ذلك مع الاختصار إذ لو لم يقدره احتاج إلى التنبيه على تعلق قوله «عقبيه» بالعلم دفماً لتوهم غيره كحالته التي لا تناسب المقصود لصدقها مع حصول العلم أولاً، واستمراره إلى عقبه وذلك يجر إلى التطويل في حكاية قولي العادة واللزوم.

قوله: (ولا الانفكاك عنه): اعترضه شيخنا العلامة حيث حكى عن السيد عن الإمام

الانفكاك عنه فلا خلاف إلا في التسمية وهي بالمكتسب أنسب. والظن كالعلم في قولي

الرازي في آخر كلام طويل ما نصه: بخلاف النظري إذ يوجه النظر، فإذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون ذلك النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر فلا يقبح التكليف به اهـ. وعقب ذلك بقوله «وأنت بعد ذلك خبير بأن قول الشارح لا قدرة على الانفكاك عنه فيه نظر» اهـ. وأقول: كان وجه النظر أخذاً من هذا المحكي قبله أنه يمكن الانفكاك عنه بأن يغفل عن النظر ويعتقد ما يناقضه ويحجب بوجهين: الأول أن الكلام في حصوله عقيب النظر بأن يتصل به من غير فاصل وهذا لا ينافي إمكان طرو غفلة يعتقد بسببها ما يناقضها إذ ليس المدعي دوامه بل مجرد حصوله متصلاً بالنظر وإن انقطع بعد حصوله لعارض. فإن قلت: قد تتصل الغفلة بالنظر. قلت: إن تحقق النظر بتمامه لزم اتصال العلم به وتأخر الغفلة عنه وإلا كان خلاف الفرض فلا يرد، والثاني أن المراد لا قدرة على الانفكاك عنه حيث لا مانع كالغفلة بقرينة ظهور أن حصول الشيء مشروط بعدم المانع منه. واعلم أن هذا النظر لا يتعلق بالشارح ولا يلحقه منه شيء إذ ليس حظه من هذا الكلام إلا مجرد حكايته عن غيره من غير انتصاب لاختياره، فإسناد هذا القول له وإيراد النظر عليه ليس بصواب، وكان صواب التعبير أن يقول «وأنت بعد ذلك خبير بأن ما حكاه الشارح من أنه لا قدرة الخ».

قوله: (وهي بالمكتسب أنسب): اعترضه شيخنا العلامة بوجهين حيث قال ما نصه: الباء متعلقة بضمير التسمية وعمل ضمير المصدر كما هنا شاذ، ومتعلق «أنسب» محذوف والتقدير وتسمية العلم النظري بالمكتسب لكونه حصل عن كسبي أنسب بالتكليف به الذي هو في الحقيقة تكليف بسببه المقدور، يعني كما أن التكليف به عائد إلى التكليف بسببه كذلك التسمية بالمكتسب عائدة إلى تسمية سببه بذلك، ولا يذهب عنك في هذا المقام ما أسلفناه عن الإمام اهـ. وأقول: حاصل الوجه الأول أنه أعمل ضمير المصدر وهو شاذ، وحاصل الوجه الثاني أن حاصل كلام الشارح أن تسميته بالمكتسب باعتبار سببه كما أن التكليف به باعتبار سببه، ويرد عليه أنه لا يجب أن يكون التكليف به باعتبار سببه، بل يجوز أن يكون باعتبار نفسه لأنه نفسه مقدور للمكلف كما تقدم بيانه في الكلام المحكي عن السيد عن الإمام في القولة السابقة، فهذا هو المراد فيما يظهر بقوله «ولا يذهب عنك الخ». ويحجب عن الأول بأنه لا يجب تعلق الباء بضمير التسمية بل يجوز تعلقها بسحذوف حالاً من ذلك الضمير على قول سيبويه بجواز مجيء الحال من المبتدأ أو من ضمير الخبر وهو أنسب على قول الجميع، والتقدير والتسمية ملتبسة بالمكتسب أي بهذا اللفظ أنسب أو التسمية أنسب هي ملتبسة بهذا اللفظ، بل قد يقال ما المانع من تعلق قوله «بالمكتسب» بقوله «أنسب» أي والتسمية أنسب بلفظ المكتسب فلي تأمل. وعن الوجه الثاني بأن ميناه على أن المعنى أنها أنسب بالتكليف به إلى آخر ما تقدم وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة إليه، بل يجوز أن يكون المعنى أنها أنسب من التسمية بغير المكتسب بناء على أن المكتسب

الاكتساب وعدمه دون قولي اللزوم والعادة لأنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً أو عادة فإنه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض كما إذا أخبر عدل

ما حصل بالكسب بمعنى مباشرة أسبابه بالاختيار فليس في كلامه قياس التسمية باعتبار السبب على التكليف باعتباره حتى يرد عليه ما تقدم عن الإمام فلي تأمل.

قوله: (في قولي الاكتساب وعدمه): اعترض شيخنا العلامة قوله «وعدمه» فقال فيه نظر، للقدرة على الانفكاك عنه بنظر آخر يفيد ما لا يجامع الظن الأول من علم بمتعلقه أو علم أو ظن بخلافه اهـ. وأقول: هذا الاعتراض في غير محله كما لا يخفى فإنه ليس المراد بعدم القدرة على الانفكاك على هذا القول عدم الانفكاك مطلقاً، كيف وقد صرح الشارح مع ذلك بقوله الآتي آنفاً «فإنه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ» فهذا نص منه في أنه قد ينفك فكيف مع ذلك يصح هذا الاعتراض؟ وإنما المراد أن الظن الحاصل عن نظر باعتبار ذلك النظر الذي هو سببه ومع عدم المانع كالمعارض لا قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه وهذا لا ينافي أنه يمكن الانفكاك عنه لمعارض كما ذكره الشارح فلي تأمل بإنصاف.

قوله: (دون قولي اللزوم والعادة لأنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً أو عادة فإنه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ): اعترضه المحشيان حيث قالوا: واللفظ للكمال قوله فإنه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض استدلال على أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً أو عادة وهو مأخوذ من العضد وفيه نظر، إذ لا يخفى أنه إنما يتجه كونه دليلاً على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على انتفاء حصوله عقب النظر الصحيح، فإن القياس إذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن أي قيامه بالنظر المرتب للقياس عقب نظره فيكون مرتبطاً به ويجري فيه قولاً للزوم والعادة، وتخلفه بمعنى تبين أن المظنون غير واقع مزيل للظن بعد حصوله يظهر به عدم ثباته لا أنه لم يحصل عقب صحيح النظر اهـ. وشيخنا العلامة حيث قال: قوله «دون قولي اللزوم والعادة» فيه نظر، إذ السبب الذي قرر به لزوم العلم جارٍ في الظن، وأما استدلاله بزوال الظن مع بقاء سببه لمعارض خارج فلا يتنهض لأن لزوم شيء سبباً آخر لذاته لا ينافيه تخلفه عنه لخارج من انتفاء شرط أو وجود مانع، وكيفيك أن النظر سبب للمطلوب من علم أو ظن إذ هو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اهـ. والكوراني فقال: وفي بعض الشروح هنا كلام غريب وهو أن الظن كالعلم في قولي الاكتساب وعدمه دون قولي اللزوم والعادة إذ لا ارتباط بين الظن وبين شيء آخر، ولم يدر أن النتيجة لازمة للمقدمتين سواء كانتا ظنيتين أو قطعيتين لأن العلم بالمطلوب من القطعيات عند الأشاعرة لما كان بخلق الله تعالى عادة فكما أنه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات، وقد اشبهه عليه أحد المذهبيين بالآخر فإن حصول المطلوب لما كان على اللزوم والوجود عند الفلاسفة، وفي الظنيات

لا لزوم عندهم لابتنائه على اللزوم العقلي، وقد صرح به الإمام في المحصل وليس بشيء لأنه قد ثبت أنه تعالى فاعل بالاختيار ولا لزوم مع الاختيار. فإن قلت: لم لا يجوز أن يجعل متعلق الاختيار الملزوم وكلما وجد الملزوم وجد اللازم فيتجه ما قالوا قلت: كما ثبت أنه مختار ثبت أن الأشياء كلها مستندة إليه ابتداء فيجب استناد وجود اللازم إليه اختيار ابتداء فلا يتم اللزوم العقلي، وإنما أطنبنا الكلام في هذا المقام لأنه من مزال أقدام الأفاضل اهـ.

وأقول: من تأمل وأنصف علم أن حاصل فرق الشارح بين العلم والظن أن العلم لا يتخلف عن النظر المؤدي إليه أصلاً إلا خرقاً للمعادة على قولها بخلاف الظن يتخلف كثيراً، والفرق أن النظر المؤدي إلى العلم قطعي التأدية إليه والقطعي لا يعارضه شيء من قطع أو ظن فلا يتخلف عنه العلم ابتداء بخلاف النظر المؤدي إلى الظن فإنه ظني التأدية، والظني تمكن معارضته بقطعي أو ظني فتتضي التأدية، وانتفاؤها لا ينافي سببته للظن لأن السبب مع المعارض لا يستتبع السبب وحيثئذ يندفع جميع هذه الاعتراضات التي أطالوا بها وتفصيل ذلك. أما قول الكمال «إنما يتجه كونه دليلاً على عدم ثبات الظن الخ» فيجاب عنه بأنه لا منشأ له إلا عدم التنبه لوجه استدلال الشارح بذلك فإن وجهه أنه لما أمكن زوال الظن لطرط المعارض أمكن عدم حصوله ابتداء لمقارنة المعارض لأن المعارض إذا كان منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كان منشأ لعدم حصوله ابتداء كما هو في غاية الظهور، والعجب خفاء ذلك على الكمال، ثم رأيت السيد الشريف السمهودي أجاب بذلك فله الحمد على موافقة هذا الإمام. وأما قوله «فإن القياس إذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن» فهو مأخوذ من كلام السيد الآتي، ويجاب عنه بأن هذا مسلم عند انتفاء المعارض وكلامنا مع المعارض. وبعبارة أخرى هذا مبني على تقدير ثبوت المقدمات ولهذا قالوا في تعريف القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزوم عنه لذاته قول آخر هـ. وقال شيخنا الشريف في قول الغرة متى سلمت وليس المقصود أنها إن لم تسلم لم يلزم لأنها لو سلمت أو لم تسلم فاللزوم بحاله فإن معنى اللزوم أنه إن ثبت ثبت وذلك ثابت وإن لم يثبت أحدهما أو كلاهما بل المقصود أنه لا يلزم في تحقق القياس صدق القضايا ولا الجزم بها، بل لو كانتا كاذبتين واعتقد كذبهما لكنهما بحيث إذا علمتا علم لكان قياساً اهـ. فليس من لازم القياس تحقق علم المقدمتين فلا يلزم تحقق الظن.

والحاصل أن صحة صورة القياس الظني إنما يقتضي استلزام القياس لنتيجته ولا يقتضي استلزامه لظن نتيجته لإمكان المعارض المانع من ظن النتيجة دون لزومها للقياس لأنه على تقدير الثبوت، وكلام السيد الآتي صريح في ذلك كما لا يخفى على المتأمل. وأما قوله «وتخلفه الخ» فهو في غاية السقوط مع توجيه استدلال الشارح بما ذكرناه كما لا يخفى. وأما قول شيخنا «إذ السبب الذي قرر به لزوم العلم الخ» فهو ممنوع، ولو سلم فهو مع عدم المعارض أما معه فيمكن التخلف كما اعترف هو به هنا. وأما قوله «وأما استدلاله الخ» فهو لا يفيد مع ما علم

من أن الشارح أراد باللزوم الذي أثبتته في العلم ونفاه عن الظن هو اللزوم مطلقاً بحيث لا يقع تخلف أصلاً إلا خرقاً للعادة على قولها، واللزوم بهذا المعنى غير موجود في الظن لإمكان المعارض المتصور في الظن دون العلم فلا يضره تحقق اللزوم في الظن عند عدم المعارض لأنه لم يرد نفي اللزوم عنه مطلقاً بل على الوجه الذي أثبتته للعلم، ولا شك في انتفائه عنه كما تبين. وأما قوله «ويكفيك أن النظر سبب الخ» فهو مسلم ولا يضر الشارح لأنه لم ينف سببته ولا استلزامه الوجود على الإطلاق وإنما نفى استلزامه الوجود دائماً لإمكان مقارنة المعارض المانع من ذلك. وأما قول الكوراني «ولم يدر أن النتيجة لازمة للمقدمتين» فلا منشأ له إلا الاشتباه، وبيان ذلك أن هنا أمرين: أحدهما المقدمتان وهما بشرطهما مستلزمتان للنتيجة استلزاماً قطعياً أو ظنياً بمعنى أن تحقق النتيجة لا ينفك عن تحققهما، والثاني النظر في المقدمتين وهو إذا كان المقدمتان ظنيتين لا يستلزم الظن بالنتيجة لإمكان معارضتهما بما يمنع ظن نتيجتهما لإمكان المعارضة في الظنيات بخلاف ما إذا كانا قطعيتين إذ لا تعارض في القطعيات، ولا خفاء في أن كلام الشارح المحقق إنما هو في الأمر الثاني إذ كلامه في أنّ النظر لا يستلزم الظن كما هو في غاية الوضوح، فما ذكره من عدم الاستلزام حق بلا شبهة. وما أورده الكوراني عليه من أنه لم يدر أن النتيجة لازمة للمقدمتين وإن كانتا ظنيتين فهو غلط منشؤه توهمه أن الشارح نفى لزوم النتيجة للمقدمتين الظنيتين وإنما نفى لزوم ظن النتيجة للنظر في المقدمتين وأين أحدهما من الآخر والأول لا يستلزم الثاني كما هو جلي وما أحقه بقوله:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم

وأما قوله «فكما أنه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات» فهو تمويه لا يجديه شيئاً فيما قصده لأننا نسلم جريان عادته بما ذكر إلا أن عادته فيهما مختلفة فإنها في العلم لا تتخلف إلا خرقاً للعادة وفي الظن تتخلف كثيراً بسبب مقارنة المعارض الممكنة في الظن دون العلم المانعة من حصول الظن لجريان عادته تعالى بذلك، وهذا مما لا يمكن إنكاره. وأما قوله «وقد اشتبه عليه أحد المذهبين بالآخر» فهو كلام باطل لا منشأ له إلا الغلط الفاحش وذلك لأنه أراد بأحد المذهبين قول العادة وبالآخر قول اللزوم وبالاقتداء أنه نفى لزوم الحصول على قول العادة بناء على أنه لا لزوم عقلياً، وهذا إنما يلائم قول اللزوم لا قول العادة فإنه ليس مبنياً على لزوم عقلي بل على مجرد جريان عادته تعالى بذلك يشهد بأنه أراد هذا المعنى تعليقه الاشتباه بقوله «فإن لزوم المطلوب الخ» وكأنه أخذ ذلك أعني كون الشارح بنى نفي اللزوم على ذلك القول على أنه لا لزوم عقلياً من قوله «لأنه لا ارتباط» إلى قوله «عقلياً أو عادة الخ» فإنه يفيد أن اللزوم على قول العادة منشؤه الارتباط بينهما، وحيث فوجه اعتراضه كما يدل عليه كلامه كما ترى أن اللزوم على قول العادة ليس متوقفاً على أن يكون بينهما ارتباط حتى ينتفي لانتفاء الارتباط عنهما خلافاً لما أفاده كلام الشارح، بل هو بمحض خلق الله تعالى

بحكم وآخر بنقيضه، أو لظهور خلاف المظنون كما إذا ظن أن زيداً في الدار لكون مركبه وخدمه بيابها ثم شوهد خارجها. وأما غير أئمتنا فالمعتزلة قالوا النظر يولد العلم كتوليد

بخلافه على قول اللزوم فإنه يتوقف على ذلك وهذا غلط، لأن اللزوم وإن كان عادياً موقوف على الارتباط قطعاً إلا أن توقفه على ذلك الارتباط عادي لا عقلي فإن حصول الإحراق عادة عقب ماسة النار موقوف بطريق العادة على الارتباط ولهذا حصل الإحراق عند الماسة لنحو الحطب للارتباط بين النار والحطب دون الماء لعدم الارتباط بين النار والماء وهذا مراد الشارح بما ذكره، فقد بان أنه لا غبار على كلامه من هذا الوجه الذي توهمه الكوراني واشتبّه عليه الحال فيه وأنه بريء مما نسب إليه وافتراه عليه.

واعلم أن ما استدل به المحقق من قوله «لأنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما الخ» مأخوذ من العضد فإنه قال ما نصه: وأما الأمارات أي ما هي ظنية فتستلزم النتيجة استلزماً ظنياً واعتقادياً ولا تستلزم وجودها دائماً بل وقتاً ما، وذلك إذا لم يمنع مانع، وإنما لم يجب لأنه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمتنع تخلفه عنه لزوالهما مع بقاء موجههما كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس أو دليل اهـ. وشرحه المولى التفتازاني وأقره عليه لكن نازعه السيد فيه فإنه تكلم عليه بكلام قال في آخره: والتحقيق أن الامارة لا تكون قطعية المقدمات والاستلزام معاً وإلا لأفادت قطعاً فتكون برهاناً، لكن يجوز أن تكون مقدماتها قطعية دون الاستلزام كما في الاستقراء والقياس الذي يظن انتاجه وبالعكس كما في الضروب المستلزمة لنتائجها يقيناً إذا تركبت من مقدمات غير قطعية كقوله «زيد يطوف بالليل» وكل من يطوف بالليل فهو سارق فإن استلزامه لنتيجته قطعي لا شبهة فيه إنما الكلام في تحقق اللزوم فحيث كان ظنياً كان اللازم أيضاً مظنوناً وقد سبق تحقيقه. ومن هنا ظهر أن قوله «لأنه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمتنع تخلفه عنه» منظور فيه لأن ذلك إنما يتم إذا لم يكن الأمر الذي يستفاد منه الظن أو الاعتقاد قياساً صحيح الصورة. قوله «لزوالهما مع بقاء موجههما» ممنوع فإن زوالهما مع بقاء مقدمات ذلك القياس ممتنع وعند قيام المعارض في الاعتقادات بتغير اعتقاد المقدمات، فإن من اعتقد قدم العالم لشبهة صحيحة الصورة ثم اطلع على برهان حدوته يزول عنه اعتقاد بعض مقدماته دون الاستلزام لكونه قطعياً، وكذا الحال في ظهور خلاف الظن بحس أو دليل، نعم لو جعل الامارة عبارة عن المفردات كالطواف بالليل وتغيم الهواء وكون مركب القاضي على باب الحمام لظهر زوالهما مع بقاء موجههما اهـ.

وأقول: هذا الكلام إنما يرد على العضد ولا يرد على الشارح، والفرق أن نزاع العضد في استلزام المقدمات للنتيجة بدليل صريح في عبارته السابقة، ألا ترى إلى قوله «أما الامارات أي ما هي ظنية فتستلزم النتيجة الخ» فإنه صريح في أن كلامه في استلزام المقدمات للنتيجة، فيرد عليه أن استلزام المقدمات للنتيجة إنما هو على تقدير ثبوتها واعتقادها أو ظنها وهي بهذا الاعتبار

حركة اليد لحركة المفتاح عندهم، وعلى وزانه يقال الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وإن لم يجب عنه، وقوله «عقبيه» بالياء لغة قليلة جرت على الألسنة والكثير ترك الياء كما ذكره النووي في تحريره.

مستلزما ولا بد ولا يقدح في ذلك أنه قد يتغير الاعتقاد أو الظن لأن المقدمات المستلزما لم تنق حيثتد بحالها، والكلام في استلزامها مع بقائها بحالها وتزاع الشارح في استلزام المقدمات للظن كما يصرح بذلك عبارته وسياقه كما لا يخفى. ولا شك أنه حيث أمكن قيام المعارض المقتضي لتغيير الاعتقاد أو الظن فيزيلهما أمكن مقارنته للنظر فنمنع تحققهما لأن النظر هو الفكر في أحوال الدليل، وقد يفكر في أحوال الدليل ويجد ما يناسب المطلوب فيتصوره من غير اعتقاد أو ظن لمقارنة المعارض المناسب لخلافه فلم يكن النظر مستلزماً للظن، فقوله «لأنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما» أي وبين أمر ما في الواقع بحيث يمتنع زوال ظنه أو اعتقاده. أو وبين النظر في أحوال أمر ما أو وبين نظر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه أي لعدم قبول المعارض الموجب لتغيير الظن والمانع من تحققه واستتباع النظر في أحوال المنظور فيه له، فاحتمال المعارض مانع من استلزام النظر للظن وليس مانعاً من استلزام القياس للنتيجة لبناء ذلك الاستلزام على تقدير ثبوت المقدمات فلا ينافيه احتمال المعارض، فظهر أن توجه القدح في هذا الدليل بالنسبة للععضد لا يقتضي توجهه فيه بالنسبة للشارح، ولعل هذا هو السبب في استدلال الشارح به مع اطلاعه على منازعة السيد فيه كما هو الظاهر فإن عدم إطلاع الشارح على ما يتعلق بالععضد الآخذ منه ما ذكر من أبعد البعيد فافهم ذلك واحفظه ولا تهولك تهويلاتهم على الشارح في هذا المقام.

قوله: (الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وإن لم يجب عنه): فيه أمور أوردها شيخنا العلامة: الأول أنه قال فيه نظر لأن التوليد أن يوجب الفعل لفاعله فعلاً آخر فلا يصدق على إفادة النظر الظن إذ لم يجب عنه اهـ. والثاني أنه قال أيضاً في قوله «وإن لم يجب عنه» ظاهره وإن لم يجب الظن عن النظر وهو غير صحيح فإن النظر الخالي عن المعارض يجب أن يتولد عنه الظن ولا يتخلف أصلاً فالظاهر أن معناه وإن لم يجب دوامه أي الظن فإنه لا يجب دوامه بل قد ينقلب علماً إذا وجد دليل قطعي، وشكاً إذا وجدت اشارة تعارضه اهـ. والثالث أنه قال أيضاً: لو قال «وعلى وزانه يقال النظر يولد الظن» لكان أوفق وأخصر لكنه عدل عنه لما قدمه من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يصح أن يقال النظر يولد الظن بخلاف قوله الظن الحاصل يتولد من النظر فإنه صحيح فإنه إذا حصل فهو متولد عنه فلا يحصل إلا عنه اهـ. وأقول: جواب الأول أن المراد بإيجاب الفعل فعلاً آخر تأثيره في حصوله وبالوجوب في قوله «وإن لم يجب عنه اللزوم وعدم التخلف عنه» فلا منافاة بينهما. وجواب الثاني أنا لا نسلم عدم صحة ما هو ظاهر العبارة لأن الكلام في النظر في نفسه وهو لا يستلزم الظن لجواز مقارنة المعارض لا في النظر المقيد بالخلو عن المعارض. وأما الثالث فكان حاصله أنه لو قيل النظر

(والحد) عند الأصوليين ما يميّز الشيء عما عداه كالمعرف عند المناطقة ولا يميز كذلك إلا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها والأول مبین لمفهوم

يولد الظن دل على لزومه بخلاف ما لو قال الظن يتولد من النظر فإنه لا يدل على اللزوم، بل إن حصل الظن كان متولداً من النظر ولكن قد لا يحصل فليتأمل. واعلم أنه ظهر مما تقرر أن الوجوب يجامع التوليد ولا ينافيه فلا إشكال في قوله «وإن لم يجب عنه» خلافاً لما يتوهمه بعض الضعفة من أن التعبير بالوجوب إنما يناسب مذهب الحكماء فإنهم قالوا: إن إفادة النظر العلم على حسب الاستعداد فإن المبدأ الذي تستند إليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض، والاختلاف في الفيض إنما هو بحسب اختلاف الاستعدادات والقوالب، فالنظر يعدّ الذهن إعداداً تاماً والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوباً أي لزوماً عقلياً، وكان اقتصار الشارح على نقل مذهب المعتزلة من غير أئمتنا اختصاراً.

قوله: (والحد عند الأصوليين ما يميز الشيء عما عداه): اعترضه شيخنا العلامة بأنه صادق على العقل والعلم وعلى الإعلام مطلقاً فلا يطرد، وغير صادق على شيء من أفراد الحد إذ كل منهما لا يميز المحدود عن أفرادها وهي غيره إذ الجزئي غير الكلي قطعاً وغير مشتمل عليه إذ الجزئي وأجزاؤه متعينة لا تقبل الشركة والكلي ليس كذلك فلا ينعكس اهـ. وأقول: عبارة الشارح موافقة لعبارة العضد فإنه قال: الحد عند الأصوليين ما يميز الشيء عن غيره اهـ. وقد أورد عليه أن هذا التعريف صادق على الشخص مع أنه لا يسمى حداً، وأجيب بأن الشخص ممتاز في وجوده الخارجي بذاته لا بتشخصه كما حققه في المواقف فلا يصدق المميز على الشخص، وبأن «ما» عبارة عن المحمول بقرينة اعتبار صحة الحمل في التعريف كما هو المشهور والشخص لكونه جزئياً لا يكون محمولاً اهـ. وهذا الجواب يتأتى هنا بالنسبة للإعلام لأنها جزئيات فلا تكون محمولة، وكذا بالنسبة للعقل والعلم لأن الظاهر أنه أراد بهما الجزئيات لا مفهومها وإلا فهو من أفراد الحد فلا يضر صدق ما ذكر عليه بل يجب، وبذلك يحصل الجواب عن الأمر الأول. نعم قال بعضهم ورد أي هذا الجواب بأنه أدرج فيه أي في الحد التعريف اللفظي وهو جارٍ في الجزئيات أيضاً كأبي حفص عمر إذا كان عمر أشهر. والتحقيق أن محصل هذا التعريف أن مسمى اللفظ الأول ما يسبق إلى ذهنك عند إطلاق اللفظ الثاني فلا شبهة في أن هذا كلي وإن كان منحصرأ في جزئي اهـ. وقد نازع الجلال الدواني في كون الجزئي الحقيقي لا يكون محمولاً فقال: وما يقال من أن الجزئي الحقيقي لا يقال ولا يحمل على شيء حقيقة أصلاً لأن الحمل على نفسه لا يتصوّر قطعاً إذ لا بد في الحمل الذي هو نسبة من أمرين متغايرين وحمله على غيره إيجاباً ممتنع فأقول: فيه نظر إذ يجوز حمله على جزئي مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فإنهما مختلفان بحسب

الحد والثاني لخاصته وهو بمعنى قول المصنف كالقاضي أبي بكر الباقلاني الحد (الجامع) أي لأفراد المحدود (المانع) أي من دخول غيرها فيه (ويقال) أيضاً الحد (المطرود) أي الذي كلما وجد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء من غير أفراد المحدود فيكون مانعاً (المنعكس) أي

المفهوم ومتحدان بحسب الذات فإن ذاتهما زيد بعينه مثلاً، وكذا يجوز حمله على كلي أجرى مجراه في جزئيته كما في قولك «بعض الإنسان زيد» اهـ.

ويجاب عن الثاني بأن المراد والمتبادر مما عداها ما خرج عنه مطلقاً وهو ما ليس نفسه ولا فرداً، ويدل على ذلك قوله «ولا يميز كذلك إلا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها» فإنه قرينة ظاهرة بل قطعية على إرادة ما ذكر إذ اعتبار عدم خروج شيء من الأفراد كما هو صريح هذا الكلام صريح في أن المراد بالغير الممنوع دخوله ما عدا الماهية وأفرادها بل وعلى أن المراد بلفظة «ما» كلي محمول على الشيء لا يخرج عنه شيء من أفرادها ولا يدخل فيه شيء من غيرها فيندفع إيراد العقل والعلم والإعلام إذ لا يصدق على شيء من ذلك الكلي المحمول المذكور، ولا يرد التعريف اللفظي بناء على أنه جارٍ في الجزئيات أيضاً كما تقدم، إما لما تقدم عن بعضهم من التحقيق الذي ذكره، وإما لأن المصنف لا يعتد بالتعريف اللفظي فقد قال الخطابي في حواشي التلويح نقلاً عن الأكثرين: إن التعريف اللفظي لا يفيد تحصيل صورة وإنما يفيد تمييز صورة حاصلة من بين الصور ليعلم أن اللفظ المذكور موضوع بإزاء هذه الصور فهو ليس تعريفاً حقيقياً ولا يندرج في القول الشارح اهـ. وظاهر أنه مع القرينة خصوصاً القطعية لا إشكال على أن قوله «وغير مشتمل عليه» ممنوع لأنهم صرحوا بأن الكلي جزء الجزئي وبهذا استدل القطب على وجود الكلي الطبيعي في الخارج بقوله «لأن هذا الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا الحيوان وجزء الموجود موجود فالحيوان موجود وهو الكلي الطبيعي» اهـ. ولا يخفى أن الشيء مشتمل على جزئه على أن الأقدمين جوزوا التعريف بالأعم والأخص أيضاً.

قوله: (ولا يدخل فيه شيء من غيرها): قال شيخنا العلامة: يرد عليه أن الماهية المحدودة مغايرة لأفرادها وهي من غيرها وداخلة في الحد قطعاً، فلو قال «من غيرها» بثنية الضمير ليعود على طرفي أفراد المحدود لكان حسناً، وقد يدعي أن الضمير في غيرها بالأفراد عائد عليهما بتأويل الجماعة فلا يرد ما ذكر اهـ. وأقول: إذا كانت الماهية داخلية في الحد قطعاً كما هو نص الحد وكما اعترف هو به كان ذلك دليلاً قاطعاً على أنه أراد بغيرها في قوله «ولا يدخل فيه شيء من غيرها» ما عداها وعدا أفرادها فهذا من قبيل إطلاق اللفظ مع قيام الدليل القاطع على المراد به ومثل ذلك مما لا غبار عليه بل لا يتحقق معه توهم ممن له ادنى تأمل، ولو فرض تحققة فهو مما لا يلتفت إليه. والحاصل أن في الكلام ما يدل قطعاً على أن المراد بغيرها ما عداها وعدا ماهيتها وذلك لدلالة الكلام قطعاً على دخول الماهية وأنها المقصود بالذات

الذي كلما وجد المحدود وجد هو فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون جامعاً، فمؤدى العبارتين واحد والأولى أوضح فيصدقان على الحيوان الناطق حداً للإنسان بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل فإنه غير جامع وغير منعكس، وبالحيوان الماشي فإنه غير مانع وغير مطرد وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بما ذكر المأخوذ من العضد الموافق

بالدخول لأنها المعبر عنه بالشيء في قوله «ما يميز الشيء» فدخولها أمر مستقر معلوم لا يقبل التردد وإنما المقصود بقوله «ولا يميز كذلك الخ» التنبيه على أن المراد ذكرها والدلالة عليها على وجه لا يخرج عنه شيء من أفرادها ولا يدخل فيه شيء من غير أفرادها لأن ذكرها والدلالة عليها على ذلك الوجه الذي هو تميزها تمييزاً كاملاً، فهل يبقى مع ذلك توهم يلتفت إليه تأمل ذلك فإنه في غاية الحسن والدقة.

قوله: (لأفراد المحدود): قال شيخنا العلامة: يلزمه الدور لجعل المحدود المشتق من الحد جزءاً منه وأنه لا يطرد لصدقه على كل إنسان في قولنا «الإنسان حيوان ناطق» وكل إنسان كاتب بالقوة اهـ. وأقول: أما الأول فجوابه أن الشارح أراد بهذا التفسير ما هو مآل المعنى لا بيان المرجع ووقع نظير ذلك في كلامهم، وأن السيد الجرجاني قال في شرح قول الكافية «الاسم ما دل على معنى في نفسه» ما نصه: أي في نفس الاسم. فقال أستاذنا الشريف: هذا مآل المعنى لا بيان المرجح إذ لا وجه لرجوع ضمير في التعريف إلى المعرف للزوم ذكره فيه فيدور وهو فاسد، بل الضمير إلى «ما» لكن لما كان «ما» عبارة عن الكلمة وكلمة كذا اسم عبر عنه بالاسم اهـ. لفظ الأستاذ. فعلى قياسه يقال: المراد الجامع لأفراد ما يراد بيانه لكن لما كانت في الواقع أفراد المحدود عبر بذلك، وبعبارة أخرى قصد بيان متعلق الجامع بحسب الواقع ليظهر المراد لا ما تعتبر ملاحظته في التعريف حتى يلزم الدور فاحفظ ذلك فإنه ينفك في مواضع كثيرة. وأما الثاني فجوابه أن المراد المحدود من حيث إنه محدود لما اشتهر من أن قيد الحيثية مراعى في تعريف الأمور التي تختلف بالاعتبار وأن حذفه كذكره كما نصوا على ذلك.

قوله: (من دخول غيرها فيه): قال شيخنا العلامة: فيه أنه غير جامع إذ لا يتناول شيئاً من أفراد الحدود إذ كل منها لا يمتنع من دخول الماهية المحدودة فيه وهي غير أفرادها كما مر إلا أن يدعي ما تقدم اهـ. أقول: أو يجاب بما قدمنا بيانه فراجعه وتأمله. قوله: (بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل فإنه غير جامع الخ): اعترضه شيخنا العلامة بأن مقتضاه أن الحد بالمعنى المصدرى من جنس المعرف وأن عدم جمعه سببه كونه غير معروف وفيه نظر، إذ المعرف هو المحدود به لا الحد مصدرأ. فإن قيل: يعود الضمير من قوله فإنه على الحيوان الكاتب لا على حده قلنا: فكان الواجب حينئذ أن يقول بخلاف الحيوان الكاتب بالفعل حداً له إذ ذكر الحد والمخالفة بينه وبين ما قبله لا فائدة له. وأقول: جوابه إما بما ذكره بقوله «فإن قيل الخ» وإما قوله «قلنا فكان الواجب الخ» فهو ممنوع إذ لا وجه للوجوب، كيف وقد تقرر أنه لا حجر في

في إطلاق العكس عليه للتعرف حيث يقال كل إنسان ناطق وبالعكس وكل إنسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد أي معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره بأنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اللازم لذلك التفسير نظراً إلى أن الانعكاس التلازم في الانتفاء كالأطراد

التعبير. وأما قوله «إذا ذكر الحد والمخالفة بينه وبين ما قبله لا فائدة له» فهو ممنوع لأن فيه تفتناً في التعبير وهو من فنون البلاغة وكفى بهذا فائدة. وأما بأن المراد بالحد في قوله «بخلاف حده المحدود به» والباء في قوله «بالحيوان باء الملابسة» أي بخلاف حده ملتبساً بذلك، فإن قيل حده هو ما ذكره لا شيء آخر ملتبس به قلنا: ممنوع بل حده أعم مما ذكر والأعم يلبس الأخص على أنه يمكن أن يراد بالحيوان الكاتب بكل واحد منهما ومجموع الجزأين الذي هو الحد يلبس كل واحد منهما.

قوله: (وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرود بما ذكر المأخوذ من المضد الموافق في إطلاق العكس عليه للتعرف حيث يقال كل إنسان ناطق وبالعكس وكل إنسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد أي معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره الخ): اعلم أن شيخنا العلامة لشغفه بالحمية وابتلائه ببلية العصبية على المصنف والشارح خصوصاً إذا تعرضا أو أحدهما لابن الحاجب على ما هو معلوم من عاداته قد وقع هنا في حق الشارح بما لا ينبغي أن يصدر عن عاقل وتكثر عليه بما لا يجب أن ينسب إلى نفسه فاضل وبالغ في التشنيع عليه بما لا منشأ له إلا الوهم، وتبجح بما لا حامل على الوقوع فيه إلا السهو وانحراف الفهم، وذلك لأنه قال ما نصه: اعلم أن الأطراد والانعكاس افتعال وانفعال من الطرد والعكس، والطرود ذكر الشيء على ترتيبه الأصلي مفرداً أو مركباً، والعكس الابتداء بآخر الشيء من كلمة أو حرف بما يليه إلى أوله ومنه النوع المسمى بقلب الكل في البديع. وقد يقال لتبديل طرفي القضية مع بقاء الكم والكيف صادقاً أو كاذباً وهذا هو المسمى في الشرع بالعرف، ويقال أيضاً لتبديلهما على وجه يصح وهذا المعنى لازم لكل قضية وهو المسمى في المنطق بالعكس المستوي، وقد يقال لتلازم الشئيين في الانتفاء كالطرود لتلازمهما في الثبوت وهذا النوع هو المسمى في بحث القياس بالطرود والعكس بين العلة والحكم. إذا علم هذا فقولهم «الحد المطرد المنعكس المسند فيهما الإطراد والانعكاس إلى ضمير العرف» لا يصح فيه المعنى الأول لأنه غير مراد، ولا العرفي ولا المنطقي لأن الموصوف بهما القضية والعرف ليس منها فتعين الأخير وهو مدعى ابن الحاجب وهو الحق إذ هو المعنى الثابت لنفس الحد. وقول الشارح «الموافق للعرف في إطلاق العكس» يعني باعتبار جملة صلة الموصول إنما يلزم منه أن ما فسر به الإنعكاس هو عكس ما فسر به الإطراد لا عكس الحد الذي هو المدعى إذ العرفي إنما يقع في جملة، على أن ما ذكر مبين لذات التعريف فلا يصح أن يكون عكساً له عرفاً وإن لم يقيد بالجملة. وبالجملة فهو من اشتباه عكس تفسير وصف شيء بعكس ذلك الشيء فتدبر واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال اهـ. وأقول:

تدبرنا وراجعنا فعلمنا أن جميع ما ذكره الشارح من الحق الواضح الذي لا غبار عليه، وأن الشيخ مع مبالغته بالتشنيع لم يزد على الأوهام العائدة بالتشنيع إليه، وإن أردت تفصيل الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فأقول: لا يخفى أن حاصل اعتراض الشيخ أمران: الأول زعمه أن المراد بالعكس هنا ليس إلا عكس الحد وحيث أنه يتعين تفسيره بما قاله ابن الحاجب إذ لا يصح من معانيه عكساً للحد إلا ما قاله. والثاني زعمه أن الشارح اشتبه عليه الحال فجعل عكس الطرد الذي هو وصف الحد عكساً لنفس الحد مع فساد ذلك إذ ذلك العكس لا يوصف به إلا القضية والحد ليس بقضية، وكلا الزعمين باطلان بطلاناً ظاهراً لا منشأ للوقوع فيه إلا الوهم المحض مع عدم مراجعة كلام الأئمة ليقف على مقصودهم الذي وقف عليه الشارح وحافظ عليه.

فأما بطلان الأزل فلمخالفته لصرائح كلام الأئمة ففي العضد ما نصه: وشرط الجميع أي الحد الحقيقي والرسمي واللفظي الإطراد والانعكاس فالإطراد هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود فيكون مانعاً، والانعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون جامعاً اهـ. وفي حواشيه للمولى التفتازاني ما نصه: السادس أي من الأبحاث أن تفسير الانعكاس بأنه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال «كل إنسان ناطق» وبالعكس وكل إنسان حيوان ولا عكس اهـ. وفي حواشيه للسيد ما نصه: ولما فسر الإطراد باستلزام الحد للمحدود كلياً كان الانعكاس عبارة عن استلزامه للحد كذلك عرفاً واصطلاحاً أيضاً لصدق حده عليه الخ اهـ. وقال جمع من المحشين على حواشي السيد واللفظ لبعضهم ما نصه: قوله واصطلاحاً أيضاً لصدق حده عليه. هذا رد على العلامة التحرير يعني التفتازاني حيث قال: إن تفسير الانعكاس بأنه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال «كل إنسان ناطق» وبالعكس و «كل إنسان حيوان» ولا عكس. فقوله «موافق للعرف» أي ليس هذا التعريف عكس الطرد بحسب اصطلاح المنطق بل بحسب العرف فقط فرده الفاضل المدقق بأنه عكسه بحسب ذلك الاصطلاح لصدق حده عليه وهو كما سيأتي تحويل مفردتي القضية على وجه يصدق على تقدير صدق الأصل. لا يقال معنى قوله «على وجه يصدق» كما سيأتي أيضاً أن يلزم صدقه صدق الأصل واللازم للموجبة مطلقاً الإيجاب الجزئي لأنه مع ذلك يصدق عليه لثبوت اللزوم في مادة المساواة إلا أن المنطقيين اعتبروا كون صدق الأصل لازماً لهيئة القضية بلا اعتبار أمر آخر معها من مساواة وغيرها الخ اهـ. وفي توضيح صدر الشريعة ما نصه: وشرط لكلا التعريفين أي الحقيقي والرسمي الطرد أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود، والعكس أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد اهـ. وقال العلامة التفتازاني في تلويحه: وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول

موضوعاً مع رعاية الكمية بعينها، يقال كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان وكل إنسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان إنساناً، فلذا قال أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكساً كقولنا أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكماً كلياً بالمحدود على الحد والعكس حكماً كلياً بالحد على المحدود، وبعضهم أخذه من أن عكس الإثبات نفي ففسره بأنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكماً كلياً بما ليس بمحدود على ما ليس بحد، والحاصل واحد وهو أن يكون الحد جامعاً لأفراد المحدود كلها اهـ.

فانظر هذه النصوص من هؤلاء الأئمة الذين هم العمدة في هذا الشأن والحائزون قصب السبق في ذلك الميدان خصوصاً مثل العضد والسيد والسعد وصدر الشريعة، تمجدها مبطللة لزعم الشيخ تعين الأخير الذي هو مدعى ابن الحاجب وهو أن المراد عكس الحد لا عكس الإطراد فإنها مصرحة بجعل العكس للإطراد لا للحد متفقة على ذلك كما رأيت، ألا ترى قول العضد «والانعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد» فإنه صريح في أن المراد انعكاس الإطراد لا الحد فإن هذا الذي فسر به الانعكاس لا يتأتى أن يكون عكساً للحد بالمعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل لا يتأتى إلا أن يكون عكساً للإطراد كما لا يخفى، وواقفه السعد والسيد حيث قال ما تقدم عنهما فإنه صريح أيضاً فيما ذكر، وقول صدر الشريعة ما تقدم عنه فإنه لا يتصور أن يكون عكساً إلا للإطراد، وقول التلويح «وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف الخ» فصريح بإضافة العكس إلى الطرد وقدم المعنى الذي مشى عليه الشارح ثم حكى ما مشى عليه ابن الحاجب بقوله «وبعضهم أخذه الخ» مؤخراً. وقول البعض السابق أي ليس هذا التعريف عكس الطرد إلى آخره فصريح بإضافة العكس إلى الطرد كما أنها أيضاً مصرحة على هذا بصحة إرادة كل من معنى العكس العرفي والمنطقي. أما العرفي فاتفق الجميع على صحته كما ترى، وأما المنطقي فخالف فيه المولى التفتازاني على ما يفهم من ظاهر عبارته كما تبين، نعم انتصر له بعضهم فقال في حواشي التلويح في قوله «وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف الخ ما نصه» اعترض عليه بأنه عكس في الاصطلاح أيضاً لأنه عكس مستو للكلية الأولى نظراً إلى خصوص مادتها لأن المتصلة الموجبة الكلية إذا كان تاليها مساوياً لمقدمها انعكست كلية، وإنما لم يعتبرها المنطقيون لعدم التفتاهم إلى المادة وفيه بحث، لأن مساواة التالي للمقدم إنما تثبت إذا ثبتت مساواة المحدود للحد وهي إنما تثبت إذا ثبت الاطراد والانعكاس، فاعتبار المساواة في بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشيء قبل وجوده اهـ. وهذا البحث بتقدير لزومه لا يضر الشارح لاقتصاره على المعنى العرفي، بل يحتمل أن اقتصاره عليه مع إطلاعه على ما قاله السيد ومن واقفه كما هو الظاهر لملاحظته هذا المبحث بأن ظهر له أو اطلع عليه في كلام ذلك البعض أو نظراً لظاهر طريق المنطقيين. وإذا تأملت ما تقرر على وجهه

علمت بطلان الزعم الأول وأنه لا منشأ له إلا عدم مراجعة كلام الأئمة والإمعان في تأمله والتمسك بمجرد ما ظهر له مع حب الاعتراض وحبك للشيء يعمي ويصم. والعجب أن العضد ذكر ما تقدم عنه في شرح كلام ابن الحاجب وأشار بقوله السابق فيه «وتلزمه الخ» إلا أن ابن الحاجب إنما فسر بما تقدم عنه لأنه لازم العكس العرفي وفي ذلك إشارة إلى أن الأصل هنا ذكر العكس العرفي، فهلا تدبر الشيخ الأمر لغيره بالتدبر كلام العضد فإنه كثير الاعتناء به والاعتراض على المصنف والشارح بمخالفتها له فلم يخالفه هو هنا.

وأما بطلان الزعم الثاني فلأن الشارح فسر المنعكس في كلام المصنف بقوله «أي الذي كلما وجد المحدود وجد هو» اهـ. ولا يخفى أن هذا التفسير ليس فيه إضافة العكس الذي هو قولنا «كلما وجد المحدود وجد هو إلى الحد» ولا جعله عكساً له بل الذي فيه ليس إلا وقوع هذه القضية التي هي عكس الطرد متعلق وصف الحد. وحاصله وصف الحد بأنه الشيء الذي يلزم من وجود المحدود وجوده وليس في هذا إضافة ذلك العكس إلى الحد بوجه كما ترى، فالمراد بانعكاس الحد كونه بحيث يلزم من وجود المحدود وجوده أي كونه بحيث يلزمه هذه القضية التي هي عكس الطرد أعني قولنا «كلما وجد المحدود وجد هو» وقد أشار الشارح إلى أن هذا العكس للطرد بقوله «المراد به عكس المراد بالطرده»، نعم قوله في إطلاق العكس عليه فيه مسامحة المراد في إطلاق العكس على ما تضمنه فإن تفسير المنعكس هو قوله «أي الذي كلما الخ» وهذا ليس هو العكس الموافق للعرف فإن هذا مفرد والعكس الموافق قضية بل العكس الموافق للعرف هو قوله «كلما وجد المحدود وجد هو» الواقع صلة للموصول في هذا التفسير فقد تبين أن عبارة الشارح سالمة من جعل هذا العكس للحد وأنها مشيرة لجعله للطرد، وأن إسناد المنعكس إلى ضمير الحد لا ينافي المسامحة فيه ولا يستلزم أن العكس المذكور عكس للحد حقيقة. والحاصل أن الشارح حمل عبارة المصنف الموهمة أن الانعكاس لنفس الحد على أن المراد انعكاس طرده ليوافق نصوص الأئمة، ونبه على إيهام العبارة وأن المراد خلاف ما أوهمته بقوله «المراد به الخ» الذي هو صريح هو في أنه ملاحظ لإيهام العبارة متعمد لصرفها عن ظاهرها إلى ما يوافق نصوص الأئمة الواضحة القطعية، فزعم الشيخ أنه جعله للحد وأن ذلك من الاشتباه هو الاشتباه بلا اشتباه ولا حول ولا قوة إلا بالله. فإن أراد بالاشتباه أن الشارح ظن أن المراد عكس الإطراد وأنه ليس بصحيح فهو باطل لما تقرر من نصوص الأئمة المصرحة بأنه المراد، وإن أراد بالاشتباه أنه انتقل نظره من عكس الحد إلى عكس إطراده فهو باطل بقول الشارح المراد به عكس المراد بالطرده فإنه صريح في أن حمله العكس على عكس الإطراد إنما كان عن قصد منه وملاحظة لحقيقة الحال على أنا لو تنزلنا عن جميع ذلك وسلمنا أن الشارح جعل ذلك العكس عكساً للحد كان صحيحاً حملاً على أن المعنى المنعكس من حيث وصفه وهو الإطراد والشيء قد يكون الحكم عليه باعتبار ذاته، وقد يكون باعتبار وصفه. وغاية ما يلزم من الحمل على ذلك

التلازم في الثبوت (والكلام) النفسي (في الأزل قبل لا يسمى خطاباً) حقيقة لعدم من

ارتكاب مسامحة في العبارة وهي سبيل مسلك فلا محذور في الحمل عليها وخصوصاً إذا دعا إليها داع كما هنا، فإن الحمل عليها هو الموافق لنصوص الأئمة كما تقرر مع أن المعنى حيثئذ أقرب إلى إتحاد هذا الحد مع ما قبله الدال عليه التعبير بـ«يقال» لأن المعنى حيثئذ أظهر في معنى الجامع كما قال الشارح.

وبالجملة فقد ثبت تصريح هؤلاء الأئمة بأن المراد عكس الإطراد، وحيثئذ فإما أن يسلم الشيخ صحة ذلك أو يدعي بطلانه، فإن ادعى بطلانه سقطت مكالته لأن تخطئة هؤلاء الأئمة بلا سند صحيح من الجنون الصريح كما لا يخفى، وإن سلم صحته فإن سلم مع ذلك صحة ما قاله الشارح لزمه الرجوع عن دعوى الاشتباه والاستغفار منها لثبوت بطلانها وإن لم يسلم صحة ما قاله الشارح سقطت أيضاً مكالته لأن ما قاله الشارح هو عين ما قاله الأئمة، والفرض أنه سلم صحة ما قالوه فتسليم صحة المدعي الواحد لهم دونه جزاف قبيح وإن سلم صحة المعنى في نفسه وادعى عدم احتمال عبارة المصنف له فهذه الدعوى من المكابرة التي لا التفات إليها مع أنها لا تصحح دعوى الاشتباه كما لا يخفى على ذوي الانتباه إذ حمل العبارة على معنى صحيح لكونها محتملة ليس من قبيل اشتباه المعنى، فإن وجه الاشتباه حيثئذ بأنه ظن أن العبارة المذكورة لعكس الإطراد مع أنها إنما هي لعكس الحد قلنا: هذا لا يصح مع قوله المراد به عكس المراد بالمطرّد فإنه صريح في أنه ملاحظ لما يدل عليه ظاهر العبارة وأنه أراد صرفها عنه كما هو ظاهر مع أدنى ذوق. وإن سلم احتمال العبارة وادعى لزوم مخالفة ظاهرها وارتكاب المسامحة فيها رجع اعتراضه إلى مناقشة في العبارة، وليست من دأب المحصلين ولأ تسوغ له دعوى الاشتباه الذي تجرأ بدعواه على هذا الإمام بل يلزمه حيثئذ الرجوع عنه والاستغفار منه فإن وجه الاشتباه هنا بما ذكر فيما قبله فجوابه جوابه حرفاً بحرف. وهذا كله بناء على التناول المذكور وإلا فقد علمت معنى عبارة الشارح وبراءتها مما توهمه الشيخ عليها واستغناءها عن ارتكاب المسامحة فأحسن التأمل في جميع ما قررناه واعجب معه غاية العجب من تبجح وقوله واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومضلات آرائنا.

قوله: (في الانعكاس التلازم في الانتفاء وفي الاطراد التلازم في الثبوت): قال شيخنا العلامة: المناسب للتعريف بذلك التطارد والتعاكس لا الاطراد والانعكاس المناسب لهما التعريف بالملازمة. وأقول: ما عبر به الشارح عبارة القوم المناسبة للمطرّد والمنعكس المعبر بهما في الحد فلذا أثرها، والحكمة في ذلك قصد الإيضاح لأن العدول عن العبارة المألوفة مظنة الاشتباه بل قد يمتنع العدول عن تعبيرهم لأن إطلاق هذه الألفاظ على تلك المعاني اصطلاح لهم فالعدول عنها يجر إلى التجوّز أو الاصطلاح الجديد ولا يخفى ما فيه.

قوله: (والكلام في الأزل الخ): ينبغي جعل الظرف حالاً من الكلام أو من الضمير

يخاطب به إذ ذاك وإنما يسميه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم وإسماعه إياه للفظ كالقرآن أو بلا لفظ كما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام كما اختاره الغزالي خرقاً للعادة. وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وعلى كل اختص موسى بأنه كليم الله والأصح أنه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود (و) الكلام النفسي في الأزل (قيل لا يتنوع) إلى أمر ونهي وخبر وغيرها لعدم من تتعلق به هذه

المستتر في «يسمى» أي حال كونه ملحوظاً كونه في الأزل أي هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسي باعتبار ملاحظة كونه في الأزل، ولعل المراد باعتبار كونه قبل وجود من يخاطب بقرينة قوله «وإنما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم الخ» ولا يجوز تعلقه ب«يسمى» إذ التسمية حادثة فلا يتصور كونها في الأزل اللهم إلا على القول بقدم الألفاظ أو على سبيل الفرض بمعنى أنه لو فرض إطلاق هذا اللفظ عليه في الأزل هل يكون حقيقة. قوله: (وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات): لعل وقوع السماع من جميع الجهات أمر اتفاقي لا لمحذور في السماع من جهة واحدة لأنه لا ينافي تعاليه تعالى عن الجهة، وإنما ينافيه لو كانت تلك الألفاظ المسموعة قائمة بذاته تعالى وليس كذلك، بل هي مخلوقة في محل فيجوز أن يخلق الله تعالى سماعها من جهة واحدة على أن النفاة على ذلك التقدير محل بحث فليتأمل.

قوله: (وعلى كل اختص): فيه إشعار بأن منشأ الاختصاص بأنه كليم الله هو الاختصاص بسماع المعنى أو لكون سماع اللفظ من جميع الجهات، وقوله «حقيقة» حال من «خطاباً» بيان لمحل الخلاف.

قوله: (والأصح أنه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود): اعترضه الكوراني حيث قال: قد اختلف في أن الكلام في الأزل أي المعنى القديم القائم بذاته تعالى هل يسمى خطاباً أو لا، وهذا بحث لفظي إذ هو مبني على تفسير الخطاب وهو أن من فسر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير للإفهام يسمى خطاباً، ومن فسره بالكلام الموجه نحو المتهيء للإفهام فلا، لأن حاصل المعنى الأول أنه الذي شأنه أن يفهم في الجملة، وحاصل الثاني أنه الذي أفهم بالفعل إذ اسم الفاعل حقيقة في الحال فيلزم أن يكون في الأزل مفهوماً بالفعل وهو محال، ويتفرع على كونه خطاباً في الأزل كونه حكماً فيه فحيث لا خطاب لا حكم، هكذا قيل وأقول: التعريف الثاني لا يصح على مذهب الأشعري القائل بقدم الحكم وتنوعه إلى أمر ونهي في الأزل إذ يستحيل أن يكون أمراً في الأزل ويكون خطاباً بالمعنى المذكور ثانياً، وما ذكره بعض الشارحين من أن الأصح أنه خطاب في الأزل حقيقة بتنزيل المعدوم منزلة الموجود فشيء لا يعقل ولا يلتفت إليه اهـ. وشيخنا العلامة حيث قال: قوله «بتنزيل المعدوم الخ» هذا ينافي أن التسمية حقيقة مقتضى لأنها مجاز لعلاقة الأول وإطلاق ما بالفعل على ما بالقوة، والصحيح ما قاله العزدي من أن مبنى الخلاف تفسير الخطاب، فإن

قلنا إنه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطاباً، وإن قلنا إنه الكلام الذي أفهم لم يكن خطاباً
اهـ.

وأقول: أما قول الكوراني وما ذكره بعض الشارحين الخ فأما ما نسبة إلى بعض الشارحين فهو أدل دليل على المجازفة وعدم إحسان معرفة مواقع الكلام، أو على قصد التلبيس على جهلة العوام فإنه أراد ببعض الشارحين سيد الشارحين المحقق المحلي، ومعلوم أنه إنما حكى ذلك على لسان المصنف وعما أفاده منته لأن هذا الأصح هو مقابل قول المصنف «قيل لا يسمى خطاباً» والمراد التسمية حقيقة إذ هي محل الخلاف فأشار أعني المصنف بتعبيره بـ«قيل» إلى تضعيف هذا القول وإلى أن الأصح خلافه وهو أنه يسمى خطاباً حقيقة كما هو المعتاد في التعبير بـ«قيل» فالمحقق لم يزد على التصريح بمراد المصنف ومعنى كلامه وفاء بحق الشرح، فالإقتصار على نسبة ذلك إلى بعض الشارحين من الجراف الصريح أو التلبيس القبيح. وأما المصنف فليس منفرداً بهذا التصحيح بل هو ناقل له عن القوم فلا غبار عليه أيضاً. وأما قوله «فشيء لا يعقل» فجوابه؛ أما أولاً فهذا بتقدير تسليمه لا يرد على المحقق لأنه حاك له عن غيره كما تبين والحاكي لا اعتراض عليه كما شاع وذاع ما قرره أنه لا تعترض الحكاية، فإن طلب منه تصحيح النقل فسنده هذا المتن لما تبين. وأما ثانياً فزعمه أنه لا يعقل ممنوع بل هو معقول على وجه صحيح لطيف يحتاج للطفه إلى طبع شريف، وذلك أنه لما نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فقد وجد الخطاب بالفعل بعد هذا التنزيل فيكون خطاباً حقيقة، والمجاز إنما هو في التنزيل، وكون الخطاب حقيقة لا يستدعي وجود المخاطب حقيقة أي وجوده بالفعل وهذا مما لا يصد عنه عقل ولا يرده نقل ومجرد المدافعة فيه بلا سند مما لا التفات إليه. وأما قول الكوراني «وحاصل الثاني أنه الذي أفهم بالفعل» فقد يمنع ولم لا يكون حاصله أنه الذي أفهم بالفعل حقيقة أو حكماً بناء على أن قولهم في التفسير الثاني نحو المتهيب للإفهام المتهيب له حقيقة أو حكماً لا بد لنفي ذلك من دليل صحيح. ثم رأيت عن تقرير شيخنا العلامة في درسه ما حاصله: إنه قد يقال إن ظاهر هذا يقتضي أن يكون الخطاب مجازاً لا حقيقة، وجوابه أنه ليس كذلك بل هو حقيقة لأنه نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فوق الخطاب بعد التنزيل المذكور بالفعل، وإنما المجاز في التنزيل لا في الخطاب، وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود المخاطب حقيقة أي بالفعل انتهى. وأما قوله «فلا يلتفت إليه» فهو مما لا يلتفت إليه بل هو من الجراف الصريح لأن حاصله التهاون بمنقول الأئمة والاجترار على المبالغة في رده بمجرد أنه لم يعلمه أو لم يفهمه ولم يعرف وجهه. وأما قول شيخنا «هذا ينافي أن التسمية حقيقة الخ» فقد علم جوابه مما بيناه حتى بما نقلناه عنه. وأما قوله «والصحيح ما قاله العضد» فإن كان مستند هذا التصحيح نقلاً فلم يأت به أو مجرد إشكال ما قاله الشارح فقد زال إشكاله بما بيناه على أن الكمال في حاشيته حمل ما قاله الشارح على ما قاله العضد فراجع.

الأشياء إذ ذلك وإنما يتنوع إليها فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فتكون الأنواع حادثة مع قدم المشترك بينها. والأصح تنوعه في الأزل إليها بتنزيل المعدوم الذي سيجد منزلة الموجود، وما ذكر من حدوث الأنواع مع قدم المشترك بينها يلزمه محال من وجود الجنس

قوله: (لعدم من تتعلق به هذه الأشياء): شرح ذلك وبين ما فيه شيخنا العلامة بقوله: يعني وعدمه يستلزم عدم تعلقها وهو يستلزم عدمها لأن الأمر والنهي منهما قسمان من الحكم المعتبر في مفهومه التعلق كما مر وفي هذا إشكال، لأن عدم التعلق إن أريد به عدم مجموع التعلقين المعنوي والتنجيزي صح قولنا «وعدمه يستلزم عدم تعلقها» وبطل قولنا «وهو يستلزم عدمها بثبوت الأمر في الأزل متعلقاً بالمعدوم تعلقاً معنوياً» وإن أريد به عدم جميعهما أي كل منهما انعكس الأمر أي صح قولنا «وهو يستلزم عدمها» وبطل قولنا «وعدمه يستلزم عدم تعلقها بعين ما تقدم من ثبوت الأمر في الأزل متعلقاً بالمعدوم» انتهى وأقول: الوجه أن ليس المراد إلا التعلق التنجيزي لعدم كفاية المعنوي في تحقق تلك الأنواع عند هذا القائل، وحيث قد فقوله «لعدم من تتعلق به هذه الأشياء» معناه وعدمه يستلزم عدم تعلقها أي التعلق التنجيزي وعدم التعلق التنجيزي يستلزم عدمها لاعتباره فيها، وعدم كفاية المعنوي فيها وحيث فلا إشكال، وعلى هذا فقوله «لأن الأمر والنهي منهما قسمان من الحكم المعتبر في مفهومه التعلق كما مر» أي التعلق التنجيزي وسيعلم جواب ذلك من جهة الأصح.

قوله: (والأصح تنوعه في الأزل إليها وقوله بتنزيل المعدوم منزلة الموجود): قال شيخنا العلامة: كل منهما يقتضي وجود الأمر والنهي متعلقاً كل منهما التعلق المعنوي والتنجيزي في الأزل، ووجود ذلك يستلزم وجود الحكم فيه لكونه في ضمنها ووجوده فيه نقيض قوله فيما مر «ولا حكم قبل الشرع» وقوله «ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقاً معنوياً أي لا تنجيزياً» اهـ. وأقول: ما زعمه من اقتضاء كل منهما وجود الأمر والنهي متعلقاً كل منهما التعلق التنجيزي في الأزل ممنوع وحيث فلا تناقض. إما أولاً فالتنوع في الأزل لا يتوقف على التعلق التنجيزي بل يكفي فيه التعلق المعنوي، ولهذا صرح الشارح في شرح قول المصنف «ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقاً معنوياً» بمفهوم قوله «معنوياً» حيث قال: لا تعلقاً تنجيزياً بأن يكون حالة عدمه مأموراً ثم قال: وسيأتي تنوع الكلام في الأزل إلى الأمر وغيره فنبه الكمال وغيره على أن قوله «وسيأتي الخ» تنبيه على أن التعبير بالأمر في قوله «ويتعلق الأمر بالمعدوم» إنما يتمشى على الأصح من المذهبين في تنوع الكلام في الأزل إلى أمر ونهي، وكذا تنزيل المعدوم منزلة الموجود في الأزل لا يقتضي التنجيزي بل ولا يصححه لأن كونه مأموراً حال عدمه ولو بعد التنزيل معلوم الفساد، وإنما ذكر الشارح التنزيل المذكور دفعاً لتمسك الخصم في عدم التنوع بعدم من تتعلق به هذه الأشياء فأشار إلى أنه يكفي فيه تقدير وجود من تتعلق به، ولا يشترط وجوده بالفعل، وأما ثانياً فقد ذكر الأئمة هنا ما يصرح بأن التعلق الثابت في الأزل لتلك الأنواع هو المعنوي فقط وبنوا على

مجرداً عن أنواعه إلا أن يراد أيها أنواع اعتبارية أي عوارض له يجوز خلوها عنها تحدث

ذلك دفع التناقض بين ما هنا وقولهم السابق «لا حكم قبل الشرع». قال القرافي في شرح المحصول: ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولنا «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع» فإن الأزل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الأحكام قبل الرسل وههنا أثبتناها في الأزل إلى أن قال: وقد تقدم الجواب عند قولنا: لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع وإن معناه أن الخطاب لما تعلق في الأزل إنما تعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها، فالمنفي تعلق الأحكام لا ذواتها، وههنا الذي ندعيه في الأزل ذواتها فلا تناقض اهـ. وقال المصنف في شرح المنهاج: قد يسأل عن الفرق بين هذه المسألة وبين قولنا «لا حكم للعقل قبل ورود الشرع» فإن الأزل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الأحكام قبل ورودهم ثم وأثبتناها ههنا في الأزل، والجواب ما تقدم في خلال الكلام من أن معنى قولنا «لا حكم قبل ورود الشرع» أن الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنفي هناك تعلق الأحكام لا ذواتها، والذي ندعيه ههنا في الأزل ذواتها فلا تناقض بين الكلامين اهـ. ومعلوم أن المراد بتعلق الأحكام في قولهما «فالمنفي تعلق الأحكام هو التعلق التجيزي لثبوت المعنوي عندهما كغيرهما بلا إشكال» فقد اتضح أنه لا غبار على ما ذكره الشارح كالمصنف وأنه لا تناقض في كلامهما أيضاً وأنه لا منشأ لاعتراض الشيخ إلا إشكال المقام عليه مع عدم وقوفه على ما بينه الأئمة فيه مما يدفع الإشكال ويظهر به حقيقة الحال لعدم نظره غالباً في غير العضد وحاشيته، ومن هنا يظهر أن الأمر والنهي أعم من الحكم وحيثئذ يتوجه منع دعواه السابقة قبل هذه القولة أنهما قسمان منه.

قوله: (من وجود الجنس مجرداً عن أنواعه): في بعض العبارات التعبير بالأفراد بدل الأنواع، وعبارة الخنجي وأورد عليه أن المشترك لا يمكن وجوده في الخارج بدون الأفراد فيلزم قدم واحد من الأفراد وحدث المشترك اهـ. قوله: (إلا أن يراد أنها أنواع اعتبارية أي عوارض له): فيه أمران: الأول أن مجرد هذا الجواب لا يخلص من الإشكال مع فرض أن الكلام جنس بل فيه تسليم وجود الجنس مجرداً مع أن وجوده كذلك ممتنع، سواء كان له أنواع وتأخر وجودها عنه أو لم يكن له أنواع أصلاً، بل النوع نفسه لا يتصور وجوده مجرداً عن فردة كما هو ظاهر. والظاهر أنه لا يخلص إلا بملاحظة كونه ليس جنساً حقيقة بل هو صفة واحدة لا تحتل التعدد في نفسها كالعلم وغيره من بقية الصفات فليتأمل. والثاني أن شيخنا العلامة حمل الأنواع فيه على أن المراد أنها أنواع للتعلق وبسط بيانه فراجع اهـ. ثم قال: هكذا أفهم هذا الموضع وإياك أن تفهم قول الشارح أنها أنواع اعتبارية على أنها أنواع اعتبارية للكلام لأن ذلك ينافيه قوله «أي عوارض له لأن النوع مركب من الجنس لا عارض له»، وقول العضد «واعلم أن ابن سعيد يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق ويجوز خلوها عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته» اهـ. إذا ظهر لك ذلك علمت أن تعبيره في أول هذا القول بقوله «وإنما يتنوع إليها

فيما لا يزال» صوابه «وإنما يتصف» أي الكلام بها فيما لا يزال كما عبر به ابن الحاجب والعضد إلى آخر اعتراضه. وأقول: هذا كله مما يتعجب منه فإنه بالغ في الأمر مع بناء تلك المبالغة على غير أساس، وذلك لأنه لا مانع من فهم كلام الشارح على ما هو الظاهر منه من أنها أنواع اعتبارية لنفس الكلام. قوله «لأن ذلك» ينافيه قوله «أي عوارض له». قلنا: المناقاة ممنوعة قطعاً قوله «لأن النوع مركب من الجنس لا عارض له» قلنا: هذا استدلال ممنوع لأن النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقي لا الاعتباري أي العارض، والنوع هنا ليس هو الحقيقي بل هو الاعتباري بمعنى العارض ولا نسلم أن العارض لشيء يتركب منه ومن غيره، وقد فسر الشارح مراده ومرادهم بالأنواع الاعتبارية هنا بقوله «أي عوارض له».

فحاصل الكلام أنهم عبروا عن عوارض الكلام بالأنواع الاعتبارية وأي مناقاة في ذلك وأي شيء يمنع من ذلك ويوجب إزادة أنواع التعلق، فإن غاية ما يمكن وروده على ذلك لزوم التجوز في إطلاق أنواع الكلام الاعتبارية على عوارضه، وهذا بتقدير تسليمه لا مناقاة فيه بوجه وإلا لزم في كل تجوز وهو ضروري البطلان على أنا لو سلمنا أن النوع الاعتباري لشيء بمعنى العارض له يتركب منه أمكن أن يدعي أن مجموع الكلام النفسي والتعلق من حيث هو مجموع خارج عن ذات الكلام لأن المركب من الخارج والداخل خارج عارض لها ضرورة أن هذا المجموع ليس ذاتاً ولا جزءاً مع ثبوته لها فيكون عارضاً لها، ويصح أن يوصف به إذ يصح أن يقال هذا الكلام كلام متعلق بكذا. وقوله «وقول العضد الخ» قلنا: دعوى مناقاته له ممنوعة بل سهو. أما أولاً فلأن العضد نفسه صرح قبيل ما نقله عنه من قوله «واعلم الخ» بنحو سطر بأنها أنواع للكلام حيث قال: وأورد عليه - أي على ابن سعيد - أن هذه الأقسام أنواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد إلا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الأقسام اهـ. وأما ثانياً فلأنه - أعني العضد - أراد بقوله «يمنع كونها أنواعه الأنواع الحقيقية» كما يصرح بذلك قوله في المواقف «وأورد عليه أي على ابن سعيد أنها أنواعه فلا يوجد دونها» والجواب منع ذلك في أنواع تحصلت بحسب التعلق اهـ. فانظر قوله «في أنواع تحصلت بحسب التعلق» حيث صرح فيه بأنها أنواع له اعتبارية في جواب الإيراد على ابن سعيد بأنها أنواعه فلا يوجد دونها فإنه نص في أن الأنواع الممنوعة عند ابن سعيد هي الأنواع الحقيقية ولهذا شرحه السيد بقوله: يعني أنها ليست أنواعاً حقيقية حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً اهـ. فتأمل جميع ذلك الذي منه إضافة الجنس إليها، فهل بقي مع هذا شبهة لعاقل؟ فقد بان بما لا مزيد عليه بطلان التصويب الذي ادعاه وما عطفه عليه وأنه لا منشأ لذلك إلا الوهم المحض والتساهل في التأمل وعدم العض على ما يجب العض عليه بالنواجذ من كلام الأئمة المحرر المحقق، ولهذا عبر علامة المتبحرين مولانا سعد الدين في حاشيته بمثل قول الشارح «فمن حيث تعلقه في الأزل الخ» الصريح في أنها أنواع للكلام مع

بحسب التعلقات كما أن تنوعه إليها على الثاني بحسب التعلقات أيضاً لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات، فمن حيث تعلقه في الأزل أو فيما لا يزال بشيء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى أمراً، أو لتركه يسمى نهياً، وعلى هذا القياس. وقدم هاتين المسألتين المتعلقتين بالمدلول في الجملة على النظر المتعلق بالدليل الذي الكلام فيه لاستتباعه ما يطول

أن تعبير الشارح في أول هذا القول بقوله «وإنما يتنوع إليها فيما لا يزال» شرح لكلام المصنف لأن قول المصنف «وقيل لا يتنوع أي في الأزل» من تنمة هذا القول أنه يتنوع فيما لا يزال فاحتاج الشارح إلى بيانه وفاء بشرحه، فكيف مع ذلك أيضاً يصح هذا التصويب بالنسبة للشارح؟ بل لو قطعنا النظر عن اضطرار الشارح في التوفية بشرح كلام المصنف إلى التعبير بالأنواع كان في تعبير الشارح بها غاية الفائدة لأن الأئمة عبروا بالأنواع فعبر بها الشارح للتوسل إلى بيان مرادهم بها، وأنهم أرادوا بها العوارض فأى فائدة وراء بيان مرادهم الذي يتوهم خلافه من تعبيرهم فكيف يتأتى التصويب المذكور مع قيام هذا الغرض الصحيح المهم.

قوله: (محدث): قال شيخنا العلامة: الأولى تتجدد لأن الأمور الاعتبارية لا توصف بالحدوث لأنه الوجود بعد العدم والأمور الاعتبارية لا وجود لها ويطلق عليها التجدد كما يقال إنه تعالى تجدد له المعية مع العالم والبعدية ولا يقال حدثت له لأن البعدية والمعية أمران اعتباريان اهـ. وقد عبر بالحدوث غير الشارح كالسعد فقال في حواشي العضد حيث قال في قوله «وهذه الأقسام حادثة» ما نصه: لتوقفها على التعلقات الحادثة اهـ. قوله: (بحسب التعلقات): قال شيخنا العلامة: ولك أن تقول حدوثها هو تعلقها بعينه اهـ. ولعله مبني على قوله السابق أنها أنواع التعلق. قوله: (كما أن تنوعه إليها الخ): فهي أنواع اعتبارية على القولين إلا أنها على الأصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر. قوله: (وقدم هاتين المسألتين الخ): أورد شيخ الإسلام أن هذا الكلام يشعر بأن تأخيرهما عن النظر هو الأصل وليس كذلك، بل تقديمهما بمقتضى توجيهه المذكور على الدليل هو الأصل فكان حقه أن يوجه تأخيرهما عن الدليل اهـ. وأورد الكمال أن الاستتباع المذكور لا يقتضي كون تقديم المسألتين أنسب من وضعهما فيما بعد مع المسائل المتعلقة بالمدلول اهـ. وأقول: يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يندفع عنه الأمران بأن يقال: إنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر تقدير السؤال أن هاتين المسألتين متعلقتان بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وإن كان مناسباً لأن الدليل أصل للمدلول والمدلول فرع له ولذا ذكر الفرع بعد الأصل تمام المناسبة، لكن كان المناسب أيضاً تأخيرهما عن النظر لأنه متعلق بالدليل والمناسب تأخير المدلول عن الدليل وما يتعلق به فلم خالف ذلك؟ وتقرير الجواب أن النظر المتعلق بالدليل لما استتبع ما يطول ناسب تقديمهما عليه ليلي ذكرهما ذكر الدليل، فإن ذلك أدل على الارتباط، وقد يوجه ذكرهما هنا دون مسائل المدلول السابقة ومسائله الآتية بأن ذلك إشارة إلى أن ما يتعلق بالمدلول يناسب أن يقدم من حيث إنه المقصود بالذات وأن يؤخر من

(والنظر الفكر) أي حركة النفس في المعقولات بخلاف حركاتها في المحسوسات فتسمى

حيث إنه فرع عن الدليل وأن يوسط في أثناء الكلام عليه من حيث انه لشدة ارتباطه به واحتياجه إليه كأنه منه وكأنهما شيء واحد.

قوله: (والنظر الفكر الخ): قال الكوراني: هذا التعريف للقاضي أبي بكر الباقلاني وعبارته النظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن. قيل تفسيره بأنه الذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وسائر آلات الإدراك لصدقه عليها. قلت: المتبادر من بقاء السببية السببية القريبة فلا انتقاض، ولو حمل في عبارة المصنف الفكر على التفسير كان الانتقاض ظاهراً لعدم الباء. اهـ وأقول: كيف تصح دعوى ظهور الانتقاض مع أخذ الفكر جنساً وهو حركة للنفس مخصوصة لا تصدق على القوة العاقلة ولا على سائر آلات الإدراك، وبهذا يعلم اندفاع الانتقاض عن القاضي مع قطع النظر عن بقاء السببية فليتأمل. واعلم أن ابن الحاجب عبر بقوله «والنظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن» اهـ. قال العضد بعد شرح هذا التعريف ما نصه: وبهذا صرح الإمام في الشامل وقول الآمدي مراده أن النظر هو الفكر ثم تفسيره بأنه الذي يطلب به علم أو ظن بعيد اهـ. قال السعد في بيان ذلك: زعم الآمدي أن مراد القاضي أبي بكر في هذا التعريف أن التفسير للنظر بالفكر تنبيهاً على اتحادهما معنى ثم يعرف بما يطلب به علم أو ظن، ولا شك أنه بعيد إلى أن قال: مع أن التفسير بالذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وكثير من آلات الإدراك وبالدليل نفسه اهـ. وعبارة السيد في بيان ذلك: قال الآمدي في الأبيكار: مراد القاضي أن النظر هو الفكر أي هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما. قال الشارح: وهو بعيد عن الصواب إذ لا يناسب المقام ولم يعهد مثله في التعريفات ويوجب الإلباس. وبالجملة المتبادر من العبارة خلافه فتبعد إرادته قيل وينتقض الحد أيضاً بالقوة العاقلة وكثير من آلات الإدراك وبالدليل نفسه اهـ. ولا يخفى عليك ظهور هذا الكلام في أن الانتقاض المذكور إنما هو على تقدير أن المراد ما قاله الآمدي من أن الفكر لم يذكر جنساً للنظر بل لبيان مرادفته له، وأن ما بعدهما تعريف لهما أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكر، بل هذا صريح قول السعد «مع أن التفسير بالذي الخ» لا على التقدير الأول المتبادر من الكلام من أخذ الفكر جنساً لتعريف النظر مع تفسيره أعني الفكر بما ذكره الشارح وغيره، والظاهر أن الكوراني توهم هذا فأورد الانتقاض عليه وأجاب عنه بالنسبة لعبارة القاضي وألزم الانتقاض على عبارة المصنف، وحيث يظهر أن إرادته هذا غلط على غلط فليتأمل.

قوله: ثم اعلم أن ما أجاب به الكوراني منقول عن السيد خلافاً لما أفهمه قوله «قلت الخ» وعبارته المنقولة عنه ربما يجاب بأن الباء إما للسببية أو الآلة، وعلى التقديرين يتبادر القرب فلا انتقاض. قال بعضهم: وهذا الجواب لا يدفع الانتقاض بالدليل نفسه على الاصطلاح المنطقي وبالمعروف نفسه إذ لا خفاء في قريهما. قال: واعلم أنه يندفع بالجواب المذكور النقض بالحركة

تخيلاً (المؤدي إلى علم أو ظن) بمطلوب خبري فيهما أو تصوري في العلم فخرج الفكر

الأولى وبيعضها لكن بقي النقض بالحركة الثانية وبيعضها الأخير وبالترتيب اللازم لها، ويمكن أن يقال المتبادر من التعريف ما يكون له نوع استقلال واختصاص بالطلب وليس ذلك إلا في مجموع الحركتين لا في غيره، وحيثذ يندفع جميع النقوض بحذافيره قال: يعني يندفع النقض بالقوة العاقلة ونحوها وبالحركة الأولى وبيعضها لعدم الاستقلال والاختصاص وبالذليل والمعرف لعدم الاستقلال في الطلب، بل باعتبار تمام النظر فيهما وبالحركة الثانية وبيعضها لعدم الاستقلال أو لعدم الاختصاص بالطلب اهـ.

قوله: (أي حركة النفس في المعقولات): فيه أمران. الأول قال العضد: الفكر هو انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد قال السيد: حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلاً، وفي المعقولات تسمى فكراً. هذا هو المشهور. ولما أبدل الحركة بالانتقال الذي هو أعم منها زيد القصد احترازاً عن الحدس، وأيضاً الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكراً، ولعل المراد بالمعاني ههنا هو المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات لأن الفكر بهذا المعنى هو الذي عد من خواص الإنسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب علم أو ظن ويسمى نظراً، وقد لا يكون كذلك فلا يسمى به اهـ. وقوله «وفي المعقولات تسمى فكراً» قال بعضهم: ينبغي أن يقيد هذا بالقصد بقريئة قوله الآتي «الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكراً» اهـ. فقول الشارح «أي حركة النفس في المعقولات» ينبغي زيادة قيد القصد فيه، وقوله «الذي هو أعم منها» أي لشموله الحدس، ولقوله «لأن الفكر بهذا المعنى هو الذي يعد من خواص الإنسان» قد يخرج الجواب عن قول شيخنا العلامة لقاتل أن يقول إن أريد بالمعقولات ما يدركه العقل بذاته بلا واسطة خرج عنه الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر مع أن مثل قولنا «هذا عدو زيد» وكل عدو لا تقبل شهادته من عاداه فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظر بلا شبهة وهكذا في الخياليات. وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات، فقوله «بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلاً لا فكراً» مشكل. والظاهر أن الشارح وغيره عن عبر بهذا العبارة ذاهب مع الأقدمين القائلين بأن العقل لا يدرك المحسوسات أصلاً وإنما تدركها الحواس، وأما على طريق المتأخرين القائلين بأن العقل يدرك المحسوسات أيضاً لكن بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكراً أيضاً اهـ.

قوله: والأمر الثاني قال السيد: فإن قلت: ماذا أريد بالنظر المعرف بما ذكر أجموع الحركتين كما هو رأي القدماء أم الحركة الثانية كما هو مذهب المتأخرين، وهل يتناول النظر في التصورات أو لا؟ قلت: الظاهر حمله على المعنى الأول إذ به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها، والتصوير مندرج في العلم على ما فسر به فيتناول الحد الأنظار التصورية والتصديقية في

غير المؤدي إلى ما ذكر كأكثَر حديث النفس فلا يسمى نظراً، وشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني والفاقد فإنه يؤدي إلى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن كما تقدّم

اليقينيات والظنون وما يجري مجراها اهـ. وذكر بعضهم أنه في المواقف لم يحمل على المعنى الأول قال: وهذا أوجه كيف وقد اعترف نفسه في مواضع بحصول المطلوب بالحركة الثانية وحدها بدون الحركة الأولى، فإذا حل على الأول لم يكن هذا المطلوب نظرياً اهـ.

قوله: (المؤدي إلى علم أو ظن): ينبغي أن يراد بالظن ما يشمل الاعتقاد لأن الفكر قد يؤدي إليه. قوله: (بمطلوب خبري فيهما أو تصوري في العلم): أقول: قوله «فيهما» خبر عن مبتدأ محذوف والتقدير هذا أي تقييد المطلوب بالخبري جارٍ فيهما أي في العلم والظن لأن كلاً منهما يصح أن يتعلق بالمطلوب الخبري. قوله «أو تصوري» عطف على «خبري»، وقوله «في العلم» خبر عن مبتدأ محذوف والتقدير هذا أي تقييد المطلوب بالتصوري جارٍ في العلم دون الظن إذ الظن لا يتعلق بالمطلوب التصوري وهذا التقرير في غاية السهولة والظهور معنى وصناعة، وبه يظهر أن إطناب شيخنا العلامة في استشكال هذا التركيب استصعاب لغير صعب. وأما ما أجاب به فإن أراد به ما أجبنا به فلله الحمد على الوفاق وكان مقتضاه عدم الاستصعاب، وإن أراد به شيئاً آخر فلا حاجة إليه فليتأمل فيه. قوله: (وشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني): فيه أمران: الأول أن مقابلة القطعي بالظني قد تدل على أن المراد به ما يشمل الاعتقادي. والثاني أن السعد قال: وعلى هذا التعريف - يعني تعريف ابن الحاجب السابق ذكره - أسئلة أقواها أن الظن الغير المطابق جهل لا يطلبه عاقل وما تعلم مطابقتها علم فلا حاجة إلى ذكر الظن، والجواب أن المطابق قد يطلب لا من حيث الجزم بل من حيث الرجحان اهـ. وهذا الثاني من أصله لا يرد على المصنف لأنه لم يعتبر الطلب.

قوله: (والفاقد فإنه يؤدي إلى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن): قال شيخنا العلامة فيه نظر، فإن التأدية هي الإيصال لغة وعرفاً وقد وقع في تعريف الفكر المنطقي أنه ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول تارة وللتوصل إلى مجهول أخرى، وقد عرفت أن التوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لاشتماله على الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى المطلوب والتأدية مثله، فالتقييد بالمؤدي يخرج الفاسد قطعاً اهـ. وأقول: ما زعمه من أن التأدية هي الإيصال لغة وعرفاً ومن أن التأدية مثل الإيصال في أنه لا يمكن إلا بصحيح النظر ممنوع لا دليل عليه، بل كلام الأئمة مصرح بخلافه غير أن عادة الشيخ الاعتمادي على ما يظهر له من غير مراجعة كلام الأئمة، ومما يوضح لك منعه أن العضد لما عرف كابن الحاجب الدليل بأنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ثم قال: وقيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يتوصل به إليه وإن كان قد يفضي إتفاقاً تكلم المولى سعد الدين على قوله وقيد النظر بالصحيح إلى أن قال: فلو أطلق النظر لفهم منه أن الدليل يجب أن يمكن التوصل به إلى المطلوب الخبري بأي نظر

كان، ولا خفاء في أن العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به إلى المطلوب بالنظر الفاسد إما صورة فظاھر، وإما مادة كقولنا «العالم بسيط وكل بسيط له صانع» فلانتفاء وجه الدلالة إذ ليست البساطة مما ينتقل منه إلى ثبوت الصانع وإن أفضى إليه في الجملة. فإن قيل: الإفضاء إلى المطلوب يستلزم إمكان التوصل إليه لا محالة. قلنا: ممنوع فإن معنى التوصل يقتضي وجه دلالة بخلاف الإفضاء اهـ. فتأمل. قوله «كالمعضد وإن أفضى إليه في الجملة»، وقوله «بخلاف الإفضاء» نجد كلاً منهما صريحاً في الفرق بين التوصل والإفضاء. ولا خفاء في التأدية في كلام الشارح بمعنى الإفضاء في كلام العضد والسعد. وذكر السيد في حواشيه نحو ما ذكره السعد وزاد ما نصه: والحكم بكون الإفضاء في الفاسد إتفاقياً إنما يصح إذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة إلى بعضها أو يخص بفساد الصورة وبوضع ما ليس بدليل مكانه اهـ. وأما استدلاله على ما زعمه بقوله وقد وقع في تعريف الفكر المنطقي الخ فلا ينتج له ما زعمه بل يبطله.

اما أولاً فلجواز أن يريدوا التأدية بلا واسطة اعتقاد أو ظن فلا ينافي أن مطلق التأدية قد تكون بالفاسد.

واما ثانياً فلأن المنطقيين لما عرفوا الفكر بما ذكره عقبوه بأن ذلك الترتيب ليس بصواب دائماً قال القطب كغيره لأن بعض العقلاء يناقض بعضاً في مقتضى أنكارهم؛ فمن واحد يتأدى فكره إلى التصديق بحدوث العالم، ومن آخر إلى الصديق أي يتأدى فكره إلى التصديق بقدمه بل الإنسان الواحد يناقض فكره بحسب وقتين، فقد يفكر فيؤدي فكره إلى التصديق بقدم العالم، ثم يفكر فينشق الفكر إلى التصديق بحدوثه اهـ. فمست الحاجة إلى قانون يفيد الإحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر الواقع في طرق الاكتساب، فهذا تصريح منهم باستعمال التأدية في الفاسد وبأنها توجد فيه وإلا لما صح قولهم أن ذلك الترتيب ليس بصواب دائماً وأنه قد يؤدي إلى قدم العالم وقد يؤدي إلى حدوثه. وفي المواقف وشرحه بعد أن نقل تعريف النظر بقوله ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى أمر آخر ما نصه: وعليه إشكالان ثم قال: وثانيهما أنه أي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه لا للصحيح منه فقط وإلا وجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته، ووجب أيضاً أن يوضع في الحد مكان قوله «للتأدي» قولنا «بحيث يؤدي» ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته. وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة أيضاً بل مجهولة جهلاً مركباً فلا يكون التعريف جامعاً اهـ. فتأمل تصريحه بأن هذا الحد الواقع فيه لفظ التأدية شامل للفاسد أيضاً وبأن مقدماته قد تكون مجهولة جهلاً مركباً. وفي شرح المقاصد: ومن قال ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى مجهول أراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين، وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهد المركب والاعتقاد

على ما صرح به في شرح الإشارات، وحيث لا يرد ما ذكر في المواقف الخ اه. فتأمل تصريحه بكون تلك الأمور قد تكون مظنونة أو مجهولة جهلاً مركباً أو معتقدة مع اعتبار التأدية في ذلك الحد مع أنها حيث لا يلزم أن تشتمل على وجه الدلالة. وقال الإمام الرازي في المحصول: أما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها إلى تصديقات آخر ثم قال: ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح وإلا فهو النظر الفاسد اه. فانظر تصريح هذا الإمام الذي هو إمام الأنام بلا كلام، بتناول هذا التعريف الواقع فيه قيد التوصل للنظر الفاسد وقد يوافق في ذلك ما تقدم عن المنطقيين باعتبار العبارة الأخرى التي نقلها الشيخ بقوله «وللتوصل إلى مجهول آخر» ولكن يجعل ذلك على التوصل في الجملة أي ولو بواسطة وقد أقره شراحه مع كثرتهم وجلالتهم على تناول هذا التعريف للفاسد. وعبارة الأصفهاني في شرحه «واعلم أن ما ذكره من حد النظر يتناول مطلق النظر الأعم من الصحيح والفاسد». فهل بقي مع هذه النصوص من هؤلاء الأئمة وجه صحة لزعمه القطع بأن قيد المؤدي يخرج الفاسد.

ثم رأيت شيخنا اعترف بالحق في موضع آخر فإني رأيت فيما سبق فسر التأدية في عبارة الشارح في الكلام على الدليل بالإفضاء، ثم حكى عن المولى التفتازاني ما حكيه عنه فيما سبق من السؤال والجواب وكتب بهامش ذلك ما نصه: قوله وإن أدى السر فيه ان التوصل بالشئ لا يكون إلا في الموصل بنفسه وتأدية الشئ أعم مما بنفسه أو بغيره اه. على أنه قد يتوقف في الفرق. فإن قلت: ذكر السيد في شرح المواقف في مبحث النظر أن النظر الصحيح يؤدي إلى المطلوب والفاسد لا يؤدي إليه. قلت: أراد التأدية لا بواسطة فلا ينافي ما قاله هؤلاء، ولهذا قال في حواشي العنود: وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لأن الفاسد لا يمكن أن يتوصل به إلى مطلوب خبري إذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له، وإن كان قد يفضي إليه فذلك إفضاء إتفاقي ليس من حيث إنه وسيلة له اه. واعلم أن قول الشارح «وإن كان منهم من لا يستعمل التأدية إلا فيما يؤدي بنفسه» كافٍ في سقوط الاعتراض لأن هذا نص منه على أنهم مختلفون في استعمال التأدية وإن بعضهم يستعملها فيما يؤدي مطلقاً أعم من أن يكون بنفسه أو بواسطة، ومنهم من لا يستعملها إلا فيما يؤدي بنفسه فهو ناقل عنهم جواز استعمالها فيما يؤدي بالواسطة، فإن سلم الشيخ له هذا النقل بطل اعتراضه عليه، وقوله «إن التأدية» هي الإيصال لغة وعرفاً وأنها مثل الإيصال في أنها لا تكون إلا بصحيح النظر وأن رده احتاج في رده إلى نقل صحيح صريح بخلافه دال على نفيه ودون ذلك خرط القتاد، وأما رده بمجرد فهمه فهو تجاوز للحد إذ كيف يسوغ لعامل رد نقل هذا الإمام المتفق على علو قدره علماً وتحقيقاً وأمانة بمجرد ذلك، وأما تمسكه بعبارة المنطقيين فقد تبين سقوطه.

بيانه في تعريف الدليل وإن كان منهم من لا يستعمل التأدية إلا فيما يؤدي بنفسه (والإدراك) أي وصول النفس إلى المعنى بتمامه من نسبة أو غيرها (بلا حكم) معه من إيقاع

قوله: (بواسطة اعتقاد): قال شيخنا العلامة: في جعل التعريف المذكور شاملاً للمؤدي بواسطة اعتقاد نظر لا يخفى، لأن المؤدى إليه في ذلك هو الاعتقاد لا العلم الذي هو أخص منه إذ هو اعتقاد مطابق لموجب أي برهان أو حس والنتيجة تابعة في الإدراك لمقدمات البرهان اهـ. وأقول: لا يخفى سقوط هذا الاعتراض لأنه ليس في عبارة الشارح المذكورة أن المؤدى إليه فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه هذا النظر، بل محصل عبارته أن النظر الفاسد قد يؤدي إلى أحد الأمرين من العلم والظن بواسطة الاعتقاد ولا شبهة في أنه يؤدي إلى الظن بالمعنى الشامل للاعتقاد على ما تقدمت الإشارة إليه بواسطة الاعتقاد والظن أحد الأمرين، فصح أنه يؤدي بواسطة الاعتقاد إلى أحد الأمرين وهذه عبارته والفاسد فإنه يؤدي إلى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن اهـ. فقوله «إلى ما ذكر» أي إلى العلم أو الظن المذكور في قول المتن إلى علم أو ظن، والتأدية إلى أحد الأمرين لا تستلزم التأدية إلى كل منهما ويصدق على التأدية إلى الظن التأدية إلى العلم أو الظن أي إلى أحدهما، وما يوضح ذلك أن قولهم «إلى علم أو ظن» ليس المراد به إلا أحدهما بمعنى واحد منهما إذ لو كان المراد إلى كل منهما لم يصدق التعريف على شيء مطلقاً إذ ليس لنا فكر يؤدي إلى كل منهما إذ المؤدى إلى الظن لا يؤدي إلى العلم وبالعكس لتباين العلم والظن كالمؤدي إليهما، وكان الشيخ حمل ما في قوله ما ذكر على العموم وهو غير لازم لأن المشار إليه بما ذكر أحد الأمرين وتعليق الحكم بأحد الأمرين لا يقتضي ثبوته لكل منهما، وبذلك يعلم اندفاع قول الكمال «قوله فإنه يؤدي إلى ما ذكر محل نظر باعتبار عموم ما» اهـ. فإن قيل العموم هو ظاهر العبارة، قلنا لو سلم فهو عام أريد به الخصوص بقرينة حالية هي وضوح أنه لا يتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن، فغاية ما يلزم التجوز مع قرينة ولا إشكال عليه.

قوله: (والإدراك بلا حكم معه تصوّر): قال شيخنا العلامة: يخرج به إدراك النسبة وطرفيها أو أحدهما مع الحكم وأنه تصور فهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على أنه إدراك مع أنه ليس بتصوّر فهو غير مطرد اهـ.

وأقول: كان ينبغي أن يبين أولاً أن هذه العبارة التي عبر بها المصنف وقعت في كلام القوم وأنهم تكلموا عليها إيراداً وجواباً لثلاث يتوهم انفراد المصنف بها واختصاصه بالإيراد وأنه لا جواب عنه وكأنه لم يستحضر ذلك أو لم يطلع عليه أو أحب إيهام لزوم الإيراد. أما الاعتراض الأول فقد وقع في كلام جماعة منهم المولى التفتازاني فإن العلامة قطب الدين لما فسر في شرح الشمسية قول الشمسية «إما تصوّر فقط» من قولها «العلم إما تصوّر فقط» بقوله أي تصوّر لا حكم معه أورد عليه المولى التفتازاني أنه يلزم عليه أن يكون التصوّر المقيد بالحكم مثل مجرد

تصور المحكوم عليه أو به في القضية خارجاً عن القسمة ضرورة أنه ليس بتصديق ولا تصور لا حكم معه وأن يكون المجموع الذي اعتبرناه مركباً من تصوّر المحكوم عليه والحكم مع قطع النظر عن تصوّر المحكوم به تصديقاً ضرورة أنه تصوّر معه حكم اهـ. وأجاب بعضهم فقال: يمكن أن يجاب عنه بأن المراد من التصوّر الذي لا حكم معه تصوّر لا يكون حصوله مع الحكم معية زمانية فقد دخل التصوّر المقيّد بالحكم في قسم التصوّر ولا يكون خارجاً عن التقسيم المذكور لأن كل واحد من تصوّر المحكوم عليه وبه تصوّر مقدّم على الحكم في الحصول وإن كان مقارناً له في الزمن الثاني اهـ. وهذا الجواب مأخوذ من شرح المطالع وذلك لأنه لما قال صاحب المطالع العلم إما تصوّر إن كان إدراكاً ساذجاً، وإما تصديق إن كان مع الحكم بنفي أو إثبات، فسره العلامة القطب في شرحه بقوله أي العلم إما إدراك يحصل مع الحكم أو إدراك لا يحصل معه، فإن كان إدراكاً يحصل مع الحكم فهو التصديق وإلا فهو التصوّر ثم قال: وههنا إيرادات أحدها أن هذا التوجيه لا يكاد يتم لأن التصديق إن كان نفس الحكم لا يصدق عليه أنه إدراك يحصل مع الحكم، وإن كان هو المجموع المركب من التصوّرات الثلاثة والحكم فذلك لأن الحكم حينئذ يكون سابقاً عليه فلا يكون معه. وجوابه أن المصنف اختار أن التصديق بمجموع الإدراكات الأربعة، ولما كان الحكم جزءاً أخيراً للتصديق فحالة حصول الحكم يحصل التصديق فيكون إدراكاً يحصل مع الحكم معية زمانية وتقدّم الحكم عليه بالذات لا ينافي ذلك اهـ. فقد أشار إلى أن المراد بالإدراك الذي لا حكم معه الذي هو معنى التصوّر هو الإدراك الذي لا يحصل مع الحكم معية زمانية. وقال السيد في حاشيته: حمل المعية على الزمانية لأنها تتبادر منها عند الإطلاق والمراد هو المعية دائماً فلا يرد أن إدراك أحد الطرفين أو النسبة قد يحصل مع الحكم دفعة فكانه قيل: العلم إما إدراك يكون حصوله دائماً مع الحكم أو لا يكون كذلك فلا إشكال اهـ. وبلا خفاء في أن الإدراك الذي يكون حصوله دائماً مع الحكم ليس إلا المجموع المركب من التصوّرات الثلاث والحكم كما أفصح به بعضهم، وأن الإدراك الذي لا يكون حصوله دائماً مع الحكم يشمل أيضاً تصور المحكوم عليه أو به أو النسبة مع الحكم وتصور اثنين منها كذلك. وعلى هذا فمعنى قوله «والإدراك بلا حكم معه» الإدراك الذي لا يقارن بالحكم دائماً بحسب الزمان فيندفع عنه ما أورده الشيخ وغيره، وكان الشارح أراد سلوك هذا الجواب فزاد لفظة معه إشارة إلى أن المعنى ما ذكرناه بقرينة مقابلته بقوله «وبحكم» أي مع المعنى المتقدم في كلام السيد.

فإن قيل: لا دليل على إرادة ذلك المعنى من عبارة المصنف فلا يتأتى الجواب المذكور فيها. قلت: المصنفون اعتادوا المسامحة بأمثال ذلك والاكتفاء بمجرّد صلاحية عبارتهم لحملها على المراد، وكفناك شاهداً على ذلك ما تقدّم عن القطب والسيد فانظر إلى الأزل مع جلالة وكون شرحه ومشروحه في ذلك الفن المبني على غاية التحقيق والتدقيق والمضايقة في أمر التعاريف،

النسبة أو انتزاعها (تصوّر) ويسمى علماً أيضاً كما علم مما تقدّم. أما وصول النفس إلى

كيف عد حمل المتن على وجه يقبله مع إيهام ظاهره خلافه جواباً يحل الإشكال، وقول الثاني «والمراد المعية دائماً» إلى أن قال: فلا إشكال تجدد ذلك دليلاً قاطعاً على ما قلنا من الاعتياد المذكور، وتأمل قول المطالع العلم «إما تصوّر إن كان إدراكاً ساذجاً» تجده مطابقاً لعبارة المصنف في المعنى فإن حاصلها أن التصوّر هو الإدراك الساذج أي الذي لا حكم معه، وهذا بمعنى قول المصنف «والإدراك بلا حكم تصوّر» ومع ذلك فقد أجاب عن إشكاله شارحه ذلك الإمام بما علمته مما يجري في عبارة المصنف كما تبين.

فإن قلت: لا يفيد ما ذكرت شيئاً مع كون شارحه ردّ عليه بعد ذلك ما مشى عليه وقال السيد قبل ذلك إنّ مقصود الشارح حمل عبارة التأخرين أي كصاحب المطالع على ما تحتمله من المذهبين ويؤيده بما يمكن تأييده ثم يبطله. قلت: بل هو مفيد لأنه إنما ردّ عليه من جهة أخرى تتعلق بالتصديق لا تعلق لها بما ذكرناه كما هو معلوم للواقف على كلامه المتأمل فيه ولولا الإطالة بيننا ذلك. وأما الاعتراض الثاني فمبناه على أنه لا يمكن التزام كون الحكم من قسم التصوّر على هذا المذهب الذي ذهب إليه المصنف وهو ممنوع، ولهذا ذكر العلامة القطب في شرح المطالع أن الحكم لا بدّ أن يكون تصوّراً عنده أي عند صاحب المطالع فإنه أورد عليه أنه يلزم على مختاره في التصديق اكتساب القول الشارح من الحجّة وعلل ذلك بقوله «لأن الحكم لا بدّ أن يكون تصوّراً عند صاحب المطالع واكتسابه من الحجّة». ووجه السيد قوله «لا بدّ أن يكون تصوّراً عنده» بقوله «لأن الحكم إدراك» كما عرفت وليس عنده تصديقاً فلا بدّ أن يكون تصوّراً ساذجاً وإلا لم ينحصر الإدراك فيما ذكره من القسمين اهـ. فجعل المحذور لزوم اكتساب التصوّر من الحجّة لا مجرد كون الحكم تصوّراً فيجوز أن يلتزم المصنف كونه من قسم التصوّر فيندفع عنه هذا الاعتراض. وأما ورود الاعتراض عليه بأنه يلزم اكتساب التصوّر من الحجّة كما لزم اكتساب الحجّة من القول الشارح فهذا شيء آخر غير ما اعترض به الشيخ وارد على نفس الإمام في هذا المذهب الذي تابعه المصنف وغيره عليه والكلام عليه مبسوط في محله، ولو سلم فلعل المصنف أراد بالإدراك الذي بلا حكم التصوّر الذي لا يتناول الحكم بناء على أن المتبادر من تقييد الإدراك بكونه بلا حكم الإدراك الذي لا يكون حكماً، ومن الإدراك المقسم إلى ما لا يكون بلا حكم وإلى ما يكون بحكم مطلق التصوّر لأنه القابل لأن يكون مع الحكم تارة وبدونه أخرى بخلاف الحكم فإنه لا يتصوّر مقارنته للحكم إذ المقارن لا بدّ أن يكون غير المقارن لأن المغايرة لكونها نسبة تقتضي تغاير المنتسبين لكن يرد حيثنذ الاعتراض من وجه آخر وهو لزوم عدم انحصار الإدراك في القسمين فليتأمل.

قوله: (بتمامه): مناسب لمعنى الإدراك لغة إذ هو بلوغ غاية الشيء ومنتهاه ومنه الدرك والدرك الأسفل. قاله شيخنا العلامة. قوله: (أما وصول النفس إلى المعنى لا بتمامه فيسمى

المعنى لا بتمامه فيسمى شعوراً (ويحكم) يعني والإدراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالإدراك لذلك (تصديق) كإدراك الإنسان والكاتب وكون الكاتب ثابتاً للإنسان وإيقاع أن الكاتب ثابت للإنسان أو انتزاع ذلك أي نفيه في التصديق بأن الإنسان كاتب أو أنه ليس

شعوراً): اعترضه الكوراني حيث قال: فالتصوّر هو إدراك الشيء سواء كان بكنهه أو بوجه ما، وما قيل إن وصول النفس إلى المعنى إن لم يكن بتمامه يسمى شعوراً لا يوافق كلام المنطقيين والمصنف ماش على اصطلاحهم اهـ. وأقول: أما أولاً فلا نسلم عدم موافقة ذلك كلام المنطقيين والشارح ثقة ناقل لما قاله فلا يرد نقله بمجرد الدعوى، فإن أراد أنه لا يوافق كلام جميعهم فلا أثر لذلك إذ يكفي في صحة ما قاله موافقة البعض. وأما ثانياً فسلمنا أنه لا يوافق كلام المنطقيين لكن ذلك لا يضرّ قوله والمصنف ماش على اصطلاحهم. قلنا إن أردت أنه ماش على اصطلاحهم في كل من الإدراك وتقسيمه إلى القسمين فهو ممنوع وما دليلك على ذلك، أو في الثاني فقط فمسلم وحيثئذ يبطل اعتراضك لكن ما المراد بتمام المعنى هنا وكلام الكوراني السابق يقتضي أنه الكنه فليحزر.

قوله: (والإدراك للنسبة وطرفيها الخ): قال شيخنا العلامة: يشير به إلى أن ظاهر المتن والإدراك بحكم فيرد عليه أن إدراك النسبة أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف وأنه ليس بتصديق فلا ينعكس فقدر لدفع ذلك ما ذكره، وهذا التقدير إن سلم لا يتناول إلا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم لا هذه التصورات والحكم كما هو مراده فلا يصدق على شيء من التصديق على رأي أحد اهـ. وأقول: قد اتضح بما بيناه آنفاً في الكلام على التصوّر أن معنى قول المصنف ويحكم والإدراك بحكم والباء للمعية والمعنى والإدراك المقارن دائماً في الحصول للحكم لا وأن الإدراك المقارن دائماً في الحصول للحكم لا يصدق إلا على مجموع الأمور الأربعة وهي التصورات الثلاثة والحكم، وهذا مراد الشارح بقوله «يعني والإدراك للنسبة وطرفيها مع الحكم» أي مجموع هذه الأربعة لا مجموع الثلاثة فقط بشرط مقارنة الحكم. وإن حمل العبارة على ذلك صحيح لا مانع منه وإن مثل العلامة القطب ارتكبه في عبارة المطالع وغيره فاندفع ما أشار إليه من المنع بقوله «إن سلم» واندفع قوله «لا يتناول إلا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم» وقوله «لا هذه التصورات والحكم» وقوله «فلا يصدق على شيء من التصديق على رأي أحد» إذ قد اتضح أنه بهذا المعنى الذي بيناه لا يتناول إلا مجموع التصورات الثلاثة والحكم وهذا هو رأي الإمام ومراد المصنف على أننا لو سلمنا أنه لا يتناول إلا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم معنا قوله «فلا يصدق على شيء من التصديق على رأي أحد» فقد قال العلامة القطب في رسالة له في تحقيق معنى التصوّر والتصديق ما نصه: وفسر التصديق بأمور أحدها بأنه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير إلى الحكماء.

ثم قال: وثانيها بأنه عبارة عن مجموع تصوّر المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة والحكم

بكاتب الصادقين في الجملة وقيل الحكم إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة. قال

وهو مذهب الإمام رحمه الله. وثالثها بأنه عبارة عن تصوّر معه حكم فيكون التصوّر بشرط الحكم تصديقاً وهو مذهب صاحب المطالع وغيره، ويمكن أن يكون مراده مذهب الإمام اه. فانظر هذا العلامة كيف عدّ هذا الثالث مذهباً ثالثاً ونسبه إلى صاحب المطالع وغيره. غاية الأمر أنه جوز أن يكون مراد صاحب المطالع مذهب الإمام وإن كان خلاف ظاهر عبارته ولهذا حمل عبارته في شرحه على مذهب الإمام، وحيث سقط هذا الاعتراض على هذا التقدير لجواز ثبوت هذا المذهب الثالث واختيار المصنف له فيكون ما اقتضاه ظاهر عبارته صادقاً على سائر أفراد التصديق على رأي أصحاب هذا المذهب الثالث، ومن المشهور أن الاعتراض لا يصح إيراده بمجرد الاحتمال بخلاف الجواب. وبالجملة فالمصنف غير منفرد بهذه العبارة بل هي عبارة كثيرين من أهل المنطق، فمهما قيل عليهم أو لهم كان له بهم أسوة فيه، وإنما قال العلامة فيما سبق ونسب للحكماء لأنه نازع في تلك الرسالة في أنه عندهم نفس الحكم وإن ظنّه المتأخرون ونسبوه إليهم.

قوله: (الصادقين في الجملة): نبه به على أن في تسمية الإدراك المخصوص بالتصديق مناسبة لصدق متعلقه في الجملة وهذا معنى صحيح لا غبار عليه ولا مانع منه، فإن أراد شيخنا العلامة بقوله هنا في آخر كلامه «ولا مدخل في التصديق للمصدق» الاعتراض عليه في ذلك كان مدفوعاً إذ لم يدع الشارح المدخلة بل المناسبة ولا إشكال عليه. قوله: (وقيل الحكم إدراك): قال شيخنا العلامة: يقتضي أن تفسيره بما قدمه من الإيقاع والانتزاع مبني على أنه فعل من أفعال النفس الصادرة عنها وليس كذلك، بل التفسير بذلك صالح لما ذكر ولأنه الإدراك المذكور ولهذا ترى كثيراً ممن ذهب إليه عرفه بما سبق وأشار كما نبه عليه الشارح إلى أن هذه الألفاظ عبارات اه. وأقول مقابلة قول الشارح وقيل الحكم إدراك لما قبله بحسب الظاهر فإن الظاهر مما قبله أنه فعل بل نسب كونه فعلاً للمتأخرين، ومنهم الإمام الذاهب في التصديق إلى ما ذكره المصنف، فإن العلامة القطب قال في شرح الشمسية ما نصه: وعند متأخري المنطقيين أن الحكم أي إيقاع النسبة أو انتزاعها فعل من أفعال النفس فلا يكون إدراكاً اه. وقال بعضهم: المراد بالتأخرين الإمام وأتباعه فإن الحكم عندهم هو الفعل اه. وقال العلامة الدواني: الظاهر أن المصنف - يعني صاحب الشمسية - تبع الإمام في تركيب التصديق وكون الحكم فعلاً من أفعال النفس اه. وحيث كان ظاهر العبارات المذكورة أنه فعل وجزم مثل العلامة القطب بنسبة أنه فعل إلى المتأخرين. وفسرهم بعضهم بالإمام وأتباعه وحمل مثل الدواني على مذهبهم في تركيب التصديق وكون الحكم فعلاً كلام صاحب الشمسية فلا محذور يوجه على الشارح في التعويل على ذلك في تقرير كلام المصنف الجاري على طريقة الإمام وأتباعه. ثم مقابله بذلك القول وصلوحية التفسير المذكور لحمله على الإدراك لا ينافي ذلك إذ الصلاحية لأحد المعنيين لا

بعضهم: وهو التحقيق والإيقاع والانتزاع ونحوهما كالإيجاب والسلب عبارات، ثم كثيراً ما يطلق التصديق على الحكم وحده كما قيل ان مسماه ذلك على القولين في معنى الحكم ومن هذا الإطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أي جازم التصديق بمعنى الحكم إذ هو المنقسم إلى جازم وغيره أي الحكم الجازم (الذي لا يقبل التغيير) بأن كان لموجب من حس

تنافي الظهور في المعنى الآخر ونسبته إليهم خصوصاً مع جزم الأئمة بنسبته إليهم وذلك كافٍ في التعويل عليه ومقابته بالقول الآخر كما هو جلي، فجزم الشيخ بقوله «وليس كذلك» لا محل له بعد ما سمعته ولا حامل عليه إلا حب الاعتراض. وأما قوله «ولهذا ترى كثيراً من ذهب إليه الخ» فلا يرد لأن هؤلاء الكثير ممن علم ذهابه إلى القول الثاني الذي هو التحقيق فتأمل.

قوله: (قال بعضهم وهو التحقيق): قال شيخنا العلامة. أقول: كون الحكم هو الإدراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون في الكذب عمداً حكم فلا يكون قسماً من الخبر وهو ظاهر البطلان اهـ. وأقول: هذا الكلام من العجائب الغرائب. اما أولاً فلأن تفريع قوله «فلا يكون في الكذب عمداً حكم» في غاية السقوط لأنه إن أراد أنه لا يكون فيه حكم بالمخبر به فمجرد هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسماً من الخبر لجواز أن يكون فيه حكم بنقيض المخبر به مثلاً، وغاية الأمر أنه كلام كاذب وهو من أقسام الخبر. وإن أراد أنه لا يكون فيه حكم مطلقاً فتفريع هذا على ما قبله في غاية السقوط إذ لا يلزم من استحالة حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عمداً على الإطلاق بل من لازم تعمد الكذب في الإخبار وجود حكم مخالف هناك، فإن ادعى أن شرط الخبر وجود حكم بالمخبر به فهو ممنوع لا دليل عليه بل الدليل عليه. واما ثانياً فلأن تفريع قوله «فلا يكون قسماً من الخبر على ما قبله» في غاية السقوط أيضاً لأن الخبر لا يتوقف تحققه على تحقق الحكم بدليل كلام الشاك فإنه خبر كما صرح به في الطول في بحث الصدق والكذب في كلام طويل من جملته ما نصه: لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً أو كاذباً لأنه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقول لأننا نقول: لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أو لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والإثبات لكنه إذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال «زيد في الدار» مثلاً مع الشك فكلامه خبر لا محالة، بل إذا تيقن أن زيداً ليس في الدار فكلامه خبر وهذا ظاهر اهـ.

قوله: (الذي لا يقبل التغيير): عبر غيره بدل ذلك بالثابت ومنهم السعد ثم فسر الثابت بما هو بمعنى قول الشارح الذي لا يقبل التغيير فقال في شرح الشمسية: وأراد باليقين الإدراك الجازم المطابق الثابت أصني الذي لا يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه اهـ. فإنه إذا لم يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه فهو لا يقبل التغيير كما هو ظاهر. وفسر حفيده قول التهذيب اليقينية بقوله: أي المقدمات المفيدة للتصديقات الجازمة المطابقة للواقع الثابتة لاستنادها إلى

أو عقل أو عادة فيكون مطابقاً للواقع (علم) كالتصديق أي الحكم بأن زيداً متحرك من

موجب من ضرورة أو برهان اه. ثم أورد أنه إن أريد بالثبوت عسر الزوال على ما قيل ففيه أنه قد يعسر زوال التقليد أيضاً، وإن أريد به عدم الزوال أصلاً على ما هو المشهور ففيه أن العقلاء كثيراً ما يعتقدون خلاف معتقدهم الأول مع أن الحق هو الاعتقاد السابق وإنما وقعوا في ذلك لمعارضة الوهم للعقل في بعض مقدمات الدليل. قال: بل نقول جاز ذلك في الضروريات أيضاً كما وقع للأطباء خلاف في أمزجة الأدوية المعلومة بالتجربة اه. وكتب في حاشية المقام: يحتمل أن يقال المراد بالثبوت أن يكون مأخوذاً من ضرورة أو برهان وقولهم لاستنادها بمنزلة التفسير والأولى ما قيل إن المراد أنه لا يزول بتشكيك المشكك اه. ويمكن حمل قول الشارح بأن كان لموجب الخ على التفسير لعدم قبول التغير.

قوله: (من حس أو عقل أو عادة): شرح ذلك شيخنا العلامة بما يتعين الوقوف عليه وأطلق في الحس فقال في قول الشارح من حس ويسمى الحكم الحاصل منه حكماً بالمشاهدات، فإن كان الحس من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بأن الشمس مضيئة، وإن كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بأن لنا جوعاً وغضباً اه. وقيد العقل بقوله «أي وحده» وقيد العادة بقوله «من غير اقتضاء عقلي» وقال: إنها لا تستقل بإيجاب الحكم بل لا بدّ معها من انضمام الحس إليها في ذلك الإيجاب ثم قال: إذا ظهر لك ما قلنا فقد انجل لك أن قول الشارح «من حس أو عقل أو عادة» منفصلة حقيقية لا مانعة خلو فقط كما قيل اه. وهذا القيل الذي أشار إليه ذكره شيخ الإسلام فقال: قوله «من حس أو عقل أو عادة» مانعة خلو إذ قد يكون الموجب مركباً من حس وعقل كالتواتر، أو من حس وعادة كالحكم بأن الجبل حجر ممن شاهده اه. وكان وجه انجلاء ما ذكر مما قرره شيخنا كما يفهم بتأمله أن الثلاثة المذكورة على الوجه الذي قرره لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها لأن ظاهر ما قرره في الحس أنه يستقل بالموجبية، وقد صرح الأصفهاني في شرح المحصول باستقلال الحس في الحسيات وهو صريح قول القطب في شرح الشمسية وإن كان الحاكم هو الحس فهي المشاهدات، فإن كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بأن الشمس مضيئة إلى أن قال: وإن كان مركباً من الحس والعقل الخ. لكن في شرح الشمسية للمولى التفتازاني ثم إن الأحكام الحسية كلها جزئية فإن الحس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة، وأما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله، وبهذا يظهر أن الحاكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لا حس مجرد كما توهمه الشارح يعني القطب اه. وقد قيد العقل بكونه وحده وصرح في العادة باشتراط أن لا يكون معها اقتضاء عقلي وبأنه لا بد معها من الحس. وحاصله أن الموجب مجموع العادة والحس وحيث لا يمكن الاجتماع لأن العقل بقيد انفراده عن غيره لا يجتمع مع غيره من حس أو عادة، ومجموع العادة والحس الذي يحتاج إلى

شاهده متحرّكاً أو أن العالم يحدث أو أن الجبل حجر (و) التصديق أي الحكم الجازم

انضمامه إليها لا يجتمع مع الحس الذي هو القسم الأول لأنه حس مخصوص مستقل بالموجبية، ولا يخفى أن ذلك لا يرد القيل المذكور لبنائه على ظاهر كلام الشارح الذي لا يصد عنه عقل ولا نقل لأنه أطلق كل واحد من الثلاثة، ولا خفاء في أن مطلقاتها يجتمع بعضها مع بعض وتفسيرها بما ذكره الشيخ مع مخالفته الظاهر مما لا حاجة إليه فليتأمل.

قوله: (أو عادة): يرد عليه أن العلوم العادية تحتل النقيض لجواز خرق العادة كأن ينقلب الحجر ذهباً فهي قابلة للتغير، وجوابه أن احتمالها للنقيض بمعنى أنه لو فرض وقوع نقيض المعلوم كأن يصير الحجر ذهباً لم يلزم منه محال لذاته لا بمعنى أنه يحتل الحكم بالنقيض في الحال كما في الظن أو في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف الإدراك، إما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده إلى موجب والموجب لقبول التغير هو الاحتمال الثاني دون الأول كذا يؤخذ الإيراد، والجواب مما أورده في المواقف وشرحه على تعريف العلم بأنه صفة توجب تمييزاً الخ.

قوله: (فيكون مطابقاً للواقع): فيه أمران: الأول أن ذكر هذا إشارة إلى أن حكمة تقسيم المصنف الاعتقاد إلى مطابق وغيره دون العلم أن العلم لا يكون إلا مطابقاً. والثاني قال شيخنا العلامة: فيه نظر دقيق، لأن المطابق للواقع وغيره إنما هو الحكم بمعنى النسبة التامة التي هي مدلول الكلام وهي ثبوت المحمول للموضوع لا الحكم بمعنى الإيقاع أو الانتزاع إذا كان فعلاً لا إدراكاً إذ ليس في الواقع شيء يخالفه تارة ويوافقه أخرى بل هو ثابت في الواقع لموصوفه دائماً صحيحاً كان أم لا. وأقول: قد حرر شيخنا الشريف في شرح الفوائد معنى المطابقة على أحسن وجه وأحكمه فقال ما نصه: اعلم أن كل أمرين بينهما في حد ذاتهما مع قطع النظر عن اعتبار معتبر حالة، إما بالثبوت أو الانتفاء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وسنين مصداقه والخبر دال وضماً على صورة ذهنية على وجه الإذعان تحكي تلك الحال الواقعية وتبينها، والحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية، فالخبر يدل عليه أيضاً ويجوز تخلفه عن كلامه لوليه. ثم إن كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تلك الصورة المعبرة بالإيقاع أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية في الكيفية موافقة للحكاية للمحكي فهما ثبوتان أو سلبيان، وإن لم يكونا كذلك فهي مخالفة للحالة في الكيفية فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع لما في الواقع في الكيفية، والكذب مخالفتها إياه فيها. ولك أن تقول: الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاوقوع من حيث أنها مدركة مفهومة من اللفظ إن طبقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق وإلا فكذب والتغاير الاعتباري كافٍ في المطابقة وبه اعترف المحقق في الأصول إلا أن فيه تكلفاً فظهر صحة حمل الحكم على الإيقاع والوقوع. ومنه تعلم أن المشهور عندهم اعتبار المطابقة بين الحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع

(القابل) للتغير بأن لم يكن لموجب طابق الواقع أولاً إذ يتغير الأول بالتشكيك والثاني به أو

وبين النسبة الواقعية، وأن تلك المطابقة معناها توافقهما في كونهما ثبوتيين أو سلبيين وهذا المعنى متحقق سواء جعلنا الحكم فعلاً أو إدراكاً كما هو بديهي، وأنه ليس معناها اتحاد ذاتهما لاستحالة ذلك ضرورة تباينهما، وأن حمل الحكم المطابق على الوقوع واللاوقوع إنما يصح بتكلف أي لاتحاد المتطابقين ذاتاً واختلافهما بمجرد الاعتبار بخلاف ذلك على الأول فإنهما متغايران حقيقة لتباينهما كما هو حق المتطابقين.

ومن هنا يظهر أنه لا دقة في نظر الشيخ وكيف لا ومبناه على ما لا صحة له إلا بالتكلف، وليت شعري ماذا تخيل الشيخ فيما أفاده قوله «إذا كان فعلاً لا إدراكاً» إذ ليس في الواقع شيء يخالفه تارة ويوافقه أخرى من أن الحكم إذا كان فعلاً لم يكن في الواقع شيء يخالفه تارة ويوافقه أخرى حتى يتأتى وصفه بالمطابقة، فإنه إن أراد بذلك الشيء المنفي عن الواقع حكماً آخر هو فعل فنفيه مسلم لكن ذلك لا يمنع اعتبار المطابقة بينه وبين النسبة الواقعية ثبوتاً أو سلباً تارة وعدم المطابقة بينهما أخرى فإن الحكم وإن كان فعلاً إذا نسب للنسبة الواقعية طابق تارة وخالف أخرى من غير حاجة إلى وجود حكم آخر واقعي تعتبر المطابقة معه. وإن أراد بذلك الشيء ما يشمل النسبة الواقعية فنفيه باطل قطعاً لثبوت النسبة الواقعية قطعاً وصحة اعتبار المطابقة وعدمها بينها وبين الحكم وإن كان فعلاً وكأنه توهم أن الحكم إذا كان فعلاً لا تتصور مطابقتة إلا لحكم فعلي في الواقع يطابقه تارة ويخالفه أخرى مع انتفاء ذلك عن الواقع وهو توهم فاسد كما لا يخفى، ومن أن الحكم إذا كان إدراكاً كان في الواقع ما يخالفه تارة ويوافقه أخرى، فإنه إن أراد بما في الواقع حكماً إدراكياً آخر حتى يكون التطابق بين الحكمين الإدراكيين فهو غلط واضح إذ ليس في الواقع حكم آخر تكون المطابقة بالنسبة إليه إذ الحكم سواء كان فعلاً أو إدراكاً ليس إلا ما صدر عن الحاكم ومع قطع النظر عنه لا حكم في الواقع قطعاً، وإن أراد بما في الواقع النسبة الواقعية فهو اعتراف بصحة وصف الحكم بمعنى الإدراك بأنه مطابق فيبطل الحصر في قوله لأن المطابق للواقع وغيره إنما هو الحكم بمعنى النسبة التامة إلا أن يجعل حصراً إضافياً فليتأمل.

قوله: (علم): قال شيخنا العلامة: إطلاق العلم على الإيقاع والانتزاع الذي هو فعل لا إدراك كما مشى عليه الشارح لا يعرف لأحد فيما أعلم. ثم العلم الإلهامي كعلم الملائكة والأنبياء يتناوله تعريف المتن بدون زيادة الشارح أي قوله «بأن كان لموجب فتركها أصوب» ثم كل علم قابل للتغير أي الزوال بما يضافه كالنوم والغفلة فإن لم يزد في التعريف قولنا بالتشكيك لم يصدق على علم أصلاً اهـ. وأقول: أما قوله «إطلاق العلم الخ» فجوابه. أولاً الجزم بأن الشارح مشى عليه لأنه يجوز جوازاً قريباً أنه لم يرد بقوله. وقيل التمرير بل مجرد الحكاية وأنه مرضى للتحقيق الذي نقله عن بعضهم وأنه أشار به إلى أن القول بأنه فعل ظاهري مبني على

المساحة وحيث فلا إشكال. وثانياً بمنع أن ذلك لا يعرف لأحد وكيف لا وهو لازم لما ذهب إليه المتأخرون من أن الحكم فعل كما تقدم إيضاحه قريباً مع كون المشهور أن مسمى التصديق الذي هو أحد قسمي العلم نفس الحكم إذ يلزم من ذلك إطلاق العلم على ما ذكر، وأي مانع من إطلاق العلم على فعل القلب خصوصاً وليس هو كالأفعال الظاهرة بل ذلك لازم على غير المشهور أيضاً لأن الحكم جزء التصديق الذي هو أحد قسمي العلم. وأما قوله «ثم العلم الإلهامي الخ» فجوابه: أما أولاً فبأن قول الشارح بأن كان لموجب ليس زيادة في الحد وإنما هو بيان لسبب عدم قبول التغيير، ويجوز أن يكون المراد بيان سببه الغالبي فإن الغالب استناد عدم القبول لأحد الأمور الثلاثة، ويسهل حمل قوله «بأن كان الخ» على بيان السبب الغالبي ويؤيده أن عاداته كالرأفي والنووي استعمال «بأن» بمعنى «كأن» للتمثيل. وأما ثانياً فيمنع أن زيادة الشارح المذكورة وهي غير مختصة به بل هي مذكورة في كلامهم لا تتناول الأنبياء والملائكة كما يستفاد من كلام الأصفهاني في شرح المحصول، فإن الإمام في المحصول لما اعتبر في العلم أن يكون الحكم لموجب وحصر الموجب في الحسي والعقلي والمركب منهما اعترضه الرأفي بأن هذا الحد يبطل بأمور: أحدها الوجدانيات فإنها ليست من الحسيات لأن من فقد حواسه وجد في نفسه أله ولذته، وليست من العقليات لأن البهائم التي لا عقول لها تجد جوعها وعطشها. وثانيها إذا خلق الله سبحانه علماً ضرورياً في بعض مخلوقاته إما بطريق الكشف فيما عاداته يقع للأولياء أولاً من هذا القبيل كما يخلق في نفس جبريل علماً ضرورياً بأنه تعالى طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الأنبياء، فإن الموجب هو القدرة الإلهية فقط وهي غير الثلاثة الخ اه. فأشار الأصفهاني إلى جواب الأول بقوله: ويقرب من هذا أي العلم المستفاد من الحواس الخمس الوجدانيات لأنه إحساس بأمر باطن وذلك كعلم الإنسان بلذته وشهوته ونفرته اه. وقد صرح القطب وغيره بشمول الحسيات للمدركات بالحواس الباطنة وهي الوجدانيات وإلى جواب الثاني بقوله: وأما ما يخلق الله تعالى من العلوم بطريق المكاشفات أي مثلاً فربما يخلق لهم الحدود الوسطى أو قضايا مترتبة من غير طلب بل بمجرد التصفية والتوجه إلى كعبة القدس اه. ويؤيده قول الواقف وشرحه جواباً عن منع أن معرفة الله الواجبة بالإجماع لا تتم إلا بالنظر، بل قد تحصل المعرفة بالإلهام أو التعليم كما يقول به الملاحدة أو التصفية كما يقول به الصوفية ما نصه: قلنا كل ذلك يحتاج إلى معرفة النظر إلى أن قال: والإلهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقاً أو من غيره فيكون باطلاً إلا بعد النظر وإن لم يقدر على تقريره وتحريره اه. فيكون الموجب في الإلهاميات العقل لأنها حيثت قضايا قياساتها معها كما في الأربعة زوج، ولا يخفى حصول الجواب بقوله «فربما الخ». وإن كان على سبيل الاحتمال لأن مادة التقص لا بد أن تكون معلومة ولا يكفي فيها مجرد الاحتمال فظهر اندفاع الاعتراض على الشارح بالوجدانيات وبالإلهاميات.

بالإطلاع على ما في نفس الأمر (اعتقاد) وهو اعتقاد (صحيح إن طابق) الواقع كاعتقاد

واعلم أن الإمام جعل جنس العلم حكم الذهن فاعترضه القرافي بأنه يقتضي اختصاص العلم بأحكام العقول وتصديقاتها مع أن العلم القديم ليس كذلك قال: بل العقل يمكن أن يقال إنه ليس حاصلًا للملائكة وإن كانوا من سادات العلماء لأن العقل سجية خاصة تنشأ عن الأمزجة البشرية الخ. اهـ. ويجاب عن الأول بأن الكلام في العلم الحادث، وعن الثاني بمنع أن الملائكة لا عقل لهم ولا ينحصر تفسير العقل بما ذكره، ثم رأيت في شرح المواقف صرح بأن للملائكة عقلاً حيث قال استدلالاً على شيء ذكره: الرابع الإنسان ركب تركيباً بين الملك الذي له عقل بلا شهوة الخ اهـ. وفي حاشية الكمال لشرح العقائد لا إشكال في إثبات العقل للملائكة ثم قال: وأما الخواص فظواهر الأحاديث تدل على إثباتها للملائكة اهـ. وأما قوله «ثم كل علم قابل للتغير أي الزوال بما يضاهاه الخ» فجوابه من وجهين: الأول ما علم مما تقدم عن السعد من أن المراد بقبول التغير أن يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه لا مطلق إمكان الزوال أو عن حفيده من أن المراد به أن لا يكون مستنداً لموجب أو أن يزول بتشكيك المشكك لا مطلق إمكان الزوال، وعلى هذا فلا يتوجه الإشكال بأنه قد يعرض النسيان فيزول المعلوم. والثاني: أن المراد بقبول التغير حقيقة وحكماً والعلم مع نحو النوم والغفلة في حكم الثابت بالإيمان مع ذلك فلا يغير حكماً فليتأمل. وفي شرحه للمقاصد واعتراض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه إن أريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك، وإن أريد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مبادئه فيشك فيه، بل ربما يحكم بخلافه. والجواب أنه إن أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فإمكان طريان الشك حيثن ممنوع، وإن أريد الزوال بحيث يفتقر إلى تحصيل واكتساب فلا يقين حيثن بالحكم النظري ونحن إنما نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقيناً اهـ. وفيه دلالة على جواز زوال اليقين بزوال بعض مبادئه، وإذا علمت ذلك ظهر لك اندفاع جميع ما أورده الشيخ.

قوله: (كاعتقاد المقلد أن الضحى مندوب): قال شيخنا العلامة: في جعلهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذي هو أضعف من الاعتقاد إشكال لا يخفى وجهه اهـ. وأقول: لا إشكال والفرق في غاية الظهور وذلك لأن المقلد خالٍ من المزاحمات بخلاف المجتهد لأنه ينظر في الأدلة التي تتعارض وتتزاحم عنده، فغاية ما يتم له ترجيح أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فإنه لا شغل له بالمزاحم فلا يأنس بمعتقده فلا يزال يقوى اعتقاده ومن ثم قال في الاحياء بعد أن بسط مضرة الجدل: فقس عقيدة أهل الصلاح والتقوى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمتجادلين فترى اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيطة مرسل في الهواء تفيته الرياح مرة هكذا ومرة هكذا انتهى.

المقلد أن الضحى مندوب (فإسد إن لم يطابق) أي الواقع كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (و) التصديق أي الحكم (غير الجازم) بأن كان معه احتمال نقيض المحكوم به من وقوع

قوله: (بأن كان معه احتمال نقيض المحكوم به): قال شيخنا العلامة: مقتضاه أن الظن معه احتمال النقيض بالفعل ثم نقل عن المختصر وشرحه للعضد ما حاصله أنه لا يشترط في الظن خطوط النقيض بالبال لكن ينبغي أن يكون بحيث لو أخطر نقيضه بالبال لجوزته وأن ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء اهـ. وأقول: أما أولاً فإيا ليت شعري هل يعتقد الشيخ اطلاع الشارح على ما في المختصر وشرحه للعضد أو عدم اطلاعه عليه، فإن كان الأول فكان الواجب سعيه في بيان نكتة مخالفة الشارح التي زعمها لا أن يقتصر على بيان المخالفة فإنه بعد اطلاعه على ما في المختصر وشرحه لا يخالفها إلا لمتقضي قوي كما لا يخفى على عاقل، وإن كان الثاني فهو من العظائم حيث ينسب هذا الإمام المتفق على جلالته إلى عدم اطلاعه على ما في المختصر وشرحه مع احتياجه في شرح هذا الكتاب إلى ملاحظتهما في كل قليل وكثير لغاية التعلق بينه وبينهما كما هو معلوم، كما أن من العظائم أن يعتقد اطلاعه عليهما ومخالفتهما سدى ولا حول ولا قوة إلا بالله. وأما ثانياً فلا نسلم أن مقتضاه ما ذكر لأن الاحتمال يشمل ما بالقوة، وبعبارة أخرى يشمل ما هو بحسب نفس الأمر، والحاصل أن المراد بالاحتمال بالنسبة للظن أعم مما بالفعل وما بالقوة، أو نقول أعم مما بحسب الظاهر وما بحسب نفس الأمر وبالنسبة للشك والوهم ما بالفعل، ولعل هذا هو الحامل للشارح على هذه العبارة. ثم رأيت السيد في حاشية العضد قال ما نصه: المذكور في عبارة القوم أن الظن هو الحكم بأحد النقيضين مع تجويز الآخر، ويتبادر منه أنه مركب من اعتقادين فأشار يعني ابن الحاجب إلى أنه بسيط وأن خطوط النقيض الآخر لا يجب أن يكون بالفعل، ولعل مرادهم هو هذا لكن التصريح به أولى اهـ. ومنه يظهر أن تعبير الشارح موافق لما عبر به القوم وأنه يجوز أن يكون مرادهم ما ذكره ابن الحاجب وحيث فلا غبار على الشارح لأنه قرر كلام القوم على ظاهره مع إمكان حمل كلامه ككلامهم على ما قاله ابن الحاجب مع أن تعبيره أقرب إلى الحمل المذكور كما لا يخفى. والحامل له على موافقتهم في التعبير الاحتياط على عادته لاحتمال أنهم أرادوا ما هو ظاهر عبارتهم، ولهذا ترجى السيد أن هذا مرادهم ولم يقع به فهذا الاحتياط من محاسن الشارح، فقول الشيخ «وإن ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء» إن أراد بحسب الظاهر فهو مخالف لكلام القوم أيضاً كذلك فلا وجه لتخصيص الشارح بالمخالفة وكان الشيخ لم يطلع على كلام القوم لاقتضاره غالباً على العضد وحاشيته للسعد فظن انفراد الشارح بذلك، ولا يخفى أن مخالفة القوم إنما تعود بالإشكال على المخالف لهم لا عليهم. وإن أراد تعيين المخالفة وامتناع الموافقة فهو مردود من غير امتراء.

قوله: (لرجحان المحكوم به على نقيضه): قال شيخنا العلامة: اعلم أن المحكوم به

النسبة أو لا وقوعها (ظن ووهم وشك لأنه) أي غير الجازم (أما راجح) لرجحان المحكوم

ونقيضه لا رجحان لواحد منهما على الآخر بالنظر إلى ذاته لما سيأتي من أن أحد طرفي الممكن ليس أولى به من الآخر، فإن أريد به هذا فقد ظهر بطلانه، وإن أريد به الرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل إنما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به، فلو قال «إما راجح لرجحان دليله» لكان صواباً اهـ. وأقول: أما الشق الأول من ترديده فمن البديهي عدم إرادته، وأما الشق الثاني منه فحاصل ما ذكره فيه منع اتصاف أحد طرفي الممكن بالرجحان وهذا من العجائب بل من المصائب، فإن اتصافه بذلك وإطباق الأئمة على التنصيص عليه أشهر من الشمس، بل أطبقوا على توقف وقوعه على رجحانه فمن عنده أدنى ارتياب في ذلك فليطالع بحث الإمكان من كتب الكلام وبحث الحسن والقيح العقليين من نحو التوضيح لصدر الشريعة والتلويح عليه ليعلم أنه لا منشأ لوقوع الشيخ في هذا الزعم بعد محبة الاعتراض إلا مجرد تقليد مبادرة نظره مع عدم مراجعة كلام الأئمة، وهذا أمر مشكل يورث عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع، ولولا خوف الإطالة مع سهولة مراجعة كلام الأئمة لأكثرنا من نقل عباراتهم المصرحة بذلك لتطمئن قلوب الضعفة المرتابين لكن لا بأس بذكر بعضها لكفايته في تنبيه طالب الحق.

قال في شرح المقاصد: من خواص الممكن أنه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب وأنه لا يترجح أحد طرفيه إلا لمرجح قال: والجمهور على أن هذا الحكم ضروري ثم قال: وأما ما ذهب إليه الكثيرون من أن الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الأوقات من غير مرجح وخص أفعال المكلفين بأحكام مخصوصة من غير أن يكون فيها ما يقتضي ذلك وأن قدرة القادر قد تتعلق بالفعل أو الترك من غير مرجح، فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه ثم قال: القائلون بأن الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلووا عليه بوجهين ثم قال: الثاني أن الممكن ما لم يترجح لم يوجد.

وفي شرح المواقف: فإن الممكن ما يتساوى طرفاه أي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته ومعنى كونه أي كون الإمكان الذي هو ذلك التساوي محوجاً للممكن إلى السبب أنه لا يرجح أحد طرفيه على الآخر إلا لأمر مغاير للممكن يرجح أحدهما على الآخر ثم قال: لا بد للممكن قبل الوجود أن يترجح طرفه ووجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك الترجح الخ. وفي الطوابع: لأن الممكن لما استوى إليه طرفاه أي الوجود والعدم امتنع وجوده لا لمرجح أي يرجح وجوده على عدمه اهـ. أنيبقى مع هذه النصوص أدنى ارتياب لعاقل في اتصاف أحد طرفي الممكن بالرجحان؟ فإن قلت: هذا كله خارج عن محل النزاع لأنه يتعلق بطرفي الممكن أي وجوده وعدمه وما نحن فيه ليس من هذا القبيل قلت: بل هو منه لأن المحكوم به أمر ممكن يقصد وجوده للمحكوم عليه فيتوقف وجوده له على ترجح وجوده له على عدم وجوده له مثلاً الندب أي الطلب طلباً غير جازم أمر ممكن فيتوقف وجوده لنحو الضحى على ترجح وجوده له

به على نقيضه فالظن (أو مرجوح) لمرجوحية المحكوم به لنقيضه فالوهم (أو مساو) لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البديل للآخر فالشك فهو بخلاف ما قبله حكمان كما قال إمام الحرمين والغزالي وغيرهما: الشك اعتقادان يتقاوم سببهما. وقيل ليس الوهم

على عدم وجوده والقيام أمر ممكن فيتوقف وجوده لزيد على ترجح وجوده له على عدمه، بل ترجح الحكم بالدليل تابع لترجح المحكوم به بالدليل، بل إن لم يقم عند المستدل رجحان المحكوم به لم يمكنه الحكم به، بل لا يتصور مع عدم رجحان المحكوم به عند المستدل على عدمه منه حكم به، وكيف يتصور الحكم بثبوت الشيء مع اعتقاد عدم ترجحه على عدمه؟ ولعمري إن ذلك في غاية الظهور وإن منازعة الشيخ في ذلك لا منشأ لها إلا عدم إيمان التأمل، بل لو سلم أنه ليس منه كان مردوداً لأنه إذا توقف الوجود على الترجح فليتوقف الثبوت عليه، وحيثئذ فيختار الشك الثاني من ترديده قوله فرجحان الدليل إنما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به قلنا: هذا الحصر غير صحيح لا مستند له من معقول أو منقول بل رجحان الدليل يفيد رجحان المحكوم به أيضاً كما صرحت به نصوص الأئمة، بل المعقول يقتضيه أيضاً، بل رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به، وعلى هذا فما دل عليه قوله «فلو قال الخ» من أن ما قاله الشارح غير صواب ليس بصواب إذ قد بان أن ما قاله الشارح لا امتراء في أنه صواب دون التصويب عليه.

قوله: (فهو بخلاف ما قبله حكمان): قال شيخنا العلامة: فيه بحث بيانه أن قوله «مساو» بكسر الواو ويستلزم مساوي بفتحها وأن الشك بسيط هو أحدهما على البديل، وقوله «فهو حكمان» صريح في أن الشك مركب منهما معاً فالعبارتان متنافيتان فكيف يكون مدلول إحداهما لازماً لمدلول الأخرى اهـ. وأقول: لم يرد الشارح أن مدلول إحداهما لازماً لمدلول الأخرى بحسب ما تصدق به مطلقاً بل بحسب المراد منها فأشار إلى أن المراد بالأولى هو المراد بالثانية وأن المراد بالمساوي في قول المصنف أو مساوٍ مجموع الطرفين أعني الحكمين غير الجازمين المتعلقين بالنقيضين كما أشار إلى ذلك بقوله «لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البديل للآخر» فإن فيه إشارة إلى إرادتهما معاً. وقوله «على البديل» لا ينافي ذلك لأنه قيد للمساواة لا للإرادة حتى يكون المراد أحدهما فقط، فقوله «فهو بخلاف ما قبله حكمان» تفريع على ما قبله باعتبار المراد منه، والتفريع كما يكون على الصريح يكون على المراد للتنبية به على إرادته فهو قرينة عليها على أنه يجوز أن لا تكون الفاء للتفريع بل لتعليل ما أشار إليه من أن المراد مجموع الطرفين كما يجوز أن يكون لمجرد العطف، وحيثئذ فلا إشكال مطلقاً، فإن ادعى أن التفريع لا يكون إلا على الصريح فعليه البيان الصريح الصحيح.

قوله: (اعتقادان يتقاوم سببهما): قال شيخنا العلامة: قد علمت أن الاعتقاد يطلق عند المنطقيين وغيرهم على مطلق الإدراك، فمن الممكن حمله في عبارة الإمام والغزالي على ذلك فلا

والشك من التصديق إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح والشك التردد في الوقوع واللاوقوع. قال بعضهم: وهو التحقيق فما أريد مما تقدّم من أن العقل يحكم بالمرجوح أو المساوي عنده ممنوع على هذا (والعلم) أي القسم المسمى بالعلم من حيث تصوّره بحقيقته

يصح الاستشهاد به على أن الشك حكمان على أن الاعتقاد في كل منهما لو أريد به معناه المتقدّم في المتن لم يصح جعل الشك قسيماً للاعتقاد لما فيه من جعل القسم قسيماً اهـ. وأقول: أما قوله «فمن الممكن الخ» فجوابه أن الحمل المذكور خلاف الظاهر لأن المتبادر من عبارة الأصولي في تقرير الأصول إرادة ما هو مصطلح الأصول وهذا كافٍ في صحة الاستشهاد إذ لا يشترط فيه القطع على أن إرادة مطلق الإدراك من الاعتقاد خلاف المتبادر حتى عند المنطقيين وغيرهم. وأما قوله «على أن الاعتقاد الخ» فجوابه أنه لا ضرورة بالمصنف ولا الشارح إلى تلك الإرادة إذ لم يذكر ما يتوقف عليها ولا ما يقتضيها، ومع ذلك فالاستشهاد صحيح لأن عبارة المذكورين أفادت أن الشك حكمان. غاية الأمر أنهم عبروا عن الحكمين بالاعتقادين والمصنف والشارح لم يعبرا بذلك ولو عبرا به لم يلزمهما جعل القسم قسيماً لأن الاعتقاد حيثئذ من أقسام غير الجازم والاعتقاد المتقدّم في المتن من أقسام الجازم، فغاية ما يلزم أن الاعتقاد غير الجازم قسيم للاعتقاد الجازم لكونه من أقسام ما هو قسيم لما الاعتقاد الجازم من أقسامه، وإنما يلزم جعل القسم قسيماً لو أريد بالاعتقاد هنا معناه المتقدّم في المتن مع أنه لا يصح إرادته لعدم الجزم هنا مع اعتبار الجزم هناك وهذا كله في غاية الظهور للمتأمل.

قوله: (ممنوع على هذا): قال شيخنا العلامة: هذا المنع حق لا شك فيه إذ الحكم هو إدراك أن النسبة واقعة أو لا واقعة، وهذا الإدراك متف في الشك والوهم قطعاً والحق أحق أن يتبع اهـ. وأقول فيه أمران: الأوّل أنه إن أراد أن الإدراك الجازم متف في الشك والوهم فمسلم ولا يفيد لأن المصنف لم يحكم بأن فيهما حكماً جازماً بل حكماً غير جازم، وإن أراد أن الإدراك مطلقاً متف فممنوع بل فيهما إدراك غير جازم والمقسم عند المصنف وغيره ممن سلك هذا المسلك هو الحكم بمعنى مطلق الإدراك جازماً أو لا بتسامح أو اصطلاح لهم فلا إشكال. والثاني أن الأصفهاني في شرح المحصول قال ما نصه: فإن قيل قول المصنف - أي الإمام الفخر - إن لم يكن جازماً فالتردد بين الطرفين إن كان على السوية فهو الشك وإلا فالراجح ظن والمرجوح وهم فيه إشكال وبيانه أن مورد التقسيم هو حكم الذهن بنسبة أمر إلى آخر فيجب أن يكون مشتركاً بين الأقسام كلها وإلا لم يصح التقسيم، وحكم الذهن بنسبة أمر إلى آخر غير موجود في الشك والوهم ضرورة أن الشك غير حاكم، وكذا الواهم بل الشك والوهم يتنافي الحكم بالشيء. قلنا: لا نسلم أن مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك بل الواهم حاكم وكذا الشاك، وبيانه أن الظان حاكم فيلزم منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الآخر حكماً مرجوحاً، وأما الشاك فله حكمان متساويان بمعنى أنه حاكم بجواز وقوع هذا النقيض بدلاً عن

بقريته السياق (قال الإمام^٧ البرازي في المحصول (ضروري) أي يحصل بمجرد التفات النفس إليه من غير نظر واكتساب لأن علم كل أحد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبه والصبان بأنه عالم بأنه موجود أو ملتذ أو متألم ضروري بجميع أجزائه . ومنها تصوّر العلم بأنه

النقيض الآخر وبالعكس اهـ . ومنه يظهر مقصود هؤلاء الأئمة من الحكم في الشك والوهم وأنهم لم يريدوا به ما هو المشهور المتبادر وإلا فهم أجل من أن يريدوا ما لا تحقق له فيهما، وحيث فلا إشكال ولا احتياج إلى ما عرض به من أن الحق أحق أن يتبع إذ لم يصدر عنهم ما يوجب ذلك وحاشاهم والله منه .

قوله: (بقريته السياق): قال شيخنا العلامة: هي قوله في الاستدلال الآتي «ومنها تصور الخ» وقوله في جوابه «بل يكفي الخ». وأقول لا يخفى ضعف هذا لأن ذلك ليس في كلام المصنف مع أن المقصود الاستدلال من كلامه على مراده فالوجه الصواب ما بينه الكمال وغيره . قوله: (ضروري): قال شيخنا العلامة: يجوز إطلاق الضروري على العلم وعلى متعلقه كقولنا «العلم بالوجودي ضروري» وقولنا: «الوجود ضروري» وإطلاقه في المتن على العلم أي القسم المذكور من الإطلاق الثاني دون الأول وإلا لقال «والعلم بالعلم ضروري الخ». وأقول: قوله «من الإطلاق الثاني دون الأول» هذا غفلة قطعاً عن قول الشارح من حيث تصوّره بحقيقته لأنه يفيد أن المراد أن تصوّر حقيقة العلم ضروري فرجع الحال إلى أن العلم بالعلم ضروري لأن تصوّر الشيء علم له فتصوّر العلم علم بالعلم فقوله «وإلا لقال الخ» مبني على هذه الغفلة فإنه قال ذلك تقديراً فتأمله .

قوله: (بمجرد التفات النفس إليه): قال شيخنا العلامة: يعني بعد تصوّر الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالأوليات وبالبدئيات وهو أخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال، فقوله: بعد ذلك «من غير نظر واكتساب» لا فائدة فيه إذ هو أعم بعد أخص اهـ . وأقول: قوله «لا فائدة فيه» ممنوع قطعاً بل فائدته جليلة وهو بيان المراد هنا بالضروري الذي هو محل النزاع وأنه الضروري بالمعنى الأعم فافهمه واعجب من هذا الاعتراض . فإن قلت: فكان يكفي الاختصار على العبارة الثانية: قلت: لعله أشار إلى أن الثانية هي مراد من يعبر بالأولى .

قوله: (بجميع أجزائه): قال شيخ الإسلام: أي وهي إدراك النسبة وطرفيها مع الحكم على ما جرى عليه المصنف تبعاً للإمام، وإذا ركبت القضية فيما ذكره قلت علمي بأنني موجود أو ملتذ أو متألم معلوم لي بالضرورة، فقوله «وهو أي العلم بأنه موجود الخ» علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده أو التذاذه أو تألمه اهـ . وأقول: اعلم أن ههنا قضية هي قولنا مثلاً أنا عالم بأنني موجود فالعلم واقع فيها محمولاً وهو علم تصديقي متعلق بقضية هي أنا موجود، ثم إن القضية الأولى أعني أنا عالم الخ متعلق التصديق المعبر عنه بلفظ علم في قوله

موجود أو متلذ أو متألّم بالحقيقة وهو علم تصديقي خاص فيكون تصوّر مطلق العلم التصديقي بالحقيقة ضرورياً وهو المدعي. وأجيب بأننا لا نسلم أنه يتعين أن يكون من أجزاء ذلك تصوّر العلم المذكور بالحقيقة، بل يكفي تصوّره بوجه فيكون الضروري تصور مطلق العلم التصديقي بالوجه لا بالحقيقة الذي هو محل النزاع (ثم قال) في المحصول أيضاً (هو) أي العلم (حكم الذهن الجازم المطابق لموجب) وقد تقدّم شرح ذلك فحده مع قوله إنه ضروري لكن بعد حده ف«ثم» هنا للترتيب الذكري لا المعنوي (وقيل) هو (ضروري فلا

«لأن علم كل أحد» فالصدق به بالنسبة لهذا التصديق هو النسبة في القضية المذكورة. فإن أراد بقوله «وإذا ركبت القضية» القضية التي هي متعلق هذا التصديق فقوله «قلت علمي بأني موجود الخ» ممنوع والصواب أن يقال «قلت أنا عالم بأني موجود» أو يقال «قلت علمي بأني موجود حاصل». وإن أراد به مضمون ذلك التصديق المتعلق بتلك القضية فالتصديق ليس قضية ولا يقال فيه انه قضية بل القضية متعلقة. ثم رأيت القرافي في شرح المحصول ذكر ما يعين ما قلته حيث قال: وكونه يعلم أنه عالم بهذه الأمور تصديق فيه تصوّر أنّ أحدهما موضوع القضية وهو زيد نفسه، والثاني محمول القضية وهو كونه عالماً بهذه الأمور الخ اهـ. وأما قوله «هو وجوده الخ» فالتحرير فيه أن يقال هو أنه موجود أي النسبة في هذه القضية وإلا فالوجود ونحوه مفردات والمفرد لا يكون علمه تصديقاً فتأمل.

قوله: (ثم قال في المحصول هو حكم الذهن الخ): فيه أمور: الأول أن الكمال أورد ما حاصله أن هذه ليست عبارة المحصول لكنها تؤخذ من تقسيم ذكره فتعبيره يقال توسع. قلت: وصرح الرضى بجواز التصرف في الحكاية في لفظ المحكي عنه. والثاني أنه لما نقل في المواقف تعريف المحصول المذكور قال: ولا غبار عليه غير أنه يخرج عنه التصوّر، قال في شرحه لعدم اندراجه في الاعتقاد اهـ. والثالث أنه أورد على حد المحصول المذكور أن قوله «لوجب» إن أراد به لوجب صحيح فقوله «مطابق» مستدرك لأن الذي لوجب صحيح لا يكون إلا مطابقاً أو أعم من الصحيح كان غير مانع لدخول الاعتقاد الجازم المطابق لوجب فاسد مع أنه ليس علماً، وأجيب باختيار الأول والقيّد لا يجب أن يكون للاحتراز بل قد يكون لتحقيق الماهية. والرابع أنه خرج بقوله «في هذا الحد» حكم الذهن نحو الشك والوهم بناء على أنه لا حكم فيهما، وبقوله «الجازم» الظن وبقوله «المطابق» الاعتقاد التقليدي الغير المطابق وبقوله «لوجب التقليد» المطابق.

قوله: (فحده مع قوله انه ضروري): فيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام: أي عنده. وأقول: يرد عليه أن هذا التقييد لا ينبغي لأن المساق للاعتراض على الإمام بتنافي كلامه حيث حدّ الضروري مع أن الضروري لا يحد، فاللائق الإطلاق والإجمال ليتوجه الاعتراض وإلا فإذا ذكر أن ضروريته إنما هي عنده لم يتوجه ذلك أو لم يقو توجهه. والثاني أن الشارح أشار بهذا الكلام إلى بيان مقصود المصنف من قوله «قال الإمام ضروري ثم قال الخ» وهو الاعتراض على

يحدّ) إذ لا فائدة في حدّ الضروري لحصوله من غير حدّ، وصنيع الإمام لا يخالف هذا وإن كان سياق المصنف بخلافه لأنه حده أولاً بناء على قول غيره من الجمهور انه نظري مع سلامة حدّه عما ورد على حدودهم الكثيرة ثم قال: إنه ضروري اختياراً دل على ذلك قوله في المحصل اختلفوا في حدّ العلم وعندني أن تصوّره بديهي أي ضروري. نعم قد يحدّ الضروري لإفادة العبارة عنه (وقال إمام الحرمين) هو نظري (هسر) أي لا يحصل إلا بنظر

الإمام بتنافي كلامه حيث جمع بين دعوى ضروريته وحدّه لأن حده ينافي أنه ضروري لأن الضروري لا يحدّ، ثم أجاب عن التنافي بقوله الآتي «وصنيع الإمام لا يخالف الخ» مع تأييد جوابه بكلام الإمام في كتاب آخر، ولا يخفى حسن ذلك ودقته ولما لم يعرف الكوراني مقصود المصنف الذي هو عين ما أشار إليه الشارح لعدم إلمامه بهذا الكتاب ومقاصده مع استيلاء الانحراف عليه أوّل كلام الإمام بتأويل بارد ركيك تمجّه الاسماع وتنفّر عنه الطباع، ثم وقع في قببح البهتان وتكلم في حق الشارح المحقق بما لا يصدر عن عاقل ولا يخفى بطلانه وأنه من أقبح الافتراء على فاضل فقال ما نصه: وقال الإمام تارة ضروري فلا يحدّ ويترك وتارة عرفه بأنه الحكم الجازم المطابق لموجبه أي لو كان كسبياً كذا كان يعرف والتبس هذا على بعض الناس فقال: فحده مع قوله انه ضروري لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكري لا المعنوي فتأمل اه. ثم قال: ثم قول المصنف وقيل ضروري لا يحدّ فيه حزاة لأنه يشعر بأن الإمام مع أنه قائل بأنه ضروري يجوز تحديده وقد عرفت أنه ليس كذلك اه.

قوله: (بناء على قول غيره من الجمهور): أورد شيخ الإسلام أنه لا يتعين بناؤه على ذلك لجواز بنائه على أن المقصود بحدّه إفادة العبارة عنه، ويجب بأن اقتصار الشارح على الأوّل لدلالة كلام المحصل عليه مع أن الثاني مفهوم مما ذكره بعد. قوله: (مع سلامة حدّه عما ورد على حدودهم الكثيرة): قد يرد عليه أن ما أورده في المواقف عليه بعد أن نقل عنه التحديد بأنه اعتقاد جازم مطابق لموجب، إما ضرورة أو دليل من أنه يخرج عنه التصوّر لعدم اندراجة في الاعتقاد، وبين السيد أن هذا الإيراد يرد على بعض التعاريف الذي نقله في المواقف عن بعض المعتزلة وأورد عليه أيضاً أن حكم الذهن يخرج التصوّر، ويجب بأن المراد عن مجموع ما أورد على حدودهم الكثيرة أولاً يعتبر عموم ما في عما ورد. قوله: (وعندي أن تصوّره بديهي أي ضروري): قال شيخنا العلامة: فيه أنه تفسير للأخص بالأعم الخ. وأقول: هذا من التغيير في الوجوه الحسان لأنه بين بذلك التفسير محل النزاع وهو المعنى الأعم فذلك التفسير من ضروريات البيان، فكيف يورد عليه أنه تفسير للأخص بالأعم؟ فإن قيل فهلا اقتصر على الثاني كما اقتصر عليه في المواقف. قلت: أشار إلى أنه مراد من عبر بالأوّل فتأمل.

قوله: (لإفادة العبارة عنه): أقول: قد يتوهم منه انحصار مجوزه في ذلك وليس مراداً فقد ذكروا له وجوهاً كثيرة منها ما أشار إليه المولى الدواني أن البديهي ما لا يحتاج إلى نظر لا ما لا

دقيق لحفائه (فالرأي) بسبب عسره من حيث تصوّره بحقيقته (الإمساك عن تعريفه) المسبوق بذلك التصوّر العسر صوتاً للنفس عن مشقة الخوض في العسر قال: كما أفصح به الغزالي تابعاً له ويميز عن غيره الملتبس به من أقسام الاعتقاد بأنه اعتقاد جازم مطابق ثابت فليس هذا حقيقته عندهما، وظاهر ما تقدّم من صنيع الإمام الرازي أنه حقيقته عنده (ثم قال المحققون لا يتفاوت) العلم في جزئياته فليس بعضها وإن كان ضرورياً أقوى في الجزم من

يمكن حصوله منه فلم لا يجوز أن يحصل بديهي خفي من نظر بحد أو رسم فله طريقان يختار المعلم أحدهما تعليماً، ومنها ما ذكره العضد في الفوائد أن ذلك ليس تعريفاً حقيقياً يراد به تحصيل مجهول لثلا يلزم ما ذكر بل هو تنبيه يراد به الالتفات إلى ما علم ليصدق بأنه المراد بلفظ الخبر فيكون تعريفاً لفظياً لا ينافي البدهاة. قوله: (عسر): قال شيخنا العلامة: نسب ابن الحاجب هذا القول للإمام واصطلاحه كغيره أن الإمام إذا أطلق فالمراد به الرازي اه. وفيه نظر يعرف باستقراء كلام ابن الحاجب. قوله: (فالرأي الخ): قال شيخنا الشهاب: الذي فهمه شيخا الإسلام العراقي وذكربا أن هذا كلام المؤلف وهما تابعان في ذلك للزرکشي وهو محتمل لكن قول الشارح الآتي «قال الخ» صريح أو كالصريح في أن ذلك من تنمة كلام إمام الحرمين اه. قوله: (كما أفصح به الغزالي تابعاً له ويميز عن غيره الملتبس به من أقسام الاعتقاد بأنه اعتقاد جازم مطابق ثابت) استبعد ذلك في المواقف بأنه إن أفاد تمييز الماهية العلم عما عداها صلح معرفاً وحداً لها إذ لا نعني بتحديدتها سوى تعريفها وإلا لم يحصل به معرفة لماهية العلم لأن محصل المعرفة بشيء لا بد أن يفيد تميزه عن غيره لامتناع معرفته بدون تميزه، ورده السيد فقال: واعلم أن الغزالي صرح في المستصفي بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين، فإن ذلك متمسر في أكثر الأشياء بل في أكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الإدراكات الخفية الخ. قال - أعني السيد - : فظهر أنه إنما قال يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقاً وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به اه. وفي قول الشارح «فليس هذا حقيقته عندهما» إشارة إلى هذا الرد فتأمل.

قوله: (ثم قال المحققون لا يتفاوت): أي سواء قلنا باتحاد العلم عند تعدد المعلوم أو بتعددته حيثذ كما يستفاد من إطلاق المصنف ومن قول الكمال، وعلى كل من القولين فلمطلق العلم جزئيات الخ. ثم قوله «ولا تفاوت في هذه الجزئيات من حيث الجزم» ثم قوله في آخر القولة التي ذكرها نعم التفاوت على هذا بقلة الغفلة إلى قوله «وهذا هو المراد بألف النفس الخ» فقول الشارح الآتي بناء على اتحاد العلم متعلق بقوله «وإنما التفاوت الخ» دون ما قبله ويدل عليه قوله «لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره» ولم يقل لا يقال يتفاوت العلم في الجزم ولا فيما ذكره فتأمل، لكن قول الكمال إنما يتفاوت بكثرة المتعلقات إن أراد على القولين كما يسبق من العبارة نافي قوله بعد ذلك وقوله «وعلى هذا أي قول الأشعري الخ» إذ حاصله أنه على القول الأول لا

بعض وإن كان نظرياً (وإنما التفاوت) فيها (بكثرة المتعلقات) في بعضها دون بعض كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم كما هو قول بعض الأشاعرة قياساً على علم الله تعالى، والأشعري وكثير من المعتزلة على تعدد العلم بتعدد المعلوم فالعلم بهذا الشيء غير العلم بذلك الشيء وأجيب عن القياس بأنه خال عن الجامع وعلى هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره. وقال الأكترون: يتفاوت العلم في جزئياته إذ العلم مثلاً بأن الواحد نصف الاثنين أقوى في الجزم من العلم بأن العالم حادث. وأجيب بأن التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالف النفس بأحد المعلومين دون الآخر (والجهل انتفاء العلم بالمقصود) أي ما من شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم

يتفاوت العلم بحسب المتعلقات، وإن أراد على القول الثاني فقط فصحيح لكن كان ينبغي له التقييد به فليتأمل. قوله: (في جزئياته): اعلم أن الجزئيات إما بحسب المحال التي يقوم بها العلم كزيد وعمرو فالقائم بزيد جزئي العلم والقائم بعمرو جزئي آخر، وإما بحسب المتعلقات كالعلم بشيء والعلم بشيئين فالأول جزئي للعلم والثاني جزئي آخر. فإن قلنا باتحاد العلم فالمراد الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلاً ولا يتأتى إرادتها باعتبار المحل الواحد كزيد إذ لا يكون له إلا علم واحد ولا معنى لنفي التفاوت في العلم الواحد. وإن قلنا بتعدده فالمراد الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلاً وباعتبار المحل الواحد أيضاً كعلم زيد بهذا الشيء وعلمه بذاك الشيء الآخر، ولا يخفى أن تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشيء كما هو المنقول عن الحكماء لا يناسب القول باتحاده لاختلاف صور الأشياء، فإن فرض أن أحداً من أصحاب هذا التفسير قال باتحاده وجب تأويل تفسيره بنحو أنه مبدأ الصورة لا نفسها.

قوله: (فليس بعضها وإن كان ضرورياً أقوى في الجزم الخ): فإن قلت من أين يستفاد من عبارة المصنف أن المراد التفاوت في الجزم. قلت: من إطلاق التفاوت وإسناده إلى ضمير العلم لأن التبادر منه التفاوت في نفسه ولا معنى له إلا التفاوت في جزئه فتأمل. قوله: (وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات): قال شيخنا العلامة: التفاوت بها في التحقيق إنما هو في المتعلقات دون العلم اه. وأقول: لم يرد المصنف خلاف ذلك ولا دلت عبارته على خلافه. قوله: (بناء على اتحاد العلم): فإن قلت من أين يستفاد ذلك؟ قلت: من المعنى فإن استحالة تفاوت العلم بالمتعلقات أي المعلومات بأن يتعلق جزئي بمعلوم واحد وجزئي آخر بأكثر من واحد مع فرض تعدد العلم وأن كل معلوم له علم يخصه وأنه لا يتعلق شيء من جزئياته بأكثر من معلوم واحد في غاية الظهور. قوله: (والجهل انتفاء العلم بالمقصود): فإن قلت: إن أراد بالعلم ما قدمه في معناه وهو الحكم الجازم الذي لا يقبل التغيير دخل في حد الجهل المذكور المطابق من الاعتقاد الجازم ومن الظن مع أن واحداً منهما ليس جهلاً كما هو ظاهر، وإن أراد به مطلق الإدراك جازماً أو غير جازم فإدراك المقصود على خلاف هيئته إدراك له إذ الإدراك يعم المطابق وغيره،

ولهذا قسم المصنف فيما سبق الاعتقاد إلى مطابق وغير مطابق، فكيف يتناول انتفاء العلم بالمقصود إدراك الشيء على خلاف هيئته الذي هو القسم الثاني للجهل؟ قلت: المراد الثاني ولا نسلم أن إدراك المقصود على خلاف هيئته إدراك له أي من حيث تلك الهيئة كما هو المراد، فإن من أدرك قدم العالم إنما يحكم عليه بالجهل من حيث تلك الصفة لا من حيث ذات العالم فإنه غير جاهل بها، وقولكم «لأن الإدراك يعم المطابق وغيره» قلنا: هذا في الإدراك مطلقاً دون الإدراك المضاف لشيء معين وكذا تقسيم المصنف الاعتقاد هو في الاعتقاد مطلقاً لا الاعتقاد المضاف لشيء معين. هذا هو التحقيق فإن وقع في عبارة أحد خلاف ذلك وجب حمله على المسامحة كما لا شبهة في ذلك مع التأمل الصحيح. فإن قلت: هل يشمل العلم التصور الساذج حتى يكون انتفاؤه جهلاً بسيطاً. قلت: قول المواقف وشرحه ويقرب منه أي من الجهل البسيط السهو وكأنه جهل بسيط سببه عدم استنبات التصور أي العلم تصورياً كان أو تصديقاً فإنه إذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول أخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشبهه أحدهما بالآخر الخ اهـ. مما يشعر بأن السهو عن المعلوم المتصور بالتصور الساذج قريب من الجهل البسيط شبيه به، فلولا أن انتفاء التصور الساذج جهل بسيط لما تآتى ذلك التقريب والتشبيه لأنه لو لم يكن انتفاء التصور الساذج جهلاً بسيطاً فلا فرق بين استنبات التصور وعدم استنباته فلا يتآتى ذلك التقريب والتشبيه.

فإن قلت: هل يتآتى الجهل المركب في التصور الساذج كما لو تصور الإنسان بأنه حيوان صاهل مثلاً. قلت: الظاهر لا بناء على أن التصور لا يكون إلا مطابقاً وعدم المطابقة في تصور الإنسان بأنه حيوان صاهل إنما هي للتصديق بأن هذه الصورة للإنسان لا في نفس تصور تلك الصورة، وعلى هذا فالحكم على التصديق بناء على أنه مركب كما مشى عليه المصنف بعدم المطابقة وبأنه جهل ليس إلا باعتبار جزئه الذي هو الحكم بخلاف بقية أجزائه لأنها تصورات وهي لا يقع فيها خطأ كما تقرر، وفي رسالة تحقيق التصور والتصديق للقطب الرازي نقلاً عن النصير الطوسي: لا يقال التصور الساذج لا يمكن أن يعتبر فيه المطابقة وإلا فلم يكن ساذجاً لأننا نقول: التصور ينقسم إلى حقيقي يتقدمه العلم بوجود المتصور ويشترط فيه أن يكون مطابقاً للموجود وإلا لكان تصوراً لغير ذلك المتصور وهو جهل، وإلى غير حقيقي يتقدم على العلم بوجود المتصور ولا وجوده وهو تصور بحسب الاسم اهـ. فإن قلت: إذا حصل علم تصوري ساذج بشيء ولم يحصل علم تصديقي به أو حصل علم تصديقي به على خلاف ما هو به، فهل يعد جاهلاً به جهلاً بسيطاً أو مركباً بالنسبة لعدم العلم التصديقي مع أنه غير جاهل به بالنسبة للتصوري؟ قلت: الوجه أنه يعد كذلك لاختلاف متعلق العلمين لأن متعلق التصوري ذات الموضوع بنفسها أو وجهها ومتعلق التصديقي غير ذاته كثبوت وجوده أو كونه كذا. ثم لقائل أن يقول إطلاق العلم على مطلق الإدراك إما من باب المجاز أو الاشتراك وكلاهما ممنوع في

يدرك أصلاً ويسمى الجهل البسيط، أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع ويسمى الجهل الحدود، إلا مع قرينة واضحة ولا قرينة هنا إلا أن نحو الأصوليين كثيراً ما يتساهلون في أمثال ذلك فليأمل.

قوله: (أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع): فيه أمور: الأول أنه يشمل ظن المجتهد للأحكام من الأمارات أي الغير المطابق، وعلى هذا فالظاهر أنه لا محذور في تسليم أنه جهل مركب ولا ينافيه أنه ظن يفضي إلى العلم بموجب الامارة لأن إفضاءه إلى ذلك لا يمنع صدق الحد به ضرورة أنه إدراك الشيء على خلاف هيئته وإن ترتب عليه العلم بأن هذا حكم الله في حقه ظاهراً لأن الكلام بالنسبة للحكم في الواقع، وبذلك يظهر قوة السؤال الذي أورده شيخنا العلامة هنا وضعف ما أورده في الجواب. نعم تعبير المواقف وغيره بقوله «الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق» ومثله قول المحصول الجازم الغير المطابق فهو الجهل يخرج الظن إذ لا جزم فيه فلا يسمى جهلاً، وإن لم يطابق وهو قضية ما في شرح المقاصد من قوله «وقد يخص العلم بأحد أقسام التصديق» أعني اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظناً، وغير المطابق جهلاً مركباً. وقوله «وقد يراد بالظن ما ليس بيقين» فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد، وقوله «فالتصديق على ما ذكرنا» ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن اهـ. فإن إطلاق مقابلة الظن للجهل في هذه المواضع يقتضي خروجه عنه، وإن لم يطابق لكن هذا الاستنباط قد يقتضي خروج التقليد مطلقاً عن الجهل إلا أن قول السيد عقب قول المواقف «الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق» ما نصه: سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد اهـ. صريح في اتصاف التقليد بالجهل وفي شرح المواقف قال: أي الأمدي: والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداً له وإن لم يكن صفة إثبات، وليس أي الجهل البسيط ضداً للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلاً منها لكنه يصاد النوم والغفلة والموت لأنه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم وأخواته، وأما العلم فإنه يصاد جميع هذه الأمور المذكورة اهـ. والثاني أنه قد يقال الإدراك أمر وجودي فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذي هو عديمي، ويمكن أن يجاب بأن الشارح لم يقصد حمل انتفاء العلم على الإدراك إذ قوله «أو أدرك» ليس بياناً للانتفاء المذكور حتى يكون الانتفاء محمولاً عليه وإنما قصد بيان سبب الانتفاء وملزومه فيكون الجهل نفس الانتفاء الحاصل بسبب الإدراك المذكور لا نفس الإدراك المذكور، وقد أورد شيخنا العلامة السؤال وأجاب بغير ما قلناه أخذاً من حاشية المطول للسيد في الكلام على الفصاحة، وما أخذ منه متعين هناك لحمل نفس الخلوص على الفصاحة فراجع تعرفه. والثالث أنه إذا كان المراد بالعلم في قوله «انتفاء العلم بالمقصود» مطلق الإدراك فكيف يخرج عنه إدراك الشيء على خلاف هيئته مع أنه من جزئيات مطلق الإدراك؟ وجوابه أن مطلق الإدراك إذا

المركب لأنه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (وقيل) الجهل (تصوّر المعلوم) أي إدراك ما من شأنه أن يعلم (على خلاف هيئته) في

أطلق تعليقه بشيء كان المفهوم منه لغة وعرفاً الإدراك المطابق بخلاف ما إذا قيد تعليقه كما في قولنا أو أدرك على خلاف هيئته، فالعلم بالمقصود لا يفهم منه إلا المطابق فلا يفهم من انتفائه إلا انتفاء المطابق، فلذا صدق هذا الانتفاء مع الإدراك الغير المطابق فمن اعتقد قدم العالم يصح أنه أدرك حال العالم على خلاف الواقع وأنه أدرك قدم العالم على خلاف كلفيته لأن كلفيته الانتفاء وقد أدرك ثبوته فليأمل.

قوله: (لأنه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل): أقول: هذه العبارة هي عبارة القوم ولفظ شرح المقاصد ما نصه: وسمي مركباً لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به اه. نصه بحروفه ولا إشكال فيها بوجه كما هو جلي للمتأمل، وذلك لأن تسميته بالمركب غاية ما تقتضي تعدد الجهل فيه وقد ثبت بهذا التوجيه المطابق للحال تعدده لكن لما توهم الكوراني أن هذه ليست عبارة القوم حمله انحرافه على التغيير في وجوه الحسان بما هو أشبه شيء بالهذيان مع مسخه هذه العبارة عند حكايتها وتحريفها عن مواضعها فقال «قيل» لأنه مشتمل على جهلين لكونه جاهلاً في الواقع وجاهلاً بأنه جاهل وهذا غير صحيح، لأن الجهل المركب هو اعتقاد ما ليس بواقع واقعاً وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه لأن الجهل بالجهل يصدق بانتفاء العلم بالشيء مع عدم الاعتقاد بشيء فتأمل بل الحق أنه مركب لأن انتفاء العلم حاصل فذاك جهل واعتقاده أنه ليس بمنتفٍ خلاف الواقع فهو جهل آخر اه. ولا يخفى بأدنى تأمل فساد ما احتج به على ما تقوله بقوله وهذا غير صحيح وذلك لأن قوله في ذلك الاحتجاج وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه يقال عليه إنما يكون عدم استلزامه إياه محذوراً لو ذكر لإثباته وبيان المراد به وليس كذلك، وإنما ذكر لبيان اشتماله على تعدد الجهل فيه لتتضح تسميته بالمركب وكأنه توهم أن المقصود بما ذكر إثباته وبيان المراد به وهذا غاية في فساد التصوّر مع أن هذا الاعتراض الفاسد لو صح كان وارداً على ما زعم أنه الحق لأن انتفاء العلم لا يستلزم الاعتقاد لصدقه بانتفاء العلم بالشيء مع عدم الاعتقاد بشيء وأما قوله «واعقاده أنه ليس بمنتفٍ الخ» فلا يفيد شيئاً لأن اعتقاده أن علمه ليس بمنتفٍ ليس لازماً في الجهل المركب بل يكفي أن لا يعتقد انتفائه وذلك حاصل إذا لم يعتقد شيئاً من حصوله أو انتفائه على أن هذه العبارة فاسدة لأن المفهوم منها أن قوله «خلاف الواقع» خبر عن قوله «واعقاده» لأن اعتقاده أن علمه ليس بمنتفٍ ليس خلاف الواقع بل موافق للواقع إنما المخالف للواقع عدم انتفاء علمه، فاعجب كيف يتكلم بما لا يتصور معناه ولا حول ولا قوة إلا بالله.

قوله: (ما من شأنه أن يعلم): فيه أمران: الأول أن في تفسير المعلوم لما من شأنه أن يعلم فائدتين: إحداهما دفع إشكال تعلق قوله «تصور بالمعلوم» مع أن التصوّر هنا بمعنى العلم

الواقع فالجهل البسيط على الأول ليس جهلاً على هذا، والقولان مأخوذان من قصيدة ابن

فيلزم أن التقدير علم المعلوم وهو محال لأن المعلوم لا يعلم. فأجاب بأنه ليس المراد المعلوم بالفعل حتى يرد هذا الإشكال. والثانية تقييد المعلوم بما من شأنه أن يعلم ليخرج نحو أسفل الأرض. والثاني قال شيخنا العلامة: بينه وبين ما من شأنه أن يقصد ليعلم عموم وخصوص من وجه، فما من شأنه أن يقصد ليعلم وإن لم يعلم لتعذر أسباب علمه كذاته تعالى انتفاء العلم به جهل بسيط يصدق عليه الحد الأول وإدراكه على خلاف ما هو به جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منعكساً اهـ. وأقول: حاصل ما أشار إليه أمران. الأول أن ما من شأنه أن يقصد ليعلم يشمل ما يتعذر علمه ككنه ذات الحق جل وعلا وأن انتفاء العلم بذلك جهل بسيط يصدق عليه الحد الأول وأن إدراكه على خلاف ما هو به جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منعكساً، والثاني أن ما من شأنه أن يعلم وما من شأنه أن يقصد بينهما عموم وخصوص من وجه، ويجب اما عن الأول فيمنع أن ما يتعذر علمه من شأنه أن يقصد بل طلب علم ما يتعذر علمه لا يتصور من عاقل واستحالة قصد حصول ما لا يمكن حصوله من واضح البدييات، لا يقال قد يظنه ممكناً فيقصده لأننا نقول هذا قصد فاسد لا اعتبار به والكلام في قصد صحيح، أو نقول الكلام في قصد الشيء مع معرفة حاله، وعلى هذا فيمكن أن يكون هذا كأفضل الأرض حتى لا يعد انتفاء العلم به جهلاً بسيطاً ولا إدراكه على خلاف ما هو به جهلاً مركباً. وأما عن الثاني فبأنه لم يظهر من تقريره أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، بل قد سبق منه إلى الفهم أن الذي بينهما هو العموم والخصوص المطلق إلا أن يريد أنهما مجتمعان فيما يمكن علمه ويقصد وينفرد الأول فيما يمكن علمه ولا يقصد، والثاني فيما يقصد ولا يمكن علمه وفيه نظر فليتأمل.

قوله: (على خلاف هيئته في الواقع): قال شيخنا العلامة: مخرج لتصور الشيء على خلاف حقيقته في الواقع كإدراك الإنسان بأنه حيوان صاهل مع أنه جهل قطعاً، فلو قال على خلاف ما هو به لكان أشمل اهـ. وأقول: هو وجيه ويمكن تأويل الهيئة بما للشيء أي الأمر الثابت للشيء أعم من صفته وذاته مجازاً، ويكفي التغاير الاعتباري في صحة نسبة حقيقة الشيء إليه، لا يقال يلزم من اختلاف الحقيقة اختلاف الهيئة إذ لكل حقيقة هيئة ليست للحقيقة الأخرى، فقوله «على خلاف هيئته» متناول لما كان على خلاف حقيقته لأننا نقول: هذا لا يفيد لأن اختلاف الحقيقة وإن استلزم اختلاف الهيئة لكن تصور الشيء على خلاف حقيقته لا يستلزم تصوره على خلاف هيئته إذ قد يطابق اعتقاده بالنسبة للهيئة مع عدم مطابقته بالنسبة للحقيقة. نعم القطع الذي ادعاه الشيخ قد لا يقول به هذا القائل فإن هذه أمور اصطلاحية ولم يعلم شمول اصطلاحه لما ذكره الشيخ، ولعل هذا وجه سكوت الشارح عن التعرض لذلك، ثم رأيت في منع الموانع ما صورته: وأما سؤالكم عن الفرق بين قولنا تصور المعلوم على خلاف

مكي في العقائد، واستغنى بقوله «انتفاء العلم» عن التقييد في قول غيره عدم العلم عما من شأنه العلم لإخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل لأن انتفاء العلم إنما يقال

هيته وقول إمام الحرمين على خلاف ما هو به فإنه سؤال جيد يستحق أن يعتنى بجوابه، ثم ذكر ما ملخصه أن الإمام إن أراد خلاف ما هو ظاهر عبارته فليصوره لنا، وإن أراد ما هو ظاهر عبارته وهو أن المعلوم تصور ولكن على خلاف ما هو فهو متناقض لأن تصوّر المعلوم يعطي وقوع تصوّره. وقولكم على خلاف ما هو به يعطي أنه لم يقع تصوّره، وإن أراد خلاف ما هو معلوم في نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم في نفسه لم يتصوّر إنما تصوّر فيه كيفيته وهذا هو المعنى بقولنا «على خلاف هيته» اهـ. وأقول: يجب عن الإمام بأن مراده بالتصور الإدراك التصديقي فالمعنى إدراك المعلوم أي ما من شأنه أن يعلم أي التصديق المتعلق به على خلاف ما هو به أي الأمر الذي هو متلبس به من حقيقته أو حاله بأن يحكم بإثبات ما ليس له منهما كأن يحكم بأن الإنسان حيوان صاهل أو بأن العالم قديم، وحيثذ فعبارة الإمام لا غبار عليها وهي أولى من عبارة المصنف لشمول ما هو له الحقيقة وقصور الهيئة على الكيفية والصفة فتخرج الحقيقة إلا أن يلتزم المصنف أن الخطأ فيها لا يسمى جهلاً وفيه بعد.

قوله: (والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد): عبارة تلك القصيدة:

وإن أردت أن تحذّ الجهلاً	من بعد حد العلم كان سهلاً
وهو انتفاء العلم بالمقصود	فاحفظ فهذا أوجز الحدود
وقيل في تحديده ما أذكر	من بعد هذا والحدود تكثر
تصوّر المعلوم هذا حرفه	وحرفه الآخر يأتي وصفه
مستوعباً على خلاف هيته	فافهم فهذا القيد من تمته

قوله: (عما من شأنه العلم): قال شيخنا العلامة: المقام لمن دون «ما» إلا أن وصفه بعدم العلم قربه إلى غير العاقل اهـ. وأقول: أيضاً فما تطلق أيضاً على العاقل وإن كان قليلاً ولعل وجه إشار ما نقل اجتماع «من» مع حرف الجر المائل لها في حرفيه، ولا يخفى عليك أن الشارح ناقل لهذه العبارة عن غيره. قوله: (إخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل): أقول: كما يخرج الجماد والبهيمة بقوله «انتفاء العلم» يخرج النائم والغافل ونحوهما كما قال في شرح المواقف عن الأمدى وليس أي الجهل البسيط ضدّاً للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجمع كلاً منهما لكنه يصاد النوم والغفلة والموت لأنه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير متصوّر في حالة النوم وأخواته، وأما العلم فإنه يصاد جميع هذه الأمور المذكورة اهـ. ومقتضاه سلب الإدراك عن نحو النائم والغافل وهو المرضي عندهم. قال العضد في بحث المشتق: قالوا لو لم يصح إطلاق المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مؤمن لنائم وغافل لأنهما غير مباشرين له وأنه باطل للإجماع على أن المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمناً بنومه

فيما من شأنه العلم بخلاف عدم العلم. وخرج بقوله «المقصود» ما لا يقصد كأسفل الأرض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلاً. واستعماله التصور بمعنى مطلق الإدراك خلاف ما سبق صحيح وإن كان قليلاً ويقسم حيثذ إلى تصور ساذج أي لا حكم معه وإلى تصور معه حكم وهو التصديق.

وغفلته ويجري عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل. الجواب أنه مجاز لامتناع كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم الخ. قال السيد: قوله «لم يصح مؤمن لنائم وغافل حقيقة» بل جاز السلب لأنهما غير مباشرين للإيمان، سواء فسر بالتصديق أو بغيره، وأنه باطل للإجماع المذكور، وكذا الحال في عالم فإنه يصح لنائم وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالماً بنومه وغفلته. الجواب أن مؤمناً وكذا عالماً مجاز في النائم والغافل، والإجماع إنما هو على إطلاق المؤمن عليهما في الجملة، واما بطريق الحقيقة فلا وإجراء أحكام المؤمنين على النائم مثلاً لا يستلزم كون إطلاقه عليه حقيقة لغوية الخ. اهـ.

قوله: (وخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كأسفل الأرض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلاً): فيه أمور: الأول أنه يفيد نفي كلا قسمي الجهل البسيط والمركب عنه لأنه فسر انتفاء العلم في كلام المصنف بكلا القسمين، فالمفهوم من عبارته أيضاً كلا القسمين فتكون المقصودية شرطاً فيهما. والثاني أن الكوراني اعترضه بأنه عما لا يساعده عقل ولا نقل اهـ. وأقول: هذا الاعتراض مما لا يلتفت عاقل إليه ولا يعول فاضل عليه أما أولاً فلأن العقل وإن لم يساعده لم يساعد عليه، وأيضاً فالعقل لا مدخل له في الاصطلاحيات على أن خروج ما ذكر قد يناسب حال العقل لأن الجهل لما كان من أوصاف الذم والأمور المستقبحة ينبغي اختصاصه بما من شأنه أن يقصد لأن غيره لما تعذر أو تعسر الاطلاع عليه كان ذلك مظنة العذر في عدم إدراكه فلا يذم به فلم يجعل جهلاً. وأما ثانياً فالشارح ثقة مشهور بالتثبت والاحتياط في النقل لا سيما الاصطلاحيات، فلولا أنه اطلع من كلامهم على ما يفيد ذلك ما ذكره فلا يلبق بذئ عقل أن يرد ما ذكره بمجرد الدعوى التي لا سند لها من عقل أو نقل. والثالث أن خروج ما ذكره ظاهر بالنسبة للإنس، وأما بالنسبة لسكان أسفل الأرض من نحو الجن فلا، وينبغي أن يكون كأسفل الأرض ما فوق السموات وما فيها أي بالنسبة للإنس مثلاً دون سكان السموات فليتأمل.

قوله: (ويقسم حيثذ إلى تصور ساذج أي لا حكم معه وإلى تصور معه حكم وهو التصديق): قال شيخنا العلامة: إن كان الحكم فعلاً للنفس كما مر فالتقسيم صحيح حاصر وإلا فلا لخروجه عنه وهو قسم من مطلق الإدراك كما مر أيضاً. ثم على كلا التقديرين لا يصح جعل مسمى التصديق التصور المصحوب بالحكم والحكم خارج عن حقيقته كما هو قضية عبارته لما فيه من اتحاد التصور والتصديق في طريق الإفادة وهو القول الشارح، وكذا والحكم داخل،

أما إذا كان فعلاً فلأن المركب من شيء وغيره ليس قسماً من ذلك الشيء، وأما إذا كان إدراكاً فلأن استفادته حيثئذ من طريقين القول الشارح والحجة وهو خلاف الاتفاق على أنها من الحجة وحدها فالصواب أن الحكم وحده مسمى التصديق وأنه إدراك كما مر الخ اه. وأقول: أما قوله «إن كان الحكم فعلاً الخ» فجوابه أن الذي صدر به الشارح فيما سبق كما صرح به صنيعه هناك كما لا يخفى أنه فعل، وحيثئذ فهذا التقسيم الذي ذكره هنا صحيح حاصر. وأما قوله «وكذا والحكم داخل أما إذا كان فعلاً فلأن المركب من شيء وغيره ليس قسماً من ذلك الشيء» فجوابه أن لنا أن نختار هذا الشق، وأما ما أورده عليه فهو مبني على أن التصديق قسم من العلم وليس كذلك وإنما القسم على هذا التقسيم التصور المقيد بمصاحبة الحكم على أن الحكم خارج، ولهذا قال الجلال الدواني في حواشي شرح الشمسية: وقد عبرت بقولها العلم تصور فقط وهو حصول صورة الشيء في العقل أو تصور معه حكم وهو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً ويقال للمجموع تصديق اه. ما نصه: لا يخفى أن من ذهب إلى أن الحكم فعل لا يمكنه تقسيم العلم إلى التصور والتصديق بل إنما يقسم العلم إلى التصور المقارن للحكم والغير المقارن له، ومن ذهب مع ذلك إلى مذهب الإمام في تركب التصديق لا بد أن يفعل كما فعله المصنف يعني صاحب الشمسية من تقسيمه إلى التصورين وجعل التصديق عبارة عن مجموع القسم الثاني مع الحكم أي كما فعل صاحب الشمسية كما رأيت اه.

وقال المولى سعد الدين في شرحه: ويقال لمجموع التصور والحكم تصديق وهو اصطلاح الإمام، فثاني قسمي العلم هو التصور المقيد بالحكم لا التصديق الذي هو المجموع المركب من التصور والحكم، وحيثئذ يسقط اعتراضان: أحدهما أن الحكم ليس بعلم لأنه فعل من أفعال النفس والعلم كيفية فلا يصح جعل التصديق المركب من العلم وما ليس بعلم قسماً من العلم اه. فالضمير في قول الشارح «وهو التصديق» راجع لمجموع التصور والحكم لا للتصور المقيد بالحكم كما ظنه الشيخ وبنى عليه ما بنى فهو كقول الشمسية «ويقال للمجموع تصديق» وإن كانت عبارتها أوضح، فإن اعترض الشيخ بأن عبارة الشارح موهمة وظاهرة في رجوع الضمير للتصور المقيد لا للمجموع رجع اعتراضه إلى المناقشة اللفظية وليست من دأب المحصلين كما اشتهر. وأما قوله «وأما إذا كان إدراكاً الخ» قلنا أيضاً اختيار هذا الشق، وأما ما أورده عليه فجوابه أن اتفاقهم على أن استفادة التصديق من الحجة فقط بعد ثبوت أن هذا الاتفاق من الجميع معناه أن المناسب ذلك لا أن غيره فاسد، فإن أراد بتصويبه المذكور معنى الأولوية فمسلم أو الوجوب بحيث يكون غيره باطلاً فممنوع، ولهذا لما قال السيد إن كون التصديق هو الحكم فقط هو الحق ووجهه بأن تقسيم العلم إلى هذين القسمين إنما هو لامتياز كل منهما عن الآخر بطريق يتحصل به إلى آخر ما أطال به. قال شيخنا الشريف إن قلت: لا شك أن كلاً من الإمام والحكيم مصطلح في لفظ التصديق فكل منهما يقول مرادى بالتصديق هذا ولا مشاحة في

(والسهو الذهول) أي الغفلة (عن المعلوم) الحاصل فيتنبه له بأدنى التنبيه بخلاف النسيان

الاصطلاح، فلا وجه للقول بأن أحد الاصطلاحين باطل أي كما فهم من لفظ الحق قلت: المراد أي يكون ذلك هو الحق أن هذا هو المناسب للفن وغرض الواضع دون ذلك اهـ. وقال أيضاً: أعني شيخنا في شرح الغرة ولعل الإمام لا يسلم أن المقصود الامتياز أي امتياز كل من القسمين من الآخر بالمعنى المذكور أي امتياز كل بطريق يخصه بل بمعنى مجرد المغايرة وهو حاصل لأن كاسب التصديق مركب من كاسب التصور وغيره والكل غير الجزء ولا يخفى ما فيه اهـ. وإذا علمت جميع ذلك علمت اندفاع الإشكال عن الشارح على جميع التقادير وأن لا منشأ لاقصار الشيخ على الاستشكال إلا عدم اطلاعه على كلام الناس والله أعلم.

قوله: (والسهو الذهول أي الغفلة عن المعلوم الحاصل الفخ): أقول: فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: إسناد الحصول والزوال إلى المعلوم كما في عبارته مجازي وإلى العلم نفسه حقيقي إن أريد بالعلم أنه صفة ذات تعلق أو ذلك التعلق، وإن أريد به ما قاله الحكماء من أنه الصورة الحاصلة عند العقل فإسناد ذلك إلى كل منهما حقيقي إذ الصورة المعلومة علم ومعلوم باعتبارين كما بين في محله، ثم الذهول عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك سهو على الثاني دون الأول، فإن قيل وصف المعلوم بالحصول مع الذهول عنه تناقض قلت: يدفع بأن المراد الحصول في الحافظة لا الحصول في المدركة الذي هو العلم والذهول ينافي الثاني لا الأول، وهذا الجواب مبني على إثبات القوى الباطنة والوجود الذهني الذي يقول به الحكماء وبعض المحققين من المتأخرين دون جمهور المتكلمين اهـ. وقوله «كما بين في محله» أي ككتب الكلام. قال في المواقف وشرحه: وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة ثم قال: وهو أي ذلك الموجود الذهني في الذهن هو العلم وهو المعلوم أيضاً فإنه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم، وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اهـ. وقوله «على الثاني دون الأول» فيه تأمل فإن الزركشي نقل عن الشيخ أبي إسحق الشيرازي أنه ذكر التعريف الذي ذكره المصنف في كتابه المسمى بالحدود وزيفه بأن المعلوم ما تعلق به العلم فلا يصح ذكره في تعريف السهو قال: واختار هو في تعريفه ما يضاد العلم والجهل والظن والشك اهـ. والظاهر أن الشيخ أبا إسحق لم يبين هذا على خصوص قول الحكماء وموافقهم في العلم وقضية ذلك أن يكون السهو عنده شاملاً للغفلة عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك أيضاً، نعم ما زيف به تعريف المصنف يندفع بما أجاب به شيخنا عن السؤال الذي أورده وذلك الجواب مأخوذ مما نقله هنا عن شرح المواقف وهو قوله: وقد فرق بين السهو والنسيان بأن الأول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معاً فيحتاج حيثئذ في حصولها إلى سبب جديد. اهـ ويمكن أن يجاب أيضاً بما لا يبنى على قول الحكماء وموافقهم، وهو أن المراد

فهو زوال المعلوم فيستأنقَ تحصيله (مسئلة الحسن) فعل المكلف (المأذون) فيه (واجباً ومنذوباً ومباحاً) الواو للتقسيم والمنصوبات أحوال لازمة أتى بها لبيان أقسام الحسن (قيل

بالحصول هو الحصول فيما مضى احترازاً عن الذهول أي الغفلة عما لم يتعلق به العلم لا في الحال ولا في الماضي فلا يسمى سهواً. لا يقال هذا خارج بقوله «المعلوم» لأننا نقول: لما احتمل أن يراد به ما من شأنه أن يعلم خصوصاً والمصنف يستعمله في هذا المعنى كما في قوله السابق وقيل تصور المعلوم على خلاف هيئته بين بالتقيد بالحاصل أن المراد المعلوم بالفعل فيما مضى.

والثاني أن شيخنا العلامة أورد أن مضمون كلام المصنف والشارح أن الذهول والغفلة مترادفان وأنهما أعم مطلقاً من السهو وأن الثلاثة مبينة للنسيان قال: وهذا قول لا أعلم له سنداً ثم حكى عن المواقف وشرحه ما يخالفه، ولا يخفى على العاقل المنصف سقوط هذا الاعتراض وبرودته. أما قوله «لا أعلم له سنداً» فجوابه أنه لا أثر لذلك فإن نقل المصنف والشارح لا يتوقف على علمه بسنده فأى نسبة لاطلاع مع اطلاعها بل لا نسبة لاطلاع مع اطلاعها عند من ألهم رشده، وقد لخص المصنف كتابه هذا من نحو مائة مصنف كما تقدم في الخطبة فياليت شعري أي عدد اطلع عليه الشيخ من هذا المقدار العظيم ونعوذ بالله من شرور أنفسنا. وأما ما نقله عن المواقف وشرحه فجوابه أن المصنف والشارح لم يلتزما موافقة المواقف وشرحه ولا يلزمهما موافقتهما في اصطلاحهما ولم تنحصر الاصطلاحيات في موافقة ما في المواقف وشرحه، فأى محذور في مخالفتها خصوصاً في أمر اصطلاحى قد اشتهر أنه لا حجب فيه وخصوصاً ونحن على قطع بأن المصنف لم يبتدع ذلك بل هو ناقل له عن غيره، وقد تقدم نقل الزركشي له عن الشيخ أبي إسحق على وجه يقتضي أن الشيخ أبا إسحق ناقل له عن غيره وهذا من دأب الشيخ يورد على المصنف مخالفته للكتاب الذي جرت عاداته بمراجعته كالمواقف وشرحه وكمجتمصر ابن الحاجب وشرحه للعضد وحاشيته للسعد، وهذا لا ينبغي أن يورد إلا على من التزم تقليد هؤلاء أو إذا انحصر القول فيما قاله هؤلاء وليس كذلك كما هو معلوم خصوصاً، ومن البديهي تكرار اطلاع الشارح على ما في المواقف وشرحه فلو أثر عنده لأورده وبالله المستعان.

قوله: (والمنصوبات أحوال لازمة): اعترضه شيخنا العلامة فقال: اللازمة غير المنفكة عن صاحبها ومن البين أن كلاً من الوجوب وغيره ينفك عن المأذون بأن يتصرف المأذون بواحد من الآخرين، فاللازم واحد منها لا بعينه لا كل واحد منها ولا مجموعها اهـ. وأقول: قوله «لا كل واحد منها الخ» ممنوع منعا لا خفاء فيه مع أدنى تأمل إذ لا اشتباه على عاقل في أن كل واحد منها لازم لقسم من أقسام الحسن بمعنى أن الواجب لازم لأحد أقسامه وأن المندوب لازم لقسم آخر وأن المباح لازم للقسم الباقي فجميعها لازم لجميع الأقسام بهذا المعنى، ولا في أن مجموعها لازم لمجموع الأقسام إذ المجموع لا ينفك عن المجموع وكأن الشيخ ظن أن المراد أنها لازمة

وفعل غير المكلف) أيضاً كالقبي والمنهي والساهي والنائم والبهيمة نظراً إلى أن الحسن ما لم ينه عنه (والقبيح) فعل المكلف (المنهي) عنه (ولو) كان منهيّاً عنه (بالمعموم) أي بعموم النهي المستفاد من أوامر الندب كما تقدم (فدخل) في القبيح (خلاف الأولى) كما دخل فيه الحرام والمكروه (وقال إمام الحرمين ليس المكروه) أي بالمعنى الشامل لخلاف الأولى (قبيحاً) لأنه لا يذم عليه (ولا حسناً) لأنه لا يسوغ الثناء عليه بخلاف المباح فإنه يسوغ الثناء عليه وإن لم يؤمر به على أن بعضهم جعله واسطه أيضاً نظراً إلى أن الحسن ما أمر بالثناء عليه كما تقدم

لمفهوم الحسن وليس كذلك، وكيف يتوهم ذلك مع قول الشارح أتى بها لبيان أقسام الحسن فإنه صريح في توزيعها على أقسامه، وأن المراد لزوم جميعها لجميع الأقسام على التوزيع أو لزوم مجموعها لمجموعها لا لزومها لمفهومه وإلا لقال لازمة للحسن. ثم رأيت الكمال ذكر ما هو حاصل ما ذكرته وقال في لزوم الجميع للجميع إنه نظير ما مثل به النحاة من قولهم «حبذا المال فضة وذهباً» اه. لكن الشيخ مطمح نظره الاعتراض فيقف مع ما يتدر إليه منه.

قوله: (قيل وفعل غير المكلف): أقول: فعل غير المكلف يتناول عباداته وقضية ذلك أنها لا توصف بالحسن على القول الأول كما لا توصف بالقبح فتكون واسطة على هذا القول وقول الزركشي، وأما فعل غير المكلف كالتائم والساهي والبهيمة ففيه خلاف مرتب على الخلاف في المباح وأولى بالمنع وهو الذي اختاره إمام الحرمين، وكلام المصنف يشعر بترجيحه، ومنهم من قال لا يسمى حسناً ولا قبيحاً إذ لا يتوجه إليه مدح ولا ذم بسبب الفعل اه. يقتضي أن كلام المصنف لا يفيد أنه واسطة وفيه نظر، ويتناول أيضاً فعله المنهي عن نوعه نحو زناه وسرقته وفيه نظر إذ من أبعد البعيد ذهاب أحد إلى حسن ذلك فالوجه استثناء ذلك. ثم رأيت قول الرافعي في باب الزنا لو مكنت البالغة العاقلة مجنوناً أو صبيّاً فعليها الحد خلافاً لأبي حنيفة قال: لأن فعله والحالة هذه ليس بزنا قلنا: لا نسلم أنه ليس بزنا ولكن لا يوجب الحد اه. وفيه ما يؤيد الاستثناء ولا يضرنا الفرق بين أفعاله التي بصورة العبادات والتي بصورة المعاصي لأننا مأمورون بتحريضه على الأولى في الجملة ومنعه من الثانية وتأديبه عليها جملة فليتأمل، ولو أريد بقوله «ما لم ينه عنه» ما يشمل ما لم ينه عن نوعه خرج ذلك.

قوله: (أي بالمعنى الشامل لخلاف الأولى): قال الكمال: هو الظاهر إذ بتقدير إرادة معناه الأخص يستفاد نفي القبح عن خلاف الأولى بمفهوم الموافقة، فإدخاله في المنطوق أولى اه. وقد يقال استفادة نفي القبح بمفهوم الموافقة لا يكفي في جعله واسطة إذ نفي الحسن عن خلاف الأولى لا يستفاد من نفيه عن المكروه لا بالأولى ولا المساواة، لأن المكروه أعلى وأغلظ والمفهوم لا يكون أدون على ما يأتي في محله، فكيف يصح قوله «فإدخاله في المنطوق أولى» أي من إدخاله في المفهوم بل الواجب إبدال أولى بواجب إلا أن يراد أولى من عدم إدخاله في المنطوق أيضاً، وإنما لم يجب لأن غاية ما يلزم ترك مسألة وهو غير محذور.

في أن الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعي (مسئلة جائز الترك) سواء كان جائز الفعل أيضاً أم ممتنعه (ليس بواجب) وإلا لكان ممتنع الترك وقد فرض جائزه (وقال أكثر الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض المسافر) لقوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر﴾

قوله: (ترتب المدح والذم): قال شيخنا العلامة: الترتب لزوم شيء على آخر وفعل المدح والذم ليس لازماً للحسن والقبح، فالمراد ترتب طلبهما أو جوازهما فترتب المدح والذم محتمل لهما، فقوله: «كما تقدم الخ» ليس بظاهر اه. وأقول: لا يخفى أن المفهوم من صنيع الشارح أن الأمر بالثناء على الشيء تابع للأمر بذلك الشيء، ألا ترى إلى قوله «فإنه يسوغ الثناء عليه وإن لم يؤمر به» ثم قوله «نظراً إلى أن الحسن ما أمر بالثناء عليه» فإنه دل على أن عدم الأمر بالثناء على المباح لعدم الأمر بالمباح وذلك لأن إدخال المباح في الحسن بمعنى ما يسوغ الثناء عليه وإن لم يؤمر به ثم إخراجها عن الحسن بمعنى ما أمر بالثناء عليه صريح في أن سبب خروجه عدم الأمر به، وأن الأمر بالثناء على شيء تابع للأمر بالشيء، وعلى هذا فيكون المراد في قوله السابق «وبمعنى ترتب المدح والذم شرعي» أن الشيء الحسن بذلك المعنى هو ما أمر بالثناء عليه لكون ذلك الشيء مأموراً به بدليل ذكر ترتب الثواب عليه لأنه إنما يكون على المأمور به، وحيث أنه فقوله «كما تقدم» تنظير للمراد بالحسن عند هذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظراً إلى أن الحسن ما أمر بالثناء عليه كالحسن الذي تقدم في ضمن أن الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعي فإنهم نظروا فيه إلى ما ذكر، ولا إشكال في هذا المعنى وليس حوالة على ما تقدم حتى يشكل بأن ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحوالة عليه كما ظنه الشيخ فاستشكله على أنه قد يمنع توقف الحوالة على التصريح بالمعنى الذي تقع الحوالة باعتباره، ولم لا يكفي في الحوالة إرادته ويكون تنبيهاً على إرادته بل قد يمنع حصر الترتب في اللزوم أخذاً مما يأتي عن المصنف في قوله «وبصحة العقد ترتب أثره» فيصح على قياسه أن يراد هنا أن فعل المدح والذم مترتب على الحسن والقبح بمعنى أنه حيث وجد كان ناشئاً عن الحسن أو القبح وإن لم يوافق غرض الشارح فليتأمل.

قوله: (وإلا لكان ممتنع الترك وقد فرض جائزه): أي وذلك اجتماع النقيضين ويجاب بمنع ذلك لأن المناهي الوجوب هو جواز الترك مطلقاً لا جوازه وقت العذر فقط كما هو المراد عند أكثر الفقهاء فيما ذكر، فاللازم لكونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك في سائر الأوقات، أو نقول في غير وقت العذر وليس هذا اجتماع النقيضين لاختلاف زمني النفي والإثبات، وفي قول الشارح الآتي «وجواز الترك لهم لعذرهم» إشارة إلى ذلك. ويمكن أن يحمل على ذلك قول شيخنا العلامة وقد يدفع التناقض بأن شرطه وهو اتحاد الجهة متف هنا كما أوماً إليه الأرح في تقرير دليل المخالفة اه.

قوله: (وقال أكثر الفقهاء الخ): قال صدر الشريعة في التنقيح: ثم هو أي الوقت سبب

لنفس الوجوب لأن سببها الحقيقي الإيجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا أي الشيء الظاهر وهو الوقت سبباً لها أي لنفس الوجوب بالنسبة إلينا، ثم لفظ الأمر لمطالبة ما وجب بالإيجاب المرتب للمحكم على ذلك الشيء أي الوقت فيكون أي لفظ الأمر سبباً لوجوب الأداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء أن الأول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته، فإذا اشترى شيئاً يثبت الثمن في الذمة أي وثبوتها في الذمة نفس الوجوب، أما لزوم الأداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب. وأيضاً القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا أداء عليهم لعدم الخطاب، ولا بد للقضاء من وجوب الأصل فيكون نفس الوجوب ثابتاً ويكون سببه أي سبب نفس الوجوب شيئاً غير الخطاب وهو الوقت اهـ. وقوله «ثم هو سبب لنفس الوجوب الخ» قال في التلويح: يريد أن هنا وجوباً ووجوب أداء وجود أداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري، فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت، ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك، ووجود الأداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون إلا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الإسلام، ولهذا أي ولكون الوجوب جبراً من الله تعالى بالإيجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل إذ لو كانت قبله لكانت إما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه، أو مع وجوب الأداء وقد عرف أن المعتبر فيه صحة الأسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال: إن السبب موجب وهو جبيري لا يعتمد القدرة ولذلك لم نشترط القدرة سابقة على الفعل لأن ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الأداء، وأنه لا يعتمد القدرة الحقيقية. أما فعل الأداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اهـ.

وقوله «والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء الخ» قال في التلويح: اعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل، فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية إلى أنه لا معنى له إلا لزوم الإتيان بالفعل وأنه لا معنى للوجوب بدون وجوب الأداء بمعنى الإتيان بالفعل الأعم من الأداء والقضاء، فإذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الأداء حتى يأنم تاركه ويجب عليه القضاء، وإن وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حيض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر إلى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق؛ فذهب الجمهور إلى أن الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على أن المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم

يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الإجماع على جواز الترك، وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيته المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوباً بدون وجوب الأداء وليس هذا إلا تغيير عبارة، ثم حكى اختلاف الحنفية وأن بعضهم ذهب إلى عدم الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء في العبادات البدنية، وبعضهم ذهب إلى الفرق بينهما وأطال في بيان ذلك ثم نازع في الفرق اهـ. وقوله «وحيثذا افترقوا» أي على تقدير القول بتأخير الوجوب إلى زمان ارتفاع المانع كما في الحواشي الحسروية. وقوله «وليس ذلك إلا تغيير عبارة» أي لأنه ليس إلا مذهب الحنفية لأن مرادهم بتحقق اللزوم تحقق لزوم الأداء لولا المانع فإذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الأداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون عين مذهبهم فلا يصح عدّ هذا البعض من الفرق القائلين بتأخر الوجوب إلى زمان ارتفاع المانع. كذا في الحواشي الحسروية أيضاً.

وإذا تقرر ذلك فالقول الأوّل الذي مشى عليه المصنف يوافق المنقول عن الفرقة الأولى التي هي الجمهور فيكون الوجوب قد تأخر إلى زمان ارتفاع المانع، ويكون ثبوت القضاء بعد ذلك لسبق الوجوب في الجملة لكن قضية تقرير التلويح أنهم لا يقولون بوجوب انعقاد السبب وقضية تقرير الشارح خلافه حيث أجاب من جهتهم عن دليل أكثر الفقهاء بأن وجوب القضاء إنما يتوقف على سبب الوجوب. وقال في شرح تعريف القضاء السابق تمثيلاً لما سبق له مقتضى من غير المستدرك كما في قضاء النائم الصلاة والحائض الصوم فإنه سبق مقتضى لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لا منهما وإن انعقد سبب الوجوب أو الندب في حقهما لوجوب القضاء عليهما أو ندبه لهما اهـ. إلا أن يفرق بين قولنا «وجوب انعقاد سبب» وقولنا «انعقد السبب» فالأوّل مبني على ثبوت المخاطبة حال العذر، والثاني على عدم ثبوتها حال العذر لكن السابق إلى الفهم من تصرفهم أنهم لا يريدون بوجوب انعقاد السبب ثبوت المخاطبة حال العذر بل مجرد إدراك السبب الذي يترتب عليه وجوب القضاء من غير مخاطبة حال العذر. وما يدل على ذلك أن الصحيح عندهم أن الحائض غير مخاطبة في الحال فقد قال النووي في شرح المهذب: أجمع المسلمون على أنه لا يجب على الحائض الصوم في الحال. ثم قال الجمهور: ليست مخاطبة به في زمن الحيض وإنما يجب القضاء بأمر جديد، وذكر بعض أصحابنا وجهاً أنها مخاطبة به في حال الحيض وتؤمر بتأخيره اهـ. ويوافق هذا الوجه ما نقله المصنف عن أكثر الفقهاء والزرکشي عن المذهب نقلاً عن الشيخ أبي حامد حيث قال: وقد قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني في كتابه الأصول: إن مذهبنا أنه يجب عليهم أي الحائض والمريض والمسافر في الحال إلا أنه يجوز لهم تأخيره إلى زوال العذر اهـ. ومع ذلك قد يعبرون بأنه يجب عليها وجوب انعقاد سبب ولهذا قال شيخ الإسلام في شرح منهجه بعد أن نفى وجوب الصوم على الحائض ونحوها: ووجوبه على السكران والمغمى عليه والحائض ونحوها عند من عبر بوجوبه عليهم

فليصمه ﴿البقرة: ١٨٥﴾ وهؤلاء شهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم أي الحيض المانع من الفعل أيضاً والمرضى والسفر الذين لا يمنعان منه ولأنه يجب عليهم القضاء بقدر ما فاتهم فكان المأتي به بدلاً عن الفائت. وأجيب بأن شهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقاً وبأن وجوب القضاء إنما يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق. لا

وجوب انعقاد سبب كما تقرر ذلك في الأصول لوجوب القضاء عليهم كما سيأتي، ومن الخلق بهم المرتد في ذلك فقد سها فإن وجوبه عليه وجوب تكليف اهـ.

فانظر كيف حمل التعبير بالوجوب على وجوب انعقاد السبب حتى لا يخالف ما قرره أولاً من نفي الوجوب فإنه صريح في أنهم لم يريدوا بوجوب انعقاد السبب المخاطبة حال العذر وإلا كان منافياً لذلك النفي فلا يكون ذلك الحمل مفيداً، ولا يصح أن يكون أراد بنفي الوجوب نفي وجوب الأداء مع الاعتراف بأصل الوجوب لأنه خلاف الصحيح في مذهبه كما تقدم عن النووي، وحيث منع تفرقة التلويح بين الفرقة الأولى والفرقة الثالثة لأنه لا مخالفة بينهما. وقوله «وليس هذا إلا تغيير عبارة» لأنه على هذا ليس تغيير عبارة بل تغيير معنى اللهم إلا أن يريد بالفرقة الثالثة الوجه المحكي في كلام النووي السابق عن بعض أصحابنا لكن يشكل حيث إن إطلاقه حمل وجوب السبب على المخاطبة حال العذر فليتأمل، وأما ما نقله عن أكثر الفقهاء فالمناسب حمله على القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الأداء الذي نقله التلويح عن بعض الحنفية، ويوافق الوجه المحكي في كلام النووي المذكور لكن يشكل حيث إن الجواب الآتي في كلام الشارح كما سنأتي الإشارة إليه، وأما ما يأتي عن الإمام فله مناسبة بالمنقول عن الفرقة الثانية فليتأمل.

قوله: (وأجيب بأن شهود الشهر الخ) قال شيخنا العلامة: يعني أن وجوب الصوم له سبب ومانع ولا يتحقق إلا بوجود سببه وانتفاء مانعه وهو العذر المذكور، فالاستدلال بالآية على الوجوب في محل العذر غير صحيح اهـ. وأقول: يمكن أن يقال إن هذا الاعتراض لا يصح على القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الأداء السابق بيانه وتقدم أنه المناسب لقول أكثر الفقهاء، وذلك لأن المانع إنما يمنع وجوب الأداء لا أصل الوجوب وقد يزيد ذلك أن المعسر إذا اشترى مثلاً في ذمته يتحقق أصل الوجوب دون وجوب الأداء فلم يكن عذره الذي هو الإعسار مانعاً من أصل الوجوب فتأمل.

قوله: (وبأن وجوب القضاء إنما يتوقف على سبب الوجوب إلى قوله لا على وجوب الأداء الخ): فيه بحث من وجهين: أحدهما لشيخنا العلامة قال: هذا لا يلاقي ما أجيب عنه وهو الدليل الثاني لأن الاستدلال به من حيث إن وجوب القضاء بقدر الفائت يدل على أن القضاء يدل عن الفائت وكونه بدلاً عنه يدل على أن الفائت واجب كبذله وإلا لم يكن بدلاً بل مقتضياً اهـ. وهو إشكال حسن. والثاني أن قوله في الجواب «لا على وجوب الأداء» يقتضي أن أكثر

الفقهاء يقولون بوجوب الأداء وهو ممنوع لما تقدم أن المناسب لهم القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الأداء، فهم لا يقولون بوجوب الأداء حال العذر بل بأصل الوجوب وتعلق الخطاب مع تأخر وجوب الأداء فهلا قال «لا على الوجوب». ويمكن أن يجاب عن الأزل بأن المراد بالقضاء في قوله «بأن وجوب القضاء» معناه وجوب القضاء على الوجه المذكور أعني كونه بقدر ما فاتهم المشعر ذلك ببديليته. فحاصل الجواب لا نسلم أن كون القضاء بقدر ما فات المشعر بالبديلة يتوقف على سبق نفس الوجوب، بل يكفي فيه سبق إدراك سبب الوجوب أي لم لا يجوز أن يكون مجرد إدراك سبب الوجوب مصححاً لكون القضاء بقدر ما فات وللبدلية إذ يكفي في تحققها أنه كان يجب لولا العذر لا بد لنفي ذلك من دليل، وعن الثاني بأن المراد بوجوب الأداء هنا وجوبه متأخراً إلى زوال المانع بمعنى أنه يجب في الحال أي يخاطب ويلزم الآن بوجوب الفعل عند زوال المانع وبأنه إشارة إلى منازعتهم في الفرق وأنا لا نعقل من الوجوب إلا وجوب الأداء، وقد نازع في التلويح في الفرق بعد أن حققه حيث قال: وذهب المصنف إلى أن نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به. وتحقيقه أن للفعل معنى مصدرياً هو الإيقاع ومعنى حاصله بالمصدر هو الحالة المخصوصة، فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم إيقاعها وإخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الأداء. وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب أداء، فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى. ثم إنهما يفتركان في الوجود. أما في البدلي فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فإن وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظراً إلى وجود السبب وأهلية المحل، وإيقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع. وأما في المالي فكما في الثمن إذا اشترى الرجل شيئاً بثمن غير مشار إليه بالتعيين فإنه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن، ولا يجب أدائه إلا بعد المطالبة.

هذا حاصل كلامه وفيه نظر، لأنه إن أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالصائم والمريض مثلاً فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه إياه ليس بمعقول، بل ولزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع. وإن أريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب إليه جمهور الشافعية من أن القضاء قد يكون بغير سابقة الوجوب على ذلك الشخص، وإنما يتوقف على وجوب في الجملة بأن يلزم وقوع الفعل من شخص بإيقاعه إياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الأداء فكان بينهما فرق يتعسر التعبير عنه، فإن المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع والأداء في الحال. فلو قلنا إن الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل

وأداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيداً اهـ. لكن أجيب عن النظر باختيار الشق الأوّل ومنع قوله «فلزوم وقوع الفعل الخ» لأن ما ذكر إنما يكون غير معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختياري منه في تلك الحالة وليس كذلك، بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به، بل هو صرح به أيضاً في آخر كلامه. وقوله «كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع» ممنوع لأنه كثيراً ما يلزم الوقوع ولا يلزم الإيقاع في تلك الحالة كما إذا زال العذر في وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الأداء إلى آخر الوقت بدليل أنه لا يأنم بالتأخير في الأوّل بل في الثاني اهـ.

وأقول لا يخفى أن العلامة أشار في الشق الأوّل إلى أمرين: أحدهما أنه إن أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص في الحال أي قبل زوال العذر فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه ليس بمعقول ولا مشروع، وعلى هذا يكون قوله «عقب السبب» أي قبل زوال العذر متعلقاً بكل من اللزوم والوجود. والثاني أنه إن أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة لزوم وجودها بعد زوال العذر على أن يكون زمان اللزوم هو الحال أي قبل زوال العذر وزمان الوجود اللازم بعد زوال العذر فيبعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع. فأما الأمر الأوّل فقد أشار إليه بقوله «إن أريد بلزوم الحالة المخصوصة عقب السبب الخ» على أن «عقب» أي قبل زوال العذر متعلق بكل من اللزوم والوجود. وأما الثاني فقد أشار إليه بقوله «وبعد» أي وبعد تلك الحالة التي هي حالة العذر أي بعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع وحيث أنه لا بد من قول المجيب بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر بأنه إن أراد لزوم وقوعه حيثنذ أي في أوّل أزمته الزوال مثلاً بدون لزوم إيقاعه حيثنذ فهو غير معقول لأن المعنى الذي جعله غير معقول إذا أريد الوقوع حال العذر موجوداً هنا إذ الوقوع بغير إيقاع ممنوع إلا أن يقولوا بوقوع التكليف بالمحال وهم لا يقولون به أو مع لزوم إيقاعه فلم يثبت لزوم الوقوع بدون لزوم الإيقاع، وقوله «لأنه كثيراً الخ» بأنه إن أراد بوجوب الوجود إذا زال العذر في وسط الوقت لزوم الوقوع حيثنذ أي في أوّل أزمته الزوال مثلاً بدون لزوم الإيقاع فهو غير معقول، أو معه لم يثبت انفراد أحدهما عن الآخر. فإن قلت: فإذا منعت معقولة لزوم الوقوع بدون لزوم الإيقاع فما تقول في الدين المؤجل فإنه لازم ولا يلزم أدائه قبل الحلول أو المطالبة؟ قلت: لزوم الأموال أوسع من لزوم العبادات بدليل أن المال قد يلزم من لم يتأهل للخطاب بوجه كالصبي الذي لا يميز والمجنون فإنه لو أتلف شيئاً ثبت بدله في ذمته لأن ثبوت الأموال في الذمة ليس من قبيل التكليف بخلاف العبادات ليس القصد بها إلا التكليف والامتحان فلا يتجه أن تتعلق وتثبت إلا في ذمة من كمل تأهله لها ولفهم الخطاب بخلاف أصحاب الأعذار لعدم تأهلهم أو نقصه أو عدم فهمهم الخطاب.

على وجوب الأداء وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلاً على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الأداء في حقه لغفلته (وقيل) يجب الصوم على (المسافر دونهما) أي دون الحائض والمرضى لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعاً والمرضى حساً في الجملة (وقال الإمام الرازي يجب (عليه) أي على المسافر دونهما (أحد الشهرين) الحاضر أو آخر بعده

قوله: (لا على وجوب الأداء): قال شيخنا العلامة: فيه بحث لأن وجوب الأداء إن أريد به الوجوب في الجملة أي أعم من الوجوب على القاضي أو غيره منعت الملازمة في قوله «وإلا الخ». وإن أريد به الوجوب في حق القاضي كما يدل عليه آخر كلامه أي قوله «وجوب الأداء في حقه» لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو على السبب لجواز التوقف على الوجوب في الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره في تعريف القضاء حيث قالوا استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً اهـ. وأقول: جوابه باختيار الشق الثاني قوله «لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو على السبب الخ» قلنا: الحصر في قوله «إنما يتوقف الخ» إضافي أي لا يتوقف على وجوب الأداء بالفعل على القاضي بل يكفي فيه إدراك سبب الوجوب، وإنما اقتصر عليه مع أنه ذكر في تعريف القضاء الوجوب في الجملة لأنه وحده لا يكفي في وجوب القضاء فإن لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء وإن تحقق الوجوب في الجملة، بل قد ينتفي الوجوب في الجملة ويجب القضاء لإدراك السبب كما لو عم العذر جميع المكلفين فإنه لا وجوب حيثئذ مطلقاً مع وجوب القضاء على من أدرك السبب، ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقياً وأن لا توقف إلا على إدراك السبب لأن القضاء دار معه وجوداً وعدمياً بخلاف الوجوب في الجملة إذ قد يوجد ولا يجب القضاء لعدم إدراك السبب، وقد ينتفي بأن عم العذر جميع الخلق ويجب القضاء على من أدرك السبب وبذلك يظهر حسن ما صنعوا وسقوط هذا المبحث، ويظهر أنه لا يكفي في تعريف القضاء قولهم استدراكاً لما سبق له مقتض مطلقاً بل لا بد من اعتبار إدراك السبب، اللهم إلا أن يريدوا بسبق المقتضى ما يشمل سبقه بالإمكان بمعنى أنه لو وجد مكلف خالٍ عن المنع خطب ولا يخفى أنه لا بد في اعتبار إدراك السبب من البلوغ والعقل فليتأمل.

قوله: (وقال الإمام عليه أحد الشهرين): قال الكوراني: إن أراد أن الواجب عليه ابتداء أحد الشهرين ليكون من قبيل الواجب المخير كخصال الكفارة على ما ذهب إليه بعض الشارحين فليس كذلك، لأن الصوم عزيمة والإفطار رخصة، وإن أراد أن الشرع أباح له الإفطار لعذر السفر فليس في كلامه زيادة فائدة اهـ. وأقول: ما ذكره بعض الشارحين وهو المحقق المحلي صرح به الإمام نفسه فقال: وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين، إما الشهر الحاضر أو شهر آخر وأيهما أتى به كان هو الواجب كما قلنا في الكفارات الثلاث اهـ. بحروفه. فترديده فيه ونسبته إلى ذهاب بعض الشارحين من القصور العجيب والتساهل الغريب، وما أورده عليه لا ينافيه لأن كون الصوم عزيمة والإفطار رخصة لا ينافي تحييره بين الشهرين، وأن الواجب

فأيما أتى به فقد أتى بالوَجِب كما في خصال كفارة اليمين. (والمخلف لفظي) أي راجع إلى اللفظ دون المعنى لأن ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقاً والقضاء بعد زواله واجب اتفاقاً (وفي كون المندوب مأموراً به) أي مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مبني على أن أم ر حقيقة في الإيجاب كصيغة افعل فلا يسمى، ورجحه الإمام الرازي أو في القدر المشترك بين الإيجاب والتدب أي طلب الفعل فيسمى، ورجحه الأمدى أما كونه مأموراً به بمعنى أنه متعلق الأمر أي صيغة افعل فلا نزاع فيه، سواء قلنا إنها مجاز في التدب أم حقيقة فيه كالإيجاب خلاف يأتى (والأصح ليس) المندوب (مكلفاً به وكذا المباح) أي الأصح ليس

عليه أحدهما بل نقول الصوم الذي هو عزيمة هو أحد الشهرين عند الإمام.

قوله: (والمخلف لفظي): قال الزركشي: تابع فيه الشيخ أبا إسحق فقال: لا فائدة له لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف. قلت: لكن هل وجب بأمر جديد أو بالأمر الأول؟ هذا فائدته. ونقل ابن الرفعة ظهور فائدته في وجوب التعرض للاداء أو القضاء في النية اهـ كلام الزركشي. وزاد المصنف في شرح المنهاج فائدة أخرى فراجعها، وقد يفهم عما نقله ابن الرفعة أن المسافر إذا صام شهراً بعد رمضان كان أداء عند الإمام وهو المتبادر من قوله «أن الواجب أحد الشهرين الخ» لكن رأيت في بعض الهوامش المنسوبة لبعض العلماء استشكال قول الإمام بأنه لو كان من الواجب المخير لم يكن أحد الشهرين أداءً والآخر قضاء اهـ. وقضيته أن كون الآخر قضاء محل اتفاق وفيه نظر، والظاهر أنه من تصرفه وأنه ممنوع وكذا قياس القول الأول لكن صريح قول الشارح هنا «وجوب القضاء الخ» وظاهر ما مر في شرح تعريف القضاء خلافه. قوله: (لأن ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقاً): قال في التلويح: قوله «ولا أداء عليهم لعدم الخطاب». فإن قيل فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر أداءً للواجب وإتياناً لمأمور به قلنا: بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الأداء كما في الواجب المخير على الرأي الأصح من أن الواجب واحد لا على التعمين اهـ. قوله: (والأصح ليس المندوب مكلفاً به): فإن قيل هلا ترك المندوب اكتفاء بالمعلم بالخلاف فيه من قوله الآتي ومن ثم كان التكليف إلزام ما فيه كلفة لا طلبه خلافاً للقاضي كما ترك المكروه وخلاف الأولى اكتفاء بالمعلم بالخلاف فيهما من ذلك، أو هلا أفردهما بالذكر كالمندوب؟ قلت: لعل الحامل له على ذلك وقوع الخلاف بينهم في المندوب بخصوصه ولم يقع بينهم في خصوص المكروه وخلاف الأولى فلم يتصرف عليهم بإفردهما بالخلاف.

قوله: (وكذا المباح): فإن قيل هلا عبر بقوله والأصح ليس هو والمباح مكلفاً به فإنه أخصر قلت: ذكرهما جملتين لتحسن الإشارة بقوله «ومن ثم الخ» إلى أولهما لأنها حيثئذ كالأصل، ولو جمعتهما كانت الإشارة إلى بعض الجملة وليس بمستحسن. قوله: (أي من هنا وهو أن المندوب): قال شيخنا العلامة: لم يدرج معه في ذلك المباح كما هو ظاهره لأن انتفاء

مكلفاً به (ومن ثم) أي ومن هنا وهو أن المندوب ليس مكلفاً به أي من أجل ذلك (كان التكليف الزام ما فيه كلفة) من فعل أو ترك (لا طلبه) أي طلب ما فيه كلفة من فعل أو ترك على وجه الإلزام أولاً (خلاقاً للقاضي) أي بكر الباقلاني في قوله بالثاني فعنده المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الأولى مكلف بهما كالواجب والحرام. وزاد الأستاذ أبو اسحق الاسفرايني على ذلك المباح فقال: له مكلف به من حيث وجوب اعتقاد إباحته

التكليف بالمباح لا مدخل له في العدول عن التعريف بالطلب إليه بالإلزام اهـ. وأقول: فيه نظر، لأن التعريف بالإلزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعاً فإنه لو كان المباح مكلفاً به امتنع تعريف التكليف بالإلزام تعريفاً صحيحاً لكونه حيثئذ غير جامع لخروج التكليف بالمباح عنه، فالعدول إلى التعريف بالإلزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعاً، وإن لم يتوقف عليه العدول إليه عن التعريف بالطلب فالمدخلة فيما ذكر ثابتة قطعاً، ويجاب بأن مراده أنه لا مدخل له بالنسبة لكل من المعدول عنه والمعدول إليه وإن كان له مدخل بالنسبة للمجموع. واعلم أن قول الشيخ «إليه بالإلزام» فيه إعمال ضمير المصدر وقد تقدمت مناقشة الشيخ للشارح في مثل ذلك فسبحان من لا يغفل.

قوله: (أي من أجل ذلك): قال شيخنا العلامة: مقتضاه أن انتفاء التكليف بالمندوب علة لتعريف التكليف بالإلزام، ومقتضى كلام العضد عكسه الخ. والكمال قال: وبذلك أي المقتضى المذكور صرح الشارح وفيه نظر لأن البناء على العكس الخ، وأقول: لا شبهة لعاقل في صحة كل من الأمرين فإنه يترتب على انتفاء التكليف به في نفس الأمر صحة التعريف المذكور كما يترتب على صحة التعريف المذكور تعريفاً جامعاً مانعاً انتفاء التكليف به. ثم رأيت شيخ الإسلام صرح بصحة كل منهما وأن العكس أحسن، والسيد السمهودي ذكر أن بينهما تلازماً فيصح تفريع كل منهما على الآخر كما لا يخفى. اهـ. وقد يرجح صنيع المصنف بعد تسليم أرجحية العكس بأن ما سلكه قد يخفى وقد يتوهم منعه من صنيع غيره فارتكبه تنبيهاً على صحته فليتأمل.

قوله: (فعنده أي القاضي المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الأولى مكلف بهما): لا يخفى ظهور وجه ذلك بناء على مذهب القاضي أن التكليف طلب ما فيه كلفة لأن في النذب طلب الفعل وفي الكراهة وخلاف الأولى طلب الترك. فالطلب الذي هو معنى التكليف شامل لهما فأعجب مع ظهور ذلك من قول الكوراني ما نصه: ونقل المصنف عن القاضي أبي بكر الباقلاني أنه يقال المندوب والمباح مكلف به، وزاد بعض الشارحين المكروه أيضاً وزاد الأستاذ معه. وأقول: إن صح هذا التقل عنهما يؤول بأن مرادهما أن هذه الثلاثة من الأحكام الشرعية المعتبرة في معرض التقسيم لأن كون الحكم الشرعي عبارة عن الإيجاب والتحريم مما لا ستره به، ولا يخفى على أحد بخلاف الأحكام الثلاثة إذ ربما تشبهه على من لا تحقيق عنده ولا يظن

تتميماً للأقسام وإلا نغيره مثله في وجوب الاعتقاد (والأصح أن المباح ليس بجنس للواجب) وقيل إنه جنس له لأنهما مأذون في فعلهما واختص الواجب بفصل المنع من

بهؤلاء الأئمة أن يعتقدوا أن المباح والمكروه يلزم به المكلف، أو يطلب منه على وجه الطاعة إذ التكليف لا يخلو عن أحدهما اهـ. وفيه أوهام لا تخفى منها نسبتها إلى المصنف أنه نقل أن المباح مكلف به عن القاضي ومنشأ ذلك عدم فهمه عبارته ولو قلد الخبير بمعاني كلام المصنف المحقق المحلي في حلها كان خيراً له. ومنها زعمه أن الذي نقله المصنف عن القاضي في المنسوب أنه يقال المنسوب مكلف به وإنما الذي نقله أنه مكلف به وكأنه لم يعرف الفرق بين التعبيرين مع ظهوره، ومنها زعمه أن بعض الشارحين زاد المكروه مع أن هذا ليس زيادة بعض الشارحين بل هو داخل في الطلب في قول المصنف لا طلبه خلافاً للقاضي فلم يعرف المراد بالطلب، وتوهم اختصاصه بطلب الفعل لقلته خبرته بالكتاب بل وبأصل هذه المسألة فإنها لا تنقيد بهذا الكتاب. ومنها التوقف في نقل المصنف حيث قال: إن صح مع ضعف اطلاعه جداً وكون المصنف أبا عذرة نقول هذا الفن خصوصاً العزيزة والغريبة. ومنها التأويل الذي أبداه فإن فساده مع برودته مما لا يخفى على من له أدنى عقل. ومنها توهم ما لا يتوهمه أقل الطلبة من أن معنى المنقول عن هؤلاء الأئمة أن كلاً من المكروه والمباح ملزم به أو مطلوب حتى أشكل عليه، واحتاج إلى تأويله الفاسد البارد وإنما معناه بالنسبة للمكروه كما لا يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل أن المكروه مطلوب الترك فقد كلف بتركه أي طلب تركه لأن التكليف عند القاضي الطلب كما أن الحرام مكلف به أي مطلوب الترك، وأما المباح فقد صرح الأستاذ نفسه بمعنى التكليف به مع اعتراض غيره عليه والجواب عنه كما يصرح بذلك قول الزركشي. وقال الأستاذ: الإباحة من التكليف على معنى أنا كلفنا اعتقاد إباحته ورد بأن العلم بحكم المباح خارج عن نفس المباح واعتذر المقترح عنه بأن الإباحة لما لازمها وجوب اعتقاد أن الفعل مباح والوجوب من التكليف فقد لازمت ما فيه كلفة فأطلق عليها أنها من التكليف لأجل الملازمة اهـ. فمع تصريح القائل بمراده واعتراض غيره عليه، ثم الجواب كيف يفهم من كلامه المعنى المحذور ثم تؤول بتأويل فاسد بارد مخالف لما قاله، نعم اعتذار المقترح ربما يجري في غير المباح إلا أن يجاب بالاستغناء عنه في غيره فليتأمل.

قوله: (لأنهما مأذون في فعلهما): قال الكمال: اللائق بالمدعي أعني كون المباح جنساً للواجب هو الاستدلال بصدق الجنس على النوع وغيره لا بصدق شيء على الجنس والنوع كما فعل الشارح فليتأمل اهـ. وأقول. جوابه: أما أولاً فما صنعه الشارح هو صنيعهم، وأما ثانياً فهو أن حاصل ما قاله الشارح هو اللائق المذكور لأنه استدل باشتراكهما في الإذن في فعلهما مع اختصاص الواجب بفعل المنع من الترك، ولا يخفى أن حاصل هذا أن المباح أعم لأنه إذا شاركه الواجب في الإذن المذكور وامتاز عنه بما ذكر كان هو أعم منه والأعم من شيء

الترك قلنا: واختص المباح أيضاً بفصل الإذن في الترك على السواء فلا خلاف في المعنى إذ

بالضرورة يصدق عليه وعلى غيره. وإنما أثر الشارح هذا الطريق لأمرين. الأول الاحتراز عن صورة الاعتراف صريحاً بما هو ظاهر في مدعى المخالف فإنه لو قال لأنه يصدق عليه وعلى غيره كان في صورة الاعتراف صريحاً بذلك فبالغ في الاحتراز عن ذلك، وإن كان في تقرير دليل المخالف مع حصول المقصود بما ذكره ولعل هذا من دقائقه التي خفيت على المعترض. والثاني التوطئة لمقابلة قوله «واختص الخ». بقوله «قلنا واختص الخ» وحينئذ فالكمال إما أن يدعي أن الشارح لم يرتكب ذلك اللائق بحسب المعنى كما هو ظاهر كلامه، وإما أن يدعي أنه لا فائدة للعدول عن التصريح به وقد ظهر اندفاع كل منهما والله در الشارح.

قوله: (فلا خلاف في المعنى): قال شيخنا العلامة: حاصله إثبات معنيين للمباح والذي يقطع به النظر في كلامهم أن الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير وأنه لا معنى له غيره. قال العضد: إلى آخر ما حكاه عنه مما يوافق ما ادعاه وعقبه بقوله: وما قاله الشارح يفضي إلى أن قول المصنف والأصح غير صحيح اهـ. وأقول: جميع ما ذكره مما يتعجب منه ومنشؤه التساهل والاقتصار على مراجعة العضد وظنه انحصار الأصول وكلام أهله فيما فيه أو أنه يمتنع مخالفة ما فيه، وكل ذلك مما لا يليق بالعاقل فضلاً عن الفاضل، وكما استدرك الأئمة على العضد وكف فاته من الأصول ومهماتهما كما لا يخفى على من له حظ من سعة الاطلاع ومراجعة كلام الناس. فأما قوله «والذي يقطع به النظر في كلامهم أن الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير» ففيه أمور: الأول أنه كان الواجب أن يقول النظر في كلامه بإفراد الضمير الراجع للعضد فإنه لم ينظر في كلام غيره كما يقطع به ما وقع فيه ولهذا لم يستدل إلا بكلامه. والثاني أنه كيف يسوغ لعاقل أن يدعي قطع النظر في كلامهم بأن خلاف العقلاء وارد على المباح بمعنى المخير مع ظهور استحالة ذلك فإنه لا يتصور تركب الواجب من التخيير بين الفعل والترك والمنع من الترك حتى يدعيه العقلاء وينصبوا خلافهم فيه، لأن حاصل ذلك أنه يعتبر فيه جواز الترك وعدم جواز الترك وهما نقيضان. فإن قلت: عذره في ذلك متابعة العضد. قلت: أما أولاً فالعضد لم يدع القطع المذكور وإنما قال ظن قوم أن المباح جنس الواجب وهو باطل الخ. فيجوز أن يكون مراده أن ظنهم ما ذكر بحسب ما ظنه. وأما ثانياً فليس كلام العضد مما يتعبد به خصوصاً مع إشكاله وتصريح غيره بخلافه، والثالث أن مما يبطل قطعه المذكور قول الأصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب بعد تقرير كلامه على نحو المنقول عن العضد ما نصه: والحق أن النزاع لفظي وذلك لأنه إن أريد بالمباح المأذون فقط فلا شك أنه مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنساً، وإن أريد به المأذون مع عدم المنع من الترك فلا شك أنه يكون نوعاً مبانياً للواجب فلم يكن جنساً له اهـ. وقول الزركشي ما نصه: ويجوز أن يكون قول المصنف فيما بعد والخلف لفظي راجعاً إلى هذه أيضاً فإن بعضهم ادعى ذلك هنا قال: لأن من فسر المباح بالمخير فيه لم

المباح بالمعنى الأول أي المأذون فيه جنس للواجب اتفاقاً وبالمعنى الثاني أي المخير فيه وهو المشهور غير جنس له اتفاقاً (و) الأصح (أنه) أي المباح (غير مأمور به من حيث هو) فليس

يجعله جنساً، ومن فسره بالمأذون فيه جعله جنساً اهـ. فتأمل تعبير الأصفهاني بالحق فإنه إشارة إلى أن كون الخلاف معنوياً خلاف الحق، وقول الزركشي «فإن بعضهم ادعى ذلك» فإنه تصريح بنقل كون الخلاف لفظياً عن غيره فكيف مع الاختصار على مراجعة العضد في أمر مشكل لا تصح نسبة ظاهرة للعقلاء مع تصريح غير العضد عن يعتد به في أسأل ذلك بخلافه ينوغ زعم أن النظر في كلامهم يقطع بما ادعاه ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وأما قوله «وإنه لا معنى له غيره» فمما يبطله قول إمام مذهبه الإمام الشهاب العلامة القرافي في شرح المحصول ما نصه: وفسرت الإباحة بنفي الحرج عن الإقدام على الفعل فيندرج فيها الواجب والمندوب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام، وهذا هو تفسير المتقدمين والثابت في موارد السنة، وإنما فسرها بمستوى الطرفين المتأخرون اهـ. فهذا نص قاطع على إثبات ما نفاه الشيخ وعلى إبطال زعمه أن النظر في كلامهم يقطع بنفيه مع أنه لم يزد في النظر في كلامهم على مراجعة ما قاله العضد تبعاً لابن الحاجب فأعجب مع ذلك لمبالغة الشيخ خصوصاً مع كون المبالغ عليه وهو المصنف والشارح ذاب الاستدراك على ابن الحاجب وأتباعه. وأما قوله «وما قاله الشارح يفضي الخ» فيجب أن يكون سهواً فاحشاً لأن حاصل ما قاله المصنف جعل الخلاف لفظياً وهذا قطعاً لا يفضي إلى ما زعمه، ولهذا كثر في كلام أهل سائر الفنون حكاية الخلاف مع التصحيح وبيان أنه لفظي حتى في كلام العضد كابن الحاجب ولم يدع أحد منهم في موضع من المواضع بطلان ذلك ولا عابه ولا اعترض به، ويلزمه أن يكون قول المصنف الآتي والخلف لفظي مبطلاً للتصحيح الذي قبله فكان عليه أن يعترض به أيضاً. وكذا كل ما ذكر المصنف فيه أن الخلف لفظي يلزمه أن يكون مبطلاً للتصحيح الذي ذكره قبله، وكذا كل ما وقع من أمثال ذلك في سائر الكتب وسائر الفنون يلزمه أن يكون ما ذكره فيه من كون الخلف لفظياً مبطلاً للتصحيح الذي معه ولا قال ذلك ولا يقوله عاقل، وإذا علمت ذلك علمت أن ما ذكره الكوراني في هذا المقام بمعزل بعيد عن الصواب فلا التفات إليه.

قوله: (من حيث هو): قال الكمال ومن تبعه: يوهم تقييد عمل الخلاف بذلك في كلام القوم وليس كذلك اهـ. وأقول: إن كان محذور هذا الإيham مجرد نسبة التقييد إلى القوم مع أنهم لم يقيدوا فهذا لا ضرر فيه إذ لا ضرر في مجرد التصرف في حكاية الخلاف حيث لم يلزمه أمر باطل خصوصاً إذا ترتب عليه فائدة كما ذكره الشارح هنا بقوله «كما أشار إليه المصنف بقوله من حيث هو» وحيثئذ فاعتراض ذلك ليس إلا من قبيل التغبير في وجوه الحسان. وإن كان محذوره إيhamه اتحاد عمل الخلاف مع فساد إتحامه فلا أثر لهذا الإيham للقطع باندفاعه بقول المصنف «والخلف لفظي» فإنه صريح في عدم اتحاد عمل الخلاف فتأمل.

بواجب ولا مندوب. وقال الكعبي: إنه مأمور به أي واجب إذ ما من مباح إلا ويتحقق به ترك حرام ما فيتحقق بالسكوت ترك القذف وبالسكون ترك القتل وما يتحقق بالشيء لا يتم إلا به وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما سيأتي فالمباح واجب ويأتي ذلك في غيره كالمكروه.

قوله: (أي واجب إذ ما من مباح إلا ويتحقق به ترك حرام ما الخ.) أقول: إيضاح ذلك أن المراد الوجوب المخير بمعنى أن الواجب في ترك الحرام هو ذلك المباح أو غيره مما يتحقق به ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث إنه أحد الأمور التي يتحقق بكل منها الواجب الذي هو ترك الحرام لا من حيث خصوصه، ولا يخفى أن كف النفس عن الحرام لا يتصور تحققه إلا بوجود شيء من الأمور المنافية له، فغيبه زيد مثلاً لا يتصور الكف عنها إلا بالتلبس بالسكوت عما عداها أو التكلم بغيرها مباحاً كان ذلك السكوت أو التكلم أو مندوباً أو واجباً أو حراماً أو مكروهاً، فيكون ذلك السكوت أو التكلم الحرام أو المكروه مأموراً به ومنهياً عنه باعتبار جهتين فظهر أن كف النفس عن الحرام متوقف على التلبس بمباح أو غيره إذ لا يمكن تحقق ذلك الكف إلا بذلك التلبس ولا يتصور تحقق ذلك الكف بنفسه ولا معنى للتوقف إلا ذلك، وهذا مما لا يحتمل التردد فيه وظهر أنه لا فرق في توقف تحقق الكف عن ذلك الحرام على تحقق التلبس بشيء مما في ذلك الكف بين كون ذلك الكف مقصوداً وكون ذلك الحرام مخطراً بالبال أم لا. فإن قلت: سلمنا ذلك لكن إذا لم يكن الكف مقصوداً ولا الحرام مخطراً بالبال لا يكون آتياً بالترك الواجب وإن لم يأنم، وحيث يتحقق المباح منفكاً عن الواجب.

قلت: قول المصنف والشارح الآتي في مسألة لا تكليف إلا بفعل فالمكلف به في النهي الكف أي الانتهاء عن المنهي عنه إلى أن قالوا: وقيل يشترط في الإتيان بالمكلف به في النهي مع الانتهاء عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالاً فيترتب العقاب إن لم يقصد، والأصح لا وإنما يشترط لحصول الثواب اهـ. يقتضي أن الأصح أنه لا يشترط في الإتيان بالواجب قصد الترك ولا كون المتروك مخطراً بالبال لكن في الكلام المنقول عن والده التابع له فيما ذهب إليه ما يقتضي اعتبار القصد فكأنه خالفه فيه، وإذا علمت ذلك ظهر لك النظر فيما قاله الكمال ونقله عن البرماوي وإشارة شيخه ابن الهمام حيث قال: واعلم أنه يمكن التخلص عن دليل الكعبي بأن يقال لا نسلم أن كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لأن ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكف المكلف به في النهي كما هو الراجح وهو فعل مغاير لسائر الأفعال الوجودية التي هي أضداد الحرام، ولا خفاء في توقف الكف على القصد له ولا في أن الكف عن الشيء فرع خطوره بالبال وداعية النفس له، فمن سكنت جوارحه عن الحرام وغيره أو حركها في مباح أو غيره من غير أن يخطر بباله الحرام ولا داعية النفس إليه لم يوجد منه كف فلا يكون آتياً بالترك الواجب وإن كان غير آثم اكتفاء بالانتفاء الأصلي في حقه فقد ظهر أن

اجتماع الترك الواجب أعني الكف وما يفرض من فعل مباح أو غيره مما ذكر اجتماع اتفاقي لا لزومي، فإذا اجتمعا فالموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره، وهذا أحسن ما يتخلص به عن دليل الكعبي كما ذكره البرماوي في شرح ألفيته وقد أشار إليه شيخنا في تحريره اهـ. وذلك لأنه ظهر أن كلاً من الكف مع القصد إليه وإخطاره بالبال والانكفاف من غير قصد ولا خطور بالبال إتيان بالواجب وأنه لا يتصور تحققه إلا بالتلبس بشيء من المنافيات لذلك الحرام، فلزم توقف كل منهما في تحققه على ذلك التلبس، وما ذكره من المقدمات وأطال فيه لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه كما لا يخفى على المتأمل.

وقوله «فقد ظهر» إلى قوله «إتفاقي لا لزومي» إن أراد فيه بالاجتماع المذكور اجتماع الكف وخصوص ما معه من مباح أو غيره فهو مسلم لكنه غير محل النزاع إذ محله كما علم مما تقدم أن ما معه هل هو واجب على وجه التخيير أو على وجه البديل حتى يكون الواجب أحد الأمور مما معه وغيره مما يمكن أن يكون معه أو لا. وإن أراد به الاجتماع على التخيير والبديل فلا نسلم أنه ظهر مما قرره هذا الذي زعمه من أن هذا الاجتماع إتفاقي لا لزومي بل ولا يصح هذا الزعم في نفسه ضرورة أن ذلك الحرام كالغيبية مناقض لانتفائه الذي لا يتحقق إلا بأحد تلك الأمور فيلزم من انتفائه الحاصل بالكف عنه تحقق أحد الأمور للزومه لذلك الانتفاء وعدم إمكان تحقق ذلك الانتفاء بدونه كما يلزم من انتفاء القيام الحاصل بالكف عنه وجود أحد الأمور من القعود وغيره، لأن المتناقضين لا يرتفعان كما لا يجتمعان ولا معنى لثبوت أحدهما حيث لزوم ثبوته لارتفاع الآخر إلا ثبوت ما يحققه ويتوقف حصوله عليه. وبالجملة فقد اتضح اتضاحاً قوياً أن كف النفس عن الغيبة مثلاً لا يمكن تحقيقه بدون التلبس بشيء من منافيات الغيبة من مباح أو غيره فلا يتم ذلك الكف إلا بذلك التلبس، ولا معنى لقولنا «ما لا يتم الواجب إلا به» إلا ذلك فذلك التلبس لا يتصور انفكاكه عن ذلك الكف بأن يتحقق ذلك الكف بدون ذلك التلبس فهو لازم له، بل لو سلم أن مجرد ذلك لا يثبت اللزوم لم يقدح هنا بل يكفي توقف تحققه عليه لأن هذا هو معنى قولهم «ما لا يتم الواجب إلا به».

وقوله «فالموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه الخ» إن أراد الموصوف بالوجوب أصالة فمسلم وليس محل النزاع، أو مطلقاً فهو ممنوع منعاً واضحاً بل كلاهما موصوف بالوجوب لكن الكف موصوف به أصالة وما قارنه موصوف به لأنه مقدمته ولا يتم بدونه، وقد وافقه شيخ الإسلام فيما نقله عن البرماوي وشيخه ابن الهمام وعلل قوله «لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره» بقوله لامتناع تقوم الماهية بفصلين متعاندين أو فصول متعاندة، ومن ثم امتنع أن يكون للشيء ميزان ذاتيان اهـ. أي وقد لزم التقوم المذكور على قوله فإنه جعل المباح واجباً فيلزم أن يتقوم بجواز الترك بحكم كونه مباحاً، وبالمنع منه بحكم كونه واجباً، ولا خفاء في تعاند جواز الترك والمنع. ويجاب بأنه إن أزداد امتناع التقوم المذكور باعتبار واحد فمسلم ولا يرد إذ

(والخلف لفظي) أي راجع إلى اللفظ دون المعنى فإن الكعبي قد صرح بما يؤخذ من دليبه من أنه غير مأمور به من حيث ذاته فلم يخالف غيره، ومن أنه مأمور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لا يخالفه في ذلك كما أشار إليه المصنف بقوله «من حيث هو» (و) الأصح (أن الإباحة حكم شرعي) إذ هي التخيير بين الفعل والترك المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع كما تقدم. وقال بعض المعتزلة: لا إذ هي

ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، أو باعتبارين فهو ممنوع على أن هذا من قبيل فرد الواجب المخير فماذا يقول الشيخ في فرد الواجب المخير فإن قضية كونه واجباً أي من حيث عمومته امتناع تركه، وكونه غير واجب أي من حيث خصوصه جواز تركه ولا يسع أحداً خلاف ذلك، وبالجملة فمهما التزم ثم وجب التزامه هنا ثم رأيت قول الأمدى ولا خلاص عنه أي عما قاله الكعبي إلا بمنع أن ما لا يتم الواجب إلا به واجب وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الأصحاب، وغاية ما لزم عليه أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر واجباً، وكان يجب أن تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجباً آخر وهو محال، فكان جوابه أنه لا منع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين كما في الصلاة في الدار المفصولة ونحوه. وبالجملة وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغموض والإشكال وعسى أن يكون عند غيري حله اهـ. ثم قال شيخ الإسلام: ورد مذهبه أيضاً بأنه يلزم منه أن يكون كل انتقال عن محرم من قيام أو قعود أو نوم واجباً وهو خرق للإجماع اهـ.

ويجب بأن اللازم من مذهبه وجوب أحد المذكورات على البدل من حيث توقف ترك الحرام عليه، ولا نسلم شمول الإجماع لذلك فليتأمل. فظهر أن في هذا الطريق الذي نقله عن البرماوي وشيخه في كونه غلطاً نظراً فضلاً عن كونه أحسن ما يخلص، ولا يبعد أن هذا هو السبب في ضرب الشارح صفحاً عن ذلك ومشيه مع ظاهر كلام المصنف من أن المباح من حيث هو ليس بواجب ومن حيث ما عرض له واجب أي على التخيير والبدل كما تقدم فليتأمل. وإذا علمت ذلك ظهر لك خطأ الكوراني في قوله ما نصه: قال المصنف والخلف لفظي ولهذا قيده بقوله «من حيث هو احترازاً عن الاستلزام المذكور» وليس بشيء لأننا لا نسلم اتصاف المباح بالوجوب في صورة وقد سبق تحقيقه وما يظن من أن فعل المباح يستلزم ترك الحرام فيكون واجباً غلط لأن استلزام فعل المباح لا يلاحظ فيه كونه شرعياً، ألا ترى أنه لو لم تكن الإباحة أمراً شرعياً كان الاستلزام بحاله بلا تفاوت اهـ. وذلك لأنه قد بان بما لا مزيد عليه لذي عقل توقف الكف عن الحرام على فعل المباح على سبيل البدل والتخيير فيكون واجباً كذلك، وأما ملاحظة كونه شرعياً فلا دخل له في ذلك كما لا يشبهه على ذي فضل فليتأمل.

قوله: (والخلف لفظي): يصح رجوعه للمسألتين وكلام الشارح لا ينافي ذلك بل يقبله

انتفاء الحرج عن الفعل والثرك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده (و) الأصح (أن الوجوب) لشيء (إذا نسخ) كأن قال الشارع نسخت وجوبه (بقي الجواز) له الذي كان في

كما لا يخفى. قوله: (إذ هي انتفاء الحرج): قال شيخنا العلامة: أي الإثم وهذا الحد لا يطرد لصدقه على المكروه والمندوب مع ما فيه من تعريف الإباحة التي هي أفعال بالانتفاء الذي هو انفعال اه. وأقول: أما قوله «لا يطرد» فهو بناء على تفسيره الحرج بقوله «أي الإثم» ولعل صاحب هذا الحد لم يرد ذلك بل أراد مطلق اللوم أو أراد التعريف بالأعتم كما اختاره الأقدمون. وأما قوله «مع ما فيه الخ» فهو عجيب لأن هذا أمر اصطلاحى لا لغوي ولا مانع من الاصطلاح على تعيين اللفظ الدال في الأصل على الأفعال للمعنى الذي هو من قبيل الانفعال، ثم لا يخفى أن الشارح ناقل لهذه العبارة عنهم فلا يتعلق به شيء بسببها.

قوله: (وهو ثابت قبل ورود الشرع): قال شيخنا العلامة: أي فلا تكون الإباحة شرعية إذ الشرعي ما يتوقف وجوده على الشرع وفيه نظر لا يخفى إذ هذا الدليل بعينه جارٍ في غير الإباحة من الأحكام الأربعة إذ هي ثابتة عندهم قبل ورود الشرع بالعقل مستمرة بعده كما مر اه. وأقول: عبارة العضد الإباحة حكم شرعي خلافاً لبعض المعتزلة فإنهم يقولون المباح ما انتفى الحرج في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده، ونحن ننكر أن ذلك إباحة شرعية بل الإباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا اه. وقوله «ونحن ننكر أن ذلك إباحة شرعية» قال المولى سعد الدين: فإن قيل من اعتقد أن الإباحة لا يلزم أن تكون حكماً شرعياً وأنها تتحقق قبل الشرع فكيف يقدر في دعواه إنكار كون ما انتفى الحرج في فعله وتركه إباحة شرعية؟ قلنا: ليس المراد بالشرعية الثابتة بالشرع بل المستعملة في الشرع يعني ننكر أن ذلك مفهوم لفظ الإباحة بحسب عرف الشرع فرجع النزاع إلى أن الإباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء الحرج في الفعل والثرك إذ خطاب الشرع بذلك اه. وبه يظهر اندفاع اعتراض الشيخ لأنه بناء على ما فهمه من أن المراد بالشرعي هنا الثابت بالشرع بل المتوقف عليه وليس كذلك كما صرح به السعد بقوله «قلنا ليس المراد بالشرعية الخ» بل المراد به المستعمل في الشرع كما صرح به قوله «بل المستعملة في الشرع الخ». فالخلاصة أن النزاع في المراد بالإباحة المستعملة في لسان الشرع فإن لها معنيين: أحدهما الإباحة الأصلية الثابتة قبل الشرع اتفاقاً، والثاني تخيير الشارع بين الفعل والثرك فاختلفوا هل المراد منها في لسان الشرع المعنى الأول أو الثاني.

وأما بقية الأحكام فليس لها معنيان حتى يختلف في المراد منهما في لسان الشرع فسقط قول الشيخ إذ هذا الدليل جارٍ بعينه في غير الإباحة، وما يناسب ذلك ويرمز إليه نسبه مقابل الأصح لبعض المعتزلة ولو كان المراد الاختلاف في أن الإباحة ثابتة بالشرع أو بالعقل لم تتجه نسبة ذلك لبعضهم فإن تحكيم العقل مشهور عن المعتزلة من غير تقييد ببعضهم فتأمل، وبما تقرر يظهر للمتأمل ما في تقرير الكوراني في هذا المقام وأنه بمعزل عن المقصود.

ضمن وجوبه من الإذن في الفعل بما يقومه من الإذن في الترك الذي خلف المنع منه إذ لا قوام للجنس بدون فصل ولإرادة ذلك قال (أي عدم الحرج) يعنى في الفعل والترك من الإباحة أو التنب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الأولى إذ لا دليل على تعيين أحدها

قوله: (بقي الجواز): أقول: بقاء الجواز بمقتضى النسخ لا يتنافى أنه قد يمتنع العمل به عند المعارض إذ غاية بقاء الجواز أن يكون كدليل عورض بما يقدم عليه فلا يرد أن نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز لأن انتفاء الجواز من دليل آخر لا من مجرد النسخ. هذا إن لم يثبت أن النسخ له وجوباً وجوازاً وإلا فلا ورود لذلك مطلقاً. وأما قول الكوراني وقد علم من تقريرنا جوابه حيث قلنا انتفاء المركب تارة يكون بانتفاء جميع الأجزاء، والقائلون ببقاء الجواز بعد النسخ لم يدعوا قضية كلية حتى يرد عليهم النقض اهـ. ففيه ما فيه. وقد نقل السعد في شرح الشمسية عن الشيخ في الشفاء أن المطلقات المستعملة في العلوم كليات فليتأمل.

قوله: (ولإرادة ذلك قال أي عدم الحرج): قال شيخنا العلامة: أي ولإرادة أن الجواز الباقي هو الإذن في الفعل بما يقومه من الأذن في الترك قال ذلك ولا يخفى على ذي لب أن الكراهة يصدق عليها عدم الحرج دون الإذن في الفعل والترك لأنها نهى، ومن ثم كان المكروه من القبيح المعرف في النهي عنه دون الحسن المعرف بالمأذون فيه كما مر جميع ذلك فكيف يصح أن يراد إحدى العبارتين بالأخرى؟ اهـ. وأقول: لا يخفى على ذي لب صحة التجوز ووقوعه وشيوعه وأنه لا حرج فيه حيث وجدت العلاقة والقرينة بل صرح أهل البيان بأنه أبلغ من الحقيقة، وحيث وجد قطعاً أن يراد على وجه التجوز بالإذن في الفعل والترك عدم المنع منهما على سبيل التحتم وأن يجعل علاقة هذا التجوز للزوم، فإن العدم المذكور لازم للإذن المذكور وأن يجعل قرينته التفسير المذكور أعني قوله «أي عدم الحرج» لأن الظاهر المتبادر من الحرج هو الإثم فالتفسير بعدم الإثم دال على أن المراد بالإذن في الفعل والترك انتفاء الإثم عنهما. فقول الشيخ «دون الإذن في الفعل والترك» قلنا: هذا مسلم لو كان المراد بالإذن في الفعل والترك ما هو ظاهره لكنه ليس كذلك، بل المراد منه معناه المجازي وهو عدم المنع منهما على سبيل التحتم وهذا قطعاً صادق على الكراهة إذ لا منع فيها على وجه التحتم. وقوله «فكيف يصح أن يراد إحدى العبارتين بالأخرى» قلنا: هذا عجيب للقطع بأنه يصح أن يراد بإحدى العبارتين معنى مجازي هو موافق لمعنى الأخرى فيصح أن يراد بإحدى العبارتين الأخرى أي معنى الأخرى بهذا الطريق فإنه يصح قطعاً أن يراد بهذا أسد معنى هذا شجاع، وفي هذا إرادة إحدى العبارتين بالأخرى فقد ظهر أنه لا إشكال في صحة ما ذكر عند من راجع له على أنه يمكن أن يكون إطلاق الإذن في الفعل والترك على عدم المنع المذكور حقيقة عرفية أيضاً وإن كان أقل من إطلاقه على ما هو الظاهر منه إذ لم يثبت عنهم ما يتنافى ذلك، ولا يتنافى قول المصنف السابق «الحسن لمأذون الخ» لأنه مبني على الإطلاق الأكثر. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: قوله «أو الكراهة» قد

(وقيل) الجواز الباقي بمقوّمه (الإباحة) إذ بارتفاع الوجوب ينتفي الطلب فيثبت التخيير (وقيل) هو (الاستحباب) إذ المتحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم. وقال الغزالي: لا يبقى الجواز لأن نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن ويرجع

يقال إنه يقتضي دخولها في الجواز المبين بقوله من الإذن في الفعل مع أن الإذن فيه لا يدخلها، ويجاب بمنع أنه لا يدخلها إذ الإذن في الشيء تجويزه اه. والظاهر أن مراده بقوله «تجويزه» عدم المنع منه على سبيل التحتم وأن ذلك استعمال آخر للإذن، ثم يحتمل أن مراده أن ذلك استعمال آخر عرفي حقيقي أو مجازي على ما بيناه فليتأمل.

قوله: (إذ لا دليل على تعيين أحدها): أورد شيخنا العلامة عليه سؤالاً وجواباً وأقول: مما يضعف السؤال ويقوي الجواب ما قرره من أن النفي قد يتوجه إلى المقيد والمقيد جميعاً. قوله: (مسألة الأمر بواحد من أشياء يوجب واحد إلا بعينه): فيه أمران: الأول قال الزركشي: موضع المسألة إذا شرع التخيير بنص فإن شرع بغيره كتخيير المستنجي بين الماء والحجر، والتخيير في الحج بين الأفراد والتمتع والقران، فلا مدخل له في المسألة لكن الجويني جعل التخيير بين الماء والحجر منها اه. قال شيخ الإسلام: والوجه عدم تقييدها بذلك من حيث الخلاف في أصلها، وأما من حيث ما يترتب على فعل الكل فمسألة الحج خارجة عن ذلك كما يعلم مما قدمته من أن محله إذا جاز الجمع بين الكل اه. أي بخلاف ما إذا لم يجوز ومثله قبل ذلك بقوله لجماعة استعدوا للإمامة بعد موت الإمام فعلى المكلفين نصب واحد منهم ولا يجوز نصب زيادة عليه اه. وما ذكر أنه الوجه من عدم التقييد هو الذي يظهر أنه الصواب الذي لا معنى للمخالفة فيه فيكون ضابط المسألة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور، سواء ثبت التخيير بين ذلك بنص أو لا، إذ لا وجه للفرق بينهما ويؤيد ذلك ما سيأتي في قول المصنف «ولا يجب على المؤخر العزم» خلافاً لقوم من أن أصح الوجهين كما قاله النووي الوجوب وعليه القاضي الباقلاني وغيره، وصرح عليه بأنه من قبيل الواجب المخير كما سيأتي مع أن هذا التخيير لم يثبت بالنص وإن نوزع فيه لأن تلك المنازعة ليست من جهة عدم كون التخيير منصوصاً كما يعلم مما سيأتي، وحيث فمن ذلك تخيير من اشتبه عليه طاهر بنجس بين الاجتهاد بينهما واستعمال ثالث طاهر بيقين كما ذكره بعض شراح منهاج الفقه، ومنازعة بعضهم فيه لا التفات إليها، ولا ينافي ذلك قولهم الأمر بواحد من أشياء حيث يتوهم عدم صدقه على ما قلناه إذ لم يرد فيه الأمر بواحد من أشياء لأن هذا باعتبار الأصل أو المراد الأمر بواحد من أشياء ولو بحسب ما يؤل إليه الحال والحكم، وليس هذا أمراً تعبدياً حتى يتقيد بظاهر تعبيرهم بل ما أطبقوا عليه من التمثيل بآية الكفارة ليس فيه أمر صريح. والثاني أنه قد يقال قوله الأمر بواحد معناه إيجابه فيتحد الموضوع والمحمول.

ويجاب بأننا لا نسلم اتحادهما لأن الموضوع مقيد بالواحد البهيم في الظاهر من أشياء

الأمر إلى ما كان قبله من تحريم أو إباحة أي لكون الفعل مضرّة أو منفعة كما سيأتي في الكتاب الخامس (مسئلة الأمر بواحد) مبهم (من أشياء) معينة كما في كفارة اليمين فإن في آيتها الأمر بذلك تقديراً (يوجب واحداً) منها (لا بعينه) وهو القدر المشترك بينها في ضمن

والمحمول مقيد بالواحد منها لا بعينه في الواقع وهما متغايران، وكأنه قيل الأمر بواحد مبهم في الظاهر أمر بواحد لا بعينه في الواقع فتغايرا وأفاد الإخبار لأن الإبهام يمتثل التعيين في الواقع وعدمه، وحيثذ فيصح حمل الأمر في عبارته على النفسي ولا يتعين حمله على اللفظي فإن قلت: بل يتعين ذلك بدليل قوله «يوجب دون إيجاب» قلت: ممنوع لأن وصفه بأنه يوجب على المبالغة حيث جعل الإيجاب موجباً أو على حمل يوجب على معنى يستلزم أو يثبت أي إيجاب واحد من أشياء يستلزم أو يثبت إيجاب واحد لا بعينه، وبهذا يظهر عدم تعين حمل شيخنا العلامة الأمر في المتن على اللفظي بقريته قوله «يوجب» لثلا يتحد الموضوع والمحمول فليتأمل مع أن هذا الحمل قد لا يخلص من الإشكال لأن التقدير حيثذ اللفظ الدال على إيجاب واحد من أشياء دال على إيجاب واحد لا بعينه منها ولا فائدة في هذا الإخبار. فإن قيل: بل فيه فائدة لأن قوله «لا بعينه» زائد على ما قبله قلنا: فاحمل الأمر على النفسي وتحصل الفائدة بذلك.

قوله: (بواحد مبهم): أي في الظاهر فيجامع كل الأقوال الآتية، قوله: (من أشياء معينة): قال الشيخ الإمام في شرح المنهاج: إنما قيد بقوله «معينة» لأنها إذا كانت غير معينة فأما أن يقع التكليف بالقدر المشترك بينها من غير نظر إلى الخصوصيات فذلك لا يسمى إبهاماً بل هو كالإعتاق كما سبق وليس كلامنا فيه، وأما أن ينظر إلى الخصوصيات كما ذكرناه في تفسير الإبهام فيستحيل لعدم العلم بها ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتميزة فلذلك قيد بقوله «المعينة» لبيان صورة المسألة اهـ. وقوله «المعلومة المتميزة» أقول: وجه ذلك أنهم فسروا التعيين بما به يمتاز شخص عن شخص آخر وظاهر عدم تأتي هذا المعنى هنا إذا الأشياء المذكورة ليست اشخاصاً فلا بد أن يراد بالتعيين هنا المعلومية والتميز. ولهذا قال شيخ الإسلام: وقوله «معينة» أي بنوعها لا بشخصها لأن المعين بالشخص إنما يكون بعد وقوعه في الخارج اهـ. لكن يتجه أن يقال أي بنوعها أو بشخصها إذ يعقل الأمر بواحد من أشياء معينة بالشخص كاعتق هذا العبد أو تصدق بهذا المد أو بهذا الثوب فليتأمل.

قوله: (يوجب واحداً لا بعينه): أي حيث كان للوجوب كما هو ظاهر فإن كان للندب كان المندوب واحداً لا بعينه وكذا يقال في الكراهة في مسألة التحريم الآتية، وهذا كله في غاية الظهور لا ينبغي التوقف فيه ثم رأيت شيخ الإصلاح صرح به وقال إنه القياس. قوله: (وهو القدر المشترك بينها): فيه أمران: الأول أنه شامل للمتواطىء كما في «أعتق هذا العبد أو ذاك العبد أو ذلك العبد» والمشكك كما في آية الكفارة خلافاً لما وقع لبعضهم. والثاني قال شيخنا العلامة في هذا الكلام وإن كان هو حاصل كلامهم نظر إذ المشترك بين أشياء ليس واحداً منها

ضرورة بل كل منها واحد منه فلي تأمل اهـ. وأقول: قوله «ليس واحداً منها» قصد به رد قولهم وهو أي الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها، ولا يخفى على ذي لب خصوصاً من له إلمام بكلام الأئمة في هذه المسألة أن قولهم المذكور ليس معناه إلا أن مفهوم الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها ضرورة تحقق هذا المفهوم في كل واحد منها وصدقه عليه فيكون مشتركاً بينها، وليس معناه أن ذات الواحد منها القدر المشترك، فقوله «ليس واحداً منها» إن أراد أنه ليس مفهوم الواحد منها فليس بصحيح لما تقرر بما لا مزيد عليه للذي لب، وكيف لا يكون مفهوم الواحد من أشياء مع تحققه في كل منها وصدقه عليه مشتركاً بينها. وإن أراد أنه ليس ذات الواحد منها كما يسبق إلى الفهم من قوة عبارته بل يصرح به قوله بل كل منها واحد منه فهو مسلم لكنه خلاف مرادهم كما لا يشبهه على من حضر له إذ ليس مرادهم إلا مفهوم الواحد منها كما تقرر وكما سيأتي التصريح به متكرراً في كلام السيد لا ذاته فكان منشأ الإشكال اشتباه مفهوم الشيء بما صدق عليه وبينهما بون باتن. قال السيد: مفهوم أحدها مبهماً أمر كلي يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه أمر لا يتحصل إلا في ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قيل أوجبت عليك أحدها وأجزت لك ترك أحدها وليس هذا الإيجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جاز لك ترك الباقي وأي اثنين تركت وجبت عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفاً بجواز الترك على التعيين، أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البديل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعاً إنما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز الخ اهـ. وقال أيضاً: وذلك الحق الذي بينه هو أن الذي وجب وهو الواحد المبهم أعني هذا المفهوم الكلي لم يغير فيه إذ لا يجوز تركه البتة، والتخيير إنما هو في كل واحد من المعينات وإن كان كل واحد منها يتأذى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم أحدها مبهماً فليس معنى الواجب المخير أنه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر إلى الفهم من هذه العبارة، بل معناه الواجب الذي خير في أفراده إلى أن قال: فإن قلت هذا التحقيق يدل على أن الواجب الأمر الكلي وذلك خلاف ما ذهب إليه المصنف أي ابن الحاجب من أن الأمر بالكلي أمر بجزئي مطابق له لا امتناع وجوده في الخارج كما سيأتي قلت: ما ذكره هناك فهو سهو منه كما سيعلم والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لأن مفهوم الفرد المنتشر أمر كلي، فإن كان هو الواجب ظهرت المناقاة بين الكلامين، وإن كان الواجب ما صدق عليه من الجزئيات فأما جميعها أو بعضها وكلاهما قادح فيما ذكره من التحقيق وعليك بالتثبت في هذا المقام فإنه من مزال الأوهام اهـ. بقي أنه هل المراد بالمفهوم الكلي الذي ذكر أنه الواجب هو الكلي المنطقي أو الكلي الطبيعي والذي يظهر الثاني.

أي معين منها لأنه المأمور به (وقيل) يوجب (الكل) فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (ويسقط) الكل الواجب (بواحد) منها حيث اقتصر عليه لأن الأمر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا: إن سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المرتب عليه ما ذكر (وقيل الواجب) في ذلك واحد منها (معين) عند الله تعالى إذ يجب أن يعلم الأمر المأمور به لأنه طالبه ويستحيل طلب المجهول (فإن فعل) المكلف المعين فذاك وإن فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لأن الأمر في الظاهر بغير معين قلنا: لا يلزم من وجوب علم الأمر المأمور به أن يكون معيناً

قوله: (في ضمن أي معين منها): هذا لا ينافي ما تقدم عن السيد من أن الواجب الأمر الكلي لا الجزئي خلافاً لابن الحاجب لأن المراد أن الواجب القدر المشترك لا من حيث تعيينه في بعض أفراده لكن التعيين من ضرورة تحققه ونظيره ما يأتي أن الأمر لطلب الحقيقة لا للمرة أو غيرها لكن المرة من ضرورة تحقق المأمور به. قوله: (لأنه المأمور به): أقول: فيه إشارة حيث أورده بصيغة الحصر إلى رد ما تقدم عن ابن الحاجب في كلام السيد من أن الأمر بالكلي أمر بجزئي الخ. وقد أورد شيخنا العلامة هنا كلاماً عن العلامة وعقبه بقوله: وأقول كون الواجب هو المشترك ينافي كون الواجب واحداً منها كما مر اه. وقد علمت بطلان دعوى هذه المناقاة لأن الواحد منها مفهوم كلي هو القدر المشترك بينها كما سبق إيضاحه بما لا مزيد عليه للعاقل. قوله: (فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات الخ): يفيد أن الخلاف بين هذا القول والأول معنوي وقيل إنه لفظي وقد أوضح ذلك شيخ الإسلام في حاشيته. قوله: (لأن الأمر تعلق بكل منها): قال شيخنا العلامة: ينفيه فرض موضوع المسألة أن الأمر بواحد مبهم من أشياء معينة اه. وأقول: أما أولاً فقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله قلنا: إن سلم ذلك أي أن الأمر تعلق بكل منها بخصوصه الخ. فإن فيه إشارة إلى منع ذلك وفي منع ذلك إشارة إلى مخالفته فرض المسألة، وأما ثانياً فلهذا القيل أن يمنع المناقاة، إما بأن الأمر بالواحد المبهم لا ينافي كون الأمر بكل واحد بخصوصه لأن الواحد المبهم لما كان مشتركاً بينها جاز أن يكون الأمر به أمراً بكل ما يصدق عليه فقد صرح أن الأمر بواحد مبهم من أشياء أي بالقدر المشترك بينها لا ينافي وجوب الجميع لجواز أن يجعل تعليق الحكم بالأمر الكلي وسيلة إلى تعليقه بكل فرد من أفرادها كما تقرر، ونظيره ما قيل إن الحكم في القضية الكلية على مفهوم الموضوع على وجه يسري إلى كل واحد من أفرادها، وأما بأن المراد أن الأمر بواحد مبهم بحسب العبارة والصورة أمر بكل واحد في الواقع كما لا يتوهم من ظاهر العبارة والصورة، ففرض أن الأمر بواحد مبهم بحسب الصورة لا ينافي أن الأمر بكل واحد بحسب الواقع، وإن سلم المناقاة ولا يضره ذلك لأنه يقول هذه الترجمة من غيري بحسب ما ظهر له من الحكم فليتأمل.

قوله: (إذ يجب أن يعلم الأمر المأمور به): فإن قلت: لم علل كون الواجب معيناً عند الله

عنده بل يكفي في علمه به أن يكون متميزاً عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا لتمييز

أي يلزم أن يكون في الواقع كذلك فإن ذلك هو مدعي هذا القائل كما هو ظاهر بوجوب العلم المذكور فجعل التعيين لازماً لوجوب العلم مع أنه يلزم العلم عند القائل باللزوم وجب العلم أم لا؟ قلت: لأن المطلوب الذي هو كون الواجب معيناً أعني التعيين عند الله إنما يثبت على تقدير وجوب العلم المذكور، ولا يكفي في ثبوته مجرد لزومه للعلم فإنه إن لم يجب العلم فقد لا يوجد فلا يلزم كون الواجب معيناً عند الله وهذا في غاية الظهور بأدنى تأمل. فإن قلت: لكن قوله الآتي «بل يكفي في علمه به الخ» يخالف ذلك لأنه يقتضي اعتبار العلم دون وجوبه. قلت: كلا والله لا يخالفه ولا يقتضي ما ذكره لأن معناه بل يكفي في علمه أي الذي يجب أن يكون بقرينة ما صدر به، ولعمر الله إنه مما لا يرتاب فيه ذو لب. وإذا علمت ذلك ظهر لك سقوط ما أورده شيخنا العلامة ههنا حيث قال: اعلم أن القائل باللزوم يرى التعيين لازماً للعلم وجب العلم أم لا، ويرى وجوب التعيين لازماً لوجوب العلم حصل العلم أم لا، والشارح جعل التعيين لازماً لوجوب العلم عند هذا القائل مشيراً إلى رده بقوله «لا يلزم»، وقد علمت ما فيه وفي قوله «بل يكفي في علمه» رجوع إلى ما حققناه وإلا لقال في وجوب علمه اهـ. كلام شيخنا. فأما قوله «يرى التعيين لازماً للعلم الخ» فإن أراد به أنه كان يكفي التعليل بالعلم من غير اعتبار وجوبه فسقوطه ظاهر لأن مجرد لزوم التعيين للعلم لا يكفي في ثبوته أعني ثبوت التعيين لجواز أن لا يثبت العلم فلا يثبت التعيين إذ ما لم يجب العلم قد لا يثبت فلا يثبت لازمه باعتبار أنه لازمه فاعتبار الشارح الوجوب ليس لتوقف اللزوم عليه كما توهمه المعارض بل لتوقف إثبات المطلوب عليه، وإن لم يرد ذلك فلا يقدح فيما قاله الشارح. وأما قوله «ويرى وجوب التعيين لازماً لوجوب العلم» فإن أشار بذلك إلى مخالفة ما قاله الشارح لذلك فليس بصحيح لظهور أن مراد هذا القائل بكونه معيناً عند الله وجوب ذلك وقد علله الشارح بأنه يجب أن يعلم الأمر المأمور به. وحاصل ذلك كما لا يخفى لزوم وجوب التعيين لوجوب العلم وإن لم يشر بذلك إلى ما ذكر فلا أثر له فيما قاله الشارح.

وأما قوله «والشارح جعل التعيين لازماً لوجوب العلم» فإن أراد اعتراض ذلك بأن التعيين إنما يلزم العلم لا وجوبه فسقوطه ظاهر لأن التعيين إذا لزم العلم لزم وجوبه، فإن زعم أن وجوب العلم قد يثبت ولا يثبت العلم فسقوط ذلك ظاهر أو اعتراضه بأنه كان ينبغي أن يجعل اللازم وجوب التعيين لأنه المراد قلنا: قد بينا أن ذلك هو مراد الشارح ولا مخالفة في كلامه لذلك. أما قوله «مشيراً إلى رده بقوله لا يلزم» فإن أراد المنازعة في هذا الرد المشار إليه فلا التفات إليها لظهور هذا الرد وجريانه على القواعد لأن حاصله منع الملازمة التي ادعاها هذا القائل فإنه ادعى استلزام وجوب العلم للتعين فأشار الشارح إلى منع هذا الاستلزام، فحاصل كلامه لا نسلم أن وجوب العلم يستلزم التعيين بل يكفي فيه التمييز وهذا كلام موجه لا غبار

أحد المعينات المبهم عن غيِّره من حيث تعيينها (وقيل هو) أي الواجب في ذلك (ما يختاره المكلف) للفاعل من أي واحد منها بأن يفعله دون غيره وإن اختلف باختلاف اختيار المكلفين للاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأي منها يفعل قلنا: الخروج به عن عهدة الواجب لكونه أحدهما لا لخصوصه للقطع باستواء المكلفين في الواجب عليهم والأقوال غير الأول للمعتزلة وهي متفقة على نفي إيجاب واحد لا بعينه كنفهيم تحريم واحد لا بعينه كما سيأتي لما قالوا من أن تحريم الشيء أو إيجابه لما في فعله أو تركه من المفسدة التي يدركها العقل، وإنما يدركها المعين وتعرف المسئلة على جميع الأقوال بالواجب المخير لتخيير المكلف

عليه، وإن لم يرد المنازعة فيه فلا أثر له. وأما قوله «وقد علمت ما فيه» فإن أراد به أنه علم أن التعيين لازم للعلم كما قد يصرح بإزادة ذلك قوله، وفي قوله «بل يكفي في علمه» رجوع إلى ما حققناه والشارح جعله لازماً لوجوب العلم فلا يخفى سقوط ذلك مما بيناه لأن التعيين إذا صح لزومه للعلم صح لزومه لوجوب العلم، ولا يرد أن العلم قد يتخلف عن وجوبه لفساد ذلك كما تقدّم بيانه، وإنما اعتبر الشارح الوجوب لأنه المثبت للمدعي كما تقدّم إيضاحه بما لا مزيد عليه، وأما قوله «رجوع إلى ما حققناه» فهو ممنوع والملازمة في قوله وإلا لقال ممنوعة لأن مراده بقوله «بل يكفي في علمه» الذي تقدّم أنه يجب بدليل صدر كلامه فإن هذا الكلام متعلق بالصدر ويترتب عليه فعليك بالتأمل ولا تهولنك تلك التهويلات فإنها لم تبين على أساس، وإن كان لا بدّ من الجمود على التقليد فلا يخفى أن تقليد الشارح أحق مع أن نسبة هذه المباحث إلى الشارح لا منشأ لها إلا الانحراف وإلا فالشارح لم يزد على ما قاله كما هو معلوم لمن له اطلاع على ما قرره.

قوله: (وقيل هو أي الواجب في ذلك ما يختاره المكلف): قال شيخ الإسلام: يعني الواجب عند الله ما يختاره المكلف بقريته ما ذكره بعد من أن الأقوال غير الأول متفقة على نفي إيجاب واحد لا بعينه مع كون القول بذلك مع ما قبله من تفاريع القول بأن الواجب واحد معين عند الله كما أفاده كلام العضد وغيره، وإن أوهم كلام كثير كالمصنف خلافه هذا وكلام الشارح فيما يأتي في تحريم واحد لا بعينه يقتضي موافقة الكثير انتهى. وأشار الكمال إلى نحوه. وأقول: ما ذكرناه غير ضروري ولا يحتاج إليه ولا يختلف المقصود بجعله من تفاريع القول بأن الواجب واحد معين عند الله وعدم جعله كذلك والمصنف غير مقلد للعضد أو غيره خصوصاً في النقلات، وإنما وصف ما قبله بأنه معين عند الله دون هذا مع أن هذا أيضاً يعين عند الله باختيار المكلف لأن ذلك وجد فيه ظاهر التعيين وهو حصر الواجب في خصلة بعينها بخلاف هذا. قوله: (وإنما يدركها في المعين): فيه نظر ظاهر إذ قد تكون المفسدة في فعل الجميع من أشياء معينة دون كل واحد منها فلا يمتنع تحريم واحد منها لا بعينه إذ بترك أي واحد منها تنتفي المفسدة أو في ترك الجميع منها دون ترك كل واحد منها فلا يمتنع إيجاب واحد منها لا

في الخروج عن عهدة الواجب بأي من الأشياء يفعله وإن لم يكن من حيث خصوصه واجباً عندنا. (فإن فعل) المكلف على قولنا (الكل) وفيها أعلى ثواباً وعقاباً وأدنى كذلك (فقبل الواجب) أي الثاب عليه ثواب الواجب الذي هو كثواب سبعين مندوباً أخذاً من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي في شعب الإيمان (أعلاها) ثواباً لأنه لو اقتصر عليه لأثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره إليه معاً أو مرتباً لا ينقصه عن ذلك (وإن تركها) بأن لم يأت بواحد منها (فقبل يعاقب على أذناها) عقاباً إن عوقب لأنه لو فعله فقط لم يعاقب فإن تساوت فثواب الواجب والعقاب على واحد منها فعلت معاً أو مرتباً. وقيل في المرتب الواجب ثواباً أولها تفاوتت أو تساوت لتأتي الواجب به قبل غيره، ويثاب ثواب المندوب

بعينه إذ بفعل أي واحد منها تنتفي المفسدة، فإدراك المفسدة في الفعل أو الترك لا يتوقف على التعيين بالمعنى الذي ادعوه، ولعل هذا في غاية الظهور. ثم رأيت السبكي بعد كلام يتعلق بتقرير مذهبهم قال ما نصه: وتحقيق هذا الكلام إنما ينتج أن المشتمل على الحسن المقتضي للوجوب هو أحدها لا خصوص كل منها فلذلك كان معنى كلامهم إيجاب أحدها على الإبهام، وإنما قصدوا الفرار من لفظ يوهم أن بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وأنه لا يجوز التخيير بين الواجب وغيره اهـ فليتأمل.

قوله: (وتعرف المسألة على جميع الأقوال بالواجب المخير): في شرح المنهاج للشيخ الإمام تبعاً لغيره (فرع) إذا باع قفيزاً من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه بمعنى القدر المشترك بين أنقرة الصبرة وقالوا: إن معناه واحد منها على البدل كما قالوا في خصال الكفارة، وعندني أنه كعتق الرقبة وقد تقدم تحريره. وإذا اختار المشتري واحداً منها لا نقول إنه كان معيناً بل تعين فيه بعد إبهامه، وكذا إذا دعت المرأة إلى تزويجها من كفاين وجب من أحدهما كالمستعدين، أما إذا طلق إحدى امرأتيه أو أعتق أحد عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ولا اختصاص للطلاق والعتق بواحد معين، فإذا اختار تعين ما يختاره اهـ. وقد يقال قضية ما تقدم في مسألة بيع القفيز من صبرة أن المعقود عليه القدر المشترك أن الصبرة لو تلفت إلا صاعاً كان هو المبيع، سواء كانت معلومة الصيعان أو مجهولتها لوجود القدر المشترك في ذلك الصاع إلا أن الفقهاء فرقوا بين المعلومة والمجهولة في ذلك فليتأمل. قوله: (لتخيير المكلف الخ): فيه إشارة لما تقدم عن السيد من أن الواجب بالحقيقة لا تخيير فيه وذلك لا يضر في التسمية بالواجب المخير لأن وصفه بالتخيير من قبيل وصف الشيء بوصف متعلقه قوله: (أخذاً من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي): قد يقال لا يضر ضعف هذا الحديث في جزم الشارح بهذا الحكم لأن ذلك من قبيل الترغيب في الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ولا نسلم تقييد صحة الاستدلال على مثل ذلك بصحة الحديث بل يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف. قوله: (فضم غيره إليه معاً أو مرتباً لا ينقصه عن ذلك): فإن قلت لا شك أن الأوجه خلاف ذلك إذا تأخر الأعلى لكن هل لهذا

على كل من غير ما ذكر لثواب الواجب. وهذا كله مبني كما ترى على أن محل ثواب الواجب والعقاب أحدهما من حيث خصوصه الذي يقع نظراً لتأدي الواجب به، والتحقيق المأخوذ مما تقدم أنه أحدهما من حيث إنه أحدهما لا من حيث ذلك الخصوص وإلا كان من تلك الحثية واجباً حتى إن الواجب ثواباً في المرتب أولها من حيث إنه أحدهما لا من حيث خصوصه، وكذا يقال في كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب منها أنه يثاب عليه ثواب المدبوب من حيث إنه أحدهما لا من حيث خصوصه (ويجوز تحريم واحد لا بعينه) من أشياء معينة وهو القدر المشترك بينهما في ضمن أي معين منها فعلى المكلف تركه في أي معين منها وله فعله في غيره إذ لا مانع من ذلك (خلافاً للمعتزلة) في منعهم ذلك كمنعهم إيجاب واحد لا بعينه لما تقدم عنهم فيهما (وهي كالمخير) أي والمسئلة كمسئلة الواجب المخير فيما تقدم فيها فيقال على قياسه النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة نحو «لا تتناول السمك أو اللبن أو البيض» يحرم واحداً منها لا يعينه بالمعنى السابق. وقيل يحرم

وجه معقول؟ قلت: يمكن أن يوجه بأن الأعلى لما كان أرجح وأكمل كان تعلق الوجوب به أتم فنظر إليه في أداء الواجب حيث وجد وإن تأخر.

قوله: (لا من حيث ذلك الخصوص وإلا كان من تلك الحثية واجباً): أقول: هذا الكلام في غاية القوة وإن نازع فيه جمع كالكمال حيث قال: فيقال عليه لا نسلم أن حصول ثوابه الخاص به بعد إيقاعه يستلزم كون تعلق الإيجاب السابق به من حيث خصوصه إذ لا مانع أن يقال إفعال أحد هذه الأمور وأما فعلت سقط عنك الطلب وإن فعلت منها كذا فلك كذا أو فعلت كذا فلك كذا اهـ. وذلك لأن ترتب ثواب الواجب باعتبار أنه ثواب واجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص مما لا يعقل كما لا يخفى مع صدق التأمل. وأما قوله «إذ لا مانع أن يقال الخ» فلا يخفى أنه لا ينتج ترتيب ثواب الواجب باعتبار أنه ثواب الواجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص، نعم قد يقال إن أحدهما من حيث إنه أحدهما وهو القدر المشترك يتفاوت باعتبار تفاوت الخصوصيات التي تتحقق في ضمنها فلا مانع من أن يتفاوت ثوابه لذلك. ويجاب بأن التفاوت خارج عن القدر المشترك والواجب ليس إلا القدر المشترك فثواب الواجب لا يكون إلا على القدر المشترك دون التفاوت الزائد لأنه خارج عن الواجب فلا يتعلق به ثوابه. فإن قلت: ويمكن أن الشارح لم يقصد نفي تفاوت ثوابه بتفاوته في أفراده وحيث فلا إشكال عليه مطلقاً بل قد يقال ولا نزاع في المعنى. قلت: يمنع من ذلك أن التفاوت ليس إلا بالخصوص فإذا لم يتعلق به الوجوب لم يتعلق به ثواب الوجوب، بقي أنه قد يخفى جداً تصور ترتيب الثواب على الفرد من حيث إنه أحدهما دون خصوصه فإن لذلك الأول مثلاً الأول من حيث خصوصه ثواباً معيناً، فإن حصل بتمامه لم يتفاوت الحال بين قولنا إن الثواب من حيث إنه أحدهما وقولنا إنه

جميعها فيعاقب بفعلها عقابٌ فعل محرمات ويثاب بتركها امتثالاً ثواب ترك محرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها. وقيل المحرم في ذلك واحد منها معين عند الله تعالى ويسقط تركه الواجب بتركه أو ترك غيره منها. وقيل المحرم في ذلك ما يختاره المكلف للترك منها بأن يتركه دون غيره وإن اختلف باختلاف اختيار المكلفين. وعلى الأول إن تركت كلها امتثالاً أو فعلت وهي متساوية أو بعضها أخف عقاباً وثواباً فقيل ثواب الواجب والعقاب في المتساوية على ترك وفعل واحد منها، وفي متفاوتة على ترك أشدها وفعل أخفها سواء أفعلت معاً أم مرتباً. وقيل العقاب في المرتب على فعل آخرها تفاوتت أو تساوت لارتكاب الحرام به، ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما ذكر تركه لثواب الواجب. والتحقق أن ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل أحدها من حيث إنه أحدها حتى إن العقاب في المرتب على آخرها من حيث إنه أحدها ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما يتأدى بتركه الواجب منها من حيث إنه أحدها (وقيل) زيادة على ما في المخير من طرف المعتزلة (لم ترد به) أي بتحريم ما ذكر (اللغة) حيث لم ترد بطريقه من النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالأمر بواحد مبهم من أشياء معينة، وقوله تعالى ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] نهي عن طاعتها إجماعاً قلنا:

من حيث خصوصه وإن أسقط بعضه فهو في غاية الإشكال، وكيف يسقط ثواب رتب على فعل وجد بشروطه فليتأمل.

قوله: (وقيل لم ترد به اللغة): أقول: لا يخفى على ذي عقل ضراحة هذه العبارة في أن هذا اختلاف في الوقوع وعدمه لا في الجواز وعدمه لكن المراد بأن اللغة لم ترد به أنها لم ترد بطريقه وهو الصيغة التي يفهم منها النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة كما بينه الشارح المحقق بقوله «حيث لم يرد بطريقه الخ». ولما أورد على المخالف قوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] فإنه طريق للنهي عن واحد مبهم من شيئين، فقد ثبت ورود اللغة بطريقه. أجاب بأن هذا إنما يكون طريقاً لذلك لو كان نهياً عن طاعة واحد مبهم منهما وليس كذلك بل هي نهي عن طاعتها إجماعاً وإلى الإيراد والجواب أشار الشارح بقوله «وقوله تعالى الخ» ثم ردّ هذا الجواب بقوله «قلنا الإجماع الخ». وحاصله أن هذه الصيغة يفهم منها النهي عن واحد مبهم فهي طريق لذلك ولا ينافي ذلك صرفها عن ظاهرها بالإجماع فقد ثبت ورود اللغة بذلك الطريق. غاية الأمر أنه منع من حملها على معناها الأصلي مانع لكن هذا لا ينافي أنها طريق لما ذكر. ولا يخفى على ذي عقل فضلاً عن ذي فضل حسن هذا التقرير وظهوره ومطابقتها للمقصود ومنه يظهر أن الكوراني لم يزد في هذا المقام بعد خطئه في فهم المقصود مع ظهوره على التغيير في وجوه الحسان حيث قال في قول المصنف «وقيل لم ترد به اللغة» ما نصه إشارة إلى منع من جهة المعتزلة تقريره أنكم ادعيتم أن النهي عن واحد لا بعينه

الاجماع لمستنده صرفه عن ظاهره. (مسئلة فرض الكفاية) المنقسم إليه وإلى فرض العين مطلق الفرض المتقدم حده (مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله) أي يقصد

جائز وهو كمسألة المخير ولا يستقيم قياسكم على ذلك إذ في المخير ورد الأمر من الشارع بذلك وفي النهي لا ورود للنهي من الشارع بذلك ولا دل عليه اللغة إذ لم نجد في كلام العرب ما هو نص في ذلك وقوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] التحريم لكل واحد لا لواحد لا بعينه وهذا الكلام منهم في غاية السقوط إذ الكلام في الجواز لا في الوقوع، وما قاله بعض الشارحين ان الإجماع لمستنده صرفه عن ظاهره ما له معنى صحيح اه. فتأمل ما اشتمل عليه هذا الكلام الركيك من فساد المعنى. فأما قوله «إذ الكلام في الجواز لا في الوقوع» فلا يخفى فساده ومخالفته لقول المصنف «وقيل لم ترد به اللغة» الصريح في أن هذا الاختلاف في الوقوع لا في مجرد الجواز كما تقدم بيانه، وكان منشأ غلظه سريان ذهنه إلى قول المصنف أولاً «ويجوز تحريم واحد لا بعينه» مع غفلته عما الكلام فيه وهو قوله «وقيل لم ترد به اللغة الصريح في الاختلاف في الوقوع» كما تقرر. وأما قوله «وما قاله بعض الشارحين يعني المحقق المحلي» إلى قوله «فما له معنى صحيح فهو حقيق» بقول القائل:

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد وينكر الفم طعم الماء من سقم

وقد علمت حسن ما قاله المحقق المحلي ودقته بما لا مزيد عليه لكنه لما خفي على الكوراني ولم يقدر على مطعن فيه لم يزد على القول الباطل والبهتان الذي ما تحته من طائل كما لا يخفى على فاضل. وأما ما يفهم من كلامه من أن المقصود بقول المصنف وهي كالمخير القياس فهو ممنوع بل لم يقصد بذلك إلا إحالة ما هنا على ما هناك في الفروع والأحكام السابقة كما قرره المحقق المحلي.

قوله: (مسألة فرض الكفاية مهم الخ): قال شيخنا العلامة: هذا الحد يتناول مطلق الفرض فلا يطرد، وقد يجاب بأن النظر إلى الفاعل في الكفاية وقع التقييد بتركه وفي مطلق الفرض وقع ترك التقييد به ولذا صدق على قسميه اه. وأقول: يجاب أيضاً بوجهين: الأول أن المقصود تمييز فرض الكفاية عن فرض العين لا عن مطلق الفرض أيضاً على قياس ما أجاب به الشارح عن إيراد سنة الكفاية، وهذا جواب في غاية الحسن والدقة كما لا يخفى، وأما الاعتراض عليه الآتي فسيأتي بيان فساده. والثاني أنا لا نسلم تناول هذا الحد مطلق الفرض إذ لا يصدق على مطلق الفرض هذا السلب الكلي أعني مضمون قوله من غير نظر بالذات إلى فاعله لثبوت الإيجاب الجزئي وهو النظر إلى فاعله في الجملة في بعض أفرادها، وقد يتعسف في حل جواب الشيخ على هذا الثاني قوله: (حصوله): قال شيخنا العلامة: الأول أن يقول تحصيله إذ المقصد أي الطلب إنما يتعلق بفعل كالتحصيل لا الحصول اه. وأقول: أما أولاً فلا نسلم الحصر في قوله إنما يتعلق بفعل يؤيد المنع أن الإيمان مطلوب، والتحقق أنه ليس بفعل. لا

حصوله في الجملة فلا ينظر إلى فاعله إلا بالتبع للفعل ضرورة أنه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو ديني كصلاة الجنازة والأمر بالمعروف، ودينوي كالحرف والصنائع وخرج

يقال إنما المطلوب مقدمات حصوله لانا نقول: لا يصح ذلك بل هو المطلوب بالذات، غاية الأمر أنه إنما صح طلبه والتكليف به للقدرة عليه بواسطة القدرة على مقدمات حصوله على أن ما ادعاه من الحصر لا يتنافى تعبيره بالأولى. وأما ثانياً فالمطلوب بالذات والمكلف به حقيقة هو وليس المطلوب بالذات هنا إلا حصوله، وأما تحصيله فلا يقصد إلا تبعاً حتى لو تصوّر حصول بدون تحصيل لم يطلب تحصيل مطلقاً فعبّر بالحصول دون التحصيل إشارة إلى ذلك، ولو عبّر بالتحصيل أوهم كونه مقصوداً بالذات وليس كذلك. وأيضاً فاعتبار الحصول أقرب إلى عدم النظر بالذات إلى الفاعل بعدم ملاحظة فعله وأوفق به من اعتبار التحصيل المتقضي ملاحظة فعله كما يظهر مع التأمل، بل ربما عدّ ذلك من الدقائق.

قوله: (في الجملة فلا ينظر الخ): قال شيخنا العلامة: إشارة إلى أن قوله «من غير نظر» ليس قيماً من الحدّ وإلا لكان في حيز يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصوداً ولا معنى له بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه إذ إسناد القصد إلى الحصول يشعر عرفاً بقصره عليه فيلزم ذلك. فقوله «في الجملة» معناه من غير اعتبار أن الحصول من الكل أو البعض مبهماً أو معيناً ومشير به إلى أن معناه المذكور مستفاد عرفاً من تخصيص القصد بالإسناد إلى الحصول. فإن قلت: بل أشير به إلى أنه معنى من غير نظر الخ. قلت: فهو عينه لا ملزومه كما يقتضيه التفريع بالفاء. فإن قلت: بل معناه أعم من الحصول من الكل أو البعض. قلت: فاستلزمه لعدم النظر المذكور ممنوع فليتأمل اه. وأقول: لا يخفى ما في هذا الكلام من الخروج عن الظاهر وارتكاب التعسف من غير ضرورة إلى ذلك. فأما قوله «إشارة إلى أن قوله من غير نظر ليس قيماً من الحدّ» فلا يخفى منعه بأدنى تأمل فإنه في غاية من مخالفة الظاهر وارتكاب التعسف من غير داع إلى ذلك قوله «وإلا لكان في حيز يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصوداً الخ» قلنا: إن أردت بأنه في حيز يقصد تعلقه به كتعلق كل جار ومجرور بعامله سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنّ ذلك يقتضي أن يكون عدم النظر المذكور مقصوداً إذ لا يفهم من العبارة حيثنذ إلا أنه يقصد حصوله ولا ينظر بالذات إلى فاعله ولا يفهم منها أن عدم النظر مقصود، ألا ترى أن قولك قصدت زيارة زيد من غير التفات إلى عمرو لا يفهم منه أن عدم الالتفات إلى عمرو مقصود بل لا يفهم منه إلا أنك جمعت بين قصد زيارة زيد وبين عدم الالتفات إلى عمرو، ولعمرك الله إن هذا في غاية الظهور وإن أراد بأنه في حيز يقصد وقوع القصد على المجرور فالبعبارة لا تحتتمل ذلك بوجه فضلاً عن دلالتها عليه وإنما يتوهم منها ذلك لو كانت هكذا يقصد حصوله مع عدم النظر إلى فاعله لكنها ليست كذلك كما ترى. نعم لو علق من غير نظر الخ بقوله حصوله أمكن دلالة على ذلك لكنه خلاف مدعاه مع أنه لا ضرورة إلى ارتكابه، فالصواب أن قول المصنف «من غير نظر الخ» قيد

فرض العين فإنه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين أي واحد من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته، ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازاً عن السنة لأن الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر (وزعمه) أي فرض الكفاية (الأستاذ) أبو اسحق الاسفرايني

في الحد وأنه ليس في كلام الشارح ما يخالف ذلك بل قوله الآتي وخرج فرض العين فإنه منظور بالذات إلى فاعله الخ صريح فيه فإنه صريح في أن المخرج لذلك قوله «من غير نظر الخ» فيكون قيداً في التعريف ولو صح ما ادعاه الشيخ لقال الشارح وخرج فرض العين فإنه لم يقصد حصوله أي لم يختص القصد بحصوله على قياس ما تعسف به الشيخ حيث حمل قول المصنف يقصد حصوله على معنى يقصر القصد على حصوله.

وأما قوله «بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه الخ» فهو من المبالغة في التعسف ومخالفة الظاهر مع الاستغناء عنه كما علم مما تقرّر بالمحل الذي لا يخفى فلا التفات إليه ولا تعويل عليه. وأما قوله «فقوله في الجملة معناه من غير اعتبار أن الحصول من الكل أو البعض مبهماً أو معيناً» فنقول: سلمنا ذلك لكن هذا لا يتوقف على ما ادعيت وتعسفت فيه بل يصح هذا المعنى وإن جعلنا قوله «من غير نظر الخ» قيداً من التعريف. نعم قد يقال الأولى أن يقال معناه من غير اعتبار فاعله ولا اعتبار كون الكل أو البعض مبهماً أو معيناً، وأما قوله «ومشير به الخ» فهو ممنوع منعاً لا خفاء فيه مع أدنى تأمل إذ تعسفه ومخالفته لكلام الشارح كما أشرنا إليه أظهر من أن يخفى. وأما قوله «فإن قيل بل أشير إلى أنه معين من غير نظر» فأقول فيه: يمكن أن يعبر هذا السؤال بحيث لا يندفع بالجواب الذي ذكره وذلك بأن لا يكون إشارة إلى أنه معنى ما ذكر بل إلى عدم اعتبار غير حصول الفعل بالذات فيكون معنى قوله «يقصد حصوله في الجملة» يقصد حصوله من غير اعتبار ما عداه بالذات، وحيث فتفرعه عليه قوله «فلا ينظر الخ» في غاية الظهور لظهور المغايرة بين المفرع والمفرع عليه على هذا التقدير. فإن قلت: أي فائدة في تفسير الشارح وأي زيادة فيه على عبارة المصنف؟ قلت: فيه فوائد منها نفي توهم تعلق قوله «من غير نظر» بقوله «حصوله» حتى يتوهم أن يكون عدم النظر إلى الفاعل مقصوداً فإنه خلاف المراد، بل لا معنى له كما تقدّم. ومنها بيان محترز قوله بالذات وبيان أن الفاعل مقصود بالتبع مع توجيهه إذ قد يتوهم عدم الاحتراز. وأما قوله في جواب السؤال الثاني قلت: فاستلزامه لعدم النظر المذكور ممنوع فيجاب عنه بأن الاكتفاء بحصوله من البعض وإن قلنا إنه على الجميع دليل ظاهر على عدم النظر إلى الفاعل بالذات فالاكتفاء بالحصول المذكور يستلزم عدم النظر المذكور استلزاماً ظنياً كما هو المراد من التفرع.

قوله: (لأن الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر): أقول: هذا جواب حسن صحيح لا يمتري في حسنه وصحته من له إلمام بكلام الأئمة وتصرفاتهم،

(وإمام الحرمين وأبوه) الشيخ أبو محمد الجويني (أفضل من) فرض (العين) لأنه يسان بقيام البعض به الكافي في الخروج عن عهده جميع المكلفين عن الإثم المترتب على تركهم له وفرض العين إنما يسان بالقيام عن الإثم القائم به فقط والمتبادر إلى الأذهان وإن لم

ولقد مرّ بي في كلام من يحتج بكلامه في أمثال ذلك لكني لا استحضره الآن استعمال مثل هذا الجواب والتصريح بجوازه، وقد قال السيد في حواشي شرح الشمسية: اعلم أن المتأخرين اعتبروا في المعرف أن يكون موصلاً إلى كنه المعرف أو يكون مميزاً للمعرف عن جميع ما عداه ثم قال: والصواب أن المعتبر في المعرف كونه موصلاً إلى تصوّر الشيء إما بالكنه أو بوجه ما سواء كان مع التّصوّر بالوجه تميزه عن جميع ما عداه أو عن بعض ما عداه إلى أن قال: وأما الامتياز عن الكل فلا يجب اهـ. وقال المولى الدواني في حواشي التهذيب: واشتراط المساواة في مطلق التعريف ليس مذهب المحققين قالوا: المقصود من التعريف التّصوّر سواء كان بوجه مساو أو بوجه أعم أو أخص، نعم يشترط في المعرف التمام ثم أطال في بيان ذلك اهـ. ولا يخفى أن هذه نصوص قطعية على صحة جواب الشارح فإنه إذا كان الصواب، وقول المحققين إن المعتبر في التعريف كونه موصلاً إلى تصوّر الشيء بوجه ما فكيف إذا انضم إلى ذلك كونه مميزاً للمعرف عما قصد تمييزه عنه كما فيما نحن فيه، وبذلك يعلم أن الغفلة عن ذلك هي التي أوقعت الكمال في قوله «ولا يخلو الجواب عن اعتناء من الشارح» اهـ. حيث أشعر بتوقفه في هذا الجواب وأوقعت شيخنا العلامة في قوله هذا العذر يخرج قوله مهم عن كونه حداً أي معرفاً إذ هو ما يميز ماهية عن جميع ما عداها بقريئة تعريفه أيضاً بالجامع للمانع وبالطرد المنعكس اهـ. وكيف يقدر قوله «إذ هو» أي المعرف ما يميز ماهية عن جميع ما عداها مع قول سيد المحققين وسند المدققين. والصواب أن المعتبر في المعرف كونه موصلاً إلى تصوّر الشيء إما بالكنه أو بوجه ما، سواء كان مع التّصوّر بالوجه يميزه عن جميع ما عداه أو بعض ما عداه. وأما الامتياز عن الكل فلا يجب، وأما قوله «بقريئة تعريفه أيضاً بالجامع المانع الخ» فلا يرد لأن هذا في المعرف التام وهو ليس بمراد للمصنف ولا للشارح، أو على رأي المتأخرين وليس البناء عليه وأوقعت الكوراني في قوله تعريف المصنف لا بد له من قيد آخر ليصير مانعاً وهو أن يقال مهم يقصد حصوله من غير نظر إلى ذات فاعله مع تأييم الكل على تقدير الترك وألا يدخل فيه سنة الكفاية. والعجب من بعض الشارحين أنه عرّف سنة الكفاية بما عرّف المصنف فرض الكفاية ولم يتنبه لاختلاف تعريف المصنف طرداً اهـ. فأما اعتراضه تعريف المصنف فقد علم بطلانه مما تقرّر، وأما قوله «والعجب الخ» فهو أدل قاطع على تهوّه وفساد تصوّره، وذلك لأن ذلك البعض من الشارحين الذي هو سيد الشارحين ومحققهم المولى الجلال المحلي لما ذكر تعريف المصنف لفرض الكفاية المذكور قال: ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازاً عن السنة لأن الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر اهـ. ثم قال: في قول

يتعرضوا له فيما علمت أن فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشارع به بقصده حصوله من كل مكلف في الأغلب. ولمعارضة هذا دليل الأول أشار المصنف إلى النظر فيه بقوله «زعمه» وإن أشار كما قال إلى تقويته بعزوه إلى قائله الأئمة المذكورين المفيد أن للإمام سلفاً عظيماً فيه فإنه مشهور عنه فقط كما اقتصر على عزوه إليه النووي والأكثر (وهو) أي فرض الكفاية (على البعض وفاقاً للإمام) الرازي للاكتفاء بحصوله من البعض (لا) على (الكل) خلافاً للشيخ الإمام) والد المصنف (والجمهور) في قولهم إنه على الكل لإثمهم بتركه ويسقط بفعل البعض. وأجيب بأن إثمهم بالترك لتقويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في

المصنف «وسنة الكفاية كفرضها وهو أمور أحدها أنها من حيث التمييز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله الخ» اهـ. ولا يخفى على ذي عقل صراحة هذا الكلام في اعتراف المحقق بأن كلاً من التعريفين أسقط منه قيد يحصل به التمييز عن جميع ما عداه وأن وجه إسقاطه إرادة التمييز عن شيء مخصوص وذلك حاصل بدونه مع أن تعريفه السنة بما ذكر هو مراد المصنف من هذا الكلام فهو ليس إلا تعريف المصنف فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل أن يفترى وينسب إليه تعريف السنة ويدعي عليه عدم التنبه، وما أكثر مفاصد عدم التأمل واعتياد التهور وعدم التمهّل ومن أمثلة الفضلاء. سريع الجواب كثير الخطأ.

قوله: (وإن لم يتعرضوا له فيما علمت): قال الكمال وتبعوه: كأن مراده أنه لم يقف عليه في كلام الأئمة صريحاً وإلا فقد وقع في كلام الشافعي والأصحاب ما يدل عليه فقد قالوا: إن قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة مكروه، وعللوه بأنه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية إلى آخر ما أطال به. وأقول: لا يخفى ظهوره في المطلوب وإن أمكن أن يصدق هذا التعليل بتساويهما إذ لا يحسن قطع الشيء لمساويه إذ لا مزية له عليه، وكذا يقال في تعليل الشافعي المذكور في آخر الكلام الذي نقله فيكون حاصله على هذا الاحتمال أنه لا يحسن قطع الشيء لما هو دونه ولا لمساويه لعدم المزية. قوله: (لا على الكل خلافاً للشيخ الإمام والجمهور): فإن قيل على قول الشيخ الإمام والجمهور بماذا يفرق بينه وبين فرض العين؟ قلت: بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين. وفرق الكمال بأن فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاء له بتحصيل الفعل المطلوب، وفرض الكفاية يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل إلا بالتبع من حيث إن الفعل لا يوجد بدون فاعل اهـ.

قوله: (وأجيب بأن إثمهم بالترك لتقويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لا للوجوب عليهم): قال الكمال: يقال عليه من طرف الجمهور هذا هو الحقيق بالاستبعاد أعني إثم طائفة بترك أخرى فعلاً كلفت به، فإن قيل قد أشار المصنف في شرح المختصر إلى جواب ذلك بقوله «ليس الإسقاط عن غيرهم بفعلهم أولى من تأثيم غيرهم بتركهم» قلنا: بل هو أولى لأنه قد ثبت شرعاً نظيره من إسقاط ما على زيد بأداء عمرو ولم يثبت تأثيم إنسان بأداء آخر اهـ.

الجملة لا للوجوب عليهم؟ قال المصنف: ويدل لما اخترناه قوله تعالى ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران: ١٠٤] وذكر والده مع الجمهور مقدماً عليهم قال: تقويه لهم فإنه أهل لذلك (والمختار) على الأول (البعض مبهم) إذ لا دليل على أنه معين فمن قام به سقط الفرض بفعله (وقيل) البعض (معين عند الله

وأقول: قوله «يقال عليه الخ» يقال عليه هذا إنما يتأتى لو ارتبط التكليف في الظاهر بتلك الطائفة الأخرى بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الأمر لهما وتعلقه بهما من غير مزية لأحدهما على الأخرى في ذلك فليس في التائيم المذكور تأييم طائفة بترك أخرى فعلاً كلفت به إذ كون الأخرى كلفت به غير معلوم بل كلتا الطائفتين مستويتان في احتمال كل أن تكون مكلفة به، وهذا يغني عن جواب المصنف الذي أشار في شرح المختصر إليه فلا يضر اندفاعه بما قاله المحشي بتقدير تمامه، وحيث أن الاستبعاد الذي زعمه مدفوع فتأمل بل أقول: إذا قلنا بالمختار الآتي أن البعض مبهم آل الحال إلى أن المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة فجميع الطوائف مستوية في تعلق الخطاب بها بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوي فيها فلا إشكال في إثم الجميع. فإن قلت: فعلى هذا ما الفرق بين مختار المصنف وقول الجمهور، وما فائدة الاختلاف حيثنذ فإن الخطاب عم الجميع على القولين وكذا الإثم عند الترك. قلت: الفرق أن الخطاب على قول الجمهور تعلق بكل واحد بعينه ولا كذلك على قول المصنف فإنه عليه إنما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه بالمشترك. ومن فوائد الخلاف ما ذكره الشارح بقوله «ثم مداره على الظن الخ» فإنه أفاد أن من شك أن غيره هل فعله لا يلزمه على قول البعض ويلزمه على قول الكل. والفرق أنه خوطب به بعينه ابتداء على قول الجمهور فلا تسقط عنه إلا إن ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف. وقوله: «قلنا بل هو أولى لأنه ثبت شرعاً نظيره الخ» يقال عليه ليس الدين نظير ما نحن فيه كلياً لأن دين زيد واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعلق له بغيره، فلذا صح أن يسقط بأداء غيره ولم يصح أن يآثم غيره بترك أدائه بخلاف ما نحن فيه فإن نسبة الواجب في الظاهر لكلتا الطائفتين على السواء فجاز أن يآثم كل طائفة بترك غيرها لتعلق الوجوب بها بحسب الظاهر واستوائها مع غيرها في التعلق. وأما قوله «ولم يثبت تأييم إنسان بأداء آخر» فهذا لا يطابق المبحث إذ ليس المدعى تأييم أحد بأداء غيره بل تأييمه بترك غيره فالمطابق له أن يقول ولم يثبت تأييم إنسان بترك أداء آخر، وحيثنذ يتخلص منه بأن التعلق في الظاهر مشترك بين سائر الطوائف فليتأمل.

قوله: (قال المصنف ويدل لما اخترناه الخ): فيه كلامان. أحدهما للكمال قال: يجاب عنه بأن الآية ونحوها كقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية. مؤول بالسقوط بفعل الطائفة جمعاً بينه وبين ظاهر قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾

تعالى) يسقط الفرض بفعله ويُفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره عنه .
 (وقيل) البعض (من قام به) لسقوطه بفعله ثم مداره على الظن . فعلى قول البعض من ظن
 أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن لا فلا . وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه
 ومن لا فلا (ويتعين) فرض الكفاية (بالشروع) فيه أي يصير بذلك فرض عين يعني مثله
 في وجوب الإتمام (على الأصح) بجامع الفرضية، وقيل لا يجب إتمامه . والفرق أن القصد

[التوبة: ٢٩] ونحوه اهـ . وهذا ذكره ابن الحاجب بقوله قالوا فلولا نفر قلنا يجب تأويله على
 المسقط جمعاً بين الأدلة اهـ . وأقول: لا يخفى ما فيه فإن تأويل أدلة المصنف الظاهرة في مطلوبه
 كما لا يخفى للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾ [التوبة:
 ٢٩] ونحوه ليس أولى من العكس لذلك . وأما قول شيخ الإسلام «قال الزركشي في الاستدلال
 به نظر وقد استدل به القرافي على أن الوجوب متعلق بالمشارك الخ» فلا يخفى ما فيه لأن هذا لا
 ينافي مختار المصنف لأن حاصله أنه على بعض مبهم والبعض المبهم هو القدر المشترك . والثاني
 لشيخنا العلامة قال بعد توجيه التعبير باللام دون «عل» في قوله «ويدل لما اخترناه» ما نصه: ثم
 لا يخفى أن كون المطلوب منه الفعل هو الكل أو البعض يقتضي أن الفاعل منظور إليه بالذات،
 وأن طلب الفعل هو طلب الفاعل بالفعل فكون الفعل مطلوباً والفاعل غير منظور إليه بالذات
 غير معقول اهـ . وأقول: لا يخفى أن دعواه عدم الخفاء في أمر لم تثبت بدايته ولا ضروريته من
 غير سند بيديه مما لا يسمع مثله في مقام النزاع كما لا يخفى على من له معرفة بقواعد البحث
 فترتيبه على ذلك زعم عدم العقلية المذكورة ترتيب على غير أساس، وبكفيها أن طلب الفعل من
 غير تعيين الفاعل مع الاكتفاء به من أي فاعل كان بل من غير المكلف في بعض الأحكام دليل
 ظاهر في أن المنظور إليه بالذات هو الفعل دون الفاعل، وأن الفاعل لم ينظر إليه إلا لتوقف
 الفعل عليه . وبما يقرب العقلية أنا نقطع بأن السلطان مثلاً قد يأمر بإبلاغ بعض الأمور رعيته
 من من غير أن يتعلق غرضه بالمبلغ إلا من حيث احتياج التبليغ إليه حتى لو حضرت رعيته
 عنده قبل التبليغ بلغها بنفسه، فلو كان المبلغ منظوراً إليه ما بلغ بنفسه وأعرض عن تبليغ المبلغ،
 وإذا عقل هذا في الشاهد فما المانع من جواز مثله فيما نحن فيه فدعوى أنه غير مفعول من غير
 المعقول .

قوله: (وقيل البعض من قام به): قال شيخ الإسلام: هذا من تفاريع القول قبله وإن
 أوهم كلامه ككثير خلافه اهـ . وأقول: لما لم يتفاوت الحال بين كونه من تفاريع ما قبله وكونه
 مستقلاً مع ظهور الفرق بينهما فإن تعين ذلك بالشخص وهذا بالإضافة إلى القائم به لم يلتفت
 لذلك ولم يعد مثل هذا الإيهام إيهاماً فإنه لا أثر له . قوله: (من ظن أن غيره لم يفعله): قال
 شيخ الإسلام: أي ولا يفعله أيضاً اهـ . وهو حاصل كلام الكمال، ولقائل أن يقول هذا مما لا
 حاجة إليه وإن اقتضاه كلام المحصول وغيره لأنه حيث لم يقع الفعل لم ينقطع تعلق الخطاب به

به حصوله في الجملة فلا يتعين حصوله ممن شرع فيه فيجب إتمام صلاة الجنازة على الأصح كما يجب الاستمرار في صف القتال جزماً لما في الانصراف عنه من كسر قلوب الجند. وإنما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن آتس الرشد فيه من نفسه على الأصح لأن كل مسألة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الجنازة، وما ذكره تبعاً لابن الرفعة في مطلبه في باب الوديعه من أنه يتعين بالشروع على الأصح بالنظر إلى الأصول أقعد مما ذكره البارزي في التمييز تبعاً للغزالي من أنه لا يتعين بالشروع على الأصح إلا الجهاد وصلاة الجنازة وإن كان بالنظر إلى الفروع أضبط (وسنة الكفاية) المنتقسم إليها وإلى سنة العين مطلق السنة المتقدم حذّه (كفروضها) فيما تقدّم وهو أمور: أحدها أنها من حيث التمييز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للأكل من جهة جماعة في الثلاث مثلاً. ثانيها أنها أفضل من سنة العين عند الأستاذ ومن ذكر معه لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها. ثالثها أنها مطلوبة من الكل عند الجمهور، وقيل من بعض مبهم وهو المختار، وقيل

وإن ظن أنّ غيره يفعله في المستقبل. والحاصل أنه حيث ظن انتفاء الفعل فيما مضى كان الوجه بقاء تعلق الخطاب به، وإن ظن أنّ غيره يفعله في المستقبل فما أفاده كلامه من أنه لو ظن أنّ غيره لم يفعله فيما مضى وأنه يفعله في المستقبل ينقطع عنه تعلق الخطاب فيه نظر. قوله: (وجب عليه): استشكله الاستنوي بالاجتهاد فإنه من فروض الكفاية ولا إثم في تركه وإلا لزم تأثيم أهل الدنيا قال: فإن قيل إنما انتفى الإثم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضاً أه. وأقول: الوجه حيث انتفت القدرة حتى قدرة التوصل إليه التزام أنه ليس بفرض. قوله: (ومن لا فلا): يدخل من لم يظن شيئاً فلا يجب عليه. قال شيخ الإسلام: وإن أدى ذلك إلى أن لا يفعله أحد أه. ويوجه بعدم عموم الوجوب في الواقع مع احتمال فعل الغير ومع ذلك فلا يخلو عن نظر.

قوله: (وعلى قول الكل من ظن أنّ غيره فعله): قال شيخ الإسلام: أو يفعله أه. وفيه ما تقدّم. قوله: (بجامع الفرضية): قال شيخنا العلامة: قد يعترض كونه جامعاً بأنه لو صح لزّم اشتراكهما في وجوب الشروع واللازم منتف أه. وأقول: لا نسلم انتفاء اللازم لأن المعتبر في الشروع الواجب هو شروع من لا بدّ منه في أداء الفرض لكنه في فرض العين هو الجميع وفي فرض الكفاية هو البعض فإنّ شروع طائفة فيه وقيامهم به أمر لازم بحيث لو انتفى أتموا، فقد اشترك الفرضان في أنّ الشروع ممن يتأذى به الفرض أمر واجب، وإن اختلف من يتأذى به الفرض فيهما فظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفائه فتأمله فإنه في غاية الحسن والدقة، والعجب من الشيخ كيف خفي عليه؟ ثم رأيتني أجبت مرّة أخرى بأنه يمكن منع الملازمة لاستلزامها محالاً لأنّ الكلام ليس في الشروع في الجملة لوجوبه قطعاً كما هو ظاهر بل في

معين عند الله تعالى يسقط الطلب بفعله ويفعل غيره، وقيل من بعض قام بها. رابعها أنها تتعين بالشروع فيها أي تصير به سنة عين يعني مثلها في تأكد طلب الإتمام على الأصح (مسئلة الأكثر) من الفقهاء ومن المتكلمين على (أن جميع وقت الظهر جوازاً ونحوه) أي نحو الظهر كباقي الصلوات الخمس (وقت لإدائه) ففي أي جزء منه أوقع فقد أوقع في وقت أدائه الذي يسعه وغيره ولذلك يعرف بالواجب الموسع. وقوله «جوازاً» راجع إلى الوقت لبيان أن الكلام في وقت الجواز لا في الزائد عليه أيضاً من وقت الضرورة وإن كان

الشروع بالنسبة للجمع، فلو وجب كان فرضاً عينياً لوجوبه على كل عين حيثنذ وهو خلاف المفروض من أنه فرض كفاية. والحاصل أنه قام المانع من وجوب الشروع بخلاف وجوب الإتمام لأن علة حرمة الفرضية وهي موجودة من غير مانع، وعندني أن الأول أقعد وأصوب فليتأمل.

قوله: (لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل): قال شيخنا الشهاب: يلزم على هذا أن الفرقة الثانية إذا فعلت سنة الكفاية لا يسلك بها مسلك فرض الكفاية في ترتب الثواب على فعلها كالفرقة الأولى لأن المدرك هناك بقاء الطلب وإن سقط الحرج والفرض هنا سقوط الطلب فلا ثواب، وعلى ذلك منع ظاهر، ولو قيل إن سنة الكفاية أفضل من سنة العين لسقوط اللوم المترتب على تركها بفعل القائم بها لكان ملائماً لما سلف في فرض الكفاية. فإن قيل: أين النهي على تركها كي يترتب اللوم؟ قلت: من حيث إن الأمر بالشيء يفيد النهي عن تركه. غاية الأمر أنه دليل عام غير خاص بكل مسألة مسألة من حيث خصوصها اهـ.

قوله: (الذي يسعه وغيره): قال شيخنا العلامة فيه إيماء إلى أن جميع مراد به المجموع وأن وقت الأداء هو مجموع ذلك الوقت وأن أجزاء هي أجزاء له، والذي يقتضيه التأكيد بجميع أن المؤكد بها لا بد أن يكون ذا أجزاء تحقيقاً أو تقديراً يقصد شمول الحكم لها، فالمطابق له أن كل جزء من أجزاء وقت الظهر ونحوه جوازاً وقت لأدائه وذلك لا ينافي في أن مجموعها وقت أداء أيضاً لصدق حدّ الوقت بما سبق من الزمان المقدر له شرعاً عليه وعلى كل منها اهـ. وأقول: ما زعمه من أن فيه إيماء إلى ما ذكر ممنوع بل إنما أوماً إلى أن المراد بكل من وقت الظهر في قوله جميع وقت الظهر، وقوله وقت أدائه الذي يسعه وغيره ومن الهاء المجرورة بمن في قوله «ففي أي جزء منه أوقع» هو مجموع الوقت ولهذا وصفه في الثاني بقوله «الذي يسعه وغيره» فإن الذي يسعه وغيره هو المجموع ونحوه لا أي جزء منه أوقع فيه، وإلى أن المراد بجميع كل جزء منه لا المجموع بدليل قوله «ففي أي جزء منه أوقع الذي وقع بياناً لجميع الواقعة تأكيداً لوقت الظهر ذي الأجزاء وإلى أن قول المصنف وقت لأدائه خبر عن جميع الواقعة على الأجزاء، فيفيد أن كل جزء من جملة الوقت وقت لأدائه فقد أفاد كلامه أن كل جزء من مجموع الوقت وقت لأدائه وبواسطة التأكيد بالجميع، وأن مجموع الوقت موسع فقد أتى بما يوافق المطلوب ويطابقه قضية التأكيد بجميع وعند ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض هنا رأساً.

الفعل فيه أداء بشرطه (ولا يجب على المؤخر) أي مرید التأخير عن أول الوقت (العزم) فيه على الفعل بعد في الوقت (خلافاً لقوم) كالقاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين وغيره في قولهم بوجوب العزم لتمييز به الواجب الموسع عن المندوب في جواز الترك. وأجيب بحصول التمييز بغيره وهو أن تأخير الواجب عن الوقت يؤثم (وقيل) وقت أدائه (الأول)

قوله: (لا في الزائد عليه): أي على الوقت أي وقت الجواز من وقت الضرورة. أقول: قضيته أنه أراد بالزائد عليه من وقت الضرورة ما لا يسع الصلاة لأن وقت الجواز هو ما يسعها فما زاد عليه هو ما لا يسعها، ولا يخفى أن ما لا يسعها صادق بما يسع ركعة فأكثر وبما لا يسع ركعة فهذا قال «وإن كان الفعل فيه أداء بشرطه» أي بأن يدرك فيه ركعة. وقد أطلقت الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة أي فأكثر من آخر الوقت في حق من زال عذره حيثذ من أرباب الأعدار كحيض وجنون وإغماء وصبا وإطلاق ذلك يشمل ما يسع الصلاة. وقضية ذلك أن يكون بين وقت الضرورة بالمعنى الذي اقتضاه كلامه ووقت الضرورة بالمعنى الذي اقتضاه طريق الفقهاء عموم وخصوص من وجه إذ يجتمعان فيما لا يسع الصلاة في حق صاحب العذر الزائل، وينفرد الأول في ذلك في حق غير صاحب العذر، والثاني فيما يسع الصلاة، ولا يخفى شموله بالمعنيين لوقت الحرمة عند الفقهاء، فقول شيخ الإسلام في قوله «من وقت الضرورة» أي ومن وقت الحرمة أيضاً اه. فيه نظر لعدم الحاجة إليه فتأمله.

قوله: (في قولهم بوجوب العزم): أي في أول الوقت على مرید التأخير عنه قال العضد: قال القاضي إنه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو أنه لو أتى بأحدهما أجراً ولو أخل بهما عصي وذلك معنى وجوب أحدهما فثبت الجواب أنا نقطع أن الفاعل للصلاة يمثل لكونها صلاة بخصوصها لا لكونها أحد الأمرين مبهماً اه. ويمكن أن يجاب بأن القطع بما ذكر مسلم بالنسبة لجملة الوقت إذ لا تحيّر بالنسبة إليه دون الجزء الأول منه الذي هو محل الكلام حتى لو فعلت في أول الوقت كان الامتثال لكونها صلاة بخصوصها بالنسبة لجملة الوقت ولكونها أحد الأمرين بالنسبة لخصوص الجزء الأول من الوقت ثم قال العضد: وأيضاً فلا نسلم أن الإثم يترك العزم إنما هو لكونه غيراً بينه وبين الصلاة حتى يكون كخصال الكفارة بل لأن العزم على فعل كل واجب إجمالاً أي عند الالتفات إليه إجمالاً وتفصيلاً عند تذكره أي خصوصه هو من أحكام الإيمان، فيثبت مع ثبوته سواء دخل وقت الوجوب أو لم يدخل، فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة أثم وإن لم يدخل الوقت ولم يجب اه. ويمكن أن يجاب بأن ذلك لا يمنع الوجوب على التخيير بين الفعل والعزم، فإن من بادر بفعل الصلاة أول الوقت سقط عنه وجوب العزم على فعلها إذ لا معنى له مع فعلها، ومن عزم أول الوقت على فعلها سقط عنه المبادرة إلى فعلها. والفرق بين هذا العزم والعزم الذي يقول به القاضي وموافقوه أن هذا العزم لا يتقيد بدخول الوقت وإنما يجب عند ملاحظة الواجبات إجمالاً أو تفصيلاً حتى إذا غفل عنها

من الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت (فإن أحر) عنه (فقضاء) وإن فعل في الوقت حتى يأنم بالتأخير عن أوله كما نقله الإمام الشافعي رحمه الله تعالى عن بعضهم وإن نقل القاضي أبو بكر الباقلاني الإجماع على نفي الإثم ولنقله. قال بعضهم: إنه قضاء يسد مسدأ لأداء (وقيل) وقت أدائه (الأخر) من الوقت لانتفاء وجوب الفعل قبله (فإن قدم) عليه بأن فعل قبله في الوقت (فتعجيل) أي فتقديمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قال (الحنفية) وقت أدائه (ما) أي الجزء الذي (اتصل به الأداء من الوقت) أي لاقاه الفعل بأن وقع فيه (وإلا) أي وإن لم يتصل الأداء بجزء من الوقت بأن لم يقع الفعل في الوقت (فالأخر) أي فوقت أدائه الجزء الآخر من الوقت لتعيينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله (و) قال: (الكرخي إن قدم) الفعل على آخر الوقت بأن وقع قبله في الوقت

لم يأنم بترك العزم بخلاف الذي يقول به القاضي فإنه خاص بدخول الوقت والقياس تأثيمه مع الغفلة حيث كانت عن تقصير كما يأنم بغفلة عن الصلاة حيث كانت كذلك.

قوله: (وأجيب بحصول التمييز بغيره الخ): قال الكمال: المجيب بذلك هو المصنف في شرح المختصر وهو محل مناقشة إذ المراد في جوابه التأخير عن جملة الوقت المقدر وكلامهم إنما هو في التأخير عن زمن تعلق الوجوب وهو أول الوقت، ومرادهم في التعليل التمييز الحاصل بتمييز المكلف وهو أن يميز المكلف تأخيره الجائز عن غيره بأن يقصد بتأخيره الفعل في الوقت فقد قال الأصحاب في جمع التأخير إنه يجب على المسافر أن يقصد في وقت الأولى الإتيان بها في وقت الثانية جمعاً لتمييز التأخير الواجب عن غيره الخ. وأقول: لا يخفى ضعف هذه المناقشة واتجاه جواب المصنف لأنهم إنما احتجوا بتمييز الواجب الموسع عن النقل، وهذا التمييز حاصل بما ذكره المصنف واعتبار تمييز المكلف مع تمييز الفرض في نفسه مما لا حاجة إليه ولا دليل عليه. وأما التأييد بما قاله الأصحاب في جمع التأخير فلا يخفى ضعفه أيضاً لظهور الفرق إذ في تلك إخراج الصلاة عن جملة وقتها الأصلي فلا بد من صارف عن العدوان الذي هو الأصل في إخراجها عنه بخلاف ما نحن فيه إذ ليس فيه سوى الإخراج عن أول الوقت الأصلي فليتأمل. وأما التأييد باتفاق أصحابنا في مسألة الأمر المطلق عن التقييد بوقت أو فور على أنه يجب العزم عند ورود الأمر ففيه ما سبق في كلام العضد، والكلام إنما هو في عزم خاص يتعلق بدخول الوقت دون غيره فليتأمل.

قوله: (وقال الحنفية ما اتصل به الأداء من الوقت الخ): قال الكوراني: وهذا لا يمتاز عن مذهب الجمهور فتأملته انتهى. وأقول: إن أراد لا يتميز في نفسه فهو ممنوع لانحصار وقت الأداء على هذا فيما لاقاه الفعل وعدم انحصاره فيه على مذهب الجمهور، فهذا القول ينكر الواجب الموسع كما سيأتي في كلام الشارح بخلاف قول الجمهور فإنه يشبهه، وإن أراد لا يتميز من جهة فائدته فهو قريب. قوله: (وقع واجباً بشرط بقائه الخ): فيه أمور: الأول قال شيخنا

(وقع) ما قدم (واجباً بشرط بقاءه) أي بقاء المقدم له (مكلفاً) إلى آخر الوقت فإن لم يبق كذلك كان مات أو جن وقع ما قدمه نفلاً، فشرط الوجوب عنده أن يبقى من أدركه الوقت بصفة التكليف إلى آخره المتبين به الوجوب، وإن آخر الفعل عنه ويؤمر به قبله لأن

العلامة: فيه إشكال لأن «واجباً» حال فإن كانت مقارنة لعاملها لزم أن شرط الوجوب وهو البقاء متأخر عنه والشرط إنما يتقدم أو يقارن، وإن كانت مقدرة لزم أن صفة الفعل أي وجوبه توجد بعد انعدامه، وقد يجاب بأن البقاء شرط للحكم على المقدم بالوجوب لا للوجوب الخ انتهى. وأقول: يجاب أيضاً بأن معنى وقع تبين أي في آخر الوقت وقوعه واجباً بشرط بقاءه فشرط البقاء شرط لتبيين الوقوع وهو مقارن له لأن زمانهما آخر الوقت، ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وأنه أوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب، وكأن مبنى جواب الشيخ على اختيار أن الحال منتظرة أي حال كونه محكوماً في آخر الوقت بوجوده بشرط بقاءه فلا إشكال لأن البقاء إنما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم فتقارن الشرط والمشروط. وأما جعل «واجباً» بهذا المعنى حالاً مقارنة فمشكل لأن الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق في الحال فكيف يتحقق الحكم في الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لأنه غير معلوم في الحال للحاكم.

واعلم أنه قد يرد على جوابه أنا نعلم قطعاً أن نفس الوجوب متوقف على البقاء بدليل أنه إذا لم يبق انتفى نفس الوجوب بدليل وقوع ما قدمه نفلاً حيثئذ. وقد يجاب بأن كونه شرطاً للحكم لا ينافي كونه شرطاً لنفس الوجوب أيضاً لكن يلزم تأخر الشرط عن المشروط إلا أن يجعل شرط الوجوب كونه في نفس الأمر بحيث يبقى، ويمكن أن يقال: ههنا ثلاثة أمور: نفس الوجوب في نفس الأمر وشرطه كونه في نفس الأمر بحيث يبقى لا نفس بقاءه وهذا الشرط مقارن لمشرطه الذي هو نفس الوجوب في نفس الأمر ضرورة أنه قبل الآخر إذا كان يمتد أجله إلى الآخر متصفاً بكونه بحيث يبقى إلى الآخر، ونفس الوجوب في الظاهر وشرطه كون الظاهر أن يبقى وهذا الشرط مقارن لمشرطه أيضاً، والحكم بتحقق الوجوب في نفس الأمر وشرطه العلم بتحقق البقاء، والحكم المذكور إنما يكون آخر الوقت وحيثئذ يوجد العلم المذكور فهو مقارن فلتنتزل العبارات على هذه الأحوال. وعلى هذا فقول الشارح «شرط الوجوب عنده» يجوز أن يبقى على ظاهره أي شرط نفس الوجوب في نفس الأمر لكن يجعل قوله «أن يبقى» بمعنى أن يكون بحيث يبقى، وكذا قول المصنف «وقع واجباً» يجوز أن يكون «واجباً» حالاً مقارنة بناء على أن المراد الوجوب في نفس الأمر وأن قوله «بشرط بقاءه» بمعنى بشرط كونه بحيث يبقى فليتأمل.

والثاني أن قضيته أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت لم يكن واجباً، وقد قال الاسنوي في شرح المنهاج ما نصه: والثالث وهو رأي الكرخي من الحنفية أن

الأصل بقاءه بصفة التكليف فتحيث وجب فوقت أدائه عنده كما تقدم عن الحنفية لأنه منهم إن خالفهم فيما شرطه فذكره المصنف دون الأول المعلوم مما قدمه والأقوال غير الأول منكرة للموجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الأداء لا يفضل عن الواجب (ومن آخر) الواجب المذكور بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلاً (مع ظن الموت) عقب ما يسعه منه مثلاً (عصى) لظنه فوات الواجب بالتأخير (فإن عاش وفعله) في الوقت (فالجمهور) قالوا فعله (أداء) لأنه في الوقت المقدر له شرعاً (و) قال (القاضيان أبو بكر) الباقلاني من المتكلمين

الآتي بالصلاة في أول الوقت إن أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجباً وإن لم يكن على صفة التكليف بأن كان مجنوناً أو حائضاً أو غير ذلك كان ما فعله نفلًا، هكذا في المحصول والمنتخب وغيرهما، ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون أيضاً فرضاً وكلام المصنف ياباه لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب إلى آخر الوقت، وسبقه الآمدي وصاحب الحاصل وابن الحاجب إلى هذه العبارة اهـ. والثالث أن الزركشي ضعف طريقة الكرخي بأن كون الفعل حالة الإيقاع لا يوصف بكونه فرضاً ولا نفلًا خلاف القواعد اهـ ويجب بمنع ذلك لأن الممتنع عدم اتصافه في نفس الأمر بأحدهما، أما عدم الحكم بأحدهما والتوقف في الحكم إلى التبيين فلا فإن الموقوفات كذلك في الشرع كثيرة.

قوله: (المتبين به الوجوب) أقول: المتبادر أن هذا النعت وهذا الضمير للآخر وهو صحيح ولا يرد عليه أن التبيين بالبقاء لا بالآخر لأن الآخر مقيد بقريئة السياق بحصول البقاء إليه أي المتبين بالآخر الذي حصل البقاء إليه وبذلك يندفع تعيين شيخنا العلامة كون هذا النعت والضمير لقوله «أن يبقى مع أن فيه ركة» مع قوله «وإن أخر عنه» إذ يصير التقدير وإن أخر الفعل عن البقاء بصفة التكليف إلى آخر الوقت وإن كان صحيحاً بتوع تكلف فليتأمل. قوله: (بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلاً): أي أو ثانيه. والحاصل أنه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال به مع ذلك الظن في أوله أو في ثانيه وهكذا. قوله: (عقب ما يسعه منه مثلاً): فيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام: في «مثلاً» هذا راجع إلى الموت عقب ما يسعه فإن ظن الفوات بسبب آخر كجنون وإغماء وحيض فكذلك اهـ. لا يقال هلا جعله أيضاً راجعاً إلى ما يسعه إشارة إلى إدخال الزائد على ما يسعه أيضاً لأننا نقول الزائد على ما يسعه داخل في قوله «ما يسعه» فلا حاجة إلى الإشارة إليه ب«مثلاً» نعم يتجه أن يقال فيما إذا ظن الموت عقب ما يسمع مثليه مثلاً إن قصد التأخير عن جميع ذلك الزمن فالعصيان واضح أو إلى أن يبقى منه ما يسع فقط مثلاً فلا، بل الوجه حيثئذ عدم العصيان لجواز هذا التأخير حيثئذ. والثاني أنه لم يتعرض الشارح ولا المحشي لمحترز قوله «يسعه منه» ومفهومه أنه لو أخر مع ظن الموت عقب ما لا يسعه منه لم يأنم وليس بعيداً لكن لم أقل على نقل فيه.

قوله: (لظنه فوات الواجب بالتأخير): قال شيخنا العلامة: الباء سببية متعلقة ب«ظنه»

(والحسين) من الفقهاء فعلة (قضاء) لأنه بعد الوقت الذي تضيق بظنه وإن بان خطؤه.
(ومن آخر) الواجب المذكور بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلاً (مع ظن السلامة)
من الموت إلى آخره ومات فيه قبل الفعل (فالصحيح) أنه (لا يعصي) لأن التأخير جائز له
والفوات ليس باختياره وقيل يعصي وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة (بخلاف ما) أي

فيفيد أن التأخير واقع وأنه مع الظن علة العصيان لا بفوات كما يتبادر لأن مراده حيثئذ أن
المظنون تسبب الفوات عن التأخير ولا يلزم منه وقوع شيء من الفوات والتأخير بل الظن وحده
وهو غير كاف في العلية اهـ وأقول: ما ادعاه من امتناع تعلقه بفوات ممنوع لأن الفرض وقوع
التأخير بمعنى الشروع فيه فيصح حيثئذ تعليل العصيان بأنه ظن تسبب الفوات عن هذا الذي
شرع فيه. وحاصله أنه شرع في شيء يظن أنه يترتب عليه فوات الواجب والشروع فيما يظن
أنه يترتب عليه ذلك معصية لأن تفويت الواجب عمداً معصية، والشروع فيما يظن به تفويته
شروع فيما يفوت الواجب عمداً فيكون معصية لأن العصيان مما يكفي فيه الظن، ثم رأيت شيخ
الإسلام علقه بفوات والكمال علقه بعصى وفيه بعد.

قوله: (من آخر مع ظن السلامة من الموت إلى آخره): أي آخر الوقت فيه أمور. الأول
أن الظاهر أن قوله «إلى آخره» متعلق بقوله «السلامة» لأن تعلقه بقوله «آخر» يوجب استدراك
قوله قبل الفعل من قوله «ومات فيه قبل الفعل» لأن من لازم أنه أخر فعل الواجب إلى آخر
الوقت أن يكون موته قبل الفعل ومنافاة موته فيه لغرض تأخيره إلى آخره إذ لا يصدق تأخيره
إلى آخره إلا إن بقي حياً إلى آخره فتأمل. والثاني أنه ينبغي أن يكون في معنى ظن السلامة إلى
آخره ظن السلامة إلى ما يسع مثليه مثلاً ومات قبل الفعل وقد بقي من القدر المظنون ما يسعه
فليتأمل. لم قيد الشارح بقوله «إلى آخره» ولعله اطلع على أن هذه المسألة مصورة في كلامهم بما
إذا ظن السلامة إلى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم. والثالث أن قوله هنا «مع ظن السلامة» مع
قوله السابق «مع ظن الموت» متدافع كما قال شيخ الإسلام في الشك في ذلك قال: والوجه أنه
كظن السلامة لأنها الأصل ولأن الشرع لا يؤثم بالشك في الفروع اهـ. والرابع أنه ينبغي أن
يكون اقتصار الشارح على الموت في قوله «من الموت» على وجه التمثيل وأن يلحق به غيره من
موانع الوجوب كالجنون ولهذا قال الزركشي: وهذا فيما إذا كان الطارئ يرفع الوجوب كالموت
فإن كان لا يرفعه كالنوم والنسيان فقال ابن الصلاح في الفتاوى: إذا نام في أثناء الوقت إلى أن
خرج فينبغي أن يعصي قطعاً قال: فإن غلبه النوم فكالموت اهـ. وكغلبة النوم في عدم العصيان
ما إذا ظن يقظته قبل خروج الوقت كما صرح به شيخ الإسلام كغيره.

قوله: (وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة): قال شيخنا العلامة: إن قلت هي متأخرة
عن جواز التأخير فلا يصح أن يكون مشروطاً بها قلت: هي على حذف مضاف أي بعلم
سلامتها. قال العضد: أي رداً على هذا القول لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة إذ لا يمكن

الواجب الذي (وقته العمر كالحج) فإن من أخره بعد أن أمكنه فعله مع ظن السلامة من

العلم بها فيؤدي إلى تكليف المحال اهـ. وأقول: في تأديته إلى ذلك نظر لا يخفى إذ العلم بها وإن كان غير ممكن إلا أنّ الجواز المشروط به ليس تكليفاً إذ هو إلزام ما فيه كلفة أو طلبه والعلم المذكور من متعلق خطاب الوضع دون التكليف. نعم إن قيل التكليف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير أو الوضع كان من التكليف المحال لأنه مشروط بالعلم المحال لا التكليف بالمحال الذي هو مراده اهـ. وأقول: أما جوابه عن السؤال الذي أورده فيتوجه عليه أنه غير مخلص لأن العلم بالسلامة متأخر عن جواز التأخير لأن العلم غير متحقق في الحال وإنما يتحقق بعد والجواز محكوم به في الحال عند هذا القائل أيضاً. لا يقال الشيخ لا يسلم أنه محكوم به في الحال عنده لأننا نقول: لو لم يكن محكوماً به في الحال ما صح إيراد الشيخ السؤال عليه. وأما تنظيره في التادية المذكورة فقد بسط السيد الكلام فيه فقال في كلام العضد السابق مع زيادة قوله «وهذا بخلاف ما وقته العمر فإنه لو أخر ومات عصي وإلا لم يتحقق الوجوب» ما نصه: فيه بحثان: أحدهما أنا لا نسلم أن اشتراط جواز التأخير لسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدي إلى تكليف المحال إنما يلزم ذلك أن لو وجب عليه التأخير بشرط السلامة، أما لو جاز له التأخير فلا، كيف وهو متمكن من الإتيان بالواجب حيثذ على المبادرة؟ نعم لما كان جواز التأخير متعلقاً بالفعل المكلف به وفي ثبوته على هذا الاشتراط جهالة كان هناك شائبة تكليف بالمحال إذ مرجعه أن يقال افعل هذا الفعل في هذا الوقت وافعله فيما بعده بشرط السلامة. والتحقيق أنه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لأنه محال منه، فلو كان مكلفاً به لزم تكليف المحال وإلا فلا. وثانيهما أنّ الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فإن ما يسع وقته العمر إن لم يجوز تأخيره أصلاً لم يكن موسعاً قطعاً، وإن جاز فإما مطلقاً فلا عصيان كالتأخير مع الموت فجأة إذ لا تأييم بالجائز، وإما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره. وأما ما ذكره من أنه لو جاز له التأخير أبداً وإذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلاً بخلاف الظهر مثلاً فإن جواز تأخيره إلى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب ففيه أنه لا يقدر فيما ذكره من الدليل المشترك بين صورتين. غايته أنه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى أحدهما لمعارضة كل منهما الآخر، والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو أنّ المعارض أعني ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فعلم به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين إعمال المعارض القطعي دون اهـ. وأما قوله «كان من التكليف المحال الخ» ففيه نظر ظاهر فليتأمل.

قوله: (بعد أن أمكنه فعله): أقول: الظاهر أنّ المراد هنا بإمكان الفعل القدرة بأن تحققت الاستطاعة المشروعة في كتب الفقه بخلاف الإمكان في قوله الآتي آنفاً يمكنه فعله فيه فإن المراد به أن تسعه المدة، ولو أريد هنا بالإمكان مضي مدة تسعه لم يحتج في العصيان إلى تأخيره بعد

الموت إلى مضي وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصي على الصحيح وإلا لم يتحقق الوجوب، وقيل لا يعصي لجواز التأخير له وعصيانه في الحج من آخر سني الإمكان لجواز

ذلك، وقد صرح قوله فإن من أخره بعد أن أمكنه باعتبار التأخير بعد ذلك الإمكان في العصيان فليتأمل. قوله: (مع ظن السلامة من الموت): أقول: وبالأولى مع الشك في السلامة أو ظن عدمها كما هو ظاهر.

قوله: (إلى مضي وقت يمكنه فعله فيه): فيه أمران: الأول أن هذا الجار والمجرور يتعلق بقوله «السلامة» على ما اقتضاه ما سيأتي عن شيخنا العلامة أو بأخره كما قاله غيره. والثاني قال شيخنا العلامة: لم يقل إلى آخر العمر لطابق قوله أولاً «إلى آخر الوقت» لأن السلامة من الموت إلى آخر العمر قطعية لا مظنونة، ولأن القطع بها بمجرد لا يكفي في جواز التأخير بل لا بد معه من ظن مدة تسعه اهـ. وأقول: في كلا توجيهيه بحث أما الأول فلأن الذي ينبغي أن يكون القطع في هذا المقام كالظن لجريان كلا تعليلي القولين فيه وإنما اقتصرنا على الظن لبعده حصول القطع بل لو أرادوا بالظن ما يشمل القطع لم يمتنع، بل يحتمل أن ذلك مرادهم فليتأمل. وأما الثاني فلأن كون القطع بها بمجرد لا يكفي في جواز التأخير لا ينافي ذلك التعبير مع التقييد ويمكن توجيه صنيع الشارح بالإشارة إلى الفرق بين المسألتين بأن ظن السلامة إلى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه قبل فعلها حيث كان الباقي بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة إلى آخر وقت الحج وهو آخر العمر فإنه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته بعد مضي مدة تسعه. والحاصل أنه يكفي في عصيان الحج الموت بغير فعل بعد أول مدة تسعه بخلاف الصلاة على أن الشارح لم يتعرض لجواز التأخير إلا أن يريد الجواز المفهوم مما ذكره مقابل الصحيح، وظاهر أن المراد عليه الجواز في الظاهر لتبين العصيان عند الموت بلا فعل فليتأمل.

قوله: (وإلا لم يتحقق الوجوب): قال شيخنا العلامة: لأن تحققه يستلزم تحقق العصيان بالترك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، فإن قيل هذا الدليل جارٍ فيما قبل هذه المسألة قلت: يمكن فيه تحقق العصيان بالترك حتى يخرج الوقت لو عاش فلا يلزم من انتفاء العصيان بالتأخير مع الموت انتفاؤه مطلقاً والمستلزم لانتفاء الوجوب هو الثاني لا الأول. فإن قلت: قد جمعوا فيما وقته العمر بين جواز التأخير والعصيان وهو جمع بين متنافيين. قلت: الجواز نظراً للظاهر والعصيان نظراً لما في نفس الأمر وفيه بعد شيء اهـ. وأقول: يرد على جوابه عن السؤال الأول أنه يمكن تحقق العصيان بالترك أيضاً في الحج وذلك في حق نحو من خشى الغصب أو تلف ماله كما صرح بذلك أصحابنا، وتقدم في كلام السيد الإشارة إلى فرق آخر بقوله «بخلاف الظهر مثلاً» فإن جواز تأخيره إلى أن يتضيق وقته، وقد يرد عليه ما ذكر أيضاً إذ وقت الحج يتضيق بخوف نحو الغصب أو تلف المال ويحرم التأخير حيثئذ اللهم إلا أن يفرق بكثرة تضيق

التأخير إليها. وقيل من أولها الاستقرار الوجوب حيثئذ، وقيل غير مسند إلى سنة بعينها (مسئلة) الفعل (المقدور) للمكلف (الذي لا يتم) أي يوجد (الواجب المطلق إلا به واجب) بوجوب الواجب سبباً كان أو شرطاً (وفاقاً للأكثر) من العلماء إذ لو لم يجب لجاز ترك

الوقت قبل الفعل بخلاف خوف الغصب وتلف المال وفيه ما فيه كما لا يخفى ويرد على جوابه عن السؤال الثاني أنه لزم منه أن الجواز مشروط بسلامة العاقبة وقد ضعفوا هذه المشروطة فيما قبل هذه المسألة فيحتاج إلى الفرق، وقد شرح السيد هذا الإشكال وجوابه في البحث الثاني السابق عنه، ويمكن أن يكون قول الشيخ وفيه بعد شيء إشارة إلى ذلك فليتأمل.

قوله: (من آخر سني الإمكان) قال شيخنا العلامة: وصف لعام مقدر أي من عام آخر سني الإمكان ولو كان وصفاً لسنة لقال أخرى ا هـ. وأقول: يمكن جعله وصفاً لسنة لتأويلها بعام فإن المؤنث قد يؤوّل بالمذكر فيعطى حكمه قوله: (الجواز التأخير إليها): قال شيخنا العلامة: أي في نفس الأمر وأما في الظاهر فإلى الموت ا هـ. وأقول: قوله «أي في نفس الأمر» أي كالظاهر بدليل ما بعده وقوله «فإلى الموت» أي حيث لا عارض كما علم مما قدّمناه قوله: (إذ لو لم يجب لجاز الخ): قال شيخنا العلامة: فيه بحث وهو أن الوجوب الذي وقع مقدماً إن كان هو المقيد بوجوب الواجب كما مرّ فالتالي غير لازم، وإن كان هو المطلق أي الوجوب بوجه ما، فاللازم حيثئذ من الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محل النزاع ا هـ. أي لأن محل النزاع الوجوب بوجوب الواجب كما أفاده قول الشارح السابق بوجوب الواجب. وأقول: يمكن أن يجاب باختيار الشق الأول ويوجه لزوم التالي بأن المراد جواز ترك الواجب باعتبار هذا الإيجاب فلا يكون هذا الإيجاب إيجاباً، وذلك لأنه إذا كان الفرض أن إيجاب الشيء ليس إيجاباً لما يتوقف عليه فلا جائز أن يثبت إيجاب ذلك الشيء بدون ما يتوقف عليه إذ لا يتم الشيء بدون ما يتوقف عليه، ولا مع ما يتوقف عليه لأن الفرض أن إيجابه ليس إيجاباً لما يتوقف عليه. والحاصل أنه يلزم من كون إيجاب الشيء ليس إيجاباً لما يتوقف عليه عدم كون ذلك الإيجاب لذلك الشيء إيجاباً لذلك الشيء لأن الشيء لا يتم بدون ما يتوقف عليه، فإذا لم يكن إيجابه إيجاباً له لم يثبت إيجابه، وأما إيجاب ما يتوقف عليه بطريق آخر فلا يفيد في كون هذا الإيجاب المستقل لذلك الشيء إيجاباً لذلك الشيء فليتأمل. ثم رأيت السيد قرّر كلام العضد بما يخرج منه جواب آخر لكنه خاص بالشرط الشرعي فقال ما لفظه: يريد أن الشرط الشرعي يجب بذلك الأمر الذي وجب به الفعل المشروط إذا لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ما هو المقروض لزم أن يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما أمر به، فإذا أتى به حال عدم الشرط صدق أنه أتى بجميع الأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزائه وخروجه عن عهدة التكليف، وهذا ينفي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط الشرعي شرطاً للفعل قطعاً، هذا خلف ولا يمكن إجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية والعادية ا هـ.

الواجب المتوقف عليه، وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقاً لأن الدال على الواجب ساكت عنه (وثالثها) أي الأقوال يجب (إن كان سبباً كالنار للإحراق) أي كإساس النار لمحل فإنه سبب لإحراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه. والفرق أن السبب لاستناد المسبب إليه أشد ارتباطاً به من الشرط بالمشروط (وقال إمام الحرمين) يجب (إن كان شرطاً شرعياً) كالوضوء للصلاة (لا عقلياً) كترك ضد الواجب (أو عادياً) كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه إذ لا وجود

وكان وجه عدم إمكان الإجراء المذكور أن توقف وجود الشيء على شرائطه العقلية والعادية أمر آخر يقتضي وجوبها وقد فرض في الدليل أنه ليس هناك أمر آخر إلا أن يريد بالأمر ما يرد من الشارع فليتأمل. والظاهر أن هذا الذي ذكره مخالف لقول المولى التفتازاني لا خفاء في أن النزاع في أن الأمر بالشيء هل يكون أمراً بشرطه وإيجاباً له وإلا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الإتيان به عند الإتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة، وهذا كما أن الشرط العقلي معلوم أنه لازم قطعاً أ هـ. فليتأمل.

قوله: (وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقاً): قال شيخنا العلامة: هذا القول وإن دل عليه كلام المصنف والشارح ينفيه صريح كلام التفتازاني قال: لا خلاف في إيجاب الأسباب كالأمر بالقتل أمر بضرب السيف مثلاً والأمر بالإشباع أمر بالإطعام إنما الخلاف في غيره أ هـ. وأقول: هذا الاعتراض مما يتعجب منه بل فساده في غاية الظهور ولا منشأ له ورأى ما يعمي ويصم من حب الاعتراض على المصنف والشارح إلا التساهل والاسترواح. أما أولاً فلأن ردّ كلام المصنف والشارح في هذا الأمر النقلي بكلام المولى التفتازاني ليس أولى من العكس بل لا يرتاب منصف في أن العكس أولى لما استقر من أن للمصنف من سعة الإطلاع في هذا الفن والاستدراك فيه على غيره ما جاوز الحد وفات العذ خصوصاً ومن المشهور أن من حفظ حجة على من لم يحفظ، وأما ثانياً فلصحة نقل الخلاف في الأسباب في كلام الأئمة حتى في كلام ابن الحاجب بل الشارح نفسه صرح به عنه بقوله الآتي «فلا يجب» أي السبب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير أ هـ. والمعجب غفلة الشيخ عنه وعبارة ابن الحاجب في مختصره الكبير مسألة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إذا كان مقدوراً للمكلف غير لازم له عقلاً كترك أضداد المأمور به ولا عادة كجزء من الرأس في الوضوء، وحاصله ما جعله الشارع شرطاً من إمكانات المكلف فهو واجب وقيل والسبب أ هـ. فقد صرح بالخلاف في السبب ورجح عدم الوجوب بقوله «وقيل والسبب».

وقال الاسنوي في شرح منهاج البيضاوي ما نصه: والثالث أن لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط ثم قال: ولا ذكر لهذا الثالث في كلام الآمدي ولا في كلام الإمام وأتباعه. نعم

لمشروطه عقلاً أو عادة بدوّه فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعي . فإنه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه . وسكت الإمام عن السبب وهو لاستناد المسبب إليه في

حكاية ابن الحاجب في مختصره الكبير وإن كان كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضي أن يجاب السبب بجمع عليه ا هـ . وقد حقق الكمال ما يندفع به الاعتراض على ابن الحاجب بأنه خرق الإجماع الذي نقله في مختصره الصغير فقال: اعلم أن محل الخلاف في المسئلة هو أن الأمر بالشيء مطلقاً هل هو أمر بالمقدور الذي لا يتم إلا به كما ترجمها بذلك في المحصول، أو ليس أمراً به وإلى هذا أشار الشارح بقوله في أول المسئلة «واجب بوجود الواجب» ويقول «وقيل لا يجب بوجود الواجب». ثم على الأول فهل وجوب المقدمة متلقى من نفس صيغة الأمر بالأصل أو من دلالة الصيغة؟ قولان: الثاني منهما قول الجمهور ونصره ابن برهان وينحل ذلك إلى أن الدلالة عليه بالتضمن أو بالالتزام وقد صرح بالأول إمام الحرمين في البرهان والتلخيص . وإذا علمت أن ذلك محل الخلاف فاعلم أن محل الإجماع هو أنه إذا وجب المسبب فقد وجب السبب لكن وجوبه عند البعض متلقى من صيغة الأمر بالمسبب، وعند البعض من دلالتها، وعند البعض من دليل خارجي لا من الصيغة ولا من دلالتها، وهذا هو الذي يذهب إليه ابن الحاجب ومن وافقه كما دل عليه كلامه حيث قال في المنتهى: إنا لا ننكر أن الأسباب واجبة بدليل خارجي، وقال في المختصر: وإن سلم الإجماع ففي الأسباب بدليل خارجي والدليل الخارجي هو أنه لما لم يكن في وسع المكلف ترتيب المسبب على السبب كان القصد بطلب المسببات الإتيان بأسبابها كالأمر بالقتل بالسيف ليس في وسعه إلا حز الرقبة ونحوه بإمرار السيف لا ترتب الموت على ذلك، وهذا الدليل هو الذي نقله الشارح عن بعضهم يريد به المولى سعد الدين ا هـ كلام الكمال . والإجماع بهذا المعنى لا ينافي ما تقدّم عن الاسنوي من حكاية القول الثالث لأن المنفي على هذا الثالث أن وجوب السبب بوجود المسبب، وهذا لا ينافي وجوبه بدليل خارجي ولا ما تقدّم عن السيد أن فرض المسئلة أنه ليس هناك أمر آخر يقتضي وجوب ما لا يتم الواجب إلا به بأن يقال: إذا كان الفرض ما ذكر فكيف يتأتى الإجماع مع أن الإجماع لا بدّ له من مستند؟ وكيف يكون فرض المسئلة ما ذكر مع أن ذلك الدليل الخارجي أمر آخر يقتضي الوجوب لجواز أن ما نفاه السيد وجود أمر يرد من الشارع وهذا لا ينافي قيام موجب آخر يستند إليه الإجماع كالدليل الخارجي المذكور فليتأمل .

قوله: (فإنه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه): قال شيخنا العلامة: فيه نظر، لأن اعتباره إن كان باشرطه لم يفد الدليل وجوبه بوجود الواجب الذي هو مطلوب الدليل، وإن كان بإيجابه بوجود الواجب منع اللزوم لأن مجزّد اشتراطه كاف في انتفاء وجود مشروطه بدونه ا هـ . وأقول: هذا الاعتراض بمعزل بعيد عن المراد لأن المراد أن اشتراطه لذلك الواجب في نفسه لا في هذا الطلب الجديد، وحاصله أن اشتراطه في ذلك الواجب في حدّ نفسه لما لم

الوجود كالذي نفاه فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير مختاراً لقول الإمام وقول المصنف في دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعي ممنوع، يؤيد المنع أن السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي كصيغة الاعتاق له وعقلي كالنظر للعلم عند الإمام الرازي وغيره، وعادي كحز الرقبة للقتل. نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الأسباب لأنها التي في وسع المكلف واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور عن غيره قال الآمدي: كحضور العدد في الجمعة فإنه غير مقدور لآحاد المكلفين أي ويتوقف عليه

يكن إلا باعتبار الشرع وإلا فيمكن وجود صورة ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة إلى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلي والعادي فإنه لما لم يمكن وجود صورة الواجب بدونهما كان في طلبه غنية عن قصدهما بالطلب لأن توقف وجوده عليهما مقتضى لهما ومغن عن قصدهما فتأمله قوله: (ممنوع): وأقول: المنع يؤخذ من توجيه قول الإمام بقوله إذ لا وجود لمشرطه عقلاً أو عادة بدونه أي فهو مستغن عن الإيجاب إذ لا يحتاج إلى إيجاب الشيء لآخر إلا إذا أمكن تحقق ذلك الآخر بدونه قوله: (نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الأسباب الخ): أقول: هذا تأييد لدفع المصنف وأورد شيخنا الشهاب أن هذا الكلام يقتضي إخراج الأسباب عن كونها وسيلة فلا يكون من مقدّمة الواجب بل هي الواجب عبر عنها بالمسببات قال: فليتأمل ذلك مع قوله أي الكمال فيما سبق لا من الصيغة ولا من دلالتها ا هـ. وأقول: أما الأول فيجاب عنه بأن مراد البعض أن الأسباب هي المقصودة بالمباشرة لأنها التي يمكن مباشرتها، وهذا لا ينافي أن المقصود بالذات حصول مسبباتها. وأما الثاني فقول الكمال المذكور إنما هو قول ثالث في المسئلة كما استفاد من كلامه.

قوله: (واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه): أي بما يتوقف وجوبه عليه كما يصرح به تمثيله بقوله كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله. قال شيخ الإسلام: المراد بالمطلق ما لا يكون مقيداً بما يتوقف عليه وجوده وإن كان مقيداً بغيره كقوله تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الاسراء: ٧٨] فإن وجوب الصلاة مقيد بالدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما ا هـ. وقال السيد ما نصه: قال الشارح: الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدّمة وجوده من حيث هو كذلك، وإنما اعتبر قيد الحثية لجواز أن يكون واجباً مطلقاً بالقياس إلى مقدّمة ومقيداً بالنسبة إلى أخرى فإن الصلاة بل التكاليف بأسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس إليهما مقيدة، وأما بالقياس إلى الطهارة فواجبة مطلقاً. وبالجمل الإطلاق والتقييد أمران إضافيان ولا بدّ من اعتبار الحثية في حدود الأشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب الشفاء في مبحث الجنس ا هـ. وقال الزركشي: الثاني أن يكون مطلقاً ليحترز عن الواجب المقيد بحالة حصول المتوقف عليه كقوله

وجود الجمعة كما يتوقف وتوجبها على وجود العدد (فلو تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره) من الجائز كماء قليل وقع فيه بول (وجب) ترك ذلك الغير لتوقف ترك المحرم الذي هو واجب عليه (أو اختلطت) أي اشتبهت (منكوحه) لرجل (بأجنبية) منه (حرمنا) أي حرم قربانها عليه (أو طلق معينة) من زوجته مثلاً (ثم نسيها) حرم عليه قربانها أيضاً اما الأجنبية والمطلقة فظاهر، وأما المنكوحه وغير المطلقة فلاشتباههما بالأجنبية والمطلقة وقد يظهر الحال فترجعان إلى ما كانتا عليه من الحل فلم يتعذر في ذلك ترك المحرم وحده فلم يتناوله ما ذكر قبله وترك جواب مسألة الطلاق للعلم به من جواب ما قبلها، ولو أخره

«إن ملكت النصاب فرك» فلا يقتضي إيجاب ملك النصاب اتفاقاً، وكذا حج إن استطعت وفي هذا القيد أيضاً نظر، لأنه فيما لا يتم الواجب إلا به وكلامه فيما لا يتم الواجب إلا به وبينهما فرق ولهذا عبر ابن الحاجب بالواجب ولم يذكر المطلق ا هـ. قوله: (فلو تعذر ترك المحرم الخ): هذه فروع ثلاثة أشار المصنف بالفاء إلى تفرعها على الأصل السابق كما أشار بقوله لتوقف ترك المحرم الذي هو واجب عليه. قال الكمال: ولا يخفى بعد التأمل أن المتوقف بالحقيقة في الأخيرين من هذه الفروع يقين الترك وهو العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب، فلو فسر الشارح قول المصنف لا يتم بما يتناول العلم بوجود الواجب فقال الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به بأن توقف عليه وجود الواجب أو العلم بوجوده لظهر وجه التفرع ا هـ. وسلك الجلال السيوطي هذا المسلك فقال: المقدمه قسمان: أحدهما يتوقف عليها نفس وجود الواجب، والثاني يتوقف عليها العلم بوجوده وذلك بأن لا يمكن الكف عن المحرم إلا بالكف عما ليس بمحرم كما إذا اختلطت نجاسة الخ. وأقول: الذي يظهر أن إعراض الشارح المحقق عن ذلك لعدم الحاجة إليه إذ يصدق في كل من الفرعين الأخيرين ما دام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف نفس الإتيان بالواجب أي على وجه مبرر شرعاً فتأمله قوله: (كماء قليل وقع فيه بول): أقول: قد اشتهر التسامح في التمثيل والاكتفاء فيه بالفرض فضلاً عن كونه على قول وضعف المناقشة فيه فإطالة الكمال وغيره المنازعة في هذا التمثيل ليست في محلها.

قوله: (فلم يتعذر في ذلك الخ): قال شيخنا العلامة: قد يعترض بأن الواجب وهو ترك المحرم إذا أمكنه فعله وحده لم يكن ترك الجائز حيثنذ مما لا يتم الواجب إلا به فلا يصح جعله من فروعه كما يشير إليه قوله فلو ا هـ. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض إلا الغفلة الفاحشة إذ لا يخفى بأدنى تأمل أن التمثيل بذلك مقيد بحال الاشتباه وأن المكلف حيثنذ مخاطب بترك المحرم وأن تركه في ذلك الحال واجب حتى لو استمتع بإحدهما في ذلك أثم كما صرحوا به في الفروع، وأن ذلك الترك الواجب في ذلك الحال متوقف على ترك الجائز فيكون تركه واجباً أيضاً لتوقف الترك الواجب عليه، وهذا لا ينافيه إمكان ظهور الحال والتمكن حيثنذ من ترك المحرم

عنهما لاحتاج إلى ذكر ما زدته بعد قوله «معينة» كما لا يخفى فيفوت الاختصار المقصود له (مسئلة مطلق الأمر) بما بعض جزئياته مكروه كراهة تحريم أو تنزيه بأن كان منهيأ عنه (لا يتناول المكروه) منها (خلاقاً للحنفية) لنا لو تناوله لكان الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض (فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة) أي التي كرهت فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح، واستوائها

وحده لأن الكلام ليس باعتبار هذا الحال أعني الظهور بل باعتبار حال الاشتباه كما تقرر، ولعمري إن هذا في غاية الظهور والعجب كيف خفي على الشيخ! فقوله «إذا أمكنه فعله وحده» إن أراد فرض الإمكان حال الاشتباه فقوله «لم يكن ترك الجائز حيث لا يتم الواجب إلا به» غير صحيح لأن ترك الحرام حال الاشتباه واجب فيكون ما توقف عليه وهو ترك الجائز أيضاً واجباً: وإن أراد فرض ذلك بعد زوال الاشتباه فهذا خلاف موضوع التمثيل فأحسن التأمل والله الموفق قوله: (فلم يتناوله ما ذكر قبله): أقول: فيه رد لما توهمه الكوراني حيث قال: ولو بدل المصنف لفظة أو بكاف التشبيه لكان أولى لكون المسئلة من فروع القاعدة ا هـ. فإنه إن أراد بالقاعدة أن مالا يتم الواجب إلا به واجب فالتعبير به «أو» لا ينافي ذلك أو قوله «فلو تعذر الخ» فليس هذا من فروعها كما تبين.

قوله: (لا يتناول المكروه): فيه أمران: الأول أن المراد أنه لا يتناول الماهية أي يتعلق بها باعتبار المكروه أي تحققها فيه فهذه العبارة لا تنافي ما يأتي أن الأمر لطلب الماهية بل تمكن مطابقتها له خلاقاً لما أوهمه كلام شيخنا العلامة. والثاني أن شيخنا العلامة أورد أن المكروه لمكانه من جملة الجزئيات المكروهة وسيأتي أنه صحيح فيتناوله الأمر فلا يصح العموم، ثم أجاب بأن الكراهة في ذلك ليست للفعل بل لكونه في ذلك المكان فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئي الفعل لا الكون ا هـ. وأقول: في هذا الجواب نظر لأن النهي لا يتعلق إلا بالأفعال والكون المذكور ليس منها، فالوجه استثناء ما ذكر أو تقييد القاعدة، ثم رأيت شيخ الإسلام قيدها فقال: ومحل ما ذكره في المكروه منها إذا كان له جهة أو جهتان بينهما لزوم كما يؤخذ مما سيأتي ا هـ.

قوله: (فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة): أقول: الوجه الحسن لهذا التفرع هو ما أشار إليه الشارح المحقق بقوله «إذ لو صحت على واحدة من الكراهتين أي وافقت الشرع بأن تناولها الأمر بالنافلة المطلقة الخ» وحاصله كما لا يخفى على ذي لب أن صحة الصلاة موافقتها الشرع كما تقدم أن الصحة مطلقاً موافقة ذي الوجهين الشرع، وموافقتها الشرع سببه تناول الأمر لها إذ العبادة ما لم يؤمر بها ولو من بعض الوجوه الذي لا يلزم شيئاً من وجوه المنع لا تكون موافقة للشرع فلا تكون صحيحة فتكون صحتها موقوفة على تناول الأمر لها على ما ذكر ومستلزمة له. وإن كان مطلق الصحة الشاملة لصحة غير العبادات لا تتوقف على ذلك ولا

حتى تزول، واصفرارها حتى تغرب إن كان كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الأصح عملاً بالأصل في النهي عنها في حديث مسلم (وإن كان كراهة تنزيه) وصححه النووي أيضاً في بعض كتبه فلا تصح أيضاً (على الصحيح) إذ لو صحت على واحدة من الكراهتين أي وافقت الشرع بأن تناولها الأمر بالنافلة المطلقة المستفاد من أحاديث الترغيب فيها لزم

تستلزمه فتناول الأمر لها لازم لصحتها فيلزم من نفيه نفي صحتها لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، فاستنتاج المصنف نفي صحة الصلاة في الأوقات المكروهة من نفي تناول الأمر لها استنتاج في غاية الصحة والظهور لاختفاء فيه ولا ارتياب. وإذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا العلامة بقوله ما نصه: اعلم أن ابن الحاجب وغيره عرفوا الصحة عند المتكلمين بأنها موافقة أمر الشارع فالصحة تستلزم كون الصحيح مأموراً فيصح الاستدلال بنفيه على نفيها، لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم وأن المصنف عرفها بموافقة الشرع التي لا تستلزم الأمر لوجودها في العقود المباحة فلا يلزم من نفيه نفيها، فاستنتاج نفيها من نفيه بقوله فلا يصح اشتباه. اهـ نص شيخنا من قبيل الاشتباه القبيح والسهر الصريح، ومنشأ ذلك أنه سرى ذهنه إلى مطلق الصحة الذي لا يستلزم الأمر غافلاً عن أن الكلام في صحة الصلاة فإن صحتها تستلزم الأمر بها في الجملة إذ لو لم يؤمر بها مطلقاً لم تكن موافقة للشرع ولا مستجمعة لما يعتبر فيها من عدم وقوعها في هذا الوقت المخصوص، وإنما كان يصح هذا الاعتراض لو كان المصنف استدل بنفي الأمر على نفي مطلق الصحة أو على نفي صحة المباحات وليس كذلك كما لا يخفى بل إنما استدل بنفيه على نفي صحة الصلاة. لا يقال لا نسلم أن الصحة عند المصنف تستلزم الأمر في العبادات لأن الصلاة في الأماكن المكروهة صحيحة غير مأمور بها لأنها مكروهة لأنا نقول: إن الصلاة المذكورة مأمور بها قطعاً من حيث نفسها والنهي فيها راجع لخارج غير لازم كما قرره شيخنا كغيره. والمراد بكون الشيء مأموراً به الذي هو لازم الصحة كونه مأموراً به من حيث نفسه ولو من بعض الوجوه كما تقدم لا مطلقاً كما هو ظاهر، ولو صح الاعتراض بذلك ورد على طريقة ابن الحاجب أيضاً بأن يقال: الصحة لا تستلزم كون الشيء مأموراً به بدليل الصلاة في الأماكن المكروهة فليتأمل.

قوله: (وإن كان كراهة تنزيه): قال شيخنا العلامة: المستتر في كان عائد على كراهتها وفيه أن ضمير المؤنث المجازي مذكر وهو ممنوع إلا في ضرورة اهـ. وأقول: ذكره باعتبار أن الكراهة نهي مخصوص أو خطاب مخصوص أو نحو ذلك فلا منع ولا ضرورة قوله: (بأن تناولها الأمر): قال شيخنا العلامة: فسر به موافقة الشرع وهي أعم منه إذ هي كما مر استجماع ما يعتبر فيه شرعاً أي من الأركان والشروط اهـ. وأقول: أما أولاً فليس هذا تفسير للموافقة بل هو بيان لسببها لأن الموافقة تتوقف على تناول الأمر وليست عينه كما هو ظاهر. وأما ثانياً فإن أراد بأنها أعم أنها تصدق بتناول الأمر وبغيره كما في العقود المباحة إذ يتحقق فيها موافقة الشرع

التناقض (فتكون) على كراهة التنزيه (مع جوازها فاسدة) أي غير معتد بها لا يتناولها الأمر فلا يثاب عليها. وقيل إنها على كراهة التنزيه صحيحة يتناولها الأمر فيثاب عليها والنهي عنها راجع إلى أمر خارج عنها كموافقة عباد الشمس في سجودهم عند طلوعها وغروبها دل على ذلك حديث مسلم، وسيأتي أن النهي لخارج لا يفيد الفساد وبرجوع النهي فيها

دون تناول الأمر إذ لا أمر فيها فسقوط هذا الاعتراض ظاهر لأن الأعم مطلق موافقة الشرع لا موافقة الصلاة الشرع، والكلام في الثاني دون الأول لأن الكلام في صحة الصلاة لا في مطلق الصحة كما لا يخفى. وإن أراد بأنها أعم أن لها معتبرات آخر غير تناول الأمر فتفسيرها بالتناول غير كاف، فجوابه أنه لا يصدق حقيقة تناول الأمر إلا عند اجتماع سائر المعطيات إذ لو تخلف شيء منها امتنعت الصلاة فلا يتناولها الأمر. وأما ثالثاً فالاستجماع المذكور ليس هو الموافقة بل به تتحقق الموافقة، وقوله كما مر ممنوع إذ لم تفسر فيما مر بالاستجماع المذكور ولهذا قال الشارح هناك «لاستجماعه الخ» بلام التعليل قوله: (فتكون مع جوازها فاسدة): قال شيخ الإسلام: إشارة إلى رد استشكال ذلك بأنه إذا جاز الإقدام عليه فكيف لا يصح؟ ووجه الرد ما قرره من لزوم التناقض وقول الزركشي أن الإقدام على العبادة التي لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعباً، جوابه أن الحرمة بمعنى آخر اهـ. أي وذلك المعنى الآخر هو التلاعب. ثم لا يخفى ما فيه فإن الحرمة مطلقاً تنافي الجواز وأي معنى وفائدة للجواز حيث؟ وفي حاشيته أعني شيخ الإسلام لشرح البهجة للعراقي ما نصه: وأيضاً إباحة الصلاة على القول بكراهة التنزيه من حيث ذاتها لا تنافي حرمة الإقدام عليها من حيث عدم الانعقاد مع أنه لا بعد في إباحة الإقدام على ما لا ينعقد إذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك التلاعب اهـ. أي لكن ينبغي حرمة الاستمرار على هذا ولعل هذا أحسن الأجوبة.

قوله: (وسياتي): قال شيخنا العلامة: أي في مبحث النهي أن النهي لخارج أي غير لازم كذا قيد به الشارح فيه. قال المصنف: والشارح هناك كالوضوء بمغصوب. قال الشارح لإتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضاً، وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضاً، وكالصلاة في المكان المكروه أو المغصوب اهـ. وأنت تعلم أن لازم الشيء ما يلزم من وجود الشيء وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشيء لجواز كونه أعم من الملزوم، وكل من الإتلاف والتفويت والتعرض بالصلاة لما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والصلاة وإن تحقق بغيرها أيضاً والحكم بأنه في ذلك غير لازم من اشتباه اللازم بالملزوم فتدبر اهـ. وأقول: كثيراً ما تزل الأقدام ويقع الغلط كما صرح بذلك الأئمة من عدم التمييز بين الاصطلاحات وتحرير مقاصد القوم كما وقع للشيخ هنا فإنه لم يميز بين اصطلاح الأصوليين هنا في الخارج واللازم واصطلاح غيرهم ولم يحرر مقصودهم بهما وتمسك بمجرد ما تقرر في اصطلاح المنطق في ذلك فوقع في الغلط الذي أوقعه في هذا التشبيح الذي عاد عليه، وذلك لأن مرادهم

بالخارج عن الشيء ما يوجد مع غيره وإن لم ينفك عن ذلك الشيء أي وإن كان لازماً أعم، ويلزم الشيء ما لا ينفك عنه ولا يوجد مع غيره. وحاصله اللزوم المساوي كما لا يخفى أن مرادهم ما ذكر على من له تتبع لنصوصهم وإطلاع على مقاصدهم. قال العلامة القرافي في شرح المحصول نقلاً عن الإمام الرازي في المعالم: أجمعوا على أن النهي لا يفيد الملك في جميع الصور بل الضابط أن المنهي عنه إما أن يكون تمام المنهي عنه أو جزءاً أو خارجاً لازماً أو خارجاً مفارقاً. ثم قال: وأما القسم الرابع وهو الخارج الفارق لا يمنع صحة العقد كالوضوء بالماء المنصوب اهـ. فانظر هذا الإمام كيف جعل الوضوء بالماء المنصوب مما نهى عنه خارج مفارق وأقره هذا العلامة على ذلك مع أن ذلك الخارج لا ينفك عن ذلك الوضوء فهو لازم أعم وليس لازماً مساوياً، فهذا نص من هذين الإمامين في أن المراد بالخارج واللزوم ما قلناه وقد نقل الأصفهاني وناهيك به في شرح المحصول ما نقله القرافي وأقره أيضاً، وذكر عن الأئمة عبارات توافق ذلك منها قوله عن شرح اللمع للشيخ أبي إسحق.

وقال بعض أصحابنا: إن كان النهي يختص بالمنهي عنه كالصلاة في السترة النجسة دل على فساده، وإن كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع وقت الصلاة والنداء لا يدل على فساده اهـ. فانظر قوله «كالصلاة في الدار المغصوبة والبيع وقت النداء» مع أن المعنى الخارج منه هو استعمال ملك الغير والتفويت وهو لا ينفك عن الصلاة المذكورة ولا عن البيع لكنه يوجد مع غيره أيضاً فهو لازم أعم، فهذا نص في أن المراد بمقابلته وهو اللزوم ما لا ينفك عن ملزومه ولا يوجد في غيره وكان مراده بقوله «وإن كان لا يختص بالمنهي عنه» وإن كان لمعنى لا يختص بالمنهي عنه أو أراد بالمنهي عنه ذلك الخارج كالتفويت بالبيع فإن النهي لا يختص به بل يوجد في التفويت بغيره. ومنها قوله: ونقل عن طائفة من المتكلمين أن النهي إن كان لمعنى يخص المنهي عنه كالصلاة في البقعة النجسة فإنه يقتضي فساد المنهي عنه، فإن النهي إنما كان لمعنى يخص الصلاة وهو النجاسة، ألا ترى أنه في غير الصلاة لا يمنع من الجلوس في البقعة النجسة، وإن كان النهي لمعنى لا يخص المنهي عنه لا يقتضي فساده وذلك بمثابة النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فإنه نهي عن الغصب وذلك لا يخص الصلاة اهـ. فانظر كيف جعل الغصب مما لا يقتضي الفساد مع أنه لازم للصلاة في الدار المغصوبة لكنه أعم لوجوده في غيرها، فهذا نص في أنهم أرادوا بالخارج واللزوم ما ذكرنا وعدم اقتضاء النهي الفساد في صورة الصلاة في الدار المغصوبة هو قول جمهور العلماء وهو المعتمد عند المصنف كابن الحاجب وغيره. لا يقال سيأتي في كلام الشارح كغيره في تلك الصورة أن كلاً من جهتي الصلاة والغصب يوجد بدون الآخر فلا يكون الغصب لازماً لأننا نقول: لزوم الغصب للصلاة في الدار المغصوبة التي هي المنهي عنه قطعي معلوم ضرورة ولا ينافيه ما يأتي عن الشارح لأنه باعتبار ما اشتمل عليه المنهي عنه من الجهتين المذكورتين، وهذا لا ينافي القطع

للخارج انفصل الحنفية أيضاً في قولهم فيها بالصحة مع كراهة التحريم كالصلاة في المغصوب. أما الصلاة في الأمانة المكروهة فصحيحة والنهي عنها لخارج جزماً كالتعريض بها في الحمام لوسوسة الشياطين، وفي أعطان الإبل لنفارها، وفي قارعة الطريق لمرور الناس، وكل من هذه الأمور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع فالنهي في الأمانة ليس لنفسها بخلاف الأزمنة على الأصح فافتراقاً. واحترز «بمطلق الأمر» عن المقيد بغير

بأن نفس المنهي عنه وهو الصلاة في الدار المغصوبة يستلزم الغصب فتدبره. وفي شرح المنهاج للاستوي وشرح الكتاب للزركشي وغيرهما مثل ما تقدم عن القرافي، ومن تفتن لمراد القوم الكمال وشيخ الإسلام في حاشيتهما حيث بينا أن مرجع النهي في الصلاة في الحمام مثلاً وهو التعرض لوسوسة الشياطين عام أي يحصل بغير ذلك المكان وإن كان لازماً للصلاة فيه كما سيأتي عنهما. وإذا تأملت ذلك علمت أنه لا منشأ لاعتراض الشيخ ودعواه الاشتباه إلا اشتباه مراد القوم عليه وعدم تمييزه بينه وبين غيره فقلد مجرد ما عرفه من اصطلاح المنطق من غير تحرير المقصود القوم على أن إطلاق القوم اللازم على ما ذكرناه لا يخالف اصطلاح المنطق لأن اللازم في اصطلاحه أعم ومساوٍ، فغاية الأمر أنهم أرادوا باللازم أحد قسميه وهو المساوي لأنه الموافق لمقصودهم، وبالخارج ما عداه ولا غبار على ذلك فلا تكن من الغافلين.

قوله: (فالنهي في الأمانة ليس لنفسها): قال شيخنا العلامة: أي لنفس الأمانة فجعل الضمير في «لنفسها» للأمانة وهو قضية صنع الكمال حيث قال في السؤال الذي أورده لا نفس الزمان، لكن جعله شيخ الإسلام للصلاة فقال: يعني ليس لنفس الصلاة ولا للازمها بخلافه في الأزمنة اه. ولعله أقرب معنى وإلا فمجرد نفي كونه لنفس الأمانة أي فائدة له فإن مجرد كونه لنفس الأمانة لا يفيد إلا بعد إثبات لزومها للصلاة مع أنه لا لزوم كما سيأتي بيانه بخلاف نفي كونه لنفس الصلاة فإنه يفيد لأن كون النهي لنفس الصلاة يفيد الفساد فنفي كونه لنفسها يفيد صحتها وكنفسها لازمها، فحيث يستنتج الصحة من نفي كون النهي لنفسها يراد أيضاً نفي كونه للازمها. واعلم أن الذي يظهر في معنى قولهم نهي عن كذا لنفسه أو لازمه مثلاً أنه ليس المراد بقولهم فيه لنفسه أو لازمه حقيقة التعليل بل بيان مرجع النهي، فمعنى نهي عنه لنفسه نهي عنه باعتبار نفسه، ومعنى نهي عنه للازمه أنه نهي عنه باعتبار لازمه، ومعنى نهي عنه لخارج أنه نهي عنه باعتبار الخارج، ويدل على ذلك تعبيرهم برجوع النهي إلى أمر داخل أو لازم أو خارج كقول المصنف والشارح الآتي في مبحث النهي وفيها أي في المعاملات إن رجع النهي إلى أمر داخل أو رجع إلى لازم لها، وقول الشارح في النهي لخارج أي غير لازم لأن المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج.

قوله: (بخلاف الأزمنة): أي فإن النهي عن الصلاة فيها لخارج لازم وهو تلك الأوقات كما ذكره الشارح في مبحث النهي الآتي بقوله «وكالصلاة في الأوقات المكروهة لفساد الأوقات

اللازمة لها بفعلها فيها» اهـ. ووجه لزوم الأوقات دون الأماكن أنه يمكن ارتفاع النهي عن الأمكنة قبل فعل الصلاة فيها بأن تجعل الحمامات مساجد ولا يضر زوال الاسم لأن الأمكنة باقية بحالها، وأنه يمكن حال إيجاد الفعل نقله من ذلك المكان إلى مكان آخر، ولا يمكن واحد من هذين الأمرين في الزمان على أنه لا حاجة لذلك مع قولنا إن النهي في الأمكنة ليس لأجلها بل لا تعرض فيها كالتعرض لوسوسة الشياطين في الحمام وإنما يحتاج لبيان انتفاء لزوم ذلك المعارض وسيأتي بيانه. قال الكمال: لا يقال هذا أي أن النهي في الأمكنة ليس لنفسها بل لخارج بخلاف الأزمنة فافتقرا إن سلم في غير ساعتي الطلوع والغروب فهو فيهما ممنوع لأن النهي فيهما موافقة عباد الشمس فهو راجع لمعنى خارج كما مر عن الحنفية لا لنفس الزمان فأين الفرق، لأننا نقول موافقة عباد الشمس في سجودهم عبارة عن إيقاع الصلاة في هذا الزمن الخاص من حيث هو إيقاع فيه بخلاف الصلاة في الحمام مثلاً فإن متعلق النهي فيها - وهو التعرض لوسوسة الشياطين - من حيث إنها مما يشغل القلب ويخل بالخشوع عام كمتعلق النهي عن الصلاة في المنصوب وهو شغل ملك الغير اهـ. ووافقه على ذلك شيخ الإسلام. وقوله «عام» أي يحصل بغير ذلك النهي عنه وهو الصلاة في الأمكنة المذكورة أيضاً. وإن كان لازماً لها فلا يكون النهي لخارج لازم حتى يقتضي الفساد لأن المراد باللازم ما لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم بيانه. ثم لا يخفى أن المفهوم من سياقه أن مقصوده بهذا الجواب إثبات رجوع النهي لنفس الزمان مع أن جوابه لا يفيد ذلك بل إنما يفيد رجوع النهي إلى الموافقة المذكورة أي إيقاع الصلاة في ذلك الزمن فالزمان متعلق مرجع النهي لا نفسه إلا أن يجاب بأن المراد بارجوع النهي للزمان أعم من أن يرجع إليه بنفسه أو بواسطة كونه متعلق المرجع إلا أنه يرد حيثنذ أنه لا حاجة إلى هذا لأنه يكفي ذلك المرجع نفسه لأنه شيء خاص فيقتضي عدم الصحة هنا مع أن فيما ادعاه من أن الموافقة المذكورة هي الإيقاع المذكور بحثاً، بل الظاهر أنها تحصل بذلك الإيقاع لا أنها عينه وعلى هذا فمرجع النهي الموافقة المذكورة وهي شيء خاص لا يحصل بغير الصلاة في هذين الوقتين ولازمة للصلاة فيهما وذلك يقتضي عدم الصحة.

قوله: (على الأصح): مقابله أن النهي في الأزمنة لخارج وهو موافقة عباد الشمس كما دل عليه الحديث. قال بعض من لقيناه: ويجاب بأن هذا حكمة النهي وليس بعلة لعدم اطراده وإلا لحرم بمكة ومع وجود السبب اهـ. وأقول: لو صح هذا ورد على الصحيح من أن النهي للازم العبادة وهو الأوقات الفاسدة كما علل هذا البعض أيضاً به القول الصحيح إذ يقال هذا ليس علة لعدم اطراده وإلا لحرم بمكة ومع وجود السبب والتزام ذلك خلاف كلامهم مع أن للمقابل أن يعتبر في العلة شرطاً أو شرطاً خصوص المحل من كون الصلاة لا سبب لها وكونها بغير الحرم فلا ينعدم الاطراد على أن الوجه أنه ليس المراد فيما ذكر حقيقة التعليل كما سبق بيانه.

المكروه فلا يتناوله قطعاً. (أما الواحد بالشخص له جهتان) لا لزوم بينهما (كالصلاة في)

قوله: (أما الواحد بالشخص): قال شيخ الإسلام: هو ما يمنع تصويره من حمله على كثيرين كالصلاة في مغصوب اهـ. وهو نص في إرادة الجزئي الحقيقي وهو قضية تقييدهم الواحد بقولهم بالشخص ولا ينافيه أنهم قابلوا الواحد بالشخص بالواحد بالجنس كما عبر به العضد وغيره، ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر في الواحد بالشخص بل يشمل أيضاً الواحد بالنوع لجواز أنهم أرادوا بالواحد بالجنس ما يشمل الواحد بالنوع، وبدل عليه أن بعضهم كالأصفهاني في شرح المختصر عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع، وعلى هذا فلا بد من تقييد الصلاة في الدار المغصوبة في تمثيلهم بها للواحد بالشخص من قيود تصيرها واحداً بالشخص كأن يراد صلاة زيد الفلانية في يوم كذا في ساعة كذا في دار عمرو بغير رضاه، أو من تقدير المضاف أي كجزء الصلاة في الدار المغصوبة أي جزئها الحقيقي. نعم لقائل أن يقول: أي حاجة إلى فرض هذا الكلام في الواحد بالشخص، وهلا فرض في الواحد بالنوع إذا عنون بما هو منشأ هذا الخلاف كالصلاة في المغصوب فإننا نقطع بأن كل فرد من أفراد الصلاة في المغصوب يجري فيه هذا الخلاف فيصح فرضه في النوع الكلي الشامل لسائر الأفراد فيقال: أما ما له جهتان لا لزوم بينهما الخ. ولا يفيد بالواحد بالشخص ولا ينافي ذلك أن النوع لا وجود له بنفسه في الخارج بخلاف الجزئيات الحقيقية لما سيأتي في مبحث الأمر والنهي.

قوله: (لا لزوم بينهما): قال الكمال: تنبيه على تقييد محل النزاع بذلك وعلى أن قول المصنف كالصلاة تقييد لإطلاق الجهتين في عبارته لا تمثيل محض، والتقييد المذكور للاحتراز عن صوم يوم النحر ونحوه مما لا انفكاك لإحدى جهتيه عن الأخرى فلا يقال إنه مأمور به من حيث هو صوم منهى عنه من حيث إنه مضاف إلى يوم النحر لأن المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لإمكان كل منهما بدون الآخر اهـ. وهو كالصريح بأن الجهتين في صوم يوم النحر هما كونه صوماً وكونه صوماً ليوم النحر وهو موافق لقول العضد. قالوا: أي القائلون بعدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة: لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحاً باعتبار الجهتين إذ لا مانع أي من الصحة إلا اتحاد المتعلق أي للأمر والنهي واعتبار الجهتين يدفعه أي لاتحاد الجواب بوجهين: أحدهما أن صوم يوم النحر أي الذي هو جهة النهي لا ينفك عن الصوم أي الذي هو جهة الأمر لأن المضاف يستلزم المطلق أي بخلاف العكس فلم تنفك الجهة الأولى المحذورة عن الثانية أي لم تنفرد عنها، وإن انفكت الأولى عن الثانية في صوم عاشوراء مثلاً فكانا بمنزلة الجهة الواحدة بخلاف الصلاة والغصب لإمكان كل بدون الآخر. وحاصله تخصيص الدعوى أي الصحة فيما له جهتان بما يجوز انفكاك الجهتين فيه اهـ. لكن يشكل عليه أن هذا الاعتبار موجود في الصلاة في المغصوب إذ هي صلاة وصلاة في مغصوب والثانية لا تنفك عن الأولى لأن المضاف يستلزم المطلق بخلاف الأولى تنفك عن الثانية في صلاة في ملكه

المكان (المغصوب) فإنها صلاة وغضب أي شغل ملك الغير عدواناً وكل منهما يوجد بدون الآخر (فالجمهور) من العلماء قالوا (تصح) تلك الصلاة التي هي واحد بالشخص إلى آخره فرضاً كانت أو نفلأ نظراً لجهة الصلاة المأمور بها (ولا يثاب) فاعلمها عقوبة له عليها من جهة الغضب. وقيل يثاب من جهة الصلاة وإن عوقب من جهة الغضب فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه وهذا هو التحقيق والأول تقريب رادع عن إيقاع الصلاة في المغصوب فلا خلاف في المعنى (و) قال (القاضي) أبو بكر الباقلاني (والإمام) الرازي (لا تصح) الصلاة مطلقاً نظراً لجهة الغضب المنهي عنه (ويسقط الطلب) للصلاة (عندها) لأن السلف لم يأمرها بقضائها مع علمهم بها (و) قال الإمام (أحمد لا صحة) لها (ولا سقوط) للطلب عندها. قال إمام الحرمين: قد كان في السلف متعمقون في التقوى يأمرون بقضائها

فكيف صح الفرق بينهما، ثم رأيت شيخ الإسلام أورد هذا الإشكال وأجاب عنه فقال: فإن قلت كل من صوم يوم النحر والصلاة في المغصوب مقيد والمقيد يستلزم المطلق فلم قلت بالانفكاك فيها دونه؟ قلنا: لأن الزمن داخل في ماهية الصوم لأنه الإمساك عن المفطر بالنهار بخلاف المكان ليس داخلياً في ماهية الصلاة اهـ. فإن قلت قد ظهر من هذا التعريف أن اللزوم المنفي المقتضي للفساد أعم من اللزوم من الجانبين ومن أحدهما إذ اللزوم في صوم يوم النحر من أحدهما كما تبين، وهذا يخالف ما بيناه فيما سبق أن النهي لخارج إنما يقتضي الفساد إذا كان ذلك الخارج لازماً مساوياً قلت: لا نسلم المخالفة لأن انتفاء لزوم المساواة بين جهتي المنهي عنه لا ينافي وجوده بين المنهي عنه وخارجه الذي هو مرجع النهي في الحقيقة، وكان ثبوت اللزوم بين الجهتين في الجملة مستلزم لثبوت لزوم المساواة بين المنهي عنه وخارجه المذكور فإن اللزوم بين جهتي صوم النحر ثابت في الجملة كما تقرر مع تحقق لزوم المساواة بين صوم النحر وخارجه المذكور الذي هو الإعراض عن ضيافة الله تعالى بخلاف الصلاة في المغصوب فإن خارجها المذكور الذي هو الغضب يوجد بغيرها أيضاً فليتأمل.

قوله: (في المكان المغصوب): كان تقدير المكان مع أن الحكم لا يتقيد به مع التصريح به في كلام من جرت عادة المصنف بالأخذ منه أو بموافقة المشي على طريقته لأن ذلك قريبة على إرادة المصنف له، وقد عبر ابن الحاجب بقوله «كالصلاة في الدار المغصوبة» وقد يقال إن إسقاط الموصوف إشارة إلى إرادة التعميم. قوله: (وهذا هو التحقيق الخ): قد يعارضه ما تقرر في الفروع من سقوط الثواب في الصلوات المكروهة كالصلاة حاقناً أو حاقباً أو بحضرة طعام يتوق إليه إلى غير ذلك، فإنه إذا أسقطت كراهة التنزيه الثواب فكيف بالتحريم اللهم إلا أن يحمل السقوط في هذه المكروهات على الردع والزجر ويلتزم حصول الثواب على ما هنا أو يرد ما قاله الشارح هنا من التحقيق المذكور إذ لا معنى لسقوط الثواب مع التنزيه وثبوته مع التحريم مع رجوع النهي لخارج فيها فليتأمل. قوله: (نادماً الخ): قال شيخنا العلامة: اقتصر في تفسير

(والخارج من) المكان (المغضوب تائباً) أي نادماً على الدخول فيه عازماً على أن لا يعود إليه (أت بواجب) لتحقق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور (وقال أبو هاشم) من المعتزلة هو أت (بحرام) لأن ما أتى به من الخروج شغل بغير إذن كالمكث والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه إذ لا إقلاع إلا حيثئذ (وقال إمام الحرمين) متوسطاً بين القولين هو (مرتبك) أي مشتبك (في المعصية مع انقطاع تكليف النهي) عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه تائباً للأمور به فلا يخلص به منها لبقاء ما تسبب فيه بدخوله من لضرر الذي هو حكمة النهي فاعتبر في الخروج جهة معصية وجهة طاعة وإن لزم الأولى الثانية والجمهور ألغوا جهة المعصية من الضرر لدفعه ضرر المكث الأشد كما ألغى ضرر

التوبة على جزأين من أجزاء مفهومها لأن الإقلاع وهو ثالثها قد تحقق بقوله الخارج، وقد يقال الإقلاع أخص من مطلق الخروج لأنه الكف امتثالاً اهـ. وأقول: فيما ذكره نظر، أما أولاً فاعتبار قيد الامتثال في الإقلاع الذي هو أحد أركان التوبة في محل المنع ويحتاج فيه لسند صحيح صريح من كلام الفقهاء، والظاهر أنه ليس في كلامهم ما يساعده على ذلك. وأما ثانياً فقد يقال إن تحقق الندم يغني عن هذا القيد لأن الندم على المعصية من حيث كونها معصية كما هو المراد مما يقتضي مصاحبة الإقلاع بقصد الامتثال أو ما يقوم مقامه. وأما ثالثاً فقد يقال إنما لم يتعرض للإقلاع لأن حقيقته غير متصورة حال الخروج لأنه إنما يتم بانتهاء الخروج فلا يتصور اعتباره حقيقة قبله فيكون المراد أن الشروع في الخروج الذي هو شروع الإقلاع هل يكفي في قطع الإثم ويسد مسد الإقلاع أو لا.

قوله: (فلا يخلص): قال شيخنا العلامة: الفاء للتفريع ومعلوم أن المناسب للتفريع على ما تقدم هو الخلوص لا عدمه اهـ. وأقول: هو عجيب لأن تفريع عدم الخلوص من المعصية على الاشتباك فيها الذي هو من جملة ما تقدم في غاية الوضوح، وكان الشيخ ظن أنه تفريع على قوله «مع انقطاع الخ» وليس كذلك كما هو ظاهر. قوله: (لبقاء ما تسبب فيه): قال الكمال: فإن قيل لا معصية إلا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور به وإذا سلم الإمام انقطاع تكليف النهي لم يبق للمعصية جهة قلنا: إمام الحرمين لا يسلم أن دوام المعصية لا يكون إلا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور به بل يخص ذلك بابتداء المعصية، ولهذا حكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الإمام بأنه بعيد لا محال. ثم بين الكمال وجه الاستبعاد وجوابه وبذلك يظهر سقوط اعتراض شيخنا العلامة بقوله بقاء الضرر بمجرد لا يستقل بكون الفعل معصية بل لا بد فيه من وجود نهى عنه أو أمر بضده إذ هي فعل منهى عنه أو ترك مأمور به، وقد سلم انقطاع تكليف النهي عن الخروج وتعلق الأمر به فيكون طاعة محضة لا من وجه ومعصية من وجه اهـ. لأن حاصل ما ذكره هو ما أورده الكمال في السؤال وقد رأيت جوابه عنه.

قوله: (وإن لزم الأولى الثانية): قال شيخنا العلامة: جعل اللازم هو الأولى إذ الخروج

تائباً يلزمه شغل ملك الغير بغير إذنه لا الثانية إذ الشغل المذكور لا يلزمه الخروج تائباً، ثم قوله «وإن لزمته» تنبيه على فساد هذا الاعتبار بأن لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الامتثال به. قال العضد: فإن قيل فيه الجهتان فيتعلق الأمر بإفراغ ملك الغير والنهي بالغصب كالصلاة في الدار المفصولة سواء قلنا: هو غلط لأنه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب فإنه يمكن الامتثال وإنما جاء الاتحاد باختيار المكلف. اهـ. كلام شيخنا. وأقول: أما تفسيره جهة المعصية بشغل ملك الغير فهو ظاهر متخل عن الحمية متحل بترك العصية، وفي كلام الكمال نوع اضطراب لأن كلامه أفاد أولاً أنها الإثم، وثانياً أنها الشغل. وأما قوله «ثم قوله وإن لزمته» تنبيه على فساد هذا الاعتبار فهو ممنوع منعاً لا خفاء فيه على ذي لب متخل عن الحمية متحل بترك العصية بل هو تنبيه على أن ذلك اللزوم لا يرد على الإمام ولا يوجب كون ذلك من التكليف بالمحال وإنما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهي فعل النهي عنه مع قيام النهي عنه وعدم انقطاعه لأنه حيثئذ يكون مأموراً بفعل ما منع منه وإلزام تركه وليس الأمر كذلك، وإنما هي معصية حكومية بمعنى أنه استصحب حكم السابقة تغليظاً عليه لإضراره الآن بالمالك إضراراً ناشئاً عن تعديه السابق مع انقطاع النهي الآن عنه وعدم إلزامه بالترك، فالفعل مقدور له لأنه متمكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه، غاية الأمر أنه استصحب عصيانه السابق تغليظاً عليه لإضراره الآن بالمالك إضراراً ناشئاً عن تعديه السابق مع انقطاع النهي الآن عنه وعدم إلزامه بالترك، فالفعل مقدور له لأنه متمكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه. غاية الأمر أنه استصحب عصيانه السابق تغليظاً ومجرد ذلك لا يقتضي عجزه عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالمحال كما لا يخفى، فالشارح إنما قصد التنبيه على ذلك كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة في هذا السياق كما لا يمتري فيه منصف وكما هو الموافق لدفعه الاستبعاد الآتي فإنه في غاية الظهور في أن قصده ليس إلا توجيه كلام الإمام وإزالة الشبه عنه، وعلى أن الاعتراض المذكور في العضد لا يرد على الإمام لأنه مبني على تحقق النهي المنافي للأمر فلا يمكن الامتثال، ألا ترى إلى قوله في السؤال والنهي بالغصب وقد بان لك أن لا نهي هناك عند الإمام. لا يقال لا يجوز في الفعل الواحد أن يكون فيه جهتا طاعة ومعصية متلازمتان وإنما يجوز اجتماع الجهتين إذا انفكت إحداها عن الأخرى لأننا نقول: لا نسلم ما ذكرت إذا كانت المعصية حكومية استصحابية كما هنا لأن ذلك إنما امتنع في الحقيقة لأنه يؤدي إلى المعجز عن الامتثال لتنافي طلب فعل الشيء وطلب تركه، وهذه التادية منتفية في الحكمية كما تبين آنفاً. ثم رأيت الكمال أشار إلى اندفاع اعتراض العضد أيضاً حيث قال: وإنما يكون ذلك من التكليف بالمحال أن لو تعلق الأمر والنهي معاً بالخروج وتعلق النهي هنا منتفٍ لانقطاع تكليف النهي اهـ. وبالجمله فلا ينبغي أن يكون منشأ دعوى هذه الاستحالة إلا الغفلة عن انقطاع تكليف النهي وعن معنى حكمية المعصية فاحفظ ذلك ولا تغرّنك عظمة المعارض،

زوال العقل في إساعة اللقمة المغصوص بها بخمر حيث لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الأشد (وهو) أي قول إمام الحرمين (دقيق) كما تبين وإن قال ابن الحاجب إنه بعيد حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهي، ويدفع استبعاده قول الفقهاء أن من جن

فهذا الإمام أعظم. وبما تقرر يظهر أن قول الكوراني وقول الإمام أنه عاصٍ باستصحاب المعصية مطيع بتفريغ المكان كما في الصلاة في الدار المغصوبة غير مستقيم لاستلزامه التكليف بالمحال وهو جواز الخروج مع عدم جوازه اهـ. لم ينشأ عن تأمل كما لا يخفى على أهل التأمل.

قوله: (حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهي): قال شيخنا العلامة: صريح في أن منشأ الاستبعاد عنده مجرد انتفاء تعلق النهي وليس كذلك، بل هو عنده انتفاء تعلق النهي وثبوت تعلق الأمر ونص المختصر، وإذا تعين الخروج للأمر قطع بنفي المعصية بشرطه، وقول الإمام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد. قال العضد في تقريره: قال الإمام باستصحاب حكم المعصية عليه مع إيجابه الخروج وهو بعيد اهـ. وإذا ظهر لك أن المستبعد إنما هو استصحاب المعصية حال عدم سببها ووجود ضدها ظهر لك أن قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعاً لأن الردة ضدها التوبة منها لا الجنون الذي شأنه في الشرع أن يجري فيه حكم ما قبله من إسلام أو كفر، والاستصحاب على قولهم إنما هو حال الجنون لا التوبة على أن قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد أن يكون دافعاً لقول بعض آخر والله سبحانه أعلم اهـ. وأقول: ليت شعري ما الذي أحوج شيخنا إلى هذا التعصب البارد، وما كان أغناه عن هذا التحامل الفاسد الكاسد. فأما قوله «وليس كذلك الخ» فأقول: بل هو كذلك كما يشهد به كلام الأئمة لمن راجعه وفهمه، واحتجاجه بعبارة المختصر احتجاج ممنوع بل ظاهرها مع الشارح فإنه لم يعول فيها على ثبوت تعلق الأمر بوجه، بل اقتصر فيها كما ترى على انتفاء النهي فإنه لم يزد في بيان الاستبعاد على قوله «ولا نهي» فأين اعتباره ثبوت تعلق الأمر وذكره تعلق الأمر في تقرير قول الجمهور لا يقتضي اعتباره في الاستبعاد ولا لذكره هو أو أحد من شراحه، وما ساقه عن العضد لا يدل له بل يدل عليه وذلك لأن العضد عقب قوله «وهو بعيد» بقوله «استدلالاً عليه» ما نصه: إذ لا معصية إلا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور به وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتفض الدليل عليه اهـ. وهو صريح في أن منشأ الاستبعاد ما هو صريح كلام الشارح.

والعجب كل العجب من الشيخ حيث أسقط من كلام العضد توجيه الاستبعاد الصريح فيما أفاده كلام الشارح كما ترى، واقتصر على ما يوهم شبهته هو وهذا في غاية الإشكال مناب لحق أداء الأمانة وعبارة المولى السعد التفتازاني. وإنما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لأن الإمام لا يسلم أن دوام المعصية لا يكون إلا بفعل منهى عنه أو ترك مأمور به بل ذلك في ابتدائها خاصة اهـ. وهي صريحة في ذلك كما لا يخفى على المتأمل. وفي شرح المختصر للأصفهاني واستبعد المصنف قول الإمام لأن المعصية لا تكون إلا بفعل منهى عنه، وإذا لم يتعلق

بعد ارتداده ثم أفاق وأسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحاباً لحكم معصية الردة لأن إسقاط الصلاة عن المجنون رخصة والمرتد ليس من أهل الرخصة، أما الخارج غير تائب فعاص قطعاً كالماكث (والساقط) باختياره أو بغير اختياره (على جريح) بين جرحى (يقتله إن استمر) عليه (و) يقتل (كفؤه) في صفات القصاص (إن لم يستمر) عليه

النهي بالخروج فكيف يتصور كونه معصية؟ اهـ. فقد ظهر بهذه الصرائح ظهوراً لا يقبل المدافعة أن منشأ الاستبعاد ليس إلا مجرد انتفاء تعلق النهي كما أفاده كلام الشارح المحقق، وأن الاعتراض عليه في ذلك مبني على غاية التساهل والاسترواح لما يوافق الحمية ويطلق مقتضى العصبية، وأن قول الفقهاء الذي حكاه الشارح المحقق دافع للاستبعاد بلا ارتياب. وأما قوله «على أن قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد أن يكون دافعاً لقول بعض آخر» فهو مما يتعجب منه أما أولاً فليس المدعى أن قول بعض الفقهاء دفع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وفقه، وفرق كبير بين المعنيين. وأما ثانياً فلا يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل أنه لا معنى لاستبعاد شيء عهد نظيره في كلام الفقهاء أئمة الدين ووزاات المرسلين افترض الله على بقية الأنام الاقتداء بهم في الحلال والحرام، وذلك لأن وجه استبعاده كما صرح به كلامه وكلام شروحه دعوى التنافي بين إثبات المعصية بالفعل وعدم التكليف بتركه، فإذا وقع في كلام الفقهاء نظير ذلك علم عدم التنافي بينهما وسقط الاستبعاد، ومن له إلمام بكلام الأئمة لم يخف عليه وقوع أمثال ذلك فيه وأنهم قد يدفعون استبعاد الشيء بأنه قيل بنظيره. وأما ثالثاً فكيف لا يكون ما تمألاً عليه طوائف الشافعية الذين وصفهم بعض الأئمة العظام بأنهم حذاق الإسلام دافعاً لاستبعاد بعض المتأخرين والحمد لله رب العالمين.

قوله: (ويقتل كفؤه): أي كفء الجريح كما هو ظاهر من العبارة وفي كلام غير واحد ما يصرح به لا كفء الواقع إذ لا يتفاوت الحال بالنسبة إليه حتى لو سقط عبد على حر يقتله إن استمر عليه ويقتل عبداً إن انتقل عنه وجب الانتقال إلى العبد وليس من محل الخلاف وإن كان مكافئاً للواقع، ولو سقط حر على عبد يقتله إن استمر وعبداً آخر إن انتقل ففيه هذا الخلاف وإن كان العبد الآخر لا يكافئ الواقع لأنه يكافئ العبد الأول، وأسقط عبد على حر يقتله إن استمر عليه وحرراً آخر إن انتقل عنه ففيه هذا الخلاف لأن الحر الآخر مكافئ الحر الأول مع أنه مكافئ العبد الواقع أيضاً لأن العبد يقتل بالحر، وإن كان العبد لا يكافئ الحر لأن الحر لا يقتل به لأن المكافأة قد تكون من أحد الجانبين دون الآخر. قوله: (في صفات القصاص): أقول: هذا شامل لما إذا كان أحدهم إماماً أعظم أو عالماً أو ولياً لله تعالى دون الباقي، وقضيته أن في انتقاله عن الإمام أو العالم أو الولي إلى غيره أو بالعكس الخلاف المذكور لتكافؤ الجميع في صفات القصاص لكن لا يبعد استثناء الإمام إذا ترتب على قتله مفسد عظيمة وعدم من يقوم مقامه في دفع تلك المفسد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويمتنع الانتقال إليه،

لعدم موضع يعتمد عليه إلا بدن كفاء (قيل يستمر) عليه ولا ينتقل إلى كفوّه لأن الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال إلى كفوّه لتساويهما في الضرر (وقال إمام الحرمين لا حكم فيه) من إذن أو منع لأن الإذن له في الاستمرار والانتقال أو أحدهما يؤدي إلى القتل المحرم والمنع منهما لا قدرة على امتثاله، قال مع استمرار عصيانه ببقاء ما تسبب فيه من الضرر بسقوطه إن كان باختياره وإلا فلا عصيان (وتوقف الغزالي)

وكذا يقال في العالم إذا لزم على قتله وهن في الدين أو ضياع العلم. أما حيث لم يترتب على قتلها ضرر مطلقاً لوجود من يقوم مقامهما فهو محل نظر، وظاهر إطلاق الضبط بمجرد صفات القصاص جريان الخلاف فيهما، ولو كان الجرحى أنبياء فالظاهر جريان الخلاف المذكور، نعم لو كان أحدهم رسولاً يدعو إلى الله ولم يتم تليغته فيتجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال إليه، فإن كان تم تليغته ففيه نظر. ولو كان أحد الجرحى نبياً دون غيره منهم فالوجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال إليه وفيما ذكره في مبحث الاضطراب ما يدل عليه.

قوله: (قيل يستمر): قال شيخ الإسلام: أي وجوباً وينبغي ترجيحه إن كان السقوط بغير اختياره لأن الانتقال استئناف فعل بالاختيار بخلاف المكث فإنه دوام ويغتر فيه ما لا يغتر في الابتداء اهـ. وأقول: ولا يبعد ترجيحه أيضاً إذا كان السقوط باختياره لأن الانتقال استئناف قتل بغير حق وتكميل القتل أهون من استنائه.

قوله: (والمنع منهما لا قدرة على امتثاله): يحتمل أن هذا مبني على عدم وقوع التكليف بالمحال العادي بناء على إمكان الامتناع منهما عقلاً فليتأمل. قوله: (واختار الثالثة في المنحول): منعه المحشيان بأن قوله في المنحول المختار أن لا حكم مقول على لسان الإمام فإن المنحول في الحقيقة تلخيص البرهان للإمام كما يدل عليه تسميته بالمنحول من تعليق الأصول وتصريح حجة الإسلام في آخره بأنه لم يزد على ما في تعليق الإمام يعني البرهان هذا، وقد أعاد حجة الإسلام ذكر المقالة الثالثة آخر كتاب الفتوى ونسبها إلى الإمام ثم اعترضها الخ اهـ. وأقول: لقائل أن يقول إقراره هنا الإمام عليها اختيار لها وإن اعترضها في محل آخر ولو كان اختصاره كلام إمامه مانعاً من نسبه إليه لزم أن لا ينسب إليه شيء من جميع اختصاره إلا إذا صرح بأنه يقول به. والظاهر أن ذلك مما لا يقوله عاقل ولزم أن لا ينسب إلى النووي شيء من جميع ما صححه أو اختاره في الروضة مثلاً مما وافقه فيه الرافعي، والظاهر أن أحداً لا يقول ذلك بل الواقع بخلافه فإنهم ينسبون إليه موافقاته للرافعي فيقولون صححه أو اختاره في الروضة وإن سبقه الرافعي إلى التصحيح أو الاختيار، وقد يقولون صححه أو اختاره في الروضة تبعاً للرافعي. والحق أن ذكرها في المنحول أولاً اختيار لها ومنازعتها فيها بعد ذلك لا ينافي أنه اختارها أولاً ولذا إذا وقع مثل ذلك في كلام الشيخين فذكرها أولاً شيئاً ثم رداه في محل آخر نسباً إلى التناقض على أنه يحتمل أن ما في الموضع الثاني إنما هو في بعض النسخ أو حاشية ألحقت فليتأمل.

فقال في المستصفي: **يَحْتَمَلُ كَجَمَلٍ** من المقالات الثلاث واختار الثالثة في المنحول ولا ينافي قوله **«كإمامه لا تخلو واقعة عن حكم الله»** لأن مرادها بالحكم فيه ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه لقول إمامه لما سأله هو أولاً عن ذلك حكم الله تعالى هنا أن لا حكم على أنه نقل عنه أنه اختار في باب الصيد من النهاية المقالة الأولى على الثالثة واحترز المصنف بقوله **«كفؤه»** عن غير الكفاء كالكافر فيجب الانتقال عن المسلم إليه لأن قتله

قوله: **(حكم الله تعالى هنا أن لا حكم):** نازع فيه الغزالي كما نقله الكمال فقال: لو جاز أن يقال نفي الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعد فتوره الخ. وأقول: لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع إذ لا محذور فيه لاختلاف الحكمين المثبت بقوله **«حكم الله»** والمنفي بقوله **«أن لا حكم»** فإن المراد بالأول المعنى الأعم وهو الأمر الثابت، والمراد بالثاني أحد فرديه وهو إذن الشارع أو منعه، وليس المراد بالأول هو الثاني فقط حتى يمتنع قوله **«قبل البعثة»** مع منافاته لقولهم **«لا حكم قبل البعثة»** الذي أريد به المعنى الثاني، وعلى هذا فلا منافاة ولا تناقض في إثبات الحكم ونفيه لاختلاف المثبت والمنفي بالمعموم والخصوص إذ لا تناقض بين إثبات العام مع نفي الخاص وبذلك يندفع جميع ما اعترض به الغزالي على الإمام عما حكاه الكمال فراجع. قوله: **(هل أنه):** أي الغزالي نقل عنه الخ. قال شيخ الإسلام: استظهار لقوله **«لأن مرادها بالحكم الخ»** اه. وأقول: فيه نظر إذ لا استظهار في ذلك على ما ذكر والوجه أنه استدراك على ما فهم مما قبله أن الإمام لم يختار شيئاً من المقالات المذكورة فليتأمل.

قوله: **(واحترز المصنف بقوله كفؤه عن غير الكفاء):** أقول: ينبغي أن يكون في معنى غير الكفاء ما لو كان الساقط يستحق قتل الجريح الذي سقط عليه وأمكنه حز رقبته على الفور، فالوجه امتناع الانتقال عنه اتفاقاً ووجوب حز رقبته إن ترتب على الاستمرار عليه بدون حز تعذيب له في قتله، فلو تعذر حز رقبته فإن كان يموت ببقاء الساقط عليه من غير تعذيب فالوجه أيضاً الاتفاق على وجوب بقاءه عليه، وإن كان لا يموت إلا بتعذيب فلا يبعد وجوب البقاء أيضاً لأنه يستحق أصل قتله، وإن لم يستحق هذا الطريق من القتل فهو دون الآخر الذي لو انتقل انتقل إليه لأنه لا يستحق أصل ذلك الآخر مطلقاً، فلو كان الذي يستحق قتله ليس هو الجريح الذي سقط عليه بل الآخر الذي لو انتقل عن الجريح انتقل إليه فالوجه الإتفاق على وجوب الانتقال حيث أوجبنا البقاء وحرمتنا الانتقال في عكس ذلك، ولينظر فيما لو كان السقوط على حيوان غير آدمي بين حيوانات كذلك يقتله إن استمر وغيره إن انتقل وفيما لو كان السقوط على مال بين أموال يتلفه إن استمر وغيره إن انتقل هل يجري في ذلك هذا الخلاف؟ فإن أجرى فيماذا يعتبر التكافؤ، هل بنحو القيمة أو كونه لنحو يتيم أو وقف أو اشتداد الحاجة إليه؟ وهل يستوي الحيوان المأكول وغيره والطعام الذي يتلف لو بقي وغيره، وما هو أسرع تلفاً وغيره أو لا؟ في كل ذلك نظر. قوله: **(لأن قتله أخف مفسدة):** قال شيخ الإسلام: أي أو لا

أخف مفسدة (مسئلة يجوز التكليف بالمحال مطلقاً) أي سواء كان محالاً لذاته أي ممتنعاً عادة وعقلاً كالجمع بين السواد والبياض، أو لغيره أي ممتنعاً عادة لا عقلاً كالشيء من الزمن والطيران من الإنسان أو عقلاً لا عادة كالإيمان ممن علم الله أنه لا يؤمن. (ومنع أكثر

مفسدة فيه اه. وأقول: كأنه يريد ما لو كان غير الكفء نحو حره أو ممن يستحق هو قتله بهذا الطريق. قوله: (يجوز التكليف بالمحال): أقول: قضية التعبير بالتكليف اختصاص هذا الخلاف بالوجوب ولا يبعد جريانه في الندب أيضاً، وهل يتصور ذلك في الحرمة والكراهة بأن يطلب منه ترك ما يستحيل تركه طلباً جازماً أو غير جازم؟ فيه نظر. وقد يتكلف تصويره بتحريم نحو المكث تحت السماء.

قوله: (أو عقلاً لا عادة كالإيمان ممن علم الله أنه لا يؤمن): قال شيخ الإسلام: أي لأن العقل يميل إيمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلاً ولو سئل عنه أهل العادة لم يميلوا إيمانه. كذا جرى عليه كثير لكن كلام الغزالي وغيره من المحققين ظاهر في أن ذلك ليس محالاً عقلاً أيضاً بل ممكن مقطوع بعدم وقوعه ولا يخرج القاطع بذلك عن كونه ممكناً في ذاته وبه صرح السعد التفتازاني فقال في شرح التلخيص: كل ممكن عادة ممكن عقلاً ولا ينعكس اه. ووجهه أن دائرة العقل أوسع من دائرة العادة وتوجيهه باستحالة اجتماع وصفي الاستحالة والإمكان ينتقض باجتماعهما في الممتنع عادة لا عقلاً، ولأن الاستحالة بالغير لا تنافي الإمكان بالذات إذ يصح وصف الشيء بوصفين متنافيين باعتبارين فيصح وصفه بأنه ممكن ذاتاً محال عرضاً وهو هنا تعلق العلم بعدم وقوعه، نعم يؤخذ من هذا توجيه ما سلكه الشارح تبعاً لغيره وبه يعلم أن الخلف لفظي لأن الأزل نظر إلى إثبات المحال عرضاً، والثاني إلى نفيه ذاتاً اه. وما يوضح صحة الحكم بأنه محال عقلاً لا عادة أن الاستحالة إنما هي باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلاً وهذا الاعتبار أمر عقلي لا مدخل للعادة فيه لأنه إنما ينظر فيها إلى ظاهر الحال وما ثبت للنوع وليس الجواز العادي إلا كون الشيء مما يقع نوعه متكرراً وإيمان الكافر كذلك، وليس معنى الجواز العادي لشيء وقوع نفس ذلك الشيء متكرراً وإلا لم يصح الحكم بجواز شيء عادة قبل وقوعه وتكرره وليس كذلك، ألا ترى أن الشخصين يوصفان بجواز توأنتهما على الكذب عادة وإن لم يقع منهما توأطؤ قط وليس ذلك إلا لأن نوع الاثنين مما وقع منه ذلك. وعبارة المصنف في شرح المنهاج في هذا القسم ما نصه: وقد يكون أي ما لا يقدر العبد عليه متعذراً عقلاً ممكناً عادة كمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن فإن إيمانه مستحيل والحالة هذه عقلاً لتعلق علم الله به أي بأنه لا يكون، وإذا سئل ذوو العوائد عنه حكموا بأن الإيمان في إمكانه، وهكذا كل طاعة قدر في الأزل عدمها اه. وفيه تنبيه على ما يوضح صحة ما ذكره الشارح فإن الصلاة المتروكة في وقتها مثلاً لا يقول عاقل إنها في ذلك الوقت مستحيلة عادة مع أن تركها ليس إلا لتعلق إرادة الله تعالى وعلمه بأنها لا تفعل في ذلك الوقت وباعتبار ذلك

المعتزلة والشيخ أبو حامد الأسفرايني (والغزالي وابن دقيق العيد ما) أي المحال الذي (ليس

يستحيل وقوعها، وكذا أكل الخبز المتروك في وقت معين لا يقول عاقل إنه مستحيل عادة في ذلك الوقت مع أن تركه ليس إلا لتعلق إرادة الله وعلمه بعدمه في ذلك، وبهذا الاعتبار يستحيل وقوعه، ولو صح القول باستحالة ذلك عادة لزم أن يكون كل شيء متروك محالاً في زمان تركه عادة وهو باطل بديهية، وبذلك كله يظهر اندفاع ما أطال به شيخنا العلامة.

وقوله: «ان هذا القسم إثباته»: لا يعقل لأن كل ما يمنعه العقل لا يمكن عادة، وقوله: «إذ الممكن العادي ما اعتيد وجوده وما هو كذلك لا يمنعه العقل» إن أراد اعتيد وجوده بعينه فهو ممنوع وإلا لزم أن يكون سفر زيد قبل تحققه ليس ممكناً عادة وليس بصحيح، أو بنوعه فالإيمان المذكور كذلك. وقوله: «والإيمان ممن ذكر بالنظر إلى مجرد الإيمان ممكن عقلاً وعادة وإلى صدوره ممن ذكر ممتنع عقلاً وعادة» قلنا: العادة إنما تنظر إلى ظاهر الحال ونوع ذلك الشيء وملاحظة السبب في الواقع غير معتبرة في العادة إنما هو وظيفة العقل الذي لا تعول العادة عليه. وأما قوله عن العضد «وظن قوم أنه أي ما علم الله أنه لا يقع أنه ممتنع لغيره» اهـ. فجوابه أن مجرد قول العضد ذلك لا يرد قول غيره مع أن ذلك معارض بأن العضد نفسه خالف ذلك في المواقف فإنه بعد ما أجاب عن قول المعتزلة «لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم وارتفع الثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فائدة» قال: ثم هذا إن لزم - أي القائل - بعدم استقلال العبد بأفعاله فهو لازم لهم أي للمعتزلة أيضاً لوجوه: الأول أن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد أي وإلا جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد أي وإلا جاز ذلك الانقلاب ولا يخرج عنهما أي لفعل العبد وأنه يبطل الاختيار أي إذ لا قدرة على الواجب والممتنع اهـ. فقد حكم بامتناع ما علم الله أنه لا يقع ورد به على المعتزلة. وقال السيد عقبه: قال الإمام الرازي: ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدرُوا أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، نعم عقب ذلك بقوله: واعترض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم، ألا ترى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأن الفرس في حد نفسه هكذا، ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيد سيقوم غداً مثلاً إنما يتحقق إذا كان هو بنفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدمها اهـ. ولا يخفى أن هذا كله لا ينافي الامتناع بالعارض وأن وجوب الفعل أو امتناعه لإرادة وجوده أو عدمه لا ينافي الاختيار. وأما قوله: «على أنهم سموه محالاً لغيره لا محالاً في العقل دون العادة» فجواب ذلك أن هذا لا ينافي أنهم سموه أيضاً محالاً في العقل دون العادة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ.

ممتنعاً لتعلق العلم بعد وقوعه) أي منعوا الممتنع بغير تعلق العلم لأنه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه منهم. وأجيب بأن فائدته اختبارهم هل يأخذون في المقدمات

قوله: (لأنه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه): أي لا حكمة فيه. قال شيخنا العلامة: قد يقال انتفاء الفائدة في طلبه لا يمنعه لأن أفعاله تعالى لا لعلة ولا لغرض اه. وأقول: قال السيد الجرجاني: إذا ترتب على فعل أثر فمن حيث إنه ثمرته يسمى فائدة، ومن حيث إنه طرف الفعل يسمى غاية. ثم إن كان سبباً لإقدام الفاعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضاً، وإن لم تكن فغاية فقط، وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهبت الأشاعرة والحكماء إلى أنها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق لا غرض وعلّة لفعله لوجهين: الأول أن الفاعل لغرض لا بد أن يكون الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه وإلا لم يكن غرضاً فالفاعل مستفيد لتلك الأولوية ومستكمل بالغير ولا يكفي رجوع المنفعة إلى الخلق لأن الإحسان إليهم وعدمه إن تساوى بالنسبة إليه تعالى لا يصح الإحسان أن يكون غرضاً، وإن كان أولى لزم الاستكمال. الثاني أنّ الغرض لما كان سبباً لإقدام الفاعل فكان الفاعل ناقصاً في فاعليته مستفيداً من غيره ولا مجال للنقصان بالقياس إليه تعالى، بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله، وكمالية أفعاله تقتضي مصالح ترجع إلى العباد، فلا شيء خالٍ عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل إلى النقصان والاستكمال إليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حول ريبة والآيات والأحاديث محمولة على الغايات، ومن قال بظواهرها فقد غفل عما تشهد به الأنظار الصحيحة والأفكار الدقيقة، أو أراد إظهار ما يناسب أفهام العامة على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم اه. وقد ظهر به أن انتفاء العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا يدل على انتفاء الفائدة لأنها مغايرة للعلّة والغرض وأفعاله تعالى، وإن لم تكن لعلة ولا غرض لا تخلو عن حكمة ومصلحة، فاستدلال الشيخ بقوله «لأنّ أفعاله تعالى لا لعلة ولا لغرض» لا يفيد لأنّ أهل الحق من المخالفين مع نفيهم العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا ينفون عنها الفوائد بمعنى الحكم والمصالح، نعم الحمل على العلة والغرض يناسب مذهب المعتزلة منهم فإنهم يقولون بهما في أفعاله تعالى كما هو مشروح في المواقف وغيره.

قوله: (وأجيب بأنّ فائدته اختبارهم النخ): قال شيخ الإسلام: أي إن سلمنا أنه لا بد في أفعال الله تعالى من ظهور فائدة للفعل فإننا لا نسلم ذلك ﴿لا يستلّ عما يفعل﴾ [الأنبياء: ٢٣] فله أن لا يظهرها إذ لا يلزم الحكيم اطلاع من دونه على وجه الحكمة كما قاله القفال في محاسن الشريعة اه. وفيه تصريح بأن الجواب على سبيل التنزل وبه صرح الكمال فقال: اعلم أنّ هذا الجواب على سبيل التنزل فإننا نمنع أولاً اعتبار ظهور الفائدة لأن ظهور الحكمة والمصلحة للعقل في أفعال الله تعالى غير لازم سيما على أصلنا ﴿لا يستلّ عما يفعل﴾ [الأنبياء: ٢٣] سبحانه اه. وحيث كان الجواب على سبيل التنزل سهلاً أمر الاعتراض الذي أورده شيخنا

فترتب عليها الثواب أولاً **فالعقاب**، أما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقاً (و) منع (معتزلة بغداد والآمدني المحال لذاته) دون المحال لغيره (و) منع (إمام الحرمين كونه) أي المحال يعني لغير تعلق العلم لما سبق (مطلوباً) أي منع طلبه من قبل نفسه أي لاستحالة فهي عنده مانعة من طلبه بخلافها على القول الثاني فاختلفا كما

العلامة على هذا الجواب بقوله: «هذه الفائدة ينفيها قول المستدل لظهور امتناعه للمكلفين» اهـ. على أن نفي قول المستدل المذكور لها ممنوع منعاً في غاية الظهور بالنسبة للممتنع عادة لا عقلاً لأن المكلف يجوز خرق العادة فيأخذ في المقدمات، وكذا في الممتنع عقلاً أيضاً لأنه قد يغفل عن الاستحالة فيأخذ في المقدمات، وعلى تقدير عدم الغفلة فيكفي في الاختبار إذعانهم للامثال وطيب أنفسهم به لو كان ممكناً فترتب الثواب أو عدم الإذعان وإيابه أنفسهم لو كان ممكناً فالعقاب فإن كلاً من الإذعان وطيب النفس ومن ضد ذلك يتصور تعلقهما بالمتنعات وقد يراد بالأخذ في المقدمات ما يشمل ذلك فليتأمل.

قوله: (أما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقاً): قال شيخ الإسلام: هذا مخصص لما يأتي في المسألة الآتية أو مقيد بالتكليف بالاعتقادات وما يأتي ثم مقيد بالفروع اهـ. وأقول: كان مراده بما يأتي في المسألة الآتية تكليف الكافر بالفروع ويتوجه حينئذ على الوجه الأول أن من لازم الكافر ما دام كافراً تعلق علم الله بعدم وقوع الواجبات منه من فعل أو ترك على وجه مجز فلا يتأتى التخصيص. وعلى الوجه الثاني أنه ما الفرق حينئذ بين الاعتقادات حيث جاز وقوع التكليف بها اتفاقاً. والفروع حيث اختلف فيها ويفرق بعدم توقف الاعتقادات على غيرها بخلاف الفروع لتوقفها على الإسلام في الجملة كما سيأتي. قوله: (وإمام الحرمين كونه مطلوباً): قال الكوراني بعد شرح كلام المصنف: فقد ظهر أن تفصيل إمام الحرمين لم يتضمن زيادة فائدة وأقول: جوابه أن التنبيه على اختلاف المأخذ كما بينه الشارح المحقق فائدة أي فائدة.

قوله: (فاختلفا كما قال المصنف مأخذاً لا حكماً): فيه أمران أوردتهما الكمال: الأول أنه يقتضي أن مأخذ القول الثاني ما قدمه من أنه لا فائدة في طلب المحال وهو خلاف ما في شرح المختصر أن مأخذ القول الثاني عند المعتزلة هو أن الأمر يريد وقوع المأمور به والجمع بين علمه تعالى بأنه لا يقع وإرادته وقوعه تناقض وهو بناء على قاعدتهم أن الأمر هو الإرادة. والثاني أنه يقتضي أيضاً اتفاق القائلين بالقول الثاني من المعتزلة ومن وافقهم فيه من أصحابنا على هذا المأخذ أي الذي قدمه الشارح، وكلام المصنف في شرح المنهاج مصرح بأن هذا المأخذ أي الذي قدمه الشارح أيضاً للمعتزلة وأن من وافقهم من أصحابنا في القول الثاني يخالفهم في المأخذ فإنه قال: إن القول بامتناع التكليف بالمحال لكونه عبثاً مبني على تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والقائل به المعتزلة قال: وأما من وافقهم من أصحابنا فله مأخذ آخر اهـ. وأقول: أما الأمر الأول

قال المصنف مأخذاً لا حكماً (لا ورود صيغة الطلب) له لغير طلبه فلم يمنعه الإمام كما لم يمنعه غيره فإنه واقع كما في قوله تعالى ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ [البقرة: ٦٥] والإمام ردد بما قاله فيما نسب إلى الأشعري من جواز التكليف بالمحال فحكاه المصنف بشقيه، ولو تركه وذكر الإمام مع من ذكره في القول الثاني كما فعل في شرح المنهاج فاتته الإشارة إلى اختلاف المأخذ المقصودة له (والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) أما وقوع التكليف

فجوابه ما هو ظاهر أنه لا محذور في مخالفة الشارح ما في شرح المختصر مع أن الكمال أشار في آخر كلامه إلى عذر الشارح في مخالفة ما في شرح المختصر بأن ما قاله يوافق ما في كتب الكلام عنهم اهـ. بل لا منافاة بين ما أراده الشارح وما في شرح المختصر إذ كل منهما يصح أن يكون مأخذاً لهم وتعدد المأخذ غير ممتنع، واستدلوا بهم بما ذكره الشارح صريح في أنه مأخذ لهم ولا يتنافي مخالفتهم ما في شرح المصنف العز وللمصنف بقوله «كما قال المصنف» لجواز أن يكون العز ومجرد اختلاف المأخذ دون الحكم لا تعيين المأخذ أيضاً بالفائدة. وأما الأمر الثاني فجوابه أنه لا مانع من اتفاق المعتزلة ومن وافقهم من أصحابنا على المأخذ الذي قدمه الشارح لأنه عبر فيه بالفائدة وهي محمولة بالنسبة لأصحابنا على الحكمة والصلحة، وبالنسبة للمعتزلة على العلة والغرض على ما هو الموافق لقواعدهم، وهذا لا يتنافي ما في شرح المنهاج لأنه إنما ادعى مخالفة أصحابنا لهم في المأخذ بمعنى العلة والغرض فليتأمل.

قوله: (ولو تركه وذكر الإمام مع من ذكره في القول الثاني الخ): قال الكمال: يقال عليه لو ذكر الإمام مع من ذكره في القول الثاني لأفاد تحرير مذهبه في المجال عادة وما فعله لا يفيد ذلك اهـ. وأقول: هذا عجيب من الكمال فإن عبارة المصنف فيما ذكره عن الإمام تشمل أنواع المحال التي منها المحال عادة، غاية الأمر أنه يستثني منها المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه لما سبق من الاتفاق على جوازه ووقوعه، فعبارته مفيدة مذهب الإمام في المحال العادي بلا إشكال. ثم رأيت السيد السمهودي نقل كلامه ثم قال: وفيه نظر لأن الشارح قرّر كلام الإمام بما يشمل المحال عادة حيث قال: كونه أي المحال لغير تعلق العلم اهـ. لكن مجرد كون الشارح قرّر ما ذكر لا يدفع اعتراضه بل لا بد في دفعه من بيان كون عبارة المصنف مفيدة له كما ذكرناه فتأمل. قوله: (والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات): اعترضه الكوراني بأنه ليس بحق قال: لما علمت أن قسماً من الممتنع بالغير وهو الذي ليس متعلق القدرة الحادثة أي أصلاً كخلق الأجسام، أو عادة كالطيران إلى السماء كما مثل بذلك قيل لم يقل أحد بوقوعه مع كونه ممكناً في ذاته اهـ. وأقول: مثل هذا الاعتراض من مثل الكوراني مع ضعف اطلاعه بما لا التفت إليه في حق مثل المصنف الذي بلغ في سعة الاطلاع في هذا الفن والإحاطة بوقافه وخلافه ما لم يبلغه أحد بعده ولا كثير ممن قبله.

قوله: (أما وقوع التكليف بالأول): أي الممتنع بالغير وهو قسمان: الممتنع لتعلق العلم

بالأول فلأنه تعالى كلف الثقلين بالإيمان وقال ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾ [يوسف: ١٠٣] فامتنع إيمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره. وأما عدم وقوعه بالثاني فللاستقراء والقول الثاني وقوعه بالثاني أيضاً لأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن بقوله مثلاً ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾ [البقرة: ٦] كأبوي جهل ولهب وغيرهما مكلف في جملة المكلفين بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به عن الله عز وجل، ومنه أنه لا يؤمن أي لا يصدق النبي في شيء مما جاء به عن الله فيكون مكلفاً بتصديقه في خبره عن الله تعالى بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به عن الله تعالى، وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على إثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فهو من الممتنع لذاته. وأجيب بأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن لم يقصد إبلاغه ذلك حتى يكلف بتصديق النبي فيه دفعاً للتناقض، وإنما قصد إبلاغ ذلك لغيره وإعلام النبي به ليأس من إيمانه كما قيل لنوح ﴿إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن﴾ [هود: ٣٦] فتكليفه بالإيمان من التكليف بالمتنع لغيره. والثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منهما إلا في الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] والممتنع لتعلق العلم في وسع المكلفين ظاهراً (مسألة الأكثر) من العلماء على (أن حصول الشرط الشرعي ليس

بعدم وقوعه، والممتنع عادة لا عقلاً. وقد اعترض عليه الكمال وغيره بأن هذا الدليل الذي أورده كغيره لا يدل إلا على وقوع التكليف بالأول الذي هو محل وفاق، ولا يدل على وقوع التكليف بالثاني الذي هو محل النزاع فلا دلالة للدليل على موضع النزاع. وأقول: لا يخفى أن القسم الأول وإن لم يكن موضع النزاع هو من جملة مطلوب المصنف لأن مطلوبه ومدعاه القسمان وإثبات المدعى أو بعضه وإن لم يكن موضع نزاع من جملة مقاصدهم المطلوبة. والحاصل أنه أثبت بعض مدعى المصنف ومطلوبه فلا يتوجه عليه تشنيع الكمال بأنه لا دلالة على موضع النزاع لأن إثبات المدعى لا يتوقف على كونه موضع نزاع ولا تشنيع شيخنا العلامة بأن الشارح أثبت الوقوع في غير الذاتي بموضع الوفاق منه وفيه ما لا يخفى، لأن الشارح لم يقصد إثبات الوقوع في غير الذاتي بموضع الوفاق منه بل أثبت بعض مدعى المصنف وإن كان موضع وفاق وترك الباقي لأنه لم يتحرر له ما يدل عليه. نعم قال شيخ الإسلام: قد يقال يدل له ما أفهمه دليل وقوعه بالمتنع بالذات في القول الثاني لأنه إذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالأولى اهـ. وقد ينظر فيه بأن هذا الدليل قد أجيب عنه فلا تتم دلالاته ويأن أصل دلالاته على قوع الممتنع بالغير فضلاً عن الأولوية ممنوعة إذ لا يلزم من وقوع شيء ولو أعلى وقوع غيره ولو أدنى لجواز أن يقع الأعلى دون الأدنى لحكمة تقتضي ذلك فليتأمل.

قوله: (مسألة الأكثر على أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف): هذا

شرطاً في صحة التكليف) المشروطه فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط، وقيل هو شرط فيهما فلا يصح ذلك وإلا فلا يمكن امتثاله لو وقع. وأجيب بإمكان امتثاله بأن يؤتى بالمشروط بعد الشرط وقد وقع وعلى الصحة والوقوع ما تقدم من وجوب الشرط بوجوب المشروط وفاقاً للأكثر يعني من الأكثر هنا (وهي) أي المسئلة (مفروضة) بين العلماء (في)

يخالف ما ذكره المصنف في المسألة الآتية من أن التحقيق أن الأمر لا يتوجه إلا عند المباشرة، وقد يجاب بأن هذا لا يرد عليه إذ ليس في كلامه هنا ما يدل على اعتماده ما نقله عن الأكثر ويرد بأن قوله الآتي «والصحيح صريح في اعتماد قولهم». قوله: (وأجيب بإمكان امتثاله بأن يؤتى بالمشروط بعد الشرط): أقول: في هذا الجواب نظر، لأنه لا يناسب ما مشى عليه المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقاً إذ مقتضاه أن لا يحتاج إلى إثبات إمكان الامتثال كما لا يخفى، ويجاب إما بأن هذا جواب على التنزل يعني لو سلمنا أن صحة التكليف تتوقف على إمكان المكلف به بناء على امتناع التكليف بالمحال فلا نسلم انتفاء الإمكان هنا، بل هو متحقق مع أنا لا نسلم أن صحة التكليف تتوقف على ما ذكر، ولا يخفى أن الشيء إذا أمكن عنه أجوبة لم يكن الاقتصار على بعضها نافياً لصحة الباقي، فاقصر الشارح وغيره على هذا الجواب التنزي لا يمنع صحة الجواب أيضاً بمنع بطلان اللازم فلا يلزم أن يكون هذا مخالفاً لما تقدم عن المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقاً. وإما بأن المراد أنه هل يصح التكليف بممكن الامتثال قبل حصول شرطه الشرعي بدليل أفراد هذه المسألة عن مسألة الاستحالة، وفيه أنه لا فائدة لذلك مع صحة التكليف فيما لا يتأتى فيه الامتثال. وإما بأن هذه المسألة مفرعة على امتناع التكليف بالمستحيل، ثم رأيت شيخنا العلامة قال: ثم هو - أي استدلال القول الثاني - استدلال على امتناع وقوعه حال عدم الشرط تقديره هكذا لو وقع حال عدم الشرط لم يمكن امتثاله واللازم ممتنع فاللزم مثله. وحاصل الجواب منع اللزوم وتسليم منع اللازم وهو أي تسليم منع اللازم خلاف ما قدمه المصنف من جواز التكليف بالمحال فتدبر اه وقد علمت جوابه.

قوله: (بأن يؤتى بالمشروط بعد الشرط): أقول: الذي يظهر أن مراده من ذلك أنه مكلف حال عدم الشرط بإيقاع الفعل بعد إيجاد الشرط فحال عدم الشرط ظرف التكليف، وحال وجود الشرط ظرف إيقاع المكلف به، فما صدر به شيخنا العلامة كلامه هنا فيه نظر، بل هو ممنوع والاحتمال الذي أبداه هو الوجه المتعين. قوله: (وعلى الصحة والوقوع ما تقدم): أقول: وجه هذا البناء أنه إذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط كان مقارناً له في الزمان، ومعلوم أن وجود الشرط يتأخر عن وجوبه فيلزم تأخره عن وجوب المشروط لأنه مقارن لوجوب الشرط، وإذا تأخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط. والحاصل أن وجوب الشرط بوجوب المشروط يستلزم صحة وجوب المشروط حال عدم الشرط، وهذه الصحة اللازمة من جملة أفراد ما هنا وهو

تكليف الكافر بالفروع) أي هل يصح تكليفه بها مع انتفاء شرطها في الجملة من الإيمان

صحة التكليف بالشيء حال عدم شرطه ومعلوم أنّ صحة الملزوم تتوقف على صحة لازمه إذ لو كان باطلاً كان الملزوم كذلك لأنّ ملزوم الباطل باطل فلهذا كان ما تقدّم مبنياً على ما هنا جوازاً ووقوعاً. نعم لقائل أن يقول: لا نسلم أنّ وجود الشرط يلزم أن يتأخر عن وجوبه لإمكان أن يكون الشرط مما يسوغ الإتيان به في حدّ ذاته فيأتي به ثم يرد وجوب المشروط الذي يقارنه وجوب الشرط إذ لم يكن الوجوب حيثشذ حال عدم الشرط بل حال وجوده كما لو توضحاً للصلاة مثلاً ثم ورد وجوب الطواف فإنه وإن اقتضى وجوب الوضوء لكن الوضوء حاصل فلم يكن وجوب الطواف حال عدم الوضوء، نعم وجوده بوصف كونه شرطاً للشيء يتأخر عن وجوبه لكن هذا بمجردّه لا يقتضي ذلك البناء اللهم إلا أن يقال: يكفي في ذلك البناء كون وجود الشرط قبل وجوبه غير لازم فليتأمل.

قوله: (يعني من الأكثر هنا): أقول: لعل هذا بناء على علمه من خارج وإلا فهو في حدّ نفسه غير لازم لجواز أن يكون الأكثر هناك هم الأكثر هنا فيكون مقابل الأكثر هناك هم مقابلهم هنا فليتأمل. قوله: (وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع): فيه أمران: الأول أن ذكر الخلاف في تكليف الكافر بالفروع على الإطلاق يفيد أمرين: أحدهما ذكر الخلاف في صحة التكليف بالمشروط حال عدم شرطه الشرعي لأن من جملة الفروع ما يتوقف على النية التي لا تصح من الكافر فهي متوقفة على الإسلام، وما توقف عليها متوقف على الإسلام فذكر الخلاف في تكليفه بالفروع على الإطلاق يتضمن ذكر الخلاف في صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط. وثانيهما ذكر الخلاف في أن الكافر مكلف بفروع الشريعة أولاً مع قطع النظر عن صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وعدم صحة ذلك، ولما أراد المصنف فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع لإفادة الأمر الأول ذكره على وجه يفيد الأمرين حيث فرضه في التكليف بالفروع مطلقاً الشاملة لما يتوقف على النية، وهذا الاعتبار يفيد الأمر الأول، ولما لا يتوقف عليها وبهذا الاعتبار يفيد الثاني وذلك لزيادة الفائدة مع حصول المقصود ويستغنى عن أفراد الأمر الثاني بالذكر وليجتمع ما يتعلق بالكفار في محل واحد على أنه يصح أن يجعل مجموع القسمين من حيث هو مجموع من جزئيات محل النزاع لأن ذلك المجموع من تلك الحيثية يتوقف على الإيمان فاحفظ ذلك فهو في غاية الحسن والدقة، وبه يظهر اندفاع قول الكمال. وأما حكاية القول بتكليفهم بالنواهي فلا يتجه هنا وإنما يتجه مع قطع النظر عن كون المسئلة من جزئيات محل النزاع بأن ينصب الكلام في تكليف الكافر بالفروع دون تقييد باشتراط الإيمان هـ. وإياك أن تتوهم من قوله: «واعلم أن ما تقدم في توجيه فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع مع أنه غاية ما أمكن في التوجيه يرجع حاصله عند التحقيق إلى تقييد محل النزاع في صورة الفرض ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التي تتوقف صحتها على النية الخ» أن

لتوقفها على النية التي لا تصحّح من الكافر فالأكثر على صحته، ويمكن امتثاله بأن يؤتى بها بعد الإيمان (والصحيح وقوعه) أيضاً قوله «وليس كل تكليف أيضاً» لعل هنا سقطاً

مقصوده حمل الفروع في كلام المصنف على أحد قسميها وهو ما يتوقف منها على الإيمان فإن ذلك غير ممكن في عبارة المصنف لأن قوله «ولقوم في الأوامر فقط» صريح في تعميم الفروع وإنما مقصوده التنبيه على أن الذي هو جزئي من جزئيات محل النزاع إنما هو أحد قسمي الفروع لا القسمان وإن ذكرهما المصنف، وإن كان في القسم الثاني خلاف لأنه ليس من حيث التكليف بالشيء قبل حصول شرطه فليتأمل.

والثاني أنه ما المراد بالفروع المختلف في تكليفه بها فإنه كثر اختلاف الأمة فيها ويتجه لي أن المراد المتفق عليها لأن معاقبته في الآخرة على ترك ما اختلف في وجوبه أو فعل ما اختلف في تحريمه إنما يعقل لربطه بالقاتل بذلك وربطه به دون مخالفة ترجيح بلا مرجح فليتأمل. ولو فعل فعلاً يضمن به في بعض المذاهب دون بعض أو ما يحرم عليه زوجته كذلك فيتجه أن يقال: إن قلد بعض المذاهب في ذلك فالعبرة به وإلا فإن رفع لبعض الحكام عامله بمقتضى مذهبه وإلا فلا شيء عليه فليتأمل.

قوله: (مع انتفاء شرطها في الجملة): قال شيخنا العلامة وغيره: أي لا بالنظر إلى كل فرع إذ منها النواهي وقد مرّ أن الإيمان ليس بشرط في متعلقاتها زاد شيخنا، ويحتمل أن المراد بالجملة ما يصدق بشرط الفعل وبشرط شرطه اهـ. قوله: (والصحيح وقوعه أيضاً فبعاقب على ترك امتثاله وإن كان يسقط بالإيمان ترغيباً فيه): قال النووي في شرح المهذب: اتفق أصحابنا على أن الكافر الأصلي لا تجب عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الإسلام، والصحيح في كتب الأصول أنه مخاطب بالفروع كما هو مخاطب بأصل الإيمان قال: وليس مخالفاً لما تقدم لأن المراد هناك غير المراد هنا، فالمراد هناك أنهم لا يطالبون بها في الدنيا مع كفرهم وإذا أسلم أحدهم لا يلزمه قضاء الماضي ولم يتعرضوا لعقوبة الآخرة، ومرادهم في كتب الأصول أنهم يعذبون عليها في الآخرة زيادة على عذاب الكفر فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعاً لا على الكفر وحده ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا، فذكروا في الأصول حكم طرف وفي الفروع حكم الطرف الآخر اهـ. وقضية قوله «فالمراد هناك أنهم لا يطالبون بها في الدنيا الخ» أنه لا أثر للخطاب في أحكام الدنيا وبه صرح الإمام في المحصول فقال: واعلم أنه لا أثر لذلك في الأحكام المتعلقة بالدنيا لأنه لا يصلي حالة الكفر ولا بعد الإسلام لكن نازعه القرافي بأنه يظهر أثره في الدنيا من وجوه وذكر منها أنه يتجه اختلاف العلماء في استحباب إخراج زكاة الفطر إذا أسلم في أيام الفطر، ومنها أنه يتجه إقامة الحدود عليه لا سيما الرجم عند الشافعي فإن العقوبات مع المعاصي والمخالفات في تلك الجنائيات مناسب، أما أنا نعاقه وهو لم يعص بذلك الفعل الذي يعاقب عليه فبعيد عن القواعد، فالقاتل بأنهم مكلفون يسلم من مخالفة

القواعد. ومنها استحباب قضاء الصوم إذا أسلم في أثناء الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه، وكذلك وجوب إمساك بقية النهار الذي أسلم فيه بخلاف الصبي والحائض يزول عذرهما.

والفرق تقدم الخطاب في حق الكافر دون الحائض والصبي والمسافر. ومنها أنه لا يشترط إذا أسلم في آخر الوقت بقاء وقت الاغتسال والوضوء بل تجب الصلاة بإدراك وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف في ذلك المخرج على الخلاف في كونهم مخاطبين أم لا. ومنها تفضيل معاملاتهم على معاملات المسلمين فإننا إذا قلنا ليسوا مخاطبين بالتحريم كانت معاملاتهم فيما أخذوه على خلاف القواعد الشرعية أخف من معاملة المسلم لأنه عاصر بذلك العقد وقد نهاه الله تعالى عنه ولم ينه الكافر، ولأنه إذا أسلم أقر على ما بيده من الربا والغصب بخلاف المسلم إذا تاب. ومنها أن عقد الجزية يكون من جملة آثاره ترك الإنكار في الفروع وأنه سبب شرع لذلك إن قلنا مخاطبون وإلا فلا يكون شرع سبباً إلا لترك إنكار الكفر خاصة. ومنها أن العلماء اختلفوا في الكافر إذا طلق أو أعتق وبقياً عنده حتى أسلم هل يلزمه ذلك أم لا؟ فإذا قلنا إنهم ليسوا مخاطبين أمكن تخريج عدم اللزوم على ذلك. ومنها الأوقاف والهبات والصدقات إذا باعوها بعد صدور أسبابها إذا قلنا ليسوا مخاطبين لا نمنعهم من ذلك وهو مذهب مالك، وما ذكره في زكاة الفطر لا يوافق مذهب الشافعية لأنها لا تجب عندهم على الكافر لتقيدها في الحديث بالمسلمين فلم يتناوله الحديث، وكذا المعنى أيضاً ولا يرد ذلك على قولهم بمخاطبة الكفار بفروع الشريعة فقد قال التاج السبكي: ولا شك أن الأدلة الواردة في أحكام الشريعة منها ما يتناول لفظه الكفار مثل «يا أيها الناس» ونحوه فيتعلق بهم تحكمه على القول بتكليفهم بالفروع، ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من الآية والحديث يعني قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ [التوبة: ١٠٣] وكتاب أنس الذي كتبه له أبو بكر وفيه «هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله ﷺ على المسلمين»، وكالآيات التي فيها «يا أيها الذين آمنوا» ونحوه فلا يتناولهم لفظاً قال والدي: ولا يثبت حكمها لهم وإن قلنا إنهم مخاطبون بالفروع إلا بدليل منفصل أو تبين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والاكتفاء بعموم الشريعة لهم ولغيرهم، وأما حيث يظهر الفرق إذ يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم لأنه يكون إثبات حكم بغير دليل والتعلق قدر زائد على الوجوب فلا يثبت في حقهم بغير دليل ولا معنى اهـ.

ولا يخفى أن قياس عدم الوجوب عدم الاستحباب في الصورة التي فرضها، وأما ما ذكره في الحدود فلا يوافق ما سيأتي عن الشيخ الإمام إذ مقتضاه إخراج ذلك عن محل الخلاف، لكن هذا ظاهر بالنسبة لترتب الحدود على أسبابها لأن ذلك من قبيل خطاب الوضع لا بالنسبة أيضاً لأنه يجب عليه تسليم نفسه لإقامة الحد والتمكين من ذلك لأنه من قبيل خطاب التكليف. قال

والأصل «وليس كل تكليف محل الخلاف أيضاً» أو يكون اسم ليس ضميراً يعود على قوله

المصنف: ومن خطاب الوضع كون الزنا سبباً لوجوب الحد وذلك ثابت في حقهم ولذلك رجم النبي ﷺ اليهوديين، ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم بالفروع فإنه كيف يقال بإسقاط الإثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا في الكتابي الذي يعتقد شرعاً: أما من لا يعتقد شيئاً فيجري الخلاف في تعلق التحريم به في جميع المحرمات وقد قال الأستاذ أبو إسحق في أصوله: لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه عليهم كما هو على المسلمين، ونص الشافعي على أن حد الزنا لا يسقط بالإسلام فانظر هذه المواضع وتأملها ونزل كلام العلماء عليها، ولا يظن الظان مخالفة ما ذكرنا لعبارات الأصوليين لأنهم إنما قالوا التكليف بالفروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم اهـ. وما نقله عن الأستاذ إن كان بالنسبة لمجرد ترتب الحد على الزنا والقذف مثلاً فذاك وإن كان بالنسبة للإثم عليهما خالف نفيه الخلاف صريح المتن من إجراء الخلاف في النواهي أيضاً. وأما ما نقله عن الشافعي فهو المعتمد وإن كان له نص آخر بالسقوط.

وأما ما ذكره في قضاء الصوم هو عندنا محتمل لكن أفتى شيخنا العلامة الشهاب الرملي رحمة الله عليه بعدم الاستحباب أخذاً من تعليل سقوط الوجوب بعد الإسلام بالترغيب في الإسلام، وما ذكره من وجوب إمساك بقية النهار لا يوافق مذهبنا، نعم هو مستحب كما يفهم من الروض وشرحه. وأما ما ذكره فيما إذا أسلم في آخر الوقت غير بعيد وفيه كلام في فروعنا، نعم لا يشترط عندنا إدراك قدر ركعة بل يكفي إدراك قدر تكبيرة. وأما ما ذكره في تفصيل معاملاتهم واضح من حيث الإقدام ونحوه، أما مجرد ترتب آثارها عليها فهو خارج عن محل الخلاف، وكذا ما ذكره فيما لو طلق أو أعتق أيضاً واضح من حيث ترتب الحرمة على الطلاق والعتق، أما من حيث حصول الفرقة فهو خارج عن محل الخلاف كما يؤخذ ذلك مما سيأتي عن الشيخ الإمام، وقد قال المصنف في شرح المنهاج: وكشف الغطاء عن ذلك أن الخطاب على قسمين: خطاب تكليف وخطاب وضع، فخطاب التكليف بالأمر والنهي وهو محل الخلاف وليس كل تكليف أيضاً بل ما لا يعلم اختصاصه بالمؤمنين أو ببعض المؤمنين. وأما خطاب الوضع فمنه ما يكون سبباً لأمر أو نهي مثل كون الطلاق سبباً لتحريم الزوجة قال والذي أطال الله بقاءه: فهذا من محل الخلاف أيضاً ومن خطاب الوضع كون إتلافهم وجناباتهم سبباً في الضمان إلى أن قال: وكذا كون الطلاق سبباً للفرقة فإن الفرقة تثبت إذا قلنا بصحة أنكحتهم ومن هذا القبيل الإرث والمالك به، وكذا صحة أنكحتهم إذا صدرت على الأوضاع الشرعية والخلاف في ذلك لا وجه له إلى أن قال: ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ذمهم في الديون وفي الكفارات عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم اهـ. وقوله «إذا صدرت على الأوضاع» مقتضاه أنها لو لم تصدر كذلك تكون من محل الخلاف لكن الصحيح

وهو محل الخلاف وإن كان الأنسب كونه قوله كل تكليف تأمل ا هـ. فيعاقب على ترك امتثاله وإن كان يسقط بالإيمان ترغيباً له فيه قال تعالى ﴿يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين﴾ [المدثر: ٤٢] ﴿ورويل للمشركين الذي لا يؤتون الزكاة﴾

عندنا أنها محكوم بصحتها مع أنّ الصحيح عندنا أنهم مخاطبون بالفروع. وأما قوله «أنه إذا أسلم أقر على ما بيده من الربا والغصوب» فلا يوافق مذهبنا أما ما بيده من مغبوب من مسلم فلا يقر عليه، وكذا من ذمي بدارنا كما قاله بعضهم. وأما ما بيده من الربا فقد قال أئمتنا: إن الذمي لو سلم الجزية أو دين مسلم من مال نعلم حرمة كأن باع خيراً عنده وقبضه حرم قبوله. قال الزركشي في الخادم: هو الموافق لقاعدة الشافعي في الأصول أن الكفار مكلفون بالفروع خلافاً لما أوجب به القفال في فتاويه من أنه يحل للمسلم تملك تلك الدراهم قال: لأنهما لو أسلما لحلت الدراهم له، وهذا القياس على ما بعد الإسلام لا يصح لأن تقرير الذمي على ثمن الخمر بعد الإسلام رخصة له كما يقر على النكاح الفاسد بعد الإسلام ترغيباً له في الإسلام بخلاف تفرره فيما قبل الإسلام ليس رخصة الخ هـ.

وقال في نكاح المشرك من شرح المنهاج: قضية كلامهم هنا أن الكافر يملك ثمن الخمر الذي باعه ولهذا لم نوجب عليه الرد لا بعد الكفر ولا بعد الإسلام، وحيثنذ فإذا كان لمسلم عليه دين ودفع له ثمن ذلك وجب عليه قبوله وبه أوجب القفال في فتاويه، لكن الرافعي في باب الجزية قال: أصح القولين لا يجبر على القبول بل لا يجوز ويحتاج إلى الجمع بين الكلامين هـ. وقد يمنع أن قضية كلامهم هنا ما ذكره فلا حاجة إلى الجمع، وهل محل ذلك إذا أخذ ثمن الخمر من غير مسلم ونحوه وإلا وجب الرد كما في المغبوب فيه نظر، والقياس أن يجري ما قيل في ثمن الخمر فيما إذا أخذ بالربا. وأما ما ذكره في بيع الوقف ونحوه فقضية مذهبنا أنا لا نتعرض لهم إلا إن ترافعوا إلينا في ذلك أو كان نحو الوقف على نحو المسجد أو البيت فحيثنذ نعاملهم بأحكام الإسلام.

قوله: (فيعاقب على ترك امتثاله): قال المصنف في شرح المنهاج ما نصه: وههنا مباحثتان: إحداهما أن تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا إشكال فيه لتمكنه من إزالة المانع والفعل بعده كالمحدث، وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في صحة التكليف على الرأي الصحيح. أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها إشكال لأن شرطها بعد ملك النصاب مضي الحول وإنما تجب بتمامه، فإذا تم الحول وهو كافر فكيف يكلف بزكاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده؟ فإنه لو أسلم اشترط مضي حول من حين إسلامه، وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت. وجواب هذا الإشكال بأنه إذا تم الحول كلف بإخراجها بأن يسلم ويخرجها بعده، فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقق ولكنه إذا أسلم يسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله وذلك جائز فما كلفناه بمستحيل بل

[فصلت: ٧] ﴿والذين لا يُلَهِجُونَ معَ اللَّهِ إلهاً آخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨] الآية وتفسير الصلاة بالإيمان لأنها شعاره والزكاة بكلمة التوحيد وذلك لإفراده بالشرك فقط كما قيل خلاف الظاهر (خلفاً لأبي حامد الاسفرايني وأكثر الحنفية) في قولهم ليس مكلفاً بها (مطلقاً) إذ الأمور منها لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الإيمان بقضائها والمنهيات محمولة عليها حذراً من تبعض التكليف وكثير من الحنفية وافقونا (و) خلفاً (لقوم في الأوامر فقط) فقالوا لا تتعلق به لما تقدم بخلاف النواهي لإمكان امتثالها مع الكفر لأن متعلقاتها تروك لا تتوقف على النية المتوقفة على الإيمان (و) خلفاً (لآخرين فيمن عدا المرتد) أما المرتد فوافقوا على تكليفه باستمرار تكليف الإسلام (قال الشيخ الإمام) والد المصنف (والخلاف في خطاب التكليف) من الإيجاب والتحریم (وما يرجع إليه من الوضع) ككون

بممكن، فإن استمر على كفره كان التكليف مستمراً، وإن أسلم سقط وبهذا يظهر معنى قول الأصوليين كما ستعرفه الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة، ومضي الحول ليس من شرطه الإسلام والذي يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثاني، أما الأول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الإخراج وفي الزكاة ثلاثة أشياء: الخطاب بأدائها وهو حاصل لما بيناه، والثاني ثبوتها في الذمة وهو حاصل أيضاً لا يفترق الحال بين المسلم والكافر فيه، والثالث تعلقها بالمال وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكفار لما ستعرفه ثم قال: ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ذمتهم في الديون وفي الكفارات عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما يثبت في حق المسلمين، وكذلك تعلق الحقوق التي يطالبون بها بأموالهم مثل تعلق أروش الجنايات برقاب أرقائهم، وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء، أو جناية كما قاله بعضهم، أو شركة كما هو الأصح من مذهب الشافعي يظهر أنه لا يثبت في حقهم وإن قلنا إنهم مخاطبون بالزكاة لأمرين: أحدهما أن المقصود أنهم يأثمون بتركها وليس المقصود أنها تؤخذ منهم في كفرهم والتعلق المذكور إنما يقصد به تعلق الوجوب لأجل الأخذ ليصان الواجب عن الضياع فلا معنى لإثباته في حق الكافر لأنه إن دام على الكفر لم تؤخذ منه، وإن أسلم سقطت، وما كان كذلك لا معنى للتعلق الذي هو توثقة فيه وأطال في بيان ذلك بنفائس أهـ. وقد يجاب عما أبداه في تعلق الزكاة بأن من فوائده تضعيف عذابهم بتعديهم بالتصرف الممنوعين منه كما كان فائدة أصل الوجوب العذاب في الآخرة.

قوله: (قال الشيخ الإمام والخلاف في خطاب التكليف): فيه أمران: الأول أن خطاب التكليف يدخل فيه الخطاب بالجهاد وقد قال الاستوي: قال يعني القرافي: ومّر بي في بعض الكتب التي لا استحضرها الآن أنهم مكلفون بما عدا الجهاد، وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم أنفسهم أهـ ما نقله الاستوي. ولقائل أن يقول: هذا التوجيه لا يجري في تكليف أهل الذمة بقتال الحربين ولا في تكليف بعض الحربين بقتال بعض فليتأمل. والثاني أن الكوراني اعترض

هذا الكلام الذي نقله المصنف عن الشيخ الإمام بأنه لا طائل تحته لأن محل النزاع أن ما له شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل وجود الشرط أم لا كما تقدم، وما لا خطاب تكليف فيه لا صريحاً ولا ضمناً فهو خارج عن المبحث. ثم مسألة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة المذكورة فيما كان له شرط شرعي كالإيمان والطهارة وستر العورة للصلاة، وأما ما لا شرط له شرعي يتوقف كالإتلاف والجنايات وترتب آثار العقود فلا وجه للخلاف فيه، والحاصل أن ما ذكره خارج عن محل النزاع اهـ. وأقول: إذا تأملت ما قررناه من أن المصنف فرض الكلام في أعم مما هو من جزئيات تلك القاعدة لما تقدم وعلمت أن خطاب التكليف لا يشمل ما يرجع إليه من الوضع، علمت سقوط هذا الاعتراض وأن تقييد الشيخ الإمام تحته طائل أي طائل لأن فيه تنبيهاً على إلحاق الوضع الذي يرجع إلى التكليف بخطاب التكليف في الخلاف فإن ذلك لا يفهم من خطاب التكليف ولا يندرج تحته، ولما ثبت بذلك عدم انحصار محل النزاع في خطاب التكليف وكان ذلك مظنة أن يتوهم شموله لبقية أقسام الوضع، نبه الشيخ الإمام على خروج بقية الأقسام. والحاصل أنه أشار إلى عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف خلافاً لما يتوهم من التقييد بخطاب التكليف، وإلى أنه يلحق به بعض أقسام الوضع دون بعض، فهل يسوغ لعاقل مع هذا أن يزعم أنه لا طائل تحته؟ سبحانك هذا بهتان عظيم.

قوله: (من الإيجاب والتحریم): يخرج الندب والكرامة. قال السنوي في شرح المنهاج: ومقتضى كلام المصنف أن الخلاف إنما هو في الوجوب والتحریم لأنه عبر أولاً بالتكليف وقال إن الفائدة هي العقاب قال: وأما من عبر بأنهم مخاطبون فإن عبارته شاملة للأحكام الخمسة اهـ. وفي شرح المنهاج للمصنف ما نصه: قول المصنف وغيره «الفائدة تضعيف العذاب» قد يفهم أن الخلاف في تكليفهم بالفروع يختص بما يترتب عليه حرج من مأمور ومنهي ويقتضي أن الإباحة لا تتعلق بهم لا سيما على قول إنها ليست من التكلف والظاهر تعلق الإباحة فيما هو مباح. قال والذي أطال الله عمره: وقد يقال إن إقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه إلى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الإجماع على أن المكلف لا يحل له الإقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه، فإن صح هذا فهم آثمون على جملة أفعالهم، وهذا البحث عام في الكتابيين والمشركين. قال والذي: وهو مما لم أره لغيره وفيه عندي توقف ولا ينافي القول به الحكم بصحة أنكحتهم ومعاملاتهم لأن آثارها في الدنيا والمقصود عقابهم في الآخرة اهـ. كلام المصنف وما نقله عن والده ينبغي أن يلاحظ معه ما يأتي في الكتاب أن أصل المنافع الإباحة والمضار التحريم وما قرره في قوله ﷺ «إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما أمور مشتبهات»^(١)

(١) رواه أبو داود في كتاب البيوع باب ٣. الترمذي في كتاب البيوع باب ١. النسائي في كتاب البيوع باب ٢. ابن

ماجه في كتاب الفتن باب ١٤. أحمد في مسنده (٢٦٩/٤).

الطلاق سبباً لحُرمة الزوجة فالخصم يخالف في سببته . (لا) ما لا يرجع إليه نحو (الاتلاف) للمال (والجنائيات) على النفس وما دونها من حيث إنها أسباب للضمان (وترتب آثار العقود)

وما بينوه من أقسام تلك المشتبهات إذ الكفار بناء على أنهم مكلفون بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين .

قوله: (وما يرجع إليه من الوضع): قال شيخنا العلامة: بأن يكون متعلقه سبباً لخطاب التكليف أو شرطاً له أو مانعاً ورجوعه إليه بأنهما متحدان بالذات وإن اختلفا بالاعتبار إذ الخطاب بأن الطلاق سبب لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع بسبب الطلاق اهـ . وأقول: هذا يقتضي حمل الوضع على حقيقته وهو الخطاب المخصوص فليحمل قول الشارح ككون الطلاق سبباً لحُرمة الزوجة على أن تقديره كالخطاب بكون الطلاق سبباً لكن لا حاجة إلى ذلك، بل يجوز حمل الوضع هنا على متعلقه مجازاً من قبيل إطلاق اسم المتعلق على متعلقه أو على حذف المضاف أي من متعلق الوضع، فقول الشارح ككون الطلاق لا يحتاج إلى تقدير. فإن قلت: رجوعه إلى خطاب التكليف بالمعنى الذي ذكره لا يطرد إذ الخطاب بأن الوضوء شرط في صحة الصلاة لا يرجع إلى خطاب التكليف إذ مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف. قلت: لا يضر ذلك لأنه ليس المدعى أن كل وضع يرجع إلى التكليف بل إن ما يرجع منه إليه له حكمه في جريان الخلاف. نعم قد يقال لا حاجة إلى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفي تفسيره بتعلقه بخطاب التكليف ولو بواسطة أو وسائط .

قوله: (لا ما لا يرجع إليه نحو الإتلاف للمال والجنائيات على النفس وما دونها) وأقول: قد يستشكل بأن الإتلاف والجنائيات أسباب لوجوب أداء بدل المتلف وأرش الجنائيات مطلقاً أو عند المطالبة فقد رجعت أيضاً إلى خطاب التكليف فلم يصح هذا النفي إلا أن يجاب بما أشار الشارح إلى التقييد به بقوله «من حيث أنها أسباب للضمان» أي شغل الذمة اهـ . أي وأما من حيث إنها أسباب لوجوب أداء ما ذكرنا فتدخل في قوله «وما يرجع إليه من خطاب الوضع» وفيه نظر لاستلزامه موافقة الخصم على سببية الإتلاف لشغل الذمة ومخالفته في سببته لوجوب أداء ما لزم الذمة وهو من أبعد البعيد إن لم يكن غير معقول، لأن حاصله التزام شغل الذمة وعدم وجوب أداء ما لزمها وإن التزم الاتفاق على سببية الإتلاف لكل من شغل الذمة ووجوب الأداء أشكال بالاختلاف في سببية الطلاق للتحريم كان التحريم هناك نظير وجوب الأداء هنا فليتأمل قوله: (وترتب آثار العقود): قال شيخنا العلامة: هو مثال أيضاً للوضع غير الراجع، وفي كونه من الوضع أو متعلقه نظر إذ الترتب مسبب عن صحة العقد التي هي من متعلق الوضع اهـ . ويجاب إما بأن في عبارة المثال تمهوراً والمراد سببية العقود لآثارها لأن ذكر الترتب يفيد السببية فقوله «وترتب آثار العقود» بمعنى وكون العقود تترتب عليها آثارها ومعناه وكونها سبباً لآثارها . وإما بأن قوله «لا ما لا يرجع إليه» أعم من الوضع بقريته إسقاط منه وإلا كان

الصحيحة كملك المبيع وخبوت النسب والعوض في الذمة فالكافر في ذلك كالمسلم اتفاقاً، نعم الحربي لا يضمن متلفه ومجنيه وقيل يضمن المسلم وماله بناء على أن الكافر مكلف بالفروع ورد بأن دار الحرب ليست دار ضمان (مسئلة لا تكليف إلا بفعل) وذلك ظاهر في الأمر لأنه مقتض للفعل، وأما في النهي المقتضي للترك فبينه بقوله (فالمكلف به في النهي

الظاهر أن يقول «لا ما لا يرجع إليه منه» أي من الوضع ويكون ترتب آثار العقود مثلاً لما لا يرجع من غير الوضع فليتأمل.

قوله: (ورد بأن دار الحرب ليست دار ضمان): قضيته أن الحربي يضمن متلفه ومجنيه في دار الإسلام، وفي شرح الزركشي ونقلوا وجهين أيضاً فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيد أهل يضمه أصحابهما نعم ا هـ. فليتأمل فإنه قد يفهم قوة كلام الفروع عدم ضمان الحربي ولو في دار الإسلام قوله: (مسئلة لا تكليف إلا بفعل): فيه أمران: الأول أنه إن أراد نفي جواز التكليف بغير الفعل لأنه غير مقدور أشكل على ما قدمه من جواز التكليف بالمحال مطلقاً وإن أراد نفي الوقوع لذلك اشكل بما قدمه أيضاً من أن الحق وقوع الممتنع بالغير فكيف ينفي وقوع التكليف بغير الفعل مع أن غايته أنه تكليف بممتنع بالغير، ويمكن أن يجاب ببناء هذه المسئلة على امتناع التكليف بالمحال. والثاني قال شيخنا العلامة: فيه بحث وهو أن الاعتقادات مكلف بها باعتبار أنفسها لا باعتبار أسبابها على الصحيح وهي من قبيل الكيف لا الانفعال ولا الفعل على ما صرح به المحققون. قال بعضهم: وهو الحق ا هـ. ويجاب بأن من يلتزم أنه لا تكليف إلا بفعل لا يوافق على التصحيح المذكور بل الصحيح عنده ما تقدم عن بعضهم يعني المولى سعد الدين في مسئلة المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب من أن القصد بطلب المسببات الأسباب لأنها التي في وسع المكلف، ولهذا ذكر الشارح أخذاً من المولى سعد الدين في الكلام على تفسير الإيمان بالتصديق أن التصديق من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية وأن التكليف به بالتكليف بأسبابه كإلقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس على أنه وقع إطلاق فعل القلب على التصديق في عبارة المواقف والمقاصد وغيرها لكن كأنه باعتبار أنه يعتبر في الإيمان مع التصديق الذي هو التجلي والانكشاف إذعان واستسلام بالقلب للأوامر والنواهي، فتسمية التصديق الذي هو الاعتقاد فعلاً بهذا الاعتبار.

قوله: (وذلك ظاهر في الأمر): فيه أمران: الأول أن هذا بيان لمعنى كلام المصنف ومن عبر بمثل عبارته كابن الحاجب فإن قولهم «لا تكليف إلا بفعل» فالمكلف به في النهي الكف صريح في أنه لا خفاء في الأمر وإنما الخفاء في النهي فلذا احتاج إلى البيان دون الأمر. والثاني قال شيخنا العلامة: لا يظهر ذلك في نحو اترك ودع وذرا ا هـ. وأقول: هو كذلك لكن المراد الظهور باعتبار الغالب، ولا يخفى أن الإطلاق بناء على الغالب واقع حتى في الكتاب أو في غير ما يكون في معنى النهي بقريئة المعنى، ويؤيد ذلك بل هو قريئة عليه قول الشارح الآتي في

الكف أي الانتهاء) عن المنهي عنه (وفاقاً للشيخ الإمام) أي والده وذلك فعل يحصل بفعل

شرح حد الأمر بأنه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ما نصه: وسمى مدلول كف أمراً لا نهيماً موافقة للدال في اسمه ا هـ. فإن فيه إشعاراً بموافقته في المعنى للنهي فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهي.

قوله: (أي الانتهاء وفاقاً للشيخ الإمام): قال المصنف في شرح المنهاج عن والده: فالعبارة المحررة أن يقال إن المطلوب بالنهي الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه ولا يعكس فيقال المطلوب ضد المنهي عنه ويلزم منه الانتهاء لأن الانتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب، فالكافر إذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء كغيره: أولاً المنهي عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما في الزمان ثم تلبسه بالإيمان، والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان وإنما هو في الرتبة العقلية ترتيب المعلولية على العلية وهما في زمان واحد كذلك الانتهاء وفعل الضد في زمان واحد والانتهاء متقدم بالرتبة تقدّم العلية على المعلولية حتى لو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة إلى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن، وهذا المعنى حاصل في جميع الأفعال وكل ما يتلبس به الإنسان. والمقصود بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد فلا يقصد إلا بالالتزام بل قد لا يقصد أصلاً ولا يستحضره المتكلم، ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان أمراً لا نهيماً ضده ا هـ. ثم قال: فقولته أي القرافي ان النهي عن الشيء أمر بضده التزاماً صحيح، وقوله «المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة» ليس بصحيح لما قدمناه ا هـ. ثم قال: والإمام فخر الدين لما كان يرى أن الحركة هي الحصول في الحيز الثاني لا جرم قال: إن المطلوب بالنهي فعل الضد، ونحن نرى أن الحركة هي الانتقال من الحيز الأول إلى الحيز الثاني لا جرم قلنا إن المطلوب بالنهي الانتهاء وهو الانصراف عن المنهي عنه إلى غيره لا بقصده غيره بل بقصد عدم الأول، فإن فعل غيره قاصداً به الانتهاء كان ممتثلاً، وإن فعل غيره غير قاصد الانتهاء لم يكن ممتثلاً ولكنه لا يأثم لأنه لم يرتكب المنهي عنه، والمقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهي عنه إلى أن قال: وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشيء وإيجاب الكف عنه فإن إيجاب الكف عنه يقتضي أنه لا يخرج عن العهدة إلا بتحصيل الكف الذي من شرطه إقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشيء، وإنما الفعل هو المحرم فلا يأثم إلا به ا هـ. وبما ذكره يتضح بطلان دعوى الكوراني أن القول الثاني هو عين المذهب المختار قال: إذ كف النفس من جزئيات فعل الضد ا هـ. وأنه لا منشأ له إلا الاشتباه وعدم الفرق بين الشيء وما يحصل به مع تبايرهما قطعاً فليتأمل.

قوله: (وذلك فعل يحصل بفعل الضد): فيه أمران: الأول أنه وإن كان فعلاً إلا أنه من الأفعال الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فيكون عديمياً فكيف كلف به مع أنه غير مقدور

الضد للمنهى عنه (وقيل) هُوَ (فعل الضد) للمنهى عنه (وقال قوم) منهم أبو هاشم هو غير فعل وهو (الانتفاء) للمنهى عنه وذلك مقدور للمكلف بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته. فإذا قيل لا تتحرك فالمطلوب منه على الأول الانتفاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون، وعلى الثاني فعل ضده، وعلى الثالث انتفاؤه بأن يستمر عدمه من السكون فبه يخرج عن عهدة النهي عن الجميع (وقيل يشترط) في الإتيان بالمكلف به في

لأن العدمي غير مقدور؟ فإن أجب بأنه مقدور باعتبار حصوله بفعل الضد المقدور قلت: فلا حاجة إلى العدول في المكلف به في النهي عما يتبادر من كونه النفي إلى كونه الانتفاء، بل كان يمكنه التزام كونه النفي لأنه مقدور باعتبار ما يتحقق من الضد فليتأمل. والثاني: أنه قد يخفى المراد حصوله بفعل الضد فإن المنهى عن شرب الخمر مثلاً إذا ترك الشرب وسائر الأفعال كالأكل وشرب الماء وغير ذلك. أي ضد الشرب الخمر حتى حصل به الانتفاء عن شربه فإنه لم يحصل هنا إلا انتفاء الشرب ولم يوجد هنا أمر وجودي مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضد يحصل اللهم إلا أن يراد بالضد ما يشمل النقيض الذي هو النفي فليتأمل.

قوله: (الحاصل بفعل ضده من السكون): بين شيخنا العلامة أن السكون عند المتكلمين كونان في آتين في مكان واحد، وعند الحكماء عدم الحركة عما هي من شأنه ثم قال: فقول الشارح أولاً «بفعل ضده من السكون» موافق لقول المتكلمين، وقوله «ثانياً بأن يستمر عدمه من السكون» موافق لقول الحكماء اهـ. وأقول: ما ادعاه من موافقة قول الحكماء مبني على أن «من» في قوله ثانياً «من السكون» بيانية وهو غير لازم لجواز أن تكون ابتدائية بمعنى أن عدم التحرك ناشيء من السكون فلا ينافي إرادة السكون عند المتكلمين، ويؤيد ذلك أن الظاهر اتحاد معنى السكون في الموضعين، ثم رأيت شيخ الإسلام صرح بأنها ابتدائية فقال: قوله «بأن يستمر عدمه من السكون» «من» فيه ليست بيانية، وإلا اتحد هذا القول بالثاني، ولا تعليلية وإلا لا اتحد بالأول، بل هي ابتدائية والمعنى أن عدم الفعل ناشيء من السكون لا نفسه ولا حاصل به اهـ. لكن في استدلاله نظر، فإنها لو كانت بيانية كان مفاد الكلام أن المكلف به الانتفاء الحاصل بسبب استمرار السكون وهذا ليس هو القول الثاني الذي هو أن المكلف به نفس السكون، ولو كانت تعليلية كان مفاد الكلام حيثئذ أن المكلف به هو الانتفاء الحاصل بسبب استمرار العدم الحاصل بسبب السكون وهذا ليس هو القول الأول الذي هو أن المكلف به هو كف النفس الحاصل بسبب ضد ذلك الكف فتأمله فإنه صحيح إن شاء الله تعالى. قوله: (بأن يستمر عدمه): قال شيخنا العلامة: لا ينحصر تحقق الانتفاء في استمرار العدم إذ يمكن تحققه بتجدد العدم كما إذا نهى عن التحرك من هو متلبس به اهـ. أقول: من معتادات الشارح تبعاً لشيخنا مذهبه الرافعي والنوري استعمال «بأن» بمعنى «كان» للتمثيل وهذا منه فلا إشكال.

قوله: (وقيل يشترط في الإتيان بالمكلف به في النهي مع الانتفاء عن المنهى عنه قصد

النهي مع الانتهاء عن النهي عنه (قصد الترك) له امتثالاً فيترتب العقاب إن لم يقصد والأصح لا، وإنما يشترط لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور «إنما الأعمال بالنيات» (والأمر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة) له (بعد دخول وقته إلزاماً وقبله إعلاماً والأكثر) من الجمهور قالوا (يستمر) تعلقه الإلزامي به (حال المباشرة) له (وقال إمام

الترك له امتثالاً فيترتب العقاب إن لم يقصد): أقول: هذا صريح في أن القصد عند هذا القائل من جملة المكلف به في النهي، وبه يعلم أن قول الكوراني أن قول المصنف وقيل يشترط القصد خارج عن محل النزاع لأن الكلام في متعلق النهي وماذا يصلح له عقلاً، وأما مقارنة القصد فإنما يعتد به لتحصيل الثواب فلا وجه لإيراده في معرض تقسيم المذاهب اهـ. منشؤه عدم تحرير مراد هذا القائل وقصور الاطلاع.

قوله: (إلزاماً وقبله إعلاماً): قال شيخنا العلامة: حالان من ضمير الأمر المستتر في «يتعلق»^(١) ثم إن أمر الندب الموقت خارج عن هذه العبارة كما أن أمر الندب مطلقاً ونهي الكراهة والتخيير خارجة عن قوله «لا تكليف إلا بفعل اعتماداً على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق» اهـ. وأقول: يجوز أيضاً أن يكون «إلزاماً» و«إعلاماً» مفعولاً مطلقاً على حذف المضاف أي تعلق إلزام وتعلق إعلام، ويظهر أنه لا بد في الحالية التي حمل عليها من التأويل أي ذا إلزام وذا إعلام وإلا فالأمر ليس هو نفس الإعلام، ولا يضر خروج أمر الندب عما هنا للعلم به بالمقايسة، وأما قوله «كما أن أمر الندب مطلقاً» إلى قوله «اعتماداً على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق» فقد يرد عليه أنه لو علم نهي الكراهة مما ذكر علم نهي التحريم أيضاً إذ لا فرق بينهما، والحق أنه لا يعرف منه أن المكلف به في النهي الكف لأنه لا يستفاد منه سوى أن النهي خطاب يتعلق بفعل المكلف والتعلق به صادق بأن المطلوب فيه عدم الفعل لا الكف، فالوجه الاستناد في معرفة حكم هذه المذكورات إلى المقايسة.

قوله: (وقبله إعلاماً): فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة مرّ أن الحكم معتبر في مفهومه التعلق التنجيزي ولا يوجد إلا في الوقت وأن الأمر نوع منه لأنه الإيجاب والندب فإثبات الأمر بلا تعلق له قبل دخول الوقت إثبات للنوع بدون جنسه وذلك محال، وقد يدفع بأن ذلك إنما يلزم من كونه أمراً حقيقة وهو ممنوع لجواز أن يراد به جنسه أي خطاب الله الذي سيصير عند التعلق التنجيزي أمراً حقيقة اهـ. وأقول: هذا الدفع في نفسه صحيح وقد يدفع أيضاً بمنع أن الأمر نوع من الحكم ومنع أن ذلك مرّ فإن الذي في كلام المصنف والشارح مما يتوهم أنه مظنة ذلك هو تعريف الحكم وتقسيم الخطاب إلى الأمر وغيره وليس في شيء من

(١) رواه البخاري في كتاب بدء الوحي باب ١. كتاب الحيل باب ١. مسلم في كتاب الإمامة حديث ١٥٥. أبو داود في كتاب الطلاق باب ١١. النسائي في كتاب الطهارة باب ٥٩. ابن ماجه في كتاب الزهد باب ٢٦.

الحرمين والغزالي ينقطع) التعلّق حال المباشرة وإلا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه. وأجيب بأن الفعل كالصلاة إنما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه (وقال قوم منهم الإمام الرازي) لا يتوجه الأمر بأن يتعلّق بالفعل إلزاماً (إلا عند المباشرة) له قال

ذلك ولا في شرحه ما يفيد ذلك، وما استدل به من أنه الإيجاب والندب ممنوع، بل هو أوّل المسألة وليس في تعريفه الآتي في عمله بأنه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ولا في شرحه أيضاً ما يفيد ذلك، بل قد مر ما يفيد خلاف ذلك وهو قول المصنف والشارح «والكلام النفسي في الأزل قيل لا يتنوع إلى أمر ونهي وخبر وغيرها» إلى أن قال الشارح: والأصح تنوعه في الأزل إليها الخ اه. ولا يخفى أن هذا التصحيح مستفاد من صيغة التضعيف في قوله «قيل لا يتنوع» وما يفيد أيضاً ما يأتي في المسألة الآتية فإنها تضمنت تحقق الأمر حقيقة بدون التعلّق التنجيزي إذ لا يتصوّر التعلّق التنجيزي قبل الوقت ولا مع علم الأمر والمأمور انتفاء شرط وقوعه فليتأمل. والثاني قال المحشيان: الفرق بين التعلقين أن تعلق الإعلام مقصوده اعتقاد وجوب إيجاب الفعل لا نفس الإيجاد، وتعلق الإلزام مقصوده الامتثال فلا يحصل إلا بكل منهما، فإيجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف في الخروج عن العهدة، واعتقاد الوجوب كذلك فلا بدّ معه من الإيجاد اه. والمتبادر من هذا الفرق وما تقدّم في تفسير التعلق المعنوي تغاير التعلق المعنوي والتعلّق الإعلامي، وأن المعنوي أزلّي والإعلامي حادث، وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة: تنجيزي ومعنوي وإعلامي، وأما الإلزامي فهو التنجيزي فليتأمل.

قوله: (وأجيب بأن الفعل كالصلاة إنما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه): أقول فيه أمران: الأوّل أن ظاهره أنه جواب عن كلا الأمرين المذكورين في دليل الإمام والغزالي وهو ظاهر إذ يندفع به لزوم طلب تحصيل الحاصل إذ الفعل بعد لم يحصل لبقاء بعض أجزائه، ويندفع به أيضاً لزوم انتفاء الفائدة في طلبه لأنه حيث لم يتم الفعل لبقاء بعض أجزائه فالفائدة في الطلب متحققة باعتبار هذا الباقي. والثاني أن العلامة السعد ذكر جواباً آخر عن الأمرين مع الاعتراض على الجواب الذي أورده الشارح حيث قال: وأما ما ذكر من امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من أنه تكليف بإيجاد الموجود وهو محال فمغلطة، فإن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد قال: وكذا ما ذكر من انتفاء فائدة التكليف يعني أنه أيضاً مغلطة لأننا لا نسلم أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه اه. ثم قال: وأما ما يقال من أن التكليف يتعلّق بالذات بمجموع الفعل من حيث المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وإنما يتعلّق بالأجزاء بالعرض فما لم يتحقق المجموع لم ينقطع التكليف، فيرتفع النزاع لما فيه من تسليم أن التكليف بكل جزء ينقطع عند مباشرته وإن كان باقياً باعتبار جزء آخر متوقع الحدوث على أن هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث لا يستقيم على مذهب الأشعري على ما نقل عنه في الكتب المشهورة من أن التكليف إنما يتعلّق عند المباشرة لا قبلها اه. ولقائل

المصنف (وهو التحقيق) إذ لا قدرة عليه إلا حينئذ وما قيل من أنه يلزم عدم العصيان بتركه فجوابه قوله (فاللام) بفتح الميم أي اللوم والذم قبلها أي قبل المباشرة بأن ترك الفعل أي

أن يمنع قوله «فيرفع النزاع لما فيه من تسليم أن التكليف الخ» لأن الذي لزم منه إنما هو انقطاع التكليف بكل جزء عند فراغه، والكلام إنما هو في بقاء التكليف حال مباشرة الجزء لا عند فراغه. وأيضاً فيجوز أن يكون النزاع في المجموع باعتبار أنه مجموع بل هذا هو مقتضى الجواب، وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا العلامة هذا الجواب أي الذي ذكره الشارح ينفي طلب تحصيل الحاصل بالنظر إلى مجموع الأجزاء الذي هو الفعل لا بالنظر إلى ما فعل منها، فإن في بقاء طلبه حال فعله أو بعده طلب تحصيل الحاصل أو ما قد حصل اهـ. وذلك لأن محل النزاع إما المجموع أو كل جزء فإن كان الأول فواضح، أو الثاني فمحلّه في حال التلبس بالجزء، وقيل فراغه وطلبه حينئذ ليس من قبيل تحصيل الحاصل لا بعد فراغه أيضاً فقوله «فإن في بقاء طلبه حال فعله طلب» تحصيل الحاصل.

قلت: لا نسلم أن في ذلك طلب تحصيل الحاصل وقوله «أو بعده» قلنا: لا نسلم أن ذلك محل نزاع وحينئذ لا يحتاج إلى ما أجاب به حتى يتوجه أن الجواب لا إشعار فيه به فتأمله. بقي أن يقال: لم اختار الشارح هذا الجواب على جواب العلامة؟ ويمكن أن يوجهه بأن قول الإمام والغزالي في الدليل ولا فائدة في طلبه من تنمة الدليل، فالمجموع دليل واحد والمعنى أنه يلزم طلب ما لا فائدة في طلبه وهو الحاصل، فهذا هو المحذور عندهما لا امتناع تحصيل الحاصل حتى يتوجه عليه أن تحصيل الحاصل بهذا التحصيل غير ممتنع وحينئذ فلهما اختيار الشق الثاني في كلام العلامة وهو أن المراد إيجاد الموجود بوجود حاصل بهذا الإيجاد، ولا يندفع ذلك بعدم امتناع هذا لأنهما لم يجعلا المحذور امتناعه بل عدم الفائدة حينئذ في الطلب وهذا المحذور يندفع بما قاله الشارح إذ المطلوب بعد لم يتم حصوله، ففي الطلب فائدة وعلى هذا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا العلامة على قوله «وإلا يلزم طلب تحصيل الحاصل» بقوله «يرد الخ» لأننا نختار الشق الثاني منه ولا يفيد قوله «فهو غير محذور» لما علم فتأمله وشد عضدك بهذا الشارح رحمة الله عليه.

قوله: (وهو التحقيق): قال شيخنا العلامة قال التفتازاني: ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بأن يكون الإتيان به مطلوباً من المكلف حتى يعصى بالترك، ولا خفاء في وجوده قبل الفعل وإلا لم يعص أحد قط، وما نقل عن الأشعري أن التكليف إنما يتوجه عند المباشرة مشكل اهـ. وأقول: يتعجب من إيراد هذا الكلام مع السكوت عليه مع أنه هو المقصود دفعه بقول المصنف «فاللام قبلها الخ» كما بينه الشارح. فإن قيل إنما أورده كذلك لأن جواب المصنف معترض عند الشيخ كما سيأتي بيانه قلنا: فكان ينبغي أن يبين ذلك مع أنك ستستمتع اندفاع ذلك الاعتراض. قوله: (بأن ترك): قال شيخنا العلامة: تنبيه على فساد ظاهر

اللوم حال الترك (على التلبس بالكف) عن الفعل (المنهي) ذلك الكف عنه لأن الأمر

المتن إذ قوله «فاللام قبلها» يقتضي تحقق اللوم أولاً والمباشرة ثانياً وذلك فاسد إذ اللوم إنما هو مع الترك اهـ. وأقول: قول المصنف «على التلبس بالكف المنهي» دافع لما يورمه ظاهر العبارة لظهور أن الكف إنما يكون منهياً إذا كان كفاً مطلقاً أي في كل الوقت، وكذا قوله السابق «مسألة الأكثر أن جميع وقت الظهر جوازاً ونحوه وقت لأدائه ولا يجب على المؤخر العزم» دافع له أيضاً لصراحته في أنه لا إثم مع مباشرة الفعل في الوقت. فالحاصل أن في العبارة إيهاً مع قرينة دافعة له وبذلك يندفع الإشكال، وقد يتصور اللوم أولاً والمباشرة ثانياً فيما إذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت فليتأمل قوله: (ذلك الكف): قال شيخنا العلامة هو بيان لمرجع الضمير المستتر في المنهي فالمنهي نعت الكف وفي كونه منهياً تسامح، وحقيقته المنهي عنه والضمير أي في «عنه» للفعل وعن صلة الكف لا المنهي لفساد المعنى اهـ. ووجه الفساد أنه يصير المعنى المنهي ذلك الكف عن الكف وهو فاسد وإنما ارتكب الشارح هذا التقرير مع إمكان حمل المتن على تقدير صلة المنهي فقط والمعنى على التلبس بالكف المنهي عنه فلا ضمير في المنهي لإسناده إلى الجار والمجرور كأنه لثلا يلزم حذف نائب الفاعل.

قوله: (لأن الأمر بالشيء يفيد النهي عن تركه): قال شيخنا العلامة: لا يفيد المطلوب وهو أن الكف منهى لأن النهي يتوقف على وجود الأمر وهو على وجود التعلق الإلزامي وهو هنا منتفٍ فينتفي الأمر فينتفي النهي وهو نقيض المطلوب اهـ. وقد سبقه المحشيان إلى هذا الاعتراض ونقله شيخ الإسلام عن البرماوي فقال: قال البرماوي: وهو عجيب لأن تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الأمر بالفعل فما لم يتعلق الأمر لا يتعلق النهي فلا يلزم قيل تعلقه اهـ. وأقول: لا عجب قولكم لأن تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الأمر بالفعل قلنا: هذا ممنوع لأن الأمر والنهي واحد بالذات عند المصنف إذ مذهبه أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده وأنها واحد بالذات هو بالنسبة إلى الفعل أمر وبالنسبة إلى الترك نهي، فمن أين الفرعية وما بيانها؟ فإن قلتم الفرعية من حيث إن صيغة الأمر تدل ابتداءً على طلب الفعل. وثانياً على طلب الترك قلنا: هذا لا يقتضي الفرعية بالمعنى الذي أردتم بل غاية ما يقتضيه أن الصيغة أفادت أمرين أعني طلب الفعل وطلب الكف عن ترك الفعل وأن إفادتها للأول أولى وللثاني ثانوي الأمر يرجع للوضع، وهذا لا يقتضي ما ادعيتم بوجه، وكون إفادتها للثاني ثانوياً كذلك لا ينافي أن يثبت تعلقه التنجيزي لوجود مقتضيه من التلبس بالكف دون تعلق الأول التنجيزي لانتفاء ما يتوقف عليه من القدرة، وكذا يقال لو قلنا إنه ليس عين النهي عن ضده بل يستلزمه لأنه حاصله أن طلب فعل شيء يستلزم طلب ترك ضده لكن ذلك الاستلزام لا يقتضي فرعية تعلق النهي التنجيزي على تعلق الأمر التنجيزي كما هو مدعاكم. فإن ادعيتم أن الطلب لا يتحقق إلا بتحقيق التنجيز فما لم يثبت التعلق التنجيزي في جانب الفعل لا يثبت في جانب

بالشيء يفيد النهي عن تركه (ممسئلة يصح التكليف ويوجد معلوماً للمأمور إثره) أي عقب الأمر المسموع له الدال على التكليف (مع علم الأمر وكذا المأمور) أيضاً (في الأظهر انتفاء شرط وقوعه) أي وقوع المأمور به (عند وقته كأمر رجل بصوم يوم علم موته قبله) للأمر فقط أو له وللأمور بتوقيف من الأمر فإنه علم في ذلك انتفاء شرط وقوع الصوم المأمور به من الحياة والتمييز عند وقته (خلافاً لإمام الحرمين والمعتزلة) في قولهم لا يصح التكليف مع ما ذكر لانتفاء فائدته من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك، وأجيب بوجودها بالعزم

الترك منعنا ذلك فإن الطلب طلب وأمر حقيقة حتى في الأزل كما تقدم في قوله «قيل لا يتنوع». والحاصل أنكم إن ادعيتم توقف تعلق النهي التنجيزي على مطلق الأمر التنجيزي منعناه، أو على ورود الأمر سلمناه لكن مجرد ورود الأمر لا يتوقف على تعلقه التنجيزي، وما نقله شيخ الإسلام هنا عن الأصفهاني لا يسلمه من يقول بهذا القول الذي ادعى المصنف أنه التحقيق فليتأمل.

قوله: (ويوجد معلوماً للمأمور أثره): صورته شيخنا العلامة بقوله والثاني أي من المقامين هل يعلم التكليف قبل دخول الوقت وإن لم يعلم وجود الشرط فيه اهـ. وعبارة شيخ الإسلام في تصويره هذه الصورة وهي أنه هل يعلم المأمور كونه مكلفاً قبل التمكّن من الفعل أو لا اهـ. وأقول: لا يخفى أنه إن أريد بالتكليف التعلق التنجيزي فانتفاؤه قبل الوقت والتمكّن ضروري فيكون معلوم الانتفاء قطعاً فلا يتصور الاختلاف في أنه هل يعلمه قبل الوقت والتمكّن أو لا، وإن أريد التعلق المعنوي فثبوته قبل الوقت التمكن ضروري فيكون معلوم الثبوت قطعاً فلا يتصور الاختلاف في أنه هل يعلمه قبل الوقت والتمكّن أو لا، فبها تصور هذه المسألة وما منشأ هذا الخلاف الواقع فيها. والذي يظهر أنه لا كلام في عدم إرادة التعلق التنجيزي لعدم تصوره قبل الوقت والتمكّن، وأن منشأ هذا الخلاف أنه لو مات المأمور قبل التمكّن مثلاً فهل يتبين عدم الأمر أو لا، بل الأمر تحقق ولا بد لكنه انقطع بالموت؛ فمن قال بالأول نفى العلم بالتكليف لاحتمال الموت مثلاً فلا يكون هناك أمر، ومن قال بالثاني أثبتته لأن الموت مثلاً لا يرفعه من أصله بل يقطعه وسيأتي عن الكمال ما يتضح به ذلك غاية الاتضاح. قوله: (مع علم الأمر وكذا المأمور في الأظهر): قال شيخ الإسلام: قيد في صحة التكليف لا في وجوده اهـ. وهو صريح تقرير شيخنا العلامة وهذا هو الموافق لتقرير الشارح خلافة الإمام والمعتزلة في المسألتين كما لا يخفى، فقول الكمال إنه قيد في كل من صحة التكليف ووجوده فيه نظر.

قوله: (وأجيب بوجودها): أي الفائدة بالعزم على الفعل قال الكمال: وهذا ظاهر في صورة علم الأمر وجهل المأمور، وأما مع علم المأمور فسيأتي في الشرح توجيه ذلك عن بعض المتأخرين بما فيه اهـ. وأقول: أشار بما سيأتي في الشرح الخ إلى قول الشارح الآتي «وبعض

على الفعل أو الترك وفي قولهم لا يعلم المأمور بشيء انه مكلف به عقب سماعه للأمر به لأنه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه. وأجيب بأن الأصل عدم ذلك وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الأمر الدال على التكليف كالوكيل في البيع غداً إذا مات أو

التأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط الخ» ويقول «وما فيه» إلى رد الشارح عليه بقوله «وكذا ما قبله مندفع فإنه لا يتحقق العزم الخ» لكن يشكل حيثذ الفرق بين هذا وبين جواز التكليف بالمحال لذاته الذي مشى عليه المصنف وأقره الشارح عليه كما تقدم فإنه كما لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده لا يتحقق العزم على معلوم الاستحالة لذاته، ولا يتحقق الأخذ بالاستحالة عادة، وقد نقل الزركشي عن الصفي الهندي هنا أنه نقل الاتفاق على المنع هنا إلا على رأي من يقول بتكليف ما لا يطاق اهـ. والمصنف ممن يجوز تكليف ما لا يطاق وقد أقره الشارح عليه فيحتاج الشارح حيث خالف هنا للفرق الواضح أو بناء المسألة على منع التكليف بما لا يطاق وإن كان خلاف رأي المصنف الذي أقره الشارح عليه كما تقرر، وبالجمله فالذي يظهر أن ما تقرر في التكليف بالمحال أقوى مؤيد للمصنف هنا ويكفي في الفائدة هناك وهنا إذعان النفس للامثال وطبيها به لو كان ممكناً. قوله: (لأنه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه): قال الكمال: استدلال بما هو من صور محل النزاع لأن محل النزاع هو أنه هل يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكّن من الامثال أم لا الخ. ورده شيخ الإسلام بأنه ليس من صور محل النزاع بل منشؤها، فالتعليل به صحيح ويكفي في رده ما أجاب به الشارح اهـ. قوله: (وأجيب بأن الأصل عدم ذلك): قال شيخنا العلامة: كون الأصل عدمه لا ينفي احتمال الذي ينفي العلم على قولهم فإن حمل العلم على الظن خالف كلامهم. قال العضد عن القاضي في رد هذا القول: هو مخالف للإجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكّن من الفعل وتحقيقه وجوب الشروع فيه بنية الفرض إجماعاً اهـ. قال التفتازاني: وفي قوله «على تحقق الوجوب» إشارة إلى دفع الاعتراض بأنه يجوز أن يكون الإجماع على ظن ذلك بناء على أن الغالب من المكلف بقاؤه وتمكّنه اهـ. وأقول: وأما قوله «كون الأصل عدمه لا ينفي احتمال الخ» فجوابه أن عدم نفيه الاحتمال إنما يؤثر ويمنع من العلم إذا لم يخلف الأصل شيء آخر يقتضي العلم وقد خلفه هنا أنه على تقدير وجود المانع لا يتبين عدم تعلق الأمر بل ينقطع التعلق بعد تحققه، فالأمر دائر بين أن يثبت مقتضى الأصل ولا كلام، أو لا يثبت بل يوجد العارض لكن الواقع حيثذ انقطاع التعلق لا تبين عدمه. وقد ذكر الكمال هنا ما يتضح به الحال فقال: والحق أن موضع النزاع في هذه المسألة هو أن الأمر المشروط بشرط هل يتصور في حق الله تعالى قال: ولقد أحسن صاحب تنقيح المحصول تقرير ذلك ملخصاً كلام المستصفي فقال بعد ذكر ما قدمناه من الخلاف بين أصحابنا وبين الإمام والمعتزلة: وحقيقة هذا الخلاف ترجع إلى التنازع في حقيقة الأمر بالشرط في حق الله تعالى، وقد أجمعوا على

عزل قبل الغد ينقطع التوكيد، ومسئلة علم المأمور حكي الأمدي وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف لانتفاء فائدته الموجودة حال الجهل بالعزم، وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط قال: كما يعزم المجبوب في التوبة من الزنا على أن لا يعود إليه بتقدير القدرة عليه فيصح التكليف عنده. وجعل المصنف صحته الأظهر واستند في ذلك كما أشار إليه في شرح المختصر إلى مسئلة من علمت بالعادة أو بقول النبي صلى الله عليه وسلم إنها تحيض في أثناء يوم معين من رمضان هل يجب عليها افتتاحه بالصوم. قال الغزالي في المستصفي: أما عند المعتزلة فلا يجب لأن صوم بعض اليوم غير مأمور به، وأما عندنا فالأظهر وجوبه لأن الميسور لا يسقط بالمعسور ووجه الإستناد أنها كلفت بالصوم مع علمها انتفاء شرطه من النقاء عن الحيض جميع النهار، وهذا مندفع فإن المكلف به صوم بعض اليوم الخالي عن الحيض والنقاء عنه جميع النهار شرط لصوم

تصوره في حق الشاهد لكن اعتقدت المعتزلة أن المصحح له جهل الأمر بعاقبة الشرط، ولما لم يتصور ذلك في حق الله تعالى قالوا من علم الله تعالى منه أنه يدرك زمان التمكّن فهو المأمور ولا شرط إذ من شرط الشرط أن يكون ممكناً فالواجب والممتنع لا يكون شرطاً، ومن لا فلا فإن التمكّن شرط وقد علم الله انتفائه فإذا حيث علم الله التمكّن فلا شرط، وحيث علم عدم التمكّن فلا أمر فثبوت الأمر بالشرط في حق الله تعالى محال. فالمكلف إذا توجه عليه الأمر بحكم ظاهر البقاء لا يدري أنه يبقى فيكون مأموراً أولاً فلا يكون مأموراً فلا يتحقق الأمر إلا بعد التمكّن. وقالت الأشاعرة: الأمر قائم بذات الأمر قبل تحقق الشرط متعلقاً للأمر والمأمور به، فإن لم يوجد الشرط لم يتبين عدم الأمر بل عدم اللزوم والنفوذ إذ الشرط ليس شرطاً لقيام الأمر بل لنفوذه بمثابة وصف المتعلق، والمعتبر فيه جهل المأمور بحصول الشرط وعدمه لا جهل الأمر، فإن السيد قد يقول لعبده «صم غداً» مع العلم بأنه يبيعه قبل الغد يمتحن به طاعته، وكذلك قد يوكل فيما يعلم زوال ملكه عنه قبل إمكان الامتثال ويكون أمراً على التحقيق وموكلاً حتى يعقل فيهما النسخ والعزل، ثم أحال تمام تقرير المسألة على مسألة النسخ قبل التمكّن من الفعل. هذا ما ذكره الكمال وبه يتضح اندفاع إشكال شيخنا العلامة وأن الاحتمال المذكور بتقدير ثبوت محتمل لا ينفي العلم لأن وجود ذلك المحتمل لا يتبين به عدم تعلق الأمر، بل غاية ما يلزمه انقطاعه فهو متحقق بكل حال. غاية ما في الباب أنه قد يستمر إلى التمكّن وقد ينقطع قبله فاتضح قولهم أن المأمور يعلم قبل التمكّن أنه مأمور فليتأمل. وأما قوله في رد هذا القول «فالمراد بهذا القول قول الإمام والمعتزلة وعبارة العضد» ما نصه: وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة. وقال القاضي: وهو مخالف للإجماع على تحقق الوجوب قبل التمكّن من الفعل الخ. وأما قوله «عن العضد» ويحققه وجوب الشرع فيه بنية الفرض إجماعاً ففيه نظر لأنه يكفي في الوجوب الظن فوجوب ما ذكر لا يدل على العلم.

جميعه لا بعضه أيضاً. وكذلك ما قبله مندفع فإنه لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده، ولا على عدم العود إلى ما لا قدرة عليه بتقديرها، فالصواب ما حكوه من الاتفاق على عدم الصحة (أما) التكليف بشيء (مع جهل الأمر) انتفاء شرط وقوعه عند وقته بأن يكون الأمر غير الشارع كأمر السيد عبده بخياطة ثوب غداً (فاتفاق) أي فمتفق على صحته ووجوده.

(خاتمة) (الحكم قد يتعلق) بأمرين فأكثر. (على الترتيب فيحرم الجمع) كأكل المذكي والميتة فإن كلاً منهما يجوز أكله لكن جواز أكل الميتة عند العجز عن غيرها الذي من جلته المذكي فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة حيث قدر على غيرها (أو يباح) الجمع كالوضوء والتميم فإنهما جائزان وجواز التيمم عند العجز عن الوضوء، وقد يباح الجمع بينهما كأن تيمم لخوف بقاء البرء من الوضوء من عمت ضرورته محل الوضوء ثم توشأ متحملاً لمشقة

قوله: (لا يتحقق العزم الخ): قال شيخنا العلامة: لأن العزم بتقدير شيء تعليق للعزم على وجود ذلك الشيء وهو يتنافى بتحقيق العزم في الحال اهـ. وأقول: لو سلم ذلك كان للمصنف، ومن وافقه أن يكفي بتعليق العزم في الفائدة لأنه يدل على الطاعة والانقياد كما أن الامتناع من تعليقه بأن لا تدعن نفسه لتعليقه يدل على المخالفة وعدم الانقياد. فإن قلت: يخالف ذلك ما ذكر في كتب الفروع في الكلام على شروط التوبة أن من لا يتصور منه العود إلى معصيته كالمجبوب بعد زناه لا يشترط فيه العزم على عدم العود اتفاقاً. قلت: عدم اشتراط ذلك في صحة توبته لا يتنافى صحة كون نظيره فائدة لصحة التكليف فليتأمل. ولهم أيضاً أن يتأيدوا بجواز التكليف بالمحال ولو لذاته فإن الصحة والجواز في مثل ذلك بمعنى واحد، والتكليف فيما نحن فيه لا تنقص فائدته عن فائدة التكليف بالمحال خصوصاً المحال الذاتي، ولا يسع عاقلاً أن يعترف بوجود الفائدة في المحال الذاتي وينكرها فيما نحن فيه، وبهذا يظهر للمتأمل قوة ما صححه المصنف فليتأمل. قوله: (أما مع جهل الأمر): قال شيخ الإسلام: ولو مع علم الأمور اهـ. وأقول: قد يستشكل حيثئذ الفرق بين الاتفاق هنا وحكاية المصنف قولين في صورة علم الأمور كالأمر مع جريان توجيهي القولين هنا، ويجب بظهور إمكان الفائدة هنا باعتبار اعتقاد الأمر فليتأمل.

قوله: (على صحته ووجوده): إن قيل قضيته تعلق قول المصنف مع علم الأمر وكذا الأمور بكل من قوله «يصح» وقوله «يوجد». ووجه أن قضيته ذلك أن الجهل محترز العلم فإذا كانت مسألة الجهل شاملة للصحة والوجود كانت مسألة العلم كذلك. قلت: هذا كله ممنوع لأن مسألة الوجود السابقة المقصود منها أن الأمور هل يعلم عقب الأمر أنه مكلف أو لا بخلاف هذه فإن المقصود فيها بيان نفس الوجود.

قوله: (وإن بطل بوضوئه تيممه): فيه أمران: أحدهما قال شيخنا العلامة إشارة إلى أن

بطء البرء وإن بطل بوضوئه تيممه لانتفاء فائدته (أو يسن) الجمع كخصال كفارة الوقاع فإن كلاً منها واجب لكن وجوب الإطعام عند العجز عن الصيام، ووجوب الصيام عند العجز عن الإعتاق، ويسن الجمع بينها كما قال في المحصول فينوي بكل الكفارة وإن سقطت بالأولى كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض وإن سقط بالفعل أولاً (و) قد يتعلق الحكم بأمرين فأكثر (على البدل كذلك) أي فيحرم الجمع كتزويج المرأة من كفاين فإن كلاً منهما يجوز التزويج منه بدلاً عن الآخر أي إن لم تزوج من الآخر، ويحرم الجمع بينهما بأن تزوج منهما معاً أو مرتباً أو يباح الجمع كستر العورة بثوبين فإن كلاً منهما يجب الستر به بدلاً عن الآخر أي إن لم يستتر بالآخر، ويباح الجمع بينهما بأن يجعل أحدهما فوق الآخر، أو يسن الجمع كخصال كفارة اليمين فإن كلاً منها واجب بدلاً عن غيره أي إن لم يفعل غيره منها كما قال والد المصنف إنه الأقرب إلى كلام الفقهاء أي نظراً منهم للظاهر وإن كان التحقيق ما تقدم من أن الواجب القدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها ويسن الجمع بينها كما قال في المحصول.

بقاء الأحكام الناشئة عن الفعلين أمر وراء الجمع بينهما غير لازم له بل قد يكون معانداً له، فعدم البقاء محقق للجمع لا مناف له لكن قد يقال: المباح إنما هو التيمم على قصد الانفراد، ثم الوضوء على قصد الاستقلال: وأما الجمع بينهما من حيث هو جمع كمن قصد فعلهما معاً فغير مباح إذ فعل جنس العبادة لا لفائدة غير مباح اهـ. وقوله «على قصد الانفراد» أي أو من غير قصد كما هو ظاهر، وقوله «على قصد الاستقلال» أي أو من غير قصد كما هو ظاهر وذلك لأن التيمم عند فعله سائغ له فلا يتوقف جوازه على قصد الانفراد بل يكفي فيه الإطلاق، وقوله «وأما الجمع بينهما الخ» فهو كلام متين جداً بل لا ينافي المقصود إذ يكفي وجود الجمع فيما عدا هذه الحالة ويصدق عليه الإباحة إذ لم يترتب عليه، أو على تركه إثم، وينبغي أن مراده بالعبادة في قوله «إذ فعل العبادة التيمم» إذ الوضوء فيه فائدة رفع الحدث. والثاني أنه وقع في عبارة شيخ الإسلام في تقرير كلام الشارح وإن بطل التيمم بالفراغ من الوضوء اهـ. ومفهومه عدم البطلان قبل الفراغ وهو محل نظر تام، وقد يقال قضية ارتفاع حدث كل عضو بغسله بطلان التيمم قبل الفراغ، وعلى هذا فلو عن له قبل فراغ الوضوء ترك باقيه فهل يكفي التيمم وتبين بقاء الاعتداد به فيه نظر، ولا يبعد الاكتفاء وتبين ما ذكر وهل له والحال ما ذكره الشارح من العجز عن الوضوء أن يغسل بعض أعضاء الوضوء ثم يتيمم عن الباقي فيه نظر، ويظهر أن له ذلك لأن التيمم إذا ساغ عن الكل ساغ عن البعض فليتأمل. قوله: (كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض): أقول: عبر الكمال في تقرير ذلك بقوله: ألا ترى أنه ينوي بالصلاة المعادة الفرض وإن كان الفرض قد سقط ظاهراً بالفعل أولاً اهـ. وتقييده بقوله «ظاهراً» لا ينافي أن المرجح في المذهب الجديد أن الفرض هو الأولى لأنه بحسب الظن فلا ينافي احتمال أن الفرض الثانية لكون ذلك هو حكم الله في الواقع أو لنحو فسادها في الواقع فليتأمل والله أعلم.

الكتاب الأول في الكتاب ومباحث الأقوال

الكتاب الأول في الكتاب ومباحث الأقوال

فيه أمور: الأول أن لفظة في استعارة عن الدلالة كما تقدم بيانه أول الكتاب فراجع. والثاني أن المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث، والمبحث هو إثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه، فالتقدير والأماكن التي يقع فيها البحث من الأقوال وملخصه والأقوال التي تثبت لها معمولاتها فمجموع الموضوع من الأقوال ومحموله يتعلق به البحث وهو إثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه فكأنه مكان وقع فيه البحث. والثالث ما أورده شيخنا العلامة قال: لا شك أن الكتاب الأول ليس في الكتاب أي القرآن بل في مباحثه، فلو قدم المصنف مباحث وأضافها إلى الكتاب والأقوال أجاد اه. وأقول: أما أولاً فيجوز أن يكون هذا من قبيل الحذف من الأول لدلالة الثاني بناء على أنه حذف مباحث المضاف إلى الكتاب بقرينة ذكره فيما بعده ومثل ذلك من قواعد اللغة المشهورة، وأما ثانياً فيجوز أن يريد بقوله: «في الكتاب» في تعريف الكتاب بناء على أن ما ذكره بعد التعريف إما راجع لمباحث الأقوال لإمكان رجوعه إليها فإن المباحث جمع مبحث بمعنى يبحث وهو إثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه، فقوله: «ومنه البسمة» فيه البحث عن البسمة التي هي من الأقوال أي إثبات محمولها وهو بعضيتها منه لها، وقوله: «لا ما نقل آحاداً» فيه البحث عما نقل آحاداً الذي هو من الأقوال أي سلب ثبوت بعضيته منه عنه وعلى هذا القياس. فإن قلت: هذا ينافي وصف الشارح الأقوال بقوله «المشتمل عليها» فإن البسمة لم يثبت بعد كونها منه حتى يحكم باشماله عليها، وما نقل آحاداً لم يثبت كونه منه حتى يحكم باشماله عليه فلا يصح إدراج ذلك في الأقوال المرادة هنا. قلت: بتقدير تسليم تعيين ما قاله الشارح يكون المراد بكونه مشتملاً عليها أنه مشتمل عليها في الجملة وإن لم يكن على وجه القطع فإن كلاً من البسمة وما نقل آحاداً قد نقل على أنه منه فقد اشتمل عليه بهذا الاعتبار أو أن له بها تعلقاً في الجملة وذلك متحقق قطعاً، وإما راجع لتوضيح الكتاب إذ لا يخفى أن كون البسمة منه دون ما نقل آحاداً مما يميزه بأنه ما ثبت بعضية البسمة منه دون ما نقل آحاداً

المشتمل عليها من الأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحوها. (الكتاب) المراد به (القرآن) غلب عليه من بين الكتب في عرف أهل الشرع (والمعنى به) أي

وهكذا فكان ذلك من تنمة التعريف ومتعلقاته، وإما زائد على ما في الترجمة ومثله مما ليس فيه محذور كما هو مشهور.

قوله: (المشتمل عليها): جعله شيخنا العلامة نعت الأقوال وخرج عدم إبراز الضمير لكونه جارياً على غير من هو له على مذهب الكوفيين لعدم اللبس هنا، فالتقدير ومباحث الأقوال التي اشتمل هو أي الكتاب عليها فال واقعة على الأقوال، وفاعل الصلة ضمير الكتاب وعائدها الهاء في «عليها»، ويمكن أن يجعل نعت الكتاب فيكون جارياً على ما هو له على مذهب من جوز الفصل بالأجنبي كالرضى. قوله: (الكتاب القرآن): قال في التلويح: وهو أي الكتاب لغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف العربية على كتاب سيويه. 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 فلذا جعل تفسيراً له اه. وفي بعض حواشيه أي أن لفظ القرآن في المجموع أشهر وأظهر من لفظ الكتاب، أما أنه أشهر فلكثرته الاستعمال فيه إذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الإلهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف إلا فيما ذكرنا، وأما أنه أظهر منه فلأن الانتقال من القرآن إلى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب إلى المقروء، أما على القول الأول في الكتاب فظاهر لتخلل النقلين، وأما على الثاني فلأن الملابس بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء أقوى من الملابس بين النقوش والألفاظ، فالانتقال من المصدر إلى المفعول أظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب إلى الألفاظ، وإذا ثبتت الأشهرية والأظهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالفرضنفر بالأسد ثم تعريفه بالباقي الخ اه. واعلم أن كلاً من تفسير الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حداً اسماً وحداً لفظياً لأنه ما يبين ما وضع اللفظ بإزائه إما بلفظ أشهر كقولنا «الفرضنفر أسد» أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالاً كتعريف الأصل والجنس والنوع ونحو ذلك، وتعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون إلا اسماً ونقظياً كما أوضحوا ذلك في عمله.

قوله: (غلب عليه): أي فصار علماً بالغلبة ومقتضى صيرورته علماً كذلك انحاء معنى العهد عن «ال» بل صارت من حيث العلمية مما لا معنى له أصلاً وهذا هو الظاهر. قوله: (والمعنى به): أي بالقرآن أي أن المراد من لفظ القرآن عند أهل أصول الفقه هو اللفظ المنزل الخ، يعني أنه علم بالغلبة على ذلك وإن لم يفده كلامه لكنه يستعمل استعمال الجنس أيضاً فله استعمالان علمي فلا يصدق على البعض وجنسي فيصدق عليه. قوله: (المنزل): قال شيخنا العلامة: فيه بحث وهو أن اللفظ كيفية إلى آخر كلامه. وأقول: إن أراد الشيخ بهذا البحث

بالقرآن (هنا) أي في أصول الفقه (اللفظ المنزول على محمد صلى الله عليه وسلم للإعجاز بسورة

الاعتراض على المصنف كان ساقطاً لا وجه له لأن وصف القرآن بالتنزيل والإنزال بالمعنى المراد معلوم مشهور بحيث لا اشتباه فيه على أحد، وقد وقع فيما لا يحصى من أي القرآن كقوله تعالى: ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده﴾ [الفرقان: ١] ﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب﴾ [الكهف: ١] ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس﴾ [النحل: ٤٤] فغاية الأمر أنه مجاز لكنه مجاز في غاية الشهرة ولا شبهة لعامل في صحة وقوع مثله في الحدود مع أن المصنف لاحظ ما نبه عليه الشيخ وتعرض له في غير هذا الكتاب ولهذا قال في منع الموانع: وقد عرفناك في شرح المختصر ما نعنيه بالنزول وأن الألفاظ لا تقبل حقيقة النزول اهـ. على أن هذا البحث إنما يتجه على طريق الفلاسفة والمشي على تدقيقاتهم وأهل هذه الفنون إنما يراعون في نحو ذلك العرف اللغوي المبني على الظاهر دون تلك التدقيقات بل استعمال الشرع أيضاً على ذلك.

قوله: (على محمد ﷺ): قال شيخنا العلامة: أسقطه ابن الحاجب استغناء بقوله «لإعجاز إذ المنزل على غيره ليس للإعجاز» اهـ. وأقول: إن أراد بذلك ترجيح إسقاطه ورد عليه أن القصد بالقيود غير منحصر في الاحتراز بل أهم ما يقصد بها بيان أجزاء الحقيقة وما يعتبر فيها كما نصوا عليه على أنه يمكن منع ما ذكره من كون المنزل على غير محمد ليس للإعجاز بناء على أن من وجوه الإعجاز نحو الإخبار عن المغيبات الذي لا تخلو عنه الكتب السابقة وأنه مما قصد بإنزالها، وإن أراد الاعتذار عن الإسقاط هان الحال.

قوله: (التمعبد بتلاوته): قال الكوراني: لم يتعرض له المحققون وهو غير محتاج إليه إذ منسوخ التلاوة لم يخف على أحد حتى الصبيان يعلمون أنه ليس بقرآن ولا يثبت أنه كان قرآناً لأن طريق ثبوت مثله التواتر ولا تواتر فيه أنه كان منسوخ بل نقل ذلك الخبر آحاداً اهـ. وأقول: أما قوله «غير محتاج إليه» فقد علله بقوله «إذ منسوخ التلاوة الخ» فحاصله أنه غير محتاج إليه لأن خروج منسوخ التلاوة عن القرآن الذي قصد بيانه بهذا القيد معلوم حتى للصبيان، وجوابه بتقدير صحته أن كون ذلك معلوماً إنما ينفي الاحتياج إلى هذا القيد لو كان الاحتياج إلى القيود مقصوراً على الاحتراز وليس كذلك كما لا يخفى حتى على الصبيان لما تقدم أن أهم ما يقصد بالقيد بيان أجزاء الحقيقة وما يعتبر فيها على أن كون الشيء معلوم الخروج لا يمنع الاحتراز عنه، بل يجب الاحتراز عنه كما لا يخفى مع ملاحظة قواعد الميزان، ولو صح ما ذكره صح مثله في الأحاديث الربانية وغيرها فإن خروجها عن القرآن معلوم حتى للصبيان، وبالجملة فالاعتراض على الاحتراز عنه بأنه معلوم لا يكون إلا خطأ. وأما قوله «ولا يثبت كونه قرآناً الخ» فجوابه بعد تسليمه أن تعريف المصنف لا تعرض فيه لقيد النقل تواتراً حتى يستغني به عن قيد التمعبد بتلاوته وكان الموقع له في هذا الكلام ما رآه في التلويح في جملة سؤال ذكره من

منه المتعبد بتلاوته) يعني ما يصدق عليه هذا من أول سورة الحمد إلى آخر سورة الناس المحتج

خروج منسوخ التلاوة بقيد التواتر، وما درى أن منشأ ما في التلويع ذكر قيد التواتر في التعريف الذي تكلم عليه صاحب التلويع وأن المصنف لم يتعرض في تعريفه لذلك القيد، أو منشأ ما استقر في ذهنه من اتصاف القرآن بالتواتر في الواقع وما درى أن اتصافه في الواقع بما يخرج غيره لا يعني عن إخراجها في التعريف بذكره فيه ما يخرجه كما هو معلوم. وبالجمله ففساد هذا الاعتراض عما لا يخفى ولا منشأ له إلا الغفلة.

قوله: (يعني ما يصدق عليه): قال شيخنا العلامة: هذا تبييه على أن المعنى بالقرآن المعنى الخارجي الشخصي لا مفهوم كلي منحصر في شخص كالشمس أي كما يصدق به ظاهر التعريف، وعلى أن المراد من التعريف أن يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهل أنه مسماه أن هذا الشخص المعروف بصفة كذا هو مفهوم القرآن لا أن يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص إذ هو أخص منها فلا يحمل عليها اهـ. وأقول: فيه أمور: الأول أنه ينبغي أن يكون المراد بالخارج في قوله: «المعنى الخارجي» نفس الأمر لا ما يرادف الأعيان وإلا نافي كون ذلك المعنى الشخصي اعتبارياً لأنه مركب من الماهية والتشخص الذي هو اعتبائي كما تقرر في محله، والمركب من الاعتبائي لا يكون إلا اعتبارياً والاعتبائي لا يكون خارجياً بمعنى ما يرادف الأعيان. والثاني أن قوله «وعلى أن المراد الخ» حاصله أن هذا التعريف لفظي ووجهه أن ذلك المعنى الشخصي اعتبائي كما تقرر، وتعريف المعنى الاعتبائي لا يكون إلا اعتبارياً والاعتبائي لا يكون إلا لفظياً كما حقق في محله. والثالث: أن قوله «لا أن يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص إذ هو أخص منها» يوهم أن حقيقة المسمى بالقرآن أعم من هذا الشخص وليس كذلك بل لا حقيقة للمسمى بالقرآن شرعاً إلا هذا الشخص فليتأمل.

قوله: (من أول سورة الحمد إلى آخر سورة الناس): أقول: ذكر شيخنا العلامة ههنا كلاماً طويلاً قد يشعر بأن ما ارتكبه من حمل قوله سورة منه على ظاهره مقدوح بكونه خلاف غرض الأصولي، فإن كان قصد ذلك فجوابه أن عذر الشارح أن ما ارتكبه هو ظاهر كلام المصنف، وإن حمل على ما يوافق غرض الأصولي يجوج إلى التكلف ومخالفة الظاهر كما بينه الكمال فراجعه قوله: (المحتج بأبعاضه): قال شيخنا العلامة: خارج غرض الدليل على أن المعنى هنا بالقرآن اللفظ المذكور لا مدلوله تقديره أن القرآن عند الأصوليين أحد الأدلة الخمسة كما مر أي أحد الأمور المحتج بها، والاحتجاج إنما هو بأبعاض اللفظ المذكور لا بمدلوله فيكون القرآن هو اللفظ المذكور لا مدلوله إلا أن هذا الدليل يقتضي أن القرآن يتناول الكل وكل بعض منه كما أشار إليه كلام العضد اهـ. وأقول: أراد أن ما اقتضاه هذا الدليل مخالف لما حمل الشارح التعريف عليه من أن مسمى القرآن عنده هو الكل وهذا تناقض، وأنت خير بأن قول الشارح المحتج بأبعاضه مع ما قبله صريح في أن مسمى القرآن هو الكل وإن كان الاحتجاج بأبعاضه

بأبعاضه خلاف المعنى بالقرآن في أصول الدين من مدلول ذلك القائم بذاته تعالى. وإنما حدوا القرآن مع تشخصه بما ذكر من أوصافه لتمييز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه من الكلام

وليس في هذا دلالة بوجه على تناول القرآن للكلمة وكل بعض منه. وأما تقرير الدليل الذي خرج هذا مخرجه بما ذكره فغير لازم بل ولا مطابق للكلام الشارح إذ يمكن تقريره بما يوافقه بأن يقال: إن القرآن من حيث أبعاضه أو أن أبعاض القرآن أحد الأدلة والاحتجاج إنما هو بأبعاض اللفظ فيكون القرآن عبارة عن اللفظ فتأمل ولا تغفل.

قوله: (وإنما حدوا القرآن مع تشخصه): اعترض الكوراني ما ذكره من تشخصه حيث قال: واعلم أن القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى وهو صفة تنافي السكوت والآفة وبين اللفظ المتلو على السنة العباد الحادث، وعلى الأول كل منهما علم شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى، وعلى الثاني علم جنس لاختلاف المحال وهي السنة العباد إذ اختلاف المحال ينافي التشخص لأن البياض القائم بالورق غير البياض القائم بالثلج بلا ريب واللفظ حقيقة في كلا المعنيين، والمنكر لأحدهما كافر لانمقاد الإجماع على ذلك، ومن قال بتشخصه بالمعنى الثاني يلزمه أن لا يكون ما يقرؤه زيد وعمرو قرآناً ضرورة انتفاء التشخص وهو باطل قطعاً اهـ. وأقول: قال في التلويح: كالتوضيح على أن الحق هذا وهو أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام بلسان جبريل صلوات الله عليه، ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلاً له لا عينه ضرورة أن الأعراض تشخص بمحالتها وتعدد بتعدد المحال، وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب إلى أحد فإنه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو أو غيرهما. وإذا تحققت ذلك فالعلوم أيضاً من هذا القبيل مثلاً النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو، فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال، فعلى هذا التقرير الحق وهو أن القرآن ليس اسماً للشخصي الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة يكون لقوله - أي صحاب التوضيح في التنقيح - على أن الشخصي لا يجد تأويلان: أحدهما أن الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفة حقيقته إلا بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب. وثانيهما أن يكون اصطلاحاً على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد إلا بتعدد المحال شخصياً ويحكم بأنه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته إلا بالإشارة إليه والقراءة من أوله إلى آخره، ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة. وأما إذا قصد التمييز فهو ممكن بأن يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصحف تواتراً كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن، والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم إعراباً وبناء اهـ كلام التلويح. ومنه يتضح أن قول الشارح «مع تشخصه» لا يلزم أن يكون مبنياً على أن القرآن اسم للشخص

فخرج عن أن يسمى قرآناً بالمنزل على محمد الأحاديث غير الربانية والتوراة والإنجيل مثلاً. وبالإعجاز أي إظهار صدق النبي صلى الله عليه وسلم في دعواه الرسالة مجازاً عن إظهار عجز المرسل إليهم عن معارضة الأحاديث الربانية كحديث الصحيحين «أنا عند ظن عبدي بي» إلى آخره غيره. فالاعتصام على الإعجاز وإن أنزل القرآن لغيره أيضاً لأنه المحتاج إليه في التمييز.

الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة، بل يجوز أن يكون مبنياً على ما هو الحق عند صاحب التلويح وغيره من أنه اسم للمؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين. وعلى هذا فوصفه بالتشخص إما بناء على الاصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد إلا بتعدد المحال شخصياً لمشاركته الشخصي الحقيقي في أنه لا يمكن معرفة حقيقته إلا بالإشارة إليه والقراءة من أوله إلى آخره، أو بناء على الأول من التأويلين السابقين في كلام التلويح، وحيث فمعنى «مع تشخصه» مع أن له حكم التشخص لعدم تعدده إلا بحسب المحال ولعدم إمكان معرفة حقيقته إلا بأن يقرأ من أوله إلى آخره على أن القطع بالبطلان على تقدير كونه اسماً للشخصي الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة ممنوع، فإن كلام التلويح كالتوضيح وغيره صريح في إثبات التردد في ذلك، بل قول الكمال «ثم هل يعتبر في التسمية بالقرآن بالمعنى الثاني خصوص المحل كما قيل إنه اسم لهذا المؤلف القائم بأول لسان اخترعه الله فيه أو لا يعتبر في التسمية إلا خصوص التأليف الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين الصحيح الثاني الخ» ا ه نص في ثبوت الخلاف في ذلك. واعلم أن شيخنا محقق عصره الشريف الصفوي قال: إن أسماء العلوم كأسماء الكتب أعلام أجناس عند التحقيق وضعت لأنواع أعراض تتعدد أفرادها بتعدد المحل كالقائم يزيد وبعمرو وقد تجعل أعلام شخص باعتبار أن المتعدد باعتبار المحل يعد عرفاً واحداً اهـ.

قوله: (ليتميز): قال شيخنا العلامة قال العضد بعد ذكر حد القرآن: واعلم أنه إن أراد تصوير مفهوم لفظ القرآن فهو صحيح، وإن أراد التمييز فمشكل لأن كونه للإعجاز ليس لازماً بيناً ولأن معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور اهـ. فقول الشارح ليميز عما لا يسمى باسمه إشارة إلى التمييز في التسمية لا التمييز في الحقيقة تحرزاً عما قاله العضد فتدبر اهـ. وأقول: قد شرح المولى التفتازاني قول العضد «واعلم الخ» بقوله: يعني أن المذكور في معرض التعريف قد يكون تصويراً أي تعييناً وتفسير المدلول اللفظي ومفهومه ويكفي فيه إيراد لفظ أشهر وذكر أمور تزيل الاشتباه العارض، وقد يكون تمييز الشيء الواحد بالتصور له ويكون بالذاتيات أو باللوازم البينة المفيدة لذلك، ولا يخفى أن كون القرآن للإعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه إلا للأفراد من العلماء فلا يكون لازماً بيناً فضلاً عن أن يكون ذاتياً فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها، بل لمجرد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة إلى من يعرف الإعجاز والسورة ونحو ذلك ا هـ. وفيه تصريح بأن عدم كون الإعجاز لازماً بيناً إنما ينافي كون المذكور في معرض التعريف

وقوله «سورة منه» أي أيّ سورة كانت من جميع سورته حكاية لأقل ما وقع به الإعجاز الصادق

صالحاً لتمييز الحقيقة وأحداث تصوّرها، وأنّ ذلك لا ينافي كونه صالحاً لتفسير مدلول اللفظ ومفهومه ولهذا قال في التلويح: والحق أنّ الشخص يمكن أن يحدّ بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب العقل فإنّ ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير اهـ. وحيثذ فمراد الشارح تميز المعنى الذي هو مدلول لفظ القرآن ومفهومه أي تعيينه وتفسيره، وهذا هو الصواب المطابق لقوله لتمييز عما لا يسمى باسمه فإنه مصرّح بأن التعريف أفاد تمييز القرآن الذي هو المدلول عما عداه من الكلام، وهذا تمييز في المدلول لا في مجرّد التسمية، وحيثذ فإن أراد الشيخ بقوله «إشارة إلى التمييز في التسمية أنه لا تمييز بحسب المعنى» فليس بصحيح وما حكاها عن العضد لا يدل له وذلك لما تبين لك مما تقدم عن المولى التفتازاني في شرحه من أن الذي نفاه العضد تمييز الحقيقة أو إحداث تصوّرها لا تمييز مدلول اللفظ وتفسيره الذي هو مراد الشارح كما تقرّر، وأما قول العضد «أن معرفة السورة تتوقف على معرفته» فيدور فقد منعه المولى التفتازاني بأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآناً كان أو غيره بدليل سورة الإنجيل قال: ولهذا احتاج المصنف - يعني ابن الحاجب - إلى وصف السورة بقوله «منه» فتأمل اهـ. وإن أراد به تمييز مدلول اللفظ وتفسيره فهو صحيح لكن هذا تمييز في المعنى لا في التسمية ففي التعبير عنه بأنه تمييز في التسمية غاية التعسف فليتأمل.

قوله: (حكاية لأقل ما وقع به الإعجاز الصادق بالكوثر): اعترضه شيخ الإسلام حيث قال: هو في الحقيقة حكاية لكل ما يقع به الإعجاز من السور لا لأقل سورة منه، نعم هو لازم له وعلى ما قاله فالأنسب أن يقول وهو الكوثر لا الصادق به اهـ. وأقول: لا يخفى عدم ورود هذا الاعتراض لأن كلام الشارح فيما وقع به الإعجاز وأقل ما وقع به السورة لأنه وقع بكل القرآن وعشر سور منه وبسورة منه كما بين ذلك الكمال. والسورة التي وقع بها الإعجاز أعم من الكوثر وصادقة بها ولم يقع الإعجاز بخصوص الكوثر بل بما يصدق بها فلا غبار على قوله حكاية لأقل ما وقع الإعجاز أي لأقل الأمور الثلاثة التي وقع الإعجاز بها وهي القرآن وعشر سور منه وسورة واحدة منه، وذلك الأقل هو السورة أي أي سورة منه وهي صادقة بالكوثر وليست نفس الكوثر إذ لم يقع الإعجاز بها بخصوصها بل بالسورة التي هي أعم منها والصادقة بها كما تقرّر، وكان مبنى اعتراضه أنه فهم أن مراد الشارح بقوله حكاية لأقل ما وقع به الإعجاز أنه حكاية لأقل السورة التي وقع الإعجاز بها وهو ممنوع، بل إنما أراد بالأقل السورة مطلقاً وأقليتها بالنسبة لكل القرآن وللعشر السور منه اللذين وقع التحديّ بهما أيضاً. فإن قلت الحصر ممنوع بل وقع التحديّ بدون السورة أيضاً بقوله «فليأتوا بحديث مثله» [الطور: ٣٤] كما ذكره شيخ الإسلام بعد ذلك وقال: وعلى التحديّ بدونها جرى البرماوي، قلت: للشارح أن يقول أن التحديّ به في هذه الآية إن لم يكن ظاهراً في كل القرآن لما لا يخفى

بالكوثر أقصر سورة ومثلها قِيَه قدرها من غيرها بخلاف ما دونها. وفائدته كما قال دفع إيهام العبارة بدونه أن الإعجاز بكل القرآن فقط وبالاعتد بتلاوته أي أبداً ما نسخت تلاوته كما قال

من أنه المتبادر من طلب الإتيان بالحديث الموصوف بمماثلة القرآن أمكن حمله على أحد الثلاثة المذكورة فلم يتحقق وقوع التحدي بما دون السورة وإن كان في حكمها إذا كان قدرها كما سيأتي فليتأمل. قوله: (ومثلها فيه قدرها من غيرها): قال شيخ الإسلام: أي في عدد الآيات لا في عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونها ليوافق قولهم الإعجاز إنما يقع بثلاث آيات وذلك قدر سورة قصيرة. وقال البرماوي: إنه لا يقع بالآيتين وبالآية وسيأتي إيضاحه اهـ. وأقول: قد يشكل كون الثلاث الآيات قدر سورة الكوثر على القول بأن البسملة آية من كل سورة كما تقدّم إذ الكوثر على هذا أربع آيات لا ثلاث فقدرها الأربع لا الثلاث، ويجب بأن المراد قدر ما عدا البسملة منها فليتأمل.

قوله: (وفائدته كما قال دفع إيهام العبارة): قال شيخنا العلامة: قد يقال من فائدته التنصيص على أن القرآن اسم للكل دون أبعاضه كما مرّ اهـ. وأقول: كلامه لا ينافيه بمساحة فيه بأن يراد أن من فوائده ذلك وهذا باعتبار عبارة الشارح المذكورة. وأما عبارة المصنف وهي قوله في منع الموانع ما نصه: وقولنا بسورة منه من تنمة الفصل الثالث والمعنى أن الإعجاز واقع بسورة منه، فإننا لو أطلقنا المنزل للإعجاز لأوهم أن الإعجاز بكله وليس كذلك اهـ. فهي أبعد عن إيهام حصر الفائدة في دفع الإيهام على أن لي في هذا القيد يفيد التنصيص على ما ذكر نظراً لصدق التعريف معه على نحو ثلث القرآن وربعه إذ يصدق قيد الإعجاز بسورة منه على ذلك ضرورة أن في أبعاضه السور، ثم رأيت المولى التفتازاني أورد ذلك ودفعه حيث قال: فإن قيل التفسير الأول يعني لقوله بسورة منه وهو أن لا يعتبر فيه حذف احترازاً عن الحمل على حذف المضاف أي من جنسه في الفصاحة وعلو الطبقة لا يخص المجموع الشخصي بل يعم كلاً من الأبعاض المشتملة على سورة متعدّدة كالنصف مثلاً، قلنا: قد أشار إلى دفع ذلك بقوله: فإن التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف الأول مثلاً أنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فتأمل اهـ. ولا يخفى على النصف أن عدم صدق ما ذكر على النصف الأول إن كان مبناه كون المراد أي سورة كانت من كل القرآن غير مختصة ببعض كما هو ظاهر جوابه أو صريحه حيث جعل الدفع بقوله «فإن التحدي الخ». فهذا تكلف مخالف للظاهر من قولنا سورة منه وهو ظاهر فإنه لا يفهم من قولنا كون السورة من كل القرآن غير مختصة ببعض أي منه. وإن كان مبناه ما أشعر بالحصر من قوله إنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه أي الذي لم ينزل للإعجاز بسورة منه إلا هو إذ لا يصدق على النصف الأول أنه الذي لم ينزل للإعجاز بسورة منه إلا هو لتحققه في غيره أيضاً كالنصف الثاني، فيتوجه عليه أنه حيث لا يصدق على الكل أيضاً إذ لا يصدق عليه أنه الذي لم ينزل للإعجاز

منه «الشيخ والشيخة زنيا فازجهوما البتة» قال عمر رضي الله تعالى عنه: فإننا قد قرأناه. رواه الشافعي وغيره. وللحاجة في التمييز إلى إخراج ذلك زاد المصنف على غيره «المتعبد بتلاوته» وإن بسورة منه إلا هو لتحقق ذلك في غيره أيضاً ككل من نصفيه بخصوصه وعلى التقديرين فأى تنصيص مع ذلك فليتأمل.

قوله: (وبالمتعبد بتلاوته أي أبدا ما نسخت تلاوته كما قال): قال شيخنا العلامة: فيه نظر؛ أما أولاً فلأنه أي ما نسخت تلاوته بعض والأبعض كلها خارجة بسورة منه كما مر في كلام العضد. وأما ثانياً فلأن القيد المخرج له وهو قوله «أبداً» يقتضي أن لا يثبت القرآن لشيء في حياته ﷺ لجواز أن أيسخ طلب تلاوته فلا يكون طلبه أبدياً. وأما ثالثاً فلأن المزيد لإخراجه وهو التعبد بتلاوته أبداً إن عاد ضمير تلاوته إلى اللفظ المذكور باعتبار نفسه وقد علمت أنه واقع على الكل، فإما للاحتراز عن لفظ منزل للإعجاز بسورة منه لم يتعبد بتلاوته وهو فاسد لانتفائه، وإما للبيان فيكون مستغنى عنه وإن عاد إليه باعتبار أبعاضه كان للاحتراز عن لفظ منزل للإعجاز بسورة منه وبعض منه غير متعبد بتلاوته أبداً لا عن هذا البعض كما قال اه. وأقول: أما الأول فجوابه أن الأبعاض التي قصد المصنف إخراجها قسمان: أحدهما ما انتفى عنه أنه للقرآن ويثبت له أنه بعض القرآن وهذا هو الأبعاض التي لم تنسخ تلاوتها، ومعلوم أن المقصود إخراج هذه عن كونها القرآن لا عن كونها بعض القرآن، وأن خروجها بقوله «بسورة منه» على نظر في خروج جميعها بذلك تقدم بيانه والبحث فيه مع السعد. وثانيهما ما انتفى عنه الأمران وهذا هو الأبعاض المنسوخة التلاوة وهي من الجهة الأولى أي كونها القرآن خارجة بما خرج به القسم الأول وهو ظاهر، وأما من الجهة الثانية أي كونها بعض القرآن فلا يخرج بما خرج به القسم الأول كما لا يخفى إذ يصدق على مجموع القسمين اللفظ المنزل للإعجاز بسورة منه فلا يخرج بمجرد ذلك. لا يقال بل يخرج به إذا أريد الإعجاز أبداً لأننا نمنع ذلك إذ نسخ التلاوة لا يزيل إعجاز المنسوخ إذ بلاغته بحالها كما لا يخفى فلذلك أخرجها المصنف بما زاده أعني قوله «المتعبد بتلاوته» لكن بواسطة إخراج المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ. وبيان ذلك أن ذلك المجموع يصدق عليه ما قبل ذلك القيد فلا بد من إخراجها بذلك القيد ومن لازم إخراجها به إخراج البعض المنسوخ منه عن كونه بعض القرآن لظهور أن لا منشأ لخروج ذلك المجموع إلا خروج ذلك البعض لأنه المنفي عنه بالذات قيد التعبد بتلاوته، وانتفاؤه عن المجموع إنما هو بواسطة انتفائه عنه إذ المركب من الشيء وغيره غير ذلك الشيء كما تقرر في محله.

لا يقال لا نسلم انتفاءه عن المجموع بل المجموع المتعبد بتلاوته بعضه متعبد بتلاوته وانتفاء الشيء عن المركب من الشيء وغيره ليس كلياً كما يعلم من محله لأننا نقول: لو صح ذلك هنا لزم أن مجموع القرآن وقذف زيد مثلاً متعبد بتلاوته وهو باطل قطعاً على أن لنا أن نستغني عن ذلك بحمل قوله «بتلاوته» على حذف المضاف أي بتلاوة أبعاضه أي جميعها كما هو المتبادر من

الإضافة، وحيث فلا غبار على خروج ذلك المجموع بذلك القيد المستلزم خروج البعض المنسوخ عن البعضية على ما تبين، فظهر أن كلاً من المجموع وبعضه المنسوخ خارج بهذا القيد. وإنما اقتصر على بيان خروج بعضه المذكور لأنه المقصود بالذات بالخروج وهو منشأ خروج المجموع، وأن الغرض في الإخراج بهذا القيد وما قبله من قوله «بسورة منه» مختلف إذ الغرض في الإخراج بما قبله هو الإخراج عن كونه القرآن وإن كان بعضاً وفي الإخراج بهذا هو الإخراج عن كونه بعضاً أيضاً. ولما توهم الشيخ اتحاد الغرض في الموضوعين اعترض بأن الأبعاض كلها خارجة بقوله «بسورة منه» وفاته أن هذا مسلم في الإخراج عن كونه القرآن لا عن كونه بعض القرآن. فإن قيل: لا حاجة إلى الإخراج عن الكون بعض القرآن بل يكفي الإخراج عن الكون القرآن لأن المقام مقام تعريف القرآن بالمعنى العلمي لا تعريف أبعاض القرآن ولا تعريف المعنى الجنسي الشامل للابعض. قلت: أما أولاً فمجرد نفي الحاجة أمر آخر وراء هذا الاعتراض مع أنه وإن لم يحتج إليه فهو أمر مستحسن فإنه زيادة فائدة، وما يؤكد استحسانه أن في تمييز الأبعاض زيادة في تمييز المجموع الذي التعريف لتمييزه. وأما ثانياً فلا نسلم انتفاء الحاجة مطلقاً فإن المقصود بالتعريف تمييز القرآن لتثبيت له أحكامه والأحكام ثابتة لأبعاضه أيضاً وإن شاركها في بعض الأحكام كالاتحاد بالمنسوخ التلاوة، وكفى بذلك حاجة بل زيادة تمييز المجموع بتمييز أبعاضه حاجة أيضاً إذ ما لم تمييز أبعاضه لم يميز هو تميزاً كاملاً وكمال التمييز مما يعدّ حاجة كما لا يخفى. فإن قيل ما ذكرته من كون المقصود بهذا القيد إخراج البعض المنسوخ عن الكون بعض القرآن ينافيه قول الشارح عن أن يسمى قرآناً قلت: لا نسلم المنافاة لجواز أن يريد يسمى قرآناً ولو في الجملة بأن يسمى بعض قرآن أو يسمى قرآناً في ضمن الجملة. فإن قيل: لم سكت الشارح عن خروج الأبعاض عن كونها القرآن بقوله «بسورة منه»؟ قلت: يجوز أن يكون لظهور ذلك.

وأما الثاني فجوابه أنا لا نسلم بطلان هذا اللازم إذ لا محذور في عدم ثبوت اسم القرآن بهذا الاصطلاح للمجموع في حياة النبي عليه الصلاة والسلام لأنه ثابت له بغير هذا الاصطلاح والمحذور إنما هو عدم ثبوته له على الإطلاق. ومن ادعى محذورية ذلك فعليه إثباته. بطريق صحيح صريح عقلي أو نقلي، وما يقطع بانتفاء المحذورية وببطلان تمسك الشيخ بهذا الوجه ثبوت هذا اللازم بدون هذا القيد أيضاً وذلك لما لا يخفى أن مسمى القرآن على هذا التعريف هو المجموع المنزل للإعجاز بسورة منه دون أبعاضه كما تقرّر مع اعتراف الشيخ بذلك، ومعلوم أنه لا يعلم وجود هذا المجموع إلا بوفاة عليه أفضل الصلاة والسلام إذ ما دام حياً يجوز أن ينزل عليه بعض منه، فهذا الذي أورده الشيخ على زيادة المصنف هذا القيد وارد مع عدم الزيادة أيضاً فتدبره على أن كلام الأئمة مصرّح بعدم محذورية ما ذكر فقد قال في التلويح: ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لأنهم إنما

يبحثون عنه من حيث إنه دليل على الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا إلى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزاً منزلاً على الرسول مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر، فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح، وبعضهم الإنزال والإعجاز لأن الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي ﷺ، وبعضهم الإنزال والكتابة والنقل لأن المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم إنما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا يتفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة إليهم من أبين اللوازم وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الإعجاز فإنه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء إذ المعجز هو السورة أو مقدارها الخ اهـ. وفيه كما ترى تصريح بأن بعضهم اعتبر فيه ما لا يصدق عليه في زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام وهو البعض الأخير الذي اعتبر الكتابة والنقل تواتراً ولم يناقشه في ذلك ولا أورد عليه أنه يلزم خروج القرآن في عهده ﷺ، وذلك لأنه وإن خرج باعتبار هذا الإطلاق ليس بخارج مطلقاً، والمحذور إنما هو خروجه مطلقاً لا باعتبار بعض الإطلاقات كما تقدم فاعرف ذلك.

لا يقال يرد على الشارح أنه ردّ تبعاً لظاهر تعريف المتن الآتي للصحابي تقييد بعضهم له بالموت على الإيمان لثلا يلزم أن لا يسمى الشخص صحابياً حال حياته ولا يقول به أحد، وهذا نظير ما هنا فإنه يلزم على التقييد بالتعبد بتلاوته أن لا يسمى المجموع قرآناً في حياته عليه الصلاة والسلام لاحتمال نسخ التلاوة فلم فرق بين المحلين؟ لأننا نقول: لأن اللازم على التقييد ثم انتفاء التسمية مطلقاً بخلافه هنا لأنه انتفاء التسمية باعتبار هذا الإطلاق لا مطلقاً كما تقرّر. وفي الحقيقة لم يفرق بينهما لأنه قال: ثم ومن زاد من متأخري المحذنين كالعراقي في التعريف ومات مؤمناً للاحتراز عمن ذكر أي عمن مات بعد رذته، أراد تعريف من يسمى صحابياً بعد انقراض الصحابة لا مطلقاً وإلا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابياً حال حياته ولا يقول بذلك أحد اهـ. وحاصله أنّ قيد الموت على الإيمان ليس معتبراً في الصحابي مطلقاً بل في بعض الإطلاقات، وهذا على وفق ما هنا من أنّ قيد التعبد ليس معتبراً في القرآن مطلقاً بل في بعض الإطلاقات فليتأمل.

وأما الثالث فجوابه باختيار الشق الأول أعني عود ضمير تلاوته إلى اللفظ المذكور باعتبار نفسه. قوله: «فأما للاحتراز الخ» قلنا: نختار أنه للاحتراز المذكور. قوله «وهو فاسد لانتفائه» قلنا: لا نسلم انتفائه بل هو موجود وهو المجموع المركب مما نسخت تلاوته وما لم تنسخ تلاوته كما بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه. وباختيار الشق الثاني أيضاً أعني عود الضمير إليه باعتبار أبعاضه. قوله: «كان للاحتراز الخ» قلنا: قد بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه أنه للاحتراز ابتداء عن اللفظ المنزل المذكور الذي هو المجموع المركب مما نسخت تلاوته وما لم تنسخ تلاوته وأنه بواسطة الاحتراز عنه كان للاحتراز عن هذا البعض لأن إخراج ذلك المجموع لإخراج لذلك

كان من الأحكام وهي لا تدخل الحدود (ومنه) أي من القرآن (البسمة أول كل سورة غير براءة على الصحيح) لأنها مكتوبة كذلك بخط السور في مصاحف الصحابة مع مبالغتهم في أن لا يكتب فيها ما ليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وغيره: ليست منه في ذلك وإنما هي في الفاتحة لابتداء الكتاب على عادة الله في كتبه، ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها وفي غير الفاتحة للفصل بين السور. قال ابن عباس رضي الله عنهما: كان رسول الله ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه «بسم الله الرحمن الرحيم» رواه أبو داود وغيره وهي منه في اثناء سورة النمل إجماعاً، وليست منه أول براءة لنزولها بالقتال الذي لا تناسبه البسمة المناسبة للرحمة والرفق (لا ما نقل أحاداً) قرآنًا كما يمانها في قراءة «والسارق

البعض لأنه منشأ إخراج المجموع، وأنه ليس المراد بكونه للاحتراز عن هذا البعض أنه للاحتراز عنه ابتداء كما توهمه الشيخ، بل أنه للاحتراز عنه بواسطة الاحتراز عن المجموع المذكور عليك بإحسان التأمل.

قوله: (زاد المصنف): قال شيخنا العلامة: قد علمت أن هذه الزيادة مع القيد الذي زاده الشارح غير محتاج إليهما في إخراج ذلك، وإنما يوجبان فساداً فالصواب إسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق اهـ. وأقول: قد بينا أن الزيادة مع القيد الذي زاده الشارح محتاج إليهما في إخراج ذلك وأنه لا يغني عنهما في إخراج ما ذكر قيد بسورة منه كما توهمه الشيخ، لأن الإخراج بذلك القيد إنما هو عن الكون القرآن لا عن الكون بعض القرآن، والإخراج بهما إنما هو عن الكون بعض القرآن وأن زيادتهما لا توجب فساداً، وأن ما زعمه الشيخ محذوراً ليس بمحذور، وأنه أيضاً لازم على تقدير إسقاطهما كما سمعت ذلك كله واضحاً فيما سبق. فالصواب إثباتهما لا إسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق فأحسن التأمل ولا يهولنك ما هول به الشيخ قوله: (وليست منه أول براءة): أقول: هلا قال: «إجماعاً» كما قال فيما قبله فإن النووي نقل في مجموع إجماع المسلمين على هذا؟ وقد يجاب باحتمال أن الشارح توذد لإطلاعه على نحو خلاف أو طعن في الإجماع.

قوله: (لا ما نقل أحاداً على الأصح): فيه أمور: الأول أن المراد لا ما نقل أحاداً غير البسمة بناء على أنها نقلت أحاداً ليصح العطف بـ«لا» فإن شرطه أن لا يصدق أحد متعاطفها على الآخر. والثاني أن قضية تصحيح عدم قرآنية ما نقل أحاداً حتى بحسب الحكم ويصرح به ما يأتي عن القاضي من نسبة القرآنية حكماً للمقابل بخلاف البسمة فإن الصحيح قرآنيته حكماً إذا قلنا بعدم تواترها، وقد يفرق بأن أدلة قرآنيته وإن لم يثبت تواترها أتم وأقوى كما يعلم مما سيأتي. والثالث قال الكوراني: ما نقل أحاداً ليس بقرآن قطعاً لانعقاد الإجماع على أن التواتر شرط في إطلاق لفظ القرآن والإجماع على أحد قولي العصر الأول يلحق القول الآخر بالعدم كالإجماع على بيع أم الولد، فقول المصنف «على الأصح» كان الواجب عدم ذكره مع أنه لم يذكر

الخلاف أحد يعتد به، وقد نقل الإمام المتفق على كمال دينه وعلمه العالم الرباني النووي اتفاق الفقهاء على أن من قرأ بالشاذ يستتاب ولا تجوز القراءة به في وقت من الأوقات. ومن الشارحين من قال: إنه كان متواتراً في العصر الأول لعدالة ناقله ويكفي التواتر فيه قلت: ليت شعري من نقل أنه كان متواتراً وأي عدل نقله اه. أما ما زعمه من أنه كان الواجب عدم ذكر قول المصنف «على الأصح» وأنه لم يذكر الخلاف أحد يعتد به فهو زيف من الكلام وهبنا منثور من القول لا يعبا به ولا يلتفت إليه إذ من المشهور المأثور أن من حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصاً والناقل هو المصنف ذلك الحبر العمدة في النقل المجمع على سعة اطلاعه واحاطته في هذا الفن مع إمامته وأمانته، على أن هذه المنازعة ليست له بل أخذها من الزركشي وغيره إلا أن الزركشي عقبها بقوله ثم رأيت الخلاف مصرحاً به في كتاب الانتصار للقاضي أبي بكر فقال ما نصه: وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين يجوز إثبات قرآن وقراءة حكماً لا علماً بخبر الواحد دون الاستفاضة وكره أهل الحق ذلك وامتنعوا منه اه. فلو لم يكن للمصنف سند في إثبات الخلاف إلا هذا كفى. وأما قول العراقي، الظاهر أن القاضي أبا بكر إنما أراد مسألة البسمة خاصة ولهذا قيد ما ذكره بقوله «حكماً لا علماً» فلا يكون سلفاً للمصنف في حكاية الخلاف على الإطلاق، ولعل المصنف انتقل ذهنه من الخلاف في أن المنقول بخبر الواحد على أن يكون قرآناً هل يكون حجة إجراء له مجرى الإخبار أم لا، فإن الخلاف في ذلك معروف. وأما في ثبوته قرآناً فلا اه. فهو ممنوع منعا لا خفاء فيه لعاقل.

وأما قوله «وقد نقل الإمام المتفق على كمال علمه ودينه الخ» فجوابه من وجهين: أحدهما أن المصنف لا يسلم له هذا الاتفاق لثبوت الخلاف عنده وليس ردّ نقله هذا الاتفاق بأبعد من ردّ نحو الاسنوي نقله الاتفاق في مسائل لا تخص من الفروع وإثباتهم الخلاف فيها. والثاني حمله أن المراد أكثر الفقهاء أو الفقهاء القائلون بأن ذلك ليس قرآناً كما هو الموافق لقول الشارح الآتي في قول المصنف ولا تجوز القراءة بالشاذ ما نصه «بناء على الأصح المتقدم الخ». وأما قوله «ومن الشارحين من قال الخ» فهو أدل دليل على فساد تصوّره فإنه نسب لبعض الشارحين المذكور والمراد به هو المحقق المحلي المتفق على أنه ما شرح هذا الكتاب سواء أنه وجه هذا القول الثاني بأن ما نقل آحاداً كان متواتراً في العصر الأول، وأن بعض العدول نقل أنه كان متواتراً كما تصرّح بذلك عبارته المذكورة، ألا ترى قوله فيها «ومن الشارحين من قال» إلى قوله «فليت شعري من نقل أنه كان متواتراً» وأي عدل نقله وهذا خطأ صريح وغلط قبيح، فإن عبارة الشارح المذكورة مصرحة بأن هذا هو استدلال القول الثاني ولم يزد ذلك الشارح على حكاية عنه، ويأنه ليس معنى قوله لعدالة ناقله حكاية أن بعض العدول نقل أنه كان متواتراً في العصر كما أخطأ الكوراني في فهم ذلك خطأ قبيحاً، بل معناه أن الناقل للآحاد المذكورة قرآناً عدل وعدالته تقتضي أنه لولا أنه كان متواتراً في العصر الأول ما نقله قرآناً لأن نقله قرآناً مع عدم

وجود شرطه من التواتر المذكور ينافي عدالته، ولا غبار على شيء من هذا الكلام وهو في غاية الظهور من عبارة المحقق كما لا يخفى على من وقف عليها من ذوي العقول.

والرابع أن الجمهور على أن البسمة قرآن حكماً لا قطعاً ورجحه النووي في شرح المذهب، وقال كغيره لو كانت قرآناً قطعاً لكفرنا فيها وهو خلاف الإجماع اه. ومعنى الحكم كما قاله الماوردي أنه لا تصح الصلاة إلا بها في أول الفاتحة وقضيته أنه لا يثبت لها من الحكم سوى عدم صحة الصلاة بدونها لكن قضية تمثيلهم بها لأذكار القرآن التي تحل للجنب لا بقصد قرآن حرمتها عليه بقصد القرآن كغيرها من القرآن، وقياس ذلك حرمة مسها على المحدث. وقد يستشكل تصحيح قرآنيتهما مع تصحيح عدم قرآنية ما نقل آحاداً مع اشتراكهما في النقل آحاداً، وقد يفرق بأنها امتازت بأمر منها ما احتج به الشارح على قرآنيتهما وسيأتي عن العضد أنه يفيد القطع بالقرآنية. ومنها أن الآحاد كما دلت على قرآنيتهما دلت على إثبات أحكام القرآنية لها كما صح أنه عليه أفضل الصلاة والسلام أمر بقراءة الفاتحة في الصلاة وعدّها سبع آيات وعدّ «بسم الله الرحمن الرحيم» آية منها بخلاف ما نقل آحاداً فإنه وإن دلت الآحاد على قرآنيته لم تدل على ثبوت أحكام القرآن له بمعنى أنها لم تتعرض لشيء من خصوص أحكام القرآن ونسبته إليه، وقد قال الشيخ بهاء الدين بن عقيل: الذي يظهر أن إثباتها قرآناً لا يكون إلا بقاطع كغيرها، ويجوز كونه خبر الواحد الذي احتفت به القرائن وهو إجماعهم على كتابتها في المصاحف كلها بقلم القرآن وعدم تكفيرنا فيها لكون القطع ناشئاً عن ثبوت الخبر المحفوف بالقرائن وهذا لم يحصل للنافي اه. وقضيته أنه لو حصل له كفر بنفيه وكلامهم كالصريح في خلافه.

وفي التلويح المشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كتب كثير من المتقدمين أنها ليست من القرآن إلا ما تواتر بعض آية من سورة النمل إلا أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الصحيح من المذهب أنها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت في المصحف بخط القرآن من غير إنكار من السلف اه. وفي بعض حواشيه قوله «بدليل أنها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير إنكار» يعني مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن مما سواه حتى لم يشبوا أمين ومنع قوم الحجة أيضاً، فإن مجرد ما ذكر لا يدل قطعاً على المطلوب ما لم ينضم إليه المبالغة المذكورة، فإن قيل ومع ذلك لا يفيد القطع بل الظن أيضاً صرح به ابن الحاجب وشرح كتابه قلنا: ذهب الشارح المحقق يعني العضد إلى أنه قطعي لأن العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادراً اه. ثم قال في التلويح: وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل إنما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال ومثل هذا يمنع التكفير اه. وفي حواشيه المذكورة: هذا جواب عما يقال لو كان قرآناً لوجب إكفار من أنكر قرآنيته لأنه إنكار للقطعي كمنكر قرآنية الباقي ومنكر أحد الأركان واللازم باطل لأنه لو وقع لنقل عادة

والسارقة فاقطعوا أيماهما» فإنه ليس من القرآن (على الأصح) لأن القرآن لإعجازه الناس عن الاتيان بمثل أقصر سورة تتوفر الدواعي على نقله تواتراً. وقيل إنه من القرآن حملاً على أنه كان متواتراً في العصر الأول لعدالة ناقله. ويكفي التواتر فيه. (و) القراءت (السبع) المعروفة للقراء السبعة أبي عمرو ونافع وابني كثير وعامر وعاصم وحمة والكسائي (متواترة) من النبي صلى الله

والإجماع على عدم الإكفار. وتقرير الجواب أن إنكار القطعي إنما يكون كفوفاً إذا لم يستند إلى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال وههنا كذلك لقيام الأدلة من الطرفين في زعمهما اهـ.

ومن ههنا يظهر نكتة عدم وصف المصنف البسمة بأنها نقلت آحاداً وإن كان الجمهور على ذلك كما تقدم لأنها لما امتازت بتلك المزايا المناسبة للتواتر بل التي في معناه لم يستحسن وصفها بما ذكر وتفنن في الأسلوب إشارة إلى أنها لم تثبت بمجرد الآحاد فليتأمل. ثم قال في التلويح: فإن قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين؟ قلنا: نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى: ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ [الرحمن: ١٣] عدة آيات من سورة الرحمن، وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجزاز تكريرها في أوائل السور لأنها نزلت ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل أن يكتب في أول سورة الحمد لله رب العالمين فإنه يعدّ زنديقاً أو مجنوناً اهـ. وقوله «آية واحدة من القرآن وليست بآية من شيء من السور» يقتضي أنها لا تضاف إلى شيء من السور بخصوصه سواء الفاتحة وغيرها وإن لم تعدّ سورة فليتأمل.

قوله: (لإعجازه الناس الخ): فهو من الأمور العجيبة الغريبة ومثل ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً. فإن قيل: سيأتي أن من المقطوع بكذبه ما نقل آحاداً مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً خلافاً للرافضة، فكيف ساغ لمقابل الأصح التمسك بالآحاد هنا؟ قلت: لعله يكتفي فيما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً بنقله كذلك في الابتداء، وسيأتي ثم يؤيد الاكتفاء بذلك. وقوله: «لعدالة ناقله» علة لقوله «حملاً» يعني أن عدالته تقتضي أن لا ينقل على وجه القرآنية إلا ما ثبت قرآنيته إذ نقل ما لم تثبت قرآنيته معصية لا تناسب العدالة ولا تثبت القرآنية إلا بالتواتر، فلولا أنه ثبت عنده تواتره ما نقله. قوله: (والقراءت السبع متواترة): أقول: لم يستدل عليه الشارح لظهوره واعتراف كل أحد به قوله: (قيل يعني قال ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الأداء): فيه أمران: الأول قال الكوراني: ذهب الشيخ ابن الحاجب إلى أن ما كان من قبيل الأداء ليس متواتراً، وشبهته ما نقل عنه بعض المحققين من أئمة القراء أن مقدار المد والتخفيف لا يمكن ضبطه لأن المد المختلف فيه مثلاً بأن مقدار ألفين أو ثلاث أو خمس وهذا لا يمكن ضبطه من قراءته ﷺ، وليس هو مثل «مالك» و«ملك» و«صراط» و«صراط». وما ذكره الشيخ ابن الحاجب

عليه وسلم إينا أي نقلها عنه جمع يمتنع عادة تواطوهم على الكذب لثلمهم وهلم جراً (قيل)

واختاره المصنف مردود لأن نقلة مراتب المد والإمالة وغيرها هم نقلة أصل القرآت وهم عدد التواتر في كل عصر والخصم معترف بذلك. وإذا كان الأمر على ما ذكر فتلك الشبهة ساقطة لأن ضبط كل شيء بحسبه ولا يكلف بما في فوق الوسع والنقطة التي بلغت حدّ التواتر إذا قالوا المد الفرعي قدر ثلاث ألفات ونقل على الوجه المذكور عصاراً بعد عصر ثبت ذلك عندنا قطعاً وصار في الجزم بأنه قرآن كسائر كلماته المتفق عليها. وأما القارىء فهل يمكنه الإتيان بذلك القدر من غير نقصان وزيادة ذلك أمر لا يتعلق بنا إذ الكلام في كونه معلوماً كونه من القرآن تواتراً إلا في أن زيدا وعمراً هل يقدران على قراءته كما نزل به جبريل هذا مما لا ريب فيه اهـ.

وأقول: مما يجعل سقوط جميع ما أطال به وقوة شبهة ابن الحاجب المذكورة كثار على علم أن مقادير مراتب المد أمر لا يضبطه السماع عادة بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان، بل هو أمر اجتهادي وهذا مما لا اشتباه فيه على عاقل وقد شرطوا في التواتر أن لا يكون في الأصل عن اجتهاد فتأمل ذلك حق التأمل لتعلم سقوط قوله «لأن نقلة مراتب المد والإمالة الخ» لأن كون تلك النقطة عدد التواتر إنما يفيد إذا لم يكن ذلك المنقول في الأصل عن اجتهاد وقد بان أنه في الأصل عن اجتهاد في ضبط مقدارها وهو مانع من ثبوت التواتر وسقوط قوله «لأن ضبط كل شيء بحسبه الخ» لأنه إن أراد أن ضبط ذلك هنا على وجه التقريب بحسب الطاقة على ما يدل عليه قوله ولا يكلف بما فوق الوسع، فهذا الدليل لابن الحاجب لا عليه لأن هذا لا يفيد القطع بأن هذا المقدار بعينه قراءة النبي ﷺ وإذا لم يفد ذلك لم يثبت تواتره وإن أراد أن ضبط ذلك بوجه يناسبه ويليق به قلنا: لكنه بالاجتهاد وهو مانع من ثبوت التواتر. فإن قلت: قد يتصور في الطبقة الأولى القطع بضبط ما سمعته من النبي ﷺ على الوجه الذي صدر منه من غير تفاوت بوجه بأن تعرض عليه ما سمعته منه وتكرّر عرضه إلى أن يجبرها بضبطها له من غير تفاوت قلت: نعم يمكن أن يتصور ذلك لكننا نقطع بأنه لم يقع بل لو فرض وقوعه لم يفد إذ لا يتأتى نظيره في بقية الطبقات فإن الطبقة الأولى لا تقدر عادة على استمرار ضبط ما أقرها عليه ﷺ ولو سلم فلا يقدر عادة على القطع بأن ما تلقت عنها الطبقة الثانية على الوجه الذي أقر عليه ﷺ بعينه على أن نسبة اختيار ما قاله ابن الحاجب إلى المصنف مجازفة واضحة لأنه إن أراد أنه اختاره في هذا الكتاب فبطلان ذلك مما لا يخفى فإنه إنما حكاه بصيغة التمريض المشعرة برده فكيف يكون مختاراً له؟ وإن أراد أنه اختاره في غير هذا الكتاب فهو مع كونه مما لا يليق الاقتصار على الجزم به في مقام شرح عبارة هذا الكتاب كما لا يخفى باطل بإطلاقه أيضاً، كيف والمصنف في غير هذا الكتاب قد تردد في تواتر الإمالة وجزم بتواتر تخفيف الهمزة كما صرح به المحقق المحلي عنه؟! والثاني أن الوجه أنه إن أريد بتواتر ما كان من قبيل الأداء تواتره باعتبار

يعني قال ابن الحاجب (فهما ليس من قبيل الأداء) أي فما هو من قبيله بأن كان هيئة للفظ يتحقق بدونها فليس بمتواتر وذلك (كالمذ) الذي زيد فيه متصلاً ومنصلاً على أصله حتى بلغ قدر ألفين في نحو «جاء» و«ما أنزل» و«واوين في نحو «السوء» و«قالوا أنؤمن» و«يايين في نحو «جيء» و«في أنفسكم» أو أقل من ذلك بنصف أو أكثر منه بنصف أو واحد أو اثنين طرق للقراء (والإمالة) التي هي خلاف الأصل من الفتح محضة أو بين بين بأن ينحى بالفتحة فيما يمال كالغار نحو الكسرة على وجه القرب منها أو من الفتحة (وتخفيف الهزرة) الذي هو خلاف الأصل من التحقيق نقلاً نحو «قد أفلح» وإبدالاً نحو «يؤمنون» وتسهيلاً نحو «أينكم» وإسقاطاً نحو «أجلهم» (قال أبو شامة والألفاظ المختلف فيها بين القراء) أي كما قال المصنف في أداء

أصله. وفي الجملة كإيراد تواتر المد من غير نظر لمقداره وتواتر الإمالة كذلك، فالوجه ما قاله غير ابن الحاجب، وإن أريد تواتر الخصوصيات فالوجه ما قاله ابن الحاجب من انتفاء تواترها لما علم مما أشرنا إليه أنه يتعذر عادة ضبط ما صدر عنه عليه أفضل الصلاة والسلام من ذلك من غير تفاوت بنحو زيادة ما أو نقص ما. ولو فرض تيسر ذلك في الطبقة الأولى بالاستعانة فيه بنحو تتكرر عرضه على النبي عليه أفضل الصلاة والسلام إلى أن شهد له بأنه مطابق لما صدر عنه بلا تفاوت مطلقاً لم يتيسر فيما بعدها كما لا يخفى كل ذلك بأدنى إنصاف مع تأمل.

ومن هنا ينظر في تلك التفرقة التي نقلها الشارح عن المصنف بقوله «والمصنف وافق على عدم تواتر الأول» وذلك لأنه إن أراد نفي التواتر عن أصل المد أو زيادته باعتبار خصوص قدرهما فظاهر، أو باعتبار أصلهما فغير ظاهر لتيسر ضبط ذلك في الطبقة الأولى وما بعدها، وإن كان تردده في الثاني باعتبار أصله فلا وجه له، أو باعتبار خصوصه فموجه وجزمه بتواتر الثالث ظاهر فيما عدا التسهيل لتيسر ضبط كل من النقل والإبدال والإسقاط، وكذا بالنسبة لأصل التسهيل دون خصوصه واستظهاره تواتر الرابع ظاهر باعتبار أصله دون خصوصيات أقسامه فليتأمل. فإن قلت: لم وافق على عدم تواتر الأول وتردد في الثاني؟ قلت: يمكنه أن يوجه بأن الإمالة لمخالفتها حركات الكلمة أغرب فهي أقرب إلى توفر الدواعي على نقلها وأظهر فهي أبعد عن الغفلة عنها.

قوله: (أعني المصنف كالمذ الخ): هو تمثيل للمفهوم أو نقول تمثيل لمتعلق النفي الواقع صلة الموصول قوله: (الذي زيد فيه الخ): تنبيه على أن الكلام في الزيادة دون الأصل بل هو مقطوع بتواتره. كذا قاله الكمال وفيه نظر، بل مقتضى التوجيه أن يكون الكلام في مقدار الأصل أيضاً فليتأمل. قوله: (والإمالة): ينبني أن يكون الكلام في مقدارها دون أصلها على ما يقتضيه التوجيه لظهور تيسر ضبط أصلها دون مقدارها، وكلام الشارح لا يتنافى ذلك خلافاً لما أشار إليه الكمال فتأمل قوله: (قال أبو شامة والألفاظ المختلف فيها): يجوز أن يراد بالألفاظ التلغظات كما هو المناسب لقول الشارح كألفاظهم فيما فيه حرف إذ لو أريد به حقيقة اللفظ

الكلمة يعني غير ما تقدم كألفاظهم فيما فيه حرف مشدد نحو «إياك نعبد» بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط، وغير ابن الحاجب وأبي شامة لم يتعرضوا لما قالاه والمصنف وافق على عدم تواتر الأول وتردد في تواتر الثاني وجزم بتواتر الثالث بأنواعه السابقة وقال في الرابع إنه متواتر فيما يظهر ومقصوده بما نقله عن أبي شامة المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة التي مثلها بما تقدم على أن أبا شامة لم يرد جميع الألفاظ إذ قال في كتابه المرشد الوجيز:

أشكلت الظرفية في قوله «فيما فيه حرف» لأن ما فيه حرف هو نفس اللفظ، وقوله: «في أداء الكلمة» إذ تعلقه بالألفاظ إنما يناسب معنى التلغظات إلا أن يكون ذكر الكلمة من قبيل الإظهار في موضع الإضمار ويجعل «في» للسببية ونحوها، والتقدير والألفاظ المختلف فيها بسبب أدائها وباعتباره. ثم رأيت شيخ الإسلام كالكمال قال: قوله «والألفاظ المختلف فيها» أي في أدائها. لكن تقدير في أدائها مع قول الشارح عن المصنف في أداء الكلمة غير مناسب وأقرب منه ترك ذلك التقدير وجعل قوله «في أداء الكلمة مع كونه من قبيل الإظهار في موضع الإضمار» بعد لا من قوله «فيها» والتقدير والألفاظ المختلف فيها في أداء الكلمة أي في أدائها وحيث لا بعد في إبقاء الألفاظ على ظاهرها.

قوله: (يعني غير ما تقدم): أقول: فيه بحثان: الأول أنه لا يتصور أن يكون هذا غير ما تقدم التمثيل له بالأمثلة المذكورة وهو ما كان من قبيل الأداء الذي هو مفهوم الكلام السابق لشموله أيضاً لما ذكره أبو شامة، وحيث فلا زيادة فيما ذكره أبو شامة على ما تقدم ويجاب بأن مراده بما تقدم الأمثلة لا الممثل له. فإن قلت: ولم راعى الأمثلة دون الممثل له حتى جعل هذا غير ما تقدم كما سيأتي في قوله مع زيادة تلك الزيادة؟ قلت: لعله لأن تلك الأمثلة هي التي صرح بها ابن الحاجب وفيه نظر، لأنه مثل بها لما يعمها وغيرها من الزيادة المذكورة إلا أن يجاب بأن إرادة ابن الحاجب بالممثل له ما يشمل زيادة أبي شامة غير معلومة. والثاني أنه لم قيد بغير ما تقدم وهلا أبقى الكلام على ظاهره وغاية ما يلزم عطف العام على الخاص ولا محذور فيه، ويمكن أن يجاب بأنه إنما فعل ذلك لأن عطف العام على الخاص إنما يحسن لداع ولا يظهر هنا داع إليه فليتأمل.

قوله: (المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة): أقول: فيه بحث بل الذي ينبغي أن يكون مقصوده ما قبل تلك الزيادة أيضاً حتى يكون ناقلاً لقول أبي شامة بتمامه ويشيت موافقة أبي شامة لابن الحاجب فيما قاله. ويجاب بأن كلا الأمرين مستفادان من العطف في قوله: «قال أبو شامة والألفاظ المختلف فيها» لانتضائه زيادة أبي شامة هذا على ما سبق. قوله: (على أن أبا شامة لم يرد جميع الألفاظ): أقول: لم يقل ولم يخص بما كان من قبيل الأداء مع أن عبارة أبي شامة شاملة لما ليس من قبيل الأداء كما سيبينه لأن كلام أبي شامة صريح في عدم إرادة جميع الألفاظ. ألا ترى قوله «والحاصل الخ» فردّ إرادة الجميع التي اقتضتها عبارة المصنف مما لا بد

ما شاع على السنة جماعة من متأخري المقرئين وغيرهم من أن القراءات السبع متواترة نقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى أنه نفيت نسبتة إليهم في بعض الطرق وذلك موجود في كتب القراءات لا سيما كتب المغاربة والمشاركة فبينهما تباين في مواضع كثيرة. والحاصل أنا لا نلتزم التواتر في جميع الألفاظ المختلف فيها بين القراء بل منها المتواتر وهو ما اتفقت الطرق على نقله عنهم، وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق، وهذا بظاهره يتناول ما ليس من قبيل الأداء وما هو من قبيله وإن حمله المصنف على ما هو من قبيله كما تقدم. (ولا تجوز القراءة بالشاذ) أي ما نقل قرآناً آحاداً لا في الصلاة ولا خارجها بناء

منه وليس صريحاً في إرادة ما ليس من قبيل الأداء أيضاً فلم يتعين رد حمل المصنف لكلامه على ما كان من قبيل الأداء. قوله: (فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة): أي عن أحدهم. وقوله بمعنى أنه نفيت نسبتة إليهم أي إلى أحدهم كما أشار الكمال إلى ذلك، ويدل عليه أن فرض الكلام في الألفاظ المختلف فيها بين القراء. وقوله الآتي «والحال الخ» ألا ترى أنه وصف تلك الألفاظ بالاختلاف فيها بين القراء أي بأن قال بها بعضهم دون بعض ثم قسمها إلى ما اتفقت الطرق على نقله عنهم أي عن أحدهم وإلى ما اختلفت فيه أي في نقله عن أحدهم، فالاختلاف في التقسيم غير الاختلاف فيما قبله فتأمل. واعلم أن حاصل كلامه التعميل في التواتر على اتفاق الطرق على نقله عن القراء وحيثذ فيه بحثان: الأول أن مجرد اتفاق الطرق لا يقتضي تحقق التواتر فيحتاج مع التقييد باتفاق الطرق إلى التقييد باجتماع شروط التواتر. والثاني أنه بعد تحقق اتفاق الطرق واجتماع شروط التواتر لا يكفي ذلك بالنسبة لتلك الطرق فإن مثل ذلك لا يكفي في تحقق التواتر بل لا بد من تحقق شروطه في جميع الطبقات، وأن لا يكون في الأصل عن اجتهاد بل عن تحقق مع أن ذلك متعسر أو متعذر كما علم مما قدمناه.

قوله: (بالمعنى السابق الخ): أقول: فيه أمران: الأول أنه يخرج ما إذا سكت عن نسبتة إليهم في بعض الطرق وحيثذ فلقاتل أن يقول: إن تحقق التواتر بالطرق الناقلة عنهم فلا أثر لغيرها سواء نفى فيه نسبتة إليهم أو سكت فيه عنها لأن غاية النفي أنه ظني وهو ملغى مع القطع الحاصل بالتواتر فلا يتجه الفرق بين النفي والسكوت حتى يقيد بقوله بمعنى أنه نفيت نسبتة إليهم، بل يتنفي القول بالتواتر سواء نفيت النسبة في بعض الطرق أو سكت عنها فيه وإن لم يتحقق التواتر بالطرق الناقلة فلا تواتر مطلقاً. الثاني أن مجرد اتفاق الطرق على نقله عن القراء السبعة لا يوجب القول بالتواتر لجواز أن يكون أسانيد القراء السبعة آحاداً والتواتر يتوقف على وجود شرطه في مائر الطباق فلا بد من التقييد بالتواتر للقراء السبعة، أو بنقل الطرق عنهم وعن غيرهم مما يتحقق به مفهوم شرط التواتر فليتأمل. قوله: (ولا تجوز القراءة بالشاذ أي ما نقل قرآناً آحاداً): أقول: فيه أمران: الأول أنه لا يخفى أن الممتنع قراءته على أنه قرآن أي مع

على الأصح المتقدم أنه ليس **بِ** القرآن وتبطل الصلاة به إن غير المعنى وكان قارئه عامداً عالماً كما قاله النووي في فتاويه **(والصحيح أنه ما وراء العشرة)** أي السبعة السابقة وقرآآت يعقوب

اعتقاد قرآنيته بل مجرد اعتقاد قرآنيته ممتنع أيضاً كما هو ظاهر، أما مجرد قراءته لا مع ذلك الاعتقاد فلا وجه للمنع منه، نعم إن خلطه بالقرآن وقرأهما معاً على سياق يدل على قرآنية الجميع اتجه المنع أيضاً. الثاني أن الشاذ بهذا المعنى يشمل البسمة مع جواز القراءة بها فلم يفرقوا بينها وبين غيرها مع ذلك ويفرق بما تقدم في الأمر الرابع في الكلام على قوله «لا ما نقل آحاداً». قوله: **(وتبطل الصلاة به إن غير المعنى الخ)**: قال شيخ الإسلام: أي أو زاد حرفاً أو نقصه كما في الروضة وأصلها وغيرها اه. وأقول: ينبغي أن محل البطلان بزيادة الحرف إن غيرت المعنى وإلا فمجرد الزيادة لا تبطل وإن لم ترد كما يصرح به كلامهم فكيف إذا وردت فليتأمل.

قوله: **(والصحيح أنه ما وراء العشرة وفاقاً للبغوي والشيخ الإمام)**: أقول: لا يخفى أن ظاهر هذه العبارة والمفهوم منها تواتر العشرة عند البغوي والشيخ الإمام وموافقة المصنف لهما في ذلك وحكايته عنهما لكن الشارح صرف هذه العبارة عن ظاهرها حيث قدر لقوله: «وفاقاً الخ» متعلقاً وهو قوله «تجوز» من قوله «فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها». لا يقال لا نسلم أن الشارح صرفها عن ظاهرها وأنه جعل وفاقاً متعلقاً بما قدره بل هو عنده مع ذلك متعلق بقول المصنف. **(والصحيح أنه ما وراء العشرة لأننا نقول تأخر قوله «لأنها لا تخالف الخ» عن قوله «وفاقاً الخ» ظاهر في أنه أراد به الاحتجاج على قوله «يجوز» فيكون قوله «وفاقاً» متعلقاً بالجواز وإلا لم يوسطه بينهما كما لا يخفى، ولعل الحامل للشارح على ذلك أن البغوي والشيخ الإمام لم يصرحا بتواتر الثلاث الزائدة على السبع بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها كما يدل على ذلك قول الزركشي وما حكاه عن البغوي، فالذي رأيته في أول تفسيره التعرض لاثنتين فقال: وقد ذكر الأئمة السبعة ثم زاد أبا جعفر ويعقوب ثم قال: فذكرت قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة بها هذا لفظه اه. وقول شيخ الإسلام في حاشيته هذه الأمور الثلاثة أي صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الإمام وإن لم يقتض التواتر كافية في كون ما اجتمعت فيه غير شاذ وهو ما عليه أكثر القراء وبعض الفقهاء ومنهم البغوي وتبعه المصنف، فيجوز القراءة به عندهم لأنهم قسموا القراءة إلى متواترة وهي ما تواتر نقلها وصحيحة وهي ما اجتمعت فيه الأمور الثلاثة وشاذة وهي ما سواهما وجوزوا القراءة بالأولين بل قال المصنف في منع الموانع: إن القرآآت الثلاث متواترة وإن القول بأنها غير متواترة في غاية السقوط اه. فإن المفهوم من هذا الكلام أن البغوي لم يصرح بتواتر الثلاث بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها، وحيث فقد أشار الشارح بصرف العبارة عن ظاهرها إلى مناقشته المصنف في نقله تواتر الثلاث عنهما كما يصرح به صنيعه مع أنهما لم يصرحا به وإلى بيان أنه أخذ ما نسب إليه من قولهما**

وأبي جعفر وخلف فهذه العلامات تجوز القراءة بها (وفاقاً للبغوي والشيخ الإمام) والد المصنف لأنها لا تخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الإمام، ولا يضر في العزو إلى البغوي عدم ذكره خلفاً فإن قراءته كما قال المصنف ملفقة من قرأت السبعة إذ له في كل حرف موافق منهم وإن اجتمعت له هيئة ليست لواحد منهم فجعلت قراءة نخسه (وقيل) الشاذ (ما وراء السبعة) فتكون الثلاث منه لا تجوز القراءة بها على هذا وإن حكى البغوي الاتفاق على الجواز غير مصرح بخلف كما تقدم. (أما اجراؤه مجرى) الاخبار (الأحاد) في الاحتجاج (فهو الصحيح) لأنه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته. والثاني وعليه بعض أصحابنا لا يحتاج به لأنه

بجواز القراءة بها مع الإشارة إلى منع هذا الأخذ وأنه لا تلازم بين الجواز والتواتر عندهما أو إلى تأويل كلامه بأنه أراد الموافقة في لازم التواتر من جواز القراءة وإن لم تدل على ذلك عبارته.

وإذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض الكمال عليه في ذلك بما أطال به في حاشيته وزعم فيه أنه خلط إحدى الطريقتين أي طريق القراء وطريق الأصوليين والفقهاء بالأخرى وأنه لا منشأ لاعتراضه إلا عدم التأمل والبحث، وأن المصنف تساهل في صنيعه المذكور فتأمل. ثم قال الكمال: وقد استشكل شيخنا في تحريره ضبط القراء باستقامة الوجه في العربية فقال: إن أرادوا الوجه الذي هو الجادة لزم شذوذ قراءة ابن عامر «وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم» [الأنعام: ١٣٧] أي بضم زاي «زين» ورفع «قتل» ونصب «أولاد» وجر «شركاء» وإن أرادوا وجهاً ولو بتكلف شذوذ وخروج عن الأصول فممكن في كل قراءة شاذة اهـ. لا يقال القراء على الأول إذ يقولون بشذوذ قراءة ابن عامر في الآية المشار إليها. قال ابن الجزري في نظمه المقدمة:

وحيثما يختل ركن أثبت شذوذه لو أنه في السبعة

لأننا نقول لا أثر لذلك مع تواترها إلى النبي ﷺ إذ فائدة الحكم بالشذوذ منع القراءة بها وإلا فهو اصطلاح لا فائدة له اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب باختيار الأول لكن إنما يتوقف الجواز على ذلك فيما لم يتواتر، أما ما تواتر فتجوز القراءة به مطلقاً والفرق ظاهر لأن المتواتر يقطع بنسبته إليه عليه أفضل الصلاة والسلام فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك خلاف غيره فليتأمل والله أعلم.

قوله: (أما اجراؤه مجرى الأحاد فهو الصحيح): أقول: فيه أمور: الأول أنه لما كانت هذه العبارة بظاهرها قد تستشكل من جهة أنه أحاد فلا معنى لإجرائه مجرى الأحاد قدر الشارح ما يبين المراد ويدفع الإشكال وهو قوله «الإخبار» وقوله «في الاحتجاج». فإن قلت: أي قرينة للمصنف على إرادة ذلك فإن إطلاق هذه العبارة بدون قرينة مما لا يصح أو لا يحسن؟ قلت: يمكن أن تكون القرينة تبادر الأخبار من لفظ الأحاد عرفاً وأيضاً فوصفه فيما سبق بالشذوذ

إنما نقل قرآناً ولم تثبت قرآنيته وعلى الأول احتجاج كثير من فقهاءنا على قطع يمين السارق بقراءة «أيمانهما». وإنما لم يوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى بقراءة «متتابعات». قال المصنف: كأنه لما صحح الدارقطني إسناده عن عائشة

الصريح في نقله آحاداً مما يدل على أن المراد بالآحاد هنا ما عداه. والثاني أن الكوراني نظر في تصحيح المصنف المذكور حيث قال: يريد أن القراءة الشاذة وإن لم يثبت كونها قرآناً ولكن لا يلزم من انتفاء القرآنية انتفاء الخبرية فهو دائر بين كونه قرآناً وكونه خبراً وكلاهما مما يحتاج به وإلى هذا ذهب الحنفية أيضاً في إيجاب التتابع في كفارة اليمين لقراءة عبد الله بن مسعود واختيار المصنف هذا فيه نظر، لأن الحصر في القرآنية والخبرية ممنوع لجواز كونه مذهب الراوي وهو عند المصنف ليس بحجة واستدلّاهم بأن الشافعي أوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لا يفيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه اهـ. وأقول: هذا النظر منه وما احتج به عليه في غاية الفساد والضعف وذلك لأن الفرض أنه منقول عن النبي ﷺ كما عبر به الشارح المحقق تبعاً لهم فهو مرفوع قطعاً، فكيف يصح مع ذلك تجويز كونه مذهب الراوي؟ بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح الراوي برفعه إلى النبي ﷺ كان في حكم المرفوع إذ القرآنية مما لا مدخل للرأي فيها، فمثل ذلك إنما يحمل على الرفع كما يعلم من محله. ثم رأيت الزركشي لما ذكر نحو التوجيه الذي ذكره الشارح قال ما نصه: كذا وجهوه وهو يقتضي أن الخلاف فيما إذا صرح برفعه إلى النبي ﷺ لكن الشافعي أطلق في البويطي الاحتجاج بالقراءة الشاذة وتابعه جمهور الأصحاب، ولهذا احتجوا في إيجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود «فاقطعوا أيمانها» اهـ. وهو لا يعارض ما قلناه لأن إطلاق الاحتجاج بالقراءة الشاذة مبني على أنها في حكم المرفوع وإن لم يصرح برفعه لعدم مدخلة الرأي في القرآنية. ثم رأيت الكمال أورد هذا النظر سؤالاً بلا يقال. ثم أجاب عنه بما جوابنا أمتن وأوضح منه كما يعلم ذلك الواقف عليهما. وأما قوله «واستدلّاهم بأن الشافعي أوجب قطع يمين السارق الخ» فهو هوس ظاهر لأن استدلال الشافعي وأصحابه بمجرد القراءة الشاذة وإن لم ينقل معها التصريح برفعه من المعلوم الذي لا يقبل أدنى توقف فيه ولا يمتري فيه من له أدنى المام بكلامه وكلام أصحابه وقد سمعت قول الزركشي.

وقال الكمال أطلق الشافعي رضي الله عنه: الاحتجاج بالقراءة الشاذة فيما حكاها البويطي عنه في باب الرضاع وباب تحريم الجمع وعليه جمهور أصحابه كالشيخ أبي حامد والقضاة الثلاثة الحسين وأبي الطيب في تعليقيهما والروائي في البحر والمحامي وكذا الرافي في السرقة اهـ. وأما قوله: «ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين» فهو استدلال ساقط لما قاله المحقق المحلي مما نصه: وإنما لم يوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قولي الشافعي بقراءة متتابعات. قال المصنف: كأنه لما صحح الدارقطني إسناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت

رضي الله عنها نزلت «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» فسقطت «متتابعات». (ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة خلافاً للحشوية) في تجويزهم ورود ذلك في الكتاب قالوا لوجوده

«فصيام ثلاثة أيام متتابعات» فسقطت «متتابعات». قال شيخ الإسلام: كغيره أي نسخت تلاوة وحكماً لتعذر سقوطها بلا نسخ لأن الله تعالى أخبر بحفظ كتابه فقال: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر: ٩] على أنه قد قيل إنها لم تثبت عن ابن مسعود اهـ. والثالث أنه سيأتي في كتاب السنة أن من المقطوع بكذبه المنقول آحاداً إذا كان مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً كما تقدم التصريح به في توجيه قول المصنف «لا ما نقل آحاداً على الأصح». وهذا يقتضي أن الشاذ من المقطوع بكذبه لأنه نقل آحاداً وهو مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً فمع القطع بكذبه كيف يصح إجراؤه مجرى الأخبار الأحاد في الاحتجاج به، وكيف تجوز القراءة بما اجتمع فيه صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الإمام وإن لم يتواتر كما تقدم. وقد يجاب عن الأول إما بأن اللازم ما ذكر القطع بكذبه من حيث القرآنية لا مطلقاً بخلاف الأخبار الأحاد إذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها، فإذا سقطت سقطت مطلقاً إذ ليس لها جهتان حتى تسقط إحدهما وتبقى الأخرى. وإما بأن تتوفر الدواعي على نقله تواتراً إنما يقتضي نقله تواتراً في الجملة وعدالة ناقله تقتضي أنه كان متواتراً في العصر الأول فلا يلزم القطع بكذبه، والحاصل أن محل القطع بكذبه ما لم يتمل أنه كان متواتراً في العصر الأول احتمالاً له منشأ معتبر وإن لم تثبت قرآنيته، وعن الثاني بأن التواتر إنما يشترط في ثبوت القرآنية قطعاً لا في ثبوتها في الجملة أيضاً فليتأمل.

قوله: (ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة): فيه أمران: الأول قال الكوراني: ترجمت هذه المسألة كما ترجم بها المصنف وكما ترجم البيضاوي بقوله: لا يخاطب الله بمهملاً ليس بملائم لمحل النزاع لأن أحداً لم يقل ان في القرآن ما لا معنى له أو مهملاً لا وضع له كما ستقف عليه من استدلالهم، بل الحق أن يقال: لا يرد في القرآن ما لا يقدر أحد على التوصل إلى معناه لنا أن القرآن كله هدى وشفاء. ولا فائدة أيضاً في إنزال ما لا يصل أحد إلى فهمه إلى آخر الأدلة من الجانبين وأجوبة أدلة المخالف ثم قال: واعلم أن الأدلة من الطرفين لا تفيد القطع بل كلها ظواهر إذ لهم أن يقولوا فائدة إنزال التشابه كبح عنان الراسخ في العلم عن الخوض فيه ومنعه منه، وهذا عندنا أشد تعباً من بذل المجهود في استعلام الحكم من المحكم لأن النفوس مجبولة على الحرص والشغف بما منعت منه والله أعلم بحقيقة الحال اهـ. وأقول: ما اعترض به مأخوذ من الزركشي كغيره فقد قال: الثاني أي من التنبهات أن خلاف الحشوية فيما له معنى لكن لم نفهمه كالحروف المقطعة وآيات الصفات وقالوا لا طريق لدركها أصلاً لأن موجب العقل فيه خالف موجب السمع ولا يمكن رد أحدهما فاشبه الأمر حتى سقط طلب المراد منه. أما ما لا معنى له أصلاً فباتفاق العقلاء لا يجوز وروده في كلام الله تعالى،

نعم كلام صاحب المعتمد يفهم أن الخلاف في أنه هل يجوز أن يتكلم الله بشيء ولا يعني به شيئاً وهو بعيد اهـ. لكن صوب الاسنوي أن محل الخلاف ما دل عليه كلام صاحب المعتمد فإنه ساق أولاً قولاً للبيضاوي «لا يجوز أن يخاطبنا الله بالمهمل» لأنه هذيان وهو نقص والنقص على الله محال. ثم قال: وعبارة المحصول لا يجوز أن يتكلم بشيء ولا يعني به شيئاً وهو قريب من عبارة المصنف وعبارة المنتخب.

والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لأن عدم الفائدة قد لا يكون لإهماله بل لعدم فهمنا، وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال: يجوز أن يشتمل كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه إلا أن يتعلق به تكليف فإنه لا يجوز. والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضاً عبد الجبار في العمل وأبو الحسين في شرحه له اهـ. وقال المصنف في شرح النهاج بعد أن قرر عبارة البيضاوي السابقة ما نصه: هذا كلام المصنف وأما الإمام ففي عبارته قلق وذلك أنه قال: لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ولا يعني به شيئاً والخلاف فيه مع الحوشية لنا وجهان: أحدهما أن التكلم بما لا يفيد شيئاً هذيان وهو نقص والنقص محال على الله تعالى. والثاني أن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبياناً وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه اهـ. ووجه القلق أن أول كلامه يدل على أن الخلاف في جواز التكلم بشيء لا يعني به شيئاً وإن كان ذلك الذي تكلم به له معنى يفهم منه وثانيه وثالثه وهما دليان يدلان على أن الخلاف في جواز التكلم بما لا يفيد شيئاً، وعبارة المصنف يعني البيضاوي توافق ما أدته عبارة الإمام ثانياً وثالثاً لا ما اقتضته أولاً وبها صرح الأمدي إذ قال: لا يتصور اشتغال القرآن الكريم على ما لا معنى له أصلاً، وقد عرفت أن الخلاف مع الحشوية اهـ. ثم قال المصنف في بعض الأدلة التي ساقها البيضاوي: واعلم أن هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف لأنه يقتضي أن الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لا نفهمه ودعواه فيما ليس له معنى مطلقاً اهـ. وبذلك كله تعلم أن كون محل النزاع ما هو ظاهر المتن وفاقاً لما صوبه الاسنوي أو ما قاله الكوراني تبعاً للزرکشي وغيره مما لا قاطع عليه، بل الأمر فيه على الاحتمال والعبارات فيه متعارضة. فإن قلت: ما هو ظاهر المتن لا تمكن إرادته لأنه نقص وهو محال كما تقدم في كلام البيضاوي.

قلت: لما منع أن يمنع أنه نقص لجواز أن يكون لحكمة كالاتلاء وما هو كذلك لا يكون نقصاً، وحيث فجزم الكوراني بعدم ملائمة عبارة المصنف لمحل النزاع وبأن أحداً لم يقل إن في القرآن ما لا معنى له ليس في محله لعدم ثبوت ذلك بل لو ثبت أن محل النزاع ما قاله أمكن حمل عبارة المصنف عليه بمساحة بأن يراد منها ما لا معنى له يطلع عليه أو يمكن فهمه أو نحو ذلك، فالجزم بعدم الملائمة على تقدير أن محل النزاع ما ذكره ليس في محله أيضاً اللهم إلا أن يريد عدم ملائمة ظاهرها، وحيث يهون الحال على أن ما قال إنه محل الخلاف قد يشكل عليه تخصيص الخلاف بالحشوية مع وقوع التشابه في القرآن وكون الجمهور منا على أن الوقف على

فيه كالحروف المقطعة أوائل السور وفي السنة بالقياس على الكتاب. وأجيب بأن الحروف أسماء للسور كطه ويس وسموا حشوية من قول الحسن البصري لما وجد كلامهم ساقطاً أو كانوا يجلسون في حلقة أمامه ردوا هولاء إلى حشا الحلقة أي جانبها (ولا) يجوز أن يرد في الكتاب والسنة (ما يعني به غير ظاهره إلا بدليل) يبين المراد منه كما في العام المخصوص بمتأخر (خلافاً

قوله «إلا الله» إلا أن لا يريد بمعناه في قوله «لا يمكن التوصل إلى معناه» المعنى الذي أريد منه في الواقع بل معنى صحيح يضاف إليه وإن لم يكن هو المراد منه في الواقع وفيه نظر، لأن قول الزركشي السابق وآيات الصفات يدل على إدخال التشابه في محل هذا الخلاف مع أن له معنى صحيح يضاف إليه عينه الخلف، وإن سكت عنه السلف فلا وجه حيثئذ لتخصيص هذا الخلاف بالحشوية ولا لنفي المعنى الصحيح الذي يضاف إليه فليتأمل. والثاني: أنه لما قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكمه تعالى وهو معنى قول المصنف والسنة. قال الأصفهاني في شرحه: لا أعلم أحداً ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصاً في حق الله تعالى أن يكون نقصاً في حق الرسول فإن السهو والنسيان جائز في حق الأنبياء اهـ. قلت: ومما يوضح إشكاله أن الكلام في الجواز العقلي ومن البعيد كل البعد الحكم باستحالة وقوع ذلك في السنة. وأيضاً فوقع ذلك في السنة ليس بأبعد من بعض الأمور التي جوز كثير منا أو جماهيرنا صدورها عنه عليه الصلاة والسلام كما سيأتي بيانه أول كتاب السنة في الكلام على عصمته، فقياس من جوز منا صدور تلك الأمور من تجويزه هنا وقوع ما ذكر في السنة إذ لا معنى لتجوير الذنب ومنع وقوع ما لا معنى له من الكلام، وحيثئذ فلا يتجه تخصيص الخلاف هنا بالنسبة للسنة بالحشوية فليتأمل.

قوله: (كالحروف المقطعة): قال شيخنا العلامة: أي كأسماء الحروف المقطعة أوائل السور إذ الموجود أوائلها الأسماء لا الحروف وفي التمثيل بها لما لا معنى له شيء إذ المراد منها الحروف التي هي معانيها وإن لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اهـ. وأقول: فيما قاله شي، أما أولاً فالتمثيل بالحروف المقطعة صادر عن الحشوية وهي أحد أداتهم على المسألة فلا جناح على الشارح في التمثيل بها بوجه لأن حظه فيها مجرد حكايته عنهم ليدفعه بما ذكره من الجواب ثم دفعه به لا ينافي اندفاعه بأجوبة أخرى. ومنها ما ذكره الشيخ بتقدير تمامه فإن قصد بذلك مناقشة الشارح في هذا التمثيل فلا محل لهذه المناقشة أو مناقشة الحشوية فهي مع كونها لا تضر الشارح كما تبين مدفوعة أيضاً بما يعلم مما يأتي في الأمر الثاني. وأما ثانياً فيجوز أن لا يكون المراد بما لا معنى له ما لا معنى له في نفسه بل لا معنى له منتظماً مرتباً بما صاحبه وبمجرد الحروف التي هي المسميات ليست كذلك كما اعترف به الشيخ، ومن هنا يندفع أيضاً ما يقال إن هذه الحروف إشارة إلى أعداد مخصوصة إلا أن يبين ارتباط تلك الأعداد بالمقام. قوله: (ما يعني به غير ظاهره إلا بدليل): أقول: فيه أمور: الأول أنه يرد عليه التشابه بناء على قول الجمهور أن

للمرجئة) في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل حيث قالوا: المراد بالآيات والأخبار الظاهرة في عقاب عصاة المؤمنين الترهيب فقط بناء على معتقدتهم أن المعصية لا تضر مع الإيمان. وسموا مرجئة لإرجائهم أي تأخيرهم إياها عن الاعتبار (وفي بقاء المجمل) في الكتاب والسنة بناء على الأصح الآتي من وقوعه فيهما (غير مبين) أي على إجماله بأن لم يتضح المراد منه إلى وفاته صلى

الوقف على «إلا الله» فإنه عنى به غير ظاهره ولا دليل يبين المراد منه وإنما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره فكيف يمنع ذلك وينسب خلافه للمرجئة مع لزوم القول به للجمهور اللهم إلا أن تخص الدعوى بما لم يصرف الدليل عن ظاهره. الثاني لا يخفى أنه ينبغي أن يكون المراد في قوله يبين المراد منه هو المراد ولو بحسب الظهور إذ الأدلة البيئية لا يلزم أن تفيد المراد قطعاً. الثالث أنه ينبغي أن يكون المراد بالدليل ما يشمل العقلي ومن هذا وما قبله يندفع الإشكال بالمشابه لأن الدليل العقلي صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح يحتمل. الرابع أنه إن أراد دليلاً قرآنيًا بأن يوجد في القرآن ما يبين المراد مما أريد به غير ظاهره منه لم يصح لظهور عدم اطراد ذلك وأن القرآن كثيراً ما يبين بالسنة والإجماع دون القرآن، وإن أراد أعم من الدليل القرآني ورد عليه أن دليل المرجئة على معتقدتهم أن المعصية لا تضر مع الإيمان هو دليلهم على أن المراد بالآيات والأخبار المذكورة الترهيب فلم يجوزوا ذلك إلا بدليل، فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح بقوله في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل. فإن قيل نختار الشق الثاني من الترديد لكن المراد الدليل المعتبر الصحيح قلنا: إن أريد اعتباره وصحته بحسب نفس الأمر فهذا لا يلزم تحقيقه لغير الحشوية أيضاً في كثير من المواضع لاحتمال الخطأ، وإن أريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا متحقق في حقهم قطعاً لظهور أن ما استندوا إليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم، وإن أريد بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لا وجه له كما لا يخفى قليلاً.

قوله: (كما في العام المخصوص بمتأخر): أقول: إنما قيد بقوله «بمتأخر» لكونه أظهر في التمثيل إذ المخصوص بمقارن أو متقدم لا يفهم منه من عرف المخصص حين وروده إلا غير ظاهره بقرينة ذلك المخصص ففي كونه مما عنى به غير ظاهره خفاء، بل قد يقال إن ما يفهم منه بواسطة المخصص هو ظاهره، غاية الأمر أنه ظاهره بواسطة المخصص لا في حد ذاته وقد صرح الإمام في الورقات بأن المؤول بالدليل يسمى ظاهراً بالدليل فلا يصدق أنه حين وروده عنى به غير ظاهره على الإطلاق، فظهر للتقييد فائدة واندفع اعتراض شيخ الإسلام بأن تقييده بالتأخر مضر قال: إلا أن يقال إنه المتفق عليه أو غيره مفهوم بالأولى اهـ. ثم رأيت الزركشي ذكر نحو ما ذكره الشارح حيث قال: واحترز بالدليل أي في قوله إلا بدليل عن جواز ورود العموم وتأخر الخصوص ونحوه اهـ. قوله: (أي على إجماله): قال شيخنا العلامة: يعني أن البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود في الزمن الثاني ومتعلقه في قوله «وفي بقاء المجمل غير مبين»

اللَّه عليه وسلم أقوال: أَحَدُهَا لا لأن الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته لقوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] ثانياً نعم قال تعالى في متشابه الكتاب ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [آل عمران: ٧] إذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء وإذا ثبت في الكتاب يثبت في السنة لعدم القائل بالفرق بينهما (ثالثها) وهو (الأصح لا يبقى) المجمل (المكلف بمعرفته) غير مبين للحاجة إلى بيانه حلاً من التكليف بما لا يطاق بخلاف غير المكلف بمعرفته على أن صواب العبارة بالعمل به كما في البرهان وفي بعض نسخه بالعلم به وهو تحريف من ناسخ

هو في الحقيقة غير مبين وهو عديمي فلا بد من تأويله بوجودي كم ذكره الشارح اهـ. وأقول: لا يخفى على متأمل ما فيه لأنه إن أراد بقوله «ومتعلقه غير مبين» أنه متعلق الاستمرار فهو ممنوع قطعاً بل ليس متعلق الاستمرار إلا الوجود، وإنما قوله «غير مبين» وقع قيماً فيه والتقدير وفي استمرار وجود المجمل أي وفي وجوده في الزمن الثاني حال كونه غير مبين أي مع هذه الصفة العدمية، ولا إشكال في ذلك. وإن أراد أنه متعلق البقاء الذي هو استمرار الوجود فهذا لا يوجب إلى التأويل بالوجودي كما علم مما بيناه إذ لا يمتنع تقييد الوجودي بأمر عديمي. قوله: (لأن الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته): أقول: لقائل أن يقول بين هذا وما احتج به عليه من قوله لقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] تنافر لدلالة هذا على تمام الإكمال في ذلك اليوم وصدق ذلك بما بعد ذلك اليوم بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع له إذ قد بينت أحكام بعد ذلك اليوم أيضاً كما هو ظاهر إلا أن يكون المراد أنه أكمل في ذلك اليوم الأصول ونحوها ولم يبين بعده إلا ما هو من فروع ما بين فيه.

قوله: (ثالثها الأصح لا يبقى المكلف بمعرفته غير مبين للحاجة إلى بيانه حلاً من التكليف بما لا يطاق): وأقول: إن كان الكلام في الجواز والمعنى لا يجوز أن يبقى فيرد عليه أن مذهب المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقاً كما تقدم، وهذا منه أوفق معناه لأن كلاً من معرفة المجهول المتوقف معرفته على التبيين مع انتفاء التبيين ومن الإتيان به مستحيل عادة وإن كان في الوقوع والمعنى لا يقع بقاؤه فيرد عليه أيضاً أن الحق عند المصنف وقوع التكليف بالمحال الممتنع لغيره كما تقدم أيضاً وهذا منه لأن الظاهر أن امتناع معرفة المجهول المذكور والإتيان به ليس من الممتنع لذاته بل لغيره إذ هو غير ممتنع في العقل. لا يقال فرق بين هذا وما تقدم أن الحق عند المصنف وقوع التكليف به لأن ذلك مقدور في الظاهر بخلاف هذا لأننا نقول: هذا فرق لا يصح لأن من جملة الممتنع لغيره الممتنع عادة وهو ليس مقدوراً في الظاهر كما لا يخفى. لا يقال هذا ليس من التكليف بالمحال بل من التكليف المحال كتكليف الغافل لأننا نقول: المكلف هنا ليس بغافل لأنه من لا يدري وهذا ممن يدري لكنه لا يقدر فلي تأمل. قوله: (على أن صواب العبارة بالعمل به): أقول: فيه بحث لأنه لا يخفى أنه يلزم من التكليف بالعمل التكليف بالمعرفة لتوقف العمل بشيء على معرفته، فقول المصنف المكلف بمعرفته يدخل فيه المكلف

مشى عليه المصنف إذ وقع له من غير تأمل (والحق) كما اختاره الإمام الرازي وغيره (أن الأدلة الثقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر أو غيره) من المشاهدة كما في أدلة وجوب الصلاة ونحوها فإن الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن إلينا تواتراً فاندفع توجيهه من أطلق أنها لا تفيد اليقين بانتضاء العلم بالمراد منها.

بالعمل به فيفيد أن الأصح أنه لا يبقى على إجماله فعبارة صحيحة أيضاً إذ لم يخرج عنها المكلف بالعمل به مع تناولها المكلف بمجرد معرفته بخلاف التعبير بالعمل إذ لا يتبادر منه تناوله لنفس المعرفة إذ الاعتقاد لا يتبادر من لفظ العمل، بل قد ترجح عبارة المصنف بأعميتها. نعم قد يقول الشارح إن مسألة خلاف القوم إنما هي التكليف بالعمل ولا يلزم من جريان هذا الخلاف فيه جريانه في التكليف بما يتوقف عليه العمل من المعرفة لجواز إبداء فرق بينهما أو الاختلاف في المعرفة بوجه آخر ولا يخلو ذلك عن نظر. ثم رأيت شيخ الإسلام أجاب بأن المعرفة أو العلم سبب للعمل فغايتة أنه عبر بالسبب عن المسبب ولا بدع فيه بل العلم عمل في الجملة كما في الكلام على الحكم. وقال السعد التفتازاني في تلويحه: وقد يقال العلم عمل القلب وهو الأصل. اهـ ما ذكره شيخ الإسلام وإياك أن تتوهم اتحاد جوابنا مع جوابه فإن ذلك خطأ بل هما متباينان كما لا يخفى فليتأمل.

قوله: (بانضمام تواتر أو من المشاهدة): قال شيخنا العلامة: ظاهره أن التواتر والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن إلينا تواتراً يبين أن التواتر والمشاهدة متعلقان بالقرائن لا أنفسهما. وأقول: المتن صالح لحملة على ما قاله الشارح إذ لم يفصح بأن التواتر والمشاهدة قرينتان ولا بأهما متعلقان بالقرائن بل غاية ما أفاده أن إفادة التبيين بواسطة التواتر والمشاهدة وهذا صالح لكلا الأمرين كما لا يخفى فلا إشكال ولا تخالف بين المتن والشرح خلافاً لما أشار إليه. قوله: (فاندفع توجيهه من أطلق): أقول: الظاهر أن هذا المطلق لا يخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الأوضح أن يقول «فاندفع إطلاق توجيهه من أطلق» لأن المندفع إطلاق التوجيه لا نفس التوجيه على الإطلاق فتأمل. قوله: (بانضاء العلم بالمراد): قال شيخنا العلامة: هذا القائل ضم إلى هذا في التوجيه أنه لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي فلا بد في دفعه ما ذكره من قوله «والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد» اهـ. وأقول: أما أولاً فلا نسلم أنه لا بد في دفعه مع ما ذكره من قوله «والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد» إذ لا نسلم توقفها على العلم بعدم المعارض لما قاله في شرح المقاصد من أن الحق أنها إنما تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه إذ كثيراً ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال إثباتاً أو نفيّاً فضلاً عن العلم بعدمه، فالمراد بقولهم إن إفادتها اليقين تتوقف على العلم بعدمه أنها تكون بحيث لو لاحظ العقل المعارض جزم بعدمه. وأما ثانياً فللقائل أن يقول لو سلم ما ذكره فلا حاجة في الدفع إلى

التصريح بقوله «والعلم بعدم المعارض الخ» مع قول الشارح فإن الصحابة علموا معانيها المرادة الخ. فإن فرض علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض إذ لو لم يعلموه ما حصل لهم العلم المذكور كما لا يخفى على أن زيادة السيد لما ذكر ليس صريحاً في أنه لا بد من التصريح به لجواز أن يكون غرضه مجرد التنبيه على اندفاع توجيه المخالف فإنه بعد أن قرر قول الموافق والحق أنه قد يفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات الخ. قال: وأما العلم بعدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فإنه إذا تعين المعنى كان مراداً له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه اهـ.

(تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني أوله المنطوق والمفهوم).

الفهرس

٣	مقدمة
٥	خطبة الكتاب
٦٠	مقدمات أصول الفقه
٦٣	تعريف أصول الفقه
٧٩	تعريف الفقه
٩٠	تعريف الحكم
١٣٧	تحكيم المعتزلة العقل
١٤٤	امتناع تكليف الغافل والملجأ
١٦٠	تعلق الأمر بالمعدوم تعلقاً معنوياً
١٧٩	الفرض والواجب مترادفان خلافاً لأبي حنيفة
١٨٣	المندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة
٢٣٠	تغير الحكم الشرعي إلى سهولة
٢٤٨	الحدّ عند الأصوليين
٢٥١	تفسير المنعكس
٢٦٢	تعريف النظر
٢٦٧	تعريف الإدراك
٣٠٤	مسألة في كون المندوب مأموراً به
٣١١	الإباحة حكم شرعي
٣٢٣	فرض الكفاية
٣٣٠	سنة الكفاية
٣٣٩	المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب
٣٤٤	مطلق الأمر لا يتناول المكروه خلافاً للحنفية
٣٥٨	يجوز التكليف بالمحال مطلقاً
٣٦٤	حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف

- لا تكليف إلا بفعل ٣٧٣
- يصح التكليف ويوجد معلوماً للمأمور إثره مع علم الأمر وكذا المأمور في الأظهر ٣٨٠
- الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع أو يباح أو يسنّ ٣٨٣

الكتاب الأول: في الكتاب ومباحث الأقوال

- تعريفه ٣٨٥
- تعريف الكتاب وهو القرآن ٣٨٦
- عدم جواز القراءة بالشاذ ٤٠٣
- الفهرس ٤١٥

الآيات البيِّنَات

للإمام أحمد بن حنبل بن قاسم العبَّادي الشَّافِعِي

المتوفى سنة ٩٩٤ هـ

شرح جميع الجوامع

للإمام هلال الدين محمد بن أحمد الخايمي

المتوفى سنة ٨٨١ هـ

ضبطه وقرَّنه آياته وأحاديثه

الشيخ زكريَّا عميرت

المحرَّر الثاني



دار الكتب العلمية

Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah

DKI

أسستها محمد قاسم بن قاسم سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : الآيات البيِّنات
على شرح جمع الجوامع

Title : **AL-KITĀB AL-BAYĪNĀT
‘ALĀ’ĀYĀT ‘ĪMĀN AL-JAWĀME‘**

EVIDENCES ON THE EXPLANATION
OF JAMEA' AL-JAWAMEA'

التصنيف : أصول فقه شافعي

Classification: Basics of Shafeit jurisprudence

المؤلف : الإمام أحمد بن قاسم العبَّادي (ت ٩٩٤ هـ)

Author : Imām Aḥmad ben Qāsim al-‘Abbādī (D. 994 H.)

المحقق : الشيخ زكريا عميرات

Editor : Al-Šayḥ Zakariyyā ‘umayrāt

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

عدد الصفحات (4 أجزاء) 1678 Pages (4 volumes)

قياس الصفحات 17* 24 cm Size

سنة الطباعة 2012 A.D. -1433 H. Year

بلد الطباعة : لبنان Printed in : Lebanon

الطبعة : الثانية Edition : 2nd

baydoun@al-ilmiyah.com

sales@al-ilmiyah

info@al-ilmiyah.com

http://www.al-ilmiyah.com

Exclusive rights by © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beirut-Lebanon No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Tous droits exclusivement réservés à © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beyrouth-Liban Toute représentation, édition, traduction ou reproduction même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation préalable signée par l'éditeur est illicite et exposerait le contrevenant à des poursuites judiciaires.

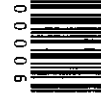
جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت-لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأ أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

**Dar Al-Kotob
Al-ilmiyah**

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1071 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax : +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



ISBN 978-2-7451-0208-9

ISBN 2-7451-0208-7

9 782745 102089

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(المنطوق والمفهوم)

أي هذا مبحثهما (المنطوق ما) أي معنى (دل عليه اللفظ في محل النطق) حكماً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المنطوق والمفهوم

قوله: (في محل النطق) قال الكمال: متعلق بقوله «دل» قال: والمراد بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق أنه لا يتوقف استفادته من اللفظ إلا على مجرد النطق لا على انتقال من معنى آخر إليه، فإن ما توقفت استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق إليه هو المفهوم انتهى. وأقول على هذا الذي فسر به كون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق يمكن أن يفسر محل النطق بحالة كون المعنى معنى للفظ بلا واسطة لأن هذه الحالة محل للنطق وإيراد اللفظ لمعناه الأحق به والمعين هو أولاً له والتقدير معنى يدل عليه اللفظ في الحالة التي هي حالة النطق وحالة إيراد الألفاظ لمعانيها التي هي الأحق بها وهي حالة كون ذلك المعنى للفظ بلا واسطة، نعم هذا التفسير الذي فسر به كون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق لا يشمل المنطوق غير الصريح الذي بينه الكمال بعد ذلك، كما أن قوله «فإن ما توقفت استفادته الخ» يشمل غير الصريح المذكور وقد لا يشمل أيضاً المعنى المجازي لتوقف استفادته على الانتقال من المعنى الأصلي إليه مع أنه من قبيل المنطوق الصريح كما سيأتي إيضاحه في بحث المفهوم في الكلام على قوله «فهو مساو لتحريم الأكل» فإن كان المصنف في هذا الكتاب يرى أن غير الصريح من المنطوق لم يكف في بيان كلامه «قوله والمراد الخ» بل لا بد أن يزداد عليه عقب قوله «إلا على مجرد النطق» قولنا «أو يكون لازماً لموضوع اللفظ» وحيث يشكل تناوله لسائر أنواع المجاز ويشكل الفرق بين المنطوق غير الصريح وبين المفهوم كما أشار إليه السعد وسيأتي التنبيه عليه، فالوجه أن يقال: المراد بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق كون اللفظ مستعملاً فيه وكونه

هو مراداً منه بالذات فيشمل المعنى المجازي لأن اللفظ يستعمل فيه ابتداء وإن كان هناك انتقال من المعنى الأصلي إليه، ولا يضر عدم شموله غير الصريح لأن ظاهر صنيع المصنف في هذا الكتاب عدم إثباته. وأما المدلول التضمني، فإن قلنا إنه الجزء المفهوم في ضمن الكلي كان منطوقاً كما سيأتي عن حواشي العضد للسعد، وإن قلنا إنه الجزء المفهوم قصداً بعد فهم الكل كما سيأتي في كلام الشارح تبعاً للإمام فالمتجه عده من المفهوم.

ثم اعلم أن ما ذكره الكمال من تعلق قوله «في محل النطق» بقوله «دل» يدل عليه دلالة ظاهرة قول الشارح بعد أي اللفظ الدال في محل النطق وهو الأوفق بجعل المصنف من أقسام المنطوق نحو مدلول زيد ومدلول الأسد لأن التعريف على هذا التقدير بالمعنى الذي فسر به الكمال كون المعنى مدلولاً عليه يتناول ذلك من غير تكلف، وأما ما ذكره شيخنا العلامة من أن قوله «في محل النطق» حال من ضمير «عليه» قال أي حال كون ذلك المعنى ثابتاً في محل النطق أي محل نطق باسمه كالتأنيف وكالنساء في «تمكث إحداهن» إلى آخر ما بينه وأيده بكلام العضد والسعد فهو إنما يوافق طريقة ابن الحاجب من تخصيص المنطوق كالمفهوم بالحكم ولا يوافق طريقة المصنف من تعميم ذلك لغير الحكم كمدلول زيد ومدلول الأسد، لأن الحالية بالمعنى المذكور تقتضي أن يكون المنطوق امرأً حاصلًا في شيء نطق باسمه فلا بد من أمرين: أحدهما في الآخر الذي له ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فيما ذكر من نحو مدلول زيد ومدلول الأسد مع أن المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس للفظ هنا مدلولان غير ذينك المدلولين وهما فيه كما هو مقتضى الحالية بالمعنى المذكور بل لا مسمى للفظ إلاهما، نعم يمكن التزام الحالية على طريق المصنف أيضاً لكن لا بالمعنى الذي ذكره الشيخ بل بمعنى أن ذلك محل النطق بمعنى أن النطق بإزائه، والتقدير على هذا حال كون ذلك المعنى داخلياً في محل النطق أي معدوداً من جملة أفراده. وإذا علمت ذلك علمت أن قول شيخنا المذكور عقب سوجه كلام العضد والسعد في ذلك ما نصه: «وبه تعلم أن «في محل النطق» يتعلق باستقرار محذوف حالاً لا بـ«دل» كما يفهمه قول الشارح آنفاً أي اللفظ الدال في محل النطق انتهى. قوله في غاية السقوط نشأ من عدم التمييز بين طريقي المصنف وابن الحاجب وكثيراً ما يقع الغلط من إهمال ذلك التمييز كما بينه الأئمة وأكدوا في الوصية بملاحظة التمييز بين الاصطلاحات حذراً من الغلط، وذلك لما علم مما تقرر أن ما أفهمه كلام الشارح وصرح به الكمال هو المناسب لطريق المصنف بخلاف ما قاله هو فإنما يناسب طريق ابن الحاجب دون طريق المصنف، وقد علمت أيضاً أن قوله أيضاً بعد ما ذكر عنه في قوله أو غير حكم هذا لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى منشؤه أيضاً عدم التمييز بين الطريقتين لأنه بناء على الحالية التي قررها وقد تبين أنها إنما توافق طريق ابن الحاجب المخالفة لطريق المصنف وإلا فصدق الحد عليه بالمعنى الموافق لطريق المصنف المبين فيما سبق مما لا خفاء فيه كما تبين.

كان كما مثله في شرح المصحف كثيره بتحريم التأنيف أي للوالدين الدال عليه قوله تعالى ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [الإسراء: ٢٣] أو غير حكم كما يؤخذ من تمثيله في قوله (وهو) أي اللفظ الدال في محل النطق (نص) أي يسمى بذلك (إن أفاد معنى لا يحتمل غيره) أي غير ذلك المعنى (كزيد) في نحو «جاء زيد» فإنه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها

وأما قوله عطفاً على قوله لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى ولا يوافق كلام القوم فهو ممنوع منعاً لا توقف فيه لعامل فإنه مجرد دعوى لا سند لها إلا مجرد ما رآه في كلام ابن الحاجب من تخصيص المنطوق بالحكم، ومعلوم لكل عاقل أن مجرد مخالفة كلام المصنف لكلام ابن الحاجب لا يقتضي المخالفة لكلام القوم ولا يصحح نسبه إلى ذلك غير أن عادة الشيخ المبالغة على المصنف لمجرد مخالفته ابن الحاجب بحيث يخرج عن حد الاعتدال ويقع فيما لا يليق بالفضلاء من أنواع الاختلال، ومن المعلوم المشهور البالغ غاية الظهور أن القوم الذين هم أهل هذا الفن وينسب الإنسان إلى موافقة كلام القوم أو مخالفته إذا وافقهم أو خالفهم إنما هم مثل الباقلاني والأستاذ وابن فورك وإمام الحرمين والغزالي ونحوهم بخلاف غير هؤلاء فإنما هم مصنفون متبعون، فعلى الشيخ إن أراد تصحيح اعتراضه أن يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف هنا لجميعهم إذ لو وافقهم أو بعضهم فلا غبار عليه حتى عند الشيخ لكن بين وبين ذلك خرق القتاد وشيب الغراب. وبعد اللتيا والتي فقد اشتهر أن لا مشاحة في الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء كما نص على ذلك غير واحد من الأئمة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وبذلك كله تعلم ما في كلام شيخ الإسلام هنا فإنه موافق لما ذكره شيخنا وبالله المستعان.

قوله: (نص ان أفاد معنى لا يحتمل غيره) قال الزركشي: وهذا أحسن حدوده ثم قال: لكن عود الضمير من كلام المصنف أي قوله «وهو نص» إلى المنطوق يقتضي أن مفهوم الموافقة لا يسمى نصاً وإن قلنا دلالة لفظية وليس كذلك، ثم كان حقه التقييد بخطاب واحد ليخرج الجمل مع المبين فإنهما وإن أفادا معنى ولا يحتمل غيره لكنهما ليسا بخطاب واحد فلا يسميان نصاً هـ. ويجب عن الأول بأن دلالة الموافقة إذا كانت لفظية كانت من قبيل المنطوق كما هو ظاهر فيشمها كلامه هنا على أن ما زعمه من الاقتضاء المذكور ممنوع لأن تقسيم المنطوق إلى النص وغيره لا يقتضي اختصاصه بذلك، ألا ترى أن تقسيم الحيوان إلى الأبيض وغيره لا يقتضي اختصاصه بذلك ولا ينافي انقسام غيره أيضاً إلى ذلك. وعن الثاني بأنه قد يلتزم أن المجموع من حيث هو مجموع نص لانطباق حده عليه قوله: (كزيد) قد يناقش في تمثيل النص به باحتماله معنى مجازياً بناء على جواز التجوز بالعلم وقد صرح النحاة بأن التأكيد في نحو «جاء زيد نفسه» لدفع المجاز عن الذات واحتمال أن الجائي رسوله أو كتابه مثلاً فليأمل قوله: (ان

(ظاهر) أي يسمى بذلك (إن احتمل) بدل المعنى الذي أفاده (مرجوحاً كالأسد) في نحو رأيت اليوم الأسد فإنه مفيد للحيوان المقترس محتمل للرجل الشجاع بدله وهو معنى مرجوح لأنه معنى مجازي والأول الحقيقي المتبادر إلى الذهن، أما المحتمل لمعنى مساوٍ للآخر فيسمى مجملاً وسيأتي كالجون في ثوب زيد الجون فإنه محتمل لمعنيه أي الأسود والأبيض على السواء (واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى) كغلام زيد (فمركب وإلا) أي وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه بأن لا يكون له جزء

احتمل (مرجوحاً) قال الزركشي: يخرج عنه الحقائق المشتركة والمجازات الغير الراجعة وتبقى الحقائق المنفردة والمجازات الراجعة إذ اللفظ ظاهر بالنسبة إلى المجاز الراجع دون الحقيقة المرجوحة كالأسد، فإن دلالة على الحيوان أرجح من دلالة على الرجل الشجاع والمراد بالظاهر ما يتبادر للذهن إليه إما لكونه حقيقة لا يعارضها مقاوم لها أو لكونه مجازاً مشتهراً صار حقيقة عرفية، وكذا إن لم يصر عند من يرجحه على الحقيقة المهجورة هـ. وقوله «والمجازات الغير الراجعة» أي بالنسبة لمعناه المجازي أما بالنسبة لمعناه الحقيقي فداخل فيه كما هو ظاهر.

قوله: (واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب) قال شيخنا العلامة: إن اعتبر جزء اللفظ من حيث هو جزء كان التقييد بقوله «على جزء المعنى» ضائعاً إذ الجزء إنما يدل عليه بل يكتفي بقوله «إن دل جزؤه» وإن اعتبر أعم من أن يكون جزءاً أو مفرداً كالحيوان الناطق علماً يدل جزؤه في الجملة على جزء المعنى وهو مفرد داخل في حد المركب خارج عن حد المفرد فيبطل به الأول طرداً والثاني عكساً، فلا بد لتصحيحهما من زيادة القصد فيهما بأن يقال: إن قصد بجزئه الدلالة إلى آخر كلامه، وأقول: يجاب باختيار الشق الثاني وهو أنه اعتبر أعم من أن يكون جزءاً أو مفرداً لكن قوله «على جزء المعنى» يعتبر فيه قيد الحيثية أي من حيث إنه جزء المعنى، وقيد الحيثية مراد في تعريف الأمور التي تختلف بالاعتبار كما تقرر في محله، وحيث يخرج عن تعريف المركب ويدخل في تعريف المفرد نحو الحيوان الناطق علماً لأن جزأه وإن دل لكنه لا يدل على جزء المعنى من حيث إنه جزء ولا حاجة إلى زيادة قيد القصد فتأمل فإنه دقيق لطيف. وأما قوله «ثم يبطل التعريفان أيضاً بصدق الأول دون الثاني على المضارع فإن حرف المضارعة جزء منه إلى آخر ما أطال به المأخوذ من العضد وغيره فهو مردود. أما أولاً فما حققه شيخنا الأستاذ الجليل الشريف الصفوي في حواشيه على المعرب حيث قال ما نصه: فإن قيل يخرج أي من الكلمة بالإنفراد أي في قول الكافية الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد، الفعل المضارع والماضي لدلالة حروف المضارعة، والحركات على حال الفاعل والزمان، والمادة على الحدث، وكذا يخرج الثنى والمنون والمعرف باللام ونحو قائمة وبصرى. قلنا: المراد الدلالة الوضعية المقصودة والحروف والحركات لم توضع لما ذكر ولم يقصد منها أيضاً بل المجموع للمجموع فهي أسباب أو علامات لاعتبار أمور في مفهوم اللفظ لا أنها موضوعة لها، والمنون والمعرف

ونحوهما كلمتان عدتا لشدة الامتزاج كلمة واحدة فلا يضر خروجها انتهى . وكتب بهامش هذا الكلام ما نصه: تحقيق الكلام أن بعض الحروف وضعت لذاتها لمعنى وتسمى حروف المعاني كالتنوين ولام التعريف، ومنها ما جعل علامة أو سبباً لاعتبار معان في المركب منها ومن غيرها بمعنى أنه لما ركب هذا الحرف مع غيره أريد بالمجموع مجموع المعنيين وتسمى حروف المباني كالف «ضارب» وواو «مضروب» وسين «استفعل» فما الحق بكلمة إن كان من الأولى فهما كلمتان عدتا كلمة واحدة، وإن كان من الثانية فهما كلمة واحدة والتنوين ولام التعريف وتاء التأنيث من الأولى للتصريح بوضعها والخلاف والشبهة في حروف المضارعة وعلامة التثنية والجمع ا هـ. وبعد تأمك في قوله والخلاف والشبهة في حروف المضارعة الخ وفيما كتبه أيضاً بهامش قوله السابق والحروف والحركات لم توضع لما ذكر مما نصه: هذا كلام على سبيل المنع إذ المعارض يدعي لا الدعوى فمرادنا أنا لا نسلم أنها موضوعة لم لا يجوز أن تكون علامات فلا حاجة إلى الدليل انتهى. لا يضر في دفع الإيراد أنك ربما وقفت في كلام غيره على ما يخالف ما ذكره فإن مقام الجواب يكفي فيه مجرد منع ما ذكر في الاعتراض ومجرد الاحتمال كما قرر في محله .

قوله: (وإلا فمفرد) فيه أمران: الأول أن لقائل أن يقول: هذا صادق بالمركب لأن تقديره وإن لم يدل جزؤه والمركب كغلام زيد كذلك إذ جزؤه كالغين أو الزاي لا يدل إذ أجزاء المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية ومن كلماته. وقد يجاب بوجهين: أحدهما أن جزءاً مفرد مضاف فيعم ودلالة العام كلية بمعنى أن الحكم فيه على كل فرد فرد فيكون معناه كل جزء له، وإذا دخل عليه النفي صح أن يكون من قبيل عموم السلب والمعنى، وإن لم يدل شيء من أجزائه وإن كان قد يتبادر منه أنه من قبيل سلب العموم وهو لا يفيد فيما نحن فيه. والثاني حمل الإضافة في جزؤه على العهد الذهني بالاصطلاح المعاني على ما صرح به غير واحد من أن المضاف إلى المعرفة ينقسم انقسام المحل به «أل» وحيث أنه فهو في المعنى نكرة كما تقرر في محله وقد وقع في حيز النفي فيكون عاماً. والمعنى وإن لم يدل شيء من أجزائه فخرج المركب لأنه وإن لم يدل بعض أجزائه وهي حروفه الهجائية يدل بعضها الآخر وهو كلماته فلي تأمل.

والثاني أن لقائل أن يقول أيضاً: هذا لا يصدق على الحيوان الناطق علماً باعتبار كونه علماً وذلك لأن كلاً من لفظ الحيوان ولفظ الناطق فيه يدل أي باعتبار الوضع الغير العلمي إذ استعمال اللفظ في معناه العلمي لا يمنع دلالة باعتبار المعنى الآخر كما تقدم بيانه على جزء معناه العلمي، لأنه معناه العلمي هو الماهية الإنسانية مع التشخيص وكل من معنى لفظ الحيوان وهو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة ولفظ الناطق وهو شيء له النطق جزء الماهية الإنسانية التي هي جزء المعنى العلمي وكل منهما جزء من جزء المعنى العلمي وجزء الجزء جزء

كهمزة الاستفهام، أو يكون له جزء غير دال على معنى كزيد أو دال على معنى غير جزء
معناه كعبد الله علماً (فمفرد ودلالة اللفظ على معناه مطابقة) وتسمى دلالة مطابقة أيضاً

مع أنه مفرد بهذا الاعتبار، ولهذا صرحوا في كتب الميزان بأن جزأه يدل على جزء معناه إلا أن
دلالتة عليه غير مقصودة وأخرجوه عن حد المركب وأدخلوه في المفرد بقيد قصد الدلالة الذي
صرحوا به حيث قالوا: اللفظ إن قصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد،
والمصنف لم يصرح بهذا القيد كما ترى. وأما قول شيخ الإسلام «ويدخل في كلامه نحو الحيوان
الناطق علماً إذ كل من جزأه دال على معنى غير جزء معناه إذ معناه الذات المشخصة لا نظر فيه
للحيوانية والناطقية وإن وجدتا فيه» انتهى. ففيه نظر لا يخفى مما قررناه، نعم يمكن أن يجاب
عن المصنف باعتبار قيد الحيثية في قوله «على جزء المعنى» أي دل على جزء المعنى من حيث إنه
جزء المعنى وظاهر أن واحداً من جزء الحيوان الناطق لم يدل ولا باعتبار غير الوضع العلمي
على جزء المعنى العلمي من حيث إنه جزء المعنى العلمي إذ لا يتصور دلالة جزء اللفظ باعتبار
أحد وضعيه على جزء معنى الوضع الآخر من حيث إنه جزء معنى ذلك الوضع الآخر كما لا
يخفى وقيد الحيثية مراد في تعريف الأمور التي تختلف بالاعتبار فليتأمل. فإن قلت: المركب قبل
استعماله داخل في تعريف المفرد إذ يصدق عليه قبل استعماله أنه لم يدل جزؤه على جزء معناه
قلت: لا نسلم ذلك بناء على تفسير الدلالة بنحو قولهم كون اللفظ بحيث يلزم من العلم به
العلم بشيء آخر، وكذا بنحو قولهم فهم المعنى من اللفظ على ما فسره في حواشي شرح المطالع
حيث قال: وأما تعريفها بالفهم مضافاً إلى الفاعل أو إلى المفعول أعني إلى السامع أو المعنى أو
بانتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى، فمن المسامحات التي لا يلتبس المقصود معها إذ لا اشتباه في
أن الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم والانتقال ولا في أن ذلك الفهم والانتقال من اللفظ إنما
هو بسبب حالة فيه فكأنه قيل هي حالة اللفظ بسببها يفهم المعنى منه أو ينتقل منه إليه فكأنهم
نهبوا بالتسامح على أن الثمرة المقصودة من تلك الحالة هي الفهم أو الانتقال فكأنها هو ا هـ.

قوله: (أو يكون له جزء غير دال على معنى كزيد) أقول: نوقش في هذا القسم وصحة
المثال بوضع الحروف للأعداد وغيرها في بعض الاصطلاحات، وأراد بعضهم دفع هذا فقال في
قول الشمسية وشرحها إن قصد بجزء منه الدلالة المراد من القصد هاهنا قصد الواضع والمراد من
الوضع هو الوضع على قانون اللغة، فعلى هذا لم يرد الإشكال بعدم قصد المتكلم أو المخاطب
من أجزاء زيد قائم مثلاً المعنى ولا بدلالة زاي زيد بحسب اصطلاح غير أهل اللغة على عدد
معين تأمل ا هـ. وبتقييد الدلالة بالوضع تخرج الدلالة العقلية كدلالة نحو زاي زيد على حياة
اللافظ.

قوله: (ودلالة اللفظ على معناه مطابقة) قال الزركشي: ولم يقيد المصنف المعنى بالتمام أو
الكمال كالمختصر والمنهاج للتبني على أنه غير محتاج إليه عنده لأنهما احتزرا به عن جزء الشيء،

لمطابقة الدال للمدلول (وهي جزئه) أي جزء معناه (تضمن) وتسمى دلالة تضمن أيضاً لتضمن المعنى لجزئه المدلول (ولازمه) أي لازم معناه (الذهني) سواء لزمه في الخارج أيضاً أم لا (التزام) وتسمى دلالة التزام أيضاً لالتزام المعنى أي استلزامه للمدلول كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق في الأزل، وعلى الحيوان في الثاني، وعلى قابل العلم في الثالث اللازم خارجاً أيضاً، وكدلالة العمى أي عدم البصر عما من شأنه البصر على البصر اللازم للعمى ذهنياً المنافي له خارجاً (والأولى) أي دلالة المطابقة (لفظية) لأنها بمحض اللفظ (والثتان) أي

ولا شك أن جزء المسمى ليس نفس المسمى لكن كلام ابن الحاجب في المنتهي يدل على أنه احترز به عن الدلالة إذا أريد بها نفس اللفظ مثل زيد مثلاً لأنها ليست دلالة في معناها بل هي لفظها ا هـ. وأقول: إذا أريد باللفظ نفسه كانت دلالاته على نفسه مطابقة وكان مغايراً لنفسه بالاعتبار ولا يرد على المصنف لصدق ما حد به المطابقة عليه قوله: (أي عدم البصر) قال السيد: المضاف إذا أخذ من حيث إنه مضاف كانت الإضافة داخلية فيه والمضاف إليه خارجاً عنه، وإذا أخذ من حيث ذاته كانت الإضافة أيضاً خارجة عنه ومفهوم العمى هو العدم المضاف إلى البصر من حيث هو مضاف فتكون الإضافة إلى البصر داخلية في مفهوم العمى ويكون البصر خارجاً عنه ا هـ.

قوله: (والثتان) أي دلالتا التضمن والالتزام عقليتان. ذكر شيخنا العلامة أن المصنف خالف في ذلك ابن الحاجب ووافق البيانيين. وأقول: قد وافق الأصوليين أيضاً على ما نقله صاحب غرة المنطق حيث قال: المطابقة وضعية صرفة بلا مدخل من العقل بخلاف الآخرين فإنهما ليستا بمحض الوضع بل بمدخل من العقل وهو أن فهم الكل موقوف على فهم الجزء، وفهم الملزوم موقوف على فهم اللازم، فلذلك اتفقت الكلمة على تخصيص الأول بالوضعية، واختلفت فيهما فعدهما المنطقيون من الوضعية وأهل البيان والأصوليون من العقلية ا هـ. وإن بين شيخنا الشريف في شرحها وجه عقليتهما أي مدخلية العقل فيهما بما حاصله أن انتقال العقل إلى الجزء واللازم بواسطة الجزئية واللازم بمعنى أنه لولا الجزئية واللزوم وامتناع الانفكاك لم يلزم من العلم العلم خلاف ما بينه به الشارح كالمولى التفتازاني كما سيأتي بما فيه. ثم قال صاحب الغرة: فكل - أي من المنطقيين والأصوليين والبيانيين - يصطاح على ما يناسب فنه. قال شيخنا الشريف في شرحها: فإن المنطقيين يبحثون عن المعاني العقلية الصرفة لا من حيث إن للوضع دخلاً فيها فتناسب أن يريدوا بالعقلية ما ليس لغيره مدخل كما هو الظاهر. والبيانيون أي والأصوليون بدليل قول الغرة السابق فكل يصطاح على ما يناسب إنما يبحثون عن المعاني من حيث إن للوضع فيها مدخلاً وللعقل مدخلاً كالمعاني المجازية فتناسب أن يريدوا بالعقلية ما للعقل فيها مدخل، ولو أرادوا ما لم يكن لغير العقل مدخل لم يكن في فهم البحث عنها، وإذا حصل التفاوت في تعريف العقلية لزم التفاوت في تعريف الوضعية لثلاثاً تتداخل الأقسام ا هـ.

دلالتا التضمن والالتزام (عقليتان) لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه
(ثم المنطوق أن توقف الصدق) فيه (أو)

وبه يظهر أن كون التضمن عقلية هو المناسب لفن الأصول وهذا مما ينازع فيما ذكره الكمال من أن التحقيق ما مشى عليه الأمدي وابن الحاجب وشارحو كلامه من أن التضمنية أيضاً لفظية، بل يتحصل من عبارة المصنف أنه لم يرد تمحض عقليتهما بل إن للعقل مدخلاً فيهما بدليل أنه جعلهما أولاً من أقسام دلالة اللفظ حيث قال: ودلالة اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ولازمه الذهني التزام، وهذا موافق لقول الغرة السابق بخلاف الأخيرتين الخ. فتأمله وحيث إن أراد الكمال بما ادعاه من التحقيق من أن التضمنية أيضاً لفظية تمحض لفظيتها فهو ممنوع كما تبين مما تقدم عن شرح الغرة لشيخنا، أو مدخلية اللفظ كالعقل أيضاً فهو موافق لما أفاده كلام المصنف على ما تبين، وعلى هذا فإن أراد الأمدي واتباعه بلفظيتهما تمحض لفظيتهما كان ممنوعاً، أو مدخلية اللفظ كالعقل فلا خلاف بين المصنف وبينهم خلافاً لما اقتضاه كلام الكمال.

قوله: (لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه) قال شيخنا العلامة: هذا لا يصح في التضمن قال التفتازاني: أي في حواشي العضد وسمى المطابقة والتضمن لفظية لأنهما ليستا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ إلى آخر ما نقله عنه. وأقول: جزمه بعدم صحة هذا في التضمن بمجرد أن المولى التفتازاني قرر خلافه في حواشي العضد لكونه بصدد تقرير ما مشى عليه ابن الحاجب جزم لا يصح، لأن مجرد تقرير التفتازاني لخلاف هذا لا يقتضي عدم صحته ما لم يشته بدليل قطعي ولم يتفق له ذلك كما تشهد به عبارته التي ساقها عنه وإن كان ما قرره هو المختار عندهم. والحاصل أنه إن كان مستنده في الجزم بعدم الصحة مجرد جاه المولى التفتازاني لم يصح أن يكون بمجرد مستنداً له لا سيما وما قاله الشارح كلام من جاهه أوسع وقدره أرفع وهو إمام المسلمين الإمام فخر الدين وتبعه أتباعه فإنه قال في المحصول ما نصه: وأما الباقيتان فعقليتان لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه ولازمه إن كان داخلياً في المسمى فهو التضمن، وإن كان خارجاً فهو الالتزام ا هـ. ولم ينازعه أحد من شراحه في ذلك، وناهيك بهم خصوصاً مثل الشمس الأصفهاني بل وافقه على ذلك نفس المولى التفتازاني في أول فن البيان من مطوله وإن اعترضه السيد، وكذا في شرح الشمسية وإن نظر فيه فإنه قال: فإن قيل ظاهر أن فهم اللازم من لفظ الملزوم متأخر عن فهم الملزوم، وأما فهم الجزء فسابق على فهم الكل فكيف يكون التضمن تابعاً للمطابقة؟ فالجواب من وجوه: الأول أن اللفظ إذا أطلق على الكل يفهم منه الكل من غير ملاحظة الأجزاء على الانفراد وإخطار لها بالبال، ثم يلتفت الذهن إلى الأجزاء مفصلة متميزة، وإنما يتحقق التضمن بهذا الالتفات الثاني وفيه نظر ا هـ. وبالجمله فالمسألة ليس فيها قاطع على بطلان أحد الجانبين ولهذا

الصحة) له عقلاً أو شرعاً (أهل إضمار) أي تقدير فيما دل عليه (فدلالة اقتضاء) أي فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمرة المقصود تسمى دلالة اقتضاء الأول كما في حديث مسند أخي عاصم الآتي في مبحث المجمل «رفع عن أمي الخطأ والنسيان»^(١) أي المواخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما والثاني كما في قوله تعالى ﴿واستل القرية﴾

وقع فيها هذا الاضطراب الكبير من هؤلاء الأكابر، فكيف يصح لعامل الجزم ببطلان أحد الجانبين بمجرد مخالفة التفتازاني له في أحد كلاميه، والحكم على الأئمة بعدم صحة ما قالوه بمجرد النقل عن الغير إنما يصح في النقلات المحضة كبعض الفقهييات بشروط لا تخفى لا في مثل ما نحن فيه، ولكن شغف الشيخ بالتعصب على المصنف والشارح كثيراً ما يوقعه في أمثال ذلك وإن كان مستنده في الجزم بعدم الصحة برهان تضمنه كلام التفتازاني فحاشى الله، وهذه عبارة التفتازاني قد ساقها فهل رأيت فيها شبهة فضلاً عن حجة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وما أقرب إلى الإنصاف قول الكمال وهو أي جعل التضمن والالتزام عقليين مبني كما أشار إليه الشارح على أن اللفظ إذا أطلق انتقل الذهن إلى المعنى المطابقي، ثم إن كان له جزء انتقل الذهن إلى الجزء انتقالاً من الإجمال إلى التفصيل بمكس الحد والمحدود فتكون دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة بحسب الذات، وقد ضعف ذلك بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع اتفاقهم على تقدم الجزء على الكل في الوجودين أو فهم الجزء عند إطلاق اللفظ الذي معناه مركب مرتين، تارة في ضمن المركب وأخرى منفرداً والوجدان يكذبه ا هـ. فلم يجترىء على الحكم بعدم صحة المبنى الذي نقله الشارح بل لم يزد على نقل تضعيفه وتعليقه بما ذكر، ولا يخفى سهولة الأمر حيث فرّ هؤلاء إلى الاستناد إلى الوجدان فإن للأولين اختيار الشق الثاني ومنع تكذيب الوجدان، فإن وجدان أحد لا يقضي على غيره. وقد ظهر لك مما تقرر عن الشارح في جعله أن التضمن فهم الجزء بعد فهم الكل وذلك لأن كلام المصنف كالإمام وغيره مبني عليه، وقد ظهر لك منه أيضاً أن من جعله فهم الجزء في ضمن فهم الكل تكون دلالة لفظية كما تقدم عن التفتازاني في حواشي العضد.

قوله: (ثم المنطوق أن توقف الصدق فيه أو الصحة له عقلاً أو شرعاً على إضمار أي تقدير فيما دل عليه فدلالة اقتضاء أي فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمرة المقصود تسمى دلالة اقتضاء الأول كما في حديث مسند أخي عاصم الآتي في مبحث المجمل «رفع عن أمي الخطأ والنسيان أي المواخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما الخ) أقول: لا يخفى بأدنى تأمل مع التخلي عن بلية العصبية والتخلي بأوصاف الإنصاف العلية، أن المتبادر من هذا الكلام وسياقه أن المصنف والشارح أرادوا بالمنطوق في هذا الكلام هو المعنى الذي سمي ابن

(١) في هامش بعض النسخ بعد وأقوال هنا يياض ستة أسطر وفي بعضهما بخطه.

الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح لا المعنى الأعم الذي قسم الدلالة عليه إلى منطوق صريح وغير صريح، وما يصرح بذلك كون المصنف لم يتعرض في ابتداء الكلام لتقسيم المنطوق إلى صريح وغيره، بل لا ذكر لهذا التقسيم ولا إشارة إليه بوجه في هذا الكتاب في هذا المقام، وإن كان في قوله الآتي قبيل مسألة المفاهيم إلا اللقب حجة. ثم ما قيل إنه منطوق أي بالإشارة وقوله بعد ذلك مسألة الغاية قيل منطوق أي بالإشارة رمز إليه. والحاصل أنه خص المنطوق هنا بالمنطوق الذي سماه ابن الحاجب بالمنطوق الصريح ثم أشار إلى أن ما جعله من توابعه وهو ما سماه دلالة الإشارة يسمى منطوقاً بالإشارة وتقرير الشارح الأمثلة الآتية فإنه جعل المتوقف فيها هو المعنى المذكور الذي سمي ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح بلا شبهة إذ غير الصريح إنما هو المحذوف فيها المقدر لا المذكور كما هو في غاية الظهور، وأن ذلك المعنى المقدر الذي توقف الصدق أو الصحة عليه الذي سمي المصنف والشارح الدلالة عليه بالاقضاء وغيره هو الذي سمي ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق غير الصريح وقسمه إلى الاقتضاء وغيره مما ذكر، وأن صريح هذا الكلام أن صدق المنطوق الذي هو المعنى المذكور الذي سمي ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح وصحته توقفاً على ذلك المعنى المقدر الذي سماه ابن الحاجب غير الصريح كما تقرر ويزداد ذلك وضوحاً بالأمثلة التي ذكرها وتطبيقه إياها على ما ذكر. ألا ترى إلى قوله في المثال الأول لتوقف صدقه أي الحديث المذكور على ذلك أي تقدير المواخلة بما فجعل المتوقف صدق مضمون الحديث المذكور، ولا شك في أنه منطوق صريح بل لا يتوهم عاقل خلاف ذلك إذ غير الصريح هو المقدر معه، وجعل المتوقف عليه المواخلة وهو غير الصريح إلى آخر ما ذكره في بقية الأمثلة، وأن هذا التقدير مطابق في المعنى لقول العضد وغير الصريح ينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة، لأنه إما أن يكون مقصوداً للمتكلم أو لا، فإن كان مقصوداً للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسماً: أحدهما أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء، أما الصدق فنحو «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» ولو لم تقدر المواخلة ونحوها لكان كاذباً لأنهما لم يرفعا الخ. فإنه أيضاً جعل المتوقف عليه المنطوق غير الصريح كما صرح به قوله أحدهما أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه أي على ذلك الأحد المعبر به عن غير الصريح كما هو ظاهر. وجعل المتوقف صدق الصريح كما صرح به قوله ولو لم تقدر المواخلة ونحوها لكان أي نحو «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» كاذباً فإن هذا نص في أن صدق هذا النحو توقف على ذلك المقدر ومعلوم أن النحو المذكور من المنطوق الصريح بل لا يسع عاقلاً أن يتوهم أنه من غير الصريح كيف وقد جعل غير الصريح هو المتوقف عليه وقال إنه اللازم لما وضع له اللفظ.

غاية الأمر أن العضد كابن الحاجب سمي الدلالة على ذلك المقدر بالمنطوق غير الصريح

وقسمه إلى الاقتضاء وغيره، والشارح كالمصنف لم يسم الدلالة عليه ولا هو أيضاً بالمنطوق مطلقاً ولكن سمي الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكر، فكلام الجميع متفق على أن المتوقف المعنى الصريح والمتوقف عليه غير الصريح، وعلى أن الدلالة على غير الصريح تسمى بالاقتضاء وغيره مما ذكر، ويختلف بالنسبة لمعنى المنطوق وتقسيمه. فكلام العضد كابن الحاجب مصرح بأن معناه الدلالة لا المعنى وأنه ينقسم إلى صريح وغير صريح، وكلام الشارح كالمصنف مصرح بأن معناه المدلول وهو الموافق لكلام القوم فإن عبارتهم صريحة كما قاله السعد في أن المنطوق والمفهوم من أقسام المدلول وسأكت عن انقسامه للصريح وغيره فيحتمل أنه لا يقول به وهو ظاهر سياقه الموافق لمقتضى أحكام الأمدي الذي هو أصل ابن الحاجب فإنه ذكر الاقتضاء وغيره من هذه الأنواع التي جعلها ابن الحاجب أقساماً لغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم ثم قال: أما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ في محل النطق وليس بصحيح، فإن الأحكام المضرة في دلالة الاقتضاء كما ذكرناه مفهومة من اللفظ في محل النطق ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ فالواجب أن يقال: المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ في محل النطق انتهى. فلو كان يرى انقسامه للصريح وغيره لأخر تلك الأنواع عن ذكر المنطوق لأنها من أقسام غير الصريح على هذا التقدير. ولما اعترض على التعريف، الأول الذي حكاه بما ذكر لأن غاية ما لزم أن الاقتضاء منطوق وهو صحيح على ذلك التقدير وعلى هذا يندفع استشكال السعد ذلك التقسيم حيث قال: والفرق بين غير الصريح من المنطوق والمفهوم محل تأمل انتهى. ولا يتنافى في ذلك قول المصنف الآتي ثم ما قيل إنه منطوق أي بالإشارة، وقوله مسألة الغاية قيل منطوق أي بالإشارة لجواز أنه إشارة إلى قول غيره وإن لم يذهب هو إليه في هذا الكتاب فظهر بما لا خفاء معه على عاقل أن تقرير الشارح وتقرير العضد مستويان في إفادة كل منهما أن المتوقف صدق الصريح والمتوقف عليه المعنى المقدر الذي يسمى الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكر. وإذا علمت ذلك ظهر لك ظهوراً تاماً لا خفاء معه ما وقع لشيخنا العلامة هنا من الغلط العجيب حيث قال ما نصه: قوله «الصدق فيه أو الصحة له تقديره فيه وله» يقتضي أن الصدق والصحة في المنطوق يتوقفان على إضمار غيره والقوم صرحوا بعكس ذلك أي بأن الصدق والصحة في غير المنطوق يتوقفان على المنطوق. قال العضد: وغير الصريح وهو ما يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام ينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة لأنه إما أن يكون مقصوداً للمتكلم أو لا، فإن كان مقصوداً للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان: أحدهما أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء انتهى. والحاصل للشارح على ذلك التقدير ما يلوح من كلام المصنف أولاً من أنه توهم أن المنطوق هو محل النطق الذي بني عليه ما لم يسبق إليه من أن مدلول زيد ونحوه منطوق فطرد الشارح ذلك في بقية كلامه إجراء له على منوال واحد. انتهى بحروفه. فقوله «يقتضي أن الصدق والصحة في المنطوق يتوقفان

على إضمار غيره» قلنا: إن أردت بالمنطوق في قولك ان الصدق والصحة في المنطوق المنطوق الصريح كما هو مراد المصنف كما تبين بما لا مزيد عليه فهذا الاقتضاء صواب مطابق للواقع ولكلام القوم الذين ذكرهم كما تبين بما لا مزيد عليه، فاعتراضك حينئذ بأنه عكس ما صرح به القوم لا يكون إلا خطأ، وإن أردت المنطوق غير الصريح فهو غلط فاحش لما تبين بما لا مزيد عليه من أن المراد به في كلام المصنف هو المنطوق الصريح لا غير الصريح كما توهمه الشيخ لعدم التأمل.

والحاصل أن منشأ غلطه أنه توهم أن المراد بالمنطوق في عبارة المصنف المنطوق غير الصريح فيكون المتوقف صدقه وصحته على غيره لأنه حكم بتوقف صدق المنطوق وصحته على غيره، فإذا كان المراد به غير الصريح لزم ما ذكر من أن المتوقف صدقه وصحته على غيره هو المنطوق غير الصريح، وهذا عكس ما أفادته عبارة العضد كابن الحاجب من توقف صدق غيره وصحته عليه. ومنشأ هذا التوهم أنه قاس عبارة المصنف على عبارة العضد كابن الحاجب من غير تأمل، فلما رأى في عبارتهما أن المنطوق غير الصريح يتوقف عليه صدق غيره أو صحته ظن أن المنطوق الذي أطلقه المصنف وحكم بتوقف صدقه أو صحته على شيء آخر هو غير الصريح، فيكون مفاد عبارة المصنف ان غير الصريح يتوقف صدقه أو صحته على غيره وذلك عكس ما أفادته عبارة العضد كابن الحاجب من توقف صدق أو صحة غيره عليه كما تقرر، وما درى أن المراد به في عبارة المصنف إنما هو الصريح كما تبين بما لا مزيد عليه وهو أعني الصريح هو المراد بالغير الذي توقف صدقه أو صحته على غير الصريح في عبارة العضد كابن الحاجب. فحاصل عبارة العضد كابن الحاجب أن المنطوق غير الصريح يتوقف عليه صدق أو صحة المنطوق الصريح، وحاصل عبارة المصنف ان المنطوق الصريح يتوقف صدقه أو صحته على المنطوق غير الصريح فمؤدى العبارتين واحد، ومن هنا يظهر غلط الكمال أيضاً فإن كلامه مصرح بحمل المنطوق المذكور في كلام المصنف على غير الصريح بدليل قوله «وقد أخل في المتن بذكر الصريح أو تركه لوضوحه فاعرف ذلك ولا تهولنك عظمة الكمال والشيخ فالحق أعظم منهما وأحق بالاتباع». وقوله والقوم صرحوا بعكس ذلك خطأ على خطأ؛ أما أولاً فلما تبين بما لا مزيد عليه أن القوم لم يصرحوا بعكس ذلك وإنما صرحوا بذلك بعينه، وأما ثانياً فلأن الاستدلال على تصريح القوم بعكسه بمجرد عبارة العضد كابن الحاجب استدلال لا تردد في بطلانه. أما أولاً فلأن العضد كابن الحاجب ليس كل القوم ولا يلزم من تصريحه بعكس هذا المقتضي لو صح ذلك التصريح لكنه لم يصح كما تبين مخالفة ذلك المقتضي لكلام القوم فإنهما رجلان من مئات، فأى برهان له على أن مخالفة كلامهما مخالفة لكلام القوم، وهكذا دأبه يرد على المصنف والشارح بكلام القوم مع أنه لم يطلع على سوى كلام العضد كابن الحاجب، وهذا

نسهل قبيح يفضي إلى عدم الثقة بكلامه في كثير من المواضع أو أكثرها. وأما ثانياً فلأن كلام العضد كابن الحاجب بمجرد لا يقوم حجة على المصنف في نقلات هذا الفن كما لا تردد فيه لعاقل منصف، لكن دأب الشيخ التعصب البارد والرد على المصنف والشارح بمجرد مخالفة العضد وابن الحاجب أحدهما أو كليهما، ولا يمتري عاقل في خطأ ذلك فإنه إن كان السبب في ذلك مجرد عظمة العضد وابن الحاجب لزم تخطئة العضد وابن الحاجب في كل ما خالفا فيه من هو أعظم منهما كالأمدي ومن فوّه كإمام الحرمين والغزالي والباقلاني والأستاذ، وتخطئة الأمدي في كل ما خالف فيه من هو أعظم منه كالمذكورين معه، وتخطئة المذكورين معه إذا خالفوا من هو أعظم منهم كالأشعري وهذا مما لا يقوله بل لا يتوهمه عاقل. وإن كان السبب برهاناً من عقل صحيح أو منقول معتمد صريح فهاتوا برهانكم إن كنتم صادقين، ولكم المهلة أيد الأبدان ودهر الدهارين.

وقد وقع للشمني في حاشية المغني أنه نقل كلاماً عن أخي المصنف البهاء السبكي ثم اعترضه بأن كلام السعد يخالفه فرد عليه العلامة السيوطي بأن كلام السعد لا يقوم حجة على البهاء قال: لأن كلام العالم لا يحتج به على عالم آخر انتهى. بل لا شبهة لمن حمى الله من بلية التعصب ووقفه لقبول الحق في أن سعة اطلاع المصنف في هذا الفن ومزيد إحاطته به فوق الوصف، ولا في أن له على العضد وابن الحاجب ونحوهما من الزيادات الحسنة والاستدراكات المتبيرة المقبولة ما يعظم وقعه ومن هو كذلك، كيف يليق بالعاقل الرد عليه بمجرد مخالفته لهما ولأمثالهما. وإذا قد تبين لك فساد هذا الاعتراض ومنشأ الغلط الذي وقع فيه، تبين لك سقوط ما بناه عليه من الاعتذار عن الشارح بقوله «والحامل للشارح على ذلك الخ» فإن الشجرة تنبئ عن الثمرة. وأما نسبة المصنف إلى توهم أن المنطوق هو محل النطق فهي نسبة باطلة لا سند له فيها سوى محبة التعصب البارد والمصنف والله بريء مما نسب إليه وتقوله عليه، وأي نص عمن يكون كلامه حجة على مثل المصنف بين أن المصنف خالفه فيما ذكر حتى تصح له هذه النسبة كلا والله لا نجد نصاً كذلك على ذلك أبداً على أنه لو وجد نص كذلك لم تصح دعوى التوهم لأن هذا أمر اصطلاحي قطعاً، وقد اشتهر أنه لا مشاحة في الاصطلاحيات، وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء وقد فسر الكمال كون المعنى مدلولاً في محل النطق بوجه صحيح لا إشكال فيه ولا غبار عليه وقد سبق الكلام عليه، بل لو فرض أن ذلك ليس أمراً اصطلاحياً لم تصح نسبة المصنف إلى هذا التوهم بمجرد أنه خالف غيره. ومما يوضح لك بطلان أمثال هذه النسبة وأنها من الهباء المنشور ما قاله حجة الإسلام الغزالي في جواب طعن بعض الجامدين عليه في مخالفته للأشعري في بعض المواضع حيث قال رضي الله عنه:

إن المائل إلى مذهب الأشعري الزاعم أن مخالفته في كل ورد وصدر ضلالة يسأل من أين

ثبت له كون الحق وفقاً على الأشعري حتى يقضي بضلالة الباقلاني إذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى وزعم أنه ليس وصفاً زائداً على الذات، ولم صار الباقلاني أولى بالضلال بهذه المخالفة من الأشعري، ولم صار الحق وفقاً على أحدهما دون الثاني، إن كان ذلك لأجل السبق في الزمان فقد سبق الأشعري غيره من المعتزلة فليكن الحق للسابق عليه، أو لأجل التفاوت في الفضل فبأي ميزان قدر درجات الفضل حتى لاح له أن لا أفضل في الوجود من متبوعه؟ فإن رخص للباقلاني في مخالفته فلم حجر على غيره؟ وما الفرق بين الباقلاني والكرابيسي والقلانسي وغيرهم؟ وإن زعم أن خلاف الباقلاني يرجع إلى لفظ كما تكلفه بعض المتعصبين زعماً أنهما اتفقا على دوام الوجود والخلاف في رجوع ذلك إلى الذات أو إلى وصف زائد عليه خلاف قريب لا يوجب التشديد، فما باله يشدد القول على المعتزلة في نفهم الصفات وهم معترفون بأن الله تعالى عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات؟ وإنما الخلاف في أنه عالم وقادر بالذات أو بصفة زائدة، فما الفرق بين الخلافين؟ وأي مطلب أجل وأخطر من صفات الحق سبحانه في نفيها وإثباتها؟ وأطال في هذا الإلزام ثم قال: ولعلك إن انصفت علمت أن من جعل الحق وفقاً على واحد من النظار بعينه فهو إلى الضلال والتناقض أقرب؛ أما الضلال فلأنه نزله منزلة النبي المعصوم الذي لا يثبت الإيمان إلا بموافقته، وأما التناقض فلأن كل واحد من النظار يوجب النظر فكيف يقول يجب عليك النظر مع تقليدي، أو يجب عليك أن تنظر ولا ترى في نظرك إلا ما رأيت، فكل ما رأيت حجة فعليك أن تعتقده حجة، وأي فرق بين من يقول قلدي في مجرد مذهبي وبين من يقول قلدي في مذهبي ودليلي جميعاً؟ وهل هذا إلا التناقض؟ انتهى. فتأمل هذا الكلام الجليل الذي ينطق بالحق على مبالغات الشيخ على المصنف بمجرد مخالفة كلامه لكلام ابن الحاجب والمضد، وأمعن في التعجب من ذلك فإنك لا ترى أعجب منه . .

وبالجملة فتغليط العلماء بمجرد التشهي والتعصب الفاسد أو بمجرد مخالفة المضد كابن الحاجب مما لا يليق أن يصدر عن عاقل فضلاً عن فاضل «سبحانك هذا بيتان عظيم» [النور: ١٦]. ثم يا ليت شعري إذا كان مخالفة المصنف لابن الحاجب مسوغة للشيخ زعم هذا التوهم والغلط على المصنف فهلا كان مخالفة ابن الحاجب للمصنف حيث جعل المنطوق والمفهوم من أوصاف الدلالة مع صراحة عباراتهم في أنها من أوصاف المدلول كما تقدم عن المولى سعد الدين مسوغة للشيخ زعم ذلك على ابن الحاجب. ونعوذ بالله من شرور أنفسنا. وأما قوله الذي بنى عليه ما لم يسبق إليه من أن مدلول زيد ونحوه منطوق. فمن هذا النمط فإنه نسبة إلى تفرد بذلك بمجرد مخالفة المضد كابن الحاجب وقد أطلق إمام الحرمين وغيره التصريح بأن النص والظاهر من أقسام المنطوق فمن خصص ذلك بغير نحو زيد والأسد اللذين هما من جملة النص والظاهر فعليه إثبات ذلك بالبرهان الصحيح أو النقل الصحيح وهيئات هيئات، وما

[يوسف: ٨٢] أي أهلها إذ القرية وهي الأبنية المجتمعة لا يصح

أحق الشيخ في هذا المقام وأمثاله بقول القائل:

أوردها سعد وسعد مشتمل ما هكذا يا سعد تورّد الإبل

وأما قول الكوراني بعد نقل نحو تقسيم ابن الحاجب «وقد علمت من هذا التقرير والتحقيق أن كلام المصنف قاصر عن إفادة المرام لأنه أسقط الإيماء وقسم المنطوق، والمنقسم إنما هو غير الصريح والصريح قسم واحد» فأقول: إنه ساقط وما ذكره المصنف وجيه جداً، وذلك لأن المنقسم إلى الإيماء والإشارة حقيقة إنما هي دلالة لفظ المنطوق الصريح لا نفس المنطوق المذكور ولا المنطوق غير الصريح كما صرح بذلك تقرير الشارح المحقق فأشار المصنف بقوله «ثم المنطوق الخ» مراداً به المنطوق الصريح كما تقدم بما لا مزيد عليه إلى تقسيم دلالة لفظه إلى القسمين المذكورين، ولما لم يكن الإيماء من تلك الأقسام إذ ليس مدلولاً للفظ المنطوق كما هو ظاهر من معناه أخره إلى محله اللائق به من باب القياس، وبهذا يعلم فساد قوله «وقسم المنطوق» إذ قد بان أنه إنما قسم دلالة لفظ المنطوق، وقوله «والمنقسم إنما هو غير الصريح» إذ قد بان أنه غير منقسم في الحقيقة فضلاً عن كونه هو المنقسم. وقوله «والصريح قسم واحد» لأنه إن أراد نفس الصريح لم يضر أو دلالة لفظه فهو باطل لما تبين أن المنقسم هو دلالة لفظه.

قوله: (أي أهل القرية) قال شيخنا العلامة: أي بضم «أهل» مضافاً إلى «القرية» بقرينة قوله سابقاً «على إضمار» فيرد عليه أن الصحة لا تتوقف على إضمار الأهل بل على أن السؤال لهم وذلك متحقق بالإضمار ويجعل القرية مستعملة فيهم مجازاً من إطلاق المحل على الحال، وعبارتهم السابقة من أن المنطوق أي المعنى تتوقف الصحة عليه سالمة من هذا الإيراد فليتأمل انتهى. وأقول: من العجائب تخصيصه الشارح بهذا الإيراد مع اقتدائه في هذا التقرير بغيره من الأصوليين حتى العضد الذي دأب الشيخ الرد على المصنف والشارح بمجرد مخالفتهما لكلامه فإنه قال: وأما الصحة العقلية فنحو «واسأل القرية» [يوسف: ٨٢] إذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلاً لأن سؤال القرية لا يصح عقلاً انتهى. فلأمر ما جدع قصير أنفه. لا يقال يجوز أن يكون قول العضد إذ لو لم يقدر أهل القرية معناه إذ لو لم يستعمل لفظ القرية في أهلها مجازاً من إطلاق اسم المحل على الحال فلا يتوجه عليه هذا الإيراد كما توجه على الشارح لأننا نقول بعد تسليم قبول مثل هذا التأويل الركيك الذي لا يقبله اللفظ ولا يلائمه التعبير بالتقدير كما لا يخفى: يرد عليه أمران: الأول أنه يلزم حيثئذ بطلان التمثيل ب«اسأل القرية» للمنطوق غير الصريح الذي توقفت عليه الصحة عقلاً إذ لا منطوق غير صريح حيثئذ لأنه إذا كان لفظ القرية مستعملاً في نفس الأهل مجازاً كان الكلام بتمامه من باب المنطوق الصريح، لأن دلالة المجاز دلالة مطابقة على ما في شرح الشمسية للمولى التفتازاني، والمنطوق غير الصريح هو ما يدل عليه اللفظ بطريق الالتزام. والثاني أنه لا يصح حيثئذ قوله إذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلاً إذ

سؤالها عقلاً. والثالث كما هي قولك لمالك عبد «اعتق عبدك عني» ففعل فإنه يصح عنك أي ملكه لي فأعتقه عني لتوقف صحة العتق شرعاً على الملك (وإن لم يتوقف) أي الصدق في المنطوق ولا الصحة له على إضمار (ودل) اللفظ المفيد له (على ما لم يقصد) به (فدلالة إشارة) أي فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذي لم يقصد به يسمى دلالة إشارة كدلالة قوله تعالى ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ [البقرة: ١٨٧] على صحة صوم من أصبح جنباً للزومه للمقصود به من جواز جماعهن في الليل الصادق بآخر جزء منه قوله والثاني في

الصحة عقلاً لا تتوقف على استعمال لفظ القرية في الأهل مجازاً بل يكفي فيها أيضاً استعمال القرية في حقيقتها مع تقدير المضاف. ثم الجواب عن إيراد الشيخ بعدما علمت أنه لا يختص بالشارح، وكونه مناقشة في مثال وهي مما لا يلتفت إليه المحصولون أن المراد توقف الصحة على الإضمار بناء على فرض استعمال لفظ القرية في حقيقتها كما هو المتبادر كما لا يخفى خصوصاً، ومن المعلوم المشهور الاكتفاء في صحة المثال بمجرد الاحتمال بل بمجرد الفرض كما تقرر عند ذوي الكمال. ثم رأيت الكوراني قال: إذ خطاب القرية لا يجوزه العقل جرياً على العادة وإنما قيدنا بالعادة لجواز السؤال من نبي بخرق العادة فلا بد من هذا القيد وإن أطلقه المحقق العلامة انتهى. وفيه دفع لمناقشة أخرى وهي أنه يجوز سؤال الجدران ونطقها بالجواب خرقاً للعادة فلا يتأتى الحكم بعدم الصحة عقلاً، وليس دافعاً لمناقشة الشيخ كما هو ظاهر بل دافعاً ما قلناه.

قوله: (على ما لم يقصد به) أي لم يقصد به بالذات وإلا فاللائق أن كل ما دل عليه الكتاب العزيز مما افق الواقع مقصود قوله: (الصادق بآخر جزء منه) قال شيخنا العلامة: هذا مبني على أن الليل صادق بالوقت الممتد من غروب الشمس إلى طلوع الفجر وبأبعاضه وليس كذلك، بل حقيقته الأول فقط فلو قال الصادق بالجماع في آخر جزء منه لكان صحيحاً انتهى. وأقول: أما أولاً فزعمه أنه مبني على ما ذكر مبني على أن الصدق هنا بمعنى الحمل وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة تلجئ إليه إلا مجرد محبة الاعتراض المبني عليه أو الغفلة عما يذكر، بل يجوز أن يكون بمعنى التحقق إذ الصدق تارة يكون بمعنى الحمل وأخرى بمعنى التحقق كما تقرر في محله. والمعنى أن الليل متحقق بآخر جزء منه أي مع آخر جزء إذ يصدق لغة وعرفاً عند بقاء جزء منه أن الليل متحقق موجود، وأن الفاعل حيثشذ فاعل في الليل، ولو صح الاعتراض بمجرد احتمال العبارة للوجه المعترض لزم اعتراض غالب الكلام ولا تردد في بطلانه. وأما ثانياً فمناقشته هذه مبنية على أن الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجواز أن يكون وصفاً لجماعهن. غاية الأمر أنه يلزم المسامحة في قوله «بآخر جزء منه» إذ المعنى حيثشذ بالجماع في آخر جزء منه لكن مثل هذه المسامحة معهود شائع ذائع حتى في مثل الكتاب العزيز والسنة الشريفة، فالمنكر له أو المتردد في صحته واستقامته مما لا التفات إليه ولا معول عليه مع أنه يمكن منع لزوم المسامحة بحمل الباء في «بآخر جزء» على المصاحبة أي جماعهن في الليل الصادق

هامش بعض النسخ كذا بخطه رحمه الله (والمفهوم ما) أي معنى (دل عليه اللفظ لا في محل النطق) من حكم ومحلته كتحريم كذا كما سيأتي (فإن وافق حكمه) المشتمل هو عليه

ذلك الجماع في الليل أي المتحقق مع آخر جزء منه على أن الاهتمام بأمثال هذه الاعتراضات التي هي في الحقيقة مناقشات واهية خصوصاً في حق مثل هؤلاء الأئمة من غير اهتمام بدفعها مع سهولته - ليس من دأب الفضلاء بل الذي هو من دأبهم إنما هو بيان المحامل الصحيحة لكلام الأئمة تدريباً للمتعلمين وتشجيعاً لأذهان الطالبين، ومن عنده ريب في شيء مما قلناه فليتأمل في الكتاب والسنة فإنه يطلع من أمثال هذه المسامحات فيهما على ما لا يحصى، أو في كتب القطب والسعد والسيد وأمثالهم ليعلم أنهم لا يشتغلون بأمثال تلك المسامحات إلا على سبيل التبعية مع بيان محاملها الصحيحة لتدريب المتعلمين وإرشاد الطالبين.

تنبيهان:

الأول ان مقتضى جعل المصنف دلالاتي الاقتضاء والإشارة من توابع المنطوق قبل تعرضه للمفهوم خروجهما عن كل من المنطوق والمفهوم وقوله الآتي مسألة الغاية قيل منطوق، والحق أنه مفهوم صريح في خروج دلالة الإشارة عن المفهوم.

والثاني قوله: (من حكم ومحلته) قال شيخنا العلامة: الواو بمعنى (مع) ليفيد أن المفهوم مركب منهما فتصح إضافة الحكم إليه في قوله حكمه وقد عملت مما مر أن معنى هذا الحد عند القوم ما دل عليه اللفظ من حكم ثابت في محل السكوت الخ. وأقول: أما قوله «الواو بمعنى مع» فلا حاجة إليه لأن إبقاء الواو بحالها صالح لكون المفهوم مركباً منهما، ألا ترى أن الواو بمعناها تكون في تقسيم الكل إلى أجزائه وأنه لا شبهة في صحة قولك «الكلام مسند ومسند إليه» من غير احتياج إلى كون الواو بمعنى «مع» لأن قولنا «مسند ومسند إليه» صادق بكون المراد مجموعهما لا كل واحد منهما كما هو ظاهر على أننا لا نسلم أن صحة إضافة الحكم إليه في قوله «حكمه يتوقف على كون المفهوم مركباً منهما» لجواز أن يراد بالمفهوم في قوله «والمفهوم» المفهوم الكلي الصادق بكل منهما، وبضميره في قوله «حكمه» محل الحكم على طريق الاستخدام وإن جعل الشارح الضمير للمجموع المركب حيث قال «المشتمل هو عليه»، ومن هنا يظهر أنه كان يمكن تفسير ما في قوله «والمفهوم ما» بمحل الحكم فقط إذ بذلك يندفع الإشكال عن إضافة الحكم في قوله «فإن وافق حكمه». والمعنى فإن وافق الحكم الثابت له بمقتضى المفهومية الخ. وكان وجه الإعراض عن ذلك أن الحكم هو المقصود بالإثبات فلم يلق الاقتصار على المحل إذ فيه ترك المقصود والاقتصار على غيره، ولا على الحكم تشكل الإضافة المذكورة فليتأمل. وأما قوله «وقد علمت مما مر أن معنى هذا الحد عند القوم الخ» فأقول: قد علمت مما مر أن نسبة ما ذكره للقوم نسبة باطلة لا سند له فيها إلا ما رآه من كلام ابن الحاجب، وبمجرد ذلك لا يجوز نسبة ما ذكره للقوم ونسبة ما قاله المصنف لمخالفة القوم كما هو معلوم لظهور أن

(المنطوق) أي الحكم المنطوق به (فموافقة) ويسمى مفهوم موافقة أيضاً (ثم هو فحوى الخطاب) أي يسمى بذلك (إن كان أولى) من المنطوق (ولحنه) أي لحن الخطاب أي يسمى بذلك (إن كان مساوياً) للمنطوق مثال المفهوم الأولي تحريم ضرب الوالدين الدال عليه نظراً للمعنى قوله تعالى ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [الإسراء: ٢٣] فهو أولى من تحريم التأنيف المنطوق لأشدية الضرب من التأنيف في الإيذاء. ومثال المساوي تحريم إحراق مال اليتيم الدال عليه نظراً للمعنى آية ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾ [النساء: ١٠] فهو

ابن الحاجب ليس هو القوم وأن ما يذكره لا يلزم أن يكون كلام القوم أو كل القوم للقطع بأنه قد يقع في مخالفة القوم ومنه ما تقدم من جعل المنطوق من أوصاف الدلالة فإنه مخالف لكلام القوم كما تقدم عن المولى سعد الدين، ولا يخفى أن العلم أمانة ينبغي التحري في أدائها، وأن الجزم بنسبة ما يقع في كلام ابن الحاجب إلى القوم ونسبة خلافه إلى مخالفة القوم بمجرد النظر في كلامه من غير مراجعة لكلام غيره - كما هو ذاب الشيخ - ليس من أداء الأمانة في شيء، نعوذ بالله من ذلك. وما يصرح ببطلان ما نسب للقوم قول الشارح الآتي ما نصه: «ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضاً كالمنطوق. وعلى هذا ما قال المصنف في شرح المنهاج الخ» وهذا نقل من الشارح إذ لا مدخل للرأي في أمثال ذلك من الاصطلاحات خصوصاً مع ما استقر من حال الشارح من مبالغته في الاحتياط والتثبت، وخصوصاً وقد نسب المصنف إلى استعمال هذا المعنى في شرح المنهاج كما ترى. وقد صرح شيخ الإسلام في حاشيته بأنه يطلق أيضاً على الحكم وحده ويأن إطلاقه على أحدهما الشائع وإن كان إطلاقه على الحكم أكثر، وهذا أيضاً نقل من الشيخ كما ترى خصوصاً ومثل ذلك مما لا مدخل للرأي فيه كما تقرر، فتحصل من كلام الشارح وشيخ الإسلام أنه يطلق المفهوم على مجموع الحكم ومحلّه وعلى أحدهما دون الآخر وهو الشائع، وأن إطلاقه على الحكم وحده هو الأكثر، فمع هذا من هؤلاء الأئمة خصوصاً الشارح الموصوف المعروف بالجلالة والأمانة وغاية التحري والتثبت، كيف يصح للشيخ بمجرد ظاهر كلام ابن الحاجب من غير اطلاع على كلام غيره ولا تتبع للمسألة أن ينسب ما ذكره للقوم وما ذكره المصنف لمخالفة القوم، ولعمر الله إن أمثال ذلك مما لا يليق بالعاقل فضلاً عن الفاضل ولكن حبك الشيء يعمي ويصم.

قوله: (ثم هو فحوى الخطاب إن كان أولى ولحنه إن كان مساوياً) قال شيخ الإسلام: لا يقال سكت عن الأدون لأننا نقول ليس لهم مفهوم الأدون انتهى وفيه نظر سنشير قريباً إليه قوله (نظراً للمعنى) فإن قلت يلزم أن يكون قياساً وليس كذلك قلت: أجاب في المختصر بوجهين أحدهما أنا نقطع بفهم المعنى في محل السكوت لغة قبل شرع القياس فلا يكون قياساً. وقوله «قبل شرع القياس» قال السعد: فيه إشارة إلى أن المراد أنه ليس من القياس الذي جعله حجة وإلا فلا نزاع في أنه إلحاق لفرع بأصل بجامع إلا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من

مساو لتحريم الأكل لمساواة الإحراق للأكل في الإلتلاف

غير افتقار إلى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي انتهى. وذهب قوم إلى أنه قياس واحتجوا بأنه لولا المعنى المشترك بين المنطوق والمفهوم لما ثبت حكم المفهوم، ولا معنى للقياس إلا ذلك. وأجاب في المختصر أيضاً بأن وجود المعنى المشترك شرط لدلالة المفظوظ على كل مفهوم من حيث اللغة، ولا يلزم منه أن يكون قياساً لأن القياس دل على حكم الفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ.

قوله: (مساو لتحريم الأكل) قال شيخنا العلامة: تحريم الأكل غير منطوق على رأي المصنف والشارح لأنه لم ينطق به بل بملزومه وهو التوعد، فلا يصدق أن المفهوم موافق للمنطوق ولا مساوٍ له. نعم هو منطوق غير صريح على رأي القوم لأنه حكم غير مذكور من أحكام محل النطق وهو أكل مال اليتيم عليك بالمحافظة على مراد القوم، وقد يتمحل بأنه مذكور كناية لأن «يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً» [النساء: 1٠] لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه انتهى. وأقول: أما قوله «غير منطوق على رأي المصنف والشارح الخ» فقد أجاب عنه بقوله فيما بعد «وقد يتمحل الخ» لكن وصفه بالتمحل غير صحيح لا منشأ له إلا انحراف المزاج والتعصب الفاسد، لأن وصفه بذلك إن كان من حيث مجرد كونه كناية فهو غير صحيح كما هو معلوم، وكيف يصح وصف الكناية التي هي أبلغ من الصريح كما صرح به الأئمة بالتمحل؟ وإن كان من حيث إن الآية لا تقبل الحمل على الكناية فهو غير صحيح أيضاً لظهور أنه لا مانع من حمل الآية على الكناية فإن التوعد على الشيء يستلزم تحريمه فيكون التحريم لازم المعنى، واستعمال اللفظ فيه مما لا مانع منه ولا معنى للكناية بهذا المعنى إلا استعمال اللفظ في لازم معناه مع جواز إرادة معناه مع اللازم. وإن كان من حيث إن الدلالة على التحريم حيثئذ التزامية ودلالة الالتزام هي المنطوق الغير الصريح كما قال العضد وغير الصريح بخلافه وهو مما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له، فيدل عليه بالالتزام انتهى. فجوابه أن المولى التفتازاني صرح في شرح الشمسية فيما إذا استعمل اللفظ في جزء معناه أو لازمه مجازاً لعلاقة الجزئية واللزوم بأن الدلالة حيثئذ مطابقة وهو محصل كلامه في المطول في أول فن البيان وإن نازعه السيد بشيء أجاب عنه غيره كما هو معلوم بالوقوف على كلامه وكلام من تأخر عنه ممن تكلم على المطول، ولولا خوف الإطالة لاستوفينا جميع ذلك وأوضحناه. والكناية بهذا المعنى مجاز كما يفيد كلام المطول والمختصر كما بسطنا ذلك في محل آخر من كتابنا هذا، فتكون دلالتها مطابقة فلا تكون هي من قبيل المنطوق غير الصريح بل من قبيل المنطوق الصريح كما قال العضد. فالصريح ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن انتهى.

ولا يرد على ذلك أن المجاز غير دال بالوضع لأننا نمنع ذلك، بل هو دال بالوضع النوعي، وقد ذكر المولى التفتازاني في شرح الشمسية أن المراد بالوضع في دلالة المطابقة ما يشمل

النوعي على أنه لا مانع من حمل الآية على المجاز المقابل للكناية والجواب بحاله، وقد صرح الكمال في حاشيته بأن المجاز من قبيل المنطوق الصريح، بل وعزا ذلك لابن الحاجب أيضاً فقال: قسم ابن الحاجب المنطوق إلى صريح وغير صريح. وتبعه المصنف في شرح المختصر دون تعقب له. فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضمناً، حقيقة أو مجازاً انتهى. وهو شامل بلا شبهة للمجاز بطريق الكناية وغيره، وسيأتي في شرح قول المصنف «فقال الغزالي والآمدي فهتمت من السياق الخ» تصريح الشارح بأن المجاز من قبيل المنطوق، ولا يخفى على عاقل أن الحمل على المجاز أو الكناية لا تمحل فيه، كيف وكل منهما أبلغ من الحقيقة كما تقرر في عمله. وإن كان من حيث إنه يحتمل أن العضد يجعل دلالة مثل هذه الكناية وهذا المجاز التزامية لا مطابقية، فجوابه أما أولاً فالجواب ودفع الإشكال عما يكفي فيه الاحتمال كما هو مشهور بين ذوي الكمال. وأما ثانياً فلو فرض ذهاب العضد إلى أن هذه الدلالة التزامية لم يضر الشارح لأن له أن يختار أنها مطابقية خصوصاً مع موافقة السعد على ذلك كما تقدم، وحيث يستقيم التمثيل بناء على اختياره، وظاهر أنه لا تمحل في ذلك أيضاً فقد بان بما لا مزيد عليه عند من أحب قبول الحق والرجوع إليه، أن دعواه التمحل بما لا صحة لها ولا حامل عليها إلا مجرد الانحراف الموجب لعدم الثقة بما قارنه عند ذوي الانصاف. وأما قوله «هو منطوق غير صريح على رأي القوم الخ» المقتضي أن المصنف خالف القوم فهو من التساهل القبيح والتلبس الغير الصحيح، بل هذا من الخيانة في أداء العلم الموجبة لعدم الوثوق بكلامه، وذلك للقطع بأنه لا سند له في دعواه أن ما ذكر رأي القوم إلا مجرد ذكر ابن الحاجب إياه، ومعلوم أن مجرد ذلك لا ينتج له أن ما ذكره رأي القوم لظهور أن ابن الحاجب ليس هو القوم ولا يلزم من ذكره ذلك أن يكون موافقاً فيه للقوم إذ ربما خالف القوم أو بعضهم كما تقدم بيانه، وليت شعري أي قوم هذا رأيهم أو أي كلام للقوم دل على ذلك حتى يصح له هذا الزعم الباطل، وقد كشفت كثيراً من كتب القوم المعتبرة الجامعة كالبرهان للإمام، والقواطع لابن السمعاني. ولم يسمح الزمان بمثلهما ولا نسج عالم على منوالهما - والمستصفي لحجة الإسلام الغزالي والمحصل للإمام الفخر الرازي، والمنهاج للعلامة القاضي البيضاوي، وشرحه للإسنوي والمصنف وناهيك بهما، والأحكام للآمدي، فلم أر فيها تعرضاً لهذا الرأي ولا إشارة إليه، وهذه أعيان كتب القوم وبها يستدل على حال ما قبلها ككتب الباقلاني والاستاذ وابن فورك لتبعتها لها وتلخيصها ما فيها واستدراكها عليه كما هو معلوم عند من له معرفة بها.

وقد قال إمام الحرمين في البرهان ما نصه: ما يستفاد من اللفظ نوعان: أحدهما ما يتلقى من المنطوق به المصرح بذكره، والثاني ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت عنه لا ذكر له على قضية التصريح. فأما المنطوق به فينقسم إلى النص والظاهر وقد قدمنا فيهما تصيلاً وتفصيلاً ما يقنع الناظر ولم ندرج المجلد في هذا القسم لأننا حاولنا تقسيم ما يفيد. وأما ما ليس منطوقاً به

ولكن المنطوق به مشعر به فهو الذي سماه الأصوليون المفهوم والشافعي قائل به الخ انتهى . فانظر هذا الكلام من هذا الإمام الذي هو عين القوم حيث حصر ما يستفاد من اللفظ في نوعين المنطوق والمفهوم، وفسر المنطوق بما يتلقى من المنطوق به المصرح بذكره فإن هذا التفسير لا يشمل إلا المعنى المصرح بلفظه فليس في كلامه تعرض لغير المنطوق الصريح، بل كلامه كالصريح في عدم إثبات منطوق غير صريح كما ترى . أفيحكم عاقل بأن مثل هذا الإمام الذي هو عين القوم مخالف للقوم لعدم إثباته قسم المنطوق الغير الصريح؟ ويا ليت شعري أي قوم بعد هذا الإمام؟ وقال الآمدي في الأحكام: أما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ في محل النطق وليس بصحيح، فإن الأحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء كما ذكرناه مفهومة من اللفظ في محل النطق ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ، فالواجب أن يقال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقاً في محل النطق ثم قال: وأما المفهوم فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق، والمنطوق وإن كان مفهوماً من اللفظ غير أنه لما كان مفهوماً من دلالة اللفظ نطقاً خص باسم المنطوق وبقي ما عداه معرفاً بالمعنى العام المشترك تمييزاً بين الأمرين انتهى . فتأمل هذا النص القاطع للنزاع من هذا الإمام الرفيع الشأن العالي المكان، وناد بلسان الحال فماذا بعد الحق إلا الضلال . ألا ترى إلى جزمه بعدم صحة التعريف الذي نقله للمنطوق عن بعضهم بشموله لدلالة الاقتضاء التي هي عند ابن الحاجب من المنطوق الغير الصريح فإن ذلك نص صريح في أن ذلك غير معروف في كلام القوم، وإلا لما صح له إفساد التعريف بشموله إياه وإلى قوله «فالواجب أن يقال الخ» حيث شرط أن يكون اللفظ نطقاً أي مذكوراً فإنه صريح في أن غير المذكور ليس من المنطوق في شيء، وإلى قوله «خص باسم المنطوق وبقي ما عداه الخ» فإنه صريح في أن المنطوق لا يتجاوز هذا المعنى الذي بينه، نعم اقتضى كلامه أن الاقتضاء والتنبيه والإيماء والإشارة مقابلة بكل من المنطوق والمفهوم لأنه قال: القسم الثاني في دلالة غير المنطوق وهو ما دلالة لا بصريح صيغته ووضعه . وذلك لا يخلو إما أن يكون مدلوله مقصوداً للمتكلم أو غير مقصود، فإن كان مقصوداً فلا يخلو إما أن يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه أو لا يتوقف، فإن توقف فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء، وإن لم يتوقف فلا يخلو إما أن يكون مفهوماً في محل تناوله اللفظ نطقاً أولاً فيه، فإن كان الأول فتسمى دلالة التنبيه والإيماء، وإن كان الثاني فتسمى دلالة المفهوم .

وأما إن كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الإشارة فهذه أربعة أنواع: النوع الأول دلالة الاقتضاء إلى أن قال النوع الرابع المفهوم، ولا بد من النظر في معناه وأصنافه قبل الحجاج في نفيه وإثباته . أما معناه فاعلم أن المفهوم مقابل للمنطوق والمنطوق أصل المفهوم فلا بد من تحقيقه أولاً، ثم العود إلى تحقيق معنى المفهوم ثانياً فنقول: أما المنطوق فقد قال بعضهم إلى آخر ما حكيناه عنه، فانظر كيف جعل الاقتضاء وما بعده مقابلة للمفهوم

(وقيل لا يكون) مفهوم الموافقة (مساوياً) أي كما قال المصنف لا يسمى بالموافقة المساوي

وصرح بخروج الاقتضاء عن المنطوق حيث أفسد تعريف بعضهم المنطوق بتناوله له كما تقدم بيانه. وبالجملة فكلامه ظاهر إن لم يكن صريحاً في أن ما قاله ابن الحاجب ليس في كلام القوم، بل اصطلاح له وإن تبعه عليه بعضهم كالهندي. وقال الإسنوي في شرح المنهاج: وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة إلى الصريح من دلالة المنطوق قال: ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الأمدي من المنطوق ولا من المفهوم بل قسماً لهما وكلام الإمام هنا ليس فيه تصريح بشيء انتهى. فانظر بعد ذلك ما وقع فيه الشيخ من هذا التساهل القبيح وعكس الصواب في نسبة ما ذكره للقوم ونسبة ما ذكره المصنف إلى مخالفة كلام القوم مع ما تبين من أنه لا أصل لتلك النسبة إلا بمجرد التعصب الذي لا يليق بعاقل فضلاً عن فاضل. ثم اعلم أن المثال الذي سبق استشكال الشيخ له قد مثل به الأمدي مع عدم قوله بهذا الرأي كما علمت.

قوله: (لا يسمى بالموافقة المساوي) قال شيخنا العلامة: يعني أن هذا القول إنما يسلب عن المساوي اسم الموافقة لا معناها كما هو ظاهر اللفظ لصدق حدها السابق عليه، وأنت خبير بأن صدق الحد بدون المحدود لا يجوز أحد إلى آخر ما أطال به. وأقول: ما ذكره من أنه أراد بهذا الكلام أن هذا القول إنما يسلب عن المساوي اسم الموافقة لا معناها غير صحيح، بل هذا القول يسلب الاسم والمعنى ضرورة انه يخص اسم الموافقة اصطلاحاً بالأولى، فحقيقة الموافقة عنده لا يصدق على المساوي إذ الأولى يستحيل أن يصدق على المساوي ولهذا قال الشارح «وإن كان مثل الأولى في الاحتجاج به» ولم يقل «وإن كان معنى الموافقة حاصلًا فيه» مثلاً فتأمله. وبيان ذلك أن الحقائق الاصطلاحية لا معنى لها إلا ما اعتبرها أهل الاصطلاح معنى لذلك اللفظ ووضعوا ذلك اللفظ بإزائها، فإذا نقوا تسمية شيء بذلك اللفظ انتفى كونه من أفراد تلك الحقيقة الاصطلاحية، فمن لازم قوله لا يسمى بالموافقة المساوي خروجه عن حقيقة الموافقة الاصطلاحية لاختصاصها على هذا بالأولى فلا يصدق حدها حيثئذ على المساوي لاستحالة صدق الأولى على المساوي كما تقدم. وإنما قال الشارح لا يسمى بالموافقة المساوي لأن قول المصنف في حكاية هذا القول، وقيل لا يكون مساوياً ظاهره مقلوب لأن النزاع في أن المساوي من الموافقة الاصطلاحية أي فرد منها أو ليس منها لا في أن الموافقة من المساوي أولاً إذا لا يتأتى أن تكون منه لأنها أعم منه على الصحيح، والأعم لا يكون فرداً من الأخص ومبائناً له على مقابل الصحيح، والمقابل لا يكون فرداً من مقابله، وحيثئذ فالمطابق لبيان ما النزاع فيه أن يقال. وقيل لا يكون المساوي موافقة أي مسمى بهذا الاسم لعدم كونه من أفراد ذلك المعنى اصطلاحاً بخلاف عبارة المصنف، فإن المفهوم منها عكس ذلك، ومن وجوه التأويل حمل الموافقة على اللفظ وتقدير مضاف إلى المساوي والمعنى حيثئذ، وقيل لا يكون لفظ الموافقة اسم المساوي أي

وإن كان مثل الأولى في الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الأولى أيضاً على هذا، وفحوى الكلام ما يفهم منه قطعاً ولحنه معناه ومنه قوله تعالى ﴿ولتعرفنهم في لحن القول﴾ [محمد: ٣٠] ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضاً كالمنطوق. وعلى هذا ما قال المصنف في شرح المنهاج كغيره المفهوم إما أولى من المنطوق بالحكم أو مساوٍ له فيه (ثم قال الشافعي) إمام الأئمة (والإمامان) أي إمام الحرمين والإمام الرازي (دلالاته) أي الدلالة على الموافقة (قياسية)

اسماً له لوضعه اصطلاحاً للأولى دون المساوي. وإذا علمت ذلك علمت سقوط قول الشيخ «وأنت خير الخ» إذ قد علم سقوط ما بني عليه هذا والبيني على الساقط ساقط، وذلك لأنك قد علمت أنه لم يلزم منه إلا انتفاء الحد والمحدود جميعاً كما تبين بما لا مزيد عليه للعاقل التأمل. وبالجملة فما وقع فيه الشيخ هاهنا لا ينبغي أن يكون إلا سهواً منشؤه عدم إحسان التأمل فعليك بإحسان التأمل ولا تهولنك عظمة الشيخ فإن الحق أعظم من كل أحد وأكبر اللهم إلا أن يكون من الجامدين المقلدين فذرهم في طغيانهم يعمهون.

قوله: (وباسمه المتقدم يسمى الأولى أيضاً على هذا) قال شيخ الإسلام: والمساوي على هذا القول يسمى مفهوم مساواة انتهى وهل يسمى أيضاً لحن الخطاب قوله: (ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضاً كالمنطوق) فعلم أن المنطوق يطلق على كل من الحكم ومحل وحده وبقي إطلاقه على مجموعهما ولا يبعد التزامه كالمفهوم قوله: (ثم قال الشافعي والإمامان دلالاته قياسية وقيل لفظية الخ) أقول: فيه إشكال لأن الموافقة على هذين القولين ليست مفهوماً كما أفاده قول الشارح وكثير من العلماء منهم الحنفية على أن الموافقة لا منطوقة ولا قياسية كما هو ظاهر صدر كلام المصنف وخصوصاً على الثاني منهما بناء على أن الدلالة مجازية أو نقل اللفظ لها عرفاً فإن المدلول على هذين منطوق كما صرح به الشارح، فكيف يصح إجراء هذا الخلاف فيها؟ ويجب بأنه لم يقصد إجراء هذا الخلاف في الموافقة باعتبار أنها مفهوم بل باعتبارها في نفسها، والمقصود بذكر هذا الخلاف فيها مقابلة ما تقدم من كونها مفهوماً والمعنى ثم قال الشافعي: والإمامان دلالاته أي الدلالة على المعنى الذي سميناه موافقة وقلنا إنه مفهوم وثم لترتيب الأخبار أي بعد أن علمت أن الموافقة من أقسام المفهوم أخبرك بأنه خولف في ذلك قوله: (دلالاته قياسية الخ) يجوز أن تفسر الدلالة هنا بالفهم الذي هو من معانيها، وإن قلنا على هذا أن المراد أنها حالة للفظ بسببها يفهم المعنى على ما تقدم عن حواشي شرح المطالع، والمعنى أن الفهم أو ثبوت تلك الحالة للفظ بواسطة القياس فإن تحقق معنى القياس في ذلك المعنى سبب في فهم المعنى أو في جعل اللفظ بحالة بسببها يفهم المعنى وبواسطة اللفظ لكونه مستعملاً فيه مجازاً أو حقيقة عرفية، أو لا بواحد من القياس واللفظ على الوجه المذكور كما هو المفهوم من صدر كلام المصنف أي بل بسماع اللفظ لارتباط ومناسبة ما بين معنى اللفظ وذلك المعنى إذ لو انتفتت المناسبة مطلقاً لم يتصور انتقال الذهن لذلك المعنى عند سماع اللفظ كما لا يخفى فليتأمل.

أي بطريق القياس الأولى أو المساوي المسمى بالجلي كما يعلم مما سيأتي. والعلة في المثال الأول الإيذاء، وفي الثاني الإلتلاف ولا يضر في النقل عن الأولين عدم جعلهما المساوي من الموافقة لأن ذلك بالنظر إلى الاسم لا الحكم كما تقدم. وأما الثالث فلم يصرح بالتسمية بالموافقة ولا نحوه مما تقدم (وقيل) الدلالة عليه (لفظية) لا مدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس (فقال الغزالي والآمدني) من قائل هذا القول (فهت) أي الدلالة

قوله: (أي بطريق القياس الأولى أو المساوي) قال شيخ الإسلام: سكت عن الأدون لما قدمته من أنه ليس لهم مفهوم الأدون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الأدون هـ. وأقول: فيه نظر ظاهر إذ الدلالة على هذا القول ليست بطريق المفهوم بل بطريق القياس، فانتفاء كون المفهوم أدون لا يقتضي انتفاء كون القياس أدون لأن المراد على هذا القول في ثبوت الحكم في الفرع على العلة ووجودها في الفروع، فأى محل وجدت فيه كان ملحقاً بالأصل في حكمه، سواء قطع بعلة العلة في الأصل وبوجودها في الفرع فيكون القياس أولى أو مساوياً، أو ظن عليتها في الأصل وإن قطع بوجودها في الفرع فيكون أدون كما في بقية الأقيسة إذ لا فرق على هذا القول بين هذا القياس وبقية الأقيسة كأن يقال لا تضرب الوالدين بيدك وتقطع بأن العلة في المنع من ضربهما باليد مطلق إيدائهما بالنص على ذلك أو غيره، فحيثنذ يلحق بالضرب باليد في التحريم الضرب بما هو أبلغ في الإيذاء من اليد كالخشب ويسمى قياس أولى، وبما هو مساوٍ في الإيذاء لليد كطرف ثوب ويسمى المساوي، أو يظن أن العلة في المنع من ضربهما باليد ما ذكر فحيثنذ يلحق بالضرب باليد التأفيف ويسمى قياس الأدون، ويمكن أن يكون سكوته عن الأدون لأنه لا يجري فيه سائر الأقوال وإن كان يتحقق بناء على قياسية الدلالة فليتأمل قوله: (وقيل لفظية) أقول: قد يقال هي لفظية على القول بأنها مفهوم أيضاً كما يفيد قول المصنف المفهوم ما دل عليه اللفظ فكيف تصح مقابلة هذا القول لصدر كلام المصنف أنها مفهوم إلا أن يجاب بأن المراد أنها لفظية على وجه خاص وهو ما يفصله بقية العبارة قوله: (فقال الغزالي والآمدني من قائل هذا القول) أقول: قد يفهم أن غيرهما من بقية قائل هذا القول مع قوله بأنها ليست مفهوماً ولا قياسية لا يقول بأنها فهت من السياق والقرائن وقد يستشكل تصوير ذلك اللهم إلا أن يكون تخصيص الغزالي والآمدني بذلك ليس لإخراج غيرهما من قائل هذا القول بل لأنهما صرحا بذلك دون غيرهما مع إرادته ما صرحا به قوله: (فهت) أي الدلالة عليه. قال شيخنا العلامة: قد فسروا الدلالة اللفظية بفهم المعنى من اللفظ فكيف تكون الدلالة مفهومة. وأقول: في الكلام مسأحة والمعنى فهم مدلولها فهو على حذف المضاف واللغة مشحونة بأمثال ذلك بحيث لا استنكار فيه، ومن أنكر جواز حذف المضاف مع وضوح المعنى لم يستحق خطاباً لإنكاره بدييات اللغة. واعلم أنهم فسروا الدلالة اللفظية بغير ما ذكره أيضاً فكان عليه بيان جميع تفاسيرها وأن شيئاً منها لا يصح كونه مفهوماً لتتم مناقشته.

عليه (من السياق والقرائن) لا من مجرد اللفظ فلولا دلالتهما في آية الوالدين على أن المطلوب بها تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التأفيف منع الضرب إذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبد لا تشتم فلاناً ولكن اضربه ولولا دلالتهما في آية مال اليتيم على أن المطلوب بها حفظه وصيانيته ما فهم منها من منع أكله منع إحراقه إذ قد يقول القائل والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرقه فلا يبحث (وهي) أي الدلالة عليه حينئذ (بمجازية من إطلاق الأخص على الأعم) فأطلق المنع من التأفيف في آية الوالدين وأريد المنع من الإيذاء، وأطلق المنع من أكل مال اليتيم في آيته وأريد المنع من إتلافه (وقيل نقل اللفظ لها) أي للدلالة على الأعم (عرفاً) بدلاً عن الدلالة على الأخص لغة، فتحريم ضرب الوالدين وتحريم إحراق مال اليتيم على هذين القولين من منطوق الآيتين وإن كان بقرينة على الأوّل

قوله: (وهي مجازية) قال الكوراني: وليس في كلامه - يعني الغزالي - ذكر المجاز لا صريحاً ولا كناية: وما زعمه المصنف من أن الدلالة المذكورة مجازية غير مستقيم لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بين المعنيين، أو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة دالة على عدم جواز إرادة ما وضع له، ولا شك أن قوله تعالى ﴿فلا تقل لها أف﴾ [الإسراء: ٢٣] مستعمل في معناه الحقيقي، غاية أنه علم منه حرمة الضرب بقرائن الأحوال ومساق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازاً فكأنه لم يفرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، والثانية هي اللازمة للمجاز دون الأولى، والعجب أن شراحه لم يتنبهوا لهذا مع ظهوره انتهى. وأقول: لا يخفى على عاقل أن هذا الكلام المشتمل على أنواع من الفساد والغلط أصح دليل على الجراف والتهور. فأما قوله «وليس في كلامه الخ» فمما لا التفات إليه في معارضة نقل المصنف فإنه الحجة الثقة الخبير بكلام الغزالي وكتبه فلا يرد نقله بمجرد دعوى نفي للكوراني لم يشبها بمنقول ولا بمعقول. وأما قوله «وما زعمه المصنف أي قوله غير مستقيم» فهو باطل صريح وجراف قبيح، فإن استقامته كئار على علم كما سيظهر من رد شبهته الباطلة وحجته الفاسدة الخاملة على أن نسبة ذلك لزعم المصنف من الحماسة الظاهرة فإن عبارته إن لم تكن ظاهرة في حكاية ذلك عن غيره ما دلت على نسبه إلى نفسه كما لا يخفى بأدنى تأمل، فما معنى نسبة الزعم إليه بل عبارة شروحه صريحة في حمل عبارته على حكاية ذلك عن غيره وأن غيره صرح به، ولهذا عبر العراقي في شرحه بقوله الثاني أي من المذاهب أنها ليست قياسية بل لفظية فهت من السياق والقرائن وهي مجازية، ونوع العلاقة فيها إطلاق الأخص على الأعم وبهذا قال الغزالي والأمدي انتهى. وأما قوله «لأن المجاز استعمال اللفظ الخ» فجوابه أن كلا المعنيين صحيح ها هنا إذ لا شبهة في أن قوله «أف» أخص من مطلق الإيذاء وأنه يصح إطلاق لفظ الأخص على الأعم مجازاً لعلاقة الأخصية والأعمية كما تقدم في عبارة العراقي فيصح استعمال «تقل لهما أف» هنا في مطلق الإيذاء مجازاً للعلاقة المذكورة

منهما، وكثير من العلماء منهم الحنفية على أن الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياس كما هو ظاهر كلام المصنف، ومنهم من جعله تارة مفهوماً وأخرى قياسياً كالبيضاوي. فقال الصفي الهندي: لا تنافي بينهما لأن المفهوم مسكوت والقياس إلحاق مسكوت بمنطوق.

والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي أي بخصوصه السياق القاطع بإرادة تعظيمهما.

ومن هنا يظهر بطلان نفي الشك الذي زعمه بقوله «ولا شك الخ» لأنه إن أراد أن الأصل الحقيقة فغاية ذلك أن إرادة الحقيقة ظاهر لا نص بل المجاز محتمل فلا يصح نفي الشك، وإن أراد امتناع المجاز هنا فلا خفاء في بطلانه لوجود شرطه من العلاقة والقرينة كما تبين. لا يقال لا نسلم وجود القرينة لأن كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن إرادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي ولكن يثبت موافقة غيره له في الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم بقرينة ذلك السياق، فكل من الطرق الثلاث محتمل في الجملة مع ذلك السياق لأننا نقول ليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي، بل يكفي صلاحيتها لذلك. فإن قيل غاية ذلك تصحيح الحمل على المجاز فما المرجح له كما هو قضية اقتضار هذا القول على الحمل عليه؟ قلت: يمكن أن يكون المرجح له عنده أنه الأوفق بما هو شأن المراد والأصل فيه من أدائه باللفظ على طريق استعماله فيه خصوصاً والمجاز أبلغ من الحقيقة، فقوله «واللفظ لا يصير بذلك مجازاً» إن أراد لا يصح أن يصير فهو باطل أو لا يتعين أن يصير قلنا: لم ندع التعيين، أو لا يترجح أن يصير قلنا قد بان له مرجح في الجملة. وقوله «والثانية هي اللازمة للمجاز» قلنا هي متحققة هنا كما تبين وهذا كله على سبيل التنزل معه إلى ما وقع فيه من الحماقة ونسبة المصنف إلى زعم ذلك، وأما على ما هو الظاهر المتبادر من عدم اختيار المصنف هذا القول وأنه لا نسبة له به إلا مجرد حكايته فلا حاجة بنا إلى شيء من ذلك إذ الحاكي لا يجب عليه دليل ولا توجيه، بل لا يصح اعتراض الحكاية كما تقرّر في محله. ومن هنا يظهر خطؤه في هذا الاعتراض وإن بناه على توهمه اختيار المصنف هذا القول، وأما قوله «والعجب أن شراح كلامه لم ينتبهوا لهذا مع ظهوره» فجوابه أنه بان أنه لا عجب إذ قد اقتصروا على ما هو الصواب في المقام وسلموا من الوقوع في هذه الأغلاط والأوهام، وإنما العجب من تعجبه من ذلك والله هو الموفق في هذه المسالك.

قوله: (فقال الصفي الهندي لا تنافي بينهما لأن المفهوم مسكوت) قال شيخنا العلامة فيه نظراً، لأن المراد بالمفهوم هاهنا هو الموافقة وهو إما الحكم وحده كما يعلم من النظر في كلامهم، وإما هو ومحلّه كما تحمله الشارح لتصحيح المتن وبالمسكوت في كلامهم هو المحل وحده بدليل الاستقراء فلا يصح حمله عليه، ولا ينتج إذن المطلوب وعلم منه أن قوله «والقياس إلحاق مسكوت بمنطوق» لا يصح إلا على رأي المصنف من إطلاق المنطوق على عمل الحكم وأنه حيث لا ينتج المطلوب ا هـ. وأقول: لا يخفى ما في هذا النظر من الفساد والاختلال؛ فأما

قوله «وهو اما الحكم وحده كما يعلم من النظر في كلامهم» فما زعمه فيه من أن النظر في كلامهم يعلم منه انحصار المفهوم عندهم في الحكم فهو زعم مردود، وما يقطع برده ما تقدم عن الشارح وشيخ الإسلام من أن المفهوم يطلق على كل من الحكم وحده وعمله وحده كالمنطوق وعلى مجموعهما، وتقدم أن ذلك نقل منهما عن القوم إذ لا مدخل للرأي فيه. فإن قلت لعله بحسب فهمهما قلنا: لو سلم ذلك كفى فإن فهمهما مقدم قطعاً على فهم الشيخ خصوصاً مع القطع بأنه لا سند له فيما زعمه إلا فهمه من عبارة ابن الحاجب، ولا يصح استناده إلى ذلك لأن غاية الأمر أن ابن الحاجب أطلق المفهوم بمعنى الحكم وذلك لا ينافي أن له معنى آخر أو أكثر إذ ليس في عبارته تصريح بحصره في الحكم ولا بنفيه عن غيره، فإذا نقل مثل الشارح زيادة وجب قطعاً قبولها، ومن هنا يعلم أيضاً أن ما زعمه من التمثل في قوله «وأما هو وعمله كما تمحله الشارح» مردود لما تبين أن ذلك اصطلاح أيضاً منقول عن القوم فلا يصح وصفه بالتمثل. وأما قوله «وبالمسكوت في كلامهم هو المحل وحده بدليل الاستقراء» فهو بعد تسليمه إنما يقتضي امتناع إطلاق المسكوت على غير المحل من الحكم وحده ومجموع الحكم وعمله بالمعنى الاسمي وهو المعنى الذي اصطلاحوا على إطلاق لفظ المسكوت عليه، وأما بالمعنى الوصفي فلا يتوهم عاقل منعه لأن لفظ مسكوت وصف في الأصل وإطلاق الأوصاف على معانيها قياسي لا منع فيه بوجه، والمطلوب هنا حاصل بإطلاقه بالمعنى الوصفي كما لا يخفى. والحاصل أن اصطلاحهم على أن المسكوت هو محل الحكم وحده لا يمنع استعماله، لا باعتبار هذا الاصطلاح بل باعتبار وصفية في الحكم وحده وفي مجموعهما لتحقيق المعنى الوصفي في كل منهما إذ كل منهما مسكوت عنه. فقول الصفي لأن المفهوم مسكوت بتقدير أنه أراد به غير مجرد المحل غاية ما فيه أنه وصفه بأنه مسكوت، ووصفه بذلك مما لا شبهة لعاقل في صحته وفي كفايته في مطلوبه كما لا يخفى فتأمل ذلك فإنه في غاية الحسن والدقة، لكنه خفي على الشيخ فتوهم أن الاصطلاح على إطلاق المسكوت على محل الحكم يمنع من استعماله في غيره كالحكم ومجموعهما مطلقاً وهو غلط فاحش، بل إنما يمنع استعماله في غيره على وجه أنه اسم له في الاصطلاح لا على وجه الوصفية إذ هي قياسية لا حجر فيها كما أن لفظ المفهوم يمتنع إطلاقه على المنطوق باعتبار الاصطلاح، ولا يمتنع باعتبار اللغة لأن المنطوق معنى فهم من اللفظ فيصح لغة إطلاق المفهوم عليه، وكما أنه لو وقع اصطلاح على تسمية شخص أهر بلفظ أهر امتنع باعتبار ذلك الاصطلاح إطلاقه على إنسان آخر أهر، ولا يمتنع باعتبار غيره كاللغة وهذا مما لا يتوقف فيه عاقل. وحيثذ فالفهوم في قول الصفي لأن المفهوم مسكوت يجوز أن يريد به محل الحكم وحده لأنه مما يطلق عليه المفهوم كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه، وحيثذ فلا غبار على محل المسكوت على المفهوم لأن كلاً من المفهوم والمسكوت عبارة عن محل الحكم فيصح حمل أحدهما على الآخر لاتحاد ذاتهما على هذا التقدير كما لا غبار على إطلاق المنطوق على محل الحكم في قوله «والقياس

قال المصنف: وقد يقال بينهما تنافٍ لأن المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول له (وإن خالف) حكم المفهوم الحكم المنطوق به (فمخالفة) ويسمى مفهوم مخالفة أيضاً كما سيأتي التعبير به في مبحث العام (وشرطه) ليتحقق (أن لا يكون المسكوت ترك لخوف) في ذكره بالموافقة كقول قريب العهد بالإسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفاً من أن يتهم بالنفاق (ونحوه) أي نحو الخوف كالجهل بحكم المسكوت كقولك «في الغنم السائمة زكاة»^(١) وأنت تجهل حكم المعلوفة. (و) أن (لا يكون

الحاق مسكوت بمنطوق» لأنه مما يطلق عليه أيضاً لفظ المنطوق في اصطلاح القوم كما تقدم أيضاً بيانه بما لا مزيد عليه. وإذا علمت ذلك علمت سقوط قوله «فلا يصح حمله» إذ قد بان بما لا مزيد عليه صحة الحمل لوجود شرطه، وقوله «ولا ينتج المطلوب» إذ قد بان بما قاله الصفي على ما بيناه أن الموافقة مفهوم أي مسكوت عنه لفظاً وأنه قياس أي حكمه ثابت له بطريق القياس، وأن كونه مسكوتاً لا ينافي كونه قياسياً أي ثابتاً حكمه بالقياس لأن القياس إلحاق مسكوت بمنطوق. فإن قلت: هذا ظاهر إذا أريد بالمفهوم محل الحكم كما تقرر ويبقى الكلام إذا أريد به نفس الحكم وكلامه لا يفي به قلت: يجوز أن يكون تركه لأنه يعلم بالمقايسة عما ذكره بأن يقال لأن المفهوم أي الحكم مسكوت والقياس إثبات حكم للفرع مسكوت عنه ولا إشكال حيثنذ في محل المسكوت على المفهوم، ولا في إطلاق المسكوت على الحكم لأنه بالمعنى الوصفي على ما تقرر، ويجوز أن يكون أدرجه في كلامه وأراد بالمفهوم ما يشمل الحكم كمحله. غاية الأمر أنه يلزم المساحة بالنسبة للحكم في قوله «والقياس إلحاق مسكوت بمنطوق» أي وذلك يتضمن إثبات الحكم المسكوت وإلا فالملحق محل الحكم لا نفسه على أنه سيجيء في كتاب القياس قول بأن الأصل والفرع نفس الحكم، وإذا علمت ذلك ظهر لك سقوط قوله «فلا يصح حمله عليه» ولا ينتج المطلوب» وقوله «لا يصح إلا على رأي المصنف الخ» فقد بان بما لا مزيد عليه صحة الحمل وإنتاج المطلوب، وصحة قوله «والقياس إلحاق مسكوت بمنطوق على رأي القوم والمصنف» وأنه حيثنذ ينتج المطلوب والله هو الموفق للصواب.

قوله: (قال المصنف وقد يقال بينهما تنافٍ) ذكر شيخ الإسلام عن السعد أن الخلاف في أن دلالة المفهوم لفظية أو قياسية لفظي قال: وأشار إليه في البرهان وتعبه جماعه منهم البرماوي بأن للخلاف فوائد منها أنا إن قلنا إن دلالاته لفظية جاز النسخ به وإلا فلا انتهى. وأقول: سيأتي في المتن تصحيح النسخ بالقياس وجواز النسخ بالفحوى وحكاية الشارح الاتفاق على الجواز فيها عن الإمام الرازي والآمدي، وقولاً بالمنع فيها عن حكاية الشيخ أبي إسحق فهذه الفائدة مبنية

(١) بخطه بنقل كلامه بتمامه وهو ما قبل قوله ثم اعلم.

المذكور خرج للغالب) كما في قوله تعالى ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ [النساء: ٢٣] فإن الغالب كون الربائب في حجور الأزواج أي تربيتهم (خلافاً لإمام الحرمين) في نفيه هذا الشرط لما سيأتي مع دفعه (أو) خرج المذكور (لسؤال) عنه (أو حادثة) تتعلق به (أو للجهل بحكمه) دون حكم المسكوت كما لو سئل صلى الله عليه وسلم هل في الغنم السائمة زكاة أو قيل بحضرته لفلان غنم سائمة أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال «في الغنم السائمة زكاة» (أو غيره) أي خرج المذكور لغير ما ذكر (عما يقتضي التخصيص بالذكر) كموافقة الواقع كما في قوله تعالى ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين

على ضعيف عند المصنف قوله: (خرج للغالب الخ) قال شيخنا العلامة: اعلم أن هنا مقامين: أحدهما أن القيد خرج للغالب، والثاني أنه موافق للغالب، والثاني هو الذي خالف الإمام في اشتراط نفيه بدليل ما سيجيء. وأقول: إثبات هذين المقامين والتفرقة بينهما مما لا يحل اعتقاده ولا يصح اعتماده، كيف وهو مجرد اختراع لشيء لم يقل به أحد من الأصوليين ولا عرفت نسبه إلى شيء من كتب المتقدمين ولا المتأخرين، بل هو مجرد استحسان ما أنزل الله به من سلطان. والصواب أن العبارتين في المقامين بمعنى واحد ولهذا عبر المصنف في هذا الكتاب بكون القيد خرج للغالب، وفي غيره كشرح المنهاج بكون القيد خرج مخرج الغالب، وعبر الشارح تارة بالخروج للغالب، وتارة بموافقة الغالب مع كونهما في بيان محل نزاع الإمام، ومن تأمل الاحتجاج للنزاع في اشتراط هذا الشرط الجانبين لم يرتب فيما قلناه، ولولا خوف الإطالة مع سهولة المطلب وظهور ضعف ما زعمه بسطنا نقل ذلك وما يتعلق به، وأما احتجاجه بقوله «بدليل ما سيجيء» فلا يصح الاحتجاج به لما سيعلم فيما سيجيء.

قوله: (خلافاً لإمام الحرمين) فإن قيل لم خالف إمام الحرمين في هذا الشرط دون ما قبله وما بعده مع أن توجيهه يمكن أن يجري في الجميع؟ قلت: لظهور الفرق بأن التقييد في غير هذا مضطر إليه كما في صورة الجهل أو محتاج إليه كما في صورة قصد الامتنان، وكما في صورة جهل المخاطب بحكم المنطوق دون المسكوت فإنه محتاج إلى التقييد للاحتراز عن العبث أو ما هو في حكم العبث وهو إخبار المخاطب بما يعلمه أو عن الإيهام على المخاطب وإيقاعه في الشك فإنه لو أطلق تردد في عموم الحكم وتخصيصه بأحد القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فإنه لا ضرورة ولا حاجة ولا فائدة معتداً بها في التقييد فكان الحمل على أن القيد لموافقة الغالب بعيداً ضعيفاً، وكان الأظهر عنده حمله على أنه لنفي الحكم عما عدا المذكور فلي تأمل.

قوله: (أو غيره عما يقتضي التخصيص بالذكر) أقول: فيه زد لقول صدر الشريعة في تنقيحه اعلم أن القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه أن التخصيص إنما يدل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة، أو علم المتكلم بأن السامع يجهل هذا الحكم المخصوص، فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الأربعة وفي نفي

أولياء من دون المؤمنين ﴿آل عمران: ٢٨﴾ نزلت كما قال الواحدي وغيره في قوم من المؤمنين والوا اليهود أي دون المؤمنين، وإنما شرطوا للمفهوم انتفاء المذكورات لأنها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية فأخر عنها وبذلك اندفع توجيه إمام الحرمين لما نفاه مخالفاً للشافعي بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب. وقد مشى في النهاية في آية الريبة على ما نقله عن الشافعي من أن القيد فيها لموافقة الغالب لا مفهوم له بعد أن نقل عن مالك القول بمفهومه من أن الريبة الكبيرة وقت التزوج بأها لا تحرم على الزوج لأنها ليست في حجره وتربيته. وهذا وإن لم يستمر عليه مالك فقد نقله الغزالي عن داود كما نقل ابن عطية عن علي رضي الله عنه أن البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه لأنها ليست في

الحكم عما عداه، فإذا لم توجد هذه الأربعة علم أن التخصيص بنفي الحكم عما عداه فأقول إن موجبات التخصيص لا تنحصر في المذكورات وأطال في بيان ذلك ثم قال: فعلم أن موجبات التخصيص وفوائده أشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بأن كل موجبات التخصيص منفية إلا نفي الحكم عما عداه انتهى. وقد رد في التلويح هذا الكلام وحكم بسهوه فيه حيث قال: قوله «فلا يحصل الجزم» تقرير الكلام أن دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم مشروطة بالجزم بأن لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائماً فيلزم انتفاء المشروط دائماً، أما الاشتراط فظاهر، وأما انتفاء الشرط دائماً فلأن فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصاً في كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه يجوز أن يكون لكلمة واحدة فوائد كثيرة يعجز عن إدراكها فهم العقلاء إذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي وهامنا نظر، أما أولاً فلأن ما نقله من أنهم حصروا موجبات التخصيص في الأربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره أن شرطه أن لا تظهر أولوية ولا مساواة، ولا خرج مخرج الغالب ولا لسؤال ولا لحادثة ولا تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه الذكر، ولقد صرحوا بأنه إنما يحمل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلاً إلى أن قال: وأما ثالثاً فلأنه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات، بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والفحص انتهى.

قوله: (كموافقة الواقع كما في قوله تعالى ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾) أقول: قد يستشكل الفرق بين هذا - أعني موافقة الواقع - وما خرج لحادثة، بل قد يقال هذا مما خرج لحادثة كما يفيد قوله «نزل كما قال الواحدي وغيره الخ» ويفرق بأن المقصود في الحادثة بيان حكمها باعتبار حدوثها ولأجله لا بيان الحكم في نفسه، وسواء اختص الحدوث بها أو حدث ضدها أيضاً كما لو كان لزيد غنم سائمة ولعمرو غنم معلوفة، وقيل بحضرته

حجره، ورواه عنه بالسند ابن أبي حاتم وغيره ومرجع ذلك إلى أن القيد ليس لموافقة الغالب والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم للمذكور في الأمثلة المذكورة ونحوها ويعلم حكم المسكوت فيها من خارج بالمخالفة كما في الغنم المعلقة لما سيأتي، أو الموافقة كما في المثال الأول لما تقدم. وفي آيتي الربيبة والموالة للمعنى وهو ان الربيبة حرمت لثلاثين يقع بينها وبين أمها التباغض لو أبيحت بأن يتزوج بها فيوجد نظراً للعادة في مثل ذلك، سواء كانت في حجر الزوج أم لا. وموالة المؤمن الكافر حرمت لعداوة الكافر له وهي موجودة،

صلى الله عليه وسلم لزيد غنم سائمة ولا يصح هنا كون التقييد لبيان الواقع لأن الواقع لم يختص بالسائمة والمقصود في هذا بيان الحكم في نفسه، وكان الظاهر عدم التقييد لعموم الحكم لكنه قيد على وفق ما وقع منه ووجد في الخارج وكون المقصود بيان الحكم في نفسه لا يتنافى قوله «نزل كما قال الواحدي وغيره الخ» لأن سبب النزول لا يتنافى قصد بيان الحكم في نفسه ليعلم بصاحب الواقعة وكل أحد في ذلك الزمن وما بعده فليتأمل. قوله: (وبذلك اندفع توجيه إمام الحرمين) أقول: قد ينظر في اندفاعه بذلك لجواز قصد الفائدتين معاً إذ لا نسلم المناقاة بينهما، وكذا يقال في بقية الفوائد التي ذكروها، وحيث يتوجه النظر على قوله «تأخر عنها» وإنما يظهر التأخر لو تعارضاً وهو ممنوع لإمكان قصدهما معاً كما تقرر. نعم قد يقال هذا لا يتأتى في جهل المتكلم بحكم المسكوت وهذا بعد تسليمه لا يضرنا كما لا يخفى فتأمل. وأما ما ذكره المحشيان من أن للشافعي في الرسالة توجيهاً آخر يندفع به توجيه الإمام وأن حاصله أنه إذا ظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة تطرّق الاحتمال إلى المفهوم فيصير الكلام مجملاً حتى لا يقضي في المسكوت بموافقة ولا مخالفة فهو ظاهر، ولا ينظر فيه بأنهم في مواضع ظهور الفائدة للمنطوق لا يتوقفون في حكم المسكوت كما هو قضية الإجمال، وذلك لأن عدم توقفهم لاستنادهم للليل آخر تقدم على هذا الإجمال كما يفيد ذلك قول الشارح الآتي والمقصود مما تقدم الخ قوله: (لما نفاه) قال شيخنا العلامة: الذي نفاه هو الشرط وليس التوجيه له بل لنفيه فالوجه أن ما واقعة على النفي انتهى. وأقول: الظاهر عدم استقامة هذا الوجه الذي قاله إذ التقدير عليه للنفي الذي نفاه، ومعلوم أن الذي نفاه ليس هو النفي والوجه بقاء ما بحالها واقعة على الاشتراط ويقدر مضاف إليها والتقدير لنفي ما نفاه أي لنفي الاشتراط الذي نفاه.

قوله (بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ) قال شيخنا العلامة: يعني المفهوم مطلقاً مقتضي للفظ أي مدلول له إلى آخر كلامه. وأقول: أما قوله في آخره فعلم من ذلك أن الإمام لا يرى المفهوم فائدة خفية، فجوابه أنه لو سلم ذلك كفاً في رد كلامه إثبات انه فائدة خفية بالدليل كما بينه الشارح قبيل هذا بقوله «وهو فائدة خفية» لأن استمداده بواسطة أن التخصيص بالذكر لا يد له من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فتعين انتهى. وأما قوله «وأنه لا يخالف إذا كان القيد خرج لأجل الغالب الخ» فجوابه أن هذا كلام لا أصل له وليس عليه من كلام الأئمة أو

سواء والى المؤمن أم لا . وقتل عمّ من وآله ومن لا يواله قوله تعالى ﴿بأيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم﴾ [المائدة: ٥٧] إلى قوله ﴿والكفار أولياء﴾ [المائدة: ٥٧] ومن المعنى المعلوم به موافقة المسكوت للمنطوق نشأ خلاف في أن الدلالة على المسكوت قياسية أو لفظية وكان القيد لم يذكر حكاها في قوله (ولا يمنع) أي ما يقتضي التخصيص بالذكر (قياس المسكوت بالمنطوق) بأن كان بينهما علة جامعة لعدم معارضته له (بل قيل بعمه) أي المسكوت المشتمل على العلة (المعروض) للمذكور من صفة أو غيرها إذ عارضه بالنسبة إلى المسكوت المشتمل على العلة كأنه لم يذكر (وقيل لا بعمه إجماعاً) لوجود العارض وإنما يلحق به قياساً وعدم العموم هو الحق كما قال المصنف لا سيما قد ادعى بعضهم الإجماع عليه كما أفادته العبارة بخلاف مفهوم الموافقة لأن المسكوت هنا أدون من المنطوق بخلافه

غيره شبهة فضلاً عن حجة، والصواب أن حكم التعبيرين واحد كما تقدم وحيث يظهر سقوط قوله عقب هذا الكلام «وقد يجاب بأن قوله لموافقة الخ» قوله: (والمقصود بما تقدم أنه لا مفهوم للمذكور في الأمثلة المذكورة ونحوها) قال شيخنا العلامة: يرد عليه قول ابن الحاجب وغيره وشرطه أي مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت فيكون موافقة انتهى. وأقول: سقوط هذا الإيراد في غاية الظهور من وجهين، بل لا ينبغي أن يكون إلا سهواً.

الوجه الأول أن الشارح احتز عن ذلك بقوله في الأمثلة المذكورة ونحوها فأشار به إلى ما لم تظهر فيه أولوية ولا مساواة، ولهذا عبر بقوله «ونحوها» دون قوله «وغيرها». والحاصل أنه إنما نفى المفهوم بالنظر لخصوص الأمثلة المذكورة ونحوها لأنها لم يظهر فيها أولوية ولا مساواة، ولم ينفه على الإطلاق بدليل التعبير بنحوها دون غيرها فلا إيراد.

والثاني أن هذا الشرط مستغنى عنه لعلمه من قول المصنف السابق فإن وافق حكمه المنطوق فموافقة فحوى الخطاب إن كان أولى، ولحنه إن كان مساوياً فإن معناه كما علم من شرحه السابق وهو ظاهر أنه فهم موافقة حكم المسكوت لحكم المنطوق نظراً للمعنى بأولوية أو مساواة، وهذا معنى ظهور الأولوية أو المساواة فلا حاجة لذكره هنا بعد عله مما سبق قوله: (ومن المعنى) أي النظر في المعنى المعلوم به موافقة المسكوت للمنطوق نشأ خلاف. فإن قلت: كون موافقة المسكوت للمنطوق معلومة من المعنى يقتضي كون الدلالة قياسية لا لفظية فكيف يكون منشأ الخلاف المذكور؟ قلت: قد سبق ما يعلم منه جواب ذلك في الكلام على مفهوم الموافقة.

قوله: (ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق الخ) أقول: هذا متعلق بقوله «وشرطه أن لا يكون المسكوت ترك الخوف» إلى قوله «أو غيره» مما يقتضي التخصيص بالذكر والمعنى أن وجود ما يقتضي التخصيص بالذكر يمنع تحقق المفهوم ولا يمنع إلحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه قوله: (وهو صفة أي مفهوم المخالفة بمعنى محل الحكم) قال شيخنا العلامة:

هناك كما تقدم وبل هنا انتقالية لا إبطالية (وهو صفة) أي مفهوم المخالفة بمعنى محل الحكم مفهوم صفة.

قال المصنف: والمراد بها لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية لا النعت فقط أي أخذاً من إمام الحرمين وغيره حيث أدرجوا فيها العدد والظرف مثلاً (كالغنم

لا يتعين هذا أي تفسير المفهوم بمحل الحكم لجواز أن يكون بمعنى الحكم وإضافته إلى الصفة وغيرها لدلالته عليه لتخصيص الحكم المنطوق بها انتهى. وأقول: في قوله «وإضافته إلى الصفة الخ» إشعار بأن مراده بيان أن الحامل للشارح على التفسير بمحل الحكم دون نفس الحكم إضافته إلى الصفة فإنها لا تدل على الحكم بل على محله لظهور أن لفظ السائمة إنما يدل على المعلوفة لا على نفي الزكاة إذ لا علاقة بينه وبين نفي الزكاة لينتقل منه إليه. وحاصل ما قاله الشيخ في جواب ذلك أن الصفة باعتبار تخصيص الحكم المنطوق بها تدل على نفي الزكاة في مقابلها الذي هو المعلوفة، ولك أن تقول ليس الحامل ما زعمه فبنى عليه ما بنى، بل الحامل قول المصنف بعد «وهل المنفي غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان» فإنه يقتضي أن المراد بالمفهوم هاهنا محل الحكم لأن غير سائمتها وغير مطلق السوائم محل الحكم لا نفسه، ولو أراد بالمفهوم هاهنا نفس الحكم لكان المناسب أن يقال: وهل المنفي الزكاة في غير سائمتها أو في غير مطلق السوائم كما لا يخفى. ثم رأيت شيخ الإسلام ذكر لك فقال: «بمعنى محل الحكم» فسر به المفهوم ليوافق قول المصنف بعد «وهل المنفي الخ» إذ المراد به المحل كما صرح به الشارح انتهى. فإن قلت: يتوجه الإيراد حيث على المصنف قلت: يدفعه ان المصنف ناقل عن الأئمة. فإن قلت: فكيف يثبت الحكم بالمفهوم؟ قلت: بواسطة لأن إخراج الشيء عن محل الحكم يدل على انتفاء الحكم عنه.

قوله: (قال المصنف والمراد بها لفظ مقيد لآخر) قال شيخنا العلامة: أي مقلل لشيوعه فلا يرد النعت لمجرد مدح أو نحوه كما قيل انتهى. أقول: أشار بذلك إلى ما اعترض به صدر الشريعة في توضيحه وتنقيحه على قولنا إن التخصيص بالصفة يفيد نفي الحكم عما عدا المذكور بأنه قد يوصف الشيء للمدح أو الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه، وقد رده في التلويح فإنه بين أن المراد بتخصيص الشيء بالصفة نقص شيوعه وتقليل اشتراكه، وذلك بأن يكون الشيء مما نطقه على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف لنقصه على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ثم قال: من جملة اعتراضات أوردها. وأما ثانياً فلأن الوصف للمدح أو الذم أو التأكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت، وكان المصنف فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف بالجملة، وإنما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص أي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك انتهى. قوله: (ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية) فيه أمران:

السائمة أو سائمة الغنم) أي الصفة كالسائمة في الأول من في الغنم السائمة زكاة، وفي الثاني من في سائمة الغنم زكاة قدم من تأخير وكل منهما يروي حديثاً ومعناه ثابت في حديث البخاري وفي صدقة الغنم في سائمتهما إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة إلى آخره (لا مجرد السائمة) أي من في السائمة زكاة إن روى فليس من الصفة (في الأظهر) لاختلال الكلام بدونه كاللقب، وقيل هو منها لدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب فيفيد نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقاً كما يفيد إثباتها في السائمة مطلقاً. ويؤخذ من

الأول أنه لا يخفى أن استثناء هذه الثلاثة كتفسير الصفة بما ذكر اصطلاح للأصوليين، فاعتراض شيخ الإسلام بأنه لا حاجة بل لا صحة لاستثناءها إلى آخر ما أطال به غير وارد إذ لا مشاحة في الاصطلاح ولكل أحد أن يصطلح على ما شاء.

والثاني ان قضية عطف قوله «وشرط وما بعده» على صفة خروج إنما وفصل المتبدأ من الخبر بضمير الفصل، وتقديم المعمول عن الصفة فإن لم يصدق على هذه المذكورات أنها لفظ مقيد لآخر كانت خارجة عن الصفة بهذا وإلا احتيج إلى استثناءها أيضاً فيقال ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا إنما الخ، لكن لا نحتاج هنا إلى استثناء تقديم المعمول لأنه ليس بلفظ فهو خارج بالأول قوله: (لا مجرد السائمة في الأظهر) قال الكوراني: وأما لفظ السائمة مجرداً عن الموصوف هل هو من قبيل المتنازع فيه أم لا؟ نقل فيه قولين وزعم أن الظاهر عدمه وليس بظاهر، بل مردود قطعاً لأن تعريف الوصف صادق عليه، غايته أن الموصوف فيه مقدر وذكر الموصوف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده، ألا ترى أنهم متفقون على أن قيد الإيمان في قوله «المؤمن غز كريم» يخرج الكافر مع أن وزانه وزان السائمة بلا ريب انتهى. وأقول: أما قوله «لأن تعريف الوصف صادق عليه» فقد يمنع لأن الوصف كما نقله الشارح عن المصنف «لفظ مقيد لآخر الخ» ولفظ السائمة في المثال غير مقيد لآخر لفظاً. وأما قوله «وذكر الوصف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده» فهو ممنوع لأنه إذا فقد الموصوف صار الوصف مما يختل الكلام بدونه كاللقب فيكون ذكره لتصحيح الكلام كاللقب لا لنفي الحكم عما عدا المذكور، لأنه إنما يحمل على ذلك إذا لم يظهر لذكره فائدة أخرى كتصحيح الكلام. نعم لقائل أن يقول يكفي في كون اللفظ مقيداً لآخر كونه كذلك تقديراً وأن يلتزم أن المصحح للكلام هو الموصوف المقدر لا هذا الوصف المذكور، وقد يمنع بأن المقدر لو صحح الكلام لم تتوقف صحته على ذكر هذا الوصف وليس كذلك قطعاً كما لا يخفى. فإن قيل: الوصف سد عن المقدر في التصحيح فالتصحيح في المعنى إنما هو بالمقدر قلنا: كفى هذا في كون التصحيح لفظاً إنما هو بهذا الوصف وذلك كافٍ في سقوط مفهومه لتحقيق فائدة أخرى ظاهرة له غير نفي الحكم وإن كان ثبوتها له بالنيابة عن المقدر، وبهذا يتضح أن ما رجحه المصنف لا يتخلو عن قوة وإن كان الجمهور على خلافه كما أخذه الشارح من كلام ابن السمعاني وهو الأوجه والمختار. وأما قوله

كلام ابن السمعاني أن الجمهور على الثاني حيث قال: الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقاتل والوارث يجري مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور.

(وهل المنفي) عن عملية الزكاة في المثاليين الأولين (غير سائمتها) وهو معلوفة الغنم (أو غير مطلق السوائم) وهو معلوفة الغنم وغير الغنم (قولان) الأول ورجحه الإمام

«ألا ترى أنهم متفقون الخ» فيتوجه عليه منع هذا الاتفاق ولا سبيل إلى إثباته مع ثبوت هذا الخلاف الذي ذكره المصنف فليتأمل.

قوله: (وهل المنفي غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان) قال الكوراني: وعبارة المصنف في قوله «غير مطلق السوائم» فاسدة إذ مراده نفي المعلوفة مطلقاً لا معلوفة مقيدة، ويلزم من كلامه أن السوائم المقيدة تكون منفية يظهر ذلك فيما إذا قلت تصدق بهذه الدراهم على غير المبتدعين مطلقاً أي سوى المبتدع كائناً من كان، بخلاف ما إذا قلت غير مطلق المبتدعين إذ لا صحة له لأن كل واحد من المبتدعين يصدق عليه أنه غير مطلق المبتدعين، وكذلك السوائم المقيدة أي كل واحدة يصدق عليها أنها غير مطلق السوائم. والصواب أن يقول غير السوائم مطلقاً فيتناول كل معلوفة من كل جنس ولم يتنبه كل واحد من شراح كلامه لما ذكره والله الموفق انتهى. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض الباطل إلا الاشتباه وذلك لأن قولنا «مطلق الماهية» مثلاً يطلق تارة بمعنى الماهية بلا اعتبار قيد معها وهو بهذا الإطلاق يتناول الماهية المقيدة لأن عدم اعتبار القيد يجمع وجوده كما هو ظاهر عند أهله ومقرر في محله، وأخرى بمعنى الماهية باعتبار انتفاء القيد عنها وهي بهذا الإطلاق لا تتناول الماهية المقيدة من حيث إنها مقيدة، والمراد هنا المعنى الأول ولا غبار عليه، والكوراني لما لم يميز بين الإطلاقين وتوهم الانحصار في الثاني أورد هذا الاعتراض وهو خطأ قطعاً على أن مثل هذا الحكم إنما يتعلق بالموجودات الخارجية وهي لا يتصور أن تكون إلا مقيدة وذلك قرينة قطعية على أن المراد بقيد الإطلاق ليس إلا مجرد التعميم. وأما استدلاله بالمثال الذي فرضه فهو استدلال فاسد لأن هذا المثال من مخترعاته، وحمله على المعنى الذي قرره مبني على توهمه المذكور فلا اعتبار به. وأما قوله «والصواب أن يقول غير السوائم مطلقاً الخ» فلك أن تورده عليه أن قوله مطلقاً لا يظهر إلا كونه حالاً من غير أو من السوائم وعلى كل يلزم تقييد الغير أو السوائم بالإطلاق فلا يصدق على المقيد على زعمه. فإن قال معنى الإطلاق حيث عدم اعتبار التقييد لا عدم التقييد قلنا: هذا المعنى ممكن أيضاً في عبارة المصنف فلا يصح الفرق بينهما، وبهذا يظهر أن من عناية الله بالشراح وتوفيقهم لإصابة الصواب عدم تنبيههم لما ذكره الكوراني لأن السلامة من الغلط دليل أي دليل على العناية والتوفيق والتنبيه له ليس تنبيهاً في الحقيقة بل بلادة وغباوة، وأن تبجحه وتشنيعه بأنه تنبه لما لم يتنبه له الشراح لو سكت عنه كان خيراً له وكان الصواب في مقصوده أن يعبر بقوله ولم يتنبه أحد من شراح كلامه وإلا فالتبادر من قوله، «ولم يتنبه كل واحد من شراح

الرازي وغيره ينظر إلى السوم في الغنم، والثاني إلى السوم فقط لترتب الزكاة عليه في غير

كلامه» إنما هو سلب العموم لا عموم السلب الذي هو مقصودة، فلم يتبته للفرق بين العبارتين والخطأ يجر الخطأ والله الموفق.

قوله: (وهو معلوفة الغنم) قال شيخنا العلامة فيه بحث، وهو أن سائمة الغنم أخص من مطلق السوائم ونفي الأخص أعم من نفي الأعم إلى آخر ما أطال به وأجاب عنه. وأقول: لقائل أن يقول هذا البحث مندفع من أصله غير محتاج إلى جوابه، وذلك لأن ما ذكره من أن نفي الأخص أعم من نفي الأعم مسلم لكنه غير وارد لأن الشارح لم يرد بهذا التفسير بيان نفي الأخص حتى يتوجه عليه ما ذكر، بل تفسير المراد في القول الأول من قوله غير سائمتها، فإن المراد عليه بغير سائمتها هو الغير من الغنم لا مطلقاً. فتقدير عبارة المصنف غير سائمتها منها وذلك لأن حاصل هذا القول أن مفهوم الغنم السائمة أو سائمة الغنم ليس هو النقيض الحقيقي لهما، بل هو أخص منه وذلك لأن لفظ الغنم لم يخرج شيئاً لأنه لا مفهوم له فإنه لقب ولفظ السائمة وقع قيداً مخصصاً له فهو إنما يخرج مما دخل تحته دون غيره كالبقر مطلقاً فلذا كان المخرج بلفظ السائمة ما لا يصدق عليه السوم من الغنم فقط وهو الغنم المعلوفة لا ما لا يصدق عليه السوم مطلقاً، فتعين أن المصنف إنما أراد بقوله «غير سائمتها» غير سائمتها منها أي الغير الذي هو منها وذلك هو معلوفتها لأنه هو المفهوم على هذا القول وإن كان هو أخص من النقيض. والحاصل أن المفهوم هو مقابل السائمة من الغنم لا مقابل سائمة الغنم، وعلى هذا فإذا قلنا بأن لمجرد السائمة مفهوماً كما تقدم أخذه من كلام ابن السمعاني، فالقياس أن يقال: إن دل الدليل على تعميم موصوفه أو لم يعتبر الموصوف عم المقابل أيضاً وإن دل على تخصيصه اختص المقابل فإذا دل الدليل على أن الموصوف النعم كان المقابل معلوفة النعم، وإن دل على أنه الغنم مثلاً فالمقابل معلوفة الغنم. قال الإمام في المحصول الثاني تعليق الحكم على صفة في جنس كقوله عليه الصلاة والسلام «في سائمة الغنم زكاة» يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في سائر الأجناس. وقال بعض الفقهاء من أصحابنا: إنه يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الأجناس. لنا أن دليل الخطاب نقيض النطق أي مقابله، فلما تناول النطق سائمة الغنم فنقيضه يقتضي معلوفة الغنم دون غيرها. احتجوا بأن السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكاة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لأن الأصل اتحاد العلة، والجواب أن المذكور رسوم الغنم لا مطلق السوم فاندفع ما قالوه انتهى. فقوله «يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس» هو المراد بقول المصنف «وهل المنفي غير سائمتها» أي من جنسها، فلذا بين الشارح المراد بقوله «وهو معلوفة الغنم». فإن قلت: كيف قال الإمام «فنقيضه يقتضي معلوفة الغنم دون غيرها» مع أن نقيض سائمة الغنم أعم من معلوفتها؟ قلت: مسلم أن النقيض الحقيقي أعم لكن لم يثبت بالدليل أن المفهوم هو النقيض الحقيقي، بل ما ذكره الإمام فقط من مقابل الوصف المقيّد

الغنم من الإبل والبقر. وجوز المصنف أن تكون الصفة في سائمة الغنم لفظ الغنم على وزانها في مطل الغني ظلم كما سيأتي فيفيد نفي الزكاة عن سائمة غير الغنم وإن ثبت فيها بدليل آخر وهو بعيد لأنه خلاف المتبادر إلى الأذهان (ومنها) أي من الصفة بالمعنى السابق (العللة) نحو «أعط السائل لحاجته». أي المحتاج دون غيره (والظرف) زماناً ومكاناً نحو

بالكون من الغنم وهو المعلوفة المقيدة بالكون من الغنم لما علم مما سبق بيانه، وما يوضحه أيضاً أن قوله «في الغنم السائمة زكاة» معناه إذا كانت الغنم سائمة وجبت فيها الزكاة وهذا لا يفيد إلا نفي الزكاة عن الغنم إذا كانت معلوفة ولا تعرض فيه لغيرها. ويمكن أن يجاب عن إيراد الشيخ بأنه لقصد التمرين وتشحيد الأذهان ويحمل جوابه على ما قررناه في دفع الإيراد فليتأمل.

قوله: (وجوز المصنف) إلى قوله على وزانها في «مطل الغني ظلم» فإن قلت: يرد على كون لفظ الغنم صفة أنه ليس مشتقاً فلا يصح كونه صفة. قلت: هذا غفلة عما فسر به الصفة أخذاً من كلام إمام الحرمين وغيره كما تقدم في كلام الشارح بأنها لفظ مقيد لآخر الخ. ولفظ الغنم في المثال لفظ مقيد لآخر الخ لأن المضاف إليه مقيد للمضاف كما هو ظاهر. فإن قلت: يرد على كونه على وزانها في «مطل الغني ظلم» أن الغني مشتق يصح وقوعه نعتاً والغنم بخلافه. قلت: لا أثر لذلك الفرق بعد ما تقرر أن المراد بالصفة المشتق بل اللفظ المقيد لآخر وهو متحقق في المثال كما تقرر، والمراد بكونه على وزانها فيما ذكر أنها مقيدة لما أضيف إليها بإضافته إليها وذلك موجود فيهما. قال المصنف في منع الموانع من جملة كلام طويل جيد فأقول: المراد بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية، ولا يريدون بها النعت فقط كما يفعل النحوي إلى أن قال: وإذا كان المعنى بالصفة التقييد كان المقيد في قولنا «في الغنم السائمة زكاة» إنما هو الغنم، وفي قولنا «في سائمة الغنم زكاة» إنما هو السائمة، ومفهوم الأول عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة التي لولا التقييد بالسوم لشمها لفظ الغنم، ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر مثلاً التي لولا تقييد السائمة بإضافتها إلى الغنم لشمها لفظ السائمة انتهى. ثم قال: ويؤيد ذلك أن أبا عبيد لم يفهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم «مطل الغني ظلم» إلا أن مطل غير الغني ليس بظلم لا أن غير المطل ليس بظلم، ولا أن الغني الذي ليس بمماطل ليس بظالم انتهى. فظهر أن ما قاله محتمل الصحة احتمالاً قوياً لا يمكن الجزم برده، ولذا لم يرد الشارح المحقق على استبعاده وأنه خلاف المتبادر إلى الأذهان. وإذا علمت ذلك علمت أن قول شيخنا العلامة في قوله «على وزانها الخ» ما نصه «الفرق جلي إذ الغني مشتق يصح وقوعه نعتاً والغنم بخلافه انتهى» لا ينبغي أن يكون إلا غفلة عما تقرر في معنى الصفة عند الأصوليين إذ مع ملاحظته لا أثر لهذا الفرق كما لا يخفى.

قوله: (أي المحتاج دون غيره) أقول: أشار به إلى أنه ليس معنى قولنا اعط السائل حاجته الأمر بإعطاء سائل اتصف بالاحتياج والتعليل بالاحتياج، بل معناه الأمر بإعطاء مطلق السائل

«سافر يوم الجمعة» أي لا في غيره «واجلس أمام فلان» أي لا وراءه (والحال) نحو أحسن إلى العبد مطيعاً أي لا عاصياً (والعدد) نحو قوله تعالى ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ [النور: ٤] أي لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات» أي لا أقل من ذلك (وشرط) عطف على صفة نحو ﴿وإن كن أولات حمل فانفقوا عليهن﴾ [الطلاق: ٦] أي فغير أولات الحمل لا يجب الانفاق عليهن (وغاية) نحو ﴿فإن طلقها فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠] أي فإذا نكحته تحمل للأول بشرطه (وإنما) نحو ﴿إنما الهكّم الله﴾ [طه: ٩٨] أي فغيره ليس بإله وإلاله المعبود بحق (ومثل لا عالم إلا زيد) مما يشتمل على نفي واستثناء نحو «ما قام إلا زيد» منطوقهما

بشرط تحقق الحاجة فيخرج ما انتهى فيه هذا الشرط ويظهر المفهوم قوله: (أي لا وراءه) أي مثلاً قوله: (أي لا أكثر من ذلك) قال شيخ الإسلام: أي ولا أقل. وأقول: إنما اقتصر الشارح هنا على نفي الأكثر لأنه ممنوع في نفسه بخلاف الأقل ليس ممنوعاً في نفسه بل مطلوب لأن كل جزء من الثمانين مطلوب، وإنما الممنوع الاقتصار عليه، وإنما اقتصر على نفي الأقل فيما بعده في حديث شرب الكلب لأن الأقل لا يحصل المقصود بخلاف الأكثر يحصل معه المقصود وزيادة، فالأقل لا يحصل المقصود والأكثر يحصل وليس ممنوعاً منه لذاته، بل من حيث أمر خارج عنه ككون الماء مسبلاً على الغسل أو اعتقاد كون الأكثر مساوياً قوله: (وشرط) قال الكوراني: عطف على قوله «صفة لا على ما ذكر بعد قوله منها لعدم دخول الشرط في الوصف. هذا ما عليه شارحو كلامه، ولك أن تقول قد تقرر في علم البلاغة أن الشرط ظرف للجزاء، والظرف إما زماني أو مكاني، وقد ذكر المصنف أن الظرف مطلقاً ملحق بالوصف فلا مانع لإطلاق الشرط على هذا التأويل، وكذلك نقول في الغاية هي معنى قائم بذات الغاية فتدخل في الوصف المذكور فتكون أقرب إلى الضبط وأقل أقساماً انتهى. وأقول: لا يخفى صراحة عبارته في أن إيراده هذا على الشراح لا على المصنف، وحيث فساد هذا الإيراد بعد ثبوت ما ذكر فيه من المقدمات والإغماض عما فيها من التكلفات في غاية الظهور. أما أولاً فلأن الشارح المحقق نقل عن المصنف أن الصفة لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية، وتقدم تصريح منع الموانع بهذا عن الأصوليين وهذا صريح في خروج هذه الثلاثة عن الصفة في اصطلاحه واصطلاح الأصوليين، فكيف يصح مع ذلك إدراج الشرط والغاية في الصفة في شرح كلامه؟ وأما ثانياً فلأن تنكير قوله «وشرط» مع تعريف ما قبله ظاهر إن لم يكن صريحاً في عطفه على «صفة» وهذا في غاية الظهور، فظهر أن شارحي كلامه إنما كانوا على ما ذكر لأنه الموافق لظاهر عبارته أو نصها واصطلاحه واصطلاح الأصوليين بخلاف ما ذكره هو فإنه يخالف لجميع ذلك فلا يحسن ارتكابه في تقرير كلام المصنف.

نفي العلم والقيام عن غير زيد ومفهومهما إثبات العلم والقيام لزيد (وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل) نحو ﴿أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولي﴾ [الشورى: ٩] أي فغيره ليس بولي أي ناصر (وتقديم المعمول) على ما سيأتي عن البيانين كالمفعول والجار والمجرور نحو ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] أي لا غيرك ﴿إلى الله تحشرون﴾ [آل عمران: ١٥٨] أي لا إلى غيره (وأعلاه) أي أعلى ما ذكر من أنواع مفهوم المخالفة (لا عالم إلا زيد) أي

قوله: (ومفهومهما إثبات العلم والقيام لزيد) قال الكمال: وهو المشهور في الأصول ثم نقل عن جمع أنه منطوق وأنه استدل على ذلك بأنه لو قال ما له علي إلا دينار كان ذلك إقراراً بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يؤخذ به لعدم اعتبار المفهوم في الأقاير قال: وهو الذي يثلج له الصدر إذ كيف يقال في «لا إله إلا الله» إن دلالتها على إثبات الإلهية لله بالمفهوم انتهى. وأقول: ممن نص من الأئمة على إثبات الإلهية لله بالمفهوم المولى سعد الدين فإنه قال في حواشي العنقد: ولا يخفى أن في مثل «لا إله إلا الله» المفهوم هو ان الله إله ونفي إلهية الغير منطوق، وفي «إنما الأعمال بالنيات» و«العالم زيد» المفهوم نفي أن الأعمال بدون النية ولا عالم غير زيد انتهى. وأما استبعاد الكمال فقد أشار شيخ الإسلام إلى دفعه حيث قال: وعلى المشهور فدلالة لا إله إلا الله على إثبات الإلهية لله بالمفهوم لا بالمنطوق ولا بعد فيه لأن القصد أولاً وبالذات رد ما خالفنا فيه المشركون لا إثبات ما وافقونا عليه فكان المناسب للأول المنطوق وللثاني المفهوم انتهى. وأجاب عن استدلالهم بمسألة الإقرار بأن محل عدم اعتبار المفهوم فيها إذا كان بغير الحصر كما يفهمه كلامهم.

قوله: (وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل) فيه أمور:

الأول أنه لا فرق في ذلك بين أن يعرف الجزآن أو لا فإنهم صرحوا بأن الخبر بعد ضمير الفصل يكون معرفة ويكون نكرة كمعرفة في امتناع دخول «أل» نحو «زيد هو أفضل منك» وأجاز بعضهم وقوعه بين نكرتين كمعرفتين في امتناع دخول «أل» نحو «ما ظننت أحداً هو خيراً منك» أما تعريف الجزأين بمجردة فيعتد بمفهومه وإن لم يكن معه ضمير فصل لإفادته الحصر، بل يكفي في الحصر فيقيد بمفهومه ظهور الأول في العموم وكون الثاني أخص منه بحسب المفهوم وعكسه كما نقل ذلك المولى التفتازاني عن اتفاق علماء البيان فقال: قوله «وأما مفهوم الحصر» يريد بالحصر هاهنا بعض أنواعه وهو أن يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهراً في العموم، سواء كان صفة أو اسم جنس، ويجعل الخبر ما هو أخص منه بحسب المفهوم، سواء أكان علماً أو غير علم مثل «القائم زيد» و«الرجل عمرو» و«الكرم في العرب» و«الأئمة من قريش» و«صديقي خالد» ولا خلاف في ذلك بين علماء البيان تمسكاً باستعمال الفصحاء ولا في عكسه أيضاً مثل «زيد العالم» حتى قال صاحب المفتاح «المنطلق زيد وزيد المنطلق» كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد، ووجه المناسبة أنه لما كان ظاهراً في الجنس والعموم على ما هو قانون الخطايبات أفاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى

مفهوم ذلك ونحوه إذ قيل: إنه منطوق أي صراحة لسرعة تبادره إلى الأذهان (ثم ما قيل) إنه (منطوق أي بالإشارة) كمفهوم إنما والغاية كما سيأتي لتبادره إلى الأذهان (ثم غيره) على

للحصر سوى هذا انتهى. فعلم سقوط ما قد يتوهم أنه لا حاجة لتقييد المصنف بفصل المبتدأ من الخبر لأنه يكفي تعريف الجزأين، بل عموم المبتدأ وخصوص الخبر وذلك لأنه لا يشمل نحو «زيد وهو أفضل منك» بخلاف كلام المصنف لكن يخرج منه تعريف الجزأين فإنه لا يحتاج معه إلى الضمير والله أعلم.

والثاني قال شيخ الإسلام: الأنسب بما فسر به الصفة أن يقول وضمير الفصل ويقدمه على قوله وشرط انتهى. قلت: وإنما كان الأنسب الأول ليكون لفظاً فيصدق عليه تعريف الصفة بأنها لفظ مقيد لآخر فإنه منها على ما يقتضيه اقتضار المصنف على استثناء الشرط والاستثناء والغاية لكن قد يتوقف في صدقه عليه مع ذلك إذ لا يظهر أنه مقيد لغيره، ولعل المصنف إنما لم يدرجه فيها كالشرط وما بينهما لخفاء ذلك الصدق، وإنما كان الأنسب الثاني ليكون في حيز ومنها المنبها بها على وصفية ما في حيزها وغرابة وصفيته، ويحتمل خروج ذلك من الصفة بناء على عدم إرادته حصر المستثنيات فيما ذكره.

والثالث أنه ينبغي أن يراد المبتدأ والخبر ولو بحسب الأصل حتى يشمل نحو اسم وخبر كان نحو «ولكن كانوا هم الظالمين» [الزخرف: ٧٦].

قوله: (ثم ما قيل إنه منطوق أي بالإشارة) فإن قلت المنطوق بالإشارة من أقسام المنطوق غير الصريح والمصنف لم يتعرض فيما سبق لانقسام المنطوق إلى صريح وغير صريح وانقسام غير الصريح إلى إشارة وغيره، فكيف تصح هذه الحوالة منه؟ قلت: ليس في هذا الكلام حوالة على ما سبق بل تنبيه على ذلك الانقسام سواء قال هو به في هذا الكتاب أو لا قوله: (المفاهيم المخالفة إلا اللقب حجة) فيه أمران:

الأول أنه ينبغي ضبط المخالفة حيث وقع صفة للمفهوم كما هنا بكسر اللام، وحيث أطلق على المفهوم كما في قول المصنف السابق «وإن خالف فمخالفة» أو أضيف إليه المفهوم كما في قول الشارح السابق «وهو صفة» أي مفهوم المخالفة بفتح اللام كما لا يخفى.

والثاني أن شيخنا العلامة قال: تفسيراً لقوله حجة أي مدلولة للفظ لأنه جعل القول بها في الحديث هو القول بأنه يدل على أن مظل غير الغني ليس بظلم، وحيث فلا يصح إخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم المفاهيم لأن دلالة اللفظ عليها تختلف فيه كما مر ويأتي في قوله «وإن اختلفوا في طريق الدلالة عليه» فليتأمل انتهى. وأقول: ما زعمه من عدم صحة إخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم المفاهيم فبطلانه أظهر من أن يبين وأوضح من أن يعين، وذلك لأن ما زعمه من تفسير الحجة بقوله «أي مدلولة للفظ ممنوعاً» لا خفاء معه إذ

الترتيب الآتي (مسئلة المفاهيم) المخالفة (إلا اللقب حجة لغة) لقول كثير من أئمة اللغة بها

هو تفسير للفظ بما لا يفهم منه بوجه بل ولا يحتمله إلا بغاية التكلف والتعسف من غير ضرورة، بل ولا حاجة تدعو إليه ولا دليل ولا قرينة ترشد إليه . وأما استدلاله عليه بقوله «لأنه جعل القول بها في الحديث هو القول بأنه يدل الخ» فلا يصح ودعوى أنه جعل القول بها في الحديث ما ذكر ممنوعة منعاً لا اشتباه فيه لجواز أن يريد الشارح أن قولهما في حديث الصحيحين ما ذكر في معرض الاستدلال ملزوم لاحتجاجهما بالمفهوم، بل كونه أراد ذلك هو الظاهر المتبادر من سياقه . فحاصل كلامه أن كثيراً من أئمة اللغة قالوا بمفاهيم المخالفة أي احتجوا بها لأن أبي عبيدة وعبيد قالوا في مقام الاحتجاج إن حديث الصحيحين يدل على ما ذكر وذلك يستلزم احتجاجهما به، ولا يخفى عليك أنه ليس في هذا أنهما جعلوا القول بها هو القول بأنها تدل فتدبره، بل لو تنزلنا إلى ما قاله كان فساد هذا الاعتراض بحاله لأنه حيثئذ يوجه تخصيص مفاهيم المخالفة بالذكر بأن هذا الخلاف المذكور بقوله لغة، وقيل شرعاً، وقيل معنى لم يتعرضوا له في غير المخالفة، وبأن حجية الموافقة بالمعنى الذي زعمه قد علمت من الكلام السابق فيها، فصحة إخراج الموافقة لا غبار عليها . لا يقال لا يصح قوله «حجة» مع قوله «لغة» أو شرعاً أو معنى» إلا إن فسر قوله «حجة» بما فسره به الشيخ لا بأنه يصح التمسك به لأن اللغة إنما ثبت بها أنه مدلول لا أنه يصح التمسك به لأننا نمنع ذلك لأن اللغة إذا ثبتت بها أنه مدلول ثبت بها أن يصح التمسك به لأن صحة متوقفة على أنه مدلول، فإذا ثبت ثبتت وإذا استند إلى اللغة استندت إليها، وإذا علمت ذلك علمت سقوط قوله «وحيثئذ الخ» إذ يسقط الشيء يقتضي سقوط ما رتب عليه إذ الثمرة فرع الشجرة والله الموفق .

قوله : (إلا اللقب) قال شيخنا العلامة: لا وجه لاستثنائه إذ لم يتناوله ما قبله عند المصنف لعدم دلالاته على انتفاء الحكم عن غيره انتهى، وقد سبقه الزركشي إلى هذا الاعتراض فقال: وقوله «إلا اللقب» لا وجه للاستثناء لأنه لم يتقدم له ذكر وإنما ذكره فيما بعد وأخره لأنه يخالفها في الحجية انتهى . وأقول: هذا الاعتراض ساقط قطعاً بل لا ينبغي أن يكون إلا سهواً، وذلك لأنه إن أراد أن عدم التناول يقتضي عدم صحة الاستثناء مطلقاً لزمه فساد كل استثناء منقطع وذلك باطل إجماعاً، كيف والكتاب والسنة وكلام الفصحاء مشحونة بالاستثناء المنقطع كما هو معلوم؟ وإن أراد أن عدم التناول يقتضي عدم الحاجة للاستثناء ففساده في غاية الظهور لجواز أن تتحقق إليه حاجة وهي هنا الإيضاح ودفع التوهم وبيان أن المصنف غيره قائل به فإن ذلك لم يعلم مما سبق والتوطئة لذكر الخلاف فيه الذي من فوائده الاطلاع على أنه قيل به، ولا يخفى على عاقل عارف بمواقع الكلام ومقاصد العقلاء أن كل واحد من هذه الأمور قد يقصد بمجرد الاستثناء، فكيف مع اجتماعها؟ ولو صح أن عدم التناول يقتضي عدم الحاجة للاستثناء ما كان الكتاب العزيز والسنة المطهرة وكلام الفصحاء مشحونة منه كما لا يخفى . وإن أراد أن عدم

منهم أبو عبيدة وعبيد قالوا في حديث الصحيحين مثلاً «مطل الغني ظلم»^(١) إنه يدل على أن مطل غير الغني ليس بظلم وهم إنما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب .

التناول يقتضي عدم صحة الاستثناء على سبيل الاتصال فهذا مسلم لكن لا يصح الاعتراض به، ولا زعم أنه لا وجه للاستثناء كما هو ظاهر لجواز أن يصح ويوجه على وجه الانقطاع على أنه يجوز أن يجعل متصلاً بأن يراد بالمفاهيم المخالفة ما قيل به ولو في الجملة بأن أثبت البعض دون البعض، ويكون الغرض من التعميم التوطئة لاستثناء اللقب وذكر الخلاف فيه، والمعنى حيثئذ كل ما قيل بأنه مفهوم مخالفة فهو حجة عندنا ما عدا اللقب وهذا مما لا غبار عليه فقد بان بما لا مزيد عليه أن وجه استثناء اللقب في غاية الحسن وأنه لا زيادة في هذا الاعتراض على التغيير في الوجوه الحسان وبالله المستعان.

قوله: (لغة) عبارة الزركشي لكن اختلف القائلون به هل نفي الحكم فيه عما عدا المنطوق به من جهة اللغة أي ليس من المنقولات الشرعية بل هو باقٍ على أصله، أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة، أو من قبيل المعنى أي العرف العام انتهى. قوله: (منهم أبو عبيدة وعبيد) ذكر العضد كابن الحاجب بدلها أبا عبيد والشافعي ثم قال كابن الحاجب، واعترض عليه يعني على هذا الدليل بأننا لا نسلم فهمهما ذلك لغة لجواز أن يبيننا على اجتهادهما الجواب أن أكثر اللغة إنما يثبت بقول الأئمة معناه كذا، وهذا التجوز قائم فيه وأنه لا يقدر في إفادته الظن ولو كان قادحاً لما ثبت مفهوم شيء من اللغات. واعترض عليه أيضاً بالمعارضة بمذهب الأخفش فإنه نفاه مع كونه عالماً بالعربية، فدل على أنه ليس من مفهوم اللغة. الجواب أنه لم يثبت نفي الأخفش كما ثبت إثبات أبي عبيد والشافعي فإن أبا عبيد قد كرر ذلك في مواضع كما علمت، والشافعي روى عنه أصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الأخفش، ولو سلم فمن ذكرناه وهو أبو عبيد والشافعي أرجح من الأخفش لأنهما اثنان أعظم منه في العلم والشهرة، ولو سلم فهما يشهدان بالإثبات وهو يشهد بالنفي، والمثبت أولى بالقبول من النافي لأنه إنما ينفي لعدم الوجدان وإنه لا يدل على عدم الوجود إلا ظناً والمثبت للوجدان وأنه يدل على الوجود قطعاً انتهى. وقوله «لجواز أن يبيننا على اجتهادهما» قال المولى سعد الدين: لا يريد الاجتهاد في الأحكام الشرعية بل النظر والاستدلال في المباحث اللغوية قال: وحاصل الجواب أن هذا المنع لا يضرنا لأننا لا ندعي القطع بمفهوم الصفة بل الظن وهو حاصل بقولهما وهما من أئمة اللغة، سواء استند قولهما إلى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك كأكثر اللغات، فإن طريق معرفتها قول الأئمة ان معنى هذا اللفظ كذا أو التواتر، وبهذا يسقط

(١) رواه البخاري في كتاب الحدود باب ٢٢. أبو داود في كتاب الحدود باب ١٧. الترمذي في كتاب الحدود

(وقيل) حجة (شراً) لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ﴿إِن نَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] أن حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كما رواه الشيخان «خيرني الله تعالى وسأزيده على السبعين» (وقيل) حجة (معنى) قوله فيه أمران لم يذكر الأمر الثاني أي من

اعتراض العلامة بأن هذا مع أنه كلام على السند ضعيف لأن اللغة إنما تثبت بقولهم لو نقلوا عن العرب على أنهما لو نقلنا لم يقبل لكونه من أخبار الآحاد انتهى. قوله: (وقيل حجة شراً) تقدم تعبير الزركشي عن هذا القول بقوله من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة انتهى. وقضية قوله زائد على وضع اللغة عدم ثبوت المفهوم وحجته لغة على هذا القول، فإن كان كذلك وإلا أشكل الاستدلال الآتي بفهمه صلى الله عليه وسلم لجواز أن يكون مستند فهمه عليه السلام قضية اللغة.

قوله: (وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ﴿إِن تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ الغ) فيه أمران:

الأول أن هذا الدليل أورده العضد كابن الحاجب على أصل المفهوم ثم رده حيث قال: واستدل بقوله تعالى ﴿إِن تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] فقال عليه السلام لأزيدن على السبعين دل على أنه عليه السلام فهم منه أن ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد، وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في رواه. الجواب منع فهم ذلك لأن ذكر السبعين للمبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة، فكيف يفهم منه المخالفة؟ ولعله علم أنه مراد هاهنا بخصوصه سلمناه لكن لا نسلم فهمه منه ولعله باق على أصله في الجواز إذ لم يتعرض له بنفي ولا إثبات والأصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الإجابة ففهم من حيث إنه الأصل لا من حيث التخصيص بالذكر انتهى. فإن قلت: فكيف مع رده بما ذكر استدلال به الشارح قلت: يحتتمل أن ذلك لمتابعة القوم في الاستدلال به وإن كان مردوداً، ويحتتمل أنه لعدم الالتفات لهذا الرد لأن ما ذكر فيه خلاف الظاهر المتبادر من سياق فهمه عليه الصلاة والسلام فلا ينافي حصول الظن الكافي في المطلوب.

والثاني أن فهمه صلى الله عليه وسلم ما ذكر يجوز أن يكون بالنظر للوضع اللغوي بل قد يقال إن ذلك هو الأصل لأن الوضع اللغوي والتعويل عليه هو الأصل حتى يثبت الخروج عنه، فمجرد هذا الفهم لا يثبت أن ذلك بالشرع فليتأمل قوله: (وقيل معنى) فيه أمران:

الأول قال الكوراني: نقل عن المصنف أن المراد هو العرف العام لأنه معقول لأهله وذلك مثل ما يقولون لولا انتفاء الحكم عن المسكوت عنه لم يكن لذكر القيد فائدة، وقد قدمنا أن هذا

حيث المعنى وهو أنه لو لم ينف المذکور الحكم عن المسکوت لم یکن لذكره فائدة، وهذا

دلیل من یدعی أنه فهم لغة، قال المولی المحقق عضد الملة والدين قدس الله روحه مستدلاً على أنه فهم لغة: لو لم يدل التخصیص على أن المراد مخالفة المسکوت عنه للمذکور في الحكم لما كان للتخصیص فائدة سواء، واعتراض بأنه إثبات للوضع بالفائدة والوضع إنما یثبت نقلاً لا غیر. والجواب لا نسلم أنه إثبات للوضع بالفائدة بل ثبت بالاستقراء عنهم أن كل ما ظن أنه لا فائدة للفظ سواء تعین أن تكون فائدة اللفظ والمراد منه والمتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة. هذا كلامه وهو صریح في أن هذا القسم راجع إلى اللغة، ولأن مفهوم المخالفة دلیل شرعی عند القائل به، فاعتباره واستفادته من اللفظ لا بد وأن یستند إلى أئمة اللغة أو یعلم من الشارع، فلا معنى للعرف على ما نقل عن المصنف والصواب إسقاط هذا المذهب عن الاعتبار انتهى.

وأقول: ما ذكره لا یرد على المصنف وتصويبه المذکور في غیر محله. أما أولاً فلأن المصنف ثبت عنده بطریق صحیح وجود هذه الأقوال الثلاثة، وأن المغایرة بین الأول والثالث بأن مستند الأوّل كلام أئمة اللغة ومستند الثالث نظر العقل، ومخالفة المولی عضد الدين له في ذلك لا تقدح فيه لأنها لا تردّ ما ثبت عنده كما في سائر المواضع التي خالف فيها العضد أو غیره. وأما قوله «ولأن مفهوم المخالفة دلیل شرعی الخ» فسقوطه ظاهر لأن صاحب هذا المذهب الثالث لا یسلم أن كون مفهوم المخالفة دليلاً شرعياً یقتضي أن اعتباره واستفادته من اللفظ لا بد أن تستند إلى أئمة اللغة أو یعلم من الشارع، بل یكفي استناده إلى نظر العقل الصحیح المثبت لكونه مدلولاً للفظ وإن لم یصرح به أئمة اللغة ولا علم من الشارع. وأما ثانياً فلا منافاة بین ما ذكره المصنف وما ذكره المولی عضد الدين لأن هذا الطریق المعنوي یثبت كون المفهوم مدلولاً للفظ لغة لكن المصنف تعرض لبيان كون الطریق المثبت معنوياً والمولی عضد الدين تعرض لنفس الإثبات بهذا الطریق فتأمل فإنه مع كونه في غاية الوضوح خفي على الكوراني فوق فيما وقع فيه مما لا منشأ له إلا الالتباس المحض. وأما قوله «نقل عن المصنف أن المراد هو العرف العام» فهو تحریف لما ذكره الشارح المحقق، وذلك لأن المراد بالمعنى هنا إنما هو النظر العقلي، غاية الأمر أنه لما عبر المصنف في شرح المختصر بالعرف العام بین الشارح المحقق أنه لا مخالفة، وأن وجه ما في شرح المختصر أنه لما كان المفهوم معقولاً لأهل العرف العام بالطریق الذي تبين عبر به، وكان الكوراني لم یعرف مقصود الشارح من هذا الكلام لكن كان اللائق حیثئذ التوقف وعدم الاجترار على التحریف.

قوله: (أي من حيث المعنى) قال شيخنا العلامة: لم یرد به أن معنى تمييز لفساد ذلك بل انه منصوب بإسقاط الجار أي الحكم بأنها حجة ناشئة من المعنى أي النظر العقلي، ولا یخفي أن لغة وشرعاً منصوبان أيضاً بذلك فذكر ذلك فيه دونهما تحکم انتهى. وأقول: وجه ذكر ذلك فيه دونهما مع كونه أحوج إلى ذلك منهما لظهور المراد فيهما وخفائه فيه كما یدرك بالتأمل التوطئة

كما عبر عنه هنا بالمعنى مخبر عنه في مبحث العام كما سيأتي بالعقل وفي شرح المختصر هنا بالعرف العام لأنه معقول لأمله (واحتج باللقب الدقاق والصيرفي) من الشافعية (وابن

ليان ذلك المعنى بقوله «وهو أنه الخ» لعدم فهمه بدون بيانه بخلاف اللغة والشرع فإن معناهما ظاهر بدون بيانه كما لا يخفى، فدعوى التحكم باطللة وإنما تصح لو بين أن لا فرق بين المواضع الثلاثة وأنه لا خصوصية للثالث ولم يبين شيئاً من ذلك. غاية الأمر أنه لم تظهر له خصوصية ومجرد ذلك لا يجوز له دعوى التحكم كما لا يخفى على أنه لو بين ذلك لم تصح له دعوى التحكم لجواز أن يكون ترك ذلك في الأولين لفهمه من ذكره في هذا على ما هو أحد الطريقتين السلوكيتين في نظائر ذلك من الحذف من الأول لدلالة الثاني أو بالعكس قوله: (لو لم ينف المذكور الحكم عن المسكوت) قال شيخنا العلامة: هذا يدل على أن مفهوم المذكور من الصفة وغيرها انتفاء الحكم عن غيره لا محله كما سبق انتهى. وأقول: قد بينا فيما سبق أن المفهوم يطلق على مجموع الحكم ومحله وعلى كل منهما وحده فله ثلاثة إطلاقات، ولا خفاء في أن اللفظ إذ تعددت إطلاقاته يجب أن يحمل في كل محل على ما يناسب ذلك المحل من تلك الإطلاقات كما هو في غاية الوضوح لمن له أدنى تتبع ومعرفة بكلامهم، وحينئذ فالشارح حمل فيما سبق مفهوم الصفة مثلاً على المحل لمناسبة أنه المفهوم من مجرد الصفة لظهور أن المفهوم من مجرد السائمة إنما هو المعلوفة مع أن الحامل له على ذلك الحمل موافقة كلام المصنف كما تقدم بيانه، وحمله هنا على الحكم وحده أو مع محله لأنه المناسب لنصب النزاع في الاحتجاج به كما لا يخفى، ومثل هذا الصنيع في كلامهم أكثر من أن يحصر وأشهر من أن يذكر من غير توقف من أحد منهم في صحته ولا تردد أحد في حسنه واستقامته، على أن إفهام خروج المحل ليس إلا وسيلة لانتفاء الحكم، فحمل المفهوم على المحل يستتبع بيان انتفاء الحكم فهو في قوة الحمل على انتفاء الحكم، وإذا علمت ذلك علمت سقوط ما أشار إليه الشيخ بقوله «هذا يدل الخ» من الاعتراض بتخالف كلام الشارح وتنافيه.

قوله: (واحتج باللقب الدقاق الخ) اعترض على مفهوم اللقب بأنه لو تحقق لزم الكفر والكذب في «محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم» و«زيد موجود» ونحوهما. قال في التلويح: يعني يلزم الأمران في كل من القولين للتخصيص لأن الأول دل على أن غير محمد ليس برسول وهو كفر، والثاني يدل على أن غير زيد ليس بموجود وهو أيضاً كذب وكفر لوجود الباري تعالى. فإن قيل إنما يلزم ذلك إذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هاهنا ممنوع لجواز أن يكون مقتضي التخصيص بالذكر هو فضل الإخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق إلى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا: فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلاً لأن هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور أ هـ. وفي حواشيه الخسرية بقي هاهنا بحث وهو أنك قد عرفت أن من جملة شرائط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته له في الحكم،

خويز منداد) من المالكية (ويَبْقُضُ الحنابلة) علماً كان أو اسم جنس نحو «على زيد حج» أي لا على عمرو «وفي النعم زكاة» أي لا في غيرها من الماشية إذ لا فائدة لذكره إلا نفي الحكم عن غيره كالصفة. وأجيب بأن فائدته استقامة الكلام إذ باسقاطه يختل بخلاف إسقاط الصفة وتقوى كما قال المصنف الدقاق المشهور باللقب بمن ذكر معه خصوصاً الصيرفي فإنه أقدم منه وأجل (وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقاً) أي لم يقل بشيء من مفاهيم

وهذا الشرط مفقود في القولين. أما في الأول فلوجود المساواة بين رسولنا عليه الصلاة والسلام وبين سائر الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين في نفس الرسالة وإن كان له فضل عليهم من جهة أخرى، وأما في الثاني فلأن الوجود في الواجب أول من الوجود في الممكن وهو ظاهر انتهى. وأقول: بقي هاهنا أيضاً بحث وهو أنه لو صح هذا الاعتراض لورد على مفهوم غير اللقب أيضاً كما لو عبر في المثاليين بدل محمد وزيد بمشتق نحو «الهاشمي رسول الله» «والضارب عمراً موجود» فتخصيص مفهوم اللقب بهذا الاعتراض غير ظاهر.

واعترض مفهوم اللقب أيضاً بأن القول به يؤدي إلى نفي المجمع عليه وهو تحليل النص وإثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة، وذلك لأن الفرع إن تناوله اسم الأصل فلا قياس لثبوت الحكم بالنص، وإن لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز إثباته فيه بالقياس إذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص. قال في التلويح: وقد يجاب بأن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقاً لأن من شرط القياس المساواة، ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر انتهى. وعبارة العضد الجواب أن القياس يستدعي مساواة فرع لأصل في المعنى الذي أثبت له الحكم، وإذا حصل ذلك دل على الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة الخ. قال المولى سعد الدين في حواشيه: ولو صح ما ذكر هاهنا من أن القياس يستدعي المساواة فإذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوماً والثابت به ثابت بالنص، ولزم رفض كثير من القواعد انتهى.

قوله: (وأنكر أبو حنيفة الكل) فيه أمران:

الأول أن الكمال أورد على ذلك أمرين نقلهما عن الحنفية وفيه نظر، لأن المصنف إنما نقل عن أبي حنيفة ولا يلزم من ثبوت ما أورده الكمال عن الحنفية ثبوته عن أبي حنيفة إذ كثيراً ما تخالف الحنفية أبا حنيفة فهذا الإيراد إنما يتم إن ثبت أن أبا حنيفة قائل بما نقله عن الحنفية فليتأمل.

والثاني قال شيخنا العلامة: لما كان مراده بالحجية كون المفاهيم مدلولة وذلك هو معنى كونها مفاهيم صرح بالحجية أولاً وأوقع الإنكار على المفاهيم أنفسها إشارة إلى اتحاد كونها مفاهيم وكونها حجة في المعنى انتهى. وأقول: قد بينا فيما سبق بطلان كونه أراد بالحجية كون المفاهيم مدلولة فبطل ما رتبته على ذلك، وإنما أراد المصنف هنا إيقاع الإنكار على نفس المفاهيم، إما لأن

المخالفة وإن قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلأمر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة. قال: الأصل عدم الزكاة وردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الأصل (و) أنكر الكل (قوم في الخبر) نحو في الشام الغنم السائمة فلا ينفي المعلوفة عنها لأن الخبر له

أبا حنيفة أنكر نفس المفهوم ويلزم منه إنكار الحجية وبهذا الاعتبار يقابل ما سبق، وإما لأن المراد أنه أنكر حجيتها فهو على حذف المضاف وبهذا يقابل ما سبق أيضاً فليتأمل.

قوله: (أي لم يقل بشيء من مفاهيم المخالفة) قال شيخنا العلامة: الأوفق بالإنكار أن يقول أي قال بعدمها لأن الإنكار لشيء قول بعدمه لا عدم قول به انتهى. وأقول: إنما قال ما ذكر إشارة إلى أنه كافٍ في مخالفته ومقابلته لما سبق لأن مجرد عدم القول بها مقابل للقول بها وإلى سقوط حجيتها عنده بمجرد ذلك لأنه إذا لم يقل بها لم يمكنه الاحتجاج بها مع أن عدم قوله بها يستلزم قوله بعدمها ضرورة عدم ترده في ذلك، فإذا لم يقل بها أي لم يعتقد أنها لازم قوله بعدمها أي اعتقاده عدمها وإلا كان متردداً والفرض خلافه كما هو معلوم على أن قوله «لأن الإنكار لشيء قول بعدمه» ممنوع بل هو أعم من القول بعدمه إذ قد ينكر ما لا يعلم حاله كما هو ظاهر مع أنه لا قول بالعدم حيثئذ، ومن هنا يظهر توجيهه وجيه لتفسير الشارح بما ذكر وهو أن عدم القول بالشيء هو المحقق من إنكاره فلذا اقتصر عليه. وقوله «لا عدم قول به» إن أراد فقط كان قليل الجدوى، أو مطلقاً فهو ممنوع لأن من لازم إنكار الشيء عدم القول به وإن سلم استلزامه للقول بالعدم أيضاً قوله: (وقوم في الخبر) قال الكوراني: أي في الخبر الخالي عن الإلزام كقولك في سائمة الغنم نتاج لا مفهوم إذ يعلم قطعاً أنه لا يدل الخبر المذكور على عدم النتاج في المعلوفة، وقد ذكروا في الفرق أن الخبر له خارج يطابقه أو لا يطابقه فالخبر يشعر بوقوعه لا يلزم من انتفاء القول بالمفهوم في الخبر انتفائه في الإنشاء، لأن الإنشاء إذا لم يكن له خارج ولم يحصل الحكم من مفهوم القيد لم يكن هناك فائدة قط. هذا كلام الشرح وهو ضعيف جداً لأن إشعار الخبر بوقوع ذلك الخارج لا دخل له في دلالة المفهوم لا منعاً ولا لزوماً، والمولى المحقق عضد الملة والدين أشار إلى ضعفه أيضاً ولم يتعرض للجواب عن هذا المذهب ونحن نقول: القائلون بمفهوم المخالفة متفقون على أنه دليل ظاهر إنما يعمل به إذا لم يعارضه دليل أقوى من نص أو إجماع أو مخالفة دليل قطعي عقلي أو بديهة، ولا شك أنك إذا قلت في الشام الغنم السائمة لم يدل على أن لا السائمة في العراق وإنما لم يدل لأنه ظاهر عارضه قطعي وهو الإجماع والتواتر وبديهة العقل على أن في غير الشام من سوائم ألا ترى أنهم تركوا المفهوم في قوله تعالى ﴿ولا تكروها فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً﴾ [النور: ٣٣] مع كونه إنشاءً لأن الإجماع عارضه إذا علمت ذلك علمت سقوط ما ذكره والد المصنف من إنكار المفاهيم في كلام غير الشارع معللاً بأن الشارع منزّه عن الذهول والغفلة بخلاف غيره. وإنما كان ساقطاً لأن الكلام في دلالة لغة وقد تحققت قبل هذا أن الدلالة التفات النفس من اللفظ إلى المعنى ولا

خارجي يجوز الإخبار ببعضه فلا يتعين القيد فيه للنفي بخلاف الإنشاء نحو «زكوا عن

دخل لإرادة اللفظ فيها ولا لشعوره، والتخلف في بعض الصور إنما هو بواسطة مانع أي معارض أقوى وظهر لك أيضاً الجواب عن قول إمام الحرمين وهو أن الوصف إنما يعتبر حيث ناسب الحكم، فأما إذا لم يناسب كما إذا قيل في صغار الغنم زكاة فلا يدل على الانتفاء في الكبار لأننا قدمنا في ذكر البحث أن المسكوت عنه إذا كان أولى بالحكم أو مساوياً لا يكون مفهوم المخالفة مراداً، بل يكون من قبيل مفهوم الموافقة. ولو فرضنا أن الوصف لا يناسب المنطوق ولا المخالفة يكون وصفاً ملغى لا اعتبار به، هكذا يجب أن يفهم المقام والله أعلم انتهى.

وأقول: لا يخفى عليك ما في هذا الكلام السقيم المعنى الركيك اللفظ، وأن اللائق الضرب عنه صفحاً لكن لا بأس بإشارة ما إلى بعض ما فيه لثلاث تغتر به الضعفة. فأما قوله «هذا كلام الشروح وهو ضعيف جداً الخ» فبعد صحة ما نقله عنهم وما وجه به ضعفه وما أجاب به يرد عليه أن ليس حظ الشروح من ذلك الكلام إلا مجرد حكايته عن ذلك القائل مع اعتقادهم ضعف هذا القول وما يتعلق به، فهب أن ما حكوه في غاية الضعف بل البطلان بأي شيء يلحقهم بسببه، وما معنى نسبته إليهم ثم الاعتراض عليهم؟ ما هذا إلا جزاف صريح وتهور قبيح. وأما قوله «إذا علمت هذا علمت سقوط ما ذكره والد المصنف الخ» فهو أصرح دليل لمن أحسن التأمل على أنه لم يعرف معنى كلام والد المصنف. وحاصله أن المفهوم معنى يقصد تبعاً للمنطوق فلا يعتبر ممن غلب عليه الذهول إذ الأمور التابعة إنما يعتد بها من قصدتها ولاحظها ومن غلب عليه الذهول لا وثوق لقصدته وملاحظته، وهذا معنى في غاية الحسن واللطافة لو فهمه ما أورد عليه ما أورده مما هو حقيق بقول القائل:

سارت مشرقة وسرت مغرباً شستان بين مشرق ومغرب

وليس في هذا المعنى توقف الدلالة على الإرادة بل الذي فيه توقف اعتبارها في المعاني التابعة لا مطلقاً على من يوثق منه بإرادته وشتان ما بين المقامين.

وأما قوله «وظهر لك أيضاً الجواب عن قول إمام الحرمين الخ» فلا يخفى عليك ما فيه إذ لم يذكر ما ظهر منه جواب عن ذلك إذ حاصل كلام الإمام أن الوصف الذي لا يناسب لا يدل على انتفاء الحكم عن المسكوت وهذا صادق بأن يثبت الحكم في المسكوت بطريق مفهوم الموافقة ويكون الوصف ملغى لا اعتبار به، فإن أراد بالجواب الذي ظهر عن كلام إمام الحرمين ما ذكره بقوله «لأننا قدمنا الخ» وكلام الإمام لا يخالف ذلك فلم يذكر جواباً عنه، وإن أراد شيئاً آخر فليس في كلامه شيء آخر يكون جواباً عنه وهذا كلام بين يديك فلي تأمل المتأمل.

قوله: (يجوز الإخبار ببعضه) قال شيخنا العلامة فيه نظر من وجهين، لأنه يقتضي أن

الغنم السائمة» وما في معناه مما تقدم فلا خارجي له فلا فائدة للقييد فيه إلا النفي (و) أنكر الكل (الشيخ الإمام) والد المصنف (في غير الشرع) من كلام المصنفين والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله تعالى ورسوله المبلغ عنه لأنه تعالى لا يغيب عنه شيء (و) أنكر (إمام الحرمين صفة لا تناسب الحكم) كأن يقول الشارع في الغنم العقر الزكاة قال: فهي في معنى اللقب بخلاف المناسبة كالسوم لخفة مؤنة السائمة فهي في معنى

الخارجي هو المخبر به لا النسبة الخارجية وأن خارجي الخبر أعم من نسبه الذهنية لا مساو لها والأمر بالعكس فيهما انتهى. وأقول: أما الأمر الأول وهو أنه يقتضي أن الخارجي هو المخبر به لا النسبة الخارجية، فجوابه أنا لا نسلم أنه يقتضي ما ذكر بل هو صالح لكون المراد بالخارجي هو النسبة الخارجية إذ ليس فيه ما ينافي إرادة ذلك. لا يقال النسبة الخارجية ليست مخبراً بها بل المخبر به هو المسند الذي هو أحد طرفيها لأننا نقول: المسند مخبر به عن المخبر عنه وهو المسند إليه، والنسبة الخارجية مخبر بها المخاطب أي قصد إعلامه بها وهذا هو المراد في هذا المقام إذ ليس المراد بقوله: «يجوز الإخبار ببعضه» إلا إخبار المخاطب أي إعلامه كما هو ظاهر. لا يقال النسبة الخارجية لا تبعض حتى يصح الإخبار ببعضها لأننا نقول: النسبة التي لا تبعض هي الشخصية كالتالي بين زيد والقيام المشخص بخلاف غيرها كالنسبة التي في قولنا «في الشام الغنم» فإنها تبعض إلى وقوع الكون في الشام وحصوله لأحد نوعي الغنم وهو المعلوفة، ووقوع الكون فيها وحصوله للنوع الآخر وهو السائمة، فإن أريد الإخبار بكلها قيل في الشام الغنم، أو ببعضها قيل في الشام الغنم السائمة مثلاً، فالخارجي الذي أخبر ببعضه هنا هو وقوع الكون في الشام وحصوله للغنم، وبعضه الذي أخبر به هو وقوع الكون في الشام وحصوله للغنم السائمة. سلمنا أنه يقتضي ما ذكر لكن قوله بالنسبة إلى هذا والأمر بالعكس إن أراد به أن المخبر به ليس خارجياً فهو غير صحيح، بل يلزم من خارجية النسبة خارجية المخبر به الذي هو المسند كما هو معلوم. وإن أراد به المخبر به الذي هو المسند وإن كان خارجياً لكن لا تجوز إرادته ما هنا بالخارجي فهو ممنوع، بل صحة إرادته ما هنا به لا يمنع عنها عقل ولا نقل، فإن الحصول في الشام في مثال الشارح هو المخبر به وهو خارجي لا مانع من إرادته، ومعنى الإخبار به هو الإخبار بوقوعه وحصوله للمخبر عنه، فغاية الأمر أنه على حذف المضاف ومثله شائع. ومعنى الإخبار ببعضه هو الإخبار بالحصاة التي تخص السائمة منه أي بوقوعها وحصولها لها لأن الحصول في الشام مما يتبعض، فإن حصول هذا الحيوان فيها غير حصول ذاك فيها وهكذا. فإن قلت: الحصاة التي تخص السائمة ليست بعض الخارجي بمعنى المخبر به في مثال الشارح، بل هي تمام ذلك الخارجي فإن المخبر به في قولنا «في الشام الغنم السائمة» هو الحصول في الشام الذي يخص السائمة لا الأعم الشامل لها وللمعلوفة. قلت: ليس المراد بالخبر في قوله «لأن الخبر له خارجي يجوز الإخبار ببعضه» الخبر المذكور بل جنس الخبر الصادق بقولنا

العلة ولكون العلة غير الصفة بحسب الظاهر خلاف ما تقدّم أطلق الإمام الرازي عنه إنكار الصفة، ولكون غير المناسبة في معنى اللقب أطلق ابن الحاجب عنه القول بالصفة. وأما غيرها مما تقدّم فصرح منه بالعلة والظرف والعدد والشرط «وإنما» و«ما» و«إلا» وسكت عن الباقي وهو كالمذكور (و) أنكر (قوم العدد دون غيره) فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه أو الناقص عنه كما تقدّم إلا بقريئة. أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على حجيته وإن اختلفوا في طريق الدلالة عليه كما تقدّم.

«في الشام الغنم» فإن هذا الخبر له خارجي وهو الحصول في الشام الشامل لحصول السائمة ولحصول المعلوفة فيجوز الإخبار ببعضه وهو الحصول الذي يخص السائمة بأن يأتي بخبر موضوعه الغنم السائمة كما سبقت الإشارة إلى ذلك. فإن قلت: تحصل مما تقرر أن المخبر به إما النسبة الخارجية أو المسند على ما تقرر، فهل هذا جار على ما يأتي للمصنف أن مدلول الخبر الحكم بالنسبة لا ثبوتها؟ قلت: يمكن أن يجري عليه أيضاً لأن المدلول وإن كان هو الحكم عنده إلا أن المقصود بالإفادة متعلقه الذي هو النسبة بمعنى الوقوع أو اللاوقوع كما سيأتي بيانه. وأما الوجه الثاني وهو أنه يقتضي أن خارجي الخبر أعم من نسبته الذهنية لا مساوٍ لها والأمر بالعكس أي أنه مساوٍ لها لا أعم منها، فما زعمه فيه من الاقتضاء المذكور ممنوع، فإن قيل وجه الاقتضاء الحكم بجواز الإخبار ببعض الخارجي لأنه لو ساواها لم يمكن الإخبار ببعضه مع امتناع الإخبار ببعضها قلنا: هذا لا يدل لأننا إن حملنا الخارجي على المخبر به فالأمر واضح لمباينة النسبة حيثنذ فلا يتصور أن يكون بينهما عموم ولا مساواة، وإن حملناه على النسبة الخارجية فالحكم الإخبار ببعضها، سواء كان بمعنى الإخبار ببعض متعلقها أو ببعض نفسها على ما تقدم بيانه لا يقتضي ما ذكر لأن التبعض بالنسبة لمطلق النسبة لا نسبة هذا الخبر، فالعنى أن نسبة هذا الخبر أو متعلقها بعض من مطلق النسبة أو من متعلق مطلق النسبة بمعنى أن نسبة هذا الخبر فرد من مطلق النسبة ومتعلق نسبة فرد من مطلق المتعلق. مثلاً قولنا «في الشام الغنم السائمة» له نسبة خارجية وهي وقوع الحصول في الشام للغنم السائمة في الخارج لهذه النسبة متعلق وهو الحصول في الشام الخارجي وهما فردان من وقوع الحصول في الشام للغنم مطلقاً، ومن مطلق الحصول في الشام الشامل لحصول السائمة ولحصول المعلوفة، والحاصل أن المعنى أنّ نسبة بعض الأخبار كقولنا: «في الشام الغنم» يجوز الإخبار ببعضها أو ببعض متعلقها بأن يؤتى بخبر آخر يفيد ذلك كقولنا «في الشام الغنم السائمة» فتأمل. واعلم أن هذا كله من باب المجازة في البحث وبيان ما في نظره هذا وإلا فدفع هذا النظر لا يلزم واحداً من المصنف والشارح إذ لم يزيدا على حكايته بدليله ولم ينتصب واحد منهما لاختياره ولا لتأييده، بل كلاهما يعتقد أن ضعفه ورده كما لا يخفى وقد صرحوا بأن الحكاية لا تعترض إلا مجازاً والله أعلم.

قوله: (فاتفقوا على حجيته) قال شيخنا العلامة: قد مر أنه فسر الحجية بكونها مدلول

(مسألة الغاية قيل منطوق) أي بالإشارة كما تقدم لتبادره إلى الأذهان (والحق)

أنه (مفهوم) كما تقدم ولا يلزم من تبادر الشيء إلى الأذهان أن يكون منطوقاً (يتلوه) أي

اللفظ وذلك مانع من الاتفاق عليها كما يشهد به قوله وإن اختلفوا فليتأمل انتهى. وأقول: قد مر بيان بطلان ما زعمه من أنه فسر الحجة بكونها مدلول اللفظ، وحيث بطل ما رتبته على ذلك من قوله وذلك مانع من الاتفاق عليها الخ. قوله: (مسألة الغاية قيل منطوق) فيه أمران: الأول أن قوله «الغاية» على حذف مضاف أي مدلول أو مفاد أو حكم الغاية مثلاً، ويحتمل أن يكون اسماً في الاصطلاح للمدلول مثلاً. والثاني قال الزركشي: ذهب القاضي أبو بكر إلى أن الحكم في الغاية منطوق وادعى أن أهل اللغة اتفقوا على ما يقوم مقام نصهم على أن تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها خلاف ما قبلها لأنهم اتفقوا على أن الغاية ليست كلاماً مستقلاً فإن قوله تعالى: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠] وقوله: ﴿حتى يطهرن﴾ [البقرة: ٢٢٢] لا بد فيه من إضمار لضرورة تفهيم الكلام وذلك المضمر إما ضد ما قبله أو غيره. والثاني باطل لأنه ليس في الكلام ما يدل عليه فتعين الأول ويقدر حتى يطهرن فاقربوهن وحتى تنكح فتحل قال: والإضمار بمنزلة الملفوظ فإنه إنما يضمّر لسبقه إلى فهم العارف باللسان، وعلى ذلك جرى صاحب البديع من الحنفية قال: هو عندنا من قبيل دلالة الإشارة لا المفهوم. ومن هذا يعلم أن كلام ابن الحاجب في النقل عن القاضي مقتضي أنه مفهوم ليس بجيد، وكلام القاضي في التقريب مصرح بما ذكرنا لكن الجمهور على أنه مفهوم ومنعوا وضع اللغة لذلك. اهـ كلام الزركشي. وقضية ما نقل عن القاضي أنه - أعني القاضي - أراد بالمنطوق إما المنطوق الصريح لأنه جعل المعنى المراد في الآية مدلولاً عليه باللفظ المقدر وحكم بأن المقدر بمنزلة الملفوظ وهذا لا يكون إلا منطوقاً صريحاً لأنه لا معنى للمنطوق إلا ما دل عليه بلفظ مستعمل فيه، وهذا على هذا التقدير كذلك. وإما المنطوق الإشاري ويكون المنطوق الإشاري عنده ما كان مدلولاً بالوضع للفظ غير مستقل، ويكون الإضمار الذي اعتبره بياناً للمعنى لا أنه يقدر ذلك اللفظ في نظم الكلام، فلا يكون المنطوق الإشاري عنده ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو قياس ما قال به ابن الحاجب من أن دلالة اللفظ على لازم ما وضع له. ثم إن جواب الجمهور عما قاله القاضي يقتضي أنه لو ثبت قالوا به وقد وافقهم المصنف فقد يقتضي ذلك منه أنه لا يجري على اصطلاح ابن الحاجب المذكور، فإن صح ذلك كان هو مختاره في هذا الكتاب فليتأمل جداً في المقام.

قوله: (والحق أنه مفهوم) قال شيخنا العلامة: قد علمت فيما مر أن قوله تعالى: ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠] يدل على ثبوت حلها له بعد نكاح زوج غيره وأنه معنى غير مقصود أي أصالة فينطبق عليه حد المنطوق الإشاري فالحق هو الأول انتهى. وأقول: أما أولاً فقد تقدم أن قضية المنقول عن القاضي القائل بأن الغاية منطوق أنه أراد

الغاية (الشرط) إذ لم يقل أحد أنه منطوق وفي رتبة الغاية إنما فسّيتي قول إنه منطوق أي بالإشارة كما تقدّم، ومثله في ذلك فصل المتبدأ وتقدّم أن مرتبة الغاية تلي مرتبة لا عالم إلا

إما المنطوق الصريح وإما المنطوق الإشاري لكن بمعنى ما كان مدلولاً وضعياً بلفظ غير مستقل لا بمعنى ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو الموافق لطريقة ابن الحاجب، وحيث ذكره الشيخ لا ينتج حقية المنطوق بواحد من هذين المعنيين. وأما حقيقته بالمعنى الذي أراده الموافق لتفسير ابن الحاجب لغير الصريح فلا يفيد لأن كلام المصنف ليس في ذلك. وأما ثانياً فلنقاتل أن يمنع أن مجرد الدلالة على ما ذكر يكفي في كونه منطوقاً إشارياً لأن شرطه أن يكون لازماً للموضوع له كما قدمه واللزوم هنا ممنوع لتوقف الحل بعد نكاح زوج غيره على أمور آخر قد لا توجد كطلاق الزوج الآخر وانقضاء عدته وبعد وجوده قد يقوم مانع آخر، وقد جزم ابن الحاجب بأنها مفهوم مع قوله بانقسام المنطوق إلى صريح وغيره كالإشارة على أن المنطوق الإشاري من أفراد المنطوق الغير الصريح كما تقرر، ولا نسلم أن المصنف في هذا الكتاب يرى انقسام المنطوق إلى الصريح وغير الصريح، فيجوز أن يكون غير الصريح عنده من أقسام المفهوم، ولا يتنافيه ما سبق من قوله «ثم ما قيل إنه منطوق أي بالإشارة» وقوله «مسألة الغاية» قيل منطوق أي بالإشارة كما تقدمت الإشارة إلى ذلك أو يرى انقسامه إليهما لكنه تفسير غير الصريح بما تقدمت الإشارة إليه لا بالمعنى الذي فسره به ابن الحاجب. وحيث فيجوز أن يريد بقوله «والحق أنه مفهوم» نفي كونه منطوقاً مطلقاً بناء على انحصار المنطوق عنده في الصريح الذي ليس هذا منه، أو نفي كونه منطوقاً إشارياً بالمعنى الذي تقدمت الإشارة إليه لا بالمعنى الذي قاله ابن الحاجب، وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام الشارح ممن حمله على أنه أراد نفي كونه منطوقاً إشارياً فليتأمل.

قوله: (يتلوه الشرط) أقول: قد يستشكل تأخر الشرط مع أن معناه ما يلزم من عدمه بعدم بخلاف الغاية. لا يقال هذا لا يرد لأنه يلزم من عدمه عدم المشروط وهذا أمر خارج عن المفهوم الذي الكلام فيه مثلاً قوله تعالى: ﴿وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن﴾ [الطلاق: ٦] يلزم من عدم الحمل عدم الإنفاق عليهن وهذا أمر خارج عن المفهوم، فاللزوم الذي أفاده الشرط غير متعلق بالمفهوم حتى يترجح به مفهوم الشرط على مفهوم الغاية لأننا نقول: هذا وهم محض بل لم يتعلق اللزوم إلا بالمفهوم لأن مفهوم هذه الآية مثلاً أن غير أولات الحمل لا يجب الإنفاق عليهن وهذا بعينه هو الذي لزم من عدم الشرط. نعم يمكن أن يجاب بأن الكلام في الشرط اللغوي ومعناه لا يجب أن يكون شرطاً عقلياً، فاللزوم فيه لا يلزم أن يكون عقلياً فلا يقاوم المنطوق، فما قيل بأنه منطوق أقوى مما لم يقل أحد بأنه منطوق. نعم قد يكون معنى الشرط اللغوي شرطاً عقلياً فيكون اللزوم فيه عقلياً، وحيث لا يبعد تقديمه على مفهوم الغاية فليتأمل. قوله: (ومثله) أي الشرط كما قاله السيد في ذلك فصل المتبدأ ينبغي أن يكون مثل

زيد (فالصفة المناسبة) تتلو الشرط لأن بعض القائلين به خالف في الصفة (فمطلق الصفة) عن المناسبة (غير العدد) من نعت وحال وظرف وعلّة غير مناسبات فهي سواء تتلو الصفة المناسبة (فالعدد) يتلو المذكورات لإنكار قوم له دونها كما تقدّم (فتقديم المعمول) آخر المفاهيم (للدعوى البيانيين) في فن المعاني (إفادته الاختصاص) أخذاً من موارد الكلام البليغ (وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان) في ذلك (والاختصاص) المقاد (الحصر) المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور كما دل عليه كلامهم (خلفاً للشيخ الإمام) والد المصنف

فصل المتبدأ طريق الحصر بلا فصل، بل بتعريف الجزأين أو بعموم الأوّل وخصوص الثاني على ما سبق كما في «العالم زيد» و«زيد العالم» و«الكرم في العرب» و«الأئمة من قرش». قوله: (فمطلق الصفة) قال شيخ الإسلام فيه تجوز لأنه شامل للصفة المناسبة وغير المناسبة، والمراد به غير المناسبة كما نبه عليه الشارح انتهى. أقول: يحتمل أن التجوّز بحذف المضاف والتقدير فباقي مطلق الصفة وهو غير المناسبة، ويحتمل أنه بإطلاق اسم المطلق على المقيد لأنّ لفظ مطلق الصفة اسم لمفهوم الصفة الشامل للمناسبة وغير المناسبة وقد أريد به غير المناسبة فقط، ويحتمل أنه بأن أريد بإطلاق الصفة على المناسبة تجردها وخلوها عنها لا عدم اعتبارها الذي هو الظاهر من إطلاق صفة المناسبة والقرينة على التقديرات الثلاث الاستحالة التي عدوها من قرائن المجاز وبيان ذلك أن لمطلق الصفة فردين صفة مناسبة وصفة غير مناسبة، وقد رتب بين مطلق الصفة والصفة المناسبة وهذا الترتيب ممكن بالنسبة للفرد الثاني محال بالنسبة للأول لأنه إن اتحدت الصفتان المرتب بينهما فالترتيب بين الشيء ونفسه محال، وإن اختلفتا فتقديم إحداها على الأخرى ترجيح من غير مرجح وهو محال أيضاً. والحاصل أنّ المصنف تجوز لقرينة ومثله جائز كما لا يخفى. نعم لو اختلفت الصفتان المناسبتان لكن كانت إحداها أنسب لم يبعد تقديم مفهومها. وأما قوله «كما نبه عليه الشارح» فينبغي أن لا يكون التنبية من مجرد قوله «عن المناسبة» عقب قوله «فمطلق الصفة» لأنّ ذلك لا يفيد التقييد بعدم المناسبة وإنما يفيد عدم التقييد بالمناسبة كما هو ظاهر بل من قوله بعد غير مناسبات. قوله: (فهو سواء) قال الزركشي: واقتضى كلامه - أي المصنف - أن بقية أقسام مفهوم الصفة من العلة والظرف والحال على السواء، وينبغي أن يكون أعلاها العلة لدلالاتها على الإيماء فهي قرينة من المنطوق انتهى. وفي تصريح الشارح بمقتضى كلام المصنف مخالفة له. قوله: (للدعوى البيانيين) ينبغي أن يكون علة لما تضمنه قوله فتقديم المعمول من إثبات مفهوم تقديم المعمول لا لترتيبه على ما قبله وتأخيره عنه كما يتوهم من العبارة فإنه لا يفيد ذلك كما لا يخفى فليتأمل. قوله: (خلفاً للشيخ الإمام الخ) أقول: قد يفهم من العبارة أنّ اختلاف الشيخ الإمام مع غيره في تفسير مراد البيانيين وفيه نظر، لأنّ عبارات البيانيين في تقرير تقديم المعمول والتمثيل له وتطبيق الأمثلة مصرحة بإرادتهم الحصر، بل منهم من عبر بلفظ الحصر كما لا يخفى كل ذلك على الواقف على كلامهم فكيف يتأتى له مع ذلك تفسير عبارتهم

(حيث أثبتته وقال ليس هو الحصر) وإنما هو قصد الخاص من جهة خصوصه فإن الخاص كضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب قد يقصد في الإخبار به لا من جهة خصوصه فيؤتى بألفاظه في مراتبها، وقد يقصد من جهة خصوصه كالخصوص بالمفعول للاهتمام به فيقدم لفظه لإفادة ذلك نحو «زيداً ضربت» فليس في الاختصاص ما في الحصر من نفي الحكم عن غير المذكور، وإنما جاء ذلك في ﴿إياك نعبد﴾ للعلم بأن قائله أي المؤمن لا يعبدون

بما ذكره؟ فالظاهر أن الشيخ الإمام لم يذكر ما قاله تفسيراً لمراهم بل لبيان مختاره فيكون موافقاً لابن الحاجب وأبي حيان في عدم إفادة التقديم الحصر وإن أوهم صنيع المصنف خلافه، ولعل الحامل على هذا الصنيع تكلم الشيخ الإمام على عبارة الاختصاص وتفسيرها بما ذكره وحمل عبارة غير البيانين عليه بخلاف ابن الحاجب وأبي حيان لم يتعرضا لشيء من ذلك بل لمجرد المخالفة في إفادة التقديم الحصر مع اعتقادهما أن الاختصاص والحصر بمعنى.

قوله: (حيث أثبتته وقال ليس هو الحصر) قال الكوراني: ونقل عنه أنه قال الفضلاء لم يقولوا في تقديم المعمول بلفظ الحصر بل أتوا بلفظ الاختصاص، وحاصل ما قاله راجع إلى ما ذكره الشيخ ابن الحاجب من أن مجرد التقديم للاهتمام ثم قال: والحصر في ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] يفهم من القرائن لا من التقديم. غاية ما في ذلك أن الشيخ ابن الحاجب لا يطلق الاختصاص على ما تقدم وهذا يطلقه، واستدل على ما نقل عنه بعض الشارحين بأنه لو كان التقديم يفيد لأفاده في قوله تعالى: ﴿أفغير دين الله يبغون﴾ [آل عمران: ٨٣] ولا يجوز أن يراد الحصر لفساد المعنى لأنه قبل دخول الهمزة على تقدير الحصر يكون معناه غير دين الله يبغون، وبعد دخول همزة الإنكار الذي هو معنى النفي يكون المنكر حصر الطلب في غير دين الله ولا يلزم منه إنكار اشتراك الطلب لدين الله ولغير دين الله ونحن نقول: قد ذكر الشيخ عبد القاهر ونقل عنه المخفقون أن النفي إذا دخل كلاماً فيه قيد تارة يتوجه إلى القيد مع بقاء أصل الفعل كقولك وقد ضربت عبدك «ما ضربته عبثاً»، وتارة يتوجه إلى القيد فينتفي مع قيده كقوله تعالى: ﴿وما قتلوه يقيناً﴾ [النساء: ١٥٧] إذ القتل منفي من أصله، والاعتماد في ذلك على القرائن إذا تقرر هذا فنقول في قوله تعالى: ﴿أفغير دين الله يبغون﴾ [آل عمران: ٨٣] إنما توجه النفي المستفاد من الهمزة على أصل الفعل وهو طلب غير دين الله مطلقاً لا على القيد الذي هو معنى الحصر المستفاد من التقديم قبل دخول الهمزة كما ظهر لك في قوله تعالى: ﴿وما قتلوه يقيناً﴾ [النساء: ١٥٧] وهذا مما لا ريب فيه. وأما قوله «ان الفضلاء لم يذكروا إلا لفظ التخصيص» فمما لا ينبغي أن يصدر عن مثله لأن الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وحيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لا فرق بين التعبير عنه بلفظ الحصر والاختصاص. قال الزمخشري: في أول سورة التغابن: قدم الطرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ثم قال ما حاصله: إن الحمد إذا اختص بالله ولم يتجاوزه فكيف يحمد الإنسان على فعله الحسن؟

غير الله. وحاصله أن التقديّم للاهتمام وقد ينضم إليه الحصر لخارج واختاره المصنف في شرح المختصر وأشار إليه هنا بقوله «للدعوى البيانيين» (مسئلة إنما) بالكسر (قال الأمدي وأبو حيان) كقول أبي حنيفة من جملة ما تقدّم عنه (لا تفيد الحصر) لأنها «ان» المؤكدة «وما»

وأجاب بأن ذلك الحمد مجاز مع أن الشيخ عبد القاهر الذي هو قودتهم كلامه مشحون بلفظ الحصر وفي بعض الشروح أنه قد يحتج لتغايرهما بقوله تعالى: ﴿والله يختص برحمته من يشاء﴾ [البقرة: ١٠٥] إذ لا يجوز أن يقال يحصر رحمته لأنه لا يمكن حصرها وهو التيس عليه معنى الحصر المراد هنا وهو إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه بالحصر الذي هو الإحصاء والإحاطة، ولا يشك عاقل في صحة قولنا رحمة الله منحصرة في المؤمنين أي في الآخرة لا تتجاوزهم إلى الكفار وإن كانت رحمته لا يحيط بها أحد كماً ولا كيفاً، وإنما تعرض لهذه المباحث نصحاً للمستفيدين الطالبين للحق وإلا فسقوطها في غاية الجلاء انتهى. وأقول: أما قوله «ونحن نقول الخ» فهو كلام قريب وكان الشيخ الإمام نظر إلى الاستعمال الأكثر من توجه النفي إلى القيد لكن يחדش استدلاله حينئذ احتمال إرادة الاستعمال الآخر وإن كان أقل كما هو المراد في نحو «ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع» [غافر: ١٨] أي لا شفاعاة ولا طاعة. وأما قوله «فمما لا ينبغي أن يصدر عن مثله لأن الاعتبار بالمعنى الخ» فغير موجه بل هو ساقط لأن مقصود الشيخ أنهم عبروا بلفظ الاختصاص ولا يلزم أنهم أرادوا به الحصر فهو يمنع إرادتهم الحصر به فكيف يرد هذا بأنهم حيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لا فرق بين التعبيرين؟ والظاهر أنه أراد بالفضلاء غير هؤلاء المتأخرين المشهورين بفن البيان كالسكاكي والزغشري، وأما هؤلاء فهو قاصد مخالفتهم فلا يرد عليه ما قاله الزغشري ونحوه. وأما قوله «وفي بعض الشروح الخ» فمراده من بعض الشروح شرح الزركشي لكن ما زعمه من الالتباس غير صحيح، بل ليس مراده إلا الحصر المشهور الذي هو الإثبات والنفي. ووجه ما قاله حينئذ أن رحمة الله تعالى لما ثبت وقوعها وعمومها لكل مخلوق دنيا وأخرى إذ الكفار مرحومون في الآخرة حتى في جهنم ومن رحمتهم فيها عدم تعذيبهم بأشد مما هم فيه مما هو ممكن كم لا يخفى، لم يمكن حصرها في أحد بمعنى ثبوتها له دون غيره فلا يمكن. فإن قيل هذا مسلم إذا أريد مطلق الرحمة، فإن أريد نوع مخصوص منها أمكن الحصر بالمعنى المذكور قلنا: هذا اعتراض آخر، ويجوز أن يكون الزركشي أشار إليه بـ«قد» التقليلية فلا يكون الاعتراض بالالتباس الذي زعمه، وبذلك يظهر أنه لا منشأ لما زعمه من الالتباس إلا التباس مراد الزركشي عليه وعدم اهتدائه إليه.

قوله: (كقول أبي حنيفة من جملة ما تقدم عنه) قال الكمال: قد قَدّمنا أن الحصر المفاد بـ«إنما» عند الحنفية عبارة ومنطوق كما حرره شيخنا في تحريره فكلام الشارح هنا منتقد انتهى.

وأقول: قد قَدّمنا ما يدفع هذا الانتقاد. وحاصله أن قول الحنفية بما ذكر لا يستلزم قول

الزائدة الكافة فلا تفيد التثني المشتمل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم «إنما الربا في النسبية»^(١) إذ ربا الفضل ثابت إجماعاً وإن تقدّمه خلاف واستفادة النفي في بعض المواضع من خارج كما في «إنما الهكّم الله» فإنه سبق للردّ على المخاطبين في اعتقادهم الهيئة غير الله تعالى (و) قال الشيخ (أبو اسحق الشيرازي والغزالي و) صاحبه أبو الحسن (الكيا) الهراسي بكسر الهمزة والكاف ومعناه في لغة الفرس الكبير (والإمام) الرازي (تفيد) الحصر المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور نحو «إنما قام زيد» أي لا عمرو ونفي غير الحكم عن المذكور نحو «إنما زيد قائم» أي لا قاعد (فهماً وقيل نطقاً) أي بالإشارة كما تقدّم لتبادر الحصر إلى الأذهان منها وإن عورض في بعض المواضع بما هو مقدّم عليه كما في حديث الربا السابق ولا بعد في إفادة المركب ما لم تفده أجزاءه، ولم يذكر المصنف إمام الحرمين مع قوله بإنما كما تقدّم لأنه لم يصرّح بأنه مفهوم ولا منطوق (و) أنما (بالفتح

أبي حنيفة به فكثيراً ما يخالف الحنفية أبا حنيفة كما هو معلوم، والشارح إنما نقل عن أبي حنيفة فالاعتراض عليه بقول الحنفية بخلافه إنما يصح بعد أن يثبت قول أبي حنيفة به ولم يفعل بل لو ثبت قوله به لم يلزم الاعتراض أيضاً لجواز اختلاف قوله لظهور أنه كثيراً ما يختلف أقوال الأئمة. قوله: (الكيا الهراسي بكسر الهمزة والكاف) قال الكوراني: ولفظ الكيا في المتن بكسر الكاف وفتح همزة الوصل إذ اللام فيه للتعريف ولفظ كيا مجرداً عن اللام اسم جنس لطائفة من ملوك العجم كتبع الملك حمير، وقبصر لملك الروم، وكسر الهمزة على ما في بعض الشروح سهو ظاهر انتهى. وأقول: ما ذكره الشارح من كسر الهمزة تبع فيه الإسنوي في المهمات كما قاله شيخ الإسلام ودعوى السهو غير مسموعة بلا إبداء سند صحيح صريح خصوصاً مع نقل الإسنوي ذلك عن الإمام الثبت الضابط، ومجرد كون اللام للتعريف لا يقتضي ذلك في غير لغة العرب إذ لهم تصرف لا يوافق تصرفات العرب فليتأمل. قوله: (المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور إلى قوله أو نفي غير الحكم عن المذكور الخ) قال شيخنا العلامة: ثم في صدق حد المفهوم على النفي الثاني نظر لا يخفى انتهى. وأقول: لا وجه لهذا النظر فضلاً عن وصفه بعدم الخفاء كما لا يخفى فتأمل. قوله: (لأنه لم يصرّح بأنه مفهوم ولا منطوق) أقول: قد يناقض هذا قوله السابق قبيل مسألة الغاية قيل منطوق ما نصه: وأما غيرها مما تقدّم فصرّح أي إمام الحرمين منه بالعلة إلى أن قال: وإنما فإن هذا يفيد المفهومية لأن كلامه فيها، ويمكن أن يجاب بأن مراده من السابق أن كلام الإمام ظاهر بقربة السياق في إرادة المفهوم لكنه لم يصرّح به، ولا ينافي ذلك قوله فصرّح منه بالعلة وإنما لأن التصريح بالإدعاء لا بأن إفادتها بطريق المفهوم وفيه نظر، ولعل الوجه في الجواب أن مراد الإمام بالمفهوم المدلول وهو محتمل للمفهومية والنطقية،

(١) رواه أبو داود في كتاب الزكاة باب ٥. الموطأ في كتاب الزكاة حديث ٢٣.

الأصح أن حرف أن فيها). من حيث إنه من أفراد أن (فرع) إن (المكسورة) فهي الأصل لاستغنائها بمعمولها في الإفادة بخلاف المفتوحة لأنها مع معمولها بمنزلة مفرد، وقيل المفتوحة الأصل لأن المفرد أصل للمركب، وقيل كل أصل لأن له محال يقع فيها دون الآخر (ومن ثم) أي من هنا وهو «أن» المفتوحة فرع المكسورة أي من أجل ذلك اللازم له فرعية أنما بالفتح لأنما بالكسر (ادعى الزمخشري) في تفسير «قل إنما يوحى إلي أنما الهكم

والذي رأيته في البرهان فيما يتعلق بـ«إنما» ما نصه: لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص باللقب نفي ما عدا المسمى بلقبه فإن الإنسان لا يقول رأيت زيداً وهو يريد الإشعار بأنه لم ير غيره فإن هو أراد ذلك قال إنما رأيت زيداً وما رأيت إلا زيداً انتهى. فقله فإن هو أراد ذلك قال إنما رأيت زيداً صريح في أن قولك إنما رأيت زيداً كما يفيد رؤية زيد يفيد عدم رؤية غيره لكن ليس في هذا الكلام تصريح بأن إفادته عدم رؤية زيد بطريق المفهوم أو بطريق المنطوق لكنه بواسطة السياق ظاهر في الأول، ثم رأيت شيخ الإسلام قال: لا يقال بل صرح بأنه مفهوم فيما نقله عنه الشارح في مسألة المفاهيم إلا اللقب حجة لأننا نقول: صرح ثم بأنه مفهوم ويفيد الحصر لا بأنه يفيد مفهوماً أو منطوقاً أي بالإشارة اه. فليتأمل هذا الجواب فإنه لم يظهر الفرق بين كونه مفهوماً يفيد الحصر وكونه يفيد الحصر مفهوماً فإن تركيب «إنما» يفيد أحد جزئي الحصر وهو إثبات الحكم للمذكور منطوقاً والجزء الآخر وهو نفي الحكم عن المسكوت هو محل الخلاف في أنه مفهوم أو منطوق كما هو ظاهر، فلا معنى لإفادته الحصر مفهوماً إذ كونه مفهوماً يفيد الحصر إلا أنه دل على النفي المحقق للحصر بطريق المفهوم إلا أن يريد بقوله «مفهوماً» من قوله «مفهوماً يفيد الحصر» معنى مدلولاً وهو صادق بالمفهوم والمنطوق فليتأمل.

قوله: (اللازم له فرعية إنما) قال شيخنا العلامة: إنما أحوجه إلى ملزوم ذلك واستلزامه له جعله «أن» بالفتح من حيث هي فرع «إن» بالكسر من حيث هي، ولو حمل المتن على ظاهره من كون أن بالفتح في «إنما» فرع «إن» بالكسر في «إنما» استغنى عنهما لأنه أي اللازم بعينه وهو المأخوذ حقيقة اه. وأقول: ما زعمه من أنه لو حمل المتن على ما ذكر استغنى عنهما فهو ممنوع منعاً واضحاً لأن فرعية «أن» بالفتح في «إنما» لأن بالكسر في «إنما» غير فرعية لمجموع «أنما» بالفتح لمجموع «إنما» بالكسر إذ فرعية جزء إحدى الكلمتين لجزء الأخرى غير فرعية إحدى الكلمتين للأخرى فلا بد في بيان كون ما ذكره منشأ لما ذكره الزمخشري من بيان استلزام الفرعية الأولى للفرعية الثانية لأنها هي المنشأ بالحقيقة لما ذكره الزمخشري، ولعمري إن هذا في غاية الظهور فلهذا در هذا الشارح والعجب كيف خفي هذا مع ظهوره على الشيخ ولكن حبك للشيء يعمي ويصم على أنه قد يمنع ظهور المتن في أن ما جعله أصل «أن» المفتوحة في «أنما» هو «إن» المكسورة في «إنما»، بل ظاهره أنه «إن» المكسورة منفردة أو مطلقاً فتأمل. قوله: (أي) في أمر الإله) قال المحشيان: نبه به على أن القصر بـ«إنما» إضافي لا حقيقي اه. وأقول: فيه

إله واحد» [الأنبياء: ١٠٨] وتبعه البيضاوي فيه (إفادتها) أي إفادة «إنما» بالفتح (الحصر) كأنما بالكسر لأن ما ثبت للأصل يثبت للفرع حيث لا معارض والأصل انتفاؤه، والزمخشري وإن لم يصرح بهذا المآخذ قوة كلامه تشير إليه ومعنى الآية على هذا ما قاله إن الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أي في أمر الإله مقصور على استئثار الله تعالى بالوحدانية أي لا

نظر إذ التنبيه على أن القصر إضافي ليس بقوله أي في أمر الإله بل بقوله أي لا يتجاوز إلى أن يكون الإله متعددًا، ولهذا قال شيخنا العلامة: قوله «أي في أمر الإله» تخصيص للوحي المقصور لصدق القصر لا الإشارة إلى أنه إضافي لأن الإضافي تخصيص شيء بشيء بالإضافة إلى معين آخر لا إلى جميع من عداه اهـ. أي وتخصيص الوحي بالوحدانية ليس بالإضافة إلى أمر الإله بل بالإضافة إلى التعدد. وقد يجاب عنهما بأن هنا إضافتان إحداهما كون الوحي في أمر الإله لا في أمر غيره، والثانية كونه بالنسبة من أمر الإله إلى وحدانيته دون غيرها فيه فكلامهما بالنسبة للإضافة الأولى ثم قال: في قوله «أي لا يتجاوز الخ» إشارة إلى أن القصر الأول إضافي لأنه قصر الوحي في أمر الإله على وحدانيته بالإضافة إلى تعدده فقط لا إلى جميع ما عداها لأن منه ما أوحى إليه به نحو كونه عالماً مريداً قادراً اهـ.

قوله: (على استئثار الله تعالى بالوحدانية) قال شيخنا العلامة: فيه تدافع لأن الاستئثار هو الانفراد فهو إشارة إلى القصر الثاني في الآية واستئثار هو القصر، والله تعالى هو المقصور عليه، والوحدانية هو المقصور، والمخاطب بهذا القصر من يعتقد الشركة في المقصور وهم المشركون كما ينبه عليه قريباً، واعتقاد الشركة في الوحدانية تدافع لا خفاء فيه، فالصواب أن يقول بالالوهية التي هي مصدر الحكم الواقع في الآية مقصوراً والتعبير عن المقصور عليه في الآية وهو إله واحد بالله تعالى نظراً إلى أنه مراد منه كأنه قال إنما إلهكم الله، ثم في التعبير باستئثار إشارة إلى أن القصر الثاني قصر أفراد وهو عدم الشركة فهي ملحوظة منه نفيًا اهـ. وأقول: أما التدافع الذي زعمه فمعناه أن الشركة والوحدانية متنافيان لأن الشركة تقتضي التعدد والوحدانية تقتضي عدم التعدد، فالشركة في الوحدانية غير متصورة قطعاً فلا يتصور من عاقل اعتقاد الشركة في الوحدانية. وأما الاعتراض بهذا التدافع فهو مبني على غير أساس وذلك لأنه مبني على حمل القصر الثاني في كلام الزمخشري على أنه من قصر الصفة على الموصوف قصر أفراد حتى يكون للرد على من اعتقد اشتراك الوحدانية بين الله تعالى وبين غيره، لأن المخاطب بقصر الصفة على الموصوف قصر أفراد من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين كما تقرّر في محله. أما الحمل على أنه من قصر الصفة على الموصوف فهو صريح قوله والله تعالى أي المعبر عنه «بإله واحد» كما يفهم من تصويبه الآتي وهو الموافق لقاعدة أن «إنما» لقصر الأول على الثاني هو المقصور عليه، والوحدانية أي المعبر عنها «بإلهكم» كما يفهم من تصويبه الآتي وهو الموافق لقاعدة إنما

المذكور هو المقصور وأما الحمل على أنه قصر أفراد فهو صريح قوله من يعتقد الشركة في المقصور وقوله واعتقاد الشركة في الوجدانية لكن هذا - أعني حمل القصر الثاني على ما ذكر - وهم فاحش فإنه شيء لا يقتضيه كلام الزمخشري الذي حكاه عنه الشارح ولا ضرورة به بوجه من الوجوه إليه مع عدم استقامته في نفسه لأن قصر الصفة على الموصوف قصر أفراد إنما يخاطب به من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين، وهذا الاعتقاد لا يتصور هنا من عاقل لبداية استحالة ذلك الاشتراك هنا إذ اشتراك موصوفين في الوجدانية أي الوحدة في الألوهية من أظهر المحالات.

فإن قلت: بل كلام الزمخشري يقتضي أن القصر من قبيل قصر الأفراد لأن قوله «استثثار الله بالوجدانية» أي انفراده بها يدل على أن المخاطب يعتقد الاشتراك فيها وتعدد الموصوف بها. قلت: ستعلم قريباً جواب ذلك وإنما هو أعني القصر الثاني من قصر الموصوف أي الهكم بمعنى معبودكم بالحق على الصفة أي الوجدانية المعبر عنها بإله واحد أي لا يتجاوز تلك الصفة التي هي الوجدانية أي الوحدة في الألوهية إلى صفة أخرى كالتعدد فيها الذي اعتقده المشركون على ما هو قاعدة، إنما من دلالتها على قصر الجزء الأول بعدها على الثاني وعلى ما هو الظاهر الخالي عن التكلف عن موصوفية الهكم بقوله «إله واحد» بخلاف العكس لاحتياجه إلى التكلف ومخالفة الظاهر كما لا يخفى قصر قلب فهو للردّ على من اعتقده عكس حكم التكلم الذي هو الوجدانية، وذلك العكس هو التعدد وأن الإله أي المعبود بالحق موصوف بالتعدد لا بالوجدانية، وعلى هذا فسقوط ما توهمه من التدافع مما لا يحوم حوله خفاء إذ لا تنافي بين التعدد والإله فيتصور اعتقاد تعدده. فإن قلت: بل بينهما تنافٍ كما يعلم من أدلة امتناع التعدد المقررة في علم الكلام. قلت: التدافع المعترض به ليس هو التنافي مطلقاً ولو بحسب دلالة الدليل وإلا لزمه ثبوت التدافع فيما صوبه إذ في اعتقاد الشركة في الألوهية تنافٍ باعتبار دلالة الدليل إذ قد دل البرهان على استحالة تعدد الإله بل هو التنافي بحسب بديهية العقل، أو نقول باعتبار مجرد تصور مفهوم الشيثين فتأمل. وأما ما صوبه فلا يخفى ما فيه من التكلف الذي لا حامل عليه ولا داعي إليه لأنه جعله من قبيل قصر الصفة على الموصوف المحوج إلى حمل الهكم على الصفة وإله واحد على الموصوف مع أنه لا يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل أن العكس هو الأليق إن لم يكن واجباً إذ لا يفهم من «إلهكم إله واحد» إلا موصوفية الأول ووصفية الثاني، فما صوبه ليس إلا من عكس الصواب بلا ارتياب، بل عبارة الزمخشري مصرحة بذلك حيث قال ما نصه: «إنما» لقصر الحكم على شيء أو لقصر الشيء على حكم كقولك «إنما زيد قائم» و«إنما يقوم زيد» وقد اجتمع المثالان في هذه الآية لأن «إنما يوحى إلي» مع فاعله بمنزلة «إنما يقوم زيد» و«أنما إلهكم إله واحد» بمنزلة «أنما زيد قائم» وفائدة اجتماعهما الدلالة على أن

يتجاوزوه إلى أن يكون الإله كغيره متعدداً كما عليه المخاطبون، ومثل ذلك قوله في آية

الوحي إلى رسول الله مقصور على استئثار الله بالوحدانية انتهى. فانظر قوله «وأنما إلهكم إله واحد بمنزلة انما زيد قائم» فإنه صريح قطعاً في حمله على قصر الموصوف على الصفة كما هو فيما نظره به أعني إنما زيد قائم، وعبارة القاضي البيضاوي أي ما يوحى لي إلا أنه لا إله لكم إلا إله واحد، وذلك لأن المقصود الأصلي من بعثته مقصور على التوحيد فالأولى لقصر الحكم على الشيء، والثانية على العكس انتهى. وهي أيضاً صريحة في أن القصر الثاني من قصر الموصوف على الصفة فإنه جعله من قصر الشيء على الحكم وقصر الشيء على الحكم لا خفاء في أنه من قصر الموصوف على الصفة.

ومما يوضح ذلك أنه لو قيل: «إنما إلهكم واحد» لم يكن إلا من قصر الموصوف على الصفة فزيادة «إله» للتوطئة للموصوف بواحد، والإشارة إلى أن المراد الوحدة في الألوهية لا تفسير ذلك. وأما قوله «ثم في التعبير باستئثار إشارة إلى أن القصر الثاني قصر إفراد» فأقول فيه: إن تفسير الزمخشري بما ذكر وإن أوهم ذلك لكنه غير مراد له قطعاً، بل لم يرد إلا قصر القلب وكأنه أراد باستئثار الله بالوحدانية اختصاصه بها بمعنى أنه لم يتجاوزها إلى تعدد الإله لا بمعنى انفراده بها بمعنى عدم مشاركة غيره له فيها كما صرح ببيان ذلك الشارح بقوله أي لا يتجاوزوه إلى أن يكون الإله كغيره متعدداً كما عليه المخاطبون انتهى. فإنه يلزم من اعتقاد المخاطبين تعدد الإله كون القصر قصر قلب لتنافي صفتي التعدد والوحدانية وبداهة استحالة اجتماعهما فلا يمكن مع اعتقاد التعدد اعتقاد الوحدانية، فحيث اعتقد المخاطب التعدد لم يمكن أن يكون القصر إلا من قبيل قصر القلب، وكيف يقع من عاقل فضلاً عن فاضل فضلاً عن مثل الزمخشري أحد مشاهير فرسان البلاغة إرادة قصر الإفراد هنا مع ما تبين أنه من قصر الموصوف، وقد شرطوا فيه عدم تنافي الوصفين ليصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما في الموصوف وتنافيهما هنا من أجلى البدييات، بل لو كان من قصر الصفة لم يمكن من مثل الزمخشري أيضاً إرادة قصر الإفراد إذ لا بدّ فيه من إمكان الاشتراك في الصفة ليصح اعتقاد المخاطب الاشتراك فيها كما هو ظاهر وإن لم يصرحوا به فيما علمت. فإن قلت: يكفي في الاعتراض إيهام العبارة. قلت: فيرجع الاعتراض إلى المناقشة في العبارة وقد اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين، وكيف يصح لعاقل فضلاً عن فاضل المبالغة على الزمخشري أحد فرسان ميادين البلاغة فيما هو من بديياتها بمجرد إيهام العبارة؟ فإن قلت: لم لم يجعلوا هذا القصر من قصر التعيين؟ قلت لعدم ملائمة المقام والسياق كما لا يخفى، وعليك بالتأني وإحسان التأمل والله هو الموفق.

قوله: (كما عليه المخاطبون) قرره شيخنا العلامة وبين أنه موافق للمقصود من الإشارة إلى أن القصر قصر قلب ثم قال: ومن المشكل ادعاء القصر في الآية الكريمة وأن المخاطب به من يقتر بالمقصود وثبوته لغير المذكور انفراداً أو شركة أو احتمالاً، والمخاطبون بالآية مشركون

﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة﴾ [الحديد: ٢٠] أراد أن الدنيا ليست إلا هذه الأمور المحقرات أي وأما العبادات والقرب فمن أمور الآخرة لظهور ثمرتها فيها. ونقل المصنف إفادتها الحصر عن التنوخي أيضاً في الأقصى القريب وفي قوله كابن هشام ادعى إشارة إلى ما عليه الجمهور من بقاء «أن» فيها على مصدريتها مع كفاها ب«ما» وإن لم يصرحوا بذلك فيما علمت اكتفاء بكونها فيها من افراد «أن». وعلى هذا معنى الآية الأولى ما يوحى لي في أمر الإله إلا وحدانيته أي لا ما أنتم عليه من الإشراف، ومعنى الثانية اعلموا حقارة الدنيا أي فلا تؤثرها على الآخرة الجليلة، فبقاء «أن» في الآيتين على المصدرية كافٍ في حصول المقصود بهما من نفي الشريك عن الله تعالى وتحقير الدنيا.

(مسألة من الألفاظ) جمع لطف بمعنى ملطوف أي من الأمور الملطوف بالناس بها (حدوث الموضوعات اللغوية) بإحداثه تعالى وإن قيل واضعها غيره من العباد لأنه الخالق

ينكرون أصل الوحي فضلاً عن تعلقه بمعين إلا أن يقال نزل المنكر منزلة المقر لأن معه ما إن تأمله ارتدع انتهى. وأقول: يمكن أن يكون مادة جوابه قول البيضاوي في قوله تعالى عقب ما تقدم فهل أنتم مسلمون مخلصون العبادة لله تعالى على مقتضى الوحي المصدق بالحجة وقد عرفت أن التوحيد مما يصح إثباته بالسمع انتهى. قوله: (ومثل ذلك قوله) قال شيخنا العلامة في النسخ بعده صورة تعالى زيدت سهواً توهاً أن ضمير قوله لله تعالى والصواب إسقاطها والضمير للزغشري ومقوله أراد الخ. وأقول: قوله في النسخ صوابه أن يقول في بعض النسخ وإلا فهذه الزيادة لا وجود لها في نسخ صحيحة كثيرة رأيناها، ولعل الشيخ اعتمد فيما قاله على نسخته. وقوله «زيدت» أي من بعض جهلة النساخ، وقوله «والصواب إسقاطها» هذا أظهر من أن ينبه عليه بل لا حاجة إلى التنبيه على ما وقع في نسخة محرفة من بعض جهلة النساخ، بل كان الواجب إصلاحها من غير زيادة على ذلك، فإن حمل هذه النسخة على تحريف جهلة النساخ مما لا يخفى على أقل الطلبة. قوله: (وإن لم يصرحوا بذلك فيما علمت) قال شيخنا العلامة قال أبو حيان: وأما جعل الزغشري «أنما» المفتوحة الهمزة مثل مكسورتها تدل على القصر، فلا نعلم الخلاف إلا في «إنما» بالكسر، وأما «أنما» بالفتح فحرف مصدري ينسبك معه مع ما بعده مصدر، فالجملة بعدها ليست جملة مستقلة. انتهى من إعراب السمين هذا كلام شيخنا. وأقول: إن أراد به الإيراد على قول الشارح وإن لم يصرحوا بذلك فهو غير وارد لأن ضمير يصرحوا للجمهور في قوله إشارة إلى ما عليه الجمهور الخ. وتصريح أبي حيان لا يدل على تصريح الجمهور لاحتمال أنه ذكر ذلك استنباطاً مع عدم تعرض الجمهور له كما لا يخفى، ولو سلم فهو غير وارد مع قوله فيما علمت كما هو معلوم.

قوله: (من الألفاظ حدوث الموضوعات) قال الكوراني. أقول: الألفاظ جمع لطف وهو فعل من الله يقرب به العبد من الطاعة ويبعده من المعصية، واللام فيه عوض عن المضاف إليه.

لأفعالهم (لنعبّر عما في الضمير) بفتح الموحدة أي ليعبر كل من الناس عما في نفسه مما

والحدوث حصول الشيء بعد عدمه، وكان المناسب للطف لفظ الاحداث كما وقع لابن الحاجب، وكأن المصنف توهم على ما يفهم من بعض الشروح أن ذلك يختص بمذهب التوقيف، والحدوث يشمل المذاهب كلها وليس بشيء لأن حدوثه لا بد له من محدث وهو الله تعالى لأنه خالق العباد وأفعالهم بل لو وجه العدول بأن الإحداث لما كان من نعم الله تعالى فالحدوث أولى لأنه متفرع عليه وأقرب إلى العباد منه لكان في الجملة وجهاً انتهى. وأقول: ما أحقه في هذا الاعتراض بقول القائل:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم

وذلك لأنه لو فهم المراد بالألطف ما وقع في هذا الجراف، فإن المراد بها الأمور اللطوف بالناس فيها كما بينه المحقق المحلي، والعجب عدم تنبيهه من كلامه المصريح بذلك وحينئذ فاستقامة التعبير بالحدوث ومناسبه في غاية الظهور لكنه لما ترهم لعدم إحسان التأمل أن المراد بها ما قاله وقع في هذا الاعتراض الباطل الذي لم يزد فيه على التشنيع بغلظه الفاحش في نسبة المصنف إلى التوهم. قوله: (اللغوية) أقول: قضية المعنى أن لا يختص باللغة العربية وإن كان الغالب انصراف إطلاق اللغة إلى العربية، بل يشمل غيرها أيضاً كما شمله أيضاً قوله الآتي وهي الألفاظ الدالة على المعاني فليتأمل. قوله: (بإحداثه تعالى) لما جعل حدوث الموضوعات من الألطف المضافة إليه تعالى وكان يتوهم عدم إضافة الحدوث إليه تعالى على القول بأن الواضع غيره تعالى بين إضافة الحدوث إليه تعالى على ذلك القول أيضاً بذلك أعني قوله «بإحداثه تعالى الخ». قوله: (لأنه الخالق لأفعالهم) قال شيخنا العلامة: لا يحتاج إلى الجواب به إلا إذا فسر الوضع باختراع لفظ ليدل على معنى، أما إن فسر بما سيجيء من جعل اللفظ دليلاً على المعنى فهو عارض للموضوعات فلا يلزم من مجرد إحداثه تعالى إياها إحداث عارضها. وأقول: هو كما ترى مبني على أن المراد من لفظ الموضوعات ذاتها وليس كذلك، بل المراد إما الموضوعات من حيث إنها موضوعات ومآله إلى أن المراد حدوث وضع الموضوعات، وهذا الوضع إن كان فاعله هو الله تعالى فلا إشكال في أنه بإحداثه تعالى، وإن كان فاعله البشر فهو أيضاً بإحداثه تعالى لأنه الخالق لأفعالهم التي منها الوضع فهو الذي أحدثه، وعلى هذا فقول المصنف حدوث الموضوعات كأنه على حذف المضاف أي حدوث وضع الموضوعات. وأما الموضوعات باعتبار صفة وضعها بمعنى المجموع المركب من ذوات الموضوعات ووضعها، فإن كان الواضع هو الله تعالى فلا إشكال في أن حدوث هذا المجموع بإحداثه تعالى، وإن كان الواضع هو البشر فحدوثه أيضاً بإحداثه تعالى لأن الوضع الذي هو جزؤه مخلوق أيضاً لله تعالى فهو بإحداثه كالمجموع.

قوله: (أفيد) اعترض بأنه لا يستقيم فإن «أفعل» إنما يصاغ من فعل ثلاثي وفعل أفيد أفاد وهو رباعي. وأجاب شيخ الإسلام بأنه إنما صيغ من ثلاثي لوروده أيضاً فراجعها، ويجب أيضاً

يحتاج إليه في معاشه ومعالجته لغيره حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله به (وهي) في الدلالة على ما في الضمير (أفيد من الإشارة والمثال) أي الشكل لأنها تعم الموجود والمعدوم وهما يخصان الموجود المحسوس (وأيسر) منهما أيضاً لموافقتها للأمر الطبيعي دونهما فإنها كيفيات تعرض للنفس الضروري (وهي الألفاظ الدالة على المعاني) خرج الألفاظ المهمة

بأن الرباعي المبدوء بالهمزة في جواز الصوغ منه ثلاثة أقوال للنحاة «أفاد» رباعي مبدوء بالهمزة فيجوز الصوغ منه بناء على أحد الأقوال. قوله: (وهما يخصان الموجود المحسوس) قضيته عدم شمول المثال أي الشكل للكتابة لأنها لا تخص الموجود المحسوس لكن الألفاظ أيسر منها، وكان وجه ترك المصنف لها أنها عبارة عن الألفاظ فهي من توابعها. قوله: (وهي الألفاظ الدالة على المعاني) قال شيخنا العلامة: فيه تحديد الجمع وإنما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد، وقد يجب بأنه حد لفظي للموضوعات اللغوية في قولك مثلاً الموضوعات اللغوية توقيفية لكن لا يؤخذ من هذا التعريف أن اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن الحاجب اللغة بأنها كل لفظ وضع لمعنى، ثم تعريف المصنف يشمل المجاز والكناية والحقيقة الشرعية والعرفية وفي صدق المحدود عليها نظر انتهى. وأقول: قال العضد في تعريف ابن الحاجب المذكور ولفظ الكل لا يذكر في الحد لأنه للماهية من حيث هي هي، ولا يدخل فيها عموم ولأنه يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم وقد ذكره لأنه يجد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم فوجب اعتبارها فيها فكأنه قال: معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا أن كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا انتهى. وفي حواشي السيد ما نصه: وقد ذكر المصنف لفظ كل ما هنا لأنه لا يجد الموضوع اللغوي بل يجد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم والاستغراق فوجب اعتبار صفة العموم فيه أي في الحد، وفي بعض النسخ فيها فالضمير للموضوعات والمعنى في حدّها، وإنما عرّف الموضوعات اللغوية لأنه قد يجري الأحكام عليها كما يقال الموضوعات اللغوية كذا وكذا فتحتاج إلى معرفتها فكأنه قال: معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا أن كل لفظ وضع لمعنى كذا انتهى. وبذلك تعلم أن مقصودهم في هذا المقام تحديد الجمع لا الماهية، وأن المصنف اطلع على مقصودهم وقصد التوفية به وأن حده وحدّ ابن الحاجب متحدان بحسب المعنى، وأن إيراد الشيخ ساقط من أصله، وأن تعليل الجواب الذي ذكره والإشارة إلى بعده وضعفه كما يدل على ذلك إيراد «بالقد» والمضارع ليس في محله لأنه موافق لمقصود الأئمة وما صرحوا به فكان ينبغي الجزم به بل ونسبته إليهم.

وأما قوله «لكن لا يؤخذ من هذا التعريف أن اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى» ففيه بحث ظاهر؛ أما أولاً فلا نسلم عدم الأخذ المذكور لأن وصف الموضوعات بأنها لغوية يتضمن وصف كل موضوع بأنه لغوي، وهذا يقتضي أن كل لفظ دال يسمى لغة لأنه فسر الموضوعات اللغوية بأنها الألفاظ الدالة. وأما ثانياً فلر سلم عدم الأخذ لكن لا يضر ذلك

وشمل الحد المركب الإستثنائي وهو من المحدود على المختار الآتي في مبحث الإخبار (وتعرف بالتقل تواتراً) نحو السماء والأرض واخر والبرد لمعانيها المعروفة (أو أحاداً) كالقراء للحيض وللطهر (وياستنباط العقل من النقل) نحو الجمع المعرف بأل عام فإن العقل يستنبط

لعدم تعلق الغرض ها هنا بذلك. وأما قوله «بخلاف حد ابن الحاجب أي فإنه يؤخذ منه ما ذكره» ففيه أيضاً بحث ظاهر يتلقى من قول العضد السابق، ولأنه يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم فإنه صريح في عدم صدق حد ابن الحاجب على اللفظ الواحد على خلاف ما زعمه الشيخ فتأمل. وأعجب من الشيخ في هذا المقام حيث بالغ بما يردده تصريح الشيخ العضد مع إكثاره الاعتراض على المصنف والشارح بمجرد مخالفتها كلام العضد كما بيناه في مواضعه مع بسط فساده. وأما قوله: «ثم تعريف المصنف يشمل المجاز والكناية الخ» ففيه أن الشمول للحقيقة الشرعية والعرفية لا يختص بتعريف المصنف بل هو جارٍ في تعريف ابن الحاجب أيضاً لصدق قوله كل لفظ وضع لمعنى بالحقيقة المذكورة ضرورة أنها لفظ وضع بالوضع الشرعي أو العرفي لمعنى، فمهما اعتذر به عن ابن الحاجب في ذلك وجب أن يعتذر به عن المصنف فيه، وحيث فتخصيص تعريف المصنف بإيراد ذلك تعصب أو ذهول. وأما شموله للمجاز والكناية فهو صحيح لأنهما من الموضوعات اللغوية. أما الكناية بأحد معنيها وهو اللفظ المستعمل في معناه مراداً منه لازمه فواضح لأنها حقيقة قطعاً وأما المجاز والكناية بمعناها الآخر وهو اللفظ المستعمل في لازم معناه مع جواز إرادة معناه فلأن كلاً منهما موضوع لغة وضماً فرعياً كما هو مقرر في محله، وحيث صدق المحدود عليهما صحيح والنظر فيه ساقط. قوله: (خرج الألفاظ المهمة) قال شيخنا العلامة: فيه شيء لدلالاتها على معنى كحياة الالفاظ. فإن قيل المعنى ما يعني أي يراد باللفظ. قلنا: بل ما يفهم منه أريد أم لا كما صرحوا به انتهى. وأقول: قال السيد في حواشي شرح الشمسية: المعنى إما «مفعول» كما هو الظاهر من عنى يعني إذا قصد، واما مخفف معني بالتشديد اسم مفعول منه أي المقصود، وأياً ما كان فهو لا يطلق على الصور الذهنية من حيث هي بل من حيث إنها تقصد من اللفظ، وذلك إنما يكون بالوضع لأن الدلالة اللفظية العقلية أو الطبيعية ليست بمعتبرة. ثم قال: وقد يكفي في إطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها لأن تقصد باللفظ، سواء وضع لها لفظ أم لا انتهى. وهو صريح في أن المعنى باعتبار الإطلاق الكثير المشهور المتبادر خاص بما يقصد وعليه كلام المصنف والشارح، وبذلك يظهر أنه لا اعتراض عليهما بل على الشيخ في قوله «بل هو ما يفهم منه أريد أم لا» خصوصاً مع قوله كما «صرحوا به» فتأمل.

قوله: (وياستنباط العقل من النقل) اعلم أن شيخنا العلامة نقل هنا كلاماً طويلاً عن العضد وحاشيته للمولى التفتازاني يفيد أن طريق استنباط العقل من النقل ليس طريقاً زائداً مغايراً لطريق النقل ثم قال: إنه علم أن عد الاستنباط طريقاً مغايراً للنقل كما هنا أي في جمع الجوامع

ذلك مما نقل أن هذا الجمع يصح الاستثناء منه أي إخراج بعضه بـ«إلا» أو إحدى أخواتها

خلاف ما عليه غيره انتهى. وأقول: لا منشأ لهذا الكلام إلا الشغف بالتعصب البارد كما هو دأب الشيخ مع المصنف والشارح. أما أولاً فهب أن ما ذكره المصنف من عد طريق الاستنباط مغايراً للنقل خلاف ما عليه غيره لكن أي محذور في مخالفته لغيره وخصوصاً في مجرد عد ذلك طريقاً مغايراً من غير مخالفة في المعنى للقطع بأنه لا فرق في المعنى بين جعل الطريق النقل بأن يراد به أعم من أن يحتاج معه للاستنباط أو لا، وبين جعله شيتين النقل والاستنباط بأن يراد بالأول ما لا يحتاج إلى ضميعة عقلية سوى صدق المخبر، وأما ثانياً فقول «خلاف ما عليه غيره» مما لا يخفى فساده لأنه إن أراد بالغير العضد ومن تبعه كالمولى التفتازاني ففيه أمران. الأول أن مجرد مخالفة المصنف للعضد واتباعه وخصوصاً في أمر لفظي اصطلاحى مع الاتفاق في المعنى مما لا محذور فيه بوجه إذ هو غير مقلد للعضد ولم يقدّم برهان على امتناع مخالفته في أمثال ذلك، بل للمصنف على ما في العضد وغيره كثير من الاستدراكات المستجدات. والثاني أنه كان صواب الكلام أن يقول خلاف ما عليه العضد واتباعه ولا يأتي بهذه العبارة العامة أو المطلقة لإيهامها الجهلة القاصرين مخالفة المصنف جميع الأصوليين. وإن أراد جميع الأصوليين ففيه أيضاً أمران: أحدهما أن هذه دعوى باطلة قطعاً لأن غير العضد ومن ذكر معه قد ذكروا ما ذكره المصنف ومنهم إمام الدنيا والدين الحير البحر الإمام فخر الدين وناهيك بجلالته والاتفاق على إمامته، فقد قال في المحصول: ثم الطريق إلى معرفة اللغة العربية ونحوهم وتصريفهم إما العقل أو النقل أو ما يتركب منهما، أما العقل فلا مجال له في هذه الأشياء لما بينا أنها أمور وضعية والأمور الوضعية لا يستقل بإدراكها العقل، وأما النقل فهو إما تواتر أو آحاد والأول يفيد العلم، والثاني يفيد الظن. وأما ما يركب من العقل والنقل فهو كما إذا عرفنا بالنقل أنهم جوزوا الاستثناء عن صيغ العموم وعرفنا بالنقل أيضاً أنهم وضعوا الاستثناء لإخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ، فحينئذ يعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين الثقيلتين أن صيغ الجمع تفيد الاستغراق انتهى. وتبعه على ذلك شراحه كالشمس الأصفهاني والشهاب القرافي وناهيك بجلالتهما وإحاطتهما، ومنهم العلامة القاضي البيضاوي وناهيك بجلالته ورفعة محله وعلو قدره فإنه قال في منهاجه ما نصه: وطريق معرفتها النقل المتواتر والآحاد والاستنباط للعقل من النقل كما إذا نقل أن الجمع المعروف باللام يدخله الاستثناء وأنه إخراج بعض ما يتناوله اللفظ فتحكم بعمومه، وأما العقل الصرف فلا يجدي انتهى. وتبعه على ذلك شراحه كالإسنوي والمصنف وناهيك بهما. والأمر الثاني أنا لو سلمنا أن ما قاله المصنف مخالف لما قاله جميع الأصوليين لم يكن فيه محذور لأن هذه مخالفة في أمر لفظي اصطلاحى مع التوافق في المعنى كما تقدم، ومن المشهور أنه لا مشاحة في الاصطلاح والموقع للشيخ في أمثال هذا الاعتراض أنه لا ينظر في غير العضد وحاشيته، فإذا رأى فيهما شيئاً مخالفاً لما قرره المصنف ظن أن ما فيهما هو المذكور في الأصول،

بأن يضم إليه وكل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام كما سيأتي للزوم تناوله للمستثنى (لا مجرد العقل) فلا تعرف به إذ لا مجال له في ذلك (ومدلول اللفظ اما معنى جزئي أو كلي) الأزل ما يمنع تصوّره من الشركة فيه كمدلول زيد، والثاني ما لا يمنع كمدلول الإنسان كما سيأتي ما يؤخذ منه ذلك (أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد) والقول اللفظ المستعمل يعني كمدلول الكلمة بمعنى ما صدقها كرجل وضرب وهل

وأن المصنف مخالف للأصوليين وأن مخالفتهم ممنعة عليه فيحمله التعصب على التشنيع عليه بذلك وهذا مما لا يليق أن يصدر عن عاقل فضلاً عن فاضل والله الموفق.

قوله: (مما لا حصر فيه) ينفي اعتبار هذا القيد أيضاً في عمول الصغرى أعني أن هذا الجمع يصح الاستثناء منه ليتحد الوسط فينتج القياس فيصير هكذا هذا الجمع يصح الاستثناء منه من غير حصر وكل ما صح الاستثناء منه من غير حصر فهو عام قوله: (للزوم تناوله للمستثنى) فيه بحث لأنه لا يثبت المدعى إذ مجرد التناول للمستثنى لا يقتضي العموم لوجوده في غير العام كله على عشرة إلا ثلاثة قوله: (ومدلول اللفظ اما معنى الخ) قال شيخ الإسلام: قد يقال هذا إنما يناسب اختيار والده أن اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو لا اختياره هو أنه موضوع للمعنى الخارجي ولا اختيار الإمام أنه موضوع للذهني، ثم أجاب بأنه يناسب كلاهما لأن الخلاف المذكور إنما هو في النكرة كما سيأتي، والكلام هنا فيما يشمل المعرفة وسيأتي أن منها ما وضع للخارجي ومنها ما وضع للذهني ا هـ. وكان وجه قوله لا اختياره هو أن المعنى الخارجي لا يكون إلا جزئياً فلا يصح تقسيمه إلى الجزئي والكلي. وقوله «ولا اختيار الإمام» أن المعنى الذهني وإن اتصف بالكلية والجزئية لا يتصف بكونه لفظاً فلا يصح عد اللفظ من أقسامه فليتأمل قوله: (فهو قول مفرد) أقول: يمكن أن توجه هذه الفاء بأنها تعليل لتمثيل اللفظ بالكلمة بالمعنى الذي ذكره الشارح أي صح التمثيل بالكلمة للفظ المفرد لأن مفهومها القول المفرد فما صدقها الذي هو المراد بالمدلول هنا لفظ قوله: (والقول اللفظ المستعمل) قال شيخنا العلامة: المعروف تعريف القول باللفظ الموضوع لمعنى وهو أعم من تعريف الشارح بذلك موافقة للمتن ا هـ. وأقول: إنما يكون أعم إذا لم يرد بالمستعمل معنى الموضوع أو المستعمل بالقوة بقريته مقابلته في المتن بالمحمل المتبادر منه غير الموضوع وإلا فهو مساوٍ له. غاية الأمر أنه مجاز مع قرينة ولا إشكال فيه، بل يجوز أن يكون اصطلاحاً لمن يستعمله فيكون حقيقة عرفية، ولعل من الحكمة في إشار التعبير بالمستعمل تأتي الاختصار في مقابله من غير إيهام، فإن قوله «محمل» أخصر من قوله «غير» موضوع وسالم من إيهام قوله «أو غيره» لاحتماله نفي جميع ما سبق حتى كونه لفظاً كما لا يخفى.

قوله: (يعني كمدلول الكلمة) قال شيخنا العلامة: بين به أن قول المصنف «كالكلمة»

(أو) لفظ مفرد (مهمل كأسماء حروف الهجاء) يعني كمدلول أسمائها نحو الجيم واللام

مثال للمدلول فصحة تتوقف على إضمار مضاف، ولما كان مدلولها ما ذكر من القول المفرد وهو كلي فهو صورة ذهنية لا يصدق عليها أنها قول إذ هو اللفظ المخصوص وهو كيفية تعرض للنفس قال لتصحيح التمثيل بمعنى ما صدقها. ولقائل أن يقول قول المصنف أولاً مدلول اللفظ إن أراد به مفهومه فأقسامه كذلك إلى آخر ما أطال به. وأقول: أما قوله «ولقائل أن يقول الخ» فجوابه أن المراد بالمدلول الذي هو المقسم المفهوم الكلي الشامل للمدلول الحقيقي وللما صدق لا على أنه من باب استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كما أجاب به الشيخ وأورد عليه أن مثله غير معهود في التقسيم بل من باب عموم المجاز. والحاصل أنه استعمل المدلول في معنى كلي مجازي صادق على كل من المدلول الحقيقي والماصدق كمطلق المسمى بالمدلول أعم من أن يكون مدلولاً حقيقياً أو لا، والقربة على هذا المجاز تمثيله للفظ المفرد المستعمل بمدلول الكلمة الموجب ذلك لكونه بمعنى الماصدق. فغاية ما لزم أنه ارتكب في هذا التقسيم مجازاً مع قرينة ومثله معهود جائز في التعاريف التي يضايق فيها ما لا يضايق في غيرها، فكيف بالتقاسيم وخصوصاً مع جريان عادة المصنفين بالتسامح بما هو فوق ذلك كما هو جلي لا اشتباه فيه على من له إلمام بكلامهم؟ وأما قوله في جواب السؤال الذي أورده قلت: فيلزم خروج القسم الثاني وهو اللفظ المذكور عن الكلي والجزئي وهو خلاف المعقول والمنقول، فما زعمه من اللزوم غير صحيح وإنما كان يصح لو عطف قوله «أو لفظ» على قوله «جزئي أو كلي» وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة إليه، وإنما هو معطوف على قوله «معنى» في قوله «أما معنى جزئي أو كلي» فاللازم خروج اللفظ المذكور عن المعنى الجزئي والكلي لا عن مطلق الكلي والجزئي، ولا شبهة لعاقل في صحة ذلك ومطابقته للواقع وإن كان قد يلتبس الحال فيه قبل التأمل، فإن المراد بالمعنى هنا ما يقابل اللفظ ومنه مفهوم اللفظ مطلقاً فإنه صورة عقلية ليست لفظاً كما اعترف به الشيخ أيضاً، فاندفع ما يتوهم أن المصنف تركه فتدبر لتعرف اندفاع ما وقع فيه الشيخ. نعم لقائل أن يقول إن قول الشارح يعني «كمدلول الكلمة» غير واجب لجواز أن يراد كلفظة كلمة ويكون ذلك تمثيلاً للفظ المفرد، والتقدير أو مدلول اللفظ لفظ مفرد كلفظة كلمة فإنها لفظ مفرد مدلول للفظ الكلمة بمعنى أنها ما صدق لها إذ من أفراد مدلول الكلمة لفظة كلمة فتأمل، وكان الشارح أخذ ما ارتكبه من ظاهر السياق فليتأمل.

قوله: (يعني كمدلول أسمائها) قال شيخنا العلامة: ينبغي أن يقول أي ما صدقه إذ «جه» مثلاً منطوقاً لزيد غيره منطوقاً لعمرو وفي جلس غيره في جعفر «جه» من حيث هو كلي لكن قوله «اسماً لحروف جلس» يدل على أن المدلول شخصي وفيه ما قد علمت، وأن «جه» في «جلس وجعفر» واحد شخصي قائم في وقت واحد بمحلين متباينين وذلك محال بديهية هـ. وأقول: كل من «جه وله وسه» في قول الشارح «أي جه الخ» شخصي باعتبار كونه منطوق

والسين أسماء لحروف «جلسين» مثلاً أي جه، له، سه. (أو) لفظ (مركب) مستعمل كمدلول لفظ الخبر أي ما صدقه نحو «قام زيد» أو مهمل كمدلول لفظ الهذيان، وسيأتي في مبحث الأخبار التصريح بقسمي المركب مع حكاية خلاف في وضع الأوّل ووجود الثاني وإطلاق المدلول على الماصدق كما هنا شائع. والأصل إطلاقه على المفهوم أي ما وضع له اللفظ (والوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى) فيفهمه منه العارف بوضعه له وسيأتي ذكر الوضع

الشارح في وقت تأليف هذه المسألة، وقد جعل ذلك تفسير الحروف «جلس» فقد أراد بها حرفاً شخصية وهي حروف «جلس» الذي هو منطوقه حيثئذ وكأنه قال اسماً لحروف «جلس» الذي هو منطوق في هذا الوقت، وعلى هذا فقد أراد بالمدلول في قوله «كمدلول أسمائها» الماصدقات فعلم صحة هذا التمثيل، وإنما لم يصرح عقب قوله «كمدلول أسمائها» بقوله «بمعنى ما صدقها» اكتفاء بتصريحه به فيما قبله ولأنه سيشير إليه في قوله الآتي وإطلاق المدلول على الماصدق كما هنا شائع فإنه شامل لهذا أيضاً بدليل تأخره عنه وإلا قدمه عليه فاندفع قوله «ينبغي أن يقول» أي ما صدقه وجه الاندفاع أنه أشار إلى ذلك وذكر ما يقوم مقام التصريح به قوله: (أو مركب) مقابل قوله السابق مفرد واطلقه ليشمل مقابل قسميه السابقين أعني قوله مستعمل أو مهمل فلذا صرح الشارح هنا بالقسمين قوله: (أو مهمل) أي أو مركب مهمل. فإن قلت لا يصدق على المركب المهمل حد المركب وهو ما يدل جزؤه على جزء معناه إذ لا معنى له وإلا لم يكن مهملًا قلت: المراد بالمركب هنا ما فيه كلمتان فأكثر لا ما ذكر قوله: (وإطلاق المدلول على الماصدق كما هنا شائع) لا يقال لا حاجة إلى تقدير الشارح المدلول مراداً به الماصدق في قول المصنف كالكلمة وما بعدها ثم الاعتذار عنه بأن إطلاقه على الماصدق شائع لأنه كان يمكنه تقدير الماصدق ابتداءً فيستغني عن الاعتذار لأننا نقول: بل إلى ذلك حاجة لأنه مقتضى صنيع المصنف، فإن قوله كالكلمة تمثيل للفظ المفرد المستعمل الواقع قسماً من المدلول في قوله «ومدلول اللفظ ما معين الخ» ولا يخفى أن ذلك يقتضي وصف المقدر بأنه مدلول قوله: (الوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى) أقول: هذا شامل لوضع غير اللغة العربية ولا مانع من ذلك بل هو حسن متعين فليتأمل قوله (فيفهمه) قال شيخنا العلامة: انه مرفوع على الاستئناف إشارة إلى أن هذا الوضع كافٍ مع العلم به في الفهم، ثم أورد على تعريف المصنف أنه حيثئذ لا يصدق على إطلاق اللفظ على معناه المجازي لأن الدال عليه مجموع اللفظ والقرينة لا أحدهما، فما رامه الشارح بعد ذلك من اندراج وضع المجاز بأقسامه في التعريف منافٍ لقوله «فيفهمه الخ» والصواب كما أفصح به السيد في حاشية المطول أن المجاز غير موضوع البتة لعدم صدق حد الوضع عليه ا هـ. وأقول: أما ما أورده على تعريف المصنف من عدم صدق اللفظ على معناه المجازي فهو ممنوع منعاً في غاية الظهور قوله لأن الدال عليه مجموع اللفظ والقرينة لا أحدهما قلنا: قولك «لا أحدهما» إن أردت لا أحدهما مطلقاً فهو غير صحيح قطعاً ضرورة أن كلاً منهما دال في

في حد الحقيقة مع تقسيمها إلى لغوية وعرفية وشرعية وفي حد المجاز مع انقسامه إلى مثل ذلك أيضاً فالحد المذكور كما يصدق على الوضع اللغوي يصدق على العرفي والشرعي

الجملة وإن لم يستقل بالدلالة، أو لا أحدهما بنفسه فهو مسلم لكنه لا ينافي أن أحدهما الذي هو اللفظ دال بواسطة القرينة، ولا خفاء في أن دلالة خفاء أحدهما بواسطة القرينة لا ينافي قول الشارح فيفهمه من العارف بوضعه له لأن فهمه منه أعم من فهمه منه بلا واسطة كما في الحقيقة أو بواسطة القرينة كما في المجاز، فإن العارف بوضعه لعناه المجازي يفهمه بواسطة القرينة فهو مدلول له ومفهوم منه بواسطتها كما صرح بذلك المولى التفتازاني حيث قال في التلويح: وقد يكون أي الوضع بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعين ا هـ. والحاصل أن الدلالة في اصطلاحهم شاملة للمجاز وإن لم تكن بنفسه، وبذلك يظهر أن ما رامه الشارح بعد ذلك من اندراج وضع المجاز بأقسامه في التعريف لا ينافي قوله «يفهمه الخ» وأن ما زعمه الشيخ من منافاته له مردود. وأما قوله «والصواب كما أفصح به السيد في حاشية المطول الخ» فيرد عليه أن ما في حاشية المطول معارض بما قاله السيد في حاشية العضد فإنه صرح بأن الخلاف في أن المجاز موضوع أولاً لفظي منشؤه الاختلاف في تفسير الوضع حيث قال في كلام ساقه عن العضد نبه به على فائدتين: إحداهما الاختلاف في أن المعنى المجازي هل وضع اللفظ بإزائه أو لا، وهذا الخلاف لفظي منشؤه أن وضع اللفظ للمعنى فسر بوجهين: الأول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى، فعلى هذا لا وضع في المجاز أصلاً لا شخصياً ولا نوعياً، لأن الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة الشخصية أو النوعية فاستعماله فيه بالمناسبة لا بوضع. والثاني في تعيين اللفظ بإزاء المعنى وعلى هذا ففي المجاز وضع نوعي قطعاً إذ لا بد من العلاقة الاعتبار نوعها عند الواضع قطعاً، وأما الوضع الشخصي فربما ثبت في بعض ا هـ. ولا يخفى أن تفسير المصنف الوضع موافق لهذا الوجه الثاني وكان إشار الشيخ ذكر ما في حاشية المطول لعدم استحضاره ما في حاشية العضد، أو لأنه الموافق لما شغف به من الاعتراض على المصنف والشارح لكنه خلاف ما هو الصواب عند أهل العقل، بل كان الواجب إذ رغب في الاعتراض أن يحكي ما في حاشية العضد أيضاً ثم يأتي بمرجع لما في حاشية المطول ليرى له التمسك بما فيها.

قوله: (وسياتي ذكر الوضع في حد الحقيقة الخ) قال شيخنا العلامة: الغرض منه أن الوضع ستة أقسام، ثلاثة في أقسام الحقيقة وثلاثة في أقسام المجاز، وكلها مندرجة في الحد المذكور وقد علمت ما فيه ا هـ. وأقول: قد علمت أنه لا شيء فيه واندفاع ما زعم أنه فيه قوله: (خلاقاً لعباد) فيه أمران:

خلاف قول القرافي انهما في الحقيقة كثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يصير فيه أشهر من غيره. نعم يعرفان فيها بالكثرة المذكورة ويزيد العرفي الخاص بالنقل الذي هو الأصل في اللغوي (ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى) في وصفه له فإن الموضوع للضدين كالجون للأسود والأبيض لا يناسبهما (خلافاً لعباد) الصيمري (حيث أثبتتها) بين كل لفظ ومعناه قال وإلا فلم يختص به (فليل بمعنى أنها حاملة على الوضع) على وفقها فيحتاج إليه (وقيل بل) بمعنى أنها (كافية في دلالة اللفظ على المعنى) فلا يحتاج إلى الوضع يدرك ذلك من خصه الله تعالى به كما في القافة ويعرفه غيره منه، قال القرافي: حكى أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم المسميات من الأسماء فليل له: ما مسمى إذغاغ وهو من لغة البربر؟ فقال: أجد فيه يبساً شديداً وأراه اسم الحجر وهو كذلك. قال الأصفهاني: والثاني هو الصحيح عن عباد (واللفظ) الدال على معنى ذهني خارجي أي له وجود في الذهن بالإدراك ووجود

الأول أنه قد يقال مقابلة خلافته لعدم اشتراط المناسبة لا تخلو عن مسامحة إذ قوله الثاني لا يقابل ذلك، فالمراد المقابلة باعتبار الاحتمال الأول فالمراد خلافاً لعباد في الجملة أي خلافلاً له على أحد الاحتمالين في مراده.

والثاني أن المصنف لم يتعرّض لرد قوله الثاني فهلا أشار إليه بقوله عطفاً على قوله «ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى ولا يكفي عن الوضع» ويجاب بأنه اكتفى بفهم رده من أول المسألة إذ قوله «من اللطاف حدوث الموضوعات اللغوية الخ» يشعر بالاحتياج إليها ولو كفت المناسبة لم يكن محتاجاً إليها، بل وبأنه لم يلتفت إلى رد ذلك لظهور سقوطه قوله: (حيث أثبتتها بين كل لفظ ومعناه) قضية هذا العموم دخول الإعلام وفيه ما فيه فليتأمل قوله: (وقيل بل بمعنى أنها كافية في دلالة اللفظ على المعنى) قال الإمام في المحصول بعد أن نسب لعباد أن اللفظ يفيد المعنى لذاته ما نصه: والذي يدل على فساد قول عباد بن سليمان أن دلالة الألفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والأمم، ولاهتدى كل إنسان إلى كل لغة، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، واحتج عباد بأنه لو لم يكن بين الأسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحاً لأحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح وهو محال، وإن كان بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب. والجواب إن كان الواضع هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى كتخصيص وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله وما بعده، وإن كان الناس فيحتمل أن يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما قلنا في تخصيص كل شيء بعلم خاص من غير أن يكون بينهما مناسبة ا هـ. وأطال الشمس الأصفهاني الكلام عليه بما فيه رد ما أورده القرافي عليه قوله: (على معنى ذهني خارجي) قال المحشيان واللفظ للكمال أوردهما نعتين لمنوت واحد تنبيهاً على أن المعنى شيء واحد له جهتان: جهة إدراكه بالذهن وجهة تحققه في الخارج. وهل الوضع باعتبار الجهة الأولى

في الخارج بالتحقيق كالإنسان بخلاف المعدوم فلا وجود له في الخارج كبحر من زئبق

أو الثانية أو من غير نظر إلى شيء منهما الأقوال ا هـ. ولا يخفى دلالة ذلك على أن الموضوع له على جميع الأقوال الآتية هو الكلي. غاية الأمر أن الموضوع له على ما رجحه المصنف هو الكلي باعتبار جهة تحققه في الخارج لكن هذا لا يمنع أن الموضوع له الكلي كما هو ظاهر، وحينئذ يتضح اندفاع جميع ما أطال به شيخنا العلامة عما سيأتي الإشارة إلى حكايته عنه من أن ما رجحه المصنف هنا يخالف ما يأتي في اسم الجنس والنكرة من أن الأول موضوع للماهية من حيث هي، وأن الثاني موضوع للفرد المنتشر وكلاهما كلي يمتنع تحققه في الخارج فهما موضوعان للذهني، وأنه يلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة في أحدها مجازاً في باقية ولا قائل بواحد منها، وأنه يخالفه ما صرح به الناطقة من أن الموضوع يعتبر فيه الماصدق والمحمول يعتبر فيه المفهوم، ومن أن المعاني هي الصور الذهنية وليس ذلك من اختلاف الاصطلاح قطعاً بل هو بيان لمعاني الألفاظ المستعملة في اللغة ا هـ. ووجه اندفاع ذلك أنه حيث كان الموضوع له على ما رجحه المصنف هو الكلي فلا مخالفة بينه وبين ما يأتي له في اسم الجنس والنكرة مما حاصله أنّ كلاهما كلي ولا يتنافى اعتباره هنا جهة تحققه في الخارج ما يأتي من تقييده الماهية في اسم الجنس بقوله «من حيث هي» لأن معناه من غير أن يعين في الخارج أو الذهن لأن عدم اعتبار تعيينها فيهما لا يتنافى اعتبار جهة تحققها في الخارج وفيه نظر ظاهر. فإن حمل كلامه على ما سيأتي عن الأصفهاني فلا إشكال ولا نظر ولا يلزم الاشتراك المذكور ولا يخالف قول الناطقة المذكور كما هو ظاهر على أنه لا محذور في مخالفة قولهم لأن المسألة خلافية، فغاية الأمر أن الناطقة ذهبوا إلى أحد الأقوال. وأما قوله يمتنع تحققه في الخارج فسيأتي آنفاً الإشارة إلى رده، وإنا بسطنا رده في بحث المطلق والمقيد. نعم قضية ما سيأتي عن القرافي أن كون الموضوع له على جميع الأقوال هو الكلي ليس معلوماً، بل يحتمل أنه على القول الذي رجحه المصنف هو الأفراد الخارجية فليتأمل هذا. والأوجه حمل كلام المصنف هنا وإن خالف ما سيأتي عنه على أنه متابع فيه لغيره وهم الجمهور وحمل ما سيأتي على أنه مختاره ومثل ذلك يقع للأئمة كثيراً وقد وقع نظير ذلك للسعد وأجيب عنه بما ذكر.

قوله: (كالإنسان) قال شيخنا العلامة: أي كمعناه وهو الحيوان الناطق فإنه متحقق ذهنياً وهو ظاهر وخارجاً بناء على أن الكلي يتحقق في الخارج في ضمن جزئياته وهو كلام ظاهري والحق أنه لا يتحقق فيه وإلا لكان جزئياً لعدم قبول ما يتحقق فيه الاشتراك، نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له في الحقيقة ا هـ. وأقول: ستطلع في بحث المطلق على ما في قوله «والحق الخ» وعلى التسليم فيحتمل أن المراد بأنه خارجي على ما سيأتي عن الأصفهاني أو ما ذكره بقوله «نعم الخ» فكونه موضوعاً للخارجي لا يتوقف على تحقق نفس الكلي في الخارج حتى يتوجه عليه أن الحق أنه لا يتحقق في الخارج. غاية الأمر أن في قول الشارح «ووجود في الخارج

(موضوع للمعنى الخارجى لا الذهني خلافاً للإمام) الرازي في قوله بالثاني قال: لأننا إذا رأينا جسماً من بعيد وظنناه صخرة سميناها بهذا الاسم، فإذا دوننا منه وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طيراً سميناها به، فإذا ازداد القرب وعرفنا أنه إنسان سميناها به فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهني، وذلك يدل على أن الوضع له. وأجيب بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى في الذهن.

بالتحقق» مساعمة ظاهرة حيث جعل المتحقق نفس ذلك المعنى وإنما هو مطابقه فتأمل قوله: (قال) لأننا إذا رأينا جسماً من بعيد وظنناه صخرة سميناها بهذا الاسم الخ) قال شيخنا العلامة: قد يقال فيه اعتراف بما يقول الخصم من أن المسمى هو الخارجى لأن ضمير سميناها في المواضع الثلاثة عائد على الجسم المرئي قطعاً وهو خارجى إذ الرؤية إنما تتعلق به وإن انطبعت منه بسببها صورة في الحس المشترك. ثم اعلم أن الحق هو قول الإمام إلى آخر ما أطال به. وأقول: أما قوله «فيه اعتراف الخ» فجوابه أن المراد سمينا ذلك الجسم المرئي باعتبار صورته الذهنية بدليل بقية العبارة، ولهذا قال فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهني والحكم بتسمية الجسم المرئي لا يقتضي أن تلك التسمية باعتبار كونه خارجياً كما لا يخفى، والحاصل أن هذه مناقشة لفظية مع قطع النظر عن سياق العبارة فلا أثر لها. وأما قوله «ان الحق هو قول الإمام» فقد قاله غيره أيضاً كالقرافي قال في شرح المحصول قال أبو إسحق الشيرازي: الألفاظ إنما وضعت للحقائق الخارجية وجعل هذا أصلاً في القياس في اللغات فإنه قال: إن تلك الحقائق الموضوع له إذا فنيته وجاء أمثالها إنما يطلق عليها بالقياس، واتفقوا على أن الأعلام إنما وضعت للأمور الخارجية المتشخصة، والحق ما قاله الإمام لأن الواضع لو وضع لما في الخارج، فإما أن يعتبر التعين في التسمية ويجعله جزءاً من المسمى أو لا، فإن اعتبره لزم أن يكون المثل الثاني مخالفاً له بتشخصه أيضاً فإن الأمثال إذا أخذت بقيد تعيناتها كانت مختلفات، وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ مشتركاً لا متواطئاً، والتقدير أنه متواطئ ويلزم أن يكون اللفظ مشتركاً بين أمور غير متناهية وهو ممتنع في اللفظ المشترك، وأن يكون كل شخص يحتاج لوضع جديد لأنه شأن المشترك، وهذا كله غير واقع في المتواطئة التي هي محل النزاع، فإن النزاع في هذه المسألة فيما عدا الأعلام وكلها موضوع لمعنى كلي على ما يأتي بيانه. وإن كان الواضع لم يعتبر التعين ومتى حذفت عن الأمثال التعينات لم يبق إلا المشتركات ولا شيء بالأمور الذهنية إلا الكليات، إذا تقرر أن هذا هو الحق فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لأن الأعلام تختلف بحسب ما يتوهمه الناظر من الصور فيقول «هذا زيد» ثم يقول «هو عمرو» ثم يقول «هو خالد» وكلما تغير اعتقاد الناظر غير الاسم مع أن الأعلام للجزئيات بالإجماع فهذا المدرك باطل، بل الذي تقدم تقريره في الرد على أبي إسحق مدرك صحيح فيعتمد عليه. ١ هـ كلام القرافي لكن يرد على ما احتج به لقوله «والحق ما قاله الإمام» وذكر أنه مدرك صحيح بعد تسليم جميع ما أورده فيه من

المقدمات أن للمخالف أن يختار الشق الأول منه وهو أن الواضع اعتبر التعيين في التسمية وجعله جزءاً من المسمى، ولا يرد شيء من الأمور الثلاثة التي أوردتها على هذا الشق بقوله «وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ مشتركاً لا متواطئاً والتقدير أنه متواطئ الخ» وذلك لأننا نجعل وضع هذا الذي هو محل النزاع من قبيل الوضع العام لموضوع له خاص كما في وضع الإشارة والضمان بأن لوحظ خصوصيات الشخصيات بأمر عام ووضع لكل واحد منها على ما تقرّر في محله، ويختار ما صرح به السيد من أن الموضوع بالوضع العام لخصوصيات الشخصيات ليس مشتركاً اشتراكاً لفظياً، لأن وضعه واحد ولا بدّ في المشترك من تعدد الوضع ا هـ. وإن توقف فيه العصام وقال ولا يوجد قيد تعدد الوضع في مفهوم المشترك في غير التقيح.

وبالجمله لا يوجد في الكتب المشهورة ما يفيد خروج الموضوع للأمور المخصوصة بالوضع العام عن تعريف المشترك وتعريفاتهم متناولة له، فالقول بأنه ليس بمشترك وتعريفات القوم قاصرة عما يجوز إلى سند معتمد، ونحن لم نجد له لكن حسن الظنّ بسيد المحققين قدس سرّه يستدعي أنه وجده ا هـ. وحيث يظهر اندفاع قوله «يلزم أن يكون اللفظ مشتركاً وأن يكون مشتركاً بين أمور غير متناهية وأن يكون كل شخص مفتقراً لوضع جديد» لأنه شأن المشترك وذلك لظهور منع لزوم هذه المذكورات لانتفاء الاشتراك بفقد شرطه وهو تعدد الوضع، ويرد على قوله «فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لأن الأعلام الخ» أن للإمام أن يقول إن هذا الدليل قد عارضه في الأعلام ما هو أقوى مما أفاد القطع بالوضع للخارجي في الأعلام بخلافه في غيرها لم يعارضه فيه شيء فعمل به في غيرها لسلامته عن المعارض بخلافه فيها لوجود المعارض وأما قوله «لأن الخلاف كما يذكر في النكرة» إلى قوله «فما رجحه المصنف يخالف ما يأتي له فيهما» فجوابه أن المصنف تعرّض لمخالفة ما هنا لما يأتي وحاول دفع المخالفة فإنه حكى في منع الموانع أنه اعترض ما ذكره في اسم الجنس من أنه وضع للماهية من حيث هي بما ادّعاه من أن اللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني خلافاً للإمام ثم قال: إن هذا الاعتراض حسن ووعده بأنه سيذكر ما يعرف به جوابه ثم قال: والجواب أنّ الكلام ليس في علم الجنس كما أفصح به الشيخ الإمام فيما قدّمناه من كلامه، وإنما الكلام في اسم الجنس، والذي ادعيناه أولاً أنه موضوع للمعنى الخارجي بمعنى أن الواضع وضع اللفظ للصورة الخارجية بما تصوّره ذهنه لا للحاضر في الذهن، والإمام يدعي أنه للحاضر في الذهن ويلزمه أن يكون فيما تشخص في الخارج مجازاً.

فإن قلت: ويلزمكم أيضاً لأنكم زعمتم اسم الجنس موضوعاً للماهية من حيث هي فيكون موضوعاً بإزاء الأعمّ فإذا استعمل في الأخص كان مجازاً قلت: هذا ينبغي على أنّ استعمال المتواطئ في أحد أفرادها هل يكون مجازاً والمختار أنه حقيقة فتحزّر أن اسم الجنس

لظن أنه في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج

موضوع للماهية من حيث هي وهو ما قلناه آخرأ، وللمعنى الخارجي وهو ما قلناه أولاً ولا تنافي بينهما لما ذكرناه هنا فإننا لم نجعل الخارج قيداً. وإنما جعلناه ملحوظاً للواضع فهنا احتمالات الوضع للصورة الذهنية بقيد أنها ذهنية وهو ظاهر رأي الإمام للخارجية، بقيد أنها خارجية وهو ظاهر رأي الشيخ أبي إسحق لأعم من الذهن والخارج وهو رأي الشيخ الإمام، وحاول رد رأي الإمام إليه للقدر المشترك ملحوظاً فيه الصورة الخارجية وهو رأيي، ويمكن رد مذهب الشيخ أبي إسحق إليه ولأجل إمكان رده إليه لم أعز إلى الشيخ أبي إسحق في جمع الجوامع شيئاً لأن مذهبه محتمل، والأولى حمله على المختار وإلا فلو وضع للخارجية بخصوصها كان علماً كزيد لا اسم جنس، وكان استعماله في غير تلك الصورة التي لاقاها الوضع مجازاً ا هـ. ولا يخفى ما فيه ولم يظهر لي وجه هذا الجواب ولا حاصل معناه اللهم إلا أن يريد به أنه موضوع للمعنى الذهني على أن المقصود بالذات إفادة المعنى الخارجي فيكون الوضع للذهني وسيلة لإفادة الخارجي كما أشار إلى ذلك الأصفهاني في شرح المحصول حيث قال: الصواب أن يقال إن أراد - أي الإمام - أنها ما وضعت للدلالة على المفردات الخارجية ابتداء من غير توسط الدلالة على المعاني الذهنية فحق لأن اللفظ إنما يدل على وجود المعنى الخارجي بتوسط دلالة على المعنى الذهني، وإن أراد أن الدلالة على الموجودات الخارجية ليست مقصودة من وضع الألفاظ فباطل ا هـ. لكن الظاهر أن هذا القدر لا يوافق قوله موضوع للمعنى الخارجي إلا بغاية التكلف، ولا يخالف فيه الإمام بل ولا الشيخ الإمام فلا يتجه نصب الخلاف فيه إلا أن يكون نصب الخلاف باعتبار ما يفهم من ظاهر كلامهما. وعلى هذا - أعني أنه أراد ما أشار إليه الأصفهاني المذكور - يندفع قول الشيخ «ويلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية الخ» لظهور سقوط هذا اللزوم على هذا التقدير إذ اللفظ عليه موضوع للمعنى الذهني لكن المقصود إفادة الأفراد الخارجية، وظاهر أن هذا لا يستلزم ما ذكر على أن هذا اللزوم مندفع أيضاً على ظاهر كلام المصنف كما يعلم من الكلام السابق مع القرافي. وأما قوله «ويخالفه ما صرح به المناطقة الخ» فجوابه أن مجرد ذلك لا محذور فيه، وما صرح به المناطقة لا يجب أن يكون مبنياً على أمر متفق عليه لجواز كونه مبنياً على أحد الأقوال في المسألة فلا حجة في مخالفته لما صرحوا به مما ذكر، ولا ينافي ذلك أن ما صرحوا به ليس من اختلاف الاصطلاح بل هو بيان لمعاني الألفاظ بحسب اللغة لأن كل قائل يدعي أن ما قاله هو معنى اللفظ في اللغة لأن الكلام في بيان ما وضع له اللفظ كما تصرح به العبارة، فالمخالف للمناطقة لا يسلم لهم أن معنى اللفظ في اللغة ما ذكروه على أنه على تقدير إرادته ما ذكره الأصفهاني لا يكون مخالفاً للمناطقة كما هو ظاهر.

قوله: (لظن أنه في الخارج كذلك) قال شيخنا العلامة: فيه نظر؛ أما أولاً فلأن الظن

والتعبير عنه تابع لإدراك الذهن له حسبما أدركه (وقال الشيخ الإمام) والد المصنف هو موضوع (للمعنى من حيث هو) أي من غير تقييد بالذهني أو الخارجي فاستعماله في المعنى في ذهن كان أو خارج حقيقي على هذا دون الأولين، والخلاف كما قال المصنف في اسم الجنس أي في النكرة لأن المعرفة منه ما وضع للخارجي ومنه ما وضع للذهني كما سيأتي

المذكور علة لحمل المعنى الذهني على الخارجي لا لتسمية الذهني بهذا الاسم، وأما ثانياً فلأنه وإن سلم أنه علة لتسمية الذهني به ففيه اعتراف بأن التسمية للذهني وإن كانت مشروطة بكون الخارجي مثله ا هـ. وأقول: أما الأول فإن أراد بكون الظن علة للحمل لا للتسمية أنه في الواقع علة له وليس علة لها فالأول مسلم، والثاني ممنوع وكونه في الواقع علة للحمل لا يتنافى أنه علة للتسمية أيضاً. وإن أراد أن تقرير الشارح الدليل يدل على أنه علة للحمل دون التسمية فهو ممنوع، لأن قول الشارح «نقلًا عن المجيب لظن الخ» علة لعلية قوله لاختلاف المعنى في الذهن لقوله اختلاف الاسم والمعنى أن اختلاف الاسم للاختلاف في الذهن ليس لذات هذا الاختلاف بل باعتبار ظن أن ما في الخارج هو صاحب الحاصل في الذهن. وحاصله أن اختلاف الاسم للاختلاف في الخارج المظنون عند الاختلاف في الذهن ولا شبهة في دلالة ذلك على أن المسمى هو الخارجي وأما الثاني فاعلم أن حاصل كلام الشارح كما أشرنا إليه أن ظن أن ما في الخارج هو صاحب الصورة الذهنية علة لاختلاف الاسم باختلاف ما في الذهن، وحاصل ذلك أن اختلاف الاسم علة لاختلاف ما في الخارج المظنون عند اختلاف ما في الذهن، وحيث ذلك فاللازم لتسليم ذلك هو تسليم أن الاسم يختلف باختلاف ما في الذهن لا لذات كونه اختلاف ما في الذهن بل لكونه مظنة اختلاف ما في الخارج فعليه اختلاف ما في الذهن لاختلاف التسمية إنما هو باعتبار اختلاف ما في الخارج ظناً، فالعلة بالحقيقة إنما هي اختلاف ما في الخارج وظاهر أنه ليس في هذا اعتراف بما زعمه فتأمل قوله: (دون الأولين) قال شيخنا العلامة: فيه بحث لأن القول الثاني يرى استعمال اللفظ في الخارجي المشتمل على الذهني حقيقياً كما سيأتي في اسم الجنس ا هـ. وأقول: ينبغي أن يتعجب من هذا البحث الذي لا محل له ولا أساس لأن الكلام في الخارجي من حيث كونه خارجياً، والقول الثاني لا يرى استعماله فيه حقيقياً من حيث كونه خارجياً بل من حيث اشتماله على الذهني وليس الكلام في ذلك.

قوله: (وليس لكل معنى لفظ) أقول فيه أمور: الأول أنه ينبغي أن المراد لفظ مفرد خاص به بدليل ما يأتي آنفاً عن التبريزي والقرافي، وبدليل قول الشارح «فإن أنواع الروائح مع كثرتها جداً ليس لها ألفاظ الخ» إذ لو أريد أعم من المفرد والمركب لم يصح نفي الألفاظ عنها لأن لها ألفاظاً مركبة كرائحة العنبر ورائحة العنبر الفلاني ورائحة هذه العنبر، وهذه ألفاظ خاصة بها وموضوعة لها بناء على المختار الآتي من وضع المركبات، ولو أريد أعم من الخاص وغيره لم

(وليس لكل معنى لفظ بل) اللفظ (لكل معنى محتاج إلى اللفظ) فإن أنواع الروائع مع كثرتها

يصح أيضاً لأن لفظ رائحة لكل نوع أو فرد من أنواع الروائح كما لا يخفى. والثاني أن عبارة المحصول لا يجب أن يكون لكل لفظ معنى بل لا يجوز واقتصر على نفي الوجوب في الحاصل وفي المنتخب على نفي الجواز. قال الزركشي: والمصنف أتى بلفظ يحتملها هـ. وأقول: لفظ المصنف يحتمل أيضاً نفي الوقوع وإن استلزم نفي الوجوب وصدق بنفي الجواز. واعلم أنه استدل في المحصول بأن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية لتركيبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي يجب أن يكون متناهياً. قال الزركشي: وقد يمنع عدم تنامي المعاني فإن المعقول متناهٍ وبه صرح الإمام في مسألة المشترك هـ. وأقول: إن أراد المعقول للبشر بالفعل لم يفد لأن المعاني لا تنحصر في معقولهم بالفعل والواضع وهو الله تعالى على المختار لا يغيب عنه شيء ثم أقول: على تسليم عدم تنامي المعاني قد يمنع الاستدلال على نفي الجواز بجواز وضع اللفظ الواحد بأوضاع كثيرة لمعانٍ كثيرة على طريق الاشتراك اللفظي فيعم الأوضاع التي لا تنامي الشاملة للأوضاع التي على سبيل الاشتراك اللفظي والتي على سبيل الانفراد المعاني التي لا تنامي. فإن قيل هذا غير واقع قلنا: عدم الوقوع بتقديره أمر آخر وراء عدم الجواز. فإن قيل الوضع كذلك غير ممكن قلنا: هذا لا يأتي على المختار من أن اللغات توقيفية * والثالث قال شيخنا العلامة: وهذا بناء على أن المراد بالمعنى هو الخارجي، وإن أريد به الصورة الذهنية من حيث وضع يازاتها لفظ فلا إشكال أن لكل معنى لفظاً هـ. وأقول: أما ما زعمه من البناء فهو ممنوع، وما يردده أن الإمام قائل بأن اللفظ موضوع للمعنى الذهني ومع ذلك قال إنه ليس لكل معنى لفظ. وأما ما زعمه من نفي الإشكال فهو ممنوع أيضاً لأن المراد هنا الألفاظ الخاصة بالمعاني ولا نسلم أن كل صورة ذهنية لها لفظ خاص بها من ادعى ذلك فعليه البيان ولا سبيل له إليه، وقد نقل القرافي في شرح المحصول عن التبريزي أنه قال: إن كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصاً به أم لا مفرداً أو مركباً فالظاهر أن هذا واقع لأن الفصح لا يعجز عن التعبير عما في نفسه، وإن كان المراد ما يدل بالمطابقة مفرداً فاستيعاب الوضع لجميع المعاني غير معلوم بدليل الحال والروائح إلى آخر ما نقله عنه، ثم أطال في شرحه بما ينبغي الوقوف عليه ومن جلته قوله: وأما الروائح فتحرير الكلام فيها أن لها أجناساً وأجناس أجناس وأنواعاً، فالجنس العالي رائحة وهي تنقسم إلى عطرة ومنتنة، فتحت العالي جنسان. والعطرة تنقسم إلى رائحة عنبر ومسك وغيرهما فرائحة العنبر ونحوهما أنواع سافلة فوضعت العرب للجنس العالي رائحة، وللجنس المتوسط عطرة ومنتنة، واكتفوا في الأنواع السافلة بإضافة اسم الجنس العالي للنوع فقالوا «رائحة مسك عنبر» ولم يضعوا له اسماً يخصه انتهى.

قوله: (بل لكل معنى محتاج) فيه أمران: الأول أنه ينبغي أن يراد بقوله «محتاج» أنه محتاج احتياجاً قوياً وإلا فما من معنى إلا وهو محتاج في الجملة. ثم رأيت الإمام قال: المعاني قسمان:

جداً ليس لها ألفاظ. لعدم انضباطها ويدل عليها بالتقييد كرائحة كذا فليست محتاجة إلى الألفاظ، وكذلك أنواع الآلام، «ويل» هنا انتقالية لا إبطالية (والمحكم) من اللفظ (المتضح المعنى) من نص أو ظاهر (والتشابه) منه (ما استأثر الله) أي اختصر (بعلمه) فلم يتضح لنا معناه (وقد يطلع) أي الله (عليه بعض أصفائه) إذ لا مانع من ذلك منه الآيات والأحاديث في ثبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتفويض معناها إليه تعالى كما سيأتي مع قول الخلف بتأويلها في أصول الدين. وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله

أحدهما ما تشتد الحاجة إلى التعبير عنه فيجب الوضع لأجل الافهام بالمخاطبة أي على الوجه القوي. والثاني ما لا تشتد الحاجة إليه فيجوز فيه الأمران يعني الوضع وعدمه، أما عدم الوضع فلأنه ليس مما يحتاج إليه، وأما الوضع فللقوائد الحاصلة به انتهى. وأقول: هذا ينافي ما تقدم عنه من نفي الجواز فليتأمل. والثاني أنه يحتاج لبيان احتياج المعاني التي وضعوا لها وعدم احتياج المعاني التي لم يضعوا لها وقد تعمس ذلك أو يتعذر قوله: (فإن أنواع الروائع مع كثرتها الخ). قال الزركشي: وأيضاً كان يرم انتفاء المجاز المعلوم ثبوته ضرورة انتهى. وقضيته أن الكلام في الحقائق على أن ما ادعاه من اللزوم ممنوع للقطع بثبوت المجاز للمعاني التي وضعوا لها الحقائق قوله: (لعدم انضباطها) قد يقال هذا التعليل إنما يقتضي تعذر الوضع أو تعمسه لا عدم الاحتياج إليه قوله: (فليست محتاجة) فيه أنه إن فرعه على قوله «لعدم انضباطها» فعدم الانضباط لا يدل على عدم الحاجة، أو على «ويدل عليها بالتقييد» فيتوجه عليه أن هذا ممكن في سائر المعاني فيلزم استغناء الجميع قوله: (المتضح المعنى من نص أو ظاهر) أقول: فسر الشارح المتضح المعنى بالنص والظاهر فخرج المجمع مع أنه لا يدخل في التشابه لأنه يطلع عليه بالقرائن، وقضية ذلك أنه واسطة بين المحكم والتشابه ولا مانع من ذلك، ويحتمل أن يراد بالظاهر في كلام الشارح ما يشمل الظاهر بالقرائن، وحيث فالمجمع إن قامت عليه قرائن فهو من المحكم وإلا فمن التشابه قوله: (وقد يطلع عليه بعض أصفائه) قال الكمال: قد يقال اطلاع البعض ينافي الاستثارة أي الاختصاص بعلمه فأخر الكلام يدافع أوله انتهى. وأقول: يمكن أن يقال المراد بالاستثارة أنه لا طريق للعباد إلى كسبه من الطرق المعهودة، في الكسب، وهذا لا ينافي الاطلاع على غير الوجه المعتاد لأنه ليس من الطرق المعهودة ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بنحو ذلك.

قوله: (من الآيات والأحاديث في ثبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتفويض معناها إليه تعالى) أقول: قضيته أن الآيات والأحاديث المذكورة على قول الخلف ليس من التشابه، ولعل هذا بناء على أن المراد بالمعنى في قوله «المتضح» المعنى ما يفهم من اللفظ، ويحتمل في الجملة ومع ذلك ففيه نظر، لأن الظاهر أن السلف لا يخالفون في احتمال تلك

تعالى ﴿منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ [آل عمران: ٧] (قال الإمام الرازي في المحصول (واللفظ الشائع) بين الخواص والعوام (لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خفي إلا على الخواص) لامتناع مخاطب غيرهم من العوام بما هو خفي عليهم لا يدركونه (كما يقول) من المتكلمين (مشتو الحال) أي الواسطة بين الموجود والمعدوم كما سيأتي في أواخر الكتاب (الحركة معنى يوجب تحرك الذات) أي الجسم فإنّ هذا المعنى خفي التعقل على العوام فلا يكون معنى الحركة الشائع بين الجميع والمعنى الظاهر له تحرك الذات (مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية) أي وضعها الله فعبروا عن وضعه بالتوقيف لإدراكه به (علمها الله) عباده (بالوحي) إلى بعض أنبيائه (أو خلق الأصوات) في

الآيات والأحاديث لتلك المعاني التي حملها عليها الخلف فهي عند الفريقين محتملة لتلك المعاني غير أن السلف تركوا حملها عليها احتياطاً، والخلف ارتكبوا الحمل عليها على سبيل الاحتمال لا القطع، وحيث لا يتجه الفرق بين السلف والخلف والحكم بأنها على قول السلف دون قول الخلف كما دل عليه قوله «على قول السلف الخ» فليتأمل. أما لو أريد به ما عني به فقد يقال لصدق حد التشابه على تلك الآيات والأحاديث على قول الخلف أيضاً لأن ما عني بها غير معلوم عندهم أيضاً، ولا ينافي ذلك تفسيرهم إياها لأنه على سبيل الاحتمال بمعنى أنه يمتثل أن ما يذكر في تفسيرها هو المراد منها قوله: (قال الإمام واللفظ الشائع الخ) أقول: ردّ الأصفهاني في شرح المحصول على الإمام في ذلك ونقله عنه السيوطي كغيره فقال: ورده الأصفهاني في شرحه وقال: قد يدرك الإنسان معاني خفية لطيفة ولا يجيد لها لفظاً يدل عليها لأن ذلك المعنى مبتكر ويحتاج إلى وضع لفظ بإزائه ليفهم الغير ذلك المعنى، سواء كان اللفظ مشهوراً أم لا. قال: نعم إن قيل إن اللفظ المشهور موضوع بإزاء المعنى الخفي أولاً فممنوع قال: وأسماء الله المقدسة من القسم الأول فإن فيها الفاظاً مشهورة بإزائها معاني دقيقة لا يفهما إلا الخواص انتهى قوله: (مسألة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية الخ) اختلفوا في فائدة هذا الخلاف؛ فمنهم من نفاها ولهذا قال الأبياري: ذكر هذه المسألة في الأصول فضول. وقال غيره: الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل، وإنما ذكرت في الأصول لأنها تجري مجرى الرياضات التي يرتاض النظر فيها. ومنهم من أثبتها فقال الماوردي في تفسيره: فائدة الخلاف أن من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارناً لكمال العقل، ومن قال بالإصلاح أخرج التكليف عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام انتهى. ولعل هذا بالنسبة لأول طبقة من المكلفين. وقال القرافي قال المازري: فائدة الخلاف تظهر في جواز قلب اللغة، فأما ما يتعلق بالأحكام الشرعية التي مستندها الألفاظ فمتى غيرت اختلطت الأحكام وفسد النظام، فهذا لا خلاف في تحريم قلبه لأجل ما يؤدي إليه لا لأجل نفسه وما لا تعلق له بالشرع فقال بعضهم إن قلنا اللغة توقيفية امتنع تغييرها فلا يسمى الثوب فرساً، أو اصطلاحية لم يمتنع. وعلى القول بتجويز

بعض الأجسام بأن يدل من يسمعها من بعض العباد عليها (أو خلق (العلم الضروري) في بعض العباد بها، والظاهر من هذه الاحتمالات أولها لأنه المعتاد في تعليم الله تعالى (وعزى) أي القول بأنها توقيفية (إلى الأشعري) ومحققو كلامه كالقاضي أبي بكر الباقلائي وإمام الحرمين وغيرهما لم يذكروه في المسئلة أصلاً، واستدل لهذا القول بقوله تعالى ﴿وعلم

الأميرين فجوز بعضهم التغيير كقول بالاصطلاح ومنعه عبد الجليل الصابوني لاحتمال التوقيف وأن الله أوجب على السامعين أن لا ينطقوا إلا بالموضوع الرباني - قال - وهو بعيد. وقال الغزالي: إذا أظهروا في الصداق ألفين وعبروا بهذا اللفظ عن ألف في الباطن يخرج جواز ذلك على كون اللغة توقيفية أو اصطلاحية انتهى وقال السيوطي: والحق أن الخلاف في اللغات الموجودة هي توقيفية أو اصطلاحية أما اصطلاح اثنين الآن على تسمية الألف ألفين أو الثوب. فرساً فلا يجوز قطعاً انتهى وفيه نظر.

قوله: (ابن فورك) قال القرافي: وابن فورك عند المحدثين بضم الفاء أنصح وهو من العلماء الجلة في المعقول والمنقول انتهى قوله: (فعبروا عن وضعه بالتوقيف لإدراكه به) قال شيخنا العلامة: يعني بناء على الظاهر وإلا فمن المحتمل أن التوقيف لما وضعه غيره انتهى. وأقول: هذا الكلام من الشيخ فيدل على أنه حمل قوله «لإدراكه به» على أنه علة مثبتة لأن الواضع هو الله تعالى، فإن كان كذلك فهو ممنوع بل هو علة لتسمية وضعه توقيفاً ببيان علاقة بين الوضع والتوقيف فتأمل. قوله: (بالوحي إلى بعض أنبيائه) أقول: قيد الوحي بكونه إلى بعض أنبيائه، وفسر السيد قول العضد وعلمها أي الله بالوحي بقوله أي بأن خاطب إما بذاته أو بإرسال ملك عبداً أو داعياً بكون الألفاظ موضوعة للمعاني انتهى. فعمم في الوحي ألا ترى إلى قوله عبداً أو داعياً ولا يقال الوحي يستلزم النبوة لأن ذلك إذا كان بشرع وكان تقييد الشارح لأن الظاهر أن الوحي بالخطاب بذاته أو بإرسال الملك إنما يكون إلى الأنبياء فليتأمل قوله: (أو خلق الأصوات في بعض الأجسام بأن تدل من يسمعها من بعض العباد عليها) وأقول: عبارة السيد «أو بخلق أصوات» تدل على الوضع، وذلك إما بخلق الأصوات والحروف أعني جميع الألفاظ التي وضعها للمعاني وأسماعها لواحد أو لجماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بأنها بإزاء تلك المعاني، وإما بخلق أصوات وحروف تدل على أن تلك الألفاظ موضوعة انتهى. وكلام الشارح ظاهر في الاحتمال الثاني وكان وجهه أنه الظاهر فليتأمل قوله: (أو خلق العلم الضروري الخ) أقول: عبارة السيد أو بخلق علم ضروري لواحد أو لجماعة باللغات وإن وضعها لتلك المعاني المخصوصة.

قوله: (ومحققو كلامه الخ) فيه إشارة إلى ضعف النقل عنه فهو توجيه للضعف المشار إليه بقول المصنف، وعزى إلى الأشعري قوله: (واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الأسماء

آدم الأسماء كلها» [البقرة: ٣١] أي الألفاظ الشاملة للأسماء والأفعال والحروف لأن كلاً منها اسم أي علامة على مسمى، وتخصيص الاسم ببعضها عرف طراً وتعليمه تعالى دال على أنه الواضع دون البشر (و) قال (أكثر المعتزلة) هي (اصطلاحية) أي وضعها البشر واحد أو أكثر (حصل عرفانها) لغيره منه (بالإشارة والقرينة كالطفل) إذ يعرف لغة أبويه بهما واستدل لهذا القول بقوله تعالى «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» [إبراهيم: ٤] أي بلغتهم فهي سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحي كما هو الظاهر لتأخرت عنها (و) قال (الأستاذ) أبو اسحق الإسفراييني (القدر المحتاج) إليه منها (في التعريف) للغير (توقيف) يعني توقيفي لدعاء الحاجة إليه (وغيره محتمل) لكونه توقيفياً

كلها الخ) أقول: في شرح المحصول للأصفهاني بعد أن ذكر في وجه الاستدلال بالآية أن علم معناه أوجد فيه العلم لأن التعليم تفعيل وهو لإثبات الأثر الثلاثي بالنقل عن أئمة اللغة فيكون لإثبات العلم بالأسماء في آدم قال: ويلزم من ذلك التوقيف، وذلك لأن الأسماء بأسرها توقيفية على ما صرح بها في الآية، فيلزم كون الأفعال والحروف أيضاً توقيفية لوجوه ثلاثة: أحدها عدم القائل بالفصل وذلك لأن من الناس من قال بكون الأسماء والأفعال والحروف توقيفية، ومنهم من قال بكون الجميع اصطلاحية فالقول بكون الأسماء توقيفية دون الأفعال والحروف قول ثالث وهو باطل بالإجماع. والثاني: أنه يتعذر الإعراب عن جميع المعاني التي في النفس بالأسماء وحدها فلا بد من تعليم الأفعال والحروف ليحصل التمكن من التعبير عن جميع المعاني فتكون الأسماء والأفعال والحروف توقيفية وهو المطلوب. الثالث: هو أن الاسم مشتق من السمة وهي العلامة والأفعال والحروف علامات على مسمياتها، فلزم من ذلك دخولها تحت قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» [البقرة: ٣١] إلى آخر ما أطال فيه. وبما قرره يندفع كثير مما أورده القرافي ها هنا كقوله اعتراضاً على دعوى تعذر التكلم بالأسماء وحدها لعلمه علمه الأسماء وحدها ووكل الأفعال والحروف إلى الاصطلاح، فإن هذا يندفع بالوجه الأول، وما ذكره في توجيه الثاني في غاية الوضوح فإن للأفعال معاني لا يكفي فيها الأسماء وكذا للحروف ذلك، ألا ترى أن الجملة الشرطية لا يقوم مقامها قولك كذا ملزوم لكذا أو لازم له كما حققه المنطقيون في بحث تقسيم القضية إلى حلية وشرطية؟ ولا يخفى أن كلام الشارح موافق للموجه الثالث، وأن قوله - أعني الأصفهاني - «فالقول بكون الأسماء توقيفية دون الأفعال والحروف قول ثالث، وهو باطل بالإجماع» لا ينافي ما حكاه المصنف عن الأستاذ وما بعده لأن القدر المحتاج إليه ومقابله فيهما شامل للأسماء والأفعال والحروف لا يختص بواحد منها دون غيره فليتأمل قوله: (أي وضعها البشر واحد أو أكثر) قال السيد بأن انبعثت داعيته أو داعيتهم إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها قوله: (والقرينة) منها أن يقال هات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم أن اللفظ بإزائه قوله: (وقال الأستاذ القدر المحتاج في التعريف توقيف) فيه

واصطلاحياً (وقيل عكسه) أي القدر المحتاج إليه في التعريف اصطلاحياً وغيره محتمل له وللتوقيفي والحاجة إلى الأوّل تندفع بالاصطلاح (وتوقف كثير) من العلماء عن القول بواحد من هذه الأقوال لتعارض أدلتها (والمختار الوقف عن القطع) بواحد منها لأن أدلتها لا تفيد القطع (وان التوقيف) الذي هو أولها (مظنون) لظهور دليله دون دليل الاصطلاح فإنه لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة أن تكون اصطلاحية لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحي بين النبوة والرسالة (مسئلة قال القاضي) أبو بكر الباقلاني (وإمام الحرمين

أمران: الأوّل أنه لعل المراد بذلك القدر كل ما علم الله احتياج الكل أو البعض إليه في التعريف «والله بكل شيء عليم» [البقرة: ٢٨٢] «لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء» [آل عمران: ٥]. والثاني قال العضد: احتج الأستاذ بأنه لو لم يكن القدر المحتاج إليه في التعريف بالتوقيف يلزم الدور لتوقف الاصطلاح على معرفة ذلك القدر، والمفروض أنه يعرف بالاصطلاح فلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور. ثم قال: الجواب منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف بالقرائن والترديد كالأطفال انتهى. قال السيد: قوله «والمفروض أنه أي ذلك القدر الذي يحتاج إليه الاصطلاح ويتوقف على معرفته يعرف بالاصطلاح ليكون الكل اصطلاحياً بالفرض فيلزم توقف عرفان ذلك القدر على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته فيكون كل من الاصطلاح ومعرفة ذلك القدر متوقفاً على الآخر وسابقاً عليه وهو الدور ثم قال: والجواب منع توقف ذلك القدر على الاصطلاح إذ ربما ينظر لواحد ويعرف غيره بالترديد والقرائن كالأطفال وبعد ذلك يتوافقون على المواضع. فإن قيل لو كان الكل توقيفياً لزم الدور أيضاً لاحتياجه إلى سبق معرفة القدر الذي يتأتى به وهو أيضاً بالتوقيف، فالجواب أن التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحي. انتهى كلام السيد. فإن قلت: إذا استلزم الاصطلاح الدور في القدر المحتاج إليه عند الأستاذ فليستلزمه في الباقي أيضاً لوجود المعنى المقتضي للدور فيه فكان لا يجوز عنده أن يكون اصطلاحياً فلم قال إنه محتمل؟ قلت: كان وجه ذلك أن القدر الذي عرف بالتوقيف يتمكن به من الاصطلاح فلا دور قوله: (لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحي النسخ) فيه أمور:

« الأوّل قال شيخنا العلامة: لقائل أن يقول بل لا يلزم من كونها توقيفية وان تعليمها بالوحي التوسط المذكور لجواز أن يكون تعليمها بالوحي للنبي فيكون الوحي بذلك نبوة، ثم النبي علمها العباد بعد ذلك وإن لم يؤمر به بل يجوز أن يكون تعليمها للعباد بالوحي سابقاً على النبوة أيضاً إذا النبوة هي الوحي إلى إنسان بشرع وكون التعليم شرعاً لا يظهر وإلا لكان الوحي به رسالة فلم يتوسط بين النبوة والرسالة انتهى. وأقول: هو كلام صحيح في نفسه لكن إن أراد بذلك الاعتراض فهو غير وارد لأن ما ذكره الشارح تبعاً لهم لا ينافي جواز ذلك لأن الحكم بتجويز أحد الأمرين أو الأمور لا ينافي تجويز غيره منهما أو منها، وإنما ترك ذلك لبعده فإن

والغزالي والآمدني لا تثبت اللغة قياساً وخالفهم ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو اسحق الشيرازي والإمام الرازي فقالوا: تثبت فإذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر أي المسكر من ماء العنب لتخميره أي تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف في معنى آخر كالنبيذ أي المسكر من غير ماء العنب، ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيسمى النبيذ خراً فيجب اجتنابه بأية ﴿إنما الخمر والميسر﴾ [المائدة: ٩٠] لا بالقياس على الخمر وسواء

ثبوت وحي بالتعليم قبل النبوة لا يخفى بعده، وكذا تعليم العباد بين النبوة والرسالة من غير أمر بذلك * والثاني أنه ما المانع من أنه يجوز أيضاً أن يكون التعليم بعد الإرسال بأن يوحى إليه بشرع ويؤمر بتبليغه بعد التعليم، فإن الإرسال يتحقق بالأمر بتبليغ ما أوحى إليه به قبل حصول التبليغ بالقول، وذلك كما يجوز أن يؤمر المكلف بالعبادة قبل وجود ما يتوقف عليه على معنى أن يأتي بها بعد وجوده كما يؤمر المحدث بالصلاة بأن يتطهر ثم يصلي؛ فما المانع أن يؤمر النبي بالتبليغ على معنى أن يعلمهم ما يتوقف عليه فهم المبلغ إليهم ثم يبلغهم؟ نعم لا يتأتى تأخرها في حقه عن الإرسال لتوقف إيصال الشرع إليه عليها * والثالث قال الكمال: هذا الدفع يتمشى إن كان الذي علمها بالوحي غير آدم، فإن كان آدم كما اقتضاه الاستدلال السابق فهو مبني على أن آدم رسول ولا شك أنه له أمر بتبليغ بنيه الشرائع وهو رسول إليهم بهذا المعنى، أما إن أريد بالرسول في الآية من بعث إلى قوم كفار كما هو الظاهر وعليه يدل سياق الآية، فليس آدم داخلاً فيها لأن نوحاً أول الرسل بهذا المعنى كما دل عليه حديث الشفاعة في الصحيح وغيره، ولا يحتاج حينئذ في الدفع إلى ما ذكر أي لجواز علم القوم اللسان المنسوب لهم بواسطة من قبل رسولهم من نبي أو رسول.

قوله: (وخالفهم ابن سريج إلى قوله فقالوا تثبت) أي اللغة قياساً أي سواء الحقيقة والمجاز بدليل المقابلة بقوله الآتي وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز. وأقول: ينبغي التأمل في تصوير المسألة بالنسبة للمجاز، فإن صوّرت بأن العرب إذا استعملت لفظاً في شيء غير موضوعه مجازاً قلنا استعماله في شيء آخر غير موضوعه مجازاً فلا بد من علاقة إذ لا صائر إلى جواز التجويز بدونها، فإن اعتبرت بين الشيء الثالث الذي تجوزنا باستعمال اللفظ فيه وبين الموضوع له وتحققت بينهما، فهذا ليس من القياس في شيء لأن العرب أذنت فيه ابتداءً، وإن اعتبرت بين ذلك الثالث الذي تجوزنا بالاستعمال فيه والثاني الذي تجوزت العرب بالاستعمال فيه وتحققت بينهما دون الموضوع له، فيتوجه عليه أن شرط القياس وجود علة الأصل في الفرع والعلة في الثاني الذي هو الأصل على هذا التقدير علة إطلاق اللفظ عليه هو العلاقة التي تحققت بينه وبين الموضوع له ولم توجد في الفرع الذي هو الثالث قوله: (في معنى آخر) قال الكمال: لك أن تقرأه بتنوين معنى على أنه موصوف بأخر، ولك أن تقرأه بإضافة معنى إلى آخر أي معنى اسم آخر، فعل الأول يكون في قوله «كالنبيذ» حذف أي كمعنى النبيذ الخ. وأقول: لا حاجة على

في الثبوت الحقيقة والمجاز (وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز) لأنه أخفض رتبة منها.

(ولفظ القياس) فيما ذكر (يعني عن قولك) أخذاً من ابن الحاجب (محل الخلاف ما لم يثبت تعميمه باستقراء) فإن ما ثبت تعميمه بذلك من اللغة كرفع الفاعل ونصب المفعول لا حاجة في ثبوت ما لم يسمع منه إلى القياس حتى يختلف في ثبوته به، وأشار

الأول إلى جعل النبيذ على حذف مضاف لأن المفهوم من قوله «كالنبيذ» التمثيل بنفس النبيذ الذي هو المسكر من غير ماء العنب ولهذا فسره به، وإنما يحتاج إلى ذلك لو أريد بالنبيذ في قوله «كالنبيذ» لفظ النبيذ وهو خلاف الظاهر والتبادر من أن المراد بالألفاظ معانيها لا أنفسها قوله: (وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز لأنه أخفض رتبة منها) أقول: لو ذهب ذاهب إلى عكس ذلك كان مذهباً أخذاً من التعليل المذكور لأنه لما كان أخفض رتبة جاز أن يتوسع فيه بالقياس ما لا يتوسع فيها فليأتمل.

قوله: (كرفع الفاعل ونصب المفعول) قال شيخنا العلامة: لا يخفى أن الإعراب وأنواعه أمور معنوية إلى آخر كلامه الطويل. وأقول: قد عبر العضد بمثل عبارة الشارح فإنه قال: ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب، أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول انتهى. وشرحه السيد في حاشيته ولم يقدح فيه بوجه فقال: قوله «أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول» إذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلاً قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع لا شك فيها، فإذا رفعنا فاعلاً لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياساً لاندرجاه تحتها انتهى. والمعجب أن الشيخ أكثر في هذه الحواشي من اعتراض كلام المصنف أو الشارح بمجرد مخالفة كلام العضد، وإذا توافق كلام أحدهما مع كلام العضد سكت عن كلام العضد وخص اعتراضه بكلام أحدهما وهذا مما يورث سوء الظن به. ثم أقول: أما قوله «فلا يصح التمثيل بها الخ» فهو ممنوعٌ منعاً لاخفاء معه لجواز أن يكون الإعراب وأنواعه أموراً لفظية كما هو أحد المذهبين أنه لفظي بل هو المختار عند أكابر متأخري النحاة كابن الحاجب وابن مالك وأتباعهما، وقد أورد على تعريف ابن الحاجب الكلمة بأنها لفظ وضع لمعنى مفرد الحركات الاعرابية فإنها ألفاظ وليست بكلمة. وأجيب تارة بمنع أنها ألفاظ، وأخرى بالتزام أنها ألفاظ وكلمات وأنها من قبيل الحروف لدلالاتها على معنى في غيرها، فقد صرح المورد كالمجيب الثاني بأن الحركات الاعرابية ألفاظ ولو سلم فيجوز أن يكون مسمى اللغة اصطلاحاً مجموع الألفاظ وكيفياتها كالرفع والنصب فتكون الكيفيات أجزاء من الألفاظ، بل صرح بذلك أعني جزئية الكيفيات من الألفاظ أئمة المنطق كما هو معلوم الاعتراض بمجرد الاحتمال مما تقرّر بطلانه عند ذوي الكمال بخلاف الجواب يكفي فيه مجرد الاحتمال، فكيف إذا تأيد الاحتمال بمثل نص هؤلاء الأئمة والبحث والخلاف في هذه المسألة شامل للفظ ولأجزائه؟ ولو سلم عدم شمولها اصطلاحاً للكيفية فالمراد بها ها هنا ما يشمل الكيفية كما ينص عليه هذا الكلام منهم. غاية الأمر أنهم تجوّزوا على هذا

كما قال بذكر قائل القولين إلى اعتدالهما خلاف قول بعضهم أن الأكثر على النفي وبذكر القاضي من النافين إلى أن من ذكره من المثبتين كالأمدي لم يجز النقل عنه لتصريحه بالنفي

التقدير في إطلاق اللغة على كفيتهما أيضاً للعلاقة الظاهرة الواضحة بينهما، ولا محذور في ذلك بوجه بل يتعين ارتكابه حيث وقع النزاع في الكيفية أيضاً كما هو ظاهر، ولو سلم فيجوز أن يريد بقوله «كرفع الفاعل الخ» كالفاعل المرفوع والمفعول المنسوب. غاية الأمر أنهم تجاوزوا في التعبير إشارة إلى أن المراد الفاعل باعتبار رفعه والمفعول باعتبار نصبه، ومثل هذا التسامح لا محذور فيه بل هو كثير شائع. وأما قوله «ثم نسبة التعميم إلى رفع الفاعل ونصب المفعول الخ» فجوابه اختيار أنه أراد نسبه إلى الماهية قوله والصحيح منعه قلنا: هذا التباس فإن الصحيح إنما هو منع كونه حقيقة لا مطلقاً وإلا فهو مجاز كما سيأتي ولا خفاء في ثبوت الشمول للمعنى ولا يضر أن إطلاق لفظ العموم عليه مجاز على الصحيح لأن هذا مع كونه لا خلل فيه بوجه، ولذا كثر وقوع المجاز في القرآن والسنة وكلام الفصحاء من غير توقف من عاقل فيه، بل صرح العقلاء بأنه أكثر وأبلغ من الحقيقة، بل اتفقوا على ذلك وأمر آخر وراء المقصود من كون الشمول قد ثبت بالاستقراء غير محل به ولا معارض له. والحاصل أن الشمول متحقق هنا قطعاً وأن المقصود بيان أن هذا الشمول ثبت بالاستقراء، وأما أن هذا الشمول لا يسمى عموماً حقيقة اصطلاحاً فلا يخفى أنه أمر أجنبي عن المقصود لا تعلق به ولا ينافيه ولا اختلال بوجه فيه فتأمل ذلك فإنه في غاية الظهور. وبالجمله فهذا الاعتراض لا منشأ له إلا الغفلة الفاحشة والشغف بالتعصب وحبك للنسب يعني ويصم قوله: (إلى اعتدالهما) قال شيخنا العلامة: إن أراد الاعتدال في القائلين فقول بعضهم الأكثر على النفي مقدم، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ. وإن أراد الاعتدال في القولين بسبب الاعتدال في القائلين فكذلك، ويزيد هذا أن الاعتدال والترجح بتكافؤ الأدلة ورجحانها لا بالنظر إلى استواء القائلين وتفاوتهم انتهى. وأقول: نختار الأول أولاً وهو ما يشعر به قوله «خلاف قول بعضهم أن الأكثر على النفي» قوله «فقول بعضهم الخ» قلنا: هذا عما يتعجب منه بل هو سهو ظاهر لا يخفى على ماهر لوضوح أن ليس المقصود الاستدلال بما أشار به على ثبوت الاعتدال في نفس الأمر حتى يتوجه تقديم قول البعض بناء على أن من حفظ حجة على من لم يحفظ، وإنما المقصود أنه ثبت عند المصنف بطريق صحيح كاستقراء معتبر رد قول البعض المذكور أحب الإشارة إلى ذلك في هذا، فعبّر بما ذكر لاشعاره باستواء القائلين وأنه ليس الأكثر على النفي فتأمل ذلك فإنه مع كونه في غاية الظهور قد خفي على الشيخ. ونختار الثاني ثانياً قوله «فكذلك قلنا قد تبين جواب ذلك قوله «ويزيد هذا الخ» قلنا استواء القائلين مظنة تكافؤ الأدلة فالمصنف استند إلى المظنة على هذا التقدير حيث لم ينهض المخالف بترجيح أدلة النفي فتأمل ذلك ففيه لطف وحسن. نعم بالغ صدر الشريعة في رد القول بالجواز حيث قال بعد كلام قرره، فعلم بهذا أن الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار

في كتابه التقريب (مسئلة اللفظ والمعنى إن المحدا) أي كان كل منهما واحداً (فإن منع تصوّر معناه) أي معنى اللفظ المذكور (الشركة) فيه من اثنين مثلاً.

والحجر، وقد يعتبر كالقارورة والخمر، واعتبار المعنى الأول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والأولية لا لصحة الإطلاق وإلا يلزم أن يسمى الدن قارورة فهذا السر لا يجري القياس في اللغة، فلا يقال إن سائر الأثرية خمر بمعنى مخامرة العقل فإن معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة إطلاق الخمر على كل ما توجد فيه المخامرة، بل لأجل المناسبة والأولية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً له، فاحفظ هذا البحث فإنه شريف بديع لم تنزل أقدام من جوز القياس في اللغة إلا للغفلة عنه انتهى. وأقره هنا صاحب التلويح وقال: - أعني صاحب التلويح - في باب القياس: ولا نزاع في صحة الإطلاق مجازاً عند وجود العلاقة على ما ذهب إليه الشافعي رضي الله عنه من استعمال ألفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على إزالة الملك، وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياساً على الزاني فإنما هو قياس في الشرع دون اللغة، أو هو قول بدلالة النص، وكذا يجاب الحد بغير الخمر من المسكرات، وقد توهم بعضهم أن أمثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك انتهى. ولا يخفى أن القائل بالجواز لا يسلم ما ذكره صدر الشريعة فإنه ليس أمراً قطعياً بل يدعي أن الوضع والإطلاق لأجل المناسبة فلا يمتنع جريان القياس. فإن قلت: قول التلويح «ولا نزاع في صحة الإطلاق مجازاً الخ» هل يخالف قول المصنف وقيل ثبت الحقيقة لا المجاز قلت: لا لأن كلام التلويح فيما إذا أطلق اللفظ الحقيقة على غير المعنى الموضوع له لعلاقة وهذا ليس من باب القياس ولا نزاع في جوازه وكلام المصنف فيما إذا أطلق لفظ غير موضوعه قياساً على إطلاق لفظ آخر على غير موضوعه.

قوله: (مسألة اللفظ والمعنى إن المحدا الخ) قال الكمال فيه أمران: أحدهما أن هذا التقسيم للمفرد كما في المختصر وغيره ولا وجه لعدول المصنف إلى جعله لمطلق اللفظ الشامل للمركب * والثاني أن الأقسام فيه متداخلة فإن القرء مشترك وهو كلي بالنسبة إلى كل من معنييه، والتحقيق أن هذا التقسيم للمفرد وأنه تقسيم بحسب الاعتبار لا بحسب الذات انتهى. وأقول: جعل صاحب التسمية هذا التقسيم للاسم. وقال السيد في حواشيه ما نصه: جعل هذه القسمة مخصوصة بالاسم لأن انقسام اللفظ إلى الجزئي والكلي إنما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف بهما، فإن معنى زيد من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح أن يوصف بالجزئية ويحكم بها عليه، وكذا معنى الإنسان يصلح لأن يحكم عليه بالكلية، وأما الحرف فإن معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلاً صالحاً لأن يحكم عليه بشيء أصلاً إلى أن قال: وأما الانقسام إلى المشترك والمنقول بأقسامه وإلى الحقيقة والمجاز فليس مما يخص الاسم وحده، وأطال بما يتعين مراجعته في تحقيق المقام وما

(فجزئي) أي فذلك لللفظ يسمى جزئياً كزيد (والا) أي وإن لم يمنع تصوّر معناه الشركة فيه (فكلي) سواء امتنع وجود معناه كالجمع يوجد بين الضدين أم أمكن ولم يوجد

يتعلق به. وقوله «ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف بهما الخ» قال بعضهم: أراد بصلاحية اتصاف معنى الاسم بهما صلاحيته ضرورة من حيث إنه معنى الاسم محكوماً عليه بهما بقرينة قوله «ويحكم بها عليه» وقوله «واعتبار الحكم بها على موصوفاتها» فحيث تظهر فائدة تقييد معنى الاسم بالحيشية، ولا يرد أن معنى الحرف والفعل من حيث إنه معناهما غير خالٍ عن الاتصاف بالكلية والجزئية لأنهما متقابلان لا يجوز خلو معنى عنهما. نعم يرد أنه لا حاجة إلى اعتبار المقسم في التقسيمات على وجه يكون ملتفتاً بحيث يحكم عليه ثم قال: هذا البعض في قوله «وأما الانقسام إلى المشترك الخ» الظاهر أن مقصوده من هذا الكلام هو الاعتراض على المصنف - يعني صاحب الشمسية - بأن تخصيص الاسم بهذه الانقسامات مما لا وجه له وجهه لجريانها في الفعل والحرف أيضاً بل نقول: هذه الانقسامات بل الانقسام إلى الكلي والجزئي أيضاً جارية في المركبات أيضاً كما يظهر بالتأمل، فلا وجه وجهه لتخصيص الاسم الذي هو من الألفاظ المفردة بهذه الانقسامات ا هـ. وحيث يندفع الأمر الأول من الأمرين اللذين أوردهما الكمال لجواز أن يكون عدول المصنف إلى جعل التقسيم لمطلق اللفظ الشامل للمركب إشارة إلى جريانه فيه أيضاً وفاقاً لهذا البعض، فلا وجه لقول الكمال «لا وجه لعدول المصنف» بل لعدول المصنف الوجه الحسن الذي حجب الكمال عن التمتع به اغتراره بعبارة المختصر التي لم يقم دليل على أنه لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها مع تقصيره بعدم التأمل والمراجعة. وأما الأمر الثاني فإن أراد به الاعتراض فهو مردود لأن تداخل الأقسام مما لا محذور فيه وللمصنف أسوة في ذلك بغيره وفي شرح الشمسية للمولى الفتازاني. فإن قلت: هذه الأقسام متداخلة لأن العلم والمتواطئ والمشكك يكون حقيقة ومجازاً مثلاً قلت: قيد الحيشية مراد في هذه التعريفات أعني أن الاسم من حيث إنه وضع لشخص علم، ومن حيث إنه مستعمل في مفهومه الأصلي حقيقة، وقس على هذا الخ ا هـ. وإذا علمت جميع ذلك ظهر لك بطلان قوله «والتحقيق ان هذا التقسيم للمفرد» وأما قوله «وإنه تقسيم بحسب الاعتبار الخ» فلا يخفى ما فيه فإن كلام المصنف مع موافقته لكلام غيره لا يتأفیه.

قوله: (فجزئي) قال شيخنا العلامة: نكره وما بعده إذ لو عرفها لدل تعريفها على حصرها في الألفاظ الواحدة التي لكل منها معنى واحد ولا خفاء في بطلانه ا هـ. وأقول: لا خفاء في صحة الحصر الإضافي في ها هنا، والمعنى أنه لا جزئي من الألفاظ المذكورة إلا هذا وعلى هذا القياس. ففي إطلاق قوله ولا خفاء بطلانه ما فيه حق العبارة أن يقال نكره وما بعده لثلاث يتوهم الحصر الحقيقي ولا يخفى بطلانه قوله: (سواء امتنع وجود معناه) قال شيخنا العلامة: قد علمت غير مرة أن الكلي مطلقاً يمتنع وجوده خارجاً. وأقول: قد ذكرنا لك أيضاً أنه سيأتي في بحث

فرد منه كبحر من زئبق أو وجد وامتنع غيره كالإله أي المعبود بحق، أو أمكن ولو يوجد كالشمس أي الكوكب النهاري المضيء، أو وجد كالإنسان أي الحيوان الناطق. وما تقدم من تسمية المدلول بالجزئي والكلي هو الحقيقة وما هنا مجاز من تسمية الدال باسم المدلول (متواطىء) ذلك الكلي (إن استوى) معناه في افراده كالإنسان فإنه متساوي المعنى في افراده من زيد وعمرو وغيرهما. سمي متواطئاً من التواطؤ أي التوافق لتوافق أفراد معناه فيه (مشكك إن تفاوت) معناه في افراده بالشدة أو التقدم كالبياض فإن معناه في الثلج أشد

المطلق بما لا مزيد عليه ما يرد على دعوى الامتناع وانه قول البعض وإن ذندن عليه الشيخ ولم يأت لندنته بطائل على أنه يمكن أن يحمل كلامه هنا على أن المراد بامتناع وجود معناه أو عدم امتناعه وجود افراده أو عدم امتناع وجودها كما قاله الشيخ قوله: (لتوافق أفراد معناه فيه) قال شيخنا العلامة: فيه اسناد التوافق إلى الأفراد والاستواء إلى المعنى كأنه لأن التوافق يقتضي التعدد دون الاستواء وأنت خبير بأنهما في اقتضاء التعدد سواء الخ. وأقول: الأوجه أن وجه إسناد الاستواء إلى المعنى قصد موافقة ظاهر المتن لأن ضمير «استوى» للكلي والمراد معناه مع صحة نسبة الاستواء إلى غير المتعدد، اما التأويل الاستواء بمعنى عدم التفاوت. وإما باعتبار نسبه إلى المتعدد لأن النسبة في المعنى حيثئذ لذلك المتعدد، فمعنى استواء المعنى في الأفراد على الأول عدم تفاوته فيها، وعلى الثاني استواؤها فيه ولا حاجة إلى تأويل المعنى بالمعاني كما فعله الشيخ بل لا يصح إلا بإرادة الحصص من المعاني وفي مطابقة ذلك للمقصود نظر قوله: (مشكك إن تفاوت) قال السيد في حواشي شرح المطالع ما نصه: نفاه يعني المشكك بعضهم حيث قال: إن كان التفاوت داخلاً في مفهوم اللفظ كان مشتركاً، وإن كان خارجاً عنه كان مفهوم اللفظ وهو أصل المعنى حاصلاً مع الكل على السواء إذ لا اعتبار بذلك الخارج فيكون متواطئاً. وأجيب عنه بأن التفاوت خارج عن مفهومه إلا أنه داخل في وقوعه على أفراد وحصوله فيها فاعتبر قسماً على حدة مقابل ما ليس فيه هذا التفاوت ا هـ.

قوله: (أو التقدم) قال شيخنا العلامة: أي بالرتبة أو بالزمان. وأقول: قوله «أو بالزمان» سهو ظاهر أو منشؤه عدم تحرير المسألة وذلك لعدم اعتبار التقدم بالزمان ها هنا وإلا كان الإنسان مشككاً وقد نصوا على أنه من المتواطئ وفي شرح الشمسية للمولى الفتازاني ما نصه: فإن قلت كثير من المفهومات يوجد لبعض افراده تقدم على البعض كالإنسان مثلاً وليس بمشكك قلت: ليس المراد الأولوية والأقدمية والأشدية في الوجود بل في الانصاف بمفهوم اللفظ بمعنى أن العقل إذا حاول مطابقة المفهوم لكثيرين وجد بعض الأفراد أولى بهذا المفهوم أو أقدم أو أشد، وأفراد الإنسان ليست كذلك لأن مطابقة الإنسان لجميعها على السوية والتقدم إنما هو في وجودها فافهم ا هـ. وهو تصريح بعدم اعتبار التقدم الزماني كما ذكرته. نعم قال حفيده في شرح التهذيب ما نصه: وها هنا بحث وهو أنهم جعلوا الأشدية باعتبار كثرة الآثار أو كمالها،

منه في العاج، والوجود فإنَّ معناه في الواجب قبله في الممكن سمي مشككاً لتشكيكه الناظر فيه في أنه متواطئ نظراً إلى جهة اشتراك الأفراد في أصل المعنى، أو غير متواطئ نظراً إلى جهة الاختلاف (وإن تعددا) أي اللفظ والمعنى كالإنسان والفرس (فمتباين) أي فأحد اللفظين مثلاً مع الآخر متباين لتباين معنهما (وإن اتحد المعنى دون اللفظ) كالإنسان

والظاهر أن ذلك يوجد في المتواطئ كالإنسان إذ بعض أفراد كنبينا عليه الصلاة والسلام أكثر وأكمل بحسب الخواص الإنسانية كالإدارك من غيره كيحيى عليه الصلاة والسلام مع أنه لم يتكدر بالشهوات الإنسانية أصلاً تأمل ا هـ. وهذا وإن لم يتعلق بمقصودنا لكنه نفيس متعلق بالمقام فلا بأس باستفادته قوله: (اشترك الأفراد الفخ) قال شيخنا العلامة: الأولى أن يقول توافق الأفراد في ذلك ا هـ. وأقول: لقائل أن يقول بل الأولى ما قاله الشارح كثيره لأن التوافق يوهم عدم التفاوت في المعنى مع أن أمر المشكك بخلافه لا يقال الكلام بالنسبة لأصل المعنى والأفراد غير متفاوتة فيه لأننا نقول هذا ممنوع، كيف وقد تفاوتت الأفراد في أصل المعنى بالأقدمية أو غيرها. لا يقال الكلام في بيان منشأ تشكيك أنه متواطئ وليس ذلك إلا توافق الأفراد وعدم تفاوتها لأننا نقول هذا ممنوع، بل مجرد الاشتراك يصلح منشأ لذلك وإن كان معه تفاوت في الواقع بل التفاوت في الواقع لازم ما هنا، فكيف تسوغ أولوية الاعراض عنه وملاحظة التوافق بلا تفاوت مع انتفائه فليتأمل.

قوله: (فمتباين) فيه أمران: الأول أنه ينبغي أن يريد أعم من المتباين كلياً أو في الجملة حتى يشمل ما لو كان بينهما عموم وخصوص مطلق أو من وجه وإلا لزم خروج ذلك عن جميع الأقسام وكان ناقصاً للتقسيم * والثاني أنه قال شيخنا العلامة: إن قلت لقائل أن يقول تعدد اللفظ والمعنى لا ينحصر في التباين لصدقه على نحو الإنسان والبشر والفرس كذا رأيت عنه بلا زيادة ولعله سقط جواب هذا السؤال مما وقفت عليه أواخر الجواب لمانع فعيق عن العود إليه. وأقول: جواب هذا السؤال أن الكلام في متعدد المعنى ولا تعدد له بالنسبة للإنسان والبشر فلا تباين بينهما، وهو متعدد بالنسبة لكل منهما مع لفظ الفرس فكل منهما بالنسبة إليه متباين، والحاصل أن تعدد المعنى حقيقة لا يكون إلا للمتباينين، نعم يرد نحو الإنسان والضاحك من المتساويين كما سأذكره قوله: (وإن اتحد المعنى دون اللفظ) أقول: لا يخفى إشكال كلام المصنف في هذا المقام لأنه إن أراد فيه بالمعنى الذات دخل المتساويان كالإنسان والضاحك في هذا القسم لاتحاد المعنى بمعنى الذات فيهما دون اللفظ مع أنهما ليسا من المترادفين لأنه يشترط فيهما الاتحاد في المفهوم وهو مختلف في المتساويين، وإن أراد به المفهوم دخل المتساويان في قوله (وإن تعددا فمتباين) لأنه تعدد فيهما اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم مع أنهما ليسا من المتباينين، وإن أراد به أعم من الذات والمفهوم دخل المتساويان في كل من قسمي المتباين والمترادف. أما الأول فلأنه يصدق عليهما تعدد اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم، وأما الثاني فلأنه

والبشر (فمترادف) أي فأجد اللفظين مثلاً مع الآخر مترادف لترادفهما أي تواليهما على معنى واحد (وعكسه) وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ معنيان (إن كان) أي اللفظ (حقيقة فيهما) أي في المعنيين مثلاً كالقرء للحيض والطهر (فمشارك) لاشتراك المعنيين فيه (والا فحقيقة ومجاز) كالأسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع ولم يقل أو مجازان أيضاً مع أنه يجوز أن يتجاوز في اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقي كما هو المختار الآتي.

كانه لأن هذا القسم لم يثبت وجوده

يصدق عليهما اتحاد المعنى بمعنى الذات دون اللفظ مع أنهما ليسا من واحد من القسمين فكان ينبغي أن يقول وإن اتحد المعنى أي الذات دون اللفظ فإن اتحد المفهوم أيضاً فمترادف، وإن اختلف فمتساوٍ اللهم إلا أن يريد بالمعنى المفهوم ويكون هو قد اصطلح على إدخال المتساويين في قسم التباين أو يريد بالمعنى الذات ويكون قد اصطلح على إدخال المتساويين في قسم المترادفين وفيه ما فيه فليتأمل قوله: (وعكسه إن كان حقيقة فيهما فمشارك) أقول يرد عليه أمران: الأول الضمائر وأسماء الإشارة بناء على أنها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الأشخاص وهو مختار السيد وغيره إذ يصدق عليها أنه اتحد اللفظ وتعدد المعنى واللفظ حقيقة في الجميع مع أنها ليست من المشترك اللفظي لاتحاد الوضع فيها، ولا بد في المشترك اللفظي من تعدد الوضع كما صرح به السيد في حواشي الرسالة الوضعية وإن توقف فيه العصام كما تقدم بسط ذلك اللهم إلا أن يكون المصنف لا يرى اشتراط تعدد الوضع في المشترك اللفظي، أو يكون بنى كلامه على المذهب الآخر المختار عند المولى التفتازاني وغيره أن الضمائر وأسماء الإشارة موضوعة للمفهوم الكلي دون الخصوصيات فلم يتعدد المعنى، فيخرج عن هذا القسم ويكون مما اتحد فيه اللفظ والمعنى ولم يمنع تصور معناه الشركة فيه، أو يكون أراد بقوله «فمشارك أعم» مما هو مشترك حقيقة ومما هو في حكم المشترك فإن السيد قال: إن الموضوع بالوضع العام لخصوصيات الشخصيات وإن لم يكن مشتركاً اشتراكاً لفظياً لكنه في حكم المشترك من حيث الاحتياج إلى قرينة لتعيين ما أريد به، والثاني المنقول فإنه لفظ واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول إليه وهو حقيقة فيهما مع أنه ليس بمشارك كما اقتضاه قول المصنف الآتي وهو أي المجاز والنقل خلاف الأصل وأولى من الاشتراك انتهى، فإن أولوية النقل من الاشتراك تقتضي أن المنقول ليس من قبيل المشترك ولا يصح إخراجه باشتراط اتحاد الوضع. أما أولاً فهذا القيد غير مستفاد من كلامه، وأما ثانياً فلما صرح به الشارح في مسألة يصح إطلاقه على معنييه من أنه لا فرق بين تعدد الوضع وعدمه اللهم إلا أن يشترط اتحاد الاصطلاح الذي الوضع باعتباره لكن يرد على هذا أنه غير مستفاد من كلامه فليتأمل قوله: (كانه لأن هذا القسم لم يثبت وجوده) قال شيخنا العلامة: قد يثبت وجوده بأن «عسى» موضوعة للرجاء في الزمن الماضي ولم

تستعمل فيه فلا تكون حقيقة، بل استعملت في كلام الخلق للرجاء المجرد عن الزمن وفي كلام الله تعالى للعلم المجرد فهما معنيان مجازيان بدون معنى حقيقي إلى آخر ما أطال به وأقول: أما ما ادعاه من ثبوت وجوده بما ذكره في «عسى» فاعلم أولاً أن معنى قول الشارح «لم يثبت وجوده» لم يعلم ثبوت وجوده لا نفي وجوده في نفس الأمر وإلا لقال لم يوجد كما هو ظاهر. وثانياً أن ما ذكره الشيخ في «عسى» غير معلوم فإن كونه موضوعاً للزمان غير معلوم وإن كان محتملاً ولهذا قال شيخنا الإمام المحقق والهمام المدقق الشريف عيسى رحمه الله رحمة واسعة ما نصه: المفهوم من شرح المفصل أنه لم يثبت وضع «عسى» للزمان لكن لما وجد فيه خواص الفعل قدر ذلك إدراجاً له في نظم اخواته، ومنه يتحقق أن المراد الوضع الحقيقي أو التقديري وهي مسألة مهمة انتهى. فانظر هذا الإمام الغواص باتفاق جميع الخواص كيف نقل عن شرح المفصل لابن الحاجب ذلك الإمام المعتمد المتبع في هذا الشأن أنه لم يثبت وضع «عسى» للزمان ولم ينازعه في ذلك بمنقول ولا معقول، بل أقره عليه ورضي به، ومعلوم أن الوضع التقديري لا يكفي في كون اللفظ مجازاً حيث لم يستعمل في هذا الموضوع له المقدر، وأن الأيراد لا يصح بمجرد الاحتمال كما صنع الشيخ ولو سلم، فكونها في كلام الله للعلم أمر غير ثابت وإن قاله جماعة لاحتمال أنها في كلام الله تعالى للرجاء أيضاً باعتبار المخاطبين كما هو نص سيبويه في «العل» ونصره الرضى فإنه نقل عن بعضهم أنها - أعني لعل - في كلام الله تعالى للتعليل، وعن بعضهم أنها لتحقق مضمون الجملة بعدها ورد كلاً منهما ثم قال: والحق ما قال سيبويه وهو أن الرجاء أو الإشفاق يتعلق بالمخاطبين، وإنما نصرنا مذهبه لأن الأصل في الكلمة أن لا تخرج عن معناها بالكلية ف«العل» منه تعالى حمل لنا على أن نرجو ونشفق الخ انتهى. فتكون للرجاء في كلام الله تعالى ككلام غيره فلا يكون هناك مجازان بل مجاز واحد وهو مطلق مجرد الرجاء أعم من كونه التكلّم أو من المخاطب. نعم قد يقال الذي حمل عليه كلام الرضى أنها للحمل على الرجاء والحمل على الرجاء غير نفس الرجاء فهناك مجازان لا مجاز واحد إلا أن هذا أمر على الاحتمال لا قطع فيه فليتأمل. وبالجمله فقد ظهر صحة قول الشارح لم يثبت وجوده واندفاع ما أورده الشيخ عليه، والمعنى أنه لم يعلم بمعنى أنه لم يتيقن ولا ظن وجوده بطريق يعول عليه فلا يرد أن ما لا يحصى من اللغويات لم يثبت إلا بالأحادي التي لا تفيد سوى الظن.

وأما قوله «ثم لو سلم أنه لم يثبت لم يغن عن قوله أو مجازان» إلى قوله «وهو خارج عن التقسيم» فجوابه أنا لا نسلم خروجه عن التقسيم بل هو داخل في القسم الأخير منه وهو قوله «وإلا فحقيقة ومجاز» لأن معناه وإن لم يكن اللفظ حقيقة في المعنيين مثلاً أي أو المعاني فهو حقيقة ومجاز في المعنيين أو المعاني أي حقيقة في البعض واحداً أو أكثر، ومجاز في البعض كذلك وقد صرح بذلك المولى الفتازاني فإنه لما قال العضد الثالث أي من الأقسام لفظ واحد لمعنى متعدد فإن كان للمتعدد حقيقة فهو المشترك وإلا لكان للبعض حقيقة وللبيعض مجازاً، وهذا بناء

(ولعلم ما) أي لفظ (وضع لمعين) خرج النكرة (لا يتناول) أي اللفظ (غيره) أي غير المعين
خرج ما عدا العلم من أقسام المعرفة.

على أن المجاز يستلزم الحقيقة وإلا فقد يكون لهما مجازين انتهى. قال أعني المولى الفتازاني: قوله «وهذا بناء على أن المجاز يستلزم الحقيقة» فإن قيل على هذا التقدير أيضاً يجوز أن يكون للمعنيين مجازاً بأن لا يكون شيء من المعينين نفس الموضوع له قلنا: نعم لكن يصدق أنه حقيقة في البعض مجاز في البعض ضرورة وجود الاستعمال في الموضوع له بخلاف ما إذا لم يستلزم فإنه يجوز أن لا يتحقق الاستعمال في الموضوع له، ويكون كل من المعينين غير الموضوع له فيكون مجازاً فيهما انتهى. لا يقال فإذا شمل هذا القسم الأخير ما تعدد فيه المجاز، فما معنى قول الشارح ولم يقل أو مجازان أيضاً فإن قسم المجازين على هذا التقدير داخل في عبارة القسم الأخير كما تقرر، لأننا نقول المراد مجازان لا حقيقة لهما بأن لم يقع استعمال اللفظ في معناه الموضوع له كما صرح بذلك قوله «مع أنه يجوز الخ» فتأمل. وأما قوله «واعلم بعد ذلك كله أن اللفظ الموضوع لمعنى الخ» فجوابه أن المراد في هذا المقام بالمعنى ما استعمل فيه اللفظ بالفعل أعم من أن يكون حقيقياً أو مجازياً، وما يدل على أن المراد به ذلك أنه لما قال المولى الفتازاني في تهذيبه وأيضاً إن اتحد معناه فمع تشخصه علم وبدونه متواطئ إن تساوت أفراده إلى أن قال «وإن كثر معناه فإن وضع لكل فمشارك الخ» قال حفيده في شرح قوله «إن اتحد معناه» ما نصه بأن كان المعنى المقصود المستعمل فيه بحيث لا كثرة فيه إلا باعتبار أفراده دون نفسه وفي شرح قوله «وإن كثر معناه» ما نصه بأن يكون المقصود منه تارة معنى وأخرى معنى آخر انتهى. فتأمل كيف قيد المعنى أولاً بالمقصود والمستعمل فيه وثانياً بالمقصود منه: فإنه صريح في أن المراد ما قلناه، وأنه لما قرر السيد عبارة العوض السابقة قال: فإن منع بأن ليس المراد من معنى اللفظ ما استعمل هو فيه بل ما يصح استعماله فيه بمقتضى الوضع إلى أن قال: يجاب على تقدير صحة ما ذكر بأن ليس المراد جميع ما يصح استعماله فيه الخ وهو ظاهر بلا خفاء في أن الصواب أن المراد بمعنى اللفظ ما هنا ما استعمل هو فيه، وإذا ثبت أن المراد بالمعنى ما استعمل اللفظ بالفعل فيه كان هذا القسم الذي أورده وهو اللفظ الموضوع لمعنى تجوز به إلى معنى آخر بدون استعماله في الأول خارجاً عن القسم وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى لعدم تعدد المعنى فيه فلا يضر خروجه عن هذه الأقسام، بل يجب خروجه عنها كما هو ظاهر. وكذا ما ليس بحقيقة ولا مجاز وهو اللفظ الموضوع لمعنى الذي لم يستعمل في معناه الموضوع له ولا في معناه المجازي يكون خارجاً عن القسم لما ذكر. وبما تقدم نقله عن العوض وحواشيه تعلم أن الاعتراض الثاني والثالث في كلام الشيخ لو صحا وردا على ابن الحاجب أيضاً كالمذكورين وأنهما لا يختصان بالمصنف فتأمل.

قوله: (والعلم ما وضع لمعين الخ) فيه أمران: الأول أن النكرة وضع لمعين أيضاً إذ

الواضع إنما يضع لمعين، فقوله «خرج النكرة» ممنوع، ويجب أن المراد أنه وضع لمعين باعتبار تعيينه فخرج النكرة فإنه وإن وضع لمعين لم يعتبر تعيينه. والثاني قال شيخنا العلامة: واعلم أن حد العلم بما ذكره ينتقض بعلم الغلبة أي لا يصدق عليه وبالمعرف بلام الحقيقة أي يصدق عليه لأنه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول غيرها انتهى. وقال الكوراني: وكان عليه زيادة قولهم بوضع واحد لثلاث نخرج الأعلام المشتركة فإنها وإن كانت متناولة غيرها لكن لا بوضع واحد بل بأوضاع متعددة انتهى. وأقول: أما ما قاله شيخنا فجوابه. أما أولاً فينبغي أن يعلم أن هذا التعريف مساوٍ لتعريف الكافية لابن الحاجب فإنه قال العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد انتهى. وقد بين ابن الحاجب نفسه أن قوله بوضع واحد غير محتاج إليه كما سيأتي نقله عنه، ولا يخفى عليك شغف الشيخ بمناصرة ابن الحاجب ومبالغته ودفع اعتراضات المصنف والشارح عليه وفي رد كلام المصنف أو الشارح بمجرد مخالفته لكلام ابن الحاجب وفي ترجيح كلام ابن الحاجب على كلام المصنف حيث اعترف بصحة كل منهما، فكان الواجب عليه أن يجيب عما أورده على المصنف لأنه وارد على ابن الحاجب أيضاً، أو يبين أنه وارد على ابن الحاجب أيضاً ولا يخص الإيراد بالمصنف فما باله أعرض عن ذلك؟ وأما ثانياً فالانتقاض بعلم الغلبة يجب عنه بأن المراد بالوضع في حد العلم الوضع حقيقة أو حكماً وإرادة مثل هذا التعميم والتعويل عليه في التعاريف وغيرها وجريان المسامحة بارتكابه كثيرة الوقوع في كلامهم كما هو في غاية الوضوح لمن له تتبع وأنس بصنيعهم، ثم رأيت العلامة الجامي في شرح الكافية وقد حد ابن الحاجب فيها العلم بنحو حد المصنف كما تقرر قال ما نصه:

والأعلام الغالبة داخلية في التعريف لأن غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص العلم الغالب بفرد معين بمنزلة الوضع من واضع معين فكان هؤلاء المستعملين وضعوا له ذلك انتهى. أي فالمراد بالوضع في هذا الحد هو الوضع حقيقة أو تنزيلاً وحكماً فانظر هذا العلامة المحقق كيف جزم بدخول علم الغلبة في هذا الحد، واحتج على هذا الجزم بأن الغلبة بمنزلة الوضع فإن ذلك صريح في أن مثل هذا أمر مسلوكة معروف عندهم غير منكور ولا محذور، وأما الانتقاض بالمعرف بلام الحقيقة فبعد تمهيد مقدمة وهي أن المعرف بلام التعريف يستعمل في أربعة معان: المفهوم الكلي والفرد المعين والفرد الغير المعين وجميع الأفراد، ثم هذه المعاني الأربعة هل هي معانٍ متقابلة مستقلة تعين كل منها بحسب القرائن كما في الألفاظ المشتركة ويكون كل منها معنى وضعياً لغوياً أو عرفياً، أو يكون بعضها مجازياً أو هي كلها راجعة إلى معنى واحد وضمي لم يستعمل اللفظ إلا فيه والتعدد مستفاد من القرينة والمقام بأن يكون اللفظ موضوعاً للمفهوم الكلي المطلق، فتارة يراد به ذلك المفهوم من حيث هو، وتارة يراد به ذلك المفهوم في ضمن فرد معين أو غير معين أو جميع الأفراد والمراد على جميع هذه التقادير الإشارة إلى تعيين المفهوم الكلي والعلم به فكانه قيل: هذه الحقيقة المعينة المعلومة وحدها أو في ضمن فرداها أو أفرادها أو هي

بعضها مستقل كالفرد المعين وبعضها راجع إلى غيره كالمعاني الثلاثة الباقية، فالفرد الغير المعين وجميع الأفراد منها راجعان إلى المفهوم الكلي بأن يكون اللفظ موضوعاً له لكنه تارة يقصد من حيث هو، وتارة في ضمن فرد غير معين، وتارة في ضمن جميع الأفراد احتمالات دل كلام المولى التفتازاني في بعض كتبه على أولها، وحمله بعضهم على ظاهره، وذهب إلى الثاني بعض كالعلامة القوشجي شارح انتجريد، وإلى الثالث أكابر المحققين كالمولى التفتازاني والسيد الجرجاني كما حقق جميع ذلك مع ما يتعلق به شيخنا العلامة الشريف عيسى في رسالة له، وحيث أنه فهو الذي ينبغي أن يكون عليه التعويل وعلى الأول فهل الوضع لتلك المعاني المتقابلة المستقلة واحد أو متعدد محل نظر. وعلى هذا أعني الثالث فهل المراد أن اللفظ موضوع لكل واحدة من الخصوصيات الثلاث أعني الماهية من حيث هي والماهية في ضمن فرد غير معين والماهية في ضمن جميع الأفراد على طريق ما اختاره السيد وغيره في وضع الضمائر ونحوها، أو هو موضوع للقدر المشترك بين تلك الخصوصيات وهو الماهية لا بقيد من حيث هي ولا بقيد كونها في ضمن فرد غير معين أو في ضمن جميع الأفراد كما في وضع الرجل للأدمي المخصوص لا بقيد خصوصية زيد أو غيره محل نظر، والظاهر الأول لأنه يلزم على الثاني كون اللفظ مجازاً فيما إذا استعمل في الماهية بأحد القيود المذكورة كأن استعمل في الماهية من حيث هي أو من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين أو من حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد كما أن لفظ رجل مجاز إذا أطلق على زيد باعتبار خصوصه أو على عمرو كذلك وهو بعيد كل البعد مخالف لما يتبادر من قوة كلامهم، وعليه أعني على الأول فهل وضعه لكل خصوصية من الخصوصيات الثلاث بوضع واحد كما في وضع الضمائر ونحوها على مختار السيد وغيره السابق فيكون وضعه من قبيل الوضع العام لخصوصيات الشخصيات أو بأوضاع متعددة محل نظر أيضاً، ولا يبعد أن الأقرب الأول.

وإذا تقرر ذلك فإن بنى الشيخ الانتقاض الذي ادعاه على الاحتمال الثاني لم يصح كما هو ظاهر لخروج المعرف بلام الحقيقة على هذا التقدير بقوله «لا يتناول غيره لتناوله على هذا التقدير» أي بوضع واحد كما هو المراد كما سيأتي غير الحقيقة المعينة من حيث هي كالحقيقة في ضمن فرد معين أو غير معين أو جميع الأفراد أو على الاحتمال الأول، فإن ادعى تعدد الوضع عليه منعه فإنه غير معلوم ولا ثابت أو اتحاده بطل الانتقاض لخروج المعرف المذكور وحيث أنه بقوله «لا يتناول غيره» إذ يتناول على هذا التقدير بوضع واحد ببقية معانيه أو على الاحتمال الثالث، فإن بنى مع ذلك على تعدد الوضع منعه إذ هو غيره معلوم ودون إثباته خرق القتاد، وبمجرد الاحتمال لا يكفي في صحة الانتقاض أو على اتحاده بطل الانتقاض أيضاً لخروج المعرف بلام الحقيقة بقيد لا يتناول غيره لأن لفظ الإنسان مثلاً على هذا التقدير يتناول أي بوضع واحد كما هو المراد من التعريف كما سيأتي غير الحقيقة المعينة التي هي الحيوان الناطق من حيث هي لأنه

يتناول تلك الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين ومن حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد ولا شك في تغاير الحقيقة باعتبار هذه الحثيات. فإن قلت: قد حملت كلام الشيخ على أنه أراد النقض بالمعرف بلام الحقيقة من حيث هي وليس كذلك، وإنما أراد النقض بالمعرف بلام الحقيقة بمعنى القدر المشترك بين الخصوصيات الثلاث وهذا لا يتناول غير الحقيقة بهذا المعنى إذ لفظ الإنسان مراداً منه الحقيقة بهذا المعنى لا يتناول غيرها كحقيقة الفرس قلت: كون اللام للحقيقة بمعنى القدر المشترك المذكور أمر غير ثابت بل الظاهر خلافه كما تقدم، فالبناء عليه لا يفيد خصوصاً في مقام نقض التعريف الذي لا يكفي فيه مجرد الاحتمال، فإن زعم زاعم أنه موضوع لكل منهما أعني للقدر المشترك بين الخصوصيات وتلك الخصوصيات أيضاً، فإن زعم مع ذلك تعدد الوضع منعه أو تحاده قلنا: صحة هذا التقدير تمنع الانتقاض لأن المعرفة بلام الحقيقة بمعنى القدر المشترك المذكور يتناول بالوضع الواحد غير القدر المشترك وهو كل واحدة من الخصوصيات كما أنه يتناول كل واحد من الخصوصيات بوضع واحد وهو ما عداه منها والقدر المشترك، وإن شئت تلخيص الجواب واختصاره قلت: الانتقاض يتوقف على كون المعرفة المذكور موضوعاً بأوضاع متعددة للخصوصيات وهو ممنوع لا دليل عليه لاحتمال أنه موضوع للمفهوم الكلي أو للخصوصيات بوضع واحد، فمن ادعى خلاف ذلك فعليه إثباته ودودن ذلك خرط القناد فتأمل.

وأما ما قاله الكوراني فجوابه أن المتبادر من قوله «لا يتناول غيره» عدم تناوله من حيث ذلك الوضع والألفاظ يجب حملها على المتبادر منها حيث لا مانع مع ما انضم إلى ذلك من العلم الضروري لكل أحد بأدنى تأمل بأن هذا هو المراد وإلا لزم خروج أكثر الأعلام بل انحصار العلم في بعض أسماء الله تعالى وهو ضروري البطلان، ثم رأيت قول الشارح الآتي لا يتناول غيره من حيث الوضع له وهو نص فيما أجبنا به وإشارة إلى اعتبار قيد الحثية لأنه مراد في تعريف الأمور التي تختلف بالأعتبار كما نص عليه الأئمة. فالعنى هنا ما وضع لمعين لا يتناول غيره من حيث إنه وضع لذلك المعين، وحيثئذ يندفع الإشكال رأساً، ثم رأيت في أمالي ابن الحاجب التصريح منه بعدم الاحتياج في التحقيق إلى هذا القيد حيث قال ما نصه: فقولنا بوضع واحد دفع لوهم من يتوهم أن زيداً إذا وضع علماً لواحد ثم وضع علماً بعد ذلك لآخر أنه يتناول ما أشبهه فلا يكفي بقولك «غير متناول» ما أشبهه لخروج مثل هذا عنه لأنه متناول ما أشبهه، وإنما يتناوله بوضع ثانٍ ولم تدخل أسماء الأجناس لأنها خارجة بالفصل الأول من قوله ما وضع لشيء بعينه وهو في الحقيقة غير محتاج إليه، والاعتراض بزيد إذا سمي به باعتبار تعدد وضع مندفع من غير حاجة إلى زيادة بوضع واحد، وذلك أن الواضع لما وضعه لشيء بعينه في جميع تقديراته لم يضعه للآخر أصلاً فهو غير متناول ما أشبهه قطعاً فلا حاجة إلى قوله «بوضع واحد في التحقيق» انتهى. وكان حاصل جوابه ما أجبنا به أولاً وبذلك يتضح سقوط الأيراد رأساً وتعلم أن المورد لم يطلع على كلام الأمالي واعتمد على تقليده ظاهر تعريف الكافية ولله در المصنف.

فإن كلاً منها وضع لمعين وهو أي جزئي يستعمل فيه ويتناول غيره بدلاً عنه. فأنت مثلاً وضع لما يستعمل فيه من أي جزئي ويتناول جزئياً آخر بدله وهلم، وكذا الباقي. (فإن كان التعين) في المعين (خارجياً فعلم الشخص) فهو ما وضع لمعين في الخارج لا يتناول غيره من حيث الوضع له فلا يخرج العلم العارض الاشتراك كزيد مسمى به كل من جماعة (وإلا) أي وإن لم يكن التعين خارجياً بأن كان ذهنياً (فعلم الجنس) فهو ما وضع

قوله: (وضع لمعين وهو أي جزئي يستعمل فيه) أقول: قد يستشكل بالنسبة للمعرف بال أو الإضافة من وجهين: أحدهما أنه لا يصدق على الحقيقة من حيث هي ولا على جميع الجزئيات في الاستفراق إذ لا يصدق على الحقيقة أي جزئي إذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أي جزئي لأن جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع أن كلا الأمرين من معاني المعرفة بال أو الإضافة على أن اللفظ في الثاني مستعمل في الحقيقة في ضمن جميع الجزئيات لما في نفس الجزئيات كما علم مما تقدم عن أكابر المحققين، ويمكن أن يجاب بأن ما ذكره باعتبار الغالب فهو باعتبار المعرفة بال أو الإضافة بالنسبة لبعض معانيه وهو الفرد المعين، والثاني أنه لا يصدق على ما فيه ال للعهد الذهني بالاصطلاح البياني لأن معناه الحقيقة في ضمن فرد ما، فإن أراد بالمعين بالنسبة إليه الحقيقة لم يصدق قوله وهو أي جزئي يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله وضع لمعين إذ لم يعتبر تعيين الفرد، ويمكن أن يجاب عن هذا بما ذكر أيضاً وبأنه لم يعتبر هذا القسم لأنه في المعنى كالتكررة كما صرح به أهل البيان قوله: (فأنت مثلاً وضع لما يستعمل فيه من أي جزئي) أقول: هذا ظاهر في أن الضمائر والإشارات موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الشخصيات وهو ما اختاره السيد وغيره بل وفي أن بقية المعارف كذلك لكن هذا يخالف قوله الآتي واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفاً أو منكرأ في الفرد المعين أو المبهم من حيث استعماله على الماهية حقيقي بالنسبة لاسم الجنس المعرفة، وذلك لأن قضية الوضع لأي جزئي يستعمل فيه أن يكون استعماله في الجزئي من حيث نفسه حقيقة لا مجازاً كما اقتضاه مفهوم قوله من حيث استعماله على الماهية فليتأمل قوله: (فإن كان التعين خارجياً الخ) قال السيوطي: من المهم معرفة أسماء الكتب من أي قبيل هي، وقد سأل بعض الفضلاء ذلك وأورد على القول بأنها من الأعلام المشخصة تعدد المسمى بها في الواقع باعتبار تعدد نسخ الكتاب الواحد، وأجاب شيخنا العلامة الكافيحي بأن التحقيق أنه لا يعتبر في تشخص الكتاب خصوصية المحل فحينئذ يكون المسمى به واحداً في الواقع يعني وهو الكلام المؤلف المنظوم الذي صدر عن مؤلفه على الترتيب الذي وضعه وهو شيء واحد في الواقع وإن تعددت محاله المكتوب فيها قال: وقد يجاب بأن وضع الاسم لمعين ما نسخه المؤلف ثم وضع لما نسخ عنه وضعاً شخصياً لاتحاد بينهما اتحاد قولك جاء زيد زيد. قال: وأما الجواب عنه بأن وضعه في معناه كوضع اسم الإشارة في معناه فلا يدفع السؤال كما ترى انتهى. وفي شرح الرسالة

لمعين في الذهن أي ملاحظ الوجود فيه كأسامة علم للسبع أي

الوضعية للعلامة عصام الدين ما نصه: قيل اللفظ الموضوع للمشخص بالوضع العام لا ينحصر في الأقسام المذكورة إذ أسماء حروف التهجي منه، وكذا أسماء الكتب أقول: أسماء الكتب ليس مما نحن فيه إذ الكتاب الذي هو عبارة عن الألفاظ والعبارات المخصوصة لا يتعدد إلا بتعدد التلغظ، وذلك التعدد تدقيق فلسفي لا يعتبره أرباب العربية، ألا ترى أنهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعاً شخصياً لا نوعياً لجعل الموضوع أمراً متعيناً لا متعدداً، قاسم الكتاب موضوع لأمر واحد ملحوظ بخصوصه فلا يكون موضوعاً بالوضع العام، وأما أسماء حروف التهجي فموضوعات لمفومات كليات صادقات على متعدد يرشدك إليه قول الصرفيين كل وار متحرك مفتوح ما قبلها تقلب ألفاً، وقولهم كل وار وقعت رابعة فصاعداً ولم يضم ما قبلها تقلب ياء، وقولهم كل همزة ساكنة بعد همزة متحركة تقلب بما يجانس حركة ما قبلها إلى غير ذلك. فإن قلت إذا لم يتعدد اللفظ عندهم بتعدد التلغظ ولم يعتبر ذلك التعدد، فكيف يكون ما يطلق عليه أسماء حروف التهجي متعدداً حتى يقال إنها موضوعات لمفومات كلية صادقة على متعدد؟ قلت: كأنهم اعتبروا تعدد الحروف بتعدد وقوعها في الكلمات مثلاً يجعلون وار القول غير وار الرضوان، فما ذكر أن التعدد المستفاد من إدخال الكلمة^(١) على هذه الأسماء هو التعدد الحاصل بتعدد التلغظ مما لا يلتفت إليه انتهى كلام العصام.

قوله: (أي ملاحظ الوجود فيه) قال شيخنا العلامة: الصواب أن يقول ملاحظ التعيين فيه لأن الوجود في الذهن مشترك بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يتمين به عن سائرهما بل بالمشخصات الذهنية الخ. وأقول: هذا التصويب سهو لأن الشارح لم يعتبر مجرد الوجود حتى يقال الوجود مشترك فلا يحصل به التمييز، وإنما اعتبر ملاحظة الوجود كما هو صريح قوله أي ملاحظ الوجود، وفرق كبير ظاهر بينهما. فقوله «لأن الوجود في الذهن مشترك الخ» سهو عن قول الشارح أي ملاحظ الوجود وإنما كان يصح لو قال الشارح أي موجود وإنما قال أي ملاحظ الوجود والفرق بالملاحظة المذكورة صحيح لأن ملاحظة الوجود ليست مشتركة بينه وبين سائر الصور الذهنية ضرورة عدم اعتبارها في وضع النكرات وأسماء الأجناس النكرات كما لا يخفى. وقد قال الزركشي كثيره وتحقيقه أي الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي فاسد موضوع للحقيقة من غير اعتبار قيد معها أصلاً، وعلم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهني الذي هو نوع مشخص لها مع قطع النظر عن أفرادها ونظيره المعرف باللام التي للحقيقة والماهية، فإن الحقيقة الحاضرة في الذهن وإن كانت عامة بالنسبة إلى أفرادها فهي باعتبار حضورها فيه أخص من مطلق الحقيقة فإذا

(١) بخطه أي لفظ كل في نحو قوله السابق كل وار الخ اهـ من هلمش .

لماهيته الحاضرة في الذهن (وإن وضع) اللفظ (للماهية من حيث هي) أي من غير أن

استحضر الواضع صور الأسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة في ذهنه جزئية بالنسبة لمطلق صورة الأسد فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في زمان ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن آخر والجميع مشترك في مطلق صورة الأسد، وفي كلام سيبويه إشارة إلى هذا الفرق فإنه قال إلى آخر كلامه.

وقال الكوراني ما نصه: وأما الجواب عن الثاني وهو الفرق بين علم الجنس واسمه فهو أن في اسم الجنس النكرة مذهبين: أحدهما أنه موضوع للفرد المنتشر وعلى هذا لا إشكال لأن علم الجنس ليس موضوعاً لفرد بل للحقيقة، وثانيهما أنه موضوع للماهية وحيث أنه يحصل الإشكال. والجواب أن في علم الجنس لوحظ الحضور الذهني وفي اسم الجنس لم يلاحظ. فإن قلت الواضع إذا وضع لفظه بإزاء معنى لا بد وأن يلاحظ المعنى، وكذلك القائل «جاءني زيد» لا بد وأن يلاحظ معناه قلت: قولنا لم يلاحظ فيه الجواب لأن الحضور الذهني وإن كان حاصلًا لم يلاحظ في النكرة بخلاف المعرفة فإن الملاحظة واجبة فيه وعدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدم انتهى. فحاصل الفرق أنه إذا حضرت الماهية في الذهن يتحقق فيه أمران: صورة تلك الماهية ونفس حضورها، والثاني وصف للأول فإن وضع للموصوف وحده من غير اعتبار صفته التي هي الحضور فيه فهو اسم الجنس وإن وضع لمجموع الموصوف والصفة أو نقول للموصوف باعتبار صفته التي هي الحضور فيه فهو علم الجنس، وهذا فرق صحيح لا غبار عليه ولا خلل يتطرق إليه فافهمه ولا تغتر بتشنيع الشيخ المبني على السهو كما علمت على أن عدم استلزام ملاحظة الوجود ملاحظة التعين وعدم استلزام اعتبار الملاحظة الأولى اعتبار الملاحظة الثانية ممنوع كما أشرنا إليه، وستأتي أيضاً الإشارة إليه. ولا يخفى أن قوله فلا يتعين به عن سائر المقتضي أن المقصود بهذا القيد أعني قيد التعين تميزه عن سائر الصور الذهنية غير محرر إذ لا يتميز بذلك عن المعرف بلام الحقيقة بل بما بعده أعني قوله «لا يتناول غيره» كما تقدم بيانه في الكلام على تعريف العلم. وأما قوله في آخر كلامه وبهذا ظهر أن الملاحظة أي ملاحظة التعين لا بد منها في هذا العلم وعلم الشخص وإن سكت الشارح عنها فيهما، فجوابه بعد تسليم أن ملاحظة الوجود في الذهن لا تستلزم ملاحظة التعين فيه وأن اعتبار الملاحظة الأولى لا تستلزم اعتبار الملاحظة الثانية أنه إن أراد أنه لا يتم تعريف واحد منهما إلا بذكرها فيه فهو غير صحيح لأن ما ذكره المصنف في تعريف كل منهما جامع مانع على ما تقرر فلا حاجة إلى زيادة شيء آخر، وإن فرض اعتباره في المعرف إذ لا يجب في التعريف المقصود به تمييز المعرف عن غيره ذكر جميع ما يعتبر في المعرف، بل الواجب ليس إلا ذكر ما يتميز به عن غيره وذلك حاصل بما ذكر. وإن أراد أنه لا بد منها في نفس الأمر ليتحقق المعنى العلمي فليس كلام المصنف والشارح هنا في بيان ما يتحقق به المعنى العلمي في نفس الأمر بل في مجرد تعريف العلم الجامع المانع كما هو

تعين في الخارج أو الذهن (فاسم الجنس) كأسد اسم للسبع أي لماهيته واستعماله في ذلك كأن يقال «أسد أجراً من ثعلب» كما يقال: «أسامة أجراً من ثعالة» والدال على اعتبار

ظاهر، وما ذكره كافي في ذلك فلا وجه لإيجاب ذكر هذه الزيادة هنا وإن فرض اعتبارها في المعرف لما تقدم لا يقال كلام الشيخ ليس بالنسبة إلى التعريف الذي ذكره المصنف بل بالنسبة لقوله «فإن كان التعين خارجياً الخ» وهذا ليس في معرض التعريف لأننا نقول هو تقسيم لأحد قيود التعريف للتوطئة لبيان انقسام العلم إلى القسمين فهو متعلق بالتعريف، ومعلوم أن هذا الانقسام لا يتوقف على الملاحظة المذكورة لأن الخارج من هذا التقسيم لكل منهما إذا انضم إلى بقية قيود التعريف حصل منه ذلك القسم من غير احتياج في ذلك إلى تلك الزيادة كما أشار إلى ذلك الشارح بقوله في الموضعين «فهو ما وضع لمعين الخ» وبالجملة فما أورده الشيخ في هذا المقام مبني على التخليط والاشتباه كما تبين لك بما قررناه فعليك بالتأمل.

قوله: (أي من غير أن تعين) قال شيخنا العلامة: الصواب أن يقول من غير أن يلاحظ تعينها في الذهن إذ تعينها في الذهن لا ينفك عنها إذا وجدت فيه ووجودها في الخارج ممنوع انتهى. وأقول: هذا التصويب سهو عند التأمل الصحيح وإنما كان يصح لو عبر الشارح بقولك أي من غير أن تعين بوزن تتكلم بمثنتين فوقيتين وليس كذلك، بل إنما عبر بقوله من غير أن تعين بوزن تعلم مبدوءاً ببناء الغائبة مبنياً للمفعول وهو هنا ضمير الماهية، وظاهر أن معناه تجعل أي الماهية متعينة وأن معنى جعلها متعينة في الذهن هو احضارها فيه وملاحظة حضورها وفي الخارج هو التوجه إلى فردها والاحساس بشخصه، فمآك معنى قوله «تعين» هو ملاحظة تعينها واعتباره فكيف يصح هذا التصويب وتعليله بقوله «إذ تعينها في الذهن الخ» فلم استقامة عبارة الشارح وفساد هذا التصويب، بل لو فرض تعبير الشارح بقوله «تعين» بمثنتين فوقيتين لم يلزم هذا التصويب لجواز حمل التعين حيثنذ على مطاوع التعيين بوزن التكليم، ولهذا عبر المعضد في رسالته الوضعية بنحو عبارة الشارح ولم يعترضه شراحه مع مزيد مناقشتهم وتدقيقهم بل فسروها بما حاصله ما قلته فإنه قال: فإن علم الجنس كأسامة وضع لمعين بجوهره وأسد وضع لغير معين فقال بعضهم عقب قوله «لغير معين وإن كان لا يخلو عن التعين في حد ذاته لكن تعينه غير ملاحظ الخ» فانظر كيف فرق بين التعيين المستفاد من لفظ معين في قوله «لغير معين» وبين التعيين حيث أثبت التعين ونفى عنه الملاحظة على تقدير انتفاء التعيين المشار إليه بقوله «لغير معين» فإنه صريح فيما فسرنا به التعيين. وقال بعضهم في قوله «لغير معين» أي لما لم يعتبر فيه التعين انتهى. وهو أيضاً صريح فيما قلناه. وقال العصام منهم في قوله «لمعين» والمراد بالوضع لمعين أنه وضع لشيء باعتبار تعينه وعلى وجه يستفاد مع تعقله من اللفظ تعقل التعين، وأما أن التعين داخل في مدخول اللفظ وجزء منه فغير معلوم، فما قيل إن التعين جزء مفهوم علم الجنس لا بد له من دليل كما أن ما أفيد أنه خارج عن المدلول واعتبار معه لا بد له من دليل

التعين في علم الجنس إجراً الأحكام اللفظية لعلم الشخص عليه حيث مثلاً منع الصرف مع تاء التأنيث وأوقع الحال منه نحو «هذا أسامة مقبلاً» ومثله في التعين المعرف بلام الحقيقة نحو «الأسد أجراً من الثعلب» كما أن مثل النكرة في الإبهام المعرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين نحو «إن رأيت الأسد - أي فرداً منه - ففرّ منه» واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفاً أو منكرراً في الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقي نحو «هذا أسامة أو الأسد أو أسد» «وإن رأيت أسامة أو الأسد أو أسداً ففرّ منه» وقيل إن اسم الجنس كأسد ورجل وضع لفرد مبهم كما يؤخذ مع تضعيفه مما سيأتي أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد، وأن من زعم دلالاته على الوحدة الشائعة توهمه النكرة فالعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سيأتي بالمطلق نظراً للمقابل في الموضوعين.

انتهى. فأشار إلى أن معنى معين معتبر تعيينه وإلى أن التردد في أن التعين جزء أو خارج وقد وقعت الإشارة إلى ذلك بقولنا السابق «وان وضع لمجموع الموصوف والصفة أو نقول الخ» ثم قال في قوله «لغير معين» لا بمعنى أنه جعل عدم التعين معتبراً معه كما يفيد ما سمعت في حل قوله «وضع لمعين» بل لمعنى غير معتبر معه التعين انتهى. فقد ظهر أن تعبير الشارح موافق لتعبير غيره من الأئمة وأنه معنى صحيح مطابق للمعنى الذي قصده الأئمة، وأن تصويب الشيخ في غير محله إلا أن يريد به الأولوية بناء على أن ما ذكره أوضح فليتأمل.

قوله: (والدال على اعتبار التعين) قال شيخنا العلامة: هذا دليل على ما تقدم من أن قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه ملاحظ التعين فيه. وأقول: قد علمت اندفاع هذا التصويب، وأما هذا الاستدلال فهو سهو قطعاً وذلك لأن الشارح فسر التعين بملاحظة الوجود في الذهن حيث قال فيما تقدم فهو ما وضع لمعين في الذهن أي ملاحظ الوجود فيه فإنه إذا كان المعين هو ملاحظ الوجود في الذهن كان التعين هو ملاحظة الوجود في الذهن، وعلى هذا فمعنى اعتبار التعين اعتبار ملاحظة الوجود في الذهن وهذا موافق لقوله السابق بملاحظة الوجود في الذهن وليس مغايراً له حتى يسوغ الاستدلال به على خلل ذلك، وان صوابه ما زعمه على أنه لو صح ما قاله كان ما هنا دليلاً على المراد بذلك، وغاية الأمر أن هذا دافع لإيهام ذلك ومبين للمراد منه ومثل ذلك مما لا يعد خلافاً فتأمل ذلك فقد خفي على الشيخ مع ظهوره قوله: (واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفاً أو منكرراً في الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقي) قال شيخنا العلامة: فيه بحث وهو أن التعين الذهني معتبر في وضع علم الجنس والمعرف بلام الحقيقة ولم يوجد مع الفرد فكيف يكون فيه حقيقة انتهى. وأقول: جواب هذا البحث أن الغرض أن إطلاقه من حيث اشتماله على الحقيقة بشرطها كما صرحت به عبارة الشارح، ولا يخفى أن مآل هذا هو للإطلاق على الحقيقة بشرطها في ضمن الفرد المعين أو المبهم فلا إشكال وهذا في غاية الوضوح فتأمل قوله: (نحو هذا أسامة أو الأسد أو أسد) قال شيخنا العلامة: فيه

وما يؤخذ من هذا الآتي من إطلاق النكرة على الدال على واحد غير معين والمعرفة على الدال على واحد معين صحيح كالمأخوذ مما تقدّم صدر البحث من إطلاق النكرة على الدال على غير المعين ماهية كان أو فرداً، والمعرفة على الدال على المعين كذلك.

بحث لأن استعمال اللفظ في الفرد هو إطلاق اللفظ مراداً به ذلك الفرد والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعي وحمله على الموضوع بمعنى أنه صادق عليه لا أنه هو بعينه وإلا لكان كاذباً انتهى. وأقول: بعد كون هذا البحث مناقشة في تمثيل وأن غير الشارح من الأئمة قد سبقه إلى ذلك التمثيل فإن الرضى نقلاً عن ابن الحاجب قد مثل لاستعمال علم الجنس للفرد بنحو هذا أسامة، أما أولاً فقول «والمحمول فيما ذكر به مفهومه الوضعي» ممنوع لأنه مبني على أن الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء حقيقة أصلاً وهو ممنوع، ففي حواشي التهذيب للعلامة الدواني في الكلام على تعريف الجنس ما نصه: قوله المقول أي المحمول وهو شامل للكلي والجزئي فإن الحمل منهما معاً على ما صرح به الفارابي في المدخل الأوسط بل الشيخ في الشفاء أيضاً، وما يقال من أن الجزئي الحقيقي لا يقال ولا يحمل على شيء حقيقة أصلاً لأن حمله على نفسه لا يتصور قطعاً إذ لا بد في الحمل الذي هو النسبة من أمرين متغايرين، وحمله على غيره إيجاباً ممنوع فأقول فيه نظر، إذ يجوز حمله على جزئي مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فإنهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فإن ذاتهما زيد بعينه، وكذا يجوز حمله على كلي آخر في جزئية كما في قولك بعض الإنسان زيد انتهى. فانظر هذا الإمام المتفق على جلالته المعروف بغزارة العلم المشهور بغاية التحقيق والتدقيق المعول عليه في أمثال هذه المباحث كيف حكم بصحة حمل الجزئي الحقيقي على غيره، ونقل ذلك عن شيوخ الحكماء الفارابي وابن سينا مع تمثيله لذلك بهذا الضاحك وهذا الكاتب الدال على أن المراد بالضاحك والكاتب في هذين المثالين هو الجزئي الحقيقي لا المفهوم الكلي وإلا لما تأتى تمثيله به لما ادّعاه من حمل الجزئي الحقيقي على غيره فهل بقي مع ذلك تردد من عاقل في صحة تمثيل الشارح واندفاع بحث الشيخ، وأما ثانياً فقد قرر أئمة الميزان ان المراد من حمل الشيء على الشيء بيان اتحادهما في الوجود على تقدير وجودهما فقول «لا أنه هو بعينه» ممنوع بل هو عينه باعتبار الوجود كما بصرح به كلامهم هذا وكفى في تحقق الاستعمال هنا إفادة هذا الحمل الإيجاد بحسب الوجود ولا كذب في اتحادهما بحسب الوجود، فالملازمة في قوله وإلا لكان كذباً ممنوعة منعاً ظاهراً. نعم قد يشكل قبل التأمل توقف كون الاستعمال حقيقياً حيث كان هناك حمل على الحيشية التي ذكرها الشارح لأنه يقتضي مجازية زيد في نحو قولنا «زيد حيوان» حيث لوحظ زيد من حيث خصوصه لا من حيث اشتماله على ماهية الحيوان وهو في غاية البعد بل منافٍ لظاهر ما تقدّم في معنى الحمل، ويجب منع اقتضائه ذلك انما يقتضي مجازية استعمال لفظ الحيوان في زيد من حيث خصوصه لا مجازية استعمال لفظ زيد فيه من

(مسألة الاشتقاق) من حيث قيامه بالفاعل (ردّ لفظ إلى) لفظ (آخر) بأن يحكم بأن

حيث خصومه وهذا ظاهر.

قوله: (مسألة الاشتقاق) قال السيد في حاشية العنود: فإن قلت: عرفني الفرق بين الاشتقاق المعروف والعدل المعتبر في منع الصرف قلت: المشهور أن العدل معتبر فيه الاتحاد في المعنى الاشتقاق ان اعتبر فيه الاختلاف في المعنى كانا متباينين وإلا فلا اشتقاق أعم إلا أن المصنف قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل، فالأولى أن يقال العدل أخذ صيغة من صيغة أخرى مع أن الأصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك فالعدل قسم منه، ولذلك قال في شرحه للكافية على الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلاث مشتقة من ثلاثة انتهى قوله، ولذلك أي لكونه قسماً من الاشتقاق قوله: (من حيث قيامه بالفاعل) أقول: ذكر المحشيان أن هذا إشارة إلى أن حد المصنف حد باعتبار العلم وأنه احتراز عن حده باعتبار العمل وتعلقه بالمفعول كما يقال هو أخذ لفظ من لفظ يناسبه في التركيب فيجعل دالاً على معنى يناسب معناه ولي في هذا الاحتراز نظر، لأن الأخذ المذكور قائم أيضاً بالفاعل فإنه الأخذ مع صحة حمل الأخذ على معنى الحكم بأن أحدهما مأخوذ من الآخر وفرع منه فيكون هذا الحد أيضاً باعتبار العلم. فإن قيل يمكن جعل الأخذ مصدر المبني للمفعول فيكون وصف المفعول دون الفاعل قلت: ويمكن جعل الرد أيضاً كذلك فكل منهما يمكن حمله على مصدر المبني للفاعل فيكون الحد باعتبار العلم وعلى مصدر المبني للمفعول فيكون الحد باعتبار العمل فلا وجه لحمل الرد على مصدر المبني للفاعل وجعله احترازاً عن التعريف بالأخذ المذكور مع حمله على مصدر المبني للمفعول مع إمكان العكس في كل منهما كما تقرّر إلا أن يجاب بأن حمل الأخذ مصدر المبني للفاعل على نفس العمل أقرب من حمله على معنى الحكم المذكور، ولعل الأقرب في هذا المقام ما قرره شيخنا في حاشيته فراجع قوله: (رد لفظ الخ) فيه أمران: أحدهما قال الأصفهاني في شرح المحصول: لا يقال لو صح ما ذكرتم من حد الاشتقاق لكان جبريل وميكائيل وإسرافيل مشتقات لوجود حد الاشتقاق فيها واللازم باطل، وذلك لأنها لو كانت مشتقة لما كانت أعجمية لكون العجمة سافية للاشتقاق لكنها أعجمية وإلا لانصرفت واللازم باطل فاللزوم كذلك لأننا نقول إنما ذكرنا حد الاشتقاق الحاصل في الأسماء العربية وتلك الألفاظ ليست بعربية هـ. فليتأمل. حاصل جوابه وكيف اندفع به الاعتراض بخروجها عن الحد ثم قال أعني الأصفهاني: فإن قيل لا نسلم وجود حد الاشتقاق في تلك الألفاظ قلنا: الدليل عليه ما روي أنه ﷺ سأل جبريل لم سميت جبريل وكذلك سأل عن ميكائيل وإسرافيل فقال له ﷺ: لأنّي آتي بالجيروت في قبائل، وميكائيل سمي بذلك لأنه يكيل الأرزاق، وإسرافيل سمي بذلك لعظم خلقه انتهى. والثاني أن من الأفعال ما لا يتصرف وما لا مصدر له موجود كـ«عسى» «وليس» فهل فيهما اشتقاق حتى يكون المراد

الأول مأخوذ من الثاني. أي فرع عنه (ولو)

بقولهم «رد لفظ الخ» موجود أو مقدر الوجود أولاً فيه نظر. ثم رأيت ما سيأتي من دلالة كلامهم على أنه لا يشترط وجود المصدر والاستعمال فتكون الأفعال المذكورة مشتقة. فإن قلت: ينافي ذلك قولهم في نحو «عسى» «وليس» أنهما جامدان قلت: لا ينافيه لجواز أن يكون وصفهما بالجمود بمعنى عدم التصرف لا بمعنى عدم الاشتقاق، ويؤيد ذلك تمثيل الشاطبي فيما سيأتي بـ«تبارك» وفعل التعجب لدلالته على اشتقاقهما مع جمودهما وعدم تصرفهما فليأمل.

قوله: (أي فرع عنه) قال شيخنا العلامة: هذا التفسير يفسد الحد لصدقه حيثخذ على رد النسوب والمصغر والجمع والثنية، ولو فسره بظاهره أي مقتطع لم يصدق على شيء منها على أن ذكره الفرع والأصل في الحد يفسده لتوقف العلم بهما على الاشتقاق فيلزم الدور صرح به التفتازاني انتهى. وأقول: حاصل ما ذكره أمران: الأول أن تفسير الشارح المأخوذ بالفرع مفسد للتعريف من وجهين: أحدهما كونه غير مانع لصدقه حيثخذ بما ليس من أفراد المحدود كرد النسوب وغيره مما ذكر، وثانيهما لزوم الدور * والثاني أنه لو لم يفسر المأخوذ بالفرع وفسره بالمقتطع اندفع الفساد بوجهيه، والجواب أما عن الوجه الأول من وجهي الأمر الأول فهو أنه لا يخفى على الخبير بقواعدهم البصير بتصرفهم أن صحة هذا الاعتراض متوقفة على ثبوت الاتفاق على أن رد النسوب وغيره مما ذكر ليس من أفراد المحدود الذي هو الاشتقاق أو ثبوت أن الأصح عند الجميع حتى المصنف والشارح ذلك إذ لو لم يثبت واحد منهما بأن ثبت الاتفاق على أنه منه، أو اختلف فيه لكن لم يكن الأصح عند الجميع ذلك أو احتمال الاتفاق أو الاختلاف المذكور لم يصح الاعتراض بذلك على المصنف والشارح. أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلجواز أن يذهب إلى القول بأن ما ذكر منه، وأما على الثالث والرابع فلاحتمال ثبوت توافقهما والاعتراض بمجرد الاحتمال لا يصح كما هو مذكور مشهور. وإذا علمت ذلك علمت فساد جزم الشيخ بهذا الاعتراض لفقد ما يتوقف عليه من ثبوت أحد الأمرين كما تقرر، بل دون ثبوت واحد منهما خرط القتاد وشيب الغراب، بل قد ثبت خلاف كل منهما فقد صرح إمام الدنيا بإجماع من يعتد به من أئمة المسلمين الإمام فخر الدين بجعل النسوب من المشتق حيث قال في المحصول استدلالاً على أنه لا يشترط في المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق ما نصه: ولأن لفظة اللابن والتامر والمكي والمدني والحداد مشتقة من أمور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق ا هـ. وأقره على جعل هذه الأمور من المشتقات شراح كتابه كالأصفهاني والقرافي وناهيك بهما وباستيعابهما واحاطتهما. ثم في الكلام على الفروق بين الحقيقة والمجاز عدّ من علامات المجاز نقلاً عن الغزالي امتناع الاشتقاق ثم نقضه بقولهم للبليد حمار وللجمع حمر اهـ، وفيه نص على اشتقاق الجمع من المفرد وإلا لما صح النقض

بذلك كما لا يخفى وصرح القاضي البيضاوي بجعل مسلمات مشتقاً حيث مثل به للمشتق الذي تغيره بزيادة الحرف ونقصانه وأن نظر الإسنوي في شرحه في كونه مشتقاً من مفرد، ولما عرف ابن الحاجب المشتق بقوله ما وافق أصلاً بحروفه الأصول ومعناه عقبه بقوله «وقد يزداد بتغيير ما» أي وقد يزداد على التعريف هذا القيد فهو إشارة إلى تعريف ثان. قال الأصفهاني في شرحه: لكنه - أي التعريف الثاني - يشكل بمثل فلك جمعاً ومفرداً فإنه ليس بينهما تغيير بحسب اللفظ إلا أن يقال المراد بالتغيير اللفظي أعم من أن يكون تحقيقاً أو اعتباراً أ هـ. وهو نص في أن الجمع مشتق من مفردة وإلا لم يسمعه الجزم بإيراده على التعريف الثاني ثم يتكلف الجواب، ولا يظن بمثل هذا الإمام أنه يجزم بالإيراد بمجرد احتمال أنه من المشتق بدون سند له إلا مجازف غافل.

ولما عرف الصفي الهندي وناهيك به وبإستيعابه واحاطته الاشتقاق في قوله قيل هو ما غير من أسماء المعاني عن شكله بزيادة أو نقصان من الحروف أو الحركات أو منهما وجعل دالاً على ذلك المعنى وعلى موضوع له غير معين قال: وهو غير جامع فإن التثنية والجمع من أسماء الأعيان كقولك رجلان ورجال مشتقان من المفرد مع أنه ليس اسم المعنى أ هـ. فانظر هذا النص القاطع من هذا الإمام بأن التثنية والجمع مشتقان من المفرد وبإيرادهما على هذا التعريف ولولا أن كونهما من المشتقات من الأمور المقررة المفروغ منها ما وسع مثل هذا الإمام هذا القطع كما لا يخفى. وفي حاشية السيد للعضد ما نصه: فإن قلت نحو أسد مع أسد يندرج في التعريفين فما تقول في ذلك جمعاً ومفرداً؟ قلت: يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق، ويمكن أن يعتبر التغيير تقديراً فيندرج فيهما ويكون من نقصان حركة وزيادة مثلها أ هـ. وفيه دلالة قطعاً على اشتقاق الجمع من المفرد كما هو جلي للمتأمل فظهر أن هؤلاء الأئمة قائلون بأن النسوب والجمع من المشتقات بل قاطعون بذلك إذ لم يحكوا خلافاً فيه ولا شبهة لعاقل في أن مثلهما المصغر والمثنى وأنه لا وجه للفرق بينهما مع شمول التعريف للجميع، بل تقدم في كلام الهندي التصريح بالمثنى أيضاً فمع ذلك كيف يصح لعاقل أن يجزم بفساد تعريف المصنف والشارح بتناوله هذه المذكورات لكن عذر الشيخ ما هو عادته من عدم مراجعته كتب الأئمة والاطلاع على ما فيها مع وثوقه بما يقع في خاطره الكريم وهذا أمر مشكل كما لا يخفى. فإن قلت: صرح القرافي في شرح المحصول بأن التثنية والجمع والمفرد فيها قيود الحد أي الذي ذكره الإمام عن الميداني للاشتقاق وليس أحدها مشتقاً من الآخر. وقال أيضاً ما نصه: هذا إنما يتجه إذا كان الجمع مشتقاً من المفرد حتى يكون «حمر» مشتقاً من حمار وهو مجاز فيكون الاشتقاق دخل في المجاز وهذا لم يقل به أحد فيما علمت، بل قالوا «الحمار» مشتق من «الحمرة» لأنها الغالب على حمر الوحش ولكن حد الميداني الذي قدمه أول الكتاب يقتضيه في قوله: أن تجهد بين بين اللفظين

كان الآخر (مجازاً لمناسبة بينهما في المعنى) بأن يكون معنى الثاني في الأول (والحروف

تناسباً في المعنى والتركيب فنرد أحدهما إلى الآخر، ولا شك أن بين حار وحر مناسبة في المعنى والتركيب فيكون أحدهما مشتقاً من الآخر ا هـ. قلت: غاية الأمر أنه مخالف لما تقدّم عن البيضاوي والأصفهاني والصفي الهندي والسيد ومع ثبوت الخلاف على الوجه المذكور لا يصح الجزم بالاعتراض، بل مجرد احتمال الخلاف يمنع صحة الاعتراض كما تقدّم. والظاهر أن الشيخ لم يعتمد في ذلك الاعتراض إلا على مجرد استبعاده كون المذكورات من المشتقات وغفل أو تغافل عما هو مشهور بينهم من أن مادة نقض التعريف يجب أن تكون معلومة، وأن مجرد الاستبعاد لا يسوغ النقض فضلاً عن الجزم به على أن اقتصارنا على ما بيناه إنما هو بحسب اطلاعنا القاصر وإلا فيحتمل أن الشارح اطلع على ما هو أدل وأظهر وأقوى وأبهر.

وأما عن الثاني من وجهي الأمر الأوّل فهو أن كلاً من الفروع والأصل أعم من الاشتقاق لتحققهما بغيره أيضاً فيكون العلم بكل منهما بدون العلم به ممكناً فلا دور ومن نظائر ذلك دفع اعتراض ابن هشام على قول الخلاصة.

• الحال وصف فضلة متصب.

• حيث قال: وفي هذا الحدّ نظر لأنّ النصب حكم والحكم فرع التصوّر والتصوّر موقوف على الحدّ فجاء الدور ا هـ. بمنع التوقف لأن النصب أعم من الحال لثبوته لغيره فلا يتوقف تصوّره على تصوّره ولو سلم فليكن هذا التعريف لفظياً بل قد سبق أن تعاريف سائر الاصطلاحيات لا تكون إلا لفظية، وحيث فلا منشأ للاعتراض هنا بالدور إلا الدهول عن ذلك. واعلم أن الشارح في التفسير بالأصل والفرع موافق لغيره ولهذا قال الأصفهاني في شرح المحصول: والمراد بالردة جعل أحدهما فرعاً والآخر أصلاً والفرع مردود إلى الأصل ا هـ. وأما عن الأمر الثاني فهو أنه إن أراد بالاقطاع أخذ بعض الشيء لم يصح في اشتقاق نحو ضارب من ضرب إذ ليس ضارب بعض ضرب حتى يصح الحكم بأنه أخذ بعضه أعني بعض ضرب، وإن أراد به التصرف فيه بنحو تغييره وزيادة فهذا المعنى متحقق قطعاً في نحو المنسوب مما ذكر فالحكم بعدم ورود المذكورات على تفسير المأخوذ بظاهره غير صحيح أيضاً فتأمل والله الموفق.

قوله: (بأن يكون معنى الثاني في الأوّل) أقول فيه أمران: الأوّل أنه قد يشكل ذلك في المصدر الزيد إذا قلنا إنه مشتق من المصدر المجزّد إذ لا يصدق بالنسبة إليه أن معنى الثاني في الأوّل بل معنى الثاني هو معنى الأوّل، ويجاب بمنع الصدق إذ لا معنى لكونه في الأوّل إلا كونه مدلولاً له وهو أعم من كونه تمام مدلوله أو بعض مدلوله. فإن قيل: ينبغي أن يزيد معنى المشتق وإلا فلا فائدة في اشتقاقه قلنا: قد تكون الفائدة التوسعة في العبارات أو المبالغة في المعنى أخذاً من قولهم زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، والثاني أنه قد يشكل على قول المصنف الآتي وقد يطرد كاسم الفاعل وقد يختص كالفارورة مع الفرق بينهما الذي صرح به المحشيان

الأصلية) بأن تكون فيهما على ترتيب واحد كما في الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة، وبمعنى الدلالة مجازاً كما في قولك «الحال ناطقة بكذا» أي دالة عليه. وقد لا يشتق من المجاز كما في الأمر بمعنى الفعل مجازاً كما سيأتي. لا يقال منه أمر ولا مأمور مثلاً بخلافه بمعنى القول حقيقة فلا يلزم من قول الغزالي وغيره أن عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونه مجازاً أنهم مانعون الاشتقاق من المجاز كما فهمه عنهم المصنف وأشار به «لو» كما قال إليه لأن العلامة لا يلزم انعكاسها.

وغيرهما كالزركشي وهو أنه إن اعتبر معنى الأصل المشتق منه جزءاً من مسمى المشتق داخلياً في مفهومه بحيث يكون المشتق اسماً لذات مبهمه من حيث انتساب ذلك المعنى إليها بالصدر عنها أو الوقوع عليها أو نحو ذلك فهذا المشتق مطرد إلا للمانع كالفاضل لا يطلق على الله تعالى مع إثبات الفضل له، وإن اعتبره معنى الأصل المشتق منه في المشتق من حيث إنه مرجح لتعيين الاسم المشتق من بين الأسماء لهذا المعنى من غير دخول المعنى في مفهوم المشتق، بل بحيث يكون المشتق اسماً لذات مخصوصة يوجد فيها معنى الأصل فهذا المشتق مختص لا يطرد في غير تلك الذات المخصوصة مما وجد فيه معنى الأصل كالقارورة لا تطلق على غير الزجاج المخصوصة مما هو مقر للمانع وجه الإشكال أنه لا يصدق على هذا القسم الذي لا يطرد من المشتق أن معنى الأصل فيه لأنه غير داخل في معناه. ويجاب إما بأن قوله «بان» بمعنى «كأن» فهي للتمثيل على عادته في استعمالها للتمثيل، وإما بأن يكون معنى الثاني في الأول أعم من أن يكون فيه على معنى الجزئية لمعناه أو على معنى كونه موجوداً في معناه ومرجحاً لوضعه له. فإن قلت: هل يصدق ذلك على نحو النسب كالمكي والمدني بناء على شمول المشتق لهما كما تقدم؟ قلت: نعم لأن معناها الشخص المنسوب لمكة أو المدينة بنحو كونها مسكنه، فمعنى المشتق منه حاصل في المشتق لأنه من قيود معناه ومعتبراته.

قوله: (فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة) اعترضه شيخنا العلامة بأن اللفظ الموضوع لمعنى لم يستعمل فيه هو بالنظر إلى هذا المعنى ليس حقيقة ولا مجازاً، فالعلامة لو قيل بلزوم انعكاسها لم يلزم إلا انتفاء المجاز وهو أعم من وجود الحقيقة لا مستلزم له كما يقتضيه كلام الشارح انتهى. وأقول: وجه ما اقتضاه كلام الشارح أن مقتضى صنيعهم أحد أمرين، إما اشتراط الاستعمال في المشتق منه، وإما فرض الكلام في اللفظ المستعمل، فعل الأول لا إشكال في أنه لو قيل بانعكاس العلامة لزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة، وكذا على الثاني لأن المعنى حيث أنه يلزم من وجود الاشتقاق من اللفظ المستعمل كونه حقيقة فما اقتضاه كلام الشارح لا غبار عليه على التقديرين، وما يدل على أن مقتضى صنيعهم أحد الأمرين المذكورين قول الإمام حجة الإسلام في المستصفي ما نصه: الثانية أي من العلامات التي يعرف بها المجاز أن يعرف بامتناع الاشتقاق منه إذا الأمر إذا استعمل في حقيقته اشتق

فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة. ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند

منه الأمر، وإذا استعمل في الشأن مجازاً لم يشتق منه أمر ا هـ. فتقيده بالاستعمال في قوله «إذا استعمل الخ» يدل على أحد الأمرين كما لا يخفى. وقول الإمام فخر الدين في المحصول من جملة فروق بين الحقيقة والمجاز نقلها عن الغزالي ما نصه: وثانيها قال الغزالي رحمه الله تعالى: امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازاً فإن الأمر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الأمر والأمور، ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد منه الاشتقاق وهذا أيضاً ضعيف لما تقدم من أن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد ولأنه ينتقض بقولهم للبليد حمار وللجمع حمر وعكسه أن الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منه الاسم ا هـ. فاقصره على النقص طرداً وعكساً بالمجاز والحقيقة يدل أيضاً على أحد الأمرين، وقول الصفي الهندي في نهايته ما نصه: وتاسعها أي العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أن يكون اللفظ مستعملاً في معنيين ويشق منه بحسب أحد المعنيين ما يمكن الاشتقاق منه من اسم الفاعل والمفعول وغيرهما، ولا يشتق منه ذلك بحسب المعنى الآخر مع عدم المانع منه فيعلم أنه مجاز فيه وحقيقة في الأول ثم قال: فإن قلت ولئن سلم أن الاشتقاق دليل الحقيقة لكن لا نسلم أن عدمه دليل التجوز الخ انتهى. وهو دال أيضاً على أحد الأمرين، وقول المصنف في منع الموانع «وأما قولنا ولو مجازاً» فإشارة إلى أن الاشتقاق قد يكون من حقيقة وقد يكون من مجاز خلافاً لمن منع الاشتقاق من المجازات وقال: إنما يكون الاشتقاق من الحقائق وهو القاضي أبو بكر والغزالي والكنيا انتهى. وهو دليل أيضاً على ما ذكر بل على الأمر الأول بعينه، وعبارة العراقي في شرح المتن وأشار بقوله ولو مجازاً إلى أن الاشتقاق قد يكون من المجاز كما يكون من الحقيقة وهذا هو الصحيح خلافاً للقاضي أبي بكر والغزالي والكنيا حيث منعوا الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك مختصاً بالحقيقة انتهى. وهي أصح من عبارة منع الموانع في الدلالة على الأمر الأول بعينه كما لا يخفى، فلما دل صنيعهم على استلزام الاشتقاق الحقيقة لو قيل بالانعكاس بنى الشارح عليه كلامه ورده على المصنف محافظة على عدم الخروج عما قالوه وعدم الزيادة على ما ذكره فلهذا دره.

ثم رأيت في أدلتهم على أصالة المصدر للفعل ما يصرح بعدم اشتراط الاستعمال، وعبارة الشاطبي في شرح الألفية ما نصه: الخامس أي من الوجوه الدالة على ما ذكر أن من المصادر ما لا فعل له لفظاً ولا تقديراً وذلك ويح ويول وويس ويوب، فلو كان الفعل أصلاً لكانت هذه المصادر فروعاً لا أصول لها وذلك محال. وإنما قلنا لا أفعال لها تقديراً لأنها لو صيغ من بعضها فعل لاستحق فاؤه من الحذف ما استحق فاء «بعد» أعني في المضارع ولاستحق عينه من السكون ما استحق عين «يبيع» فيتوالى إعلال الفاء والعين وذلك مرفوض في كلامهم، فوجب إهمال ما يؤدي إليه وليس في الأفعال ما لا مصدر له مستعمل إلا وتقديره ممكن «تبارك» وفعل التعجب إذ لا مانع له في اللفظ انتهى. ويمكن تعميم كلام المصنف والشارح بحيث يوافق ذلك

الإطلاق وهو الصغير، أما الكبير فليس فيه الترتيب كما في الجذب وجذب، والأكبر ليس فيه جميع الأصول كما في الثلم وثلب. ويقال أيضاً أصغر وصغير وكبير وأصغر وأوسط وأكبر (ولا بد) في تحقق الاشتقاق (من تغيير) بين اللفظين تحقيقاً كما في ضرب من الضرب وقسمه في المنهاج خمسة عشر قسمًا، أو تقديرًا كما في طلب من الطلب فيقدر أن فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر كما قدر سيبويه أن ضمة النون في جنب جمعاً غيرها فيه مفرداً، ولو قال تغير بتشديد الياء كان أنسب (وقد يطرد) المشتق (كاسم الفاعل) كضارب لكل واحد وقع منه الضرب (وقد مختص) ببعض الأشياء (كالقارورة) من القرار

بأن يراد بالحقيقة في هذا المقام الحقيقة ولو بالقوة بأن يكون معنى اللفظ بحيث لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقة وإن لم يستعمل فيه بالفعل، ثم قال شيخنا المذكور: فإن قلت قد فسر الشارح انعكاس الحد فيما مر بأنه كلما وجد المحدود وجد هو فالمطابق له هنا أن يفسر انعكاس العلامة بأنه كلما وجد المعرفة بها وجدت هي، فما الحامل على تفسيره بما تقدم المطابق لتفسير ابن الحاجب هناك أي التلازم في الانتفاء؟ قلت: قوله «فلا يلزم الخ» إذ لو أراد المعنى الآخر أي استلزام وجود المعرفة وجود العلامة لقال فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق، وإن كان هذا لازماً لما قاله انتهى. وقوله «بما تقدم» إشارة إلى ما ذكره في قوله ما نصه: قوله لا يلزم انعكاسها أي انتفاء المعرفة بها كلما انتفت انتهى. وأقول: لا يخفى ضعف هذا الجواب فإن قوله «فلا يلزم الخ» مرتب على التفسير الذي ذكره وتابع له فكيف يكون التفسير مرتباً عليه وتابماً له؟ والوجه أنه أراد المعنى الآخر ولا ينافيه أنه لم يقل فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق أي الذي هو نفي لزوم الانعكاس الذي هو نفي استلزام وجود المجاز لعدم الاشتقاق لأن ما ذكره لازم لذلك لأنه إذا استلزم المجاز عدم الاشتقاق استلزم الحقيقة بناء على ما تقدم من دلالة كلامهم على أحد الأمرين السابقين، وإنما أثر هذا اللازم للتصريح فيه بنفي ما فهمه المصنف عن الغزالي وغيره من استلزام الاشتقاق للحقيقة فتأمل فإنه في غاية الظهور، وبهذا يندفع أيضاً ما أورده شيخ الإسلام. والحاصل أن مبنى الاعتراض توهم أن المفرع في كلام الشارح هو نفس العكس وليس كذلك، وإنما هو لازم العكس وإنما أثره لما بيناه فتأمل ولا تكن من الغافلين. واعلم أن طرد هذه العلامة هو أنه كلما تحقق عدم الاشتقاق تحقق كونه مجازاً وعكس هذا بالعكس المستوي كلما تحقق كونه مجازاً تحقق عدم الاشتقاق، ومن لازم ذلك أنه كلما وجد الاشتقاق لا يكون اللفظ مجازاً فيكون حقيقة بناء على ما تقدم بيانه من أن الكلام في اللفظ المستعمل وعكسه بعكس النقيض كلما لم يتحقق كون اللفظ مجازاً تحقق الاشتقاق ومن لازم هذا أنه كلما تحقق الاشتقاق تحققت الحقيقة بناء على ما ذكر فليتأمل.

قوله: (كان أنسب) قال شيخنا العلامة: أي بقولهم تحقيقاً أو تقديرًا إذ المحقق والمقدر الأثر لا التأثير انتهى. وقال الكمال: كأنه يريد أنه أنسب بتعريف الاشتقاق فإن حاصل تعريفه

للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقرّ للمائع كالكوز (ومن لم يقم به وصف لم يميز أن يشتق له منه) أي من لفظه (اسم خلافاً للمعتزلة) في تجويزهم ذلك حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على أنه عالم قادر مثلاً لكن قالوا بذاته لا

إياه أنه الحكم بأن لفظاً مأخوذ من لفظ للتناسب في المعنى والحروف الأصلية والحاكم لا يقع منه تغيير للفظ ولكنه يدرك تغير اللفظ الأوّل عما كان عليه. وقد يقال بل الأنسب ما في المتن إذ المراد أنه لا بدّ في تحقق الاشتقاق الذي هو فعل المشتق أي الواضع من تغيير من الواضع كما دل عليه الاستقراء بأن يغير اللفظ الذي هو الأصل إلى الفرع الذي قصد اقتطاعه للدلالة على معناه الموضوع له انتهى. ويجب بتوقف تحقق الاشتقاق على التغاير بين اللفظين والمحقق لتغايرهما هو التغير الذي هو الوصف القائم بهما لا التغير الخارج عنهما فليتأمل قوله: (وقد يطرد) فإن قلت قضية الفرق الذي أبدوه هنا بين ما يطرد وما لا يطرد أن الفعل من الأوّل مع أن بعض الأفعال فيه لا يستعمل لأنّ العرب أماتها فهل ينافي ذلك اطراد الأفعال؟ قلت: لا ينافيه لأنّ تلك الأفعال التي أماتها العرب كالمستثناة من القاعدة قوله: (ومن لم يقم به وصف لم يميز أن يشتق له منه) أقول: احترز بالوصف عن الاشتقاق من الأعيان فلا يجب في الاشتقاق منها كما في تامر ولابن وحداد والمكي والمدني على ما تقدم أن النسب من المشتقات قيام المشتق بما له الاشتقاق. وقد قال السيد في قول الأحكام: وهل يشترط قيام الصفة المشتق منها بما له الاشتقاق وكأنه اعتبر الصفة احترازاً عن مثل لابن وتامر مما اشتق من الذوات فإن المشتق منه ليس قائماً بما له الاشتقاق ا هـ. وفي المحصول اعتراضاً على ما ذكره المصنف كغيره ما نصه: وما يدل على أنه ليس من شريطة المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق أن المفهوم من اسم المشتق ليس إلا أنه ذو ذلك المشتق منه ولفظة «ذو» لا تقتضي الحلول، ولأن لفظة التامر واللابن والحداد مشتقة من أمور يستحيل قيامها بمن له الاشتقاق ا هـ. وأجاب الأصفهاني فقال: وأما قوله «إن لفظة ذو لا تقتضي القيام به» قلنا: لا نسلم ذلك على الإطلاق بل ذلك في أسماء الأجناس وهذا لأننا نقول: ذو العلم وذو القدرة والمراد قيام العلم والقدرة بالعالم والقادر، ونقول أولاً لا نسلم أنه لا معنى للمشتق إلا أنه ذو ذلك المشتق منه فقط بل ذو ذلك المشتق منه بمعنى القيام به وهذا أخص بما ذكرتم. وهذا المنع متقدم على الأوّل ثم نقول: يلزم المصنف المدني والمكي فإنه زعم أنهما من المشتقات مع أنه ليس معناهما ذو مكة وذو مدينة، وأما اللابن والتامر والمكي والمدني وأمثالها فلا ترد لأننا ندعي الحكم المذكور في المشتقات من المصادر فلا ترد ا هـ. وذكر نحوه القرافي وقد ينظر في قوله مع أنهما ليس معناهما ذو مكة وذو مدينة فليتأمل والله أعلم.

قوله: (حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية الخ) أورده المحشيان أن هذا يدل على أن ما نقل عن المعتزلة من تجويزهم ما ذكره لم يصرحوا به، وإنما لزم ما قالوه ولازم المذهب ليس

بصفات زائدة عليها متكلم لكن بمعنى أنه خالق الكلام في جسم كالشجرة التي سمع منها

بمذهب على الصحيح وأقول: هذا لا يرد على المصنف في نسبة الخلاف للمعتزلة. أما أولاً فلأن نسبه اليهم صادقة بكونه باعتبار لازم مذهبهم أو بأنه أراد خلافاً للزم مذهب المعتزلة، وإنما قصد رده لاحتمال أن يقولوا به إذ ليس من لازم كون الشيء لازم المذهب وأن لازم المذهب ليس بمذهب أن لا يقول به صاحب المذهب، بل غاية الأمر أنه لا يلزم أن يقول به ولكن قد يقول به. وأما ثانياً فلأنه لا يلزم من أن هذا لازم ما ذهبوا إليه في مسألة الكلام أن لا يكونوا صرّحوا به، بل كلام المحصول صريح فيه فإنه قال في أثناء تقرير خلافهم مع الأشاعرة في ذلك واستدللت المعتزلة بأن القتل والجرح والضرب قائم بالمقتول والمجروح والمضروب، ثم إن المقتول لا يسمى قاتلاً فإذا عمل المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل وحصل ذلك الاسم لغير عمله، ثم ذكر جواب الأشاعرة عن ذلك وما عليه بما بسطه الأصفهاني وغيره قوله: (كالمعلم والقدرة) قال شيخنا العلامة: حقه أن يقول والكلام لأنه بالمعنى الحقيقي منفي عندهم عن الذات، وإن قالوا بقيامه بمحل آخر كالشجرة أو بثبوت صفة فعلية بمعنى خلق الكلام. وإنما قلنا حقه ذلك لأنه ذكر فيما وافقونا عليه من المشتقات ا هـ. وأقول: هذا مما يتعجب منه ولعله سهو لأن الكلام كغيره من بقية الصفات المذكور في قوله صفاته الذاتية وفي تمثيل ذلك بقوله كالمعلم والقدرة بواسطة دخول كاف التمثيل عليه، ولهذا تعرض له بعد بقوله «متكلم الخ» فتأمل فإنه في غاية الظهور.

قوله: (بمعنى أنه خالق الكلام) قال شيخنا العلامة فيه نظر إذ الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي فهو عندهم بمعنى أنه ذو كلام لكن قائم بمحل آخر، فالنزاع اذن معهم في جواز الاشتقاق للمحل مع قيام معنى المشتق منه بمحل آخر كما قال ابن الحاجب لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره لا مع عدم قيامه بمحل الاشتقاق كما قال المصنف وبينهما فرق لا يخفى ا هـ. وأقول: أما قوله فيه نظر إذ الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي ففيه أمران: الأول أنه إن صح هذا النظر ردد على غير الشارح فإن ما قاله الشارح قاله غيره أيضاً لا كما يتوهم من سياق كلام الشيخ فاحذره ففيه تلبيس. قال العضد في شرح عبارة ابن الحاجب ما نصه: خلافاً للمعتزلة فإنهم جعلوا التكلم لله لا باعتبار كلام هو له بل كلام لجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلماً إلا أنه يخلق الكلام في الجسم ا هـ. فانظر قوله عنهم لا معنى لكونه متكلماً إلا أن يخلق الكلام في الجسم فإن معناه عين معنى قول الشارح متكلم لكن بمعنى أنه خالق الكلام، والثاني أنا لا نسلم أن الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي بل هو في الأعم من كل منهما، ومن ادعى تخصيصه بالأول فعليه البيان بالنقل الصحيح الصريح، ولهذا قرر الكمال قول الشارح ففي الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا بما يصرح بأن الكلام في الأعم حيث قال بعد كلام مهده: فكان معنى الكلام في وصفه تعالى خلقه إياه وهذه الصفة ثابتة له تعالى

موسى صلى الله عليه وسلم بناء على أن الكلام عندهم ليس إلا الحروف والأصوات الممتنع اتصافه تعالى بها، ففي الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا لأن صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقيّة الصفات الذاتية لا يسمهم نفيها لموافقتهم على تنزيهه تعالى عن أضدادها وإنما ينفون زيادتها على الذات. ويزعمون أنها نفس الذات مرتين ثمراتها على الذات ككونه عالماً قادراً، فروا بذلك من تعدّد القدماء على أن تعدد القدماء إنما هو محذور في ذوات لا في ذات

وباعتبارها وقع الاشتقاق فلم يخالفوا قاعدة الاشتقاق إذ هم قائلون بأن الاشتقاق باعتبار صفة ثابتة له تعالى، وهذا هو مراد الشارح بقوله «ففي الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا» أي من قاعدة الاشتقاق وهي أن من لم يقم به وصف لم يجوز أن يشتق له منه. وحاصله أن الاشتقاق عندهم باعتبار إطلاق الكلام على خلقه مجازاً وخلقهم وصف ثابت لله تعالى ا هـ. فإن قلت لكن يرد ما قاله قول السيد في حواشي العنصر ما نصه: فإن قيل فلعل التكلم عندهم يطلق على معنيين، أحدهما المشهور وثانيهما خلق الكلام والتكلم إنما ينطلق عليه تعالى مأخوذاً من المعنى الثاني وهو قائم به تعالى قلنا: التكلم والتكلم وسائر تصاريفه مشتقة من الكلام فهو المشتق منه حقيقة ولم يقم به بل بغيره ا هـ. قلت: يرد على السيد أنا سلمنا أن المشتق من الكلام لكن اشتقاق التكلم منه هنا عندهم باعتبار معناه المجازي وهو خلق الكلام بناء على جواز الاشتقاق من المجاز كما هو الصحيح عند المصنف وغيره، فإن وافق السيد على الجواز أي جواز الاشتقاق من المجاز صح ما قاله الكمال على وفق ما أشار إليه الشارح ولم يكن مردوداً بما قاله السيد، وإن خالف في ذلك لم يقدرد ما قاله الكمال كالشارح لبنائه على ما هو الصحيح عند المصنف وغيره من جواز الاشتقاق من المجاز، ولا يبعد أن يكون الشارح كما قصد بما قاله في هذا المقام وقرره الكمال بما ذكر رد ما قاله المصنف والعنصر وغيرهما من نسبة المعتزلة إلى مخالفتهم قاعدة الاشتقاق فيما قالوه في الصفات قصد أيضاً رد ما قاله السيد في حاشيته في جواب السؤال المذكور كما ظهر مما قررناه فليتأمل وأما قوله «فهو عندهم بمعنى أنه ذو كلام» فلا يسمن ولا يغني من جوع لأنه إن أراد أن معناه عندهم أنه قام به الكلام حقيقة فليس الأمر كذلك كما علم من كلام العنصر وغيره، وإن أراد أن معناه عندهم أنه خلق الكلام فهذا هو ما قاله الشارح كغيره، وأما ما ادعاه من الفرق بين عبارة المصنف وعبارة ابن الحاجب فالأمر فيه يسير جداً، بل قد يرجح صنيع المصنف بأن المحذور ما أفاده من عدم قيام معنى المشتق منه بمحل الاشتقاق لا قيامه بمحل آخر كما لا يخفى أن مجرد قيامه بمحل آخر مما لا أثر له بخلاف عدم قيامه بالمحل فتأمل.

قوله: (ويزعمون أنها نفس الذات) قال شيخنا العلامة: فيه شيء لأن هذا الزعم بديهي الاستحالة لما يلزمه من اتحاد الذات والمعنى، والحق أنها عندهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لا حقيقة فالعلم بمعنى انكشاف المعلوم لا بمعنى صفة توجه فلم يشتقوا مع انتفاء قيام المعنى ولم

وصفات (ومن بنائهم) على التجويز (اتفاقهم على أن إبراهيم) صلى الله عليه وسلم (ذابح) أي ابنه اسمعيل حيث أمرَ عندهم آله الذبح على محله منه لأمر الله تعالى إياه بذبحه لقوله تعالى حكاية «يا بني إني أرى في المنام إني أذبحك» [الصفافات: ١٠٢] إلى آخره (واختلافهم هل اسمعيل) صلى الله عليه وسلم (مذبوح) فقيل نعم والتأم ما قطع منه، وقيل لا أي لم يقطع منه شيء. فالقائل بهذا أطلق الذابح على من لم يقم به الذبح لكن بمعنى أنه ممرآته على محله فما خالف في الحقيقة، وما هنا أنسب بالمقصود مما في شرح

يلزمهم جعل الذات معنى ا هـ. وأقول: أما قوله «لأن هذا الزعم يديهي الاستحالة» فهو ممنوع بل لم ينشأ إلا عن غاية التساهل والاسترواح قوله لما يلزمه اتحاد الذات والمعنى قلنا: ليس اللازم على هذا الزعم إلا اتحاد الذات والصفات بحسب الذات لا بحسب الاعتبار أيضاً فهما واحد بالذات مختلفان بالاعتبار بمعنى أن الذات من حيث انكشاف المعلومات بها علم وهكذا والصفات عندهم ليست من قبيل المعاني بل هي نفس الذات بالاعتبارات المخصوصة. وعبرة المولى التتازاني في شرح العقائد وزعموا أي الفلاسفة والمعتزلة أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالمقدورات قادراً إلى غير ذلك ثم قال: ويلزمكم - يعني معاشر الفلاسفة والمعتزلة - كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعالماً وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من المحالات ا هـ. قوله «تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً الخ» لو قال معلماً كان أولى وقد رد قوله «ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة الخ» بأنهم إنما يلزمهم ذلك لو أرادوا أن مفهوم الذات وكل من الصفات واحد لأنه المحال وهم لا يقولون به، وإنما يقولون إن الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات وما هو ثمرات لها وليس ذلك عالماً وإن كان ظاهر التقلبات يخالفه ورد قوله «وكون الواجب غير قائم بذاته» أي لأنهم جعلوه نفس العلم والقدرة وغيرهما وهذه غير قائمة بذاتها بأنهم إنما يلزمهم ذلك لو قالوا بمغايرة العلم للذات وهم لا يقولون بها كما عرف مما مر. فإن أراد الشيخ بالاتحاد الذي زعم لزومه الاتحاد بالذات مع التغير بالاعتبار فلا محذور في ذلك، وإن أراد به الاتحاد بالذات والاعتبار حتى يكون مفهومهما واحداً، فلزوم ذلك لما ذكر ممنوعاً لا خفاء معه. وأما قوله «والحق الخ» فلا معنى له إن ثبت أن مذهبهم ما نقله الشارح كالسعد وغيره عنهم. وأما قوله «لم يلزمهم جعل الذات معنى» فيرد عليه أنه قد تبين أنه لا يلزمهم ذلك على ما نقله الشارح كالسعد وغيره عنهم فتدبر.

قوله: (ومن بنائهم على التجويز) قال الكوراني: واعلم أن ابتناء هذه المسألة على أصل المعتزلة في غاية البعد إذ هذه المسألة مستقلة لا تعلق لها بذلك الأصل لأن الخلاف هنا بيننا وبينهم إنما هو في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل كما سيأتي، فعندنا يجوز أن ينسخ الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك قصة إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه إذ أمره بالذبح نسخ قبل التمكن من الفعل وهم منعوا ذلك، وأجابوا عن هذا الاستدلال تارة بأنه لم يؤمر

المختصر لا على وجه البناء من أنهم اتفقوا على أن اسمعيل غير مذبح أي غير مزهق الروح، واختلفوا هل إبراهيم ذابح أي قاطع فمؤذاهما واحد وعندنا لم يمز الخليل آلة الذبح على محله من ابنه لنسخه قبل التمكن منه لقوله تعالى ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ [الصفافات: ١٠٧] والجمهور على أنه اسمعيل كما ذكر لا إسحق (فإن قام به) أي بالشيء (ما) أي

إلا بمقدمات الذبح وقد أتى بها، وتارة يقولون بل أتى بالذبح ويرون في ذلك خبراً موضوعاً وهو أنه ذبح ولكن التأم موضع الذبح فإنه كلما قطع جزءاً التأم مكانه. وبالجملة ذبح أو لم يذبح الذبح فعل قائم بالذابح وإن ذهبوا إلى ما نقل عنهم من أن الضرب قائم بالمضروب كما قدمناه، فلا وجه لقول المصنف اتفاهم على أن إبراهيم ذابح بناء على الأصل المذكور فتأمل اهـ. وأقول: لا يخفى أن الحصر في قوله «لأن الخلاف هنا بيننا وبينهم إنما هو في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل» ممنوع لأن بيننا وبينهم خلافاً في غير ذلك أيضاً، فإنه عندنا لم يمر آلة الذبح على محله من ابنه، وعندهم قد أمرها عليه بل مع القطع أيضاً مع الالتئام عند بعضهم وهذا خلاف في هذه القضية في غير جواز النسخ. ويمكن تخريج ما ترتب عليه من اتفاهم على أن إبراهيم ذابح واختلافهم في أن اسمعيل مذبح على أصل المعتزلة المذكور كما أشار إليه المصنف وبينه المحقق المحلي وإن بحث فيه بقوله «لكن بمعنى أنه مزمز أآته الخ» فكيف يستقيم ما زعمه من الحصر المذكور وتوجيه البعد الذي زعمه به فإن كان وجه البعد عنده ما بحث به المحلي مما ذكر آنفاً فمع كون كلامه لا يفيد ذلك بوجه يلزم أن يكون التوجيه بقوله «لأن الخلاف الخ» لغواً لا موقع له ها هنا. وأما قوله «وبالجملة ذبح أو لم يذبح الذبح فعل قائم بالذابح الخ» فهو كلام من لم يفهم معنى عبارة المصنف وذلك من أعظم المصائب إذ قد تصدى لشرح كلام المصنف وانتصب لمعارضته ومعارضة الشارح مع عدم فهمه كلامه في كثير من المواضع كما يطالعك عليه كتابنا هذا. وبيان ذلك هنا أنه توهم أن المصنف بنى كون الذبح فعلاً قائماً بالذابح على أصلهم المذكور حيث بنى اتفاهم على أن إبراهيم ذابح على ذلك الأصل وهذا غلط فاحش، وإنما معنى كلام المصنف كما هو ظاهر من عبارته وفي غاية الوضوح من تقرير الشارح المحلي أن اتفاهم على أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح مع اختلافهم في أن اسمعيل عليه الصلاة والسلام مذبح المتضمن ذلك للقول بأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح مع القول بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام غير مذبح مبني على الأصل المذكور لأنه قد اشتق لإبراهيم عليه الصلاة والسلام على القول بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام ليس بمذبح وصف الذابح مع أنه لم يقم به معنى المشتق منه وهو الذبح، وهذا البناء في غاية الظهور غير أنه يخدشه بحث المحقق المشار إليه آنفاً فاعتبروا يا أولي الأبصار.

وصف (له اسم وجب الاشتقاق) لغة من ذلك الاسم لمن قام به الوصف كاشتقاق العالم من العلم لمن قام به معناه (أو) قام بالشيء (ما ليس له اسم كأنواع الروائح) فإنها لم توضع لها أسماء استغناء عنها بالتقييد كرائحة كذا وكذلك أنواع الآلام (لم يجب) أي الاشتقاق لاستحائه وعدل عن نفي الجواز المراد إلى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة.

(والجمهور) من العلماء (على اشتراط بقاء) معنى (المشتق منه) في المحل (في كون المشتق) المطلق عليه (حقيقة إن أمكن) بقاء ذلك المعنى كالقيام (وإلا فأخر جزء) أي وإن لم يكن بقاؤه كالتكلم لأنه بأصوات تنقضي شيئاً فشيئاً، فالمشترط بقاء آخر جزء منه فإذا لم يبق المعنى أو جزؤه الأخير في المحل يكون المشتق المطلق عليه مجازاً كالمطلق قبل وجود

قوله: (لقوله تعالى ﴿وفديناه﴾ الخ) قال شيخنا العلامة: قد يقال فديناه أي من الذبح يدل على أن الفداء قبل الذبح أي القطع وقيل الذبح أعم من قبل التمكن لثبوته بعد التمكن بإمرار الآلة ا هـ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن المتبادر من المعنى وسياق الآية أن الفداء قبل الشروع مطلقاً، ثم رأيت الشارح في شرح قول المصنف في مبحث النسخ والنسخ قبل التمكن تعرض لدفع ما أبداه الشيخ فقال: واحتمال أن يكون النسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الأنبياء في امثال الأمر من مبادرتهم إلى فعل المأمور به وإن كان موسعاً ا هـ. قوله: (فإن قام به ما أي وصف له اسم وجب الاشتقاق لغة من ذلك الاسم) أقول فيه أمور: الأول أنه ما معنى الوجوب لغة وكان معناه لزوم وقوع ذلك أو صحته، والثاني أنه هل يجب الاشتقاق إذا كان من الذوات كتامر ولابن وحداد فإنه صحيح كما تقدم في الكلام على قوله «ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه» فيه نظر ولا يبعد تخريجه على اطراد استعمال ذلك وعدمه. فإن قلنا باطراده فالقياس الوجوب أو بعدهم ففيه ما يأتي آنفاً. والثالث أنه يشمل المطرد وغيره كالقارورة. قال شيخ الإسلام: والظاهر تخصيصه بالمطرد لأنه قاعدة والقاعدة لا تكون إلا مطردة ا هـ. وأقول: يحتمل أن المراد الوجوب ولو في الجملة فيشمل غير المطرد أيضاً فليتأمل قوله: (وعدل عن نفي الجواز المراد إلى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة) فإن قلت نفي الوجوب وإن صدق مع نفي الجواز الذي هو المراد لكنه يوهم الجواز وهو نقيض المراد فلا وجه لرعاية المقابلة مع أنها نقيض المراد قلت: الاستحالة قرينة واضحة على دفع ذلك الإيهام فلا اعتبار به، ولذا جعلوا الاستحالة من قرائن المجاز ولم يعترضه أحد بأن اللفظ معها يوهم الحقيقة مع عدم إرادتها، وبهذا يظهر سقوط اعتراض الكمال توجيه الشارح العدول بما ذكر وأن تعبيره بالزعم في غير محله.

قوله: (والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه في كون المشتق حقيقة الخ) قال الكوراني: قد اختلف في أن بقاء المعنى شرط في كون المشتق حقيقة أم لا فيه مذاهب: أحدها اشتراطه، وثانيها نفيه، وثالثها شرط إن كان البقاء ممكناً وإلا فلا. ونسب المصنف إلى الجمهور

المعنى نحو «إنك ميت» وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحاباً للإطلاق.

أنهم يشترطون البقاء إن أمكن وإلا فأخر جزء بقاء كما في المتكلم ا هـ. ثم قال: واعلم أن قول المصنف والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة وإلا فأخر جزء يشعر بأن هذا مذهب رابع غير الثلاثة التي قدمنا ذكرها وليس كذلك، بل هو مذهب من يشترط بقاء المعنى ولما أورد عليه أن البقاء لو كان شرطاً لما كان مثل متكلم ومخبر حقيقة ولو حين المباشرة واللازم باطل اتفاقاً. وجه الملازمة أن حصول هذه الأفعال إنما يكون بتقضي أجزائها شيئاً فشيئاً فلا تجتمع الأجزاء في حين من الأحيان قط، فقبل الحصول لا تحقق وبعد الحصول قد انقضى. أجاب بأن اللغة مبنية على المساهلة وإلا لخرجت أكثر الأفعال التي هي من الأحوال كيضرب ويمشي ضرورة أنها تحصل تدريجياً فالبقاء في جزء كاف أي ما دام مباشراً لجزء منه فهو حقيقة، وعند انقضاء الأجزاء بأسرها يصير مجازاً. ا هـ من نسخة سقيمة. وأقول: أما الثالث الذي حكاه أولاً فقد بين المحلي أنه مردود بقوله، وما حكاه الأمدى من عدم الاشتراط فيه أي في القسم الثاني وهو ما لا يمكن بقاؤه دون الأول أي ما يمكن بقاؤه بحث ذكره في الحصول ودفعه بأنه لم يقل به أحد فلذلك ترك المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف ا هـ. وأما قوله «واعلم أن قول المصنف والجمهور الخ» فلا يخفى ضعف هذه المناقشة لأن المصنف لم يجمع بين هذا الذي نقله عن الجمهور وبين الثلاثة الأقوال التي ذكرها الكوراني حتى يقال إنه يشعر بما ذكر. وإما إشعاره بالنسبة لإطلاق غيره في حكاية الاشتراط فلا أثر له لأن غاية الأمر أن الغير أجل والمصنف فصل ولا محذور في ذلك بوجه بل فيه غاية الحسن كما لا يخفى. وأما قوله «أجاب بأن اللغة الخ» ففي العضد والتحقيق أن المراد المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة إلى المدينة ويراد به أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفاً تركاً لذلك الأمر وإعراضاً عنه ا هـ. قال السيد: فالمخبر والمتكلم حقيقة لمن يكون مباشراً للخبر والكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً حقيقة، وعلى هذا القياس أفعال الحال فقد تسموح لغة في اعتبار الحال، واعتبار هذه الأمور على الوجه المذكور ا هـ. ويؤخذ من قوله «وعلى هذا القياس أفعال الحال» أنه لا يخرج عن كونه كاتباً وماشياً في المثاليين المذكورين بنحو المحتاج إليه من الاشتغال بإصلاح القلم والمكث للاستراحة في السير. واعلم أن هذا التحقيق الذي ذكره العضد جعله شيخنا العلامة مقابلاً لما قاله المصنف من اعتبار آخر جزء ا هـ. ولا يخفى أنه لا مانع من اعتبار كفاية كل منهما في كون المشتق حقيقة بل لا يتجه إلا ذلك، ويمكن حمل كلام المصنف عليه بأن يراد باشتراط بقاء آخر جزء اشتراط أن لا ينتضي آخر جزء وهذا صادق بما قبل آخر جزء أيضاً

(وثالثها) أي الأقوال (الوقف) عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليليهما. وإنما عبر

فمعنى وإلا فبقاء آخر جزء وإلا فعدم مضي آخر جزء.

قوله: (وثالثها الوقف) لا يخفى أن الذي ينبغي أن محل هذا الثالث في غير وجود المعنى حال النطق إذ لا يسع أحد التوقف في الكون حقيقة حيثذ والله أعلم قوله: (دون الوجود الكافي في الاشتراط) قال شيخنا العلامة قال المعضد: المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقاً، وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجازاً اتفاقاً، وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لا يضرب قد اختلف فيه على ثلاثة أقوال: أولها مجاز مطلقاً، ثانيها حقيقة مطلقاً، ثالثها إن كان مما يمكن بقاءه فمجاز وإلا فحقيقة، فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب: أحدها اشتراطه، وثانيها نفيها، وثالثها إن كان البقاء ممكناً اشترط وإلا فلا هـ. وهو صريح في أن موضوع الأقوال المشتق المطلق على محل بعد انقضاء معنى المشتق منه فالبقاء المشروط فيه هو استمرار الوجود والوجود المطلق فيه غير كافٍ في الاشتراط هـ. وأقول: لا خفاء في أن المراد الوجود والبقاء بالنظر إلى حال إطلاق المشتق وأنه إذا وجد حين إطلاقه وانقطع بحيث لم يتحقق لوجوده استمرار كان تليس بأول أجزاء القيام حين إطلاق قائم وجلس فوراً قبل أن يتحقق استمرار وجود القيام أو أتى بأول اللفظ كحرف حين إطلاق ناطق وسكت فوراً قبل تحقق استمرار وجود النطق كان حقيقة قطعاً مع أنه لم يتحقق البقاء الذي هو استمرار وجود المعنى، بل التحقق مجرد الوجود. والحاصل أن البقاء هو الوجود في الزمن الثاني، فإذا فرضنا الوجود والإطلاق في الزمن الأول فقط مع انتفائهما في الزمن الثاني كان ذلك الإطلاق حقيقة قطعاً مع انتفاء البقاء قطعاً فيلزم أن الاعتبار في كون المشتق حقيقة مجرد وجود المعنى لا استمرار وجوده الذي هو البقاء وإلا لزم أن يكون المشتق فيما فرضناه مجازاً لعدم استمرار الوجود وهو باطل قطعاً كما هو معلوم، فلذا نبه الشارح المحقق على أن مجرد الوجود كافٍ في الاشتراط وأنه لا يشترط البقاء الذي هو استمرار الوجود وأنه إنما عبر به ليتأتى حكاية المقابل القائل بعدم الاشتراط إذ لو عبر بالوجود لكانت حكايته هكذا. وقيل لا يشترط وجود المعنى والمفهوم منه عدم اشتراط وجوده مطلقاً حتى فيما مضى وليس كذلك لأن الشرط على هذا القول وجوده فيما مضى وإن كان الإطلاق بعد انقضائه لا باعتباره.

فإن قلت: قد ذكرت أن المراد الوجود أو البقاء بالنظر إلى حال إطلاق المشتق، وعلى هذا فحكاية المقابل لا تتوقف على التعبير بالبقاء لأنه لو قيل وقيل لا يشترط وجود المعنى أي حال الإطلاق بل يكفي تقدمه عليه كان صحيحاً مطابقاً للمراد قلت: المتبادر من نفي الوجود نفي وجوده مطلقاً ولو سلم فهو صادق بنفي وجوده مطلقاً، ففي التعبير به إيهام قوي لخلاف المقصود مع عدم التنبيه فيه على المقصود بخلاف التعبير بالبقاء فإنه لا إيهام فيه مع التنبيه فيه على

بالبقاء الذي هو استمرار الموجود دون الوجود الكافي في الاشتراط لتأتى حكاية مقابله . وإنما اعتبر في القسم الثاني آخر جزء لتمام المعنى به وفي التعبير فيه بالبقاء تسمح .

المقصود إذ يفهم منه الوجود فيما مضى وهو المعتبر على هذا القول، فمراد الشارح بقوله «ليتأتى حكاية مقابله» ليتأتى حكايته على وجه يشعر بالمقصود ولا يتبادر منه خلافه إذ ما لا إشعار له به مع تبادر خلافه منه كالأجنبي على قطعاً. وإذا علمت ذلك عن وجهه علمت بطلان قول الشيخ فالبقاء المشروط فيه هو استمرار الوجود والوجود المطلق فيه غير كافٍ وعبرة العضد التي حكاها لا تدل لما توهمه كما هو ظاهر بأدنى تأمل صادق، وذلك لأنَّ القول الأول الذي حكاه بقوله «أولها مجاز مطلقاً» هو القول الذي حكاه المصنف عن الجمهور، ولا شبهة عليه في أن سبب كون المشتق مجازاً هو عدم وجود المعنى أو آخر أجزائه عند إطلاقه وباعتباره ضرورة أنه لو وجد أول أجزاء المعنى عنده ثم انقطع كان حقيقة لوجود المعنى وإن لم يستمر كما تقدم بيان ذلك . ومنشأ توهم الشيخ أنه لما رأى أن الكلام مفروض فيما بعد انقضاء المعنى وأن الفاتت حينئذ هو البقاء لا أصل الوجود لتقدمه، ظن أن السبب في التجوز هو فوات البقاء فيكون هو المشروط وهذا غلط، لأنه كما أن البقاء فائت بعد الانقضاء فأصل الوجود فائت أيضاً بالنظر إلى حين الإطلاق وهو المعتبر كما تقدم، ففوات أصل الوجود هو السبب في التجوز ولا ينافي ذلك تعبير العضد بالبقاء في قوله «فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى الخ» لأنه بالنظر لحكاية المقابل كما قاله الشارح على أن قوله - أعني العضد - في صدر العبارة المحكية عنه «المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لياشر الضرب حقيقة اتفاقاً الخ» صريح في كفاية مجرد الوجود حيث عبر به دون البقاء فعليك بإحسان التأمل ولا تهولنك تلك التهويلات والله الموفق .

قوله : (ليتأتى له حكاية مقابله) أقول: قد يعترض عليه بأن هذه الفائدة معارضة بإيهام التعبير بالبقاء اشتراطه حقيقة عند الجمهور، ويمكن أن يجاب بأن انصراف البقاء في قوله «وإلا فأخر جزء» إلى مجرد الوجود لاستحالة اتصافه بالبقاء وإلا لم يكن آخر جزء قرينة على انصراف البقاء فيما قبله إلى ذلك أيضاً، وقد ينظر في هذا بأنه ينافي التوجيه للتعبير بالبقاء إذ حاصل هذا أن المراد بالبقاء مجرد الوجود وهذا لا يناسب المقابل المذكور قوله: (وإنما اعتبر في القسم الثاني آخر جزء) قال شيخنا العلامة: مقتضى كلام العضد وغيره أن المعتبر في هذا القسم التلبس بأجزاء منه متصلة. قال فيه: والتحقيق أن المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة إلى المدينة إلى آخر ما ذكره. وأقول: ما ذكره العضد من التحقيق المذكور وجيه جداً وعلى ما نقله المصنف كالأمدى فظاهر أن اعتبار آخر الأجزاء مصور بما إذا كان معنى المشتق منه مشتملاً على جميع تلك الأجزاء وإلا فالمعتبر ما تضمنه معنى المشتق منه مثلاً إذا أريد اشتقاق ناطق لمن صدر منه النطق بزيد قائم، فإن أريد بالنطق المشتق منه النطق بجميع الجملة اعتبر آخر حروف هذه الجملة، وإن أريد النطق بجزئها الأول فقط أو الثاني فقط اعتبر آخر ذلك الجزء

وما حكاه الأمدي من عدم الاشتراط فيه دون الأول بحث ذكره في المحصول ودفعه ويأنه لم يقل به أحد فلذلك تركه المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف (ومن ثم) أي من هنا وهو اشتراط ما ذكر أي من أجل ذلك (كان اسم الفاعل) من جملة المشتق

فقط، وإن أريد النطق بأحد حروف أحد الجزأين اعتبر ذلك الحرف دون غيره، وإن أريد النطق بحرفين من أحد الجزأين أو منهما اعتبر ثاني ذينك الحرفين، وإن أريد النطق لا بقيد شيء من ذلك اعتبر أي بعض كان من الجملة حرفاً كان أو أكثر، ولعل هذا في غاية الظهور، وإنما نهت عليه لثلا يسبق الفهم إلى خلافه على أنه قد تقدم قبول عبارة المصنف لحملها على ما يشمل ما قاله العضد قوله: (وفي التعبير فيه بالبقاء تسمع) فيه أمران:

* الأول قال شيخنا العلامة: وعلى ما قدمناه عن العضد أي من اعتبار حقيقة البقاء لا تسمع في التعبير بالبقاء ا هـ. وأقول: قد بينا فيما سبق أن ما قدمه عن العضد لا يخالف ما قاله الشارح خلافاً لما ظنه الشيخ على أن التسمع في التعبير بالبقاء في قول المصنف «إلا فأخر جزء» مما لا يتصور الخلاص عنه فإن الآخر من الأجزاء مما لا يمكن بقاؤه مما لا يتصور استمرار وجوده وما قدمه عن العضد بتقدير مخالفته لا يجدي شيئاً في دفع هذا التسمع كما لا يخفى، وكأن الشيخ ظن أن مراد الشارح بالتسمع هنا عدم اشتراط البقاء والاكتفاء بالوجود وليس كذلك، بل لا منشا لهذا الظن إلا الغفلة عن مراد الشارح من أن البقاء هنا غير متصور، فذكره لا يكون إلا على وجه التسمع والتجوز.

* والثاني أنه ظهر أن وجه التسمع أن آخر جزء لا يتصور استمرار وجوده حتى يتصور وصفه بالبقاء. وأما قول الكمال «ويصح عود الهاء على القسم الثاني أي في التعبير في القسم الثاني بالبقاء» تسمع، والمعنى أنه تسومح لغة بإطلاق البقاء فيما لا تجتمع أجزاءه في الوجود وإن لم يكن ذلك مجازاً فلا يخفى أنه في غاية البعد عن كلام الشارح لأن الذي لا تجتمع أجزاءه جملة الحدث وليس كلام الشارح فيه وإنما كلامه في آخر جزء من أجزائه فليتأمل.

قوله: (وما حكاه الأمدي من عدم الاشتراط) قال شيخنا العلامة: فإن قلت إذا كان موضوع الخلاف الإطلاق بعد انقضاء المعنى كما في العضد، فكيف يمكن على القول الأول اشتراط بقاء المعنى بأحد هذين الاحتمالين؟ قلت: الاشتراط ممكن وإن تعذر الإتيان بالشرط بالاحتمال الثاني، وفائدة الاشتراط فيهما أن الإطلاق مجازي عند عدم الإتيان بالشرط تعذر أم لا فليتأمل ا هـ. وأقول: لا يخفى ما في جوابه من مزيد البعد والأوجه أن يقال إن القول الأول المذكور مرتب على الاشتراط، والمعنى أنه لما اشترط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة لزم كونه مجازاً عند عدم البقاء لفقد شرط كونه حقيقة. وعلى هذا لا إشكال بوجه لأن ذلك الاشتراط ليس للقول الأول وهو مجازية الإطلاق حتى يقال كيف يمكن اشتراط بقاء المعنى بعد انقضائه بل لكون المشتق حقيقة وهذا غير القول الأول وإن تلازما فتأمل قوله: (وهو اشتراط ما ذكر)

(حقيقة في الحال أي حال التلبس) بالمعنى أو جزئه الأخير (لا) حال (النطق خلافاً للقرافي) في قوله بالثاني حيث قال في بيان معنى الحال في المشتق أن يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبنى على ذلك سؤاله في نصوص «الزانية والزاني فاجلدوا» [النور: ٢]

أي من بقاء المعنى الخ قال شيخنا العلامة: وفيه نظر لأن البقاء المشروط إن كان هو حال الإطلاق أي النطق كان معناه يشترط بقاء المعنى أي التلبس به وقت النطق في كون المشتق حقيقة وذلك نقيض قوله «لا حال النطق» وإن كان في الجملة أي أي وقت كان معناه أن وجود المعنى في المحل أي وقت شرط في كون المشتق حقيقة، فاللازم أن المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى، سواء أطلق عليه حال التلبس أو قبله أو بعده، وهو مع كونه خلاف الإجماع نقيض قوله «حال التلبس» أي دون غيره ا هـ. وأقول هذا: النظر نظر ضعيف ودليله دليل سخيف فلنبين أولاً مقصود المصنف ليتضح صحة ما ذهب إليه وفساد ما هول به الشيخ عليه مما يفتر به ضعفة العقول، ويلتبس الحال على من ليس عنده اتقان للمنقول ولا إلمام بالمعقول فنقول وبالله المستعان: حاصل كلام المصنف تبعاً لأبيه الشيخ الإمام كما يعرف بالتأمل الصحيح والنظر الصادق المليح من كلام أبيه المنقول في حاشية الكمال وغيرها هو أن مدلول الوصف كاسم الفاعل ذات ما متصف بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان أو حدوث في ذلك المدلول، وأنه قد يقصد به الحدوث أي حدوث معنى المشتق منه من تلك الذات مثلاً وكون أصل مدلوله ما ذكر، وأنه قد يقصد به الحدوث يصححه قول المعانين أن كون المسند اسماً لإفادة الدوام والثبوت. قال السيد: وليس فيه تعرض لحدوثه أصلاً سواء كان على سبيل التجدد والتقضي أو لا. ثم قال: إن اسم الفاعل دون الصفة المشبهة قد يقصد به الحدوث بمعونة القرائن ا هـ. وأما ما وقع في كلام ابن الحاجب من اعتباره في حد اسم الفاعل كونه بمعنى الحدوث فقال شيخنا واحد المحققين وخاتمة المدققين عيسى الصفوي: إنه يخالف ما ذكره الشيخ عبد القاهر أنه لا دلالة في «زيد منطلق» على أكثر من ثبوت الانطلاق وغيره من أن الاسم للثبوت قال: ولعل ذلك لاختلاف علماء النحو والمعاني فتأمل. ثم كتب بخطه بهامش ذلك ما نصه: ويمكن الجمع بحمل أحد الأمرين على كثرة الاستعمال والشيوع والآخر على الوضع ا هـ.

أقول: أو يجمع بأن له استعمالين: أحدهما وهو الأكثر ما قاله أهل المعاني، والثاني وهو الأقل ما قاله أهل النحو كما يشعر بذلك ما نقلناه عن السيد حيث قال: وقد يقصد به الحدوث بمعونة القرائن وأنه إذ أطلق بالمعنى الأول أعني أن مدلوله ذات ما متصف بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان أو حدوث كان متناولاً حين الإطلاق حقيقة لا مجازاً لكل ذات ثبت لها ذلك الاتصاف باعتبار ذلك الاتصاف وحالة ذلك الاتصاف، وإن تأخر الاتصاف عن الإطلاق لأن الزمان غير معتبر في مدلوله حتى يمتنع تناوله له كذلك قبل ثبوت الاتصاف باعتبار حال ذلك

﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ [المائدة: ٣٨] ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] ونحوها أنها إنما تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذي هو حال النطق مجازاً والأصل عدم المجاز. قال: والإجماع على تناولها له حقيقة. وأجاب بأن المسئلة في المشتق المحكوم به نحو «زيد ضارب»

الاتصاف ولا يتناول ذاتاً لم يثبت لها الاتصاف باعتبار حال عدم ثبوته لها وإن سبق الاتصاف الإطلاق أو تأخر عنه. فإذا قيل الزاني عليه الحد كان معناه الحقيقي تعلق وجوب الحد بكل ذات اتصفت بالزنا باعتبار اتصافها به وإن تأخر اتصافها به عن النطق بهذا الكلام أو تقدم عليه، ولا يتناول من لم يتصف به حال النطق باعتبار عدم اتصافها به أي في هذه الحالة وباعتبارها، وإن كانت قد اتصفت به قبل ذلك أو ستتصف به بعد ذلك. فزيد الذي لم يتصف به حال النطق بهذا الكلام داخل فيه حقيقة باعتبار اتصافه به قبل أو بعد فيكون مستحقاً للحد بهذا الكلام غير داخل باعتبار عدم الاتصاف إلا مجازاً باعتبار اتصافه السابق أو اللاحق، فاتصافه السابق أو اللاحق إن لوحظ هو باعتباره كان بذلك الاعتبار داخلياً فيه حقيقة، وإن لوحظ باعتبار حاله الآن وجعل الإطلاق بذلك الاعتبار لكن بسبب أنه ذو حالة أخرى سابقة أو لاحقة كان داخلياً فيه مجازاً لا حقيقة، فتفطن للفرق بين المقامين وأحسن التمييز بين هذين الاعتبارين وعلى الإطلاق بهذا المعنى تحمل الأوصاف في النصوص المذكورة. فقوله تعالى ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ [النور: ٢] معناه الحقيقي - والله أعلم - تعلق وجوب الجلد بكل ذات ثبت لها الزنا من ذكر أو أنثى باعتبار حال ثبوته لها وإن تأخر ثبوته لها عن حال النطق أي زمان النزول، فزيد الذي تأخر زناه عن النزول وهند التي تأخر زناها عن النزول داخلان حقيقة في هذا اللفظ باعتبار حال ثبوت الزنا لهما فهما محدودان بهذا الكلام، ولا يمنع من دخولهما فيه حال النزول حقيقة تأخر زناهما عن النزول لأن الزمان غير معتبر في معنى ذلك اللفظ، فكل متصف بالزنا ولو في زمن متأخر داخل باعتبار اتصافه فيجب حده إذا اتصف به بمقتضى هذا الكلام. وأما إذا أطلق بالمعنى الثاني أعني أن يقصد به الحدوث كأن قيل الزاني وأريد الذي حدث زناه في الزمن الحاضر مثلاً يجب حده لم يتناول لفظاً من لم يحدث زناه في ذلك الزمان ولو باعتبار اتصافه بالزنا في غيره على سبيل الحقيقة كما هو ظاهر.

ثم رأيت في شرح النهاج للمصنف ما نصه: الثانية أي من الفوائد - إذا قلت «زيد ضارب أمس أو غداً» فقد يطلق المطلق أنه مجاز لأن اسم الفاعل حقيقة في الحال والتصريح بـ«أمس» أو «غداً» إنما هو قرينة لإرادة المجاز كقولك «رأيت أسداً يرمي بالنشاب» وقد يطلق أنه حقيقة لأنه اتصل بعموله والحق خلاف الإطلاقين إلى أن قال: والمحكوم به وهو «ضارب غداً» إن أريد معناه وهو أنه يحصل منه الضرب غداً كان حقيقة مثل «زيد سيضرب غداً» وإن أريد به غير معناه أي بأن أردت أن تصفه الآن بضره غداً كما يأتي آنفاً كان مجازاً، وهكذا «ضارب

«أمس» ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذي يقع غداً هو ثابت الآن فذلك مستحيل إلى أن قال: فإن أردت أن تصفه الآن بضره في غد كان مجازاً أ هـ. وفيه فوائد منها: أنه يخرج منه مسألة أخرى وهي أنه إذا استعمل الوصف في الزمان، فإن أريد به ذات لها هذا الوصف في ذلك الزمان كان حقيقة كما في «زيد ضارب غداً» أو «أمس» إذا أريد بضارب أنه يقع منه الضرب غداً أو وقع منه الضرب أمس كما أفاد ذلك قوله «وهو أنه يحصل منه الضرب غداً كان حقيقة»، وإن أريد به ذات لها هذا الوصف الآن أي متصفة الآن بهذا الوصف الذي سيقع أو الذي وقع فهو مجاز كما أفاد ذلك قوله «فإن أردت أن تصفه الآن الخ» وحيث أن الفالحاصل أن الوصف إن لم يستعمل في الزمان كان متناولاً حقيقة عند الإطلاق لكل من قام به ذلك الوصف، سواء قام به الآن أو في الماضي أو المستقبل، وإن استعمل في الزمان، فإن أريد به المتصف بذلك الوصف في ذلك الزمان كان حقيقة أو المتصف به في الحال فهو حقيقة وإلا فمجاز كان يراد معنى ضارب الآن أنه سيضرب أو لأنه ضرب فتأمل ذلك. ومنها أنه لا فرق في كون الوصف حقيقة في حال التلبس بالمعنى وإن تأخر عن النطق بالمشق بين أن يكون محكوماً عليه أو محكوماً به، وأما التقييد بالمحكوم عليه فيما حكاه الشارح عن المصنف ووالده بقوله «وقال المصنف تبعاً لوالده في دفع السؤال» إلى قوله «وإن تأخر النطق بالمشق فيما إذا كان محكوماً عليه» فليس للفرق بينهما بل لأن القرافي أخرجه عن اعتبار الحال فيه في كونه حقيقة بناء على ما فهمه من أن المراد حال النطق فهو عنده حقيقة من غير اعتبار الحال فرد المصنف كوالده ذلك وبيننا أن الحال معتبر في كونه حقيقة أيضاً لكن المراد حال التلبس وإن تأخر عن حال النطق.

ثم رأيت شيخ الإسلام قال ما نصه: قوله «فيما إذا كان محكوماً عليه» قيد في تأخر نظر الجواب القرافي عن سؤاله وإلا فالأحسن الإطلاق أ هـ. والأمر كما قال إذا تقررت ذلك فقول المصنف «والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه الخ» ليس معناه بقاءه في حال النطق ولا في حال ما مطلقاً كما يتوهم من ظاهر العبارة قبل التأمل في المعنى، بل معناه بقاءه هو أو آخر أجزائه في الحال الذي يكون الإطلاق باعتباره. وحاصله أنه يشترط كون الإطلاق باعتبار حال وجود المعنى أو آخر أجزائه فظهر بما لا مزيد عليه للعامل التمهّل الطالب لصريح الحق صحة ما قاله المصنف تبعاً لأبيه وأنه لا منافاة بين قوله «والجمهور الخ» وما بناء عليه في قوله «ومن ثم الخ» وأن لا منشأ لاعتراض الشيخ إلا ما يتوهم من ظاهر العبارة وظنه أن الحال الذي يعتبر البقاء فيه منحصر في حال النطق ومطلق الحال وليس الأمر كذلك إذ قد بقي قسم آخر وهو الحال الذي يكون الإطلاق باعتباره وبالنظر إليه وهذا حال مخصوص لا يجب أن يكون حال النطق ولا هو مطلق الحال لشمول مطلق الحال للحال الذي لا يكون حال النطق ولا يكون الإطلاق باعتباره، وعند ذلك يظهر فساد اعتراض الشيخ لأنه مبني على تقديرين لم ينحصر الأمر

فيهما وليس واحد منهما مراداً. فإن قيل هذا الذي قررت به كلامه وقوله «والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه الخ» صحيح في نفسه لكن حمل عبارته عليه لا يخلو عن بعد قلنا: لو سلمنا ذلك كان غاية الأمر ارتكاب مسامحة في العبارة، فإن رد الاعتراض إليها كان مناقشة لفظية ليست من دأب المحصلين ولا التفات إليها بين المحققين ولا منشأ للتوقف في أمثال ذلك إلا عدم الإلف بصنيع الأئمة ومحققهم. ألا ترى أنه كثيراً ما يعترض صاحب التخليص مثلاً على السكاكي أو الشيخ عبد القاهر اعتراضات لا يمكن التخلص منها إلا بغاية التكلف في تأويل عبارتهما، ومع ذلك يحمل السعد تلك العبارات على محامل صحيحة وإن كانت في غاية البعد من العبارة ومع ذلك ينسب المعارضين إلى الوهم والغلط حيث فهموا من العبارة خلاف المقصود منها، فمن كان في شك من ذلك فليتصفح المطول ونحوه يقف من ذلك على العجب العجيب.

فإن قلت: قد اشتهر أن المراد لا يدفع الإيراد قلت: لا اعتبار باشتهار ذلك ولا التفات إليه عند أئمة التحقيق كما رأيت مع أنه إن أريد بكونه لا يدفع الإيراد أنه لا يدفع الإيراد على ظاهر الكلام مع اعتقاد صحة المراد فهذا مسلم ولا يضرنا، أو أنه يقتضي فساد العبارة أو فساد المراد فهو باطل قطعاً وكيف لا وكثيراً ما يقع في كلام الصادق ما لا يراد ظاهره بل ما لا تصح إرادة ظاهره فليتأمل. والحاصل أنه إن أورد الاعتراض على الوجه الذي أورده الشيخ أبطلناه بما بيناه، وإن رد إلى هذه المناقشة اللفظية كان مما لا التفات إليه ولا اعتماد بين المحصلين عليه. وإذا علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أطال به الشيخ في هذه بقولة والتي بعدها، فقوله «وفيه نظر لأن البقاء المشروط إن كان هو حال الإطلاق أي النطق الخ» يقال عليه كما أشرنا إليه ذلك البقاء ليس هو البقاء حال النطق ولا حالاً ما بل هو البقاء في الحال الذي يكون الإطلاق باعتباره وبالنظر إليه، ومعنى ذلك أنه يعتبر عرف الإطلاق على المحل باعتبار حال وجود المعنى أو جزئه الأخير في ذلك المحل، سواء كانت تلك الحال مقارنة لزمن الإطلاق أو لا، وهذا قطعاً ليس خلاف الإجماع ولا نقيض قوله «حال التلبس» بل هو عين قوله «حال التلبس» وإنما الذي هو خلاف الإجماع ونقيض قوله «حال التلبس» كون المشتق حقيقة باعتبار غير حال التلبس لكن هذا غير مراد للمصنف ولا دل عليه كلامه كما تبين بما لا مزيد عليه. ومن هنا يظهر لك ما في قوله «فاللزام أن المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال التلبس أو قبله أو بعده» من الإجمال لأنه كما لا يخفى مما بيناه أنه إن أطلق عليه باعتبار حال التلبس فهو حقيقة، سواء كان الإطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده، وإن أطلق عليه باعتبار غير حال التلبس كان مجازاً، سواء كان الإطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده، والتقدير الأول هو الذي أراده المصنف كما تحققت مما حررناه فتفطن ولا تكن من الغافلين. وقوله «فيكون المشتق المطلق على من سيتلبس بالمعنى مجازاً قيل التلبس» حقيقة حاله ولا قائل به يقال عليه هذا تحريف على المصنف لا

فإن كان محكوماً عليه كما في الآيات المذكورة فحقيقة مطلقاً. وقال المصنف تبعاً لوالده في دفع السؤال: إن المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وإن تأخر عن النطق بالمشتق فيما إذا كان محكوماً عليه لا حال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى أيضاً فقط فأبقيا المسئلة على عمومها وغيرها كالإسنوي سلم للقرافي تخصيصها.

يتفرع على مقصوده ولا يوافقه كما علم مما قررناه بما لا مزيد عليه، بل الذي يتفرع عليه ويوافقه أن المشتق الذي أطلق قبل زمن التلبس إن كان إطلاقه باعتبار غير حال التلبس اكتفاء بحصول التلبس في المستقبل فهو مجاز أبداً وإن جاء حال التلبس لأن إطلاقه ليس باعتبار حال التلبس، وإن كان إطلاقه باعتبار حال التلبس والنظر إليها فهو حقيقة أبداً قبل مجيء حال التلبس وبعدها، وليس في هذا دعوى أن بقاء المشتق ثابتاً على الألسنة وفي الصحف إلى حال التلبس نطق به، ولا تسليم ما قاله القرافي كما هو جلي لا سترة به، وعند ذلك يتضح سقوط ما رتبته الشيخ على ما ذكر فعليك بإحسان التأمل والتفطن لما بيناه لك من مقصود المصنف الذي خفي على الشيخ وجمع فوقه في حيص بيص وقالوا ما قالوا مما هو هباء مثور أو زخرف زور والله هو الموفق للصواب.

ثم رأيت الكوراني قال ما نصه: ثم الحال المعتبر في كون اسم الفاعل حقيقة هو حال التلبس بالفعل كما قدمنا من التكلم والإخبار مثلاً لا حال النطق كما توهمه بعضهم وبنى عليه إشكالاً بالزاني والسارق في زماننا بعد انقطاع الوحي يجلد ويقطع مع أنه لم يكن حال الخطاب موجوداً. وأجاب عن هذا الإشكال بأن النزاع في اسم الفاعل واشترط البقاء فيه إنما هو فيما إذا كان محكوماً به، وأما إذا كان محكوماً عليه كقوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: ٣٨] وقوله ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ [النور: ٢] فهو حقيقة مطلقاً وهذا كلام من لا تحقيق عنده. أما أولاً فلأن الكلام في اللغة هل يشترط بقاء المعنى للإطلاق حقيقة أم لا، ولا ريب في أن كون اللفظ محكوماً عليه أو محكوماً به لا دخل له في هذا لا نفيًا ولا اثباتاً. وأما ثانياً فلأن وجوب الحكم في مسألة الزاني والسارق ليس مبنياً على أن الصفة في النصين المذكورين وقع محكوماً عليه وأنه حقيقة مطلقاً، بل لأن الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلية فحيث وجد الوصف وجد الحكم كما رتب وجوب الزكاة على السوم في قوله ﴿في السائمة زكاة﴾ مع أن القول بأن اسم الفاعل حقيقة في المستقبل مخالف للإجماع. وأما قوله «بخلافه فيما إذا كان محكوماً به كقولنا زيد زان أو زيد سارق مع أنه كلام مخترع» لم يقل به أحد لم يجد نفعاً لأنه إذا قامت البينة عند الحاكم بأن زيدا سارق في الزمان الماضي تقطع يده عند القائل بأنه مجاز في الماضي بأي فائدة شرعية يعتد بها في هذه التفرقة وقد حققنا لك المقام بما لا مزيد عليه فاعتمده والله الموفق. هذا كلام الكوراني وهو وإن وافقنا على صحة كلام المصنف واستقامته لكن في مقدماته ما لا يخفى على التأمل العارف قوله: (فإن كان محكوماً عليه الخ) قال شيخنا العلامة: هذا حق لا شك فيه لقول المناطقة وأما صدق وصف الموضوع على ذاته

فبالفعل عند ابن سينا أي ما صدق عليه مفهوم الموضوع بالفعل، سواء كان ذلك الصدق في الماضي والحاضر أو المستقبل ا هـ. وأقول: كل من دعوى حقيقة ما ذكر ومن نفي الشك فيه ومن التمسك بقول المناطقة المذكور مما لا شك في أنه بمراحل عن الحق.

أما أولاً فقول المناطقة المذكور لا دلالة فيه لما زعمه لأن حاصل هذه العبارة التي نقلها عنهم كما ترى أن المراد بموضوع القضية كل من اتصف بالعنوان ولو فيما مضى أو ما يأتي وليس في هذا أن إطلاق الموضوع على المتصف بالعنوان فيما مضى أو ما يأتي حقيقة كان الإطلاق في حال عدم الإنصاف باعتبار عدم الإنصاف، بل يجوز أن يكون مرادهم أنه حقيقة في كل متصف ولو فيما مضى أو يأتي لكن باعتبار حال الإنصاف وملاحظته، وهذا عين ما قاله المصنف على ما قررناه وحررناه فتأمله وتفطن له وعض عليه بالنواجذ واعرف الرجال بالحق، وإياك أن تمؤد نفسك معرفة الحق بالرجال.

وأما ثانياً فقد صرح الأصفهاني شارح المحصول ذلك الإمام الخبير بالمنطق وغيره بأن قول المناطقة المذكور اصطلاح لهم ليس موافقاً للغة حيث قال في هذا البحث من شرح المحصول ما نصه: نعم قال - أي ابن سينا - إن الاصطلاح في علم المنطق في قولنا كل «ج ب» أنا لا نعني به ما هو «ج» دائماً أو في الحال أو في وقت معين بل هو أعم من ذلك وهو أنه ما يصدق عليه أنه «ج» سواء كان ذلك في الماضي أو في المستقبل أو في الحال أو دائماً أو غير دائم. فهذا ما اصطلاح عليه، فعل هذا إذا قال الإنسان الضارب متحرك لا يلزم أن يكون ذلك حكماً على الضارب في الحال بل على ما صدق عليه الضارب، سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو في المستقبل أو في الحال، ومن المعلوم أن الاصطلاحات لا مناقشة فيها ولا يلزم الاصطلاح المنطقي أن يكون موافقاً للأوضاع اللغوية إلا إذا ادعى صاحب الاصطلاح الموافقة، وأبو علي لا يدعي ذلك ولا غيره من المنطقيين. ا هـ كلام الأصفهاني. لكن إذا حملنا عبارتهم هذه على ما قررناه فيها كما تقدم آنفاً كان موافقاً لما قاله المصنف ووالده ولم يكن مخالفاً للغة فتأمله.

وأما ثالثاً فكون اعتبار صدق وصف الموضوع بالفعل عند الشيخ ابن سينا شيء ذكره العلامة قطب الدين في شرح الشمسية لكنه بين في شرح المطالع أنه ليس على ظاهره فإنه قال: مراد الشيخ أن اتصاف ذات «ج» بمفهوم «ج» بالفعل إنما هو بحسب الفرض الذي يفرضه العقل متصفاً به لا بحسب الخارج. قال بعضهم: ولا يخفى عليك أن هذا لا يستلزم أن يكون النزاع بينهما أي بين الشيخ والفارابي الذهاب إلى اعتبار الصدق باعتبار الإمكان لفظياً، نعم يلزم أن يكون الفرق بينهما بالاعتبار مثلاً إذا قلنا كل إنسان أسود كذا دخل فيه الرومي عند الفارابي وعند الشيخ إذا فرض العقل أسود بالفعل ا هـ. ولا يخفى عليك أنه إذا كان مذهب الشيخ اعتبار الصدق بالفعل فرضاً صار حاصل قول المناطقة المذكور أن المعتبر في وصف الموضوع

(وقيل إن طراً على المحل) للوصف (وصف وجودي يناقض) الوصف (الأول) كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود (لم يسم) المحل (بالأول) أي المشتق من اسمه (إجمالاً) والخلاف في غير ذلك والأصح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق (وليس في المشتق) الذي هو دال على ذات متصفة بمعنى المشتق منه كالأسود (إشعار بخصوصية) تلك (الذات) من كونها جسماً أو غير جسم لأن قولك مثلاً الأسود جسم صحيح ولو أشعر الأسود فيه بالجسمية لكان بمثابة قولك الجسم ذو السواد جسم وهو غير صحيح لعدم إفادته (مسئلة المترادف) وهو كما تقدم اللفظ المتعدد المتحد المعنى (واقع) في الكلام (خلاقاً) لثعلب (ابن فارس) في نفيهما وقوعه (مطلقاً) قالوا: وما يظن أنه مترادف كالإنسان والبشر فمتباين بالصفة فالأول باعتبار النسيان أو أنه يأنس، والثاني باعتبار أنه بادي البشرية

فرض صدقه بالفعل في أحد الأزمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض اتصافه بوصف الموضوع بالفعل فيه فيدخل فيه الرومي في قولنا «كل أسود كذا» إذا فرض صدق السواد عليه بالفعل في أحد الأزمنة، ومن البديهي لكل عاقل أن صدق نحو الأسود على الأبيض الذي فرض صدق السواد عليه بالفعل كالرومي لا يكون حقيقة لغة فكون اصطلاح المناطقة المذكور مخالفاً للغة عما لا بد منه على هذا، ولهذا لما وجه السيد ظاهر ما في شرح الشمسية عن الشيخ بقوله: إنما عدل الشيخ عن مذهب الفارابي واعتبر مع الإمكان الثبوت بالفعل لأن الاقتصار على مجرد الإمكان مخالف للعرف واللغة، فإن الأسود إذا أطلق لم يفهم منه عرفاً ولغة شيء لم يتصف بالسواد أولاً وأبداً وإن أمكن اتصافه به أ. هـ. اعترض بعضهم على قوله «مخالف للعرف واللغة الخ» بقوله فيه أن الظاهر أن هذا مشترك الإلزام على ما حققنا به كلام الشيخ يعني ما تقدم عن شرح المطالع إذ لم يفهم من الأسود إذا أطلق عرفاً ولغة شيء لم يتصف بالسواد أولاً وأبداً وإن فرضه العقل متصفاً به أ. هـ. فاعجب غاية العجب بعد هذه الأمور الثلاثة القاطعة على بطلان تمسك الشيخ بقول المناطقة المذكور من قول الشيخ «هذا حق لا شك فيه لقول المناطقة الخ» فيا ليت شعري كيف يسوغ لعاقل التمسك بقول المناطقة المذكور مع ما قرناه فيه على ما زعمه من الحقية ونفي الشك فيه لكن لا منشأ لذلك إلا التساهل في التأمل مع عدم مراجعة كلام الأئمة وعدم الاحاطة بما قالوه وعدم الوقوف على مقاصدهم في ذلك والاقتصار على بادرة الفهم الموافقة للمحبوب من الاعتراض فتأمله ولا تكن من الغافلين.

قوله: (وقيل إن طراً على المحل وصف وجودي يناقض الأول) أقول: احترز بالوجودي عن العدمي كالسكوت أي ترك الكلام بعد الكلام ولكونه يناقض الأول عما لا يناقضه كالتكلم في القيام مثلاً فإن التكلم لا يناقض القيام لاجتماعه معه قوله: (والأصح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق) اعترضه الكمال بما أوضح شيخ الإسلام سقوطه فراجع قوله: (قالا وما يظن أنه مترادف فمتباين بالصفة الخ) يرد عليه أنا نقطع بأن العرب تطلق الإنسان حيث لا يخطر

أي ظاهر الجلد. وإنما صرح بالمخالف الذي أهبه غيره لغرابية النقل عنه كما قال (و) خلافاً للإمام الرازي في نفيه وقوعه (في الأسماء الشرعية) قال: لأنه ثبت على خلاف الأصل للحاجة إليه في النظم والسجع مثلاً.

وذلك منتفٍ في كلام الشارع. واعترض عليه المصنف كالقرافي بالفرض والواجب وبالسنة والتطوع. ويجاب بأنها أسماء اصطلاحية لا شرعية والشرعية ما وضعها الشارع كما سيأتي (والحد والمحدود) كالحيوان الناطق والإنسان (ونحو حسن بسن) أي الاسم وتابعه

ببالتها معنى النسيان والانس والبشر حيث لا يخطر ببالتها معنى بدو البشرية وذلك يقتضي عدم اعتبار ذلك في المعنى وإلا لم يتصور إطلاقهم له واستعماله في معناه من غير ملاحظة مع أنه جزء المعنى على هذا التقدير، ولا يمكن استعمال اللفظ في معناه من غير ملاحظة جزئه قوله: (وذلك منتفٍ في كلام الشارع) أقول: من فوائد الترادف أن أحد اللفظين قد يناسب الفواصل دون الآخر وذلك متأتٍ في كلام الشارع لاعتبار الفواصل في كلامه من غير محذور، بل قد يقتضيها البلاغة، وغاية الأمر أنا لا نسمي ذلك سجعاً لكن هذا أمر آخر وراء تحقق الفائدة قوله: (ويجاب بأنها أسماء اصطلاحية لا شرعية الخ) اعتراضه شيخنا العلامة فقال ما نصه: عرفوا الشرعية باللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أي وضعه الشارع لمعنى إلى آخر ما أطال به المختتم بقوله فجعلها عرفية جرى على قول القاضي ويلزمه نفي الحقيقة الشرعية أصلاً فليتأمل انتهى. وأقول: لا ريب لعامل مع أدنى تأمل وإنصاف في أنه ليس النزاع في جميع الألفاظ المتداولة بين أهل الشرع للقطع بأن منها ما يعلم أنه من اصطلاحهم لا وضع للشارع فيه قطعاً، فالاعتراض على الشارع بأن لفظ الفرض وما عطف عليه من الألفاظ المتداولة الخ إنما يصح إذا ثبت أن لفظ الفرض وما عطف عليه من تلك الألفاظ التي وقع النزاع فيها ودون إثبات ذلك خرط القتاد، بل تقرير الأئمة لمسألة ترادف الفرض والواجب دال على أن ذلك ليس مما ذكر بل كلام بعضهم مصرح بذلك كالإسنوي فإنه قال: ادعوا أي الحنفية المفرقون بين الفرض والواجب أن التفرقة شرعية أو لغوية فليس في اللغة والشرع ما يقتضيه، وإن كانت اصطلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح انتهى. وفي حواشيه للعلامة ابن جماعة ما نصه: الترادف خلاف الأصل فدعوى الترادف محوج إلى الدليل أيضاً، وحيث يقال الترادف لغوي ودليله النقل وما هو أو اصطلاحية ولا مشاحة في الاصطلاح انتهى فتأمل وتمهل وتعقل قوله: (والحد والمحدود) أقول: دل تقرير الشارع هنا على أنه لا تفاوت بين الحد والمحدود إلا بالإجمال والتفصيل، وقد يستشكل ذلك بأن الحد عند أرباب هذا الفن مرادف للمعروف فيتناول ما يسمى رسماً وهو التعريف بالعرضيات ودعوى أنه لا تفاوت بين العرضيات المذكورة في الرسم والمعروف كالإنسان إلا بالإجمال والتفصيل في غاية البعد إذ عرضيات الشيء لا يتصور كونها تفصيلاً لحقيقته إلا أن يجاب بأن المراد بالحد هنا مقابل الرسم، أو بأن المراد بالمحدود في الرسم

كعطشان نطشان (غير مترادفين) أي غير متحدي المعنى (على الأصح) أما الأول فلأن الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلاً، والمحدود أي اللفظ الدال عليه يدل عليها إجمالاً والمفصل

الشيء باعتبار وجهه لا باعتبار كنهه، ثم رأيت السيد في حواشي العضد قال: قوله «زعم قوم أن الحد النخ» يريد الحد الحقيقي كما دل عليه الجواب ولأن اللفظي مرادف ودعوى الترادف في الرسمي بعيدة جداً انتهى.

قوله: (ونحو حسن بسن أي الاسم وتابعه) فيه أمران: أحدهما أنه قال القطب الشيرازي في شرح مختصر ابن الحاجب: هما أي التابع والمتبوع كل لفظين على وزن واحد موضوعين أو المتبوع فقط لمعنى على وجه لا يذكر التابع دونه انتهى. ولم يزد صاحب النقود والردود على نقله عنه وقضيته التردد في أن التابع موضوع لمعنى الأول أولاً. وفي نكت المنهاج للمراقي ما نصه: الفرق بينهما أي التأكيد والتابع من أوجه: أحدهما أن التأكيد يفيد مع تقوية الأول عدم إرادة المجاز بخلاف التابع. ثانيها أن التابع يشترط أن يكون على زنة المتبوع بخلاف المؤكد. ثالثها أن المؤكد له مدلول في نفسه بخلاف التابع فإنه في نفسه مهمل انتهى. لكن يخالف وجهه الأول ما سيأتي عن الدماميني من أنه من قبيل التأكيد اللفظي مع قول المختصر كالمطول أو دفع توهم التجوز أي التكلم بالمجاز نحو «قطع اللص الأمير الأمير أو نفسه أو عينه» لثلاثتهم أن القاطع بعض غلمانه أو لدفع توهم السهو نحو «جاءني زيد زيد» لثلاثتهم أن الجائي غير زيد، وإنما ذكر زيد على سبيل السهو انتهى إلا أن يستثنى هذا من التأكيد اللفظي فليتأمل وفي العضد: لأن نطشان لا يفرد ولو أفرد لم يدل على شيء بخلاف عطشان انتهى. وقول الشارح الآتي لا يفيد المعنى بدون متبوعه كقول العضد ولو أفرد لم يدل على شيء يدل على دلالة على المعنى إذا كان مع متبوعه وأدل على ذلك مما ذكر القول بالترادف، والثاني أن هذا التابع هل يقصر على السماع أو ينقاس فيه فنظر ولعل المراد الأول قوله: (فلأن الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلاً النخ) عبارة العضد إذا الحد يدل على المفردات بأوضاع متعددة بخلاف المحدود. قال السيد: قوله «إذا الحد يدل على المفردات» أي على أجزاء المحدود بأوضاع متعددة فدلالته عليها تفصيلية بخلاف المحدود فإنه يدل عليها بوضع واحد فدلالته إجمالية، فهما وإن دلا على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة وإنما اختار اتحاد المعنى في الحد والمحدود دون ما ذهب إليه غيره من اختلافه فيهما لدلالة المحدود على الماهية والحد على جميع الأجزاء نظراً إلى اتحاد الماهية وجميع الأجزاء بحسب الحقيقة، وأما الاختلاف بالإجمال والتفصيل فهو عند التحقيق راجع إلى الدلالة لا إلى نفس المدلول في ذاته انتهى قوله: (والمحدود أي اللفظ الدال عليه) قال الكمال: لما كان الحد هو اللفظ المعروف للماهية إلى آخر كلامه. وأقول: الحد بالحقيقة هو المعنى لا اللفظ كما هو مبين في محله، فالأولى أن يقال لما كان الحد قد يطلق أيضاً على اللفظ بخلاف المحدود تعرض لبيان أن المراد بالمحدود هنا اللفظ الدال عليه لأنه يوصف بالترادف، وسكت عن بيان أن المراد

غير المجمل ومقابل الأصح بقطع النظر عن الإجمال والتفصيل. وأما الثاني فلأن التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه ومن شأن كل مترادفين إفادة كل منهما المعنى وحده، والقائل بالتبادل يمنع ذلك. (والحق إفادة التابع التقوية) للمتبع وإلا لم يكن لذكره فائدة، والعرب لحكمتها لا تتكلم بما لا فائدة فيه ومقابل هذا كما أشار إليه قول البيضاوي والتابع لا يفيد عقب قوله التأكيد يعني المؤكد يقوي الأول وكأنه أراد ما في المحصول أن التابع وحده لا يفيد أي المعنى يعني بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا ساكت عن

بالحد اللفظ لأن إطلاقه بهذا المعنى معهود ظاهر مع أن ذلك لا يخلو عن شيء لأن حقيقة الحد المعنى فكان يليق التنبيه على أن المراد به اللفظ دفعا للتوهم.

قوله: (ومن شأن كل مترادفين إفادة كل منهما المعنى وحده) قال شيخنا الشهاب: لو قال افادته المعنى كان أخصر وأوضح إذ لا يقال شأن الواحد منهما إفادة كل منهما بل إفادة الخ فليتأمل انتهى وأقول: هذا الإيراد سهو ظاهر منشؤه توهم أن كلا الأولى والثانية عبارتان عن معنى واحد وهو سهو قطعاً بل معناهما متباين، فإن الأولى عبارة عن الأفراد التي كل واحد منها مجموع لفظين متحدي المعنى، والثانية عبارة عن الأفراد التي هي اللفظان المذكوران، فمجموع لفظ الإنسان ولفظ البشر فرد واحد من أفراد الأولى، ومجموع لفظ القمح ولفظ البر فرد آخر من أفرادها وهكذا، ولفظ الإنسان وحده فرد واحد من أفراد الثانية، ولفظ البشر وحده فرداً آخر من أفرادها وهكذا فمعنى عبارته أن من شأن كل مجموع لفظين متحدي المعنى إفادة كل واحد من ذينك اللفظين المعنى وحده، ولو قال ومن شأن كل مترادفين إفادته المعنى وحده كما زعم الشيخ أن ذلك أخصر وأوضح كان معناه أن من شأن كل مجموع لفظين متحدي المعنى إفادة ذلك المجموع المعنى وحده، وهذا لا يفيد المطلوب الذي هو أن كلاً من جزأي ذلك المجموع يفيد المعنى وحده فتأمل قوله: (والقائل بالتبادل يمنع ذلك) قال شيخ الإسلام: أي كون التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه الخ انتهى. فجعل المشار إليه قوله إن التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه والذي يظهر أنه قوله «ومن شأن كل مترادفين الخ» قوله: (والحق إفادة التابع التقوية) أقول: صرح الدماميني في شرح التسهيل بأن هذا التابع تأكيد لفظي وأورده على تعريف التأكيد اللفظي بأنه إعادة اللفظ بعينه أو بمرادفه فإن هذا تأكيد لفظي وليس عين اللفظ الأول ولا مرادفاً له أي على الأصح، فقول الكمال عن شرح المنهاج للمصنف. فإن قلت فصار كالتأكيد الخ يخالف ذلك إلا أن يريد التأكيد المعنوي لا مطلق التأكيد ولا اللفظي وإلا فهذا منهما فليتأمل قوله: (إن التابع وحده لا يفيد أي المعنى) فيه أمران: الأول أنه ليس فيه إيضاح بأنه في نفسه مهمل أولاً وقد سبق ما فيه، والثاني أن الكمال ساق عبارة المحصول وقال عقبها وظاهرها يوافق ما قاله المصنف فإن أراد بقوله ما قاله المصنف ما قاله من أن الحق إفادة التابع التقوية، ويكون مقصوده الاعتراض على قول الشارح فهو على هذا ساكت عن التقوية لا ناف

إفادة التقوية لا نافية لها (و) الحق (وقوع كل من الرديفين) أي اللفظين المتحدي المعنى (مكان الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه) أي يصح ذلك في كل رديفين بأن يؤتى بكل منهما مكان الآخر في الكلام إذ لا مانع من ذلك (خلافاً للإمام) الرازي في نفيه ذلك (مطلقاً) أي من لغتين أو لغة قال لأنك لو أتيت مكان «من» في قولك مثلاً «خرجت من الدار» بمرادها بالفارسية أي «أز» بفتح الهمزة وسكون الزاي لم يستقم الكلام أي لأن ضم لغة إلى أخرى بمثابة ضم مهمل إلى مستعمل. قال: وإذا عقل ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله

لها، فهذا بعد تسليم أن ظاهرها ما ذكره إنما يرد على الشارح لو أراد بضمير الغيبة في قوله «فهو على هذا ساكت» الإمام في المحصول وهو ممنوع بل أراد به البيضاوي على أنه على ذلك التقدير لا ينبو ظاهر عبارته عن تأويل الشارح بل يوافق كما هو ظاهر، وإن أراد بقوله «ما قاله» ما أشار إليه من المخالفة في إفادة التقوية فيتوجه عليه أن قول الإمام في تلك العبارة بل شرط كونه مفيداً تقدم الأول عليه ظاهر في تأويل الشارح إن لم يكن صريحاً فيه إذ لو كان المراد نفي إفادة التقوية استوى التابع والتأكيد في ذلك إذ التأكيد وحده لا يفيد التقوية إذ افادته إياها فرع انضمامه إلى غيره. فإن قلت يرد على تأويل الشارح أن مقتضاه أن التابع يفيد المعنى إذا تقدم المتبوع وهذا يناهني ما تقدم عن العراقي أنه في نفسه مهمل قلت: لا نسلم المنافاة إذ لا يلزم من إهماله في نفسه إهماله مع غيره بل قول العراقي في نفسه احتراز عنه مع غيره فلي تأمل.

قوله: (وكانه أراد ما في المحصول الخ) قال الكمال: وإيراد البيضاوي قوله «والتابع لا يفيد» عقب قوله «والتأكيد يقوي الأول» ظاهر في أن المراد أن التابع نحو «بسن ولبطان» لا يفيد شيئاً لا تقوية ولا غيرها انتهى. وأقول: وكأنه يريد رد تأويل الشارح بقوله «وكانه أراد الخ» ويرد عليه أن ما زعمه من الظهور معارض بأن الظاهر إرادة البيضاوي ما في أصله وهو المحصول ولا خفاء أن قول المحصول أن التابع وحده لا يفيد ظاهر في أن المراد أنه لا يفيد المعنى ولم يرد أنه لا يفيد التقوية إذ لا يتخيل أحد أنه وحده يفيد التقوية لا يقال: يرد هذا أنه لو أراد أنه لا يفيد المعنى وحده دل على أنه مع الانضمام يفيد المعنى وقد تقدم أنه مهمل لأننا نقول: إهماله غير مقطوع به، وقد تقدم في كلام القطب التردد في أنه موضوع للمعنى فجاز أن يكون الإمام قائلاً بوضعه للمعنى وأنه يدل عليه عند الانضمام فلي تأمل قوله: (فهو على هذا ساكت عن إفادة التقوية لا نافية لها) أقول: يمكن التوفيق بين المصنف والشارح بأن مقصود الشارح أن كلام البيضاوي غير متعين للمخالفة ومقصود المصنف أنه يوهم المخالفة فإن أرادها فالحق خلافه فلي تأمل قوله: (وقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أي بحسب المعنى وإلا فظاهر أن أحد الرديفين قد لا يقوم مقام الآخر في نحو السجع والنظم قوله: (خلافاً للإمام الرازي في نفيه ذلك مطلقاً) قال شيخنا الشهاب: ينظر هل ذلك من سلب العموم أو عموم السلب انتهى. وأقول: قد يقتضي احتجاج الإمام الثاني لأن حاصل احتجاجه احتمال المانع وهو جارٍ في كل

في لغة أي لا مانع من ذلك وقال: إن القول الأول أي الجواز الأظهر في أول النظر والثاني الحق (و) خلافاً (للبيضاوي) والصفى الهندي في نفي ما ذكر (إذا كانا) أي الرديفان (من لغتين) لما تقدم أما ما تعبد بلفظه كتكبير الإحرام عندنا للمقادر عليها فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد «ويكن» قال المصنف تامة فتعبد بلفظ المصدر فاعلها وضمير بلفظه للآخر* (مسئلة المشترك) وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي (واقع) في الكلام جوازاً (خلافاً لثعلب والأبهري والبلخي) في نفيهم وقوعه (مطلقاً) قالوا: وما يظن مشتركاً فهو إما حقيقة ومجاز أو متواطئ كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضياها، وكالقرء موضوع للمقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من «قرأت الماء في الحوض» أي جمعه فيه والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم وما هنا عن الثلاثة أقرب مما في شرحي المختصر والمنهاج أنهم أحالوه (و) خلافاً (لقوم) في نفيهم وقوعه (في القرآن قيل والحديث) أيضاً

مادة وقد يشكل ذلك بأنه قد يستلزم امتناع استعمال أحد المترادفين فيه مطلقاً إذ ما من معنى يستعمل فيه أحدهما إلا ويحتمل المانع من استعماله فيه قوله: (فلم لا يجوز مثله في لغة أي لا مانع من ذلك) أقول: هذا إنما يفيد ثبوت الاحتمال فكيف يحتاج به على الجزم بالنفي كما أفاده قول المصنف والشارح في نفيه ذلك مطلقاً فليتأمل قوله: (مسألة المشترك واقع في الكلام جوازاً خلافاً لثعلب والأبهري والبلخي في نفيهم وقوعه) فإن قيل قول الشارح جوازاً يصير المعنى أن المشترك يجوز وقوعه أي يمكن بالإمكان الخاص وقوعه بدليل قوله الآتي وقيل واجب الوقوع وقوله وقيل ممتنع الوقوع وحيث يتوجه الإشكال بأن قوله «خلافاً لثعلب الخ» إن أريد به خلافاً لهم في نفس الوقوع كما هو مقتضى قول الشارح في نفيهم وقوعه لم تصح المقابلة حيث لا نفي نفس الوقوع لا ينافي مجرد جواز الوقوع فلا يقابله، وإن أريد به خلافاً لهم في جواز الوقوع فالمقابلة صحيحة لكن هذا القول حيث داخل في قوله الآتي، وقيل ممتنع فلا وجه لافراده عنه وجعله قولاً آخر قلنا: لا نسلم أن قوله جوازاً يصير المعنى ما ذكر بل المعنى أنه واقع بالفعل وأن كيفية ذلك الوقوع هو الجواز بمعنى الإمكان الخاص، فالمدعى أمران نفس الوقوع وكيفيته المذكورة، فقوله «خلافاً لثعلب الخ» معناه خلافاً لهم في نفيهم نفس الوقوع وهذا يقابل الأمر الأول وهذه مقابلة صحيحة لأن نفي الوقوع يقابل الوقوع وقوله «وقيل واجب الوقوع» يقابل الأمر الثاني وقوله «وقيل ممتنع» يقابل كلا الأمرين فليتأمل.

قوله: (للقدر المشترك بين الحيض والطهر وهو الجمع) أقول: الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والطهر إذ الحيض الدم المخصوص أو خروجه والطهر الخلو من ذلك والجمع غير كل من ذلك ففضية ذلك أن لا يطلق القرء حقيقة على واحد منهما عند هذا القائل فليتأمل قوله: (أقرب مما في شرحي المختصر والمنهاج) أي أقرب من حيث الصحة عنهم قوله: (فيطول)

قالوا: لو وقع في القرآن لوقع إما مبيناً فيطول بلا فائدة، أو غير مبين فلا يفيد والقرآن ينزه عن ذلك، ومن نفى الوقوع في الحديث يقول مثل ذلك فيه وأجيب باختيار أنه وقع فيهما غير مبين ويفيد إرادة أحد معنييه مثلاً الذي سيبين وذلك كافٍ في الإفادة ويترتب عليه في الأحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان، فإن لم يبين حمل على المعنيين كما سيأتي (وقيل) هو (واجب الوقوع) لأن المعاني أكثر من الألفاظ الدالة عليها، وأجيب بمنع ذلك إذ ما من مشترك إلا ولكل من معنييه مثلاً لفظ يدل عليه (وقيل) هو (ممتنع) لإخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع. وأجيب بأنه يفهم بالقرينة والمقصود من الوضع الفهم التفصيلي أو الإجمالي المبين بالقرينة فإن انتفت حمل على المعنيين كما سيأتي (وقال الإمام الرازي هو (ممتنع بين النقيضين فقط) كوجود الشيء وانتفائه إذ لو جاز وضع لفظ لهما لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل في العقل. وأجيب بأنه قد يفغل عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما* (مسئلة المشتركة يصح) لغة (إطلاقه على معنييه) مثلاً (معاً)

قال شيخنا العلامة في لزوم الطول نظر إذ البيان قد يتحقق بدونه إذا كان الحكم المنوط خاصاً بالمراد كقولك «شربت من العين» انتهى أقول: ولو سلم ففي لزوم عدم الفائدة نظر إذ في البيان فائدة الإجمال والتفصيل وهي من الفوائد المتبعة، والحاصل أنا لا نسلم لزوم الطول ولو سلمنا فلا نسلم عدم الفائدة، نعم قد يريد الخصم الجزئية أي فقد يطول فلا يرد عليه نظر الشيخ قوله: (وأجيب باختيار أنه وقع فيهما غير مبين الخ) أقول: وباختيار أنه وقع مبيناً والفائدة ما ذكرناه على التسليم قوله: (الذي سيبين) أقول: أو الذي لا يبين وإن لم نقل بحمله على معنييه والفائدة حيثذ هي الفائدة في التشابه على القول بأن الوقف على «إلا الله» فإن خالف الخصم في ذلك وإلا فلم فرق بينهما قوله: (وقيل هو ممتنع) هلا قال مطلقاً لمقابلة قول الإمام الآتي كما قال في الأوّل لمقابلة لقول الثاني قوله: (وأجيب بأنه يفهم بالقرينة الخ) أقول: أو لا يفهم بالقرينة وإن لم نحمله على معنييه والفائدة حيثذ هي الفائدة في التشابه المذكور، ولا نسلم أن المقصود من كل وضع فهم المراد بدليل التشابه على القول المذكور قوله: (المبين بالقرينة) لا يخفى ما فيه من المساحة فإن صفة للفهم الإجمالي والمبين بالقرينة ليس هو الفهم بل المفهوم، فلو أبدل ذلك بقوله المستند إلى القرينة كان أوضح قوله: (حاصل في العقل) يمكن أن يدفع بأن حصوله في العقل لا يلزم أن يكون على وجه إرادة أحدهما إذ قد لا يراد شيء منهما بخلافه بعد سماع اللفظ فتأمل قوله: (مسألة المشتركة يصح إطلاقه على معنييه) فيه أمران:

الأوّل قال الشيخ الإسلام: أي سواء استعمل في حقيقته نحو «تربص قرءاً» أي طهراً وحيضاً أم في مجازيه أو حقيقته ومجازه نحو «لا اشتري» ويراد السوم وشراء الوكيل أو الشراء الحقيقي والسوم والثلاثة معلومة من كلامه الآتي انتهى. أقول: ينبغي أن يتأمل في هذا التعميم

مع عدم صدق المشترك على المجاز كما علم من قوله السابق قبيل مبحث العلم وعكسه إن كان حقيقة فيهما فمشترك وإلا فحقيقة ومجاز انتهى. وقول الشارح في أول المسألة السابقة وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي، وأما قوله «والثلاثة معلومة من كلامه الآتي» فالظاهر أنه أراد قوله الآتي وفي الحقيقة والمجاز الخلاف ثم قال: وكذا المجازان وحيث يتوجه عليه منع علمها من ذلك إذ هذا لا يدل على أن الحقيقة والمجاز والمجازين من قبيل المشترك بل سياقه صريح في أن ذلك ليس من قبيله خصوصاً مع ملاحظة كلام الشارح فليتأمل.

والثاني أنهم استدلوا على ذلك بقوله تعالى ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ [الأحزاب: ٥٦] الآية. وجه الدلالة أن الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان، ويقول تعالى ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات﴾ [الحج: ١٨] الآية. وجه الدلالة أنه نسب فيها السجود إلى العقلاء وغيرهم فما نسب للعقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة، وما نسب للعقلاء يراد به وضع الجبهة لا الانقياد وإلا لما قال ﴿وكثير من الناس﴾ لأن الانقياد شامل لجميع الناس. وأجيب عن الأول بأنه قد حذف الخبر للقرينة والأصل إن الله يصلي وملائكته يصلون، وبأن سياق الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع، سواء كان معنى حقيقياً وهو الدعاء فالمراد والله أعلم أن الله تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي عليه الصلاة والسلام. ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فمن قال إن الصلاة من الله الرحمة فقد أراد هذا المعنى لا أن الصلاة وضعت للرحمة أو كان معنى مجازياً كإرادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم إن اختلف ذلك المعنى لأجل اختلاف الموصوف فلا بأس به، ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع. وإنما قلنا لا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع لأنه لو قيل إن الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له بأيا الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركافة، ويؤيد اتحاد ذلك المعنى من الجميع تبيينهم اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند إليه لأنه يفهم أن المعنى واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا أن معناه مختلف وضعاً. وعن الثاني بأنه يجوز أن يراد بالسجود المنسوب للعقلاء الانقياد أيضاً، وقولكم الانقياد شامل لجميع الناس ممنوع لأن الكفار لا سيما المتكبرون منهم لا يمسه الانقياد أصلاً وبأنه لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحاله من الجمادات إلا من يحكم باستحالة التسيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة على أن يحكم التنزيل ناطق بهذا، وقد صح أن النبي ﷺ سمع تسيح الحصى، وقوله تعالى ﴿ولكن لا تفقهون تسيحهم﴾ [الإسراء: ٤٤] محقق أن المراد هو حقيقة التسيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فإن قوله ﴿لا تفقهون﴾ لا يليق بهذا المعنى، فعلم أن وضع الرأس خضوعاً لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره إلا منكر خوارق العادات. ورد الأول بأن الإضمار خلاف الأصل أي فخلافه أرجح

والأخذ بالأرجح ومثل ذلك كافٍ في هذا المطلب الظني ويمثله يرد ما قيل في الدليل الثاني من أن قوله «وكثير من الناس» على حذف الفعل أي ويسجد له كثير من الناس، والثاني بأن دعوى الركافة ممنوع وإنما يصح لو لم يكن بين المعاني المذكورة أمر مشترك هو المقصود بالإيجاب للقطع بأنه لا ركافة في مثل قولنا «إن السلطان قد اطلق زيد أو الأمير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعية» فكذا المراد هنا ان الله يرحم النبي عليه الصلاة والسلام ويوصل إليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه وملائكته يعظمونه بما في وسعهم فأتوا أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه.

قلت: وأما فهم اتحاد المعنى من تبيين اختلافه باعتبار اختلاف المسند إليه، فإن أريد أن الاتحاد احتمال مرجوح فمسلّم ولا يضر في ثبوت هذا المطلب الظني، وإن أريد أنه المتبادر من اللفظ فهو مكابرة صريحة لا يلتفت إليها لظهور أن المتبادر من ذلك التبيين إنما هو وضع الصلاة لتلك الخصوصيات، ولهذا لما نقل بعض المحققين عن أبي العالية وابن عباس رضي الله عنهم أنها من الله ثناء، وإظهار شرف ومن غيره طلبه ثم قال: وهذا الطلب عين الثناء والتعظيم فيكون مشتركاً معنوياً. قال شيخنا الشريف: إنما يتم هذا إن لم تكن موضوعة لخصوص الطلب كما هو الظاهر إلا أن يرجح ما ذكر بأنه لما ثبت الوضع للثناء والأصل عدم الاشتراك فيحمل ما ذكر على مجرد تخصيص شرعي انتهى. والثالث بأنه إن أريد بالانقياد امتثال أوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلام المجيب فهو لا يصح في غير المكلفين، وإن أريد امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الإطاعة أعم من هذا أو ذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجهة وامتثال التكليف، لكن أجيب عن ذلك بأن المراد مطلق الإطاعة لكن يقيد في كل مادة بما يناسبها، ففي العقلاء بأمر التكليف وفي غيرهم بحكم التكوين والتسخير. والرابع بأنه بعيد لأن حقيقة السجود وضع الجهة لا وضع الرأس حتى لو وضع رأسه من جانب القفا لم يكن ساجداً، ولو سلم فإثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات من الشمس والقمر وغيرهما مشكل، ولو سلم ففي مثل هذا الأمر الخفي لا يناسب أن يقال «ألم تر» وأما الحكم باستحالة السجود من الجمادات فليس باعتبار أن ذلك ليس في قدرته تعالى فإن هذا لا يتوهمه أحد بل باعتبار أنه ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالأرجل والبطش بالأيدي والنظر بالعين بخلاف التسييح فإنه ألفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بإيجاد القدرة الإلهية كما روي عن الحصى والجذع، وكذا شهادة الأعضاء والجوارح. وما ذكره من أن محكم التنزيل ناطق بهذا إن أراد بالإشارة الإشارة إلى حقيقة التسييح فيه أن أكثر المفسرين على أنه مؤول بالدلالة على الألوهية والوحدانية ونحو ذلك، فكيف يكون محكماً اللهم إلا أن يريد بالمحكم المتضح المعنى. وقوله «ولكن لا تفقهون» غير مناسب للدلالة المذكورة ونحوها ممنوع لأن معناه أن المشركين لا

بأن يراد به من متكلم واحداً في وقت واحد كقولك «عندي عين» وتريد الباصرة والجارية مثلاً «وملبوسي الجون» وتريد الأسود والأبيض «وأقرأت هند» وتريد حاضت وطهرت «مجازاً» لأنه لم يوضع لهما معاً وإنما وضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر بأن تعدد

يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لإخلالهم بالنظر الصحيح بل هو المناسب لها والمناسب لحقيقة التسبيح إنما هو لا تسمعون. نعم أجاب بعضهم بأن حقيقة السجود ليست وضع الجبهة بل الخضوع مطلقاً، وأما وضع الجبهة فمعتبر في سجود الصلاة. قال ابن الأثير في النهاية، سجد بمعنى خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجبهة على الأرض ولا خضوع أعظم منه. ثم لما كان في وضع ناصية الرأس معنى الخضوع بخلاف وضع سائر جوانبه سمي سجوداً دون وضع سائرهما.

قوله: (بأن يراد به من متكلم واحد الخ) أقول: هو ظاهر فيما سيظهر أنه محل النزاع وهو إرادة كل واحد من المعنيين على أن يكون بمفرده مناط الحكم قوله: (لأنه لم يوضع لهما معاً وإنما وضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر) أقول: يرد على هذا الدليل أنه إن أريد بقوله «من غير نظر إلى الآخر» شرط عدم النظر إلى الآخر فهو ممنوع، وإن أريد به عدم شرط النظر فمسلم إلا أن ذلك لا يقتضي التجوز في محل النزاع وهو استعماله في كل منهما بأن يراد به في إطلاق واحد هذا وذلك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي، وسيزداد هذا الإيراد وضوحاً عند تقرير المنقول عن الشافعي الآتي وقد استدل ابن الحاجب كغيره بأنه يسبق منه إلى الفهم أحد المعنيين على البديل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في أحدهما دون الجمع. قال المولى سعد الدين: قيل المصحح علاقة الكلية والجزئية وفيه نظر، أما أولاً فلأن الكلام في إرادة كل من المعنيين لا في إرادة المجموع الذي أحد المعنيين جزء منه، وأما ثانياً فلما سبق أن ليس كل جزء منه يصح إطلاقه على الكل بل إذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء عما إذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف أيضاً كالرقبة للإنسان بخلاف الأصبع والظفر ونحو ذلك. هذا وقد يمنع سبق أحد المعنيين من إطلاق المشترك بل إنما يدعي سبقهما على ما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه. ثم قال: القول بكونه مجازاً عند الاستعمال في كل من المعنيين مشكل لأن كلاهما نفس الموضوع له انتهى. أي فلم يستعمل اللفظ إلا في الموضوع له من كل منهما واستعماله في الآخر معه لا يخرج عن استعماله في الموضوع له كما ظهر مما ذكر ويأتي. وقال الكوراني بعد أن ذكر أن ابن الحاجب ذهب إلى هذا القول: وهذا ليس بشيء إذ قد قدمنا أن محل النزاع هو إرادة كل من المعنيين، ولا شك أن اللفظ موضوع للمعنيين بوضعين مختلفين ولم يخرج اللفظ بالاستعمال في المعنيين عن كونه حقيقة لكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له. نعم لو أريد المجموع من حيث هو مجموع كان مجازاً إذ اللفظ لم يوضع للمجموع والفرق بين الكل الفرادي والمجموعي واضح يظهر لك في قولنا «كل الرجال يحمل هذه الصخرة» و«كل الرجال يشبعه هذا الرغيف» فالحق الذي لا محيد عنه هو ما ذهب إليه إمام الأئمة الشافعي عليه

الواضع أو وضع الواحد نسياناً للأول (وعن الشافعي والقاضي) أبي بكر الباقلاني (والمعتزلة) هو (حقيقة) نظراً لوضعه لكل منهما (زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن)

من الله الرحمة متواصلة إلى يوم الدين انتهى. ثم رأيت شيخنا العلامة قال: قوله «من غير نظر إلى الآخر» أي لا وجوداً ولا عدماً فيتحقق الوضع لكل منهما وجد الآخر معه أم لا، وكون الوضع حقيقة فيهما يتوقف على وضعه لكل منهما لا على وضعه لهما معاً كما قال انتهى. وأقول: إن أراد كما قال هذا القائل فيكون الاعتراض المشار إليه بهذا الكلام على القائل دون الشارح فلا إشكال، وإن أراد كما قال الشارح فيكون الاعتراض عليه فلا يخفى سقوطه لأن هذا الكلام ليس من عنديات الشارح بل لم يزد على حكايته عن أصحاب هذا القول الذي مشى عليه ابن الحاجب أيضاً واعتراض الحكاية خطأ كما تقرر في عمله لكن كثيراً ما يحمل الشيخ على الوقوع في ذلك شغفه التهويل على كلام الشارح.

قوله: (وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة نظراً لوضعه لكل منهما) أقول: فيه إشارة إلى دفع ما استدل به على منع كونه حقيقة فيهما من أنه يتوقف على كونه موضوعاً لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالاً في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك، لأنه لو كان موضوعاً لمجموع المعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق. وجه الدفع أن محل النزاع كما قرره الأئمة استعماله في كل واحد من المعنيين على أن يكون بمفرده مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة إنما يتوقف على كونه موضوعاً، فكل واحد من المعنيين والأمر كذلك. نعم قد اعترض على هذا بأنه إما أن يكون موضوعاً لكل منهما بشرط انفراده عن الآخر، وإما أن يكون موضوعاً له مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه إذ لا يجوز أن يكون موضوعاً لكل واحد بشرط الآخر وإلا لما صح استعماله في أحدهما على الانفراد وهو باطل كما تقدم. وعلى التقديرين يمتنع استعماله فيهما حقيقة. أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غير عند الاستعمال فدائماً لا يمكن إلا اعتبار وضع واحد لأن اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة أن اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب إرادة هذا المعنى خاصة، واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب إرادته خاصة، فلو اعتبر الوضعان في إطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الإرادة، بل يلزم أن يكون كل منهما مراداً وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة. وأجيب بأن هذا مغلطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في «ما زيد إلا قائم» إنه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصوص منفرداً من بين الأشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في «إياك نعبد» نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل إنه

المعينة لأحدهما كالمصحوبين بالقرائن المعمة لهما (فيحمل عليهما) لظهوره فيهما (وهن القاضي) هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعممة (محمل) أي غير متضح المراد منه. (ولكن يحمل عليهما احتياطاً وقال أبو الحسين) البصري (والغزالي يصح أن يراد) به ما ذكر من معنيه عقلاً (لا إنه) أي ما يراد من معنيه (لغة) لا حقيقة ولا مجازاً لمخالفته

لتخصيص المسند إليه بالمسند وخصصت فلاناً بالذكر أي ذكرته وحده، وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفرداً بذلك من بين الألفاظ، وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ إلا ذلك المعنى وحيث فنختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر، وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة. قلت: وقد يشكل قول المجيب وجعله منفرداً بذلك من بين الألفاظ بوضع المترادفين إذ لا يصدق الانفراد من بين الألفاظ على واحد منهما بالنظر إلى الآخر إلا أن يراد من بين الألفاظ ولو في الجملة.

قوله: (كالمصحوب بالقرائن المعمة لهما) في بعض الهوامش بخط بعض العلماء أنه مثال للتجرد عن القرائن، وقد يتوهم فساده لأن المصحوب بالقرائن المذكورة لا يصدق عليه التجرد عن القرائن وإنما هو نظير لكن هذا مدفوع بأن القرائن المعمة لهما غير المعينة لأحدهما فالمصحوب بالمعممة مجرد عن المعينة قوله: (فيحمل عليهما) قال شيخ الإسلام: فيه تجوز لأنه إذا كان ظاهراً فيهما انصرف إليهما فالمراد بحمله عليهما انصرافه لهما انتهى. وأقول: لعل الأولى أن المراد بحمله عليهما اعتقاد السامع إرادة المتكلم إياهما به وهذا هو الموافق لقوله بعد ذلك «والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع» انتهى. والمعجب بما ذكره هنا مع ما ذكره بعد ثم قال: وتسمية الشافعي له ظاهراً فيهما ظاهرة في أنه عنده عام وهو ما قاله القاضي عضد الدين قال، والعام عنده قسمان: قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها الخ. وأقول: ينبغي أن المراد بالعموم هنا تناول المعنيين كما يدل عليه قوله «والعام عنده قسمان الخ» وأما تناوله لجميع أفراد المعنيين فينبغي أن يقال إن وجد صيغة عموم كأل والإضافة بشرطهما حكم به وإلا فلا فليتأمل قوله: (ولكن يحمل عليهما احتياطاً) أقول: في إطلاقه نظر إذ الاحتياط قد لا يكون إلا في حمله على أحدهما فقط كما لا يخفى على التأمل قوله: (والغزالي يصح أن يراد لا أنه لغة) اعترضه الكوراني فقال: وقد نقل المصنف عن الغزالي أنه يصح أن يراد بالمشترك المعنيان لا لغة وفي شروحه أي لا حقيقة ولا مجازاً، وكلام الغزالي في المستصفي لا يدل على شيء من ذلك وهو أنه أورد قوله تعالى ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض﴾ [الحج: ١٨] إلى آخر الآية. وقوله تعالى ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ [الأحزاب: ٥٦] إلى آخر الآية. ثم قال: يعضد الشافعي ويفتح هذا الباب في معنيين يتعلق أحدهما بالآخر، فإن طلب المغفرة يتعلق بالمغفرة ولكن الأظهر عندنا أن هذا

إنما أطلق على معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو العناية بأمر النبي لشرفه وحرمة والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين دعاء وصلاة عليه، وكذلك العذر عن السجود وليس في هذا الكلام شيء مما قاله المصنف ولا أنه لا حقيقة له ولا مجاز، بل صرح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازياً ليشمل المعاني المرادة من اللفظ كما سنحققه في باب المجاز إن شاء الله تعالى، بل نقول لا يجوز عقلاً أن يستعمل لفظ على قانون اللغة استعمالاً صحيحاً ولا يكون مجازاً ولا حقيقة انتهى.

وأقول: أما منازعته في النقل عن الغزالي فليست بشيء بل لا منشأ لها إلا فساد التصور ومزيد التساهل والتهور. أما أولاً فقد قال في المستصفى قبيل الكلام على الآيتين المذكورتين ما نصه: احتج القاضي أي على صحة استعمال المشترك في معنييه بأنه لو ذكر اللفظ مرتين وأريد بكل مرة معنى آخر جاز فأي بعد في أن يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ لكل بخلاف ما إذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركون جميعاً، فإن لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول: إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً بالمرّة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كما في لفظ المؤمنين، فإن العرب وضعت اسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع انتهى. فقوله «فنقول إن قصد باللفظ الدلالة الخ» صريح فيما نقله المصنف عنه فإنه صرح فيه بأنه يمكن أن يقصد باللفظ المعنيان وبأن ذلك مخالف للوضع وهذا عين ما نقله المصنف كما لا يخفى على عاقل صحيح التصور. وإما ثانياً فهب أن كلام الغزالي في المستصفى لا يدل على ذلك لكن هذا لا يقدح في صحة النقل عنه لأن كتبه الأصولية لم تنحصر في المستصفى ولا مفاداته الأصولية مختصة بكتبه الأصولية بل ولا بكتبه مطلقاً، والمصنف لم يستند لخصوص المستصفى فيجوز أن يكون ما ذكر في غير المستصفى من كتبه الأصولية أو غيرها أو من مفاداته التي لم تردع في كتبه والمصنف ثقة مطلع بإجماع من يعتد به ممن تأخر عنه، وقد نقل ذلك فوجب قبوله وإن خلا عنه المستصفى بل وإن خالفه. وغاية ما يلزم حيثذ اختلاف كلامه فاقصر المصنف على نقل قوله المخالف لغيره دون الموافقة له لأنه في مقام بيان الخلاف. وأما قوله «بل نقول لا يجوز عقلاً أن يستعمل لفظ على قانون اللغة الخ» فهو غلط فاحش لأن المصنف وشراحه لم يدعوا عن الغزالي أن اللفظ المشترك استعمالاً صحيحاً ولا يكون مجازاً ولا حقيقة، بل الذي ادعوه عنه كما هو في غاية الوضوح من عباراتهم أنه لا يصح في اللغة استعماله في معنييه استعمالاً صحيحاً لا حقيقة ولا مجازاً وإن صح عقلاً أن يراد منه المعنيان فانظر بعد أحد المقامين عن الآخر، واعجب مع ذلك من التباس أحدهما عليه بالآخر وما أكثر وأقبح مفاسد إهمال التأمل بالمرّة.

لوضعه السابق إذ قضيته أن يستعمل في كل منهما منفرداً فقط وعلى هذا النفي البيانيون وغيرهم (وقيل يجوز) لغة أن يراد به المعنيان (في النفي لا الإثبات) فنحو «لا عين عندي» يجوز أن يراد به الباصرة والذهب مثلاً بخلاف «عندي عين» فلا يجوز أن يراد به إلا معنى واحد وزيادة النفي على الإثبات معهودة كما في عموم النكرة المنفية دون المثبتة، وفي نسخة بدل يجوز يصح وهو أنسب والخلاف فيما إذا أمكن الجمع بين المعنيين كما في الأمثلة المذكورة، فإن امتنع كما في استعمال صيغة افعل في طلب الفعل والتهديد عليه كما سيأتي مرجوحاً أنها مشتركة بينهما فلا يصح قطعاً، ولظهور ذلك سكت المصنف عن التنبيه عليه (والأكثر) من العلماء على (أن جمعه باعتبار معنييه) كقولك «عندي عيون» وتريد مثلاً

قوله: (منفرداً فقط) قال شيخنا العلامة: فيه نظر لأنه قدم أن الوضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر وعدم النظر إلى الآخر ليس نظراً إلى عدمه انتهى وأقول: هذا الاعتراض مما يتعجب منه فإنه لا منشأ له إلا إهمال التأمل بالمره، وذلك لأن قائل هذا الكلام غير قائل ما تقدم إذ قائل هذا هو الغزالي المانع صحة استعمال المشترك في معنييه مطلقاً، وقائل ما تقدم غيره القائل بصحة ذلك لكن مجازاً وكل منهما لا يسلم للآخر ما قاله مما يخالف قوله كما هو شأن كل متخالفين، فكيف يدعي مناقضة ما هنا لما تقدم كما هو محصول نظره وكأنه لم يستحضر ما اشتهر من أن شرط التناقض اتحاد القائل، أو ظن أن القائل في المحليين واحد وغفل عن تنافي الحكمين في المحليين المانع من اتحاد القائل على أنه إن أراد بقوله «وعدم النظر إلى الآخر الخ» أن عدم النظر إلى الآخر يستلزم عدم النظر إلى عدمه فهو ممنوع أو لا يستلزم ذلك لم يفد إذ قد يدعي قائل ما تقدم أن المراد من عدم النظر إلى الآخر النظر إلى عدمه، بل هذا هو المناسب لمدعاه من مجازية الاستعمال في المعنيين، وحيث أنه فيتوافق قائل ما هنا وقائل ما تقدم في أن دعوى النظر إلى العدم وإن تخالفاً أن في قضية ذلك التجوز أو امتناع الاستعمال، وأما مجرد أن الكلام هنا في الاستعمال وما تقدم في الوضع فالظاهر أنه لا أثر له في الفرق بين المحليين ودفع الاعتراض لأن قضية النظر إلى العدم أو عدم النظر إليه في الوضع النظر إليه أو عدم النظر إليه في الاستعمال فليتأمل قوله: (باعتبار معنييه) قال شيخنا العلامة: كان ينبغي للشارح أن يزيد أو معانيه لأجل الثاني من مثاليه. وأقول: هذا الإيراد مدفوع لأن ذلك علم من قول الشارح عقب قول المصنف في أول المسألة على معنييه مثلاً فإنه أشار إلى أن ذكر المعنيين للتمثيل دون التقييد فصار فرض المسألة المعنيين أو الأكثر، وصار قول المصنف «معنييه» مراداً منه معنييه أو معانيه، فقوله هنا «باعتبار معنييه» معناه معنييه أو معانيه لما تقرر فلم يحتج الشارح هنا إلى زيادة أو معانيه فتدبره فإنه في غاية اللطف فله دره.

قوله: (فمؤدى العبارتين واحد) قال شيخنا العلامة: فيه نظر لأن مؤدى الأولى أن الجمع مبني على المشترك أي صحته مبنية على صحة إطلاقه على معنييه، وأما كون المنع مبنياً على المنع

باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذهباً (إن ساغ) ذلك الجمع وهو ما رجحه ابن مالك وخالفه أبو حيان (مبني عليه) في صحة إطلاقه على معنييه كما أن المنع مبني على المنع والأقل على أنه لا يبني عليه فيها فقط، بل يأتي على المنع أيضاً لأن الجمع في قوة تكريره المفردات بالعطف فكأنه استعمل كل مفرد في معنى، ولو لم يقل المصنف إن ساغ المزيد على ابن الحاجب وغيره كان المعنى أن الجمع مبني على المفرد صحة ومنعاً. وقيل لا بل يصح مطلقاً فمؤدى العبارتين واحد والزيادة أصرح في التنبيه على الخلاف (وفي الحقيقة والمجاز) هل يصح أن يراد معاً باللفظ الواحد كما في قولك «رأيت الأسد» وتريد الحيوان

فمستفاد من غير العبارة إلى آخر كلامه. وأقول: حاصل ما ذكره اعتراضان: أحدهما على ما ذكره الشارح من أن مؤدى العبارتين واحد والآخر على تقييد المصنف بقوله «إن ساغ» فأما الأول فجوابه أنه مبني على ما زعمه بما هو في غاية السقوط وهو أن كون المنع مبنياً على المنع مستفاد من غير العبارة، ووجه سقوط هذا ما لا يخفى من أن كون المنع مبنياً على المنع مفهوم عبارة المصنف ومفهوم العبارة مؤد لها إذ لا معنى لكون الشيء مؤدياً للعبارة إلا كونه مدلولاً لها، والمفهوم مدلول للفظ كما صرح به تعريف الأصوليين للمفهوم بأنه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، وإذا كان هذا المبني ساقطاً كان الاعتراض كذلك كما هو ظاهر. وأما الثاني فجوابه باختيار أن قوله «إن ساغ» شرط في صحة الجمع ولا يلزم كون الشيء شرطاً لنفسه بناء على أن معنى قوله «إن ساغ» إن قيل بأنه سائغ لأن المشروط على هذا هو الصحة والشرط هو القول بها وملخص المعنى أن صحة الجمع إن قيل بها مبنية عليه وليس في هذا اشتراط الشيء بنفسه كما لا يخفى، فإن القول بالشيء غير ذلك الشيء كما هو بديهي، وفائدة الاشتراط حينئذ هو التنبيه على الخلاف على أنا لا نسلم محذورية كون الشيء شرطاً لنفسه مطلقاً، بل إنما يكون محذوراً إذا أريد لنفسه، أما إذا أريد لفرض آخر كالتنبيه هنا على الخلاف فلا، ولعلك تعثر في كلام الأئمة على نظائر لذلك فتتبع وتأمل قوله: (وفي الحقيقة والمجاز هل يصح أن يراد معاً باللفظ الواحد) فإن قلت قد تقرر احتياج المجاز إلى القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الموضوع له أولاً، فكيف يتصور إرادتهما معاً باللفظ الواحد لأن ذلك اللفظ الواحد لا بد له باعتبار جهة المجاز من قرينة صارفة عن إرادة الموضوع له أولاً، فكيف مع وجودها تسوغ إرادته مع المجاز؟ قلت: سيذكر الشارح في الكلام على المجاز أن احتياج المجاز إلى القرينة المذكورة مبني على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً حيث قال: ومن زاد كاليائنين مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له أولاً مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً انتهى. وفي التلويح: فإن قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراداً وغير مراد قلنا: الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على أنه وحده ليس بمراد وهو لا ينافي كونه داخلًا تحت المراد انتهى. نعم قد يقال لا حاجة إلى

المفترس والرجل الشجاع (الخلاف) في المشترك (خلافاً للقاضي) أبي بكر الباقلائي في قطعه بعدم صحة ذلك قال: لما فيه من الجمع بين متنافيين حيث أريد باللفظ الموضوع له أي أولاً وغير الموضوع له معاً. وأجيب بأنه لا تنافي بين هذين وعلى الصحة يكون مجازاً أو حقيقة

البناء المذكور للاستغناء عنه بتقييد الاحتياج بما إذا أريد المعنى المجازي وحده أو بتعميم القرينة وجعلها شاملة للصارفة عن إرادة معنى الموضوع له مطلقاً أي فيما إذا أريد المعنى المجازي وحده والصارفة عن إرادته وحده أي فيما إذا أريد المعنيين معاً إلا أن يجاب عن الأول بأن ذلك لا يناسبه اعتبار التقييد في تعريف المجاز، وعن الثاني بأنه يغني عن اعتبار الصرف عن إرادة الموضوع له وحده اعتبار القرينة الدالة على إرادة المعنى المجازي مع الحقيقي كما ذكره الشارح فليتأمل. قوله: (خلافاً للقاضي) فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: اعلم أن القاضي قال هناك بالصحة ويلزمه القول بها هنا لعدم الفرق فيثبت الخلاف كله هنا لكنه قال بعدمه هنا لزعمه الفرق فهو نافي هنا للخلاف الثابت هناك لانتهاء المركب بانتفاء قول منه، وبهذا يندفع توهم أن مخالفة القاضي تستلزم دعواه الاتفاق وهو لا يقول به انتهى. وأقول: إن أراد الاعتراض على قول الشارح في قطعه بعدم صحة ذلك بأنه دال على دعوى القاضي الاتفاق مع أنه لا يقول به وأن الشارح أخذ قوله المذكور الدال على ما ذكر من مخالفة القاضي وأن هذا الأخذ توهم، فهذا اعتراض فاسد لا منشأ له إلا التوهم ومجرد التخيل، وذلك لأن الشارح لم يأخذ القطع المذكور من مجرد مخالفة القاضي، وإنما أخذه من الواقع ودلالة كلام القاضي من حمله عليه بحسب ما علمه من كلامه على وفق ما أراده المصنف لاستناده أيضاً في ذلك إلى ما علمه من كلام القاضي، فاعتراض الشيخ إنما كان يصح لو أثبت من كلام القاضي ما ينافي كلام المصنف والشارح وهو لم يثبت ذلك ولا يثبت والثاني قال شيخ الإسلام: كذا نقله المصنف وهوم الزركشي فيه وقال لم يمنع القاضي استعماله في حقيقته ومجازه وإنما منع حمله عليهما بلا قرينة فاختلفت مسألة الاستعمال بمسألة الحمل قال: وعمل الخلاف كما فرضه ابن السمعاني إذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرته وإلا امتنع الحمل قطعاً، وما قاله من اختلاط المسألتين فيما مر يلزمه فيما قاله آخراً لأن الكلام في الاستعمال لا في الحمل انتهى كلام شيخ الإسلام. وأقول: أما ما ادعاه من الاختلاط على المصنف فمجرد دعوى لم يأت لها بسند فهي غير مسموعة، ولهذا أقر الشارح المحقق المصنف على ما نسبه للقاضي وقرره بما يوافق. وأما قوله «وإلا امتنع الحمل قطعاً» ففيه نظر ظاهر لأن شرط الحمل وجود قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما ذكره الشارح ومع وجود القرينة المذكورة لا وجه لما ذكره ولا لمنع الحمل إذا لم يساو المجاز الحقيقة فليتأمل.

قوله: (قال لما فيه من الجمع بين متنافيين الخ) أقول: هذا استدلال بوجه عقلي وقد قال في التلويح الحق أن امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي إنما هو من جهة اللغة إذ

ومجازاً باعتبارين على قياس ^{٤٣} ما تقدم عن الشافعي وغيره، ويحمل عليهما إن قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعي الملامسة في قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾ [النساء: ٤٣] على الجنس باليد والوطء.

لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلاً بوجوه الأول إلى آخر الوجوه التي نقلها وردها فراجعها قوله: (أو حقيقة ومجازاً باعتبارين) أقول: الظاهر مخالفة هذا الاحتمال لما سيأتي عن التلويح في الكلام على قول الشارح ومن زاد كاليانين مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له من أنه لا نزاع في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً الخ، لكن الظاهر أن الشارح اطلع على ذلك وأنه لا يسلمه فليتأمل قوله: (ويحمل عليها إن قامت قرينة الخ) أقول: اشتراط القرينة في الحمل والسكوت عنه في الاستعمال قد يقتضي عدم اشتراطها فيه وقد يستشكل صحة إرادتهما أي لغة كما صرح به أول المسألة بدون قرينة، ويجب أن قرينة الاستعمال مخالفة لقرينة الحمل لأنه يكفي في قرينة الاستعمال ما يدل على عدم إرادة الحقيقة وحدها كما تقدم عن التلويح، ومجرد هذا لا يكفي في الحمل عليهما بل لا بد مما يدل على إرادة المجاز مع الحقيقة فليتأمل قوله: (إن قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة) قال في التلويح: مثل «رأيت أسدين يرمي أحدهما ويفترس الآخر» انتهى. وظاهر عبارة الشارح ما ذكرناه من أنه لا يكفي في هذه القرينة مجرد الدلالة على عدم إرادة الحقيقة وحدها وله اتجاه لأن عدم إرادة الحقيقة وحدها أعم من إرادة المعنيين معاً فليتأمل قوله: (كما حمل الشافعي الملامسة في قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾ [النساء: ٤٣] الخ) أقول: لم يبين القرينة التي قامت هنا على إرادة المعنيين ويمكن أن يقال إنها مشاركة المعنى المجازي للمعنى الحقيقي في المعنى الذي لأجله تعلق الحكم بالمعنى الحقيقي وهو أنه مظنة التلذذ المثير للشهوة، وهذا نظير جعل عموم متعلق الأمر في «افعلوا الخير» قرينة على إرادة المعنيين. وعلى هذا فيمكن تعميم المعنى المجازي في غير الوطء أيضاً إن قلنا إن اللمس الذي هو المعنى الحقيقي هو الجنس باليد فقط ويستغني عن قياس الفقهاء الجنس بغير اليد على الجنس بها فإنهم قالوا اللمس الجنس باليد وبغيرها أو باليد فقط كما فسره ابن عمر وغيره وألحق باليد غيرها بجامع أنه مظنة التلذذ المثير للشهوة، فإذا جعلنا ذلك من قبيل استعمال اللفظ في حقيقته التي هي الجنس باليد فقط على تفسير ابن عمر وغيره ومجازه الذي هو بقية صور الالتقاء ومنه الوطء نظراً للمعنى، عم الحكم واستغني عن القياس. والحاصل أنا نجعل المعنى الذي استندوا إليه في القياس قرينة على إرادة المعنيين الحقيقي والمجازي فيكون عموم الحكم ثابتاً بالنص دون القياس، وحينئذ ينظر في جواب التلويح عما يقال لم لا يجوز أن يراد باللامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز بأنه يتوقف على القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة، ولو سلم فخارج عن البحث انتهى. وجه النظر أن اشتراك المعنيين في المعنى المذكور يصلح أن يكون قرينة صارفة عما ذكر فليتأمل.

(ومن ثم) أي من هنا وهو الصحة الراجعة المبني عليها الحمل عليهما أي من أجل ذلك (عم نحو وافعلوا الخير الواجب والندوب) حملاً لصيغة «افعل» على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب بقرينة كون متعلقها كالخير شاملاً للواجب والندوب (خلافاً لمن خصه بالواجب) بناء على أنه لا يراد المجاز مع الحقيقة (ومن قال) هو (القدر المشترك) بين الواجب والندوب أي مطلوب الفعل بناء على القول الآتي ان الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب أي طلب الفعل (وكذا المجازان) هل يصح أن يرادا معاً باللفظ الواحد كقولك مثلاً «والله لا أشتري» وتريد السوم والشراء بالوكيل فيه الخلاف في المشترك وعلى الصحة الراجعة يحمل عليهما إن قامت قرينة على إرادتهما أو تساويها في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما وإطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى كما هنا مجازي من إطلاق اسم الدال على المدلول (الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء) .

قوله: (ومن ثم عم نحو وافعلوا الخير) أي عمّ نحو الخير في نحو «وافعلوا الخير» بدليل قوله الواجب والندوب دون قوله الوجوب والندب، وقد يستشكل بأن قوله «ومن ثم» يقتضي أن العموم مسبب عن حمل صيغة «افعل» على معنيها مع أن حملها على معنيها مسبب عن العموم بدليل قوله «بقرينة كون متعلقها كالخير شاملاً الخ» ويجاب بأن المراد أنه لأجل ما ذكر عمّ ذلك أي حكم بعمومه لأجل حمل هذه الصيغة على المعنيين فالعموم لأجل ما ذكر وهو صحة الحمل بواسطة حمل هذه الصيغة على المعنيين وحملها على المعنيين لأجل صلاحية نحو الخير للعموم، العموم أي الحمل عليه مسبب عن صحة حمل اللفظ على حقيقته وبجازه بواسطة حمل هذا اللفظ على حقيقته وبجازه، وحمل هذا اللفظ على حقيقته وبجازه مسبب عن صلاحية نحو الخير للعموم. فالخاص أنه لما صح الحمل على المعنيين حملنا هذا اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ المتعلق للعموم فترتب على ذلك الحكم بالعموم، ويحتمل أن المراد عمّ افعلوا في نحو وافعلوا الخير أي الواجب والندوب أي وجوب الواجب وندب الندوب فليتأمل قوله: (بناء على القول الآتي إن الصيغة حقيقة في القدر المشترك) أقول: كان يمكن البناء على الحمل على عموم المجاز للقرينة السابقة فلا يختص بالقول بأن الصيغة حقيقة في القدر المشترك قوله: (ان قامت قرينة على إرادتهما أو تساويها في الاستعمال) أقول: سكت هنا عن القرينة الصارفة عن إرادة الموضوع له كأنه لظهور اعتبارها لعدم إرادة الموضوع له أيضاً قوله: (الحقيقة) قال السيد: الحقيقة في اللغة فعيلة من حق يحق بالكسر إذا لزم وثبت فهي بمعنى الثابتة الملازمة ولذلك أطلقت في اللغة على ذات الشيء الملازمة، ونقلت في الاصطلاح منها إلى اللفظ المذكور للمناسبة في اللزوم والثبات. هذا هو المفهوم من كلام الشارح يعني العضد موافقاً للأحكام، وأنت خبير بما ذكر فيها من التوجيهات الأخر فلا حاجة إلى ذكرها انتهى.

قوله: (لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء) قال شيخنا العلامة: يتناول المركب وفي كونه

حقيقة شيء إلى آخر ما أطال به ها هنا وأقول: محصل ما ذكره ثلاثة إیرادات على المصنف: أحدها أن تعريفه صادق على اللفظ المركب وكونه حقيقة غير معلوم، وجوابه أن خروجه عن الحقيقة أيضاً غير معلوم كما يفهم من العبارة التي نقلها عن المولى الفتازاني لأن قوله «لو سلم» صريح في احتمال كونه حقيقة وأن خروجه غير مقطوع به لأن قوله «لا نسلم» حاصله المنع وهو طلب الدليل، وذلك يستلزم التوقف واحتمال ثبوت المنوع كما لا يخفى وإذا لم يكن خروجه مقطوعاً به لم يصح إیراده إذ الإیراد بمجرد الاحتمال غير صحيح كما هو مشهور مقرر في محله. واعلم أن التعبير باللفظ واقع في عبارة غير المصنف أيضاً كالبيضاوي وابن الحاجب * والثاني أنه صادق على لفظ الصلاة إذا استعمله الشارع في الدعاء مثلاً فلا بد من قيد آخر صرح به الجمهور وهو قولنا في اصطلاح التخاطب، وإنما ترك هذا القيد بناء على اشتهاً أن قيد الحيثية مراد في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات والاعتبار خصوصاً عند تعليق الحكم بالمشق فصار المعنى أنه اللفظ الموضوع له من حيث إنه الموضوع له، ومع هذا القيد يلزم استدراك قيد الابتداء. ويجاب أولاً بمنع صدقه على لفظ الصلاة المذكور بل هو خارج بقيد الابتداء لأن المراد بالابتداء أن لا يكون بملاحظة وضع آخر فلا يرد لفظ الصلاة المذكور لأن استعمال الشارع له في الدعاء إن كان باعتبار اصطلاح اللغة والجري على مقتضاه فهو حقيقة يجب صدق التعريف عليه كما هو ظاهر، وإن لم يكن بذلك الاعتبار فليس إلا بملاحظة وضع آخر وهو وضع الشرع، وكون هذا المعنى من توابعه فيكون خارجاً بقيد الابتداء. قال السيد: وثانيهما أن الوضع الأول هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق فلا يتجه حيثل أن الأولية أمر إضافي لا يتحقق لوضع إلا إذا كان هناك وضع آخر ثانٍ بالقياس إليه فيلزم أن يكون لكل حقيقة وضعان: أحدهما بالقياس إلى ما هو حقيقة فيه، وثانيهما بالإضافة إلى غيره، ويلزم في كل لفظ كونه مشتركاً أو ثبوت المعنى المجازي مع كونه موضوعاً له جزماً انتهى. ثم جزم بأن المنقول من الألفاظ الشرعية لمناسبة أو لا مناسبة سواء وجدت ولم تعتبر أو لم توجد أصلاً حقيقة شرعية على التقديرين أي تقديري النقل لمناسبة والوضع ابتداء لا مناسبة ثم قال: أما على الثاني فظاهر، وأما على الأول ففيه إشكال لأن النقل لمناسبة وضع قد لوحظ فيه وضع سابق فلا يكون وضعاً أول بما ذكر من التفسير وإنما يندفع إذا أريد عدم ملاحظة الوضع السابق حال الاستعمال والمجاز محتاج إليها في الاستعمال بناء على وجوب النظر في العلاقة للتجاوز انتهى.

وعلى هذا فالمراد بالوضع الأول ما لم يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر ويقول المصنف ما وضع له ابتداء ما لم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر، وإنما عدلت عن قول السيد وضع سابق إلى وضع آخر لأنه أظهر في إخراج نحو الصلاة إذا استعمله الشارع في الدعاء على وجه التجوز فإنه بملاحظة وضع آخر وهو وضع الشرع لا بملاحظة وضع سابق لعدم سبق وضع الشرع بدليل أنهم عدوه من المقولات، ولو سلم سبقه

فخرج عنها اللفظ الماهمل وما وضع ولم يستعمل والغلط كقولك «خذ هذا الفرس»

فيرد نحو الدابة إذا استعملها أهل العرف في النملة مثلاً مجازاً، وبما تقرّر في معنى الأولية والابتداء هنا يندفع النقض بالمشارك الموضوع في زمانين لمعنيين فإنه حقيقة في المعنى الثاني ولا يصدق عليه ما وضع له ابتداء إلا بالمعنى الذي تقرّر. نعم يشكل عليه أن مقتضاه أن يراد بالوضع الثاني في تعريف المجاز الآتي ما يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر، وحيث يُلزم استدراك قوله بعلاقة لأن ملاحظة الوضع الآخر في الاستعمال عبارة عن اعتبار العلاقة، وسيأتي بيانه في محله. فإن قلت سلمنا أن نحو لفظ الصلاة خارج بقيد الابتداء على ما قرّرته إلا أن ذلك لا يمنع استدراك قيد الابتداء للاستغناء عنه بقيد الحيثية المراد في مثل ما نحن فيه كما تقدم قلت: قيد الحيثية وإن كان مراداً في مثل ما نحن فيه وسلمنا كفايته هنا في الإخراج لكن لا نسلم وجوب اعتباره وامتناع الإعراض عنه والتصريح بما يعني عنه، بل بما هو بمعناه ويمتازة التصريح وأنه مع ذلك لا يعد استدراكاً خصوصاً إذا خيف خفاء المراد ودعا المقام إلى الإيضاح فليتأمل. وثانياً يمنع كفاية قيد اصطلاح التخاطب كقيد الحيثية على طريق المصنف حيث أراد بالوضع ما يعم النوعي المتحقق في المجاز لصدق التعريف على هذا بالمجاز إذ يصدق على لفظ الصلاة إذا استعمله اللغوي في الأركان أو الشرعي في الدعاء على سبيل المجاز أنه لفظ مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ومن حيث إنه وضع له لأنه موضوع في اللغة التي هي اصطلاح التخاطب في الأوّل للأركان وضعاً نوعياً، وفي الشرع الذي هو اصطلاح التخاطب في الثاني للدعاء وضعاً نوعياً فلا بد من زيادة قيد الابتداء لإخراج ذلك، وبه يستغنى عن قيد اصطلاح التخاطب كما تقرّر الثالث أن تعريفه غير جامع لأنه لا يشمل الحقيقة التي لا يكون لها وضع آخر أصلاً لا بالاشتراك ولا بالمجاز، وجوابه أن المراد بالوضع ابتداء ما لم يلاحظ فيه وضع سابق كما أشار إليه العضد وبينه السيد كما تقدم وهذا شامل للحقيقة المذكورة بلا خفاء.

قوله: (فيما وضع له) قال شيخنا العلامة قال التفتازاني: بقي إشكال قوي إلى آخر كلام الشيخ وأقول جوابه بالنسبة لكلام المصنف باختيار أن المراد مطلق الوضع أعم من الشخصي والنوعي ولا نسلم عدم خروج المجاز حيثئذ، بل هو خارج بقيد الابتداء بالمعنى الذي تقدم فيه. نعم يُلزم استدراك قيد العلاقة في تعريف المجاز كما تقدم ذلك لكن هذا أمر سيأتي الكلام عليه في محله. وأما قول الشيخ في آخر كلامه «ولعله الخ» فيرد عليه أن هذا الجواب غير مناسب في دفع هذا الإشكال لأنه حيثئذ إما أن يراد بالوضع في كل من تعريف الحقيقة والمجاز هذا المعنى وهو غير صحيح لعدم تحققه بهذا المعنى في المجاز، وإما أن يراد به في تعريف الحقيقة هذا المعنى وفي تعريف المجاز معنى آخر فيلزم التشبث ومخالفة الظاهر وذلك لا يناسب مقام التعريف كما لا يخفى فتأمل قوله: (فخرج عنها اللفظ الماهمل) أي بقوله «مستعمل» كما

مشيراً إلى حمار والمجاز (وهي لغوية) بأن وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف كالأسد للحيوان المقترس .

قاله المحشيان وصرح به الإسنوي في شرح المنهاج وفيه نظر، لأن المراد بالمهمل غير الموضوع لا الموضوع الذي لم يستعمل لأنه ذكر ذلك بقوله وما وضع ولم يستعمل والمهمل قد يستعمل ولو في معنى عقلي كحياة المتكلم فلا يخرج إلا بقيد الوضع، وإنما كان يخرج بقوله «مستعمل» لو أريد بالمستعمل الموضوع كما أريد ذلك في قوله السابق أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة وليس كذلك إذ لا يتأتى هنا إرادة ذلك مع قوله «فيما وضع له» فليتأمل قوله: (والغلط) أي خرج بما وضع له كما صرح به المحشيان الغلط كقولك «خذ هذا الفرس» مشيراً إلى حمار. وأقول: بقي أن من الغلط ما لو قال مثلاً «خذ هذا الفرس» مشيراً إلى فرس آخر غير الفرس الذي أراد الأمر بأخذه لظنه أنه هو وفي خروجه بذلك نظر اللهم إلا أن يكون المراد الغلط اللساني فقط فليتأمل قوله: (وهي لغوية الخ) لا يقال الحد الذي ذكره المصنف كغيره للحقيقة في الاصطلاح ولهذا قال العضد: الحقيقة في اللغة ذات الشيء اللازمة له من حق إذا لزم وثبت وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل الخ. وحيث فتقسيمها إلى اللغوية والشرعية والعرفية من قبيل تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره لأن الاصطلاحية عرفية وهو باطل لأننا نقول: هذا إنما يرد لو كان المراد باللغوية والشرعية والعرفية ما يسمى حقيقة لغة أو شرعاً أو عرفاً وليس كذلك، بل المراد ما كان الوضع فيه وضعاً لغوياً أو شرعياً أو عرفياً.

قوله: (بأن وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف) اعترض شيخنا العلامة قوله «أو توقيف» فقال: التوقيف طريق إلى العلم بالوضع لا سبب لتحقيقه فلو أسقطه وما قبله وقال أولاً بأن وضعها واضع اللغة كان سديداً انتهى. وأقول: لا يخفى أن المراد باللغوية المنسوبة إلى أهل اللغة وهم العرب فإن قلنا إن لغة العرب اصطلاحية فلا إشكال في نسبة وضعها إليهم، وإن قلنا إنها توقيفية بأن كان الواضع هو الله تعالى فوجه النسبة ما قال شيخ الإسلام حفيد المولى التفتازاني في حواشيه على مختصره شرح التلخيص أن المراد بوضع كل طائفة واصطلاحهم أعم من أن يكون صادراً عنهم بنفسهم أو ينسب إليهم باعتبار ظهوره عليهم بواسطة الوحي أو العلم الضروري وهم يتسكون به ويخاطبون به في محاوراتهم انتهى. والحاصل أنه لا بد من مسامحة في الوضع ليعم قول التوقيف وإلا كان خارجاً واختل التقسيم، فلماذا قال الشارح بأن وضعها أهل اللغة يعني العرب، ثم أشار إلى القولين في كون لغتهم اصطلاحية أو توقيفية وإلى المسامحة في الوضع ليصح شموله قول التوقيف بقوله «باصطلاح أو توقيف» أي بسبب اصطلاحهم عليها أو بسبب توقيفهم عليها فأشار إلى أن نسبة الوضع إليهم على الأول بمعنى اصطلاحهم عليها وعلى الثاني بمعنى توقيفهم عليها، ولو قال بدل ذلك بأن وضعها واضع اللغة فإما أن يراد بواضع اللغة العرب وحيث يكون وجه نسبة الوضع إليهم على التوقيف ما تبين، وهذا حاصل

(وعرفية) بأن وضعها أهل العرف العام كالدابة لذوات الأربع كالخمار وهي لغة لكل ما يدب على الأرض، أو الخاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة (وشرعية) بأن

ما ذكره الشارح. وإما أن يراد به الله تعالى وفيه إشكال، أما أولاً فلأنه حيث لا يظهر تمييز اللغوية عن الشرعية لأنه تعالى واضح للشرعية كالصلاة والزكاة، فتفسير اللغوية بما وضعها واضح اللغة مراداً به الله تعالى شمل الشرعية أو بعض أنواعها فلا يكون هذا التفسير مميّزاً للغوية عن الشرعية، ولو سلم بأن يتكلف بأن يقال بأن وضعها الله تعالى ليكون للعرب بها اختصاص وتميز فقيه مع التكلف أن ما سلكه الشارح أظهر وأوضح في تمييز اللغوية عن الشرعية. وأما ثانياً فلأن التفسير حيث إن كان مبنياً على أن لغة العرب توقيفية وأن وضعها هو الله تعالى لم يكن التقسيم مدخلاً لقول الاصطلاح مع أن تعميمه له أولى بل متعين لئتم التقسيم، وإن كان مبنياً على القولين احتيج إلى ارتكاب مسامحة في نسبة وضعها إليه تعالى حتى يشمل قول الاصطلاح، وارتكاب هذه المسامحة ليس بأولى من ارتكاب المسامحة اللازمة على طريق الشارح. وأما أن يراد به أعم من العرب والله تعالى فيرد على إرادة أحد فرديه وهو الله تعالى ما ورد على إرادة الله تعالى ما تقدم فتأمل ذلك بإنصاف لتعرف إن هذا من محاسن الشارح الجليلة الشأن وأن اعتراضه فيه لا زيادة فيه على التغيير في الوجوه الحسان قوله: (أهل العرف العام) أقول: العرفية بالعرف العام هي ما لم يتعين ناقله عن المعنى اللغوي، وبالعرف الخاص ما تعين ناقله كما صرحوا بذلك وكان هذا باعتبار الواقع وإلا فيمكن أن يتعين الناقل في الأول ولا يتعين في الثاني فليتأمل.

قوله: (لكل ما يدب على الأرض) فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: الأولى أن يقول لما يدب لأن الموضوع له الماهية لا أفرادها انتهى. وأقول: قد سبق الشارح إلى ما عبر به غيره كالمعصود ويوجهه بأن زيادة لفظ كل ليظهر كون المعنى اللغوي أعم من المعنى الاصطلاحي ومقابلاً له إذ لو عبر بقوله لما يدب بعد تفسيره المعنى الاصطلاحي بذات الأربع لم تظهر أعميته منها ومقابلته لها ولتوهم أنها المراد منه. والحاصل أنه قد يزداد لفظ كل الذي للأفراد وإن كان المراد الماهية لغرض يقتضي زيادتها. فإن قلت: زيادتها لهذا الغرض معارض بإيهامها أن الموضوع له الأفراد قلت: لم يلتفتوا لهذا الإيهام لعدم تعلق الغرض في هذا المقام بتحرير المعنى اللغوي لأن المقصود فيه مجرد بيان أعمية المعنى اللغوي مع تكفلهم بتحريره في محله، وقد أكثر ابن الحاجب من تقرير الحدود بلفظ كل واعترض عليه بنحو اعتراض الشيخ وأجابوا عنه بوجوه منها أن زيادة لفظ كل لبيان الأطراد وفي هذا الجواب منهم اعتراف بصحة الحد مع الإتيان به للغرض المذكور وذلك نص في صحة تأييد ما اجبنا به عن الشارح فتأمل * والثاني أنه لا يبعد أنهم أرادوا بالدب على الأرض مطلق الانتقال عليها أو ما يدب ولو باعتبار نوعه أو جنسه على ذلك حتى يشمل غير المشي كالزحف والقفز، ويحتمل أنهم أرادوا ما من شأنه الدب على جنس

وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة (ووقع الأوليان) أي اللغوية والعرفية بقسميها جزماً وفي خط المصنف «الأولتان» بالفوقانية مثني الأولى وهي لغة قليلة جرت على الألسنة والكثير الأولى كما ذكره النووي في مجموعه فمثناه الأوليان بالتحتانية مع ضم الهمزة (ونفي

الأرض سواء وجهها وغيره بمعنى ما يمكن منه الدب على ذلك أو ما يدب ولو باعتبار نوعه أو جنسه على ذلك حتى يشمل ما لم يدب مطلقاً أو على الأرض كبعض الطيور والملائكة وما كان في خلال الأرض أو على غير الأولى منها فليتأمل.

قوله: (والخاص) فيه أمران: الأول أنا إذا جعلنا الاعلام من قبيل الحقيقة خلافاً للآمدي فهل هي من العرفية بالعرف العام أو بالعرف الخاص؟ إن قلنا بالأول أشكل بتعين ناقل الاعلام أو بالثاني أشكل بانتفاء الخصوص هنا إذ واضح العلم يقصد مواطاة كل أحد فيه ولا يقصد طائفة مخصوصة، ولا يختص كونها حقيقة على هذا التقدير بطائفة دون أخرى اللهم إلا أن يلتزم الأول ويحمل قولهم ما لم يتعين ناقله على الغالب، ولا يخفى بعده من عبارتهم. ثم رأيت في حواشي التلويح الخسروية بعد كلام ساقه عنه ما نصه كأنه إشارة إلى رد ما ذكر الآمدي في الأحكام والإمام الرازي في المحصول أن الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز لأن المراد بالوضع وضع اللغة أو الشرع أو العرف وذلك لأن الوضع العلمي من الأوضاع المعتمدة بل أقواها لأنه وضع شخصي تعين فيه الموضوع والموضوع له، فكيف لا يكون استعماله في الشخص حقيقة وفي غيره لعلاقة مجازاً على أن الظاهر أنه مندرج تحت الوضع العرفي لأن أهل العرف لما قبلوه وسلموه وتعارفوه بينهم كان بحيث فعلوه وفقاً وإن صدر عن واحد منهم، ولهذا قال في حواشي شرح المختصر: وقد صرح الآمدي في الأحكام بأن الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف أسماء الاعلام كزيد وعمرو بهما، ولعله أراد الحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به احتجاجه وإلا فهو مشكل ا هـ. والمتبادر من قوله «لأن أهل العرف الخ» أنه أراد العرف العام لا سيما وهو المراد عند الإطلاق فليتأمل. والثاني قال شيخنا العلامة: هذه الحقيقة تسمى اصطلاحية والتي قبلها تسمى عرفية عامة وغلب العرفية عند الإطلاق فيها ذكر معناه العضد، فقول المتن عرفية من غير الغالب ا هـ. وأقول فيه بحث من وجهين: أحدهما أنا لا نسلم أن المتن أطلق العرفية لأن المراد بإطلاقها انتفاء القرينة على المراد بها ووقوعها في مقام التقسيم، ومقابلتها باللغوية والشرعية قرينة واضحة على أن المراد بها ما عداها الشامل للعامة والخاصة، وما قاله العضد لا ينافي ذلك ولا يقتضي كونها مطلقة في خصوص هذا التقسيم. والثاني أنا لا نسلم أن الذي غلب في العرفية العامة هو لفظ العرفية وإن كان منكراً كما هنا بل ذلك إنما هو في المرف، ويؤيد ذلك ما ذكره شيخ الإسلام حفيد المولى التفتازاني في حواشيه على مختصره فإنه لما حمل في المختصر العرف في قول التلخيص في أوائل فن البيان ولو لاعتقاد المخاطب بعرف أو غيره على العرف العام قال: إذ هو المفهوم من إطلاق العرف. قال شيخ الإسلام:

قوم إمكان الشرعية) بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره (و) نفى (القاضي) أبو بكر الباقلاني (وابن القشيري وقوعها) قالاً: ولفظ الصلاة مثلاً مستعمل في الشرع في معناه اللغوي أي الدعاء بخير لكن اعتبر الشارع في الاعتداد به أموراً كالركوع

هذا ليس بظاهر في العرف المنكر فالوجه تعميم العرف وجعل أو غيره إشارة إلى سائر القرائن الحالية والمقالية ا هـ. فإنه إذا منع تخصيص العرف المنكر عند الإطلاق بالعام فليمنع تخصيص المنسوب إليه المنكر به أيضاً.

قوله: (بناء على ان بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره) فيه أمور: الأول أن قضية هذا نفى العرفية أيضاً فلم اقتصر على الشرعية؟ ثم رأيت شيخنا العلامة أورد هذا والكوراني سبقه إليه، ويمكن أن يجاب بأن هؤلاء القوم لعلمهم يلتزمون نفى العرفية أيضاً. وإنما اقتصر المصنف على الشرعية في النقل عنهم لعدم تصريحهم بنفي غيرها مع احتمال فرقهم بينهما والتصرف في الدليل بحيث يخص الشرعية والثاني أنّ في حاشية شيخ الإسلام أن هذا جارٍ على قول المعتزلة دون غيرهم كما يعلم مما يأتي على الأثر ا هـ. وأشار بقوله «مما يأتي على الأثر» إلى قوله ما نصه: قوله وقال قوم وقعت مطلقاً هو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة، واختلفوا في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة إنها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلاً ولا للعرف فيها تصرف ا هـ. وعلى هذا فليتأمل إمكان جريان ذلك على هذا مع ظهور المنافاة بينهما، ثم يتأمل وجه الجريان ويحتمل أنّ مراده أن النقل الذي تمنعه المناسبة إنما يتحقق على قولهم أنها مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي بخلافه على قول غيرهم للملاحظة المعنى اللغوي والاستعارة منه لما له به علاقة، وهذا لا ينافية المناسبة لأنها لا تنافي ما له تعلق بذى المناسبة مطلقاً بل قد يقال إن النقل للمناسبة يقتضي اشتراك المنقول عنه والمنقول إليه في المناسبة، وأن المعنى الذي اقتضى الوضع للأول يقتضي الوضع للثاني أيضاً فليتأمل. والثالث قال شيخنا العلامة: هذا لا يتم به المطلوب لأن الشرعية ما وضعه الشارع لمعنى، فلما مناسبة بينه وبين المعنى الأول فمنقول، أو لا مناسبة فموضوع مبتدأ، فالمنقول الشرعي أخص ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم الذي هو المدعى وأقول: مبنى هذا الإيراد على حمله النقل على الوضع لمناسبة بين الموضوع له والمعنى الأول. ولباحث أن يمنع ذلك لجواز أن يكون المراد بالنقل هنا أعم من ذلك ومن الوضع لا مناسبة بل هذا هو الظاهر فإن المعنى الذي اعتبره هذا القائل موجود في القسمين، ولا يلزم من تعبيره بالنقل أن المراد المنقول الاصطلاحي. ثم لا يخفى أن هذا الإيراد بعد تمامه إنما يتوجه على القوم المذكورين لا على الشارع لأنه حاكٍ والحكاية لا تعترض كما تقرر في محله مع أنه أشار كما قال الكمال إلى ضعف هذا القول ببناؤه على ما ذكره.

قوله: (قالا ولفظ الصلاة مثلاً مستعمل في الشرع في معناه اللغوي) قال شيخنا العلامة

وغيره (وقال قوم وقعت مطلقاً وقوم) وقعت (إلا الإيمان)

قال العضد: ومحل النزاع الألفاظ المتداولة شرعاً وقد استعملت في غير معانيها اللغوية إلى آخر ما أطال به وقال في آخره: ولا يخفى أن هذا الكلام صريح في أن مذهب القاضي مخالف لقول الشارح مستعمل في الشرع في معناه اللغوي الخ ١ هـ. وأقول: هذا الاعتراض مما يتعجب منه العاقل ولا يليق أن يصدر مثله عن فاضل ولكن الشغف يعمي عن الحق الواضح ويصم. أما أولاً فقد بينا في غير موضع من كتابنا هذا أن كلام الشارح لا سيما في أمر نقلي لا يرد بمجرد مخالفة نحو العضد ولا سيما مع الاتفاق على جلالة الشارح وإحاطته وإمامته وتحريره وتأنيبه واحتياطه مع تأخره عن العضد وإمعان تأمله فيما فيه وفيما قيل عليه، وهل يسوغ لعاقل أن يتوهم تصدي الشارح لشرح هذا الكتاب الذي دأبه التعرض لمشروح العضد واستدراكه عليه بدون إحاطته بما في العضد، بل كلامه في كثير من النقلات مقدم قطعاً على ما في العضد وغيره؟ فهب أن العضد صرح بخلاف ما قاله ماذا يلزم بمجرد ذلك من غير حجة على ترجيح نقل العضد على نقل الشارح ونعوذ بالله من شرور أنفسنا. وأما ثانياً فقد صرح الأئمة بعين ما قاله الشارح فقد قال الإسنوي في شرح المنهاج الذي قال فيه استاذنا استاذ عصره ومحققه الشريف عيسى الصفوي ليس على المنهاج أجل منه ما نصه: قد اختلفوا في وقوعها أي الشرعية فمنعه القاضي أبو بكر وقال إن الشرع لم يستعملها إلا في الحقائق اللغوية، فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء ولكن أقام الشرع أدلة أخرى على أن الدعاء لا يقبل إلا بشرائط مضمونة إليه ١ هـ. وقال الزركشي ما نصه: وأما وقوعها ففيه مذاهب أحدها إنكاره مطلقاً وهو قول القاضي أبي بكر وابن القشيري وغيرهما ونقله الماوردي في الحاوي عن الجمهور وزعموا أن لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء والإمساك لم ينتقل أصلاً وأنها باقية على أوضاعها لكن الشرع شرط في الاعتداد بها أموراً أخرى نحو الركوع والسجود والكف عن الجماع والنية ١ هـ. فماذا يقول الشيخ في هذا النقل من هؤلاء الأئمة، أيبطله بمجرد مخالفة العضد؟ وأما ثالثاً فإنا لبيت الشيخ أمعن التأمل في كلام العضد الذي ردّ به أدنى إمعان أو راجع شيئاً من حواشيه حتى يعلم حاصل كلامه فيتحقق أنه غير مخالف لما قاله الشارح بل موافق له، فقد قال المولى سعد الدين في كلام العضد الذي نقله الشيخ ورد به على الشارح ما نصه: قوله أي العضد ومحل النزاع يعني لا نزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها، وإنما النزاع في أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا، أو بغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع والشارع إنما استعملها فيها مجازاً بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي، فإذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقهاء والأصول ومن يخاطب باصطلاحهم يحمل على المعاني

فإنه في الشرع مستعمل في معناه اللغوي أي تصديق القلب وإن اعتبر الشارع في الاعتداد

الشرعية وفاقاً، وأما في كلام الشارع فعندنا يحمل عليها وعند القاضي على معانيها اللغوية اهـ. فتأمل هذا الكلام الشارح لعبارة العضد المصريح فيه بعين ما قاله الشارح ألا ترى إلى قوله «وعند القاضي على معانيها اللغوية» لتعلم أن الشيخ لاقتصاره على النظر في العضد وعدم تأنيه في تأمله التبس عليه مقصود العضد فبادر إلى الإنكار به على الشارح لمزيد اهتمامه بالاعتراض وقصور غرضه عليه، وهذا أمر صعب يورث الريبة وعدم الوثوق بكلام الشيخ في كثير من المواضع.

وحاصل ذلك أن تلك الألفاظ إذا استعملها أهل الشرع في غير معانيها اللغوية كانت حقائق عرفية، وإن استعملها الشارع في ذلك فهي حقائق شرعية عند الجمهور مجازات لغوية عند القاضي وأنها إذا وقعت في كلام الشارع مجردة عن القرائن كانت محمولة عند الجمهور على المعاني الشرعية، وعند القاضي على المعاني اللغوية. وحيثذا فحاصل مذهب القاضي أن تلك الألفاظ لم ينقلها الشارع إلى غير معانيها اللغوية ويتفرع على ذلك أمران: أحدهما أنه إن استعملها في غير المعاني اللغوية كان مجازاً بمعونة القرائن، والثاني أنها إذا وقعت في كلامه مجردة عن القرائن كانت محمولة على المعاني اللغوية، فقول الشارح «ولفظ الصلاة مثلاً مستعمل في الشرع في معناه اللغوي» إنما هو باعتبار الأمر الثاني، وقول العضد في أول كلامه الذي نقله الشيخ «وقد استعملت في غير معانيها اللغوية» إنما هو باعتبار الأمر الأول. وأما الأمر الثاني فأشار إليه بقوله في آخر كلامه المذكور حتى إذا وجدناها في كلام الشارع من غير قرينة إلى قوله «فعلى أيهما يحمل فقد ذكر الأمرين وميز بينهما تمييزاً ظاهراً لكن لما لم يتأن الشيخ في تأمل كلامه مع كلام الشارح ولم يراجع كلام الحواشي، أو لم يتأن أيضاً في مراجعته وقع فيما وقع وقد قرر السيد في حاشية كلام العضد بمثل ما قرره به التفتازاني ومن كلامه على قوله «ثم لم يذكر في الأحكام والمحصول سوى مذهبين الخ». الذي حكاه الشيخ في آخر كلامه عنه ما نصه: قوله «ثم لم يذكر في الأحكام والمحصول» قال في الأحكام: ولا شك في إمكان الحقيقة الشرعية إذ لا إحالة في وضع الشارع اسماً من أسماء أهل اللغة أو من غير أسمائهم على معنى يعرفونه لم يكن موضوعاً لأسمائهم ثم قال: وإنما الخلاف نفياً وإثباتاً في الوقوع والحجاج ههنا مفروض فيما استعمله الشارع من أسماء اللغة كلفظ الصوم والصلاة هل خرج به عن وضعهم أو لا، فمنع القاضي أبو بكر من ذلك وأثبتته المعتزلة والخوارج والفقهاء اهـ. فتأمل قوله في تقرير كلام العضد عن الأحكام فمنع القاضي أبو بكر من ذلك والله الموفق فلفظن ولا تكن من الغافلين.

قوله: (أي تصديق القلب) قال شيخنا العلامة: قد يقال الإيمان شرعاً معناه تصديق النبي ﷺ في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به ولغة مطلق التصديق فهو أعم من الأول والأعم غير الأخص قطعاً وإن صدق عليه بدون العكس اهـ. وأقول: قد يقال هذا الأعم وإن كان غير

به التلطف بالشهادتين من القادر كما سيأتي (وتوقف الأمدي) في وقوعها (والمختار وفاقاً لأبي إسحق الشيرازي والإمامين) أي إمام الحرمين والإمام الرازي (وابن الحاجب وقوع الفرعية) كالصلاة (لا الدينية) كالإيمان فإنها في الشرع مستعملة في معناها اللغوي.

هذا الأخص لكن هذا لا يمنع كون ذلك الأخص فرداً منه ولا كون استعمال اللفظ فيه استعمالاً في معناه اللغوي لأنه لم يوضع ليستعمل في ذلك الأعم دون غيره بل ليستعمل في كل من أفرادها أيضاً كما أن اسم الجنس كلفظ الرجل الموضوع للذكر الأدمي لغة إذا استعمل في زيد الذي هو أخص منه باعتبار كونه ذكراً آدمياً كان استعمالاً لغوياً حقيقياً قطعاً، ولو منع كون فرد المعنى اللغوي أخص منه كون الاستعمال فيه لغوياً لزم المنع في سائر أفراد سائر الأجناس اللغوية وهو باطل قطعاً، وكان منشأ هذا الوهم توهم أن اتحاد فرد المعنى اللغوي مع المعنى الشرعي مانع من كون الاستعمال فيه لغوياً أو أن الوضع للجنس يقتضي قصر الاستعمال عليه وكلاهما باطلان كما لا يخفى مما ذكرنا. ثم رأيت الكمال ذكر في قول الشارح الآتي كالإيمان فإنها في الشرع مستعملة في معناها اللغوي ما يوافق ما ذكرته فقال: واعلم أن الإيمان لغة تصديق القلب مطلقاً وشرعاً تصديق خاص وهو تصديق القلب بما علم ضرورة أنه من دين محمد ﷺ وجعل المتعلق خاصاً لا يقتضي نقل الإيمان عن كونه تصديقاً بالقلب بل هو باقٍ على الاستعمال في المعنى اللغوي اهـ. والحاصل أن المراد بمطلق التصديق الذي هو المعنى اللغوي التصديق من غير اعتبار قيد وذلك لا ينافي صدقه مع وجود القيد، وليس المراد به التصديق بشرط عدم القيد حتى ينافي صدقه مع هذا الوهم توهم أن وجود القيد، ولعمر الله إن ذلك من واضح الواضحات وإن التمسك في هذا الإيراد بمجرد المغايرة المذكورة لا ينبغي أن يكون منشؤه إلا الغفلة الفاحشة فتأمل. قوله: (وإن اعتبر الشارع في الاعتداد به التلطف بالشهادتين) قال شيخنا العلامة: هذا يصح إن اعتبر شرطاً لا شرطاً كما هو أحد القولين اهـ. وأقول: لا عيب عن ذلك وليس في كلامهم ما ينافي أن هؤلاء القوم من القائلين بالشرطية دون الشرطية.

قوله: (لا الدينية كالإيمان) قال شيخنا العلامة قال التفتازاني تبعاً للعضد، وزعمت المعتزلة إلى آخر ما أطال بنقله عن التفتازاني وعقبه بقوله «فقول الشارح كالإيمان جارٍ على هذا» وإذا تأملت كلام التفتازاني والعضد علمت أن كون نحو المؤمن والإيمان من الدينية من جعل المعتزلة الذي هو مجرد دعوى لا برهان عليها وأنه غير مسلم لهم فتأمل اهـ. وأقول: هذا الإيراد من الشيخ لا ينبغي أن يكون إلا سهواً وذلك لما لا يخفى بأدنى تأمل أن الذي نسبة التفتازاني إلى زعم المعتزلة وأنكره عليهم هو إثبات الدينية بالمعنى الذي صرح به قول التفتازاني فيما نقله عنه يعني أن أهل اللغة لم يعرفوا معانيها وعبارة العضد وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية وهو ما لا يعلم أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما. قال التفتازاني: والظاهر أن الواقع هو القسم الثاني فقط أي

(ومعنى الشرعي)

ما لم يعرف أهل اللغة معناه اهـ. وحاصله أن المعتزلة زعموا أن لفظ الإيمان مثلاً ابتكر الشارع وضعه لمعنى لا يعرفه أهل اللغة وهو العبادات كما يدل عليه قول العضد بعد ذلك «المعتزلة قالوا أولاً الإيمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة» اهـ. والمصنف أعني التاج السبكي خالفهم في ذلك بقوله «لا الدينية» أي لم تقع الحقيقة الشرعية الدينية كالإيمان خلافاً للمعتزلة. فالحاصل أن نحو لفظ الإيمان ادعى المعتزلة أن الشارع ابتكر وضعه لمعانٍ لا تعرفها أهل اللغة، وإن المصنف والشارح ادعيا أن الشارع لم يبتكر وضعه لما ذكر وإنما استعمله في معناه اللغوي، فقول الشيخ ما نصه «كقول الشارع كالإيمان جارٍ على هذا» إن أراد به الاعتراض بأن الشارح وافق المعتزلة كما هو كالصريح من سياقه فهو غلط لظهور أنه لم يوافقهم وإنما نفى كالمصنف قولهم كما تبين، وإن أراد أنه مثل لنفي الدينية بما مثلوا به لإثباتها رداً لمذهبهم فهذا لا محذور فيه بل هو مطلوب كل أحد ممن خالفهم كالمصنف وابن الحاجب والعضد والسعد وغيرهم، فإن قصد بذلك الاعتراض فهو غلط وإلا فلا موقع لإيراد هذا الكلام هنا ولا فائدة فيه. وأما قوله «وإذا تأملت كلام التفتازاني» إلى قوله «من جعل المعتزلة الذي هو مجرد دعوى الخ» فإن أراد به الاعتراض على الشارح ففساده في غاية الظهور مما تقرر لأن الشارح كما تبين لم يوافقهم حتى يردّ عليه بأن ذلك دعوى لا برهان عليه وأنه غير مسلم لهم بل خالفهم وأشار إلى ردّ مذهبهم، وإن لم يرد به الاعتراض فهو من لغو الكلام الذي لا موقع له هنا على أن اقتضاه على أنه من جعل المعتزلة غير صحيح، بل وافقهم فيه الفقهاء كما نقله نفس التفتازاني بعد الكلام الذي نقله عنه الشيخ حيث قال: فينبغي أن يعلم أن الأمدي في الأحكام والإمام في المحصول لم يذكر سوى مذهبين: أحدهما كونها حقائق شرعية ونسبة كل منهما إلى المعتزلة مع تصريح الأمدي بنسبته إلى الفقهاء أيضاً اهـ. وزاد السيد نقله عن الخوارج أيضاً فإننا لله وإنا إليه راجعون.

قوله: (ومعنى الشرعي) أقول: يجوز أن تكون الإضافة فيه بيانية أي والمعنى الشرعي، ويجوز أن تكون حقيقية بأن يراد بالشرعي لفظة أي ومعنى هذا اللفظ أي لفظ الشرعي، وعلى التقديرين لفظه «ما» في قوله «ما لم» واقعة على المعنى وعلى التقدير الأول يشكل قوله «وقد يطلق» أي الشرعي على الندوب والمباح إذ الإطلاق من صفات الألفاظ دون المعاني إلا أن يجعل على الاستخدام فيراد بضمير الشرعي في قوله «وقد يطلق لفظ الشرعي» أن الشرعي يوصف به اللفظ تارة والمعنى أخرى، وعلى التقدير الثاني فقد يلزم التكرار لأن المفهوم من قولنا اللفظ الشرعي أن الشرع مستقل بجعل ذلك اللفظ لذلك المعنى فلم يستفد اسم ذلك المعنى إلا من الشرع، ولو أسقط المصنف لفظة اسم لأمكن حمل الشرعي على اللفظ وكان التقدير حيثد ومعنى اللفظ الشرعي أي وضابطه ما أي لفظ لم يستفد أي هو أي لم يستفد من حيث كونه لذلك المعنى إلا من الشرع، وعلى ما ذكره المصنف فهذا مستفاد منه إذ يستفاد من كون المعنى

الذي هو مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية (ما) أي شيء

الشرعي ما لم يستند اسمه أي لفظه إلا من الشرع أن اللفظ الشرعي هو اللفظ الذي لم يستند كونه لذلك المعنى إلا من الشرع فليتأمل.

قوله: (الذي هو مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية) فيه أمران: أحدهما قال شيخنا العلامة: لا يخفى عليك أن الشرعي موضوع بإزاء مفهوم كلي هو شيء لم يستند اسمه إلا من الشرع وأن الصلاة مثلاً موضوع بإزاء الهيئة المذكورة، وإن الهيئة من جزئيات ذلك المفهوم لا نفسه فهي أخص منه، والأخص لا يحمل على أعمه بهو وهو كما فعل الشارح اهـ. وأقول: لا يخفى بأدنى تأمل أن حاصل هذا الاعتراض أن الشارح حمل الهيئة المذكورة على المفهوم الكلي بهو هو، وأن هذا الحمل لا يصح لأن الهيئة أخص من المفهوم والأخص لا يحمل على الأعم حمل هو هو، وعند ذلك يظهر لك فساد هذا الاعتراض لظهور أن ليس في كلام الشارح حمل الهيئة على المفهوم فإنه إنما وصف معنى الشرعي بقوله «الذي هو مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية» ولا إشكال في هذا الوصف وليس فيه حمل الأخص على الأعم لأن كلاً من معنى الشرعي ومن مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية مفهوم كلي إذ لم يرد بمسمى الماصدق معين بل مفهومه الكلي. ثم مثل لقوله ما لم يستند اسمه إلا من الشرع الذي هو مفهومه الكلي بقوله «كالهيئة المسماة بالصلاة» وليس في هذا التمثيل حمل الهيئة على المفهوم وإلا لزم بطلان كل تمثيل إذ من لازم كل مثال أنه أخص من مثله ولا يقول ذلك عاقل، فإن كان منشأ هذا الاعتراض توهم أن قول الشارح «الذي هو مسمى الخ» يتضمن حمل المسمى على معنى الشرعي وذلك يستلزم حمل الأخص على أعمه حمل هو هو لأن المسمى أخص، فقد ظهر بطلان ذلك وأنه لم يرد بالمسمى معين حتى يكون أخص بل مفهومه الكلي المساوي لمفهوم معنى الشرعي لأنهما كليان اختلفا مفهومهما واتحدتا ما صدقاً لأن كل ما صدق عليه معنى الحقيقة الشرعية الذي هو معنى قوله «ومعنى الشرعي ما صدق عليه مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية وبالعكس» وإن كان منشؤه تمثيل الشارح بالهيئة المذكورة فقد بان بطلان ذلك أيضاً، وأن ذلك التمثيل لا يقتضي ذلك الحمل فالحق أن لا منشأ لهذا الاعتراض إلا الغفلة عن معنى الكلام مع وضوحه، وليت شعري كيف خفي على الشيخ مع ذلك ولكن حبك للشيء يعمي ويصم.

وثانيهما قال الكمال: وكان الأليق بالشارح أن يقول ومعنى الشرعي الذي هو مسمى الاسم الشرعي الصادق بالحقيقة الشرعية لأن الأولى إضافة المسمى للاسم وجعل الماصدق للفظ باعتبار معناه على أنه قد كان الأليق بالمصنف أن يقول والشرعي الاسم الذي لم يسبق وضعه لمعناه إلا من الشرع، لأن مراده تعريف الحقيقة الشرعية أو الاسم الشرعي الصادق عليها وعلى المجاز الشرعي والاسم لفظ، وكل من الحقيقة والمجاز لفظ كما ينبئ عنه تعريفهما اهـ. وأقول: أما قوله «وكان الأليق بالشارح» إلى قوله: «لأن الأولى إضافة المسمى للاسم الخ» فيرد عليه أنه

(لم يستفد اسمه إلا من الشرع) كالهَيْئَة المسمّاة بالصلاة (وقد يطلق) أي الشرعي (على)

إن أراد إضافته للاسم بشرط عنونه بلفظ الاسم فدعوى أولوية ذلك ممنوعة، وإن أراد إضافته للاسم أعم من أن يعنون بلفظ الاسم أولاً. والحاصل أن يكون المضاف إليه هو اللفظ الذي ذلك الاسم مسماه فمسلم ولا يصح الاعتراض حيثنذ لأن الشارح أضافه إلى اللفظ المذكور إذ الماصدق في عبارته واقع على اللفظ ضرورة أن الحقيقة الشرعية لفظ، فما صدقها كذلك فقد أضاف المسمى للاسم الذي عبر عنه بالماصدق. وأما قوله «وجعل الماصدق للفظ الخ» فيرد عليه أن ما صدق الشيء فردّه، ولا شك أن مفهوم الحقيقة الشرعية ما صدقه الجزئيات المعينة أعني الألفاظ المخصوصة الموضوعه شرعاً فلا إشكال فيما صنعه الشارح على أنه يفيد جعل الماصدق اللفظ باعتبار معناه. أما الأول فحيث أضاف الماصدق إلى الحقيقة لأنها لفظ فما صدقها كذلك، وأما الثاني فحيث أضاف المسمى إلى الماصدق لأنه يشعر بأنه لوحظ باعتبار مسماه. وأما قوله «على أنه قد كان الأليق بالمصنف» فجوابه أن هذا الأليق مستفاد من صنيعه كما بيّناه فيما سبق.

قوله: (لم يستفد اسمه إلا من الشرع) فيه أمران: الأول قال شيخنا: أي لم يستفد كون اللفظ المخصوص اسماً لذلك الشيء فالاستفاد من الشرع وصفه بالاسمية لا ذاته ولو أسقط اسمه لكان أخصر وأظهر اه. وأقول: أما قوله «أي لم يستفد كون اللفظ المخصوص اسماً لذلك الشيء الخ» فوجه تنزيل كلام المصنف على ذلك اما تقدير المضاف أي وضع اسمه له وتقدير المضاف بما لا شبهة في صحته وأنه أمر شائع ذائع بل صرح ابن مالك بقياسيته حيث استحال الظاهر. فإن قلت: أي قرينة على تقدير المضاف. قلت: استحالة الظاهر ولو في الجملة للقطع بأن ذات الحقائق الشرعية أو أكثرها أو كثير منها مستفادة من غير الشرع. واما اعتبار قيد الحيثية أي لم يستفد اسمه من حيث كونه اسمه وقيد الحيثية في الأمور التي تختلف بالاعتبار أمر متبادر في غاية الاعتبار فلا إشكال بوجه في صحة عبارة المصنف. وأما قوله «ولو أسقط اسمه لكان أخصر وأظهر» فإن أراد مع كون المراد بالشرعي المعنى فليس بمسلم لأنه لا يناسب قوله «وقد يطلق على المندوب والمباح» إلا أن يحمل على الاستخدام المخالف للظاهر كما تقدم لأن المقصود حيثنذ بيان الشرعي باعتبار كونه معنى الحقيقة الشرعية، ولا يتم ذلك إلا ببيان أن لفظه بوضع الشرع إذ لو أسقط ما ذكر لم يستفد أن لفظه بوضع الشرع فقوله «لكان أخصر» قلنا مسلم لكن على وجه مفسد مفوت للمقصود فهو اختصار متمتع، وقوله «وأظهر» قلنا لا يصح وكيف يكون أظهر مع فوات المقصود معه. وإن أراد مع كون المراد بالشرعي اللفظ فمسلم لكن فيه إيهام وخفاء في مرجع نائب فاعل يستفد لترده بين المضاف والمضاف إليه، بل يتبادر منه الأول لأنه الأصل في مرجع الضمير. والثاني أنه قد يقال لا حاجة إلى الحصر في قوله «لم يستفد اسمه إلا من الشرع» وقد يجاب بمتنع ذلك لأن الشرع إذا استعمل اللفظ في معناه اللغوي يستفاد منه أن ذلك اللفظ لذلك المعنى فيصدق أن اسمه استفيد من الشرع وإن استفيد من اللغة أيضاً مع أنه

المندوب والمباح) من الأول قولهم من النوافل ما تشرع فيه الجماعة أي تندب كالعديدين، ومن الثاني قول القاضي الحسين لو صلى التراويح أربعاً بتسليمة لم يصح لأنه خالف المشروع. وفي شرح المختصر بدل المباح الواجب وهو صحيح أيضاً يقال شرع الله تعالى الشيء أي أباحه وشرعه أي طلبه وجوباً أو ندباً، ولا تحفى بجماعة الأول لكل من الإطلاقات الثلاثة (والمجاز) المراد عند الإطلاق وهو المجاز في الافراد (اللفظ المستعمل)

ليس شرعياً وفيه نظر فلي تأمل. قوله: (وقد يطلق على المندوب والمباح) قال الكوراني: خارج عن البحث لأن قولهم المباح مشروع والمندوب مشروع معناه فعل تعلق حكم الشارع به لا بمعنى وضع بإذنه لفظاً كالصلاة والزكاة فتأمل اهـ. وأقول: لما ذكر المصنف معنى الشرعي لتعلقه بالمبحث لكونه معنى الحقيقة الشرعية التي هي من جملة المبحث ناسب كل المناسبة بيان بقية معانيه، فهذا وإن كان خارجاً عن المبحث لكن له به غاية التعلق والمناسبة، فالاعتراض بخروجه عن المبحث مجرد حماقة أو ذهول.

قوله: (ولا يخفى بجماعة الأول لكل من الاطلاقات الثلاثة) قال شيخنا الشهاب: نعم قد ينفرد عن الاطلاقات الثلاثة بالصلاة في الحمام وغير ذلك من المطلوب الترك كصلاة الحائض فإن تسميته بالصلاة لم يستفد إلا من الشرع ولا يوصف بالواجب ولا المندوب ولا المباح اهـ. وأقول: قد يمنع ذلك نظراً لأنه يوصف بذلك في نفسه باعتبار وضعه. قوله: (والمجاز) قال السيد: لفظ المجاز إما مصدر ميمي بمعنى الجواز أي الانتقال من حال إلى غيرها، وإما اسم مكان منه بمعنى موضع الانتقال وقد نقل في الاصطلاح إلى المعنى المذكور لمناسبة هي أن اللفظ قد انتقل إلى غير معناه الأصلي فهو متصف بالانتقال وسبب له في الجملة، وأن المستعمل قد انتقل فيه من معنى إلى آخر هذا هو الظاهر من الشرح يعني العضدي وإن أمكن أن يقال في توجيهه نقل المجاز عن معناه اللغوي إلى معنى الجائز ومنه إلى اللفظ المذكور كما هو المشهور اهـ. قوله: (المراد عند الإطلاق) قيد بذلك للاحتراز عن المجاز في الإسناد ولبيان أن المراد تعريف أحد نوعي المجاز. فإن قلت: لم يذكر مثل ذلك في تعريف الحقيقة كأن يقول في قول المصنف الحقيقة المرادة عند الإطلاق وهي الحقيقة بمعنى اللفظ؟ قلت: لعدم الحاجة إلى ذلك لأن كلاً من الحقيقة والمجاز عند الإطلاق ينصرف إلى غير ما يكون في الإسناد منهما كما قال في المطول، فالقيد بالعقل أي منهما ينصرف إلى ما في الإسناد والمطلق أي منهما إلى غيره سواء كان لغوياً أو عرفياً أو شرعياً اهـ. وإنما ذكر ما تقدم في المجاز لثلاث يتوهم من قول المصنف الآتي وقد يكون في الإسناد أن المراد هنا تعريف الأعم وأن هذا الآتي وما معه تفصيل له فلي تأمل. قوله: (وهو المجاز في الافراد) قال شيخنا العلامة: فيه مناقشة وهو أن المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز في قولك المجاز في الافراد مراد به المصدر الميمي أي التجوز في الافراد اهـ. وأقول: يمكن دفع هذه المناقشة. أما أولاً فبأنه لا يتعين إرادة المصدر ها هنا بل تجوز إرادة

فيما وضع له لغة أو عرفاً، أو شرعاً (بوضع ثان) خرج الحقيقة (لعلاقة) بين ما وضع له

اللفظ وجعل قوله «في الافراد» حالاً لأصله المجاز أي المجاز بمعنى اللفظ حال كونه في الافراد لا في التركيب بناء على أن لفظه في للمصاحبة أو الظرفية الاعتبارية على أنه يمكن تعلق في المجاز بمعنى اللفظ لأن فيه معنى الحدث أي الجواز، وذلك مما يكفي لتعلق الظرف ولذلك نظائر لا تخفى على ماهر وقد جوز بعضهم تعلق في السموات والأرض بلفظ الجلالة بالمعنى العلمي في قوله تعالى «وهو الله في السموات وفي الأرض» [الأنعام: ٣] نظراً لما فيهما من معنى الحدث بحسب الأصل أي الألوهية بمعنى العبودية. وأما ثانياً فلو سلمنا تعين إرادة المصدر لكن يمكن تقدير المضاف أي وهو مجاز المجاز في الافراد أي مجازاً لتجوز في الافراد. وأما ثالثاً فيجوز أن يكون قولنا المجاز في الافراد اسماً اصطلاحياً للفظ المخصوص فلا يضرنا كونه في الأصل بمعنى التجوز في الأفراد فليتأمل.

قوله: (اللفظ المستعمل) شمل المركب وهو صحيح لأن المجاز بمعنى اللفظ يكون مفرداً ومركباً كما في نحو «إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى». قوله: (بوضع ثان) قد يقال لا حاجة إليه لخروج الحقيقة التي أخرجت به بقوله لعلاقة، ويجاب بأن المقصود بالقيود بالذات بيان الحقيقة وما يعتبر فيها والاحتراز تابع، وكذا يقال في الاحتراز بالوضع عن الممثل المستعمل في معنى عقلي كحياة التكلم به. قوله: (كفضل) قال شيخنا العلامة في التمثيل به للعلم المنقول لا لعلاقة نظر إذ العلاقة في فضل مصدرأ وعلماً ظاهرة والمطابق التمثيل له بما مثل به التفتازاني وهو جعفر. واعلم أن قول المصنف بوضع ثانٍ لعلاقة جمع بين قولين في المجاز متقابلين الخ. وأقول: أما تنظيره في التمثيل بما ذكره فهو بتقدير تسليمه مما يتعجب منه لأن قولهم لعلاقة ليس المراد منه وجود ما يصلح للعلاقة في نفس الأمر ويصح أن تكون علاقة وإلا لزم التجوز في كثير من الحقائق غير الأعلام لاشتمالها على ما يصح أن يجعل علاقة وهو باطل قطعاً كما لا يخفى، بل المراد به أن يكون الاستعمال بسبب اعتبار العلاقة ولأجلها فإنهم صرحوا بأن صحة استعمال المجاز تتوقف على اعتبار العلاقة ومراعاتها، وظاهر أن العلم المذكور ليس كذلك للقطع بعدم اعتبار العلاقة في استعماله وإن كان معه ما يصلح أن يكون علاقة لكن فرق بين اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة في الاستعمال وبين مجرد مصاحبة ما يصلح أن يكون علاقة الاستعمال، ولعمر الله إن هذا في غاية الوضوح وإنه لا منشأ لهذا الاعتراض إلا اشتباه اعتبار العلاقة بمجرد تحقق ما يصح أن يكون علاقة. وأما قوله «والمطابق له التمثيل بما مثل به التفتازاني» فلا يخفى بطلان ما تضمنه من الحصر بعد ما تبين من مطابقة تمثيل الشارح أيضاً، ومن هنا يظهر أولوية تمثيل الشارح لأن فيه تنبيهاً على أن المشتراط في المجاز هو اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة لا مجرد تحقق ما يصلح لذلك، وبذلك تعلم أن ذلك من دقائق الشارح التي يغفل عنها، فاعتراضها ليس إلا من قبيل التبشير في وجوه الحسان. وأما قوله «واعلم الخ» فجوابه بعد

أولاً وبين ما وضع له ثانياً: أخرج العلم المنقول كفضل ومن زاد كالبينيين مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له أولاً مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً.

تسليمه وإلا فمن أين أن أحداً منهم لم يذكر تعريف المصنف أن الجمع بين قولين لا سيما في أمر اصطلاحى اشتهر تنصيب الأئمة أنه لا مشاحة في أمثاله إنما يكون محذوراً إذا أدى إلى محذور أو سلم كفاية أحدهما ولم تشتمل على فائدة تفوت بدونه، وهنا ليس كذلك إذ لا محذور وقد احتيج إليه في الاحتراز كما يعلم من تقرير الشارح. نعم قد تقدم في الكلام على تعريف الحقيقة أنه آل الأمر إلى أن المراد بالوضع الثاني مما يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وذلك يقتضي استدراك قوله للعلاقة إذ العلم المنقول ليس بوضع ثانٍ بهذا المعنى فهو خارج بقوله «بوضع ثانٍ» ولم يتلخص لي بعد جواب شافٍ عن هذا. وقد يجاب بأن فائدة قوله «لعلاقة التنبيه» على أن المراد بالوضع الثاني ما ذكر وبالإبتداء مقابله المتقدم فهو كالتفسير للمراد بالوضع الثاني هنا ورفع توهم إرادة غير ذلك مما يحتملانه إذ قد تطلق الإبتدائية والثانوية على مجرد السبق والتأخر حسب الزمان وما كان لدفع التوهم لا يكون مستدركاً.

قوله: (فإن قلت) فلا حاجة حيثئذ إلى قوله «بوضع ثانٍ». قلت: فائدته التنبيه على ثبوته دفعاً لما يتوهم من تعريف من عرف المجاز بأنه المستعمل في غير ما وضع له، فقد ظهر للجمع بين هذين القيدين كل من هاتين الفائدتين. فإن قلت: على هذا يكون العلم المنقول خارجاً بقيد الوضع الثاني لا بقوله «لعلاقة» كما قاله الشارح. قلت: لكن لما لم يتعين خروجه بقيد الوضع التالي مع احتمال أخراجه بقوله «لعلاقة» فتأمل ذلك لتعلم أنه في غاية الحسن. ويمكن أن يكون التصريح بقيد العلاقة مع الاستغناء عنه لا بقيد ثانوية الوضع لاعتباره في مفهومه في اعتقاده ولو تركه لم يشعر اللفظ باعتباره في المفهوم، والأظهر وهو الجواب الشافى إن شاء الله تعالى أن يقال: المراد بالوضع الثاني في تعريف المجاز ما هو الظاهر من الثاني لأن الثانوية بالمعنى الظاهر متحققة في المجاز أبداً ضرورة أن المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل فيما بينه وبين معناه الأول علاقة، فلذا احتيج بعد ذكر الوضع الثاني إلى قيد العلاقة لإخراج العلم المذكور لاعتقاد المصنف خروجه وكان ذكر العلاقة مع ذكر قيد الثانوية قرينة على أن المراد بها أعني الثانوية ما يتبادر منها، وهذا بخلاف الوضع الأول في تعريف الحقيقة فإنه لما كانت الأولية بمعناها الظاهر غير مطردة بل قد يكون وضع الحقيقة ثانوياً بالمعنى الظاهر احتيج إلى حمله على ما تقدم ليطرده فليتأمل ذلك فإنه صحيح إن شاء الله تعالى.

قوله: (ومن زاد كالبينيين مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً) قال شيخنا العلامة: هذا غير مسلم بل هو ما شى على أنه يصح أن يراد به ما ذكر لكنه ليس بمجاز بل هو كناية إذ الكناية لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه، والكناية كما أنها ليست بمجاز كذلك ليست بحقيقة إلى آخر كلامه. وأقول: لا

(فعلم) من تقييد الوضوح دون الاستعمال بالثاني (وجوب سبق الوضع) للمعنى الأول

يخفى بأدنى نظر في كلامه هذا أن هذه الدعوى التي ردّ بها ما قاله الشارح وهي قوله «بل هو ماش على أنه يصح أن يراد به ما ذكره» لم يستدل عليها بسوى أن في الكناية الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو استدلال كالهباء المنشور. أما أولاً فلأن الشارح ثقة وقد نقل ذلك عن البيانيين وغيرهم فكيف يسوغ رد نقله بمجرد التعلق بأمر محتمل لا سيما وما نقله الشارح عن المذكورين نقله غيره عنهم، ولهذا قال الكمال في قول المصنف «وفي الحقيقة والمجاز الخلاف في المشترك» ما نصه: أي فالبيانيون وغيرهم كالحنفية على المنع فلا يصح عندهم إطلاق اللفظ على معنیه الحقيقي ومجازه معاً فرع استعمال المشترك في معنیه كما سيعلم من عبارته أيضاً. وأما ثانياً فلأنه مبني على الاسترواح وعدم تحرير محل الخلاف حتى يظهر له أن ما في الكناية ليس من هذا القبيل. قال في التلويح: لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفرادها كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الأرض ووضع القدم في الدخول، ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً. أما إذا شرط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فظاهر، وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق، وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معاً بأن يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل أن تقول «لا تقتل الأسد أو الأسود» وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث إنه نفس الموضوع له والآخر من حيث إنه متعلق به بنوع علاقة، وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازاً.

والتحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنیه فإن اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر إلى الوضعين بمنزلة المشترك، فمن جوّز ذلك جوّز هذا ومن لا فلا. وأما إرادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا لما عرفت من أنّ مناط الحكم أي في الكناية إنما هو المعنى الثاني اهـ. نعم لقائل أن يقول لا يلزم من اعتبار قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له أن لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً لأن الواجب في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له أي وحده وذلك لا ينافي إرادتهما معاً كما ذكر ذلك في التلويح، وهذا إيراد على ما نقله الشارح عن البيانيين لا على الشارح نفسه لأنه في مقام مجرد الحكاية عنهم، هذا وما تقدّم عن التلويح من أنه لا نزاع في امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً مخالف كما تقدّم لقول الشارح السابق قبل تعريف الحقيقة وعلى الصحة أي صحة أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز معاً يكون مجازاً أو حقيقة ومجازاً باعتبارين على قياس ما تقدّم عن الشافعي وغيره، إلا أن يكون مراد

(وهو) أي وجوب ذلك (اتفاق) أي متفق عليه في تحقق المجاز (لا الاستعمال) في المعنى الأول فلا يجب سبقه في تحقق المجاز فلا يستلزم المجاز الحقيقة كالعكس (وهو) أي عدم الوجوب (المختار) إذ لا مانع من أن يتجاوز في اللفظ قبل استعماله فيما وضع له أولاً، وقيل يجب سبق الاستعمال فيه وإلا لعرى الوضع الأول عن الفائدة.

وأجيب بحصولها باستعماله فيما وضع له ثانياً وما ذكر من أنه لا يجب سبق الاستعمال (قيل مطلقاً والأصح) تفصيل للمصنف اختاره مذهباً كما قال في شرح المختصر

التلويح ما إذا أريد المعنيان لا على أن يكون كل منهما متعلق الحكم بدليل قوله بعده «وإنما النزاع الخ» فلا مخالفة حيثئذ فليتامل.

قوله: (لا الاستعمال) قال شيخ الإسلام: عطف على الوضع الواقع في حيز قوله «فعلم» ومفاده أن وجوب سبق الاستعمال لم يعلم من التقييد المذكور وليس مراداً بل المراد أنه علم أنه لا يجب سبقه كما أشار إليه الشارح اهـ. وأقول: قد ينظر فيه بأنه إنما يكون مفاده ما ذكر لو كان العطف على الوجوب، أما لو كان على الوضع فلا إذ حاصله حيثئذ علم وجوب سبق هذا دون سبق أي علم مخالفة هذا السبق لذلك السبق في الوجوب أي علم أن سبق هذا واجب وأن سبق ذاك غير واجب كما تقول «علمت استحقاق زيد دون عمرو» أي علمت أن زيداً يستحق وأن عمراً لا يستحق، وهذا صريح في علم عدم وجوب سبق المعطوف فليتامل. قوله: (والأصح لما عدا المصدر) فيه أمران: الأول أن المتبادر من مفهومه أن المراد أنه يجب في استعمال المصدر مجازاً سبق استعماله حقيقة وليس مراداً، بل المراد أنه يجب في استعمال مشتقه مجازاً سبق استعماله هو حقيقة كما بينه الشارح. والثاني أن هذا التفصيل الذي اختاره لم يظهر توجيهه، ولذا اعترضوه ومنهم الكوراني فقال: وأما تفصيل المصنف بقوله «والأصح لما عدا المصدر» ومعناه على ما نقل عنه أن لفظ المشتق كالرحمن مثلاً وإن لم يستعمل حقيقة قط إذ لا يستعمل في غير الله استعماله فيه حقيقة محال، وهذا المجاز لا بد وأن يستعمل مصدره المشتق منه حقيقة كالرحمة فشيء لا يساعده عقل ولا نقل، أما الأول فلأن المشتق موضوع مغاير للمشتق منه بلا ريب، وإذا كان كذلك فأي لزوم في أن اللفظ المشتق إذا كان مجازاً يكون مصدره مستعملاً في معناه الموضوع له ليصير حقيقة، فإن نظر إلى الاستقراء والتبعية لكلام البلغاء واستعمالهم فأتى يتم له ذلك، وكيف السبيل إلى الإحاطة بجزئيات المشتق بأسرها؟ وإن نظر إلى لفظ الرحمن وأن مصدره مستعمل في معناه الحقيقي فذلك لم يخالف فيه أحد ولكن لا يجديه نفعاً. وأما الثاني فلأن علماء البيان والأصول مطبقون على ما ذكرنا من عدم التفرقة وإن خالف فيه أحد فلا يلتفت إليه لمخالفته العقل والنقل والعجب كيف خفي عليه فساد هذا حتى لم يرض بذكره احتمالاً بل يتخذ مذهباً اهـ. وأقول: لا يخفى ما في تقريره ومنه أن احتجاجه على امتناع الاستقراء بقوله «فأتى يتم له ذلك الخ» إنما يفيد لو أريد الاستقراء التام، أما لو أريد الاستقراء

وهو أنه لا يجب (لما عدا المصدر) ويجب لمصدر المجاز فلا يتحقق في المشتق مجاز إلا إذا

الناقص الكافي في المطالب الظنية كما في سائر الاستقرآت اللغوية فلا كما لا يخفى، وأن دعواه مخالفة العقل في محل المنع فإن العقل كما لم يشهد لهذا لم يشهد عليه فكان الواجب الاقتصار على عدم مساعدة العقل كما ذكره أولاً وكأنه لم يتنبه للفرق بينهما على أن عدم مساعدة العقل في محل المنع أيضاً لأن المجاز لما كان من الجواز والانتقال لم يعد بل استحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أصله حقيقة ليظهر معنى الانتقال عن المعنى الحقيقي، فالجزم بفساد ما اختاره المصنف فاسد على أنه لما صح دعوى اعتبار سبق استعمال نفس لفظ المجاز في المعنى الأول كما هو القول المقابل للمختار فلتصح دعوى اعتبار سبق استعمال أصل المجاز. والفرق بينهما بأن المشتق موضوع مفاير لوضع المشتق منه لا يجدي شيئاً إذ اعتبار أصل الشيء في أحكامه أمر معهود كما لا يخفى. نعم قد يتوجه أنه ينبغي اعتبار أحد الأمرين، إما سبق استعمال الأصل أو سبق استعمال نفس المشتق دون اعتبار خصوص الأول لظهور معنى الانتقال على كلا التقديرين لكن هذا أمر آخر وراء الفساد الذي زعمه على أنه يمكن تأويل كلام المصنف على اعتبار أحد الأمرين إن لم يكن في كلامه ما يتنافى ذلك صريحاً.

قوله: (ويجب لمصدر المجاز) قال شيخنا العلامة: لو قال للمصدر المجاز بالنعته لا الإضافة لكان أولى ليشمل المصدر المجاز الذي لم يشتق منه شيء الخ. وأقول: لكنه لا يشمل حيثئذ المصدر الذي لم يتجوّز فيه بل في مشتقه مع أن شموله لما ذكره إنما يصح إن كان المصنف يشترط في التجوّز بالمصدر أيضاً سبق استعماله في معنى حقيقي وهو غير معلوم، بل ظاهر النقل عنه خلافه ولهذا قال شيخ الإسلام: وقوله لا يجب لما عدا المصدر ليس المراد بمفهومه أن المصدر إذا استعمل مجازاً يجب سبق استعماله حقيقة بل انه إذا استعمل مشتقه مجازاً يجب ذلك كما نبه عليه الشارح بقوله «ويجب لمصدر المجاز الخ» اهـ. والحاصل أن عبارة النعت تشمل ما ليس بمعلوم الإرادة ولا تشمل ما هو معلومها، وعبرة الإضافة بالعكس فهي الصواب فظهر أنه لا معنى لهذا الاعتراض. قوله: (فلا يتحقق في المشتق مجاز الخ) قال شيخنا العلامة: ينتقض بنحو «ليس» و«عسى» و«نعم» و«بس» فإنها مجازات لاستعمالها في الحدث مجرداً عن الزمان ولم تستعمل مصادرها لا حقيقة ولا مجازاً اهـ. وأقول: ممن صرح بكونها مجازات العضد فقال: وكذا أي لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لنحو «عسى» و«حبذا» من الأفعال التي لم تستعمل لزمان معين أي لكان لتلك الأفعال حقيقة اهـ. قال السعد: لا يقال لا نسلم أن هذه مجازات بل لم توضع إلا لمعانيها التي استعملت فيها، ولو سلم فلا نسلم عدم الاستعمال غاية عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود لأننا نقول: الكلام مع من اعترف أنها أفعال مع الإطباق على أن كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من الأزمنة الثلاثة، ولا نعني بعدم الاستعمال إلا عدم الوجدان بعد الاستقراء على أن عدم جواز استعمال هذه الأفعال في المعاني الزمانية معلوم من

سبق استعمال مصدره حقيقة، وإن لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن لم يستعمل إلا الله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى.

اللغة الخ اه. وقال السيد: وأما نحو «عسى» من الأفعال التي لم تستعمل في زمان معين مع كونه داخلاً في مفهوم الفعل فمن إطلاق لفظ الكل على الجزء اه. ولا يخفى قوة الإشكال بذلك على المصنف إلا أن يكون تفصيله مقيداً بما له مصدر فتخرج المذكورات إذ لا مصادر لها ويتكلف الفرق بنحو أن ما له مصدر تفرع عنه وجوده تفرعاً محققاً فناسب أن يتفرع تجوزاً عن استعماله ولا كذلك ما لا مصدر له، أو يقال إن كون هذه المذكورات موضوعة في الأصل للزمان حتى لزم أنها الآن مجازات لاستعمالها في مجرد الحدث غير معلوم لاحتمال أنها لم توضع في الأصل للزمان كما هو المفهوم من شرح المفصل لابن الحاجب كما قدمناه قبيل مسألة الاشتقاق، بل كما هو أيضاً ظاهر كلامه في الكافية لقوله «فيها أفعال المدح والذم ما وضع لإنشاء مدح أو ذم فمنها نعم ويش» اه. ومادة النقص لا يكفي فيها مجرد الاحتمال.

قوله: (كالرحمن) الظاهر أنه تمثيل للمشتق الذي تحقق فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره حقيقة، فقوله «وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو الخ» بيان لوجوب كونه مجازاً في حقه تعالى لا حقيقة لاستحالة معناه الحقيقي في حقه تعالى. نعم التمثيل به لذلك لا يتوقف على نفي استعماله لغير الله تعالى، فقوله «لم يستعمل إلا له تعالى» الظاهر أنه لزيادة الفائدة لا لتوقف التمثيل عليه. فإن قلت: التجوز في الرحمن يقتضي على تصحيح المصنف سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب على إطلاقه عليه تعالى وهو غير مسلم. قلت: لا أثر لهذا الاعتراض إذ لا مانع من السبق المذكور ولم يثبت خلافه والألفاظ كلها حادثة، ويموز أن يكون وقع إطلاق الرحمة بهذا المعنى منه تعالى أو من بعض خلقه قبل التجوز المذكور ومادة النقص لا بد من تحققها. قوله: (وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى) قال العضد: لو استلزم المجاز الحقيقة لكان اللفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقاً حتى جاز إطلاقه لغير الله الخ. قال السعد: قوله «وهو ذو الرحمة» أي رقة القلب وهذا في حق الله تعالى محال فيكون مجازاً ولم يستعمل فيمن تصح عليه رقة القلب ليكون حقيقة، وظاهر كلام الشرح أن الرحمن حقيقة في ذي الرحمة قديماً كان أو حادثاً، وقد يستعمل في القديم بخصوصه مجازاً مع بعد الاستعمال في المطلق الذي هو معناه الحقيقي، وأما ما يقال من أن مجازيته بناء على أن الصيغة للمذكر فوهم اه. وقال السيد: قوله «لكان للفظ الرحمن حقيقة» أي استعمال في المعنى الحقيقي وهو ذو الرحمة مطلقاً ولم يستعمل فيه وإلا لجاز إطلاقه لغير الله سبحانه ولم يجز قطعاً. وأما قول بني حنيفة في مسيلمة رهن اليمامة ومنه قول شاعرهم.

وأنت غيث الورى لا زلت رحماناً

فباب من تعنتهم في كفرهم ومردود في عرف أهل اللغة أيضاً فلا يعتد به والرحمن

وأما قول بني حنيفة هي مسيلمة رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه :

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا وأنت غيث الورى لا زلت رحماناً

أي ذا رحمة. قال الزمخشري: فمن تعنتهم في كفرهم أي أن هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم إليه لجأهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبي صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظة الله تعالى في غير الباري من آلهتهم. وقيل: إنه شاذ لا اعتداد به. وقيل: إنه معتد به والمختص بالله المعروف باللام (وهو) أي المجاز (واقع) في الكلام (خلاقاً للأستاذ) أبي إسحق الإسفراييني (و) أبي علي (الفارسي) في نفيهما وقوعه

موضوع لمعنى عام ولم يستعمل إلا في خاص مجازاً، وقيل هو من الصيغ الموضوعة للمذكور فاستعماله في غيره كالباري تعالى مجاز وليس بشيء، وقيل هو مشتق من الرحمة أعني رقة القلب التي لا تتصور في حقه سبحانه فهو فيه مجاز اهـ. وقوله «وهو ذو الرحمة» أي ذو الإنعام لا ذو رقة القلب وإلا لغا قوله «مطلقاً» وقوله «حتى جاز الخ» كذا كتب في حاشية المقام، وظاهر كلام السيد دون السعد أنّ التجوّز في إطلاق الرّمح على الله ليس بناء على أنه مشتق من الرحمة بمعنى رقة القلب وهي محال في حق الله بل هو بناء على أنه موضوع للعام وقد استعمل في الخاص أي من حيث خصوصه فقد استعمل في غير الموضوع له، وقد يتوجه على هذا أنه من أين أنه مستعمل في الخاص من حيث خصوصه فالجواز غير لازمة وظاهر كلام الشارح مخالف لهذا موافق لكلام السعد. قوله: (وأما قول بني حنيفة الخ) جواب اعتراض على قوله «لم يستعمل إلا لله تعالى».

قوله: (فمن تعنتهم في كفرهم) قال شيخ الإسلام: كغيره أي فخرجوا بمبالغتهم في كفرهم عن منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غير. أقول: لي فيه إشكال لأنه حيث كان من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس جواز إطلاقها على غيره كان هذا الإطلاق من بني حنيفة غايته أنه إطلاق موافق لقياس لغة العرب ونطق بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله مما تجب صحته، فكيف يحكم بعدم صحته وبأنه خروج عن منهج اللغة؟ لا يقال إنه صار علماً لله تعالى أو أن الواضع شرط أن لا يستعمل في غير تعالى فلا يصح إطلاقه على غيره تعالى لأننا نقول: أما الأوّل فغايته أنه صار علماً بالغلبة ومثله لا يمتنع إطلاقه بالمعنى الوضعي على الغير كما في سائر الأعلام الغالبة، بل لو سلم أنه بالوضع لم يمتنع إطلاقه كذلك لأن جعل اللفظ علماً لا يمنع إطلاقه باعتبار معناه الأصلي خصوصاً وظاهره عدم صحة ذلك لا حقيقة ولا مجازاً مع أنّ الصحيح جواز التجوّز في الأعلام. وأما الثاني ففي غاية البعد ولا دليل عليه فلا يصح الجزم بالحكم عليهم بالخطأ بمجرد الاحتمال، وبهذا يظهر قوّة ما حكاه بقوله «وقيل إنه معتد به الخ» وضعف قول الكمال فيه أن الشارح إنما أخره لأنه أضعف الأوجه. قوله: (أي أنّ هذا الاستعمال غير صحيح) ظاهره أنه لا يصح حقيقة ولا مجازاً وكذا قوله الآتي

(مطلقاً) قالوا: وما يظن مجازاً نحو «رأيت أسداً يرمي» فحقيقة (و) خلافاً (للمظاهرة في) نفهم وقوعه (في الكتاب والسنة) قالوا: لأنه بحسب الظاهر كذب كما في قولك في البليد «هذا حمار» وكلام الله ورسوله منزّه عن الكذب وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة.

«كما لو استعمل كافر الخ» وقد يستشكل ذلك فليتأمل. قوله: (قالا وما يظن مجازاً نحو رأيت أسداً يرمي فحقيقة) قال المصنف في شرح المنهاج: وأما من أنكر المجاز في اللغة مطلقاً فليس مراده أن العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع إنه أسد فإن ذلك مكابرة وعناد ولكن هو دائر بين أمرين: أحدهما أن يدعي أن جميع الألفاظ حقائق ويكتفي في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها وهذا مسلم ويرجع البحث لفظياً فإنه حيثذ يطلق الحقيقة على المستعمل وإن لم يكن بأصل الوضع ونحن لا نطلق ذلك، وإن أراد بذلك استواء الكل في أصل الوضع قال القاضي في مختصر التقريب: فهذه مراغمة الحقائق فإننا نعلم أن العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد ولو قيل البليد حمار على الحقيقة كالدابة المعهودة وأن تناول الاسم لهما متساوٍ في الوضع فهذا دنو من جحد الضرورة الخ اه كلام المصنف. وفي النهاية للصفي الهندي: فإن عنى الخصم بالحقيقة ما يفيد معنى ولا يحتمل غيره سواء كان ذلك المفيد لفظاً صرفاً أو لا يكون كذلك لكن يشترط أن يكون بعضه لفظاً إذ الدلائل العقلية الصرفة لا توصف بكونها حقائق فهو نزاع لفظي فإننا لا نعني بالحقيقة إلا اللفظ الذي يكون مستقلاً بالإفادة بدلالة وضعية، فإن كان الخصم يريد بها غيره فله ذلك إذ لا مشاحة في الألفاظ اه. ولا يخفى أن ما جوزه المصنف والهندي حمله عليه ينافية استدلاله كما في العضد وغيره بأنه لو كان المجاز واقعاً لزم الإخلال بالتفاهم إذ قد تخفى القرينة، وإن أجيب بأن هذا لا يقتضي الامتناع غاية أنه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع أي الذي أفاده ما سيأتي عن العضد. قوله: (لأنه كذب بحسب الظاهر) هذا الدليل يجري في المجاز في الإسناد فلعل المراد بالمجاز هنا ما يشمله وإن لم يتعرض له بعد، ويؤيد ذلك تعبير العضد بقوله «لنا» أي على وقوع المجاز في اللغة أن الأسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات، لأنها يسبق منها عند الإطلاق خلاف ما استعملت فيه وإنما يفهم هو بقرينة وهو حقيقة المجاز اه.

قوله: (وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة) قال شيخنا العلامة: إذا تأملت قول المجيب مع اعتبار العلاقة وقول المستدل بحسب الظاهر وجدت الجواب غير ملاق للدليل والمناسب سوق الدليل مجرداً عن قوله بحسب الظاهر إلى آخر ما أطال به. وأقول: أما قوله «وجدت الجواب غير ملاق للدليل» فيجواب عنه بمنعه ويكفي في الملاقة جعل حاصل الجواب أنه لا يتصور كذب حقيقة مع اعتبار العلاقة ومجرد إيهام الكذب الذي هو الكذب بحسب الظاهر لا التفات إليه ولا محذور فيه مع اندفاعه بالتأمل في المعنى. غاية الأمر أنه ترك التصريح

وهي فيما ذكر المشلية في الصفة الطاهرة أي عدم الفهم (وإنما يعدل إليه) أي إلى المجاز عن الحقيقة الأصل (لثقل الحقيقة) على اللسان كالحقيقيق اسم للدهامية يعدل عنه إلى الموت مثلاً (أو بشاعتها) كالحراة يعدل عنها إلى الغائط وحقيقته المكان المنخفض (أو جهلها) للمتكلم أو المخاطب دون المجاز (أو بلاغته) نحو «زيد أسد» فإنه أبلغ من شجاع.

بذلك لظهوره ومثله كثير في كلامهم كما لا يخفى على المتتبع له. فملخص الجواب كونه كذباً بحسب الظاهر لا يؤثر مع انتفائه حقيقة وهذه ملاقة أي ملاقة إذ لا معنى لها إلا دفع دليل المستدل وتأثيره، وهذا حاصل بما ذكره. وأما قوله «والمناسب سوق الدليل مجرداً عن قوله بحسب الظاهر» فجوابه أنه إنما ترك سوقه كذلك إما لكونه واقعاً في كلام المستدل كذلك فاللائق سوقه كما هو ثم دفعه، وإما لأنه لو ساقه كذلك لورد على جوابه أن المراد الكذب بحسب الظاهر والجواب لا يدفعه فيحتاج إلى كلام آخر لبيان أنه يدفعه بخلاف ما إذا ساقه مع التقييد فإن في الجواب حينئذ مع الاختصار إشارة إلى دفعه بأنه لا أثر لإيهام الكذب مع انتفائه حقيقة فكان اللائق التقييد فتأمل فإنه في غاية الحسن والدقة للمتأمل المنصف العارف بطريقتهم وأساليب الكلام. وأما قوله «ثم الكذب لازم لإرادة المعنى الحقيقي» فارتفاعه إنما هو بإرادة المعنى المجازي والبدال عليها هو القرينة، فانتفاء الكذب لأجل وجود القرينة على المعنى المجازي لا لأجل اعتبار العلاقة كما قال الشارح والعلاقة غير القرينة إذ قولك «رأيت أسداً يرمي» العلاقة فيه المشابهة والقرينة يرمي اهـ. فجوابه أنه مبني على اشتباه ذلك لأنه لا يخفى مع التأمل الصحيح أن المحقق لإرادة المعنى المجازي الدافع للكذب إنما هو اعتبار العلاقة، وأما القرينة فإنما هي علامة على تلك الإرادة فانتفاء الكذب إنما هو لأجل اعتبار العلاقة، وأما القرينة فإنما هي دليل على ذلك الانتفاء فما زعمه الشيخ من أن انتفاء الكذب لأجل وجود القرينة لا لأجل اعتبار العلاقة منشؤه اشتباه سبب الشيء بسبب العلم به، والمراد هنا إنما هو الأول دون الثاني فتأمل لتعرف أن ما قاله الشيخ وهم محض وأن الصواب ما قاله الشارح من أن انتفاء الكذب لأجل اعتبار العلاقة على أن الشارح ناقل عن غيره كما هو صريح تعبيره بقوله «أجيب» فإسناده إليه لا محوج إليه إلا مجرد حجة التشنيع عليه فكان الصواب أن يبدل قوله «كما قاله الشارح» بقوله «كما نقله الشارح».

قوله: (أي عدم الفهم) أقول: وجه كونه صفة ظاهرة أنه مما يطلع عليه بالمخاطبة ونحوها فإن عدم الفهم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهوراً تاماً كما لا يخفى على المجرب. قوله: (عن الحقيقة الأصل) أقول: وجه الوصف بالأصالة الإشارة إلى تحقيق معنى العدول الذي عبر به إذ لو لم يكن أصلاً فلا وجه لمعنى العدول إلا أن المجاز لا يستلزم الحقيقة فلعل هذا الكلام باعتبار الغالب. قوله: (يعدل عنها إلى الغائط) أقول: المتبادر من الغائط ما هو عرف الفقهاء وهو الفضلة المعروفة وقضيته أن المراد بالحراة تلك الفضلة أيضاً فليتأمل. قوله: (فإنه أبلغ من شجاع)

قال شيخنا العلامة: تعبير الشارح بأبلغ الموافق لتعبيرهم في اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة يقتضي أن المصنف لو قال أو أبلغيته كان أولى وما اقتضاه التمثيل بزيد أسد الخ. وأقول: أما ما أشار إليه من أنه لو قال المصنف «أو أبلغيته كان أولى» فجوابه بعد تمهيد مقدمة وهي أن أفعل التفضيل في قولهم ان المجاز أبلغ من الحقيقة قال بعضهم: لعله من المبالغة لا البلاغة. قال شيخنا الشريف الصفوي: وفيه نظر إذ لا مبالغة في الحقيقة في كثير من المواضع ولعله إنما قال ذلك دفعاً لما يورد على الأبلغية من أنه لا يجوز صرف كلام الله ورسوله عن الحقيقة ما أمكن، وكيف ذلك مع أن المجاز أبلغ؟ وجوابه أن أبلغيته إذا وافق مقتضى الحال والحال في كلامهما إنما يقتضي الحمل على الحقيقة وإن سلم فما المانع من عدم الحمل على الأبلغ لما منع شرعي؟ فتأمل اهـ. وبه يظهر أن التفضيل المقتضي للمشاركة بين المجاز والحقيقة في أصل الفعل غير مطرد، سواء كان أبلغ من المبالغة أو من البلاغة، بل قد ينتفي كل من أصل المبالغة وأصل البلاغة عن الحقيقة وحينئذ فيوجه عدول المصنف عن التعبير بأبلغيته بعدم اطراد التفضيل المقتضي للمشاركة في الأصل إذ قد ينفرد المجاز بالبلاغة بخلاف التعبير ببلاغته أي بالنسبة إليها بمعنى البلاغة المختار بها عنها فإنه مطرد، سواء تشاركها في الأصل أو لا. فهذا من دقائق الكتاب التي خفيت عليه كما أنه قد تنفرد الحقيقة بالبلاغة بحيث لا يكون في المجاز بلاغة، ولا يرد ذلك على المصنف لأنه لم يدع بلاغة المجاز دائماً بل إنه إذا كان فيه بلاغة دون الحقيقة كان ذلك من أسباب العدول إليه. وأما ما أشار إليه من المناقشة في التمثيل بأن الحق أن أسداً فيه أي ومثله حمار في قوله السابق هذا حمار حقيقة لا مجاز، فجوابه أنه مناقشة في مثال وقد اشتهر ضعف أمرها وأنها ليست من دأب المحصلين لأن المثال مما يكفي فيه الاحتمال بل الفرض والتقدير على أننا قدمنا في أول الكتاب أن جواز كون أسداً مثلاً في نحو التمثيل المذكور استعارة مما ذهب إليه المولى سعد الدين وناهيك به ونقله غيره عن المحققين، وإذا كفى في التمثيل مجرد الاحتمال والفرض والتقدير كما صرحوا بذلك فكيف إذا بنى على قول ذهب إليه مثل السعد ونقل عن المحققين؟ وإذا علمت ذلك علمت اندفاع ما أورده شيخنا الشهاب على قول الشارح نحو «زيد أسد» فإنه أبلغ من شجاع مما نصه: فيه نظر من وجهين: الأول أن زيدا في هذا التركيب مستعمل في معناه الحقيقي لأنه من باب التشبيه البليغ، الثاني أن قضية المتن أن البلاغة في المجاز دون الحقيقة والمثال وإن كان صحيحاً في نفسه غير مطابق للمتن إلا بعناية اهـ. ووجه علم اندفاع الوجه الأول مما ذكر ظاهر، ووجه علم اندفاع الثاني ما علم من أن الحقيقة والمجاز قد يتشاركان في الأصل فيتحقق معنى التفضيل وقد ينفرد المجاز بالأصل فلا يتحقق، وأن قوله «لبلاغته» معناه لبلاغته بالنسبة للحقيقة بمعنى لما فيه من بلاغة ليست في الحقيقة فشمّل اختصاصه بالأصل وبالزيادة فقط. وتعبير الشارح بالأبلغية في مثال مخصوص إشارة إلى ذلك لا

(أو شهرته) دون الحقيقة (أو غير ذلك) كإخفاء المراد على غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكإقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة (وليس) المجاز (غالباً) على اللغات خلافاً لابن جنبي) بسكون الياء معرّب كني بين الكاف والجيم في قول إنه غالب في كل لغة على الحقيقة أي ما من لفظ «إلا» ويشتمل في الغالب على مجاز.

ينافي ذلك بل هذا من دقائقه كما لا يخفى بعد ما قررناه فتأمل. قوله: (أو شهرته) قد يقال لا حاجة مع ذلك لقوله «أو جهلها» لأنه إذا كفى شهرته المقتضية للعلم بالحقيقة فكيف الجهل بها؟ ويجاب بأن الجهل بها قد يكون مع عدم شهرته فهما غرضان على أن مقام التفصيل لا يلتفت إليه لمثل ذلك لأنه مقام استيعاب.

قوله: (وليس غالباً على اللغات) قال شيخنا العلامة: ما حكاه الشارح عن ابن جنبي بقوله «إنه غالب النخ» يقتضي أنّ حق العبارة وليس غالباً على الحقيقة في اللغات إلا أن تكون «على» في عبارة المصنف بمعنى «في» فيستقيم بدون ذلك اهـ. وأقول: عبارة المصنف هي عبارة الإمام في المحصول ويمكن أن يجاب أيضاً مع بقاء «على» على معناها بأن المراد بكونه غالباً على اللغات أنه فائق عليها لكونه أكثر وجوداً من غيره منها ولا ينافي ذلك أنه منها كما يقال «زيد غالب على الرجال» بمعنى أنه فائق مقدّم عليهم مع أنه من عددهم، ولا ينافي ذلك ما قاله الشارح لجواز كونه بياناً لحاصل المعنى دون تقدير الإعراب كما يقع لهم مثل ذلك كثيراً كما لا يخفى على الممارس لكلامهم فليأمل. قوله: (أي ما من لفظ إلا ويشتمل في الغالب على مجاز) المتبادر من العبارة أن المعنى أنه ما من لفظ إلا وهو في أكثر استعمالاته مستعمل في معنى مجازي لأنه حكم بأن كل لفظ مشتمل في الغالب على مجاز ولا يكون كذلك إلا إذا كان في أكثر استعمالاته مستعملاً في معنى مجازي فيكون استعماله مجازاً أكثر من استعماله حقيقة، وهذا هو المتبادر من تعبير الصفي الهندي في نهايته بقوله: المسألة الحادية عشرة في أن الغالب في الاستعمال الحقيقة أو المجاز قيل الحق هو الثاني للاستقراء، أما بالنسبة إلى كلام الفصحاء في نظمهم ونثرهم فظاهر لأن أكثرها تشبيهات واستعارات للمدح والذم وكنيات وإسنادات قول وفعل إلى من لا يصلح أن يكون فاعلاً لذلك كالحیوانات والدهر والأطلال والدمن، ولا شك أن كل ذلك تجوز. وأما بالنسبة إلى الاستعمال المعلوم فكذلك فإن الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكت العبيد مع أنه ما سافر في كلها ولا رأى كلهم وما لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد، وكذلك تقول «ضربت زيدا» مع أنه ما ضرب إلا جزء منه، وكذلك إذا عين جزء منه مثل أن تقول «ضربت رأسه» مع أنه ما ضرب إلا جزء منه، وكذلك قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض عمرو، بل إسناد الأفعال الاختيارية كلها إلى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لأن فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فإسنادها إلى غيره مجاز عقلي النخ اهـ.

ومن كلام القرافي في شرح المحصول فإن الإمام عقب هذه المسألة بقوله المسألة العاشرة

تقول «رأيت زيداً وضربته» والمرئي والمضروب بعضه وإن كان يتألم بالضرب كله.

المجاز خلاف الأصل فقال القرافي ما نصه: سؤال كيف يجمع بين هذه المسألة وبين قوله في التي قبلها المجاز غالب على اللغات على ما قاله ابن جنى وساعده هو بالاستدلال فإذا كان المجاز غالباً كان هو الأصل كما تقول الأصل في كأس الحجام النجاسة وفي سوسية القصار الطهارة بناء على الغالب. جوابه أن المجاز إنما غلب وقوعه مقروناً بالقرينة، وهذا الأصل الذي أذعينا أن الأصل عدمه هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض اهـ. وحيث ينظر في قول شيخ الإسلام في هذا أي قوله «ما من لفظ إلا ويشتمل في الغالب على مجاز» لا يخفى أن هذا لا يوفي بمدعى ابن جنى من أن المجاز غالب على الحقيقة لصدقه بمساواتهما اهـ. لكن يشكل حيث استدلاله بقوله: تقول مثلاً رأيت زيداً وضربته والمرئي والمضروب بعضه في إثباته المدعى إذ مجرد ذلك لا يثبت الأكثرية المذكورة. ويجاب بأنه نبه بهذين المثالين على غيرهما فكأنه قال: وهكذا غير ذلك من الأمثلة. واعلم أن الكوراني رد هذا الاستدلال بقوله وهو مردود إذ الألفاظ المذكورة قد استعملت في الموضوع لها، وأما أن المرئي بعض أو كل فلا دخل له في كون اللفظ حقيقة بل لو لم ير من زيد شيئاً وقال رأيت زيداً يكون حقيقة غايته أن القضية تكون كاذبة اهـ. وفيه نظر لأن كونه حقيقة يتوقف على استعماله في المعنى الحقيقي وإن لم يوجد ذلك المعنى، فإن وجد كان صادقاً، وإن لم يوجد كان كاذباً فلا يتوقف كونه حقيقة على وجود المعنى بل على استعمال اللفظ فيه، والغرض من هذا الاستدلال أنه لم يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي لأنه استعمله في رؤية بعضه والمعنى الحقيقي رؤية كله فهذا الاستدلال لا يندفع بمجرد ما أورده. نعم يمكن أن يقال في دفعه أن المفهوم من اللغة أن نحو «رأيت زيداً وضربته» موضوع للرؤية والضرب المتعلقين به أعم من أن يعماه أو لا فيكون حقيقة مطلقاً فليتأمل.

قوله: (تقول رأيت زيداً وضربته) قال في المحصول: الضرب إمساس جسم لجسم حيواني بعنف. قال القرافي في شرحه الظاهر: انه لا يشترط في المضروب أن يكون حيواناً لقوله ﴿أن اضرب بعصاك البحر﴾ [الشعراء: ٦٣] وفي الآية الأخرى ﴿أن اضرب بعصاك الحجر﴾ [الأعراف: ١٦٠] الظاهر أن هذا حقيقة والأصل عدم المجاز اهـ. قوله: (والمُرئي والمضروب بعضه) قال شيخنا العلامة: أي فإطلاق زيد على هذا البعض مجازي من إطلاق اسم الكل على الجزء إلى آخر كلامه. وذكر مثله شيخنا الشهاب فقال: قضيته أن التجوز في زيد حيث أطلق الكل على البعض، فإن قيل بل من حيث إسناد ما للبعض إلى الكل قلت: فيكون مجازاً في الإسناد وليس الكلام فيه اهـ. وأقول: قال الإمام في المحصول بعد أن تكلم على المسألة وذكر الأمثلة ما نصه: ثم ههنا دقيقة وهي أن هذه المجازات من باب المجاز العقلي لأنك إذا قلت رأيت زيداً وضربته بكرة فصيغتا «رأيت» و«ضربت» مستعملتان في موضوعيهما الأصليين فلا يكون مجازاً، وأما لفظه «زيد» فهي من الأعلام فلا تكون مجازاً فلم يبق إلا أن المجاز واقع في

(ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة خلافاً لأبي حنيفة) في قوله بذلك حيث قال فيمن

النسبة فيكون مجازاً عقلياً اهـ. وقال الصفي الهندي في نهايته: ثم لتعلم أن الغلبة لو ثبتت للمجاز فإنما تثبت لمجموع المجازين أعني الإفرادي والتركيب، وأما بالنسبة للإفرادي وحده فلا، وأما بالنسبة للتركيب وحده ففيه نظر على رأي من لم يثبت فاعلاً وخالقاً غير الله تعالى اهـ. وكلاهما يدل على أن الكلام فيما يشمل المجاز في الإسناد وبه ينظر في قول شيخنا الشهاب وليس الكلام فيه وما ذكره الإمام ينظر به في قول شيخنا العلامة «أي بإطلاق زيد الخ». نعم نازع القرافي الإمام فيما قاله فقال: «قوله ضربت زيداً مجاز عقلي لأن زيداً علم لا يدخله المجاز والضرب مستعمل في موضعه فلم يبق إلا المجاز في النسبة فيكون مجازاً عقلياً» عليه سؤالان: الأول أنه قد تقدم أن العلم يدخله المجاز وههنا دخله المجاز من باب التعمير بالكل عن الجزء إن جعلنا المضروب بعضه أو التعبير بالحال عن المحل إن جعلناه اسماً للنفس خاصة. الثاني أن مجاز التركيب إنما يكون إذا وضعت العرب اللفظ ليركب مع لفظ معين فركب مع غير ذلك اللفظ، وتركيب لفظ الضرب مع لفظ زيد ليس على خلاف الوضع الأول فلا يكون مجازاً في التركيب بل في المفرد فقط وهو زيد وزيد ليس من الألفاظ اللغوية حتى يكون مجازاً لغوياً، فتلخص أن هذا المجاز ليس لغوياً ولا عقلياً إن كان المتكلم تفتن لمعنى زيد واستعمل لفظه في بعض وإلا فهو كذب محض، ولا مجاز فيه بطريق أصلاً وهذا أحد الفروق بين الكذب والمجاز اهـ. لكن لا يخفى ما في السؤال الثاني فإن قوله فيه «إنما يكون إذا وضعت العرب اللفظ الخ» مما ينظر فيه بأن العرب وضعت لفظ الضرب ليركب مع لفظ معين وهو زيد بشرط وقوع الضرب على جميع أجزائه، فإذا ركب مع زيد حين وقع الضرب على بعض أجزائه فقط فقد ركب مع غير ما وضع ليركب معه فيكون مجازاً في التركيب. وقوله فيه «وزيد ليس من الألفاظ اللغوية الخ» مما ينظر فيه أيضاً. أما أولاً فبأن المراد بالمجاز اللغوي ما وضعه أهل اللغة أو وضع على طريقة وضعهم وقانونه والأعلام العربية كذلك، وأما ثانياً فبأن المراد بالمجاز اللغوي ههنا ما ليس بعقلي وهو المجاز في الكلمة والأعلام كذلك، فقوله «فتلخص أن هذا المجاز ليس لغوياً ولا عقلياً» ممنوع ولا يتتجه ما قبله فتأمل.

قوله: (ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة) فيه أمور: الأول أن الكمال أشار إلى منازعة المصنف في نسبة هذا الأصل إلى الشافعية حيث قال في آخر كلامه: قال يعني شيخه في تحريره ولم يذكر الشافعية هذا الأصل اهـ. وكان المصنف فهم من موافقتها في الفرع موافقتها في الأصل ويوافق قول الزركشي في البحر المحيط بعد نقل أصلهما أنه ظاهر مذهبنا اهـ. وأقول: لا يخفى بعد هذا الاعتذار المذكور بقوله «وكان المصنف الخ» وبرودته مع عدم الاحتياج إليه، بل الظاهر الذي لا يمنع منه منقول ولا معقول أن المصنف اطلع على نقل في المسألة. نعم قد كتب شيخنا الشهاب بخطه بهامش الكمال ما نصه: ذكر هذا الأصل ظهير الدين الزنجاني في كتاب

قال لعبده الذي لا يولد مثله لئله هذا ابني إنه يعتق عليه وإن لم ينو العتق الذي هو لازم للبنوة صوتاً للكلام عن الإلغاء وألغيناه كصاحبيه، إذ لا ضرورة إلى تصحيحه بما ذكر أما

تخريج الفروع على الأصول فقال: مسألة المجاز عند الشافعي رحمه الله خلف عن الحقيقة في الحكم كما أنه خلف عنه في التكلم ذكر ذلك في مسائل العلم اه. الثاني أن قضيته عدم الاعتماد عليه ولو مع النية، وعبارة العراقي مصرحة به حيث قال: الثانية إذا أريد باللفظ معناه المجازي وكان المعنى الحقيقي هناك مستحيلاً فالمجاز عندنا لاغ غير معتمد، وعند أبي حنيفة معمول به مثاله إذا قال لعبده الذي هو أسن منه هذا ابني وأراد به العتق لم يعتق عندنا لأن اللفظ إنما يصلح مجازاً إذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقة له فلغا، وقال أبو حنيفة يعتق اه. ألا ترى إلى قوله «وأراد به العتق» مع قوله «لم يعتق عندنا» فإنه صريح في عدم الاعتداد به مع النية لكن قوله «لأن اللفظ إنما يصلح مجازاً إذا كان له حقيقة» وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقة له ينافي ما تقدّم من أن المجاز لا يستلزم الحقيقة إلا أن يريد بقوله «إذا كان له حقيقة» إذا كانت حقيقته ممكنة ومع ذلك ففيه نظر أيضاً فسيأتي أن عما يعرف به المجاز الإطلاق على المستحيل انتهى. إلا أن يريد بعدم الصلاحية مجرد عدم ترتب الحكم عليه. الثالث أنه ينبغي أن المراد الاستحالة العقلية أو العادية لا الشرعية أيضاً لما ذكره الشارح من العتق فيما إذا كان مثل العبد يولد لمثل السيد وكان معروف النسب من غيره فإن فيه اعتماد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعاً. الرابع أنه ينبغي أن لا يكون عدم الاعتماد عند الاستحالة عاماً وإلا فاعتبار المجاز مع الاستحالة كثير كما في قوله تعالى «وأسأل القرية» [يوسف: ٨٢] وأمثاله، وحيثما ضابط عدم الاعتماد إلا أن يكون عدم الاعتماد بالنسبة لما يترتب على المجاز من الأحكام المناسبة لدلوله كالعق في المثال. ثم رأيت شيخنا العلامة قال في قوله «إذ لا ضرورة إلى تصحيحه بما ذكر» ما نصه: احتراز عن مثل قوله «وجاء ربك» [الفجر: ٢٢] و«أسأل القرية» [يوسف: ٨٢] فإن المجاز بالتقصان اعتمد فيه لضرورة الصحة العقلية في كلامه الصادق إلى اعتماده وإن آك الأمر معه إلى الحقيقة، وقد ظهر بهذا أن محل الخلاف هو الاعتماد على سبيل الكلية لا في الجملة انتهى. الخامس قد يشبه قبل التأمل ما هنا بقوله الآتي والإطلاق على المستحيل، والجواب أن المراد بما هنا أنه عند استحالة المعنى الحقيقي يكون المجاز لغوياً فلا يترتب عليه حكم والمراد بما سيأتي أن استحالة المعنى الحقيقي دليل على إرادة المعنى المجازي. والحاصل أن الاستحالة تدل على إرادة المجاز وهو ما يأتي. وبعد إرادته هل يترتب عليه الحكم فيه الخلاف وهو ما هنا فاستحالة البنوة في قوله لمن هو أسن منه هذا ابني قرينة على أن المراد لازم البنوة وهو الحرية وهو ما يأتي. وبعد أن أريد به لازم البنوة من الحرية هل تثبت الحرية فيه الخلاف وهو ما هنا فكم بين المقامين.

قوله: (إذ لا ضرورة إلى تصحيحه بما ذكر) قال شيخ الإسلام: أي لجواز تصحيحه بغير

إذا كان مثل العبد يولد لكل السيد فإنه يعتق عليه اتفاقاً إن لم يكن معروف النسب من غيره، وإن كان كذلك فأصح الوجهين عندنا كقولهم أنه يعتق عليه مؤاخذاً باللائم وإن لم يثبت الملزوم (وهو) أي المجاز (والنقل خلاف الأصل) فإذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي أو المنقول عنه وإليه فالأصل أي الراجع حمله على الحقيقي لعدم الحاجة فيه إلى قرينة أو على المنقول عنه استصحاباً للموضوع له أولاً مثالهما «رأيت اليوم أسداً وصلت» أي حيواناً مفترساً «ودعوت بخير» أي سلامة منه، ويحتمل الرجل الشجاع والصلاة الشرعية.

العتق كالشفقة والحنو ولك أن تقول هذا أيضاً مجاز الخ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن المراد أن عدم الاعتماد إنما هو بالنسبة للأحكام كما تقدم لا مطلقاً فلا محذور في مجرد تصحيحه بما ذكره ولا ينافي ذلك قول الشارح وألغناه لجواز أن يريد بالإلغاء مجرد عدم ترتب الحكم عليه فليتأمل قوله: (أو المنقول عنه وإليه فالأصل) أي الراجع حمله على المنقول عنه ثم مثل المنقول بقوله «صلت». وأقول: إن أراد الحمل في نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة فليس هذا من باب احتمال اللفظ معناه المنقول عنه والمنقول إليه بل من باب احتمال معناه الحقيقي ومعناه المجازي لأن استعمال الصلاة في غير الدعاء مجاز في اللغة، وإن أراد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول المصنف الآتي فيما بعد، ثم هو أي اللفظ محمول على عرف المخاطب ففي خطاب الشرع الشرعي لأنه عرفه ثم اللغوي ا هـ. وقول الشارح الآتي هناك فحصل من هذا أن ما له مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام أو معنى لغوي أو هما يحمل أولاً على الشرعي، وأن ما له معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولاً على العرفي العام ا هـ. فليتأمل. ثم رأيت المحشين قالوا ما نصه: واللفظ للكمال قوله «مثالهما الخ» أي إذا كان التخاطب بعرف اللغة لا بعرف الشرع ولا بالعرف العام لأنه إذا كان التخاطب بأحدهما قدم على اللغوي كما يؤخذ مما سيأتي ا هـ. ويرد عليهما أنه إذا كان التخاطب بعرف اللغة كان المثال الثاني من باب احتمال اللفظ معناه الحقيقي والمجازي لا من باب احتمال معناه المنقول عنه والمنقول إليه كما هو مراد الشارح. ثم رأيت شيخنا العلامة قال ما نصه: قوله «أو المنقول عنه» ينبغي أن يكون الحمل عليه لا بالنسبة إلى أهل المنقول عنه ولا إلى أهل المنقول إليه بل إلى غيرهما، أما بالنسبة إلى أحدهما كأهل اللغة أو أهل الشرع فهو محتمل لمعنيه الحقيقي والمجازي فيقدم الحقيقي حيث كان فليتأمل ا هـ. وأقول: ينبغي أن المراد بغيرهما في قوله «بل إلى غيرهما» ما يعم السامع والمتكلم إذ مجرد أن السامع الحامل غيرهما مع كون المتكلم أحدهما لا يكفي في الحمل على المنقول عنه وكونه من تعارض الحقيقة والمجاز، بل إذا كان المتكلم أهل اللغة كان المناسب الحمل على المعنى الأول وكان ذلك من تعارض الحقيقة والمجاز لأن المنقول عنه هو الحقيقة عند المتكلم والآخر عنده مجاز، وإذا كان المتكلم الشارع كان الأمر بالعكس فليتأمل.

(و) المجاز والنقل (أولى من الاشتراك) فإذا احتمل لفظ هو حقيقة في معنى أن يكون في آخر حقيقة ومجازاً أو حقيقة ومنقولاً، فحملة على المجاز أو المنقول أولى من حملة على الحقيقة المؤدي إلى الاشتراك لأن المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء، والحمل على الأغلب أولى، والمنقول لأفراد مدلوله قبل النقل وبعده لا يمتنع العمل به، والمشارك لتعدد مدلوله لا يعمل به إلا بقرينة تعين أحد معنيه مثلاً إلا إذا قيل بحمله عليهما، وما لا يمتنع العمل به أولى من عكسه فالأولى كالنكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطاء، وقيل العكس، وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الآخر، والثاني كالزكاة حقيقة في النماء أي الزيادة محتمل فيما يخرج من المال لأن يكون حقيقة أيضاً أي لغوية ومنقولاً شرعياً (وقيل) والمجاز والنقل أولى (من الإضمار) فإذا احتمل الكلام لأن يكون فيه

قوله: (والمجاز والنقل أولى من الاشتراك) يفيد أن اللفظ بالنسبة إلى معنيه المنقول عنه والمنقول إليه ليس بمشارك وإن كان لفظاً واحداً متعدد المعنى والوضع. قال العصام في بعض كتبه: وما ينبغي أن ينبه عليه أن الثابت في كتب الميزان رسم المشترك بما تعدد معناه، ويكون وضعه لتلك المعاني على السوية بأن لا يتخلل بين المعنيين نقل بأن يوضع لمعنى ثم ينقل عنه إلى آخر لمناسبة بينهما والواقع في كثير من كتب الأصول أن المشترك ما تعدد معناه ويكون حقيقة في الجميع، ومن تلك الكتب مختصر الشيخ ابن الحاجب ا هـ. ثم نازع فيما وقع في التنقيح وصرح به السيد من زيادة قيد تعدد الوضع فيه وقد نقلناه فيما سبق. وعبارة السعد في شرح الشمسية: وإن كان الثاني أي إن كان معنى الاسم كثيراً فإن كان وضعه للمعاني الكثيرة على السوية بأن وضع لهذا كما وضع لذلك ولم يعتبر النقل من أحدهما إلى الآخر سمي اللفظ بالنسبة إلى جميع المعاني مشتركاً وإلى أحدهما مجملاً كالعين للباصرة والجارية والذهب وإن لم يكن وضعه للمعاني على السوية بل وضع أولاً لأحدهما ثم نقل إلى الآخر لمناسبة بينهما، فإما أن يترك ويهجر المعنى الأول بمعنى أنه لا يستعمل فيه حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع والاصطلاح أولاً، فإن ترك سمي منقولاً وينسب إلى الناقل وإن لم يترك فحال استعماله في المعنى الأول الموضوع هو له يسمى حقيقة، وحال استعماله في المعنى الثاني الذي نقل إليه يسمى مجازاً ا هـ. وبه يظهر أن تعدد المعنى في المنقول بالنسبة إلى واضعين: أحدهما وضعه للمنقول عنه، والآخر وضعه للمنقول إليه فيتضح قول الشارح «والمنقول لأفراد مدلوله الخ» واعلم أن المفهوم من تمثيل الشارح لقوله «وهو والنقل خلاف الأصل» مع تمثيله لقوله بعده «وأولى من الاشتراك» أن المراد باحتمال اللفظ للمذكورات حتى يحمل على ما يحمل عليه منها على التفصيل المبين في المتن أعم من احتماله لإرادتها بعد العلم بشيئها فإن الأسد في تمثيله الأول قد ثبت مجازته في الشجاع، والصلاة فيه قد ثبت نقلها على الأصح للصلاة الشرعية واحتماله لأصل ثبوتها، ألا ترى قوله «في تمثيله الثاني محتمل فيما يخرج من المال الخ» فإنه ظاهر في أنّ المراد أنه محتمل لوجود كونه

مجاز وإضمار أو نقل وإضمار فقيل حمله على المجاز أو النقل أولى من حمله على الإضمار لكثرة المجاز وعدم احتياج النقل إلى قرينة، وقيل الإضمار أولى من المجاز، لأن قرينته متصله والأصح أنهما سيان لاحتياج كل منهما إلى قرينة، وأن الإضمار أولى من النقل لسلامته من نسخ المعنى الأول، مثال الأول قوله لعبداه الذي يولد مثله لمثله المشهور النسب من غيره «هذا ابني» أي عتيق تعبيراً عن اللازم بالملزوم فيعتق، أو «مثل ابني في الشفقة عليه» فلا يعتق وهما وجهان عندنا كما تقدم. ومثال الثاني قوله تعالى ﴿وحرّم الربا﴾ [البقرة: ٢٧٥] فقال الحنفي أي أخذه وهي الزيادة في بيع درهم بدرهمين مثلاً فإذا أسقطت صح البيع وارتفع الإثم، وقال غيره نقل الربا شرعاً إلى العقد فهو فاسد وإن أسقطت الزيادة في الصورة المذكورة مثلاً والاثم فيها باقٍ (والتخصيص أولى منهما) أي من المجاز والنقل فإذا احتمل الكلام لأن يكون فيه تخصيص ومجاز أو تخصيص ونقل فحمله على التخصيص أولى أما في الأول فلتعين الباقي في العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فإنه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين، وأما في الثاني فلسلامة التخصيص من نسخ المعنى الأول بخلاف النقل. مثال الأولى قوله تعالى ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ [الإنعام: ١٢١] فقال الحنفي أي مما لم يتلفظ بالتسمية عند ذبحه وخص منه الناسي لها

حقيقة شرعية أو مجازاً لغوياً فتأمل قوله: (قيل والمجاز والنقل أولى من الإضمار) قال شيخ الإسلام: ليس المراد بالمجاز هنا مطلقه المقابل للحقيقة بل مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس بإضمار وإلا فالإضمار مجاز أيضاً، ولهذا اقتصر ابن الحاجب على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز ا هـ. وأقول: مما يدل على إرادة ذلك الخاص أمران: الأول أنه المتبادر من إطلاق المجاز، والثاني مقابله بالإضمار. ثم قد يدل كلام الشيخ على استغناء المصنف عن ذكر الإضمار لدخوله في المجاز كما اقتصر ابن الحاجب على ما ذكره وهو ممنوع، بل المصنف يحتاج إلى أفراجه بالذكر ليتأتى له حكاية هذا القول ولشلا يتوهم أنه أراد بالمجاز ما عدا الإضمار على ما هو المتبادر قوله: (لأن قرينته متصلة) قال شيخ الإسلام: أي به أي بما يحتاجه إذ لا يدرك معناه إلا بالإضمار فقرينة الإضمار كون ما يحتاجه لا يدرك إلا به بخلاف قرينة المجاز فإنها منفصلة خارجة عنه والأصح اكتفى باحتياج كل منهما إلى قرينة ا هـ. وقال شيخنا العلامة: لأن الإضمار هو المسمى سابقاً بالانتضاء وقد سبق أن قرينته توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازم وذلك غاية الاتصال ا هـ. قوله: (والأصح أنهما سيان) أي واستواءهما لا ينافي ترجيح أحدهما لمدرک يخصه كما في المثال الآتي، وكذا يقال في قوله «وإن الإضمار أولى من النقل» لا ينافي ترجيح النقل في بعض الصور لمدرک يخصه كما في المثال الآتي قوله: (لاحتياج كل منهما إلى قرينة) أقول: وأيضاً فقد تكون قرينة المجاز الاستحالة والاستحالة إن لم تكن من قبيل المتصلة كانت مثلها إن لم تكن أبلغ قوله: (وهما

فتحل ذبيحته. وقال غيره: أي مما لم يذبح تعبيراً عن الذبح بما يقارنه غالباً من التسمية فلا تحل ذبيحة المتعمد لتركها على الأول دون الثاني. ومثال الثاني قوله تعالى ﴿وأحل الله البيع﴾ [البقرة: ٢٧٥] فقيل هو المبادلة مطلقاً وخص منه الفاسد لعدم حله، وقيل نقل شرعاً إلى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعي فما شك في استجماعه لها يحل ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساده دون الثاني لأن الأصل عدم استجماعه لها. ويؤخذ مما تقدم

وجهان عندنا كما تقدم) أي والأصح منهما العتق كما قدمه، ولا يرد عليه قول الكمال في آخر كلامه على أن المختار في الروضة من زوائده أنه لا يحكم بعتقه بمجرد قوله «هذا ابني» لما كتبه شيخنا الشهاب بهامشه مما نصه الذي في الزيادات في قوله لزوجه يا بنتي لا في الرقيق، وعبارته المختار في هذا أنه لا يقع به فرقة إذا لم تكن نية. وأما مسألة قوله لعبدته أو أمته أنت ابني أو أنت ابنتي فليس فيها في باب الطلاق ولا في باب العتق ما يناقض ما في الشرح من تصحيح العتق ا...هـ.

قوله في شرح قول المصنف والتخصيص أولى منهما (فما شك في استجماعه لها يحل ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساده دون الثاني لأن الأصل عدم استجماعه لها) اعترضه شيخنا العلامة فقال: لا يخفى أن استجماعه لها وهو الموافقة التي هي الصحة خلاف الأصل الذي هو عدم الاستجماع المذكور إذ الأصل في كل حادث عدمه وعدم الاستجماع المذكور هو الفساد، فالفساد لكونه عدم استجماع هو الأصل، فقوله «لأن الأصل عدم فساده» لا يخفى ما فيه من التهافت والتناقض مع قوله بعده «لأن الأصل عدم استجماعه لها فليتأمل الخ» وتبعه في هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فقال في قوله «لأن الأصل الخ» قد سلف في أول الكتاب أن الصحة موافقة الفعل الشرع بأن وجد ما يعتبر فيه شرعاً، فقول الشارح «لأن الأصل عدم فساده» ينحل إلى قوله «الأصل وجود ما يعتبر فيه شرعاً» وذلك بلا ريب مناقض لقوله الآتي «لأن الأصل عدم استجماعه لها» فليتأمل اهـ وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض منهما إلا الغفلة وعدم التأمل، والعجب أنهما أهملتا التأمل مع أمرهما به وكأنهما نسيا شروط التناقض التي منها اتحاد المعلل مع اختلافه هنا فإن المعلل بالأول غير المعلل بالثاني كما هو بديهي من الكلام فكيف مع ذلك يدعي التناقض. فإن قيل: بل القائل واحد وهو الشافعي كما يدل عليه قوله «وهما قولان للشافعي» قلنا: أما أولاً فهذا لا دليل فيه على أنها له دون غيره بل سياقه صريح في اختلاف قائلهما غير الشافعي فإن ذلك هو المفهوم من قوله «فقيل كذا وقيل كذا» ولو سلم أن قائلهما هو الشافعي دون غيره فقد قالهما على اعتقادين فكانتا بمنزلة ما اختلف قائلهما، ولو سلم فقد قالهما في وقتين قطعاً وشرط التناقض اتحاد الوقت ولعلمهما توهما أن المعلل في الموضوعين هو الشارح وغفلا عن كونه حاكياً لكل تعليل عن قائل وعن إشارته في تقرير القولين إلى ملحظ كل قائل في ذلك التعليل بحيث لا يبقى إشكال بوجه. وبيان ذلك أن المعلل بأن

من أولوية التخصيص من المجاز الأولى من الاشتراك والمساوي للإضمار أنّ التخصيص أولى من الاشتراك، والإضمار، وأن الإضمار أولى من الاشتراك، ومن ذكر المجاز قبل النقل أنه أولى منه والكل صحيح. ووجه الأخير سلامة المجاز من نسخ المعنى الأوّل بخلاف النقل. وقد تم بهذه الأربعة العشرة التي ذكروها في تعارض ما يخل بالفهم. مثال الأوّل قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء﴾ [النساء: ٢٢] فقال الحنفي أي ما وطؤه لأن النكاح حقيقة في الوطء فيحرم على الشخص مزنية أبيه وقال الشافعي: أي ما عقدوا عليه فلا تحرم. ويلزم الأول الاشتراك لما ثبت من أن النكاح حقيقة في العقد لكثرة استعماله فيه حتى إنه لم يَر في القرآن لغيره كما قال الزمخشري أي في غير محل النزاع نحو ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠] ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ [النساء: ٣] ويلزم الثاني التخصيص حيث قال تحمل للرجل من عقد عليها أبوه فاسداً بناء على تناول العقد للفساد كالصحيح، وقيل لا يتناوله. ومثال الثاني قوله تعالى ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ [البقرة: ١٧٩] أي في مشروعيتها لأن بها يحصل الانكفاف عن القتل فيكون الخطاب عاماً أو في القصاص نفسه حياة لورثة القتل المقتضين بدفع شر القاتل الذي صار عدواً لهم فيكون الخطاب مختصاً بهم. ومثال الثالث قوله تعالى ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢]

الأصل عدم الفساد هو قائل الأوّل وهو أنّ البيع هو المبادلة مطلقاً، ووجه هذا التعليل حيثنذ أن الآية علقت الحل ابتداء بمطلق المبادلة إلا أن يصحبها فساد فصار الحل هو الأصل الثابت إلى تحقق الفساد، فالفساد على هذا ملحوظ باعتبار كونه مانعاً من ثبوت الحل لأن وجود المخصص مانع من ثبوت الحكم والأصل عدم المانع، فإن المعلن بأن الأصل عدم الاستجماع الذي هو بمعنى أن الأصل الفساد هو قائل الثاني وهو أنّ البيع هو المستجمع لشروط الصحة، ووجه هذا التعليل حيثنذ أنّ الآية علقت الحل بالبيع المخصوص وهو المستجمع للشروط، فثبوت الحل متوقف على اجتماع الشروط فصار اجتماعها ملحوظاً ابتداء باعتبار كونه شرطاً لثبوت الحل والأصل عدم وجود الشرط. والحاصل أن الشيء الواحد يختلف حكمه باختلاف عنوانه والوجه الذي اعتبر فيه ولوحظ به، فلما اعتبر الفساد على الأوّل مانعاً من الحل قيل الأصل عدمه لأن الأصل عدم المانع، ولما اعتبر على الثاني الاستجماع الذي هو بمعنى عدم الفساد شرطاً للحل قيل الأصل عدمه لأن الأصل عدم وجود الشرط فتأمل فإنه في غاية الحسن والدقة، لكنه خفي على الشيخين لأن شغفهما بالاعتراض على الشارح منعهما من إحسان التأمل. وإن أمرا به لا يقال عدم المخصص شرط للحكم والأصل عدم الشرط فيكون الأصل الفساد فلا فرق لأننا نقول: الملحوظ في المخصص مانعيته لا شرطية عدمه بدليل ثبوت الحكم عند الجهل بوجود المخصص أو عدمه بخلاف ما جعل شرطاً ابتداء لا يكفي جهله بل يضر، ولا بدّ من تحقّقه فتأمل ولا تكن من الغافلين.

أي أهلها. وقيل القرية حقيقة في الأهل كالأبنية المجتمعة لهذه الآية وغيرها نحو ﴿فلولا كانت قرية آمنت﴾ [يونس: ٩٨] ومثال الرابع قوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] أي العبادة المخصوصة فليل هي مجاز فيها عن الدعاء بخير لاشتمالها عليه، وقيل نقلت إليها شرعاً (وقد يكون) المجاز من حيث العلاقة (بالشكل) كالفرس لصورته المنقوشة (أو صفة ظاهرة) كالأسد للرجل الشجاع دون الرجل الأبخر لظهور الشجاعة دون البخر في الأسد المفترس (أو باعتبار ما يكون) في المستقبل (قطعاً) نحو «إنك ميت» (أو ظناً) كالخمر للعصير (لا احتمالاً) كالحز للعبد فلا يجوز أما باعتبار ما كان كالعبد لمن عتق فتقدم

قوله: (في تعارض ما يجمل بالفهم) قال شيخ الإسلام: أي اليقيني لا الظني انتهى. لا يقال بل الظني أيضاً إذ لا ظن مع التعارض لأننا نقول: هذا إنما يصح لو كان احتمال المتعارضين على السواء في صور أولوية أحدهما مع رجحان أحدها في غيرها وليس كذلك كما يعلم من توجيه الشارح للراجع في هذه المسائل. نعم يمكن أن يحذف أحدهما بقرينة توجب المعارضة على السواء في الأولى ومع رجحانه في الثانية كما لا يخفى، ولا يتجه حيثنذ إلا العمل بقضية ذلك من الاحتياج إلى المرجح لأحدهما في الأول وتقديم الآخر في الثاني، وبهذا يظهر ما في شرح المحصول للأصفهاني في هذا المقام. قوله: (فليل هي مجاز فيها عن الدعاء بخير لاشتمالها عليه وقيل نقلت إليها شرعاً) أورد شيخنا العلامة ههنا ما ملخصه أن قول الشارح فليل إنها مجاز خلاف ما مشى عليه المصنف من أنها منقولة اه. وأقول: هذا مما يتعجب منه لأن الشارح ذكر هذا القول في معرض التمثيل لهذه القاعدة ولم يذكر أنه مختار المصنف ولا أنه راجح ولا هو بصدد ذلك، وقد علمت أن المثال مما يكفيه الاحتمال بل مجرد الفرض والتقدير فكيف بما قيل؟ فهذا الإيراد في غاية السخافة كما لا يخفى على ذوي اللطافة. قوله: (وقد يكون المجاز) قال شيخ الإسلام: «قد» للتحقيق اه. أقول: أي لأن كون المجاز بهذه المذكورات كثير لا قليل قوله: (بالشكل أو صفة ظاهرة) ينبغي أن المراد بالمشابهة فيهما وعبرة المنهاج والمشابهة كالأسد للشجاع والمنقوش اه. وعبرة الإسنوي في شرحه النوع الثالث المشابهة وهي تسمية الشيء باسم ما يشابهه، أما في الصفة وهو ما اقتصر عليه الإمام وأتباعه كإطلاق الأسد على الشجاع أو في الصورة كإطلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط. وهذا النوع يسمى المستعار لأنه لما أشبهه في المعنى أو الصورة استعرنا له اسمه فكسونا إياه. ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافي اه. قوله: (أو صفة ظاهرة) أي ظاهرة الثبوت لموصوفها فقوله «الظهور الشجاعة» أي ظهور ثبوت الشجاعة له ونسبتها إليه، ويحتمل أن المراد ظهور إدراك ذلك للاطلاع على شجاعته بالمشاهدة بخلاف البخر للاحتياج في إدراكه إلى مخالطته والقرب منه وهو غير معتاد. قوله: (أو ظناً لا احتمالاً) ينبغي أن المراد الظن والاحتمال باعتبار ما من شأنه في نفسه فلا يرد أنه قد يظن عتق العبد في المستقبل بنحو وعد السيد وأن العصير قد يحصل اليأس

في مسألة الاشتقاق (وبالضد) كالمفاضة للبرية المهلكة (والمجاورة) كالراوية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم ما يحمله من جبل أو بغل أو حمار (والزيادة) نحو ﴿ليس كمثلته شيء﴾ [الشورى: ١١] فالكاف زائدة وإلا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه (والنقصان) نحو ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهلها فقد تجوز أي توسع بزيادة كلمة أو نقصها وإن لم يصدق على ذلك حدّ المجاز السابق، وقيل

من تخمره لعارض فيتضي ظن تخمره. قوله: (وبالضد) أي الضدية وكأنه على حذف المضاف أي ضدية الضد وقضية هذه العلاقة صحة التجوز بإطلاق لفظ البياض على السواد ولفظ القيام على القعود والعكس مثلاً. قوله: (والمجاورة) لم أر لها ضبطاً وقضية إطلاقها صحة التجوز بإطلاق نحو لفظ الأرض على الثابت فيها من شجر وغيره، ولفظ الشفة على الأسنان، ولفظ السقف على الجدار، بل ولفظ المسجد على ملاصقه من نحو الدور وبالعكس ولا يخلو ذلك عن غرابة وبعد.

قوله: (والزيادة والنقصان) قال العلامة ابن جماعة: أوردوا ذلك في أنواع العلاقة فيكون علاقة، وفيه حيثنذ بحث لأنه يتعين أن يصدق عليه العلاقة وهو اتصال أمر بأمر في معنى وفي النفس من الصدق عليه حيثنذ شيء اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن في تعبيرهم بالعلاقة بالنسبة لهذين النوعين تسمحاً إذ لا حاجة إلى العلاقة فيهما فإن اللفظ لم يخرج عن موضوعه في استعماله في غيره فليتأمل. قوله: (نحو) ﴿واسأل القرية﴾ أي أهلها قال المصنف: ولقائل أن يقول يحتمل أن الله تعالى خلق في القرية قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك النبي ويبقى اللفظ على حقيقته، لا يقال الأصل عدم هذا الاحتمال لأننا نقول: هذا معارض بأن الأصل عدم المجاز اهـ. وفي التعضد: وقولهم ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] حقيقة فإنها تجيبك أو أنّ الجدار خلقت فيه إرادة ضعيف اهـ. وقوله ﴿فإنها تجيبك﴾ قال السيد: لأن الله سبحانه قادر على إنطاقها وزمان النبوة زمان خرق العوائد فلا يمتنع نطقها بسؤال النبي عليه الصلاة والسلام اهـ. وقوله «ضعيف» قال السيد: لأن جواب الجدار غير واقع على وفق الاختيار في عموم الأوقات بل إن وقع وإنما يقع بتحدي النبي عليه السلام به ولم يكن كذلك فيما نحن فيه هكذا في الأحكام، وأما خلق الإرادة في الجدار فليس مما جرى به العادة فلا يقع إلا بالتحدي أيضاً اهـ. قوله: (فقد تجوز أي توسع بزيادة كلمة أو نقصها الخ) قد أطال هنا شيخنا العلامة بما ملخصه أن الشارح نبه بقوله «أي توسع» على أنّ المجاز هنا بغير المعنى المتقدم وهو كلمة تغير إعرابها بزيادة أو نقصان أو الإعراب المتغير إليه المذكور وأنّ هذا اختيار السكاكي، وأن الذي عليه الأصوليون كما صرح به السيد في حاشية المطول هو القول الثاني المذكور بقول الشارح «وقيل يصدق الخ» وأراد بذلك الاعتراض على الشارح حيث رجح قول غير الأصوليين وضعف قول الأصوليين مع أنه في تقرير كلامهم. وأقول: لا نسلم أنه نبه بذلك على أنّ المجاز هنا بالمعنى

يصدق عليه حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها

الذي ذكره، بل يحتمل أنه نبه بذلك على أن المجاز ههنا بمعنى المتوسع فيه بل هو المتبادر من عبارته، ولهذا قال الكمال إنه نبه بقوله «أي توسع» على الخلاف في أن ما ذكره من الزيادة والتقصان مجاز بالمعنى الاصطلاحي أم بمعنى المتوسع فيه وهو معنى لغوي اهـ. ولا خفاء في أن هذا المعنى اللغوي قد ذكره الأصوليون في عداد أنواع المجاز ولهذا قال الصفي الهندي في نهايته: وثاني عشرها أي جهات التجوز المجاز بالزيادة كقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] عند من يجعل الكاف زائدة، وإذا وقع التعارض بين هذا وبين كل ما تقدم كان كل ما تقدم أولى لأن فيه زيادة لا معنى لها وهو غير مرضي عند الفصحاء. وثالث عشرها عكسه كقوله تعالى ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] وستعرف أنه إذا وقع التعارض بين الإضمار والمجاز أيما أولى اهـ. ولما قال البيضاوي في المنهاج في سياق عد أنواع العلاقات تبعاً للإمام في المحصول والزيادة والتقصان مثل ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] شرحه الإسني بقوله: العاشرة أي من العلاقات الزيادة وهو أن ينتظم الكلام بإسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] فإن الكاف زائدة بتقدير ليس مثله شيء الخ. ثم قال: الحادية عشرة التقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيحكم بتقصانها كقوله تعالى ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهل القرية الخ. ومثله في شرح المصنف وغيره وهو في غاية الظهور في المعنى الذي بدأ به الشارح ألا يرى قول الإسني كالمصنف وهو أن ينتظم الكلام بإسقاط كلمة فيحكم بزيادتها الخ. فإنه مصرح بأن التجوز هنا بمعنى زيادة كلمة بل كلام الهندي نص في ذلك، ألا ترى قوله «عند من يجعل الكاف زائدة» وقوله «لأن فيه زيادة لا معنى لها» وهؤلاء أئمة أصوليون في صدد تقرير كلام الأصوليين مقدمون على مثل السيد في نقل الأصول بلا تردد من عاقل، وقد ذكروا هذا المعنى اللغوي وحينئذ فإن أزد السيد يكون الأصوليين على القول الثاني أنهم لم يذكروا الأول الذي بدأ به الشارح فهو ممنوع منعاً في غاية الوضوح مؤيداً بأن من يقدم عليه في نقل الأصول قرر هذا المعنى في سياق تقرير كلام أهل الأصول، غاية ما في الباب أن يلزم مخالفة الظاهر في ذلك السياق والأمر فيه هين، لا يقال لزوم ما ذكر يدل على إرادتهم القول الثاني لأننا نقول: مجرد ذلك لا يقاوم الصرائح التي تقررت في إرادة الأول على أنه يحتمل احتمالاً قريباً أن يريد السيد مجرد نفي الأول عن الأصوليين بالمعنى الذي ذكره صاحب المفتاح وهو الكلمة التي تغير إعرابها أو الإعراب المتغير إليه لا بالمعنى الذي أراده الشارح وهو التوسع المذكور فلا إشكال أصلاً، وبما تقرر يظهر اندفاع ما في حواشي التلويح الخسروية في هذا المقام.

قوله: (حيث استعمل نفي مثل المثل الخ) المقصود أنه استعمل مثل المثل في نفس المثل والقرية في أهلها فإن ذلك هو محل التجوز دون النفي والسؤال، ويجوز أن يريد أن التجوز في

وليس ذلك من المجاز في الإسناد (والسبب للمسبب) نحو للأمير يد أي قدرة فهي مسببة عن اليد لخصولها بها (والكل للبعض) نحو ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ [البقرة: ١٩] أي أناملهم (والمتعلق) بكسر اللام (للمتعلق) بفتحها نحو ﴿هَذَا خَلَقَ اللَّهُ﴾ [لقمان: ١١] أي مخلوقه ورجل عدل أي عادل (وبالعكوس) أي المسبب للسبب كالموت للمرض الشديد لأنه سبب له عادة والبغض للكل نحو «فلان يملك ألف رأس من الغنم» والمتعلق بفتح اللام للمتعلق بكسرها نحو ﴿بَايَكُمُ الْمُفْتُونَ﴾ [القلم: ٦] أي الفتنة «وقم قائماً» أي قياماً (وما بالفعل على ما بالقوة) كالمسكر للخمر في الدن (وقد يكون) المجاز (في الإسناد) بأن

لفظ «اسأل» كما سيأتي عن السيد في الكلام على قوله كما في قوله ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] في شرح قول المصنف وعدم وجوب الاطراد. قوله: (وليس ذلك من المجاز في الإسناد) أي لأن الإسناد فيه على هذا التقدير إلى ما هو له وهذا جواب اعتراض على قوله «وقيل يصدق عليه» قوله: (والسبب للمسبب الخ) ينبغي أن التقدير وسببية السبب منسوبةً للمسبب وكلية الكل منسوبةً للبعض وتعلق المتعلق منسوبةً للمتعلق لأن العلاقة هي السببية والكلية والتعلق. قوله: (وما بالفعل على ما بالقوة) فيه أمران: الأول أن قضية سياقه أن التقدير وقد يكون بما بالفعل على ما بالقوة ولا يخفى فساده، فلا بد في تصحيحه من المصير إلى حذف المضافين والتقدير وقد يكون بإطلاق لفظ ما بالفعل على ما بالقوة أي بإطلاق لفظ الشيء المتصف بصفة بالفعل على الشيء المتصف بتلك الصفة بالقوة كإطلاق لفظ المسكر الموضوع للخمر المتصف بالإسكار بالفعل على الخمر المتصف به بالقوة. وإنما قدم على هذا قوله «وبالعكوس» لعدم تأتبه فيه إذ اللفظ المتناول لما بالقوة حقيقة متناول لما بالفعل كذلك أيضاً كلفظ الخمر فإنه متناول حقيقة للمسكر بالفعل، والثاني أنه قد يعبر عن هذا بمجاز الاستعداد وأورد عليه أن هذه العلاقة يعني عنها قوله «فيما مر» أو باعتبار ما يكون أي يؤول إليه. وأجيب بالمنع فإن المستعد للشيء قد لا يؤول إليه بأن يكون مستعداً له ولغيره. قال شيخ الإسلام: وفيه نظر لأن ما ذكره فيه آت في اعتبار ما يكون ظناً مع أنّ الجواب بذلك لا ينحصر فيما ذكره آخراً اهـ. وأقول: يمكن الفرق بأن النظر فيما سبق إلى مجرّد الأول إليه وهنا إلى مجرّد الاستعداد فليتأمل. قوله: (كالمسكر للخمر في الدن) لا يخفى أن المثال يكفي فيه صدقه على تقدير فلا يتنافى أنه لا يتعين في مثل هذا كونه مجازاً كما يعلم من قول المصنف السابق، ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال أي حال التلبس مع ما شرحناه به. قوله: (وقد يكون المجاز في الإسناد) قال شيخ الإسلام: مراده بالمجاز هنا مطلقه لا ما عرفه بما مر انتهى. وأقول: ينبغي أن يراد بمطلقه ما يسمى بلفظ المجاز إذ ليس بين المجاز المار تعريفه والمجاز في الإسناد قدر مشترك لاختلاف حقيقتيهما لأن ذاك لفظ مخصوص وهذا إسناد كذلك إلا أن يراد بالقدر المشترك بينهما أحد الأمرين الصادق

يسند الشيء لغير من هو له للملابسة بينهما نحو قوله تعالى ﴿وَإِذَا تَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢] أسندت الزيادة وهي فعل الله تعالى إلى الآيات لكون الآيات المتلوة سبباً لها عادة (خلافاً لقوم) في نفيهم المجاز في الإسناد فمنهم من يجعل المجاز فيما يذكر منه في المسند، ومنهم من يجعله في المسند إليه، فمعنى زادتهم على الأولى ازدادوا بها، وعلى الثاني زادهم الله تعالى

بكل منهما. والثاني أنّ المعنى قد يقتضي تعلق قوله «في الإسناد بالمجاز» بمعنى التجوز لكن الموجود في عبارة المصنف مما هو ضمير المجاز وهو لا يعمل، وإن عبر الشارح بالاسم الظاهر إيضاحاً للمعنى فينبغي تعلقه إما بـ«يكون» حملاً لها على التمام، أو بمحذوف حملاً لها على النقصان. والمعنى وقد يكون المجاز كائناً في الإسناد أي في عداده ومن أفراده.

قوله: (بأن يسند الشيء لغير من هو له للملابسة بينهما) قال شيخنا العلامة: عرفه البيانون بإسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له بتأول، فخرج نحو قولك «الحيوان جسم» وقولك «جاء زيد» غلطاً مريداً عمراً، وقول الدهري «أثبت الربيع البقل» وقولك «جاء زيد» وأنت تعلم أنه لم يبي، والثالث والرابع داخلان في عبارة الشارح انتهى. وأقول: ما زعمه من دخول الثالث والرابع ممنوعاً واضحاً. أما الرابع فلخروجه بقوله «الملابسة بينهما» ضرورة أن الإسناد فيه ليس لأجل الملابس، وأما الثالث فلخروجه بقيد الحيثية المفهومة من قوله «غير ما هو له» أي من حيث إنه غير ما هو له لأن الأمور التي تختلف بالاعتبار يعتبر فيها قيد الحيثية حتى إنه يكون بمنزلة المذكور كما هو مشهور والإسناد هنا ليس إلى غير ما هو من له حيث إنه غير ما هو له ضرورة اعتقاد المتكلم أنه إلى ما هو له فتدبر. قوله: (فمعنى زادتهم على الأول ازدادوا بها) قال شيخنا العلامة: يعني فزاد المسند مجاز في «ازداد» ووقع بين الفاعل وهو ضمير المؤمنين والمفعول وهو ضمير الآيات قلب فجعل كل مكان الآخر، ولا يخفى ما فيه من التعسف والأقرب ما قاله العضدان «زادت» مجاز في التسبب العادي أي تسببت في الزيادة على أن في تأويل الشارح نظراً من وجه آخر وهو أن «زاد» القاصر و«ازداد» مطاوعاً «زاد» المتعدي كما صرح به في شرح خطبة الكتاب فهما بمعنى واحد، و«زاد» في الآية على التأويل المذكور قاصر كما لا يخفى على المتأمل اهـ. وأقول: لا يخفى على متأمل محافظ على القواعد خروج هذا الاعتراض عن قانون البحث فهو غير متوجه وذلك لأنه أورده على الشارح بدليل قوله «على أن في تأويل الشارح نظراً من وجه آخر» مع أن الشارح حاكٍ له عن القوم المذكورين لأنه في تقرير قولهم ولم ينتصب لاختياره ولا للاحتجاج له وقد اشتهر أنه لا تعترض الحكاية، فالشيخ لفرط شغفه بالاعتراض على الشارح وقع في مخالفة القانون من حيث لا يدري مع أن اعتراضه هذا يفرض توجهه مدفوع. أما الوجه الأول منه فما زعمه فيه من التعسف ممنوع إذ لا تعسف في القلب، كيف وقد قبله السكاكي مطلقاً وقال إنه مما يورث الكلام ملاحه، وقبله صاحب

إطلاقاً للآيات عليه تعالى لإسناد فعله إليها (و) قد يكون المجاز (في الأفعال والحروف وفاقاً لابن عبد السلام والنقشواني) مثاله في الأفعال ﴿ونادي أصحاب الجنة﴾ [الأعراف: ٤٤] أي ينادي ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين﴾ [البقرة: ١٠٢] أي تلته. وفي الحروف ﴿فهل ترى

التلخيص حيث اشتمل على نكتة غير الملاحظة التي أورثها نفس القلب وهي هنا المبالغة في سببية الآيات حتى كأنها فاعل الزيادة. وأما الوجه الثاني منه فإن كان حاصله أن «زاد» في الآية على التأويل قاصر فهو بمعنى «ازداد» فلا يصح أن يكون مجازاً عنه لاتفاقهما في المعنى فلا معنى للتجاوز بأحدهما عن الآخر كان مندفعاً بل لم يكن له منشأ إلا الالتباس لأن اتفاقهما في المعنى ليس بحسب الأصل بل بواسطة التجوز فلا يكون مانعاً منه. وبما يدل على أن «زاد» في الآية هو المتعدي لا القاصر تعديه إلى المفعول به وهو ضمير المؤمنين، فلولا أنه المتعدي أصالة لما صح نصبه لذلك الضمير على المفعولية، وبهذا يندفع أيضاً قول شيخنا الشهاب ما نصه: ويمكن أن تقول إن «زاد» يصح أن يستعمل بمعنى «ازداد» إذا كان «زاد» مطاوعاً لزيد المتعدي، وحينئذ فلا يكون مجازاً انتهى. وجه اندفاعه أن تعديه ههنا مانع من كونه المطاوع لزيد المتعدي وموجب لكونه هو «زاد» المتعدي تجوز به عن اللازم على أن مجرد الصحة لا يمنع من المقصود لأن هؤلاء القوم في مقام تأويل الآية لما قام عندهم من الأدلة على نفي المجاز في الإسناد فيكفيهم صحة كون زاد ههنا هو المتعدي وإن صح أيضاً أن يكون هو القاصر لأنهم ليسوا في مقام الاستدلال بالآية حتى يرد عليهم احتمال وجه آخر، بل في مقام تأويلها ليوافق ما ثبت عندهم بأدلة أخرى فأحسن التأمل في المقام. نعم لقائل أن يقول إن تعديه إلى المفعول به مانع من التجوز به عن اللازم لأن التعدي واللزوم يدوران على المعنى، فإذا كان بمعنى اللازم كيف يتعدى إلى المفعول به إلا أن يمنع دورانهما كلياً على المعنى فلي تأمل.

قوله: (إطلاقاً للآيات) قال شيخنا العلامة: أي لضميرها وإطلاق الآيات أو ضميرها عليه تعالى مع كون الأسماء توقيفية محل منع انتهى. وأقول: هذا الاعتراض مما لا وجه له. أما أولاً فلأن كون الأسماء توقيفية أحد أقوال فيها فلا توجه لهذا الاعتراض حتى يثبت أن هؤلاء القوم من القائلين به وذلك غير معلوم، فالجزم بالاعتراض من غير إثبات ما يتوقف عليه بل من غير تعرض له رأساً فاسد قطعاً، وقد قرر الأئمة أنه لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال لكن الشيخ كثيراً ما يحمل ذلك غفلة عما ذكر أو محافظة على ترويح اعتراضه. وأما ثانياً فلو سلم أن هؤلاء القوم من القائلين بذلك لم يتوجه عليهم هذا الاعتراض لأن هذا الإطلاق في كلام الله تعالى والخلاف إنما هو في إطلاق غيره تعالى، فحاصل كلامهم أنه تعالى أطلق هنا ضمير الآيات على ذاته تعالى وهذا غير محل النزاع قطعاً بل هذا من جملة التوقيف الوارد. نعم يتوجه عليهم أنه يلزم إثبات التوقيف بمجرد الاحتمال لاحتمال الآية غير هذا الوجه من التأويل كالتأويل الأول وكالإسناد المجازي الذي هو مذهبنا، وأن يجوز إطلاق الآيات عليه تعالى في سائر المحال لورود

لهم من باقية﴾ [الحاقة : ٨] أي ما ترى (ومنع الإمام) الرازي (الحرف مطلقاً) أي قال لا يكون فيه مجاز أفراد لا بالذات ولا بالتبع لأنه لا يفيد إلا بضمه إلى غيره، فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه فهو حقيقة، أو إلى ما لا ينبغي ضمه إليه فمجاز تركيب.

قال النقشواني: من أين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد نحو قوله

التوقيف به لكن هذا شيء آخر غير ما أورده الشيخ كما لا يخفى مع أنهم يمكنهم دفعه بأنه قام عندهم ما يمنع الإسناد المجازي، ولما أورد عليهم الآية ذكروا في دفعها عنهم هذا التأويل على سبيل الاحتمال الكافي في مثل ذلك فكأنهم قالوا لا ترد علينا الآية لاحتمالها هذا المعنى فليتأمل. قوله: (ومنع الإمام الرازي الحرف مطلقاً) أقول: لا ينافي نقل المصنف الإطلاق عنه وقول الشارح في تفسيره أي قال لا يكون فيه مجاز أفراد لا بالذات ولا بالتبع قول المحصول، أما الحرف فلا يدخل فيه المجاز بالذات لجواز أنه أراد بالمجاز بالذات مجاز الأفراد مطلقاً بدليل قوله عقب ذلك لأن مفهومه غير مستقل بنفسه بل لا بد وأن ينضم إلى شيء آخر لتحصل الفائدة، فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه فهو حقيقة وإلا فهو مجاز في التركيب لا في المفرد انتهى. وبذلك يتضح أن كلام الإمام في هذا المقام في مجاز الأفراد دون مجاز التركيب.

قوله: (قال النقشواني من أين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد) أقول: هذا أحد أمرين اعترض بهما على الإمام، والأمر الثاني أنه لو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لما دخل فيه الحقيقة بالذات، ولو كان كذلك ما صح ما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف فإنه ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتها على طريق الحقيقة بيان الملازمة هو أنه لو تعذر دخول المجاز في الحرف وحده بل في التركيب لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل في التركيب، فكونه حقيقة أو مجازاً إنما يكون في التركيب لا في المفرد وليس كذلك لما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف. وقد حكى الأصفهاني الأمرين في شرحه للمحصول معبراً عن الأول بقوله: ثم نقول ما الدليل على أنه إذا ضم إلى ما لا ينبغي ضمه إليه فهو مجاز في التركيب لا في الافراد، ولم لا يجوز أن يكون المنضم إلى شيء غير ملائم له بصير قرينة في المجاز المفرد، وهذا كما تقول في لفظ الأسد إذا ضم إلى ما لا ينبغي أن يضم إليه بأن تقول: رأيت أسداً يرمي صار ذلك قرينة دالة على أنه أراد بلفظ الأسد معناه المجازي وهذا مجاز في المفرد دون التركيب انتهى. ثم أجاب عن الأمرين. أما عن الأول فيقول: فالجواب عنه أن تقول الدليل عليه ما بينا من كون الحرف لا يفيد معنى أصلاً عند الافراد بل يجري مجرى المهملات فاستحال أن تفيده القرينة ما ذكرتم. وأما المثال المستشهد به فهو فاسد. أما أولاً فلأن قوله «رأيت أسداً» لا يفترق في كونه حقيقة إلى قرينة أصلاً إلى آخر ما ذكره وإنما تركته لسقم النسخة الواقعة لي منه في هذا المحل. وأشار بقوله «ما بينا الخ» إلى ما بسطه قبل مما حاصله أن الحروف موضوعة لنسب مخصوصة بين الشيثين والنسب المخصوصة بين الشيثين بدون ذكر

تعالى ﴿وَأَصْلِبْكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] أي عليها (و) منع أيضاً (الفعل والمشتق) كاسم الفاعل فقال لا يكون فيهما مجاز (إلا بالتبع) للمصدر أصلهما فإن كان حقيقة فلا مجاز فيهما، واعترض عليه بالتجوز بالفعل الماضي عن المستقبل والعكس كما تقدم من غير تجوز في أصلهما وبأن الاسم المشتق يراد به الماضي والمستقبل مجازاً كما تقدم من غير تجوز في أصله وكان الإمام فيما قاله نظر إلى الحدث مجرداً عن الزمان (ولا يكون) المجاز (في)

المتسبين لا تفهم أصلاً. قال: والقضية الأولى نقلية نقلها ابن الحاجب في كتبه الأدبية والأصولية والقضية الثانية بديهية انتهى. قلت: ولعل سكوت الشارح على كلام النقشواني وعدم تعرضه لهذا الجواب لأنه لا يسلم القضية الثانية ولا بدايتها، بل النسب المذكورة تفهم في الجملة بدون ذكر المتسبين وإن لم يتعين إلا بذكرهما أو يسلمها لكنه يمنع الاستحالة المذكورة إذ توقف أصل دلالة الحرف على المضموم إليه لا ينافي كون ذلك المضموم قرينة على التجوز بالحرف واستعماله وحده في مناسب معناه الموضوع له. وأما عن الثاني فبقوله: لا نسلم أن ما ذكره في الباب الثامن يقتضي كون الحقيقة تنطرق إلى الحروف. غاية ما في الباب أنه ما ذكره في الباب الثامن يقتضي كون الحقيقة تنطرق إلى الحروف. غاية ما في الباب أنه ذكر معاني الحروف ولم يذكر أن الحروف تفيدها عند الأفراد بل معناه لها معانٍ تفيدها عند التركيب على ما يقتضيه حده وعرف من مذهبه انتهى.

قوله: (نحو قوله تعالى ﴿وَأَصْلِبْكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾) أي عليها. قال شيخ الإسلام: استعمل «في» التي للظرفية للاستعلاء لعلاقة هي مشابهة تمكنهم على الجدوع كتمكن المظروف في ظرفه انتهى. وقضيته أن ذلك من قبيل الاستعارة، وقد يقال ظاهر كلام النقشواني أنه من قبيل المجاز المرسل والقرينة الضم إلى ما لا ينبغي فهو قريب من جعل الاستحالة قرينة. قوله: (وبأن الاسم المشتق يراد به الخ) وبأن اسم الفاعل يراد به المفعول واسم المفعول يراد به الفاعل من غير تجوز في أصلهما كما ذكر ذلك الأصفهاني في شرح المحصول حيث قال: الثاني أي من وجوه النظر قوله المشتق لا يدخل عليه المجاز إلا بعد الدخول على المصدر يبطل باسم الفاعل إذا أريد به المفعول واسم المفعول إذا أريد به الفاعل مع عدم دخول المجاز في المصدر كما بينا في أمثلة المجاز انتهى. قوله: (وكان الإمام فيما قاله نظر إلى الحدث مجرداً عن الزمان) أقول: عبارة الإمام ظاهرة في موافقة هذا الجواب فإنه قال: وأما الفعل أي وأما عدم دخول المجاز فيه بالذات فهو لفظ دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين في زمان معين فيكون الفعل مركباً من المصدر وغيره، فلما لم يدخل المجاز في المصدر استحاله دخوله في الفعل الذي لا يفيد إلا ثبوت ذلك المصدر لشيء انتهى. ثم قال: وأما المشتق فما لم يتطرق المجاز إلى المشتق منه لا يتطرق إلى المشتق الذي لا معنى له إلا أنه أمر ما حصل له المشتق منه انتهى. فتأمل قوله «فلما لم يدخل المجاز في المصدر الخ» وقوله «فما لم يتطرق المجاز إلى المشتق منه الخ» تجده كالصريح

(الإعلام) لأنها إن كانت مرتجلة أي لم يسبق لها استعمال لغير العلمية كسعاد أو منقولة لغير

بأن كلامه ليس إلا باعتبار مجرد المصدر في نفسه لا باعتبار قيد الزمان الخارج عنه . وأما ما أجاب به الكمال وقال إنه الأقرب فيتوجه عليه أن المصدر في القسم الثاني من الاستعارة التبعية الذي ذكره وحمل عليه كلام الإمام لا تجوز فيه في نفسه إذ الضرب في نفسه في طرفي المشبه والمشبه به بمعنى واحد، بل باعتبار قيد الزمان الخارج عن المصدر، فالحمل عليه خروج عن ظاهر عبارة المحصول المذكورة ففي دعوى الأقرية نظر، وكذا في قوله «ومن تأمل كلام المحصول ظهر له سلوك الإمام طريق البيانيين» انتهى . والله سبحانه ولي التوفيق . نعم يرد على جواب الشارح ما تقدم عن الأصفهاني وهو اسم الفاعل إذا أريد به المفعول واسم المفعول إذا أريد به الفاعل مع عدم التجوز في المصدر أي نحو «من ماء دافق» [الطارق: ٦] أي مدفوق «وسر كاتم» أي مكتوم «وحجاباً مستوراً» أي ساتراً و«أنه كان وعده مائياً» [مريم: ٦١] أي آتياً على أحد الأقوال إلا أن يجيب بأن الإمام يمنع التجوز في ذلك إذ كل من اسم الفاعل واسم المفعول فيما ذكر يمكن تصحيح ظاهره والاستغناء عن التجوز فيه، أو يمنع عدم التجوز في المصدر لجواز أن يكون اسم الفاعل إنما تجوز به عن المفعول بعد التجوز بمصدر المعلوم عن مصدر المجهول وأن يكون اسم المفعول إنما تجوز به عن الفاعل بعد التجوز بمصدر المجهول عن المعلوم فلي تأمل .

قوله: (ولا يكون المجاز في الأعلام الخ) أقول: ههنا مقامان: الأول أن العلم باعتبار استعماله في المعنى العلمي هل هو مجاز أو لا، والثاني أنه هل يصح التجوز باستعماله في معنى آخر مناسب للمعنى العلمي؟ ولا يخفى أن كلام المصنف كغيره ليس إلا في المقام الأول وهو الذي خالف فيه الغزالي وبه يصرح تقرير الشارح لكلامه، ألا ترى إلى قوله «لصحة الإطلاق عند زوالها» وقوله «لأنه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعاً لها» وحينئذ فكلام المصنف هذا لا ينافي التجوز باستعمال العلم في معنى مناسب للمعنى العلمي، وأنك إذا قلت مثلاً «رأيت اليوم حاتماً» وأردت به شخصاً معيناً لكونه شبيهاً بحاتم في الجود كان مجازاً لكونه استعارة تصريحية وهي من أقسام المجاز، ولما التبس الحال على الكوراني ولم يتنبه للتمييز بين المقامين ولم يراجع مبسوطات الأئمة ليعرف أن فرض هذه المسألة ماذا، وتوهم أن كلام المصنف في المقام الثاني وأن خلافة الغزالي فيه خبط خبط عشواء وقال ما نصه: وما ذهب إليه المصنف خلاف ما عليه المحققون إذ قالوا إذا قلت «رأيت حاتماً» وأردت به شخصاً معيناً وإنما أطلقت عليه لفظ حاتم بعد التشبيه به في الجود فهو مجاز لكونه استعارة تصريحية وهي مجاز لغوي عند المحققين . وكذلك إذا قلت «رأيت اليوم أبا لهب» وأردت شخصاً معيناً وقصدت كونه كافراً مثله يكون استعارة، فما ذكره الغزالي هو كلام في غاية الحسن والدقة فلا وجه لعدم قبوله انتهى .
فما أحقه بقول القائل:

مناسبة كفضل فواضح، أو لمناسبة كمن سمي ولده بمبارك لما ظنه فيه من البركة فكذلك لصحة الإطلاق عند زوالها (خلافاً للغزالي في متملح الصفة) بفتح الميم الثانية كالحارث فقال إنه مجاز لأنه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعاً لها وهذا خلاف في

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب
وقوله:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

ثم رأيت شيخ الإسلام أشار إلى مضمون ما ذكرته فراجعه وفي شرح المنهاج للمصنف. واعترض النقشواني على قولهم ان المجاز لا يدخل في الأعلام بأن القائل يقول «جاءني تميم أو قيس» وهو يريد طائفة من بني تميم وهذا مجاز لا حقيقة وتميم اسم علم فقد تطرق المجاز إلى العلم لما بين هؤلاء وبين المسمى بذلك العلم من التعلق وفي هذا الاعتراض نظر انتهى. قلت: ويمكن توجيه النظر بأن المنفي مجازية العلم باعتبار معناه العلمي لا مطلقاً كما علم مما تقرّر، ولعل هذا الاعتراض بالنظر لمن أطلق نفي المجازية عنه، وقد علم مما ذكر هنا وما سبق في الكلام على تعريف الحقيقة أن الأعلام تنصف بكل منهما خلافاً للإمام وغيره. قوله: (أي لم يسبق لها استعمال لغير العلمية) أقول: يجوز حمل «ال» في العلمية على الحضور أي لغير العلمية الحاضرة فيخرج عنه ما استعمل علماً ثم نقل علماً أيضاً وبذلك يندفع ما أورده شيخ الإسلام كالكمال هنا. قوله: (فواضح) قال شيخنا العلامة: غير واضح إذ المجاز يكفي فيه سبق الوضع بمجرد انتهائه. وأقول: لا وجه للتوقف في وضوحه بالنسبة للشق الثاني وهو المنقولة لغير مناسبة إذ النقل لغير مناسبة ينافي اعتبار العلاقة المعتبرة في المجاز التي هي مناسبة مخصوصة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فينافي المجاز، وأما بالنسبة للشق الأول وهو المرتجلة المفسرة بالتي لم يسبق لها استعمال لغير العلمية فالتوقف في محله وقد سبقه إليه غيره كالكمال. وأشار شيخ الإسلام إلى جوابه بقوله: وتعبيرهم فيه بالاستعمال جري على الغالب أي من أنه إذا لم يسبق الاستعمال في معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على أن الغالب أنه إذا وضع اللفظ لمعنى استعمل فيه، وحينئذ فالمراد بحسب الحقيقة نفي سبق الوضع وتوجه إفادة العبارة له بحملها على الكناية وهي إطلاق اللفظ مراداً منه لازم معناه لأن الوضع لازم للاستعمال أي بحسب الغالب وال لزوم في الكناية يكتفي فيه بمثل ذلك كما يعرف من محله فيثبت الوضوح ويندفع التوقف فيه. قوله: (وعدمها أولى) أقول: من وجوه الأولوية اعتبار العلاقة للمجاز وهي منتفية عن العلم قطعاً. قوله: (ويعرف المجاز أي المعنى المجازي) أقول: فيه إطلاق المجاز على المعنى وهو صحيح خلافاً لبعضهم فقد قال في التلويح: ثم إطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على إطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازاً لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص انتهى.

التسمية وعدمها أولى (ويعرف) المجاز أي المعنى المجازي للفظ (بتبادر غيره) منه إلى الفهم (لولا القرينة) ومن المصحوب بها المجاز الراجح وسيأتي.

ويؤخذ مما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة

قوله: (بتبادر غيره) قال العضد: يرد عليها أي على هذه العلامة المشترك إذا استعمل في معناه المجازي إذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شيء منها وأنه علامة الحقيقة وليس بحقيقة. فإن أجيب بأن لا نسلم أنه لا يتبادر غيره بل يتبادر أحد معنييه لا على التعيين وهو غيره قلنا: لو صح ذلك لصدق على المعنى أنه يتبادر غيره إذ غير المعين غير معين وذلك علامة المجاز فليكن مجازاً في المعين فلا يكون مشتركاً بل متواطئاً انتهى. ثم حكى في الجواب ما بينه السيد بقوله وتحرير الجواب أنه إنما يصح ما ذكرتم من لزوم كونه مجازاً في المعين وحقيقة في غير المعين حتى لا يكون مشتركاً بل متواطئاً أن لو تبادر إلى الفهم مفهوم أحدهما لا بعينه على أنه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك الذي هو هذا المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك، فإننا نعلم أن المراد أحدهما بعينه إذ اللفظ يصلح بحسب الوضع لكل واحد من المعينين بخصوصه وهو مستعمل في خصوصية أحدهما لكننا لا نعلمه بل نجزم أن المراد إما هذا المعين وإما ذاك المعين، وهذا هو المراد بتبادر غيره وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي فنحن نجزم بإرادة معين مغاير للمعنى المجازي وإن لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه أنه يتبادر غيره وإن كان تبادره على الإجمال فانتفى عنه علامة الحقيقة، بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعينين أنه يتبادر غيره بل هناك يتردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة انتهى.

قوله: (ويؤخذ مما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة) وأقول: وجه الأخذ أن الغير في قول المصنف ويعرف بتبادر غيره لولا القرينة ليس المراد به في الواقع إلا الحقيقة فإذا كان المجاز يعرف بتبادر غيره الذي هو بحسب الواقع الحقيقة لولا القرينة فالحقيقة الذي هو ذلك الغير يعرف بتبادره من غير قرينة، وهذا في غاية السداد والوضوح وليس مبنياً كما ترى على انعكاس العلامة. فإن قيل لا نسلم أن ذلك الغير ينحصر في الحقيقة بل منه اللفظ الموضوع قبل استعماله قلنا: اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بتبادر المعنى منه لأن تبادر المعنى من اللفظ إنما يتصور حين استعماله في المعنى، وأما معرفة أن معناه كذا للعلم بأنه وضع له فليس من قبيل تبادر المعنى من اللفظ، فاللفظ الذي يتبادر منه المعنى لا يكون إلا الحقيقة فتدبره، وحيث لا يرد ما يقال إن هذه العلامة للحقيقة تنتقض بالمشترك لأنه لا يتبادر شيء من معانيه. أما أولاً فالعلامة لا يجب انعكاسها كما علمت فلا يضر تخلف هذه العلامة عن المشترك، وأما ثانياً فلا نسلم الانتقاض المذكور. أما على قول الشافعي ومن وافقه أن المشترك عند تجرده عن القرائن ظاهر في معنييه أو معانيه فظاهر، وأما على قول غيره فكل واحد من معنييه أو معانيه يتبادر منه

على البديل كما تقدم إيضاحه في كلام السيد السابق قريباً وذلك كافٍ كما لا يخفى. ثم رأيت ما سيأتي عن شرح المنهاج للمصنف، وإذا علمت ذلك علمت بطلان ما شنع به شيخنا العلامة حيث قال في قول الشارح «ويؤخذ مما ذكر الخ» ما نصه: الذي يؤخذ من الإثبات هو النفي فالأخوذ في معرفة الحقيقة هو أن انتفاء تبادل غير المعنى علامة الحقيقة لا تبادل المعنى ما قاله الشارح وإلا انتقض بالمشترك، ويدل لما قلنا قول العضد ومنها أن يتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فإنها تعرف بأن لا يتبادر غيره لولا القرينة انتهى. ثم اعلم أن هذا الأخذ مبني على وجوب انعكاس العلامة وقد نفاه الشارح فيما مر انتهى ووافق شيخنا الشهاب على مضمونه وذلك لأنك قد علمت بطلان الحصر في قوله «الذي يؤخذ من الإثبات هو النفي» وفي قوله «فالأخوذ الخ» إذ قد بان لك بما لا مزيد عليه وضوح الأخذ الذي ذكره الشارح بالوجه الذي بيناه، وكأنّ الشيخ توهم أن وجه الأخذ منحصر في المقابلة وتوهم أن هذا الإثبات لا يقابله إلا النفي وغاب عنه ما بيناه مما هو في غاية الوضوح، وكذا بطلان قوله «وإلا انتقض بالمشترك» إذ قد بان لك أن لا انتقاض، وقوله «ثم اعلم الخ» إذ قد بان لك عدم البناء على ما ذكر على أن عدم وجوب انعكاس العلامة لا ينافي صحة انعكاسها في بعض المواد لخصوص تلك المادة نظير قولهم الموجبة الكلية لا تنعكس كلية بمعنى أنه لا يصح كلياً انعكاسها كلية مع صحة انعكاسها كلية في بعض المواد كما صرحوا به، فما المانع من صحة عكس هذه العلامة لخصوص هذه المادّة وإنما يقع إذا كان اعتباره من حيث كونه عكس العلامة من حيث كونها علامة فتدبر ولا تكن من الغافلين.

وأما قوله «ويدل لما قلنا قول العضد الخ» فجوابه أما أولاً فلم يقيم عقل ولا نقل على امتناع مخالفة العضد خصوصاً من مثل الشارح، فإن اعتقد الشيخ أن الشارح لم يطلع على ما في العضد فهو بلاء عظيم لا يصدر مثله إلا عن ابتلي بفساد عقله، وإن اعتقد أنه اطلع عليه لكنه أخطأ في مخالفته، فإن اعتقد أن الخطأ لمجرد مخالفة العضد من حيث مجرد كونها مخالفة العضد فهو جنون لا يعبأ به ذوو العقول، وإن اعتقد أنه لانحصار الصحة فيما قاله العضد في خصوص هذا المحل وفساد ما قاله الشارح فيه فقد اتضح بطلان ذلك بما لا مزيد عليه. وقد خالف العضد هنا من عداه من شراح مختصر ابن الحاجب في تفسير قول ابن الحاجب عكس الحقيقة ففسروه على وفق ما قاله الشارح كما أوضح ذلك السعد والسيد في حاشيتيهما ولم يعترضوا عليهم بما قاله العضد ولا نازعاهم في صحة ما قالوه، بل وجه السيد اختيارهم ذلك من جهتين بسطهما، والعجب من الشيخ حيث لم يتعرض لذلك وكأنه لم يطلع عليه بل هو الظاهر أو قصد ترويح اعتراضه بسكوته عنه لكنه بعيد. وأما ثانياً فجعل العضد العلامة عدم تبادل الغير لولا القرينة لا ينافي جعلها التبادر من غير قرينة كما ذكره الشارح موافقاً لما ذكره من

(وصحة النفي) كما في قولك في البليد هذا حار فإنه يصح نفي الحمار عنه (وعدم

عدا العضد من شراح المختصر حتى يرذ بكلامه كلام الشارح إذ ليس في كلامه ما يفيد الحصر فيما قاله، ولا ما ينفي ما قاله غيره لظهور أن عدم تبادر غير الشيء صادق بتبادر الشيء ومجامع له، فكيف يعترض أحدهما بالآخر فاعتبروا يا أولي الأبصار. وأما ثالثاً فالتمسك بكلام العضد ليس أولى من التمسك بكلام غيره كإمام الإسلام والمسلمين الإمام فخر الدنيا والدين قال في المحصول: أحدها أن يسبق المعنى إلى افهام جماعة من أهل اللغة عند سماع اللفظة من دون قرينة فيعلم أنها حقيقة فيه انتهى. وكالإمام صفي الدين الهندي قال في نهايته: أحدها أن يتبادر المعنى إلى فهم جماعة من أهل اللسان عند سماع اللفظ من غير قرينة والتبادر إلى الفهم هو الحقيقة، وكالإمام العلامة القاضي البيضاوي قال في منهاجه: علامة الحقيقة سبق الفهم قال الجمال الاسنوي في شرحه وهو أي علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه أمران: أحدهما سبقه إلى افهام جماعة من أهل اللغة بدون قرينة لأن السامع لو لم يعلم أن الواضع وضعه له لم يسبق فهمه إليه دون غيره، ثم أورد المشترك وأجاب عنه بما سيأتي عن المصنف.

وقال المصنف في شرحه: العلامة الأولى من علامتي الحقيقة تبادر الذهن إلى فهم المعنى من غير قرينة. فإن قلت ما ذكرتم منقوض طرداً وعكساً. أما الطرد فلأن المجاز المنقول والمجاز الراجع مما يتبادر معنى كل منهما المجازي من غير قرينة دون حقيقتهما، وأما العكس فلأن المشترك حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها إلى الفهم. قلت: أما المنقول فغير وارد لأن المنقول إليه إنما يتبادر لأنه حقيقة فيه، وكونه مجازاً فيه أيضاً لا ينافي كونه حقيقة فيه لما عرفت من أن اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً. وأما عدم تبادر الحقيقة الأصلية فلصيرورتها الآن مجازاً عرفياً، وأما المجاز الراجع فقال صفي الدين الهندي: هو نادر والتبادر في الأغلب يختص بالحقيقة، وتختلف المدلول عن الدليل الظني لا يقدر فيه ألا ترى أن الغيم الرطب في الشتاء دليل وجود المطر وتختلفه في بعض الأوقات لا يقدر في كونه دليلاً عليه لا سيما في المباحث اللغوية والأمارات الاعرابية، وأما اللفظ المشترك فأحسن ما يجاب به عنه أن التعريف بالعلامة لا يشترط فيه الانعكاس اهـ. وأجاب الكمال عن المجاز الراجع بوجه آخر حيث قال: فإن فرض تبادره أي المجاز دون قرينة لقوة اشتهاه فقد صار حقيقة بحسب ما اشتهر فيه من عرف أو شرع فما تبادر إلا لكونه حقيقة وإن كان مجازاً باعتبار وضع آخر اهـ. فانظر هذه النصوص من هؤلاء الأئمة المعروفين بسعة الاطلاع ومزيد التبصير والتحرير، وكأن الشيخ لا يعتياده الاقتصار على مطالعة العضد ظن أنه لا مزيد على ما فيه. واعلم أنّ المفهوم من قول الاسنوي «لأنّ السامع لو لم يعلم الخ» أنّ هذه العلامة في حق من جهل الوضع فيستدل بتبادر فهم غيره من أهل اللغة لأنّ ذلك التبادر فرع معرفة ذلك الغير بالوضع فتأمله.

قوله: (وصحة النفي) قال شيخنا العلامة: عبارة العضد صحة النفي في نفس الأمر

وجوب الاطراد) فيما يدل عليه بأن لا يطرد كما في

كقولك «البليد ليس بحمار» وإنما قلت في نفس الأمر ليندفع ما أنت بإنسان لصحته لغة اهـ. وهذا القيد أممله الشارح مع الحاجة إليه اهـ. وأقول: أما أولاً فللشارح أسوة في إهماله بغيره كابن الحاجب ذلك الإمام الذي للشيخ غاية الاعتناء بكلامه والذب عنه والانحراف التام من مخالفته. وأما ثانياً فوجه إهماله الاستغناء عنه بكون المتبادر من صحة النفي صحته في نفس الأمر لا لفظاً ولغة، والتبادر علامة الحقيقة ولا يتوهم عاقل أن الشارح لم يطلع على عبارة العضد بل لا شبهة في أنه كرر الاطلاع عليها لكنه أسقط هذا القيد قصداً إشارة إلى أنه مستغنى عنه. بقي ههنا بحث وهو أن اعتبار هذا القيد الذي صرح به الكمال أيضاً يشكل معه الجواب الذي حكاه في دفع الاعتراض الذي نقله أيضاً، وذلك لأن مع فرض عدم معرفة أن المعنى حقيقي كيف يمكن معرفة صحة نفيه في نفس الأمر ليستدل بتلك الصحة على التجوز فتأمل. قوله: (بأن لا يطرد كما في «واسأل القرية» [يوسف: ٨٢] أي أهلها ولا يقال واسأل البساط أي صاحبه أو يطرد لا وجوباً الخ) اعترضه الكمال وتبعه شيخ الإسلام بأن حاصله يرجع إلى أنه لا يلزم اطراد مجاز من المجازات في جزئيات مدلوله لانتفاء التعبير به في بعضها بأن يعبر بالحقيقة بدله كالتعبير بالشجاع بدل الأسد في بعض ذوي الشجاعة، ولا شك أن مثل ذلك يأتي في الحقيقة التي لها مجاز فإنه يصح التعبير في بعض جزئيات مدلولها بالمجاز بدلها الخ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن حاصل كلام الشارح أن المراد بعدم وجوب الاطراد صحة إطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع إمكان العدول في بعض الأفراد إلى إطلاق يكون حقيقياً، وبوجوب الاطراد صحة إطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع عدم إمكان العدول في بعض الأفراد إلى إطلاق يكون حقيقياً. ألا ترى إلى قوله «بخلاف المعنى الحقيقي» إلى قوله «لانتفاء التعبير الحقيقي بغيرها» ولا دور في ذلك لأن معرفة كون الإطلاق الآخر حقيقياً لا يتوقف على معرفة كون الإطلاق الأول مجازياً كما أن معرفة أن ما عدا الإطلاق الأول ليس حقيقياً لا يتوقف على معرفة أن الإطلاق الأول حقيقي، ثم الاطراد وعدمه بهذا المعنى يتميز بالأول كل جزئي من جزئيات الحقيقة وكل جزئي من جزئيات المجاز، وذلك لأن أي جزئي من الألفاظ يستعمل في معنى جزئي إن اطراد استعماله فيه وفي أمثاله بأن صح إطلاقه على كل منها، فإن لم يتأت استعمال لفظ آخر في ذلك المعنى الجزئي أو غيره من أمثاله حقيقة كان ذلك الجزئي حقيقة وإلا كان مجازاً، فإذا استعمل أسد في هذا الشجاع المعين كان مجازاً لأنه وإن اطراد فيه وفي أمثاله لكن يتأتى استعمال غيره على سبيل الحقيقة فيه أو في شيء من أمثاله كلفظ «شجاع»، وبهذا يندفع قول الكمال إن الاطراد وعدمه بهذا المعنى إنما يتميز بالأول منهما جملة الحقيقة عن جملة المجاز، وبالتالي جملة المجاز عن جملة الحقيقة وليس ذلك مقصود العلامة إنما مقصودها تعرّف كون كل لفظ جزئي يقبل علامة المجاز مجازاً وكون كل لفظ جزئي يقبل

«واسأل القرية» أي أهلها ولا يقال «واسئل البساط» أي صاحبه أو يطرد لا وجوباً كما

علامة الحقيقة حقيقة. فإن قلت: يرد على الشارح بعد ذلك أن أحد المترادفين يصح استعماله في كل فرد من أفراد المعنى مع جواز العدول عن استعماله في بعض الأفراد إلى الرديف الآخر الذي هو حقيقة فيه أيضاً، فقد وجد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذي حملت عليه كلامه بالنسبة لكل من المترادفين مع أن كلا منهما حقيقة لا مجاز. قلت: يمكن تخصيص هذه العلامة بما إذا علم انتفاء الترادف واحتمل الاشتراك والتجاوز كما تقدمت الإشارة إليه فليتأمل.

قوله: (كما في «واسأل القرية» [يوسف: ٨٧]) فيه أمران: الأول أنه لا يبعد أن المراد أن التجوز في لفظ القرية بأن أريد به أهل القرية حيث كان المسند مما لا تصح نسبته إلى نفس القرية. والثاني قال شيخنا العلامة: التمثيل به للفظ الذي لم يطرد في أفراد معناه المجازي مبني على أنه من المجاز المحدود بما سبق خلاف ما سبق للشارح، ثم الاطراد فيه لو وقع وإنما هو باستعمال نظائره في نظائر معناه لا باستعماله هو في أفراد معناه كما هو حقيقة الاطراد إلا أن يراد به المجاز في الهيئة التركيبية أعني إيقاع السؤال على القرية بناء على أنه سؤال لأهلها مع أنه لا يصح إيقاعه على البساط بأن تقول أسأل البساط إذا أمرته بسؤال أهله. قاله التفتازاني. قال: وهذا تشعر عبارة الشارح يعني العضد اه. وأقول: أما قوله «التمثيل به مبني على أنه من المجاز المحدود بما سبق» إلى قوله «خلاف ما سبق للشارح» فإن أراد به الاعتراض على الشارح بأن هذا التمثيل لا يوافق ما سبق له فهو مردود. أما أولاً فلما تقدم متكرراً أن التمثيل مما يكفي فيه الاحتمال بل مجرد الفرض فكيف بما قيل به؟ فكون هذا التمثيل لا يوافق ما سبق له مما لا محذور فيه بوجه، ومن له خيرة بكتب الأئمة لا يرتاب في أنها مشحونة بأمثال هذا الصنع. وأما ثانياً فكون ما ذكر خلاف ما سبق للشارح ممنوع بل هو من جملة ما سبق له لأنه حكاه أيضاً فيما سبق. غاية الأمر أنه قدم غيره عليه بل تعبيره عنه هناك بقيل لم يقصد به تضعيفه بل هو لمجرد الحكاية بمنزلة أن يقول وقال بعضهم: فإن أراد أنه خلاف ما رجحه فيما سبق فهذا لبعد تسليمه لا يقتضي الاعتراض عليه لأنه يكفي مجرد حكايته في صحة بناء التمثيل عليه. وأما قوله «ثم الاطراد فيه لو وقع وإنما هو باستعمال نظائره إلى آخر ما نقله عن المولى التفتازاني» فجوابه أنه لا محذور في ذلك بل فيه فائدة وهي التنبيه على أنهم أرادوا بالاطراد ما يشمل ذلك لثلاث يتوهم اختصاصه بما هو الظاهر منه مع أنه ليس كذلك على أن السيد خالف التفتازاني حيث قال شرحاً لكلام العضد ما نصه: يعني أن لفظة «اسأل» استعملت في محل هو نسبة السؤال إلى القرية بسبب تعلق السؤال بأهلها ولم تستعمل في محل آخر هو نسبة السؤال إلى البساط وإن وجد فيه ذلك أي تعلق السؤال بالأهل، وهذا مبني على ما سيأتي من مذهب المصنف في مثل قولنا «أنبت الربيع البقل» أي من أن المجاز في المسند بالتأويل في «أنبت» وهو السبب العادي وإن

في «الأسد للرجل الشجاع»

فيصح في جميع جزئياته من غير وجوب لجواز أن يعبر في بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم اطراد ما يدل عليه من الحقيقة في جميع جزئياته لانتفاء التعبير الحقيقي بغيرها (وجمعها) أي جمع اللفظ الدال عليه (على خلاف جمع الحقيقة) كالأمر بمعنى الفعل مجازاً يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة فيجمع على أوامر.

كان وضعه للتسبب الحقيقي وعبارته أعني السيد فيما سيأتي، وأما قول المصنف «إن أنبت موضوع للتسبب الحقيقي واستعماله في التسبب العادي مجازاً» فقد صرح به في المنتهى وهو مذهب شردمة من الناس، وقد زيفه صاحب المفتاح وغيره اهـ. وكتب أعني السيد بهامش ذلك ما نصه: ليس المقصود أن التسبب العادي جارٍ في جميع الصور حتى ينتقض بنحو جدّ جدّه، بل المقصود أن الفعل موضوع للنسبة إلى ما هو صالح لأن يكون فاعلاً له حقيقة، فإذا أسند إلى غيره فقد خرج عن موضوعه، سواء استعمل في التسبب العادي أو في ملابسته أخرى مغايرة للملابسة مع الفاعل، وكذا الحال في المفعول نحو «أسأل» فإنه موضوع لأن يقع على ما هو صالح لأن يكون مسؤولاً فتأمل اهـ. أي فإذا أوقع على ما لا يصلح أن يكون مسؤولاً كالقرية فقد خرج عن موضوعه واستعمل في ملابسته مغايرة للملابسة مع المفعول وكان معنى «أسأل القرية» [يوسف: ٨٢] لابس القرية ملابسته تتعلق بسؤال أهلها. وحاصله أن المجاز على هذا في لفظ «أسأل» فقط، ثم أشار أعني السيد إلى رد ما قاله التفتازاني من وجهين: ثانيهما أن عدم الاطراد أن يستعمل لفظ في محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لا أن يستعمل نظيره فيه وما ذكرتم من هذا القبيل اهـ. والوجه أنه يصح أيضاً أن يراد بالاطراد ما يشمل هذا المعنى أيضاً. وقوله «لا أن يستعمل» الظاهر كما قال بعضهم أن يقال لا أن لا يستعمل فليتأمل.

قوله: (ولا يقال وأسأل البساط) قال القرافي في شرح المحصول: قلنا لا نسلم أنه يمتنع بل كلام سيبويه وغيره يقتضي الجواز. قال سيبويه: لا يصح أن يقال قامت هند ومرادك خلافها يعني لأن قرية التمدن في القرية هي الدالة على الإضمار ولا تعذر هنا في هند فلا يجوز إضمار بغير دليل وهذا يقتضي أسأل البساط بقرينة التمدن فيصرف السؤال إلى صاحبه كما يصرّف لأهل القرية. اهـ كلام القرافي. قلت: وقد ذكر النحاة ما يصرّح بقياسية جواز نحو «أسأل البساط» فقد ذكر ابن مالك في تسهيله أنه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه في إعرابه وقسم ذلك إلى قياسي وسماعي، وذكر أنّ ضابط ذلك أنه إن امتنع استقلال المضاف إليه بالحكم فهو قياسي نحو «وأسأل القرية» [يوسف: ٨٢] و «أشربوا في قلوبهم العجل» [البقرة: ٩٣] إذ القرية لا تسئل والعجل لا يشرب وإن لم يمتنع ذلك فهو سماعي كقوله:

عشية فرّ الحارثيون بعدما قضى نجه في ملتقى القوم هوبر

(وبالتزام تقييده) أي تقييد اللفظ الدال عليه كجناح الذل أي لين الجانب، ونار الحرب أي شدته بخلاف المشترك من الحقيقة فإنه يقيد من غير لزوم كالعين الجارية.

أي ابن هوبر اه. وهو مصرح بما ذكر كما ترى وبه يزداد الإشكال، وبما يقويه أن المعتبر في العلاقة نوعها لا شخصها وهي متحققة هنا والاستحالة قرينة فما وجه الامتناع؟ والحاصل أن كلام الأصوليين مصرح بامتناع نحو «أسأل البساط» أي صاحبه، وكلام النحاة مصرح بجوازه، ويمكن التوفيق بينهما بأن كلام الأصوليين فيما إذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل حينئذ لفظ المضاف إليه في معنى المضاف كما إذا حذف لفظ الأهل من قولنا «أسأل القرية» نسياً ثم أريد بلفظ القرية نفس الأهل، أو أريد بالمسند معنى مجازي مناسب للمفعول كما تقدم في كلام السيد وكلام النحويين فيما إذا حذف المضاف مع إرادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف إليه في معنى المضاف بل أبقى بحاله مراداً منه معنى المضاف إليه كما كان قبل الحذف بأن حذف في المثال لفظ الأهل مع إرادته وأريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الأبنية، وهذا مع بعده من كلامهم وإن اندفع به التنافي لكن يبقى الإشكال بما أشرنا إليه من أن المعتبر في العلاقة نوعها مع تحقق القرينة فلم امتنع ذلك فليتأمل. قوله: (وبالتزام تقييده) فإن قلت يرد عليه الأسماء الملازمة للإضافة بل والحروف لالتزام تقييدها بمتعلقها. قلت: يمكن التخلص بوجهين: الأول أن يقيده هذه العلامة خاصة بما جهل حاله، أما ما علم حاله بالدليل وأنه حقيقة فلا التفات لهذه العلامة بالنسبة إليه إذ الدليل الدال على أنه حقيقة مقدم عليها. والثاني أن المراد التزام تقييده لا لقصور في معناه ولا لإرادة تخصيصه بوجه يتوقف على التقييد وأن المجاز لم يقيده لأجل ذلك فليتأمل.

قوله: (أي لين الجانب) قال شيخنا العلامة: تفسير للذل فقط لا لجناح كما هو ظاهره إذ لا معنى لخفض لهما لين جانب الذل ولا لجناح الذل إذ لا معنى لخفض لهما لين الجانب، ولعل الشارح رأى في كلام بعضهم تفسير «اخفض لهما جناح الذل» بلين الجانب بصيغة الأمر قاصداً تفسير اخفض بلين والجناح بالجانب فاعتقد أن لين مصدر مضاف للجانب تفسير لجناح الذل فليتأمل اه. وأقول: أما أولاً فقوله «كما هو ظاهر» مجرد دعوى لا سند لها من عقل أو نقل بل لا حامل عليها إلا مجرد محبة الاعتراض، بل هذا التفسير يحتمل الرجوع للمضاف إليه كما يحتمل الرجوع للمضاف والمميز القرائن ومنها استقامة المعنى أو عدم استقامته، ودعوى ظهوره في الثاني خيال باطل لا اعتبار به إذ لم يشهد به عقل ولا نقل وقل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين. وأما ثانياً فلو سلم أن ظاهره ما ذكر كان غاية الأمر إيهام في العبارة مدفوع بالتأمل في المعنى ومثله كثير حتى في كلام الصادق فلا محذور في ذلك بوجه. وأما ثالثاً فلا نسلم أنه لا معنى لأن يقال اخفض لهما لين جانب الذل لأن حاصله اخفض لهما لين جانبك أي لينك الحاصل بواسطة الذل أي التذلل أي قرّبه منهما بأن تعاملهما به أو زد لهما منه بواسطة زيادة التذلل، وهذا معنى صحيح لطيف لا ريب لتأمل في صحته ولطفه فلا وجه لنفي

(وتوقفه) في إطلاق اللفظ عليه (على المسمى الآخر) نحو ﴿ومكروا ومكر الله﴾ [آل عمران: ٥٤] أي جازاهم على مكروهم حيث تواطوا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى صلى الله عليه وسلم بأن ألقى شبهه على من وكلوا به قتله ورفعوه إلى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظناً أنه عيسى ولم يرجعوا إلى قوله أنا صاحبكم ثم شكوا فيه لما لم يروا الآخر، فإطلاق المكر على المجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي

المعنى عنه. وأما رابعاً فلا نسلم أنه لا معنى لأن يقال اخفض لهما لين الجانب أي قربه منهما بمعاملتهما به أو زد لهما منه، وقد أشار الكمال إلى أنه تفسير لجناح حيث قال: واعلم أن ظاهر هذا التمثيل أن استعمال الجناح في لين الجانب من قبيل المجاز في المفرد، وإذا علمت ذلك فاعجب غاية العجب من قوله «ولعل الشارح الخ» فإنه من العظامم وذلك لأنه زعم بغير سند أن المعنى المشكل أي في زعمه وإلا فقد علمت أنه لا إشكال فيه هو ظاهر كلام الشارح، ثم أخذ يعتذر عنه بما يجامش عنه بعض فضلاء الطلبة فضلاً عن مثل هذا الإمام المجمع على جلالته وإمامته ومزيد تأنيه وتحريمه وقوة نظره وتأمله، وقد علمت بطلان ما زعمه على الشارح وما رتب عليه بما يغني عن هذا الاعتذار البارد الباطل وبالله المستعان.

قوله: (أي شدته) قال شيخنا العلامة: تأنيث الضمير واجب لتأنيث الحرب كما في ﴿حتى تضع الحرب أوزارها﴾ [محمد: ٤] اهـ. وأقول: ما زعمه من وجوب التأنيث باطل قطعاً. أما أولاً فلأن فيها لغتين التذكير والتأنيث ولهذا قال شيخ الإسلام: قوله أي شدته جرى فيه على لغة تذكيرها والمشهور تأنيثها اهـ. وإذا كان فيه لغة بالتذكير وإن كانت غير مشهورة لا يكون التأنيث واجباً. وأما ثانياً فهب أنه ليس فيها إلا التأنيث لكن يجوز تذكيرها بالتأويل بالقتال كما في نظائرها، وقد قال النحاة: قد يذكر المؤنث ويؤنث المذكر حملاً على المعنى فالأول كقوله:

ترى رجلاً منهم أسيفاً كأنما يضم إلى كشحبه كفاً مخضباً
فذكر وصف الكف وهو مخضباً حملاً على معنى العضو. والثاني كقول بعضهم «أنته كتابي فاحتقرها» فأنت ضمير الكتاب حملاً على معنى الصحيفة. ولهذا قال الفقهاء رضي الله عنهم في الدعاء للميت في الصلاة عليه أنه إذا كان الميت أنثى قال هذه أمتك وأنت ما يعود إليها قالوا: ولو ذكره على إرادة الشخص جاز. فإن قلت: سلمنا ذلك لكن الأولى التأنيث لأنه اللغة المشهورة ولأن التذكير بالتأويل خلاف الأصل فما وجه العدول عنه؟ قلت: يمكن أن يكون وجهه خشية توهم عود الضمير حينئذ للنار دون الحرب. قوله: (متوقف على وجوده) أقول: المتبادر منه إرادة تحققه في نفس الأمر لكن قول الكمال ووافقه شيخ الإسلام ينبغي أن يكون المراد وجوده تحقيقاً كالمثال الذي تكلم فيه أو تقديراً كقوله تعالى ﴿أفأمنوا مكر الله﴾ [الأعراف: ٩٩] فهو من المشاكلة التقديرية كقوله تعالى ﴿صبغة الله﴾ [البقرة: ١٣٨] كما قرّر في علم البيان

فلا يتوقف على غيره (والإطلاق على المستحيل) نحو «واسأل القرية» فإطلاق المسؤول عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لأنها الأبنية المجتمعة وإنما المسؤول أهلها (والمختار اشتراط انتهى. يقتضي إرادة الوجود في الذكر إذ لا معنى لانقسام الوجود في نفس الأمر إلى تحقيقي وتقديري فليتأمل.

قوله: (فإطلاق المسؤول عليها المأخوذ من ذلك مستحيل الخ) قال شيخنا العلامة: قوله «مستحيل» خبر «إطلاق» وفي كون الإطلاق مأخوذاً من الآية وكونه مستحيلاً تناقض ومخالفة للمتن في أن المستحيل هو المطلق عليه لا الإطلاق إلا أن يؤول بأن المراد على المستحيل عليه ذلك الإطلاق فإن دفع التناقض بأن المأخوذ الإطلاق عليها من حيث هي والمستحيل إنما هو الإطلاق عليها مراداً بها الأبنية قلنا: فالإطلاق المأخوذ غير المستحيل فلا يصلح الحكم بأنه هو فليتأمل. والذي يتعين أن يقال وهو مقتضى المتن أطلق سؤال القرية على معنى هو استفهامها وهو مستحيل فاستحالته يعرف بها أن المراد استفهام أهلها، وهذا معنى صحيح لا تكلف فيه ولا خروج عن ظاهر العبارة انتهى. وأقول: لا يخفى أن الإطلاق على كذا من أوصاف اللفظ فلا يصدق على غيره كالإسناد الإيقاعي أو غيره، وأن نحو «اسأل القرية» لا استحالة في طرفيه إذ كل منهما مستعمل في أمر ممكن بل في إسناد أحدهما إلى الآخر إسناداً إيقاعياً فلا يصدق الإطلاق على المستحيل على واحد من الطرفين لعدم استحالة معناه، ولا على الإسناد الإيقاعي وإن استحالة لعدم تحقق الإطلاق إذ لم يعبر عنه بلفظ. لا يقال الفعل يتضمن النسبة لاعتبارها في معناه والمراد بالإسناد ما يشملها فقد صدق الإطلاق لدلالة لفظ الفعل عليها لأننا نقول: المعتبر في معناه النسبة إلى الفاعل والكلام في الإسناد إلى المفعول إسناداً إيقاعياً، وبذلك يتضح عذر الشارح في العدول عن ظاهر التمثيل بالآية إلى جعل المثال لفظ المسؤول المأخوذ منها. ووجه أخذه منها ظاهر لأنه قياس اسم مفعول الفعل المذكور فيها والمراد باستحالة هذا الإطلاق استحالة من حيث ما دل عليه من اتصاف القرية بحقيقة المسؤولية. وغاية الأمر أن في الكلام مساعة وأمثالها من الشائع الذائع فلا مناقضة بين أخذ هذا الإطلاق وكونه مستحيلاً، ولا منشأ لزعم التناقض إلا توهم أن المراد استحالة نفس الإطلاق وليس كذلك، وإذا أحسنت التأمل فيما قررناه وفهمت حق الفهم ما بيناه أيقنت بقيام عذر الشارح في العدول عن ظاهر التمثيل وبصحة ما عدل إليه بل تعينه ويسقط جميع ما هول به الشيخ. فقوله «وفي كون الإطلاق مأخوذاً من الآية وكونه مستحيلاً تناقض» قلنا: دعوى التناقض ممنوعة منعاً لا اشتباه فيه لأن معنى أخذه منها أنه قياس اسم مفعول الفعل المذكور فيها، وهذا لا يتنافى كون هذا الإطلاق مستحيلاً بالمعنى المتقدم الذي حاصله ومآله استحالة المعنى لأن قياسية الإطلاق لغة لا تتوقف على صحة المعنى ولا تستلزمه كما لا يخفى، ولعمري إن هذا في غاية الوضوح فلمعلم أنه لا حاجة إلى ما أبداه ورده بقوله «فإن دفع التناقض الخ» لما بان بما لا مزيد على وضوحه أنه لا

السمع في نوع المجاز) فليس لنا أن نتجاوز في نوع منه كالسبب للمسبب إلا إذا سمع من العرب صورة منه مثلاً، وقيل لا يشترط ذلك بل يكتفي بالعلاقة التي نظروا إليها فيكفي السماع في نوع لصحة التجوُّز في عكسه مثلاً (وتوقف الأمدي) في الاشتراط وعدمه .

ولا يشترط السماع في شخص المجاز إجماعاً بأن لا يستعمل إلا في الصور التي استعملت العرب فيها .

تناقض بوجه . وقوله «ومخالفة للمتن» قلنا أشار بمخالفته إلى صرفه عن ظاهره إذ لا يصدق عليه الإطلاق على المستحيل لأن الفعل يستعمل في السؤال ولا استحالة في نفس السؤال، والقربة مستعملة في الأبنية ولا استحالة في مجردها، وإنما الاستحالة في إسناد أحدهما إلى الآخر لكن لا يصدق الإطلاق عليه لما بيناه . فإن قيل عبارته لا تفيد ما قررته فيها إلا بمساحة قلنا: لا محذور في مساحة دلت القرينة على المقصود معها والقرينة هنا قوله «وإنما المسؤول أهلها» فإنه مصرح بأن استحالة الإطلاق ليس لنفسه بل باعتبار ما دل عليه، وحيثذ فغاية الأمر رجوع هذا الاعتراض إلى المناقشة في العبارة وقد اشتهر أنها ليس من دأب المحققين ولا المحصلين . وقوله «والذي يتعين أن يقال الخ» قلنا . هذا الذي وصفته بالتعين والصحة وعدم التكلف والخروج عن ظاهر العبارة وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لا يناسب قول المصنف «والإطلاق على المستحيل» إذ لا يتحقق معه الإطلاق على المستحيل بل الإسناد المستحيل كما يعلم مما قررناه .

قوله: (ولا يشترط السماع في شخص المجاز إجماعاً) قال شيخ الإسلام: فيه إشارة إلى أن نقل غيره كابن الحاجب الخلاف بقوله «ولا يشترط النقل في الآحاد على الأصح» محمول على غير الأشخاص كما حمل عليه المصنف في شرح المختصر حيث قال: محل الخلاف آحاد الأنواع لا الأشخاص إذ الشخص الحقيقي لا يصح كونه محل خلاف لأن أحداً لا يقول لا أطلق الأسد على هذا الشجاع إلا إذا أطلقت عليه العرب بعينه، وأطال في بيان ذلك ثم قال: فقد تحرّر أن الخلاف في الأنواع لا في الجنس ولا في جزئيات النوع الواحد وسبقه إلى ذلك القرافي . اهـ . كلام شيخ الإسلام . وما نسبة للقرافي نقله الاسنوي وناهيك به عنه أيضاً . ولم يعرج على خلافه بوجه مع سعة اطلاعه ومزيد تحرّيه وتحريره حتى قال فيه شيخنا الشريف الصفوي: ليس على منهاج البيضاوي أجل من شرحه فقال: قال القرافي: والخلاف إنما هو في الأنواع لا في جزئيات النوع الواحد وإن أومه كلام بعضهم اهـ . وما نسبة للمصنف في شرح المختصر ذكر مثله في شرح المنهاج أيضاً نسباً خلافاً إلى إيهام كلام بعضهم كما تقدم عن الاسنوي فقال: والخلاف إنما هو في الأنواع لا في الجزئيات النوعية أي جزئيات النوع الواحد وإن أومه كلام بعضهم اهـ . وجزم الزركشي بما قاله المصنف والشارح فقال: فجنس العلاقة شرط بالإجماع لما ذكرنا وشخصها غير شرط بالإجماع فلا يقال لا يطلق الأسد على الشجاع إلا بنقل من العرب أو محل الخلاف إنما هو النوع اهـ . وإذا سمعت هذا الكلام عن هؤلاء الأئمة المعروفين بسعة

الاطلاع الموصوفين بالجلالة والإمامة بالإجماع خصوصاً القرافي المشهور بسعة العلم والحفظ والمصنف البالغ من الإحاطة بهذا الفن وتحريره وكثرة زياداته واستدراكه فيه على غيره المحل الذي لا ينكر والمقام الذي لا يمحصر وخصوصاً مع تعقبه كلام ابن الحاجب في هذه المسألة والإشارة إلى تأويل كلامه فيها والاستدلال على ما قاله بذلك الدليل الواضح الذي لا يسع عقلاً إلا العمل بمقتضاه والتعميل على مغزاه كما في شرح المختصر بل وإلى أن الذي في كلامه مجرد إيهام كما في شرح المنهاج كالاستنوي، علمت أن موافقة الشارح لهم حيث نقل الإجماع مخالفاً في ذلك لابن الحاجب والعضد والسعد لو فرض أن كلامهم صريح في المخالفة، فكيف وهو قابل للتأويل بحمل الآحاد فيه على آحاد الأنواع دون الأشخاص ليس مما يقضي منه العجب بل مما يحمل عليه ويجب على العاقل التمسك به والمصير إليه، بل التعجب منه هو غاية العجب، كيف وحاصل الحال أن الشارح أشار إلى رد ما يوهمه كلام ابن الحاجب لعدم صحة ذلك الإيهام كما حرره أئمة النقل واستدركه عليه فرد الشيخ على الشارح بأنه مخالف لكلام ابن الحاجب فاعتبروا يا أولي الأبصار. وكأنَّ شيخنا العلامة لعدم وقوفه في هذه المسألة على غير كلام ابن الحاجب والعضد والسعد كما هو الغالب من عدم مطالعته غير كلام هؤلاء توهم أنه لا سند للشارح في حكاية الإجماع حيث قال: هذا مخالف لقول ابن الحاجب والعضد وغيرهما، ولا يشترط النقل في الآحاد على الأصح، بل الذي يقتضيه كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما أن الخلاف الموجود هو الثاني والثالث دون الأول الذي اختاره المصنف إلى آخر ما أطال به عن الثلاثة مما ملخصه مجرد اقتضاء عبارة هؤلاء الثلاثة ثبوت الخلاف في الآحاد بمعنى الأشخاص دون التصريح بذلك. وقال في آخره: فدعوى الشارح الإجماع على نفي اشتراط السماع في الآحاد بعد اطلاعه فيما نظن على ما سمعت مما يقضي منه العجب اهـ. وهو حقيق بإنشاد قول القائل:

أوردها سعد وسعد مشتمل ما هكذا يا سعد تورده الإبل

فليعجب العاقل منه حيث يبالي في رد كلام الشارح بمجرد قضية كلام هؤلاء الثلاثة من غير تفتن لمقصود الشارح من الإشارة إلى رد قضية كلام هؤلاء أو إلى تأويله لفساد تلك القضية وثبوت خلافها ومن غير وقوف منه على كلام أئمة الفن ولا على ما أشار إليه كلامهم من رد قضية كلام المذكورين أو تأويله، وهذا من المشكل الموجب لعدم الوثوق بما يقرره في كثير من المواضع لمزيد تساهله فيها بإهمال التأمل وعدم مراجعة كلام أئمة الفن، فلا يحل لعاقل متدين التعويل على ما في حواشي شيخنا إلا بعد الإمعان في التأمل والمراجعة، ولينظر فرط هذا التعصب البارد والتحامل الفاسد الكاسد خصوصاً مع التقصير البالغ النهاية بالانحصار على الوقوف على كلام هؤلاء الثلاثة والتمسك به مع احتمال عدم مطالعة كلام أهل الفن في مقام معارضة أئمة الفن والمبالغة في الرد عليهم كيف حمل الشيخ على أن يجوز على هذا الشارح

(مسألة المعرّب لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم وليس في القرآن وفاقاً للشافعي وابن جرير والأكثر) إذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربي. قوله إلى قوله تمام عبارته بعد قوله القرآن قالوا لأنه يستلزم اشتماله على غير عربي فأجيبوا بأن الشرعية وضعها الشارع حقائق شرعية مجازات لغوية، ولما أورد الخالف في وقوع

المحقق المجمع على جلالة وإمامته ومبالفته في التحزّي والاحتياط ما لا ينبغي أن ينسب إلى بعض آحاد الفضلاء من دعوى الإجماع بلا سند صحيح يعتد به حيث قال «فدعوى الإجماع الخ» إذ لو اعتقد أنّ له سنداً يعتد به لم يكن مما يقضي منه العجب كما زعمه وأن يجوز عليه مع ذلك ومع تصديده لشرح هذا الكتاب المتوقف شرحه على مراجعة جميع كتب الفن والإكثار من تأملها خصوصاً مختصر ابن الحاجب وما يتعلق به، فإن هذا الكتاب بصدد الاستدراك عليه ومناقشته أنه لم يطلع على كلام هؤلاء الثلاثة الذي هو نصب أعين بعض أفاضل الطلبة حيث قال فيما نظن إذ اقتصره على الظن يقتضي التجويز المذكور، ولعمر الله إنّ هذا وأمثاله مما أكثر منه الشيخ هو الحقيق بالتمعّب منه، ولقد أبعد بمراحل عن سلوك طريق العقلاء وما هو دأب الفضلاء إذ لا يليق بمعاقل ولا ينبغي لفاضل بعد ظنه اطلاع مثل هذا المحقق على كلام هؤلاء الثلاثة التمعّب من جزمه بمخالفتهم، بل لا يليق إلا ظنه بل قطعه أنه إنما خالفهم لسند يصح الاستناد إليه، بل يجب التعويل عليه لأنه إمام جليل من أعيان العقلاء ومشاهير الأئمة الفضلاء والأذكياء النبلاء، ومن هو كذلك لا يتصور أن يخالف مثل هؤلاء الأئمة بمجرد التشهي أو التساهل فإنّ ذلك بل توهمه عن مثله إنما يليق بذوي الجنون والخراف ومن استولى على عقولهم الفساد والانحراف، وكثيراً ما سمعنا أستاذنا محقق عصره وعالم دهره عيسى الصفوي إذا اطلع على أمثال هذا الكلام الواضح الفساد يقول: الورق ملكه والدواة ملكه والمكان ملكه فيكتب مهما أحب إذ لا حجر عليه. واعلم أن مما يزداد به وضوح مزيد التعجب من الشيخ ومن تعجبه المذكور أنّ حاصل المقام أنّ الشارح كالمصنف وغيره من الأئمة المذكورين أشاروا إلى فساد ما أوهمه كلام ابن الحاجب وإلى تأويله وتصويب خلاف ظاهره، فبالغ الشيخ في رد ذلك بأنه خلاف قضية كلام ابن الحاجب ومن تبعه وهذا خروج عن المعقول وانحراف بالمرة كما لا يخفى على ذوي البصيرة والعقول، بل كان الواجب حيث أراد نصرة ابن الحاجب أن يثبت ما قاله بنقل صحيح أو عقل صريح يرد على هؤلاء الأئمة فيما قالوه ونقلوه وحزروه. قوله: (المعرب) لفظ شامل للكلمات الثلاث.

قوله: (إذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربي فلا يكون كله عربياً) قال شيخنا العلامة: قد يجاب بأنّ العربي ما استعملته العرب في معناه وتصرفت فيه، سواء أكان من أوضاعهم أم لا، ويدل على صحة هذا الجواب أنّ المخالفين في وقوع الشرعية في القرآن إلى قوله قال العضد وغيره: والجواب الجواب اهـ. وأقول: أنت خبير بأنّ هذه المسألة ظنية فيكفي فيها الظن

المعرب في القرآن هذا الاستلزام قال العضد وغيره والجواب فلا يكون كله عربياً وقد قال تعالى ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ [يوسف: ٢] وقيل إنه فيه كاستبراق فارسية للديباج الغليظ، «وقسطاس» رومية للميزان، «ومشكاة» هندية للكوة التي لا تنفذ. وأجيب بأن هذه الألفاظ ونحوها اتفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون، ولا خلاف في وقوع العلم الأعجمي في القرآن كإبراهيم واسماعيل. ويحتمل أن لا يسمى معرباً كما مشى عليه

والتمسك بالظاهر، ولا خفاء في أن المتبادر من العربي ما كان من أوضاع العرب لا ما استعملته وتصرفت فيه وإن لم يكن من أوضاعهم لأن ذلك خلاف المتبادر من العربي كما لا ينكر ذلك ذو طبع مستقيم، وحينئذ فاستدلالة على صحة جوابه بما ذكره لا يفيد لأن ما ذكره لا يخرج عن كونه خلاف المتبادر على أن لقائل أن يقول في قول العضد وغيره والجواب الجواب نظر ظاهر لظهور الفرق بين المقامين فإن المعرب حقيقة فإنه لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث إنه وضع له على ما اقتضاه قول السيد في حواشيه المعرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب بناء على ذلك الوضع اهـ. إذ استعماله إذا بني على ذلك الوضع لا يكون إلا حقيقة وقول الشارح كغيره، وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به الخ. فإنه يدل عن أنه ليس مجازاً بل يشبهه من الحيشية التي بينها وإذا كان حقيقة فمعلوم أنه ليس حقيقة لغوية لأن العرب لم يضعوه لهذا المعنى كما هو الفرض وليس هو مجازاً لغوياً لأن العرب لم يستعملوه في هذا المعنى لعلاقة بينه وبين معنى آخر حقيقي لهذا اللفظ باعتبار وضعهم، وما يقطع بأنه ليس حقيقة لغوية ولا مجازاً مطلقاً القطع بأن العرب استعملته في المعنى الموضوع له في غير لغتهم فلا جائز أن يكون حقيقة لغوية لأنهم لم يضعوه لذلك المعنى كما هو الفرض، ولا مجازاً لغوياً لأن استعمالهم له في ذلك المعنى ليس لعلاقة بينه وبين معنى آخر وضعوا ذلك اللفظ له أولاً لانتفاء ذلك إذ الفرض أنهم لم يضعوا ذلك اللفظ مطلقاً ولا مجازاً غير لغوي أي باعتبار غير لغتهم لاستعمالهم له في ذلك المعنى الموضوع له أولاً في غير لغتهم كما هو الفرض. وغاية ما يتشبه به أنهم استعملوه وعاملوه معاملة أوضاعهم وذلك لا يكفي في كونه عربياً إلا على وجه التوسع والتسمح كما لا يخفى على منصف، وذلك خلاف المتبادر قطعاً من إطلاق العربي، وهذا بخلاف لفظ الصلاة والزكاة ونحوهما من الأوضاع الشرعية فإنها مجازات لغوية لأن لها وضعاً لغوياً تعتبر العلاقة باعتبارها، وحينئذ فلننسب تلك الأوضاع الشرعية إليهم اتجاه ظاهر لأنها مجازات لهم فهي من أوضاعهم بوضع ثانٍ بل وبوضع أول لا يستعمل لكن لغير المعنى الشرعي بخلاف نسبة المعرب إذ ليس من حقائقهم ولا من مجازاتهم ولا دخل لهم في وضعه مطلقاً فأين أحدهما من الآخر فليتأمل غاية التأمل في المقام.

قوله: (فلا يكون كله عربياً) فإن قلت اشتماله على غير العربي أمر لازم لأن العلم الأعجمي واقع في القرآن بلا خلاف كما قاله الشارح كغيره فليس كله عربياً قلت: أجاب شيخ

المصنف هنا حيث قال غير هلم وأن يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر حيث لم يقل ذلك، ثم نبه على أن العلم متفق على وقوعه وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به حيث استعملته العرب فيما لم يضعوه له كاستعمالهم المجاز فيما لم يضعوه له ابتداء.

(مسألة اللفظ) المستعمل في معنى (أما حقيقة) فقط (أو مجاز) فقط كالأسد للحيوان

الإسلام بأنه اتفقت فيه لغة العرب ولغة غيرهم اهـ. وأقول: فيه نظر لأنه لو كان كذلك لم يحتج إلى الاحتراز عنه بقوله «غير علم» كما لم يحتج إلى الاحتراز عن نحو «استبرق» و«قسطاس» و«مشكاة» بل يجوز أن يلتزم أنه أعجمي قطعاً ولا يتنافى ذلك كونه كله عربياً نظراً إلى ما ذكره السعد كثيره أن الأعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما نسب إلى لغة دون أخرى، ولا يرد على ذلك منع الصرف نظراً لكون الوضع في المعجمة فهي وإن كانت لا تنسب إلى لغة دون لغة إلا أن لها مزية بغير العربية لكون الواضع من ذلك الغير وعلى طريقه في الوضع، وبذلك يخرج العرب عن قول العضد كابن الحاجب أن إجماع أهل العربية على أن منع صرف «إبراهيم» ونحوه للمعجمة والعلمية يوضح ما ذكرناه من وقوع المعرب فيه أي في القرآن اهـ. فإن قلت: ما ذكر عن السعد أنها لا تنسب إلى لغة دون أخرى هل يصحح نسبتها إلى العربية ليصح الحكم بكون القرآن عربياً على الحقيقة بأن يكون بجميع أجزائه عربياً. قلت: الظاهر أنه كذلك لأنه إذا لم ينسب للغة دون أخرى فهو ينسب إلى الكل وإنما يتنافى نسبه إلى العربية اختصاص نسبه بغيرها فليتأمل. ثم رأيت شيخ الإسلام أجاب بأن الإجماع المذكور لا يقتضي كونه معرباً لجواز اتفاق اللغتين فيه، وإنما اعتبرت عجمته حتى منع من الصرف لأصالة وضعها اهـ. لكن ينبغي التأمل في المراد بأصالة وضعها مع فرض أصالة اللغتين، ويحتمل أن المراد به سبقها في ذلك أو أن وضعه أشبه بطريقتهم في الوضع وفي التقود والردود ما نصه: وجعل الأعلام من المعرب محل المناقشة لأن العلم ليس من وضع الأعاجم إذ لا اختصاص له بلغة وشرط المعرب ذلك، ولئن سلمونا أن الأعلام أعجمية لكن على أن مثل ذلك المعرب مما فيه النزاع مناقشة إذ النزاع في معرب يكون من باب اسم الجنس اهـ. قوله: (وأن يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر) يرد عليه أنه حيثنذ يشكل الاستدلال بالآية لأنهم جعلوا وجه الاستدلال أنه لو اشتمل القرآن على غير العربي لم يكن كله عربياً وذلك منافٍ لقوله «قرآناً عربياً» [يوسف: ٢] فيقال: لا نسلم المنافاة لأنه حيث سلم وقوع العلم فيه مع كونه من المعرب لم يكن كله عربياً، وحيثنذ لا يصح الاستدلال بقوله «قرآناً عربياً» على نفي ما عدا العلم من المعرب عنه. وقد يجاب بتخصيص الخلاف بغير العلم ويجعل وجه الاستدلال من الآية أن الأصل والمتبادر من العربي ما هو عربي بجميع أجزائه لكن دل الدليل على عدم عربية الأعلام الواقعة فيه دون الأجناس الواقعة فيه فتبقى على الأصل.

قوله: (حيث لم يقل ذلك) يعني أنه لم يصرح بأنه يسمى ولكن أخذ تسميته من كلامه

المفترس أو للرجل الشجاع (أو حقيقة ومجاز باعتبارين) كأن وضع لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع أو العرف بنوع منه كالصوم في اللغة الإمساك خصه الشرع بالإمساك المعروف والدابة في اللغة كل ما يدب على الأرض خصها العرف العام بذوات الخوافر وأهل العراق بالفرس، فاستعماله في العام حقيقة لغوية مجاز شرعي أو عرفي وفي الخاص بالعكس،

هذا. قوله: (أو حقيقة ومجاز باعتبارين) فإن قلت: هلا مثلوه باللفظ المستعمل في حقيقته ومجازه معاً فإنه حقيقة ومجاز باعتبارين على مقتضى ما قاله الشافعي في استعمال المشترك في معنيه أنه حقيقة كما بينه الشارح فيما سبق. قلت: لا يصح تمثيله بذلك لخروجه عن فرض المسألة إذ فرضها استعمال اللفظ في معنى واحد وأنه باعتبار استعماله في ذلك المعنى الواحد حقيقة ومجاز باعتبارين كما أشار إلى ذلك الشارح بقوله «المستعمل في معنى» أي واحد ولهذا قال شيخنا العلامة: والمراد تقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى الواحد إلى هذه الأقسام الثلاثة، وأما تقسيمه فيما سبق فبالنسبة إلى جملة معانيه، وقد لوح الشارح إلى ما قلناه بقوله «في معنى» فتأمل اهـ. وأما هذا فكونه حقيقة ومجازاً إنما هو باعتبار معنيين هو بالنسبة لاستعماله في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز، ومن هنا ينظر في تجويز العراقي دخوله في ذلك حيث قال ما نصه: قال الشارح يعني الزركشي: وقد يقال التقسيم ناقص وبقي عليه اجتماعهما في الإرادة على قولنا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز. قلت: قد يدعي دخوله في قوله أو حقيقة ومجاز باعتبارين اهـ. وأما دعوى الزركشي نقص التقسيم فمدفوعة بأن الكلام بالنسبة للاستعمال في المعنى الواحد فلا يرد ما أورده. فإن قلت: ما الحامل للشارح على تخصيص المسألة بالمعنى الواحد ولم لم يعممها. قلت: يمكن أن يجعل الحامل على ذلك أن هذه المسألة وافق عليها من منع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معاً فتعين التخصيص المذكور فليتأمل. وقد يفهم مما تقرّر أن المراد بالاعتبارين في قول المصنف باعتبارين اعتباران الواضعين أي بالنظر لوضعين لواضعين، وبالاعتبار الواحد في قول الشارح باعتبار واحد أي اعتبار واحد لواضع واحد أي بالنظر إلى وضع واحد لواضع واحد. ويمكن أن يقال لا فرق في اعتباري الوضعين بين كون الوضعين لواضعين أو لواضع واحد بأن يضع واحد لفظاً واحداً لكل من الشيء ولازمه فلذلك اللفظ بالنسبة لكل منهما اعتباران اعتبار كونه موضوعاً له ابتداء واعتبار كونه لازم أو ملزوم الموضوع له ابتداء، وكل من لازم الموضوع له ابتداء وملزومه معنى مجازي للفظ والمعنى المجازي موضوع له ثانياً كما تقدّم، فإذا استعمل في أحدهما كان حقيقة ومجازاً باعتبارين حقيقة باعتبار كونه موضوعاً له ابتداء ومجازاً باعتبار كونه لازم أو ملزوم الموضوع له ابتداء فليتأمل.

قوله: (خصها العرف العام بذوات الخوافر وأهل العراق بالفرس) فإن قلت: هل تخصيص أهل العراق يتنافي عموم العرف في ذوات الخوافر لأنهم من الناس وتعارفوا غير ذوات الخوافر؟ قلت: فسروا العرف العام بما لم يتعين ناقله وذلك صادق مع مخالفة البعض وقد يكون عموم

ويمتنع كونه حقيقة ومجازاً باعتبار واحد للتنافي بين الوضع ابتداءً وثانياً إذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداءً وثانياً (والأمران) أي الحقيقة والمجاز (منتفیان) عن اللفظ (قبل الاستعمال) لأنه مأخوذ في أحدهما فإذا انتفى انتفياً (ثم هو) أي اللفظ (محمول على عرف المخاطب) بكسر الطاء الشارع أو أهل العرف أو اللغة (ففي) خطاب (الشرع) المحمول عليه المعنى (الشرعي لأنه عرفه) أي لأن الشرعي عرف الشرع لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (ثم) إذا لم يكن معنى شرعي أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (العرفي العام) أي الذي يتعارفه جميع الناس بأن يكون

العرف لذوات الحوافر سابقاً على تخصيص أهل العراق بالفرس فلا أثر له لأنه طارئ عليه فليتأمل. قوله: (للتنافي بين الوضع ابتداءً وثانياً) قال شيخنا العلامة: يتعين أن يقول بعد ثانياً باعتبار واضح واحد اهـ. وأقول: أما أولاً فلا نسلم أنه يتعين أن يقول ذلك بل يكفي أنه يفهم من سياقه ما يغني عنه فإن وقوع ذلك تعليلاً لقوله «ويمتنع كونه حقيقة ومجازاً باعتبار واحد يفهم» فهما في غاية الوضوح أن المراد الوضع ابتداءً، وثانياً باعتبار واحد لأن المعنى حيثئذ للتنافي بين الوضع ابتداءً وثانياً فيما هو كذلك أي باعتبار واحد، ولعمر الله إن هذا من الوضوح بحيث لا يحتمل الخفاء. وأما ثانياً فقوله «باعتبار واضح واحد» إن كان لفظ «واضح» فيه بصيغة اسم الفاعل كما رأيت كذلك فيرد عليه أن وحدة الواضح لا تنافي إمكان اجتماع الوضع أولاً وثانياً على معنى واحد بل يتصور منه أن يضع ابتداءً وثانياً للمعنى الواحد بأن يضع اللفظ لكل من الشيء ولازمه أو ملزومه كما تقدم ذلك، فيصدق على كل منهما أن واضعه واحد وأن اللفظ وضع له أولاً وثانياً لأنه من حيث كونه لازم الموضوع له أولاً أو ملزومه معنى مجازي للفظ والمعنى المجازي موضوع له ثانياً وإن كان بصيغة المصدر فيكون إثبات الألف فيه من التحريف فلا إشكال عليه من هذا الوجه. قوله: (إذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداءً وثانياً) أقول: فيه بحث بل يصدق ذلك كما صورناه في اللفظ الموضوع لكل من الشيء ولازمه أو ملزومه فإنه مع استعماله في أحدهما موضوع له ابتداءً وثانياً، ويجب أن مراده أنه لا يصدق ذلك باعتبار واحد. قوله: (ففي خطاب الشرع الشرعي) قال شيخنا العلامة: قدر الشارح لفظ خطاب إشارة إلى أن الشرع بمعنى الشارع لوقوعه مثلاً للمخاطب بكسر الطاء اهـ. قلت: وفيه نظر بل تقدير ذلك ليتضح كونه مثلاً للحمل على عرف المخاطب وهذا لا يقتضي أن الشرع بمعنى الشارع لأن خطاب الشارع يضاف إلى الشرع، فإذا حمل خطاب الشرع على المعنى الشرعي فقد حمل خطاب صاحب الشرع على ذلك، ولو سلم الاحتياج في التمثيل إلى ذكر الشارع جاز تقديره أي فني خطاب صاحب الشرع. قوله: (ثم العرفي العام) قال الكوراني: فإن قلت: تقييد المصنف بالعرف العام هل له فائدة. قلت: لا بل حذفه أولى ليشمل العرف الخاص لكن ينبغي أن يعلم أن العرف العام يقدم على العرف الخاص. قال

متعارفاً زمن الخطاب واستمر لأن الظاهر إرادته لتبادره إلى الأذهان (ثم) إذا لم يكن معنى

الإمام في المحصول: فإن خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب هو حقيقة في شيء عند إحداها وعند الأخرى في شيء آخر وجب أن يحمل كل منهما على ما يتعارفه وإلا يلزم أن يكون قد خاطب الله تعالى بما ليس بظاهر بدون القرينة اهـ. وأقول: ما أجاب به عن سؤاله من أنه لا فائدة في التقييد بالعرف العام وأن حذفه أولى ليشمل العرف الخاص غير مستقيم، بل هو غلط ظاهر لأنه إن أراد بالعرف الخاص عرف الشارع الذي الكلام فيه فعرفه هو الذي ذكره المصنف بقوله «الشرعي» فقد ذكر عرفه الخاص وقدمه على العام، فكيف يصح مع ذلك أن يكون حذف التقييد بالعام أولى ليشمل الخاص؟ وإن أراد عرف غيره من بعض الطوائف المخصوصة ففساده ظاهر إذ لا ينبغي لعامل أن يقول إن خطاب الشارع غير عمول على اللغة المتأصلة في حقه، بل هو محمول على عرف النحاة مثلاً مع أنه لا تعلق له به ولا ارتباط بوجه. وبالجملة فهذا الكلام منه لم ينشأ إلا عن الاسترواح وعدم التأمل ومجرد ملاحظة ما ذكر في ذهنه من التعميل على العرف الخاص في مواضع، ثم رأيت ما سيأتي عن شيخنا العلامة وهو صريح فيما ذكرته وفي رد هذا الذي وقع للكوراني.

قوله: (بأن يكون متعارفاً زمن الخطاب واستمر) قال شيخنا العلامة بعد ما أطال ما نصه: بقي ههنا بحث وهو أن العرفي العام إنما حمل عليه اللفظ لظهور إرادته بسبب تعارف الناس له، ووجود هذا التعارف زمن الخطاب دون ما بعده كافٍ في ذلك، فاشتراط استمراره لا داعي إليه لأنه إذا انتهى استمراره ونقل إلينا أنه كان زمن الخطاب ثابتاً حمل اللفظ عليه اهـ. وأقول: هذا بحث جيد ظاهر لا يقال إنما قيد بالاستمرار ليتحقق العموم لأنه لو اختص بزمن الخطاب ولم يوجد بعده كان خاصاً أو لأن استمراره طريق إلى معرفة أنه كان في زمن الخطاب فيتأتى الحمل فيكون التقييد على هذا للتمثيل لكونه من طرق معرفة ما ذكر لأننا نقول: أما الأول فلا نسلم أنه لو اختص بزمن الخطاب ولم يوجد بعده كان خاصاً بل هو عام لأن العام ما لم يختص بقوم وفسروه بما لم يتعين ناقله وهذا كذلك، ولا ينافي عمومته انقطاعه لأن العام قد ينقطع ويتغير. وأما الثاني فمجرد وجوده في زمن الحمل لا يدل على وجوده زمن الخطاب فلا يكفي في الحمل بل لا بد فيه من معرفة أنه كان زمن الخطاب ومعرفة ذلك لا تتوقف على الاستمرار كما لا يكفي فيها مجرد الاستمرار فظهر أن مجرد الاستمرار مما لا يكفي في معرفة أنه كان في زمن الخطاب وأن المدار على معرفة أنه كان في زمن الخطاب، سواء كان هناك استمرار أو لا، اللهم إلا أن يقال الغالب في طريق نسبة ذلك إلى زمن الخطاب هو الاستمرار لكن قد يرد على هذا أنه ربما كان مبنياً على الاستصحاب المقلوب وهو ضعيف اللهم إلا أن يختص ضعفه بغير هذا. وقد يوجه التخصيص بأن الظاهر أن العرف الخاص يعتبر أيضاً النسبة لما مضى عند الجهل بالحال بناء على أن الغالب في العرف العام عدم تغييره فليتأمل. وقد يجعل «بأن» من كلام

عرفي عام أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (اللغوي) لتعيينه حيثئذ فحصل من هذا أن ما له مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام أو معنى لغوي أو هما يحمل أولاً على الشرعي، وأن ما له معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولاً على العرفي العام (وقال الغزالي والآمدني) فيما له معنى شرعي ومعنى لغوي محمله (في الإثبات الشرعي) وفق ما تقدم (و) في (النفى) وعبارتهما النهي وعدل عنه مع إرادته لمناسبة الإثبات.

الشارح بمعنى «كأن» كما يعلم من عاداته تبعاً للرافعي والنووي فلا ينافي عدم الاحتياج لقوله «واستمر» فليتأمل. قوله: (فحصل من هذا أن ما له مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام الخ) قال شيخ الإسلام: حاصله أنه لا ينتقل من معنى من المعاني الثلاثة إلى ما بعده إلا إذا تعذر حمله على حقيقته ومجازه والعرف الخاص كالعام في ذلك، فإن اجتماع الظاهر تقديم العام على الخاص اهـ. وأقول: فيه أمور: الأول أن قوله «والعرف الخاص كالعام الخ» يوهم موافقة الكوراني فيما تقدم وقد علمت ما فيه إلا أن يكون هذا مخصوصاً بقول الشارح «وأن ما له معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولاً على العرفي العام» ومع ذلك فلا يخفى ما فيه لأنه إن أراد بالعرف الخاص عرف المخاطب بكسر الطاء فلا وجه للتردد حيثئذ حيث قال: فالظاهر لأن هذا داخل في قول المصنف. ثم هو محمول على عرف المخاطب لأنه يفيد أن العرف الخاص الذي هو عرف المخاطب مقدم على غيره مطلقاً. وإن أراد به عرف غيره فلا وجه للحمل عليه كما هو ظاهر. ثم رأيت شيخنا العلامة قال: فإن قلت: التقييد بالعام والسكوت على منواله عن الخاص يشعر بعدم الحمل عليه فما علتة؟ قلت: اللفظ المحمول على أحد هذه المعاني الثلاثة هو اللفظ الواقع في خطاب الشارع كما يقتضيه صنع المتن والمعنى العرفي الخاص لا يريد الشارع اهـ. فليتأمل. والثاني أنه ينبغي التأمل في قوله «ومجازه» من أين يستفاد من كلام الشارح حتى أدخله في حاصله فإن المتبادر من المعنى هو المعنى الحقيقي، ويمكن أن يجاب بأنه يستفاد من إطلاقه مع قوله الآتي «وسياً في مبحث المجمع الخ». والثالث أن ما أفاده كلامه من تقديم المعنى المجازي في كل مرتبة على ما بعدها صرح به غيره ففي شرح العراقي فإن تعذر حمله على هذه الحقائق حمل على مجازاتها وينزل مجاز كل واحدة منزلتها اهـ. وستأتي الإشارة إلى ذلك في قول الشارح «وسياً في مبحث المجمع الخ».

قوله: (وإن ما له معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولاً على العرفي العام) أقول: ينبغي أن يستثنى ما إذا كان المتكلم له أيضاً عرف خاص وتكلم فيما يناسب ذلك الخاص كالتحوي إذا تكلم بمسألة نحوية فالوجه الحمل على عرفه الخاص به. قوله: (وعدل عنه مع إرادته) فيه أمران: الأول أن الكمال أورد عليه أن استعمال النفي في معنى النهي مجاز يحتاج إلى قرينة مع انتفاؤها هنا. والثاني أنه يخرج النفي بمعناه الظاهر ولم يتعرضاً لبيان حكمه مع أنه قد يقال إن مقتضى دليل كل منهما أنه كالنهي، فإن كان كذلك فكان يمكن حمل النفي في عبارة المصنف

قال (الغزالي) اللفظ (مَجْمَل) أي لم يتضح المراد منه إذ لا يمكن حمله على الشرعي لوجود النهي ولا على اللغوي لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (و) قال (الأمدي) محمله (اللغوي) لتعذر الشرعي بالنهي.

على المعنى الأعم الشامل للنفي حقيقة لما هو في معنى النفي وهو النهي لتضمنه النفي وإن لم يوافق عبارتهما لجواز أن المصنف أشار بالنفي بالمعنى العام إلى إلحاق النفي الحقيقي الذي اقتصرنا على بيانه إلا أن يكون المصنف صرح بأنه أراد بالنفي مجرد النهي فليتأمل. قوله: (أي لم يتضح المراد منه) قال شيخنا العلامة: أي الذي هو غير الشرعي واللغوي لأن كلاً منهما يتمتع بإرادته كما أفاده قوله «إذ لا يمكن الخ» وما يتمتع إرادته لا يكون اللفظ مجملاً فيه أي محتملاً له ولهذا لم يقل لم يتضح المراد به منهما إلى آخر ما أطال به. وأقول: فيما ذكره نظر بل يجوز بل يتعين أن يكون المراد أحدهما إذ لا مانع من إرادة ذلك وهو المتبادر من الكلام بل صرح به العضد، ولا ينافيه قوله «إذ لا يمكن الخ» إذ ليس المراد الإمكان عقلاً ولا قطعاً بل مجرد الاستبعاد مع إمكان ذلك، وتنظير الشيخ فيما صرح به العضد لا يفيد ما عبر به الشارح لا ينافي ذلك. قوله: (وقال الأمدي اللغوي) فإن قلت يلزم الأمدي أن الحائض منبهة عن الدعاء بخير الذي هو المعنى اللغوي للصلاة التي نهي عنها وأنه يجب الأكل يوم العيد ليحصل انتفاء الإمساك اللغوي الذي هو معنى الصوم المنهي عنه فيه، بل يلزمه وجوب مطلق الإمساك عن الكلام وغيره لشمول الصوم لغة لذلك والتزام ذلك إن لم يكن قطعي البطلان فهو من أبعد البعيد من العقلاء. قلت: اللزوم متوجه ولكن يحتل أن مراد الأمدي أن الصلاة التي نهي الحائض عنها هي ذات الأقوال والأفعال لكنها لفسادها بفقد شرطها من الخلو عن الحيض خارجة عن المعنى الشرعي المختص بما استجمع شروط الصلاة شرعاً داخلية في المعنى اللغوي ولو مجازاً، وأن صوم يوم العيد المنهي عنه هو إمساكه عن المفطرات بنية لكن هذا ليس من مسمى الصوم الشرعي لاختصاصه بما استجمع شروط الصوم شرعاً، ومنها قبول اليوم للصوم بل من مسماه لغة فلم يلزم حرمة الدعاء بخير لأنه ليس هو المنهي عنه، ولا وجوب الأكل يوم العيد لأن انتفاء الصوم اللغوي المنهي عنه لا يتوقف على الأكل بل يحصل بنحو ترك النية وقصد ترك الأكل للتضرر به. فإن قلت: فإذا كان الفاسد لغوياً مجازاً فلم لم يجعله الأمدي شرعياً مجازاً؟ قلت: قد يفرق باختصاص الشرعي مطلقاً عنده بالمعتد به. فإن قلت: على هذا لا يتحقق خلاف بالنسبة للمحمول عليه لأنه واحد عنده وعند غيره، غاية الأمر أنه يدخله في اللغوي وغيره يدخله في الشرعي. قلت: قد يلتزم ذلك لكنه في غاية البعد. ثم رأيت العضد نقل مختار الأمدي عن قوم حيث قال: رابعها أي المذاهب لقوم لا إجمال فيهما أي الإثبات والنفي إذ يتعين في الإثبات الشرعي وفي النهي اللغوي ثم قال: احتج الرابع القائل بظهوره في الإثبات في الشرعي عليه بما ذكرتم أتم أي من أن عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقتضي ظهوره فيه

وأجيب بأن المراد بالشَّرْعِي ما يسمى شرعاً بذلك الاسم صحيحاً كان أو فاسداً يقال صوم صحيح وصوم فاسد ولم يذكر غير هذا القسم. ومثال الإثبات منه حديث مسلم عن عائشة رضي الله تعالى عنها قال: دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال: «هل عندكم شيء؟» قلنا: لا. قال: «فلاني إذا صائم». فيحمل على الصوم الشرعي فيفيد صحته وهو نفل بنية من النهار. ومثال النهي منه حديث الصحيحين نهى صلى الله عليه وسلم عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر. وسيأتي في مبحث المجمل خلاف في تقديم المجاز الشرعي على المسمى اللغوي (وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة) بأن غلب استعمال المجاز عليها أقوال، قال أبو حنيفة: الحقيقة أولى في الحمل لأصالتها، وأبو

عند صدوره عنه وفي النهي في اللغوي يتعذر الحمل على الشرع للزوم صحته وأنه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح والمضامين، كل ذلك مما نهى عنه الشرع وشيء منها مما لا يصح. الجواب ما تقدم أن الشرعي ليس هو الصحيح وأنه يلزم في قوله «دعي الصلاة أيام إقرائك» أن يكون المنهني عنه اللغوي وهو الدعاء وبطلانه ظاهر اه. وهو صريح في اللزوم المذكور في السؤال وأنه يلزم على هذا القول نحو نهي الحائض عن الدعاء بخير فليأمل.

قوله: (وأجيب الخ) قضية هذا الجواب أن كلاً منهما في النهي يقتضي للفساد وكلام العضد السابق في تقرير احتجاج هذا القول في غاية الظهور، ويبقى الكلام فيما لا يقتضي الفساد ولم يتبين من كلامهما حكمه فليأمل. قوله: (وسيأتي في مبحث المجمل) قال شيخنا العلامة: المراد من هذا الكلام التنبيه على قسم آخر زائد على ما هنا، وقد يدعي اندراجه في قول المصنف ففي الشرع الشرعي لأن الشرعي فيه أعم من أن يكون اللفظ المحمول عليه حقيقة أو مجازاً اه. وأقول: على تقدير صحة الاندراج المذكور وعدم مانع منه لا يرد ذلك على الشارح لجواز أن يريد بهذا الكلام التنبيه على دفع توهم خصوص ما هنا بالحقيقة، وأن فائدة ذكر المصنف لذلك هناك مناسبتة لما هناك مع بيان ما فيه من الخلاف المخصوص. قوله: (وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة) قال شيخنا العلامة: المراد بالمجاز والحقيقة هنا المعنى الحقيقي والمجازي بقرينة قوله «مجمل لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة» وقوله «فالحقيقة المتعاهدة الكرخ الخ» فقوله «بأن غلب استعمال المجاز عليها» ليس على منواله الخ. وأقول: أما أولاً فكونه ليس على منواله بفرض التسليم لا محذور فيه مع وجود ما يرشد إلى المراد في الموضوعين. أما في الأزل فظاهر وهو ما ذكره، وأما في الثاني فإضافة الاستعمال إلى المجاز لأن المتبادر حيثئذ من المجاز اللفظ لأنه الموصوف بالاستعمال حقيقة، وأما ثانياً فلا نسلم أنه ليس على منواله بل يجوز أن يكون على منواله ولا ينافي ذلك إضافة الاستعمال إلى المجاز لأنه يكفي في الإضافة أدنى ملاسة فيجوز أن يراد باستعمال المجاز الاستعمال المتعلق بالمجاز أي المعنى المجازي والاستعمال المتعلق به هو إطلاق اللفظ وإرادته، وهذا في غاية القرب والصحة

يوسف المجاز أولى لغلبته (ثالثها المختار) اللفظ (مجمّل) لا يحمل على أحدهما إلا بقريته لرجحان كل منهما من وجه. مثاله من حلف لا يشرب من هذا النهر فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه كما يفعل كثير من الرعاء.

وللحمل على ذلك طريق آخر وهو جعل الإضافة بمعنى «في» لأن المجاز أي المعنى المجازي ظرف اعتباري للاستعمال ولهذا غلب تعديده إليه بـ«في» فيقال استعمل اللفظ في كذا وبذلك يظهر منع قوله أيضاً إذ المجاز والحقيقة في هذا مستعملان في حقيقتهما أي اللفظ المخصوص لما تبين من صحة إرادة المعنى المجازي وعدم تعين إرادة ما ذكره فتأمل. قوله: (ثالثها المختار مجمل) أقول: قد يشكل مع قول الشارح السابق فيما يعرف به المجاز ومن المصحوب بها المجاز الراجح وجه الإشكال أن جعله من المصحوب بها يقتضي قيام القرينة عليه وذلك ينافي إجماله لاتضاح المراد منه بالقرينة، والمجمل هو ما لم يتضح المراد منه. ويمكن أن يجاب بأنه أراد فيما سبق بالقرينة المصاحبة مجرد الغلبة لأنها تقتضي تبادره وعدم تبادر غيره لكن مجرد الغلبة لا يقتضي اتضاح المراد منه حتى ينتهي إجماله لتعارض المعنيين برجحان كل منهما من وجه، بل لا بد من قرينة مخصوصة على إرادة أحد المعنيين بعينه فليتأمل، فإن الظاهر أن هذا هو المراد والله أعلم.

قوله: (فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه) قال شيخنا العلامة: لقائل أن يقول الكرع منه بفيه أيضاً مجاز إذ النهر حقيقة في الأخدود أي الشق المستطيل فهو مجاز والحقيقة مهجورة. فإن قيل: الكرع من مائه الذي فيه كرع منه حقيقة قلنا: لو سلم كان الأكل من ثمرة الشجرة التي فيها أكلاً منها حقيقة واللازم منتفاه. وأقول: هذا اعتراض ضعيف وجوابه من وجهين: الأول أنه ليس الكلام في تعارض حقيقة النهر ومجازه بل في تعارض حقيقة الشرب منه ومجازه لكن المراد من النهر هنا مائه، إما على التجوّز بلفظ النهي عن مائه، أو على تقدير المضاف إليه أي ماء النهر والشرب من ماء النهر له قطعاً حقيقة ومجاز، فحقيقته المتعاهدة هي الكرع منه بفيه، ومجازه الغالب هو الشرب مما يغترف به منه، والتجوّز في الأطراف لا ينافي كون الإسناد أو التعليق أو الإيقاع حقيقة، فالتجوّز في النهر بأحد الوجهين لا ينافي أن تعليق الشرب بالماء إذا كان على وجه الكرع منه بفيه حقيقة وكأنه توهم أن التجوّز في طرف الإسناد لتعنيه أو الإيقاع يمنع كون الإسناد أو الإيقاع حقيقة وذلك غير صحيح قطعاً كما هو ظاهر معلوم فإنه لا شبهة في حقيقتة الإسناد في قولك «هزم الأمير الجند» إذا أريد بالأمير الجيش مجازاً. ولا في حقيقة الإيقاع في قولك «قتلت زيداً» إذا أردت بالقتل الضرب الشديد مجازاً. والأمر الثاني أنه إن فرض أنهم أرادوا بالنهر المكان من غير تقدير مضاف فمعاني الألفاظ أمور نقلية لا مدخل للرأي فيها، فإذا قالوا إن حقيقة الشرب منه الشرب من مائه بالكرع بالقم وجب قبول ذلك، ولا معنى حيثئذ للمنازعة فيه كسائر النقليات. فإن كانت المنازعة في أن اللغة كذلك كما هو صريح كلامه فلا معنى لها مع نقل الأئمة إلا بنقل صريح صحيح يعارض ذلك ويقدم عليه ولم

والمجاز الغالب الشَّرْب مما يغترف به منه كالإناء ولم ينو شيئاً، فهل يحنت بالأوّل دون الثاني أو بالعكس، أو لا يحنت بواحد منهما؟ الأقوال فإن هجرت الحقيقة قدم المجاز عليها اتفاقاً كمن حلف لا يأكل من هذه النخلة فيحنت بشمرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة حيث لا نية، وإن تساوى قدمت الحقيقة اتفاقاً كما لو كانت غالبية (وثبوت

يأت بذلك، وإن كان الغرض من المنازعة استشكال الفرق فقد يفرق بأن إضافة نحو الشرب بمن إلى ما لا يشرب كالنهر حقيقتها الشرب مما فيه ونحن نقطع بأن قول القائل شربت أو أكلت من هذا الإناء معناه الشرب أو الأكل مما فيه وأن اللفظ موضوع لهذا المعنى، ولا فرق قطعاً بين شربت من الإناء وأكلت منه وشربت من النهر، فكما أنّ حقيقة النهر الأخدود وحقيقة الإناء الظرف قطعاً بخلاف إضافة نحو الأكل بمن إلى ما يؤكل ولو باعتبار بعض أجزائه كالشجرة فإن حقيقته الأكل من نفسه ولا استبعاد ولا تحكّم في ذلك حيث كانت اللغة كذلك كما دل عليه نقل الأئمة مع كون الفرق أمراً معقولاً قريباً على أن حاصل هذا الاعتراض مناقشة في مثال وقد تكرر أنه يكفي فيه الاحتمال، بل والفرض واشتهر أن المناقشة فيه ليست من دأب المحصلين وإن أكثر منها الشيخ إلا أن يريد تمرين المتعلمين. قوله: (والمجاز الغالب الشرب مما يغترف به منه) قال شيخنا العلامة: إنما يصح جعل الشرب المذكور مجازاً أي معنى مجازياً إذا أريد بالمجاز الدال أي الهيئة التركيبية أعني تعليق الشرب بقولك من هذا النهر. أما إذا أريد به المجاز الإفرادي فمعناه المجازي ماء النهر المستعمل فيه لفظ النهر مجازاً من إطلاق اسم المحل على الحال اهـ. وأقول: لا يخفى بأدنى التفات أن المراد في كثير من هذه البحوث بيان حكم المجاز الأعم من الإفرادي وغيره، فمهما صح الحمل عليه حصل به المقصود مع أن حاصل ما ذكره مناقشة في مثال وقد سمعت ما فيه. قوله: (أو لا يحنت بواحد منهما) قال شيخنا العلامة: أي من الأوّل دون الثاني والثاني دون الأوّل وليس المراد بواحد من الأوّل والثاني فتأمل اهـ. وأقول: وجه ذلك أنه لو أريد الأوّل والثاني معاً لم يصح إذ لا شبهة في الحنت حيثئذ.

قوله: (فيحنت بشمرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة) قال شيخنا العلامة: صريح في أن النخلة مستعملة في ثمرتها مجازاً لا في خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة وذلك غير صحيح، لأن النخلة في خشبها مستعمل شائع غير مهجور، فالصواب المطابق لما تقدم وهو المراد أنّ تقدير الكلام فيحنت بالأكل من ثمرها دون الأكل من خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة اهـ. وأقول: حاصل هذا الاعتراض زعم صراحة كلام الشارح في أنّ استعمال لفظ النخلة في خشبها أمر مهجور مع أنه ليس بمهجور كما يصرح بهذا الحاصل قوله وذلك غير صحيح، لأن النخلة في خشبها مستعمل شائع غير مهجور وحيثئذ فنقول: لا نسلم صراحة كلامه فيما ذكر وذلك لما لا يخفى على عاقل متأمل أن سياق عبارة الشارح صريح في أن تقديرها فيحنت بأكل ثمرها دون أكل خشبها، وكيف يتوهم من عبارته خلاف هذا التقدير مع

وقوع قوله «بشرها» معمولاً لقوله «يحنث» والحنث بالضرورة إنما يكون بأكل الثمر دون ذات الثمر فيجب أن يكون النفي في قوله «دون خشبها» هو أكل خشبها على حذف المضاف لأنه الذي يتصور دعوى الحنث به ليحتاج إلى نفيه. فقوله «الذي هو الحقيقة المهجورة» وصف بالحقيقة للمضاف المحذوف إلى قوله «خشبها» لا لنفس قوله «خشبها» ومع كون هذا المثال مقابلاً للمثال السابق الذي نص فيه على أن الحقيقة الكرع منه بالفم والمجاز الغالب الشرب مما يغترف به منه. والحاصل أن غاية ما في الباب اشتمال عبارته على حذف مضاف وعلى رجوع الوصف بالحقيقة لذلك المضاف المحذوف والاعتماد في ذلك على السياق الواضح فيه، بل القاطع به وهذا مما لا ينكر صحته وشيوعه إلا من غفل عن استعمال اللغة وأساليبها، فدعواه مع هذا الأمر الواضح أن كلام الشارح صريح في أن استعمال النخلة في خشبها مهجور دعوى باطلة قطعاً فأبي ظهور فضلاً عن الصراحة في ذلك مع ما تقرر فقد ظهر أن كلام الشارح بالنظر لسياقه الواضح صريح فيما صوبه الشيخ فهذا التصويب في غير محله. وبالجمله فلا منشأ لهذا الاعتراض إلا مجرد التعلق بالألفاظ مع إهمال النظر لمعانيها وسيقاقها الواضح في المراد رأساً، وهذا مما لا يليق بعامل فضلاً عن فاضل. وأما ثانياً فلو سلمنا صراحة كلامه فيما ذكر لكن يجوز أن يريد به أن استعمال النخلة في خشبها مهجور بالنسبة لباب الحلف على ترك الأكل لا مطلقاً كما توهمه الشيخ كما يدل على ذلك سياق كلامه، ولا مانع من ذلك ويؤيده أو يقطع به أنا نقطع في قول القائل «والله لا أكل من هذه النخلة» بأنه لا تجوز فيما عدا لفظ النخلة من ألفاظه فتعين التجوز فيها وإلا لزم انتفاء التجوز مطلقاً وهو باطل فيثبت أن استعمالها في خشبها مهجور في الحلف على ترك الأكل، ولا يرد على ذلك قول الشيخ «لأن النخلة في خشبها مستعمل شائع غير مهجور» لأنه إن أراد شيوع استعمالها في خشبها من غير هجر مطلقاً فهو ممنوع لا دليل له عليه، أو في غير باب الحلف على ترك الأكل لم يرد لأن كلامنا ليس إلا في باب الحلف على ترك الأكل، وليس شعري ماذا تخيل الشيخ في الفرق بين الأكل من خشبها وبين خشبها حيث سلم أن الأول حقيقة مهجورة دون الثاني مع أن هجر الأول ليس إلا باعتبار هجر الثاني، ولا يظهر في تخيله إلا ما أشرنا إليه من توهمه أن المراد هجر استعمال النخلة في خشبها مطلقاً لا في خصوص باب الحلف على ترك الأكل.

فإن قلت: سلمنا ذلك لكن يجوز أن يكون المجاز هنا من قبيل مجاز الحذف والتقدير لا آكل من ثمر هذه النخلة فلم يخرج لفظ النخلة عن استعماله في خشبها ولم يثبت هجر استعماله فيه في باب الحلف. قلت: الكلام مبني على ما هو الظاهر المتبادر من إرادة المجاز بالمعنى المشهور، فعلى تقدير مخالفة الظاهر والحمل على مجاز الحذف يقدر الكلام على ما يناسبه، ويجعل التعارض بين حمل النخلة على خشبها بدون تقدير مضاف وحملها عليه مع تقديره، بل يمكن حمل كلام الشارح على ما

يوافق ذلك بأن يراد بكون خشبها حقيقة مهجورة أنه حقيقة مهجورة عند عدم تقدير المضاف لا مطلقاً فليتأمل. ولا شك أنه كذلك فإن الحالف لا يأكل من هذه النخلة لا يريد بلفظ النخلة إلا المعنى المجازي، ولعمر الله إن هذا في غاية الظهور ولكن حب الاعتراض يعمي ويصم. فقولته «وهو غير صحيح» غير صحيح بلا شبهة فعليك بالتأمل التام ولا تهولنك تهويلات الشيخ في هذا المقام فإنها لم تبين على انتظام. ثم قال شيخنا عقب ما تقدم: ثم ظاهره أن الطلع والجريد والخصوص ونحوها ليس من الحقيقة ولا المجاز المذكور اهـ. وأقول: لا شبهة لمنصف في منع دعواه أن ظاهره ما ذكر بل هو مسكوت عنه لأن إثبات المجاز للثمر والحقيقة للخشب لا تعرض فيه لغيرهما بإثبات ولا نفي، فإن ادعى أن فيه تعرضاً بالمفهوم لأن ذكر الثمر والخشب يخرج غيرهما ورد عليه أن كلاً من الثمر والخشب لقب فلا مفهوم له. فإن قال قوله «بشرها» جار ومجرور مفهومة عدم الحث بغير الثمر فلا يكون مجازاً وإلا حصل الحث به قلنا: قد مثلوا اللقب الذي لا مفهوم له يزيد في قولنا «على زيد حج» مع أنه وقع مجروراً فدل على أن جر اللقب وتعلق الجار بعامله لا يقتضي المفهوم، ولو سلم فمفهوم قوله «بشرها» معارض بما دل عليه الاقتصار على الخشب في قوله «دون خشبها» لأن مفهوم قوله «بشرها» أن إطلاق النخلة على نحو الجريد ليس بمجاز وإلا حث به. ومفهوم قوله «دون خشبها الخ» أن إطلاق النخلة على نحو الجريد ليس من الحقيقة المهجورة فيكون من المجاز فقد أفهم الأول أنه ليس بمجاز وأفهم الثاني أنه مجاز فكيف مع ذلك يصح زعمه أن ظاهره ما ذكر من أن نحو الجريد ليس من الحقيقة ولا المجاز المذكور بل لا منشأ لهذا الزعم إلا الاسترواح والغفلة عن مدلول الكلام الموقع فيهما حب الاعتراض على أنه يجوز أن يريد الشارح بخشبها ما عدا الثمر بقريئة المقابلة فيشمل الجريد والخصوص ونحوهما، وحينئذ فلا مجال لتوهم الإشكال. وأما الطلع فهو من الثمر فلا إشكال فيه ولا وجه لإيراد الشيخ إياه ثم قال شيخنا عقب ما تقدم: بقي هنا إشكال وهو أن المجاز الراجح حقيقة عرفية لأن غلبة استعمال اللفظ في معناه المجازي يعرف بها وضعه له كما اختاره الشارح أو نفس وضعه له كما نقله عن القرافي في تعريف الوضع، وإذا صار حقيقة عرفية في هذا المعنى مجازاً في المعنى الأول كان هذا المعنى لكونه حقيقياً مقدماً على المعنى الأول لكونه مجازاً بقضية ما قدمه المصنف من أن الحقيقة مقدمة على المجاز فاخياره هنا أن اللفظ مجمل ينافي ذلك اهـ. وأقول: هذا الاعتراض مندفع وذلك لأنه لا يخفى عليك أن نسبة ما قدمه المصنف من أن الحقيقة مقدمة على المجاز مع اختاره هنا من أنه إذا تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة كان اللفظ مجزئاً لنسبة العام مع الخاص لشمول المجاز فيما تقدم للراجح والمرجوح والمساوي والحقيقة فيه للمرجوحة وغيرها مع خصوص ما هنا بالمجاز الراجح والحقيقة المرجوحة، وقد تقرّر في هذا الفن واشتهر أنه إذا تعارض العام والخاص قدم الخاص بأن يخصص العام بذلك الخاص أي يقصر على ما عداه فيكون الحكم المذكور للعام مقصوراً على ما عدا هذا الخاص من أفرادها والحكم المذكور لهذا الخاص مقصوراً عليه، وأطبقوا على أن وقوع التعارض بين

العام والخاص ليس أمراً محذوراً وأنه لا قدح به بوجه، كيف وقد كثر في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ. وعلى هذا فما قدمه المصنف من تقديم الحقيقة على المجاز مقصور على غير ما ذكره هنا من المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة كما أن اختياره هنا الإجمال مقصور على تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة، وحينئذ فلا محذور فيما وقع له من اجتماع هذين الموضعين في كلامه ولا قدح به عليه بوجه على أنه لا يلزم من أن غلبة اللفظ في معناه المجازي يعرف بها وضعه له أنه كلما وجدت تلك الغلبة وجد وضعه له لجواز أن توجد الغلبة، ولا يكون موضوعاً له لقيام دليل على عدم الوضع، فلم لا يكون ما هنا كذلك فاحفظ ذلك.

واعلم أنه لا إشكال في اختيار المصنف القول بالإجمال مع كون المذهب عندنا معاشر الشافعية في مسألة الخلف على الشرب من النهر الحنث بكل من الأمرين أعني الشرب بفيه من النهر والشرب مما اغترف به منه وذلك لأن تحقق الإجمال لا ينافي أن يقوم دليل على إرادة أحد المحتملين أو المحتملات، أو إرادة القدر المشترك بين المحتملين أو المحتملات لأن حاصل ذلك أنه قام دليل البيان فيعمل به كما هنا، وذلك لأنه لما كان مدار الإيمان على العرف على تفصيل قرره الفقهاء بأدلته خرج هذا المثال عن حكم هذه القاعدة وهو التوقف لثبوت بيانه كما تقرّر فإن الشرب من النهر عرفاً حقيقة في القدر المشترك بين الأمرين، فالحمل على القدر المشترك لقيام دليله الخاص وهو دليل الحمل على العرف في مثل هذا اليمين مع ثبوت العرف في القدر المشترك وليس حمل هذا اليمين على القدر المشترك جاء من الجمع بين الحقيقة والمجاز وإلا توقف على قيام قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما تقدم مع أن المدار الحمل على القدر المشترك مطلقاً وألحكم بالحنث بكل منهما عند الاطلاق، وإنما يظهر أثر الإجمال بالنسبة للأحكام التي لم يتم فيها دليل البيان كما أنه لا إشكال في قول الشارح تفريعاً أنه لا يحنث بواحد منهما وذلك لأنه بصدد بيان مقتضى الإجمال رثمرته فهو محتاج إلى ذكر ذلك فإنه حظ الأصولي، وأما موافقة ما في الفروع لذلك أو مخالفته فأمر آخر لا يتعلق بالأصولي يعلم من كتب الفروع. ومما سيأتي أن الاجمال يتوقف فيه إلى أن يدل دليل على المراد فإذا ثبت الدليل على بناء الإيمان على العرف وأن العرف هنا شامل للقسمين علم حصول الحنث بكل منهما، وإذا علمت ذلك علمت سقوط ما أبداه من الإشكال ودعوى المنافاة، وذلك لأنه إن أراد بالمنافاة التي ادعاها التناقض فبطلان ذلك مما لا يشتهه إذ لا تناقض بين العام والخاص وأين الوحدات الثمانية المشترطة في التناقض التي منها وحدة الموضوع؟ وكيف تسوغ دعوى التناقض في شيء شحن بمثله الكتاب العزيز والسنة الشريفة؟ وإن أراد بها مجرد التعارض فبطلان الاعتراض بذلك مما لا يشتهه أيضاً لما علمت أنه لا محذور في مثل هذا التعارض ولا قدح به بوجه وأنه مما شحن به الكتاب والسنة، فظهر سقوط الاعتراض على التقديرين وأنه لا منشأ له إلا إهمال مراعاة القواعد المشهورة،

حكم) بالإجماع مثلاً (يَمَكَّنُ كونه) أي الحكم (مراداً من خطاب لكن) يكون الخطاب في ذلك المراد (مجازاً لا يدل) الثبوت المذكور (على أنه) أي الحكم هو (المراد منه) أي من الخطاب (بل يبقى الخطاب على حقيقته) لعدم الصارف عنها (خلاقاً للكروخي) من الخفية (والبصري) أي عبد الله من المعتزلة في قولهما يدل على ذلك فلا يبقى الخطاب على حقيقته إذ لم يظهر مستند للحكم الثابت غيره. مثاله وجوب التيمم على المجمع الفاقد للماء إجماعاً يمكن كونه مراداً من قوله تعالى ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [النساء: ٤٣] لكن على وجه المجاز.

لأن الملامسة حقيقة في الجس باليد مجاز في الجماع فقالا: المراد الجماع لتكون الآية مستند الإجماع إذ لا مستند غيرها وإلا لذكر فلا تدل على أن اللمس ينقض الوضوء وأجيب بأنه يجوز أن يكون المستند غيرها واستغنى عن ذكره بذكر الإجماع كما هو العادة، فاللمس فيها على حقيقته فتدل على تقضه الوضوء.

وعلمت أيضاً سقوط ما أورده المحشيان من أن تفريع الشارح على الثالث أنه لا حنث بواحد منهما منتقد لأنه يوهم ابتناه على مختار المصنف أنه المذهب وليس كذلك، بل المذهب أنه يحنث بكل منهما فتأمل. نعم بقي هنا شيء آخر غير ما أورده الشيخ وهو أن قضية كونه حقيقة عرفية أن لا إجمال بل إن صدر هذا اللفظ من لغوي حمل على المعنى اللغوي أو من أهل العرف حمل على العرفي بقضية قول المصنف، ثم هو محمول على عرف المخاطب إلا أن يجاب أخذاً مما أشرنا إليه قريباً بتصوير المسألة بما إذا لم يثبت الوضع لقيام الدليل على انتفائه فإن دلالة الكثرة عليه أمر ظني قد يدل الدليل المقدم على انتفائه أو يقيد الحمل على عرف المخاطب بما إذا لم يقع فيه هذا التعارض.

قوله: (بالإجماع) قال شيخنا العلامة: متعلق بثبوت وفي تقديره فصل بين الموصوف وهو حكم وصفته وهي يمكن بأجنبي إلا أن يعلق باستقرار محذوف صفة أولى لحكم. أقول: وأيضاً لا نسلم امتناع مثل هذا الفصل وإنما يكون ممتعاً لو كان من جملة المتن بخلاف ما إذا كان من الشرح لبيان مراد المتن قوله: (لأن الملامسة حقيقة في الجس باليد مجاز في الجماع) قال الكمال: إن المتجه أن الملامسة حقيقة في تماس البدنين بشيء من أجزائهما من غير تقييد باليد، وعلى هذا فالجماع من أفراد مسمى الحقيقة فيتناوله اللفظ حقيقة وإنما يكون مجازاً لو اقتصر على إرادته باللفظ انتهى. وأقول: أشار شيخنا العلامة: إلى رد هذا حيث قال في قوله حقيقة في الجس باليد اعترض بأنها حقيقة في التقاء البشريتين الصادق بالجماع وفيه نظر. قال في الصحاح: اللمس المس باليد ويكنى به عن الجماع انتهى. لكن عبر في القاموس بقوله لمسه مسه بيده والجارية جامعها والملامسة المماسمة والمجامعة انتهى. وبالجملة فالشارح تابع لهم في هذا التمثيل

وإن قامت قرينة على إرادة الجماع أيضاً بناء على الراجح أنه يصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه معاً دلت على مسألة الإجماع أيضاً، وقد قال الشافعي رضي الله تعالى عنه بدلالاتها عليهما حيث حمل الملامسة فيها على الجنس باليد والوطء.

(مسألة الكناية لفظ استعمل في معناه مراداً منه لازم المعنى) نحو «زيد طويل النجاد»

فلو فرض عدم تمامه لم يضر لأن المثال يكفيه الاحتمال قوله: (وقد قال الشافعي رضي الله عنه بدلالاتها عليهما) نازع فيه الكمال بأن ظاهر كلام الأم خلاف ذلك وهو بتقدير تسليم منازعته لا يقدح لعدم انحصار كلام الشافعي في الأم قوله: (الكناية لفظ استعمل في معناه مراداً منه لازم المعنى) فيه كلامان: الأول قال شيخنا العلامة: قوله «مراداً» حال من الضمير في «استعمل» وضمير منه عائد إلى لفظه لا إلى معناه وإلا لقال مراداً منه لازمه، ومعنى استعمال اللفظ في معناه أرادته به كما يدل عليه قوله «فإن لم يرد المعنى» فمعنى الحد حيثئذ لفظ أريد به معناه الوضعي حال كون ذلك اللفظ مراداً منه أيضاً لازم المعنى وحاصله لفظ أريد به معناه ولازمه فتكون الكناية مجازاً لا حقيقة كما هو ظاهر انتهى أي وذلك ينافي قول المصنف «فهي حقيقة». وأقول: هو اعتراض ساقط لا منشأ له إلا إهمال ملاحظة القواعد ورد النكات المشهورة والمسامحات الشائعة المذكورة المجمع بين أهل العلم واللسان على قبولها وارتكابها وعدم القدح بها بل على استحسانها، وذلك لأن من القواعد المقررة في المعاني جواز الإظهار في موضع الإضمار لنكات قرروها ومثلوا ذلك بنحو قوله:

تريدين قتلي قد ظفرت بذلك

أي بقتلي ولم يقل به وقوله تعالى ﴿قل هو الله أحد﴾ [الصمد: ١، ٢] ولم يقل هو الصمد وقوله تعالى ﴿وبالحق أنزلناه وبحق نزل﴾ [الاسراء: ١٠٥] ولم يقل وبه نزل، وحيثئذ فيجوز عود ضمير «منه» إلى قوله «معناه» ولا ينافيه قوله «لازم المعنى» لأنه من باب الإظهار في موضع الإضمار لأحد نكاته المقررة في محلها، والتقدير حيثئذ لفظ استعمل في معناه مراداً من معناه لازم معناه فظهر منع الملازمة في قوله «وإلا لقال مراداً منه لازمه» وأنه لا منشأ لهذا الاستدلال إلا الغفلة عن هذه القاعدة، ويجوز أيضاً عود الضمير المذكور إلى اللفظ بمسامحة مشهورة شائعة والمعنى مراداً من اللفظ أي بواسطة معناه والانتقال منه أي من معناه إلى ذلك اللازم لا بواسطة استعمال اللفظ في نفس ذلك اللازم أيضاً، وبهذا التقدير يظهر سقوط قوله. وحاصله لفظ «أريد به الخ» وبطلان ما فرعه عليه من قوله «فتكون الكناية مجاز لا حقيقة» بل إنما حاصل الحد لفظ استعمل في معناه مراداً من معناه لازم معناه بمعنى أنه أطلق على معناه لينتقل من معناه إلى لازمه الذي هو المقصود بالذات أو لفظ استعمل في معناه مراداً من ذلك اللفظ بواسطة معناه والانتقال منه إلى لازمه ذلك اللازم، ويجوز عود ضمير «منه» إلى الاستعمال

المفهوم من قوله «استعمل» أي مراداً من استعماله في معناه أي الغرض من ذلك لازم معناه بواسطة الانتقال منه إليه، وعلى التقادير فكون الكناية حقيقة مما لا خفاء معه بوجه فتأمل ولا تكن من الغافلين. واعلم أنه قال في التلخيص الكناية لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته أي إرادة ذلك المعنى مع لازمه. قال السعد في المطول: وها هنا بحث وهو أن المفهوم من التعريف المذكور أن المراد في الكناية هو لازم المعنى وإرادة المعنى جائزة لا واجبة. ثم قال: وهذا هو الحق لأن الكناية كثيراً ما تخلو عن إرادة المعنى الحقيقي وإن كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وإن لم يكن له نجاد قط ثم قال: وفي موضع آخر من المفتاح تصريح بأن المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعاً لأنه قال: المراد بالكلمة المستعملة إما معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معاً. والأول الحقيقة، والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقيين، ويفترقان في التصريح أي في الحقيقة وعدم التصريح أي في الكناية انتهى.

وقال قبل ذلك في الكلام على الحقيقة عقب كلام ذكره: فإن قيل معنى كلامه أنه خرج عن تعريف الحقيقة المجاز دون الكناية فإنها أيضاً حقيقة كما صرح به السكاكي حيث قال «الحقيقة في المفرد والكناية يشتركان في كونهما حقيقيين ويفترقان في التصريح وعدمه» قلنا: هذا أيضاً يعني ما قاله السكاكي من اشتراكهما فيما ذكر غير صحيح لأن الكناية لم تستعمل في الموضوع له بل إنما استعملت في لازم الموضوع له مع جواز إرادة الملزوم، وبمجرد جواز إرادة الملزوم لا توجب كون اللفظ مستعملاً فيه انتهى. لكنه خالف ذلك في مبحث تعريف المسند إليه بالعلمية فذكر أن الكناية مستعملة في الموضوع له لينتقل إلى لازمه. وأجاب الفري بأنه ذكر في شرح المفتاح أن لهم في تقرير الكناية طريقين: أحدهما أنه استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز إرادة الموضوع له، وثانيهما أنه استعمال اللفظ في الموضوع له لكن لا يكون مقصوداً بل لينتقل منه إلى غير الموضوع له اللازم المقصود، فما ذكره في البيان مبني على المذهب الأول، وما ذكره في تعريف المسند إليه مبني على الثاني، وبه يظهر أن كلام المصنف بناء على ما حررناه في معناه خلافاً لما توهمه الشيخ منه مبني على المذهب الثاني وأنه ليس مخالفاً لإصطلاح البيانيين مطلقاً بل هو موافق لأحد المذهبين في اصطلاحهم. لا يقال يمكن أن يبني ما توهمه الشيخ من عبارة المصنف من إرادة الملزوم واللازم جميعاً من لفظ الكناية على ما تقدم عن المفتاح في أحد الموضوعين من أنها أريد بها الأمران وأنها حقيقة لأننا نقول: أما أولاً فلا يخفى إشكال كونها حقيقة على هذا لأن مجموع المعنى ولازمه ليس معنى وضعياً إذ المركب من الوضعي وغير الوضعي غير وضعي. وأما ثانياً فكلام المفتاح المذكور ليس معناه ما فهمه الشيخ من عبارة المصنف كما سيعلم من كلام التلويح الآتي مبسوطاً. ثم رأيت حاشية أخرى للشيخ فيها رجوعه إلى الحق الواضح ونصها: وإنما قال ما ذكره ولم يقل استعمال في معناه ولازمه إشارة إلى أن

المقصود باللفظ هو المعنى والغرض من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم، فاستعمال اللفظ في معناه وسيلة إلى اللازم وإفادة هذا المعنى خص اللازم بذكر الإرادة تنبيهاً على أنه المراد الأهم والمقصود بالذات، وبهذا ظهر توجيه قوله «فهي حقيقة» ولا يخفى أن هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح البيانين. ثم إن كون الكناية والتعريض مستعملين في معنيهما مبني على أن استعمال اللفظ في معناه هو قصده وإرادته سواء كان المعنى ثابتاً موجوداً أو لم يكن كما في قولك «طويل النجاد» وإن لم يكن له نجاد قط، وكقوله تعالى «بل فعله كبيرهم هذا» [الأنبياء: ٦٣] وإن لم يكن الكبير فاعلاً انتهى. لكن قوله «ولا يخفى أن هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح البيانين» ممنوع لما علمت من أنه أحد المذهبين لهم لكن عذر الشيخ أنه لم يقف على ما تقدم عن شرح المفتاح وغيره فظن أنه ليس للكناية عندهم إلا معنى واحد وبني على ذلك الجزم بالاعتراض وأمثال ذلك من الأمر الصعب الذي لا يليق بالعلماء.

والكلام الثاني قال الكوراني: لما كان مدار الحقيقة والمجاز هو الاستعمال لا الدلالة والإرادة حكم المصنف بأن الكناية لفظ مستعمل في المعنى الموضوع له مراداً من ذلك الاستعمال لازم المعنى الموضوع له فتكون الكناية من قبيل الحقيقة لأن الاستعمال إنما هو في الموضوع له وإن أريد به غيره وفيه نظر من وجوه، لأن الاستعمال لا يفارق المراد من اللفظ قطعاً. قال السكاكي: واعلم أنا لا نقول في عرفنا استعملت الكلمة في كذا حتى يكون المقصود الأصلي طلب دلالتها على المستعمل فيه، فقد صرح بأن كون المستعمل فيه مراداً في الجملة لا يكفي بل شرطه أن يكون مقصوداً أصلياً وكلام المصنف يخالفه صريحاً انتهى. وأقول: يستفاد من قوله مراداً من ذلك الاستعمال ما ذكرناه آنفاً من جواز رجوع ضمير «منه» في قول المصنف «مراداً منه» للاستعمال وذلك وجه آخر في رد ما فهمه شيخنا العلامة من عبارة المصنف من إرجاع الضمير للفظ حتى يكون مستعملاً في المعنيين على ما تقدم بيانه. وأما قوله في توجيه نظره «لأن الاستعمال لا يفارق المراد من اللفظ الخ» فاختلاله واضح فلا يرد أما أولاً فلأن قوله «المراد من اللفظ» مبني على رجوع ضمير منه للفظ نفسه وهو خلاف المراد كما حررناه فيما سبق مع أنه يخالف لقوله «هو مراداً من ذلك الاستعمال» لاقتضائه رجوع الضمير للاستعمال. والحاصل أن المراد من اللفظ نفسه يقتضي كون اللفظ مستعملاً في ذلك المراد إلا أن هذا غير مراد للمصنف، وأن المراد لا بقيد كونه من اللفظ نفسه لا يقتضي ذلك وهذا هو مراد المصنف كما تبين كل ذلك. وأما ثانياً فما استدلل به من كلام السكاكي لا يدل له ولا يخالف كلام المصنف لأن حاصله كما هو صريح لفظه أن استعمال اللفظ في المعنى يقتضي كون المقصود الأصلي طلب دلالة على ذلك المعنى، وذلك أعم من أن يكون ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض أولاً وليس فيه تعرض بوجه لاستلزام الكون مراداً للاستعمال. وحاصل كلام المصنف على ما حررناه أن الكناية غير مستعملة في اللازم ومع ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض، وعدم استعمال الكناية فيه لا

مراداً منه طويل القامة إذ طولها لازم لطول النجاد أي حائل السيف (فهي حقيقة) لاستعمال اللفظ في معناه وإن أريد منه اللازم (فإن لم يرد المعنى) باللفظ (وإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو) أي اللفظ حيثئذ (بجواز) لأنه استعمل في غير معناه أي الأول (والتعريض لفظ استعمل في معناه ليلوح) بفتح الواو أي للتلويح (بغيره) كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل صلى الله عليه وسلم ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ [الأنبياء: ٦٣] نسب

ينافي أنه المقصود والغرض بواسطة المعنى المستعمل فيه ولا تعرض فيه بوجه لكون الاستعمال في المعنى يقتضي أن المقصود الأصلي طلب دلالة عليه أولاً، ولا فيه ما ينافي أن المقصود الأصلي ذلك حيثئذ فدعوى مخالفة كلام المصنف له صريحاً مع ذلك لا منشأ لها إلا إهمال التأمل بالمرّة.

قوله: (كما في قوله تعالى الخ) قال شيخنا العلامة في التمثيل بذلك بحث لأنه يلزم من استعماله في معناه الذي هو إرادته به إخبار بغير الواقع فتأملته انتهى. وأقول: قد تأملناه فوجدناه أمراً سهلاً لا حامل على الوقوع فيه إلا عدم مراجعة كلام الأئمة الزيل للإشكال والتعميل على مجرد ما خطر بالبال الموجب للاختلال. قال في التلويح: وأما عند علماء البيان فلأن الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثانٍ ملزوم له أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الإثبات والنفي ويرجع إليه الصدق والكذب، بل لينتقل منه إلى ملزومه فيكون هو مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال «فلان طويل النجاد» قصداً بطول النجاد إلى طول القامة فيصح الكلام وإن لم يكن له نجاد قط، بل وإن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى ﴿والسّموات مطويات بيمينه﴾ [الزمر: ٦٧] وقوله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] وأمثال ذلك فإن هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لأن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالة عليه إنما هو لقصد الانتقال منه إلى ملزومه، وحيثئذ لا حاجة إلى ما قبل إن الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز إرادة المعنى الأول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فإنه من حيث إنه مجاز مشروط بقريئة مانعة عن إرادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف إلى أنه يشترط في الكناية إمكان المعنى الحقيقي لأنه ذكر في قوله تعالى ﴿ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾ [آل عمران: ٧٧] أنه مجاز عن الاستهانة والسخط وأن النظر إلى فلان بمعنى الاعتداد به والإحسان إليه كناية إذا أسند إلى من يجوز عليه النظر وبجواز إذا أسند إلى من لا يجوز عليه النظر، وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتح وغيره. فإن قيل: قد ذكر في المفتح أن الكلمة المستعملة إما أن يراد بها معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معاً والأوّل الحقيقة في المفرد، والثاني المجاز في المفرد، والثالث الكناية، وهذا مشعر بكون الكناية قسماً للحقيقة والمجاز مباحاً لهما. قلنا: أراد بالحقيقة ها هنا الصريح منها بقريئة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقب ذلك بأن الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقيين ويفترقان بالتصريح وعدمه. لا يقال: فإذا أريد بالكلمة معناها

الفعل إلى كبير الأصنام المصنوعة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحاً لقومه العابدين لها بأنها لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل أي كسر صغارها فضلاً عن غيره والإله لا يكون عاجزاً.

(فهو) أي التعريض (حقيقة أبدأ) لأن اللفظ فيه لم يستعمل في غير معناه بخلاف الكناية كما تقدم.

وغير معناها معاً يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز إذا لا معنى له إلا إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً لأننا نقول:

المتنع إنما هو إرادتهما معاً بالذات وفي الكناية أريد المعنى الحقيقي للانتقال منه إلى المعنى المجازي، وهذا بخلاف المجاز فإنه مستعمل في غير ما وضع له على أنه مراد قصد أو بالذات إذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه ليتنقل منه إلى معناه فيناهي إرادة الموضوع له لأن إرادته حينئذ لا تكون للانتقال إلى المعنى المجازي الداخل تحت الإرادة قصداً من غير تبعية بل لكونه مقصوداً بالذات فيلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً بالذات وهو ممتنع، وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له أيضاً منافياً لإرادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضاً منافياً لإرادة الموضوع له لذلك. انتهى كلام التلويح، سقناه مع طوله لكثرة فوائده، ولا يخفى عليك أن قوله «من غير لزوم كذب الخ» يدل على أن الإخبار بغير الواقع إنما يكون كذباً إذا لم يكن المقصود به الانتقال الخ. وهذا جارٍ في التعريض بلا فرق كما هو ظاهر، بل الظاهر أنه لم يقصد الإخبار بالنسبة للمعنى الأصلي وإنما قصد مجرد تصوير ليتنقل منه إلى المعنى الآخر، وبذلك تعلم سقوط البحث المذكور فتأمل، كما يعلم به سقوط قول شيخنا الشهاب فيه حزاة لعصمة الأنبياء من الصغائر ولو سهواً على الراجح انتهى، وذلك لأنه إذا لم يتحقق الكذب فلا صغيرة لا عمداً ولا سهواً. وقوله «فيصح الكلام وإن لم يكن له نجاد قط بل وإن استحال المعنى الحقيقي» مع قوله «وميل صاحب الكشف إلى أنه يشترط في الكناية إمكان المعنى الحقيقي الخ» ومع قوله عقبة «وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره الخ» يفيد أن الكناية على الأول حقيقة مع انتفاء المعنى الحقيقي واستحالته، وكان وجهه أن تحقق المعنى وعدم تحققه أمر خارج عن مدلول اللفظ بناء على أنه موضوع للمعنى الذهني لا الخارجي، وهذا جارٍ في التعريض أيضاً بلا فرق كما هو ظاهر، وبه يندفع ما قد يتوهم أنه إذا لم يتحقق المعنى كيف يكون حقيقة. نعم هذا يشكل على ما مشى عليه المصنف من وضع اللفظ للمعنى الخارجي دون الذهني اللهم إلا أن يخص ذلك بغير الكناية والتعريض أو يكون ما عرف به الكناية والتعريض مبنياً على قول غيره من وضع اللفظ للذهني دون الخارجي فليتأمل.

قوله: (فهو أي التعريض حقيقة أبدأ) قال شيخنا العلامة فيه نظر لأن الحكم عليه بالحقيقة

أبدأ إما بالنظر إلى المعنى الذي استعمل فيه اللفظ، وإما بالنظر إلى المعنى المعرض به، وأياً ما كان فلا يصح. أما الأول فقد نقل السيد في حاشية المطول عن صاحب الكشف ما نصه: والتحقيق أن اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط هو الحقيقة المجردة ويقابله المجاز لأنه المستعمل في غير الموضوع له فقط، والكناية اللفظ المستعمل بالأصالة فيما لم يوضع له والموضوع له مراد تبعاً وفي التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة أو مجازاً أو كناية والمعرض به من السياق إلى آخر ما أطال به. وأقول: لا يخفى على عاقل فساد هذا النظر وذلك لأننا نختار الشق الأول ولا يعارضه هذه التهويلات التي هول بها، وذلك لأن هذه الأسماء اصطلاحيات والاصطلاحيات لا يجب فيها التوافق ولا يلزم من تحقيق صاحب الكشف انحصار الاصطلاح فيه، ولا يظن عاقل بالمصنف أنه اخترع هذا من غير سلف ولا مستند، والاعتراض عليه بمجرد مخالفته لتحقيق صاحب الكشاف والحكم بعدم صحته مما لا وجه له ولا حامل عليه إلا مجرد العصبية، ولو صح هذا الاعتراض لزم بطلان كل كلام ذكره أحد إذا ذكر غيره خصوصاً من هو أعظم منه ما يخالفه بمجرد ذكره ما يخالفه وهذا مما لا يتوهمه عاقل، بل كلام صاحب الكشاف موافق لما ذكره المصنف كما أفاده صاحب الكشف نفسه قبل أن يذكر تحقيقه المذكور فقد قال السيد في حاشيته المذكورة بعد حكايته كلام صاحب الكشاف ما نصه: قال صاحب الكشف المقصود بيان الفرق بينهما ثم قال: وحاصل الفرق أنه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفي التعريض استعماله فيما وضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من السياق والتحقيق الخ. فإنه عين ما ذكره المصنف في تعريف التعريض وحكمه بأنه حقيقة أبدأ، وبذلك يتعجب من تعصب الشيخ حيث حكم بعدم صحة قول المصنف فهو حقيقة أبدأ بمجرد مخالفته لما حققه صاحب الكشاف من غير إبداء معنى يمنع مما قاله المصنف مع أن ذلك أمر اصطلاحى وقد اشتهر أنه لا مشاحة في الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، ومع أن صاحب الكشاف وناهيك بإمامته في هذه الفنون كما هو معلوم قد ذهب إلى عين ما قاله المصنف كما رأيت، ولو لم يكن للمصنف سند إلا كلام صاحب الكشاف كان كافياً مع أنا نقطع بأن له سنداً من غيره وإن لم نقدر الآن على تعيينه، وأعجب من ذلك استدلاله على عدم الصحة بحكاية ذلك التحقيق مع إسقاطه ما قبل ذلك التحقيق مما هو عين ما قاله المصنف مما يقطع كل عاقل بصحة الاستناد إليه مع كون هذا التحقيق وما قبله في كلام واحد في كتاب واحد نقل عنه. وهلا حكم الشيخ بعدم صحة كلام صاحب الكشاف واستدل عليه بمخالفته لتحقيق صاحب الكشاف، فإن كان معتقده عدم صحته أيضاً فهو جزاف صريح أو صحته فكيف رد كلام المصنف مع أنه عينه، فتعوذ بالله من شرور أنفسنا.

وإذا علمت ذلك علمت ما في قول الكمال «واعلم أن هذا أي ما ذكره المصنف» من أن التعريض حقيقة أبدأ خلاف ما في المفتاح وما حققه صاحب كشف الكشاف، ولا خفاء في

التعريض بالحقيقة والمجاز فإنه في الأول أن يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ليلوح بغيره، وفي الثاني أن يستعمل في معناه المجازي بذلك، وأما في الكناية فبأن يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي مثلاً مراداً منه لازمه ليلوح بغيره. بقي ههنا شيء لم أره فليراجع وهو أن ما أفاده تحقيق صاحب الكشف في التعريض من أنه قد يكون مجازاً هل يجري نظيره في الكناية الذي ذكره المصنف فيكون من أفرادها ما لو استعمل اللفظ في لازم المعنى مجازاً لينتقل منه إلى لازم آخر هو المراد، وقد يدل ظاهر ما تقدم من أن لهم في تقرير الكناية طريقتين على انتفاء هذا القسم، لكنه لا بأس به وهو غير ما اختاره الشيخ الإمام لأن اللفظ فيما اختاره استعمل في اللازم المراد لا في غيره لينتقل منه إليه. فإن قلت: فما الفرق على مختار الشيخ الإمام بين الكناية والمجاز؟ قلت: هو أن الكناية مجاز مخصوص وهو ما استعمل في اللازم بخلاف مطلق المجاز فإنه شامل لما استعمل في غيره إذ المعنى المجازي لا يجب أن يكون لازماً كما يعلم من تفصيل العلاقات السابقة وإن أمكن التكلف في اعتبار اللزوم في الجميع فليتأمل.

قوله: (بخلاف الكناية كما تقدم) أقول: أي في قول المصنف فإن لم يرد المعنى وإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز، وهذا الكلام من الشارح تصريح بأن هذا القسم أعني المذكور بقوله «فإن لم يرد المعنى الخ» من الكناية، وقد نقله الزركشي عن المصنف والده فقال بعد أن ذكر كلاماً للناس فيها ما نصه: وأما المصنف فتابع والده في انقسامها إلى حقيقة ومجاز فإنك إذا قلت «زيد كثير الرماد» فإن أردت معناه ليستفاد منه الكرم فإن كثرة الرماد الطبخ لازم له غالباً فهذا حقيقة لأنك استعملت لفظها فيما وضع له والحقيقة كذلك سواء كان ذلك الوضع مقصوداً لذاته أم لغيره، وإن لم ترد المعنى وإنما عبرت بالملزوم وأردت اللازم كما إذا استعملت كثرة الرماد وأردت الكرم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له. وحاصله أن الحقيقة فيها أن تستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له والمجاز فيها أن تريد به غير موضوعه استعمالاً وإفاداً أو نقول: تارة يراد بها المعنى الحقيقي ليدل على المعنى المجازي فيكون حقيقة، وتارة يراد بها المعنى المجازي لدلالة المعنى الحقيقي الذي هو موضوع اللفظ عليه فيكون من أقسام المجاز انتهى. ونقله أيضاً السيوطي في اتقانه عن والد المصنف حيث قال: وفيها أي الكناية أربعة مذاهب: أحدها أنها حقيقة. قال ابن عبد السلام: وهو الظاهر لأنها استعملت فيما وضعت له وأريد بها الدلالة على غيره. الثاني أنها مجاز. الثالث أنها لا حقيقة ولا مجاز وإليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه في المجاز أن يراد المعنى الحقيقي مع المجازي وتجويزه ذلك فيها. الرابع وهو اختيار الشيخ تقي الدين السبكي أنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز، فإن استعمل اللفظ في معناه مراداً منه لازم المعنى أيضاً فهو حقيقة، وإن لم يرد المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له. والحاصل أن الحقيقة منها أن يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له والمجاز منها أن يريد به غير موضوعه استعمالاً وإفاداً انتهى. وهذا ما

يشعر به إشعاراً قوياً تقييد المصنف بالأبد في قوله في التعريض فهو حقيقة أبدأ فإن المتبادر منه إرادته به التفرقة بينه وبين الكناية بأنه حقيقة دائماً بخلافها فإنها قسمان: حقيقة ومجاز. ولعل هذا هو الملجئ للشارح إلى هذا الكلام أعني قوله «بخلاف الكناية كما تقدم» لكن نازع شيخ الإسلام في نسبة ذلك إلى المصنف فقال: الرابع أي من المذاهب في الكناية وهو اختيار المصنف تبعاً لوالده أنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز. كذا قيل والمعروف ما اقتصر عليه المحققون ومنهم السكاكي وصاحب التلخيص أنها حقيقة غير صريحة. وأما نسبة الرابع إلى المصنف فتوهم إذ قوله «فهو مجاز» عائد إلى اللفظ لا إلى الكناية كما صرح به الشارح انتهى.

لكن استدلاله بذلك لا يخلو عن ضعف لجواز أن يكون تصريح الشارح بما ذكر لدفع استشكال تذكير الضمير مع عوده للكناية مع تأنيهاً بدليل قول المصنف «فهي حقيقة» لا للإشارة إلى عدم عوده لها معنى مع أن هذا التصريح معارض بما هو أقوى منه وهو قول الشارح بخلاف الكناية كما تقدم الظاهر في الإشارة به إلى أن قيد الأبد في التعريض مقابل للتفصيل في الكناية، وقد أوله أعني قول الشارح المذكور شيخنا العلامة حيث قال: قوله «بخلاف الكناية» أي فإن اللفظ فيها قد يستعمل في غير معناه وإن كان مجازاً لا كناية انتهى. ولا يخفى ما فيه فإن مجرد هذا لا يقتضي صحة قوله «بخلاف الكناية كما تقدم» قصداً إلى الفرق بينها وبين التعريض فإن التعريض أيضاً كذلك إذ يصح أن يقال إن اللفظ فيه قد يستعمل في غير معناه وإن كان مجازاً لا تعريضاً أي على طريقة المصنف التي الكلام في تقريرها. ويشكل على انقسامها أنه يلزم كون التعريض الذي ذكره المصنف لها غير جامع إلا أن يكون تعريضاً لقسم منها وفيه بعد لا يخفى، لأن ذلك غير مفهوم من العبارة ولا قرينة عليه، ويمكن أن يجاب بأن الإشعار القوي من قوله «فهو حقيقة أبدأ» يصلح أن يجعل قرينة على ذلك معارضة لما يتبادر من أول الكلام من أن القسم الثاني مجازاً لا كناية، وبهذا يندفع ما ادعاه الكمال من أن حمل الشارح عبارة المصنف على أن القسم الثاني من الكناية يخالف ظاهرها فتأمل. وأيضاً فقسم المجاز منها على الوجه المتقدم عن الزركشي وغيره لم يظهر وجه عده منها إذ مجرد استعمال اسم الملزوم في اللزوم ليس فيه معنى الكناية إلا أن يوجه بأن فيه انتقالاً من الملزوم إلى اللزوم ضرورة أن اللزوم هو العلاقة، وإن كان اللفظ مستعملاً في نفس اللزوم فهو بمنزلة ذكر الملزوم مع إرادة اللزوم فيقرب في الجملة معنى الكناية ولو فسر هذا القسم باللفظ المستعمل في لازم معناه لينتقل منه إلى لازمه أعني لازم اللفظ «كثير الرماد» إذا استعمل مجازاً في كثرة الإحراق لينتقل منه إلى الكرم ظهر فيه معنى الكناية وكان أقرب، فلينظر عبارة الشيخ الإمام «فإن قبلت الحمل على ذلك حملت عليه» بل لا مانع من حمل عبارة المصنف على ما ذكر وإن لم تقبله عبارة الشيخ الإمام إذ ليس في كلام المصنف ما يعين أنه أراد في هذا الكتاب مذهب الشيخ الإمام وقد قال أخو المصنف البهاء في شرح التلخيص: بقي قسم وهو مجاز مقصود لغيره مثل أن يستعمل كلمة في

غير موضوعها ولا يكون ذلك المعنى المجازي مقصوداً لذاته بل لما يلزمه، فهذا القسم قد يقال بامتناعه لأن فيه الخروج عن موضوع اللفظ إلى التجوز بحسب الاستعمال، ثم الخروج عن ذلك المعنى المجازي بحسب القصد بالذات ويدل عليه قول الجمهور الكناية حقيقة خلافاً للمصنف يعني صاحب التلخيص في قوله «أنها ليست حقيقة ولا مجازاً» ولو ثبت هذا القسم لانقسمت الكناية إلى حقيقة ومجاز. وقد يقال بجوازه ويحمل قولهم الكناية حقيقة لفظ استعمل في موضوعه مراداً به غيره على قسم منها انتهى.

فيمكن حمل عبارة المصنف على هذا القسم الرابع، فقوله «وإنما عبر بالملزوم عن اللازم» أي مراداً من ذلك اللازم لازمه وهذا هو الموافق لقوله الآتي «أبدأ» وقول الشارح بعده «بخلاف الكناية كما تقدم» فيكون ذلك الآتي قرينة على إرادة هذا المعنى وعلى أن اقتصاره في التعريف على الحقيقة اقتصار على أحد قسميها لأنه الواقع في كلام الجمهور مع الاستدراك عليه بهذا القسم. وبالجملة فكلام المصنف والشارح لا يخلو عن اضطراب أي من حيث اللفظ، أما من حيث المعنى فعمل تقدير أن يريد مذهب والده في الكناية أو يريد ما ذكره أخوه البهاء فلا إشكال عليه لأن هذا من الاصطلاحيات التي اشتهر أنه لا مشاحة فيها. فقول الكوراني ما نصه «وقول المصنف وهو أي التعريض حقيقة أبدأ تقييده بالأبد حشو إذ مقصوده الاحتراز عن الكناية على ما صرح به في بعض شروحه والكناية لم يقل أحد بأنها حقيقة في وقت دون وقت حتى يحرز عنها بل هي دائماً حقيقة على ما هو المشهور أو واسطة بين المجاز والحقيقة على ما تقدم تحقيقه، ولو قال حقيقة من كل وجه لكان له وجه لا يخفى» انتهى. ممنوع ويكفي في منعه بطلان ما استند إليه من قوله «والكناية لم يقل أحد بأنها حقيقة في وقت دون وقت حتى يحرز عنها» لما علمت من المذهب الرابع المنسوب لوالد المصنف من انقسامها إلى الحقيقة والمجاز، وكذا ما تقدم عن أخي المصنف البهاء، فإن رجوع إلى منازعة والد المصنف أو أخيه لم يلتفت إليه خصوصاً مع ما تقرر أنه لا مشاحة في الاصطلاحيات، وبهذا يظهر منع قول شيخنا الشهاب في قول الشارح بخلافه في الكناية ما نصه فيه «إن الكناية في حال كونها كناية ليست مجازاً» اهـ. فليتأمل في المقام.

(مبحث الحروف)

أي هذا مبحث الحروف التي يحتاج الفقيه إلى معرفتها ومعرفة معانيها لكثرة وقوعها في الأدلة لكن سيأتي منها أسماء. ففي التعبير بها تغليب للأكثر وفي خط المصنف عدها بالقلم الهندي اختصاراً في الكتابة، وفي بعض النسخ بالقلم المعتاد ولنمش عليه لوضوحه (أحدها إذن) وهي من نواصب المضارع (قال سيبويه للجواب والجزاء قال الشلوبين دائماً و) قال (الفارسي غالباً) وقد تتمحض للجواب. فإذا قلت لمن قال أزورك إذن أكرمك فقد أجبته وجعلت إكرامك جزاء زيارته أي إن زرتني أكرمتك، وإذا قلت لمن قال أحبك إذن أصدقك فقد أجبته فقط عند الفارسي ومدخول إذن فيه مرفوع لانتفاء استقباله المشترط في

مبحث الحروف

قوله: (أي هذا مبحث الحروف) المبحث اسم مكان البحث، والبحث حمل المحمولات على الموضوعات أي هذا محل لإثبات أحوال الحروف لها وحملها عليها. قوله: (التي يحتاج الفقيه إلى معرفتها ومعرفة معانيها) لعل هذا الوصف من الوصف اللازم لأن سائر الحروف بل سائر الكلمات بصدد احتياج الفقيه إلى معرفتها لوقوعها في الأدلة، وحينئذ فنكتة التصريح به بيان العذر في ذكرها في هذا الفن. قوله: (لكثرة وقوعها في الأدلة) بيان لوجه الاحتياج إلى ذكرها وقد ينظر فيه بأن احتياج الفقيه لما ذكر لا يتوقف على كثرة الوقوع بل يكفي فيه الوقوع، ويمكن أن يجاب بأن التقييد بالكثرة لأنه الواقع وإشارة إلى مزيد الاحتياج ففيه تأكيد العذر في ذكرها. قوله: (تغليب) قد يستغنى عن دعوى التغليب بدعوى أن إطلاق الحروف على الكلمات مطلقاً إطلاق آخر لهم فقد وقع في كلامهم إطلاق الحروف على ما يشمل الأسماء والأفعال كما قال صاحب الأجرومية: وحروف الاستثناء ثمانية وذكر منها أسماء وأفعالاً قوله: (عدها بالقلم الهندي) المراد بعدها ذكرها بالعبارة عنها. فإن قلت: القلم الهندي ليس عبارة عنها بل هو رمز العبارة عنها. قلت: ممنوع بل هو عبارة عنها لأن تلك الأشكال تدل على لفظ وهو قولك واحد اثنان الخ مثلاً كما أن الأشكال العربية تدل على لفظ وهو قولك واحد اثنان الخ مثلاً. قوله: (للجواب والجزاء) المراد بكونها للجواب أنها لا تقع إلا في كلام يجاب به من تكلم بكلام آخر إما تحقياً وإما تقديراً فلا تقع في كلام مقتضب ابتداء من غير أن يكون هناك ما يقتضي الجواب لا لفظاً ولا تقديراً. والجواب في الحقيقة هو الجملة التي وقعت «إذن» فيها لا «إذن» وحدها

نصبها، ويتكلف الشلوبيين في جعل هذا مثلاً للجزاء أيضاً أي إن كنت قلت ذلك حقيقة صدقتك وسيأتي عدها من مسالك العلة لأن الشرط علة للجزاء (والثاني إن) بكسر الهمزة وسكون النون (للشرط) أي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى نحو ﴿أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ [الأنفال: ٣٨] (والنفي) نحو ﴿إن الكافرون إلا في غرور﴾ [الملك: ٢٠] ﴿إن أردنا إلا الحسنى﴾ [التوبة: ١٠٧] أي ما (والزيادة) نحو «ما إن زيد قائم» «ما إن رأيت زيدا» (الثالث أو) من حروف العطف (للك) من المتكلم نحو ﴿قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم﴾ [المؤمنون: ١١٣] (والإبهام) على السامع نحو ﴿أناها أمرنا ليلاً أو نهاراً﴾ [يونس: ٢٤] (والتخيير) بين المعطوفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو «خذ من مالي ثوباً أو ديناراً» أم جاز نحو «جالس العلماء أو الوعاظ» وقصر ابن مالك وغيره التخيير على الأولى وسموا الثاني بالإباحة (ومطلق الجمع) كالواو نحو:

وقد زعمت ليل بأي فاجر لنفسي تقاها أو عليها فجورها
أي وعليها (والتقسيم) نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف أي مقسمة إلى الثلاثة تقسيم الكلي إلى جزئياته فتصدق على كل منها (ويعنى إلى) فينصب المضارع بأن مضمرة نحو «لا لزمك أو تقضيني حقي» أي إلى أن تقضيه (والاضراب كبل) نحو «وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون» [الصفات: ١٤٧] أي بل يزيدون (قال الحريري والتقريب نحو ما أدري أسلم أو ودع) هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع فهو من تجاهل العارف والمراد

والمراد بالجزاء ما يكون جزء الشرط. قوله: (المشترط في نصبها) وكذا في الجزائية بها. قوله: (وسياتي عدها من مسالك العلة) تنبيه على فائدتها وعلى أنه يمكن الاستغناء عما هنا بما يأتي. وقوله «لأن الشرط علة للجزاء» توجيه لعددها من مسالك العلة وتنبيه على تضمن جملتها معنى الشرط والجزاء والله أعلم. قوله: (للشرط) أي موضوعة للشرط وقد فسره بقوله «أي لتعليق حصول مضمون جملة الخ» فلا حاجة لما ذكره شيخ الإسلام بل الكلام في صحته بظاهره. قوله: (والزيادة) فيه مساعة مشهورة فإن الزيادة ليست معنى لها بل معناها التأكيد.

قوله: (للك) هل المراد به المعنى الأصولي أو مطلق التردد فيه نظر. واعلم أن التحقيق أن «أو» لأحد الشئيين أو الأشياء وهذه المعاني المذكورة لها إنما يفيدها السياق والقرائن. واعلم أيضاً أنه لا تنافي بين نسبة هذه المعاني إلى «أو» ونسبة التخيير أو الإباحة فيها إلى صيغة الأمر، لأن كلا منهما له دخل فيهما لأن الأمر يستعمل للتخيير أو الإباحة مجازاً لكن لا بد من قرينة تصرفه إلى ذلك، وتعلق الفعل المذكور بأحد الشئيين أو الأشياء الذي يوصف بالتخيير أو الإباحة إنما تفيد «أو» لا مجرد الأمر وصيغة الأمر أو ما قام مقامها بدون «أو» لا تفيد التعلق بأحد الشئيين أو الأشياء و«أو» بدون صيغة الأمر وما قام مقامها لا تفيد معنى التخيير أو الإباحة أي المعنى الذي يمكن أن يوصف بالتخيير أو الإباحة. قوله: (ويعنى إلى) بقي كونها بمعنى «إلا»

تقريب السلام لقصرة من الوداع ونحوه ما أدري أأذن أو أقام يقال لمن أسرع في الأذان كالإقامة (الرابع أي بالفتح) للهمزة (والسكون) للياء (للتفسير) بمفرد نحو «عندي عسجد» أي ذهب وهو عطف بيان أو بدل أو بجملته نحو:

وترمينني بالطرف أي أنت مذنب وتقلينني لكن إياك لا أقلي

فأنت مذنب تفسير لما قبله إذ معناه تنظر إليّ نظر مغضب ولا يكون ذلك إلا عن ذنب، واسم «لكن» ضمير الشأن وقدم المفعول من خبرها لإفادة الاختصاص أي لا أترك بخلاف غيرك (ولنداء القريب أو البعيد أو المتوسط أقوال) ويدل للأول ما في حديث الصحيحين في آخر أهل الجنة دخولاً «وأدناهم منزلة فيقول أي رب أي رب» وقد قال تعالى ﴿فإني قريب﴾ [البقرة: ١٨٦] وقيل لا يدل لجواز نداء القريب بما للبعيد توكيداً (الخامس أي) بالفتح و (بالشديد) اسم (للشروط) نحو ﴿أيما الأجلين قضيت فلا عدوان علي﴾ [القصص: ٢٨] و(الاستفهام) نحو ﴿أيكم زادت هذه إيماناً﴾ [التوبة: ١٢٤] (وموصولة) نحو ﴿لنترعن من كل شيعة أيهم أشد﴾ [مريم: ٦٩] أي الذي هو أشد.

(ودالة على معنى الكمال) بأن تكون صفة لنكرة أو حالاً من معرفة نحو «مررت برجل أي رجل» أو «بعالم أي عالم» أي كامل في صفات الرجولية أو العلم «ومررت بزيد أي رجل» أو «أي عالم» أي كاملاً في صفات الرجولية أو العلم (ووصلة لنداء ما فيه أل) نحو «يا أيها الناس» (السادس إذ اسم للماضي ظرفاً) نحو «جتتك إذ طلعت الشمس» أي وقت طلوعها (ومفعولاً به) نحو ﴿واذكروا إذ كنتم قليلاً فكشركم﴾ [الأعراف: ٨٦] أي اذكروا حالتكم هذه، وبدلاً من المفعول به نحو ﴿اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً﴾ [المائدة: ٢٠] إلى آخره أي اذكروا النعمة التي هي الجعل المذكور (ومضافاً إليها اسم زمان) نحو ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا﴾ [آل عمران: ٨] (وللمستقبل في الأصح) نحو ﴿فسوف يعلمون إذ الأغلال في أعناقهم﴾ [غافر: ٧١]

يقال لكن ما ذكره لا يفيد المضي مع أن كونها مفعولاً به وبدلاً منه من أقسام كونها للماضي كما هو صريح عبارة المصنف لأنا نقول: أما أولاً فلو سلم عدم إفادته ما ذكر لكنه لا يتأني، بل يمكن حمله عليه وذلك كافٍ في التصحيح. وأما ثانياً فلا نسلم عدم إفادته ذلك لأن المضي يستفاد من الإشارة في قوله «حالتكم هذه» لأن المشار إليه مضمون قوله «كنتم قليلاً» المفيد للمضي لكون الفعل فيه ماضياً ومن الجعل المذكور في قوله «الجعل المذكور» إذ هو إشارة إلى مضمون قوله «إذ جعل فيكم أنبياء» المفيد أيضاً للمضي لما ذكر فليتأمل قوله: (ومضافاً إليها اسم زمان) ومنه «حيثذ» و«وقتتذ» والإضافة في ذلك بيانية، ويمكن أن يجعل من فوائدها الإجمال والتفصيل لإجمال الحين والوقت وتفصيل إذ بإضافتها لما بعدها. قوله: (وللمستقبل في الأصح) ينبغي أن يجري فيها حيثذ المفعولية والبدلية ولعله تركهما لعدم تصريحهم بهما قوله: (وترد

وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه في هذه الآية لتحقيق وقوعه كالماضي (وترد للتعليل حرفاً) كاللام (أو ظرفاً) بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولان نحو «ضربت العبد إذ أساء» أي لاساءته أو وقت إساءته وظاهر أن الضرب وقت الإساءة لأجلها (وللمفاجأة) بأن تكون بعد «بيناً» أو «بينما» (وفاقاً لسيبويه) حرفاً كما اختاره ابن مالك،

للتعليل حرفاً كاللام أو ظرفاً بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولان) أقول: هذا الذي ذكره الشارح نص عليه أئمة العربية وعبرة المغني وناهيك بكونه حجة وعمدة في هذا الشأن ويتلقي الأئمة له بغاية القبول والإذعان وتعويلهم عليه في كل زمان ومكان ما نصه: والثالث أن تكون للتعليل نحو «ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم إنكم في العذاب مشتركون» [الزخرف: ٣٩] أي ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب لأجل ظلمكم في الدنيا. وهل هذه حرف بمنزلة لام العلة أو ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ فإنه إذا قيل «ضربته إذا ساء» وأريد الوقت اقتضى ظاهر الحال أن الإساءة سبب الضرب قولان اهـ. وتبعه غيره كالجلال السيوطي في كتابه «جمع الجوامع» وناهيك به كتاب جمع فاعى فقد نص هذا الإمام العمدة على ما ذكره الشارح مصرحاً بالقولين موجهاً الثاني بأمر معقول مقبول للعقول السليمة والطباع المستقيمة بقوله: فإنه إذا قيل الخ وخصوصاً وقد أقره المحشون عليه مع مزيد فحصهم وشدة في بحثهم، وحيثل فمنازعة الكوراني في القول الثاني وتوجيهه المذكور حيث قال ما نصه: واختلف في كونها حرفاً حيثئذ أو ظرفاً الأول مروى عن سيبويه، وقيل ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ هذا كلام باطل لا وجه له إذ لا معنى لـ«إذ» سوى التعليل في بعض المواطن، فالقول بأن التعليل ليس مستفاداً عنه قول ياباه الطبع السليم. اهـ من التهور القبيح والجزاف الصريح والتكثير بالباطل والتقول بما ليس تحته طائل من غير أن يستند فيما افتراه إلى شبهة فضلاً عن حجة. وبإسبحان الله قد نقل هذا القول مع توجيهه المذكور الأئمة الذين عليهم التعويل، فكيف يقع من عاقل أن يبالغ في مقابلتهم بالتهور والجزاف بلا دليل خصوصاً من قام القطع على أنه ليس من هذا الشأن وليس عليه فيه أدنى تعويل. وقوله «إذ لا معنى لإذ سوى التعليل في بعض المواطن» من الجزاف بمكان إذ ملخصه كما ترى هو الاستدلال بمجرد دعواه على البطلان. وبالجملة فهذا القول نقله الأئمة ولم تنص العرب على خلافه لأن غاية ما عرف منهم استعمالها في مقام التعليل وهذا لا يستلزم أن معناها هو نفس التعليل، بل يحتمل أنه هو الظرفية والتعليل مستفاد من سياق الكلام كما نص عليه هؤلاء الأعلام، فمع ذلك لا تكون دعوى البطلان إلا من صريح البهتان، وكأنه لقله اطلاعه توهم اختراع الشارح لذلك التوجيه فحملة انحرافه منه على الوقوع فيما وقع فيه، وقد ظهر مما تقرر أنها على الظرفية ليست للتعليل وأنه في نسبه إليها مسامحة فلي تأمل.

قوله: (حرفاً كما اختاره ابن مالك الخ) قال في المغني: وعلى القول بالظرفية فقال ابن

وقيل ظرف مكان. وقال أبو حيان: ظرف زمان واستغنى المصنف عن حكاية هذا الخلاف بحكاية مثله في «إذا» الأصلية في المفاجأة مثال ذلك «بينما» أو «بينما أنا واقف إذ جاء زيد» أي فاجأ مجيئه وقوفي أو مكانه أو زمانه. وقيل ليست للمفاجأة وهي في ذلك ونحوه زائدة للاستغناء عنها كما تركها منه كثير من العرب (السابع إذا للمفاجأة) بأن تكون بين جملتين ثانيتهما ابتدائية (حرفاً وفاقاً للأخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان

جني: عاملها الفعل الذي بعدها لأنها غير مضافة إليه وعامل «بينما» و«بينما» محذوف يفسره الفعل المذكور. وقال الشلوبين: «إذا» مضافة للجملة فلا يعمل فيها الفعل ولا في «بينما» و«بينما» لأن المضاف إليه لا يعمل في المضاف ولا فيما قبله وإنما عاملهما محذوف يدل عليه الكلام «وإذا» بدل منهما والمعنى حين أنا قائم حين جاء زيد اه. وفي شرح التسهيل للدماميني: فإذا قلت بينا أو بينما أنا قائم إذ أبل عمرو فعلى القول بزيادة «إذ» يكون الفعل الواقع بعدها هو العامل في «بينما» كما يكون كذلك لو كانت «إذ» غير موجودة، وعلى القول بأنها حرف مفاجأة فالعامل في «بينما» و«بينما» فعل محذوف يفسره ما بعد «إذ» وهو «أقبل» في المثال المذكور. وعلى القول بالظرفية فقال ابن جني: عاملها الفعل الذي بعدها لأنها غير مضافة إليه، وعامل «بينما» و«بينما» محذوف يفسره الفعل المذكور. وقال الشلوبين «إذ» مضافة للجملة ولا يعمل فيه الفعل ولا في «بينما» أو «بينما» لأن المضاف إليه لا يعمل في المضاف ولا فيما قبله وإنما عاملها محذوف يدل عليه الكلام «وإذا» بدل منها أي حين أنا قائم حين أقبل عمرو وافقت إقبال عمرو اه. وقضيته أنه لا يتأتى الإبدال على الظرفية الكائنة فينبغي أن تتعلق بالعامل المحذوف. قوله: (أي فاجأ مجيئه وقوفي) برفع «مجيئه» ونصب «وقوفي» أو بالعكس، ولهذا جوز شيخ الإسلام النصب في قوله «أو مكانه أو زمانه» عطفاً على «وقوفي» والرفع عطفاً على «مجيئه» لأن المفاجأة مفاعلة من الجانبين، ثم هذا راجع للحرفية وهو تفسير لما عدا «بينما» أو «بينما» من التركيب كما هو ظاهر. قوله: (كما تركها منه) أي من المثال المذكور وهو «بينما» أو «بينما» الخ ولهذا أفرد ضمير «منه» ولم يشته ليرجع لقوله ذلك ونحوه. قوله: (السابع إذا للمفاجأة) أي موضوعة للمفاجأة فقط أو مع معنى المكان أو الزمان، ولهذا أطلق المفاجأة وذكر الخلاف في أنها حرف أو ظرف مكان أو زمان للمفاجأة. قوله: (بأن تكون بين جملتين) قد يشكل على القول بالظرفية مع إعرابها خبر المبتدأ وقوعها بين الجملتين إذ هي حينئذ جزء الجملة الثانية فليست بين جملتين إلا أن يراد بأنها بين جملتين في الجملة. وفي المعنى: فتختص بالجملة الاسمية ولا تحتاج لجواب ولا تقع في الابتداء ومعناها الحال لا الاستقبال اه. قوله: (حرفاً وفاقاً للأخفش وابن مالك) قال في المعنى: ويرجح قولهم «خرجت فإذا إن زيدا بالباب» بكسر «إن» لأن «إن» لا يعمل ما بعدها فيما قبلها اه.

والزجاج والزخشري ظرف زمان) مثال ذلك «خرجت فإذا زيد واقف» أي فاجأ وقوفه خروجي أو مكانه أو زمانه، ومن قدر على القولين الأخيرين ففي ذلك المكان أو الزمان وقوفه اقتصر على بيان معنى الظرف وترك معنى المفاجأة وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان (وترد ظرفاً للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالباً) فتجاب بما يصدر بالفاء نحو «إذا جاء نصر الله» [النصر: ١] الآية. والجواب فسبح إلى آخره. وقد لا تضمن معنى الشرط نحو «آتيك إذا احمر البسر» أي وقت احمراره (وندر مجيئها للماضي) نحو «وإذا رأوا تجارة أو لهواً» [الجمعة: ١١] الآية، فإنها نزلت بعد الرؤية والانفصاض (والحال) نحو «والليل إذا يغشى» [الليل: ١] فإن الغشيان مقارن لليل (الثامن الباء

قوله: (والزخشري ظرف زمان) قال في المعنى: وزعم أي الزخشري أن عاملها فعل مقدر مشتق من لفظ المفاجأة. قال: التقدير ثم إذا دعاكم فاجأتم الخروج في ذلك الوقت ولا يعرف هذا لغيره وإنما ناصبها عندهم الخبر المذكور في نحو «خرجت فإذا زيد جالس» أو المقدر في نحو «فإذا الأسد» أي حاضر. وإن قدرت أنها الخبر فعاملها مستقر أو استقر. وإذا قلت «خرجت فإذا الأسد» صح كونها عند المبرد خبراً أي فبالخضرة الأسد ولم يصح عند الزجاج لأن الزمان لا يجبر به عن الجثة، ولا عند الأخفش لأن الحرف لا يجبر به ولا عنه. فإن قلت: فإذا القتال صحت خبريتها عند غير الأخفش وتقول «خرجت فإذا زيد جالس أو جالساً» فالرفع على الخبرية، وإذا نصب به فالنصب على الحالية والخبر «إذا» إن قيل إنها مكان وإلا فهو محذوف. نعم يصح أن يقدرها خبراً عن الجثة مع قولنا إنها زمان إذا قدرت حذف مضاف كأن يقدر في نحو «فإذا الأسد» أي فإذا حضور الأسد اهـ. قوله: (وهل الفاء فيها زائدة) قد توجه الزيادة بتزيين اللفظ. قوله: (أو عاطفة) فإن قلت: ما فائدة الفاء على هذا فإن ما تفيده من التعقيب والترتيب مستفاد من المفاجأة قلت: الظاهر أن المفاجأة أخص من التعقيب لأنه يعتبر فيها الفور والسرعة وذلك غير لازم للتعقيب لصدقه مع عدم السرعة بل مع التراخي إذا كان تعقيباً عرفياً بخلاف الفور والسرعة. ألا ترى أنه يصح «تزوج زيد فولد له» إذا كان بينهما أقل مدة الحمل ولا يصح «تزوج زيد فإذا هو ولد له» فقد أفادت «إذا» تعقيباً لم تفده الفاء قوله: (مضمنة معنى الشرط غالباً) قالوا: إنها معمولة للجواب فانظره حيث صدر الجواب بالفاء لأن فاء السببية لا يعمل ما بعدها فيما قبلها. قوله: (فيجاب بما يصدر بالفاء) أقول: معناه كما هو ظاهر أن هذا الحكم من فروع تضمنها معنى الشرط وليس في هذه العبارة حصر جوابها فيما يصدر بالفاء، فقول شيخ الإسلام إن هذا قيد مضر ممنوع إذ لم يذكر على وجه القيدية بل على وجه التفريع. قوله: (وندر مجيئها للماضي) هذا من محترز قوله «للمستقبل» فقوله «غالباً» راجع إليه أيضاً فعلم أن المصنف صرح بمحترز قوله «للمستقبل» دون قوله «غالباً». قوله: (نحو والليل إذا يغشى) أقول: في كون هذا للحال نظر، لأن الليل لم يرد به ليل موصوف بحال ولا بغيره فكذا «إذا

للإصاق حقيقة) نحو «به داء» أي الصق به (ومجازاً) نحو «مررت بزبد» أي ألصقت مروري بمكان يقرب منه (والتعدية) كالهزمة نحو «ذهب الله بنورهم» [البقرة: ١٧] أي أذهب (والاستعانة) بأن تدخل على آلة الفعل نحو «كتبت بالقلم» (والسببية) نحو «فكلاً أخذنا بذنبه» [العنكبوت: ٤٠] (والمصاحبة) نحو «وقد جاءكم الرسول بالحق» [النساء: ١٧٠] أي مصاحباً له (والظرفية) المكانية أو الزمانية نحو «ولقد نصركم الله ببدر» [آل عمران: ١٢٣] «ونجيناهم بسحر» [القمر: ٣٤] (والبديلية) كما في قول عمر رضي الله عنه استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمرة فأذن وقال لا تنسنا يا أخي من دعائك فقال كلمة ما يسرني أن لي بها الدنيا أي بدلها رواه أبو داود وغيره. وأخي ضبط بضم الهمزة مصغراً لتقريب المنزلة (والمقابلة) نحو «اشتريت الفرس بألف» (والمجاورة) ك«عن» من نحو «ويوم تشقق السماء بالغمام» [الفرقان: ٢٥] أي عنه (والاستعلاء) نحو «ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار» [آل عمران: ٧٥] أي عليه (والقسم) نحو «بالله لأفعلن كذا» (والغاية) كلّي نحو «وقد أحسن بي» [يوسف: ١٠٠] أي إليّ والتوكيد نحو «كفى بالله شهيداً» [النساء: ٧٩] «وهزي إليك بجذع النخلة» [مريم: ٢٥] والأصل

يفشى» ولأنه إن أريد بالحال وقت النزول فالظاهر بتقدير أن النزول كان ليلاً أنه لم يرد ذلك الوقت بعينه، وأما قول الشارح «فإن الغشيان مقارن لليل» فلا يظهر به معنى الحال الذي هو أحد الأزمنة الثلاثة كما هو المراد بدليل مقابته بالاستقبال والماضي. واعلم أن «إذا» هنا تتعلق بمحذوف أي وعظمة الليل إذا يفشى لا بفعل القسم لفساد المعنى كما لا يخفى، أو بدل من الليل كما قاله السعد ومع ذلك يشكل دعوى حالتها على هذا أيضاً فليتأمل. قوله: (أي الصقت مروري بمكان يقرب منه) أقول: ليس المراد أنّ في الكلام مقدراً وأن التقدير مررت بمكان يقرب من زيد وإلا فلا تجوز في الإصاق لأن المقدر كالمذكور وبالنظر لهذا المقدر لا تجوز فيه، بل المراد بيان الأصل والحقيقة والمراد الحكم بالإصاق المرور بزبد مجازاً لأن الإصاق بما يقرب منه إصاق به مجازاً لا بإصاقه بما يقرب منه. قوله: (أي اذهب) فيه أمران: الأول أن هذا إشارة إلى أن فاعل نحو ذهب إذا تعدى بحرف الجر لا يجب أن يكون مصاحباً للمفعول في الفعل ولا صادراً منه ذلك الفعل بل قد يستحيل منه ذلك كما هنا كما قرر ذلك في محله. والثاني أن التعدية بأن يراد بها الخ. قوله: (والمجاورة كمن) لم يبين معنى المجاورة وفي شرح الكافية للفاضل الجامي أي مجاورة شيء لشيء وتعديته عن شيء آخر وذلك إما بزواله عن الشيء الثاني ووصوله إلى ثالث نحو «رميت السهم عن القوس إلى الصيد» أو بالوصول وحده نحو «أخذت عنه العلم» أو بالزوال وحده نحو «أدبت عنه الدين» اهـ. وليلخص معناها في نحو «فاسأل به خبيراً» [الفرقان: ٥٩].

كفى الله شهيداً وهزي جذع (وكذا التبويض) كمن (وفاقاً للأصمعي والفارسي وابن مالك) نحو ﴿عينا يشرب بها عباد الله﴾ [الإنسان: ٦] أي منها، وقيل ليست للتبويض ويشرب في الآية بمعنى يروى أو يلتذ مجازاً والباء للسبية (التاسع بل للعطف) فيما إذا وليها مفرد سواء أوليت موجباً أم غير موجب ففي الموجب نحو «جاء زيد بل عمرو» و«أضرب زيداً بل عمرأ» تنقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنه مسكوت عنه إلى المعطوف. وفي غير الموجب نحو «ما جاء زيد بل عمرو» ولا تضرب زيداً بل عمرأ» تقرر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده للمعطوف (والإضراب) فيما إذا وليها جملة (أما للإبطال) لما وليته نحو ﴿أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق﴾ [المؤمنون: ٧٠] فالجائي بالحق لا جنون به (أو للانتقال من غرض إلى آخر) نحو ﴿ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون﴾ بل قلوبهم في غمرة من هذا ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون﴾ [المؤمنون: ٦٢-٦٣] فما قبل بل فيه على حاله (العاشر بيد) اسم ملازم للنصب والإضافة إلى أن وصلتها (بمعنى غير) ذكره الجوهري وقال إنه يقال كثير المال بيد أنه بخيل (ويعنى من أجل) ذكره أبو عبيدة وغيره

قوله: (والإضراب) عطف على العطف وقد يقتضي التثنية أن الإضراب ثابت لها مع العطف وهو صحيح على قول ابن مالك أن «بل» تعطف الجمل دون قول الجمهور وأنها للإضراب، سواء وقعت بين الجمل أو المفردات وهو صحيح أيضاً كما بينه شيخ الإسلام. لكن قول الشارح فيما إذا وليها جملة قد يقتضي خلافه إلا أن يجاب بما قاله شيخ الإسلام إنما قيد بذلك لأن انقسام الإضراب إلى الإبطالي والانتقالي خاص بالجمل اهـ. وفيه نظر لأن ذلك لا يقتضي التقييد على أنه يمكن إجراء ذلك الانقسام في المفردات أيضاً نظراً إلى أنها فيها في الإثبات لإبطال الحكم أي حكم المتكلم لا المحكوم به فليتأمل. قوله: (أما للإبطال الخ) قال شيخ الإسلام: فيه رد الخ. قوله: (في بيد اسم ملازم للنصب) هو كالصريح في ثبوت الاسمية والنصب على الوجهين كونها بمعنى «غير» وكونها بمعنى «من أجل» ولم يتعرض لوجه نصبه. وذكر الكمال أن نصبه في الوجه الأول على الاستثناء لأن غير المستثنى بها تعرب إعراب المستثنى با «إلا» ثم قال: ولم يتعرض في المعنى لكون بيد الذي بمعنى من أجل ملازماً للنصب وعلى ما ادعاه الشارح من ملازمة النصب أيضاً لا يتجه نصبه على الاستثنائية، ولا يبعد أن يقال فيه والحالة هذه أنه حرف تعليل مبني على الفتح اهـ. قوله: (بمعنى غير) أقول: هذا لا يستلزم أن يثبت لها سائر أحكام «غير» فإنها ملازمة للنصب والإضافة بل يصدق بكونها بمعناها وإن لم يثبت لها سائر أحكامها، ويوضح عدم الاستلزام أن القضايا في كتب التصانيف كثيراً ما يراد بها الإهمال وإن كانت بصورة الكلية. قوله: (ويعنى من أجل) أقول فيه أمران: الأول إن كان التفسير بذلك لجريان عاداتهم به وإلا فكان يمكن أن يقول: وللتعليل أو بمعنى التعليل أو بمعنى لام التعليل. والثاني لم يتعرض الشارح لوجه نصبها لا في هذا الوجه ولا في الوجه السابق،

(وعليه) حديث «أنا أفصح من نطق بالضاد» (بيد أي من قريش) أي الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم وخصها بالذكر لعسرها على غير العرب، والمعنى أنا أفصح العرب وبهذا اللفظ إلى آخر ما تقدم أورده أهل الغريب. وقيل إن «بيد» فيه بمعنى «غير» وأنه من تأكيد المدح بما يشبه الذم (الحادي عشر ثم حرف عطف للتشريك) في الاعراب والحكم (وللمهلة على الصحيح وللترتيب خلافاً للعبادي) تقول «جاء زيد ثم عمرو» إذا تراخى مجيء عمرو عن مجيء زيد وخالف بعض النحاة في إفادتها الترتيب كما خالف بعضهم في إفادتها المهلة قالوا لمجيئها لغيرها كقوله تعالى ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها﴾ [الزمر: ٦] والجعل قبل «خلقنا» وكقول الشاعر: كهز الرديني تحت العجاج جري في الأنابيب ثم اضطرب واضطراب الرمح يعقب جري الهز في الأنابيب. وأجيب بأنه توسع فيها بإيقاعها موقع الواو في الأول والفاء في الثاني، وتارة يقال إنها في الأول

وصرح الكمال بأن نصبها في الوجه الأول على الاستثناء قال: لأن غير المستثنى بها تعرب إعراب المستثنى به «إلا» اهـ.

قوله: (وعليه بيد أي من قريش) نظر الكوراني في تخريج هذا الحديث عليه حيث قال: ويكون علة نحو «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أي من قريش» وهذا فيه نظر قوي وهو أن كونه من قريش لا يقتضي أن يكون أفصح من قريش، والحق أنه من قبيل المدح بما يشبه الذم وهو نوع من المحسنات البديعية كما في حديث جارية عائشة رضي الله عنها حين سألها النبي ﷺ كاشفاً عن أخبار عائشة رضي الله عنها فقالت: لا عيب فيها غير أنها جارية حديثة سن تنام عن عجين أهلها فتأكله الداجن. وقوله:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بين فلول من قراع الكتاب اهـ.

وأقول: حاصل نظره أن التعليل حيث لا يثبت المعلل لأن المعلل قوله «أنا أفصح من نطق بالضاد» وهذا لا يثبت بمجرد كونه من قريش لأن كونه منهم لا يقتضي أنه أفصح منهم مع أنهم من جملة الفضل عليه وهو من نطق بالضاد، وهذا النظر ضعيف منشؤه الغفلة عن أن هذا التمثيل مبني على مقدمة محذوفة معلومة أشار إليها المحقق المحلي ولم يتنبه هو لها من كلامه بقوله وأنا أفصحهم فحاصل التعليل حيث لا يثبت لأجل أي من قريش الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم، وهذا بلا ريب يثبت كونه أفصح من نطق بها مطلقاً وحذف بعض المقدمات للعلم به كثير مشهور غير منكور. وقوله «كما في حديث الخ» مما يتعجب منه فإن المستثنى في الحديث ليس صفة مدح حتى يكون الاستثناء فيه من تأكيد المدح بما يشبه الذم، فإن النوم عن العجين حتى تأكله الداجن ليس مدحاً قطعاً وكان الموقع له في هذا الوهم قوله في الحديث «جارية حديثة سن» وما درى أن هذا ليس هو المقصود بالاستثناء، بل وقع كالتعليل للمقصود به وهو جملة

ونحوه للترتيب الذكري. وأما مخالفة العبادي فمأخوذة من قوله كما في فتاوى القاضي الحسين عنه في قول القائل وقتت هذه الضيعة على أولادي ثم على أولاد أولادي بطناً بعد بطن أنه للجميع كما قال هو وغيره فيما لو أتى بدل «ثم» بالواو قائلين إن بطناً بعد بطن

«تمام» على أن هذا ليس مدحاً إذ حداثة السن التي ينشأ عنها هذا النوم ليست مدحاً.

قوله: (في ثم وأجيب بأنه توسع فيها بإيقاعها موقع الواو في الأول والفاء في الثاني وتارة يقال إنها في الأول ونحوه للترتيب الذكري) قال الكوراني: والمصنف قيد المهلة بالأصح والترتيب بمخالفة العبادي وشبهة الفريقين في نفي المهلة والترتيب أشياء مؤولة عند الجمهور نحو قوله تعالى ﴿خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها﴾ [الزمر: ٦] ولا شك أن الجعل قبل خلق سائر المخلوقات فلا ترتيب وحيث لا ترتيب لا مهلة بالطريق الأولى. الجواب أن معنى الآية أنه تعالى خلقكم من نفس واحدة وكأنه قيل كيف بدأ الخلق أجاب بأنه خلقها ثم جعل منها زوجها ثم ذراكم على التعاقب على ما تشاهدون الآن بينكم أمة بعد أمة. فلفظة «ثم» عاطفة جعل على خلق المقدر صفة للنفس فهي على الترتيب والمهلة. هذا تحقيق الجواب على الوجه المرضي وبعض الشارحين لما لم يصل إلى هذا التدقيق اضطرب وأجاب أولاً بأن «ثم» بمعنى الواو وثانياً بأنها للترتيب الذكري اهـ.

وأقول: ما أحرصه على تلفيق الباطل الذي يتكثر به عند العوام ويفتضح به عند الخواص الكرام، فانظر كيف نعت هذا الجواب الذي هو مشهور في كلام الأئمة في جملة أجوبة خمسة غير جواب الشارح الأول، وأوهم أنه لنفسه وتبجح بوصفه بالتحقيق والتدقيق وبأنه هو الجواب المرضي، ثم بالغ في الافتراء حيث زعم أن الشارح لم يصل إلى هذا مع كونه مطروقاً في كلام الأئمة مشهوراً بين آحاد الطلبة وبأنه اضطرب في الجواب، فأى اضطراب في جوابه وكأنه توهم لضعف نظره وفساد تصوّره أنه من عنديات الشارح وأن قوله «وتارة يقال للتردد» وهذا أدل دليل على أنه قليل المعرفة بمعنى التراكيب وأنه لا يعرف أنه إذا قيل «أجيب» كان الجواب منقولاً للأئمة ليس من عنديات القائل، وأنه إذا قيل «وتارة يقال كذا» كان إشارة إلى نقل جواب آخر، بل يتوهم مع هذا التعبير أنه من عندياته وأن قوله «وتارة» للتردد. فإن قلت: فلم عدل الشارح عن هذا الجواب الذي تبجح به الكوراني وأوهم أنه لنفسه مع أن ابن هشام رجحه على الجواب الثاني في كلام الشارح بأنه يصحح الترتيب والتراخي بخلاف الجواب الثاني المذكور فإنه لا يصحح إلا الترتيب إذ لا تراخي بين الاخبارين؟ قلت: هذا شيء آخر ويمكن أن يوجه بأمرين: أحدهما إفادة جواز هذين الاستعمالين اللذين أفادهما الجواب الأول، والثاني إذ قد يتوهم امتناعهما وإفادة استعمال الحرف من المقاصد المهمة. والثاني ما في الجواب الذي تبجح به الكوراني وأوهم أنه له من التكلف الذي ليس في الجواب الثاني المذكور لأنه ضم إلى التكلف لفظاً بالتقدير الذي هو خلاف الأصل والظاهر التكلف معنى باقتضائه كون جعل زوج تلك

فيه بمعنى ما تناسلوا أي: للتعميم وإن قال الأكثر أنه للترتيب (الثاني عشر حتى لانتهاه الغاية غالباً) وهي حيثئذ إما جارة لاسم صريح نحو ﴿سلام هي حتى مطلع الفجر﴾ [القدر: ٦] أو مصدر مؤول من ان والفعل نحو ﴿ان نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى﴾ [طه: ٩١] أي إلى رجوعه، وإما عاطفة لرفيع أو ذنيء نحو ﴿مات الناس حتى العلماء﴾ و«قدم الحجاج حتى المشاة». وإما ابتدائية بأن يبدأ بعدها جملة اسمية نحو:

فما زالت القتلى تمج دماءها بدجلة حتى ماء دجلة اشكل

أو فعلية نحو «مرض زيد حتى لا يرجونه» (وللتعليل) نحو «أسلم حتى تدخل الجنة» أي لتدخلها (وندر للاستثناء) نحو:

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل

أي إلا أن تجود وهو استثناء منقطع، ويؤخذ من صنيع المصنف أن مجيئها للتعليل ليس بغالب ولا نادر (الثالث عشر رب للتكثير) نحو ﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ [الحجر: ٢] فإنه يكثر منهم تمني ذلك يوم القيامة إذا عاينوا حالهم وحال المسلمين (وللتقليل) كقوله:

النفس منها ليس مقصوداً بالإخبار لذاته، بل لتبيين تلك النفس بناء على أنه مع المحذوف صفة لها كما صرح به كلام الكوراني، والصفات إنما تقصد لبيان غيرها لا للإخبار بها مع أن الظاهر ومقتضى السياق القرآني أن ذلك مقصود بالإخبار لذاته. وأما ما حكاه الشارح في الجواب فليس فيه ذلك التكلف. أما الأول فغاية ما فيه تسمح لفظي باستعمال حرف بمعنى آخر من غير خروج عن ظاهر المعنى وسياقه، وأما الثاني فغاية ما فيه مخالفة ظاهر الترتيب وهو أسهل من مخالفة أصل المعنى الظاهر الأوفق بالسياق. وأما ما أورده ابن هشام عليه فيجاب بأن ارتكاب ذلك على تقدير تسليمه أسهل من مخالفة أصل المعنى كما تقرر على أنه يمكن منعه بأنه كما أشير به «ثم» إلى تأخر رتبة أحد الإخبارين يصح أن يشار بها إلى تراخي رتبته أيضاً باعتبار المخير به فليتأمل.

قوله: (الثاني عشر حتى لانتهاه الغاية) لا ينبغي صراحة صنيع الشارح في أن كونها لانتهاه الغاية شامل لقسم الابتدائية وفي كلام المعني ما يشعر به فإنه كذا. قوله: (وندر للاستثناء) أقول: ينبغي أنها هنا ليست للغاية لأن الغاية صالحة للدخول ولذا ذكر السيوطي أن الغاية داخلة مع حتى الجارة على الأصح والعاطفة اتفاقاً دون «إلى» عند عدم القرينة اهـ. والاستثناء يقتضي الإخراج من الحكم فليتأمل. قوله: (الثالث عشر رب للتكثير وللتقليل) قال الكوراني بعد أن نسب كونها للتكثير إلى بعض النحاة خلافاً للجمهور ما نصه: وليس لهم في ذلك دليل إلا أنهم رأوا ظاهر قوله تعالى ﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ [الحجر: ٢] إذ ودادتهم يوم

الا رب مولود وليس له أب وذي ولد لم يلد له أبوان
 أراد عيسى وآدم صلى الله عليهما وسلم (ولا تختص بأحدهما خلافاً لزاعم ذلك) زعم
 قوم أنها للتكثير دائماً وكأنه لم يعتد بهذا البيت ونحوه وآخر أنها للتقليل دائماً وقززه في
 الآية بأن الكفار تدهشهم أهوال يوم القيامة فلا يفيقون حتى يتمنوا ما ذكر إلا في أحيان
 قليلة وعلى عدم الاختصاص قال بعضهم التقليل أكثر وابن مالك نادر (الرابع عشر على
 الأصح انها قد تكون) أي بقلة (اسماً بمعنى فوق) بأن تدخل عليها من نحو «غدوت من
 على السطح» أي من فوقه (وتكون) بكثرة (حرفاً للاستعلاء) حساً نحو ﴿كل من عليها
 فان﴾ [الرحمن: ٢٦] أو معنى نحو ﴿فضلنا بعضهم على بعض﴾ [البقرة: ٢٥٣]
 (والمصاحبة) كمع نحو ﴿وأتى المال على حبه﴾ [البقرة: ١٧٧] أي مع حبه (المجاورة) كعن
 نحو «رضيت عليه» أي عنه (والتعليل) نحو ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ [البقرة: ١٨٥]
 أي لهدايته اياكم (والظرفية) كفي نحو ﴿ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها﴾
 [القصص: ١٥] أي في وقت غفلتهم (والاستدراك) كلكن نحو «فلان لا يدخل الجنة لسوء
 صنيعه على أنه لا يبأس من رحمة الله» أي لكنه (والزيادة) نحو حديث الصحيحين «لا
 أحلف على يمين أي يميناً» وقيل هي اسم أبدأ لدخول حرف الجر عليها وقيل حرف أبدأ

القيامة كونهم مسلمين في الدنيا كثير بلا ريب. الجواب أنها في الآية المذكورة للتقليل لأنهم
 مستغرقون في العذاب مدهوشون فربما حانت منهم إفاقة فتمنوا الإسلام اه. وأقول: لا يخفى
 أن استدلالهم لم ينحصر في الآية الكريمة حتى يكفيه الاقتصار على الجواب عنها، بل لهم أدلة
 كثيرة مبسطة في كتبهم فعليه تتبع جميعها والجواب عنها إن أراد إتمام ما زعمه على أنه حيث
 سلم أن ظاهر الآية ما ذهبوا إليه لا يفيد ذلك الجواب شيئاً لأن المسألة ظنية يكفي فيها التمسك
 بالظاهر، وقد قال ابن هشام في مغنيه بعد أن أورد مع هذه الآية حديثاً ومثلاً وبيتين ما نصه:
 ووجه الدليل أن الآية والحديث والمثال مسوقة للتخويف والبيتان مسوقان للافتخار ولا يناسب
 واحد منهما التقليل اه. وبالجملة فمنازعته لا أثر لها ولا يقاوم ما قرره أئمة النحو ولولا خوف
 الإطالة مع سهولة أمر هذا النزاع بسطنا الكلام على ذلك لكن يكفينا الآن أنه لا شبهة لعاقل له
 اطلاع أنها وردت في غير ما موضع لا يناسب إلا التكثير، وهذا كاف في إثبات التكثير. لا
 يقال لعله مجاز والمجاز خير من الاشتراك لأننا نقول: هذا لا يفيد لأن الاشتراك كما يندفع
 بمجازية التكثير يندفع بمجازية التقليل فتحتم الأول تحكماً لا وجه له لا يقال بل له وجه وهو
 أن استعمالها للتقليل أكثر لأننا نمنع ذلك فليتأمل.

قوله: (الرابع عشر على الأصح أنها قد تكون اسماً الخ) قال الكوراني: ولو قدم المصنف
 كونها حرفاً على كونها اسماً لكان أولى كما لا يخفى اه. وأقول: كأنه لحظ أن كونها حرفاً هو
 أصلها فهو أحق بالتقديم وغفل عن السر الذي لحظه المصنف وهو أمر أن قلة الكلام على

ولا مانع من دخول حرف جر على آخر (أما علا يعلو ففعل) ومنه ﴿ان فرعون علا في الأرض﴾ [القصص: ٤] فقد استكلمت «على» في الأصح أقسام الكلمة (الخامس عشر الفاء العاطفة للترتيب المعنوي والذكرى وللتعقيب في كل شيء بحسبه) تقول «قام زيد فعمرو» إذا عقب قيام عمرو قيام زيد. «ودخلت البصرة فالكوفة» إذا لم تقم في البصرة ولا بينهما. «وتزوج فلان فولد له» إذا لم يكن بين التزوج والولادة إلا مدة الحمل مع لحظة الوطء ومقدمته والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوي. وإنما صرح به ليعطف عليه الذكرى وهو في عطف مفصل على مجمل نحو ﴿إنا أنشأناهم انشاء فجعلناهم ابيكاراً عرباً اتراباً﴾ [الواقعة: ٣٦] ﴿فقد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة﴾ [النساء: ١٥٣] (وللسببية) ويلزمها التعقيب نحو ﴿فوكزه موسى ففضى عليه﴾ [القصص: ١٥]

الاسمية، وقد نص الأئمة على أن من وجوه تقديم الشيء قلة الكلام عليه كما هو مشهور، وكون الاسمية أهم بالبيان لغرابة اسميتها، وأما إن كان لحظ أن المبحث للحروف فاندفاع إيرادها أظهر لأن المراد بالحروف في الترجمة ما يشمل الأسماء كما أشار إليه الشارح المحقق. قوله: (الخامس عشر الفاء العاطفة) لقائل أن يقول كان المناسب ذكرها عقب ذكر «ثم» لتمام المناسبة بينهما بكون كل حرف عطف للترتيب، بل كان يمكن جمعهما في بيان حكمهما كأن يقول ثم والفاء للعطف والترتيب فيهما والتراخي في ثم والتعقيب في الفاء مع ذكر الخلاف عقب كل ما يتعلق به. ويجاب عن هذا الثاني بأن أفراد كل بالبيان أوضح وأبلغ في الاستقلال وقد ينشأ من هذا جواب الأول فليتأمل.

قوله: (وللتعقيب) قضية كلامه أنها للتعقيب مع الترتيب معنوياً كان أو ذكرياً وقد يستشكل ذلك في الذكرى إذ المفهوم من الترتيب الذكرى أن المقصود ترتيب المذكور في الذكر بأن يذكر بعضه أولاً وبعضه ثانياً، وهذا القدر لازم للذكر مع إسقاط الفاء إذ من لازم ذكر الشئين في وقت أن يتقدم أحدهما وأن يتأخر الآخر إذ لا يتصور ذكرهما معاً، وأن يكون أحدهما عقب الآخر فلا فائدة في ذكر الفاء. وقد يجاب بأن المقصود من الترتيب الذكرى ليس مجرد الترتيب في الذكر بل ترتيب مراتب المذكور بأن يتبين أن المذكور أولاً حقه أن يتقدم لتقدم رتبته على رتبة المتأخر، ولعل معنى التعقيب حيثئذ بيان أن رتبة المتأخر قريبة من رتبة المتقدم غير متراخية عنها كثيراً فليتأمل قوله: (والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوي وإنما صرح به الخ) قضية أنه إنما صرح به للعطف المذكور وأنه يمكن الاستغناء عن ذكره وفيه نظر لأنه مع السكوت عنه لا يعلم أنه معنى وضعي للفاء إذا لا يلزم بل ولا يتبادر من كونه لازماً لمعناها أنها موضوعة له أيضاً قوله: (وللسببية) هذا مع قول الشارح في محترز قيد العاطفة وقد لا يتسبب عن الشرط يقتضي أن العاطفة للسببية دائماً لكن في المغني خلافه حيث قال الخ ما في هامش شيخ الإسلام فانقله وأثبتته قوله: (ويلزمها التعقيب) فيه أمران: أحدهما أنه إن أراد بذلك

﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه﴾ [البقرة: ٣٧] واحتراز بالعاطفة عن الرابطة للجواب فقد يتراخى عن الشرط نحو «إن يسلم فلان فهو يدخل الجنة» وقد لا يتسبب عن الشرط نحو «إن تعذبهم فإنهم عبادك» [المائدة: ١١٨] (السادس عشر في للظرفين) المكان

الإشارة إلى الاستغناء بذكر السببية عن ذكر التعقيب ففيه نظر، إذ مجرد استلزام السببية له لا يدل على أنه معنى وضعي للفاء، ويحتمل أنه أشار به إلى ما ذكره شيخ الإسلام حيث قال: أشار به إلى تحرير ما أطلقه ابن الحاجب الخ. ما في حاشيته فراجعه وانقله، وعقبه بقولنا وبه يعلم اندفاع قول شيخنا الشهاب قد اشتهر أن الشرط سبب للجواب الخ ما نقلناه في هامش شيخ الإسلام فانقله: والثاني قال شيخ الإسلام: وقوله «ويلزمها التعقيب» اقتصر عليه مع استلزامها الترتيب أيضاً لاستلزام التعقيب له وإنما ذكرها المصنف الخ كلامه فأثبتته. وأقول: قضيته أنه إنما ذكرها للخلاف وأنه يمكن الاستغناء عن ذكرها باستلزام السببية لهما وفيه نظر، لأن مجرد استلزامها لهما لا يدل على وضع الفاء لهما ولأن السببية غالبية في معنى الفاء لا كلية كما ذكرناه، فحيث لا سببية تفوت الدلالة على معنى الترتيب والتعقيب قوله: (وقد لا يتسبب عن الشرط) نحو «إن تعذبهم فإنهم عبادك» [المائدة: ١١٨] قال شيخ الإسلام: صحيح إلى آخر كلامه فانقله وعقبه بقولنا ومقتضى كلام الشارح أنه لا حاجة لغة إلى التقدير قوله: (نحو إن يسلم فلان فهو يدخل الجنة) لا يقال لا يصح هذا التمثيل لأن الجواب فيه بمعنى فهو يستحق دخول الجنة والاستحقاق لا يتراخى عن الإسلام لأننا نقول: المثال مبني على إرادة الدخول بالفعل وإرادة ذلك بهذه الشرطية صحيحة لغة كما فهمه الأئمة من اللغة فاستقام التمثيل قوله: (السادس عشر في للظرفين) قال الكوراني: ولو قال «في للظرفية كما ذكره المحققون لشمّل المكان والزمان ثم قال: والظرفية استقرار الشيء في الشيء والنحاة يذكرون أنها على قسمين: حقيقية نحو «الماء في الكوز» ومجازية نحو «المزفي القناعة» ولو حمل معنى الاستقرار على ما يعم الحسي والمعنوي كان أولى كما تقدم في «على» لأن أهل اللغة لم تقيده بأن يكون حسياً وإذا حمل على ذلك المعنى الأعم يشمل جميع الأقسام التي ذكرها المصنف كما لا يخفى على المتأمل اهـ. وقوله «كما تقدم في على» إشارة إلى قوله فيها وهي حرف وضع للاستعلاء مطلقاً حسياً نحو «زيد على الفرس» أو عقلياً نحو «لزيد على عمرو دين» اهـ. وأقول: أما قوله «ولو قال في للظرفية لشمّل المكان والزمان» فيجواب عنه بأنه أراد التصريح بالمقصود والاحتراز عما قد يتوهم خلافه لأنه لو قال «في» للظرفية ربما يوهم اختصاصها بأحد القسمين والتصريح بالمقصود والاحتراز عن توهم خلافه من المقاصد المتبيرة والأغراض المشتهرة. نعم تشكل عبارة المصنف بأن الظاهر المتبادر أن «في» للظرفية لا للظرف إلا أن يجاب بأنها على حذف المضاف أي لظرفية الظرفين. وأما قوله «والظرفية استقرار الشيء في الشيء» ففيه نظر وقضيته حيث أضاف الاستقرار إلى الشيء المظروف أنها صفة للمظروف دون الظرف، والظاهر أن الظرفية التي هي

والزماني نحو ﴿وأنتم تكافون في المساجد﴾ [البقرة: ١٨٧] ﴿واذكروا الله في أيام معدودات﴾ [البقرة: ٢٠٣] (والمصاحبة) كمع نحو قال ﴿ادخلوا في أمم﴾ [الأعراف: ٣٨] أي معهم (والتعليل) نحو ﴿لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم﴾ [النور: ١٤] أي لأجل ما (والاستعلاء) نحو ﴿ولأصلبناكم في جذوع النخل﴾ [طه: ٧١] أي عليها (والتوكيد) نحو ﴿قال اركبوا فيها﴾ [هود: ٤١] والأصل اركبوها (والتعويض) عن أخرى محذوفة نحو «زهدت فيما رغبت» والأصل زهدت ما رغبت فيه (وبمعنى الباء) نحو ﴿جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذروكم فيه﴾ [الشورى: ١١] أي يكثركم بسبب هذا الجعل (وللى) نحو ﴿فردوا أيديهم في أفواههم﴾ [إبراهيم: ٩] أي إليها ليعضوا عليها من شدة الغيظ (ومن) نحو «هذا ذراع في الثوب» أي منه يعني فلا يعيبه لقلته (السابع عشر كي للتعليل) فينصب المضارع بعدها بأن مضرة نحو «جئت كي أنظرك» أي لأن (وبمعنى أن المصدرية) بأن تدخل عليها اللام نحو «جئت لكي تكرمني» أي لأن

معنى «في» إنما هي صفة الظرف لا صفة المظروف، فالوجه تفسيرها بما يطابق ذلك كأن يقال هي كون الشيء بحيث يستقر فيه شيء أو كون الشيء زماناً أو مكاناً لشيء وأما قوله «والنحاة يذكرون أنها على قسمين الخ» فظاهره أن لفظة «في» حقيقة في القسمين. وأما قوله «ولو حمل معنى الاستقراء» إلى قوله «يشمل جميع الأقسام التي ذكرها المصنف» فإنما يصح لو كانت المسألة عقلية وليس كذلك، بل هي من التقلبات التي لا مدخل للرأي فيها، وقد نص الأئمة المتبعون في هذا الشأن أخذاً من استقراء موارد اللغة على أنها موضوعة لهذه المعاني المخصوصة، فأرجاعها لمعنى واحد يشمل الجميع وإلغاء اعتبار تلك الخصوصيات بعينها في معناها بمجرد الرأي عما لا يلتفت إليه ولا يعول عليه بل لا منشأ له إلا الغفلة القبيحة فليحذر.

قوله: (أي يكثركم بسبب هذا الجعل) يفيد أنها للسببية التي هي معنى الباء إلى آخر ما كتبتناه بهامش شيخ الإسلام فانقله مع التلخيص والتحرير قوله: (السابع عشر كي للتعليل وبمعنى أن المصدرية) قال الكوراني ما نصه: من تلك الحروف كلمة «كي» ومعناها التعليل نحو «أسلمت كي أدخل الجنة» وهي ناصبة للفعل المضارع بنفسها هو المختار. وقيل حرف جر مقدّر أن بعدها ومنعه الشيخ ابن الحاجب وأسنده بصحة قولك «أسلمت لكي أدخل الجنة» إذ لو كانت حرف جر لم تدخلها اللام وهو كلام قوي. والمصنف جعل كونها بمعنى «أن» المصدرية منافياً لكونها للتعليل على ما ذكره شارحو كلامه. واستدل بعضهم على التنافي بدخول اللام عليها في قوله تعالى ﴿لكي لا تأسوا على ما فاتكم﴾ [الحديد: ٢٣] فإنها لو كانت للتعليل لم تدخل عليها اللام وهذا ليس بشيء لأن كون الحرف مصدراً معناه راجع إلى اللفظ وتصرفه إنما هو في لفظ الفعل، أما بنصبه أو بجعله في حكم المصدر وكونه لكذا أي للتعليل راجع إلى المعنى فلا تنافي بين المعنيين. ألا ترى الحروف الجارة كلها مشتركة في عمل الجر مع اختلاف

معانيها. وأما الاستدلال بدخول اللام على عدم كونها للتعليل فسقوطه ظاهر، لأن اللام هنا للتأكيد، ألا ترى لو حذف اللام كان التعليل بحاله مع أن الحرف قد يجرد عن معناه بحسب المقامات ١ هـ. وأقول: هذا الكلام لم يصدر عن تأمل صحيح وما أكثر مفاصد قلة التأمل. فأما قوله «ومعناه التعليل» إلى قوله «وقيل حرف جر مقدر أن بعدها» فكذا في النسخة الواقعة لي وهو كلام فاسد لا يوافق ما تقرّر في العربية كما لا يخفى على من له عربية ففيه سقم قطعاً، أما في هذه النسخة وإما في تقريره هو وباللّه المستعان. وأما قوله «والمصنف جعل كونها بمعنى أن المصدرية منافياً لكونها للتعليل» ففيه أنه لا شبهة لذي معرفة في التنافي بينهما لغة بحسب الواقع لأن الواضع جعلها تارة لمجرد المصدرية وأخرى لمجرد التعليل ولم يجعلها لمجموع الأمرين كما هو صريح كلام أئمة العربية ونقله اللغة، فالتوقف في ذلك والتعريض بإنكاره لا منشأ له إلا القصور التام وعدم معرفة كلامهم على وجهه وكأنه توهم أن المراد المنافاة عقلاً فاستنكرها وذلك خطأ بلا شبهة. وأما قوله «وهذا ليس بشيء» لأن كون الحرف مصدرياً» إلى قوله «فلا تنافي بين المعنيين» فهو في غاية الفساد، وإنما يصح لو أريد المنافاة عقلاً وليس كذلك، وإنما المراد المنافاة لغة كما تبين فإمكان اجتماعهما عقلاً لا ينافي تنافيهما لغة بمعنى أن الواضع لم يضعها للمجموع بل لكل واحد منفرداً عن الآخر فبينهما تناف لغة، وكأنه ظن أن النقليات جارية مجرى العقليات وأنه يمكن استفادتها بها فقال ما قال وهو ظن باطل، بل قد يكون للنقليات ما ليس للعقليات ولا تمكن استفادتها بمجرد القانون العقلي كما لا يخفى. وأما قوله «ألا ترى الخ» فلا النضات إليه لأن هذا ليس نظير ما نحن فيه ولو سلم فلا تلازم بينه وبين ما نحن فيه، وإنما يفيد الاستدلال به لو كان المدعى المنافاة عقلاً وليس كذلك كما تبين، بل المدعى المنافاة لغة بحسب الواقع فتأمل. وأما قوله «وأما الاستدلال الخ» ففساد ما أورده فيه في غاية الوضوح وذلك لأن وجه الاستدلال بدخول اللام على عدم كونها للتعليل أنها إذا كانت للتعليل كانت حرف جر لأن من لازم كونها للتعليل بحسب اللغة كونها حرف جر، ولو كانت حرف جر لم تدخل عليها اللام التي هي حرف جر أي دخولاً كثيراً شائعاً كما هو ظاهر معلوم، لأن حرف الجر لا يدخل على حرف الجر كذلك لكن اللام تدخل عليها كذلك فلا يكون حيثد حرف تعليل وجر، وهذا استدلال في غاية الصحة والحسن لمن أحسن التأمل ووقف على حقيقة الحال لا يلاقيه كون اللام للتأكيد لأن دخول حرف الجر على حرف الجر للتأكيد ليس كثيراً شائعاً كما لا يخفى حتى على بعض طلاب العربية، وأنت خبير بأن هذا الاستدلال على هذا الوجه الذي بيناه موافق لما تقدّم عن ابن الحاجب من قوله «إذ لو كانت حرف جر لم تدخل عليها اللام» وقد قال فيه إنه كلام قوي كما تقدم فكيف خالف في هذا مع أنه بمعناه، وكأنه توهم المغايرة بينهما لعدم معرفته وجه ذلك الاستدلال.

(الثامن عشر كل اسم لاستغراق أفراد) المضاف إليه (المتكرر) نحو ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾

قوله: (الثامن عشر كل) قال الكوراني: وفي بعض الشروح هنا عن والد المصنف كلام غريب وهو أنه استشكل كون «كل» في الجمع المعرف قبل دخول «كل» يفيد هذه الفائدة لأنه يستغرق عند المحققين. واختار في الجواب أن اللام تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه «وكل» تفيد العموم في أجزاء كل من تلك المراتب. فإذا قلت «كل الرجال» أفادت اللام استغراق كل مرتبة من مراتب الجمع للرجال، وأفادت «كل» استغراق الآحاد وبعد ركافة عبارته فيها نظر. أما أولاً فلأن ما اختاره من أن الجمع المحلي باللام يفيد مراتب الجمع قول مردود ذكره صاحب المفتاح في تفسير قوله تعالى ﴿رب اني وهن العظم مني﴾ [مريم: ٤] ورده المحققون إذ لا ريب في أن قوله تعالى ﴿والله يحب المحسنين﴾ [آل عمران: ١٣٤] معناه كل فرد لا كل جمع. وأما ثانياً فلأن ما ذكره يدل على عدم جواز استثناء زيد في مثل «جاءني الرجال إلا زيدا» لأنه لم يتناوله لفظ الجمع. قال صاحب التلويح: لا يقال المستثنى في مثل «جاءني الرجال إلا زيدا» ليس من الأفراد لأن أفراد الجمع جموع لا آحاد لأننا نقول: الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور إنما هو على الآحاد لا على الجمع بشهادة الاستقراء والاستعمال، فإن قلت فما الجواب عن ذلك الاشكال؟ قلت: الجواب أن هذا الجمع المعرف قبل دخول كل ظاهر في الاستغراق فإذا دخل عليه كل صار نصاً لم يختلف فيه هكذا حقق المقام وجانب الأباطيل والأوهام ا هـ. وأقول: قد أظن مولانا العلامة التفتازاني في تحقيق أن الجمع المعرف يفيد تعلق الحكم بكل فرد فرد لا بكل جماعة بما من ينفعه^(١) ما تشيع به الكوراني ونظر به في كلام والد المصنف لكنه غير تلك العبارات البالغة إلى النهاية في الفصاحة والجزالة إلى هذه العبارات التي هي في غاية الركة والسماجة المشتملة مع ذلك على ما لا يخفى من الفساد، ونحن لا نخالف في أن الوجه ما حققه المولى التفتازاني مما يرد ما بنى عليه والد المصنف جواب إشكاله ولا في أن الأوجه في جوابه ما تطفل فيه الكوراني على غيره وتبجح به، لكن مبالغته على والد المصنف مما لا محل لها لأنه إن أراد المبالغة على المبني عليه الجواب فقد سبق والد المصنف إليه غيره من الأكابر، بل سبقه إليه ترجمان القرآن ومالك زمام اللغة حبر الأمة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فإنه روي عنه أن الكتاب أكثر من الكتب، وبينه في الكشف بما ملخصه أن الحكم في الجمع يتعلق بكل جمع لا بكل فرد بخلاف المفرد كما قاله في المطول، فكيف يصح من عاقل نسبة قول قال به هذا الخبر خصوصاً ولم يقم قاطع على خلافه إلى أنه من الأباطيل والأوهام بل نسبته إلى الأباطيل والأوهام من جملة الأباطيل والأوهام؟ وإن أراد المبالغة على الجواب فلا شبهة في صحته بناء على القول المذكور فكيف تصح نسبته إلى ما ذكر على أنه تعدي

(١) هكذا في النسخ وهي غير ظاهرة فلتحذر.

[الأنبياء: ٣٥] ﴿كل حزبٍ بُعِثنا لدهيم فرحون﴾ [المؤمنون: ٥٣] (والمعروف المجموع) نحو «كل العبيد جاء» «وكل الدراهم صرف» ومنه ﴿إن كل من في السموات والأرض الا أتى

إلى صريح الافتراء ورمي غيره بما فيه هو حيث نسب عبارته إلى الركافة مع القطع بسلامتها من ذلك وباشتغاره بفصاحة التعبير وجزالته، ومع القطع بأن الركافة والسماجة غالباً على عبارته هو كما لا خفاء فيه على الناظر فيها، وقد نبهنا عليها في مواضع من كتابنا هذا ولكن كل إناء بالذي فيه ينضح. ثم انظر أين قوله «ورده المحققون» إذ لا ريب في أن قوله تعالى ﴿والله يجب المحسنين﴾ [آل عمران: ١٣٤] معناه كل فرد لا كل جمع وما عليه من السماجة والركافة من قول المطول بل الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الأفراد كلها مثل المفرد كما ذكره أئمة الأصول والنحو ودل عليه الاستقراء وصرح به أئمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو ﴿اعلم غيب السموات والأرض﴾ [البقرة: ٣٣] ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا﴾ [البقرة: ٣٤] ﴿والله يحب المحسنين﴾ [آل عمران: ١٣٤] ﴿وما هي من الظالمين بعبيد﴾ [هود: ٨٣] إلى غير ذلك ا هـ. وما عليه من الطلاوة والحلاوة والجزالة، وتأمل ما بينهما من البون البائن وبعده عن الغرض وعدم إحسانه اختصار كلام الأئمة والمحققون لم يردوه لمجرد هذه الآية، ولا لمجرد أن معناها كذا لجواز أن تكون خرجت عن الأصل للدليل. وانظر قوله «وأما ثانياً فلأن ما ذكره يدل على عدم جواز استثناء في مثل جاء الرجال إلا زيداً لأنه لم يتناوله لفظ الجمع» وما فيه من الفساد والتحريف لكلام الأئمة من حيث لا يدري لأن ما ذكره والد المصنف لا يدل على عدم جواز استثناء زيد في المثال المذكور على الإطلاق، كيف والإجماع على جواز «جاء القوم إلا حمراً» وقد أراد اختصار قول المطول ولهذا أي ولأجل أن الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الأفراد كلها صح بلا خلاف نحو «جاء القوم أو العلماء إلا زيداً أو إلا الزيدين» مع امتناع قولك «جاءني كل جماعة من العلماء إلا زيداً» على سبيل الاستثناء المتصل ا هـ. فلم يهتد إلى اختصاره وأبدله بهذه العبارة الفاسدة المعنى مع أنه لم يدر ما في كلام المطول هذا فقد قيل عليه ان المحققين من النحاة جعلوا قوله «له علي عشرة إلا واحداً» وقوله «ضربت زيداً إلا رأسه» من الاستثناء المتصل، وبه يظهر أنه لا يشترط في الاستثناء المتصل كون المستثنى من أفراد المستثنى منه بل يكفي كونه من أجزائه فلا يدل صحة استثناء الواحد عن الجمع المعرف باللام الاستغرافية على إرادة كل واحد واحد، وأن امتناع «جاءني كل جماعة من العلماء إلا زيداً» ممنوع وإلا فلا بد من الفرق بينه وبين المثالين المذكورين إلا أن يفرق بأن الحكم إما بالنظر إلى أجزاء المستثنى منه أو إلى جزئياته، فالاستثناء المتصل في الأول بالنسبة إلى كون المستثنى جزءاً وفي الثاني بالنسبة إلى كونه جزئياً فقولك «له علي عشرة» بالنظر إلى الأجزاء فيصح أن يقال إلا واحداً على الاستثناء المتصل، وقولك «جاءني كل جماعة» بالنظر إلى الجزئيات فلا يصح «إلا زيداً» على الاستثناء المتصل لأن جزئي الجماعة جماعة والله أعلم.

الرحمن عبداً ﴿ [مریم: ٩٣] ﴿وكلهم آتیه يوم القيامة فرداً﴾ [مریم: ٩٥] (و) لاستغراق (أجزاء) المضاف إليه (المفرد المعرف) نحو «كل زيد أو الرجل حسن» أي كل أجزائه (التاسع عشر اللام) الجارة (للتعليل) نحو ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس﴾ [النحل: ٤٤] أي لأجل أن تبين لهم (والاستحقاق) نحو «النار للكافرين» (والاختصاص) نحو «الجنة للمؤمنين» (والملك) نحو ﴿الله ما في السموات وما في الأرض﴾ [البقرة: ٢٨٤] (والصيرورة أي العاقبة) نحو ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾ [القصص: ٨] فهذا عاقبة التقاطهم لا علتة إذ هي التبني (والتعميل) نحو «وهبت لزيد ثوباً» أي ملكته إياه (وشبهه) نحو ﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة﴾ [النحل: ٧٢] (وتوكيد النفي) نحو ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم﴾ [الأنفال: ٣٣] ﴿لم يكن الله ليغفر لهم﴾ [النساء: ١٣٧] فهي في هذا ونحوه لتوكيد نفي

قوله: (لاستغراق أفراد المنكر) فيه أمور: الأول أنه شامل للجمع المنكر وقد يدل عليه تمثيل الشارح بقوله تعالى ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾ [المؤمنون: ٥٣] والثاني أنّ ظاهره أن استغراق الأفراد مدلول لكل دون المضاف إليه وهو الموافق لما يأتي في مبحث العموم من عد «كل» من صيغ العموم فيكون مدلول المضاف إليه نفس الحقيقة ومدلول «كل» استغراق أفرادها. نعم المناسب لطريق المنطقين أن يكون الاستغراق مدلولاً للمضاف إليه لأنهم يعملون كلا لمجرد التسوير والمحكوم عليه هو المضاف إليه كل * الثالث قال في المعنى: فإذا قلت «أكلت كل غيف لزيد» كانت للعموم الأفراد، فإن أضفت الرغيف إلى زيد صارت لعموم أجزاء فرد واحد، ومن هنا وجب في قراءة غير أبي عمرو وابن ذكوان ﴿كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار﴾ [غافر: ٣٥] بترك تنوين «قلب» تقدير كل بعد «قلب» ليعم أفراد القلوب كما عم كل أجزاء القلب ا هـ. وقوله ﴿فإن أضفت الرغيف الخ» أي بأن قلت «أكلت كل رغيف لزيد» وقوله «لعموم أجزاء فرد واحد» قد يخالفه ما يأتي من أنّ المفرد المضاف إلى معرفة يفيد العموم فإن قضية ذلك عموم رغيف المضاف إلى زيد في المثال وأن المعنى أكلت كل فرد من أفراد الرغيف المنسوبة إلى زيد، والفرق بين نحو هذا المثال وما في الآية ظاهر لأن القلب فيها لم يضاف إلى معرفة حتى يعم فليتأمل. قوله: (في معاني اللام والتعميل) قال الكوراني: والحق أن التعميل داخل في الاختصاص وكذا الملك فتأمل. ثم قال في شبه الملك وهذا أيضاً راجع إلى الاختصاص. وأقول: قد سبقه غيره إلى ذلك لكن الاقتصار على مجرد دعوى أنّ ذلك هو الحق في مقابلة كلام أئمة العربية وغيرهم مع ظهور المناقاة، لأن من يثبت هذه المعاني للام يجعلها لتلك الخصوصيات بعينها وينقل ذلك عن تتبع اللغة بخلاف من يردّها للاختصاص من غير إبداء سند صحيح مما لا يلتفت إليه ولا يعول عليه. قوله: (وتوكيد النفي) قال في المعنى: ووجه التأكيد فيها عند الكوفيين أنّ أصل ما كان ليفعل ما كان يفعل، ثم أدخلت اللام زيادة

الخبر الداخلة عليه المنصوب فيه المضارع بأن مضمرة (والتعدية) نحو «ما أضرب زيداً لعمره» ويصير ضرب بقصد التعجب به لازماً يتعدى إلى ما كان فاعله بالهمزة ومفعوله باللام (والتأكيد) نحو «إن ريك فعال لما يريد» [هود: ١٠٧] والأصل فعال ما يريد (ويعنى إلى) نحو «فسقناه لبلد ميت» [فاطر: ٩] أي إليه (وعلى) نحو «يخرون للاذقان سجداً» [الاسراء: ١٠٧] أي عليها (وفي) نحو «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة» [الأنبياء: ٤٧] أي فيه (وعند) نحو «بل كذبوا بالحق لما جاءهم» [ق: ٥] بكسر اللام وتخفيف الميم في قراءة الجحدري أي عند مجيئه إياهم (ويعد) نحو «أتم الصلاة لدلوك الشمس» [الاسراء: ٧٨] أي بعده (ومن) نحو «سمعت له صراخاً» أي منه (وعن) نحو «وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه» [الاحقاف: ١١] أي عنهم وفي حقهم وإلا بأن كانت للتبليغ لقليل ما سبقتمونا وضمير كان وإليه للإيمان أما اللام غير الجارة فالجازمة نحو «لينفق ذو سعة من سعته» [الطلاق: ٧] وغير العاملة كلام الابتداء نحو «لأنتم أشد رهبة» [الحشر: ١٣] (العشرون لولا حرف معناه في الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه) نحو «لولا زيد - أي موجود - لأهتكت» امتنعت الإهانة

لتقوية النفي كما أدخلت الباء في «ما زيد بقائم» لذلك فعندهم أنها حرف زائد مؤكد غير جار ولكنه ناصب، ولو كان جاراً لم يتعلق عندهم بشيء لزيادته فكيف وهو غير جار. ووجهه عند البصريين أن الأصل ما كان قاصداً للفعل ونفي قصد الفعل أبلغ من نفيه، وعلى هذا فهي عندهم حرف جر متعلّق متعلّق بخبر «كان» المحذوف وأن النصب بأن مضمرة وجوباً. وبه يعلم أنّ كونها لتأكيد النفي ثابت على المذهبين وعلى زيادة اللام وعدم زيادتها لكن قد يقال قضية توجيه التأكيد عند البصريين أن المقيد له تقدير القصد دون اللام.

قوله: (والتأكيد) أي أعم من تأكيد المعنى ومن تأكيد العامل بمعنى تقويته كما يستفاد من كلام المغني المنقول في حاشية الكمال وغيرها. وقوله فيه في «يا بؤس للحرب» والأصل يا بؤس الحرب فأقحمت اللام تقوية للاختصاص، وقوله «ومنها اللام المسماة لام التقوية» وهي المزيدة لتقوية عامل ضعف فليتأمل قوله: (في لولا) معناه في الجملة الاسمية أي معها ففي للمصاحبة أو التقدير في حال دخول الجملة الاسمية أي دخوله عليها ومعلوم أنه إذا دخل على الاسمية احتاج لجملة أخرى بعدها هي الجواب. والحاصل أنه تقرر في العربية أنه تارة يدخل على الجملة الاسمية فتحتاج إلى أخرى بعدها، وتارة يدخل على الجملة الفعلية وأن له مع كل معنى فبين المصنف معناه ولم يتعرّض لتفصيل دخوله واستعماله فكأنه قال: إذا وجد دخوله على الاسمية المبين في النحو فمعناه كذا، وإذا وجد دخوله على الفعلية المبين فيه أيضاً فمعناه كذا. قوله: (أي موجود) قال شيخنا العلامة: إشارة إلى تقدير الوجود الذي أضافه المتن إلى شرط لولا فزيد هو ذو الوجود فهو الشرط وقد زاده تنصيماً بقوله «فزيد الشرط». وقد يقال الشرط

هو الجملة ومعنى وجودها حصول مضمونها، سواء كان الخبر فيها كوناً مطلقاً كما مثل أو خاصاً كقولك «لولا زيد أمس هلك الناس». وما قاله الشارح إن صح فإنما هو في الكون العام الذي أوجه الجمهور دون الخاص الذي جوّزه محققو المتأخرين وعبارة المغني لربط امتناع الثانية بوجود الأولى وهو نص فيما قلناه اهـ. وأقول: في قوله «إن صح» إشارة إلى التوقف فيما قاله الشارح ولا وجه للتوقف في صحته لا بحسب المعنى ولا بحسب اللفظ. أما الأول فلأن حاصل كلامه ان وجود المبتدأ في الجملة الأولى سبب لامتناع الجملة الثانية ولا شبهة في صحة ذلك، بل ولا في أنه المراد من هذا التركيب لأننا نقطع بأن القائل «لولا زيد هلك عمرو» إنما أراد أن امتناع هلاك عمرو بسبب وجود زيد وأنه لم يلاحظ قط أن سبب الامتناع تحقق ثبوت الوجود لزيد وإن صح من جهة المعنى أيضاً. وأما الثاني فلأن غاية ما يستغرب من كلامه إطلاق لفظ الشرط على المفرد الذي هو زيد ولا إشكال في ذلك بوجه حيث كانت التسمية هنا بالشرط، والجواب من الاصطلاحات التي اشتهر أنه لا مشاحة فيها فأني مانع من الاصطلاح على تسمية المبتدأ وحده كزيد في المثال بالشرط، وأي محذور في ذلك كما في سائر الاصطلاحات؟ ومن الواضح أن حقيقة الشرطية غير مرادة بل ولا متصورة هنا إذ مضمون الجملة الأولى لا يترتب عليه مضمون الثانية كما هو مقتضى الشرطية، بل إنما يترتب عليه انتفاء مضمون الثانية مع أن الاسم لا تكون شرطاً إلا في باب «إذا» على قول، فظهر أن التسمية بالشرط هنا ليس إلا مجرد اصطلاح، وحيث فلا شبهة لعاقل في صحة الاصطلاح على تسمية المفرد ذلك، فالتوقف فيها لا منشأ له إلا التعصب الذي لا يلتفت إليه على أن الشارح لم ينفرد بذلك بل ذكره غيره أيضاً، ولهذا لما قال صاحب اللباب والأخيران أي «لولا» و«لوما» يكونان أيضاً لامتناع الثاني أي وهو جوابهما لوجود الأول اهـ. فسر شارحه السيد الأولى بقوله «وهو المبتدأ الواقع بعدهما» اهـ.

وأما قوله «فإنما هو في الكون العام الذي أوجه الجمهور» فجوابه أنه لا محذور بوجه يلحق أحداً في متابعة الجمهور خصوصاً في أمر نقلي استنباطي لم يأت الشيخ بقاطع على رد مذهبه فيه. وأما قوله «وعبارة المغني» إلى قوله «وهو نص فيما قلناه» فجوابه أنه لم يقم برهان نقلي أو عقلي على أنه يمتنع على الأئمة مخالفة نص المغني وخصوصاً فيما يرجع لمجرد الاصطلاح كما فيما نحن فيه مع أن الاعتراض عليه بمجرد مخالفته عبارة المغني مع القطع بأنه اطلع عليها ولم يبالي بقصد مخالفتها عما لا ينبغي صدوره عن عاقل. وإنما الذي ينبغي هو التماس بيان الحامل للشارح على العدول عنها، ويمكن أن يكون من أسباب العدول عنها أنه يلزم عليها الاستدراك باعتبار ما لا حاجة إلى اعتباره وذلك للقطع بأنه يكفي في نحو «لولا زيد لأهنتك» انتفاء الإهانة لوجود زيد كما هو حاصل ما قاله الشارح، ولا حاجة فيه إلى اعتبار حصول ذلك الوجود في ذلك الانتفاء كما هو حاصل كلام المغني لأن مضمون الجملة الأولى وجود زيد وقد

لوجود زيد فزيد الشرط وهو مبتدأ محذوف الخبر لزوماً (وفي المضارعة التحضيض) أي الطلب الحثيث نحو ﴿لولا تستغفرون الله﴾ [النمل: ٤٦] أي استغفروه ولا بد (والمماضية التوبيخ) نحو ﴿لولا جاؤوا عليه بأربعة شهداء﴾ ويخهم الله على عدم المجيء بالشهداء بما قالوه من الافك وهو في الحقيقة محل التوبيخ (قيل وترد للنفي) كآية ﴿فلولا كانت قرية آمنت﴾ [يونس: ٩٨] أي فما آمنت قرية أي أهلها عند مجيء العذاب ﴿ففنعها إيمانها إلا قوم يونس﴾ [يونس: ٩٨] والجمهور لم يشبوا ذلك وقالوا هي في الآية للتوبيخ على ترك الإيمان قبل مجيء العذاب وكأنه قيل فلولا آمنت قرية قبل مجيئه فنعها إيمانها، والاستثناء حيثذ منقطع فلا ﴿إلا﴾ فيه بمعنى «لكن» (الحادي والعشرون لو شرط للماضي) نحو ﴿لو جاء زيد لأكرمه﴾ (ويقل للمستقبل) نحو «أكرم زيداً ولو أساء» أي «وإن» وعلى الأول الكثير (قال سيبويه) هي (حرف لما كان سيقع لوقوع غيره) أي الشرط فقوله سيقع ظاهر في أنه لم يقع فكأنه قال لانتفاء ما كان يقع (وقال غيره) ومشى عليه العربون (حرف امتناع لامتناع)

أضاف إليها الوجود حيث قال بوجود الأولى، فيكون السبب في انتفاء الثانية وجود مضمون الأولى ومضمونها وجود زيد فيكون السبب في الانتفاء وجود وجود زيد، فيكون اعتبار هذا الوجود المضاف إلى الأولى مما لا حاجة إليه لكفاية اعتبار وجود زيد كما تبين، فيلزم الاستدراك واعتبار ما لا حاجة إليه في الاعتبار على أنا لا نسلم أن عبارة المغني نص فيما قاله لأن قوله «بوجود الأولى» يجوز جوازاً قريباً أن يكون معناه بالوجود الكائن في الأولى وهو وجود المبتدأ، ويؤيد تأييداً قوياً أن شارح اللباب السيد لما فسر الأول في قوله «لامتناع الثاني لوجود الأول» بقوله «وهو المبتدأ الواقع بعدهما» أي بعد «لولا» و«لوما» قال ما نصه: وحاصل معناهما ارتباط الجملتين على معنى أن الثانية امتنع مضمونها لحصول مضمون الأولى اهـ فليتامل.

قوله: (لو شرط) أي أداة شرط وعبارة التلخيص: و«لو» للشرط في الماضي مع القطع بانتفاء الشرط اهـ. وقوله «للشرط» قال السعد: أي لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضاً في الماضي اهـ. وقوله «في الماضي» متعلق بـ «حصول» لا بـ «فرضاً» وقوله «مع القطع» بانتفاء الشرط. قال السعد: فيلزم انتفاء الجزاء اهـ. أي فانتفاء الجزاء بطريق اللزوم. قوله: (لما كان سيقع الخ) أي للدلالة على أن الشيء كان يقع في الماضي لوقوع غيره فيه أي كان في الماضي بحيث لو وقع غيره في الماضي وقع هو فيه قوله: (حرف امتناع لامتناع) أي حرف دال على امتناع الثاني لامتناع الأول وهذه العبارة يحتمل أن المراد أنها تدل على امتناع الثاني بامتناع الأول بطريق الاستدلال بامتناع الأول على امتناع الثاني وهو ما فهمه ابن الحاجب واعترضه، ويحتمل أن المراد أنها تدل على امتناع الثاني لامتناع الأول بمعنى أنها تدل على أن علة امتناع الثاني في الخارج هي انتفاء الأول وهو ما قال السعد أنه المراد ورد به اعتراض ابن الحاجب. وحاصله كما قاله السيرامي أنها تستعمل في شرط لم يبق من الأمور التي يتوقف عليها

أي امتناع الجواب لامتناع الشرط، وكلام سيبويه السابق ظاهر في هذا أيضاً فإن انتفاء ما كان يقع وهو الجواب لوقوع غيره وهو الشرط ظاهر في أنه لانتفاء الشرط ومرادهم أنّ انتفاء الشرط والجواب هو الأصل فلا ينافيه ما سيأتي في أمثلة من بقاء الجواب فيها على حاله مع انتفاء الشرط (وقال الشلوبيين) هو (لمجرد الربط) للجواب بالشرط كان واستفادة ما ذكر من انتفائهما أو انتفاء الشرط فقط من خارج (والصحيح) في مفاده نظراً إلى ما ذكر من القسمين (وفاقاً للشيخ الإمام) والد المصنف (امتناع ما يليه) مثبتاً كان أو منفياً (واستلزامه) أي ما يليه (لتاليه) مثبتاً كان أو منفياً فالأقسام أربعة (ثم ينتهي التالي) أيضاً (إن ناسب) المقدم بأن لزمه عقلاً أو عادة أو شرعاً (ولم يخلف المقدم غيره كلو كان فيهما آلهة

وجود الجزء إلا هو، فيكون انتفاء الجزء في الخارج معللاً بانتفاء لشرط فسببته من حيث الخارج لا من حيث العلم. قوله: (ومرادهم الخ) قال شيخ الإسلام: أشار به إلى أنّ هذا القول صحيح نظراً للأصل فلا ينافيه ما خرج عنه مما قاله أي فتضعيف المصنف له بتصحيح ما يشمل الأمرين منتقد مع أنّ في لفظ ما صححه تفكيكاً إذ قوله امتناع ما يليه إنما يكون باعتبار «لو» قوله «واستلزامه لتاليه» إنما يكون بدونه اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب عن الانتقاد المذكور بأن المصنف لم يرد بتضعيف هذا القول أنه خطأ مطلقاً بل أنّ ما ذكره أولى منه لعدم خروج شيء عنه وعدم الاحتياج إلى النظر في تصحيحه إلى الأصل وعن التفكيك المذكور بمنعه، بل يجوز أن يكون الاستلزام باعتبار «لو» أيضاً بناء على أنها وضعت للدخول على ما يكون مستلزماً لما بعده، أو سبباً فيه ولو بالجعل ولو سلم فلها دلالة على الاستلزام. قوله: (والصحيح وفاقاً للشيخ الإمام امتناع ما يليه) أي الصحيح أنّ مدلولها امتناع ما يليه لأن الصحيح صفة للقول والقول هو أنّ مدلولها الامتناع لا نفس الامتناع واستلزامه لتاليه الخ. قال الكوراني: واختيار المصنف وفاقاً لوالده أنها لامتناع الشرط واستلزام التالي سواء كان التالي مثبتاً أو منفياً، ثم ينتهي التالي إن كان بين التالي والمقدم مناسبة عرفية أو عقلية ولم يكن للمقدم خلف مما صدقات التالي ليحصل التالي في ضمنه نحو «لو كان إنساناً لكان حيواناً» إذ لا يلزم من انتفاء الإنسان انتفاء الحيوان لوجود الخلف من سائر أنواع الحيوان بخلاف ما إذا لم يكن له خلف نحو «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» [الأنبياء: ٢٢] ونحن نقول في هذا المختار نظر من وجوه: الأول أنه لا يمكن وضع «لو» لما ذكره لأنها إذا وضعت لامتناع الشرط لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه للجزء لأنك إذا قلت «لو جئتني لأكرمك» فدللت على امتناع المجيء وإذا كان المجيء ممتنع الوجود فكيف يستلزم وجوده وجود الجزء الثاني. قوله «ثم ينتهي التالي إن كان بينه وبين المقدم مناسبة» غير سديد لأنه جعل وجود الشرط ملزوم الجزء ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وإن كان اللازم عقلياً، فكيف بالمناسبة المذكورة.

فإن قلت: قال المصنف إنّ انتفاء التالي يكون لازماً إذا لم يوجد خلف المقدم. قلت:

إلا الله) أي غيره (لفسدتنا) أي السموات والأرض ففسادهما أي خروجهما عن نظامهما المشاهد مناسب لتعدد الإله للزومه على وفق العادة عند تعدد الحاكم من التمانع في الشيء وعدم الاتفاق عليه.

وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة الكلمة والاستدلال بها، ألا ترى أن المنطقيين أجمعوا على عدم جواز الاستدلال بانتفاء المقدم على انتفاء التالي لأنها موضوعة لامتناع الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزاء مع عدم دلالة على ثبوت الجزاء وانتفائه، وترتب انتفاء الجزاء ناشئاً من المناسبة المذكورة يكون مخالفاً لإجماع أهل العربية لإجماعهم على أنها لامتناع الجزاء لامتناع الشرط، فامتناع الشرط علة لامتناع الجزاء وأهل المنطق كلهم مطبقون على أنها لامتناع الشرط لامتناع الجزاء أي انتفاء الجزاء علة لامتناع الشرط لأن ما اختاره لا يوافق شيئاً من المذهبيين. الرابع لا ريب عند من يعتقد به أن لو وضعت لتعليق أمر بآخر مع الجزم بانتفاء المعلق عليه في الماضي قطعاً فيلزم انتفاء المعلق أيضاً، وعلى ما اختاروه لا تعليق إذ لو موضوعة لامتناع الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزاء، وأما الانتفاء المذكور إنما حصل من المناسبة فلا ربط بين الانتفاءين فتأمل اهـ. ما رأيته في النسخة الواقعة لي وفيه سقم لا يخفى فإنه لم يتحرر منها ثالث الأنظار كما ترى فلتتكلم على ما يتحرر منها ويقاس به غيره فإن الأمثال يستدل ببعضها على بعض فنقول: إذا أحسنت التأمل في هذه الأنظار مع تأمل معنى الكلام وجدتها مجرد خيالات وأوهام لا منشأ لها إلا الأغلاط الفاحشة وعدم الإحاطة بحاصل المقام. فأما قوله الأول أنه لا يمكن أن يكون وضع «لو» لما ذكره فهو دعوى باطلة يتضح بطلانها من اتضح بطلان ما احتج به عليها من قوله «لأنها إذا وضعت لامتناع الشرط الخ» لأن الشجرة تنبئ عن الثمرة لكن هذا الدليل مع بطلانه لا يخلو عن اضطراب لأن قوله «لأنها إذا وضعت لامتناع الشرط» لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه للجزاء، ظاهر كما ترى في أن حاصل هذا الدليل أن وضعها لامتناع الشرط ينافي دلالتها على استلزام الشرط للجزاء فلا يمكن أن تكون موضوعة لذلك الامتناع مع دلالتها على ذلك الاستلزام. وقوله «لأنك إذا قلت لو جئتني أكرمتك الخ» ظاهر كما ترى في أن حاصله أن دلالتها على ذلك الامتناع ينافي نفس ذلك الاستلزام، وعلى التقديرين فبطلان هذا الدليل في غاية الظهور لوضوح بطلان المناقاة التي ادعاهما عليهما.

أما على الأول فلأن غاية ما يلزم منه دلالتها على ذلك الامتناع وعلى ذلك الاستلزام وهذه الدلالة لا محذور فيها بوجه لأن غاية ما يترتب عليها تحقق مدلولها الذي هو ذلك الامتناع الامتناع بأن يتحقق امتناع الشرط أي انتفاؤه، وذلك الاستلزام بأن يكون الشرط بحيث لو وجد وجد الجزاء لأن معنى استلزام شيء آخر عدم انفكاك الآخر عن ذلك الشيء إذا وجد وهذا صادق حال انتفاء ذلك الشيء الذي هو الملزوم، ألا ترى أن طلوع الشمس يتصف حال عدمه

بأنه مستلزم لوجود النهار بمعنى أن وجود النهار لا ينفك عن وجوده، ولعمر الله إن هذا عما لا شبهة فيه لمن تصوّر معنى الاستلزام. وأما على الثاني فلأن غاية ما يلزم منه دلالتها على امتناع الشرط مع كون الشرط في نفسه مستلزماً للجزاء، ولا محذور في ذلك بوجه لأن غاية الأمر أنه إذا تحقق مدلولها اتصف الشرط بالانتفاء وعدم الوجود وبكونه بحيث لو وجد وجد الجزء كما هو معنى الاستلزام، ولا إشكال في صحة اتصافه بهذين الأمرين، ألا ترى إلى صحة الشرطية في نحو قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وقولك مشيراً إلى حجر مثلاً لو كان هذا إنساناً كان حيواناً مع اتصاف الشرط في الأول وهو تعدد الآلهة بالامتناع أي الانتفاء المفهوم من «لو» الصادق بالاستحالة وباستلزامه هو لفساد السموات والأرض، وفي الثاني وهو كونه إنساناً بالامتناع أي الانتفاء وباستلزامه لكونه حيواناً كما ينص على ذلك كلامهم كما هو معلوم لمن له أدنى خبرة به. فإن كان حاصل هذا الوجه أن الشيء حال عدمه لا يمكن أن يتصف باستلزامه لغيره فقد ظهر بطلانه بما لا مزيد عليه، ومن هنا ينظر في قول شيخ الإسلام ما نصه: مع أن في لفظ ما صححه أي المصنف تفكيكاً إذ قوله امتناع ما يليه إنما يكون باعتبار «لو» وقوله واستلزامه لتاليه إنما يكون بدونه اهـ. وفي قول شيخنا الشهاب قوله «واستلزامه لتاليه» أي مع قطع النظر عما اقتضته «لو» من امتناع ما يليه، فإذا دخلت على شيء كانت مقتضية لامتناع ما يليها وكان ما يليها بدون امتناعه المقاد بلو مستلزماً لتاليه فإن المتبادر من عبارتهما كما ترى إرادتهما حاصل هذا الوجه، فإن أراداً شيئاً آخر فليبين لتكلم عليه. وإن كان حاصله أن المراد هنا بالامتناع هو الاستحالة واستحالة الشيء تنافي استلزامه لغيره فهو غلط فاحش. أما أولاً فكون المراد بالامتناع الاستحالة ينافي نحو مثال «لو لم يخف الله لم يعصه» إذ الشرط فيه لا استحالة فيه إذ ثبوت عدم الخوف المذكور ممكن قطعاً، فليس المراد بالامتناع هنا إلا مجرد الانتفاء أعم من أن يصحبه استحالة أولاً كما سبقت الإشارة إليه.

وأما ثانياً فلو سلمنا أن المراد به الاستحالة لكن استحالة الشيء لا تنافي اتصافه بالاستلزام لغيره كما هو ظاهر من التمثيل بنحو ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله﴾ وكيفيك شاهدأ على ذلك ما اشتهر وشاع فيما بينهم من قولهم إن استحالة الملزوم تدل على استحالة اللازم إذ فيه غاية التصريح بأن استحالة الشيء لا تنافي أن يكون ملزوماً لشيء آخر، وما قروره في صفات الله السلبية نحو «أنه تعالى ليس بجسم الخ» واحتجاجهم عليها باستلزام تلك المنفيات لتلك اللوازم الباطلة، ففيه غاية التصريح أيضاً بأن كونه جسماً الخ مع استحالاته مستلزم للمحالات التي بينها. وإن كان حاصله أن كلام المصنف يقتضي ثبوت أجزاء مع امتناع الشرط مع عدم إمكان ذلك فبطلان هذا أظهر من أن يحتاج للتنبيه عليه إذ ليس في عبارة المصنف ما يدل على ذلك، بل ولا يحتمله بوجه إذ حاصلها كما هو جلي أن القول الصحيح هو أن مدلولها امتناع الشرط أي انتفاؤه وكون ذلك الشرط المنفي ملزوماً للجزاء، وليس في هذا دلالة ولا احتمال لثبوت

الجزء مع انتفاء الشرط. وأما قوله الثاني قوله «ثم ينتفي التالي إن كان بينه وبين المقدم مناسبة» غير شديد فيتضح بطلانه من إيضاح بطلان ما استدل به عليه من قوله «لأنه جعل وجود الشرط ملزوم الجزء ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم» أي لجواز كون اللازم أعم. ووجه بطلان هذا الدليل في غاية الظهور وذلك لأن المصنف لم يحكم بأن مجرد انتفاء الملزوم يدل على انتفاء اللازم حتى يورد عليه أنه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فلا يدل انتفاء الملزوم على انتفاء اللازم، وإنما حكم بأن انتفاء الملزوم إذا لم يخلف ذلك الملزوم غيره في الاستلزام بأن انحصرت الملزومية فيه يدل على انتفاء اللازم لأنه قال «ثم ينتفي التالي» أي الذي هو اللازم إن ناسب المقدم أي لزمه ولم يخلف المقدم غيره أي في استلزامه لذلك التالي ولا شبهة في صحة ذلك حيثئذ لأنه إذا لم يخلف المقدم غيره كان لازماً مساوياً إذ لا ملزوم له إلا ذلك الملزوم المعين، ولا شبهة لعاقل في أن انتفاء الملزوم المساوي يستلزم انتفاء اللازم المساوي فلا منشأ لهذا الإيراد إلا الغفلة وعدم التأمل.

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم
فتفتنن لذلك. وأما قوله «فكيف بالمناسبة المذكورة» فقضيته أن المراد بالمناسبة غير الملزوم العقلي وهو خطأ، بل المراد بها الملزوم مطلقاً عقلياً أو غيره، وما أغفله عن قول المحلي تفسيراً لقول المصنف ناسب المقدم ما نصه: بأن لزمه عقلاً أو عادة أو شرعاً. وأما قوله في جواب السؤال الذي أورده قلت: وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة الكلمة فقد ظهر فساد مما قررناه، وذلك لأن عدم الخلف يقتضي المساواة بين اللازم والملزوم لأنه إذا انحصرت الملزومية فيه فقد ساواه اللازم، ومن البديهي أنهما إذا تساويا دل انتفاء الملزوم على انتفاء اللازم لأنه يلزم حيثئذ من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فدعواه عدم المدخلة غلط صريح. فإن أراد أن وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة لفظة «لو» قلنا: المصنف لم ينسب الدلالة على انتفاء التالي لـ«لو» بل المفهوم من كلامه أن الدال على ذلك هو مجموع انتفاء المقدم المدلول لـ«لو» وعدم خلف للمقدم كما يصرح به قوله «ثم ينتفي التالي الخ» دون أن يقول «لم تدل لو على انتفاء التالي الخ» مثلاً فتفتنن لذلك. وأما استدلاله على هذا الجواب الباطل بقوله «ألا ترى أن المنطقيين الخ» فهو حقيق بإنشاد قول القائل:

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب

لأن كلام المنطقيين المذكور في مجرد انتفاء المقدم ووجه عدم جواز الاستدلال المذكور حيثئذ احتمال وجود الخلف وكلام المصنف في مجموع انتفاء المقدم مع عدم الخلف ولا شبهة في أن مجموعهما يدل على انتفاء التالي كما تبين بما لا مزيد عليه فأين أحدهما من الآخر. وأما ما ذكره بعد ذلك إلى الرابع ففيه سقم في هذه النسخة التي سقتها لا يخفى عليك، وكان وجه هذا

النظر الثالث المقصود بهذا الكلام ما ذكره بقوله «وترتب انتفاء الجزاء ناشئاً من المناسبة المذكورة الخ» وحاصله أنه جعل انتفاء الجزاء بسبب المناسبة وهذا مخالف لإجماع أهل العربية على أنه لا متناع الشرط كما أن ما ذكره مخالف لإطباق أهل المنطق على أنها لانتهاء الشرط لانتهاء الجزاء، فإن كان هذا هو وجه هذا النظر كما هو ظاهر هذه العبارة فلا منشأ له إلا عدم التأمل، أما بالنسبة لدعوى مخالفته لإطباق أهل المنطق على ما ذكر فلأن ما ذكره أهل المنطق استعمال آخر للو غير ما كلام النحويين فيه كما بينه الأئمة كالعلامة السعد التفتازاني وغيره، فلا يضر مخالفة ما ذكره المصنف له. وأما دعوى مخالفته لما ذكره أهل العربية المذكور فأما أولاً فالمصنف في هذا الكتاب تبعاً لوالده، قد رد ما قالوه كما أوضحه في غير هذا الكتاب وعدل عنه إلى ما نقله هنا عن والده، فلا وجه مع ذلك للاعتراض عليه بمجرد أنه مخالف لما ذكره أهل العربية إذ لا يسوغ لعاقل أن يعترض على من رد قول غيره وصحح خلافه بمجرد أنه مخالف لقول الغير المذكور كما لا يخفى. فإن كان وجه الاعتراض أنهم أجمعوا على ما ذكر ومخالفة ما أجمعوا عليه ممتنعة، فجوابه منع كونهم أجمعوا على ذلك ثم منع أنه يمتنع مخالفة إجماعهم، ومن تأمل طريقة ابن مالك والرضي ونحوهما حيث خالفوا النحاة في مواضع بل صرح الرضي في غير موضع بأن مذهب النحاة كذا وأنه هو يقول كذا علم أنهم يجوزون مخالفة إجماعهم لمن له أهلية تتبع اللغة والتأمل في أساليبها كوالد المصنف الذي اعترفوا ببلوغه رتبة الاجتهاد المطلق وإن صرح بعضهم بامتناع خرق إجماعهم. وأما ثانياً فلا نسلم أنه جعل انتفاء الجزاء بسبب المناسبة كما توهمه الكوراني، بل إنما جعله بسبب انتفاء الشرط مع عدم ما يخلفه في الاستلزام كما يصرح بذلك قوله «والصحيح امتناع ما يليه» مع قوله ثم أي بعد أن أفادت امتناع ما يليه ينتهي التالي إن ناسب المقدم أي لزمه كما هو القرض ولم يخلف المقدم غيره أي في استلزام التالي أي لأجل انتفاء المقدم مع انتفاء ما يخلفه في الاستلزام، فقد وافق النحويين في أن انتفاء الجزاء بسبب انتفاء الشرط. غاية الأمر أنه بين أن مجرد انتفاء الشرط لا يكفي في سببية انتفاء الجزاء بل لا بد معه من انتفاء ما يخلف الشرط أيضاً أخذاً من مواضع لا تحصى يثبت فيها الجزاء مع انتفاء الشرط لأجل وجود ما خلف الشرط في الاستلزام.

فالحاصل أنه وافق النحويين وزاد قيداً لم يصرحوا بتفصيله، وقد دل الدليل والتتبع على اعتباره ومثل ذلك مما لا غبار عليه عند من ألقى السمع وهو شهيد. نعم قول المصنف «إن ناسب المقدم» قد يقال لا حاجة إليه لأنه لا يكون إلا مناسباً لأن المراد بمناسبته لزومه كما تقدم، وهذا اللزوم ثابت له مطلقاً وقد استفيد من قوله «واستلزامه لتاليه» فإنه إذا كان مدلوله استلزام المقدم للتالي لزم أن التالي لا يكون إلا لازماً، وإن كان لزومه له تارة باعتبار نفسه وأخرى باعتبار ما تضمنه كما بينه شيخنا العلامة في حواشيه فليتأمل. وأما قوله الرابع «لا ريب عند من يعتد به» إلى قوله «وعلى ما اختاره لا تعليق إذ لو موضوعة لانتهاء الشرط الخ ففساده

واضح . أما قوله «وعلى ما اختاره لا تعليق إذ لو موضوعة لانتفاء الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزاء» فهو أدل دليل على عدم فهمه المتن وذلك من العظائم إذ كيف يتصدى إنسان لشرح هذا الكتاب وللدرد على مصنفه وشراحه قبل أن يفهم معانيه، وذلك لأنه توهم أن قول المصنف «امتناع ما يليه الخ» هو تمام هذا القول الذي اختاره في هذا الكتاب تبعاً لوالده وليس كذلك، بل من جملة هذا القول التعليق في الماضي الذي أفاده قول المصنف «لو» شرط للماضي لأن قوله «قال سيبويه» إلى آخر الأقوال التي حكاهها واختار منها ثالثها متفرعة على قوله شرط للماضي، فكونها شرطاً للماضي قدر متفق عليه بين الأقوال الثلاثة، واختلاف الأقوال إنما هو في الزيادة على ذلك كما أشار إلى ذلك الشارح العلامة المحقق المحلي بقوله «وعلى الأول الكثير قال سيبويه الخ» فأفاد أن الأقوال الثلاثة مشتركة في القول بكونها شرطاً للماضي واختلافها فيما زاد على ذلك، وبهذا يظهر سقوط اعتراضه بأنها موضوعة للتعليق وعلى ما اختاره المصنف لا تعليق وأنه لا منشأ لهذا الاعتراض إلا عدم فهم المتن وذلك لما تبين من اعتبار التعليق على مختار المصنف أيضاً فتدبر . وأما قوله «وأما الانتفاء المذكور إنما حصل من المناسبة» فهو ممنوع لما بيناه فيما سبق أن انتفاء الجزاء متسبب على مختار المصنف عن انتفاء الشرط مع انتفاء خلفه وكان منشأ هذا الاعتراض توهمه أن قول المصنف إن ناسب شرط في انتفاء التالي وليس كذلك، وإنما ذكره زيادة إيضاح في تصدير المسألة باللزوم بين الشرط والجزاء وإلا فلا ربط بين الانتفاءين فتأمل انتهى .

هذا واعلم أن المصنف في منع الموانع رجوع عن اختيار هذا القول إلى القول الأول وأطال الكلام جداً في ذلك بما من جملة قوله فيه، وذهب قوم إلى أنها حرف امتناع لامتناع وهي عبارة المعربين، وردّها جماعة من المحققين منهم الشيخ أبو العباس القرافي والشيخ الإمام الوالد وغيرهما قال الوالد رحمه الله دعوى دلالتها على الامتناع مطلقاً منقوضة بما لا قيل به، ثم نقض هو وغيره بمثل قوله تعالى ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾ [لقمان: ٢٧] قالوا: فلو كانت حرف امتناع لامتناع لزم نفاذ الكلمات مع عدم كون كل ما في الأرض من شجرة أقلاماً يكتب الكلمات، وكون البحر الأعظم بمنزلة الدواة، وكون السبعة الأبحر مملوءة مداداً وهي تمد ذلك البحر. وقول عمر رضي الله عنه نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه. قالوا: فيلزم ثبوت المعصية مع ثبوت الخوف وهو عكس المراد. ثم قال بعدما أطال: واعلم أنا كتبنا هذا ونحو نوافق الوالد إذ ذاك على ما رآه ولذلك عبرنا عنه بلفظ الصحيح، وأما الذي أراه الآن وادعى ارتداد عبارة سيبويه إليه وإطباق كلام العرب عليه فهو قول المعربين. وأما قول الوالد إنه منقوض بما لا قيل به مما لا يظهر لي إلى أن قال: فأقول مدلول «لو» الشرطية امتناع التالي لامتناع المقدم مطلقاً، وهذا هو المفهوم من قوله تعالى ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم﴾

[السجدة: ١٣] فالمعنى والله أعلم ولكن حق القول فلم أشأ أو لم شأ فحق القول ولو أراكمهم كثيراً لفشلتم ولتنازعتهم في الأمر ولكن الله سلم أي فلم يريكموهم كذلك . وأطال في ذكر الأمثلة وفي تقريرها إلى أن قال: فهذه الأماكن وأمثالها صريحة في أنها للامتناع لأنها عقببت بحرف الاستدراك داخلاً على فعل الشرط منفياً لفظاً أو معنى فهي بمنزلة «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» [الأنفال: ١٧] فإذا كانت دالة على الامتناع ويصح تعقيبها بحرف الاستدراك دل على أن ذلك عام في جميع مواردنا وإلا يلزم الاشتراك وعدم صحة تعقيبها بالاستدراك، وذلك هو ظاهر أو صريح كلام سيويه فلم يخرج عنه وقول الشيخ الإمام إن ذلك منتقض بما لا قيل به نقول عليه لا نراه منتقضاً بشيء .

وقوله قد قال تعالى «ولو أن ما في الأرض» [لقمان: ٢٧] الآية، وقال عمر لو لم يخف الأثر . وقال النبي ﷺ: «لو لم تكن ربيتي في حجري لما حلت لي» قلنا: يمكن رد ذلك كله إلى الامتناع ونحن نوضح لك هذا قائلين، إذا قلنا «امتنع طلوع الشمس لوجود الليل» فليس معناه انتفاء طلوع الشمس رأساً بل انتفاؤه لوجود الليل وفرق بين انتفائه لذلك وانتفائه المطلق فإن الأول أخص من الثاني ولا يلزم من ارتفاع الخاص ارتفاع العام . فإذا قلنا «لو» حرف امتناع لامتناع كان المعنى به أن التالي يمتنع امتناعاً مضافاً إلى امتناع المقدم وليس المعنى به أنه يمتنع مطلقاً ثم قال: إذا عرفت هذا فنقول: قد يؤتى بـ «لو» مسلطة على ما يحسب العقل كونه إذا وجد مقتضياً لوجود شيء آخر مراداً بها أن ذلك لا يلزم تحقيقاً لاستحالة وجود ذلك الشيء الآخر الذي ظن أنه يوجد عند وجود ما يحسبه العقل مقتضياً كما تقول لعابده الشمس «لو عبدتها ألف سنة ما أغنت عنك من الله شيئاً» فإن مرادك أن عبادتها ألف سنة لا تغني وفي الحقيقة الأزدياد من عبادتها ازدياد من عدم الإغناء ولكن لما كان الكلام خطاباً لمن يعتقدها مغنية حسن إخراجها في هذا قالب . وكذلك تقول للسائل إذا أحكمت أمر منعه «لو تضرعت إلي بألف شفيح ما قضيت لك سؤالاً» وكذلك إذا جاء بصيغة «أن» الشرطية لم يكن له مفهوم عند المعترفين بمفهوم الشرط كما في قوله تعالى «إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم» [التوبة: ٨٠] لأن المراد قطع الإيأس . فالإتيان بصيغة «لو» فيما ضربناه مثلاً لتحقيق الامتناع لا لمقابلته إذا فهمت هذا جئنا بك إلى ما أورده نقضاً قولهم يلزم نفاذ الكلمات عند انتفاء كون ما في الأرض من شجرة أقلاماً وهو الواقع، فيلزم النفاذ وهو مستحيل . جوابه أن عدم النفاذ إنما يلزم انتفائه لو كان المقدم بما لا يتصور العقل أنه مقتض للانتفاء، أما إذا كان مما قد يتصوره العقل مقتضياً فإن لا يلزم عند انتفائه أولى وأحرى، وهذا لأن الحكم إذا كان لا يوجد مع وجود المقتضي فإن لا يوجد عند انتفائه أولى . فمعنى «لو» في الآية أنه لو وجد المقتضي لما وجد الحكم لكن لم يوجد فكيف يوجد؟ وليس المعنى لكن لم يوجد فوجد لامتناع وجود الحكم بلا مقتض . فالحاصل أن ثم أمرين: أحدهما امتناع الحكم لامتناع المقتضى وهو مقرر في بداية

العقول، وثانيهما وجوده عند وجوده وهو الذي أتت «لو» للتنبيه على انتفائه مبالغة في الامتناع، فلولا تمكنها في الدلالة على الامتناع مطلقاً لما أتى بها، فمن زعم أنها والحالة هذه لا تدل عليه فقد عكس ما يقصده العرب بها فإنها إنما تأتي بـ«لو» هنا للمبالغة في الدلالة على الانتفاء لما لـ«لو» من التمكن في الامتناع، وأنت إذا فهمت ما ألقيت إليك في الآية من المعنى نقلته إلى الأثر وغيره فنقول: لو لم يخف صهييب لم يعص لما عنده من إجلال الله تعالى المانع من وقوع المعصية، فكيف إذا خاف فإنه إذا خاف يجتمع مانعان الإجلال والحشية، وإذا لم يخف يكون المانع واحداً وهو الإجلال، فالمعصية منتفية على التقديرين وجيء بـ«لو» تنبيهاً على الامتناع بالطريقة التي قدمناها لا على مطلق الامتناع، وقد كان يمكن رد كلام الشيخ الإمام ومن معه إليها لولا تصريحهم بأنها تدل على خلاف الامتناع في مثل ما ذكرناه. انتهى كلام المصنف فليتأمل فيه.

وأقول: ما ذهب إليه الشيخ الإمام وتبعه عليه في جمع الجوامع لعله مبني على أنه فهم من قولهم في «لو» أنها لامتناع الجواب لامتناع الشرط ما فهمه منه ابن الحاجب من أن معناه أنه يستدل بامتناع الشرط على امتناع الجواب، ثم اعترض عليه بأن الشرط سبب والجواب مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز أن يكون للشيء أسباب متعددة قال: بل الأمر بالعكس أي أنها تدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب لأن انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه بدليل قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فإنه إنما سبق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس. واستحسن غيره ذلك وعبر في توجيهه بأن الشرط ملزوم والجواب لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز أن يكون اللازم أعم، وما يدل على أن الشيخ الإمام فهم ذلك قوله دعوى دلالتها على الامتناع مطلقاً منقوضة بما لا قيل به، ولما فهم ذلك ورأى انتفاضة بما ذكره ضم إلى امتناع الشرط أن لا يخلفه غيره فجعل الدال على الامتناع مجموع انتفاء الشرط وانتفاء خلفه كما أشرنا إليه في الكلام مع الكوراني كما تقدم، وحيث يرد عليه ما بسط المولى سعد الدين في مطوله ومختصره الرد به على ابن الحاجب من أنه ليس المعنى ما فهمه بل إنها للدلالة على أن انتفاء الجواب في الخارج إنما هو بسبب انتفاء الشرط. وحاصله كما قال السيرامي في حواشي المطول أن «لو» تستعمل في شرط لم يبق من الأمور التي يتوقف عليها وجود الجزء إلا الشرط، فيكون انتفاء الجزء في الخارج حيث معلقاً بانتفاء الشرط فسببته من حيث الخارج لا من حيث العلم مثلاً هداية الجميع لم يبق مما يتوقف عليه تحققها إلا تعلق مشيئته تعالى بها وقد انتفى فتنتفي الهداية في الخارج بسبب انتفاء تعلق المشيئة لا أنه يستدل بانتفاضة على انتفاضا فيكون سبباً للعلم، لأن انتفاءهما معلوم للسامع، وإنما الكلام في السبب الخارجي. وكذا في قوله «لو جاءني زيد أكرمته» انتفاء المجيء والإكرام كلاهما معلوم للسامع، وإنما المقصود بيان سبب انتفاء الإكرام في

في قصده على اخوتها من الرضاع المفادة بـ«لو» المناسب هو لها شرعاً لكن دون مناسبتها للأولى لأن حرمة الرضاع أدون من حرمة النسب. والمعنى أنها لا تحل لي أصلاً لأن بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له اخوتها من النسب واخوتها من الرضاع وإنما قال «كقولك كذا في الموضعين» لأنه كما قال لم يجد نحوه فيما يستشهد به من القرآن أو غيره ولكنه غير خارج عن أسلوبه، ولو قال بدل المساواة المساوي لكان أنسب بقسميه، ولو أسقط لام «لما» في الموضعين لوافق الاستعمال الكثير مع الاختصار.

وفق مراده ومراد القوم ثم اعترضه، وأن شيخنا حمل كلامه على ما ينافي مراده ومراد القوم لعدم اطلاعه على كلامه في غير متنه وعدم مراجعة مراد القوم، أو قصد مخالفتهم ليتوصل بذلك إلى رد اعتراض الشارح لشغفه بمنازحته. وأما ثانياً فلأن هذا الحمل لا يصح في مثال أول الأقسام كـ«لو لم يخف الله لم يعص» لأن عدم العصيان لا يناسب عدم الخوف بالأولى من الخوف، بل الأمر بالعكس. وأما قوله في تقريره «فإن المقدم وهو عدم الخوف متضمن للإجلال ومناسبة عدم العصيان له بالأولوية إذ الحياء ناشيء عن المشاهدة وهي بعدم العصيان أولى منها بالخوف» انتهى. فلا يصح لأنه إن أراد بتضمن عدم الخوف للإجلال استلزامه له أو دلالة عليه فليس بصحيح للقطع ضرورة بأن عدم الخوف لا يستلزم الإجلال ولا يدل عليه، والمنازع في ذلك مكابر مباح قطعاً فلا يلتفت إليه وإن أراد به مصاحبة الإجلال لعدم الخوف بحسب الواقع على سبيل الاتفاق فالإجلال أيضاً مصاحب للخوف بحسب الواقع، بل الخوف يزيد بأنه يستلزمه ويدل عليه كما لا يخفى فمع الخوف مانعان من المعصية وهما نفس الخوف والإجلال، ومع عدم الخوف مانع واحد وهو الإجلال، وقد تقدم التصريح بذلك في كلام المصنف المنقول عن منع الموانع، ولا خفاء في أن ما يتضمن مانعين من العصيان أولى بعدم العصيان مما يتضمن مانعاً واحداً على أنا لو تنزلنا وسلمنا أن عدم الخوف يتضمن الإجلال بمعنى أنه يستلزمه أو يدل عليه لم يفده ذلك شيئاً لأن الخوف يتضمن أيضاً بهذا المعنى بالأولى كما لا يخفى، فمع الخوف مانعان دون عدم الخوف كما تقرر.

والحاصل أنه إن نظر إلى الموجود في اللفظ فالموجود عدم الخوف ومقابله وهو الخوف أولى بعدم العصيان وإن نظر إلى الواقع وهو الإجلال فهو موجود مع الخوف وعدمه، ولا شك أن وجوده مع الخوف أولى بعدم العصيان من وجوده مع عدمه. وأما ثالثاً فلأن هذا الحمل يوجب الاستدراك في قول المتن إن لم يناف وناسب وكونه لغوياً، وذلك لأنه فرض أولاً بقوله واستلزامه لتاليه أن الجزء لازم للشرط ولزومه له هو المراد بالمناسبة في هذا المقام بل يوجب الفساد لإشعار اشتراط عدم المنافاة بإمكان المنافاة وإلا فلا حاجة لاشتراطه ومعلوم أنه مع اللزوم والمناسبة لا تتصور منافاة لا لنفس المقدم ولا لما تضمنه، فأى معنى مع ذلك لاعتبار عدم المنافاة ولا اعتبار المناسبة بخلاف ما إذا جعل مفعول الفعلين أعني «يناف» و«ناسب» انتفاء المقدم كما سلكه

الشارح فإنه يحتاج إلى اعتبار ما ذكر لأن وجود التالي قد ينافي انتفاء المقدم وقد لا وقد يناسبه أي يلزمه لوجود خلف المقدم وقد لا فينتفي الاستدراك واللغوية. لا يقال: لا نسلم ان المراد بالمناسبة اللزوم، ألا ترى إلى ما تقدم من قول منع الموانع وإن لم يكن الترتيب بين الأول والثاني مناسباً فقد نفى المناسبة مع اعتباره في أصل المسألة استلزام المقدم للتالي، وهذا موافق لقول المغني «النوع الثاني أي أن لا يكون بين الجزأين اعتبار مناسب قسماً» لأننا نقول: المنفي في هذا الكلام هو المناسبة الذاتية فلا ينافي ثبوت المناسبة بمعنى اللزوم ولو بحسب الجعل فلي تأمل. لا يقال إنما ذكر المناسبة ها هنا ليرتب عليه تفصيلها إلى الأولوية وغيرها لأننا نقول: لا حاجة إليها في ذلك لإمكان التفصيل بدونها كأن يقول لا ان خلفه غيره فيثبت بالأولى الخ. مع أنه لو صح هذا بقي استدراك قوله «إن لم يناف ولغويته» بحالهما. لا يقال لا نسلم اللغوية لأن عدم منافاة التالي للمقدم ومناسبته له مما لا يد منه في صحة استعمال «لو» لأن تلك المناسبة المستلزمة لعدم المنافاة معتبرة في مدلولها كما تقدم. ففي التعرض لاعتبارها توفية لبيان ذلك لأننا نقول: ليس المقام أعني قوله «ويثبت الخ» مقام بيان مدلول «لو» كما لا يخفى، وإنما هو مقام بيان ثبوت التالي مع انتفاء المقدم فلا معنى فيه لبيان اعتبار عدم منافاة التالي لنفس المقدم واعتبار مناسبته له مع ترك بيان ذلك بالنسبة لانتفائه. لا يقال يلزم من بيان اعتبار عدم المنافاة بين التالي والمقدم واعتبار المناسبة بينهما بالأولى أو المساواة أو الأدونية بيان اعتبار ذلك بين التالي وانتفاء المقدم لأن اعتبار الأولوية والمساواة والأدونية إنما هو بالإضافة إلى مناسبة التالي لانتفاء المقدم كما هو ظاهر، وكفى هذا في حصول المقصود لأننا نقول: غاية هذا أن يكون اعتبار ما ذكر بين التالي ونفس المقدم مذكوراً بالقصد والذات وأن يكون اعتباره بين التالي وانتفائه مذكوراً بالتبع مع أن المقام مقام الثاني دون الأول، فيلزم أن يكون ما لا تعلق له بالمقام مذكوراً بطريق القصد والذات، وما هو المتعلق به مذكوراً بطريق التبع وفي ذلك من القباحة ما لا يخفى مع لزوم اللغوية أيضاً ضرورة أن هذا المذكور بطريق القصد والذات لا تعلق له بالمقام.

وإذا عرفت ما تقرر حق المعرفة علمت تعين ما سلكه الشارح وأن ما سلكه الشيخ بمراحل عن المقصود وأنه لا منشأ له إلا تعلقه بأول ما لاح له من غير إمعان التأمل ولا اطلاع له على مراد المصنف ولا على كلام القوم، فاعجب بعد هذا من أمره بالتأمل مع الإنصاف فعليك بإحسان التأمل فإنه يجرك قهراً إلى الانصاف. فإن قلت: من أين يستفاد من المتن أن مفعول الفعلين في قوله «ان لم يناف وناسب هو انتفاء المقدم الذي سلكه الشارح»؟ قلت: من سياقه الظاهر في ذلك إن لم يكن صريحاً فيه لأن قوله «ويثبت» عطف على «ينتفي» المرتب على امتناع المقدم أي انتفائه، ولهذا زاد الشارح لفظ «أيضاً» في قوله «ثم ينتفي التالي أيضاً» أي كما انتفى المقدم فيكون هذا الثبوت على تقدير انتفاء المقدم، وحيثئذ فالمفهوم من قوله «ان لم يناف وناسب» أن المراد منافاة ومناسبة انتفاء المقدم لأنه الذي رتب عليه ذلك الثبوت. وأيضاً فانتهاء

زعم إفادتها ما ذكر كالزخمشري قال في المفصل كالكشف هي لتأكيد نفي المستقبل، وفي الأنموذج لنفي المستقبل على التأيد. وفي بعض نسخه على التأكيد والتأيد نهاية التأكيد وهو فيما إذا أطلق النفي قال في الكشف مفرقاً. فقولك «لن أقيم» مؤكد بخلاف لا أقيم كما في أي مقيم وأنا مقيم. وقولك في شيء لن أفعله مؤكد على وجه التأيد كقولك «لا أفعله أبداً».

والمعنى أن فعله ينافي حالي كقوله تعالى ﴿لن يخلقوا ذباباً﴾ [الحج: ٧٣] أي خلقه

زلتم في شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن نبعث الله من بعده رسولا﴾ [غافر: ٣٤] إذ لا ريب أنهم نفوه على التأيد. وقول موسى صلوات الله وسلامه عليه ﴿فلن أكون ظهيراً للمجرمين﴾ [القصص: ١٧] وقول أخي يوسف ﴿فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي﴾ [يوسف: ٨٠] وقوله ﴿زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا﴾ [التغابن: ٧] وحيث قارنه التأيد يكون نصاً في التأيد وبدونه ظاهراً هذه الاستعمالات الكثيرة دعوى القرينة فيها بعيد جداً وأما الجواب عن استدلال الكشف بها في «لن تراني» واضح إذا قلنا ظاهره في التأيد يجب صرفها عن ظاهره للدلائل الدالة على وقوع الرؤية ولن تراني في دار التكليف. وقلنا «يفيد التأيد» معناه ما دام التكليف باقياً ألا ترى أنه تعالى نفى تمني اليهود الموت على سبيل التأيد بقوله ﴿ولن يتمنوه أبداً﴾ [الجمعة: ٧] مع أن اليهود في جهنم يتمنون الموت كل ساعة ا هـ. وأقول: ما استدل به لا يخفى ما فيه ودعواه ان دعوى القرينة في تلك المواضع التي استدل بها بعيد جداً إذ القرينة الحالية فيها ظاهرة جداً كما لا يخفى على التأمل قوله: (وهو فيما إذا أطلق النفي) قال الكمال: إطلاق قوله «وهو فيما إذا أطلق النفي» يوهم أنه إذا قيد نفي «لن» بالتأيد كما في قوله تعالى ﴿ولن يتمنوه أبداً﴾ [الجمعة: ٧] يكون للتأيد قطعاً وهو ممنوع فإن المقيد للتأيد في الآية ونحوها على الراجح لفظه أبداً الخ. وأقول: إطلاق هذا الإيراد مما لا يصح فإنه الأثر لهذا الإيهام وأنه في حكم العدم مع تصريح قول الشارح الآتي كما في ﴿ولن يتمنوه أبداً﴾ [الجمعة: ٧] وكون «أبداً» فيه للتأيد كما قيل خلاف الظاهر بأنه مع التقييد بالتأيد من محل الخلاف، وحق الكلام إن كان ولا بد أن يقال ولا أثر لإيهام قوله وهو فيما إذا أطلق النفي الخ مع ما صرح به قوله الآتي الخ فتأمل قوله: (مفرقاً) يجوز ضبطه على اسم الفاعل حالاً من القائل وعلى اسم المفعول حالاً من القول.

قوله: عن الكشف (وقولك في شيء لن أفعله مؤكد على وجه التأيد) فيه دلالة ظاهرة على أن صاحب الكشف أراد بالتأكيد ما يشمل التأيد الذي هو نهاية التأكيد: فما نقل عن المفصل كالكشف أنها للتأكيد لا يتعين حمله على تأكيد لا يشمل التأيد قوله: (والمعنى أن فعله ينافي حالي) فيه إشارة إلى أن النفي به «لن» ليس لمجرد نفي الوقوع بل مع نفي اللياقة قوله: (وقد نقل التأيد عن غير الزخمشري) أشار الكمال إلى الطعن في النقل عن غير الزخمشري حيث فسر

من الأصنام مستحيل منافٍ لأحوالهم ا هـ. وفي قول المصنف زعمه تضعيف له كما قال غيره انه لا دليل عليه واستفادة التأييد في آية الذباب وغيرها نحو ﴿ولن يخلف الله وعده﴾ [الحج: ٤٧] من خارج كما في قوله تعالى ﴿ولن يتمنوه أبداً﴾ [الجمعة: ٧] وكون أبداً فيه للتأكيد كما قيل خلاف الظاهر وقد نقل التأييد عن غير الزمخشري ووافقه في التأكيد كثير حتى قال بعضهم إن منعه مكابرة ولا تأييد قطعاً فيما إذا قيد النفي نحو ﴿فلن أكلم اليوم انسياً﴾ [مريم: ٢٦] (وترد للدعاء وفاقاً لابن عصفور) كقوله:

لن تزالوا كذلكم ثم لا زلت لكم خالداً خلود الجبال
وابن مالك وغيره لم يثبتوا ذلك وقالوا لا حجة في البيت لاحتمال أن يكون خيراً
وفيه بعد (الثالث والعشرين ما ترد اسمية وحرفية) فالاسمية ترد (موصولة) نحو ﴿ما
عندكم بنفد وما عند الله باق﴾ [النحل: ٩٦] أي الذي (ونكرة موصوفة) نحو «مررت بما

الغير بابن عطية فقط ونقل عبارته في تفسير قوله تعالى ﴿لن تراني﴾ الدالة على ذلك وعقبها بقوله: وهو محتمل لأن يكون التأييد موضوعها لغة وأن يكون مستفاداً من كون الفعل الواقع بعدها في معنى النكرة الواقعة في سياق النفي أي لا يقع منك رؤية لي فيعم النفي كل رؤية ما لم يرد ما يخصصه وهذا أقرب إلى كلام ابن عطية ا هـ. وأقول: لا يخفى فساد هذا الطعن لأن الشارح لم يخص الغير بابن عطية، ومن الجائز أن يريد غيره ممن لا يتوجه على كلامه هذا الطعن ومن حفظ حجة على من لا يحفظ، ولا يخفى أن هذا الطعن لو صح لم يرد لأنه حاله هذا النقل عن غيره غير مباشر له. نعم قد يتوجه على المصنف في منعه إفادة التأييد أن الفعل المنفي للعموم وأن العموم في الأشخاص يستلزم عنده العموم في الأحوال والأزمان فليتأمل قوله: (وترد للدعاء) قال الكوراني: والحق أن هذا ليس خاصة معناه بل جميع أدوات النفي مشاركة نحو «لا زلت منصوراً على الأعداء» ا هـ. وأقول: أما أولاً فلا وجه للاعتراض بذلك إذ لم يدع المصنف اختصاصها بهذا المعنى. وأما ثانياً فقوله «بل جميع أدوات النفي» ليس بصحيح فيما عدا لا ولهذا قال الجلال السيوطي ما نصه: والجمهور على أن الفعل بعد «لن» لا يخرج عن كونه خيراً كحالته بعد سائر حروف النفي غير «لا». وذهب قوم إلى أنه قد يخرج بعد «لن» إلى الدعاء كحالته بعد «لا» انتهى قوله: (وفيه بعد) أي في هذا الاحتمال بعد. قال الكمال: لأن المعطوف في البيت بـ«ثم» دعاء لا خبر وعطف الإنشاء على الإنشاء هو اللائق للمناسبة، والغني عن التأويل وأما إن قيل بامتناع عطف الإنشاء على الإخبار فيتعين الحمل على الدعاء. وأيضاً فقوله «لن تزالوا لو كان خيراً» لكان للنفي في الاستقبال ولا معنى له هنا ا هـ. وأقول: لا يخفى أن قوله «والغني عن التأويل» إشارة إلى أن عطف الإنشاء على الخبر بحسب الظاهر يمكن تأويله بحيث يخرج عن صورة الامتناع، وحينئذ فهذا ينافي قوله «وأما إن قيل إلى فيتعين الحمل على الدعاء» لأنه حيث كان التأويل مجوزاً لم يتعين ذلك بل يجوز الحمل على الإخبار مع العطف بالتأويل. فإن قلت: ما

معجب لك» أي بشيء (وللتعجب) نحو «ما أحسن زيداً» فما نكرة تامة مبتدأ ما بعدها خبره.

(واستفهامية) نحو ﴿فما خطبكم﴾ [الحجر: ٥٧] أي شأنكم (وشرطية زمانية) نحو ﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾ [التوبة: ٧] أي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم (وغير زمانية) نحو ﴿وما فعلوا من خير يعلمه الله﴾ [البقرة: ١٩٧] (و) الحرفية ترد

طريق التأويل هنا؟ قلت: يمكن تقدير القول بعد «ثم» أي ثم أقول لا زلت لكم خالداً الخ. أي ثم أسأل الله ذلك فيرجع لعطف الخبر على الخبر. ويمكن تقديره أولاً أي أقول لن تزالوا الخ. فيكون للمعطوف عليه محل فيجوز عطف الإنشاء عليه لأن محل المنع فيما لا محل له على أن الفراء قائل بجواز الاستئناف بـ«ثم» فيمكن الحمل هنا على مذهبه. وأما قوله «ولا معنى له هنا» فقد سبقه إليه الشمني راداً به على الدماميني، وقد يجاب بأن معناه الإخبار ببقائهم على هذه الحالة التي هم عليها الآن بناء على ما عرفه من القرائن المقتضية للبقاء عادة أي أتمم لا يزول عنكم في المستقبل هذه الحالة الموجودة الآن بل تستمر معكم في المستقبل وهذا معنى صحيح.

قوله: (وللتعجب) قال الكمال: لم يقل «وتعجبية» تنبيهاً بتغيير الأسلوب على أن «التعجبية» قسيمة للموصوفة فكل منهما قسم من النكرة الخ. وأقول: فيه نظر لحصول التنبيه المذكور لو قال «وتعجبية» لعطفه حيثئذ على «موصوفة» فيفيد القسمية لها. فإن قلت: لو قال «وتعجبية» احتتمل العطف على نكرة؟ قلت: أما أولاً فالتبادر حيثئذ إنما هو العطف على موصوفه، وأما ثانياً فقوله «وللتعجب» يحتمل أيضاً العطف على نكرة أي وكائنة للتعجب، ويمكن أن يقال إنما غير الأسلوب ليشمل جميع الأقوال في التعجبية فقد قيل إنها نكرة تامة خبرية وهو الأصح وهي على هذا مبتدأ خبرها ما بعدها، وقيل نكرة موصوفة بما بعدها والخبر محذوف وجوباً، وقيل استفهامية دخلها معنى التعجب، وقيل موصولة صلتها ما بعدها والخبر محذوف وجوباً، وعلى هذا فاقصر الشارح على قوله «فما نكرة تامة الخ» لأنه الأصح، وحيثئذ يمنع قول شيخ الإسلام «انه أشار به إلى أن قول المصنف وللتعجب قسيم لقوله موصوفة» اهـ فليتأمل. قوله: (وشرطية زمانية وغير زمانية) قال الكوراني: والحق أن الزمانية وعدم الزمانية ليس راجعاً إلى معنى الشرط إذ معنى الشرط تعليق أمر بآخر ولا نظر في ذلك إلى كونه زمانياً أو غير زمانياً، بل لا يتصور التعليق إلا في الزمان وذلك الذي ذكره بعض النحويين وتبعهم المصنف هو معنى الدوام لا الزمان اهـ. وأقول: من قال إنها تكون زمانية لم يرد أن الزمان راجع إلى معنى الشرط فإن أحداً لا يقول ذلك بل إنها تدل مع الشرط أي التعليق على الزمان، فقوله «والحق أن الزمانية وعدم الزمانية ليس راجعاً إلى معنى الشرط» مما لا موقع له ولا ملاقة له للكلام. وقوله «بل لا يتصور التعليق إلا في الزمان» مسلم لكنه لا يفيد شياً لوضوح الفرق بين كون الزمان مدلولاً صريحاً وهو محل الكلام، وكونه مدلولاً التزامياً. وقوله «وهو معنى

(مصدرية كذلك) أي زمانية نحو ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ [التغابن: ١٦] أي مدة استطاعتكم وغير زمانية نحو ﴿فذوقوا بما نسيتم﴾ [السجدة: ١٤] أي بنسيانكم (ونافية) عاملة نحو ﴿ما هذا بشراً﴾ [يوسف: ٣١] وغير عاملة نحو وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله

الدوام لا الزمان» ممنوع منعاً في غاية الوضوح. والفرق بين قولنا «استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم» كما هو مضمون معنى الآية وقولنا «استقيموا لهم دائماً» ضروري بديهي عند كل عاقل. قوله: (أي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم) أقول: كذا في المغني حيث قال: أثبت ذلك أي الشرطية الزمانية الفارسي وأبو البقاء وأبو شامة وابن بري وابن مالك وهو ظاهر في قوله تعالى ﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾ [التوبة: ٧] أي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم اه. وقضيته أن «ما» معمولة للجزاء، وقد يستشكل عمل «ما» بعد فاء الجزاء فيما قبلها. ثم رأيت الدماميني قال: ونحن لا نسلم ظهوره بل هي محتملة للزمانية وللمفعول المطلق على حد سواء كما يحتمل التقدير أي زمن استقامتهم أي أي استقامة. وقوله «أي استقيموا لهم مدة استقامتهم» يقتضي أنها مصدرية ظرفية لا شرطية زمانية، ويحتمل أن يكون هذا تفسير معنى لا تفسير إعراب صناعياً اه. قال الشمي: أمانة ظهوره الفاء في «فاستقيموا» لأن المصدرية الزمانية لا تحتاج إلى الفاء اه. فليتأمل. وفي إعراب السمين ما نصه: يجوز في «ما» أن تكون مصدرية ظرفية وهي في محل نصب على ذلك أي فاستقيموا لهم مدة استقامتهم لكم، ويجوز أن تكون شرطية وحيث في محلها وجهان: أحدهما أنها في محل نصب على الظرف الزماني والتقدير أي زمان استقاموا لكم فاستقيموا لهم، والثاني أنها في محل رفع بالابتداء، وفي الخبر الأقوال المشهورة، و«فاستقيموا» جواب الشرط وهذا نحا إليه الحوفي ويحتاج إلى حذف عائد أي أي زمان استقاموا لكم فيه فاستقيموا لهم، وقد جوز الشيخ جمال الدين بن مالك في «ما» المصدرية الزمانية أن تكون شرطية جازمة وأشد على ذلك:

فما نحن لانسام حياة وإن نمت فلا خير في الدنيا ولا العيش أجمعا

ولا دليل فيه لأن الظاهر الشرطية من غير تأويل بمصدرية وزمان اه.

قوله: (ومصدرية كذلك) قال الكوراني: والكلام فيها كالكلام في الشرطية وأن الزمان ليس راجعاً للمعنى المصدرية اه. وأقول: قد علمت فساد ما قبله فلا حاجة إلى التصريح به. قوله: (أي زمانية) قال في المغني: نحو ﴿ما دمت حياً﴾ [مريم: ٣١] أصله مدة دوامي حياً فحذف الظرف وخلفته «ما» وصلتها، ولو كان معنى كونها زمانية أنها تدل على الزمان بذاتها لا بالنيابة لكانت اسماً ولم تكن مصدرية. قال الدماميني: ظاهر كلامه أنها تدل على الزمان بطريق النيابة، والتحقيق أنها لا تدل على الزمان أصلاً لا بطريق الأصالة ولا بطريق النيابة، وإنما الدال على الزمان في أمثال هذه التراكيب ما وضع له وهو المضاف المحذوف وبعد حذفه يفهم بقرينة. وقال الشمي: لا معنى لدلالة «ما» على الزمان بطريق النيابة إلا أنه حذف منها زمان مضاف

(وزائلة كافة) عن عمل الرفع نحو «قلما يدوم الوصال» أو الرفع والنصب نحو «إنما الله إله واحد» أو الجر نحو «ربما دام الوصال» (وغير كافة) عوضاً نحو «افعل هذا إما لا» أي إن كنت لا تفعل غيره فما عوض عن كنت أدغم فيها النون للتقارب وحذف المنفي للعلم به وغير عوض للتأكيد نحو «فبما رحمة من الله لنت لهم» [آل عمران: ١٥٩] والأصل فبرحة (الرابع والعشرون من) بكسر الميم (لابتداء الغاية) في المكان نحو «من المسجد

تدل عليه القرينة وأقيمت هي مقامه اه. ثم قال في المغني: إنما عدلت عن قولهم ظرفية إلى قولي زمانية ليشمل نحو «كلما أضاء لهم مشوا فيه» [البقرة: ٢٠] فإن الزمان المقدر هنا مخفوض أي كل وقت إضاءة والمخفوض لا يسمى ظرفاً اه. قوله: (كافة عن عمل الرفع) قال في المغني: ولا تتصل إلا بثلاثة أفعال قل وكثر وطال، وعلة ذلك شبهه برب ولا يدخلن حيثئذ إلا على جملة فعلية صرح بفعلها اه. قوله: (ونافية عاملة وغير عاملة) عبارة المغني فإن دخلت على الجملة الاسمية أعملها الحجازيون والتهاميون والنحويون عمل «ليس» بشروط معروفة نحو «ما هذا بشراً» [يوسف: ٣١] «ما من أمهاتهم» [المجادلة: ٢] وعن عاصم أنه رفع «أمهاتهم» على التميمية وبدل تركيبها مع النكرة تشبيهاً لها بـ«لا» كقوله:

وما بأس لو ردت علينا تحية قليل على من يعرف الحق عابها

وإن دخلت على الفعلية لم تعمل نحو «وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله» [البقرة: ٢٧٢] اه وأبدي الدماميني في البيت المذكور ما يخرج به عن تركيب ما فراجع. قوله: (أو الرفع والنصب) قال في المغني: وهي المتصلة بأن وأخواتها. قوله: (أو الجر) قال في المغني: وتتصل بأحرف وظروف ثم فصل ذلك وأطال فيه فراجع. قوله: (لابتداء الغاية) أقول: ليس المراد ظاهره فإن ابتداء الغاية معنى اسمي لاستقلاله فلا يكون من معاني الحروف، بل المراد ابتداء جزئي اعتبر حاله بغيره بحيث لا يتصور إلا تبعاً له وكذا يقال في بقية المعاني. قوله: (في المكان) أي بأن تكون الغاية مكاناً وكذا قوله في الزمان أي بأن تكون الغاية زماناً. وقوله «وغيرهما» أي بأن لا تكون الغاية زماناً ولا مكاناً. واعلم أنه ليس المراد بالغاية هنا نهاية المسافة وكذا في قولهم «إلى لانتها الغاية» وإنما المراد بالغاية فيهما جميع المسافة كما نبه عليه الرضي. قال: إذ لا معنى لابتداء النهاية وانتهاء النهاية. وقال بعد ذلك في استدلالهم على مجيء «من» للابتداء في الزمان بقوله تعالى «لسجد أسس على التقوى من أول يوم» [التوبة: ١٠٨] وقوله تعالى «إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة» [الجمعة: ٩] ما نصه: وأنا لا أرى في الآيتين معنى الابتداء إذ المقصود من معنى الابتداء في «من» أن يكون الفعل المتعدي بـ«من» الابتدائية شيئاً ممتداً كالسير والمشي ونحوه، ويكون المجرور بـ«من» الشيء الذي منه ذلك الفعل نحو «سرت من البصرة» أو يكون الفعل المتعدي بها أصلاً للشيء الممتد نحو «تبرأت من فلان إلى فلان» وكذا «خرجت من الدار» لأن الخروج ليس شيئاً ممتداً إذ يقال «خرجت من الدار» إذا انفصلت عنها

الحرام» والزمان نحو «من أوّل يوم» وغيرهما نحو «إنه من سليمان» (غالباً) أي ورودها لهذا المعنى أكثر من ورودها لغيره.

(وللتبويض) نحو ﴿حتى تنفقوا مما تحبون﴾ [آل عمران: ٩٢] أي بعضه (والتبيين) نحو ﴿ما ننسخ من آية﴾ [البقرة: ١٠٦] ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ [الحج: ٣٠] أي

ولو بأقل من خطوة، وليس التأسيس والنداء حدثين ممتدين ولا أصليين للشيء الممتد بل هما حدثان واقعان فيما بعدهما وهذا معنى «في» ف«من» في الآيتين بمعنى «في» انتهى. وهو صريح في أن الابتداء لذلك الفعل الممتد كالسير والمشي وأن المجرور هو المكان أو الزمان مثلاً الذي ابتدء منه ذلك الفعل الممتد، فالمناسب لذلك أن يراد بالغاية الأمر الممتد وهذا قد يخالفه قوله السابق «المراد بالغاية جميع المسافة» إذ المتبادر من المسافة مكان الفعل الممتد مثلاً، فإما أن تحمل المسافة على الفعل الممتد، وإما أن يكون قد بين ابتداء الغاية بابتداء عملها لأنه يستلزم هو يعرف منه. وينبغي أن يكون الأمر الممتد في أنه من سليمان مجيء الكتاب لا نفس الكتاب لأنه ليس فعلاً ممتداً. وعلى ما قررنا يكون تقسيم الغاية إلى ما في المكان وما في الزمان وما في غيرهما باعتبار مكانها أو زمانها أو متعلقها فليأمل.

قوله: (وللتبويض) قال بعضهم: اعلم أن البعضية المتبوعة في «من» التبعية هي البعضية في الأجزاء لا البعضية في الأفراد على خلاف التنكير الذي يكون للتبويض على زعم الفاضل الشريف، فإن المتبوع فيه هي البعضية في الأفراد لا البعضية في الأجزاء، وبه تفارق «من» التبعية «من» البيانية على ما صرح به الرضي حيث قال في شرح الكافية: وتعرفها أي تعرف «من» البيانية بأن يكون قبل «من» أو بعدها مبهم يصلح أن يكون المجرور بـ«من» تفسيراً له ويقع ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلاً للرجس إنه الأوثان وللعشرين إنها الدراهم، وللضمير في قوله عز من قائل إنه القائل، خلاف التبعية فإن المجرور بها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها أو بعدها لأن المذكور بعض المجرور واسم الكل يقع على البعض، فإذا قلت «عشرون من الدراهم» فإن أشرت بالدراهم إلى دراهم معينة أكثر من عشرين ف«من» مبعوضة لأن العشرين بعضها، وإن قصدت بالدراهم جنس الدراهم فهي مبينة لصحة إطلاق المجرور على العشرين إلى هنا كلامه يعني الرضي. ثم ذكر البعض المذكور أن الشريف في دعواه أن التبويض المستفاد من التنكير هو البعضية في الأفراد خالف الشيخ عبد القاهر والزمخشري فإن كلامهما دل على أن التنكير قد تقصد به الدلالة على البعضية في الأجزاء وبسط بيان ذلك فراجع. قوله: (أي بعضه) إشارة إلى ما قاله ابن هشام أن علامتها إمكان سد بعض مسدها. وقال الرضي: وتعرف «من» التبعية بأن يكون هنا شيء ظاهر هو بعض المجرور بـ«من» كما في قوله تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ [التوبة: ١٠٣] أو مقدر نحو «أخذت من الدراهم» أي من الدراهم شيئاً انتهى. قوله: (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) [الحج: ٣٠] أشار بهذا المثال إلى أنها تقع بعد

الذي هو الأوثان (والتعليل) نحو ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾ [البقرة: ١٩] أي لأجلها والصاعقة الصيحة التي يموت من يسمعها أو يغمس عليه (والبديل) نحو ﴿أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾ [التوبة: ٣٨] أي بدلها (والغاية) كإلى نحو «قربت منه» أي إليه (وتنصيب العموم) نحو «ما في الدار من رجل» فهو بدون من ظاهر في العموم محتمل لنفي الواحد فقط (والفصل) بالمهمله بأن تدخل على ثاني المتضادين نحو ﴿والله يعلم

غير «ما» و«مهما» وإن كانا بها أولى. قال في المغني: وكثيراً ما تقع بعد «ما» و«مهما» وهما بها أولى لإفراط إبهامهما نحو: ﴿ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها﴾ [فاطر: ٢] ﴿ما ننسخ من آية﴾ [البقرة: ١٠٦] ﴿مهما تأتينا به من آية﴾ [الأعراف: ١٣٢] وهي ومغوضها في ذلك في موضع نصب على الحال. ومن وقوعها بعد غيرهما ﴿يَجْعَلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِنْ سُنْدُسٍ وَاسْتَبْرَقٍ﴾ [الكهف: ٣٠] الشاهد في غير الأولى فإن تلك للابتداء اه. وقوله «في موضع نصب على الحال» قال الدماميني: أما في ﴿ما يفتح الله للناس من رحمة﴾ [فاطر: ١٠٢] فالحالية ظاهرة وذو الحال «ما» لأنها في محل نصب مفعول «يفتح». وكذا في ﴿ما ننسخ من آية﴾ [البقرة: ١٠٦] وأما ﴿مهما تأتينا به من آية﴾ [الأعراف: ١٣٢] فالظاهر أن «مهما» مبتدأ والحال لا تقع منه على الصحيح، فيمكن أن يكون ذو الحال ضمير الجر من «به» أو تجعل «مهما» من باب المنصوب على الاشتغال لكن هذا هنا مرجوح اه. وأجيب بأن «مهما» وإن كان الراجح كونه مبتدأ مفعول في المعنى والمفعول في المعنى يصح إتيان الحال منه، وإنما الممتنع الإتيان بالحال من المبتدأ الذي ليس بفاعل ولا مفعول في المعنى اه. وهو حسن. قوله: (أي بدلها) فيه إشارة إلى ما قاله الرضي أنه يعرف البديل بصحة قيام بدل مقامها.

قوله: (وتنصيب العموم) قال في المغني: وهي الزائدة في نحو «ما جاءني من رجل» فإنه قبل دخولها محتمل نفي الجنس ونفي الوحدة ولهذا يصح أن تقول بل رجلاً، ويمتنع ذلك بعد دخول «من» ثم قال: الخامس عشر توكيد العموم وهي الزائدة في نحو «ما جاءني من أحد ومن ديار» فإن «أحداً» و«دياراً» صيغتا عموم وشرط زيادتها في النوعين ثلاثة أمور تقدم نفي أو نهي أو استفهام ب«هل» وزاد الفارسي الشرط. والثاني تنكير مجرورها. والثالث كونه فاعلاً أو مفعولاً به أو مبتدأ. اه باختصار الأمثلة. ثم قال: تقييد المفعول بقولنا به هي عبارة ابن مالك فتخرج بقية المفاعيل، وكان وجه منع زيادتها في المفعول معه والمفعول لأجله والمفعول فيه أنهم في المعنى بمنزلة المجرور ب«مع» و«في» وباللام ولا يجامعن «من» ولكن لا يظهر للمنع في المفعول المطلق وجه. وقد خرج عليه أبو البقاء: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [الأنعام: ٣٨] فقال: «من» زائدة و«شيء» في موضع المصدر أي تفريطاً ثم قال: ولم يشترط الأخفش واحداً من الشرطين الأولين، ولم يشترط الكوفيون الأول وأطال في ذلك. قوله: (والفصل) نظر فيه في المغني بعد نقله عن ابن مالك بأن الفصل مستفاد من العامل وأن ماز وميز بمعنى فصل

المفسد من المصلح» [البقرة: ٢٢٠] «حتى يميز الخبيث من الطيب» [آل عمران: ١٧٩] (ومرادفة الباء) بفتح الدال أي لمعناها نحو «ينظرون من طرف خفي» [الشورى: ٤٥] أي به (وعن) نحو «قد كنا في غفلة من هذا» [الأنبياء: ٩٧] أي عنه (وفي) نحو «إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة» [الجمعة: ٩] أي فيه (وعند) نحو «لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً» [آل عمران: ١٠] أي عنده (وعلى) نحو «نصرناه من القوم» أي عليهم (والخامس والعشرون من) بفتح الميم (شرطية) نحو «من يعمل سوءاً يجزيه» [النساء: ١٢٣] (واستفهامية) نحو «من بعثنا من مرقدنا» [يس: ٥٢] (وموصولة) نحو «ولله يسجد من في السموات والأرض» [الرعد: ١٥] (ونكرة موصوفة) نحو «مررت بمن معجب لك» أي بإنسان (قال أبو علي) الفارسي (ونكرة تامة) كقوله: ونعم من هو في

والعلم صفة توجب التمييز. ويجب أن غاية الأمر أن العامل قرينة على المراد من المشترك وذلك لا ينافي استعماله في هذا المعنى على أن هذا النظر خاص بخصوص هذه الأمثلة ونحوها، ثم رأيت شيخ الإسلام أجاب بما يوافقه في معنى ما قبل هذه العلاوة. قوله: (ومرادفة الباء بفتح الدال) لما كان ظاهر العبارة أن نفس المرادفة بالفتح معنى لمن وهو غير صحيح إذ لم يستعمل في المرادفة بين الشارح أن المراد أنها وردت بمعنى الباء بقوله «أي لمعناها» أي لمعنى من معانيها، وكذا يقال في قوله «وعن وما بعده» وكأنه ترك التنبيه عليه لفهمه من هذا. قوله: (نحو ينظرون من طرف خفي) قال في المغني: قاله يونس والظاهر أنها للابتداء اهـ. ويجب أولاً بأن هذا مناقشة في مثال وهي ضعيفة. وثانياً بأن هذا إنما يأتي حيث لم يرد بها هنا معنى الآلة. وقد قال الدماميني: إن أريد كون الظرف آلة فبمعنى الباء كما قاله يونس، وإن أريد أن الظرف وقع ابتداء النظر منه ف «من» لابتداء الغاية فهما معنيان متغايران موكولان إلى إرادة المستعمل اهـ. نعم إن لم يكن إثبات هذا المعنى إلا بهذه الآية قوي الإشكال عليه لقوة احتمالها لغير هذا المعنى. قوله: (نحو «لن تغني عنهم أموالهم» [آل عمران: ١٠] الخ) قال في المغني: قاله أبو عبيدة وقد مضى القول بأنها في ذلك للبدل أي ومعنى من الله بدل طاعة الله أو بدل رحمة الله كما بينه قبل ذلك، ويرد عليه أن هذا مناقشة في مثال فلا يمنع إثبات هذا المعنى في الجملة. قوله: (نحو ونصرناه من القوم) قال في المغني: وقيل على التضمين أي منعناه منهم بالنصر اهـ. وهو غير قادح إن أريد مجرد التمثيل لأنه يكفي الاحتمال أو الاستدلال لأن احتمال التضمين خلاف الظاهر فلا يقدر في إثبات الظنيات.

قوله: (واستفهامية) قال في المغني: وإذا قيل «من يفعل هذا إلا زيد» فهي من الاستفهامية أشربت معنى النفي ومنه «ومن يغفر الذنوب إلا الله» [آل عمران: ١٣٥] ولا يتقيد جواز ذلك بأن يتقدمها الواو خلافاً لابن مالك بدليل «من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه» [البقرة: ٢٥٥] اهـ. وبين الدماميني ما حاصله أنا لا نعلم أن ابن مالك ذكر المسألة في غير التسهيل فإن أراد المصنف الاعتراض على ما في التسهيل لم يصح لأن كلام التسهيل لا يقتضي

سر وإعلان. ففاعل «نعم» مستتر «ومن» تمييز بمعنى رجلاً وهو بضم الهاء مخصوص بالمدح راجع إلى بشر من قوله «وكيف أهرب أمراً أو أراع له» وقد زكات إلى بشر بن مروان. ونعم مز كامن ضاقت مذاهبه. ونعم من الخ «وفي سر» متعلق بنعم وغير أبي علي لم يثبت ذلك. وقال من موصولة فاعل «نعم» وهو بضم الهاء راجع إليها مبتدأ خبره هو محذوف راجع إلى «بشر» يتعلق به في «سر» لتضمنه معنى الفعل كما سيظهر، والجملة صلة من والمخصوص بالمدح محذوف أي هو راجع إلى «بشر» أيضاً والتقدير: نعم الذي هو المشهور

اشتراط الاقتران بالواو، وإن أراد الاعتراض على كلام له في غير التسهيل يقتضي ذلك احتياج إلى إثباته. واعلم أنها إذا أشربت معنى النفي، فهل يزول معنى الاستفهام؟ فيه نظر وقضية المعنى الزوال وعليه فهل استعمالها في النفي مجاز قرينته الاقتران بـ«إلا» فيه نظر، وعليه فما العلاقة^(١) قوله: (خبره هو محذوف) قد يستشكل وصفه بالنكرة وهي لفظ محذوف وقد قال الدماميني في قول المعنى «قلت ويحتاج إلى تقدير هو ثالث يكون مخصوصاً بالمدح» ما نصه: فإن قلت هو كلمة أريد بها لفظها فهي علم فكيف وصفت بقوله ثالث وهو نكرة قلت: إن العلم قد ينكر كما في قولك «مررت بسبويه وسبويه آخر» أي رجل مسمى بسبويه كذلك هذا، أي ويحتاج إلى لفظ ثالث مسمى بهو اه. واعترضه الشمي فقال: بل نكر كلمة «هو» لتعددتها بتعدد مواقعها لا لكونها علماً على نفسها لأنه إذا أريد بكلمة لفظها لكونها علماً على نفسها لم يتأت بهذا الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى العلمي لها بخلاف سبويه وغيره من الأعلام التي لها معانٍ علمية معانيها غير نفسها فإن تنكيره متأب في تلك المعاني لتعددتها اه. وأقول: إذا قلت في «هو» من قولك «هو قائم» هو مبتدأ فهو هذا اسم لنفسه غير متناول لغير «هو» في هذا التركيب كـ«هو» في «ما قام إلا هو». وإذا قلت في «هو» من قولك «ما قام إلا هو» هو فاعل فهو هذا اسم لنفسه غير متناول لغير «هو» في هذا التركيب كـ«هو» في «هو قائم» أو في «هو يضرب» وهكذا فهو إذا أريد به نفسه يتعدد معناه لأنه وإن كان لفظاً واحداً إلا أنه قد يكون اسماً لنفسه في خصوص «هو قائم»، وقد يكون اسماً لنفسه في خصوص «ما قام إلا هو» وهكذا فسماء متعدد، فهو نظير لفظ سبويه حيث كان لفظاً واحداً لكنه يتعدد باعتبار سماء المتعدد من هذا الشخص وذاك الشخص وهكذا. فقوله لم يتأت بهذا الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى لتضمنه معنى الفعل أي المشهور العلمي لها ممنوع منعاً في غاية الوضوح، وبهذا يتبين صحة ما قاله الدماميني واندفاع ما قاله الشمي فليتأمل. قوله: (والمخصوص بالمدح محذوف) أي هو راجع إلى «بشر» أيضاً. هذا هو هو الثالث. قال الدماميني: ويحتاج إلى تقدير

(١) قوله العلاقة بهامش نسخة الأصل ثم كتب راجع المختصر شرح التلخيص وحرر منه كون النفي مجازاً وما هي

في السر والعلانية بشر وقيمه تكلف (السادس والعشرون هل لطلب التصديق الايجابي لا للتصور ولا للتصديق السلبي) التقييد بالاجيبي ونفي السلبي على منواله أخذاً من ابن هشام سهو سري من «أن» هل لا تدخل على منفي فهي لطلب التصديق أي الحكم بالثبوت أو الانتفاء كما قاله السكاكي وغيره يقال في جواب «هل قام زيد مثلاً» نعم أو لا وتشركها في هذا الهمزة وتزيد عليها بطلب التصور نحو «أزيد في الدار أم عمرو» «أفي الدار زيد أم في المسجد» فيجاب بمعين مما ذكر وبال دخول على منفي فتخرج عن الاستفهام إلى التقرير أي حمل المخاطب على الاقرار بما بعد النفي نحو «الم نشرح لك صدرك» [الشرح: ١] فيجاب ببلى كما في حديث البخاري «بيننا أيوب يغتسل عرياناً فخر عليه جراد من ذهب فجعل أيوب يخبئ في ثوبه فناداه ربه يا أيوب ألم أكن أغنيتك عما ترى؟ قال: بلى وعزتك ولكن لا غنى لي عن بركتك^(١)» وقد تبقى على الاستفهام كقولك لمن قال لم أفعل كذا ألم تفعله أي أحق انتفاء فمك له فيجاب بنعم أو لا منه قوله:

هو رابع على القول بأن المخصوص خبر مبتدأ محذوف اهـ. قوله: (هو المشهور) دفع به ما يرد على كون التقدير هو هو من عدم الفائدة لاتحاد المبتدأ والخبر. وحاصله أنهما وإن اتحدا لفظاً تغايرا معنى لأن «هو» الثاني بمعنى المشهور في السر والعلن. قوله: (وفيه تكلف) أي لكثرة التقدير بل ولتعليق الظرف بالجامد وهو الضمير وإن تضمن معنى الفعل. قوله: (أي هذا مبحث) أي هذا كلام يبحث فيه عنه أي يقع فيه إثبات عوارضه له. قوله: (وتقرأ) أي هذه الأحرف بصيغة الماضي أي بصورته وفيه إشارة إلى أنه لم يقصد أنه ماض. قوله: (مفككاً) أي حال كون الماضي مفككاً. قال شيخنا الشهاب: أي في الخط لكن قضية قول الشارح وتقرأ أنه في اللفظ أيضاً اهـ. وقوله «أي في الخط» وجهه أن التفكيك لا يظهر إلا فيه. وقوله «أنه في اللفظ أيضاً» لا يخفى إشكال التفكيك في اللفظ إذ لا يظهر التفكيك فيه إلا أن يراد به قصد كل حرف بانفراده من غير اعتبار ارتباط هذه الحروف بعضها ببعض، أو يراد أنه يوقف على كل حرف وقفة يسيرة يفصل بها بعضها من بعض. وهذا كله بناء على أن قوله «وتقرأ» بالتاء الفوقية مسنداً إلى ضمير الأحرف، فإن كان بالياء التحتية مسنداً إلى ضمير قول المتن أم ر ظهر التفكيك لأنه عبارة عن لفظ أمر بوزن أكل مصدرأ كما سيأتي بيانه. وقد خلى عن هيئته إذ الميم فيه ساكنة وقد تحركت في «ا م ر» فحصل التفكيك فليتأمل.

قوله: (ا م ر) أي اللفظ المنتظم من هذه الأحرف. قال الكمال: ومقصود المصنف بقوه «ا م ر» التنبيه على أن كلامه في الأمر مراد به لفظه لا مسماه فلذا فسره به الشارح. أقول: هذا

(١) رواه البخاري في كتاب الحوالات باب ٢٤١. مسلم في كتاب المساقاة حديث ٣٣. أبو داود في كتاب البيوع

باب ١٠. الترمذي في كتاب البيوع باب ٦٨. الموطأ في كتاب البيوع حديث ٨٤.

إلا اصطبار لسلمى أم لها جلد إذا ألقى الذي لاقاه أمثالي فيجاب بمعين منهما (السابع والعشرون الواو) من حروف العطف (مطلق الجمع) بين المعطوفين في الحكم لأنها تستعمل في الجمع بمعنى أو تأخر أو تقدم نحو «جاء زيد وعمرو» إذا جاء معه أو بعده أو قبله فتجعل حقيقة في القدر المشترك بين الثلاثة وهو مطلق الجمع حذراً من الاشتراك والمجاز، واستعمالها في كل منها من حيث إنه جمع استعمال حقيقي (وقيل) هي (للترتيب) أي التأخر لكثرة استعمالها فيه فهي في غيره مجاز (وقيل للمعية) لأنها للجمع والأصل فيه المعية فهي في غيرها مجاز. فإذا قيل «قام زيد وعمرو» كان محتملاً للمعية والتأخر والتقدم على الأول. ظاهراً في التأخر على الثاني وفي المعية على الثالث. وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره للجمع المطلق قال لإيهامه تقييد الجمع بالإطلاق والغرض نفي التقييد.

(مبحث الأمر)

أي هذا مبحثه وهو نفسي ولفظي وسيأتيان (ا م ر) أي اللفظ المنتظم من هذه الأحرف المسماة بألف ميم راء ويقراً بصيغة الماضي مفككاً (حقيقة في القول المخصوص) أي الدال على اقتضاء فعل إلى آخر ما سيأتي ويعبر عنه بصيغة «افعل» نحو «وأمر أهلك بالصلاة» [طه: ١٣٢] أي قل لهم صلوا (مجاز في الفعل) نحو «وشاورهم في الأمر» [آل عمران: ١٥٩] أي الفعل الذي تعزم عليه لتبادر القول دون الفعل من لفظ الأمر إلى

صريح أو كالصريح في أن مراد الشارح بقوله «أي اللفظ المنتظم من هذه الأحرف» خصوص لفظ «أمر» بوزن «أكل» مصدراً ويدل عليه قول الشارح «ويعبر عنه بصيغة افعل» إذ صيغة «افعل» لا يعبر بها إلا عما ذكر ولا يعبر بها عن نحو الماضي أيضاً، ويدل عليه أيضاً قوله «حقيقة في القول المخصوص» إذ الذي مدلوله القول المخصوص ليس إلا لفظ «أمر» المذكور، وقول القرافي في قول الإمام الرازي الأمر حقيقة في القول المخصوص ما نصه: معنى هذه المسألة أن لفظ «أمر» ألف ميم راء موضوع للقدر المشترك بين سائر صيغ الأوامر من صم وصل وسافر ونحوها، فسمى هذا اللفظ لفظ، وسمى ذلك اللفظ الذي هو المسمى الوجوب أو الندب على الخلاف فسمى الأمر لفظ وسمى مسماه معنى لا لفظ اهـ. فقول شيخنا الشهاب في قول الشارح «أي اللفظ المنتظم الخ» ما نصه ما ضياً أو أمراً أو مصدراً أو غير ذلك اهـ. الظاهر أنه ممنوع. فإن قلت: فلم كتب وقرئ مفككاً قلت: لتظهر إرادة اللفظ دون المعنى.

مبحث الأمر

قوله: (حقيقة في القول المخصوص) أقول: يرد عليه أنه غير مانع لأنه يشمل صيغة الاستفهام لأنه يصدق عليها الدال على اقتضاء فعل الخ. كما يعلم مما يأتي عن السيد إلا أن يجاب باعتبار قيد آخر يفهم مما سيأتي وهو كون ذلك القول المخصوص صيغة «افعل» وقد يكون قول الشارح ويعبر عنه بصيغة «افعل» إشارة إلى ذلك. قوله: (وقيل هو للقدر المشترك بينهما) قال الكمال:

الذهن والتبادر علامة الحقيقة (وقيل هو للقدر المشترك) بينهما كالشيء حذراً من الاشتراك والمجاز فاستعماله في كل منهما من حيث إن فيه القدر المشترك حقيقي (وقيل) هو (مشترك بينهما) قيل (وبين الشأن والصفة والشيء) لاستعماله فيها أيضاً نحو ﴿إنما أمرنا لشيء إذا أردناه﴾ [النحل: ٤٠] أي شأننا.

لأمر ما يسود من يسود

أي لصفة من صفات الكمال. «لأمر ما جدع قصير أنفه» أي لشيء والأصل في الاستعمال الحقيقة، وأجيب بأنه فيها مجاز إذ هو خير من الاشتراك كما تقدم ولقظة قيل بعد بينهما ثابتة في بعض النسخ وبها تستفاد حكاية الاشتراك بين الاثنين الأشهر منه بين الخمسة. ويؤخذ من قوله حقيقة في كذا حد اللفظي به فأما النفسي وهو الأصل أي

هذا القول لا يعرف في كتب الأصول التصريح بنسبته إلى أحد، ثم ذكر عن الأمدي أن كلامه دل على أنه يرتضيه، فإن أراد الاعتراض على المصنف فهو مدفوع بأنه يحتمل أن المصنف اطلع عليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ولو سلم فيكفي في حكايته ارتضاء الأمدي له. قوله: (كالشيء) أقول: ينبغي أن يكون المراد الشيء المخصوص أعني الشيء الذي هو أحد الأمرين من الفعل والقول المخصوص، وحيث لا يكون في التمثيل إشكال ولا مخالفة لما قاله العضد، وأما تعويل الأمدي على الصفة والشأن فإن أريد بهما مطلق الصفة والشأن فهو ممنوع إذ هو على هذا القول ليس موضوعاً لمطلقهما، وإن أريد المخصوص من ذلك وهو ما يكون أحد الأمرين من القول المخصوص والفعل فهو صحيح، وحيث فلا تفاوت بين ما عول عليه الشارح وما عول عليه الأمدي لأن كلاً منهما أعم من المقصود غير مراد منه العموم بل الخصوص وإن كان العموم فيما عول عليه الشارح أزيد وبهذا الكلام يندفع ما في حاشية الكمال فليتأمل.

قوله: (وبين الشأن والصفة والشيء) قال شيخ الإسلام: الفرق بينهما أن الشأن معنى رفيع يقوم بذات والصفة معنى مطلقاً يقوم بذات والشيء هو الموجود اهـ. وفي شرح المحصول للأصفهاني إلى آخر ما في هامش حاشية شيخ الإسلام فانقله. قوله: (الأشهر منه بين الخمسة) فيه أمران: الأول أن «بين» متعلق بالهاء من «منه» لتضمنها معنى الفعل أي الاشتراك والتقدير الاشتراك بين الخمسة ففيه إعمال ضمير المصدر. وإثباتي أن الكمال أشار إلى الإيراد بقوله: نعم حكى في الأصول الاشتراك بين الاثنين بألفظ زعم بعض الفقهاء، وحكى ابن برهان الاشتراك بين الخمسة عن كافة العلماء يريد معناه لهم لكن لم يذكر الشيء وذكر بدله المقصود والغرض وعليه فالاشتراك بين الخمسة أشهر نظراً إلى كثرة القائلين اهـ. وأقول: فيه بحث لأن مجرد نقل ابن برهان ذلك عن المعظم لا يوجب أشهريته، وكثرة القائلين على هذا النقل لا يوجب ذلك لجواز أن لا يكون ذلك النقل والمنقول مشتهراً فضلاً عن كونه أشهر فليتأمل. قوله: (وهو العمدة) يمكن أن يوجه عمديته بأنه منشأ التعلق والتكليف واللفظي ليس إلا وسيلة لعلم به

العمدة فقال فيه (وحده اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه) أي على الكف (بغير) لفظ

لدلالته عليه فليتأمل. ثم رأيت شيخ الإسلام علل كونه العمدة بقوله لأنه المقصود بالوضع واللفظ قلبه اهـ. ورأيت الكمال قال: يعني أن العمدة في الكلام عند الأشاعرة هو النفسي إذ لا يختلف باختلاف الأوضاع واللغات والأمر قسم من أقسام الكلام، فعرف النفسي منه وفي ذلك تنبيه على أنّ اللفظي هو ما دل عليه من أي لغة كانت اهـ. قوله: (وحده) أقول: ينبغي أن يكون مرجع هذا الضمير الأمر في الترجمة أعني قوله «الأمر» والظاهر أنّ المراد به فيها الأعم من اللفظي والنفسي ولهذا قال الشارح فيه وهو لفظي ونفسي فني قوله «وحده» نوع استخدام. فإن قلت: أي قرينة على إرادة النفسي؟ قلت: جنس التعريف أي الاقتضاء لأنه ليس لفظاً فيعلم منه إرادة النفسي، وأما رجوعه لقوله «أمر» فلا يصح إلا بغاية التعسف لأن المراد به اللفظ وليس حده بمعنى اللفظ ما ذكر، بل ما أشار إليه بقوله «القول المخصوص» فعلم أنه لم يحد اللفظي بل أشار إلى حده بما ذكر فتأمل. قوله: (اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف) أقول فيه أمور: الأول أن المراد بالفعل نحو الأمر والشأن حتى يشمل فعل اللسان كالقول والقلب كالقصد والجوارح كالضرب. والثاني أنه غير جامع لخروج اقتضاء الصوم في نحو «صوموا» لأنه اقتضاء لفعل هو كف لأن الصوم كف عن المفطرات مدلول عليه بغير كف وهو «صوموا» وإرادة لا تفعل بالغير لا قرينة عليه. والثالث أنه غير مانع لأنه يتناول بعض أفراد النهي كالطلب بنحو لا تترك إذ يصدق أنه طلب فعل هو النهي عن تركه وذلك الفعل غير كف مدلول عليه بغير كف فيتناوله تعريف الأمر مع أنه نهي فيكون غير مانع. كذا قيل، وعندني أنّ إيراد هذا فاسد من أصله لأنّ مدلول «لا تترك» طلب فعل هو ترك الترك، إذ معنى «لا تترك الصلاة» مثلاً أطلب منك الكف عن تركها أي أطلب منك ترك تركها وتركها فعل هو كف مدلول عليه بغير كف وذلك الغير هو لا تترك فهو خارج بقوله غير كف مدلول عليه بغير كف لأن هذا فعل هو كف مدلول عليه بغير كف وهو لا تترك. وأما النهي عن تركه كالصلاة مثلاً فليس طلبه مدلولاً لهذه الصيغة بل هو لازم لمدلولها خارج عنه، وحيث يتعجب من اعتماد الكمال لهذا الإيراد حيث أطلق أنه أورد على طرد التعريف وأشار إلى صعوبة جوابه بقوله «ويمكن أن يجاب الخ» مع سقوطه كما تبين. والرابع أنه يتناول الطلب بالاستفهام لأنه طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير كف مع أنه لا يسمى أمراً، وما ذكرناه من أنه طلب فعل صرح به السيد في حواشي القطب فقال: ولقائل أن يقول الفهم وإن لم يكن فعلاً بحسب الحقيقة بل هو انفعال أو كيف لكنه يعد في عرف اللغة من الأفعال الصادرة عن القلب، والمتبادر من الألفاظ معانيها المفهومة عنها بحسب اللغة فيصدق على الاستفهام أنه يدل بالوضع على طلب الفعل. قال: وأيضاً المطلوب بالاستفهام هو تفهيم المخاطب للمتكلم لا الفهم الذي هو فعل المتكلم والتفهم فعل بلا اشتباه فيلزم ما ذكرناه.

(كف) فتناول الاقتضاء أي الطلب الجازم وغير الجازم لما ليس بكف ولما هو كف مدلول عليه بكف ومثله مرادفه كاترك وذر بخلاف المدلول عليه بغير ذلك أي لا تفعل فليس بأمر وسمى مدلول كف أمراً لا نهياً موافقة للدال في اسمه ويحد النفسي أيضاً بالقول مقتضي لفعل إلى آخره، وكل من القول والأمر مشترك بين النفسي واللفظي على قياس قول

فإن قلت: التفهيم ليس فعلاً من أفعال الجوارح والمتبادر من لفظ الفعل إذا أطلق هو الأفعال الصادرة عن الجوارح. قلت: فعلى هذا يلزم أن لا يكون قولك فهمني وعلمني وما أشبههما أمراً وهو باطل قطعاً اهـ. ولأنه يتناول النهي في الأزل لأنه تقدم أن الخطاب ينقسم في الأزل إلى أمر ونهي وغيرهما حقيقة، ولا شك أن النهي في الأزل غير الأمر ويصدق عليه طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير كف إذ لا دلالة في الأزل لأن الدلالة فرع الدال أي اللفظ ولا دال إذ ذلك فليتأمل. الخامس أنه يلزم عليه عدم التمايز في الأزل بين الأمر الذي هو طلب فعل هو كف والنهي الذي هو طلب ذلك الكف كما في «كف عن ضرب زيد ولا تضرب زيدا» إذ المميز بينهما كون الأول مدلولاً لنحو «كف» والثاني مدلولاً لنحو «لا تفعل» ولا دلالة في الأزل لحدوث العبارة التي هي الدال، ومن لازم الأقسام والأنواع تمايزها فكيف تكون موجودة في الأزل أي حقيقة كما تقدم مع عدم تمايزها؟ ويمكن أن يجاب عن هذا بأن عدم تمايزها باعتبار الدال لا يستلزم عدم تمايزها مطلقاً لجواز أن يتمايزا بأمر آخر. لا يقال يرد عليه أمر آخر وهو عدم صدقه في الأزل على كل أمر يكون طلب كف لأنه لا يتصف في الأزل بأنه مدلول لنحو كف لانتفاء الدال في الأزل كما تقدم لأننا نقول: قوله «غير كف مدلول عليه بغير كف» صادق بكل كف لا يكون مدلولاً لشيء مطلقاً. قوله: (الجازم وغير الجازم) لا يقال الصحيح أنه حقيقة في الجازم فقط كما سيأتي لأننا نقول: ذلك صيغة «افعل» وأما لفظ الأمر فحقيقة فيهما كما حققه الاسنوي كالشيخ الإمام. قوله: (لما ليس بكف) متعلق بالطلب ففيه إعمال المصدر بعد وصفه. قوله: (ومثله مرادفه) فيه إشعار بأن الماثلة قرينة على إرادة إلحاق ذلك به فهو حذف للدليل وهو جائز في التعريف. قوله: (أي لا تفعل) هلا قال أو غيرها كطلبت منك الكف عن كذا. قوله: (ويحد النفسي أيضاً بالقول مقتضي لفعل) فيه أمران: الأول أنه قد يكون هذا بمعنى ما قاله المصنف والاختلاف في مجرد العبارة بناء على أن الاقتضاء أي الطلب والقول النفسي واحد، ومعنى أن القول النفسي مقتضى أنه متعلق بالفعل على وجه أنه طلب له ومعنى اقتضاء الفعل تعلق الطلب به فليتأمل. والثاني أن «أيضاً» يجوز أن يتعلق بما بعده أي يحد النفسي بالقول مقتضي لفعل كما حد باقتضاء فعل إن أريد تطبيق أحد الحدين على الآخر حملت القول هنا على الاقتضاء، ويكون قد أثبت للاقتضاء اقتضاء مبالغة، ويجوز أن يتعلق بما قبله أي يحد النفسي بالقول مقتضي كما حد اللفظي بالقول الدال على اقتضاء فعل ويكون التشبيه في اعتبار القول في حد كل منهما وإن اختلف معناه فإنه لفظي في الأول ونفسي في الثاني كما أشار إلى ذلك

المحققين في الكلام الآتي مبحث الأخبار.

(ولا يعتبر فيه) أي في مسمى الأمر نفسياً أو لفظياً حتى يعتبر في حده أيضاً (علو) بأن يكون الطالب على الرتبة على المطلوب منه (ولا استعلاء) بأن يكون الطلب بعظمة لإطلاق الأمر دونهما، قال عمرو بن العاصي لمعاوية رضي الله عنهما:

بقوله «وكل من القول والأمر الخ».

قوله: (وكل من القول والأمر مشترك الخ) قال شيخ الإسلام: نبه به على أنّ ما اقتضاه كلام المصنف هنا من أنّ الأمر حقيقة في اللفظي والنفسي مخالف لما اختاره في مبحث الإخبار من أن الكلام المنوع إلى الأمر وغيره حقيقة في النفسي مجاز في اللفظي اهـ. وجه الاقتضاء المذكور أنّ ذلك هو المتبادر من حد كل منهما إذ العادة غير جارية بحد المعنى المجازي. قوله: (مشترك بين النفسي واللفظي) فإن قلت إذا كان القول مشتركاً أو مجازاً في اللفظ عند المصنف كما اقتضاه قول الشارح على قياس قول المحققين الخ أشكل دخوله بلا قرينة في الحدين على الأوّل وفي حد اللفظي على الثاني. قلت: القرينة موجودة وهي في اللفظي وصف القول بالدال لأن المتبادر من القول الموصوف بذلك هو اللفظي وفي النفسي وصفه بالمتقضي لأن اللفظي لا يوصف به في العادة فليتأمل. قوله: (على قياس قول المحققين الخ) فيه أمران: الأوّل أنه يدل على أنّ قياس مختار المصنف في الكلام الآتي هناك من أنه مجاز في اللفظي عدم الاشتراك وأن كلاً من القول والأمر مجاز في اللفظي. والأمر الثاني أنّ هذا لا ينافي أنّ الاشتراك المذكور مصرح به فلم يرد إثبات الاشتراك بمجرد القياس المذكور، بل أراد بيان أنّ هذا على طريقة ما يأتي وأنه موافق له ومبني عليه، وفيه إشارة إلى أنه قياس مختار المصنف الآتي مخالفته في الاشتراك هنا وبذلك يندفع ما أورده الكمال هنا.

قوله: (ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء وقيل يعتبران واعتبرت المعتزلة) فيه أمور: الأوّل أنّ من فوائد هذا الكلام الجواب عما عساه يورد على المصنف من أن تعريفه غير مانع إذ يدخل فيه ما ليس بأمر وهو ما انتفي فيه العلو والاستعلاء أو أحدهما مع أنه ليس بأمر لاعتبارهما أو أحدهما فيه. وحاصل الجواب منع اعتبارهما أو أحدهما فيه، فدخل ما انتفي فيه أو أحدهما فيه صحيح لأنه من أفرادها، وإلى هذا الأمر الإشارة بقول الشارح «حتى يعتبر في حده أيضاً». والثاني أنّ حاصل ما حكاه المصنف أربعة مذاهب في اعتبار العلو والاستعلاء أصحها أنه لا يعتبر واحد منهما. والثاني أنه يعتبر كل منهما وبه جزم ابن القشيري والقاضي عبد الوهاب كما حكوه عنهما. والثالث أنه يعتبر العلو فقط وإليه ذهب المعتزلة ومن ذكر معهم. والرابع أنه يعتبر الاستعلاء وإليه ذهب أبو الحسين ومن ذكر معه. وإذا علمت ذلك علمت خطأ الكوراني حيث قال: قوله وقيل يعتبران إذ يعتبر كل واحد بانفراده عند طائفة. وإنما قلنا ذلك لأن اعتبارهما معاً لم يقل به أحد وقد أشار في المتن إلى تعيين القائل بكل واحد من القيدتين فقال:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم.

هو رجل من بني هاشم خرج من العراق على معاوية فأمسكه فأشار عليه عمرو بقتله فخالفه وأطلقه لحلمه فخرج عليه مرة أخرى فأنشده عمرو البيت فلم يرد بابن هاشم علي ابن أبي طالب رضي الله عنه. ويقال أمر فلان فلاناً برفق ولين (وقيل يعتبران) وإطلاق الأمر دونهما مجازي (واعتبرت المعتزلة) غير أبي الحسين (وأبو إسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلوي وأبو الحسين) من المعتزلة (والإمام) الرازي (والأمدي وابن الحاجب الاستعلاء) ومن هؤلاء من حد اللفظي كالمعتزلة فإنهم ينكرون الكلام النفسي ومنهم من حد النفسي كالأمدي (واعتبر أبو علي وابنه) أبو هاشم من المعتزلة زيادة على العلو (إرادة

واعتبرت المعتزلة وأبو إسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلو، وأبو الحسين والأمدي والإمام وابن الحاجب الاستعلاء. فقلوه «واعتبرت» بيان وتفصيل لقلوه «يعتبران» فالأولى عدم الواو اه. ومن أقرب أسباب وقوعه في هذا الخطأ أنه مع ضعف اطلاعه وتبعه لم ير هذا القول المعتبر للأمرين معاً فيما وقف عليه من كتب الفن، فتوهم أنه لم يقل به أحد فجزم بناء على توهمه بنفيه ويتأويل عبارة المصنف على ما ذكره وبأولوية عدم الواو الواجبة الإثبات وهذا خطأ على خطأ ومجازفة واضحة، ولا حول ولا قوة إلا بالله. والثالث أنه وإن لم يعتبر شيء مما ذكر لم يظهر صدقه على نحو «رب اغفر لي» مع أنه من أفراده على القول الصحيح، وذلك لأن الأمر إما طلب جازم بحيث لا مندوحة في ترك المأمور به أو بحيث يترتب الوعيد على تركه وذلك لا يتصور هنا، وإما طلب غير جازم بحيث يترتب الثواب على الفعل دون الترك أو بحيث يترجح الفعل ويلام على الترك وهو غير متصور هنا أيضاً، والوجوب بالمعنى اللغوي المعلوم مما يأتي يعتبر فيه الجزم بحيث لا يكون في الترك سعة. والظاهر أنه لا يتصور هنا أيضاً فالوجه اعتبار ما يدخله فيه. أو إخراجها عن أفرادها وتخصيصه باسم الدعاء وكذا يقال في نحو «لا تؤاخذنا» فليتأمل. قوله: (قال عمرو بن العاصي لمعاوية أمرتك أمراً جازماً فعصيتني) صريح في تصور الأمر حقيقة بقسميه الجازم وغيره في حق غير الله تعالى فليتأمل معنى الجازم وغيره حفيد، ويحتمل أن الجازم ما يستحق مخالفته المعاقبة أو المقاطعة أو نحوها وغير الجازم ما يستحق مخالفته مجرد اللوم والإنكار.

قوله: (واعتبر أبو علي وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب) أقول: هذا مما يحتاج إلى البيان وذلك لأنه إن أريد بالطلب الطلب النفسي توجه أنه قسم من الكلام النفسي والمعتزلة ومنهم أبو علي وابنه ينفونه، وإن أراد به الإرادة كما هو الأنسب بقول المصنف والأمر غير الإرادة خلافاً للمعتزلة نافاه قول المنهاج واعترف أبو علي وابنه بالتغاير أي بأن الطلب غير الإرادة. ومن أقره عليه المصنف في شرحه لكن كلام الإمام في المحصول يدل على أن ذلك الطلب هو الإرادة حيث قال: المسألة الرابعة ذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أن إرادة المأمور به

الدلالة باللفظ على الطلب) فإذا لم يرد به ذلك لا يكون أمراً لأنه يستعمل في غير الطلب كالتهديد ولا يميز سوى الإرادة قلنا: استعماله في غير الطلب مجازي بخلاف الطلب فلا حاجة إلى اعتبار إرادته (والطلب بديهي) أي متصور بمجرد التفات النفس إليه من غير نظر

تؤثر في صيرورة صيغة «افعل» أمراً وهذا خطأ من وجهين إلى أن قال: الثاني أي من الوجهين أن صيغة «افعل» دالة بالوضع على المعنى وذلك المعنى هو إرادة المأمور، وإذا كانت الإرادة نفس المدلول وجب أن لا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة قياساً على سائر المسميات والأسماء اهـ. قال القرافي: قوله «لا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة» لأنها مدلولها عند الخصم اهـ. فانظر قوله «وذلك المعنى هو إرادة المأمور الخ» وقول القرافي «لأنها مدلولها عند الخصم» فإن في ذلك تصريحاً بأن مدلول الصيغة عندهما هو الإرادة وهو مقتضى إطلاق قول المصنف الآتي والأمر غير الإرادة خلافاً للمعتزلة. وقد ذكر جمع منهم المصنف والعضد مذهب أبي علي وابنه بقولهم والعبارة للعضد قال قوم صيغة «افعل» أي الأمر صيغة «افعل» بإرادات ثلاث: إرادة وجود اللفظ وإرادة دلالتها على الأمر وإرادة الامتثال. واحترز بالأولى عن النائم إذا صدر عنه صيغة افعل من غير إرادة وجود اللفظ، وبالثانية عن التهديد والتخيير والإكرام والإهانة ونحوها، وبالثالث عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكي فإنه لا يريد الامتثال. واعترض عليه بأن فيه تهاوتاً لأن المراد بالأمر إن كان اللفظ فسد لقوله وإرادة دلالتها على الأمر واللفظ غير مدلول عليه وإن كان المعنى فسد لقوله صيغة الفعل والمعنى ليس صيغة. وقد يجاب بأن المراد في أحدهما اللفظ وفي الآخر المعنى لأنه يقال عليهما اهـ. وقال المصنف: واعلم أن محل الخلاف إنما هو في إرادة الامتثال، وأما إرادة الدلالة بالصيغة فالنزاع فيها ليس مع المعتزلة بل مع غيرهم من المتكلمين أي فهي شرط عند المتكلمين دون الفقهاء كما صرح به الاسنوي. وأما إرادة إحداث الصيغة فتلك شرط من غير توقف، وقد حكى قوم فيها الاتفاق ثم حكى عن بعضهم عدم الاشتراط وقال: إنه ضعيف لا يعتمد عليه اهـ. ولا يخفى مخالفة ما ذكره في محل الخلاف لما في جمع الجوامع عن أبي علي وابنه.

قوله: (والطلب بديهي) قال الكوراني: لما أخذ الاقتضاء الذي هو مرادف للطلب في تعريف الأمر ومعرفة المحدود موقوفة على معرفة الحد وأجزائه والاقتضاء ليس بمعلوم فيحتاج إلى تعريفه، أشار إلى استغنائه عن التعريف لكونه بديهيًا. هذا وكان الأولى أن يقدم هذا الكلام على تعريف الأمر لكونه قسماً من أقسام الطلب، ثم يقسمه ثم يشرع في البحث عن كل قسم اهـ في النسخة الواقعة لي وفيه سقم فيحتاج لتحريره قبل الكلام عليه. فإن كان حاصله أن الأمر من أقسام الطلب فكان ينبغي البداء بذكره ثم تقسيمه إلى الأمر وغيره ثم الاشتغال بتعريف كل قسم، فجوابه أنه لم يتعلق الغرض هنا بتقسيم الطلب والمقام غير محتاج إلى تقسيمه والبحث بالذات عن الأمر فيكفي الاقتصار على تعريفه لكن لما ورد عليه أنه تعريف بالأخفى لأخذ

لأن كل عاقل يفرق بالبديهة بينه وبين غيره كالأخبار وما ذاك إلا لبدايته فاندفع ما قيل من أن تعريف الأمر بما يشتمل عليه تعريف بالأخفى بناء على أنه نظري (والأمر) المحدود باقتضاء فعل إلى آخره (غير الإرادة) لذلك الفعل فإنه تعالى أمر من علم أنه لا يؤمن بالإيمان ولم يرد منه لامتناعه (خلافاً للمعتزلة) فيما ذكر فإنهم لما أنكروا الكلام النفسي ولم يمكنهم إنكار الاقتضاء المحدود به الأمر قالوا إنه الإرادة.

الطلب الذي هو نظري فيه دفعه بقوله «والطلب بديهي».

قوله: (ولم يرد منه لامتناعه) قال شيخ الإسلام: أي لسبق العلم القديم بانتفائه والمنتع غير مراد بالاتفاق منا ومنهم أ هـ. وفي العضد وذكر المصنف أن الأولى في إبطال كون الأمر هو الإرادة أنه لو كان الأمر هو الإرادة لوقعت المأمورات كلها لأن الإرادة تخصص الفعل بحال حدوثه، وإذا لم توجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه أ هـ. قال المولى التفتازاني: ومبنى هذا على أن الإرادة من الله تعالى ومن العبد معنى واحد وأن إرادة الله تعالى فعل العبد تستلزم وقوعه، وهذا لا يطابق أصول المعتزلة وتمام الحقيقة في الكلام أ هـ. وفي شرح المنهاج للاسنوي: والتزموا أي المعتزلة أن الله يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريد أ هـ. وبهذا قد يتوقف في أن المنتع غير مراد عندهم. وعن الواقف وشرحه قال الحكماء: إرادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمونه غاية. قال ابن سينا: العناية هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير اتبعات قصد وطلب من الأول الحق. وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة: إرادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه إذ ظنه أو اعتقاده للنفع في الفعل أو علمه به يوجب الفعل ويسميه أبو الحسين بالداعية، ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع. ونقل عن أبي الحسين وحده أنه قال: الإرادة في الشاهد زائدة على الداعي. وقال الحسين: النجار إنه أي كونه مريداً أمر عديم وهو عدم كونه مكرهاً ومغلوباً. وقال الكعبي: هي فعله للعلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الأمر به. وقال أصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصيرة. إنها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص أحد المقدورين بالوقوع أ هـ. وفي الطوالع نحوه وعبارته في الأخير وقال أصحابنا وأبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار: إنها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض أ هـ. وفي شرح المحصول للأصفهاني: واعلم أن الوجوه المذكورة للدلالة على أن الطلب المدلول عليه بالأمر غير إرادة المأمور به ضعيفة. أما الوجه الأول وهو أن الإيمان من الكافر الذي علم موته على الكفر محال مع كونه مأموراً به فيلزم وجود الطلب بدون الإرادة منقوض بالطلب فإن إيمان هذا الشخص محال مع أنه مطلوب وطلب المحال محال فوجب أن لا يكون إيمان هذا

(مسألة القائلون بالنفسي) من الكلام ومنهم الأشاعرة (اختلفوا هل للأمر) النفسي (صيغة مخصصة) بأن تدل عليه دون غيره فقيل نعم وقيل لا (والنفي عن الشيخ) أبي الحسن الأشعري ومن تبعه (وقيل النفي للوقف) بمعنى عدم الدراية بما وضعت له حقيقة مما وردت له من أمر وتهديد وغيرهما.

الشخص مطلوباً وهو باطل، فإن منعت المقدمة القائلة بطلب المحال محال ادعينا البدهاة ومنعنا المقدمة القائلة أن إرادة المحال محال ثم قال: وأما التزام التكليف بالمحال فسنبين فساده ونجيب عن الأوجه الدالة على ذلك ا هـ.

قوله: (مسألة القائلون بالنفسي اختلفوا هل للأمر صيغة مخصصة الخ) فيه أمران: الأول قال الكوراني: قال إمام الحرمين وتبعه كثير من المتأخرين إن هذا التردد خطأ إذ لا خلاف في أنه يعبر عن الأمر القائم بالنفس مثل «أمرتك» وعن الإيجاب خاصة مثل «أوجبت عليك» والندب مثل «ندبت لك» هذا الأمر إنما الخلاف في مدلول صيغة «افعل» ما هو وهذه العبارة قاصرة عن تلك الإفادة وقال بعض الأفاضل: ولا يبعد أن يقال هذه التخطئة خطأ لأن المراد أن الطلب هل له صيغة للدلالة عليه بهيئة بحيث لا تدل على غيره كما أن للماضي والمضارع صيغة تدل عليه كذلك، ولا خلاف في أن أمرت وأمور أنت بكذا ونحوهما ليس كذلك لكونها أخباراً هذا آخر كلامه وفيه نظر لأن قول الإمام ومن تبعه أن الخلاف إنما هو في مدلول صيغة «افعل» ما هو هل يخص الأمر أم لا، فإذا كان المراد هذا ومن ترجوا المسألة بأن الأمر هل له صيغة يتناول مثل أمرت وأنت مأمور إذ يصدق على كل منهما أنه صيغة تخص الأمر ولا يخالف فيه ولا هو من المقصود في شيء بل الخلاف في أن صيغة «افعل» ونحوه أي شيء من معناه أي يخص الأمر أم لا. فالذي أبداه هذا الفاضل من قوله «المراد أن الطلب هل له صيغة للدلالة عليه بهيئة بحيث لا تدل على غيره هو الذي أراده المحققون وخطؤوا الترجمة المذكورة لقصورها عن المراد فكيف يخطؤون وكيف يستقيم الرد عليهم. فإن قلت: فما الصواب في الترجمة؟ قلت: الصواب في الترجمة أن يقال هل صيغة «افعل» ونحوه مخصصة بالطلب أو لا؟ والعجب أن المصنف قال والخلاف في صيغة «افعل» ولم ينبه على فساد تلك العبارة ا هـ. وأقول: أما ما ذكره من النظر فهو مما لا شبهة في صحته إذ لا شبهة في صحة اعتراض الإمام وضعف ما ذكره بعض الأفاضل المذكور وعدم ملاقاته لذلك الاعتراض. وأما التعجب من المصنف فيما ذكر فيجيب عنه أما أولاً فلجواز أن لا يتعلق غرضه بالتنبيه على فساد تلك العبارة، وأما ثانياً فيجوز أن يكون ترك اعتراضه على تلك العبارة تنبيهاً على الجواب عن أصحابها بأنهم تسمحوا في إطلاق العبارة وأرادوا بها صيغة «فعل» ومجرد المسامحة في إطلاق العبارة لا فساد فيه إلا بمعنى مخالفة الأولى. وأما ثالثاً فقوله «والخلاف في صيغة «افعل» المفيد للحصر» أي لا خلاف إلا فيها كما في قولهم «الكرم في العرب» والأئمة من قريش بعد الترجمة بقوله «اختلفوا» هل

(وقيل للاشتراك) بين ما وردت له (والخلاف في صيغة افعال) والمراد بها كل ما يدل على الأمر من صيغة فلا تدل عند الأشعري ومن تبعه على الأمر بخصوصه إلا بقريته كأن يقال صل لزوماً بخلاف ألزمتك وأمرتك (وترد لسته وعشرين معنى للوجوب) أقيموا الصلاة (والندب) ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ [النور: ٣٣] (والإباحة) ﴿كلوا من الطيبات﴾ [المؤمنون: ٥١] (والتهديد) ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت: ٤٠] ويصدق مع التحريم والكراهة (والإرشاد) ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة: ٢٨٢]

للأمر صيغة تخصه مع ظهور شموله صيغة «افعل» وغيرها قد يريد به التنبيه على فساد تلك العبارة وأنها بإطلاقها ليست محل خلاف فتأمل. والأمر الثاني أنه قد يقال إن في عبارته تكراراً لأن قوله «اختلفوا هل للأمر صيغة تخصه والخلاف في صيغة افعال» حاصله بيان اختلافهم في أن «افعل» تخص الأمر أم لا، وهذا مستفاد من قوله «وترد للوجوب الخ» لأنه أفاد خلافاً في أنها تخص الأمر أم لا. وجوابه منع التكرار لأن المقصود بما هنا بيان اختلافهم في أن الصيغة تخص الأمر أم لا. بل يشمل غيره أيضاً من غير قصد إلى تفصيل ذلك الغير والمقصود بما يأتي تفصيل ما وردت له من المعاني وتفصيل حكمها من كونها حقيقة في البعض مجازاً أو مشتركاً في البعض وإن استفيد من سياق ذلك اختلافهم في أنها تخص الأمر أو لا وهذا في غاية الظهور.

قوله: (وقيل للاشتراك بين ما وردت له) ظاهره ثبوت القول بالاشتراك بين جميع ما وردت له وهو ظاهر المتن، فالشارح شرح المتن بما هو ظاهره ولم يلتفت إلى ما نقله الكمال عن شرح المختصر وشيخ الإسلام عن التلويح مما حاصله أنه لم يقل أحد باشتراكها بين جميع المعاني التي وردت لها كأنه لعدم إيضاح ثبوت هذا النفي عنده أو لاطلاعه على ما يخالفه وإلا فالقطع حاصل باطلاع الشارح على ما في شرح المختصر وما في التلويح، فاندفع ما أشار إليه كلام الكمال وشيخ الإسلام من الاعتراض عليه بذلك فليتأمل قوله: (وترد لسته وعشرين معنى) هذا وما بعده ليس في حيز قوله مسألة القائلون بالكلام النفسي ولا المتن يقتضي أنه في حيزه فلا يرد على ما يأتي من حكاية المصنف مذهب عبد الجبار أنه ينكر الكلام النفسي كما أورده الزركشي بناء على زعمه أن المسألة بجملتها مفرعة على الكلام النفسي قوله: (والندب والإباحة الخ) سيأتي أن الصحيح عند الجمهور أنها حقيقة في الوجوب فقط فيكون فيما عداه مجاز يحتاج لعلاقة وهي بين الوجوب وبين الندب والإرشاد المشابهة المعنوية لاشتراكها في الطلب وبينه وبين الإباحة الإذن وهي مشابهة معنوية، وكذا بينه وبين الامتنان، وكذا ينبغي بينه وبين إرادة الامتثال وبينه وبين التهديد المضادة لأن المهدد عليه حرام أو مكروه قوله: (ويصدق مع التحريم والكراهة) لم يلتفت إلى قول المصنف في شرح المنهاج عقب ذلك كذا قيل، وعندني أن المهدد عليه لا يكون إلا حراماً كيف وهو مقترن بذكر الوعيد ا هـ. كأنه لعدم ارتضائه وكأنه يمنع لزوم اقتران المهدد عليه بذكر الوعيد المنافي للكراهة ويؤيد المنع قوله الآتي ويفارق التهديد بذكر

والمصلحة فيه دينوية بخلاف الندب وقدمه هنا بعد أن وضعه عقب التأديب لقوله الآتي وقيل مشتركة بين الخمسة الأول فإنه منها (وإرادة الامتثال) كقولك لآخر عند العطش اسقني ماء (والاذن) كقولك لمن طرق الباب ادخل (والتأديب) كقوله صلى الله عليه وسلم

الوعيد. قال شيخنا الشهاب: أي المترعد به قوله: (والإرشاد) نقل الكمال عن المصنف كلامين في الفرق بينه وبين الندب فليتأمل. ثانيهما مع تقييد الشارح في شرح الورقات قول الورقات والندوب ما يثاب على فعله بقوله «امتثالاً» فإن هذا التقييد لا يوافق هذا الثاني. ثم رأيت العراقي قال عقب الفرق الذي ذكره الشارح هنا فلا ثواب في الإرشاد على المشهور، وفرق بعضهم بين أن يأتي بالمرشد إليه بقصد امتثال الإرشاد فيثاب ثواب الندب، أو بقصد تحصيل المصلحة الدنيوية فلا يثاب، أو بقصد ما فيثاب وهو دون القسم الأول ا هـ. وهذا موافق لما نقله الكمال ثانياً عن المصنف وما قبله موافق لما نقله عنه أولاً قوله: (كقولك لآخر عند العطش اسقني ماء) قال الكمال: إنما يتمحض لإرادة الامتثال إذا لم يكن هذا القول من السيد لعبه، فإن كان من السيد لعبه تصور أن يكون للوجوب بمعنى ترجيح الفعل المقتضي للمنع من الترك وللندب بمعنى ترجيح الفعل من غير منع من الترك لا بمعنى الإيجاب والندب اللذين هما نوعان من خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ا هـ. وفيه أمران: أحدهما أنه يدل على أن الوجوب والندب يتحققان في غير خطاب الشارح يمكن تخلف معناه ويناسبه الاستدلال السابق بكلام عمر وغيره في الكلام على عدم اشتراط الاستعلاء، وعلى هذا فالثواب والعقاب الأخرويين لا يتعلقان بالوجوب والندب مطلقاً وإنما يتعلقان بهما إذا كانا في خطاب الشارع، وحيث قد يشكل ما وقع في الورقات وغيرها من تعريف الواجب بما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، والندوب بما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه من حيث عدم جمعها فليتأمل. ثم رأيت ما يأتي عن التلويح مما يفيد انقسام الوجوب إلى لغوي وشرعي، وأن الثواب والعقاب خاصة للثاني دون الأول، وحيث ما في الورقات وغيرها في الوجوب الشرعي فليتأمل * والثاني أن هذا من حيث أمر السيد من حيث أمره لكنه إذا أمر عبده وجب عليه طاعته لأن الشرع ورد بإيجاب طاعته على عبده فيتحقق هناك وجوب بخطاب الشارع يثاب على فعله ويعاقب عقاباً أخروياً على فعله، وقد يتصور الندب أيضاً لا يقال فليحمل ما قاله الكمال على ذلك لأننا نقول يمنع منه قوله «لا بمعنى الخ» فليتأمل.

قوله: (والاذن) أدرجه بعضهم في قسم الإباحة. قال الكمال: وهو متجه إذا أريد بالإباحة رفع المنع من الفعل لا أحد الأحكام الخمسة الشرعية ا هـ. وفيه أمران: الأول أنه قد يفهم منه أن الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة لا تكون إلا شرعية بمعنى ثابتة بخطاب الشارع لكن قياس ما قرره في تمثيل إرادة الامتثال بقوله «كقوله لآخر عند العطش اسقني» عدم انحصارها في ذلك * الثاني أنه قد يجعل الإذن أعم من الإباحة بأن يكون عبارة عن رفع المنع

لعمر بن أبي سلمة وهو قنون البلوغ ويده تطيش في الصحيفة «كل مما يليك» رواه الشيخان. أما أكل المكلف مما يليه فمندوب ومما يلي غيره مكروه ونص الشافعي على حرمة للعالم بالنهي عنه محمول على المشتمل على الإيذاء (والإنذار) نحو ﴿قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار﴾ [إبراهيم: ٣٠] ويفارق التهديد بذكر الوعيد (والامتنان) ﴿كلوا مما رزقكم الله﴾ [الأنعام: ١٤٢] ويفارق الإباحة بذكر ما يحتاج إليه (والإكرام) ﴿ادخلوا بسلام آمنين﴾ [الحجر: ٤٦] (والتسخير) أي التذليل والامتهان نحو ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ [البقرة: ٦٥] (والتكوين) أي اليجاد عن العدم بسرعة نحو «كن فيكون» (والتعجيز) أي إظهار العجز نحو ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] (والإهانة) «ذق إنك أنت العزيز الكريم»

من الفعل أعم من رفع المنع أيضاً عن الترك كما في الإباحة أو لا فليتأمل قوله: (والإنذار نحو قل تمتعوا) لم يقل هنا ويصدق مع التحريم والكراهة كما قال في التهديد، فظاهره أنه لا يكون إلا مع التحريم ولا يوقف في ذلك على اختيار المصنف السابق في التهديد قوله: (أي التذليل والامتهان) بين به أن التسخير يطلق بهذا المعنى دفعاً للاعتراض بأن اللائق تسميته سخرية بكسر السين لأن التسخير التعيير كما أوضح ذلك المحشيان قوله: (والتكوين أي اليجاد عن العدم بسرعة) قال في التلويح: ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذا الكلام أي قوله «أن يقول له كن فيكون» مجاز عن سرعة اليجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلاً للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف، ولا افتقار إلى مزاوله عمل واستعمال آلة، وليس هنا قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقروناً بالعلم والقدرة والإرادة. وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وأن الله تعالى أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقوله له احدث فيحدث. عقب هذا القول، لكن المراد الكلام الأزلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات والحروف لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل، ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى. ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم، بل خطاب التكليف أيضاً أزلي فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك ا هـ. وقوله «والمعنى يقول له احدث فيحدث عقب هذا القول» يتأمل مع قوله «لكن المراد الكلام الأزلي الخ» إلا أن يراد بالقول في قوله «فيحدث عقب هذا القول تعلق الكلام الأزلي باليجاد والتعلق حادث» وكذا قوله «بهذه الكلمة يراد بالكلمة تعلق الكلام الأزلي» لكن على هذا ربما لا يفارق الأول الذي ذهب إليه أكثر المفسرين فليتأمل. وقوله «لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل» أي لأنه إذا أريد به «كن» اللفظ فاللفظ حادث به «كن» المكوّن به الشيء لفظ حادث فهو شيء فيحتاج في تكوينه إلى لفظ آخر ويتسلسل. وقول الشارح أي اليجاد عن العدم بسرعة ظاهر في الأول قوله: (والإهانة) قال شيخ الإسلام:

[الدخان: ٤٩] ﴿والتسوية﴾ ﴿فاصبروا أو لا تصبروا﴾ [الطور: ١٦] ﴿والدعاء﴾ ﴿وربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق﴾ [الأعراف: ٨٩] ﴿والتمني﴾ كقوله:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي يصبح وما الإصباح منك بأمثل
ولبعد انجلائه عن المحب حتى كأنه لا طماعية فيه كان متمنياً لا مترجياً (والاحتقار)
﴿القوا ما أنتم ملقون﴾ [الشعراء: ٤٣] إذ ما يلقونه من السحر وإن عظم محتقر بالنظر إلى
معجزة موسى عليه الصلاة والسلام (والخبير) كحديث البخاري «إذا لم تستح فاصنع ما
شئت»^(١) أي صنعت (والأنعام) بمعنى تذكير النعمة نحو ﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾

وضابطه أن يؤتى بلفظ يدل على الخير أو الكرامة ويراد منه ضده وبهذا فارق التسخير ا هـ. وأقول:
بقي مفارقتة الاحتقار وقد قال الاسنوي: والفرق بينه يعني الاحتقار وبين الإهانة أن الإهانة إنما
تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك إجابته والقيام له، ولا تكون بمجرد الاعتقاد
والاحتقار قد يحصل بمجرد الاعتقاد فإن من اعتقد في شيء أنه لا يعاب به ولا يلتفت إليه يقال إنه
احتقره ولا يقال أهانه. والحاصل أن الإهانة هو الإنكار كقوله «ذق» والاحتقار عدم المبالاة كقوله
«بل ألقوا» ا هـ وقضية فرقه أن الاحتقار أعم مطلقاً من الإهانة وأن الإهانة وأن الإهانة تكون بغير
اللفظ أيضاً بخلاف ما ذكره شيخ الإسلام في ضابطها فليتأمل قوله: (والتسوية) قال القرافي: قلنا
المستعمل ما هنا في التسوية هو المجموع المركب من صيغتين من الأمر مع صيغة أو وهذا المجموع
هو المستعمل في التسوية فلا يصدق عليه أن المستعمل هو صيغة الأمر من حيث هي صيغة الأمر
وهكذا قوله التمني كقوله:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي

المستعمل في التمني هو صيغة الأمر مع صيغة «ألا» لا الصيغة وحدها ا هـ. [واعلم أنهم
صرحوا بجعل التسوية من معاني الصيغة وجعلها من معاني، أو فيمكن أن يكون معنى لكل
منهما بشرط مصاحبة الآخر وبه يجاب عن هذا الذي أورده القرافي. وأما ما قاله في التمني فقد
يمنع بأن الصيغة وحدها قد تستعمل في التمني من غير توقف على صيغة الأمر وإن اتفق
وجودها في هذا المثال فليتأمل].

قوله: (والدعاء الخ) قال شيخنا الشهاب: فيه أن الأمر إذا لم يشترط فيه علو ولا استعلاء
فلم لا يكون هذا منه؟ ويجاب بأنهم لا يسمحون بذلك أدباً مع الباري سبحانه ا هـ. وما أجاب
به صرح به القرافي حيث قال: والدعاء أمر محقق لأنه طلب جازم لمصلحة الفعل وإنما يمنع
إطلاقه أدباً مع الله تعالى ا هـ. وأقول: [في تحقق الجزم بل تحقق معنى الأمر مطلقاً في الدعاء

[البقرة: ٥٧] (والتفويض) ﴿فأقض ما أنت قاض﴾ [طه: ٧٢] (والتعجب) ﴿انظر كيف ضربوا لك الأمثال﴾ [الإسراء: ٤٨] (والتكذيب) ﴿قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين﴾ [آل عمران: ٩٣] (والمشورة) ﴿فانظر ماذا ترى﴾ [الصفات: ١٠٢] (والاعتبار) ﴿انظروا إلى ثمره إذا أثمر﴾ [الأنعام: ٩٩] (والجمهور) قالوا هي (حقيقة في الوجوب)

بحث تقدم في قوله «ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء» فليتأمل قوله: (بمعنى تذكير النعمة) إشارة إلى أن المراد المعنى المجازي للإنعام لا الحقيقي الذي هو إعطاء النعمة قوله: (والتعجب) أي من المخاطب فالمراد التعجب قوله: (والجمهور قالوا هي حقيقة في الوجوب فقط لغة الخ) فيه أمور: أحدهما قال المصنف في شرح المنهاج: أجمعوا على أن صيغة «افعل» ليست حقيقة في جميع المعاني التي أوردناها وإنما الخلاف في بعضها، وقد اختلفوا فيه على مذاهب الخ، وهذا يخالف ظاهر قول الشارح السابق في أول المسألة وقيل للاشتراك بين ما وردت له، وتقدم أن الشارح إما أنه اقتصر على ظاهر المتن وأن ظاهره الاشتراك على هذا القيل بين الجميع أو أنه رأى نقلاً يوافقه ويخالف هذا الذي قاله المصنف * الثاني قال الكوراني في شرحه ما نصه: ثم قال المصنف ومن قال بالوجوب وهم الجمهور اختلفوا هل علم لغة أو شرعاً أو عقلاً، والذي ذكره منقول عن القاضي أبي بكر ولكن القول بأن الوجوب علم بالشرع أو بالعقل في غاية السقوط إذ وضع المسألة إنما هو في معنى صيغة «افعل» ونحوه لغة هل يختص بالطلب أو لا فلا وجه للتردد فيه اهـ. وأقول: حاصل اعتراضه كما ترى أن التردد في أن كونها للوجوب باللغة أو بالشرع أو بالعقل ينافي أن وضع المسألة أن معناها لغة هل يختص بالطلب أم لا. وجوابه أما أولاً فلا نسلم أن وضع المسألة ما ذكره بل وضعها أن معنى صيغة «افعل» ماذا أعم من كونه لغة أو لا. وأما ثانياً فكان منشأ هذا الاعتراض أنه توهم أن الطلب هو الوجوب ولم يدر أنه أعم من الوجوب فلا يمنع كون وضع المسألة أن معناها لغة هل يختص بالطلب أو لا، التردد في أن الوجوب الذي هو أخص من الطلب باللغة أو الشرع أو العقل على أن قوله «ولكن القول بأن الوجوب علم بالشرع أو بالعقل في غاية السقوط إذ وضع المسألة الخ» خطأ ظاهر إذ مدلول هذه العبارة كما ترى أن سقوط القول في نفسه سببه كون وضع المسألة ما ذكر مع وضوح أنه لا ارتباط بين كون وضعها ذلك والقول بما ذكر وأن كون وضعها ذلك لا يمنع أحداً من الذهاب إلى ما ذكر وإنما يمنع واضعها من حيث وضعها من أن يردد فيها بين المذكورات بناء على اتحاد الطلب والوجوب الذي توهمه فتأمل * الثالث أن المفهوم من كلام الشارح في توجيه الأقوال أن حاصل الأول أنها موضوعة في اللغة للوجوب، وأن ذلك أخذ من أهل اللغة حيث يحكمون باستحقاق المخالف للأمر للعقاب، لكن إن أريد بالعقاب عذاب الله تعالى ففيه أن أهل اللغة من حيث إنهم أهل اللغة لا يعرفون استحقاق المخالف عذابه ولا يبنون أمر اللغة على ذلك، وإن أريد أعم أشكال توجيه القول الثاني وأشكل استناد المصنف

فقط (لغة أو شرعاً أو عقلاً مذهب) وجه أولها الصحيح عند الشيخ أبي إسحق الشيرازي أن أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلاً بها للعقاب والثاني القائل بأنها لغة لمجرد الطلب وأن جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك إنما يستفاد من الشرع في أمره أو أمر من أوجب طاعته. أجاب بأن حكم أهل اللغة المذكور مأخوذ من الشرع لإيجابه على العبد مثلاً طاعة سيده. والثالث قال إن ما تفيده لغة من الطلب يتعين أن يكون الوجوب لأن حمله على الندب يصير المعنى افعال إن شئت وليس هذا القيد المذكوراً. وقوبل بمثله في الحمل على الوجوب فإنه يصير المعنى افعال من غير تجويز ترك (وقيل) هي حقيقة (في الندب) لأنه المتيقن من قسمي الطلب (وقال) أبو منصور (الماتريدي) من الخفية هي موضوع (للقدر المشترك بينهما) أي بين الوجوب والندب وهو الطلب حذراً من الاشتراك والمجاز فاستعمالها في كل منهما من حيث إنه طلب استعمال حقيقي والوجوب الطلب الجازم كالإيجاب تقول منه وجب كذا أي طلب بالبناء للمفعول

في اختياره الآتي إلى أن كون الطلب الجازم متوعداً عليه إنما استفيد من الشرع، وأن حاصل الثاني أن معنى الصيغة لغة إنما هو مجرد الطلب، وأن كون الوجوب معناها إنما في أوامر الشرع وأوامر من أوجب طاعته وقضية ذلك أن استعمالها في تمام معنى الوجوب من حيث خصوصه مجاز لغوي لأنه غير معناها اللغوي وأن كون الوجوب معناها على الأول لا يتقيد بأوامر الشرع وأوامر من أوجب طاعته، ويؤيد ذلك أن الصفي الهندي لما أورد على بعض أدلة كونها حقيقة في الوجوب قوله سلمنا ذلك لكنه يدل على أن أمر الله تعالى يفيد الوجوب، فلم قلت إن أمر غيره تعالى يفيد؟ أجاب عنه بأنه لا قائل بالفصل، وأن حاصل الثالث أنها موضوع لغة للوجوب إلا أن الاستفادة من اللغة كونها للطلب. وأما كون ذلك الطلب هو الوجوب فهو أمر يقضي به العقل، وحيث قد فمعنى قول المصنف لغة أو شرعاً أنها حقيقة في الوجوب في اللغة أو في الشرع، ومعنى قوله «أو عقلاً» أنها حقيقة في الوجوب في اللغة بحكم العقل أي العلم بأنها لغة للوجوب طريقه العقل فليتأمل.

قوله: (لأنه المتيقن من قسمي الطلب) قال شيخنا الشهاب: عليه منع ظاهر لأن المتيقن هو مطلق الطلب لا خصوص أحد القسمين هـ. وقال الكمال بعد شرحه: وقد عورض هذا الاستدلال من طرف القائل بالوجوب بأن الموضوع للشيء محمول على الكامل منه الخ. وأقول: قد يرد على هذه المعارضة أن الحمل على الفرد الكامل ليس قاعدة متفقاً عليها كما يعلم من التلويح وغيره، بل وليست كلية فالأولى المعارضة بأن الإذن في الترك أمر زائد لا دليل عليه فليتأمل قوله: (والوجوب الطلب الجازم) هذا جواب سؤال مقدر كما بينه المحشيان. فإن قلت: إذا كان الوجوب هو الطلب الجازم وجب على من اعترف بأن الطلب الجازم مدلول الصيغة لغة كالمصنف أن يعترف بأن الوجوب لغوي وأن الصيغة حقيقة في الوجوب لغة ولا يضر كون

طلباً جازماً (وقيل) هي (مستتركة بينهما وتوقف القاضي) أبو بكر الباقلاني (والغزالي والآمدني فيها) بمعنى لم يدروا أمي حقيقة في الوجوب أم في الندب أم فيها (وقيل) هي (مستتركة فيهما وفي الإباحة وقيل في) هذه (الثلاثة والتهديد) وفي المختصر قول إنها للقدرك المشترك بين الثلاثة أي الإذن في الفعل وتركه المصنف لقوله لا نعرفه في غيره (وقال عبد الجبار) من المعتزلة هي موضوعة (لإرادة الامتثال) وتصدق مع الوجوب والندب.

خاصته من ترتب العقاب غير مستفادة من اللغة. لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته فلا يضر عدم استفادتها من اللغة في كون الصيغة حقيقة في الوجوب، فكيف صح للمصنف مع اعترافه بما ذكر أن يخالف في كون الوجوب لغوياً؟ قلت: يمكن أن يقال إن الوجوب ليس هو الطلب الجازم مطلقاً بل الطلب الجازم الذي من شأنه وصفته ترتب العقاب أي الطلب الجازم بهذا الاعتبار، ولهذا قال إمام الحرمين: فإن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد. وقال الشارح فيما سبق وإن جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك ا هـ. ولا خفاء أن الطلب الجازم بهذا الاعتبار غير مدلول الصيغة لغة لأن أهل اللغة من حيث إنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في وضع الصيغة على أن تصوّر كون الشيء لغوياً دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشيء بدون خاصته فلا تكون خاصة له، وحيثذا يختص كون الصيغة للوجوب على مختار المصنف كالقول الثاني بأوامر الشرع وأوامر من أوامره كأوامره كالسيد والزوج. ويشكل القول الأول لأن أهل اللغة من حيث إنهم أهل اللغة لم يلاحظوا في الوضع ترتب العقاب كما تقدّم ذلك، ولهذا قال العلامة ابن جماعة: هذا الاختلاف يعني في أن دلالة على الوجوب بالوضع أو بالشرع كيف يستقيم وعند التحقيق من قال إنه لغوي يقول هو الوجوب اللغوي لا الشرعي لأن أهل اللغة لا يعرفون ذلك، ومن قال إنه شرعي يريد به الوجوب الشرعي قطعاً وذلك أمر واضح محقق ا هـ. وقد يتوقف في أن أهل اللغة من حيث إنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في الوضع. غاية الأمر أنهم لا يلاحظون العقاب المخصوص أي العقاب بالنار ولا يعتبرونه. فإن قلت: هل يأتي ذلك على أن الواضع هو الله تعالى؟ قلت: نعم لأن العرب بالاتفاق تعرف أوضاع اللغة وهم لا يعرفون المعنى الشرعي ولا يلاحظونه في استعمالات أوضاعها فلا يكون اللفظ موضوعاً لغة للوجوب الشرعي. فإن قلت: على مختار المصنف كالقول الثاني إذا استعملت الصيغة في معنى الوجوب هل تكون حقيقة لغوية أو مجازاً؟ قلت: القياس أن تكون مجازاً، أما على القول الثاني فظاهر لأن الجزم عليه غير لغوي وقد استعملت فيه، وأما على مختار المصنف فلأنها موضوعة في اللغة لمطلق الجزم وقد استعملت في الجزم المخصوص أي الجزم الذي يترتب عليه العقاب، وباعتبار ذلك الخصوص وهو أمر زائد على مدلولها لغة فليتأمل. ثم رأيت في التلويح أثناء كلام طويل ما نصه: فالأمر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وإرادته جزماً، وحقيقة

(وقال) أبو بكر (الأبهري) من المالكية (أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبي صلى الله عليه وسلم المتبدأ) منه (للندب) بخلاف الموافق لأمر الله أو المين له فللوجوب أيضاً (وقيل) هي (مشتركة بين الخمسة الأول) أي الوجوب والندب والإباحة والتهديد والإرشاد (وقيل بين الأحكام الخمسة) أي الوجوب والندب والإباحة والتهديد والكراهة (والمختار وفقاً للشيخ أبي حامد) الإسفراييني (وإمام الحرمين) أنها (حقيقة في الطلب الجازم) لغة فلا تحمل

شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى إرادة وجود الفعل والأدلة يدل بعضها على الأول وبعضها على الثاني ثم قال: ولا بأن أي ولا قائل بأن أوامر الشرع مجازات لغوية أ هـ. وفي حواشيه الخسرية ما نصه: ثم من المعلوم المكشوف أن أهل اللغة لا يفهمون من «اضرب» استحقاق تاركه العقاب بالنار وإنما هو من جهة الشرع، ولهذا ميز المصنف بين ما يفيد بحسب اللغة وبين ما يفيد بحسب الشرع فأورد كلاً في باب. فإن استعمل أهل اللغة الأمر وأرادوا هذا الخصوص كان استعمال العام في الخاص بخصوصه فيكون مجازاً قطعاً، فكيف يصح قوله «ولا بأن أوامر الشرع مجازات لغوية» أ هـ؟ ومنه أيضاً يظهر أن قول القائل الأول أن أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلاً للعقاب إن أراد العقاب بالنار فممنوع وإلا لم يثبت الوجوب الشرعي الذي الكلام فيه فليتأمل قوله: (المتبدأ منه) أقول: كأن مراده بالمتبدأ منه ما وقع منه باجتهاد وإن كان بمنزلة الوحي إذ لا يقع منه خطأ أو لا يقر عليه قوله: (وقيل بين الأحكام الخمسة) فيه خفاء بالنسبة للتهديد والكراهة لكن الأخذ بظاهره من طلب الكف عن الفعل كالصلاة في نحو «صل» مما لا يعضده عقل ولا نقل. وقال الكمال: وجه إفادتها التحريم يظهر بما قدمناه في وجه استفادة النهي منها أ هـ. وأشار إلى ما ذكره في الكلام على قول المصنف في أول المسألة فليل النفي للوقف حيث قال: قال ابن برهان: ذهب الشيخ وأصحابه إلى أنها أي صيغة «افعل» بين الأمر والنهي والتهديد والتعجيز والتكوين ثم قال: وقوله «بين الأمر والنهي» معناه والله أعلم أن النهي عن ضد المطلوب بصيغة «افعل» مستفاد بواسطتها فهو مدلول لها محتمل لأن يكون من معانيها، ولولا ذكره التهديد لأمكن حمل النهي في كلامه عليه لأن التهديد نهي مؤكد أ هـ. وقال شيخ الإسلام: في قوله «وقيل بين الأحكام الخمسة» أي بناء في التحريم والكراهة وإن لم يراد فيما وردت له صيغة «افعل» على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده أو على أن الصيغة وردت للتهديد وهو يستدعي ترك الفعل المنقسم إلى الحرام والمكروه أ هـ.

قوله: (والمختار وفقاً للشيخ أبي حامد الخ) قال الكوراني في شرح هذا الكلام ما نصه: أقول مختار المصنف أن صيغة «افعل» ونحوه حقيقة في الوجوب لغة وفقاً لمن ذكره، وإذا وردت هذه الصيغة من الشارع دلت على الوجوب وهذا بعينه هو مذهب الجمهور إذ لا معنى لقولهم إن الأمر للوجوب إلا ما ذكره المصنف إذ لا وجوب إلا بالشرع. وتحقيقه أن صيغة «افعل»

تقييده بالمشيئة (فإن صدر) الطلب بها (من الشارع أوجب) صدوره منه (الفعل) بخلاف صدوره من غيره إلا من أوجب هو طاعته وهذا قال المصنف غير القول السابق إنها حقيقة في الوجوب شرعاً لأن جزم الطلب على ذلك شرعي وعلى ذا لغوي، واستفادة الوجوب عليه بالتركيب من اللغة والشرع. وقال غيره إنه هو لاتفاقهما في أنّ خاصة الوجوب من ترتب العقاب على الترك مستفادة من الشرع وعلى كل قول هي في غير ما ذكر فيه مجاز.

ونحوه تدل على الطلب الجازم لغة وذلك الطلب الجازم المانع من النقيض هو المعرف بالوجوب الذي يعاقب على تركه، ولا فائدة في العدول عن قول الجمهور. وأما القول بأنه عند الجمهور يحتمل أن يكون الوجوب المستفاد منها عقلاً أو شرعاً كما ذكره المصنف في صدر البحث، وما اختاره المصنف هو الطلب الجازم لغة وقد سبق منا هناك بطلان ذلك وأنه لا معنى له إذ الكلام في مدلول صيغة الأمر لغة ولهذا ترك المحققون ذلك الترديد. اهـ في النسخة الواقعة لي وفيها سقم. وأقول: قال المصنف في شرح المنهاج عقب نقله عبارة إمام الحرمين ما نصه: وحاصل هذا الذي اختاره حمل الصيغة على الاقتضاء والطلب، وقصارى المستفاد منها من جهة اللسان الطلب الجازم وكون هذا الطلب موعداً عليه شيء آخر ثابت في أوامر الشرع بالدليل الخارجي، فالوجوب مستفاد بهذا التركيب بين اللغة والشرع، فقد وافق القائلين بالوجوب وإن كان قد خالفهم في هذا التركيب. ثم قال: ونقل المازري في شرح البرهان هذا الذي اختاره إمام الحرمين عن الشيخ أبي حامد الاسفراييني إلى أن قال: وهذا الذي اختاره أبو حامد وإمام الحرمين هو المختار عندنا فإن الوعيد لا يستفاد من اللفظ بل هو خارجي عنه ثم قال:

واعلم أنّ هذا المذهب المختار مغاير للمذهبين اللذين حكيناها عند حكاية القول بالوجوب في أنّ ذلك هل هو بالشرع أو باللغة فتصير المذاهب أربعة: الوجوب بالشرع، والوجوب باللغة، والوجوب بضم الشرع إلى اللغة، وعدم الوجوب. فإن قلت كيف يقال بأن الوجوب مستفاد من وضع اللغة؟ قلت: هو بعيد كما أشرنا إليه ولكنه مذهب مصرح به كما عرفت. ثم نقل توجيهه بأنه قد ثبت في إطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الأمر عاصياً وتقريره وتوبيخه بالعصيان عند مجرد ذلك الأمر ولا يستوجب التوبيخ إلا بترك واجب فاقضى ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب إلى أن قال عن القاضي في اعتراض هذا التوجيه: لسنا نسلم إطلاق اللغة ما يقتضي أنّ مخالفة الصيغة المطلقة المعرأة عن القرائن يسمى عاصياً ويستوجب التوبيخ ونقول لهم: بم تنكرون على من زعم أنهم وإن وبخوا تارك الامتثال بسمة العصيان فإنما وبخوه عند تركه امتثال أمر شاهد قرائن أحوال الأمر به دالة على اقتضاء الوجوب، فليس عليكم أن تزعموا أنهم يوبخون بالعصيان في الأمر المجرد عن القرائن قال: واسم الأمر يصدق على المجرد والمقترن فمن أين لكم أن ما أطلقوه ينصرف إلى الصيغة المطلقة؟ قال ثم نقول على وجه التنزل لسنا نسلم أن تثبت سمة العصيان وصف ذم على الإطلاق إذ قدير ذلك في غيره

موضع استحقاق الذم فإنك تقول أشرت على فلان بكذا «فعصاني وعصى مشورتني» وإن لم تكن بمشورتك موجباً على من أشرت عليه ا هـ. ولا يخفى عليك تصريح هذا الكلام ككلام الشارح بأن معنى هذا القول الذي اختاره المصنف هو أن الوجوب ليس بمجرد الطلب الجازم، بل الطلب الجازم الموعد عليه من الله تعالى باعتبار أنه موعد عليه منه، وأنه لما كان المستفاد من الصيغة من جهة اللسان إنما هو مجرد الطلب الجازم. وأما كونه موعداً عليه الذي هو المحقق للوجوب فإنما استفيد من الشرع كان الوجوب مستفاداً بالتركيب بين اللغة والشرع، ومن هنا يتضح كل الانتضاح الفرق بين هذا المختار وقول الجمهور لأن كلاً من الجزم والكون موعداً عليه إنما استفيد من الشرع على قول الجمهور بخلاف هذا المختار فإن الجزم مستفاد عليه من اللغة. وأما قول الكمال عقب كلام قرره ما نصه: ويظهر منه أن عمل الخلاف الوجوب بخاصته لا بمجرد الطلب الجازم دون خاصته فلا ينافي ما قلناه من أن الوجوب ليس مجرد الطلب الجازم، بل الطلب الجازم الذي له تلك الخاصة وباعتبارها وإن كان قد يتوهم منه أنه مجرد الطلب الجازم.

وإذا علمت ذلك علمت ما في اعتراض الكوراني المذكور، فقوله مختار المصنف ان صيغة «افعل» ونحوه حقيقة في الوجوب لغة قلنا: هذا ليس بصحيح لما تبين من أن الوجوب على مختاره مستفاد من التركيب بين اللغة والشرع، فكيف تكون صيغة «افعل» حقيقة في الوجوب لغة مع عدم استقلال اللغة بإفادة معنى الوجوب، بل الوجه أنها إذا استعملت في تمام معنى الوجوب كانت مجازاً لغوياً كما ذكرناه فيما سبق، ويؤيده ما تقدم عن حواشي التلويح. وقوله «وهذا بعينه مذهب الجمهور» قلنا: ممنوع لما ظهر من الفرق بينهما وتصريح المصنف بتغايرهما. وقوله «إذا لا معنى لقولهم أن الأمر للوجوب إلا ما ذكره المصنف» إن أراد به أن معنى الصيغة لغة وشرعاً عندهم هو معناها عنده كذلك فقد تبين أنه ليس الأمر كذلك، وأن مذهبه في معناها مغاير لمذهبهم فيه. وإن أراد شيئاً آخر فليس الكلام فيه. وقوله «إذ لا وجوب إلا بالشرع» لا يجيد به شيئاً لأنه مع تغاير مذهبه ومذهبهم على الوجه الذي بيناه لم يكن الوجوب على كل منهما إلا بالشرع. أما على مذهبه فلأن الكون موعداً عليه المعبر في معنى الوجوب كما علم مما تقدم ليس إلا بالشرع، وأما على مذهبهم فلذلك وكون الجزم شرعياً أيضاً فكون الوجوب لا يكون إلا بالشرع لا يقتضي توافق مذهبه ومذهبهم ولا دلالة له على ذلك على أن نسبة كون الوجوب بالشرع إلى الجمهور لا يوافق المتن إذ قضيته أن الجمهور مختلفون في أنه بالشرع أو غيره. وقوله «وتحقيقه الخ» يرد عليه وراء اقتضائه أن تمام معنى الوجوب لغوي. ألا ترى إلى قوله «يدل على الطلب الجازم لغة وذلك الطلب الجازم» إلى قوله «هو المعرف بالوجوب» وذلك خلاف مذهب الجمهور من أنه شرعي أن قوله «وذلك الطلب الجازم المانع من النقيض» هو المعرف بالوجوب الذي يعاقب على تركه ممنوع عند المصنف على مختاره بل الطلب الجازم أعم من الوجوب إذ الوجوب

(وفي وجوب اعتقاد الوجوب) في المطلوب بها (قبل البحث) عما يصرفها عنه إن كان (خلاف العام) هل يجب اعتقاد عمومها حتى يتمسك به قبل البحث عن المخصص الأصح نعم كما سيأتي.

الطلب الجازم مع زيادة قيد الكون موعداً عليه وباعتبار ذلك كما تقدّم بيانه أخذاً من شرح المنهاج للمصنف.

وقوله «ولا فائدة في العدول الخ» يرده أنه ظهرت الفائدة بظهور تغاير المذهبين. وقوله «وأما القول بأن عند الجمهور» إلى قوله «إذ الكلام في مدلول صيغة الأمر لغة» يرده أن قوله «وقد سبق منا هناك بطلان ذلك إشارة إلى ما حكيناه عنه فيما تقدّم من قوله «ولكن القول بأن الوجوب علم بالشرع أو بالعقل في غاية السقوط إذ وضع المسألة إنما هو في معنى صيغة «افعل» ونحوه لغة ا هـ. وقد سبق منا بيان بطلانه فيبطل ما بناه هنا عليه من هذا الاعتراض فليتأمل. نعم لنا إشكال في مختار المصنف وهو أنه إن أراد بالتركيب الذي ادّعاه أن الطلب الجازم الذي هو جزء الوجوب المركب غير مستفاد من الشرع وإنما استفيد من اللغة فهو مشكل، والظاهر أنه ممنوع بل كما استفيد التوعد من الشرع استفيد منه أيضاً الطلب وجزمه بل لا يتصور إفادته التوعد بدون إفادته الطلب الجازم المبني عليه ذلك التوعد. وإن أراد أنه أيضاً مستفاد من الشرع فلا حاجة إلى دعوى التركيب، بل لا وجه لها بل الوجوب بتمامه مستفاد من الشرع. وغاية الأمر أن جزأه مستفاد من اللغة أيضاً لكن هذا لا يوجب تركيبه اللهم إلا أن يجاب بأن المراد أن الشارع لم يتصرف في هذه الصيغة بالنسبة للطلب الجازم وإنما استعملها فيه على قانون اللغة، فإفادتها الطلب الجازم إنما هو باعتبار اللغة، ولا يخفى إشكاله أيضاً إذ يلزم عليه استعمال لفظ في معنى مركب مسنداً في استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة وبالنسبة لبعضه الآخر. إلى الشرع ولا نظير له، ويلزم أن لا تكون الصيغة حقيقة في معنى الوجوب لا لغة ولا شرعاً إذ معناه ليس بتمامه لغوياً ولا شرعياً فليتأمل. واعلم أن الوجه في المقام انقسام الوجوب إلى لغوي وشرعي بمعناهما المتقدم عن التلويح، وأن الصيغة حقيقة لغوية بالنسبة إلى الأوّل وشرعية بالنسبة إلى الثاني. وقضية ذلك أنها بالنسبة إليه من المنقولات الشرعية، وعلى هذا يحمل قوله «فإن صدر من الشارع أوجب الفعل» أي لأن الصيغة منقول شرعي إلى وجوب الفعل وجوباً شرعياً.

قوله: (وفي وجوب اعتقاد الوجود قبل البحث خلاف العام) قال الكوراني: وفي شروحه أي المتن أن الأصح يجب اعتقاد الوجوب كما في العام يجب اعتقاد عمومها وفيه نظر، لأن الخلاف في العام إنما ذكره المحققون في الحمل على العموم قبل البحث عن المخصص. قال صاحب التلويح: حكم العام التوقف فيه عند عامة الأشاعرة حتى يقوم دليل عموم أو خصوص، وعند جمهور العلماء إثبات الحكم في جميع ما يتناوله اللفظ قطعاً وبقيناً عند مشايخ

العراق من الحنفية وظناً عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي. فإذا كان تناوله له ظناً عنده فكيف يجب اعتقاد عمومته؟ وكذلك حمله الأمر على الوجوب مشروط بعدم الصارف عنه كما هو شأن الحقيقة مع أن المجاز علتة التبادر إلى الفهم قبل الفحص عن الصارف، ولا شك أن الظهور إنما يفيد الظن لا الاعتقاد، فالحق أن يقال يجب حمله على الوجوب لا أنه يجب اعتقاد الوجوب. اهـ في النسخة الواقعة لي مع إصلاح لبعضه بمراجعة التلويح، وآخر ما نقل عن التلويح هو قوله «وهو مذهب الشافعي» وعقبه في التلويح بقوله: والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد اهـ. وأقول: قال إمام الحرمين في البرهان ما نصه: إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبه فقد قال أبو بكر الصيرفي من أئمة الأصول: يجب على المتعبدین اعتقاد العموم فيها على جزم، ثم إن كان الأمر على ما اعتقدوه فذاك وإن تبين الخصوص تغير العقد وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء، وإنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد ونحن نقول لمن ينتحل هذا المذهب: أيجوز أن يتبين الخصوص بالآخرة؟ فإن قال لا فتقديره ورود الخصوص متأخراً محال إذا ويتصل القول في ذلك بالرد على الذين أوجبوا اتصال البيان بمورد الخطاب، وأبو بكر هذا من الرادين على هؤلاء في تصانيفه. وإن زعم صاحب هذا المذهب أن تبين الخصوص ممكن، فكيف يتصور جزم العقد مع اشتماله على تجويز أن يتبين الأمر على خلاف ما جزم به العقد به والتردد والجزم متناقضان؟ والذي يكشف الغطاء عن هذه المسألة أن المتعبد قبل أن ينجز العمل يتردد وقد يغلب على ظنه العموم لظهور اللفظ في اقتضائه إلى آخر ما أطال به، وقد نقل ذلك عنه وأقره عليه من بعده من المحققين بعضهم بلفظه كالأصفهاني في شرح المحصول وبعضهم بمعناه كالقرافي في شرح المحصول، وكالمصنف في شرح المنهاج، فقد اتفق الإمام ومن تبعه على منع تصور حصول الاعتقاد الجازم بالعموم، بل أفادت عبارة الإمام أيضاً دون عبارة من نقل عنه بالمعنى منع تصور حصول الظن بما ذكر كلياً. ألا ترى إلى قوله «يتردد» وقد يغلب على ظنه العموم، ولا شبهة في أنه لا محيص عن ذلك إذ الجزم مع احتمال المخصص محال، وكذا الظن كلياً مع قوة الاحتمال وتعارض القرائن في بعض المواضع، وحيث يشكل تصحيح الشارح وجوب اعتقاد العموم سواء أراد بالاعتقاد الاعتقاد الجازم أو مجرد الظن الذي هو الإدراك الراجح وتعذر الكوراني في التنظير فيه إلا أن ما اقتضاه كلامه من حصول الظن كلياً ممنوع لما بيته. وأما توجيه الكمال لما صححه الشارح بأنه مأخوذ من قول المصنف فيما يأتي ويتمسك بالعام الخ. وإن لم يكن في عبارة المتن هناك تصريح بوجوب اعتقاد العموم لأن التمسك فرع وجوب اعتقاد العموم ففيه نظر لا يخفى مما تقرّر، وما ادّعاه من الفرعية ممنوع وما يؤيد منعه قول التلويح السابق حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد.

لا يقال لا إشكال على الشارح ولا مخالفة في كلامه لما قاله الإمام وموافقوه لأن كلامهم

في اعتقاد إرادة العموم من اللفظ وكلامه في ثبوت العموم للفظ، ولا شك في ثبوته للفظ سواء أريد منه أم لا لأننا نقول: هذا لا يصح أن يكون محل نزاع كما لا يخفى فتعين أن يريد اعتقاد إرادة عمومه. نعم لا إشكال في الحقيقة على الشارح بل على المصنف لأن تصحيح الشارح على لسان المصنف وحكاية لمقتضى عبارته لأن إحالة المصنف وجوب اعتقاد الوجوب على مسألة العام تقتضي أن مراده فيها وجوب اعتقاد العموم لأنه المناظر لما هنا. ويمكن أن يجاب بحمل الكلام على حذف المضاف أي اعتقاد اعتبار عمومه وثبوت حكمه بحسب الظاهر حيث لم يظهر صارف عنه لظهور أنه مع ظهوره لا يعتد بالعموم. وحاصله أنه يجب عند انتفاء ظهور الصارف المذكور اعتقاد العموم وثبوت حكمه بحسب الظاهر ليتأتى التمسك واعمل به، لأن العموم هو المعنى الأصلي الحقيقي قطعاً للفظ فيجب اعتباره حيث لم يظهر الصارف عنه. ومن هنا تظهر الفرعية التي ادعاها الكمال إذ ما لم يعتد اعتبار العموم لا يمكن التمسك به، فوجوب التمسك به كما هو المراد كما هو ظاهر يتوقف على وجوب اعتقاد اعتبار عمومه. لا يقال كيف يحصل الاعتقاد المذكور مع احتمال توقف الاعتبار على البحث. لأننا نقول: هذا الاحتمال غير معتبر عند هذا القائل لما قام عنده من أدلة عدم التوقف كظهور اللفظ في العموم مع كون الأصل عدم المخصص كما في سائر الفروع فإنه يحصل للمجتهد الظن فيها من الدليل مع مشروطة إعمال ذلك الدليل عند غيره بما لا يقول هو به مما هو مفقود فيه، ويجري نظير هذا الجواب وما يتعلق به فيما هنا من اعتقاد الوجوب، فالمعنى أنه يجب اعتقاد الوجوب وثبوت حكمه بحسب الظاهر، وحيث لم يظهر صارف عنه لأنه الحقيقة والأصل عدم الصارف عنها، ولعمري إنه جواب حسن قريب يمكن حمل كلام الصيرفي عليه فيندفع عنه تشنيع الإمام وموافقته فليتأمل. وإذا علمت ذلك علمت جواب ما أورده الكوراني وما في كلامه، فقله إنما ذكره المحققون في الحمل على العموم قبل البحث عن المخصص قلنا: لو سلمنا هذا الحصر بالنسبة لجميع المحققين لكن ذكرهم له بالنسبة للحمل أي لوجوبه فإنه مراد القائل بالحمل قطعاً إذ لا يجوز عنده إخراج شيء من الأفراد عن الحكم كما لا يخفى، لكن ذكرهم له يستلزم ثبوته بالنسبة لوجوب اعتقاد اعتبار العموم إذ لا يتأتى مع عدم وجوب اعتقاد اعتباره وجوب الحمل على العموم كما هو ظاهر، بل لو سلم عدم استلزامه ثبوته بالنسبة لما ذكر لم يدفع ذلك ما قاله الشراح لجواز أن يكون غير المحققين ذكروا مسألة الاعتقاد أيضاً فتبعهم الشراح، والتعميل على قول غير المحققين واقع كثيراً في سائر العلوم خصوصاً في كلام الفقهاء ونحوهم كما لا يخفى على أنه متى سلم لمثل الكوراني أن من رسمهم بالمحققين من جميع المحققين وأن جميع من عداهم خارج عن المحققين.

وقوله «قال صاحب التلويح» إلى قوله «ولا شك أن الظهور إنما يفيد الظن» قلنا: هذا مسلم في العموم بحسب نفس الأمر، أما بحسب الظاهر والحكم كما هو المراد فالظهور يفيد اعتقاده بل العلم به للقطع بأن من لا يوجب البحث فليس حكم الله عنده في الظاهر إلا العمل

بالعموم، ونظير ذلك ما قاله السيد وغيره في تعبيرهم في حد الفقه بالعلم بالأحكام مع أنه ظن المجتهد حيث قالوا ما ملخصه: إن المجتهد إذا ظن أن كذا حكم الله في الواقع علم قطعاً أنه حكمه بحسب الظاهر في حقه وحق مقلديه على أنه يجوز أن يراد بالاعتقاد ما يشمل الظن فلا إشكال مطلقاً. وقوله «فالحق أن يقال يجب حمل على الوجوب لا أنه يجب اعتقاد الوجوب» قلنا: قد تبين أن المراد وجوب اعتقاد اعتبار الوجوب وثبوت مقتضاه بحسب الظاهر ولا إشكال عليه على أنه يرد على ما زعم أنه الحق أنه لا معنى للحمل على الوجوب إلا اعتقاد الوجوب، فما زعم أنه الحق هو عين ما منعه من حيث لا يدري. قال القرافي في شرح المحصول: البحث الثاني عشر في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فإنها تلتبس على كثير من الناس إلى أن قال: وأما الاستعمال فهو إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز، والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظ. فمعنى قول العلماء ان الشافعي رضي الله عنه حمل قوله تعالى ﴿يَتْرِبْصَنُ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] على الاطهار أي اعتقد أنها مراد الله تعالى منها فيؤول الحمل إلى دلالة اللفظ اه. وقال قبل ذلك: البحث الحادي عشر في الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ أول ما سمعت هذه العبارة من الشيخ شمس الدين الخسرو شامي وكان يقول: هذا الموضع خفي على الإمام فخر الدين وحصل بسبب التباسهما عليه خلل كثير في كلامه، ثم إنني أنا بعد ذلك تصفحت المواضع التي وقع فيها الخلل في المحصول فوجدتها نحواً من ثلاثين موضعاً سيقع التنبيه عليها في مواطنها. ودلالة اللفظ هي ما تقدم بيانه على اختلاف تلك الطرق الثلاث ولنفرع على أحدها عيناً ليتجه الفرق ويقرب البحث ولتكن الدلالة فهم السامع. وأما الدلالة باللفظ فهي استعمال اللفظ، إما في موضوعه وهي الحقيقة أو في غير موضوعه لعلاقة بينهما وهي المجاز، وإما استعماله لغير علاقة، قال العلماء: هو وضع مستأنف من ذلك المستعمل كما إذا قال «الله أكبر» أو «اسقني الماء» ويريد بذلك طلاق امرأته وهذه الباء في قولنا الدلالة باللفظ باء الاستعانة لأن المتكلم استعان بلفظه على إفهامنا ما في نفسه كما نستعين بالقلم على الكتابة والقدم على النجارة إذا تقرر ضابط الحقيقتين فيقع الفرق بينهما في خمسة عشر فرقاً: أحدها أن دلالة اللفظ صفة السامع والأخرى صفة المتكلم. وثانيها أن دلالة اللفظ محلها القلب لأنه موطن العلوم والظنون والأخرى محلها اللسان وقصبة الرئة. وثالثها أن دلالة اللفظ علم أو ظن والأخرى أصوات مقطعة إلى أن قال: وثالث عشرها أن دلالة اللفظ حقيقة واحدة لا تختلف في نفسها لأنها إما علم أو ظن وهما أبد الدهر على حالة واحدة والدلالة باللفظ وهي استعماله تختلف، فتارة يجب في الاستعمال تقدم خبر المبتدأ. وتارة لا يجب، وتارة يجب تقديم الفاعل، وتارة لا يجب إلى غير ذلك من اختلاف أوضاع اللغة العربية والعجمية والعرفية إلى آخره انتهى. فإن قلت: لعله أراد بالحمل معنى آخر صحيحاً.

(فإن ورد) الأمر أي لفعل (بعد حظر) لمتعلقه (قال الإمام) الرازي (أو استئذان) فيه (فلالإباحة) حقيقة لتبادرها إلى الذهن في ذلك لغلبة استعماله فيها حيثئذ والتبادر علامة للحقيقة.

قلت: لا يظهر له هنا معنى صحيح ومن ادعى ذلك فعليه البيان. فإن قلت: يمكن أن يراد به العمل بمعنى الإتيان بالواجب قلت: لا وجه لإرادة هذا في المقام كما هو ظاهر فليتأمل.

قوله: (أي افعل) إشارة إلى أن المراد الأمر اللفظي. قال شيخنا الشهاب: بقرينة ورود انتهى. وأقول: إنما يظهر كون ورود قرينة لو كان اتصاف اللفظي به حقيقة دون النفسي وفيه نظر، إذ كل منهما من المعاني وهي لا توصف به حقيقة ولهذا قال الشارح في شرح قول المصنف «وإن ورد سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً فوضع» ما نصه: ووصف النفسي بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع انتهى. إلا أن تكون القرينة باعتبار شيوع اللفظي وأقوى من ذلك الاستدلال بقوله «فلالإباحة» وقوله «للوجوب» إذ النفسي الذي هو الاقتضاء لا يكون للإباحة إذ لا اقتضاء فيها ولا يكون للوجوب لاقتضاء ذلك المغايرة بل هو نفس الوجوب إذ الاقتضاء الوارد بعد الحظر هو نفس الوجوب على هذا القول. وذكر الكمال فائدة لقوله أي افعل لا مانع من إرادتها مع ما قلناه فليتأمل. قوله: (بعد حظر) ظاهر اقتصارهم على الحظر عدم جريان هذا الخلاف في وروده بعد نهي التنزيه، بل يتفق حيثئذ على أنه للوجوب على أصله. قوله: (قال الإمام أو استئذان) هذا لا ينافي قول الإمام بالوجوب مع أبي الطيب وغيره كما يأتي لأن المقصود بهذا أن الإمام جعل ما بعد الاستئذان من محل الخلاف أيضاً وعبارته الأمر الوارد عقب الحظر والاستئذان للوجوب خلافاً لبعض أصحابنا. ثم رأيت الزركشي وغيره نبهوا على ذلك.

قوله: (فلالإباحة الخ) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: هذا يكون مقيداً لما سبق من أنها حقيقة شرعية في الوجوب فقط إلا أن يقال: إنها هنا حقيقة شرعية أو عرفية انتهى. وقوله «مقيداً لما سبق» أي بناء على موافقة هذا القائل على ما سبق وإلا لم يتأت التقييد، وقوله «إلا أن يقال الخ» كان مراده منه الجمع بين هذا وما سبق وعدم التقييد بأن الذي سبق أن الصيغة حقيقة لغوية في الوجوب فقط، والذي هنا حقيقة شرعية أو عرفية في الإباحة وفيه نظر، لأن ما سبق لم ينحصر في القول بأنه في الوجوب حقيقة لغوية. هذا وقد بين الكمال أن المراد أنها هنا حقيقة شرعية واستدل على ذلك من كلامهم. والثاني قال الصفي الهندي: اختلفوا في الأمر الوارد بعد الحظر، فالجمهور على أنه لا أثر لتقدم الحظر وأن الأمر في اقتضاء مقتضاه من الوجوب أو الندب أو غيرهما يعده كما هو قبله، ومنهم من قال إن تقدم الحظر قرينة صارفة له عن مقتضاه إلى الإباحة وإن كان قبله مقتضياً للوجوب، ومنهم من فصل وقال إن كان الحظر السابق عارضاً لعلة عرضت وعلقت الصيغة بزوال تلك العلة كقوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] وقوله

عليه الصلاة والسلام «كنت نهيتمكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الذافة التي ذفت فالآن فادخروها»^(١) فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع ذلك الحظر السابق فقط فيرجع حكمه إلى ما كان قبل الحظر من إباحة أو ندب أو إيجاب. وإن احتمل أن يكون مقتضياً لمقتضاه من إيجاب أو ندب نظراً إلى الوضع، وإن لم يكن كذلك فالصيغة مبقاة على مقتضاها على ما كانت قبله إن كانت للوجوب فاللوجوب، وإن كانت للندب فللندب، وإن كانت مترددة بينهما فكذلك لكن القائلون بالتوقف كالغزالي زادوا هنا احتمال الإباحة فإن الصيغة عندهم لم تكن محتملة لها قبله وقالوا قرينة سبق الحظر تروج احتمال الإباحة وإن لم تعينه انتهى.

واعلم أن ما رجحه المصنف من الإباحة يشكل بما اشتهر من قاعدة ما كان ممتنعاً إذا جاز وجب وربما عبر بأنه إذا جاز صدق بالواجب فإنه لزم على ما رجحه أن الممتنع جاز ولم يجب لشمول الجواز بعد المنع للأمر بعده، ولا يظهر الفرق بينهما بأن ما نحن فيه محله إذا وردت صيغة «افعل» بعد الحظر وتلك القاعدة إذا ورد جواز شيء هو محظور إذ هذا لا يقتضي معنى فارقاً بينهما، بل قد يقال ورود صيغة «افعل» بعد الحظر أولى بالوجوب من ورود الجواز بعده لأنه إذا اقتضى ورود الجواز بعد الحظر الوجوب فاقضاه الصيغة الموضوع للوجوب أولى، ولأن ما نحن فيه محله إذا كان الحظر السابق منصوباً عليه بعينه وتلك القاعدة إذا لم يكن منصوباً عليه بعينه كالحلتان فإن قطع القلفة لم يقع نص على تحريمها بعينها بل دخل تحريمها تحت تحريم قطع عضو الإنسان مثلاً لأن المصنف صرح بأن من أفراد تلك القاعدة أكل الميتة مع أن حرمتها منصوبة بعينها، فالموافق لتلك القاعدة ترجيح الوجوب وهو المنقول عن الجمهور كما تقدم في كلام الصفي، وقد عبر المصنف في منع الموانع عن تلك القاعدة بعبارات فقال: فصل وسألتهم عن قاعدة كون الشيء ممنوعاً لو لم يجب ونقضتموها بسجود السهو قال: واعلموا أن هذه القاعدة شهيرة في المذهب معزوة إلى أبي العباس بن سريج ثم قال: وقد تكلمنا عليها طويلاً في كتاب الأشباه والنظائر. وملخص ما قلنا إنه نقل عن أبي العباس ما تحمير العبارة عنه أن يقال ما لا بد منه لا يترك إلا بما لا بد منه، وما اعتقد أن أبا العباس نص على هذه القاعدة وإنما تلفقت من كلامه في مسألة الحلتان وذكرها الشيخ أبو إسحق في المهذب والتنبيه والغزالي والكنيا الهراسي وغيرهم، وبعضهم في مسألة سجود التلاوة، وبعضهم في مسألة الحلتان، وربما عبر عنها بعضهم بأن جواز ما لو لم يشرع لم يجر دليل على وجوبه، وبأن الواجب لا يترك بسنة. قال أرباب هذه القاعدة: وقد ظهر تأثير هذا الكلام في مسائل منها قطع اليد في السرقة فإنه لو لم يجب لكان حراماً، وكذلك إقامة الحدود على ذوي الجرائم، ومنها أنه يجب على المضطر أكل الميتة في الأصح وأطال الكلام في ذلك بما يتعين استفادته ثم قال: وقد بينت في كتاب الأشباه

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير سورة ٩ باب ١٢، ١٣.

(وقال) القاضي (أبو الطيب) (و) الشيخ أبو إسحق (الشيرازي) أبو المظفر (والسمعاني والإمام) الرازي (للوجوب) حقيقة كما في غير ذلك وغلبة الاستعمال في الإباحة لا تدل

والنظائر أن القاعدة منقوضة بسجود التلاوة عندنا وسجود السهو وزيادة ركوع في الخسوفين والنظر إلى المخطوبة والكتابة فإنها لا تجب وإن طلبها العبد الكسوب على المذهب وقد كانت المعاملة قبلها ممنوعة لأن السيد لا يعامل عبده إلى آخر ما ذكره مما هو مهم في معرفة هذه القاعدة.

واعلم أن مما يقوي الإشكال أن المصنف أشار في شرح المنهاج في بعض هذه الأمثلة التي جعلها في منع الموانع من تلك القاعدة إلى أنها مما نحن فيه حيث قال: فائدة وقد عرفت الخلاف في الأمر الوارد بعد الحظر هل يدل على الوجوب أو الإباحة ويضاهيه مسائل منها الكتابة فهي مستحبة وإن كانت واردة بعد حظر، وعن صاحب التقريب حكاية قول إنها تجب بطلب العبد، ومنها النظر إلى المخطوبة بعد العزم على نكاحها مستحب وفي وجه هو مباح مجرد والأمر به في قوله ﷺ للمغيرة بن شعبه «انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما» أي يجعل بينكما المودة واردة بعد الحظر وهو تحريم النظر للأجنبيات عند خوف الفتنة. ومنها إذا قال لعبده اتجر صار مأذوناً له ويجب عليه امتثال أمر سيده وهو أمر واردة بعد حظر وهو الحجر على العبد في التصرف في مال سيده والله أعلم انتهى. وسيأتي أوائل كتاب السنة أن من أمارات الوجوب كون الفعل ممنوعاً منه لو لم يجب كالختان والحد لأن كلاً منهما عقوبة وأنه قد يتخلف الوجوب مع هذه الأمانة لدليل كما في سجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة انتهى.

قوله: (وقال القاضي أبو الطيب إلى قوله للوجوب) فيه أمران: الأول أن الوجوب هو المنقول عن الجمهور كما تقدم في كلام الصفي والموافق لقاعدة ما كان ممنوعاً منه إذا جاز وجب كما تقدم أيضاً لأن الجواز صادق بالجواز المستفاد من صيغة «افعل» وعلى القول الأول تختص القاعدة بجواز لم يستفد من صيغة «افعل». والثاني أن تقريرهم هذا الخلاف كالصریح في أن الصيغة مع كونها حقيقة في الوجوب محمولة عليه، وأن الغلبة المذكورة التي اعترف بها القائل بالوجوب كما صرح به قول الشارح وغلبة الاستعمال في الإباحة الخ. لا يعارض الوجوب ولا يصرف عنه، وحيثد فللفظ عند هذا القائل معنى حقيقي وهو الوجوب ومعنى مجازي غالب وهو الإباحة، فكان ينبغي أن يجري هذا الخلاف السابق في قول المصنف وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة أي بأن غلب استعمال المجاز عليها ثالثها المختار مجمل انتهى. أي الأول أن الحمل على الحقيقة أولى لأصلتها وبه قال أبو حنيفة رضي الله عنه. والثاني أن الحمل على المجاز أولى لغلبته وبه قال أبو يوسف إلا أن يكون القائلون بالوجوب هنا من القائلين بقول أبي حنيفة فيما سبق. ويمكن أن يجاب بالفرق بين المسألتين بأن ما سبق مفروض فيما إذا تعدد المعنى وكان استعمال اللفظ في أحد المعنيين حقيقياً وفي الآخر مجازياً وما هنا مفروض فيما إذا

على الحقيقة فيها (وتوقف إمام الحرمين) فلم يحكم بإباحة ولا وجوب ومن استعماله بعد الحظر في الإباحة ﴿فإذا حللتهم فاصطادوا﴾ [المائدة: ٢] ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض﴾ [الجمعة: ١٠] ﴿فإذا تطهروا فاتوهن﴾ [البقرة: ٢٢٢] وفي الوجوب ﴿وإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] إذ قتالهم المؤدي إلى قتلهم فرض كفاية. وأما بعد الاستئذان فكأن يقال لمن قال أفعل كذا افعله (أما النهي) أي لا تفعل (بعد الوجوب فالجمهور) قالوا هو (للتحريم) كما في غير ذلك ومنهم بعض القائلين بأن الأمر بعد الحظر للإباحة وفرقوا بأن النهي لدفع المفسدة والأمر لتحصيل المصلحة واعتناء الشارع بالأول أشد (وقيل للكراهة) على قياس أن الأمر للإباحة (وقيل للإباحة) نظراً إلى أنّ النهي عن الشيء بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه (وقيل لإسقاط الوجوب) ويرجع الأمر إلى ما كان قبله من تحريم أو إباحة لكون الفعل مضرراً أو منفعلاً (وإمام

أحمد المعنى وكان استعماله في إيجابه حقيقياً وفي إباحته مجازياً فتأمل على أنه يحتمل أن تسليمهم الغلبة مبني على التنزل وإلا فقد منع القائلون بالوجوب تبادل الإباحة من الصيغة التي استدلت به القائلون بالإباحة فإنهم استدلوا بأن السيد أو الوالد إذا منع عبده أو ولده عن شيء ثم قال له افعل ذلك الشيء تبادل إلى الفهم منه الإباحة وهو دليل الحقيقة فيكون حقيقة فيه وهو المطلوب. فأجاب القائلون بالوجوب بأن لا نسلم أن الفهم يتبادل إلى الإباحة على الإطلاق، بل لو تبادل إليها فإنما يتبادل لولا القرينة. ألا ترى أنه لو كانت القرينة متفية لم يتبادل الفهم إلى الإباحة كما لو كان السيد منع عبده عن الاكتساب لمصلحة ثم أمره فإنه لا يفيد الإباحة بل يفيد الوجوب، وكذلك لو قال الأب لابنه اخرج إلى المكتب بعد منعه من مصلحة فإنه يتبادل منه إلى الفهم ما يتبادل منه قبل الحظر انتهى. فلو سلموا غلبة الاستعمال في الإباحة حقيقة لكان ينبغي أن يسلموا التبادل لأن الغالب هو التبادل من اللفظ وفي قولهم «بل لو سلم التبادل فإنما يتبادل لولا القرينة» دفع لما يتوهم من إثبات الإباحة بالتبادل وذلك لأن التبادل الذي تعرف به الحقيقة هو التبادل من غير قرينة فلي تأمل.

قوله: (وأما بعد الاستئذان فكأن يقال لمن قال أفعل كذا افعله) هذا صريح في تصوير المسألة بمجرد صدور «افعل» بعد الاستئذان وإن لم يتوسط بينهما إذن وهو الظاهر. وأما قول الأصفهاني في شرح المحصول ما نصه: وقول المصنف يعني الإمام بعد الاستئذان أي والاذن أي استأذن فأذن له ثم أمره بالمأذون فيه انتهى ففيه نظر. قوله: (أي لا تفعل) أي بدليل قوله للتحريم وقوله للكراهة وإلا لقال إنه التحريم أو الكراهة وبدليل وقيل للإباحة أي الأمر النفسي لا يتصور أن يكون للإباحة لأنه طلب الكف والطلب لا يكون إباحتاً. قوله: (بعد الوجوب) قضية اقتصرهم على الوجوب أنه بعد الندب للتحريم بلا خلاف وهو غير بعيد لأنه الأصل. قوله: (وفرقوا الخ) كأن المراد أن المقصود بالذات من النهي دفع المفسدة من الأمر تحصيل

جلدة ﴿النور: ٢﴾ تتكرر الطهارة والجلد بتكرر الجنابة والزنا، ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة فإن لم يعلق الأمر فللمرة ويحمل على التكرار بقرينة (وقيل بالوقف) عن المرة والتكرار بمعنى أنه مشترك بينهما أو لأحدهما ولا نعرفه قولان فلا يحمل على واحد منهما إلا بقرينة. ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الحج والعمرة وأمر الصلاة والزكاة والصوم فهل هو حقيقة فيهما لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذراً من الاشتراك ولا نعرفه، أو هو التكرار لأنه الأغلب أو المرة لأنها الثيقن أو في القدر المشترك بينهما حذراً من الاشتراك والمجاز وهو الأول الراجح. ووجه القول بالتكرار في المعلق أن التعليق بما ذكر مشعر بعليته والحكم يتكرر بتكرر علته ووجه ضعفه أن التكرار حيث إن سلم مطلقاً أي فيما إذا ثبتت عليه المعلق به من خارج أو لم تثبت ليس من الأمر. ثم التكرار عند الأستاذ وموافقيه حيث لا بيان لأمدّه يستوعب ما يمكن من زمان العمر لانتفاء مرجح بعضه على بعض فهم يقولون

به عند عدم التعليق فإنه بقدر الإمكان ما عدا أوقات الضرورة فالتكرار عند عدم التعليق أصح من التكرار عند التعليق. قوله: (كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة) ومنه قوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] وإن كان المراد بالأمر في هذه المسألة الصيغة كما تقدم في كلام الشارح لأن قوله ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران: ٩٧] في حكم الصيغة لإفادته ما يفيد.

قوله: (وهو الأول الراجح) أي من أدلته وهو دليل على إبطال التكرار خاصة أنه لو كان للتكرار لعم الأوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت والتعميم باطل بوجهين: أحدهما أنه تكليف بما لا يطاق. الثاني أنه يلزم أن ينسخ كل تكليف يأتي بعده لا يمكن أن يجامعه في الوجود لأن الاستغراق الثابت بالأول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني وليس كذلك، وخرج بقوله «لا يمكن أن يجامعه» نحو الصوم مع الصلاة، واعترض كل من الوجهين. أما الأول فلأن الأوقات الضرورية كقضاء الحاجة وغيره مما لا يمكن فيها الاشتغال بالمأمور خارجة عن تناول الأمر بالعقل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق، وأما الثاني فلأن النسخ إنما يلزم أن لو كان الأمر الثاني أيضاً مطلقاً غير مخصص ببعض الأوقات شرعاً أو عقلاً، ومثل هذا غير واقع في الشرع أصلاً، ولو وقع لالتزم الخصم النسخ. وأما إذا كان الأمر الثاني مخصوصاً ببعض الأوقات فلا يلزمه نسخ الأول بل يلزم تخصيصه ببعض الأوقات، ولا امتناع في ذلك عقلاً مع أنه غير واقع أيضاً على الوجه المفروض لا في الشرع ولا في غيره. قوله: (يستوعب ما يمكن من زمان العمر) فإن قلت: إذا تعددت المأمورات فهل يقسم الزمان بينها بالسوية ويستوعب بكل واحد ما يخصه بالقسمة لأن استيعاب ما يمكن من زمان العمر بكل واحد مفوت لغيره منها أو كيف الحال؟ قلت: يؤخذ جواب ذلك مما تقدم من جواب الوجه الثاني من وجهي بطلان التعميم

بالتكرار في المعلق بتكرر المعلق به من باب أولى، وبالتكرار فيه إن لم يتكرر المعلق به حيث لا قرينة على المزة فلماذا قال المصنف مطلقاً (ولا للفور خلافاً لقوم) في قولهم إن الأمر للفور أي المبادرة عقب وروده بالفعل ومنهم القائلون بأنه للتكرار (وقيل للفور أو العزم) في الحال على الفعل بعد (وقيل) هو (مشترك) بين الفور والتراخي أي التأخير (والمبادر) بالفعل (ممثل خلافاً لمن منع) امتثاله بناء على قوله الأمر للتراخي (ومن وقف) عن الامتثال

وهو أنه لا يقع في الشرع أمران مطلقاً، ولو وقعا كذلك التزم نسخ الأول بالثاني ولو كان الثاني مخصوصاً ببعض الأوقات كان مخصوصاً للأول لا ناسخاً مع أن ذلك غير واقع أيضاً لكن هذا ظاهر عند ترتب الأمرين، فلو تقارنا كما لو قيل كذا وكذا افعلهما وأطلق لم يتأت نسخ ولا تخصيص فإن فرض وقوع مثل ذلك في الشرع فينبغي قسمة الزمن بينهما. وهل يقسم بينهما كل يوم وكل ليلة أو كيف الحال ولا يتأتى قسمة عمره بينهما لأنه لا يعلم قدره، وهل الخيرة فيما يبدأ به إليه في كل نظر لكن يتجه أن الخيرة إليه فيما يبدأ به. قوله: (وبالتكرار فيه) أي في المعلق إن لم يتكرر المعلق به لو كان المعلق به هو الاستطاعة ولم يتكرر بل عجز مطلقاً فينبغي عدم التكرار حيثئذ واستثناء ذلك على هذا القول. قوله: (وقيل للفور أو العزم في الحال على الفعل بعد) هذا القدر معمول به عندنا في الصلاة فإنه بدخول الوقت تجب المبادرة إلى الفعل أو العزم على الفعل بعد في الوقت وقد تقدمت هذه المسألة قوله: (والتراخي أي التأخير) يحتمل أنه دفع بهذا التفسير توهم أن يراد بالتراخي مد الفعل والاستمرار فيه مع المبادرة إلى التلبس به. واعلم أنهم لم يبينوا ضابط التراخي حيث قيل به وبوجوبه ويحتمل أن ضابطه العرف.

قوله: (والمبادر ممثل خلافاً لمن منع ومن وقف) قال الكوراني: والحق أن قول المصنف خلافاً لمن منع لا وجه له لأن القائل بأنه للتراخي لم يقل به وجوباً بل جوازاً صرح به المحققون على أن عدم الامتثال يلائم القول بالتوقف على ما ذهب إليه طائفة من الواقفية. ثم قول المصنف «ومن وقف عطفاً على من منع» أيضاً ليس على ما ينبغي إذ الواقفية طائفتان إمام الحرمين ومن تابعه، قالوا بالتوقف في مدلوله لغة أهو للفور أم لا لكنه لو بادر عد ممثلاً سواء كان للفور أو للقدر المشترك. وأما وجوب التراخي فغير محتمل عندهم وذهبت طائفة إلى التوقف فيه وفي الامتثال لاحتمال وجوب التراخي انتهى. وأقول: قال المصنف في شرح المنهاج ما نصه: والمذهب الثالث أنه يفيد التراخي كذا أطلقه جماعة منهم المصنف. وقال الشيخ أبو إسحق في شرح اللمع: وإمام الحرمين في التلخيص والبرهان أن هذا الإطلاق مدخول إذ مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به. وليس هذا معتقد أحد هذا كلامهما ورأيت ابن الصباغ في عدة العالم قال: إن من الواقفية في هذه المسألة من قال لا يجوز فعله على الفور لكن قال القائل بهذا خالف الإجماع قبله. وعلى الجملة هو مذهب ثابت منسوب إلى خرق الإجماع. ثم قال المصنف في ذلك الشرح: والمذهب الرابع الوقف إما لعدم

وعدمه بناء على قوله لا نعلم أو وضع الأمر للفور أم للتراخي. ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الإيمان وأمر الحج وإن كان التراخي فيه غير واجب، فهل هو حقيقة فيهما لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذراً من الاشتراك ولا نعرفه، أو هو على الفور لأنه على القول بالوقف أحوط أو التراخي لأنه يسد عن الفور بخلاف العكس لامتناع التقديم أو في القدر المشترك بينهما حذراً من الاشتراك والمجاز.

العلم بمدلوله أو لأنه مشترك بينهما إلى أن قال: ثم افتقرت الواقعية فمن قائل إذا أتى بالمأمور به في أول الوقت كان ممثلاً قطعاً وإن آخر عن الوقت الأول لانقطع بخروجه عن العهدة واختاره إمام الحرمين في البرهان، ومن قائل إنه وإن بادر إلى فعله في أول الوقت لانقطع بكونه ممثلاً وخروجه عن العهدة لجواز إرادة التراخي. نقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما انتهى. وقوله «ومن قائل أنه وإن بادر إلى فعله في أول الوقت لانقطع بكونه ممثلاً الخ» عبارة الاسنوي حكى ابن برهان عن غلاة الواقعية أنها لانقطع بامثاله بل نتوقف فيه إلى ظهور الدليل لاحتمال إرادة التأخير انتهى. وقال الغزالي في المستصفي: أما المبادر فممثل مطلقاً. ومنهم من غلا فقال: نتوقف في المبادر انتهى. فقد بان بذلك ثبوت القول بأن المبادر غير ممثل، ألا ترى قول المصنف في هذا الذي حكيناه عن شرحه للمنهاج ورأيت ابن الصباغ في عدة العالم قال: إن من الواقعية في هذه المسألة من قال لا يجوز فعله على الفور، ثم قوله «وعلى الجملة» هو مذهب ثابت منسوب إلى خرق الإجماع فهل بقي وراء ذلك من تصريح بشوته وخرقه للإجماع لا يمنع ثبوته ولهذا جزم بشوته مع نسبه إلى خرق الإجماع. ولا يمنع حكايته وثبوت القول بالتوقف عن الامتثال وعدمه ألا ترى إلى قول المستصفي «ومنهم من غلا فقال نتوقف في المبادر» وقول المصنف فيما تقدم حكايته عنه «وإن بادر إلى فعله في أول الوقت لانقطع بكونه ممثلاً» مع قول الاسنوي «حكى ابن برهان عن غلاة الواقعية أنها لانقطع بامثاله بل نتوقف فيه الخ» فأشار المصنف في المتن إلى الأول بقوله «خلافاً لمن منع» وإلى الثاني بقوله «ومن وقف» فدلله دره إماماً مطلعاً راسخ الأقدام في الفن. وحيث يظهر بطلان قول الكوراني «والحق أن قول المصنف خلافاً لمن منع لا وجه له الخ» وأنه ليس بحق وأن قول المصنف المذكور له وجه وجيه خفي على الكوراني لقصور إطلاعه واغتراره بما تمسك به مما يقدم عليه ما بيناه على قاعدة أن المثبت مقدم على النافي وأن من حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصاً مثل ابن الصباغ الذي قال فيه الأئمة إنه اجتمع فيه شروط الاجتهاد المطلق وخصوصاً مع إقرار مثل المصنف لكلامه وذكره في معرض منازعة الشيخ والإمام فيما قلاه على ما يشعر به تعبير المصنف بقوله «هذا كلامهما ورأيت ابن الصباغ في عدة العالم الخ» كما لا يخفى على الفطن، وبطلان قوله أيضاً ثم قول المصنف «ومن وقف عطفاً على من منع أيضاً ليس على ما ينبغي الخ». وليت شعري كيف ساغ له هذا مع ما نقله بقوله «وذابت طائفة إلى التوقف الخ» وأما قول الكمال ومن وافقه من جملة

كلام ذكره ما نصه: نعم بعض القائلين بالخامس وهو الوقف نقل عنه التوقف عن القطع بكون المبادر ممثلاً خارجاً عن العهدة لجواز إرادة التراخي. قال ابن الصباغ في العدة وقائل هذا لا يجوز فعله على الفور لكنه خالف الإجماع قبله.

وقال الغزالي في المستصفي: أما المبادر فممثل مطلقاً. ومنهم من غلا فقال يتوقف في المبادر انتهى. وكان معتمد المصنف في قوله خلافاً لمن منع ومن وقف هو هذان النقلان. ونقل ابن الصباغ منع المبادرة بالفعل مبني على القول بالوقف عن القطع بكون المبادر ممثلاً كما دل عليه كلامه وتقدمت الإشارة إليه لا مقابل له كما وقع في عبارة المتن، فاللائق أن يقال خلافاً لمن منع المبادرة بناء على الوقف أي عن القطع بكون المبادر ممثلاً انتهى. فيجانب عنه بمنع أن نقل ابن الصباغ مبني على ما ذكره ومنع دلالة كلامه عليه، ولو سلم فلا نسلم أن معتمد المصنف هذان النقلان لجواز أنه اطلع على نقل آخر يوافق ما دلت عليه عبارته بل هذا هو الظاهر من حاله، بل الظاهر أيضاً أن الشارح وقف على نقل صريح في ذلك فإنه صرح ببناء المنع على القول بأن الأمر للتراخي وبيّن الوقف على القول بأنه لا يعلم أوضاع الأمر للفور أو التراخي، ولا يمكن صدور هذا التصريح بدون مستند صحيح صريح من أحاد الفضلاء فضلاً عن هذا المحقق المشهور بغاية الثبوت والاحتياط ومن حفظ حجة على من لم يحفظ، بل ما صرح به هو صريح صنيع غيره كالصفي الهندي فإنه قال في نهايته ما نصه: وذهب آخرون إلى أنه لا يقتضيه أي إلى أن الأمر لا يقتضي الفور، وهؤلاء اختلفوا أيضاً فذهب الأكثر منهم عن الشافعي ومعظم أصحابه وجماعة من الأشاعرة وجماعة من المعتزلة وعدّد جمعاً من هذه الفرق إلى جواز التأخير عن أول وقت إمكان العمل به. فعلى هذا مهما فعل المكلف المأمور به مبادراً أو مؤخراً كان ممثلاً. وذهب الأقلون منهم إلى أنه يقتضي التراخي فعلى هذا لا يكون المبادر ممثلاً، وقد قيل إنه خلاف الإجماع فنسبوا فيه إلى خرق الإجماع. وأما الواقفية فمنهم من توقف فيه توقف الاشتراك، ومنهم من توقف فيه توقف اللأدرية، وهؤلاء انقسموا إلى غلاة ومقتصدة. أما الغلاة فهم الذين توقفوا في المبادر والمؤخر في أنه هل هو ممثل أم لا، ونسبوا أيضاً إلى خرق إجماع السلف فإنهم كانوا قاطعين بأن المبادر مسارع في الامتثال ومبالغ في الطاعة. وأما المقتصدة فهم الذين قطعوا بامتنال المبادر وتوقفوا في المؤخر في أنه هل هو ممثل أم لا. ثم منهم من قال بتأيمه، ومنهم من لم يقل به. ثم منهم من لم يؤتمه ومنهم من توقف فيه مع القطع بأنه امتثل أصل المطلوب انتهى. فانظر كيف جزم على قول التراخي بتفريع عدم كون المبادر ممثلاً قبل ذكره أقوال الوقف فإنه صريح في أن هذا لا تعلق له بالوقف وبه يرّد ما زعمه الكمال أن منع امتثال المبادر مبني على الوقف، بل لو سلم هذا في كلام ابن الصباغ لم يسلم مطلقاً كما صرح بذلك كلام الصفي المذكور، وحيث سقط ما بناه الكمال على ما زعمه من اعتراض المتن وقوله «فاللائق الخ» كما يسقط بذلك أيضاً قوله قبل ذلك «ثم إطلاق القول باقتضاها التراخي منتقد

وهو الأول الراجح أي طلب الماهية من غير تعرض لوقت من فور أو تراخ.

(مسألة) قال أبو بكر (الرازي) من الحنفية (و) الشيخ أبو إسحق (الشيروازي) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (الأمر) بشيء مؤقت (يستلزم القضاء) له إذا لم يفعل في وقته لإشعار الأمر يطلب استدراكه لأن القصد منه الفعل (وقال الأكثر القضاء بأمر جديد) كالأمر في حديث الصحيحين من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها^(١) وفي حديث مسلم «إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها»^(٢) والقصد من الأمر الأول الفعل في الوقت لا مطلقاً. والشيروازي موافق للأكثر كما في لمعه وشرحه فذكره من الأقل سهو

لاقتضائه أن الامتثال على البدار غير معتد به الخ، إذ قد بان ثبوت القول بعدم الاعتداد بالامتثال على البدار فلا انتقاد فتأمل وتيقظ.

قوله: (لوقت من فور أو تراخ) يحتمل أنه على حذف المضاف من البيان أو المبين أي من ذي فور أي من وقت ذي فور أو تراخ أو لحال وقت من فور أو تراخ وفيه نظر، إذ الفور والتراخي وصفا للفعل بالحقيقة دون الزمان إلا على سبيل التجوز فليتأمل. قوله: (لأن القصد الفعل) أي مطلقاً وشرح ذلك ما قال ابن الهمام أن نحو «صم يوم الخميس» مقتضاه أمران إلزام الصوم وكونه في يوم الخميس، فإذا عجز عن الثاني لفواته بقي اقتضاء الصوم، وقد أشار الشارح إلى الجواب بمنع اقتضاء الأمرين بقوله «والقصد من الأمر الأول الخ». قوله: (كالأمر في حديث الصحيحين الخ) ذكر حديثين أولهما دال على حكم النسيان، وثانيهما على حكم الرقاد والغفلة التي هي أعم من النسيان ويبقى حكم الترك عمداً قصداً ولعله مستفاد بالقياس على المذكورات بل «أولى لأنه إذا وجب القضاء مع العذر فمع عدمه أولى. قوله: (كما في لمعه وشرحه) أي. ولم يثبت عنه خلاف ذلك فلا يرد أنه قد يذكر خلاف ذلك في غيرهما. قوله: (والأصح أن الإتيان بالمأمور به يستلزم الإجزاء) قال الكوراني: من جملة كلامه على ذلك ما نصه: قالوا لو كان مسقطاً للقضاء لكان صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة مسقطاً للقضاء إذ ظن الطهارة كاف في جواز الإقدام واللازم منتفٍ قلنا: ممنوع إذ المسألة مختلف فيها إذ قال بالسقوط بعض العلماء وإن سلم أنه يجب القضاء فالقضي واجب مستأنف وتسميته قضاء مجاز. هكذا أجاب المولى المحقق عضد الملة والدين وفيه نظر، لأنه بعد أن تبين أن المصلي لم يكن على طهارة فصلاته قضاء باتفاق الفقهاء، والحق في الجواب أن صلاة الظان إذا تبين خطأ ظنه لم يكن على الوجه الذي أمر به الشارع، فلو استمر ظنه كان غير آثم بما فعل. والحاصل أنه على تقدير استمرار الظن لا قضاء وعلى تقدير عدمه ليس من المبحث لأنه لم يأت بالمأمور به على الوجه

(١) رواه البخاري في كتاب البيوع باب ٧٩. مسلم في كتاب المساقاة حديث ١٠١، ١٠٢ ابن ماجة في كتاب

(والأصح أن الإتيان بالمأمور به) أي بالشيء على الوجه الذي أمر به (يستلزم الإجزاء) للمأتي به بناء على أن الإجزاء الكفاية في سقوط الطلب وهو الراجح كما تقدم.

الذي أوجبه الشارع، وهذا جواب في غاية الحسن. وفي عبارة المصنف نظر من وجهين: الأول أنه لم يقيد الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أوجبه الشارع ولا بد منه، وربما يجاب بأنه إذا أوقعه المكلف على غير الوجه الذي أوجبه الشارع لا يكون أتياً بالمأمور به. والثاني أن الأصح إنما هو على التفسير الثاني للإجزاء وهو إسقاط الطلب، وأما على التفسير الأول فلا خلاف لأحد فيه ولا إشعار لكلامه بذلك انتهى. وأقول: أما الوجه الأول فقد أجاب عنه، وأما الوجه الثاني فقد رده شيخ الإسلام حيث قال: حاصله أي قول شارح بناء على أن الإجزاء الخ بناء الخلاف في المسألة على الخلاف في تفسير الإجزاء، والذي قاله غيره حتى المصنف في شرح المختصر أن الخلاف فيها إنما هو على تفسير الإجزاء بأنه إسقاط القضاء إما إذا فسر بالكفاية في سقوط الطلب كما هو المختار للإتيان يستلزم الإجزاء بلا خلاف، فالمسألة مفرعة على ضعيف. كذا قيل وأنت خبير بأن معنى قولهم «بلا خلاف» أي عند القائل بهذا التفسير كما أنه كذلك عند القائل بذلك التفسير فليست المسألة مفرعة على ذلك بل عليهما معاً كما قرره شارح انتهى. قلت: وفيه نظر فإنه إذا كانت مفرعة عليهما كما قاله شارح كان عدم الاستلزام مقطوعاً به على الضعيف، وإذا كانت مفرعة على الضعيف كان عدم الاستلزام مرجوحاً فيه وكان الأصح الاستلزام، فالأوجه أن يجاب بأن شارح يمنع تفريعها على الضعيف لا لما ذكره الشيخ بل لما سنذكره قريباً.

قوله: (أي بالشيء على الوجه الذي أمر به) وجه شيخنا العلامة هذا التفسير ثم قال: لكنه يفضي إلى أن الأمر يتعلق بالوجه لا بالفعل وعبارتهم بالمأمور به على وجهه قال العضد: أي كما أمر به الشارع انتهى. وأقول: هذه مناقشة هينة إذ من لازم الأمر بالوجه الأمر بذي الوجه لعدم استقلال الوجه، بل لا يفهم من قولنا الإتيان بالشيء على الوجه الذي أمر به إلا أن الشيء مأمور به أيضاً على أن معنى أمر به أمر بإيقاع الفعل عليه ومعه بالإفضاء الذي ادعاه ممنوع. قوله: (الكفاية في سقوط الطلب) قال شيخنا العلامة: أما أن يراد بها معنى الامتثال أو غيره والأول يلزم منه أن الإتيان المذكور يستلزم نفسه إذ الإتيان هو الامتثال، والثاني يلزم منه إحداث معنى ثالث للإجزاء إذ هو كما قال العضد: يفسر بتفسيرين أحدهما حصول الامتثال به، والآخر سقوط القضاء به انتهى. وأقول: تفسير الإجزاء بالكفاية في سقوط الطلب قد صرح به المصنف في المتن فيما سبق ولم ينفرد بذلك التفسير، بل وقع مضمونه في كلام أئمة أكابر محققين مقتدى بهم في هذا الفن وغيره منهم إمام الإسلام والمسلمين مولانا الإمام فخر الدين فإنه قال في المحصول بعد كلام قرره ما نصه: وإذا عرفت هذا فنقول: معنى كون الفعل مجزئاً أن الإتيان به كافٍ في سقوط التعبد به وإنما يكون كذلك لو أتى المكلف به مستجمعاً لجميع الأمور

المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد، ومنهم من فسر الإجزاء بسقوط القضاء الخ انتهى. ولا شبهة لعاقل في أن مضمون قوله «إن الإتيان به كافٍ في سقوط التعبد» هو كفاية الإتيان به في سقوط التعبد الذي عبر به المصنف والشارح، وقد تبعه على ذلك شارحه الإمام المطلع المدقق الشمس الأصفهاني وناهيك به فقال بعد مقدمة مهدها: فإذا اتضحت هذه المقدمة فنقول: معنى كون الفعل مجزئاً أن الإتيان به كافٍ في سقوط التعبد به. ثم قال: ومنهم من فسر الإجزاء بسقوط القضاء انتهى. وأقره على ذلك شارحه الآخر العلامة المحقق القرافي فلم ينازعه فيه من هذه الجهة التي نازع بها الشيخ ولا نقل المنازعة بها عن أحد من الشراح مع كثرتهم ومع كثرة منازعته للإمام وكثرة نقله عن شراحه، وصوبه الأسنوي في شرح المنهاج ناقلاً له عن التحصيل حيث قال بعد شرحه قول المنهاج: والإجزاء هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به ما نصه: وقال في التحصيل إجزاء الفعل هو أن يكفي الإتيان به في سقوط التعبد به فجعل الإجزاء هو الاكتفاء بالمأتي لا الإتيان بما يكفي وهو الصواب، لأن الاكتفاء هو مدلول الإجزاء. قال الجوهري في الصحاح: وأجزأني الشيء كفاي. فانظر هذا الإمام المشهور بسعة الاطلاع والتحقيق كيف صوّب هذا التفسير الموافق لتفسير المصنف والشارح على التفسير الموافق لتفسير العضد.

وإذا علمت ذلك علمت أن اعتراض الشيخ بما ذكر في غاية السقوط، وذلك لأننا نختار الشق الثاني من ترديده وهو أن المراد بالكفاية في سقوط التعبد غير معنى الامتثال لأنها ظاهرة في مغايرتها له، بل صريحة فيها قوله يلزم منه أحداث معنى ثالث للإجزاء إذ هو كما قال العضد الخ قلنا: أما أولاً فإما أن يريد بإحداث هذا المعنى الثالث مجرد مخالفته لما ذكره العضد حتى يكون حاصل الاعتراض أن المصنف خالف العضد في هذا التفسير، وحينئذ فإن أراد أن مخالفة العضد ممنعة لذاتها وكونها مخالفة العضد بطلان هذا مما لا يخفى على أحد وخصوصاً من مثل المصنف المشهور بسعة الاطلاع وكثرة الاستدراك على غيره والمناقشة لهم وخصوصاً في مثل هذه المخالفة التي هي في أمر يرجع إلى الاصطلاح الذي اشتهر أنه لا حرج فيه، وخصوصاً مع موافقة المصنف لهؤلاء الأئمة المذكورين كما رأيت. وإن أراد أن مخالفته ممنعة حيث ترجح ما قاله على غيره فعليه أولاً بيان رجحان ما قاله على غيره ليصح اعتراضه ولم يبين ذلك ودون بيانه خرق القناد، بل يترجح ما قاله المصنف بموافقة اللغة كما علم مما تقدم عن الأسنوي على أنه لو فرض رجحان ما قاله العضد لم يصح الاعتراض به على المصنف في أمر اصطلاحى وافقه عليه هؤلاء الأئمة. وإما أن يريد به المعنى الذي تقرر في باب الإجماع امتناعه وهو إحداث قول ثالث خارق لما اتفق عليه أهل العصر ففساده واضح. أما أولاً فلأن ذلك إنما هو في الأحكام لا في مثل ما نحن فيه من الاصطلاحيات التي نص الأئمة أنه لا حرج فيها وأن لكل أن يصطلح على ما يشاء. وأما ثانياً فلأن الاعتراض على تفسير المصنف بأنه حادث خارق ليس بأولى من العكس أعني الاعتراض على تفسير العضد بأنه حادث خارق، ولا يصح الترجيح بأن العضد أقدم لأنه

وقيل لا يستلزمه بناءً على أنه إسقاط القضاء لجواز أن لا يسقط المأتي به القضاء بأن

مجرد ناقل والمصنف كذلك، ولأن المصنف مسبوق بهذا التفسير ممن هو أقدم من العضد وأجل كالإمام فخر الدين كما علمت. وأما ثالثاً فلأن الاعتراض بذلك يتوقف على منافاة تفسير المصنف لتفسير العضد وهو ممنوع لجواز أن يكون أحد التفسيرين باللازم والآخر بالحقيقة، ولا منافاة بين حد الشيء ورسمه كما هو معلوم. وأما رابعاً فلأنه أعني الاعتراض بذلك يتوقف أيضاً على أن تفسير العضد مما اتفقوا عليه وهو ممنوع دون إثباته خرط القتاد وشيب الغراب، وكيف مع ما رأيته من جزم هؤلاء الأئمة بخلافه. وبالجملة فهذا الاعتراض وأمثاله مما أكثر منه شيخنا في هذه الحواشي مما لا يلتفت إليه ولا يعول عليه لولا ما غلب على طلبة الزمان من الجهل والجمود على محض التقليد خصوصاً لمن اشتهرت جلالته وعلمت عظمتة كشيخنا وليتهم إذ كان هذا شأنهم عكسوا القضية فقلدوا المصنف والشارح إذ كل أكبر وأشهر وأجل من سائر المعترضين عليهم كما هو معلوم.

قوله: (وقيل لا يستلزمه بناءً على أنه إسقاط القضاء) قال شيخنا العلامة: هذا خلاف المختار. قال العضد: وإن فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار أنه يستلزمه إلى آخر ما أطال به من كلام العضد ومن كلامه. وأقول: أما أولاً فقد أكثر الشيخ في حواشيه مما لا يليق بالعاقل فضلاً عن الفاضل من الاعتراض على الشارح بمجرد مخالفة كلامه لكلام العضد أو كلام ابن الحاجب أو لكلامهما مع ظهور أن الشارح غير مقلدٍ لهما ولا ملتزماً لتابعتهما، وأنه لم يقم عقل ولا نقل على امتناع مخالفته لهما ولا انحصار الحق في كل ما يتفق لهما، ومع ظهور أن مخالفته لهما عن قصد بعد تكرار اطلاعه على كلامهما وإمعان النظر والبحث فيه وإقرانه للفضلاء والعلماء فلا يليق مع ذلك سوى السعي في بيان وجه عدوله عنهما ومخالفته لهما أو الإرشاد إلى السعي في ذلك لا الاقتصاد على مجرد الإخبار بمخالفته لهما لأنه أمر مكشوف يحصل بمجرد الوقوف على كلامه وكلامهما حتى لأحد الطلاب. فإن ظن الشيخ أن الشارح لم يطلع على كلامهما أو أنه لم يمعن النظر والبحث فيه فهو من عظام المصائب وعجائب الغرائب، وكيف يتوهم عاقل أن الشارح لم يطلع على العضد مع قطع كل عاقل بتكرير إقرانه إياه وتخرج الأئمة به فيه ومع تصديبه لشرح هذا المتن الذي بصدد مناقشة لما هو مشروحه والمهوج إلى مطالعة جميع كتب الفن أو أكثرها مع أنه هو احتاج إلى مطالعة العضد في إقراء شرح هذا المتن من غاية حالهم أن يعدوا من أوساط الطلاب لهذا الفن على ما لا يخفى على من شاهدهم، وهذا الذي أكثر منه الشيخ يقع للكمال كثيراً كما وقع له هنا فإنه نظر في بناء الشارح الخلاف على الخلاف في تفسير الأجزاء، ولم يزد في توجيه نظره على ما حاصله أن بناء الشارح المذكور مخالف للبرماوي والزركشي ومختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد والمصنف وغيرهم. وأما ثانياً فإن أراد بأنه خلاف المختار أنه خلاف مختار جميع الأصوليين فليس بصحيح لأن المسألة خلافية أو

خلاف مختار بعض الأصوليين أو أكثرهم، فمجزّد ذلك لا محذور فيه بل قد يترجح قول البعض بل الواحد على قول من عداه كما هو معلوم بين سائر أهل الفنون، فعلى من أراد الاعتراض بمخالفة هذا المختار أن يبين صوابيته وخطأ ما عداه بدليل صحيح صريح وإلا لم يصح اعتراضه بمجرد المخالفة على أن من أحاط بحقيقة الحال في هذه المسألة علم أنه ليس فيها نزاع معنوي كما سبق الإشارة إلى ذلك. وأما ثالثاً فلا بد من إيضاح محل النزاع ليتضح أنه نزاع لفظي وتعلم سهولة الأمر في مخالفة هذا المختار لأنه مخالفة لفظية لا محذور بوجه في ارتكابها إن فرض أن لا مرجح لها. قال في الأحكام من جملة كلام طويل في ذلك ما نصه: الفعل المأمور به لا يخلو إما أن يكون قد أتى به المأمور على نحو ما أمر به من غير خلل ولا نقص في صفة وشرطه، أو أتى به على نوع من الخلل، والقسم الثاني لا نزاع في كونه غير مجزئ ولا مسقط للقضاء وإنما النزاع في القسم الأول، وليس النزاع فيه أيضاً من جهة أنه يمتنع ورود أمر مجزّد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما أمر به أولاً وإنما النزاع في ورود الأمر بالفعل متصفاً بصفة القضاء والحق نفيه، لأن القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الأداء أو مصلحة صفة أو شرطه. وإذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقص ولا خلل فوجوب القضاء استدراكاً لما قد حصل تحصيل للحاصل وهو محال، ومن ينفي القضاء إنما ينفيه بهذا التفسير وهذا مما يتعذر مع تحقيقه المنازعة فيه وإن كان لا ينكر ورود الأمر خارج الوقت بمثل ما فعل أولاً غير أنه لا يسميه قضاء، ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه آيل إلى اللفظ دون المعنى شبه الخصم.

الأولى أن من صل وهو يظن أنه متطهر ولم يكن متطهراً مأموراً بالصلاة، فإن كان مأموراً بها مع الطهارة حقيقة فهو عاصٍ آثم بصلاته حيث لم يكن متطهراً، وإن كان مأموراً بالصلاة على حسب حاله فقد أتى بالمأمور به على الوجه الذي أمر به، ومع ذلك يجب عليه القضاء إذا لم يكن متطهراً. وكذلك الفساد للحج مأمور بالمضي في حجه الفاسد على حسب حاله ويجب عليه القضاء.

الثانية أن الأمر لا يدل على غير طلب الفعل ولا دلالة له على امتناع التكليف بمثل فعل ما أمر به فلا يكون مقتضياً له ثم قال: وجواب الأولى لا نسلم وجوب القضاء فيما إذا صل على ظن الطهارة ثم علم أنه لم يكن متطهراً على قول لنا، وإن سلمنا وجوب القضاء لكنه ليس واجباً عما أمر به من الصلاة المظنون طهارتها ولا عما أمر به من المضي في الحج الفاسد لأنه قد أتى بما أمر به أولاً على النحو الذي أمر به. وإنما القضاء استدراك لمصلحة ما أمر به أولاً من الصلاة مع الطهارة والحج المعرى عن الفساد. وعن الثانية أنا لا نمنع من ورود أمر يدل على مثل ما فعل أولاً وإنما المدعى أنه إذا أتى المأمور بفعل المأمور به على نحو ما أمر به امتنع

وجوب القضاء بما ذكرناه من التفسير انتهى. ومن عبارة العضد في حكاية دليل الخصوم والجواب عنه قالوا: أولاً لو كان مسقطاً للقضاء لكان المصلي بظن الطهارة إذا تبين كونه محدثاً إما أثماً أو ساقطاً عنه القضاء واللازم منتفأ أما الأولى فلأنه إن أمر بصلاة بتيقن الطهارة ولم يفعل كان أثماً، وإن أمر بصلاة بظن الطهارة فقد أتى بها على وجهها والمفروض أنه يسقط القضاء فكان ساقطاً عنه القضاء. وأما الثانية فبالإتفاق. الجواب أما أولاً فبمنع انتفاء اللازم بل نقول بأحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلي مثلها لأن المسألة مختلف فيها قلنا: المنع إلى أن يثبت. وأما ثانياً فلأن الأمور به صلاة بظن الطهارة وإذا تبين خلافه وجب مثله بأمر آخر فهذا واجب مستأنف والأول قد سقط ولا يقضي، وتسمية الثاني قضاء مجاز لأنه مثل الأول انتهى. وقوله «قالوا» قال في النقود: أي عبد الجبار ومتابعوه، وقوله «وأما الثانية» قال في النقود: أي انتفاء الإثم وسقوط القضاء بالإتفاق، وقوله «لأن المسألة مختلف فيها» قال في النقود: لأن بعض الفقهاء قالوا بالسقوط وبعضهم بعدمه فكان لنا منع عدم السقوط إلى أن يثبت بالدليل عدمه. وقوله «فهذا واجب مستأنف» قال في النقود: لأنه بأمر مجدد غير الأمر الأول، وقوله «وتسمية الثاني قضاء مجاز» قال في النقود: بعلاقة أنه مثل الأول انتهى.

وبهذا كله يتضح أن محل النزاع أن الإتيان بالأمور به على الوجه الذي أمر به في الوقت الذي أمر به فيه لا يتعلق به قضاء مطلقاً وأنه لو ورد أمر آخر بالإتيان بمثل ذلك المأمور به كان الإتيان بذلك المثل واجباً آخر مستأنفاً لا تعلق له بالأول ولا يكون قضاء له مع الاتفاق على أن الإتيان بالأمور به على الوجه الذي أمر به معه لا يمتنع معه أن يطلب الإتيان بمثله مرة أخرى لكنه طلب مستأنف لا تعلق له بالأول وليس قضاء له، بل لا يسمى قضاء إلا على وجه التجوز فهذا هو الذي اختاره العضد كابن الحاجب وغيره وخالف فيه الشارح كغيره فذهبوا إلى أنه لو طلب الإتيان بمثل المأمور به الذي فعل أولاً كان هذا الإتيان الثاني متعلقاً بالأول وقضاء له، ولا يخفى صراحة ذلك كله في أن النزاع لفظي راجع إلى التسمية فإنهم متفقون على إمكان ورود طلب الإتيان بمثل الأول مرة أخرى، ومختلفون في أن هذا الإتيان الثاني إن فرض ورود طلب به هل يسمى قضاء للأول؛ فقليل لا وقيل نعم. وفي النقود ما نصه القطبي: لا خلاف في أن الإتيان به أي بالأمور على الوجه الذي أمر به يحقق الأجزاء على معنى أنه يدل على أن الآتي امثل. وأما الإسقاط فالأكثر أن الإتيان يستلزم الإسقاط لا بمعنى أنه يمتنع وروده أمر مجدد بعد الوقت بفعل مثل ما أمر به أولاً فإن جوازه متفق عليه بل بمعنى أنه يمتنع وروده بالإتيان بالفعل بعد الفراغ منه على الوجه المأمور به متصفاً بصفة القضاء انتهى. ويوافقه ما في حواشي المولى سعد الدين حيث قال بعد كلام نقله عن عبد الجبار ما نصه: وهذا يشعر بأن ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الأمر بل في أنه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بأمر آخر انتهى. وإذا تقرر ذلك فيمكن توجيه عدول الشارح عن ذلك بوجهين: الأول

أن من تأمل كلام الفقهاء الشافعية تأملاً صحيحاً لم يرتب أدنى ارتياب في أنهم قائلون بأن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به لا يستلزم سقوط القضاء، بل قد يجب القضاء وإن كان بأمر جديد وبأن ذلك القضاء قضاء له على وجه الحقيقة لا على وجه التجوز، ولهذا أكثروا من نحو قولهم من عجز عن كذا أو فقد كذا من أمور الصلاة صلى حسب حاله وأعاد أو وعليه القضاء أو ويلزمه القضاء، وقولهم الصلاة مع كذا أو على وجه كذا لا يغني عن القضاء أو عن قضائها فإن ذلك صريح كما لا يخفى بأدنى تأمل في قولهم بعدم الاستلزام المذكور، وبأن ذلك قضاء حقيقة وأنه استدراك لما فات من الأداء على الوجه المطلوب أصالة، وبهذا أعني قولي على الوجه المطلوب أصالة يندفع ما قالوه من أنه لو كان قضاء واستدراكاً للأداء لزم تحصيل الحاصل لوجود الأداء.

ثم رأيت الأصفهاني في شرح المختصر بحث في قولهم المذكور بنحو ما ذكرته حيث قال: الثاني أي من وجهي احتجاجهم على الاستلزام أن القضاء استدراك لما فات من الأداء، فلو لم يكن الإتيان بالمأمور به على وجهه مسقطاً للقضاء لكان تحصيلاً للحاصل والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة أنه لو أتى بالقضاء مع الإتيان بالمأمور به على وجهه كان القضاء استدراكاً للأداء الحاصل فيكون تحصيلاً للحاصل وفيه نظر، فإنه يمكن أن يقال الأداء المستدرك بالقضاء غير الأداء الحاصل فلا يكون تحصيلاً للحاصل انتهى. أي فإن الأداء الحاصل لما اختل ونقص عن الأداء المطلوب أصالة طلب استدراكه على الوجه المطلوب أصالة، ثم رأيت ما يأتي عن المصنف مما يؤيد ذلك أيضاً. والثاني أن ما ذكره الشارح هو الموافق لكلام المصنف والأقرب إلى مراده بدليل أنه قال في منع الموانع ما نصه: واعلم أنه لا يلزم من صحتها وإجزائها سقوط القضاء بدليل صلاة من لم يجد ماء ولا تراباً فإن الأصح أنها صحيحة ومع ذلك لا يسقط، وقد يقول الفقيه إنها غير مجزئة لأنه يفسر الإجزاء بسقوط القضاء، وأما نحن فنفسره بالفعل الكافي لسقوط التعبد به إلى أن قال: وأما قولنا «وقيل إسقاط القضاء» فهذا قول الفقهاء في الإجزاء وقد قدمنا نظيره في صحة العبادة حيث قلنا: وقيل في العبادة إسقاط القضاء انتهى. فتأمل قوله «واعلم» إلى «ومع ذلك لا يسقط» فإنه نص في أنه يرى أن الإجزاء لا يستلزم سقوط القضاء، وتأمل قوله: «وقد يقول الفقيه إنها غير مجزئة لأنه يفسر الإجزاء بسقوط القضاء» مع قوله «فهذا قول الفقهاء في الإجزاء» فإنه صريح في قول الفقهاء بأن الإتيان بالمأمور به لا يستلزم الإجزاء بمعنى سقوط القضاء، وبه يرد إطلاق الأمدى ومن تبعه نسبة الاستلزام إلى الفقهاء وفيما صنعه الشارح من أن الإتيان بالمأمور به يستلزم الإجزاء بناء على تفسير الإجزاء بالكفاية في سقوط التعبد، ولا يستلزمه بناء على تفسيره بإسقاط القضاء، فلهذا در هذا الشارح! ثم رأيت المصنف قال في آخر منع الموانع بعد كلام قرره في معنى الإجزاء ما نصه: فإن قلت: هذا كلام من يجعل الإجزاء غير لازم للصحة وقد قلتم الأصح أن الإتيان بالمأمور به يستلزم الإجزاء. قلت: المختار عندنا

يحتاج إلى الفعل ثانياً كما في صلاة من ظن الطهارة ثم تبين له حدته (و) الأصح (أن الأمر) للمخاطب (بالأمر) لغيره (بالشيء) نحو «وأمر أهلك بالصلاة» [سورة طه: ١٣٢] (ليس أمراً) لذلك الغير (به) أي بالشيء وقيل هو أمر به وإلا فلا فائدة فيه لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على أن غير المخاطب مأمور بذلك الشيء كما في حديث الصحيحين أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها (و) الأصح (أن الأمر) بالمد (بلفظ يتناوله) كما في قول السيد لعبد «أكرم من أحسن إليك» وقد أحسن هو إليه (داخل فيه) أي في ذلك اللفظ ليعلم به ما أمر به، وقيل لا يدخل فيه لبعد أن يريد الأمر نفسه وسيأتي تصحيحه في مبحث العام بحسب ما ظهر له في الموضوعين، وقد تقوم قرينة على عدم الدخول كما في قوله لعبد «تصدق على

الآن أنه لا يستلزم، وعلى القول بالاستلزام فالجواب عن صلاة من لا تغني صلته عن القضاء بأحد طريقين: إما أن يقال لم يأت بالمأمور به فإن المأمور به بالذات العبادة المجزئة المغنية عن القضاء وما أتى به ليس كذلك، وإن كان مأموراً به فإنما أمر به بالعرض لحرمة الوقت. إما أن يقال إنها مجزئة عن المأمور به الآن ووجوب القضاء بأمر آخر، وهذه طريقة ضعيفة لأننا لا نعني بالمأمور به إلا ما طلب أولاً وبالذات واشتغلت الذمة به، فإذا صرف عن فعله على وجهه صارف وطلب الشارع تعويضه لا على الدوام بل في وقت الصارف إلى أن ينتهي لم يكن المطلوب حيثنذ هو المأمور به المعنى بأنه هل يجزئ فعله انتهى فأحسن التأمل وبه المستعان.

قوله: (وقيل هو أمر به) أقول: نقل شيخ الإسلام رد هذا القول بأنه يلزم عليه محذوران بينهما لكنه لم يتعرض لرد دليله وهو قوله «وإلا فلا فائدة فيه لغير المخاطب» ويمكن رده بأننا لا نسلم انتفاء الفائدة لغير المخاطب إذ قد ينشأ عن أمر المخاطب ولو في الجملة أمره لغيره، وقد ينشأ عن أمره لغيره امتثال ذلك الغير وذلك فائدة ترتبت على أمر المتكلم للمخاطب وتعلقت بغير المخاطب فيه فائدة لغير المخاطب، ولو سلم أنه لا فائدة فيه لغير المخاطب فلا محذور في ذلك. فإن قيل: التعرض للغير في الأمر مع أنه لا فائدة له فيه محذور إذ هي زيادة بلا فائدة قلنا: هذا ممنوع لأن التعرض له ليتعين ما أمر به المخاطب فهو زيادة لفائدة أي فائدة قوله: (وقد تقوم قرينة الخ) شرح الكمال هذا الكلام بكلام قال في آخره: ثم القرينة الصارفة لهذا الأمر عن الوجوب أن الأمر بالرجعية لا يزيد على الأمر بابتداء النكاح الخ. وأقول: لك منع قوله «لا يزيد» لجواز أن تكون الإساءة بالطلاق في هذه الحالة مقتضية لوجوب الرجعة جبراً لهذه الإساءة، ألا ترى أنه تجب الرجعة على الصواب المعتمد خلافاً لمن وهم فيه كما أوضحناه في محل آخر عن الفقيه بما لا يمتري فيه عاقل فيما إذا ظلم إحدى نسائه بإعطاء نوبتها لغيرها ممن ثم طلقها قبل وفائها حقها قوله: (بحسب ما ظهر له في الموضوعين) فإن قلت: كيف يصح هذا الاعتذار مع جواب المصنف في منع الموانع عن التنافي بما حاصله الجمع بين الموضوعين

من دخل داري» وقد دخلها هو (و) الأصح (أن النيابة تدخل المأمور به) مالياً كان كالزكاة أو بدنياً كالحج بشرطه (إلا للمانع) كما في الصلاة. وقالت المعتزلة:

بحمل كل منهما على حالة؟ قلت: لما ظهر ضعف جواب المصنف كما بينوه ساغ العدول عنه إشارة إلى أنه لا ينبغي للمصنف التعويل عليه بل على ما ذكره الشارح لأنه الواقع في الحقيقة قوله: (والأصح ان النيابة تدخل المأمور به إلا للمانع) أقول: يحتمل أن كلامه في الجواز العقلي دون الوقوع ليوافق كلام الأمدي وغيره الذاكرين لهذه المسألة، لكن قد يشكل عليه قوله «إلا للمانع» إذ لا استثناء في الدلائل القطعية كما صرح به السيد في حواشي العنود رداً لما قيل من أن إيجاب معرفة الله تعالى مستثنى من قاعدة تكليف الغافل، وبه يعلم أن امتناع الاستثناء لا يتقيد بكون القطعي دليلاً أي إلا أن يكون الاستثناء عقلياً كما نقل عنه في غيرها. ويجاب بأن ما نحن فيه ليس قطعياً وإن كان عقلياً وفيه نظر، لأنه وإن لم يكن قطعياً فاستثناء المانع إنما يناسب الوقوع دون مجرد الإمكان. وكذا يشكل تقييد الشارح بالشرط في قوله «كما في الحج» بشرطه لأن هذا الاشتراط إنما يناسب الوقوع دون مجرد الإمكان العقلي اللهم إلا أن يقال فرض المسألة ما يشمل الجواز والوقوع لثبوت الخلاف فيهما كما صرح به قول الصفي الهندي: اتفقوا على جواز النيابة في العبادة المالية ووقوعها كتفرقة الزكاة. واختلفوا في البدنية فذهب أصحابنا إلى جوازها ووقوعها ومنعه غيرهم انتهى. وعلى هذا يكون التقييد بالشرط كنفى المانع بالنظر لشق الوقوع أو يقال: إثبات الجواز العقلي في الحج بشرطه لا ينافي إثباته مطلقاً وإنما اقتصر على الأول لأنه المطلوب فليتأمل. فإن قلت: قد علم مما تقرر أن محل الخلاف هو البدنية لا غير وكلام المصنف والشارح شامل للمالية أيضاً، فكيف يصح؟ قلت: لا إشكال في صحته بالنظر للمجموع على معنى أن الأصح دخول النيابة للمأمور به مطلقاً خلافاً لمن خالف وخص الدخول بالمالية فتأمل، وبه يندفع قول الكمال وقول المصنف المأمور به أعم لتناوله المالية وليست من محل النزاع. وأما قوله «وأيضاً» فمقصود الأمدي الجواز العقلي كما نبه عليه الصفي الهندي وساق ما تقدم عنه وعقبه بقوله، فإنه نبه بالوقوع على أن الكلام في الجواز العقلي وليس في عبارة المصنف ولا الشارح ما ينبه على ذلك فيرده أنا لا نسلم أن في كلام الصفي المذكور تنبيهاً على أن الكلام في الجواز العقلي، بل هو ظاهر في أن الكلام فيهما، ولو سلم فحيث صح ان الخلاف فيهما فلا مانع من فرض المصنف الكلام فيهما لأنه أفيد وإن خالف الأمدي أو غيره في ذلك قوله: (إلا للمانع) أي فإذا انتفى المانع جازت بدون ضرورة عندنا دون المعتزلة فنحن نشترط للجواز عدم المانع وهم يشترطون له الضرورة.

قوله: (كما في الصلاة) لم يبين المانع فيها ولا يصح أن يكون هو منافاة النيابة للمقصود من كسر النفس وقهرها لأن هذا هو حجة المعتزلة في البدني مطلقاً وقد صرح بردها فليتأمل. نعم يمكن أن يجعل المانع كون المقصود الكسر والقهر على أكمل الوجوه كما دل عليه تصرف

لا تدخل البدني لأن الأمر به إنما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنيابة تنافي ذلك إلا لضرورة كما في الحج قلنا: لا تنافيه لما فيها من بذل المؤتة أو تحمل المنة.

(مسألة قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري (والقاضي) أبو بكر الباقلاني (الأمر النفسي

الشرع، وذلك لا يحصل مع النيابة وإن حصل معها مطلقاً الكسر والقهر فليتأمل قوله: (مسألة قال الشيخ والقاضي الخ) قال الكوراني بعد ضبط المذاهب وتحرير محل النزاع ما نصه: وما هنا أبحاث إلى أن قال: الثاني أن التقييد بالنفسي لإخراج الأمر اللفظي صرح به المصنف بعده عما لا معنى له بعد تحرير محل النزاع لأن الإيجاب والتدب لا يتصور إلا في النفس انتهى. وأقول: كذا في النسخة الواقعة لي وفيها سقم ولم يتحرر لي على القطع مقصوده من هذا الكلام لسقم هذه النسخة، فإن كان مقصوده الاعتراض على المصنف بأنه لا حاجة أو لا صحة لتقييده بالنفسي لأن الإيجاب والتدب أي المرادين من قوله «الأمر» والمذكورين بقوله «وقيل أمر الوجوب» يتضمن فقط لا يتصور إلا في النفسي فهو فاسد، لأن المراد المضاف للوجوب أو التدب صادق باللفظي أيضاً فيكون معنى قوله «الأمر بشيء معين» الأمر اللفظي الوارد بشيء معين وجوباً أو ندباً، ومعنى قوله «وقيل أمر الوجوب» الأمر الذي أريد به الوجوب أو التدب أو المحمول على ذلك مثلاً، وإن كان مقصوده الاعتراض بأنه لا حاجة إلى التصريح باللفظي لأن الإيجاب والتدب لا يتصوران فيه فهو فاسد أيضاً لذلك، ولأن التفصيل الذي ذكره فيه من القطع بنفي العينية وذكر الخلاف في نفي التضامن غير معلوم عند سكوته عن بيان ذلك، وإن كان مقصوده الاعتراض بشيء فليحرر ليتأتى الكلام عليه.

قوله: (الأمر النفسي بشيء معين نهي عن ضده الخ) فيه أمران: الأول أنه قد يشكل على القول الأول أن الطلب وإن اتحد في نفسه يلزم تغايره فيهما إذ يعتبر في الأمر تعلقه بالفعل، وفي النهي تعلقه بالترك، والطلب باعتبار تعلقه بالفعل غير الطلب باعتبار تعلقه بالترك إذ يعتبر في الأول كون المتعلق الفعل، وفي الثاني كون المتعلق الترك، وإذا تباين ما يعتبر فيهما وجب تباينهما إذ مجموع الطلب والتعلق بالفعل يباين مجموع الطلب والتعلق بالترك، فكيف يصح الحكم بأن أحدهما هو الآخر. ويمكن أن يجاب بأن كلاً منهما عبارة عن مجموع الطلب والتعلق، وأما المتعلق الذي هو الفعل أو الترك فخارج عن حقيقتهما نظير تفسيرهم العمى بأنه عدم البصر مع ما حققه السيد أن حقيقته العدم والإضافة إلى البصر مع خروج المضاف إليه وهو البصر عن حقيقته * والثاني أن الكمال قال ما نصه: استشكل تصوير هذه المسألة بأنه إن كان المراد الكلام النفسي بالنسبة إلى الله تعالى فالله سبحانه عليم بكل شيء وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهي وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحيث أنه تعالى بالشيء عين النهي عن ضده وعين النهي عن شيء آخر لا تعلق له فكيف يأتي فيه الخلاف بين أهل السنة، ولذا قال الغزالي: هذا لا يمكن فرضه في كلام الله فإنه واحد هو أمر ونهي ووعيد فلا تتطرق الغيرية إليه

بشيء معين) إيجاباً أو نديباً (نهي عن ضده الوجودي) تحريماً أو كراهة واحد أكان الضد كضد السكون أي التحرك أو أكثر كضد القيام أي القعود وغيره.

فليفرض في كلام المخلوق ا هـ. وإن كان المراد بالنسبة إلى المخلوق، فكيف يكون عين النهي عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقاً كما هو حجة من قال لا عينه ولا يتضمنه، وجوابه أن الكلام في التعلق فهل تعلق الأمر بالشيء هو عين تعلقه بالكف عن هذه إن كان واحداً أو أضداده إن تعددت بمعنى أن الطلب له تعلق واحد بأمرين: هما فعل الشيء والكف عن الضد. فباعتبار الأول هو أمر وباعتبار الثاني هو نهي أو أن متعلق ذلك التعلق الواحد هو الفعل ولكنه مستلزم لتعلق الطلب بالكف عن الضد كالعلم المتعلق بأحد شيئين متلازمين يمين وشمال وفوق وتحت ونحو ذلك فإنه يستلزم تعلقه بالآخر. ا هـ وفيه أمور: منها أن في تقريره الإشكال اضطراباً لا يخفى لأن قوله «وهو أمر ونهي الخ» إن أراد أن مجرد الكلام أمر ونهي الخ لم يصح، وإن أراد أن مجموع الكلام والتعلق بالمتعلق الخاص أمر ونهي فهذا لا ينتج له، فأمره تعالى بالشيء عين النهي عن ضده الخ. بل يوجب التغاير بين الأقسام المذكورة لاعتباره في كل واحد ما يغير ما اعتبر في غيره منها، وحيث يشكل أيضاً ما نقله عن الغزالي اللهم إلا أن يجاب بما أجيب به عن الأمر الأول. ومنها أنه قد يشكل قوله مع احتمال الذهول بأنه مع الذهول لا نهي حيث، وهذا لا ينافي أنه إذا تحقق نهي اتحد مع الأمر أو استلزمه الأمر على أنه سيأتي لنا البحث في منافاة الذهول للنهي عن الضد. ومنها أنه قد يقال ما ذكره من الجواب غير كافٍ لتغايرهما بتغاير المتعلق فيهما كما تقدم إلا أن يجاب بما أجيب به في الأمر الأول.

قوله: (الوجودي) قال الكوراني: الثالث أي من الأبحاث أن تقييد الضد بالوجودي لغو إذ الضد لا يكون إلا وجودياً لأن الوجود مأخوذ في تعريفه ا هـ. وأقول: للتقييد بالوجودي فائدتان: إحداهما دفع التوهم إذ كثيراً ما يراد بالضعف غير الوجودي أيضاً ولو مجازاً، بل كون الضد لا يكون إلا وجودياً ليس قطعياً ولهذا قال شيخ الإسلام مع أنه أي الضد مقيد به أي بالوجودي على المشهور ا هـ. فأشار إلى أنه غير مقيد بالوجودي على مقابل المشهور وبهذا يقوي توهم إرادته والتقييد لدفع التوهم خصوصاً إذا قوي لا يكون لغواً كما يصرح به كلام الأئمة، بل نص غير واحد على أن من فوائد القيود دفع التوهم على أنه قد يدعي أن إطلاق القيد على غير الوجودي حقيقة أيضاً في اصطلاح الأصول لأنهم أطلقوا عليه اسم الضد والأصل في الإطلاق الحقيقة. قال في النقود: اعلم أن الضد يطلق على الترك المضاد لفعل الواجب وعلى أفرادها وهو ما يحصل به الترك من الأمور الوجودية ا هـ. لا يقال كون الأصل في الإطلاق الحقيقة إنما يفيد إذا لم يعلم خلافه عند أهل الأصول المرتكبين هذا الإطلاق، وعلى هذا فلا غبار على تقييد المصنف ولا احتياج إليه. والثانية الإشارة إلى رد ما في المنهاج فقد قال الكمال:

(وعن القاضي) آخراً أنه (يتضمنه وعليه) أي على التضمن (عبد الجبار وأبو الحسين والإمام) الرازي (والأمدي) فالأمر بالسكون مثلاً أي طلبه متضمن للنهي عن التحرك أي طلب الكف عنه أو هو نفسه بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى السكون أمر وإلى التحرك نهي كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قريباً وإلى آخر بعداً، ودليل القولين أنه لما لم يتحقق الأمر بدون الكف عن ضده كان طلبه طلباً للكف أو متضمناً لطلبه ولكون النفسي هو الطلب المستفاد من اللفظي ساغ للمصنف نقل التضمن فيه عن الأولين

فليس محل النزاع أن الأمر بالشيء نهي عن ضده الذي هو ترك ذلك الشيء خلافاً لما ذهب إليه في المنهاج مستنداً عليه بما استدل به القاضي من أن المنع من الترك جزء مفهوم الإيجاب، فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن ا هـ. وحيث أفاد التقييد هاتين الفائدتين المهمتين بطلت دعوى اللغوية وبين أنها لم تصدر إلا عن استرواح وقصور اطلاع وأنها لم تزد على التغيير في الوجوه الحسان، ومن هنا يظهر ما في كون التقييد لبيان الماهية دون الاحتراز كما ذكره شيخ الإسلام رداً على الشارح وعبارة المنهاج فيما أشار إليه الكمال هي قوله قبيل الباب الثاني ما نصه: الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنه جزؤه والدال عليه يدل عليها بالتضمن ا هـ. وقد أوضح الاسنوي الكلام عليها فراجع.

قوله: (وعن القاضي أنه يتضمنه) قال الصفي الهندي: نعم لو جَوَزْنَا التكليف بالمحال لم يكن الأمر بالشيء نهيًا عن ضده، بل يجوز أن يكون مأموراً به معه. ثم قال بعد كلام قرره: وعند هذا ظهر أن الحق هو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده بطريق الاستلزام لا أنه وحده يستلزم ذلك، بل مع مقدمة أخرى كما تقدم تقريره لو قيل باستحالة تكليف ما لا يطاق ا هـ. قوله: (كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قريباً الخ) فيه مساعمة ظاهرة أي قريباً وبعيداً أو ذا قرب وذا بعد قوله (ودليل القولين أنه لما لم يتحقق الخ) في دلالة على القول الأول بحث لا يخفى لأن عدم التحقق المذكور لا يقتضي العينية بل يكفي فيه الاستلزام قوله: (ولكون النفسي هو الطلب المستفاد من اللفظي الخ) أقول: هذا جواب اعتراض على حكاية المصنف عن عبد الجبار وأبي الحسين لأن الكلام في الأمر النفسي وهما من المعتزلة المنكرين للكلام النفسي المنقسم إلى الأمر وغيره. وحاصل هذا الجواب أن الكلام في الطلب الذي هو مفاد الأمر اللفظي، وذلك الطلب يشبه الفريقان أعني أهل السنة والمعتزلة إلا أنهما مختلفان في حقيقة ذلك الطلب؛ فأهل السنة يقولون إنه الكلام النفسي، والمعتزلة يقولون إنه الإرادة لا الكلام النفسي لأنهم لا يقولون بثبوته، والمصنف عبر عن الطلب الذي الكلام فيه والصادق بأن يكون هو الكلام النفسي كما هو قول أهل السنة، وأن يكون هو الإرادة كما هو قول المعتزلة بالنفسي. أما بالنظر لمذهب أهل السنة فكانه قال: الطلب الذي تسميه أهل السنة بالنفسي ويقولون إن حقيقته الكلام النفسي وغيرهم يخالفهم في أن حقيقته ذلك وأما على وجه تغليب قول أهل السنة

وإن كانا من المعتزلة المنكرين للكلام النفسي (وقال إمام الحرمين والغزالي) هو (لا عينه ولا يتضمنه) والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز أن لا يحضر الضد حال الأمر فلا يكون مطلوب الكف به (وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط) أي دون أمر الندب فلا يتضمن النهي عن الضد لأن الضد فيه لا يخرج به عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب لاقتضائه الذم على الترك.

واقصر على التضمن كالأمدي وإن شمل قول ابن الحاجب منهم من خص الوجوب دون الندب العين أيضاً أخذاً بالمحقق. واحترز بقوله «معين» عن المبهم من أشياء فليس

على قول المعتزلة فتأمل ذلك فإنه دقيق ولدقته غفل عنه من اعترضه، وحيث يظهر بطلان قول الكمال «واعلم أن الاعتراض وارد والجواب ضعيف» إلى آخر ما أطال به في بيان ذلك، وبطلان قوله «وجواب الشارح يرجع حاصله إلى إن النزاع في التسمية الخ» إذ قد ظهرت قوة الجواب ودقته وأن الخلاف معنوي. وحاصله أن الأمر المعنوي الذي هو مدلول الصيغة ليس عين النهي المعنوي وإنما يتضمنه. غاية ما في الباب أن في طريق ذلك اختلافاً في حقيقة مدلول الصيغة ما هو، وهذا أيضاً اختلاف معنوي ليس في التسمية لكنه غير المقصود بالبيان هنا فكان منشأ ما وقع فيه توهمه أن هذا هو المقصود بالبيان وأنه اختلاف في التسمية وليس كذلك كما هو ظاهر، ثم رأيت شيخنا العلامة أشار إلى ما ذكرنا من أنه حاصل هذا الجواب الذي سلف والله أعلم.

قوله: (والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز أن لا يحضر الضد حال الأمر فلا يكون مطلوب الكف به) أقول: ما المانع من أن يجاب عنه بأن طلب الشيء إنما يكون فرعاً عن ملاحظته ويستحيل مع الذهول عنه إذا كان مطلوباً بالقصد بخلاف ما إذا كان مطلوباً بالتبعية لتوقف المطلوب بالقصد عليه كما هنا، فإن فعل الشيء يتوقف على ترك ضده، فمطلب الفعل يتوقف على ملاحظة الفعل لأنه قصدي بخلاف ترك ضده المتوقف هو عليه لا يتوقف طلبه على ملاحظته لأنه ينتفي لتوقف الفعل عليه، بل تكفي فيه ملاحظة المطلوب بالقصد. ثم رأيت في نهاية الصفي الهندي ما يؤيد ذلك فإنه ذكر جواباً ثم عقبه بقوله: سلمنا لكن لما جاز أن يكون الأمر بالشيء أمراً بما يتوقف عليه وجوده مع كونه معقولاً عنه، فلم لا يجوز أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده وإن كان معقولاً عنه سلمنا. لم لا يجوز أن يقال إنه نهي عنه بشرط الشعور الخ ا هـ؟ فليتأمل قوله: (أخذ بالمحقق) قال شيخنا العلامة: أي لاحتمال كلام ابن الحاجب أن من القائلين بالتضمن من خص فيساوي ما هنا، وأن من الأصوليين من يخص أمر الوجوب بهذا الخلاف فيشمل العين والتضمن فأخذ المصنف بالمحقق ا هـ. وأقول: بقي احتمال أن المراد أن من القائلين بالعين من يخص الوجوب ولا يمكن سد باب هذا الاحتمال مطلقاً، وغاية ما يدعي بعده لكنه يمنع التحقق اللهم إلا أن يراد بالتحقق الظهور ظهوراً قوياً أو يكون

الأمر به بالنظر إلى ما صدقته نبياً عن ضده منها ولا متضمناً له قطعاً، وبالوجودي عن العدمي أي ترك المأمور به فالأمر نهي عنه أو يتضمنه قطعاً.

والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء (أما) الأمر (اللفظي) فليس

قد ثبت بدليل خارجي ما يمنع هذا الاحتمال كثبوت أنه لا قائل به. وبقي بحث آخر وهو أن يقال: تحقق قول التضمن دون العين لا يقتضي الاقتصار على التضمن فهلا عبر بعبارة تشمل العين أيضاً كابن الحاجب فإن ذلك أحوط في الخروج عن عهدة حكاية الخلاف بخلاف الاقتصار على التضمن فإنه لا يخرج يقيناً عن هذه العهدة، بل يوهم تحقق انتفاء قول العين اللهم إلا أن يقال المراد أخذاً بالمحقق عند إثار طريق التعيين فليتأمل. قوله: (بالنظر إلى ما صدقته) أقول: أي فردة المعين احترازاً عن النظر إلى مفهومه وهو الأحد الدائر بين تلك الأشياء فإن الأمر حيثئذ نهي عن الضد الذي هو ما عدا تلك الأشياء. هذا هو الوجه في تقرير ذلك، وأما ما رأيته بخط شيخنا الشهاب من قوله ما نصه: قوله «بالنظر إلى ما صدقته» أي الأمر به بالنظر إلى مفهومه فهو نهي عن ضده منها أو متضمن له ا هـ. ففيه نظر ظاهر لأنه إن أراد بضده منها أحدها المعين فهو ليس ضدّاً للمفهوم، كيف وهو فردة، وكيف وهو يحصل بفعله الامتثال؟ وإن أراد به غيرها وجب إسقاط لفظة منها فتأمل.

قوله: (وبالوجودي عن العدمي) أي ترك المأمور به فالأمر نهي عنه. قال شيخنا العلامة: أي عن الترك الذي هو عدم الفعل وفيه أن النهي لكونه تكليفاً لا يتعلق إلا بفعل كما سيجيء ا هـ. وأقول: يمكن الجواب عنه من وجهين: الأول أن تعبير الشارح بذلك تبعاً لمقتضى كلام المصنف كما هو ظاهر مجارة للخصم الذي قصد الرد عليه بهذا الكلام لما تقدم أن من فوائد تقييد المصنف بالوجودي رد ما في المنهاج وقد عبر فيه بالنقيض فناسب في الرد مجاراته والتنزل معه بذكر الترك الذي هو المراد بالنقيض. الثاني أنه عبر بالترك لوقوعه في كلام غيره كالمصنف والاسنوي في شرحيهما على المنهاج مع اقتضاء المتن لذلك، وأحال بيان الراجع في ذلك على ما علم مما تقدم ونظير كل من هذين الوجهين كثير الوقوع في كلامهم كما لا يخفى على ذي الاطلاع والإمام قوله: (والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام) قال شيخنا العلامة: يقتضي أن التضمن حقيقة والاستلزام مجاز لكون النهي في ضمن مسمى الأمر وفيه نظر، إذ النهي خارج عن حقيقة الأمر قطعاً لا جزء منها فالاستلزام تعبير حقيقي بخلاف التضمن فإنه مجازي ا هـ. وأقول: ما ادعاه، من الاقتضاء المذكور ممنوع قطعاً ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة بل هذا التعبير صادق بعكس ما ادعاه وبأن كلاً حقيقة وبأن العبارتين بمعنى واحد بل ما ادعاه من القطع بأن النهي خارج عن حقيقة الأمر قد يمنع، ويؤيد المنع بقول النقود والردود في قول العضد «القائلون بأن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده ما نصه: قوله «يتضمن» أي يقتضي ليتناول الداليتين التضمنية والالتزامية لما تقدم من التحرير ولما سيأتي من الدال على أعم من

عين النهي) اللفظي قطعاً (ولا يتضمنه على الأصح) وقيل يتضمنه على معنى أنه إذا قيل اسكن مثلاً فكأنه قيل لا تتحرك أيضاً لأنه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك.

(وأما النهي (النفسي) عن شيء تحريماً أو كراهة (فقيل) هو (أمر بالضد) له إيجاباً أو

الجزئية ا هـ. فإنه صريح في احتمال التضامن حقيقة والتردد فيه بل ظاهر في أنه قد قيل بذلك لا يقال بصرح بما قاله الشارح أيضاً قول الاسنوي في شرح كلام المنهاج ما نصه: إن الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدّم في موضعه، واللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن، وهذا الدليل أخذه المصنف من الإمام، وإنما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضامن لأن الكل يستلزم الجزء ا هـ. ومثله في شرح المنهاج للمصنف فإنه قال: واستدل المصنف على اختياره بأن حرمة النقيض جزء من الوجوب لأن الواجب هو الذي يجوز فعله ويمتنع تركه، وإذا كان كذلك فالدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن لأن المراد من دلالة التضامن أن اللفظ يدل على جزء ما وضع له والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى، سواء أكان داخلياً فيه أو خارجاً عنه، فيصدق قوله «يدل بالتضمن» مع قوله «بالالتزام» ا هـ. وقول المولى التفتازاني من جملة كلام شرح به تقرير العضد للقول بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده دون العكس بعد ما مهده ما نصه: فما يقال إن الأمر طلب فعل غير كف والنهي طلب فعل هو كف وكما لا يمكن استلزام الثاني الأول لا يمكن استلزام الأول الثاني فلا يكون الأمر بالشيء مستلزماً للنهي عن ضده فليس بشيء لأن أمر الإيجاب ليس مجرد طلب فعل غير كف بل مع المنع عن تركه ا هـ. ويقاس بالوجوب الندب فهو مركب من طلب الفعل والنهي عن تركه نهيّاً غير جازم، ويجوز أن يقال والمنع من تركه على وجه الرجحان ولا ريب في أنّ كلاً من الوجوب والندب من أفراد الأمر النفسي الذي الكلام فيه، فإذا ثبت تركبه ثبت تركب الأمر لأن النوع تمام ماهية أفراده لا زيادة للأفراد عليه بغير الشخص. فهذه كلها صرائح من هؤلاء الأئمة في رد نظر الشيخ ويوافقه ما قاله الشارح وأنا نقول: لا يصح الاستدلال بذلك لأن كلام هؤلاء الأئمة في المنع من الترك وكلامنا في المنع من الضد الوجودي الذي يتحقق به التركيب. نعم هذا كله مبني على أنّ الشارح أراد بقوله «والتضمن هنا» التضامن المذكور في المتن وهو تضمن الأمر النهي عن ضده الوجودي، وذلك غير لازم لجواز أنه أراد به تضمن الأمر النهي عن ضده العدمي المذكور بقوله «وبالوجودي عن العدمي الخ». وعلى هذا فلا كلام في أن التعبير بالتضمن حقيقي أخذاً مما تقرر عن الاسنوي والمصنف والسعد من تركب الأمر في طلب الفعل والمنع من الترك إذ المنع من الترك على هذا داخل في حقيقة الأمر لا خارج عنها، وعلى هذا يتضح قوله «لاستلزام الكل للجزء» فليتأمل.

قوله: (وأما النهي فقيل أمر بالضد وقيل على الخلاف) فإن قيل لم جرى القطع في جانب النهي دون جانب الأمر؟ قلنا: يمكن أن يقال لأنّ النهي أهم لأنه من قبيل دفع المفسدة بخلاف

ندباً قطعاً بناء على أن المطلوب في النهي فعل الضد. وقيل لا قطعاً بناء على أن المطلوب فيه انتفاء الفعل. حكاه ابن الحاجب دون الأول وتركه المصنف لقوله إنه لم يقف عليه في كلام غيره (وقيل على الخلاف) في الأمر أي أن النهي أمر بالضد أو يتضمنه أولاً أو نهي التحريم يتضمنه دون نهي الكراهة، وتوجيهها ظاهر مما سبق، والضد إن كان واحداً كضد التحرك فواضح، أو أكثر كضد القعود أي القيام وغيره فالكلام في واحد منه أياً كان والنهي اللفظي يقاس بالأمر اللفظي.

(مسألة الأمران) حال كونهما (غير متعاقبين) بأن يتراخى ورود أحدهما عن الآخر بمتماثلين أو متخالفين (أو متعاقبين (بغير متماثلين) بعطف أو دونه نحو «اضرب زيداً واعطه درهماً» (غيران) فيعمل بهما جزءاً (والتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار) في متعلقهما من عادة أو غيرها (والثاني غير معطوف) نحو «صل ركعتين صل ركعتين» (قيل معمول بهما) نظراً للأصل أي التأسيس (وقيل) الثاني (تأكيد) نظراً للظاهر (وقيل بالوقف) عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما (وفي المعطوف التأسيس أرجح) لظهور العطف فيه (وقيل التأكيد) أرجح لتمام المتعلقين (فإن رجح التأكيد) على التأسيس (بعادي) وذلك في غير العطف نحو «اسقني ماء اسقني ماء» «صل ركعتين صل

الأمر فإنه من قبيل جلب المصلحة ودفع المفسدة أهم، ولذا اشتهر أن درء المفسد مقدم على جلب المصالح وفيه نظر، لأن الأمر يتضمن النهي بل تقدم أنه جزؤه إلا أن يجب بأن المقصود بالذات في الأمر جانب الفعل دون الترك بخلافه في النهي فإن المقصود بالذات فيه جانب الترك. وقد يقال لا حاجة إلى ذلك كله لأن القطع مبني على أن المطلوب في النهي فعل الضد ولا إشكال حيثئذ في القطع لأنه إذا كان المطلوب فعل الضد لا يتصور إلا أن يكون أمراً به لكن يتوجه حيثئذ أنه لم كان على هذا القول المطلوب في النهي فعل الضد ولم يكن المطلوب في الأمر ترك الضد، ويفرق بأن هذا القائل نظر إلى أنه لا تكليف إلا بفعل كما تقدم وهو ظاهر في الأمر فلم يحتاج للعدول عن ظاهره بخلاف النهي فإن الترك الدال هو عليه ليس بفعل فيكون المكلف به فعل الضد كما تقدم حكاية هذا في مسألة لا تكليف إلا بفعل وإن كان الصحيح كما تقدم أن المكلف به فيه هو الكف وهو فعل فليتأمل قوله: (فإن رجح التأكيد بعادي) قد اعترضه الكوراني حيث قال: ثم إن رجح التأكيد في صورة العطف بعادي مثل التعريف وقع التعارض فيصير إلى الترجيح، فإن وجد مرجح آخر فذاك وإلا وجب التوقف، وقد ظهر من هذا التقرير أن قول المصنف «فإن رجح التأكيد بعادي قدم» ليس على ما ينبغي لأن العادي معارض بظهور العطف في المغايرة فهو وحده لا يصلح مرجحاً هـ. وأقول: اعترضه هذا مبني على توهمه أن كلام المصنف مصور بالعطف وليس كذلك، بل هو مصور بغير العطف كما صرح به المحقق المحلي. فإن قلت: من أين يستفاد تصويره بغير العطف؟ قلت: من التأمل في المعنى وذلك لأنه

لما حكم برجحان التأسيس في المعطوف والمتبادر منه أنه بسبب العطف علم أن العطف من مرجحات التأسيس، فعلى تقدير وجود مرجح للتأكيد في المعطوف يكون غاية ذلك وجود مرجح لكل منهما، ومعلوم أن ذلك إنما يناسبه التعارض والتوقف دون تقديم التأكيد. فإن قلت: التأمل في المعنى لا يكفي التعويل عليه قلت: ممنوع للقطع بصحة التعويل على القرائن الحالية، ولا خفاء في أن التأمل في المعنى إن لم يكن منها كان في معناها فتأمل.

واعلم أن عبارة العضد تبعاً لابن الحاجب. وأما إذا كان معطوفاً نحو صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما أرجح لأن ورود التأكيد بواو العطف لم يعهد أو يقل، فإن رجح في المعطوف التأكيد بعادي من تعريف وغيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار إلى الترجيح فيقدم الأرجح، وإن لم يوجد أرجح بأن يتساويا وجب الوقف هـ. ولا يخفى عليك أن المفهوم من قوله «فإن رجح في المعطوف التأكيد بعادي الخ» أنه مع العطف إن ترجح التأكيد بعادي وقع التعارض فيصار إلى الترجيح، فإن وجد مرجح آخر لأحدهما قدم، وإن لم يوجد مرجح آخر لأحدهما وجب الوقف، ألا ترى إلى قوله «وقع التعارض الخ» فإنه لم يحكم بتقديم التأكيد بمجرد ترجحه بعادي بل حكم حيثئذ بالتعارض وطلب الترجيح حيثئذ لأحدهما على الآخر كأن يوجد مرجح آخر للتأكيد وإلى قوله «وإن لم يوجد أرجح الخ» فإنه مقابل لقوله «ويصار إلى الترجيح فيقدم الأرجح» فدل على أنه لو لم يوجد مرجح لأحدهما غير مرجح التأكيد وجب التوقف، فعلم أن مجرد ترجح التأكيد بعادي في العطف لا يوجب تقديم التأكيد، بل يحصل التعارض حيثئذ ولا بد من الترجيح. وهذا كله في غاية الظهور من عبارته المذكورة كما ترى، وقد فهمه الكوراني حيث قال فيما تقدم عنه: فإن وجد مرجح آخر وهو ظاهر المعنى أيضاً لأنه إذا اجتمع مرجحان كان كل منهما معارضاً للآخر فلا وجه لتقديم أحدهما بمجرد كما لا يخفى.. فقول المصنف «فإن رجح التأكيد بعادي قدم» لا يصح فرضه في العطف لما تقدم من أن مجرد ترجح التأكيد بالعادي لا يوجب تقديمه، بل يوجب التعارض والاحتياج إلى الترجيح فلهذا حمله الشارح المحقق على غير العطف فعلم أنه في هذا المحل موافق لما في المختصر وشرحه لا يخالف له. فقول الكمال «واعلم أن الشارح خص ترجح التأكيد بالعادي بأن يكون في غير العطف وخص انتفاء ترجحه بأن يكون في العطف وهو خلاف ما في الكتب المعتمدة كالأحكام والمحصل والمختصر وشروحه ففيها أنه مع العطف إن ترجح التأكيد بتعريف أو غيره وقع التعارض فيقدم الأرجح، وإن تساويا فالوقف» هـ ممنوعاً في غاية الوضوح بالنسبة للمختصر وشروحه لما بيناه وكأنه فهم من قول العضد «ويصار إلى الترجيح فيقدم الأرجح» أن الأرجح هو التأكيد بمجرد ترجحه بالعادي وذلك خلاف المفهوم من هذه العبارة، وينافيه قول العضد «وإن لم يوجد أرجح» فإنه ظاهر في أن مجرد العادي لا يصير التأكيد أرجح وإلا لم يصح أن يجعل من أقسام ترجح التأكيد في العطف بعادي ان لا يوجد أرجح، فلهذا در

الشارح المحقق! والحاصل أن مجرد انضمام العادي لا يقوم التأكيد بل يجعله معارضاً للعطف فينظر في أيهما أرجح بمرجح آخر فيقدم فإن لم يترجح أحدهما بل تساويا توقفنا.

فإن قلت: مخالفة كلام الشارح لكلام العطف في صورة العطف وترجح التأكيد بعادي ظاهرة لا مدفع لها لأن الشارح لم يجعل حكم هذه الصورة إلا الوقف والعطف جعله تارة المصير إلى الترجيح وتارة الوقف قلت: دعوى هذه المخالفة ممنوعة أيضاً لأن العطف نظر إلى المرجح من خارج بأن يوجد مرجح آخر غير مرجح مجرد العطف والعادي فحكم بالمصير إلى الترجيح في بعض الأحوال، والشارح قصر النظر على مجرد مرجح العطف والعادي فأطلق الوقف وسكت عن الترجيح بمرجح آخر لظهوره. وكذا بالنسبة إلى الأحكام والمحصل وعبرة الأول في مسألة العطف، وأما إن كانت العادة تمنع من التكرار أو كان الثاني معرفاً كقوله «اسقني ماء واسقني ماء» وكقوله «صل ركعتين وصل الركعتين» فقد تعارض الظاهر من حرف العطف مع اللام المعرف أو مع منع العادة من التكرار ويبقى الأمر على ما ذكرناه فيما إذا لم يكن حرف عطف ولا ثم تعريف ولا عادة مانعة من التكرار وقد عرف ما فيه اهـ. وفي النسخة التي رأيتها وأشار بقوله «وقد عرف ما فيه» إلى قوله «قبل ذلك فيما إذا لم يكن حرف عطف ولا تعريف ولا عادة» ما نصه: وإنما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من التكرار والثاني غير معرف كقوله «صل ركعتين صل ركعتين» فقال القاضي عبد الجبار: إن الثاني يفيد غير ما أفاده الأول ويلزم الإتيان بأربع ركعات مصيراً منه إلى أن الأمر الثاني لو انفرد أفاد اقتضاء الركعتين فكذلك إذا تقدمه أمر آخر لأن الاقتضاء لا يختلف، وخالفه أبو الحسين البصري بالذهاب إلى الوقف والتردد بين حمل الأمر الثاني على الوجوب والتأكيد للأول، والظاهر والأظهر أنه إذا لم تكن العادة مانعة من التكرار ولا الثاني معرفاً أن يقتضي الثاني غير مقتضي الأول، لأنه لو كان مقتضياً عين ما اقتضاه الأول كان فائدته التأكيد، ولو كان مقتضياً غير ما اقتضاه الأول كانت فائدته التأسيس والتأسيس أصل والتأكيد فرع، وحمل اللفظ على الفائدة الأصلية أولى اهـ. وحاصله نقل قولين ترجيح التأسيس والوقف ثم ترجيح الأول فيجري ذلك هنا بمقتضى الحوالة بقوله «وبقى الأمر على ما ذكرناه الخ» فيكون حاصل ما ذكره هنا بمقتضى هذه الحوالة قولين: أحدهما ترجيح التأسيس، والثاني الوقف مع ترجيحه الأول، ولا شبهة في أن كل واحد من هذين القولين غير القول بالتعارض مع تقديم الأرجح الذي نسب له الكمال. هذا إن أراد أنه يقوم أحدهما لترجيحه من غير احتياج لمرجح آخر، فإن أراد أنه يتوقف وإن وجد مرجح آخر رجح به فيكون إشارة إلى قول الوقف، فذاك عين ما قاله الشارح كما علم مما تقدم بيانه، وكأنه نظر إلى قوله «فقد تعارض الظاهر الخ» ولم ينظر إلى حوالاته بقوله «وبقى الأمر على ما ذكرناه الخ» ومع ذلك فليس في مجرد هذا تقديم أحدهما بدون مرجح من خارج فليتأمل. وعبرة المحصول فإن كان الثاني معطوفاً على الأول ومعرفاً كقول القائل لغيره «صل ركعتين وصل الصلاة» فعند أبي الحسين

الركعتين» فإن العادة باندفاع الحاجة بمرة في الأول وبالتعريف في الثاني ترجيح التأكيد (قدم)

أن الأشبه هو الوقف فإنه يمكن أن يقال: يجب حمله على تلك الصلاة لأجل لام التعريف، ويمكن أن يقال بل يجب حمله على صلاة أخرى لأجل العطف وليس أحدهما أولى من الآخر، فوجب التوقف. وعندني أن هذا الأخير أولى لأن لام الجنس قد تكون لتعريف الماهية كما قد تكون لتعريف المعهود السابق، ويتقدير أن تكون للمعهود فيمكن أن يكون المعهود السابق هو الصلاة التي يتناولها الأمر الأول، ويمكن أن تكون صلاة أخرى تقدم ذكرها. وإذا كان كذلك بقي العطف سالماً عن المعارض ا هـ. فقد نقل التوقف واختار تقديم العطف والحمل على التأسيس، وكلاهما غير ما نقله الكمال عنه من التعارض، بل صرح بعدم التعارض بقوله «سالماً عن المعارض» فكيف ينسب إليه التعارض على أنه لو فرض مخالفة الشارح في هذا الحكم للمختصر وشروحه والأحكام والمحصل لم يرده كلامه بمجرد ذلك لظهور أن كتب الأصول المعتبرة غير منحصرة في هذه بل هذه بالنسبة إليها قليل من كثير فليتأمل.

قوله: (بعادي) إن قلت لم قيد بالعمادي قلت: لأن العقلي كـ«اقتل زيدا اقتل زيدا» والشرعي كـ«اعتق سعيداً اعتق سعيداً» لا يتصور فيه ترجيح التأكيد بل يتعين التأكيد إذ لا يتصور خلافه قوله: (فإن العادة باندفاع الحاجة بمرة في الأول وبالتعريف في الثاني) اعترض الكمال جعله التعريف من العمادي مع قوله السابق من عادة أو غيرها حيث قال: واعلم أن الأمدي وابن الحاجب لم يذكر في تقييد محل الخلاف إلا المانع عادة وجعلاً منه التعريف وعلى ذلك جرى العطف والمصنف في شرح المختصر، وجرى صاحب المحصول على كون المانع العادة أو التعريف فجعل التعريف مقابلاً لها، وعلى هذا جرى شيخنا في تحريره. وأما الشارح فقال أولاً في تقييد محل الخلاف من عادة أو غيرها. ثم جعل هنا التعريف من العمادي فخلط إحدى الطريقتين بالأخرى وأوهم أن من المانع الذي هو قيد لمحل الخلاف ما لا يكون عادياً ولا تعريفاً وذلك غير معروف ا هـ. وأقول: هذا الكلام أدل دليل على استرواح الشيخ في هذه الحواشي وعدم إمعان التأمل والمراجعة، وهذا أمر صعب جداً يورث الريبة في كثير من كلامه، وذلك لأن قوله «فخلط إحدى الطريقتين بالأخرى» منشؤه التخليط وتوهمه أنه أراد بالغير في قوله «من عادة أو غيرها» التعريف فيلزم جعله هناك مقابلاً للعادة كما هو طريقة المحصول مع أنه هنا أدخله فيها كما هو طريق الأمدي وابن الحاجب وليس كذلك، وإنما أراد بالغير فيما ذكر المانع العقلي والشرعي اللذين صرح بهما بعد في الاحتراز بقوله «وإن منع من التكرار العقل الخ». وأما قوله «وأوهم أن من المانع» إلى قوله «وذلك غير معروف» فلا منشأ له إلا عدم تأمله تصريح الشارح بقوله «وإن منع التكرار العقل» إلى قوله «فالثاني تأكيد قطعاً» فانظر كيف صرح بذلك ونقل القطع فيه، فإن أراد منع ذلك لكونه غير معروف له فلا اعتبار به ولا التفات إليه لأن من حفظ حجة على من لم يحفظ، ولا يسوغ لعاقل التوقف في نقل الشارح ذلك الإمام

التأكيد لرجحانه (وإلا) أي وإن لم يرجح التأكد بالعادي وذلك في العطف لمعارضته للعادي بناء على أرجحية التأسيس حيث لا عادي (فالوقف) عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما وإن منع من التكرار العقل نحو «اقتل زيداً اقتل زيداً» أو الشرع نحو «اعتق

لعدم الاطلاع على منقوله لو فرض انفراده بذلك النقل، فكيف مع موافقة غيره له فيه، فقد قال الزركشي في شرحه ما نصه: فإن امتنع أي فيه التكرار فالثاني تأكيد قطعاً كقوله «اقتل زيداً اقتل زيداً» هـ. فانظر كيف أطلق الامتناع الشامل للامتناع عقلاً وشرعاً مع تمثيله بما الامتناع فيه عقلي ونقله القطع بالتأكيد، فكيف يقال إنه أوهم كذا وأن ما أوهمه غير معروف؟ وقال الإمام في محصولة وهو من الكتب المعتبرة التي عول عليها فيما تقدم ما نصه: أما إذا كان الثاني أمراً مثل مناولة الأمر الأول وكان ذلك مما لا يصح فيه التزايد، فلا يخلو إما أن يمتنع ذلك عقلاً كقتل زيد وصوم يوم، أو يمتنع ذلك شرعاً كعتق زيد فإنه كان يجوز أن يتزايد عتقه ويقف تمام حرية على عدد كالطلاق، وإذا لم يصح التزايد في المأمور به لم يخل الأمران إما أن يكونا عامين أو خاصين أو يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً. فإن كانا عامين أو خاصين وجب كون مأمورهما خاصاً واحداً ويكون الأمر الثاني تأكيد للأول، سواء ورد مع حرف العطف أو لا مع حرف العطف مثال العامين بحرف العطف قول القائل لغيره «اقتل كل إنسان واقتل كل إنسان» ومثاله بلا حرف عطف أن يسقط من الثاني حرف العطف، ومثال الخاصين بحرف عطف وبغير حرف عطف قوله «اقتل زيداً واقتل زيداً» وقوله «اقتل زيداً اقتل زيداً». أما إذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً سواء تقدم العام أو الخاص فالأمر الثاني، إما أن يكون معطوفاً على الأول أو غير معطوف عليه، فإن كان معطوفاً فمثاله قول القائل «صم كل يوم وصم يوم الجمعة» فقال بعضهم إن يوم الجمعة لا يكون داخلاً تحت الكلام الأول ليصح حكم العطف والأشبه الوقف لأنه ليس ترك ظاهر العموم أولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التأكيد، وأما إذا كان الأمر الثاني غير معطوف فمثاله قول القائل «صم كل يوم صم يوم الجمعة» فهانها عموم أحد الأمرين دليل على أن الآخر ورد تأكيداً لأنه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام هـ.

وقال القرافي عقب شرحه: تنبيه لا يلزم من كون أحدهما عاماً والآخر خاصاً بناء العام على الخاص لأن شرط تخصيص العام بالخاص كون الخاص منافياً للعام، وها هنا الحكم واحد متماثل فلا يصح التخصيص إنما يبقى الكلام هل أريد الخاص بصيغة العموم أو لا، والمشهور عند الأدباء في مثل هذا تناول العام للخاص، وأن العرب إذا اهتمت ببعض أنواع العام أفردته بالذكر لتبعد به عن التخصيص والإخراج من العموم فلا يبقى السامع بعد ذلك يتوهم إخراجهم وإن توهم إخراج غيره كقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: ٩٠] مع أن البغي اندرج في المنكر لكنه أعم أنواع المنكر فأفرده اهتماماً به، واندرج إيتاء ذِي الْقُرْبَىٰ في الإحسان لكنه أفضله فأفرد بالذكر إلى أن قال:

وليس من هذا الباب قوله تعالى ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرِمَانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨] لعدم العموم الشامل في «فاكهة» لكونها نكرة في الإثبات، فما تعم فما اندرج الرمان فيها وكثير من الناس يتوهمونه منه ا هـ. وأما قوله «وليس من هذا الباب قوله فيهما فاكهة ونخل ورمان الخ» ففيه نظر على أنه قد يقال سياق هذه الآية للامتتان والنكرة تعم في سياق الامتتان. وقال الشمس الأصفهاني أيضاً عقب شرحه: ينبغي أن تعلم أنه إذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً فلا يبنى أحدهما على الآخر لأن شرط ذلك المنافاة وهي معدومة ها هنا، وينبغي أن يتنبه أن قول المصنف الأشبه الوقف في هذه الصورة وهي أن تقول «صم كل يوم وصم يوم الجمعة» فيه نظر وذلك لأن دلالة الصيغة العامة على عمومها مع دلالة العطف على مدلوله يجري مجرى العام والخاص، ودلالة الخاص أقوى من دلالة العام على ما سيأتي بيانه في كتاب العموم والخصوص فلا يبعد أن ترجح الواو العاطفة على الصيغة العامة فلك أن تمنع ما ذكره المصنف وتجعل ما ذكرناه سنداً للمنع لا أنك تنتصب مدعياً ا هـ. فانظر قول المحصول المعداد من الكتب المعتمدة المشهورة في الفن، إما أن يمتنع ذلك عقلاً أو يمتنع ذلك شرعاً وحكمه في ذلك بالتأكيد من غير ذكر خلاف فيه مع ذكره الخلاف فيما قدمه، فكيف يقال إن ذلك غير معروف؟ وقد ذكر الصفي الهندي في نهايته نحو ما في المحصول حيث قال:

وأما إذا كان مدلول الثاني مائلاً لمدلول الأمر الأول ولم تصح الزيادة فيه إما لدلالة عقلية قتل زيد وصوم يوم معين، وإما لدلالة شرعية كعتق عبد معين إلى أن قال: فالأمر الثاني تأكيد للأمر الأول إذا كانا عامين أو خاصين، سواء كان الثاني بحرف العطف أو لا بحرف العطف إلى أن قال: أما إذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً، فإما أن يكون العام مقدماً على الخاص أو بالعكس، وعلى التقديرين إما أن يكون الثاني معطوفاً على الأول أو لا يكون، فهذه أقسام أربعة: أحدها أن يكون العام مقدماً والخاص معطوفاً عليه نحو قوله «صم كل يوم وصم يوم الجمعة»، واختلفوا فيه فذهب بعضهم إلى أن يوم الجمعة غير داخل تحت قوله «صم كل يوم» ليصح العطف، وحينئذ يفيد غير ما أفاده الأول. وذهب الآخرون إلى الوقف محتجين بأنه ليس ترك مقتضى العموم لأجل صحة العطف أولى من العكس فيجب التوقف إلى ظهور المرجح. ويمكن أن يجاب عنه بأن الأول أولى لأن تخصيص العام أهون من ترك مقتضى العطف لأنه أكثر، وكثرته تدل على قلة مفسدته، وثانيها أن يكون العام مقدماً والخاص مذكوراً بعده بلا عطف، ومثالهما ما سبق ولكن بلا حرف العطف فهنا يكون الثاني تأكيداً لبعض مدلول العام المتقدم إذ لا معارض للعام في كونه يجري على عمومها. وثالثها أن يكون الخاص مقدماً والعام معطوفاً عليه نحو قوله «صم يوم الجمعة وصم كل يوم» والخلاف فيه كما في الأول. ورابعها أن يكون الخاص مقدماً والعام مذكوراً بعده بلا حرف العطف، ومثالهما ما سبق ولكن بدون حرف العطف فهنا العام يحمل على عمومها ويفيد غير ما أفاده الأول ومؤكد لمدلول الأول ضمناً

عبدك اعتق عبدك» فالثاني تأكيد قطعاً وإن كان يعطف (النهي) النفسي (اقتضاء كف عن فعل لا بقول كف ونحوه) كذر ودع فإن ما هو كذلك أمر كما تقدم وتناول الاقتضاء الجازم وغيره ويحد أيضاً بالقول المقتضي لكف إلى آخره كما يجد اللفظي بالقول الدال على ما ذكر ولا يعتبر في مسمى النهي مطلقاً علو ولا استعلاء على الأصح كالأمر (وقضيته الدوام) على الكف (ما لم يقيد بالمرة) فإن قيد بها نحو «لا تسافر اليوم» إذ

اه. فإن قلت: الشارح أطلق القطع والإمام حكى خلافاً فيما إذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً ليس منه التأكيد. قلت: يمكن أن يقال الأمران في هذا القسم غير متماثلين وكلام الشارح في التماثلين، وأن يقال كلامه في الخاصين بقريئة تمثيله. ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر في قول الكمال فخلط إحدى الطريقتين بالأخرى من أنه مبني على أنه أراد بالغير التعريف وليس ذلك مراده، بل أراد المانع العقلي أو الشرعي وقد تكلم عليهما آخراً تمييزاً للكلام على ما احترز عنه من المانع اه. وفي قوله «وذلك غير معروف» ما نصه: بل هو معروف وهو العقلي والشرعي اه. ورأيت السيد الشريف السمهودي لما ذكر أن صاحب المحصول جرى على جعل التعريف مقابلاً للعادة قال: وهو مقتضى قول الشارح أولاً من عادة أو غيرها لكنه جعل التعريف هنا أي في قوله «فإن رجح التأكيد بعادي من العادي» فيبقى قوله أو غيرها غير ممثل له وليس هو من خلط إحدى الطريقتين بالأخرى اه. لكن ما ادّعى من أن مقابلة التعريف للعادة هو مقتضى كلام الشارح أولاً ممنوع والله أعلم. وقد ظهر ظهوراً لا خفاء معه ما وقع فيه الكمال من التخليط وبطلان ما زعمه من نسبة الشارح إلى الخلط والله الموفق.

قوله (اقتضاء كف عن فعل) فيه أمران: الأول أن المراد بالفعل نحو الأمر والشأن فيشمل القول والفعل المعروف والقصد وغيرها. والثاني أنه قد يقال هذا الحد غير جامع لأنه لا يتناوله اقتضاء الكف غير الكف المعبر عنه بنحو لا تكف إذ ليس اقتضاء كف عن فعل بل اقتضاء كف عن كف إذ معنى لا تكف طلب الكف عن الكف كما أن معنى لا تفعل طلب الكف عن الفعل. فإن قيل المراد بالفعل ما يشمل الكف قلنا: المقابلة ظاهرة في خلاف ذلك. قوله: (لا يقول كف) قال شيخنا الشهاب: متعلق بقوله «اقتضاء» اه. وقد يقال لا يميز النهي عن الأمر في الأزل في مادة طلب الكف لانتفاء اللفظ المميز حيث قد يشكل على ما قدّمه المصنف من تصحيح تنوع الكلام في الأزل إلى الأمر وغيره. قوله: (في مسمى النهي) قال شيخنا الشهاب: هو الاقتضاء ويشكل عليه أنه فسر قوله «مطلقاً» بقوله «أي لفظياً أو نفسياً» اه. بقياسه تعميم المسمى إلى الصيغة أيضاً. قوله: (وقضيته الدوام الخ) قال الكوراني: وفي كلام المصنف بحث من وجهين: الأول أنه قال: وقضيته الدوام ولم يقل والنهي يدل على الدوام وذكر في شرحه على مختصر ابن الحاجب أن قول الشيخ ابن الحاجب وحكم النهي التكرار ولم يقل يدل على التكرار في غاية الحسن لأن التكرار في النهي من ضرورة الواقع لا من الصيغة، فبدل لفظ

الحكم هنا بقوله «وقضيته الدوام» وهذا كلام غريب إذ لو لم تدل الصيغة على التكرار لغة كيف يستفاد منها وابن الحاجب ذكر في الأمر أنه لا يدل على التكرار عند الجمهور، فلو كان ما فهمه المصنف من كلامه كما فهمه تناقض كلام ابن الحاجب. الثاني أن قوله «وقيل مطلقاً» بعد قوله «وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمرّة» مما لا معنى له لأن الدوام مع التقييد بالمرّة لا يعقل وبدون التقييد مطلقاً قد فهم من قوله «وقضيته الدوام». هذا ما ذكره شراح كلامه، ويمكن توجيه كلامه بأن يقال: مراده أنه يفيد الدوام ما لم يقيد بمرّة، وقيل يفيد مطلقاً الانتهاء والدوام والمرّة من القرائن مثله الأمر كما سبق وما وجهنا به كلامه هو الذي ذكره المحقق اهـ.

وأقول: أما قوله الأول أنه قال «وقضيته الدوام» ولم يقل «والنهي يدل على الدوام» فقد أشار شيخ الإسلام كالكمال إلى جوابه حيث قال في قوله «وقضيته الدوام» ما نصه: أي وليس هو للدوام لأن الدوام لازم لامثال النهي فإنك إذا قلت لغيرك لا تسافر فقد منعه من إدخال ماهية السفر في الوجود ولا يتحقق امثال ذلك إلا بامتناعه من جميع أفراد السفر وهو المراد بالدوام فكان لازماً للامثال ينفي بانتفائه الامثال، فالامثال الذي هو مقصود النهي ملزوم للدوام فكان مقتضاه لا مدلوله اهـ. لكن لقائل أن يقول أولاً إذا كان النهي منعاً من إدخال ماهية الفعل في الوجود كما اعترفت به فهو منع من كل فرد من أفرادها إذ لا يتصور المنع من إدخالها في الوجود إلا بالمنع من كل فرد، فكما أنه لا يتحقق الامثال إلا بالامتناع عن جميع أفراد الفعل لا يتحقق الممثل وهو المنع إلا بالمنع عن جميع أفراد المنع من الفعل، فالدوام كما هو لازم للامثال هو لازم للمنع من إدخال الماهية في الوجود فكان مقتضاه، وكان أيضاً مدلوله دلالة عقلية إذ الدلالة الوضعية لا تتصور هنا لأن الكلام في نفس النهي لا في صيغته. فقولكم «فكان مقتضاه لا مدلوله» ممنوع بل هو مقتضاه ومدلوله جميعاً. فإن قلتم المنع من إدخال الماهية في الوجود لا يقتضي المنع من كل فرد على الدوام لصدقه بالمنع من كل فرد في بعض الأوقات فلم يقتض المنع من إدخال الماهية في الوجود المنع من كل فرد على الدوام فلم يدل على الدوام قلنا: لو صح ذلك بطل قولكم ان الامثال لا يتحقق إلا بالامتناع من جميع الأفراد على الدوام، بل يتحقق بالامتناع عنها في بعض الأوقات لأنه لا معنى للامثال إلا القيام بما طلب، فإذا لم يقد نفس النهي الدوام لم يكن الدوام مطلوباً فلا يتوقف الامثال على الدوام.

وبالجملة فيتوقف تحقق الامثال على الدوام فالدوام من مدلوله نفس النهي. نعم قد يقال التعبير بالاقضاء أنسب من التعبير بالدلالة لأن فيه تصريحاً بلزوم الدوام بخلاف الدلالة، ولأن الدلالة يتبادر منها الوضعية وهي غير مرادة هنا. وأن نقول ثانياً: لا نسلم استلزام الامثال للدوام وتوقفه عليه حتى كان قضية النهي ذلك لأن الكلام في النهي المطلق ومعناه طلب الامتناع عن الفعل والامتناع عن الفعل يتحقق بالامتناع عنه في الجملة للقطع بأنه امتناع عن

الفاعل. وأما الامتناع عنه المقيد بالدوام فإنما يقتضيه النهي المقيد بالدوام وليس الكلام فيه إلا أن يجاب بأن معنى لا تضرب مثلاً لا يكن منك ضرب أو لا توجد ضرباً، فالمنهي عنه في المعنى نكرة في سياق النهي أو النهي فيعم مع مراعاته ما يأتي عنه أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمان والبقاع. وأعلم أن الضمير في قول المصنف وقضيته للنهي النفسي كما هو صريح المتن لا للنهي بمعنى الصيغة كما يدل عليه صنيع الكوراني وكان الموقع له فيه ما حكاه عن المصنف في شرح المختصر فتأمل. وأما قوله «وذكر في شرحه على مختصر ابن الحاجب» إلى قوله «وهذا كلام غريب إذ لو لم تدل الصيغة على التكرار لغة كيف يستفاد منها الخ» فجوابه أنه لا غرابة ولا إشكال إذ لم يرد المصنف نفي دلالة الصيغة مطلقاً بل نفي دلالتها الوضعية مطابقة أو تظمناً فكان الأنسب التعبير بأن حكمها التكرار لأنه أمر لازم لمعناها وإليه أشار بقوله: لأن التكرار في النهي من ضرورة الواقع لا لأنها تدل على التكرار لأن المتبادر من الدلالة هو الدلالة الوضعية دون الالتزامية كما هنا. وأما قوله «وابن الحاجب» إلى قوله «تناقض كلام ابن الحاجب» فجوابه أنه إن أراد التناقض بين نفي الدلالة على التكرار عن الصيغة الذي اقتضاه عدول ابن الحاجب عن التعبير بأنه يدل على التكرار إلى التعبير بأن حكمها التكرار وبين قوله في الأمر لا يدل على التكرار عند الجمهور باعتبار منطوقه فلا نسلم لزوم التناقض إذ غاية الأمر نفي الدلالة على التكرار في الموضوعين، وليس هذا من التناقض في شيء، نعم قد يرد على هذا أنه لم يحصل الفرق بين الأمر والنهي لأن مجرد نفي الدلالة على التكرار عن الأمر لا ينافي أن حكمه التكرار كالنهي فلا بد في الفرق من بيان أن الأمر ليس حكمه التكرار. ويجاب بأن المقصود في الأمر نفي الدلالة مطلقاً حتى الالتزامية، وغاية الأمر أنه ترك مناسبتة حيث لم يعبر فيه بأنه ليس حكمه التكرار عند الجمهور ولا محذور في ذلك. وإن أراد التناقض بين نفي الدلالة المذكور وبين ما أفهمه قوله «عند الجمهور» من أنه يدل عليه عند غيرهم فهو مندفع أيضاً بما علم مما ذكر من أن المراد بالدلالة عند غير الجمهور الدلالة الالتزامية كما أن المراد من الدلالة المنفية عندهم هي الدلالة مطلقاً حتى الالتزامية فليتأمل. وأما قوله الثاني أن قوله «وقيل مطلقاً» بعد قوله «وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمرّة بما لا معنى له الخ» فهو كلام خارج عن قانون البحث لأنه إن أريد به الاعتراض على المصنف من حيث حكاية هذا القول فلا وجه له لأن هذا قول ثابت، وإن فرض إشكال معناه فلا محذور في حكايته بل هي مما ينبغي كما في سائر الأقوال المشكّلة المعنى. وإن أريد الاعتراض عليه من حيث معناه فكذلك لأنه لم يتصّب لاختياره ولا للاحتجاج له، وإن أريد الاعتراض على قائله من حيث معناه فهذا أمر آخر لا يتعلق بالمصنف. ووجه إشكال هذا القول أن معنى كون الدوام قضيته النهي أي النفسي كما هو صريح سياق المصنف أنه لازم له كما تقدّم، ولا يتصور لزوم مع التقييد بالمرّة فإن كان هذا القائل فرض كلامه في الصيغة وأراد بأن الدوام قضيته أنه مدلولها الحقيقي زال عنه هذا الإشكال لأن كون الصيغة

السفر فيه مرة من السفر كانت قضيته (وقيل) قضيته الدوام (مطلقاً) والتقييد بالمرة يصرفه عن قضيته (وترد صيغته) أي لا تفعل (للتحريم) نحو ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ [الإسراء: ٣٢] (والكراهة) ﴿ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون﴾ [البقرة: ٢٦٧] (والإرشاد) ﴿لا تسألوا عن أشياء أن تبدل لكم تسؤكم﴾ [المائدة: ١٠١] (والدعاء) ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا﴾ [آل عمران: ٨] (وبيان العاقبة) ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء﴾

موضوعة لطلب الترك على وجه الدوام، فإن قيدت بالمرة كانت مجازاً أمر معقول لا إشكال فيه، ونظيره أنها موضوعة للتحريم ولا تخرج عن كونها موضوعة له باستعمالها في غيره مجازاً لكن هذا لا يناسب صنيع المصنف لأنه صريح في أن كلامه في النهي نفسه الذي هو النفسي لا في صيغته. نعم قد يراد بالقضية هنا المناسبة أي أن المناسب للمنع من الشيء المنع منه على الدوام، وحيث أن يعقل كون المرة تصرفه عما هو المناسب له فهو حال التقييد بالمرة مصروف عن المناسب له فليتأمل. وأما قوله «ويمكن توجيه كلامه الخ» فلا يخفى بعد هذا التوجيه عن كلام المصنف وأنه في غاية التكلف والتعسف.

قوله: (ما لم يقيد بالمرة) أقول: هذا أوجه مما بعده لأن الكلام في النهي بمعنى الكلام النفسي لا بمعنى الصيغة كما هو صريح كلام المصنف كما تقدم، ولا يخفى أنه إنما اقتضى الدوام لإطلاق المنع فيه الشامل للمنع عن كل فرد أو لتوقف الامتثال عليه على ما تقدم بيانه فيكون المنع والامتثال بحسب زمان النهي، فإن كان مطلقاً اقتضى المنع على الدوام والامتثال كذلك، أو مخصوصاً اقتضى ذلك على الخصوص لا على الدوام، فالدوام حيث لا يقضي على الإطلاق، ومن هنا يظهر اندفاع ما قد يتوهم من قياس ما هنا على العام إذا استعمل في الخاص حيث لم يخرج بذلك عن كون العموم قضية اللفظ وإن صرف عنه في هذا الاستعمال، وذلك لأن العموم موضوع العام على الإطلاق والدوام ليس موضوع النهي كذلك فليتأمل. قوله: (نحو لا تسافر اليوم إذ السفر فيه مرة من السفر) لا يخفى أن السفر في اليوم قد يمكن تعدد مراته كما لو قال «لا تسافر اليوم إلى موضع كذا» وأمكن السفر إليه في اليوم مرات أو لم يقيد بإلى موضع كذا وصدق اسم السفر مع تعدده في اليوم على كل مرقد والظاهر أنه ممنوع من كل مرة من مرات السفر حتى لو خالف وسافر ثم رجع وأراد السفر إليه مرة أخرى في بقية اليوم كان ممنوعاً من هذه المرة أيضاً، فلعل عذ السفر فيه مرة من السفر باعتبار جنس المرة فليتأمل. قوله: (للتحريم والكراهة) لم يقل وخلاف الأولى لأنه مما أحدثه المتأخرون ولأنه إنما يستفاد من أوامر الندب لا بصيغة النهي والكلام في معانيها. قوله: (ولا تيمموا الخبيث) أي الرديء وقد صرح الشافعية بكراهة التصديق بالرديء ويتجه أن محل كراهة التصديق بالرديء إذا قصد مع تيسر غيره فإن قلت: لم عبر بنحو في مثال التحريم دون ما بعده؟ قلت: للاكتفاء بما فهم من

[آل عمران: ١٦٩] أي عاقبة الجهاد الحياة لا الموت (والتقليل والاحتقار) ﴿ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم﴾ [طه: ١٣١] أي فهو قليل حقير بخلاف ما عند الله، ومن اقتصر على الاحتقار جعله المقصود في الآية وكتابة المصنف التقليل المأخوذ من البرهان بالعين سبق قلم (والياس) ﴿لا تعذبوا اليوم﴾ [التحریم: ٧] (وفي الإرادة والتحریم ما) تقدم (في الأمر) من الخلاف فقيل لا تدل الصيغة على الطلب إلا إذا أريد الدلالة بها عليه والجمهور على أنها حقيقة في التحريم، وقيل في الكراهة، وقيل فيهما، وقيل في أحدهما

الأول اختصاراً. قوله: (والتقليل والاحتقار ولا تمدن عينيك الخ) أقول: لا يتعين أن يكون الشارح جعلهما شيئاً واحداً كما قاله المحشيان، بل يجوز أن يكون قد جعلهما شيئين ولكنه اقتصر على التمثيل بالآية لهما. إشارة إلى صلاحيتها لكل منهما وإلى أنها قد تصح إرادتهما معاً في الموضع الواحد، وإلى أن الاحتقار لا يتعين أن يتعلق بالمنهي كما اقتضاه كلام البرماوي، بل قد يتعلق بالمنهي عنه أو بمتعلقه، وحيث يندفع عنه اعتراض البرماوي على جعلهما شيئاً واحداً بقوله فمن يجعلهما واحداً ويمثل لهما بالآية كالأردبيلي وشيخنا البدر الزركشي فليس بجيد اهـ. قوله: (بخلاف ما عند الله) قد يكون إشارة إلى أن كلاً من التقليل والتحقير هنا إضافي بالنسبة إلى ما عند الله فلا ينافي أنه في حد ذاته وباعتبار أخذه على الوجه المخلوق له كثير غير حقير لكثرة نفعه وكونه نعمة من الله.

قوله: (ومن اقتصر على الاحتقار وجعله المقصود في الآية) أقول فيه أمران: الأول أن كونه المقصود في الآية إنما يقتضي الاقتصار عليه لو انحصرت أمثله في الآية أو كان هو المقصود في كل مثال وفي كل من الأمرين نظر. والثاني أن اقتصاره على مثال واحد لهما قد يقتضي أن الصيغة لا تستعمل في أحدهما عند تجرده عن الآخر وفيه نظر أيضاً. لا يقال لا يتصور تجرد أحدهما عن الآخر لتلازمهما لأن تلازمهما غالباً كما قيد به شيخ الإسلام وهو ظاهر فالانفكاك ممكن. واعلم أن قوله «جعله المقصود» صريح في تغاير المعنيين، فقول المحشي جعلهما الشارح شيئاً واحداً أي واحداً اعتبارياً بمعنى أنه اعتبرهما واحداً في عد المعاني لا أنهما معنى واحد على أنا أشرنا إلى أنه لا يتعين أن يكون جعلهما واحداً فلي تأمل. قوله: (والياس) كأن المراد به الإياس، ثم رأيت شيخنا الشهاب أشار لذلك بقوله «كأن المراد إيقاع اليأس وتحصيله لهم» اهـ. قوله: (وفي الإرادة والتحریم ما تقدم) أشار بالأول إلى ما ذكره في الأمر بقوله «واعتر أبو علي وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب» وبالثاني إلى ما ذكره فيه بقوله «والجمهور حقيقة في الوجوب لغة أو شرعاً أو عقلاً الخ» لكن ما فسره به بقوله «والجمهور على أنها حقيقة في التحريم الخ» لم يستوف جميع الأقوال السابقة في الأمر وإن كان ذلك لعدم جريان الجميع هنا فقول المصنف «ما في الأمر» أي معنى ما في الأمر أي في الجملة. قوله: (جمعاً

ولا نعرفه (وقد يكون) النهي (عن واحد) وهو ظاهر (و) عن (متعدد جمعاً كالحرام المخير) نحو «لا تفعل هذا أو ذلك فعلية ترك أحدهما فقط فلا مخالفة إلا بفعلهما فالمحرم جمعهما لا فعل أحدهما فقط (وفرّقاً كالنعلين تلبسان أو تنزعان ولا يفرق) بينهما بلبس أو نزع إحداهما فقط فهو منهي عنه أخذاً من حديث الصحيحين «لا يمشين أحدكم في نعل واحد لينعلهما»^(١) جميعاً أو ليخلعهما جميعاً» فيصدق أنهما منهي عنها لبساً أو نزعاً من جهة الفرق

وفرّقاً وجميعاً) تمييزات محولة عن المضاف أي وعن جمع متعدد وفرقه وجميعه. قوله: (كالحرام المخير) أي المخير فيما يترك من خصاله ليخرج بتركه عن عهدة النهي فلا منافاة في وصف الحرام بالمخير. وقال شيخنا الشهاب: قد يشكل على هذا أي قوله «كالحرام المخير» قوله تعالى ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] ويجاب بأن الإجماع دل على النهي عن كل منهما هذا ولكن الذي في العضد أنه إذا أريد النهي عن كل واحد عطف به «أو» ومثل بالآية فالمحرم مع العطف به «أو» كل شيء صدق عليه أنه أحد ما يذكر لا واحد فقط اه. وأقول: كأن منشأ إشكاله حمله الحرام المخير على النهي مع العطف به «أو» وهو ممنوع، بل المراد به ما ثبت كون النهي فيه عن القدر المشترك. ثم لا يخفى أن النهي مع العطف به «أو» لا يتأتى على الإطلاق أنه نهي عن كل واحد مع القول بإثبات الحرام المخير، بل تارة يكون النهي عن الجمع فيكفي الانتهاء عن واحد وتارة يكون عن كل واحد فلا بدّ من الانتهاء عن الجميع كما في الآية ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] ويعتمد في ذلك القرائن ويبقى الكلام عند التجرد عن القرائن، فهل يحمل النهي حيثئذ على النهي عن الجمع أو على النهي عن كل واحد فيه نظر. وقد قالوا إن العطف به «أو» بعد النفي بحسب أصل اللغة لنفي الجمع وبحسب عرف اللغة لنفي كل واحد. فهل يتخرج النهي على ذلك لقرب النهي من النفي فيه نظر. ويدل على عدم التخرج والحمل على النهي عن الجمع ما تقدّم في المقدمات في تحريم واحد لا بعينه حيث قال المصنف والشارح: وقيل زيادة على ما في المخير من طرق المعتزلة لم يرد به أي بتحريم ما ذكر أي واحد لا بعينه من أشياء معينة اللغة حيث لم يرد بطريقه من النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالأمر من واحد مبهم من أشياء معينة، وقوله تعالى ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] نهي عن طاعتها إجماعاً. قلنا: الإجماع لمستنده صرفه عن ظاهره اه. فإنه صريح في أن ظاهره أن النهي عن الجمع وأنه لولا صرف الإجماع كان معمولاً على النهي عن الجمع، فهذا يقتضي أنه عند الإطلاق محمول على ذلك وأنه ظاهر. ولا يخفى ما في تمثيل المصنف لهذه الأقسام من المسامحة فقوله «كالحرام المخير» أي كنهى الحرام المخير وقوله «كالنعلين الخ» أي كالنهي الذي تضمنه هذا الحكم الذي أفاده هذا الكلام، وقوله «كالزنا والسرقة» أي كالنهي المتعلق بهذين.

(١) رواه النسائي في كتاب الزكاة باب ٧٠. ٧٦. أبو داود في كتاب الزكاة باب ٣٣ الترمذي في كتاب الزكاة باب

٢٩. الموطأ في كتاب صفة النبي حديث ١.

بينهما في ذلك لا الجمع فيه (وجميعاً كالزنا والسرقة) فكل منهما منهي عنه فيصدق بالنظر إليهما أن النهي عن متعدد وإن كان يصدق بالنظر إلى كل منهما أنه عن واحد (ومطلق نهي التحريم) المستفاد من اللفظ (وكذا التنزيه في الأظهر للفساد) أي عدم الاعتداد بالنهي عنه إذا وقع (شريعاً) إذ لا يفهم ذلك من غير الشرع (وقيل لغة) لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ (وقيل معنى) أي من حيث المعنى وهو أن الشيء إنما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضي فساده.

(فيما عدا المعاملات) من عبادة وغيرها مما له ثمرة كصلاة النفل المطلق في الأوقات المكروهة فلا تصح كما تقدم على التحريم، وكذا التنزيه على الصحيح المعبر عنه هنا في

قوله: (أخذاً من حديث الصحيحين) محل الأخذ منه قوله لينعلهما جميعاً أو ليخلعهما جميعاً لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده قوله: (كالزنا والسرقة) هلا مثل بقوله تعالى ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] فيفيد أن النهي مع العطف بـ«أو» قد يكون نهياً عن كل واحد. قوله: (للفساد) قال المحشي: أي يدل على فساد النهي عنه. وأقول: السابق إلى الفهم من الدلالة أن الكلام في صيغة النهي ويوافق ذلك قول البرهان: مسألة ذهب المحققون إلى أن الصيغة المطلقة في النهي تتضمن فساد النهي عنه اهـ. لكن قول الشارح المستفاد من اللفظ يقتضي أن الكلام في النهي نفسه الذي هو الكلام النفسي المخصوص، وحيث قد يشكل ذكر الدلالة. ويجاب بأنه لا إشكال لتحقق الدلالة التي هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر أو غير ذلك من معانيها في النهي نفسه، ولا يخفى أنه لا يتعين تقدير الدلالة حتى يكون التقدير دال للفساد، بل يجوز تقدير غيرها كالاستلزام والاقتضاء أي مستلزم أو مقتض للفساد. قوله: (أي عدم الاعتداد بالنهي عنه) ذكر المحشيان أن هذا تفسير للفساد يلزم تفسيره السابق في خطاب الوضع لأنه المقصود من الحكم بالفساد. وأقول: ولأنه المقصود بالبحث هنا والذي هو محل النزاع لأن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يخالف في أن النهي يدل على مخالفة النهي عنه للشرع أخذاً من قول الشارح في مبحث الصحة والفساد في قول المصنف، ويقابلها البطلان وهو الفساد خلافاً لأبي حنيفة ما نصه في قوله «مخالفة ما ذكر الشرع بأن كان منهياً عنه الخ» ولأن القول بأن الفساد باللغة أو المعنى أي العقل لا يتصور في الفساد بالمعنى السابق الذي هو مخالفة ذي الوجهين الشرع كما لا يخفى. قوله: (مما له ثمرة) قال شيخ الإسلام: لك أن تقول ما فائدته، إذ كل ما ينهى عنه له ثمرة اهـ. ويمكن أن يجاب بأن المراد بالثمرة شيء يقصد حصوله من النهي عنه فيتقي حصوله كالوطء حيث يقصد به حصول النسب فيتقي حصول ذلك من الوطء زنا وهذا غير متحقق على الإطلاق، فأى شيء يقصد حصوله من شرب الخمر أو من لبس أحد النعلين مثلاً فيتقي حصوله فليتامه.

قوله: (في جملة الشمول) قال شيخنا الشهاب: هي قول المتن وكذا التنزيه إذ هي شاملة

جملة الشمول بالأظهر وكالْوَطء زنا فلا يثبت النسب (مطلقاً) أي سواء رجع النهي فما ذكر إلى نفسه كصلاة الحائض وصومها أم لازمه كصوم يوم النحر للإعراض به عن ضيافة الله تعالى كما تقدم، وكالصلاة في الأوقات المكروهة لفساد الأوقات اللازمة لها بفعلها فيها (وفيها) أي في المعاملات (إن رجع) النهي إلى أمر داخل فيها كالنهي عن بيع الملائح أي ما في البطون من الأجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع (قال ابن عبد السلام أو احتمال

للنهي عن صلاة النفل المذكورة وغيره. قوله: (مطلقاً أي سواء رجع النهي فيما ذكر النسخ) قال شيخنا العلامة: إذا تأملت تفسير الإطلاق والتفصيل المذكور في المعاملات وجدتهما متساويين في المعنى، فلا معنى للإطلاق في محل والتفصيل في آخره. وأقول: قد سبقه إلى هذا الإيراد المحشيان مع زيادة ثم قال الكمال: لا يقال لعله فصل المعاملات عما عداها لينقل فيها ما قاله ابن عبد السلام من احتمال الرجوع إلى أمر داخل لأنها نقول: يمكنه التنبيه على ذلك بدون ما وقع فيه من إيهام الفرق بين المعاملات وغيرها في الإطلاق والتقييد. ويجب بأن إمكان التنبيه على ذلك بدون ما ذكر لا يمنع من صحة التنبيه بالوجه الذي سلكه إذ لا حرج في التعبير عن المقصود بما يفيد وإن أمكن التعبير عنه بوجه آخر فيكفي حصول التنبيه المذكور في صحة فصل المعاملات عما عداها وإن حصل بغير الفصل أيضاً، ولعله إنما ارتكب هذا الطريق مع الإيهام المذكور لأنه لم يتضح له شمول كلام ابن عبد السلام لغير المعاملات فاحتاط بالاحتراز عن إطلاق كلام ابن عبد السلام ولم يبال بهذا الإيهام لظهور اتجاه التسوية بينهما. وقد يقال الفصل المذكور لا يفيد ذلك الاحتراز فإن مقتضى مقابلة التفصيل بالإطلاق شمول الإطلاق لاحتمال الدخول فألحق عدم اندفاع الاعتراض بهذا الطريق فليتأمل. وأما قول شيخ الإسلام «ويجب بأنه إنما فصلها عما عداها بالنظر إلى زيادة ابن عبد السلام الآتية أن زادها في المعاملات فقط كما فهمه المصنف والشارح لكن الأنسب حينئذ التعبير في المعاملات بـ«مطلقاً» وفيما عداها بقوله «إن رجع إلى نفسه أو لازمه» ففيه نظر، لأن مجرد هذا التعبير لا يفيد حكم زيادة ابن عبد السلام فليتأمل. قوله: (أي سواء رجع النسخ) قال شيخنا الشهاب: المراد بالمرجع إليه علة النهي اهـ. قوله: (إلى نفسه كصلاة الحائض) ينبغي أن يراد بالرجوع إلى نفسه ما يشمل الرجوع إلى الجزء قوله: (لفساد الأوقات) قال شيخنا الشهاب: أي الفساد الذي اشتملت عليه الأوقات اهـ. قوله: (كالنهي عن بيع الملائح) أي ما في البطون من الأجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع. أقول: هذا يقتضي أن مرجع النهي أي ما يرجع إليه أي علة هو انعدام المبيع، ولا خفاء أن هذا الانعدام ليس ركن البيع فكيف يصح التمثيل بما ذكر لما يكون مرجع النهي أمراً داخلياً. ويجب بأن المراد بالرجوع إلى الأمر الداخلى ما يعم الرجوع إلى ما يتعلق به كما هنا، فإن النهي هنا راجع إلى العدم المتعلق بركن البيع فتأمل.

قوله: (قال ابن عبد السلام أو احتمال رجوعه إلى أمر داخلى) أقول: ينبغي الاكتفاء

رجوعه إلى أمر داخل) فيها تغليبا له على الخارج.

باحتمال الرجوع إلى الخارج اللازم أيضاً وأن يكون غير المعاملات كالمعاملات في الاكتفاء
 باحتمال الرجوع إلى الداخل أو الخارج اللازم خلافاً لظاهر كلام الشارح في الأمرين حيث أقر
 المصنف على تخصيصه صورة الاحتمال بالمعاملات وعبر بقوله «أو رجع» إلى أمر لازم ولم يقل أو
 رجع، أو احتمل رجوعه إلى أمر لازم ولظاهر كلام المصنف في الثاني دون الأول، بل ظاهر
 كلامه عطف قوله «أو لازم» على قوله «أمر داخل» المتعلق بكل من رجع. واحتمل ووفقاً في
 الأمرين لما نقله الكمال في التنبيه الذي ذكره عن البرماوي ومنه قوله «نعم ما شك في كونه
 للآزم أو غيره للفساد كاللازم كما قاله ابن عبد السلام» اهـ. قال الكمال: وإطلاقه يقتضي أنه
 لا فرق بين العبادة وغيرها في الشك في كون النهي للآزم أو لغيره اهـ. لكن الحامل للشارح
 على تقدير الرجوع دون احتمال الرجوع أيضاً في قوله «أو لازم» كلام المصنف في منع الموانع
 فإنه صريح في إرادة ذلك، وحمل عبارة ابن عبد السلام عليه حيث قال: وذلك أن علماءنا
 رحمهم الله تعالى ذكروا أن النهي في المعاملات يقتضي الفساد إن رجع إلى أمر داخل فيها أو
 لازم، فإن كان راجعاً إلى أمر خارج لم يقتض الفساد فصرحوا بالراجع إلى أمر داخل أو خارج
 أو لازم، وسكتوا عما شككنا فيه أراجع هو إلى داخل أو خارج وهو مكان مهم لم أر من ذكره
 غير ابن عبد السلام فإنه قال في القواعد: كل تصرف نهي عنه لأمر يجاوره أو يقارنه مع توفر
 شرائطه وأركانه فهو صحيح، وكل تصرف نهي عنه ولم يعلم لماذا نهى عنه فهو باطل حملاً للفظ
 النهي على الحقيقة اهـ. ذكره بعد أن ذكر النهي عنه لعينه والذي لم يعلم لماذا نهى عنه الأمر
 داخل أو خارج هو المحتمل لأن يرجع إلى داخل اهـ. فانظر قوله «وسكتوا عما شككنا فيه
 أراجع هو إلى داخل أو خارج ولم أر من ذكره غير ابن عبد السلام فإنه قال الخ» وقوله «والذي
 لم يعلم لماذا نهى عنه الخ» فإن كلاً منهما صريح في قصره كلام ابن عبد السلام على الشك في
 أنه لداخل أو خارج، فلذا حمل الشارح كلامه هنا على ما يوافق مراده وإن قبل الحمل على أعم
 منه وعبارة قواعد ابن عبد السلام التي نقل منها المصنف ما ذكر عن منع الموانع ما نصه: قاعدة
 كل تصرف شرع لمقصود واحد بطل بفوات ذلك المقصود، وكل تصرف شرع لمقاصد بطل
 بفوات مقاصده أو بعضها، وكل ما نهى عنه لفوات ركن من أركانه أو شرط من شرائطه فهو
 فاسد، سواء كان من العبادات أو المعاملات، وكل تصرف نهي عنه لأمر يجاوره إلى آخر ما تقدم
 من منع الموانع اهـ. وذكر قبل ذلك بكراريس قبيل فصل في جلب المصالح ودرء المفاسد على
 الظنون كلاماً مبسوطاً في ذلك، وهو الذي لخصه الكمال في حاشيته وعبارته فيه في قسم
 الشك المذكور ما نصه: الحال الرابعة أن ينهى عما لا يعلم أنه لاختلال الشرائط والأركان أو
 لأمر مجاور، فهذا أيضاً مقتض للفساد حملاً للفظ على الحقيقة، ومثاله نهى ﷺ عن بيع الطعام
 حتى يجري فيه الصاعان اهـ. وهذه العبارة لم يقيد بها بالتصرف وإن مثل لها به فكان المصنف إنما

(أو) رجع إلى أمر (لازم لها) كالنهي عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط (وفاقاً للأكثر) من العلماء في أن النهي للفساد فيما ذكر أما في العبادة فلمنافاة النهي عنه لأن يكون عبادة أي مأموراً به كما تقدم في مسألة الأمر لا يتناول المكروه، وأما في المعاملة فلاستدلال الأولين من غير نكير على فسادها بالنهي عنها، وأما في غيرها كما تقدم فظاهر (وقال الغزالي والإمام الرازي للفساد (في العبادات فقط) أي دون المعاملات فسادها بفوات ركن أو شرط عرف من خارج عن النهي، ولا نسلم أن الأولين استدلوا بمجرّد النهي على فسادها دون غيرها كما تقدم فسادها من خارج أيضاً (فإن كان) مطلق النهي (لخارج) عن النهي عنه أي غير لازم له (كالوضوء بماء مقصوب) لإتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضاً وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضاً وكالصلاة في المكان المكروه أو المقصوب كما تقدم.

وقف على تلك ولم يقف على هذه أو وقف عليها أيضاً لكنه حملها على التصرف بقرينة تلك والمثال فاحتاط واقتصر على النقل عنه في التصرف دون غيره. ويمتثل أن اقتضاه في منع الموانع على صورة الشك في كون النهي لداخل أو خارج على وجه التمثيل لكن الشارح احتاط نظراً لظاهر ذلك فليتأمل.

قوله في المتن: (للي أمر داخل فيها) قال شيخنا الشهاب: تنازع فيه رجع ورجوع واعمل الأوّل فصح عطف «لازم» على قوله «داخل» اهـ. وكان غرضه بهذا الاحتراز عن تعلق الاحتمال بصورة الرجوع للازم أيضاً وإلا فالعطف في نفسه صحيح مع إعمال الثاني، لكن يشكل على قوله «اعمل الأوّل» أنه لو كان كذلك أضر في الثاني وقال أو احتمل رجوعه إليه إلى أمر داخل فليتأمل. قوله: (لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط) أقول: قد يقال الزيادة ليست خارجة لأنها من جملة المعقود عليه إلا أن يجاب بأن المراد بالزيادة المعنى المصدرية وهو خارج، أو بأن مرجع النهي ليس الزيادة بل الاشتمال عليها كما هو الظاهر من كونه مدخول لام التعليل والاشتمال يوصف باللزوم باعتبار أن متعلقه الذي هو الزيادة بمعنى المزيد لازم بالشرط. ثم رأيت عبارة السنوي مشيرة إلى أن المراد بالزيادة كون أحد العوضين زائداً حيث قال: لأن النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين إنما هو لأجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لأن المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أو ناقصاً من أوصافه لكنه لازم اهـ. وهو قريب من جعلنا الزيادة بالمعنى المصدرية. قوله: (اللازمة بالشرط) أقول: لعل المراد الشرط بحسب المعنى وإلا فأبي شرط في قوله «بعتك هذا الدرهم بهذين الدرهمين» فتقول قبلت مثلاً وبقي أنه لم عبر بالشرط وهلا قال اللازمة بالعقد عليها فليتأمل. قوله: (فإن كان مطلق النهي لخارج الخ) هذا قسيم قوله مطلقاً فيما عدا المعاملات وقوله أمر داخل أو لازم في المعاملات.

قوله: (كالوضوء بماء مقصوب) قال الكمال: فإن النهي عنه من جهة انه إتلاف لمال

الغير عدواناً إلى أن قال: وقول الشارح «الإتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء» بيان لكون الأمر المنهي لأجله غير لازم وكان ينبغي للشارح أن يبين الانفكاك من الجانبين إلى آخر ما أطال به فراجع. وأقول: هذا الكلام منه يقتضي أن المراد هنا نفي اللازم الأعم وأن النظر بين مطلق الوضوء وإتلاف مال الغير إذ لو كان النظر بين الوضوء بقيد كونه بماء مغسوب وإتلاف مال الغير لكان الإتلاف لازماً قطعاً للوضوء فلا يتصور الانفكاك من الجانبين. غاية الأمر أنه لازم أعم وهذا الذي اقتضاه كلامه فيه نظر ظاهر، بل لا يصح قطعاً ولا منشأ له إلا الوهم وعدم الوقوف على مقصودهم، وذلك لأن الكلام فيما إذا كان مطلق النهي لخارج عن المنهي عنه غير لازم له والمنهي عنه ليس مطلق الوضوء بل الوضوء بقيد كونه بماء مغسوب، فالواجب أن ينظر بينه وبين مرجع النهي الذي هو الإتلاف، وحيث أن الإتلاف لازماً قطعاً لكنه لازم أعم فيجب أن يكون اللازم المنفي هو اللازم المساوي أعم من أن يثبت اللازم الأعم كما في مثال الوضوء، أولاً كما في مثال البيع وقت النداء فإن كلاً من البيع بقيد كونه وقت النداء والتفويت ينفك عن الآخر إذ قد يحصل البيع وقت النداء ولا تفويت بأن يقع وقت النداء حال السعي إلى الجمعة، وقد يحصل التفويت ولا بيع وقت النداء بأن يشتغل عنها وقت النداء بالبناء مثلاً، ولا يجوز أن ينظر بين مطلق الوضوء والإتلاف لأن مطلق الوضوء غير منهي عنه ولأن اللازم المثبت فيما سبق هو اللازم المساوي فإن الإعراض عن ضيافة الله تعالى لازم مساوٍ للصوم يوم النحر لا ينفك أحدهما عن الآخر، ولا ينافي ذلك أنه يوجب إمساك في يوم النحر من غير صوم ولا نيته لأن مجرد هذا الإمساك ليس إعراضاً بل الإعراض أن يمنع نفسه من الفطر بقصد العبادة بخلاف المنع لا بهذا القصد إذ لا مقتضى له فلا يتحقق معه الإعراض والاشتغال على الزيادة أي على كون أحد العوضين زائداً على الآخر لازم مساوٍ لبيع الدرهم بالدرهمين من حيث كونه بيع الشيء بأكثر منه لا ينفك أحدهما عن الآخر إذ لا يوجد بيع الدرهم بالدرهمين كذلك بدون الزيادة، ولا توجد زيادة أحد العوضين على الآخر بدون بيع الدرهم بالدرهمين كذلك، ولا يرد على ذلك أن الاشتغال على الزيادة موجود في بيع غير الربوي لأن تأثير مشروط بالربوي ولا نحو رد درهمين عن درهم قرض بشرط أو غيره لأن القرض ليس معاوضة فلا يصدق فيه قولنا كون أحد العوضين زائداً. وأيضاً فلو صح ما اعتبره من النظر بين مطلق الوضوء والإتلاف وجب على قياسه أن يكون النظر فيما سبق بين مطلق الصوم والإعراض، وحيث لا يكون الإعراض لازماً لوجود الصوم بدونه في صوم غير يوم النحر وبين مطلق البيع والزيادة، وحيث لا تكون الزيادة لازمة لوجود البيع بدونها في بيع درهم بدرهم فلا يصح قولهم إن النهي فيما ذكر لخارج لازم فظهر أن المراد هنا نفي اللازم المساوي لا الأعم فتعين الاقتصار على بيان وجود الإتلاف بدون الوضوء والتفويت بدون البيع ليتحقق عدم كون اللازم مساوياً لأن الكلام فيه

(لم يفد) أي الفساد (هتند الأكثر) من العلماء. لأن المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج (وقال) الإمام (أحمد) مطلق النهي (يفيد) الفساد (مطلقاً) أي سواء لم يكن لخارج أم كان له

فقط. وأما وجود الوضوء بدون الإلتلاف والبيع بدون التفويت فلا يتصور لما تقرر من أن الكلام في الوضوء المقيد بكونه بمغصوب وفي البيع المقيد بكونه وقت النداء لأنهما المنهي عنه فلا معنى لبيان وجودهما بدون ما ذكر لعدم تصوره. فقوله «وكان ينبغي للشارح أن يبين الانفكاك من الجانبين الخ» وهم ظاهر لا منشأ له إلا مخالفة ما كان ينبغي له من إمعان النظر وصدق التأمل ليتحقق المقصود ويقف على مراد الأئمة، ويعلم أن الشارح لم يذكر إلا ما ينبغي ولا يبادر إلى ما بدر إلى خاطره فإن ذلك مظنة الزلل ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ومما يصرح أيضاً بأن المراد في هذا المقام اللازم المساوي لا الأعم قول القرافي في شرح المحصول نقلاً عن الإمام فخر الدين في المعالم: بل الضابط أن المنهي عنه إما أن يكون تمام المنهي عنه أو جزؤه أو خارجاً لازماً أو خارجاً مفارقاً ثم قال: وأما القسم الرابع وهو الخارج المفارق لا يمنع صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب انتهى. وأقره القرافي على ذلك مع سعة اطلاعه وكثرة مناقشته له، وكذا الأصفهاني وناهيك به وزاد نقل عبارات عن الأئمة موافقة لذلك منها قوله عن شرح اللمع للشيخ أبي إسحق الشيرازي ذلك الإمام النظار المعروف والخبر البحر الجليل الموصوف. وقال بعض أصحابنا: إن كان النهي يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب النجسة دل على فساده، وإن كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع وقت نداء الجمعة لا يدل على فساده انتهى. فانظر قول الإمام تمثيلاً للخارج المفارق كالوضوء بالماء المغصوب فإنه نص في أن المنهي في هذا المقام هو اللازم المساوي لا الأعم وإلا فالإلتلاف لازم أعم للوضوء المذكور، وقول الشيخ «وإن كان لا يختص مع تمثيله بما ذكر» فإنه نص في ذلك أيضاً، فعلم بما لا مزيد عليه أن المحشي لم يصب الصواب في هذا المقام، والله در هذا الشارح. وقد قدمنا هذا الكلام أيضاً في مسألة مطلق الأمر لا يتناول المكروه وأوضحنا هناك ما وقع لشيخنا العلامة من الغلط الفاحش الذي نشأ له من عدم إمعان التأمل وعدم مراجعة عبارات أئمة الفن ليتحقق منها مقصودهم حيث توهم أن المراد باللازم في هذا المقام الأعم من المساوي والأعم فنسب هذا الشارح المحقق إلى ما لا يليق ببعض فضلاء الطلبة من أن حكمه بأن الإلتلاف الحاصل بالوضوء بالمغصوب والتفويت الحاصل بالبيع وقت نداء الجمعة من الخارج الغير اللازم من اشتباه اللازم باللازم:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم
ولا حول ولا قوة إلا بالله وبه المستعان.

قوله: (تعليلاً لقول المصنف لم يفد عند الأكثر لأن المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج)
أقول: لمورد أن يورد عليه أن المنهي عنه في الحقيقة في الخارج اللازم ذلك الخارج أيضاً فلا

لأن ذلك مقتضاء فيفيد الفساد في الصور المذكورة للخارج عنده قال (ولفظه حقيقة وإن انتفى الفساد للدليل) كما في طلاق الحائض للأمر بمراجعتها كما تقدم لأنه لم ينتقل عن جميع موجه من الكف والفساد فهو كالعام الذي خص فإنه حقيقة فيما بقي كما سيأتي (و) قال (أبو حنيفة) مطلق النهي (لا يفيد) الفساد (مطلقاً) أي سواء كان لخارج أم لم يكن له لما سيأتي في إفادته الصحة قال (نعم المنهي) عنه (لعمريه) كصلاة الحائض وبيع الملاحح.

يصح الفرق بينهما بمجرد ذلك، ويمكن أن يجاب بأن المراد باللازم في هذا المقام هو المساوي كما قررناه آنفاً. ولما كان اللازم المساوي لا ينفك عن الملزوم كان طلب ترك اللازم طلباً لترك الملزوم إذ لا يتأتى تركه بدون بخلاف الخارج الغير اللازم بالمعنى المذكور فإنه لما كان يوجد بدون الملزوم المخصوص في محل آخر لم يكن طلب تركه طلباً لترك الملزوم لاستقلاله بالنظر لذلك الملزوم الخاص فكان النظر إليه بانفراده فليتأمل. قوله: (أي سواء لم يكن لخارج أم كان له) هلا زاد في الإطلاق وسواء كان في العبادات أو في غيرها. قوله: (قال ولفظه حقيقة) قال شيخ الإسلام: أي في الكف والفساد كما يعلم من كلام الشارح بعد انتهى. وقوله (من كلام الشارح بعد) يريد قوله «لأنه لم ينتقل عن جميع موجه من الكف والفساد» أي بل عن بعض موجه وهو الفساد الذي انتفى لدليل لكن في إطلاق هذا التفسير مع المبالغة المذكورة نظر، لأنه فيها غير مستعمل في جميع موجه بدليل التعليل المذكور حتى يكون حقيقة قوله (لأنه لم ينتقل عن جميع موجه النسخ) أقول: فيه بحث لأن هذا التوجيه لا يصحح كونه حقيقة بل يصحح كونه مجازاً لأن حاصله أنه مستعمل في بعض موجه وبعض موجه ليس هو معناه الموضوع له، بل جزء معناه واستعمال اللفظ في جزء معناه مجاز بلا إشكال. وأما تنظيره بالعام المخصوص ففيه بحث أيضاً على قول المصنف الآتي أن عمومه أي العام المخصوص مراد تناوياً لا حكماً على كلام فيه يأتي بيانه هناك لظهور الفرق حيثئذ بأن ذلك مستعمل في جميع معناه. غاية ما في الباب أن الحكم غير شامل لجميع معناه وهذا لا يقدح لأن مدار كون اللفظ حقيقة على استعماله في تمام معناه وإن لم يتعلق الحكم بتمام معناه. لا يقال هو مستعمل في الفساد أيضاً إلا أنه منع الدليل من العمل به لأننا نقول: لو استعمل في الفساد لم يمكن إلغاؤه إلا على وجه النسخ. وقد يجاب بمنع هذا بل يمكن إلغاؤه على وجه التخصيص بأن يقصر حكمه بالدليل على بعض معناه كما في العام المخصوص المذكور وفيه نظر. قوله: (فإنه حقيقة فيما بقي كما سيأتي) أي على ما قال المصنف أنه الأشبه مع حكاية خلافه، فيه منه قول الأكثر أنه مجاز مطلقاً لاستعماله في بعض ما وضع له أولاً وسيأتي لنا كلام، ثم فيما اقتضاه جزؤه: بأن عمومه مراد تناوياً لا حكماً لقتضى الجزم بأنه حقيقة مع حكايته خلافاً في أنه حقيقة أو مجاز مطلقاً أو على تفصيل.

قوله: (وقال أبو حنيفة النخ) أقول فيه أمران: الأول أن إطلاقه عن أبي حنيفة عدم الفساد يخالفه ما في كتب الحنفية المعتمدة من التفصيل، فإن حاصل كلام التلويح كالتنقيح والتوضيح أن

المنهي الحسي باطل، سواء أطلق نبيه أو دلت القرينة على أنه لعينه أو لجزئه أو لوصف قائم به، فإن دلت على أنه لمجاور منفصل فلا، مثاله قوله تعالى ﴿ولا تقربوهن﴾ [البقرة: ٢٢٢] فالمنهي عن القربان لمجاور وهو الأذى وأن المنهي الشرعي إن كان المنهي لعينه بأن دل الدليل على ذلك فباطل، معاملة كان أو عبادة، وإن كان لوصفه بأن دل الدليل على ذلك أو أطلق المنهي فهو صحيح بأصله فاسد بوصفه معاملة أو عبادة، وإن كان لمجاور فقير فاسد وفسروا الوصف باللازم الخارج بالإعراض عن الضيافة في صوم يوم النحر والمجاور بالشيء الذي يصحب المنهي عنه ويفارقه في الجملة كالاشتغال بالبيع وقت نداء الجمعة عن السعي الواجب فإنه قد يوجد الاشتغال بدون البيع. ويجاب بأنه لا مخالفة أما قسم الحسي فسياق المصنف لا يصلح له ولا يتناوله لأن سياقه لما يوصف بالصحة والفساد لأنه في بيان أن المنهي تارة يقتضي الفساد، وتارة لا. وبيان الخلاف في ذلك والفساد في كلامه إنما يتبادر منه ما هو اصطلاحه فيه والحسي كالزنا وشرب الخمر لا يتصف بذلك كما يعلم مما قدمه في تعريف الصحة والفساد، وإذا لم يتناوله سياقه فلا يرد عليه لأن غاية الأمر أنه ترك مسألة من كلام الحنفية ولا يضره ذلك. وأما قسم المنهي الشرعي فبطلانه إذا كان المنهي عنه لعينه عرضي لا ينافي ما نقله المصنف من نفي إفادة المنهي الفساد مطلقاً، فالحاصل أن صيغة المنهي لا تفيد فساد المنهي عنه مطلقاً وقد يعرض له الفساد إذا كان المنهي عنه لعينه بخلاف ما إذا كان لوصفه أو مجاوره، فالتفصيل بين عروض الفساد إذا كان المنهي للعين بخلاف ما إذا كان للوصف أو المجاور لا ينافي إطلاق عدم إفادة الصيغة الفساد فتأمل. وقد ذكر الشارح المشروع المنهي لعينه في شرح قول المصنف «نعم المنهي الخ» ومثل له بمثالين إشارة إلى أن المراد بالمنهي عنه لعينه المنهي عنه لذاته كما في المثال الأول، أو لجزئه كما في المثال الثاني. والمشروع المنهي عنه لوصفه في شرح قوله «قال والمنهي عنه لوصفه الخ» وكأنه إنما لم يتعرض للمجاور لفهمه مما ذكره لأنه إذا كان المنهي عنه لوصفه يفيد المنهي عنه الصحة فالمنهي عنه للمجاور يفيد المنهي عنه الصحة بالأولى، فإن قلت بقي عليه أن إطلاق المنهي محمول على المنهي لوصفه وكلامه لا يشمل ذلك قلت: بل يشمل لأن قوله «والمنهي لوصفه» شامل لما إذا دل الدليل على أن المنهي للوصف وما إذا حمل المنهي على الوصف لإطلاقه إذ يصدق في الحالين أن المنهي للوصف والمنهي الحسي بقوله «إما غيره كالزنا» إلى قوله «وفساده من خارج» أي لا من الصيغة لكن ظاهر قوله «وفساده من خارج» أن حكمه الفساد مطلقاً، ولكنه من خارج مع أن محل الفساد كما علم مما تقرر أن يطلق نبيه أو يكون لعينه أو وصف قائم به دون ما إذا كان لمجاور. لا يقال الشارح عبر بالفساد وهم عبروا بالبطلان لأن مراده بالفساد هنا البطلان لا الفساد الذي هو الصحة بالأصل والبطلان بالوصف. والأمر الثاني أن المصنف والشارح تعارضا لبيان حكم المنهي عنه لعينه أو وصفه ما كان من جنس المشروع وغيره من حيث الفساد وعدمه، ولم يتعرضوا لأنه متى يكون المنهي عنه منهياً للعين أو الوصف

(غير مشروع فساداً عرضي) أي عرض للنهي حيث استعمل في غير المشروع مجازاً عن النفي الذي الأصل أن يستعمل فيه إخباراً عن عدمه لانعدام محله هذا فيما هو من جنس المشروع.

أما غيره كالزنا بالزاي فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج ثم قال (والمنهي) عنه (لوصفه) كصوم يوم النحر للإعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة (يفيد) النهي فيه (الصحة له) لأن النهي عن الشيء يستدعي إمكان وجوده وإلا كان

أو غير ذلك وقد أشرنا إليه وتعرض له الكمال، لكن يبقى الكلام في التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور وقد تعرض في شرح التنقيح وقال: إنه من مشكلات هذا الفصل فليراجعه من أراد وإيضاحه في محله من كتبهم فلتراجع.

قوله: (غير مشروع) قال شيخنا الشهاب: أي غير مباح فإفادة النهي فساداً عرضي لا أن ذلك مقتضى النهي أصالة انتهى. قوله: (فساده عرضي الخ) إيضاح ذلك أن هذا الفعل المنهي عنه منتفٍ أي شرعاً ويعبر عن انتفائه بعبارتين: إحداهما صيغة النفي نحو «لا صلاة لحائض» و«لا بيع للملاقيح» وهذه العبارة حقيقة لأنها مستعملة في الموضوع له. والثانية صيغة النهي وهي مجاز لأنها مستعملة في غير الموضوع له فإنها لم توضع للنفي. قوله: (مجازاً) حال من ضمير «استعمل» الراجع للنهي بمعنى الصيغة. وقوله «أن يستعمل فيه» أي في المنهي عنه، وقوله «عن النفي» قال شيخنا الشهاب: أي عن صيغته انتهى. والعلاقة المشابهة بينهما في اقتضاء عدم الفعل وإن كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم من الأصل. قوله: (إخباراً عن عدمه) أي عدمه شرعاً لانعدام محله أي لانعدامه شرعاً ومحلّه في المثاليين المذكورين البدن الطاهر والمبيع. قوله: (أما غيره كالزنا بالزاي فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج) أقول: لعل هذا إنما يفارق ما هو من جنس المشروع من جهة أن النهي هنا على حاله وهناك مجاز عن النفي، وأما كون الفساد من خارج فهو فيهما ولهذا قال شيخ الإسلام في تحصيله قول أبي حنيفة: ولا يفيد صحة ولا فساداً إن رجع إلى غير وصفه. وقوله «ولا فساداً» أي لذاته فلا ينافي قول المصنف «فساده عرضي» فليتأمل قوله: (يفيد الصحة له) قال شيخنا العلامة: أي للمنهي عنه أي بدون وصفه لا مع وصفه فإنه مع وصفه فاسد كما صرح به العضد وأوماً إليه الشارح انتهى. وقوله «وأوماً إليه الشارح» أي بقوله «يفيد صوم يوم النحر عن نذره كما تقدم لا مطلقاً لفساده بوصفه اللازم» وهذا يدل على أن صومه عن نذره لا إعراض فيه عن الضيافة وأن الإعراض إنما يكون إذا صامه عن نفسه لا عن النذر، وكان وجه ذلك أن صومه عن النذر صارف له عن الإعراض. قال شيخنا الشهاب: ولينظر في هذا المقام مع ما مر في المقدمة من قولهما أعني الماتن والشارح ويقابلها أي الصحة البطلان وهو الفساد خلافاً لأبي حنيفة في قوله مخالفة ما ذكر للشرع بأن كان منهيّاً عنه إن كانت لكون النهي عنه لأصله

النهى عنه لغواً كقولك: للأعمى لا تبصر فيصبح صوم يوم النحر عن نذره كما تقدم لا مطلقاً لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة في الأوقات المكروهة فتصح مطلقاً لأن النهى عنها لخارج كما تقدم.

ويصح البيع المذكور إذا اسقطت الزيادة لا مطلقاً لفساده بها وإن كان يفيد بالقبض الملك الخبيث كما تقدم، واحتراز المصنف بمطلق النهى عن المقيد بما يدل على الفساد أو عدمه فيعمل به في ذلك اتفاقاً (وقيل إن نفى عنه القبول) أي نفيه عن الشيء يفيد الصحة له لظهور النفي في عدم الثواب دون الاعتداد (وقيل بل النفي دليل الفساد) لظهوره في عدم الاعتداد (ونفي الإجزاء كنفى القبول) في أنه يفيد الفساد أو الصحة قولان، بناء للأول على أن الإجزاء الكفاية في سقوط الطلب وهو الراجح.

فهي البطلان كما في بيع الملائح، أو لوصفه فهي الفساد كما في صوم يوم النحر للإعراض إلى آخر ما ذكره هناك. منه تعلم أن قوله هنا «فساده عرضي» أي بطلانه، وأن قوله في النهى عنه لوصفه يفيد الصحة يجب حمله على ما إذا تجرد عن الوصف كما أشار إلى ذلك الشارح هنا في الأمثلة الآتية انتهى. أي فما حكى عن أبي حنيفة هناك من الفساد حيث كان النهى للوصف محله إذا صاحب النهى عنه الوصف، وما حكى عنه هنا من الصحة محله إذا تجرد عن الوصف، وهذا معنى قول الحنفية أن النهى لوصفه بأن دل الدليل على ذلك أو أطلق النهى صحيح بأصله فاسد بوصفه معاملة أو عبادة انتهى.

قوله: (وإلا) أي وإن لم يمكن وجوده بل كان ممتنع الوجود كان النهى عنه لغواً لأنه منع للممتنع ومنع الممتنع عبث. أقول: أجبب بأنه ممتنع بهذا المنع وإنما يمتنع منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله إذا كان حاصلًا بغير هذا التحصيل فلا يرد كونه لغواً ولا أنه يمتنع منع الممتنع، واعتراض على هذا الجواب بأنه إذا امتنع بهذا المنع لم يكن مقدوراً في المستقبل، وقد عرفت أن الفعل الشرعي إذا امتنع في المستقبل شرعاً عد النهى عنه عبثاً. وأقول: يدفع هذا بأن اللازم عدم مقدورته بهذا النهى لا قبله، وإنما يعد النهى عنه عبثاً لو ثبت امتناعه وعدم مقدورته قبل النهى فتدبره فإنه واضح. قوله: (فيصح صوم يوم النحر عن نذره الخ) عبارة التلويح لكن صح النذر به أي بالصوم في الأيام المنهية لأن الصوم نفسه طاعة، وإنما المعصية هي الإعراض عن ضيافة الله وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وإيجابه على نفسه. والحاصل أن للصوم جهة طاعة وجهة معصية، وانعقاد النذر إنما هو باعتبار الجهة الأولى حتى قالوا: لو صرح بذكر النهى عنه بأن يقول «الله علي صوم يوم النحر» لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله كما لو قالت «الله علي أن أصوم أيام حياضي» بخلاف ما لو قالت «غداً» وكان الغد يوم نحر أو حيض. وأما ضرب أبيه أو شتم أمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به أصلاً. وتحقيق ذلك أن النذر إيجاب بالقول وبالقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهي

وللثاني على أنه إسقاط القضاء فإن ما لا يسقطه بأن يحتاج إلى الفعل . ثانياً قد يصح كصلاة فاقده الطهورين (وقيل) هو (أولى بالفساد) من نفي القبول لتبادر عدم الاعتداد منه إلى الذهن، وعلى الفساد في الأول حديث الصحيحين «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»^(١) وفي الثاني حديث الدارقطني وغيره «لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأمر القرآن»^(٢).

عنه، والشروع بإيجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين، وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي وقعت فيه الفأرة لإمكان إيراد البيع على السمن دون النجاسة، ولا يجوز أكله لاستحالة التمييز بينهما انتهى. وبه تنضح صحة نذره وصومه عن النذر عندهم وذلك لأن النذر يتعلق بجهة الطاعة وتميزها عن جهة المعصية فيكون الصوم عن النذر واقعاً عن جهة الطاعة لا عن جهة المعصية. قوله: (وللثاني على أنه إسقاط القضاء) فإن ما لا يسقط بأن يحتاج إلى الفعل ثانياً قد يصح كصلاة فاقده الطهورين. قال شيخنا العلامة: قد يقال صحته إن حصلت فمن خارج فلا يفيدها نفي الإجزاء كما هو المدعى. وأقول: لعل مراد هذا القائل بأنه يفيد الصحة أنه يجامعها ولا ينافيها كما يدل على ذلك التعبير بقدر يصح لأنه تصريح بأن الصحة قد توجد معه وقد لا توجد، ومعلوم أن ما هو كذلك لا يدل على أحد الأمرين بخصوصه، وحيث يتدفع ما أورده الشيخ عليه وقد يجاب أيضاً بظهور نفي إسقاط القضاء وهو معنى نفي الإجزاء على هذا القول في حصول الصحة أو بإشعاره بذلك فليتأمل والله أعلم.

(١) رواه البخاري في كتاب الغسل باب ٢٠. النسائي في كتاب الغسل باب ٧. أحمد في مسنده (٢٤٣/٢).

(٢) رواه البخاري في كتاب الأنبياء باب ٥٤. أبو داود في كتاب الأدب باب ٦. الموطأ في كتاب السفر حديث ٤٦. أحمد في مسنده (١٢١/٤).

(مبحث العام)

(العام لفظ يستغرق الصالح له) أي يتناوله دفعة خرج به النكرة في الإثبات مفردة

مبحث العام

قوله: (العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر) قال الكوراني: وقد حكى حد ابن الحاجب ما نصه: وهذا الحد لابن الحاجب وهذا وإن كان سالماً لكن فيه تطويل، فما اختاره المصنف أحسن إلا أن فيه بحثاً، وهو أن الصالح له يشمل النكرة لأنه يتناول ما يصلح له. والجواب عنه أن اللام في قوله «الصالح له» للاستغراق بقريضة المقام تقديره كل ما يصلح له فسقط الاعتراض انتهى. وأقول: لقائل أن يقول النكرة تتناول كل ما يصلح له لكن على البدل وإنما الفارق بين العام والنكرة المذكورة أن العام يتناول كل ما يصلح له دفعة، والنكرة تتناول كل ما يصلح له على البدل، فمجرد جعل اللام في قوله «الصالح له» للاستغراق لا يسقط الاعتراض، بل لا بد في سقوطه من قيد كون التناول دفعة المفهوم من قوله «يستغرق» لأن معناه يتناول دفعة كما فسره بذلك المحقق المحلي بناء على أن قوله «دفعة» من جملة التفسير كما هو ظاهر عبارته وهو الظاهر من الاستغراق، ويحتمل أنه قيد زائد على معنى الاستغراق والنكرة لا تتناول كل ما تصلح له دفعة بل على البدل. فإن قلت: يرد على تعريف المصنف ما أورده الأمدي على قول أبي الحسين العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من أنه فاسد لأنه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان، وليس المقصود ههنا من التحديد شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظياً بل شرح المسمى إما بالحد الحقيقي أو الرسم، وما ذكره خارج عن القسمين انتهى. لأن قول المصنف «لفظ يستغرق الخ» بمعنى قول أبي الحسين اللفظ المستغرق. قلت: قد أشار الشارح المحقق إلى دفعه بأن المراد بالاستغراق ههنا معناه اللغوي وهو مطلق التناول حيث قال: أي يتناوله دفعة. وقد سبقه العضد إلى هذه الإشارة فذكر ما قال المولى التفتازاني بعد سوجه في ذلك إشارة إلى أن المراد معناه اللغوي فلا يرد اعتراض الأمدي بأنه يرادف العموم فلا يصح تعريفه به إذ المقصود تعريف الحقيقة لا شرح الاسم انتهى. واعلم أن الأمدي اعترض تعريف أبي الحسين بوجه آخر لا حاجة في دفعه عن المصنف إلى ما دفعه به العضد لخروجه بقول المصنف من غير حصر، وذلك لأنه أورد على تعريف أبي الحسين أيضاً أنه غير مانع لأنه يدخل فيه أيضاً قول القائل «ضرب زيد عمراً» فإنه لفظ هو مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام، فأشار العضد إلى دفعه بقوله «والجملة لا تصلح لمعاني أجزائها» انتهى. فحمل الصلاحية على صلاحية الكلي لجزئياته فقط فتأمل.

قوله: (الصالح له) فيه أمور: الأول قال شيخ الإسلام: قيد للماهية لا للاحتراز كما قيل إذ ليس لنا لفظ يستغرق ما لا يصلح له ليحترز عنه. فمن «مثلاً» إنما تصلح للعقلاء لا لغيرهم

و«ما» بالعكس انتهى. وسبقه مثل ذلك الكمال. وأقول: لقائل أن يقول إن هذا القيد لإدخال ألفاظ العموم أو تأكيد إدخالها ودفع توهم خروجها لا لمجرد البيان، وذلك لأنه لو أطلق التناول لفهم أو توهم أن المراد تناول جميع المعاني حتى غير الصالحة فلا تكون ألفاظ العموم داخلة لأنها غير متناولة على هذا الوجه. وأيضاً فلو ترك قيد الصلاحية، فإما أن يريد التناول ولو لبعض المعاني فيلزم دخول سائر ما عدا العام من الألفاظ التي لا حصر في مدلولها في تعريفه إذ ما من لفظ موضوع إلا وهو متناول لبعض المعاني فإذا لم ينحصر مدلوله كان داخلياً، أو التناول لجميع المعاني فيلزم خروج جميع ألفاظ العموم أو غالبها لأن ألفاظ العموم أو أكثرها لا يتناول جميع المعاني، أو التناول لجميع ما يصلح له أو جملة من المعاني معينة أو غير معينة، فلا دليل على إرادة ذلك فيلزم الإبهام في التعريف مع عدم الانضباط في الثالث، فلما قيد بالصلاحية استقام الحال واتضح دخول جميع ألفاظ العموم وخروج ما عداها فهو للإدخال، ويعتبر عن ذلك بأنه للاحتراز أي عن خروج أو توهم خروج ألفاظ العموم لعدم تناولها ما لا يصلح له فيجوز، أو يتعين أن يكون هذا مراد من عبر بالاحتراز. ثم رأيت عبارة المصنف في شرح المنهاج تكاد أن تصرح بذلك فإنه قال: وقوله «جميع ما يصلح له» احتراز عما لا يصلح له فإن عدم استغراق «ما» لمن يعقل إنما هو لعدم صلاحيتها له أعني لعدم صدقها عليه انتهى. كقوله احتراز عما لا يصلح له أي عن خروجه بدليل التعليل بقوله «فإن عدم الخ». وكذا عبارة الأصفهاني في شرح المحصول حيث قال وقوله «ما يصلح له» فصل عما لا يصلح له اللفظ العام وبيانه أن قولنا الرجال يصلح لأفراد هذا النصف ولا يصلح لغيرهم إلى أن قال: فلماذا قال لجميع ما يصلح له ليشمل ذلك أفراد كل لفظ من ألفاظ العموم، ولا يظن أن عمومته في جميع الأفراد على الإطلاق فافهم ذلك فإن كثيراً ممن تكلم على هذا الموضوع لم يفهم ذلك انتهى. فانظر قوله «ليشمل الخ» فإنه تصريح بأن القصد بهذا القيد الإدخال والاحتراز عن الخروج، وتأمل قوله «فافهم ذلك الخ» فإنه صريح في أن ذلك من المهمات التي تحفى. وحيث قد تبين أن هذا القيد ليس لمجرد البيان، وأن قول الكمال وتعبير أبي زرعة كأصله أخذاً من شرح المنهاج بالاحتراز منتقد إذ ليس لنا لفظ يستغرق ما لا يصلح له ليصح الاحتراز عنه انتهى. هو المنتقد وأن قوله «إذ ليس لنا لفظ الخ» لا يقدح فيما قلناه إذ ليس المقصود الاحتراز عن دخول لفظ يستغرق ما لا يصلح له ليرد ما قاله، بل عن خروج اللفظ العام حيث لم يستغرق على الإطلاق.

فإن قلت: لا حاجة إلى الاحتراز المذكور للاستغناء عنه بالعلم بأن اللفظ لا يمكن أن يتناول غير معناه. قلت: لو سلم أن هذا مانع من التقييد للاحتراز فلا نسلم أنه لا يمكن أن يتناول غير معناه، بل يمكن ذلك بالقرينة الدالة على إرادة غير معناه أيضاً، أو على تأويله بحيث يتناول غير معناه، وحيث يمكن توهم أنه لا بد في العام من تناوله كل ما يمكن تناوله ولو

أو مثناة أو مجموعة أو اسمٌ عدد لا من حيث الأحاد فإنها تتناول ما تصلح له على سبيل
البدل لا الاستفراق نحو «أكرم رجلاً وتصدق بخمسة دراهم» (من غير حصر) خرج به اسم

بواسطتها حتى إذا انتفى تناوله لغير معناه لانتفائها لا يكون عاماً على أن من الألفاظ ما يتناول
جميع المعاني كقولك «كل معنى أو كل مفهوم أو كل شيء» فقد يتوهم من إطلاق الاستفراق
اشتراط تناول الجميع، وأن ما لا يتناول الجميع ليس بعام وإن تناول جميع ما يصلح له، فبه
بذكر الصلاحية على دخول ذلك في العام احترازاً عن خروجها كما يتوهم فليتأمل. والثاني أنه
ينبغي أن يكون المراد بما يصلح له جميع الأفراد باعتبار الوضع الذي استعمل اللفظ باعتباره حتى
لو استعمل اللفظ في معناه الحقيقي كان العبرة بأفراد المعنى الحقيقي، أو في معناه المجازي كان
العبرة بأفراده أو فيهما كان العبرة بأفرادهما، لكن لو تحقق الاستفراق لأفراد أحدهما فقط تحقق
العموم باعتباره فقط، وحيث فالمراد بما لا يصلح له ما يشمل أفراد الوضع الذي لم يستعمل
اللفظ باعتباره فلا يقدح في عمومه عدم تناولها وإن صح استعماله فيها وتحقق عمومها باعتبارها
أيضاً غير أن إرادة المعنى المجازي بقرينة لا تمنع دلالة على معناه الحقيقي إذ القرينة إنما تصرف
عن الإرادة دون الدلالة فلا يتصور استفراقه باعتبار معناه المجازي دون الحقيقي على ما ستأتي
الإشارة إليه. والثالث أنه ينبغي أيضاً أن يراد الأفراد ولو فرضاً ليدخل ما لم يتحقق معناه في
الخارج وما لا يمكن تحققه فيه وما انحصر معناه فيه في بعض الأفراد كقرد كالشمس والقمر أو
سبع سماء والأرض، فالمعتبر في عموم ذلك تناوله دفعة لجميع أفراده المفروضة وإن لم توجد في
الخارج ولم يمكن وجودها فيه. والرابع أن شيخنا الشهاب ذكر أن قوله الصالح له جار على غير
من هو له إذ التقدير يستغرق المعنى الصالح هو أي اللفظ له انتهى. ولقائل أن يقول لا يتعين
ذلك وإن أفاده كلام الشارح، بل يجوز أن يكون جارياً على من هو له وأن يكون التقدير يستغرق
المعنى الصالح هو أي المعنى له أي للفظ وصلاحية المعنى للفظ لكون اللفظ موضوعاً له ولو في
الجملة، بل يلزم من صلاحية اللفظ للمعنى صلاحية المعنى للفظ. فإن قلت: فحيث يتحقق
الالتباس ويلزم امتناع التركيب على المذهبين المعروفين في المسألة قلت: المتجه عندنا أن تأثير الالتباس
مشروط بما إذا صح إرادة أحد المعنيين دون الآخر، أما إذا صح إرادة كل منهما كما هنا فلا أثر له
لحصول المقصود بكل تقدير وقد أشرنا إلى ذلك في أول المقدمات في نظير ما نحن فيه.

قوله: (خرج به النكرة في الإثبات) أقول: قد يخرج به أيضاً صيغة العموم إذا أريد بها
بقرينة بعض الأفراد الذي لا حصر فيه كما لو أريد بلفظ المشركين جميع الشيوخ منهم مثلاً مع
نصب قرينة على ذلك بناء على أن المراد بقوله «الصالح له» جميع ما يصلح له كما هو ظاهر
العبارة إلا أن يقال: قياس قول الشارح كما يصدق على المشترك المستعمل في أفراد معنى واحد
لأنه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره دخول صيغة العموم المذكورة لأنها مع القرينة لا تصلح
لغير من وجدت فيه القرينة قوله: (من غير حصر) أي في اللفظ ودلالة العبارة لا في الواقع

العدد من حيث الأحاد فإنه يستغرقها بحصر كعشرة ومثله النكرة المثناة من حيث الأحاد

بدليل أن من ألفاظ العموم كما هو ظاهر نحو «رجال البلد» و«أهل البلد» و«كل رجل في البلد» و«كل نبي» و«كل رسول» مع انحصار الأفراد في الواقع في جميع ذلك، بل قد تنحصر فيه في أقل الجمع فقط. وعلى هذا فقد تكون أفراد العام بحسب الواقع أقل من أفراد الخاص نحو «كل رجل في الدار» إذا كان فيها أربعة فقط مثلاً فإنها أقل من أفراد قولك عشرة رجال. ثم رأيت في التلويح ما نصه: ومعنى كون الكثير غير محصور أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين وإلا فالكثير المتحقق محصور لا محالة. لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر إليه لأننا نقول: فحيثذ يكون لفظ السموات موضوعاً لكثير محصور، ولفظ ألف ألف موضوعاً لكثير غير محصور، والأمر بالعكس ضرورة أن الأول عام والثاني اسم عدد انتهى.

قوله: (خرج به اسم العدد من حيث الأحاد) قال شيخنا الشهاب: فيه بحث فإنه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله فهو خارج بقوله «الصالح له»، وإن أراد أنه يصلح للمجموع فهذا لا يسمى استفراقاً فيخرج بالاستفراق انتهى. وأقول: صلاحية اللفظ للمعنى عبارة عن دلالة عليه بالوضع في الجملة أعم من أن تكون الدلالة مطابقة أو لا، ولا خفاء في ثبوت هذه الصلاحية لاسم العدد باعتبار الأحاد. فقوله «فإنه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله الخ» ممنوع على أنه لو أريد أنه يصلح للمجموع أمكن أيضاً منع قوله «أن هذا لا يسمى استفراقاً» فإن الشارح فسر الاستفراق بتناول اللفظ ما يصلح له دفعة وذلك متحقق باعتبار المجموع أيضاً إذ لا معنى للصلاحية والتناول إلا الدلالة على المعنى وفهم المعنى منه ولا للتناول دفعة إلا فهم الجميع معاً لا على البديل وذلك متحقق قطعاً في اسم العدد باعتبار الأحاد. ثم رأيت الكمال أيضاً قال: اعلم أنه إنما يحتاج إلى إخراجه أي اسم العدد من حيث الأحاد إذا فسرت صلاحية اللفظ بأن يدل على ما يندرج في معناه دلالة كلي على جزئيات معناه أو دلالة موضوع لكل على أجزاء معناه، أما إن فسرت بالأول فقط وهو المعروف في تفسيرها فلا يحتاج إلى إخراج اسم العدد من حيث الأحاد بقوله «من غير حصر» لأنه خارج بدونه إذ الصلاحية فيه منتفية اهـ. ويجاب بأنه لو سلم عدم الاحتياج لكنه مستحسن لدفع التوهم لاحتمال المعنى الأزل. ثم رأيت في التلويح وقد عرّف العام بقوله: «والعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور» ما نصه: لا يقال هذا القيد يعني قوله «غير محصور» مستدرك لأن الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستفراق لما يصلح له ضرورة أن لفظ المائة مثلاً إنما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الأحاد لأننا نقول: أراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته أو الكل لأجزائه، فاعتبر الدلالة مطابقة أو تضمنناً، وبهذا الاعتبار صار صيغ الجمع وأسامؤها مثل الرجال والنساء والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة إلى الأحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت في

كرجلين، ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته أو حقيقته ومجازيه.

أو مجازيه على الراجح المتقدم من صحة ذلك، ويصدق عليه الحد كما يصدق على المشترك المستعمل في أفراد معنى واحد لأنه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره (والصحيح

الحد ا هـ. وقضيته أن شمول الجموع وأسمائها للأحاد من قبيل صلوح الكل لأجزائه * ثم ينبغي النظر في أن الأحاد جزئيات للجمع العام أو أجزاء؟ فإن قيل جزئيات كان في غاية البعد أو أجزاء تعين تفسير الصلاحية بأعم من صلوح الكلي لجزئياته والكل لأجزائه كما نقله عن التلويح، ويطل الاقتصاد على الأول لخروج الجمع حينئذ. هذا وينبغي ملاحظة ما سيأتي أول بحث التخصيص نقلاً عن المصنف من أن مسمى العام واحد وهو كل الأفراد وستكلم عليه قريباً، وما سيأتي عن التلويح في الكلام على قول المصنف ومدلوله كلية، وعن شيخنا العلامة في الكلام على قول الشارح، وكل منها محكوم فيه على فرد ذال عليه مطابقة من أن العام موضوع لجميع الأفراد من حيث هو جميعها إلا لكل واحد منها، فكل واحد بعض الموضوع له لا تمامه فإن هذه المواضع ونحوها مما يدل على أن صلاحية العام من قبيل صلوح الكل لأجزائه، فكيف كان المعروف تفسيرها بالأوّل فقط كما قال الكمال بل قد تقتضي هذه المواضع تعين تفسيرها بالثاني فقط.

قوله: (ومثله النكرة المثناة) قال شيخنا الشهاب: كأنه ترك المجموعة لما سيأتي من الخلاف في عمومها ا هـ. وأقول: بل لأنه لا حصر فيها من جهة الأحاد ليحترز عنها به قوله: (ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته النخ) قال شيخنا الشهاب: فيه بحث إذ معاني المشترك وما معه محصورة فلا يصدق عليه الحد بخلاف نظيره الآتي وهو المشترك المستعمل في أفراد معنى واحد فإنه يصدق الحد عليه. ويجب عن البحث بأن غرض الشيخ أنه لا يشترط في العام أن يكون بوضع واحد خلافاً لمن قيد بذلك أي فيكون عموم هذه الأمثلة بالنظر لشمول اللفظ أفراد الحقيقتين وما ذكر معهما ولا يمنع من ذلك تعدد الوضع ا هـ. قوله: (أو مجازيه) أي بناء على الصحيح الآتي في قوله «وأنه قد يكون مجازاً» أما على مقابله فهذا ليس من العام حتى يحتاج لبيان صدقه عليه قوله: (كما يصدق على المشترك المستعمل في أفراد معنى واحد لأنه مع قرينة الواحد) أي المعنى الواحد لا يصلح لغيره. أقول: فيه بحث ظاهر لأن قرينة الواحد إنما تدفع إرادة غيره ولا تدفع تناول اللفظ له إذ المشترك يدل على معنياه، وإن أريد منه أحدهما بعينه بقرينة كما أن اللفظ يدل على معناه الحقيقي، وإن أريد منه المجازي بقرينة والمعتبر في التعريف تناول اللفظ للمعنى لا إرادته على ما اقتضاه تفسيره السابق وقياس هذا البحث دخول العام المراد به الخصوص كالعام المخصوص في تعريف العام وكونه من أفراد. والحاصل أن اللفظ مع قرينة المعنى الواحد أو المعنى المجازي لا يصلح لإرادة غيره، ولكنه يصلح للدلالة على غيره، وفرق بين صلوح الإرادة وصلوح الدلالة، اللهم إلا أن يكونوا أرادوا بالاستغراق في حد العام

دخول) الصورة (النادرة وغير المقصودة) وإن لم تكن نادرة من صور العام تحتها في شمول الحكم لهما نظراً للعموم وقيل لا نظراً للمقصود.

الاستغراق باعتبار المراد لا مطلقاً وهو في غاية البعد فليتأمل قوله: (والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة) فيه أمران: أحدهما قال الكمال في قول الشارح عقب قول المصنف «وغير المقصودة وإن لم تكن نادرة» ما نصه: إشارة إلى الفرق بين النادرة وغير المقصودة بأن ما لم يقصده المتكلم من الصور التي يتناولها اللفظ العام كما يكون انتفاء قصدها لكونها لا تخطر بالبال لندرتهما تكون أيضاً لقرينة دالة عليه وإن لم تكن نادرة كما نبه عليه بقوله «وتدرك بالقرينة الخ» وقصد الشارح كالزركشي بذلك رد ما توهمه بعضهم من اتحاد معنى النادرة وغير المقصودة ا هـ. وقال شيخ الإسلام: قد يقال فيه إشارة إلى أن غير المقصودة أعم مطلقاً في النادرة لأن ما لا يقصده المتكلم مما يتناوله اللفظ العام قد يكون انتفاء قصده لندرته فلا يخطر بالبال غالباً، وقد يكون لقرينة دالة عليه وإن لم يكن نادراً كما أشار إليه بقوله بعد «وتدرك بالقرينة» هذا وكلام المصنف في منع الموانع يدل على أن بينهما عموماً من وجه وبه صرح البرماوي قال: لأن النادر قد يقصد وقد لا يقصد وغير المقصود قد يكون نادراً وقد لا يكون ا هـ. وأقول: كلام المصنف هنا والشارح لا ينافي ذلك.

ثم ها هنا أمور: الأول أن ما صرح به هذا الكلام من أن بعض ما يتناوله العام قد لا يقصده المتكلم وقد لا يخطر بباله لا يتأتى في كلام من لا يعزب عن علمه شيء إلا أن يكون ذلك بالنسبة إلى كلامه باعتبار حال المخاطبين. ثم رأيت الكمال بعد ذلك ذكر نحو ما قلناه إشكالاً جواباً * والثاني أنه قد يستشكل دخول غير المقصودة تحت حكم العام مع قيام القرينة على عدم قصدها كما يصرح بدخولها قول الشارح، ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة إذ مقتضى عدم قصدها اختصاص الحكم بما عداها. ويجاب بأن عدم قصدها لا يقتضي إخراجها عن الحكم وإنما يقتضيه قصد انتفائها كما قال الشارح «أو قصد» أي أو قامت قرينة على قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعاً، وعدم قصدها لا يستلزم قصد انتفائها، أو بأن المراد بقيام القرينة على عدم قصدها كون تلك الصورة مما من شأنه أن لا يقصد لوجود ما يناسب عدم القصد. والثالث أنه لا يخفى ما في تقسيم ما لا يقصده المتكلم إلى ما يكون عدم قصده للندور، وإلى ما يكون للقرينة من الاضطراب وعدم المناسبة لأن الندور علة لنفس عدم القصد بخلاف القرينة الدالة على عدم القصد فإنها علة للعلم بعدم القصد لا لنفس عدم القصد فكان المناسب أن يقول: وقد يكون لعدم تعلق غرضه بتلك الصورة أو لتعلق غرضه بما عداها * والثاني أن الكوراني قال ما نصه: هذا كلام لا جدوى له لأن النادر وغير المقصود إن تناوله اللفظ فهو من أفراد العام وقد أخذ في التعريف استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له، وإن لم يتناوله اللفظ فهو خارج، فكون الشيء نادراً أو غير مقصود لا دخل له في عموم اللفظ بل ذاك بالنظر إلى

مثال النادرة الفيل: هي حديث أبي داود وغيره «لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل»^(١) فإنه ذو خف والمساابقة عليه نادرة والأصح جوازها عليه. ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة ما لو وكله بشراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه ولم يعلم به، والصحيح صحة شرائه أخذاً من مسألة ما لو وكله بشراء عبد فاشترى من يعتق عليه وإن قامت قرينة على قصد النادرة دخلت قطعاً أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعاً (و) الصحيح (أنه) أي

الحكم ا هـ. وأقول: ما أحقه بقول القائل:

سارت مشرقة وسرت مغرباً
شتان بين مشرق ومغرب

وذلك لأن ما ذكره غلط واضح منشؤه أنه لا خبرة له بهذا الكتاب ولا معرفة له بمعانيه ومقاصده، فإنه توهم أن مراد المصنف بيان تناول العام لفظاً لهاتين الصورتين أيضاً وليس كذلك، بل مقصوده بيان تناول حكمه لهما كما يصرح به تقرير الشارح المحقق وفي ذلك خلاف لأهل الفن صحح منه المصنف تناول، وهذا من أعظم الفوائد كما لا يخفى. بل لو فرض ما توهمه من أن الخلاف في تناول لفظاً لكان بيان ذلك أيضاً من أعظم الفوائد عند من له أدنى عقل، وكيف لا يكون بيان خلاف الأئمة في المسألة من الفوائد؟ فقوله «هذا كلام لا جدوى له» لا يحتمل إلا الغلط الفاحش، وقوله «بل ذلك بالنظر إلى الحكم» قلنا: وهذا هو مقصود المصنف وفيه كلامه ولكن لعدم خبرتك بالكتاب وقعت فيما وقعت فيه. ثم رأيت كلام شيخ الإسلام يوافق ما قاله الكوراني وكأنه تبعه فيه لا حول ولا قوة إلا بالله.

قوله: (إلا في خف) ناقش الكمال في التمثيل بأنه نكرة في الإثبات فلا عموم له والكلام في التمثيل لدخول الصورة النادرة في العموم. قال: نعم يصح أن يكون موضوع المسألة دخول الصورة النادرة تحت العموم بدلاً كان أو شمولياً ويكون دخول الفيل في عموم الخف مثلاً للعموم البنيني وسياق المتن لا يلائم ذلك ا هـ. وأقول: يجوز أن يكون موضوع المسألة ما هو الظاهر من دخول الصورة النادرة تحت العموم الشمولي لكن الغرض التمثيل للصورة النادرة في نفسها ومثل ذلك يقع لهم كثيراً. وقال شيخ الإسلام: وجه عمومه شمولاً مع أنه نكرة واقعة في الإثبات أنه في حيز الشرط معنى اذ التقدير إلا إن كان في خف والنكرة في سياق الشرط نعم ا هـ. قوله: (ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة) لا إشكال في هذا مع قوله الآتي «أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعاً» إذ لا يلزم من عدم القصد قصد الانتفاء وفرق بينهما، فإن المراد بكونها غير مقصودة انتفاء القصد عنها بإثبات أو نفي وأين هذا من قصد انتفائها قوله (أخذاً من مسألة) قال شيخنا الشهاب: لا يخفى أن المأخوذ لتعيينه بالإضافة أولى بهذا الحكم من

(١) رواه مسلم في كتاب الأضاحي حديث ٣٧. الترمذي في كتاب الأضاحي باب ١٤. الموطأ في كتاب الأضاحي

حديث ٨. أحمد في مسنده (٦٣/٣).

العام (قد يكون مجازاً) بأن يقتصرن بالمجاز أداة عموم فيصدق عليه ما ذكر كعكسه المعبر به أيضاً نحو «جاءني الأسود الرماة إلا زيداً» وقيل لا يكون العام مجازاً فلا يكون المجاز عاماً لأن المجاز ثبت على خلاف الأصل للحاجة إليه وهي تندفع في المقتصرن بأداة عموم ببعض الأفراد فلا يراد به جميعها إلا بقرينة كما في المثال السابق من الاستثناء.

وهذا أي أن المجاز لا يعم نقله المصنف عن بعض الحنفية كالمقتضي وهم نقلوه عن بعض الشافعية بانياً عليه ما روي «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين»^(١) أي ما يحل ذلك أي مكيل الصاع بمكيل الصاعين حيث قال: المراد بعض المكيل لما تقدم وهو المطعوم لما ثبت من أن علة الربا عندنا في غير الذهب والفضة الطعم، وعلى الأول يخص عمومه بما أثبت عليه الطعم فيسقط تعلق الحنفية به في الربا في الجحض ونحوه.

والحديث في مسلم عن أبي سعيد الخدري قال: كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع صاعين بصاع. فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «لا صاعي تمر بصاع ولا صاع حنطة بصاع ولا درهماً بدرهمين».

(و) الصحيح (أنه) أي العموم (من عوارض الألفاظ) دون المعاني. (قيل)

المأخوذ منه ا هـ. وأقول: إن أراد الاعتراض فهو غير وارد لأن الأخذ يكون بالأولى والمساواة والأدون، ولما نصوا في الأصل على المأخوذ منه توجه الأخذ بالأولى قوله: (وأنه قد يكون مجازاً) قال: وإنما أفردته بالذكر توضيحاً وإلا كان معلوماً من تعريف العام لإطلاق ما يصلح له اللفظ من غير تقييد بالوضع له ا هـ. وأقول: أحسن مما قاله أنه أفردته للخلاف فيه فإن النص على المختلف فيه وبيان الاختلاف فيه من الأمور المهمة عند الأئمة، ومن فوائده السلامة من اعتقاد المخالف ممن رأى الاقتصار عليه في بعض الكتب أو من الحيرة وعدم الاهتمام للمرجح ممن رأى إرسال الخلاف. في بعضها كما يقع كثيراً قوله: (بأن يقتصرن بالمجاز أداة عموم) قال شيخ الإسلام: قد يقال هو قاصر عما يفيد العموم بوضعه كمن وما. ويجاب بأنه أراد بالمجاز المعنى وبإدائه العموم العام فيتناول ما ذكر ا هـ. وأقول: يغني عن هذا التكلف حمل على معنى كأن على ما هو عادة الشارح من استعمال بأن للتمثيل أي كأن يقتصرن باللفظ المجاز أداة عموم، وكان يكون عاماً بوضعها بلا واسطة أداة وتصرفه القرينة إلى المعنى المجازي.

قوله: (والحديث في مسلم) قال الكمال: أي أصله في مسلم وإلا فلفظ رواية مسلم خاص بالتمر والحنطة لا عموم له في المكيلات فلا ينطبق على مقصود التمثيل وهو نفي العموم بالحمل على بعض أفراد المكيل ا هـ. وأقول: قد يكون مقصود الشارح بحديث مسلم أنه قرينة

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان باب ٧. مسلم في كتاب الصلاة حديث ١٠، ١١. الترمذي في كتاب الصلاة

باب ٤٠. النسائي في كتاب الأذان باب ٣٣. الموطأ في كتاب النداء حديث ٢.

في الجملة على عدم إرادة العموم في الرواية الأولى فلا يرد ما أشار إليه الكمال. قوله: (وأنه من عوارض الألفاظ الخ) أقول فيه أمور: الأول ان في منع الموانع ما نصه: فصل سألتكم عن قولنا العام لفظ مع قولنا وأن العموم من عوارض الألفاظ فقلتم: إذا ثبت أنه لفظ فكيف يختلف في أنه من عوارض الألفاظ؟ وأي إشكال في هذا وكأنكم تصورتم أن قائلاً قال: ليس من عوارض الألفاظ البتة حيث قلتم: وإذا اختلف في كونه من عوارض الألفاظ كيف يجزم بأنه لفظ؟ ثم أخذتم تفرقون بين العموم والعام. ولا شك في ذلك غير أن المحدود العام والمختلف فيه العموم اه. وأقول: لا يخفى ما فيه وظاهر أنه لا إشكال في الجمع بين تعريف العام بأنه لفظ، وحكاية الخلاف في أنه من عوارض الألفاظ أو لا، وذلك لأن حاصله أنهم اختلفوا في أنه من عوارض الألفاظ دون المعاني أو لا، وأن المصنف اختار أنه من عوارض الألفاظ فعرفه بأنه لفظ بناء على اختياره، ثم بين الخلاف في ذلك وهذا مما لا يحوم حوله شبهة إشكال. والفهوم من كلامهم أن المختلف فيه هو أنه هل يطلق لفظ العام على المعنى حقيقة لتحقق معنى العموم فيه بمعنى شمول أمر واحد لأمر متعددة أو للاكتفاء في حقيقته بتحقيق الشمول للمتعدد وإن لم يتحقق أمر واحد شامل للمتعدد، أو لا يطلق لفظ العام حقيقة إلا على اللفظ ولا يطلق على المعنى حقيقة مطلقاً، أو يفصل في المعنى بين الذهني فيطلق عليه حقيقة لوجود أمر واحد شامل لأمر متعددة، والخارجي فلا يطلق عليه إلا مجازاً لعدم وجود أمر واحد شامل لمتعدد وإن تحقق فيه الشمول في الجملة بل عبارتهم مصرحة بأن المختلف فيه هو ما ذكر. ألا ترى قول الشارح «فكما يصدق لفظ عام بصدق معنى» عام حقيقة وقوله في آخر كلامه «وعلى الأخيرين الحد السابق للعام من اللفظ» اه. واستدلاله للمقابل بقوله: «لما شاع من نحو الإنسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب» فالعموم شمول أمر لمتعدد اه. وعبارة الصفي الهندي في نهايته ما نصه: المسألة الثانية: لا نعرف خلافاً في أن العموم من عوارض الألفاظ بحسب اصطلاح أهل هذا الفن، واختلفوا في أنه هل هو من خواصه بحسب اللغة أم لا، فذهب الجمهور إلى أنه من خواصه بحسب اللغة أيضاً وأنه لا عموم في المعاني، وذهب الباقيون إلى أنه ليس من خواصه بل يعرض للمعاني كما يعرض للفظ محتجين بأن العرب قد وصفت المعاني بالعموم حيث قالت: «عمهم الخصب والمطر والخير» و«عمهم القحط». وتقول أيضاً: «عم الملك الناس بالعطاء والإحسان» ويقال: الوجود يعم الجواهر والعرض والأصل في الإطلاق الحقيقة أجاب الأكثرون عنه بأن تلك الاستعمالات مجازات لأن العموم غير متصور فيها لأن العموم إنما يتصور فيما يكون متحداً ومع اتحاده يكون شاملاً لأمر عديدة، وذلك فيما ذكره من الصور غير متصور لأن المطر المختص بأرض قوم غير الذي اختص بأرض الآخرين، وكذلك الخصب الموجود في بلد غير الخصب الذي في البلد الآخر، وكذا العطاء المختص بشخص غير المختص بالآخر، وكذا وجود السواد غير وجود البياض وليس في الوجود وجود

واحد يشملهما بخلاف الرجال مثلاً فإنه لفظ واحد يشمل جميع من يسمى بالرجل. وإذا كان كذلك تعين أن يكون الاستعمال مجازاً، ووجه التجوز المشابهة فإن مثل الشيء كثيراً ما يشبه بالشيء.

واعلم أن هذا الجواب غاية ما يقتضيه أن لا يثبت بذلك الاستعمال مذهب الخصم لكن لا يلزم منه إبطال كون العموم من عوارض المعاني أيضاً فإنه لا يلزم من عدم تصوّر اتصاف بعض المعاني بالعموم عدم تصور اتصاف مطلق المعاني بذلك إلى أن قال: واعلم أن الحق التفصيل بين المعاني الموجودة في الخارج وبين المعاني الكلية الموجودة في الأذهان الخ اه. وعبرة العضد العموم من عوارض الألفاظ حقيقة. فإذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة، وأما في المعنى فإذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة؟ فيه مذاهب أولها لا يصدق حقيقة ولا مجازاً. ثانيها يصدق مجازاً. ثالثها وهو المختار يصدق حقيقة كما في الألفاظ لنا أي على المختار أن العموم حقيقة في شمول أمر متعدد فكما صح في الألفاظ باعتبار شموله لمعانٍ متعددة بحسب الوضع يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعانٍ متعددة بالتحقيق فيها إلى أن قال: فإن قيل المراد بالعام أمر واحد شامل متعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك إذ الموجود في كل مكان غير الموجود في المكان الآخر وإنما هو أفراد من المطر والخصب. الجواب لا نسلم أنه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد، بل يكفي الشمول سواء كان هناك أمر واحد أو لم يكن الخ اه. والأمر الثاني أن مقتضى كلامهم أن هذا الخلاف في إطلاق العموم على المعنى بحسب اللغة، ألا ترى إلى ما تقدم كقول الصفي الهندي: «واختلفوا هل هو من خواصه بحسب اللغة» وكقول العضد «الجواب أنا لا نسلم أنه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد». والثالث أن في عباراتهم ما يدل على أن من قال بعدم اختصاصه لغة بالألفاظ يعمم المعنى الاصطلاحي إلى المعاني ولا يقيد باللفظ، ومن قال باختصاصه بالألفاظ يخص المعنى الاصطلاحي باللفظ فيكون المعنى الاصطلاحي تابعاً للمعنى اللغوي، وكأنهم بنوا الاصطلاح على اللغة واصطلحوا على ما يوافقها وذلك كقول الأمدي في الأحكام بعد أن عرف العام بأنه اللفظ الواحد الخ ما نصه: فقولنا اللفظ وإن كان كالجنس للعام والخاص ففيه فائدة تقييد العموم بالألفاظ لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها عند أصحابنا وجمهور الأئمة كما يأتي تعريفه اه.

فقوله «لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها الخ» فيه إشارة إلى أن تخصيصه باللفظ مبني على أنه مختص لغة بالألفاظ لأن ذلك الخلاف في المعنى اللغوي كما تقرر.

وقوله «كما يأتي» إشارة إلى قوله بعد ذلك «واختلفوا في عروضه حقيقة للمعاني فنفاه الجمهور الخ». ولما عرف ابن الحاجب العام بأنه «ما دل على مسميات الخ» قال العضد: فقوله «ما دل كالجنس» قال المولى التفتازاني: قوله «ما دل كالجنس» مع التبيين على أن العموم لا يخص

والمعاني) أيضاً حقيقة فكجا يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنياً كان كمعنى الإنسان أو خارجياً كمعنى المطر والخصب لما شاع من نحو الإنسان يعم الرجل والمرأة وعم

الألفاظ، فقوله «مع التنبيه الخ» يفيد أنه عمم التعريف بناء على ما اختاره من أن العموم لا يخص الألفاظ، وقد تقدم أن الخلاف الذي اختار منه ذلك مفروض في المعنى اللغوي. وقال صاحب النقود: قوله «كالجنس» وهو أعم من اللفظ فإنه خالف الأكثر فإن عنده العموم من عوارض المعنى أيضاً حقيقة اهـ. ولا منافاة بين كون الخلاف في المعنى اللغوي وكون التعريف للمعنى الاصطلاحي كما هو الظاهر والمعتمد، فإن أهل الفنون إنما يبينون المعاني الاصطلاحية لهم لا اللغوية لما تقدم أنهم بنوا الاصطلاح على تبعية المعنى اللغوي، ويوافق ذلك قول الشارح «وعلى الأخيرين الحد السابق للعام من اللفظ» اهـ. لكن يخالف ذلك قول الصفي الهندي السابق «لا نعلم خلافاً في أن العموم من خواص الألفاظ بحسب اصطلاح أهل هذا الفن الخ» فليتأمل. والرابع أنه قد يقال بين هذا الذي صححه من أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني، وقوله الآتي ويقال للمعنى أعم تدافع وتنافٍ لأن قضية الأول عدم إطلاق العموم حقيقة على المعنى، وقضية الثاني خلافه. وإن أراد أنه يقال ما ذكر مجازاً فلا حاجة لبيان ذلك إذ لا حرج في المجاز بعد تحقق العلاقة، ومن هنا قد يشكل القول بالمنع مجازاً أيضاً كما تقدم في كلام العضد مع أنه لا وجه لاختصاص التجوز بصيغة أفعال، أو أن محل الخلاف في أنه من عوارض الألفاظ في غير صيغة «أفعل» فهو في غاية البعد ولا وجه له، ولعل الأقرب أن مراد المصنف أنهم اصطالحوا في وصف المعاني بالعموم حقيقة أو مجازاً على الخلاف على التعبير بأعم تمييزاً بين الألفاظ والمعاني في التعبير. وأما قول شيخنا الشهاب في قوله والصحيح أنه أي العموم من عوارض الألفاظ ما نصه: لا يرد على قوله بعد أن المعنى يقال له أعم لأن أعم ليس من العموم بل من الأعمية على ما فيه اهـ. فلا يخفى ما فيه ولم تظهر لي صحته.

قوله: (قبيل والمعاني) قال الزركشي: ظهر مما سبق أنه ليس المراد بكون العموم من عوارض المعاني التابعة للألفاظ بل المعاني المستقلة كالمقتضي والمفهوم، فإن المعاني التابعة للألفاظ لا خلاف في عمومها فإن لفظها عام اهـ. وتبعه في ذلك شيخ الإسلام وفيه نظر ظاهر ومخالفة لكلامهم مع التأمل الصادق. وقوله «مما سبق» إشارة إلى كلام نقله قبل ذلك عن القاضي عبد الوهاب يدل لما ذكره لكن الظاهر أنه مخالف لكلام غيره فليتأمل والله أعلم. قوله: (ذهنياً كان كمعنى الإنسان أو خارجياً كمعنى المطر) فيه بحث لأن كلاً من الإنسان والمطر والخصب له معنى ذهني وخارجي، فما معنى هذه التفرقة إلا أن يكون المقصود مجرد التمثيل مع صحة جريان ما قيل في كل في الآخر، أو يقال إن شمول كل من المطر أو الخصب الخارجي للأماكن أظهر من شمول الإنسان الخارجي. قوله: (لما شاع من نحو الإنسان يعم الرجل والمرأة) قال شيخنا الشهاب: ليس مراده الإنسان مع مصاحبة التعريف اهـ. وأقول: لم يظهر لي وجه ما قاله

المطر والخصب فالعموم شمول أمر متعدد (وقيل به) أي بعروض العموم (في الذهني) حقيقة لوجود الشمول لمتعدد فيه بخلاف الخارجي والمطر والخصب مثلاً في محل غيرهما في آخر، فاستعمال العموم فيه مجازي، وعلى الأول استعماله في الذهني مجازي أيضاً، وعلى الأخيرين الحد السابق للعام من اللفظ.

فإن الكلام في المعنى والمراد أن معنى الإنسان وصف بالعموم وهذا لا ينافيه مصاحبة التعريف ولا ملاحظته معه فلي تأمل. قوله: (والمطر والخصب مثلاً في محل غيرهما في آخر) قال الكمال: واعلم أن منشأ الخلاف في كون العموم من عوارض المعاني الخارجية هو الخلاف في وحدة الأمر الشامل لمتعدد، فمن اعتبر وحدته شخصية منع الإطلاق الحقيقي في المعاني الخارجية، ومن فهم من اللغة أن وحدته أعم من الشخصية والنوعية أجاز الإطلاق حقيقة وفي تحرير شيخنا أن الحق أن الوحدة أعم من الشخصية والنوعية لقولهم مطر عام وخصب عام، والوحدة فيهما نوعية وصوت عام والوحدة فيه شخصية اه. وقد أشكل على بعض الأذهان الضعيفة الفرق بين المطر والصوت حيث كانت وحدة الأول نوعية ووحدة الثاني شخصية قال: لأن كلاً منهما يكون كلياً إن نظر إلى مفهومه، وجزئياً إن نظر إلى شخصه، فلم جعل الأول نوعاً والثاني شخصاً اه بمعناه. ولا يخفى فساد هذا الكلام وأنه لا منشأ له إلا عدم فهم المقصود، وذلك لأن الكلام في الخارجي منهما ولا يتصور أن يكون كلياً وفي وحدتهما لا في نفسيهما، ومعلوم أن المطر الخارجي الواقع في المحال المتعددة أجزاء شخصية متعددة فليس واحداً أي شخصاً واحداً بل هو أشخاص متعددة لأن كل جزء شخص لكنها من نوع واحد فلها وحدة نوعية بخلاف الصوت المسموع في المحال المتعددة فإنه شخص واحد عم جميع المحال التي يسمع فيها. لا يقال الصوت مجموع أجزاء ولذلك المجموع وحدة نوعية لأننا نقول: كل جزء منه صوت عام لأنه مسموع في جميع محاله بخلاف كل جزء من المطر فإنه ليس واقعاً في جميع المحال، بل في محل واحد من تلك المحال التي هي متعلق العموم، وكل ذلك ظاهر لكن لما خفي على بعض الأذهان كما تقرر ناسبت المبالغة في إيضاحه.

قوله: (ويقال اصطلاحاً) قال شيخنا الشهاب: يريد اصطلاح الأصوليين. وقوله «للمعنى» أي معنى اللفظ العام اه. وأقول: ما ذكره أولاً هو المتبادر لأن كلام أهل كل فن محمول على اصطلاحهم عند الإطلاق، وما ذكره ثانياً يرده قول الشارح عقب أعم وأخص. ثم قوله «ولمعنى زيد خاص وأخص» وقوله «وترك الأخص والخاص اكتفاء بذكر مقابلهما» ولا يؤيد ما قاله قوله «تفرقة بين الدال والمدلول» كما يتوهم فتأمل. قوله: (وأخص المعنى بأفعل التفضيل لأنه أهم من اللفظ) اعترضه الكوراني حيث قال: قوله «ويقال للمعنى أعم ولللفظ عام» وهذا مجرد اصطلاح لا يدرك له وجه سوى التمييز بين صفة اللفظ وصفة المعنى. وما وقع في شروحه من أن صيغة التفضيل اختصت بالمعنى لكونه أهم من اللفظ فسهو إذ الأعم لم يرد به

(ويقال) اصطلاحاً «للمعنى أهم» وأخص (وللفظ عام) وخاص تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بأفعل التفضيل لأنه أهم من اللفظ. ومنهم من يقول في المعنى عام كما علم مما تقدّم وخاص فيقال لمعنى المشركين عام وأعم ولللفظ عام ولمعنى زيد خاص وأخص ولللفظ خاص وترك الأخص والخاص اكتفاء يذكر مقابلهما ولم يترك ولللفظ عام المعلوم مما قدمه حكاية لشقي ما قيل ليظهر المراد.

معنى التفضيل بل الشمول مطلقاً ولو كان الأمر على ما توهموه لكان اعتباره في الألفاظ أيضاً واجباً حيث كانت الزيادة مقصودة، وقد أشار أفضل المتأخرين إلى ما ذكرناه في بعض تصانيفه في المنطق اه. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض إلا سوء الفهم وفساد التدبر وما أحقه في هذا الغلط الفاحش بقول القائل:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم

وبيان ذلك أنه ليس المقصود من هذا التوجيه أن صيغة التفضيل استعملت في المعنى للدلالة على التفضيل فيه كما توهمه، بل إن صيغة التفضيل لما كان لها مزية وشرف بوضعها للتفضيل والزيادة ناسب عند إرادة التمييز بين الألفاظ والمعاني في الوصف بالعموم تخصيصها بالمعاني لأنها أشرف وأهم فإنها المقصودة دون الألفاظ ليكون اللفظ الأشرف مستعملاً فيما يتعلق بالأشرف، وهذا توجيه في غاية اللطف والحسن لا ينكره إلا من انطمست بصيرته على أنه لو أريد معنى التفضيل صح إذ ما من معنى يوصف بالعموم إلا وثم معنى دونه فيه يمكن أن ينسب عمومته إليه ويفضل في العموم عليه. ولا يرد على هذا قوله «ولو كان الأمر على ما توهموه لكان اعتباره في الألفاظ واجباً الخ» لأن هذه الملازمة التي زعمها ممنوعة بل باطلة إذ لا مانع من الدلالة على التفضيل في المعاني وتركها في الألفاظ مع تحققه فيها أيضاً لحكمة كالتمييز بينهما ولم يعكس، لأن المعاني أهم ولعمرك إن هذا مما لا ينكره عاقل فضلاً عن فاضل. وأما قوله «وقد أشار أفضل المتأخرين الخ» فإن أراد بما ذكره الذي أشار إليه حكمه على الأئمة بالسهو فيما ذكر كان ما أشار إليه مردوداً عليه لما تبين من استقامة ومتانة ما ذكره الأئمة، وإن أراد به كون هذا مجرد اصطلاح لا يدرك له وجه سوى التمييز فلا يضرنا لأنه بتقدير منافاته لما ذكره الأئمة لا يرد به ما ذكره إذ لا يلزم من أنه لا يدرك له وجهاً أن غيره لم يدرك له وجهاً. ثم إن هذا التوجيه لم يتفرد به الشراح كما توهمه لقصور اطلاعه على ما يدل عليه قوله «وما وقع في شروحه» بل سبقهم إليه غيرهم من الأئمة كما نقله عنهم القرافي في شرح المحصول فقال: البحث الثاني أن إطلاقات الأصوليين اختلفت؛ فمنهم من يقول للمعاني والألفاظ خاص وعام، ومنهم من يفصل فيقول للمعاني أعم وأخص وللألفاظ خاص وعام لأن صيغة افعل التفضيل والمعاني أبلغ وأفضل من الألفاظ فخست بصيغة التفضيل وهي صيغة افعل اه. فانظر قوله «ومنهم من يفصل الخ» فإنه صريح في نقل ذلك عن الأئمة من الأصوليين.

(ومدلوله) أي العام قَبِيَّ التركيب من حيث الحكم عليه (كلمة أي محكوم على كل فرد

قوله: (ومدلوله) أي العام فيه أمران: الأول أن المراد هنا بالعام كل عام استعمل في معناه من الافراد الصالح هو لها ومنه لفظ العام في نحو قولنا «العام يقبل التخصيص» بخلافه في نحو قولنا «العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر» إذ لا حكم فيه حتى تتصور الكلية. وقولنا «العام من موضوع أصول الفقه» إذ لا حكم فيه على الأفراد حتى تتصور الكلية وبخلاف العام المراد به الخاص إذ لا تتأني فيه الكلية، فظهر أن المراد بالعام هنا ما صدقته لا المفهوم المعروف بما سبق إذ لا يتصور كونه كلية بالمعنى المراد. والثاني أنه هل يجري هذا الحكم في نحو اسم الجمع المعروف بآل أو بالإضافة فيه نظر. وفي التلويح ما يقتضي عدم الجريان حيث قال: وهي أي ألفاظ العموم إما لفظ عام بصيغته ومعناه بأن يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أو لا كالنساء، وإما عام بمعناه فقط بأن يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكل ما يتناوله، ولا يتصور أن يكون العام عاماً بصيغته فقط إذ لا بدّ من تعدّد المعنى. وهذا أي العام بمعناه فقط إما أن يتناول مجموع الأفراد، وإما أن يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد أما أن يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالأول أن يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد إنما يثبت لأنه داخل في المجموع كالرهنط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة، والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة. فاللفظ مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد إليه مثل الرهنط دخل والقوم خرج وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث إنه واحد حتى لو قال الرهنط أو القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئاً. فإن قلت: فإذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل «جاءني القوم إلا زيداً» ومن شرط الاستثناء دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء قلت: من حيث إن مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث هو المجموع من غير أن يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل «مطيق رفع هذا الحجر القوم إلا زيداً» وهذا كما يصح «عندي عشرة إلا واحداً» ولا يصح «العشرة زوج إلا واحداً» إذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع اهـ. والحاصل أنه إشارة إلى استعمال آخر للعام أن يتعلق الحكم فيه بالمجموع، وقد صرح به السيد وخرج عليه قوله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾ [الأنعام: ٣٨] لأن الأمم إنما هو المجموع لا كل فرد، وعلى ذلك أيضاً نحو قول المنهاج في الوضوء فرضه أي فروضه ستة لأن الستة مجموع الفروض لا كل واحد قوله: (في التركيب) احتراز عنه قبل التركيب إذ لا تتصور كلية حينئذ بهذا المعنى المشار إليه بقول المصنف أي محكوم فيه على كل فرد الخ إذ قد اعتبر الحكم في هذا المعنى ولا حكم قبل التركيب. وليس معنى الاحتراز أنه قبل التركيب ليس مدلوله كل

مطابقة (ثباتاً) خبراً أو أمراً (أو سلباً) نفيّاً أو نهيّاً نحو «جاء عبيدي وما خالفوا فأكرمهم ولا

الأفراد كما قد يتوهم وإلا لزم اختلاف مدلوله قبل الحكم وبعده وليس كذلك كما هو ظاهر. قوله: (من حيث الحكم عليه) فيه أمور: الأول أنه احترز به عنه من حيث تصوّره ومن حيث كونه محكوماً به مثلاً إذ لا تصوّر الكلية بالتقييد المذكور باعتبار ذلك. فإن قلت: لا حاجة مع قوله «من حيث الحكم عليه» إلى قوله «في التركيب» إذ من لازم الحكم عليه أن يكون في التركيب. قلت: ممنوع فإننا إذا قلنا كل عام يقبل التخصيص مثلاً كان كل فرد من أفراد العام الداخلة تحت قولنا «كل عام» كلفظ الإنسان في قوله تعالى ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾ [العصر: ٢] موصوفاً بأنه محكوم عليه مع أنه ليس كلية فلا بدّ من إخراجها بقوله «في التركيب» لأنه غير واقع في التركيب. والثاني أنه ينبغي أن يراد بالحكم عليه ما يعم الحكم عليه بحسب المعنى بدليل ما ذكره من الأمثلة فيشمل المفعول به مثلاً. والثالث أنه إنما قيد بالحكم عليه ولم يعمم إلى الحكم به أيضاً كما في قولك «الساكن في الدار عبيدي» أي كل واحد منهم تبعاً لقول المصنف أي محكوم فيه على كل فرد، وقد يشكل تقييد المصنف بذلك إلا أن يجاب بأنه المناسب للكلية لأن العبرة في كلية القضية بكلية المحكوم عليه، وقد ينظر فيه بأنه لا ضرورة إلى اعتبار معنى الكلية بل يمكن أن يقول: ومدلوله محكوماً به أو عليه كل فرد، أو المراد به محكوماً به أو عليه كل فرد أو نحو ذلك من العبارات. قوله: (كلية) فيه أمران: الأول أنه يحتمل أن يكون صفة لمحذوف أي قضية كلية أي يتحصل منه مع ما حكم به عليه قضية كلية ففي الكلام مسامحة، ولعل هذا مراد شيخنا العلامة بما ذكره. فإن قلت: القضية إنما تتحصل من لفظ العام مع ما أسند إليه لا من مدلوله قلت: بل تتحصل من مدلوله مع ما أسند إليه أيضاً وهي القضية المعقولة إذ القضية تطلق على كل من اللفظ والمعنى، ويجوز جعله على حذف مضاف أي ذو قضية كلية لأنه عند التركيب يتحصل منه مع ما أسند إليه قضية كلية، ويمكن أن لا يكون صفة لمحذوف بل أرادوا بالكلية معنى كون الحكم على كل فرد، ويمكن على هذا أيضاً تقدير المضاف أي ذو كلية وهي كون الحكم على كل فرد. ويشكل على الاحتمال الأول أنه لا يناسب المعطوفات عليه أعني قوله «لا كل ولا كلي» إذ لا يتأتى حمله على معنى القضية إلا بغاية التعسف. والثاني أنه أورد الأصفهاني ههنا إشكالاً هو أن قوله تعالى ﴿أقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] أمر لكل واحد واحد من أفراد الكلي الواحد وهو المسلم بقتل كل واحد واحد من المشركين، وذلك أمر بالمحال لاستحالة أن يقتل كل واحد واحد من المسلمين كل واحد واحد من المشركين. ثم أجاب بأن الآية مدلولها التكليف بالمحال فمن قال بوقوعه فلا إشكال عليه، وأما من قال بخلافه فجوابه أنه ظاهر دلّ المعقل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل اهـ. قال المصنف في شرح المنهاج قال والدي: وعندني أن السؤال لا يستحق جواباً لأن الفرد الواحد من المسلمين يقدر أن يقتل جميع المشركين اهـ. كلام المصنف. أي ولا ينافي ذلك أن الواحد إذا

تهنهم» لأنه في قوّة قضايا يحدد أفراده أي «جاء فلان وجاء فلان» وهكذا فيما تقدّم الخ. وكل منها محكوم فيه على فردة دال عليه مطابقة.

قتل جميع المشركين أو بعضهم استحالة قتل غيره من المسلمين جميع المشركين وذلك لسقوط التكليف حيثذ عن غيره بالنسبة للمقتول من الكل أو البعض. نعم لقائل أن يقول إن الفرد الواحد من المسلمين المعتنق عادة حياته في جميع الأزمان يتمتع أن يقتل جميع المشركين في جميع الأزمان كما هو قضية العموم إلا أن يقال: إن العموم في نحو هذه الآية عموم صرفي فالأمور يقتلهم مشركو زمان القاتل فقط.

قوله: (أي محكوم فيه) أي في مدلول العام أي عليه أو بسببه أو في تركيبه عليه على كل فرد وفيه أمور: الأول أنه يجوز أن يكون تفسيراً لمعنى قوله «كلية» سواء جعلناه صفة لمحذوف أم لا، وكأنه قيل ومدلول العام محكوم فيه على كل فرد. ويجوز جعله خبر محذوف أي هو والجملة تفسير لمعنى قوله «ومدلول العام كلية» وعلى كل حال فحاصل المقصود بقوله «ومدلول العام كلية الخ» أن العام إذا وقع في التركيب محكوماً عليه كان الحكم متعلقاً بكل فرد فرد من أفراد معناه * والثاني أنه يحتمل أن يريد بأنه محكوم فيه على كل فرد ما هو ظاهره ويكون ترك غيره كالموقع عليه الفعل كالمفعول به على المقايسة، ويحتمل أنه أراد بأنه محكوم عليه أعم من المحكوم عليه معنى فيشمل الموقع عليه الفعل وغيره أيضاً وهذا ظاهر تمثيل الشارح * والثالث أنه ينبغي أن يراد بالفرد في الجمع إما الواحد والجمع على الخلاف الآتي قريباً في أن أفراد الجمع آحاد أو جموع. قوله: (مطابقة) يحتمل أنه معمول لمحذوف أي دال عليه كما يشعر بذلك تقرير الشارح حيث قال «فما هو في قوتها الخ» فيكون صفة لمصدر محذوف والتقدير دال عليه دلالة مطابقة، ويحتمل حالته من كل فرد أي حال كون كل فرد مطابقة أي ذا مطابقة لأنه مدلول عليه مطابقة إلا أن مجيء المصدر حالاً وإن كثر غير مقيس. وقوله «إثباتاً أو سلباً» إما صفة مصدر محذوف أي محكوم عليه حكماً إثباتاً أو سلباً أي ذا إثبات أو سلب، أو حال منه أي حال كون الحكم إثباتاً أو سلباً أي ذا إثبات أو سلب، أو ظرف اعتباري لقوله «محكوم» أي محكوم على كل فرد في حال الإثبات وحال السلب، وقوله «خبراً» أو أمراً فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب حال من مدلوله. وأقول: أو من «إثباتاً» على أنّ في الأول مجيء الحال من المبتدأ فليتأمل * والثاني أنه يجوز أن يريد بالخبر ما عدا الأمر فيشمل الإنشائيات غير الأمر قوله: (إثباتاً أو سلباً) أراد بالسلب ما يشمل النهي والمتبادر من قولنا كل فرد محكوم عليه سلباً أنّ وقوع النسبة مسلوب عن كل فرد وهذا لا يأتي في نحو قولنا ما كل عدد زوجاً فإن نفي وقوع ثبوت الزوجية ليس ثابتاً لكل فرد من أفراد العدد إذ هو لا يثبت لأفراد الزوج فلا بد من استثنائه، ويمكن حمل كلام الزركشي الآتي على ذلك.

قوله: (وكل منهما محكوم فيه على فردة دال عليه مطابقة) اعترضه شيخنا العلامة حيث

فما هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة (لا كل) أي لا محكوم

قال: اعلم أن المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث إنه موضوع له، وأن العام موضوع لجميع الأفراد من حيث هو جميعها لا لكل واحد منها، فكل واحد منها بعض الموضوع لانتمائه، فيكون العام دالاً عليه تضمناً لا مطابقة، ومن ثم كان استعمال العام المخصوص في بعض أفرادها مجازاً عند الأكثرين. وإن قيل إنه حقيقة قبل التخصيص ورد بأنه قبل التخصيص حقيقة لتحقق الجميع ولم يبق ذلك بعده، وما استدل به من أنه في قوة قضايا فجوابه أن ما هو في قوة شيء لا يلزم أن يساويه في أحواله وأحكامه إلى آخر كلامه. وأقول: هذا الإيراد غير موجه على قانون البحث فيكون ساقطاً وإن هول به الشيخ، وذلك لأن غرض الشارح بهذا الكلام الجواب عن إشكال القرافي الذي حاصله أن دلالة العام على كل فرد خارج الدلالات الثلاث، فإما أن يبطل انحصار دلالة اللفظ فيها أو لا يكون العام دالاً على شيء من أفرادها، ومن المقرّر أن المعارض مستدل فيتوجه عليه المنع وأن المجيب غير مستدل وأنه يكفيه مجرد المنع والاحتمال ولا يتوجه عليه منع، وحيثئذ فالقرافي مستدل على خروج دلالة العام المذكورة عن الدلالات الثلاث المستلزم ذلك الخروج لأحد الأمرين المذكورين فيتوجه عليه المنع وغيره. فحاصل الجواب لا نسلم خروجه عنها لم لا يكون داخلياً في المطابقة منها بناء على أنهم أرادوا بها دلالة اللفظ على تمام مسماه أو ما هو في قوة تمام مسماه؟ وعلى هذا لا يتوجه قول الشيخ «وإن العام موضوع لجميع الأفراد الخ» لآنا سلمنا ذلك لكنه لا ينافي احتمال اندراج دلالة مع ذلك في المطابقة بناء على أنهم أرادوا بها ما ذكر، ولا قوله «وما هو في قوة شيء لا يلزم أن يساويه» ولأنه لم يدع اللزوم إذ ليس في مقام الاستدلال بل في مقام الجواب الكافي فيه مجرد المنع والاحتمال فيكفيه احتمال أن يكون العام لكونه في قوة تلك القضايا مساوياً لها في كون دلالة مطابقة. وإن لم يكن ذلك لازماً لأنه لا إبطال بمجرد الاحتمال ولعمرك الله إن جميع ذلك في غاية الوضوح مع ملاحظة القوانين وتصرف الأئمة قوله: (فما هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد الخ) اعترضه الكمال بأنه زائد على كلام الأصفهاني الذي قصد الشارح تلخيص كلامه لا يلائمه لأن دلالة المطابقة في كلام الأصفهاني ليست لصيغة «اقتلوا المشركين» التي هي في قوة تلك القضايا فقد صرح الأصفهاني بنفيه الخ. وأقول: لا يخفى سقوط هذا الاعتراض مع التأمل الصحيح. أما أولاً فيجوز أن يكون ما ذكره الشارح تصريحاً بمراد الأصفهاني كما قاله شيخ الإسلام، ولا يرد على هذا قوله «فقد صرح الأصفهاني بنفيه» أي بقوله فيما نقله عنه، وهذه الصيغة إذا اعتبرت بجملتها فهي لا تدل على قتل زيد المشرك الخ. لجواز أن مراده نفي دلالتها استقلالاً من غير اعتبار أنها في قوة الدال بدليل الاستدراك الذي ذكره، وكأن مراده بقوله بجملتها تركيب العام الذي تضمن تلك القضايا. وأما ثانياً فهذا كله إنما يرد لو فرض صحة إيراده على تقدير أن الشارح أراد تلخيص جواب الأصفهاني ملتزماً للاقتصار على ما قصده

فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع نحو «كل رجل في البلد يحمل الصخرة العظيمة» أي مجموعهم وإلا لتعذر الاستدلال به في النهي على كل فرد لأن نهي المجموع يمثل بانتهاه بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون به عليه كما في «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله» [الأنعام: ١٥١] ونحوه.

وهو غير لازم لا يشهد له عقل ولا نقل، بل يجوز قطعاً أنه قصد جواباً مستقلاً وإن وافق الأصفهاني في بعض ما ذكره فتأمل ولا تغفل قوله: (من حيث هو مجموع) قيد به احترازاً عن الحكم عليه باعتبار كل الفرد لصدق الحكم على المجموع بكونه باعتبار كل فرد.

قوله: (وإلا لتعذر الاستدلال به في النهي) استدلال على قوله «كلية لا كل» أي وإن لم يكن كلية بل كلا لتعذر الاستدلال به في النهي. وقوله «في النهي» قال شيخنا العلامة: يقتضي أنه لا يتعذر الاستدلال به على تقدير الكل في الأمر وهو صحيح، لأن أمر المجموع بشيء طلب الفعل من المجموع ولا يتحقق الفعل من المجموع إلا بفعل جميعهم إذ المجموع هو المركب من الأفراد باعتبار الهيئة التركيبية، فلو فعل البعض فقط لم يمثل الأمر إذ الفاعل البعض لا المجموع، وهذا بخلاف نهي المجموع عن شيء إذ هو طلب أن لا يجتمعوا على ذلك الشيء فنهى المجموع هو النهي عن الاجتماع وذلك يمثل بكف بعضهم دون بعض. والحاصل أن أمر المجموع معناه اجتمعوا فافعلوا وذلك لا يتحقق بفعل البعض، ونهي المجموع معناه لا تجتمعوا فضعلوا وذلك يتحقق بكف البعض. ولا يخفى أن نهي المجموع إنما يمثل بكف البعض إذا كان معناه ما ذكر، وأما إذا كان معناه طلب الكف من المجموع فهو لا يتحقق كف المجموع فيه إلا بكف جميع الأفراد لا ببعضه فهو مساو لأمر المجموع سواء أ. هـ. وأقول: أما قوله «يقتضي أنه لا يتعذر الاستدلال به على تقدير الكل في الأمر» فهو صحيح أي وصرحوا به، ومن صرح به القرافي في شرح المحصول. وأما قوله «وأما إذا كان معناه طلب الكف من المجموع الخ» فقد يجاب عنه بأن كف النهي عن النهي عنه إنما يتوقف تحققه على عدم تلبس النهي بالنهي عنه فلا ينتقض الكف إلا بتلبس النهي بالنهي عنه، وحيث كان المجموع هو الأفراد باعتبار الهيئة التركيبية كما صرح به فيما تقدم فلا يتوقف كف المجموع إلا على عدم تلبس الأفراد باعتبار الهيئة التركيبية، ولا ينتقض الكف إلا بذلك التلبس. ولا يخفى أن تلبس الأفراد باعتبار الهيئة التركيبية إنما يتحقق بتلبس الجميع لأن تلبس الأفراد بذلك الاعتبار بالنهي عنه معناه قيام النهي عنه حقيقة بتلك الأفراد بذلك الاعتبار، ومتى انتفى التلبس عن بعض الأفراد لم يكن قائماً حقيقة بالأفراد بذلك الاعتبار إذ المركب من التلبس وغير التلبس غير متلبس حقيقة كما أن المركب من الأسود وغير الأسود غير أسود كذلك، ومن الأبيض وغير الأبيض غير أبيض كذلك. وإذا لم يتحقق تلبس بعض الأفراد حقيقة إلا بتلبس كل فرد فلا ينتفي الكف إلا بتلبس كل فرد فيتحقق الامتثال مع تلبس بعض الأفراد دون بعض وهو المطلوب فليتأمل قوله: (ولا

(ولا كلي) أي ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى

كلي أي ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي الفخ) قال الكوراني: قوله «ولا كلي» أي مدلول العام هو الكلية على ما ذكرنا لا الكلي الذي لا يمنع نفس تصوّره عن وقوع الشركة كما هو مصطلح المنطقيين لأن الاستدلال في المسائل الأصولية إنما هو بالمعنى الأوّل لأن الأحكام الشرعية إنما تعتبر بالنسبة إلى أفراد المكلفين وهي مجزّئات خارجية متحققة ومناطق الكلي الأفراد العقلية ولا نظر فيها إلى الوجود الخارجي. بل التحقيق أن الوجود الخارجي ينافي الكلية إذ كل موجود خارجي جزئي حقيقي. وما في بعض الشروح من تفسير الكلي بالماهية من حيث هي غلط فاحش لأن الماهية من حيث هي لا توصف بالكلية والجزئية بل كل منهما من العوارض اللاحقة ذهنياً أو خارجاً. وكذا ما قيل إنّ هذا الذي ذكره المصنف إنما يستقيم في الإبيات لا النفي إذ في النفي لا يرتفع الحكم عن كل فرد وقد التبس عليه عموم السلب بسلب العموم، فإن الأوّل هو الذي يفيد نفي الحكم عن كل فرد دون الثاني، والعجب أنه ذكر في آخر كلامه الفرق بين عموم السلب وسلب العموم ا هـ. وأقول: قد بالغ في هذا الكلام بما لا منشأ له إلا الأغلاط الفاحشة والأوهام واشتباه الحال عليه وعدم اهتدائه بوجه إليه. فأما قوله «وما في بعض الشروح من تفسير الكلي بالماهية من حيث هي» فهو إشارة إلى ما في سيد الشروح شرح المحقق المحلي حيث قال عقب قول المصنف «ولا كلي» ما نصه: أي ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل خير من المرأة.

وأما قوله «غلط فاحش لأن الماهية من حيث هي لا توصف بالكلية والجزئية» فهو الغلط الفاحش الذي لا منشأ له مع اعتياد التهور وإهمال حسن التفكير إلا التباس مراد أهل الأصول لا سيما مع عدم أنسه به وقلة بضاعته فيه بما اعتقده من اصطلاح غيرهم، وقد تركز من الأئمة التنبيه على أنه كثيراً ما يقع الغلط من خلط أحد الاصطلاحين بالآخر وعدم التمييز بينهما، وذلك لأن مراد أهل الأصول بكون مدلول العام كلية كون القضية التي يقع العام موضوعها كلية موجبة أو سالبة، ولهذا قال العلامة الشمس الأصفهاني في شرح المحصول: وأما الكلية في الخبر إيجاباً أو سلباً فهو أن يكون الحكم على كل فرد فرد من أفراد المحكوم عليه ويشملها الحكم شمولاً استخراقياً كقولنا «كل بيع الذمة فهو صحيح» فالمحكوم عليه كل فرد من أفراد كلي واحد من الأفراد الشخصية باصطلاح المنطقيين، وهذه موجبة كلية وأنت تفهم من هذا حكم السالبة الكلية والجزئيتين ا هـ. وظاهر عبارة المنطقيين أن الحكم في الكلية على نفس الأفراد ابتداء وهو ظاهر قول المصنف «أي محكوم فيه على كل فرد الخ» وصريح كلام الأصفهاني في شرح المحصول فإنه أطنب في تأييده وردّ ما سواه، وعليه يظهر إشكال القرافي وجوابه بما ذكره المصنف من كون الدلالة على الأفراد مطابقية، أو بما أشار إليه الكمال ابن الهمام من أنها تضمنية بخلافه على التحقيق الآتي فإنه لا يظهر واحد من الجوابين كالإشكال، ولكن حقق المولى

الدواني في حواشي التهذيب أن الحكم في الكلية على الماهية لكن على وجه بحيث يسري إلى الأفراد حيث قال ما نصه: قوله «وإلا» أي وإن لم يكن على نفس الطبيعة بل على الأفراد فمحصورة.

واعلم أن التحقيق أن الحكم على نفس الطبيعة إلا أنها في الطبيعة أخذت من حيث إنها شيء واحد بالوحدة الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى إلى أفرادها كالنوعية فيما مر، ولذلك لا يصلح الحكم عليها للتخصيص والتعميم بل هي شخصية كما يشعر به كلام الشيخ في كتبه وفي المهمة أخذت من حيث هي بلا زيادة شرط فيصدق الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتخصيص والتعميم، وفي المحصورات أخذت من حيث إنها تصلح للانطباق على الجزئيات لا على أن يكون هذا الوصف قيماً له، بل على نوع يصلح للانطباق فلا جرم ذلك الحكم يتعدى على الأشخاص. أما على جميعها وهو الكلية أو على بعضها وهو الجزئية وليس الحكم في المهمة والمحصورات على الفرد أصلاً إلا بالعرض بمعنى أن الحكم وقع على شيء يتعدى منه ذلك الحكم إلى الفرد وينطبق عليه، كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة ليس إلا الأمر الحاصل في النفس والطبيعة دون الأفراد حاصلة بالوجه الكلي. وما يقال من أن الأفراد حاصلة بالوجه الكلي فمعناه أن الأمر الكلي حاصل في النفس على وجه يصلح آلة للتطبيق على الجزئيات فذلك الأمر معلوم ومحكوم عليه بالذات، وتلك الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض للقطع بأنه ليس في النفس إلا أمر واحد وهو ذلك الوجه إلا أنه لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الأفراد، ولذلك يتعدى منه الحكم عليها بمعنى أنه إذا لوحظ تلك الأفراد وجد ذلك الأمر منطبقاً عليها فيعرف حيثئذ أحكامها بالفعل إذا تمهد ذلك فيمكن توجيه كلام المصنف بأن مراده بقوله «وإن كان نفس الماهية أن يكون الحكم لا يتعدى منه إلى الأفراد» وبقوله «وإلا ما يتعدى منه إليها» وإن كان ظاهر كلامه منحرفاً عن هذا التحقيق. ا هـ كلامه بحروفه. ثم لما تكلم على قول التهذيب «فإن بين كيفية أفراد كلاً أو بعضاً فمحصورة الخ» قال: لا يقال قد تقرر أن الحكم بالذات ليس على الأفراد فكيف يبين فيها كمية الأفراد لأننا نقول: الذي بين حقيقة هو مصاحبة الحكم للطبيعة في جميع موارد الحقيقة أو في بعضها وتلك الموارد الأفراد بعينها فنسب التبيين إليها بالعرض كما أشرنا إليه آنفاً من أنها محكوم عليها بالعرض ا هـ. ويقرب مما حققه كلام أهل المعاني حيث حكموا بأن لام الاستفراق من فروع لام الحقيقة، وبأن المراد بمدخولها هو الحقيقة في ضمن جميع الأفراد إذ قضية ذلك كون الحكم على نفس الحقيقة لكن باعتبار وجودها في ضمن جميع أفرادها. ويمكن أن يزول قول المصنف «أي محكوم فيه» على كل فرد وقول الشارح عنه الآتي أول بحث التخصيص أن مسمى العام واحد وهو كل الأفراد على ذلك التحقيق على نحو ما أول به عبارة التهذيب بأن يراد أنه محكوم فيه بالعرض على كل فرد وأن مسماه بالعرض كل الأفراد.

وإذا علمت أنّ مراد الأصوليين بيان كلية القضية وعلمت ما في المراد بالحكم فيها من كونه على نفس الأفراد ابتداءً أو على الماهية لكن بوجه يسري إلى الأفراد وأن ذلك هو التحقيق، علمت أنه يتعين أن يريد الأصوليون بالكلّي المنفي في قولهم «ولا كلي» ما قاله الشارح المحقق، وهو الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الأفراد إذ لا معنى لفهم الكلّي بمعنى الماهية بالنظر إلى الأفراد. أما أولاً فلما علمت من أن ذلك هو التحقيق في الكلية فلا وجه لنفيه مع إثبات خلافه على أنه نفسه يجوز أن يكون مرادهم كما أشرنا إليه. وأما ثانياً فلأن ماله مع ما هو ظاهر عبارتهم واحد وهو كون الحكم على الأفراد. غاية ما في الباب أنه على ما هو الظاهر يكون على الأفراد بلا واسطة، وعلى التحقيق يكون بواسطة، ومثل هذا التفاوت مما لا يحتفل به الأصوليون ولا يتعلق لهم غرض بمثله، ولا ينبغي أن يعد خلافاً ولهذا سماه المولى الدواني تحقيقاً ولم يجعله خلافاً، بل كلام علامة متأخريهم المدقق العضد وأقره مولاهم السعد وغيره كالصرح بالغائه وعدم الالتفات إليه وموافقته ذلك التحقيق لما سيأتي في أوّل بحث التخصيص من أن قضية كلامه أنّ مسمى العام الماهية لا الأفراد إذ من لازم ذلك كون المحكوم عليه الماهية لكن بوجه يسري إلى الأفراد لا نفس الأفراد ابتداءً وإلا كان اللفظ مجازاً وهو قطعاً لا يقول به. ويقرب منه كلام القرافي حيث أظنّب في أنّ مسمى العام القدر المشترك بين الأفراد مع قيد تبعه بحكمه في جميع موارد، وإن أظنّب الشمس الأصفهان في ردّه وتصويب ما ملخصه ما هو ظاهر عبارة المصنف. وأما ثالثاً فلأن الكلّي بمعنى الماهية بالنظر إلى الأفراد لا يصح تعليل نفيه بأن النظر في العام إلى الأفراد إذ الكلّي بهذا المعنى منظور فيه قطعاً إلى الأفراد مع أنهم عللوا بذلك كما في عبارة الشارح المحقق. لا يقال لا يصح أن يريدوا بالكلّي هنا الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الأفراد لأن الماهية من الحيثية المذكورة لا توصف بالكلية والجزئية لأننا نقول: هذا ممنوع قطعاً بل هو غلط ظاهر. أما أولاً فللقطع بأن تخصيص اسم الكلّي بالماهية باعتبار الأفراد على تقدير ثبوته. غاية أمره أن يكون اصطلاحاً لقوم كأهل المنطق وبأنه لا مانع من إطلاق غيرهم كأهل الأصول هذا الاسم على الماهية من حيث هي باصطلاح آخر أو تجوز.

والحاصل أنّ عدم الصحة يتوقف على اتفاق سائر الاصطلاحات على ذلك التخصيص وعلى امتناع التجوّز ودون ذلك خرط القتاد وشيب الغراب. وأما ثانياً فثبوت إطلاق الكلّي في نفس كلام أهل المنطق على موضوع الطبيعية مع أن الحكم فيها يكون على الطبيعة من حيث هي، ومن ذلك قوله في شرح المطالع ما نصه: فالأولى أن تربع القسمة ويقال موضوع القضية إن كان جزئياً حقيقياً فهي المخصوصة وإن كان كلياً فالحكم إن كان على ما صدق عليه فهي المحصورة، أو المهملّة وألا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية، سواء قيد بقيد كقولنا الإنسان من حيث إنه عام نوع، أو لم يقيد به كقولنا الإنسان نوع إلى أن قال: وكيفما كان فالقضية طبيعية فإن الحكم في أحد القسمين على طبيعة الكلّي المقيد وفي الآخر على طبيعة الكلّي المطلق

ا هـ. فانظر كيف جعل من أقسام الكلي في قوله «إن كان كلياً» ما إذا كان الحكم على الطبيعة بلا قيد حيث قال: «وإلا يكون الحكم على نفس الطبيعة مع قوله «أو لم يقيد به» وقوله «وفي الآخر على طبيعة الكلي المطلق». وبالجملة فالشارح المحقق لإمامته في الفن وإتقانه مقاصد الأئمة وقف على مقصودهم هنا، فحمل الكلي على ما يوافقه ولم يبال بمخالفة اصطلاح المنطق لو فرضت مخالفته إذ لا يجوز الإخلال بالمقصود لأجل المحافظة على الاصطلاح خصوصاً مع كونه لغير أهل ذلك الفن، وإلا فقد تبين أن لا مخالفة والكوراني لما لم يقف على مقصود الأئمة لقلته معرفته بالفن ومقاصد أهله خصوصاً مع ما ابتلي به مع المصنف والشارح من بلية العصبية اغتر بالتشبيث بذلك الاصطلاح مع فساد ذلك التشبيث كما تبين فوقع في هذا الاعتراض الباطل الذي لا يخفى بطلانه على فاضل، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنماً. وأما قوله «وكذا ما قيل أن هذا الذي ذكره المصنف إنما يستقيم في الإثبات لا النفي إذ في النفي لا يرتفع الحكم عن كل فرد الخ» فكانه إشارة إلى قول الزركشي ما نصه: تنبيه ما قالوه من أن دلالة العموم كلية بمعنى أن الحكم فيها على كل فرد هو في الاثبات، فإن كان في النفي فلا يرتفع الحكم عن كل فرد، وفرق بين عموم السلب وسلب العموم ا هـ. وهو استدراك على قول المصنف «كغيره أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتاً أو سلباً» ووجه ذلك أن قضية إطلاق هذا الكلام من المصنف وغيره أن العام في النفي محكوم فيه على كل فرد أي بسلب المحكوم به عن كل فرد، لأن السلب هو الحكم المقصود في السالبة، ولا يخفى أن ذلك لا يتأتى فيما إذا أريد سلب العموم كما في قولك «ما كل حيوان ناطقاً» فإن سلب النطق الذي هو الحكم المقصود فيها لم يقصد الحكم به على كل فرد من أفراد الحيوان إذ منها الإنسان وهو غير محكوم عليه بسلب النطق عنه فيتعين استثناء ذلك من قول المصنف «أو سلباً» وهذا كلام صحيح لا غبار عليه عند من وفق لفهمه ورزق حجة اتباع الحق أينما كان. وليس في هذا الكلام التباس عموم السلب بسلب العموم بل فيه التمييز بينهما فإن معنى قوله «فلا يرتفع الحكم الخ» أنه لا يلزم ارتفاع المحكوم به عن كل فرد، بل قد يرتفع كما في عموم السلب وقد لا كما في سلب العموم وإليه أشار بقوله «وفرقت الخ» وغاية الأمر أن الزركشي أطلق قوله «فإن كان في النفي الخ» فيحمل على معنى أن ذلك لا يلزم الخ. على ما يشعر به قوله «وفرقت الخ» وإذا علمت ذلك علمت أن لا منشأ لهذا الاعتراض إلا الاشتباه التام وعدم معرفة المقصود في المقام:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم
وأما قوله «فإن الأوّل هو الذي يفيد نفي الحكم عن كل فرد دون الثاني» فما يقضي منه
العجب وكأنه توهم أن معنى كلام الزركشي أن الثاني يفيد أيضاً نفي الحكم عن كل فرد وهو
توهم عجيب فإن عبارته كما ترى لا تفيد ذلك فما أحقه في ذلك بقول القائل:

الأفراد نحو «الرجل خير من المرأة» أي حقيقته أفضل من حقيقتها وكثيراً ما يفضل بعض أفرادها بعض أفراده. لأن النظر في العام إلى الأفراد (ودلالته) أي العام (على أصل المعنى) من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة أو الاثنان فيما هو جمع (قطعية وهو عن الشافعي)

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب
وكان الواجب عليه حيث خفيت عليه مقاصد العلماء رد الأمر لأهله واجتناب الاجترار
والافتراء ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، فقد بان بما لا مزيد عليه صحة ما ذكره
هذان الشارحان الإمامان وبطلان ما أورده عليهما وأنه لا منشأ لما وقع فيه إلا الاشتباه وعدم
الانتباه ولا حول ولا قوة إلا بالله. ثم لا يخفى على العارف الفاضل ما في بقية كلامه من
الفساد.

قوله: (نحو الرجل خير من المرأة) هذا تنظير للمعنى هنا أي ليس الحكم على الماهية كما
أنه في نحو هذا المثال للماهية لأن آل فيه للجنس لا للاستفراق. قوله: (لأن النظر في العام إلى
الأفراد) راجع إلى قوله «ولا كلي». قوله: (ودلالته) أي العام على أصل المعنى من الواحد فيما
هو غير جمع والثلاثة أو الاثنان فيما هو جمع قطعية فيه أمور: الأول قال شيخنا الشهاب: المراد
الواحد لا بخصوصه والثلاثة أي بخصوصها وكذا الاثنان اهـ. وأقول: إن أراد بقوله «لا
بخصوصه» أن الواحد غير معين فالثلاثة والاثنان كذلك، أو أنه لا يتقيد أصل المعنى بتقيد
الوحدة فليس بصحيح. وقوله «أي بخصوصها الخ» إن أراد أنها غير معينة فالواحد كذلك أو
اعتبار قيد الثلاثية والاثنائية فالواحد كذلك فليتأمل. والثاني أن شيخ الإسلام اعترض قوله فيما
هو غير جمع بأنه شامل للمثنى مع أن أصل المعنى فيه اثنان لا واحد اهـ. وقد يجاب بأنه أراد
بغير الجمع المفرد فقط لأن المصنف لم يعترض للمثنى في هذه المباحث لكن قد يقال: كان الأولى
حيثئذ التعبير بالمفرد لصراحته في المقصود مع الاختصار. والثالث أن ظاهر العبارة أنه لا فرق
في كون أصل المعنى فيما هو جمع ما ذكر بين جمعي القلة والكثرة لكن ينبغي بناء ذلك على أن
الخلاف الآتي في أن أصل الجمع ثلاثة أو اثنان هل هو جارٍ في جمع الكثرة أيضاً أو لا، وسيأتي
نقل الشارح عن المصنف أن الخلاف في جمع القلة ولهذا أشار شيخ الإسلام هنا إلى تقييد كون
الأصل ثلاثة أو اثنين بجمع القلة. أما جمع الكثرة فأصل المعنى فيه أحد عشر، وسنذكر هناك
عن الشمس الأصفهاني والمولى الفتازاني أن كون الأقل ثلاثة لا فرق فيه بين الجمعيين مع الفرق
بينهما من وجه آخر، وقضية ذلك أن يكون ما هنا على إطلاقه فيحتمل أن الشارح هنا مال إلى
ذلك فأطلق العبارة وإن نقل هناك التقييد عن المصنف. والرابع أن ما أشار إليه من الخلاف في
أن أصل معنى الجمع ثلاثة أو اثنان هل يجري في اسم الجمع ونحوه فيه نظر والذي ينبغي
الجريان. قوله: (قطعية وهو عن الشافعي) قد يقال أي بعد انتفاء الاحتمالات العشرة المقررة
فيما سبق إذ مع وجودها أو بعضها لا يثبت القطع بل مجرد الظن، وقد يجاب بأن العام بالنسبة

(وعن الحنفية قطعية) للزوم معنى اللفظ له قطعاً حتى يظهر خلافه من تخصيص في

يكون غلبة وقوع التخصيص حتى إن الخالص منه أقل قليل بل حتى قيل ما من عام إلا وخص إلا قوله تعالى ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢] دليلاً على احتمال المجهول الحال للتخصيص وليس هذا كاحتمال المجاز فإنه كثر استعمال العمومات مع اعتقاد التخصيص من غير بيان مع العلم بعدم حصول المخصص للسامع ولا كذلك المجاز، فتأمل بإنصاف. ومن ذلك قوله «فالعام إذا خص في الواقع، ولم ينقل إلينا ذلك المخصص يكون أقل قليل فلا يصح إلحاق محل النزاع به وإنما يصح إن كثر هذا وشاع وليس فليس فليتأمل انتهى.

ولا يخفى على العارف المنصف ما فيه فإن الخصم لم يرتكب هذا الإلحاق وإنما مدعاه ما لا يسع المنصف مخالفته من أن كثرة التخصيص وشيوعه ووقوعه في الواقع من غير بيان - ولو في الجملة - يورث شبهة في المجهول الحال ويدل على الاحتمال فيه ويؤيده أن من قواعد الأئمة أن الفرد النادر يلحق بالأعم الأغلب، وهذه القاعدة عول عليها الفقهاء في أحكام الدين في مواضع، وكذا غيرهم كالنحاة ولذا اختلفوا في صرف «رحمن» فمن منعه عول على هذه القاعدة لأن الغالب في «فعلان» أن يكون مؤنثه على «فعل» لا على «فعلانة» فإذا ألحقوا الفرد النادر بالأعم الأغلب في حكمه حتى في أحكام الدين فكيف لا يورث الأعمية والأغلبية شبهة في الفرد المجهول الحال من ذلك الجنس تدل على احتمال ذلك الحكم على أن وقوع التخصيص في الواقع من غير بيان وإن كان أقل قليل يكفي في أنه يورث شبهة في المجهول ويدل على الاحتمال فيه، لأن ما ثبت للشيء يجري احتمال ثبوته لتظيره لأن شأن المتناظرات التشارك في الأحكام بل كثر ذلك فيها كما لا يخفى فليتأمل. وإنما خص في الأولى الشافعي بالتقل عنه دون الشافعية لأنه الأصل المصرح بذلك ومن الواجب على أصحابه متابعتة فلا حاجة إلى التصريح بهم، وفي الثانية الشافعية كأنه لأنهم المصرحون بذلك على قواعد إمامهم، ويحتمل أنه أراد بهم الشافعي وأصحابه ويكون وجه النقل عنهم في الثانية دون الأولى تصریحهم بالثانية وفيه ما فيه.

قوله: (وعن الحنفية قطعية) قال شيخ الإسلام: ومرادهم بالقطع عدم الاحتمال الناشء عن الدليل لا عدم الاحتمال مطلقاً كما صرحوا به انتهى. وهو كما قال كما علم مما تقدم عن التلويح لكن قد يقال: إن أرادوا في محل النزاع هنا بما ادعوه من انتفاء الاحتمال المذكور انتفاؤه في نفس الأمر، فكيف يتأتى العلم بذلك؟ ولعل هناك دليلاً يدل على الاحتمال لكن لم يطلعوا عليه أو في الظاهر فقط فأي قطع يحصل مع ذلك. قوله: (للزوم معنى اللفظ له) أي مطلق اللفظ الأعم من العام قطعاً الخ. عبارة صدر الشريعة لأن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً إلا أن تدل قرينة على خلافه، ولو جاز إرادة البعض بلا قرينة يرتفع الأمان عن اللغة والشرع بالكلية لأن خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشء عن الدليل لا يعتبر، فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص انتهى. ولقائل أن يقول: هذا كله لا يفيد

العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس على هذا دون الأوّل وإن قام دليل على انتفاء التخصيص كالعقل في ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢] ﴿لله ما في السموات وما في الأرض﴾ [البقرة: ٢٨٤] كانت دلالة قطعية اتفاقاً (وعصوم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والباق) لأنها لا غنى للأشخاص عنها فقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: ٢] أي

القطع لأنه لا يلزم من جواز إرادة البعض بلا قرينة ارتفاع الأمان عن اللغة والشرع إذ قد يتعلق بذلك مقصود من ابتلاء أو غيره وعدم اعتبار الاحتمال غير الناشئ عن الدليل إن كان مطلقاً فهو ممنوع أو بالنسبة لوجوب العمل فمسلم ولا يفيد القطع على أن انتفاء دليل الاحتمال في الواقع غير قطعي كما تقدم، فكيف يحصل القطع مع ذلك؟ وعلى أن ما ادعاه من قطعية لزوم المعنى للفظ ممنوع كما نقله شيخ الإسلام عن جواب الشافعية، وعلى أنه قد تبين فيما سبق أن هنا احتمالاً ناشئاً عن الدليل كما تقدم في كلام التلويح وما يتعلق به قوله: (فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس) أي يمتنع التخصيص بما ذكر للكتاب والسنة المتواترة كما في كتب الحنفية، وقد يقال قضية قطعية دلالة العام عندهم امتناع تخصيص الآحاد أيضاً عندهم بما ذكر لأن دلالتها على كل فرد بخصوصه قطعية أيضاً إلا أن يدفع بأنه لا يتأتى حصول القطع بالمعنى مع ظنية المتن فليحذر من كتبهم.

قوله: (كانت دلالاته) أي على كل فرد بخصوصه قطعية اتفاقاً. قال شيخنا الشهاب: فيه بحث إذ يقال الدال على العموم هو الدليل القائم انتهى. أي والكلام في دلالة العام في نفسه، وقد يقال بل الكلام في دلالة العام في الجملة فليتأمل. قوله: (وعصوم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والباق) فيه أمران: الأول أنه لا يخفى أن ذلك لا يقتضي تكرار الحكم حتى يقتضي العموم في قوله تعالى ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: ٢] تكرر الجلد لكل شخص بتكرر الزنا منه مثلاً لأن ذلك من قبيل تكرار المأمور به وهو غير لازم إلا بدليل على الصحيح كما تقدم في قوله مسألة الأمر لطلب الماهية لا لتكرار ولا مرة والمرة ضرورية الخ. فاللازم مما هنا ليس إلا وجوب الجلد لكل شخص وجد منه الزنا على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان، وأما تكرر الجلد ولو بتكرر الزنا فمسألة أخرى لا يستلزمها ما هنا ولا يتوقف عليها. والثاني أنه ينبغي أن لا يتقيد هذا الحكم بالأشخاص بل كان ينبغي التعبير بالأفراد كأفراد الضرب إذا وقع عاماً نحو «كل ضرب بغير حق فهو حرام» ولعله أراد بالأشخاص ما يشمل ذلك، وقد يقال الجزئيات الحقيقية ولو معاني أشخاص فلا إشكال. قوله: (لأنه لا غنى للأشخاص عنها) قال شيخنا الشهاب: هذا دليل استلزام الأشخاص للأحوال وهذا لا يدل على استلزام العموم للعموم إذ هو بحث آخر انتهى. وأقول: هذا إشكال صحيح واقتضاه فيه على الأحوال ينبغي أن يكون على سبيل التمثيل. لا يقال لا وجه للإشكال إذ ليس

على أي حال كان وفي أي زمان ومكان وخص منه المحصن فيرجم. وقوله: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ [الإسراء: ٣٢] أي لا يقربه كل منكم على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان. وقوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] أي كل مشرك على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وخص منه البعض كأهل الذمة (وعليه) أي على الاستلزام (الشيخ الإمام) والد المصنف كالإمام الرازي.

وقال القرافي وغيره: العام في الأشخاص مطلق في المذكورات لانتهاء صيغة العموم

المراد بعموم الأحوال ثبوت الحكم لكل شخص متكرراً بتكرر الأحوال، بل ثبوت الحكم له من غير اعتبار حال بعينه بل أي حال اتفق كان الحكم ثابتاً له معه مثلاً قوله تعالى ﴿اقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] معناه الأمر بقتل كل مشرك في أي حال كان عليه لا في كل حال، وقوله ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: ٢] معناه الأمر بجلد كل زانٍ وزانية في أي حال كانا عليه لا في كل حال لأن تكرر الحكم مسألة أخرى لا تثبت إلا بدليل كما تقدم، وحيث أن الاستدلال أن الأحوال لما كانت لازمة للأشخاص وجب اعتبار أي فرد اتفق منها لأن اعتبار بعض منها بعينه دون بعض آخر ترجيح من غير مرجح لأننا نقول: هذا إنما يصح لو اعتبر الخصم بعضاً منها بعينه وليس كذلك كما سيظهر قريباً. قوله: (أي لا يقربه كل منكم) هو من قبيل عموم السلب لا رفع الإيجاب الكلي الذي هو سلب العموم فإن مثل هذه العبارة تصلح لكل منهما، والمقام صريح في إرادة الأول فلا إشكال. قوله: (وقال القرافي وغيره العام في الأشخاص مطلق في المذكورات) أقول: قد يستشكل الفرق بين القولين إذ القائل بالعموم لا يقول بتكرر الحكم بتكرر المذكورات حتى يتكرر جلد الزاني مرة واحدة بتكرر أحواله أو أزمانه أو بقاعه، لأن تكرر الحكم مسألة أخرى لا تثبت إلا بدليل كما تقدم أن الصحيح أن الأمر لمطلق الماهية لا لتكرار وإن علق بشرط أو صفة، وإنما يقول بثبوت الحكم مع أي فرد اتفق من المذكورات وهكذا القائل بالإطلاق لأن المطلق يحصل الخروج عن عهدة العمل به بصورة من غير اعتبار صورة بعينها. ويمكن أن يجاب بظهور الفرق بين القولين فيما إذا ورد الحكم معلقاً ببعض أفراد المذكورات، فعلى القول بالعموم لا يكون ذلك مخصصاً لما سيأتي أن ذكر بعض أفراد العام بحكمه لا يخصه، وعلى القول بالإطلاق يكون ذلك مقيداً لما سيأتي من حمل المطلق على المقيد على التفصيل الآتي. وإياك أن تتوهم أن هذا الفرق هو معنى قول الشارح فما خص به العام على الأول ميبين للمراد بما أطلق فيه على هذا فإن ذلك خطأ لا يخفى. ويمكن أيضاً أن يقال: يظهر الفرق بين القولين في النهي بصيغة العموم، فعلى العموم يلزم كل فرد الانكفاف في كل حال وزمان ومكان وعلى الإطلاق يكفي في الخروج عن العهدة الانكفاف في بعض الأحوال والأزمنة والأمكنة وفيه نظر، لأن ذلك ينافي ما تقدم من أن قضية النهي الدوام فليتأمل.

فيها فما خص به العام على الأول ميبين للمراد بما أطلق فيه على هذا (مسألة) في صيغ العموم (كل) وقد تقدمت (والذي والتي) نحو «أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك» أي كل آت وآتية لك (وأي وما) أي الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان وتقدمتا وأطلقهما للعموم بانتفاء العموم في غير ذلك (ومتى) للزمان استفهامية أو شرطية نحو «متى تجيئني متى جتني أكرمك» (وأيين وحيثما) للمكان شرطيتين نحو «أين أو حيثما كنت آتيك» وتزيد أين بالاستفهام نحو «أين كنت» (ونحوها) كجمع الذي والتي وكمن الاستفهامية والشرطية والموصولة وتقدمت وجميع نحو «جميع القوم جاؤوا» ونظر المصنف فيها بأنها إنما تضاف إلى معرفة فالعموم من المضاف إليه ولذلك شطب عليها بعد أن كتبها عقب كل هنا.

قوله: (فما خص به العام على الأول) أي خص به العام من حيث المذكورات من الأحوال والأزمان والبقاع. قوله: (والذي والتي) قال شيخنا الشهاب: لهما استعمالان أن يقعا على شخص معهود وهو الذي تكلم عليه النحويون، وأن يقعا على من يصلح أي كل من يصلح وهو المراد هنا انتهى. وأقول: قضيته أنه لا خلاف بين الفريقين في إثبات كل من المعنيين ويخالفه تضعيف القول بالاشتراك الآتي، فلعل الأصوليين قام عندهم دليل العموم فقط فرجحوه والنحويين قام عندهم دليل الخصوص فقالوا به. قوله: (وأيين وحيثما للمكان) قال شيخنا الشهاب: هذا يقتضي مكانية «حيثما» في قوله:

حيثما تستقم يقدر لك الله * نجاحاً في غابر الأزمان

وفيه نظر انتهى. وقول جوابه إما بأنهم أرادوا بالمكان ما يشمل الاعتبار أي وقد تعدد الأحوال أمكنة، وإما بأنها استعملت في نحو هذا المثال في غير المكان تجوزاً. قوله: (ولذلك شطب عليها) قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول إذا شطب عليها لهذا النظر فكيف يدرجها الشارح تحت قول المصنف ونحوها، ثم إن نظر المصنف هو الحقيقي بالنظر إذ لا يلزم من إفادة المضاف إليه العموم عدم إفادة هذا المضاف التنصيص على العموم لكونه من ألفاظ التأكيد انتهى. وأقول: أما الأول فيمكن أن يجاب عنه بأنه أشار بإدراجها تحت قول المصنف ونحوها إلى رد نظره المذكور. فإن قلت: لكن النظر والشطب يدلان على عدم إرادتها بقوله «ونحوها» فكيف يسوغ إدراجها فيه؟ قلت: أما أولاً فدلالتها على ما ذكر غير قطعية بل ولا ظنية، بل غايتها الدلالة على توقفه فيها، ويجوز أن يكون أثر التوقف كراهة التصريح بها دون إدخالها تحت العموم. وأما ثانياً فلا أثر لعدم إرادته مع صلاحية العبارة وظهور الدليل لأنه حاكٍ للفظ، فمهما صلحت العبارة له واستقام الدليل عليه صح حمل العبارة عليه من غير التفات لإرادته خلاف ذلك، ولا يخفى أن هذا كله إنما يحتاج إليه إن ثبت جر «جميع» عطفاً على أمثلة النحو فإن رفع نحوها عطفاً على كل فلا إشكال بوجه. وأما الثاني أعني التنظير في نظر المصنف فهو صحيح، ولك أن توجه التنظير أيضاً بأن المعرفة التي تضاف إليها لا يجب أن تكون من ألفاظ العموم كما

وقوله: (كالاتنويّ أن «أياً ومن») الموصولتين لا يعمان مثل «مررت بأبيهم قام» و«مررت بمن قام» أي بالذي قام صحيح في هذا التمثيل ونحوه مما قامت فيه قرينة الخصوص لا مطلقاً (للعوم حقيقة) لتبادره إلى الذهن (وقيل للخصوص) حقيقة أي للواحد في غير الجمع والثلاثة الاثني في الجمع لأنه التيقن والعموم مجاز (وقيل مشتركة) بين العموم والخصوص لأنها تستعمل لكل منهما والأصل في الاستعمال الحقيقة (وقيل بالوقف) أي لا ندري أي حقيقة في العموم أم في الخصوص أم فيهما (والجمع المعرف باللام) نحو «قد أفلح المؤمنون» [المؤمنون: ١] (أو الإضافة) نحو «يوصيكم الله في

في قولك «جميع العشرة عندي» فإن الظاهر الذي لا يحصى عنه صحة هذا التركيب وعموم جميع فيه لصدق تعريف العام عليها، ولا يضر في ذلك دلالة المضاف إليه على الحصر لأن الظاهر أن عدم الحصر إنما يعتبر في لفظ العموم وهو هنا المضاف دون المضاف إليه.

قوله: (أي بالذي قام) قال شيخنا الشهاب: راجع إلى المثالين قبله. ثم لك أن تقول: لم لا يجوز أن تكون أي في هذا المثال للعموم في أفراد من أضيفت إليه انتهى. وأقول: لما قيد أي بهذه الصلة المخصوصة بواحد في الواقع إذ الفرض أن القائم واحد فقط لم يتصور هنا عموم وفيه نظر، لأن العموم لا ينظر فيه للواقع والصلة شاملة لكل شخص اتصف بها أيضاً فقد يمنع اختصاصها بواحد في الواقع وذكر المرور لا يقتضي ذلك فيجوز أن يكون المرور قد وقع بكل من اتصف بها. قوله: (للعوم) أي فقط خبر كل وما عطف عليه. وقوله «حقيقة» حال من الضمير في الخبر المنتقل إليه من متعلقه المحذوف أي حال كون كل وما عطف عليه حقيقة في العموم أي مستعملة فيه بوضع أول قوله: (وقيل للخصوص) أي فقط حقيقة فيه أمور: الأول أنه في غاية البعد في كل ونحوها كما لا يخفى. والثاني أن تضعيف هذا القول وما بعده صريح في مخالفة النحويين في الموصولات حيث جعلوها للخصوص فإنهم عدوها من المعارف إلا أن يقال: كونها من المعارف لا ينافي العموم بأن يكون الموضوع له الحقيقة الكلية المعينة المعهودة في ضمن كل فرد وإن خالف ظاهر كلام المصنف السابق في أن دلالة العام كلية إلا أن الظاهر أن ذلك لا يطابق مرادهم ولا يطرد في جميع أمثلتهم. والثالث أن ذكر هذا الخلاف قبل ذكر المعرف باللام أو الإضافة يشعر بعدم جريانه فيه، وقد يستفاد من ذلك أنها لو استعملت في معين معهود كان الاستعمال حقيقياً عندهم لا مجازياً وهو قريب بل هو الظاهر فليتأمل. قوله: (والعموم) أي استعمال الأمثلة السابقة ونحوها فيه مجاز وهذا جواب سؤال وتقريره ظاهر. قوله: (والجمع المعرف باللام) أقول فيه أمران: الأول أنه ينبغي أن اسم الجمع كالجمع أو أراد بالجمع ما يشمله، وما يدل على أن حكمهما واحد قول التلويح بعد كلام قرره فصار الحاصل أن المعرف باللام من الجموع وأسمائها لجميع الأفراد قلت أو كثرت. وأما تحقيق أن الموضوع للعموم وهو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف. وعلى الثاني هل يصير

أولادكم﴾ [النساء: ١١] (للمعوم ما لم يتحقق عهد) لتبادره إلى الذهن (خلافاً لأبي هاشم) في نفيه العموم عنه (مطلقاً) فهو عنده للجنس الصادق ببعض الأفراد كما في تزوجت

مشترکاً حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وأن هذا الوضع لا شك أنه نوعي فكيف يكون باعتباره حقيقة وأن الحكم في مثله على كل جمع أو كل فرد وأنه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعاً وأن مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي، فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام انتهى. وينبغي أن يكون اسم الجنس الجمعي أيضاً كالجمع. والثاني أن المصنف تعرض هنا للجمع وفيما يأتي للمفرد وسكت عن المثني. وفي شرح المحصول للقرافي أنه كالجمع وجعله وارداً على الإمام، وهذا قد يؤخذ منه الاختلاف في أن أفراده آحاداً أو مثنيات وقد يستشكل الأول بأنه لا فائدة في التعبير بصيغة التثنية لحصول المقصود بالتعبير بصيغة المفرد أو الجمع، بل يستشكل الأول بالنسبة للجمع أيضاً إذ يعني عنه المفرد الذي هو الأصل إلا أن يجاب بأن الفائدة التوسعة في التعبير ونحو الاختلاف في جواز التخصيص إلى واحد. قوله: (ما لم يتحقق عهد) فيه أمور: الأول أن ظاهره بل صريحه رجوعه لكل من المعرف باللام والمعرف بالإضافة، ولا إشكال فيما يستفاد منه حيثئذ من أن الإضافة تكون للعهد تارة والعموم أخرى، فقد صرح غير واحد من المحققين بانقسام الإضافة انقسام اللام. والثاني أن هذا الكلام مصرح بأن الجمع المعرف باللام عند الإطلاق للعموم وأن ذلك هو الأصل فيه، وكذا المفرد الآتي فمن ذكر خلاف ذلك فهو مخالف فيما هنا. والثالث أن هذا القيد ينبغي اعتباره أيضاً في الموصولات فإنها قد تكون للعهد كما هو مصرح به فلا يتجه إلا التسوية فيه بينها وبين غيرها. والرابع أنه قد يقال لا حاجة لهذا التقييد لأن الكلام في المعنى الوضعي للجمع المعرف وهو العموم، ولا يخفى أنه ثابت مع تحقق العهد. غاية الأمر أنه انصرف عن معناه الوضعي لقرينة العهد غير أن ذلك لا يمنع ثبوت ذلك المعنى له، ويمكن أن يجاب بوجوه: منها أنه إنما قيد به ليظهر الاختلاف واستدلال الأول بالتبادر ومنع المقابل لذلك إذ مع تحقق العهد لا يظهر ذلك إذ التبادر حيثئذ سبب العهد. والثاني أنه موضوع مع العهد للمعهود فيكون عند الإطلاق موضوعاً للعموم ومع العهد للمعهود حتى يكون استعماله فيه حقيقياً كما هو المتبادر من قوة كلامهم. والثالث أنه لما احتمل أن يكون موضوعاً عند العهد للمعهود احتاط بالتقييد. قوله والخامس كذا بخطه أنه قد ينظر في اعتبار تحقق العهد بل يكفي ظنه بقرينة ظنية. والسادس أنه هلا زاد أو تقوم قرينة على إرادة الجنس فلي تأمل.

قوله: (فهو عنده للجنس) قال شيخنا الشهاب: ترك الفاء أولى لأن ما بعدها ليس متفرعاً على ما قبلها ولا لازماً له لاحتمال أن يكون أبو هاشم قائلاً بأن الجمع مع اللام كهو قبلها، وكان الشارح اقتصر على ما ذكره لأنه المنقول عنه وبالجملته فالتعبير بالواو أولى من الفاء كما لا يخفى انتهى. وأقول: أما أولاً فيجوز أن تكون الفاء لتعليل الحكم بمخالفة أبي هاشم في العموم

النساء وملكت العبيد» لأنه المتيقن ما لم تقم قرينة على العموم كما في الآيتين (و) خلافاً (لإمام الحرمين) في نفيه العموم عنه (إذا احتمل معهود) فهو عنده باحتمال العهد متردد بينه وبين العموم حتى تقوم قرينة، أما إذا تحقق عهد صرف إليه جزماً وعلى العموم قيل أفراده جموع والأكثر آحاد في الإثبات وغيره وعليه آئمة التفسير في استعمال القرآن نحو ﴿و الله يحب المحسنين﴾ [آل عمران: ١٣٤] أي يثيب كل محسن إن الله لا يحب الكافرين أي كلاً منهم بأن يعاقبهم ولا تطع المكذبين أي كل واحد منهم.

أي تخالف في إثبات العموم أبا هاشم خلافاً. وأما ثانياً فما ينفي الاحتمال المذكور أنه يلزم عليه إلغاء معنى اللام ولا سبيل إليه، ومعناها إما الاستفراق أو العهد وإما الجنس وقد انتفى الأولان. أما الأول فلنفي أبي هاشم العموم، وأما الثاني فلتقييد المصنف بقوله «ما لم يتحقق عهد» فتعين الثالث وهو الجنس. وأما العهد الدهني باصطلاح المعاني فالظاهر أن الأصوليين لا يقولون به، وإن سلم فإن تحقق معه العموم عندهم فهو منفي عند أبي هاشم وإلا خرج بقوله «ما لم يتحقق عهد» وحيثئذ فتفرع ما بعد الفاء على ما قبلها واندفاع أولوية ترك الفاء في غاية الظهور. قوله: (في نفيه العموم عنه إذا احتمل معهود) قد يقال: المفهوم من هذا عدم مجامعة العموم عنده لاحتمال المعهود وهذا ينافي التردد بين العموم والعهد عند ذلك الاحتمال فيشكل كل من الحكم والتفريع في قوله «فهو عنده الخ» ويجاب بأن المنافي للتردد المذكور تحقق المعهود لا احتمال، وأن المعنى خلافاً له في نفيه الجزم بالعموم أو الحمل على العموم، وبأن من لازم احتمال المعهود احتمال العموم وإلا كان المعهود مجزوماً به لا محتملاً، وحيثئذ فلا إشكال في واحد من الحكم والتفريع فليتأمل. قوله: (متردد بينه وبين العموم) الظاهر أن وجه ذلك اشتراكه بينهما حيثئذ. قوله: (أما إذا تحقق عهد صرف إليه جزماً) هل هو حيثئذ حقيقة في المعهود فيه نظر، وكذا يقال فيما إذا قامت قرينة على إرادة الجنس والسابق إلى الفهم أنه حيثئذ حقيقة فيهما وكلام أهل المعاني كالصريح فيهما، وقد يستشكل ذلك بأنه على هذا يكون مشتركاً وحكم المشترك التردد بين معانيه وأنه لا يحمل على معين منها إلا بقرينة وهنا قد حمل على العموم من غير قرينة إلا أن يجوز مثل ذلك في بعض المشتركات.

قوله: (وعلى العموم قيل أفراده جموع والأكثر آحاد في الإثبات وغيره) أقول: فيه أمور: الأول أن قول المصنف السابق أي محكوم فيه على كل فرد قد يوافق ما ذكره الأكثر بناء على أن المتبادر من الفرد الواحد مطلقاً. والثاني أن الجموع التي هي الأفراد على القول الأول هل المراد بها أقل مراتب الجمع فقط حتى إن الحكم يتعلق بكل ثلاثة آحاد أو أعم؟ وإن لزم التكرار في الحكم فتكون الأربعة مثلاً محكوماً عليها بخصوصها والثلاثة منها محكوماً عليها أيضاً بخصوصها فيه نظر ولعل الأوجه الأول. والثالث أنه هل يجري هذا الخلاف في اسم الجمع ونحوه فيه نظر. وقضية كلام التلويح السابق في قول المصنف «ومدلولة» أي العام كلية عدم الجريان في

ويؤيده صحة استثناء الواحد منه نحو «جاء الرجال إلا زيداً» ولو كان معناه جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح إلا أن يكون منقطعاً نعم قد تقوم قرينة على إرادة المجموع

البعض وأن الحكم فيه على مجموع الأفراد لا على كل فرد ولا على كل جمع. والرابع أنه قد فرض هذا الخلاف الذي ذكره في المعرف بأل أو الإضافة كما هو قضية سياقه وسكت عن الجمع المنكر في سياق النفي، وأشار في المطول إلى أنه كذلك ووجهه السيد خلافاً لصاحب التلخيص وذلك أنه قال في التلخيص: واستغراق المفرد أشمل أي في النفي بدليل صحة «لا رجال في الدار» إذا كان فيها رجل أو رجلان دون «لا رجل» أي فالمفرد يتناول الآحاد والمثنى يتناول كل اثنين ولا يتناول الواحد، والجمع يتناول كل جماعة جماعة ولا يتناول الواحد ولا الاثنين كما قرّر بذلك كلامه في المطول. ثم قال: ولقائل أن يقول لو سلم كون استغراق المفرد أشمل في النكرة المنفية فلا نسلم ذلك في المعرف باللام وبسط ما لحصه الشارح هنا. قال السيد: أشار إلى عدم الفرق بين استغراق المفرد والجمع في صورة النفي أيضاً حيث قال: لو سلم وتوجيهه أن يقال كما أن «رجل» في قولك «ليس رجل في الدار» يدل على الجنس والوحدة المطلقة فربما يقصد بنفيه نفي الجنس المتصف بتلك الوحدة فيكون عاماً ظاهراً في استغراقه، وربما يقصد نفي الوحدة المقابلة للتعدد فلا يكون من العموم في شيء كذلك «رجال» في «لا رجال» يدل على الجنس والجمعية فربما يقصد بنفيه نفي الجنس مطلقاً كأن الجمعية قد بطلت على قياس المعرف باللام، فلا يكون حيثشذ فرق بينه وبين «لا رجل» وربما يقصد به نفي القيد الذي هو الجمعية ويكون الجنس ثابتاً على صفة الوحدة أو الاثنينية فلا يكون من العموم في شيء. وأما «لا رجل» فهو نص في الاستغراق اللازم من نفي الجنس لا يحتمل غيره أصلاً، «ولا رجال» إذا حمل على الاستغراق لم يكن بينه وبين «لا رجل» فرق في ذلك وإنما الفرق بينهما أن «لا رجل» لا يحتمل معنى سوى الاستغراق و«لا رجال» يحتمل بأن يقصد به نفي الجمعية مع ثبوت الجنس على صفة الوحدة أو الاثنينية كقولك «لا رجال في الدار بل فيها رجل أو رجلان» انتهى المقصود نقله منه. وفيه أيضاً تصريح بأن النكرة المجموعة المنفية ليست نصاً في عموم الآحاد وإن كانت نصاً في عموم المجموع كما أفاده كلامه هذا وصرح به قبل في شرح كلام المطول المبين به كلام التلخيص. قوله: (ويؤيده صحة استثناء الواحد) قال شيخنا الشهاب: لم يقل ويدل عليه لاحتمال الانقطاع في الاستثناء انتهى. وقد يقال الاحتمال المخالف للظاهر لا يمنع الاستدلال في الظنيات.

قوله: (نعم قد تقوم قرينة على إرادة المجموع الخ) فيه أمران: الأول أنه يحتمل أنه تقييد لمحل الخلاف في كون الأفراد آحاداً أو جموعاً، ويحتمل أنه تقييد لأصل عموم الجمع سواء قلنا إن أفرادها آحاد أو قلنا إنها جموع. كذا ذكره الكمال. وأقول: ويحتمل أيضاً أنه تقييد لهما جميعاً ويحتمل أنه تقييد لقول الأكثر أن أفرادها آحاد وهذا أنسب بسياقه بدليل تأخيره جواب الأول عن

نحو «رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة» أي مجموعهم والأول لا يقول قامت قرينة الأحاد في الآيات المذكورة ونحوها (والمفرد المحلي) باللام (مثله) أي مثله الجمع المعرف بها في أنه للعموم ما لم يتحقق عهد لتبادره إلى الذهن نحو «وأحل الله البيع» [البقرة: ٢٧٥] أي كل بيع وخص منه الفاسد كالربا (خلفاً للام) الرازي في نفيه العموم عنه (مطلقاً) فهو عنده للجنس الصادق ببعض الأفراد كما في «لبست الثوب وشربت الماء» لأنه المتيقن ما لم تقم قرينة على العموم كما في «إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا» [العصر: ٢] (و) خلفاً (لإمام الحرمين والغزالي) في نفيهما العموم عنه (إذا لم يكن واحده بالتاء) كالماء (زاد الغزالي أو تميز) واحده (بالوحدة) كالرجل إذ يقال رجل واحد فهو في ذلك للجنس الصادق ببعض نحو «شربت الماء ورأيت الرجل» ما لم تقم قرينة على العموم نحو «الدينار خير من الدرهم» أي كل دينار خير من كل درهم، وكان ينبغي أن يقول وتميز بالواو بدل أو فيكون قيداً فيما قبله فإن الغزالي قسم ما ليس واحده بالتاء إلى ما يتميز واحده بالوحدة فلا يعم وإلى ما لا يتميز بها كالذهب فيعم كالتميز واحده بالتاء كالتمر كما في حديث الصحيحين «الذهب بالذهب رباً إلاهه وهاء، والبر بالبر رباً إلاهه وهاء والشعير بالشعير رباً إلاهه وهاء، والتمر بالتمر رباً إلاهه وهاء»^(١) وكان مراد إمام الحرمين حيث لم يمثل

استدلال الأكثر بقوله «والأول يقول الخ» عن هذا الاستدلال، ولو كان الاستدراك عليهما كان الأنسب تأخيرهما عن الجواب كما هو ظاهر، لكن لا يخفى إشكال تخصيصه بقول الأكثر مع تأنيه على القول الأول أيضاً. والثاني أن شيخنا الشهاب قال ما نصه: لا يخفى أن هذه القرينة صارفة للجمع عن العموم فكان الأولى أن يزيد المصنف ما يخرج عقب قوله «ما لم يتحقق عهد» كأن يقول أو تقم قرينة على إرادة المجموع انتهى. ويمكن أن يجاب بأن كلام المصنف في معاني اللفظ الحقيقية وإذا استعمل اللفظ في المجموع كان الاستعمال مجازياً وجوازه معلوم من مبحث المجاز مع عدم اختصاصه بما هنا بخلاف ما إذا استعمل في المعين الممهود فإن الظاهر أنه حقيقي فاحتاج إلى الإشارة إليه فليتأمل. قوله: (والمفرد المحلي مثله) فيه أمران: الأول أنه لو أسقط لفظه المحلي كان أخصر وأعم لشموله حيثئذ المضاف الآتي، ولعله إنما قيد به لأنه الواقع في كلامهم أو كلام أكثرهم. والثاني أن قوله «مثله» قد يشمل أجزاء خلافة، أما الحرمين إذا احتمل معهود إذ المعنى يقتضي التسوية بين المفرد والجمع في ذلك عند إمام الحرمين ولا ينافي ذلك ذكره خلافته الآتية لجواز أنه إنما ترك هذه الخلافة لفهمها من المماثلة فليتأمل. قوله: (وخص منه الفاسد) قال شيخنا الشهاب: أي بناء على تناول العقد له كالصحيح انتهى. أقول: هو كذلك

(١) رواه البخاري في كتاب المواقيت باب ٣٧. مسلم في كتاب المساجد حديث ٣١٤-٣١٦. الترمذي في كتاب

الصلاة باب ١٦، ١٧. النسائي في كتاب المواقيت باب ٥٢-٥٤. الموطأ في كتاب الوقوت حديث ٢٥.

إلا بما يتميز واحده بالوجهة ما ذكره الغزالي أما إذا تحقق عهد صرف إليه جزماً والمفرد المضاف إلى معرفة للعموم على الصحيح كما قاله المصنف في شرح المختصر يعني ما لم يتحقق عهد نحو «فليحذر الذي يخالفون عن أمره» [النور: ٦٣] أي كل أمر لله وخص منه أمر الندب (والنكرة في سياق النفي للعموم وضماً) بأن تدل عليه بالمطابقة كما تقدم من

ويؤيده بل يصرح به ما تقدم في مبحث أن النهي يقتضي الفساد أو الصحة ولا يتنافى ذلك كلام الفقهاء في باب الإيمان لأن ذلك لمدرک آخر اقتضى لهم ذلك. قوله: (نحو الدينار خير من الدرهم) القرينة هنا معنوية. قوله: (لا هاه وهاه) كلاهما اسم فعل أي خذ وخذ كناية عن التقابض المستلزم للحلول غالباً. قوله: (أي كل أمر لله) قال شيخنا الشهاب: يلزم حيثئذ محذور وهو أن الوعيد في الآية مترتب على مخالفة كل الأمور دون بعضها انتهى. وأقول: الظاهر أن المراد بقوله «أي كل أمر معنى» أي أي أمر لله، وإنما عبر بذلك لأنه أظهر في بيان العموم فلا إشكال. ويمكن أن يقال: ما ذكره بظاهره وهو ظاهر الآية لكن حكم البعض معلوم من دليل آخر ويجزئ السكوت عنه في الآية لا محذور فيه وقد تووّل الآية بالسلب الراجع للإيجاب الكلي أي لا يمثلون كل أمر له بل بعض الأمور فقط فتفيد ترتب الوعيد على البعض فقط. قوله: (والنكرة في سياق النفي) أقول: سيأتي في قول المصنف المطلق والمقيد كالعام والخاص ما يصرح بأن النهي كالنفي وسنبيته ثم ويمكن حمل النفي هنا على غير الإثبات فيشملة.

قوله: (للمعموم وضماً الخ) أقول: يؤيد الثاني قول النحاة إن «لا» في نحو «لا رجل» لنفي الجنس فإن قضيته أن المعموم بطريق اللزوم دون الوضع وهو الموافق لقول السيد السابق اللازم من نفي الجنس إلا أن يريد النحاة نفي الجنس في ضمن نفي كل فرد. ثم رأيت في منع الموانع قال ما نصه: غير أنا نفيدك هنا أن اختياري في مسألة «أن» دلالة النكرة المنفية هل هو باللزوم أو الوضع التفصيل. فالقول: إنه باللزوم في المبينة على الفتح وبالوضع في غيرها والقول باللزوم على الإطلاق قول الحنفية والشيخ الإمام الوالد وبالوضع مطلقاً قول الشافعية مطلقاً انتهى. وفي شرح المنهاج قال ما نصه: اختلفوا في أن النكرة في سياق النفي هل عمت لذاتها أو لنفي المشترك منها، والثاني قول الحنفية وظاهر كلام غيرهم من الشافعية الأول انتهى. ولا يخفى أن الثاني أي أنه بالوضع هو الموافق لما قدمه المصنف أن دلالة العام كلية وأنه محكوم فيه على كل فرد مطابقة كما أشار إلى ذلك الشارح بقوله «تفسيراً لقوله وضماً» بأن تدل عليه بالمطابقة كما تقدم أي عند قوله «ومدلوله كلية» وقوله «من أن بيان لما تقدم» وقوله «في العام» أي على العام في التركيب أو بسبب العام أي الحكم المتعلق به أو في تركيب العام أي التركيب الذي فيه العام عليه. وقوله «مطابقة» قال شيخنا الشهاب: مفعول مطلق نوعي معمول لمحذوف أي دال التركيب على أن الحكم فيه على كل فرد دلالة مطابقة انتهى. ويحتمل أنه حال من كل فرد أي حال كونه مطابقة أي ذا مطابقة لأن الدلالة عليه مطابقة إلا أن مجيء المصدر حالاً وإن كثر غير مقيس.

أن الحكم في العام على كل فرد مطابقة (وقيل لزوماً وعليه الشيخ الإمام) والد المصنف كالحنفية نظراً إلى أن النفي أولاً للماهية ويلزمه نفي كل فرد فيؤثر التخصيص بالنية على الأول دون الثاني.

قوله: (فيؤثر التخصيص بالنية على الأول دون الثاني) فيه أمران: الأول أنه قد بسط المحشيان اعتراضه بأن قضية هذا التفريع أن من عمل الخلاف بيننا وبينهم أي الحنفية ما لو قال «والله لا أكل طعاماً» ونوى طعاماً مخصوصاً وليس كذلك، بل المنقول وعبارة الكمال وهو غير معروف إنما المعروف وهو المذكور في الأحكام والمحصل وغيرهما تفريع ذلك أي قبول التخصيص بالنية على الأول دون الثاني على ما إذا لم يقيد الفعل المتعدي الواقع بعد نفي أو شرط بمفعول. وأما ذكر هذا التفريع هنا فقد تبع فيه الشارح شيخه البرماوي في شرح الفيته وهو لا يتمشى على ما في كتب الحنفية، فعندهم لو قال «والله لا أكلت أو لا شربت أو لا لبست» أو قال «إن أكلت أو إن شربت أو إن لبست» ونوى معيناً لا يصدق لا ديانة ولا قضاء ولو زاد توباً وطعاماً وشرباً دين فما في كتبهم منافع لتفريع الشارح وشيخه، زاد شيخ الإسلام فعلم أن قولنا «لا أكل طعاماً» عام وضماً بالاتفاق بيننا وبينهم وسيشير الشارح إلى ذلك انتهى. وأقول: لا يخفى أن مجرد كون هذا التفريع لم يذكره في الأحكام والمحصل وغيرهما إلا فيما إذا لم يقيد الفعل للمتعدى المنفي بمفعول لا يرد ما قاله الشارح، بل غاية الأمر سكوت تلك الكتب عن هذا التفريع هنا وذلك لا ينافي وجوده في الواقع هنا، من حفظ حجة على من لم يحفظ، ومن ذكر حجة على من سكت. ولا يتوهم عاقل أن عاقلاً خصوصاً مثل الشارح وشيخه ينسب إلى الأئمة ما لم يره عنهم. وأما دعوى منافاة ما ذكره لما في كتبهم فإنما يلزم الاعتراض به إن صح اتفاق جميع كتبهم الفروعية والأصولية على ما ذكرناه عنها ودون إثبات ذلك خراط القتاد، وإلا فيجوز أن يكون الشارح عثر على ما قاله في بعض كتبهم الفروعية والأصولية أو في كتب غيرهم كذلك منقولاً عنهم وذلك كافٍ في صحة ذكره على أن كثيراً ما يخالف بعض الأحكام الفروعية ما تقرّر في الأصول كما هو معلوم. ثم رأيت السيد السمهودي نقل كلام الكمال ثم قال: وقد يجاب بأن القاعدة الأصولية تقتضي ذلك وإن خالفوها في فروعهم ومثله كثير انتهى. وأما قول شيخ الإسلام «فعلم أن قولنا لا أكل طعاماً عام وضماً بالاتفاق بيننا وبينهم» فإن أراد أنه علم أن جميعهم متفقون معنا على ذلك فهو ممنوع، بل لا سبيل إلى العام بذلك فضلاً عن علمه مما هنا، ويعارضه أن ما ذكره الشارح من التفريع هو مقتضى ما نقل عنهم أن عموم النكرة المذكورة لزومي لا وضعي فإن النكرة في قولك «لا أكل طعاماً» من أفراد ذلك وقد فرعوا في نحو «لا أكلت» الآتي على اللزوم عدم تأثير التخصيص بالنية. وإن أراد أن بعضهم اتفق معناه على ذلك فلا يفيد ولا يرد ما قاله الشارح. وأما قوله «وسيشير الشارح إلى ذلك» فكأنه يريد قوله الآتي في شرح «لا أكلت» «وإن أكلت» تعليلاً لما نقله عن أبي حنيفة ما نصه: لأن النفي

(نصاً ان بنيت على الفتح) نحو «لا رجل في الدار» (وظاهراً أن لم تبين) نحو «ما في

والنوع لحقيقة الأكل وإن لزم منه النفي والنوع لجميع المأكولات حتى يبحث بواحد منها اتفاقاً انتهى. فإن كان أراد ذلك فلا نسلم أن في هذا إشارة إلى ما ادعاه إذ هذا لا يفيد أنه لو صرح بالمأكول كان العموم وضعياً وضح التخصيص بالنية، والاتفاق على الحث بواحد لا يقتضي صحة التخصيص بالنية. والأمر الثاني أن قوله «دون الثاني» قال شيخنا الشهاب: كأن وجهه أن النفي على الثاني يتوجه للماهية وهي مفردة فلا يتوجه قصد تخصيصها انتهى.

وأقول: في كل من التوجه والموجه نظراً، وما المانع من صحة قصد نفي الماهية باعتبار وجودها في بعض أفرادها فقط وهذا تخصيص باعتبار تضمنه قصر العموم اللازم على بعض الأفراد. وإذا ساغ التخصيص باللفظ كلا أكلت طعاماً من جنس كذا وكلا رجل في الدار من قبيلة كذا فلتسغ نيته إذ حيث غفل باعتبار اللفظ لم يبق مانع من نيته * والثالث أن كلام المحشين صريح في أن المراد بتأثير التخصيص بالنية القبول باطنياً لا ظاهراً، ولعل محل ذلك في الطلاق ونحوه دون الحلف بالله تعالى فيما لا يتعلق بالآدمي وإلا فيقبل ظاهراً أيضاً فليتأمل.

قوله: (نصاً ان بنيت على الفتح) أقول فيه أمران: الأول أنه شامل للمفردة والمجموعة جمع تكسير وهو مخالف في المجموعة لكلام السيد السابق إلا أن يكون كلامه في المفردة أو يريد في المجموعة أنها نص في عموم الجموع، ومخرج للمثناة والمجموعة جمع سلامة للمذكر نحو «لا مسلمين» «ولا رجلين» إذ بناؤهما على الياء لا على الفتح، لكن الظاهر أنه لا فرق وكان مراده على الفتح أو نائبه، وأما المجموعة جمع سلامة للمؤنث نحو «لا مسلمات» فقد يشملها كلامه لأنها تبنى على الفتح وإن جاز بناؤها على الكسر أيضاً * والثاني أن السيد في حواشي المطول لما قرر أن المفردة نص في عموم الآحاد والمجموعة نص في عموم الجموع شرحاً لكلام المطول المبين لكلام التلخيص كما تقدم قال: فإن قلت لا خفاء في صحة قولنا «لا رجل في الدار إلا زيد» «ولا رجال فيها إلا الزيدون» فلا يكون شيء منهما نصاً في استغراق مدلوله قلت: الاستثناء لا يوجب تخصيصاً ولا يقدح في كون اللفظ نصاً لجريانه في أسماء العدد مع كونها نصوصاً في معانيها وقد حقق ذلك في موضعه انتهى. وقوله «لا يوجب تخصيصاً» كأن مراده تخصيصاً في الدلالة وإلا فهو يوجب التخصيص في الحكم كما سيأتي فليتأمل قوله: (وظاهراً ان لم تبين) أقول فيه أمران: الأول أنه ان أراد إن لم تبين مطلقاً كان مفهومه ومفهوم ما قبله متباينين في المبنية على غير الفتح، وإن أراد إن لم تبين على الفتح كان دالاً على الظهور في المبنية على غيره وفيه نظر ظاهر * والثاني أن ما أطلقه من الظهور يخالفه كلام التسهيل في باب «لا» فإنه مصرح بأن النكرة بعد «لا» العاملة عمل «أن» نص مطلقاً ولهذا قال الدماميني في شرحه ما نصه: ويظهر من كلام بعضهم أن التنصيص على العموم مخصوص بما إذا كان اسمها مبنياً وكلام المصنف - أي ابن مالك في التسهيل - صريح في خلافه كما علمت انتهى. وكلام الاسنوي في

الدار رجل» فيحتمل نفي الواحد فقط ولو زيد فيها من كانت نصاً أيضاً كما تقدم في الحروف أن «من» تأتي لتنصيب العموم.

قال إمام الحرمين: والنكرة في سياق الشرط للعموم نحو «من يأتي بمال أجازته» فلا يختص بمال. قال المصنف: مراده العموم البلي لا الشمولي أي بقرينة المثال أقول: وقد تكون للشمول نحو «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره» [التوبة: ٦] أي كل

شرح المنهاج فإنه بعد أن ذكر أن النكرة في سياق النفي تعم قال ما نصه: سواء باشرها النفي نحو «ما أحد قائم» أو باشر عاملها نحو «ما قام أحد»، وسواء كان النافي ما أو «لم» أو «لن» أو «ليس» أو غيرها ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء أو ملازمة للنفي نحو أحد أو داخلاً عليها من نحو «ما جاءني من رجل» أو واقعة بعد «لا» العاملة عمل «أن» وهي «لا» التي لنفي الجنس، فواضح كونها للعموم وما عدا ذلك نحو «لا رجل قائماً» و «ما في الدار رجل» ففيه مذهبان للنحاة، الصحيح أنها للعموم أيضاً كما اقتضاه إطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه لكنها ظاهرة في العموم لا نص. قال إمام الحرمين: ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول «ما فيها رجل بل رجلاً» كما يعدل عن الظاهر في نحو «جاء الرجال إلا زيداً» انتهى. فتأمل قوله «لكنها ظاهرة في العموم» المتعلق بقوله «وما عدا ذلك» تحده مصرحاً بأن جميع ما تقدم نص في العموم ومنه الواقعة بعد «لا» العاملة عمل «أن» من غير تقييد بيناتها على الفتح. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في قوله «إن لم تبين» ما نصه: يرد عليه «لا صاحب علم ممقوت» فإنها لم تبين إذ هو منصوب ومع ذلك فهي لتنصيب العموم. وانظر ما وجه التنصيب في هذا والمبني دون المثال الذي ذكره الشارح انتهى.

قوله: (قال المصنف مراده العموم البلي لا الشمولي أي بقرينة المثال أقول وقد تكون للشمول الخ) قال شيخنا العلامة: مبنى كلام المصنف والشارح على أن النكرة العامة ما يصلح أن يحل محلها كل مع صحة المعنى، وحيث أن النكرة في مثال الإمام غير عامة إذ ليس معناه من يأتي بكل مال، وفي الآية التي مثل بها الشارح عامة لصحة حلول كل محلها كما صرح به هو ولا يخفى عليك أن المراد من الآية إن استجارك واحد من المشركين لا كل واحد منهم، فالصواب أن النكرة العامة هي ما يتعلق بالحكم بكل فرد من أفرادها سواء حل كل فرد محلها أو لا، فهي في المثال والآية للعموم الشمولي والمعنى كل مال يأتي به أحد أجازته، وكل أحد استجارك من المشركين فأجره وهذا ظاهر لا خفاء به والله تعالى أعلم بالصواب انتهى. وأقول: مبنى هذا الاعتراض ما فهمه الشيخ من أن الشارح أراد بقوله «أي كل واحد منهم» بيان صلاحية حلول كل محل النكرة مع صحة المعنى بناء على اشتراط تلك الصلاحية في عمومها وليس كذلك، وإنما أراد به بيان الشمول وتناول اللفظ لجميع الأفراد دفعة لا على البديل فإن ذلك معتبر في العام كما علم من تعريفه، سواء صلح حلول كل محل النكرة أو لا. وفرق بين

واحد منهم. (وقد يعمم اللفظ حرفاً كالفحوى) أي مفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوي على قول تقدم نحو ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [الإسراء: ٢٣] ﴿إن الذين يأكلون أموال

المعنيين فإن مدار الأول على صحة التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد، ومدار الثاني على تناول اللفظ وثبوت الحكم لجميع الأفراد دفعة لا على البدل، وإن لم يصلح التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد كما في هذه الآية فإن طلب الإجارة منه عليه أفضل الصلاة والسلام ثابت لاستجارة جميع الأفراد، فمهما وجدت الاستجارة من الجميع أو البعض طلبت الإجارة منه، ولو عبر فيها بكل أحد لأنهم الشرط عدم طلب الإجارة عند وجود الاستجارة من البعض وكثيراً ما يقع الغلط من اشتباه أحد المعنيين بالآخر وعدم التمييز بينهما. وما يدل على إرادته ذلك قوله السابق في نظير ما هنا أي «كل أمر لله وخص منه أمر الندب» فإن قوله «وخص منه أمر الندب» صريح في أنه أراد بقوله أي «كل أمر لله» ما قلناه في مراده دون ما فهمه الشيخ عنه وإلا لم يحتج لقوله «وخص منه أمر الندب» لأنه لو أراد أن الوعيد المذكور مترتب على مخالفة جميع الأوامر دون بعضها فلا حاجة لذلك التخصيص لأن من ترك جميع الأوامر التي منها أوامر الندب استحق قطعاً ذلك الوعيد فتأمل ذلك فإنه في غاية الصحة والظهور. لا يقال لو عبر بقوله أي واحد منهم أو بقوله أي أي واحد منهم لأفاد هذا المعنى الذي قرره مع السلامة من الإيهام لأننا نقول: هذا غير صحيح قطعاً. أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن قولنا «أي واحد» يحتمل معنيين: أحدهما أن يكون متناً ولا لكل فرد على البدل بأن يكون الحكم متعلقاً بفرد واحد مثلاً فقط إلا أنه لا يتعين له فرد دون آخر، بل ما من فرد فرض إلا وهو صالح لتعلق الحكم به. والثاني أن يكون متناً لكل فرد دفعة بأن يكون الحكم متعلقاً بكل فرد بحيث يتناول جميع الأفراد دفعة ولا يتوقف ثبوته لواحد منها على اعتبار غيره، ولا يكون ثبوته لواحد منها مشروط بانتفاء ثبوته لغيره. ولا يخفى أن العموم إنما يتحقق في هذا المعنى الثاني دون الأول، فلهذا عدل عن هذه العبارة المحتملة إلى ما عبر به. وأما الإيهام المذكور فهو مدفوع بقرينة كلامه السابق كما تبين، وأما نفي المصنف وأقره الشارح العموم عن مثال الإمام فالحق أنه محل نظر تام. فإن قيل معنى العام هل يتضح في نحو «أي رجل جاءني أكرمه» «ومتى جئتني أكرمتك» قلت: نعم لأنه علق الإكرام في الأول بكل رجل لا بواحد ما من الرجال، وفي الثاني بالمجيء المتعلق بكل وقت لا بوقت ما من الأوقات. وبما تقرر علم الجواب عن تنظير شيخنا الشهاب في قول الشارح في الآية أي كل واحد منهم بقوله فيه نظر، بل هو كالمثال الأول وإلا لاقتضى أنه غير مأمور بإجارة واحد مفرد استجاره انتهى فليتأمل قوله: (حرفاً) قال شيخنا الشهاب: نصب على نزع الخافض أو الظرفية المجازية ومثله المعطوف عليه انتهى.

قوله: (كالفحوى) فيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام: أي كاللفظ الدال على الفحوى ليناسب قوله «وقد يعمم اللفظ» ويقدر مثله في قوله «وكمفهوم المخالفة لذلك» انتهى. وأقول:

ظاهر الاقتصار على ذلك أنه لا يقدر في قوله كترتيب الحكم على الوصف وفيه نظر، لأنه مثال لقوله «أو عقلاً» المعطوف على قوله «عرفاً» المتعلق بقوله «وقد يعمم اللفظ» فيكون التقدير وقد يعمم اللفظ عقلاً كترتيب فلا بد أن يقدر مثله في قوله كترتيب أيضاً ليصح أن يكون مثلاً للفظ المعمم عقلاً. فإن قلت: هذا التقدير في هذه المواضع صحيح في نفسه لكن يمنعه قول المصنف والشارح الآتي «والخلاف في أنه أي المفهوم مطلقاً لا عموم له لفظي» إلى أن قال الشارح «بناء على أن العموم من عوارض الألفاظ الخ» فإنه دال على أن الكلام هنا أي في قول المصنف «كالفحوى» وقوله «كمفهوم المخالفة في نفس المفهوم لأنه الذي يصح بناء تسميته بالعام على ما ذكر لا في اللفظ الدال عليه لأن اللفظ يصح أن يسمى عاماً، سواء قلنا إن العموم من عوارض الألفاظ والمعاني أو من عوارض الألفاظ فلا يصح بناء تسميته بالعام على ما ذكر فتعين أن الكلام في نفس المفهوم، وحيثنذ فكيف يصح وقوعه تمثيلاً لقوله «وقد يعمم اللفظ» قلت: هذا مبني على أن قول المصنف والشارح والخلاف في أنه أي المفهوم مطلقاً متعلق بقوله «وقد يعمم اللفظ» عرفاً كالفحوى الخ» وهو ممنوع بل هو استئناف مسألة تتعلق بنفس المفهوم. فإن قلت: إذا كان استئنافاً وليس متعلقاً بما قبله فما موقعه هنا قلت: موقعه أنه لما ذكر فيما قبله أن اللفظ الدال على المفهوم حصل له التعميم عرفاً على قول ناسب أن يبين حكم نفس المفهوم في العموم. نعم يمنعه أي التقدير المذكور بالنسبة لقوله «أو عقلاً كترتيب الحكم الخ» قول المصنف الآتي «ولا المعلق بعلة لفظاً» لكن قياساً بناء على أنه بمعنى ما هنا كما قال شيخ الإسلام. ثم إن المراد منهما واحد وإنما أعاد ذلك لبيان الخلاف في أن عمومه وضعي أو قياسي انتهى. وذلك لتصريح المصنف هناك بنفي العموم لفظاً وحيثنذ فلعل اقتصاره في التقدير هنا نظراً إلى ذلك، وعلى هذا يشكّل عطف المصنف قوله «عقلاً» على قوله «عرفاً» مع تعلقه بقوله «وقد يعمم اللفظ» لكن ظاهر صنيع المصنف والشارح المغايرة بين المحليين فيحتمل أن وجه المغايرة بينهما ما يشعر به تصوير الشارح من أن ما هنا فيما إذا ذكر لفظ صالح وضعاً لكل فرد لكنه لم يرد به كل فرد، فهل يعم كل فرد نظراً لوجود الوصف الذي رتب الحكم عليه في كل فرد وما سيأتي فيما إذا ذكر لفظ لا يصلح وضعاً لكل فرد لكنه علل حكمه بما يوجد في غير معناه الوضعي كلفظ الخمر في «حرمت الخمر لإسكارها» فهل يعم غير معناه الوضعي لذلك؟ وعلى هذا يتضح تقييد الشارح تمثيله هنا بقوله «إذا لم تجعل اللام فيه للعموم ولا عهد». أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأنه إذا أريد بالعلماء بعض معين خرج ذلك عن صورة هذه المسألة إذ لا يشمل سائر الأفراد وضعاً والمناسب حيثنذ دخوله فيما سيأتي فليتأمل * والثاني أنه لا يخفى من تقرير الشارح أن معنى تعميم اللفظ الدال على الفحوى أن اللفظ الذي كان دالاً على الفحوى بطريق المفهومية صار موضوعاً لجميع الأفراد الشاملة لما كان قبل نقل العرف منظوقاً ولما كان مفهوماً منه.

اليتامى» [النساء: ١٠] الآية قيل: نقلهما العرف إلى تحريم جميع الإيذآت والإتلافات وإطلاق الفحوى على مفهوم الموافقة بقسميه خلاف ما تقدم أنه للأولى منه صحيح أيضاً كما مشى عليه البيضاوي.

(وحرمت عليكم أمهاتكم) نقله العرف من تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من النساء من الوطاء ومقدماته وسيأتي قول إنه مجمل (أو عقلاً كترتيب الحكم على الوصف) فإنه يفيد عليه الوصف للحكم كما سيأتي في القياس يفيد العموم بالعقل على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول مثاله «أكرم العالم» إذا لم تجعل اللام فيه للعموم ولا عهد.

قوله: (نقله العرف من تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاعات) اعترضه الكمال بما حاصله أنه يأتي في بحث المجمل ما يؤخذ منه أن هذا من باب الإضمار الذي دليل مضمرة العرف، وأنه تقدم أن الإضمار أرجح. وأجاب شيخ الإسلام بأن ما تقدم فيما إذا لم يكن النقل ميئاً للمضمر وهذا بخلافه قال: على أن كلامنا ليس في الخلاف في ترجيح النقل على الإضمار أو عكسه، بل في الخلاف في استفادة العموم من أيهما. وغايته أن الخلاف في هذا مبني على الخلاف في ذلك، ولا يلزم من البناء على شيء الاتحاد في الترجيح انتهى. ويجاب أيضاً بأن تقديم الإضمار على النقل هو فيما إذا جهل الحال واحتمل الحال الإضمار والنقل، أما إذا قام دليل على النقل فلا نزاع في الحمل عليه، ولعل الشارح كغيره ممن جزم بالنقل، هنا كالقرافي قام عندهم دليله بل هو الظاهر من جزمهم به وعدم ترددهم فيه، ولا ينافي ذلك ما يأتي في بحث المجمل لأن المقصود به التمثيل وهو مما يتساهل فيه ويكتفي فيه بالاحتمال قوله: (على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول) قال شيخنا الشهاب: أي لا على معنى العموم السابق في تعريفه انتهى. وأقول: قد يرد عليه أنه إذا لم يكن بالمعنى السابق في التعريف مع أن ظاهر الكلام أنه من العموم في الاصطلاح كان التعريف السابق غير جامع وتجه أن يجعل من المعنى السابق في التعريف ولا ينافية قول الشارح «بمعنى الخ» لأنه بيان لمعنى العقل الذي هو سبب في تعميم اللفظ كما هو مقتضى عبارة المصنف حتى يصير لفظ العلماء في مثال الشارح دالاً على كل فرد فرد بواسطة المعنى فليتأمل قوله: (إذا لم تجعل اللام فيه للعموم) أي بأن جعلت للجنس احترازاً عما إذا جعلت للعموم لأن العموم حيثئذ بالوضع لا بالعقل قوله (ولا عهد) أقول فيه بحث لأن العموم بهذا المعنى لا ينافية العهد بل يتحقق وإن وجد عهد لأن الحكم المعلل عام بعموم علته. ويمكن أن يجاب بأنه إنما قيد بذلك إشارة إلى تغاير ما هنا مع قوله الآتي ولا المعلق بعلة لفظاً لكن قياساً لثلاث يتكرر مع ما هنا فيكون ما هنا مصوراً بما إذا صلح اللفظ لجميع الأفراد كالعالم في المثال لكنه لم يستعمل في جميع الأفراد بل في الجنس فيتعلق الحكم بالجميع نظراً للعلة، ويكون ما سيأتي مصوراً بما إذا اختص اللفظ ببعض الأفراد كاخمر

(وكمفهوم المخالفة) على قول تقدم أن دلالة اللفظ على أن ما عدا المذكور بخلاف حكمه بالمعنى المعبر عنه هنا بالعقل وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة كما في حديث الصحيحين «مطل الغني ظلم» أي بخلاف مطل غيره (والخلاف في انه) أي المفهوم مطلقاً (لا عموم له لفظي) أي عائد إلى اللفظ والتسمية أي هل يسمى

في مثيله لما سيأتي فيتعلق حكمه بالنبذ أيضاً نظراً للعلة فليتأمل قوله: (وكمفهوم المخالفة) قال شيخنا الشهاب: أي اللفظ الدال عليه انتهى. أي كما هو قضية كلام المصنف لأن قوله «وكمفهوم المخالفة» معطوف على قوله «كترتيب الحكم الممثل به» لقوله «عقلاً» المتعلق بقوله «يعمم اللفظ». وحاصل المعنى أن اللفظ صار عاماً في أفراد مفهوم المخالفة بواسطة العقل قوله: (على قول تقدم) قال شيخنا الشهاب: أي والصحيح أن دلالة اللفظ لا بالعقل انتهى. وعلى التقديرين ليس منطوقاً له إذ لم يوضع له ولم ينقله العرف إليه، وإنما الخلاف هل دلالة اللفظ على المفهوم بوضع اللفظ أو بحكم العقل. وقوله «عل أن ما عدا المذكور» قال شيخنا الشهاب: أي ما عدا معنى المذكور الذي هو المنطوق انتهى. وقوله «بالمعنى المعبر عنه الخ» خير «أن».

قوله: (وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة) قد يقال إن أراد عن جميع ما عداه متعنا الملازمة لحصول الفائدة قطعاً بنفيه عن بعض ما عداه، أو أراد عن بعض ما عداه لم يثبت المطلوب وهو عموم المفهوم قوله: (والخلاف في أنه أي المفهوم مطلقاً) أي سواء مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة الخ. قال شيخنا الشهاب: هو كلام مستأنف وليس راجعاً لقوله «وقد يعمم اللفظ الخ» وقوله «وكمفهوم المخالفة» لأن العموم هناك من عوارض اللفظ بدليل قوله «وقد يعمم اللفظ» هذا قد ظهر لي ولكن قول الشارح الآتي «وأما من جهة المعنى الخ» إذا تأملته تجد حاصله أن من يجعل العموم من عوارض الألفاظ فقط لا يقول به في المفهوم وإن نقله العرف وصار به منطوقاً انتهى. وأقول: قول الشارح الآتي المذكور مفهوم قوله «لفظي» من قوله «والخلاف في أنه لا عموم له لفظي» المفروض في نفس المفهوم فيكون هو أيضاً مفروضاً في نفس المفهوم وإن صار بواسطة العرف منطوقاً أي مدلولاً للفظ في محل النطق بخلاف ما تقدم في قول المصنف «وقد يعمم اللفظ الخ» فإنه مفروض في نفس اللفظ الدال على المفهوم فلا مخالفة. فإن قلت: هذا الخلاف معلوم من قوله السابق «والصحيح أنه من عوارض الألفاظ الخ» فلم ذكره هنا قلت: للتنبيه على لفظية الخلاف ولأنه لما ذكر أن لفظه وصف بالعموم بواسطة العرف أو العقل ناسب أن ينبه على حكم نفسه لئلا يغفل عنه وقد ينسى ما سبق أو لا يتنبه منه لذلك قوله: (وأما من جهة المعنى الخ) فيه أمران: الأول أن هذا بيان لمفهوم قوله «لفظي» لأن المفهوم من كونه لفظياً الاتفاق في المعنى * والثاني أنه قد يتوهم منافاة هذا الاتفاق في المعنى لما سبق من تصحيح أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني لأنه صريح في عدم عروضه للمعاني فينتابه الاتفاق هنا في المعنى، وهذا توهم فاسد لأن الذي سبق تصحيحه أن

عاماً أو لا بناء على أن العموم من عوارض الألفاظ والمعاني أو الألفاظ فقط، وأما من جهة المعنى فهو شامل لجميع صور ما عدا المذكور بما تقدم من عرف.

وإن صار به منطوقاً أو عقل (و) الخلاف في (أن الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم) في مبحث المفهوم نبه بهذا على أن المثالين على قول، ولو قال بدل هذا فيهما على قول كما قلت كان أخصر وأوضح (ومعيار العموم الاستثناء) فكل ما صح الاستثناء منه بما

المعنى لا يوصف بالعموم بمعنى أنه لا يطلق عليه لفظ العموم حقيقة، والمذكور هنا هو أن المفهوم شامل لجميع الصور بمعنى أن الحكم المفهوم متعلق بكل ما عدا المذكور وشتان ما بين هذين فليأمل قوله: (بما تقدم) قال شيخنا الشهاب: متعلق بـ«شامل» والباء سببية. وفي نسخ مما تقدم ولم ندر معناه ثم اقتصره على العرف والعقل كأنه لتقدم ذكرهما آنفاً وإلا فمن البين أن المفهوم شامل لجميع صور ما عدا المذكور على غير قول العرف والعقل من المجاز واللغة والشرع انتهى. وأقول: قوله «لم ندر معناه» جوابه أنه بمعنى بما تقدم بناء على أن من للتعليل قوله: (وإن صار) أي المفهوم به أي بسبب العرف منطوقاً أي مدلولاً للفظ في محل النطق يعني أن تلك الصيرورة لا تمنع كون الكلام في المفهوم بحسب الأصل.

قوله: (أو عقل) لم يقل وإن صار به منطوقاً كالذي قبله لأنه لم يقل أحد بنقل اللفظ إلى مفهوم المخالفة ودلالته عليه في محل النطق والذي تقدم في قوله «والمفهوم المخالفة» إنما حاصله أن دلالة اللفظ على حكم المسكوت لا في محل النطق قطعاً لكن هل هو بطريق الوضع أو بطريق العقل بخلاف دلالة اللفظ على مفهوم الموافقة فإنها في محل النطق على ذلك القول. قوله: (والخلاف في أن الفحوى) أي نفسها لا عمومها إذ لم يتقدم في مبحث المفهوم. قوله: (كان أخصر وأوضح) أما الأول فلسقوط جملة «وفي أن الفحوى الخ»، وأما الثاني فلإيهام ما عبر به اعتماد ما ذكره بخلاف قولنا على قول فإن المتبادر منه مرجوحيته. قوله: (ومعيار العموم) أي دليل تحققه الاستثناء أي صحة الاستثناء من معناه كما أشار إليه الشارح بقوله «فكل ناصح الاستثناء منه». قوله: (فكل ما) أي بضم «كل» أي فكل لفظ صح الاستثناء منه أي من معناه مما لا حصر فيه فهو عام. أقول: لعله مبني على أن شرط صحة الاستثناء وجوب تناول المستثنى منه للمستثنى لا جواز تناوله على ما يشعر به قوله الآتي. «ويصح جاء رجال إلا زيد بالرفع الخ» وإلا ورد «جاء رجال إلا زيداً» ولعل الشارح أشار إلى ذلك بقوله «للزوم تناوله الخ» قال في التلويح: فإن قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فإثبات العموم بها دور قلنا: ثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير تكبير فيكون استدلالاً بالاستعمال والإجماع انتهى. قوله: (بما لا حصر فيه) زاده جواباً عن الإيراد على قول المصنف كغيره ومعيار العموم الاستثناء، وزاد في التلويح جوابين آخرين حيث قال: فإن قيل المستثنى منه قد يكون خاصاً اسم عدد نحو «عندي عشرة إلا واحداً» أو اسم علم نحو «كسوت زيداً إلا رأسه» أو

لا حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى، وقد صح الاستثناء من الجمع المعرف وغيره مما تقدم من الصيغ نحو «جاء الرجال إلا زيداً» ومن نفى العموم فيها يجعل الاستثناء منها قرينة على العموم. ولم يصح الاستثناء من الجمع المنكر إلا أن يتخصص فيعم فيما تخصص الصور المذكورة. انتهى باختصار.

غير ذلك نحو «صمت هذا الشهر إلا يوم كذا أو أكرمت هؤلاء الرجال إلا زيداً فلا يكون الاستثناء دليل العموم. أجيب بوجوه: الأول أن المستثنى منه في مثل هذه الصور وإن لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف إلى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة وأعضاء زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع. الثاني وذكر ما أجاب به الشارح. الثالث أن المراد استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كما في الصور المذكورة. انتهى باختصار.

قوله: (للزوم تناوله للمستثنى) أقول: في إثباته المدعى نظر إذ لزوم التناول متحقق فيما لا عموم فيه أيضاً كاسماء العدد ثم رأيت شيخنا الشهاب أورد ذلك بقوله «لك أن تمتع استلزام هذا الدليل عموم المستثنى منه» انتهى. وقد يجاب بأن المراد بصحة الاستثناء صحة استثناء أي فرد مما يصلح اللفظ له بمعنى أنه ما من فرد يصلح اللفظ له إلا ويصح استثناءه، وحيث يستلزم الدليل المطلوب لأن لزوم التناول لكل فرد يصلح اللفظ له يستلزم العموم قطعاً وفيه نظر، لأنه يصح استثناء أي فرد يصلح اسم العدد ونحوه له بالمعنى المذكور مع انتفاء العموم عن ذلك قطعاً. ويمكن أن يجاب بأن المراد كما علم من زيادة قوله «من غير حصر» للزوم التناول على الوجه المذكور من غير حصر وذلك خاصة العموم. قوله: (ومن نفى العموم فيها) قال الكمال: أي من نفى كونها للعموم حقيقة وذلك يتناول القائل بأنها للمخصوص حقيقة وأن استعمالها للعموم مجاز والقائل بأنها مشتركة والقائل بالوقف انتهى. وأقول: في شمول نفي العموم فيها للقول بالاشتراك والقول بالوقف نظر ظاهر، إذ لا نفي على هذين، والظاهر أنه خاص بالقول الأول. وأما من قال بالاشتراك فيجعل الاستثناء قرينة إرادة أحد المعنيين وهو العموم، ومن قال بالوقف يقول الاستثناء يدل على إرادة العموم مع احتمال أنه حقيقة وأنه مجاز فليتأمل. قوله: (إلا أن يتخصص فيعم فيما تخصص به) فإن قلت: هل يصدق عليه حيثند العموم بالمعنى المراد في العام المعرف فيما سبق قلت: نعم لأنه استغرق الصالح له من غير حصر لأنه لا يصلح إلا لمن صدق عليه الوصف وقد استغرق جميع أفراد من صدق عليه، وقد ذكر في التلويح كالتوضيح أن من ألفاظ العموم عندهم النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كـ«لا أجالس إلا رجلاً عالماً» فإن العلم مما لا يخص واحداً من الرجال بخلاف «لا أجالس إلا رجلاً يدخل داره وحده قبل كل أحد» فإن هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد وذلك لوجهين: أحدهما الاستعمال في قوله تعالى «ولعبد مؤمن خير من مشرك» [البقرة: ٢٢١] وقوله «قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها

به نحو «قام رجال كانوا في دارك إلا زيداً منهم». كما نقله المصنف عن النحاة ويصح

أذى» [البقرة: ٢٦٣] للقطع بأن هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف. الثاني أن تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر، مشعر بأن مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك فيعم الحكم بعموم علة. انتهى باختصار. ومثال الشارح لا يظهر في الوجه الثاني ولا يضر ذلك لاستقلال كل من الوجهين في التوجيه نعم فيه ما سيأتي بيانه.

قوله: (نحو قام رجال كانوا في دارك إلا زيداً منهم) قال الكمال: هذا المثال وإن تمشى فيه ما ادعاه من العموم فيما تخصص به فلا يمر يخص المثال من كون الدار حاصرة لهم، ولا يتمشى فيما مثل به ابن مالك من قولك «جاءني رجال صالحون إلا زيداً» انتهى. واعترضه شيخ الإسلام حيث قال: قد يوجه عمومه فيما تخصص به بوجوب دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء لكون الدار حاصرة للجميع، ويرد بمنع وجوب ذلك وأن الدار حاصرة للجميع لجواز أن لا يكون زيد منهم، ولهذا احتيج إلى ذكر منهم مع أن في عموم ذلك نظراً إذ معيار العموم صحة الاستثناء لا ذكره وهنا لا يعرف إلا بذكره. وأما ما اختاره ابن مالك من جواز الاستثناء من النكرة في الإثبات بشرط الفائدة نحو «جاءني قوم صالحون إلا زيداً» فهو مخالف لقول الجمهور إذ الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك منتفٍ في المثال. نعم إن زيد عليه منهم كان موافقاً لهم لكن فيه ما مر آنفاً انتهى. وقوله «ويرد بمنع وجوب ذلك» إن أراد منع وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه واكتفي بجوازه فذلك في غاية الإشكال لأنه يقتضي صحة نحو «جاء رجال إلا زيداً» وعمومه وهو خلاف قول الشارح «ولم يصح الاستثناء من الجمع المذكور الخ». وقوله «وإن الدار حاصرة للجميع» قد يقال: ولو سلم أنها حاصرة للجميع فكونها كذلك لا يقتضي العموم فيما تخصص به لصدق اللفظ بجماعة ممن كانوا في الدار، ولا يتبادر من اللفظ جميع من كانوا في الدار. ويجب أن الاستثناء دليل العموم فيما تخصص به وإلا لم يحتج إليه، والظاهر من الاستثناء هو الاحتياج إليه. وقوله «ولهذا احتيج إلى ذكر منهم» يخالفه قول شيخنا الشهاب قوله منهم هو حال من «زيد» يعني لا يستثنى زيد مثلاً في مثل هذا التركيب إلا إذا كان من جملة الرجال المحدث عنهم فلا يلزم ذكر لفظة منهم في التركيب حين الاخبار انتهى. وقوله «في توجيه نظره إذ معيار العموم صحة الاستثناء لا ذكره» قد يقال: من لازم ذكره على وجه صحيح صحته ولا شك في صحة هذا التركيب مع ذكر هذا الاستثناء. وقوله «وأما ما اختاره ابن مالك الخ» فيندفع به إيراد الكمال هذا المثال على الشارح فيقال: كلامه مبني على مذهب الجمهور. واعلم أن ما تقدم عن التلويح قد يدل على العموم فيما مثل به ابن مالك أيضاً. قوله: (كما نقله المصنف عن النحاة) عبارته في شرح المنهاج قال النحاة: ولا تستثنى المعرفة من النكرة إلا إن عمت نحو «ما قام أحد إلا زيداً» أو تخصصت نحو «قام رجال كانوا في دارك إلا زيداً منهم» انتهى.

«جاء رجال إلا زيد» بالرفع على أن «إلا» صفة بمعنى «غير» كما في «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» [الأنبياء: ٢٢] (والأصح أن الجمع المنكر) في الإبيات نحو «جاء عبيد لزيد» (ليس بعام) فيحمل على أقل الجمع ثلاثة أو اثنين لأنه المحقق وقيل إنه عام لأنه كما يصدق بما ذكر يصدق بجميع الأفراد وبما بينهما فيحمل على جميع الأفراد ويستثنى منه أخذاً بالأحوط ما لم يمنع مانع كما في «رأيت رجالاً» فعلى أقل الجمع قطعاً (و) الأصح (أن أقل مسمى الجمع) كرجال ومسلمين (ثلاثة لا اثنان) وهو القول الآخر وأقوى أدلته «إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما» [التحریم: ٤] أي عائشة وحفصة رضي الله تعالى عنهما وليس لهما إلا قلبان. وأجيب بأن ذلك ونحوه مجاز لتبادر الزائد على الاثنين دونهما

قوله: (نحو جاء عبيد لزيد ليس بعام) قال شيخ الإسلام: أي في جميع أفرادها وإلا فهو عام فيما تخصص به إن قيل «إلا زيداً منهم» لما قدمه من أن الجمع المنكر إذ أخص يعم فيما تخصص به وهو هنا تخصص بقوله «لزيد» فلو تركه كان أولى انتهى. وفيه أمور: الأول أن مقتضاه أنه لا بد في عمومه من أن يقال «إلا زيداً منهم» والظاهر خلافه وأن المعيار صحة الاستثناء لا الاستثناء بالفعل كما أشار إليه الشارح في تقرير عبارة المصنف وهو المفهوم من قوله «ولم يصح الاستثناء من الجمع المنكر إلا أن يتخصص الخ». والثاني أن مما يؤيد العموم في قولك «عبيد لزيد» أن فيه إضافة في المعنى إلى معين وهو «زيد» فهو قريب من قولك «عبيد زيد» بصريح الإضافة، ولا فرق بينهما إلا باعتبار التعيين في الثاني دون الأول، ومجرد هذا القدر لا يقتضي فرقاً من جهة العموم بل قد يدعي العموم مع الإضافة للنكرة أو التقييد بها بحسب القيد نحو «جاءني عبيد رجل من أهل البلد» أو «عبيد لرجل من أهل البلد إلا واحداً منهم». والثالث أنه قد يعتذر عن تمثيل الشارح بهذا المثال بأن التمثيل يتسامح فيه أو بأن لزيد ليس صفة بل متعلق بجاء أي «جاء إلى زيد عبيد» لأن اللام تكون لانتهاه الغاية أيضاً. قوله: (والأصح أن أقل مسمى الجمع ثلاثة) قال شيخ الإسلام: الحق به - كما قال البرماوي - كل ما دل على جمعية دلالة الجموع كناس وجيل بخلاف نحو قوم ورهط، لأن دلالة على المجموع لا على الجميع انتهى. وأقول: لكن كلام التلويح دال على إلحاق نحو قوم ورهط أيضاً فإنه قال: اختلفوا في منتهى التخصيص إلى أن قال: والمختار عند المصنف إن كان جمعاً مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة تفرعاً على أنها أقل الجمع انتهى فتأمل. قوله: (لكن ما مثلوا به) أقول: هو على حذف مضاف والمعنى مقتضى ما مثلوا به من حيث التمثيل به، وبهذا يجاب عن قول شيخنا الشهاب في الإخبار به أي بقوله «مخالف عما مثلوا به» نظر و«ما» ليست مصدرية لقوله «به» فكان الأولى أن يقول تمثيلهم انتهى. ويغني عن تقدير المضاف اعتبار الحيثية أي ما مثلوا به من حيث إنهم مثلوا به المقتضى ذلك أن أقله ثلاثة أو اثنان مخالف لإطباق النحاة.

إلى الذهن. والداعي إلى المجاز في الآية الكريمة كراهة الجمع بين تثنيتين في المضاف ومتضمنه وهما كالشيء الواحد بخلاف نحو «جاء عبدكما» و يبنى على الخلاف ما لو أقر أو أوصى بدراهم لزيد. والأصح أنه يستحق ثلاثة لكن ما مثلوا به من جمع الكثرة مخالف لإطباق النحاة على أن أقله أحد عشر فلذلك قال المصنف الخلاف في جمع القلة.

قوله: (مخالف لإطباق النحاة إن أقله) أي جمع الكثرة أي أقل مسماه أحد عشر فلذلك قال المصنف الخلاف أي بين الأصوليين في جمع القلة. أقول اعتمدت طائفة أن الخلاف في الجمعين وفرقت بينهما بوجه آخر منهم الأصفهاني شارح المحصول فإنه قال ما نصه: التنبيه الرابع الجواب عن إشكال عرض لبعضهم يعني القرافي وهو أنه قال لي نحو عشرين سنة أورد هذا السؤال على الفضلاء ولم يحصل لي ولا لهم جواب، وهو أن الخلاف في هذه المسألة وهو أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة غير مضبوط ولا متصور. وسببه أنه إن فرض قولهم أقل الجمع اثنان أو ثلاثة في صيغة الجمع الذي هو جيم وميم وعين امتنع إثباته في غيرها إذ لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة ثبوت الحكم لغيرها وإن كان في مدلول هذه الصيغة، فإن مدلول هذه الصيغة كل ما يسمى جمعاً وصيغ الجمع قسماً جمع قلة وجمع كثرة. واتفق النحاة على أن جمع القلة موضوع للعشرة فما دونها إلى الاثنان أو الثلاثة على الخلاف، وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة. قال صاحب المفصل وغيره: وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر، وتصريحهم بالاستعارة يقتضي أن كل واحد منهما يستعمل في معنى الآخر مجازاً، وأن جمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة، فإن استعمل فيما دون العشرة كان مجازاً. ونقول: موضع الخلاف إن كان جمع الكثرة فلا يستقيم لأن أقل الجمع على هذا التقدير أحد عشر والاثنان والثلاثة إنما يكون اللفظ فيهما مجازاً، والبحث في هذه المسألة ليس في المجاز فإن إطلاق لفظ الجمع على الاثنان لا خلاف فيه إنما الخلاف في كونه حقيقة، بل لا خلاف أن لفظ الجمع يجوز إطلاقه وإرادة الواحد مجازاً فكيف الاثنان وإن كان الخلاف في جمع القلة فلا يتجه لأنهم ذكروا أمثلتهم في جموع الكثرة، فدل على أن مرادهم في تصوير المسألة ليس حصرها في جمع القلة. قال الأصفهاني: والجواب الحق عن ذلك أن كون أقل الجمع اثنين أو ثلاثة هو على الإطلاق، سواء كان ذلك جمع قلة أو جمع كثرة. ونقول: جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة، وأما جمع القلة فهو لا يصدق على فوق العشرة، فإن ساعد ذلك منقول الأدياء فلا كلام وإلا فمن خالف فهو محجوج بالأدلة الأصولية الدالة على عموم الجمع على الإطلاق، كيف ولا يمكن أن يدعي إجماع الأدياء على خلاف ذلك؟ انتهى. ومنهم المولى التفتازاني في التلويح فإنه أشار في تقرير كلام التنقيح وشرحه إلى تردد في أن أقل جمع الكثرة ثلاثة أو لا. ثم بعد أن بسط الكلام على الخلاف في أن أقل الجمع ثلاثة أو اثنان قال ما نصه: و اعلم أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة، فدل بظاهره على أن التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة يختص بالعشرة فما دونها،

وشاع في العرف إطلاق دراهم على ثلاثة.

وجمع الكثرة غير مختص لا أنه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات انتهى. ولما نقله عنه الدماميني في باب الأحرف الناصبة الاسم الرافعة الخبر من شرحه للتسهيل عقبه بقوله ما نصه: هذا كلامه ويعني بالمقام المشار إليه مقام التعريف بما يفيد الاستغراق، يريد أن العلماء لم يفرقوا في هذا المحل بين «اقتلوا المشركين» و«أكرم العلماء» مثلاً حيث جعلوا كلاً منهما شاملاً للثلاثة وما فوقها إلى غير النهاية، فدل عدم الفرق بحسب الظاهر في هذه الحالة على أن التفريق بينهما حال كونهما منكرين إنما هو في جانب الزيادة كما قال. وحاصله أن الجمعين متفقان باعتبار المبدأ متفرقان باعتبار المنتهى، فمبدأ كل منهما الثلاثة ومنتهى جمع القلة العشرة ولا نهاية لجمع الكثرة، وبهذا التقرير لا يحتاج إلى أن تقول في محل من المحال هذا مما استعير فيه جمع القلة لجمع الكثرة اه. نعم في حواشي التلويح الحسروية ما نصه: وجه عدم التفرقة أن كلامهم في الجمع المعرف سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة فلا بعد في أن لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصد بهما الاستغراق، وهذا لا يخالف ما صرح به الثقات لأن تصريحهم في المنكر فليتأمل اه. وليتأمل قول الدماميني لا يحتاج إلى أن نقول الخ.

قوله: (وشاع في العرف الخ) فيه أمور: الأول قال شيخنا الشهاب: هو من كلام المصنف جواباً عن سؤال تقديره فلم حمل جمع الكثرة على ثلاثة اه. أي لم حمل على ذلك في مسألة الإقرار والوصية كما تدل عليه عبارته في شرح المنهاج حيث قال: ولقائل أن يقول اتفقت الفقهاء على أن من أقر بدراهم قبل منه تفسيرها بثلاثة وهي جمع كثرة وأقله باتفاق النحاة أحد عشر، فما الجمع بين الكلامين اللهم إلا أن يدعي الفقيه أن العرف شاع في إطلاق دراهم على ثلاثة واشتهر فصار حقيقة عرفية وهي مقدمة على اللغوية، ولا يكفي أن يقول إطلاق جمع الكثرة على القلة يصح مجازاً والأصل براءة الذمة عما زاد فقبلنا تفسيره بثلاثة لذلك لانا نقول: لا يقبل من الالفاظ بحقائق الالفاظ في الأقارير التفسير بالمجاز، ألا ترى أن من أقر بأفلس لا يقبل منه التفسير بفلس واحد وإن صح إطلاق الجمع على الواحد مجازاً اه. وقضيته أن إطلاق دراهم على الثلاثة مجاز لغوي وهو ممنوع، بل محل كون جمع الكثرة مجازاً في العشرة وما دونها فيما ورد له جمع قلة وإلا كان مشتركاً بينهما كما صرح به الرضي بقوله: واعلم أنه إذا لم يأت للاسم إلا بناء جمع القلة كارجل في الرجل أو إلا جمع الكثرة كرجال في الرجل، وكذا كل جمع تكسير للرباعي الأصلي حروفه ولما لا يجمع إلا جمعة كأجادل ومصانع فهو مشترك بين القلة والكثرة، وقد يستعار أحدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر اه. وبوافقه قول ابن مالك في ألفيته:

وبعض ذي بكثرة وضعاً يفني كأرجل والعكس جاء كالصفي

كما قال الصفي الهندي الخلاف في عموم الجمع المنكر في جمع الكثرة (و) الأصح (أنه) أي الجمع (يصدق على الواحد مجازاً) لاستعماله فيه نحو قول الرجل لامرأته وقد برزت لرجل «أتتبرجين للرجال» لاستواء الواحد والجمع في كراهة التبرج له. وقيل لا

إذ قوله «وضعاً» صريح في الاشتراك فيكون استعماله في كل منهما حقيقياً. ولا شك أنه لم يرد لدراهم جمع قلة فيكون استعماله في الثلاثة حقيقياً فلا حاجة إلى الاعتذار بشيوع العرف لأن الحاصل حيث أنه محتمل للقلة والكثرة حقيقة والأصل براءة الذمة مما زاد، وبهذا يظهر ما في كلام الكمال حيث صرح بالتجاوز فيما لم يرد له جمع قلة، وما في التمثيل لقول الشارح ما مثلوا به من جمع الكثرة بنحو «رجال» لما تقرر أنه مشترك بينهما فيجوز أن يكون تمثيلهم به من حيث إنه للقلة. نعم ما سلكه المصنف يحتاج إليه في نحو قولهم فيما لو قال «إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فزوجتي طالق» إنه يحتم بثلاثة لورود جمع القلة للعبيد كاعبد. والأمر الثاني قال شيخنا الشهاب: هذا الاعتذار إنما ينفعه أي المصنف في دراهم، وقد عرفت أن الشارح فيما مضى مثل برجال وهو جمع كثرة لأنه جمع تكسير، فإن كان القوم قد مثلوا به أيضاً كما مثل به الشارح احتاج المصنف إلى الجواب عنه اهـ. وكأن هذه المؤاخذه من الشيخ مبنية على أن مقصود المصنف الاعتذار عن تمثيل القوم وهو ممنوع، بل مقصوده الاعتذار عن حمل الفقهاء دراهم في الإقرار على ثلاثة كما دل عليه كلامه الذي نقلناه فلا حاجة بالمصنف إلى الجواب عن رجال على أن له أن يدعي شيوعه عرفاً في ثلاثة أيضاً. والثالث أن شيخ الإسلام أجرى الخلاف في كل جمع كثرة شاع في القلة حيث قال بعد كلام قرره وحمل فيه الدراهم في كلام المصنف على التمثيل ما نصه: فيكون الخلاف في جمعي القلة والكثرة في الأول وضعاً وفي الثاني شيوعاً اهـ. وفيه نظر.

قوله: (كما قال) متعلق بقول المصنف أي قولاً مماثلاً لقول الصفي الهندي «الخلاف في عموم الجمع المنكر» أي المذكور بقول المصنف. والأصح أن الجمع المنكر ليس بعام في أن كلاً منهما تقييد لمحل الخلاف وإن كان المقيد به متعكساً. «والخلاف» مبتدأ وفي «عموم» متعلق به «وفي جمع الكثرة» خبره واقتصر الشارح على ما قاله الصفي دليل اختياره دون ما صرح به القاضي عن الجبائي من القائلين بمقابل الأصح أنه قائل بذلك في الجمعين لكن إن كان مستند القاضي تصريح من الجبائي بذلك لم تسع مخالفة الصفي فيه. قوله: (لاستعماله فيه) ظاهره لاستعمال لفظ الجمع في الواحد الذي تبرجت له ولا مانع منه. وقال الكمال: أي في الواحد والمراد استعماله فيما يصدق بالواحد لأنه استعمال فيه واللام للجنس، فقائله منكر لتبرجها لهذا الجنس الصادق بالفرد منه فقد استعمل الجمع فيما يصدق بالواحد وذلك مجاز. هذا هو الأقرب عندي في تقرير هذا المثال ويمكن تنزيل كلام الشارح عليه اهـ. قوله: (لاستواء الواحد والجمع الخ) هذا إشارة إلى قرينة هذا المجاز وسكت عن بيان علاقته، ويمكن أن تكون الكلية والجزئية

يصدق عليه ولم يستعمل فيه والجمع في هذا المثال على بابه لأن من برزت لرجل تبرز لغيره عادة (و) الأصح (تعميم العام بمعنى المدح والذم) بأن سيق لأحدهما (إذا لم يعارضه عام

لأن الواحد من الجمع جزء منه. فإن قلت: ذكر المولى التفتازاني في حواشيه في مبحث استعمال المشترك في معنیه مجازاً اعتراضاً على أن مصحح ذلك علاقة الكلية والجزئية ما نصه: وأما ثانياً فلما سبق من أنه ليس كل جزء يصح إطلاقه على الكل، بل إذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما إذا انتفى الكل بحسب العرف أيضاً أي لا بحسب الحقيقة وإلا فكل جزء ينتفي الكل بانتفائه كالرقبة للإنسان بخلاف الأصبع والظفر ونحو ذلك أي كاليد اه. فإن اعتبر ذلك في إطلاق الكل على الجزء لم يصح ما ذكرته. قلت: قول التوضيح «فإطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلاً فإن الإنسان لا يوجد بدون الرقبة والرأس، أما إطلاق اليد وإرادة الإنسان فلا يجوز» اه. يشعر بالفرق وعدم اعتبار ما ذكر والكلام بعد محل نظر. قوله: (كراهة التبرج له) قال شيخ الإسلام: في قوله «له» أي للرجل القاتل فهو متعلق بالكراهة لا بالتبرج اه. زاد شيخنا الشهاب: ويحتمل التعلق بالتبرج وعود الضمير للمذكور من الواحد والجمع اه. ويدل على صحة ما قاله ما ذكره ابن هشام أن الضمير قد يفرد على المعنى كما تفرد الإشارة وجعل من ذلك قوله تعالى ﴿لو أن لهم ما في الأرض جميعاً ومثله معه لاقتدوا به﴾ [الرعد: ١٨] أي بذلك. قوله: (على بابه) قال شيخنا الشهاب: أي للثلاثة أو الاثنين اه. وعندني أن الوجه أن يفسر بابه بالجمع الأعم من أقله من الثلاثة أو الاثنين.

قوله: (لأن من برزت النخ) قال شيخنا الشهاب: أي فالويخ عليه هو اللازم العادي اه. أقول: أو التهيؤ لذلك بأن يسهل عليها ذلك وتطيب به نفسها وإن لم يوجد بالفعل قوله: (والأصح تعميم العام بمعنى المدح والذم النخ) أقول فيه أمور: الأول أنه قد يقال لم عبر بتعميم دون عموم؟ ويمكن أن يجاب بأن اللفظ عام وضماً فلا وجه لاختلافهم في عمومه وإنما الاختلاف في أنه هل يعتد بعمومه ويعمل به أو لا، فأشار إلى ذلك بتعبيره بالتعميم بمعنى الاعتداد بعمومه والعمل به * والثاني أن ذكر المدح والذم إنما هو على وجه التمثيل، والمراد أن سوق العام لغرض آخر كالمذح أو الذم هل ينصرف بذلك عن عمومه أو لا * والثالث أن الباء في «بمعنى» للملابسة وإضافته إما بيانية والتقدير بمعنى لفظ المدح والذم، ولا ينافي في هذا قول الشارح بأن سيق لأحدهما والرابع أن الشارح أشار بقوله «بأن سيق لأحدهما» إلى أن الواو بمعنى «أو» وقريئة ذلك عدم اجتماعهما غالباً وإن أمكن باعتبارين، وإلى أنه ليس المراد بكونه بمعنى المدح والذم أنه مستعمل في مادة ذلك المعنى كما يتوهم من العبارة لاحتمالها له، بل إنه مستعمل في معنى يصلح للمدح أو الذم به لقصد المدح أو الذم * والخامس أن شيخ الإسلام قال: وسكت

آخر) لم يسق لذلك إذ ما سبق له لا ينافي تعميمه فإن عارضه العام المذكور لم يعم فيما عورض فيه جمعاً بينهما، وقيل لا يعم مطلقاً لأنه لم يسق للتعميم (وثالثها يعم مطلقاً) كثيره وينظر عند المعارضة إلى المرجح مثاله ولا معارض ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾ [الإنفطار: ١٤] ومع المعارض ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ [المؤمنون: ٥] فإنه وقد سبق للمدح يعم بظاهرة الأختين بملك اليمين جمعاً وعارضه في ذلك ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ [النساء: ٢٣] فإنه ولم

أي الشارح عن بيان مفهوم ما زاده بقوله «لم يسق لذلك» وهو ما إذا عارض العام المذكور عام سبق لذلك فكل منهما عام وظاهر أنهما يتعارضان فيحتاج إلى مرجح ا هـ. وفيه أمران: أحدهما أنه يتحصل منه مع قول الشارح «فإن عارضه العام المذكور الخ» التفصيل في العام المعارض بين ما لم يسق لذلك منه فيقدم عليه فيما عارضه فيه وما سبق له فلا يقدم عليه، بل يحتاج لمرجح لأحدهما على الآخر وكأنَّ الفرق أن ما سبق له أضعف مما لم يسق له بدليل الاختلاف في تعميمه، فإذا كان المعارض مما سبق له ساوى الأول في ضعفه فاحتيج لمرجح، وإذا لم يسق له كان أقوى من الأول فقدم عليه فيما عارضه فيه. وثانيهما أنه قد يجاب عن سكوت الشارح عما ذكر بأنه إنما سكت عنه لدخوله في منطوق كلام المصنف فيستفاد منه الاعتداد بعموم الأول كمعارضه فيحتاج للترجيح كما يعلم من باب التعادل والترجيح * والسادس أنه سكت الشارح والمحشيان عن مفهوم قول المصنف عام آخر وهو ما إذا عارضه خاص سبق لذلك أو لا، والقياس أنه يقدم عليه في القسمين * والسابع أن قوله «إذ ما سبق لذلك لا ينافي تعميمه» قال شيخ الإسلام: تعليل لتعميم العام بمعنى المدح والذم ا هـ. ويجوز كونه تعليلاً لتقييد الشارح بقوله «لم يسق لذلك» وعليهما فظاهر أن «ما» واقعة على العام والشار إليه بذلك معنى المدح والذم، ولا حاجة إلى حمل «ما» والإشارة على معنى المدح والذم وجعل ضمير سبق للعام والمعنى إذ معنى المدح والذم الذي سبق العام له كما يدل عليه ضبط شيخنا الشهاب * والثامن أنه اعترض على المصنف في ذكره هذه المسألة هنا بلزوم التكرار لدخولها في قوله السابق، والصحيح دخول الصورة غير المقصودة تحت العام. قال شيخ الإسلام: وأجيب بأن تلك لا يشترط فيها قرينة من مدح أو غيره تصرف عن العموم بل العموم، ثم باق في غير المقصودة إجماعاً أي وإن قلنا بعدم دخولها في العام من حيث الحكم وهنا يرتفع العموم ويكتفي فيه ببعض ما يصدق به اللفظ عند من يرى أنه لا عموم فيه ا هـ. ولعله أراد بالمجيب الكمال فإنه بسط هذا الجواب. وأقول: يمكن أن يجاب أيضاً بأن ما سبق فيما استقر أنه غير مقصود وما هنا في أن قصد نحو المدح أو الذم هل يقتضي كون العموم غير مقصود أو لا؟ وهذا لا يستفاد مما سبق. وما يدل على تباين المحلين اختلاف الخلاف فيهما فإن الثالث هنا لم يحكه المصنف فيما

يسق للمدح شامل لجمعهما بملك اليمين فحمل الأول على غير ذلك بأن لم يرد تناوله له أو أريد ورجح الثاني عليه بأنه محرم (و) الأصح (تعميم) (نحو لا يستوون) من قوله تعالى: ﴿أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون﴾ [السجدة: ١٨] ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾ [الحشر: ٢٠] فهو لنفي جميع وجوه الاستواء الممكن نفيها لتضمن الفعل المنفي لمصدر منكر وقيل لا يعم نظراً إلى أن الاستواء المنفي هو الاشتراك من بعض الوجوه

قوله: (بأن لم يرد تناوله له) أقول: قد يشكل عليه أنه على هذا من العام المخصوص بصريح قوله «فحمل الأول على غير ذلك» وسيذكر المصنف أن العام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً إلا أن يراد بالتناول المنفي إرادته تناول الحكم، ويلزم عليه أنه المراد في قوله «أو أريد» ويلزم على ذلك إرادة الحكمين المتنافيين منهما معاً أو جواز ذلك بلا نسخ لأحدهما وهو في غاية الإشكال فلتأمل مباحث التعارض الآتية قوله: (أو أريد) قال شيخنا الشهاب: أي على القول الثالث ا هـ. قوله: (الممكن نفيها) دفع لاستدلال الخصم بأنه لو كان عاماً لما صدق لأنه لا بد بين كل أمرين من مساواة من وجه وأقله المساواة في سلب ما عدهما عنهما. وحاصل الدفع أن المراد نفي مساواة يصح انتفاؤها وإن كان ظاهراً في العموم وهو من قبيل ما يخصه العقل نحو ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الزمر: ٦٢] أي خالق كل شيء يخلق قوله: (لتضمن الفعل المنفي لمصدر منكر) عبارة العضد لنا أنه نكرة في سياق النفي لأن الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك توصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات، وليس هذا قياساً في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء ا هـ. وقوله «لأن الجملة نكرة» قال السعد: دفع لما قيل إن التمثيل بلا يستوي ليس بحسن لأن المراد في النكرة اسم الجنس «ويستوي» فعل هذا ولكن تصريحهم بأن التعريف والتكثير من خواص الأسماء ينفي كون الجملة نكرة والمحققون من النحاة على أن المراد بتكثير الجملة أن المفرد الذي يسبك منها نكرة وعموم الفعل المنفي ليس من جهة تنكيره بل من جهة أن ما يتضمنه من المصدر نكرة، فمعنى «لا يستوي زيد وعمر» لا يثبت استواء بينهما ا هـ. وبه يظهر حسن صنيع الشارح ووجه عدوله عن صنيع العضد.

قوله: (نظراً إلى أن الاستواء المنفي هو الاشتراك من بعض الوجوه) قال شيخنا الشهاب: أي الاشتراك في الجملة ففي العضد في تقرير هذا الدليل قالوا: أولاً المساواة مطلقاً أي في الجملة أعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لأن الأعم لا إشعار له بالأخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه الجواب أن ما ذكرتم من عدم إشعار الأعم بالأخص إنما هو في طرف الإثبات لا في طرف النفي فإن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص ولولا ذلك لجاء مثله في كل نفي فلا يعم أبداً ا هـ. وبه تعلم أن تقرير الشارح لهذا الدليل أعني قوله «نظراً إلى أن الخ» يحتاج إلى تنميط ا هـ. وأقول: لا يخفى أن حاصل قول العضد «قالوا أولاً المساواة مطلقاً أي في الجملة أعم الخ» حمل المخالفين الاستواء المنفي على

وعلى التعميم يستفاد من الآية الأولى أن الفاسق لا يلي عقد النكاح، ومن الثانية أن المسلم لا يقتل بالذمي.

الاشترآك من بعض الوجوه كما هو صريح قوله «فلا يدل» أي الأعم الذي هو المساواة في الجملة عليه أي على الأخص الذي هو المساواة من كل وجه. وقوله «فلا يلزم من نفيه» أي الأعم المذكور «نفيه» أي الأخص المذكور هو ما ذكره الشارح فقول الشيخ يحتاج إلى تميم إن أراد أن فيه نقصاً في المعنى عما ساقه العضد من استدلالهم فهو ممنوع، وإن أراد أنه لم يذكر الجواب عن استدلالهم كما ذكره العضد، فعدم ذكر الجواب لا يوجب احتياج الدليل إلى تميم لأن الجواب ليس متمماً لذلك الدليل بل هادم له، ولعل عدم تصريح الشارح بالجواب اكتفاء بما دل عليه استدلاله بقوله «لتضمن الفعل الخ» إذ حاصله أن الفعل تضمن نكرة واقعة في سياق النفي وهي للعموم والعموم يجب العمل به حيث لا صارف عنه ولا صارف هنا، وهذا يرد حملهم الاستواء المنفي على الاستواء من بعض الوجوه لأنه بمجرد تخصيص للعام بلا دليل وهو ممنوع، وأنت خبير بما في قول الشيخ أي الاشتراك في الجملة لأن معنى الاشتراك في الجملة أنه أعم من الاشتراك من بعض الوجوه ومن الاشتراك من جميع الوجوه كما صرحت بذلك عبارة العضد المذكورة كما ترى، فكيف يصح جعل ذلك تفسيراً لقول الشارح الاشتراك من بعض الوجوه إلا أن يجب بأن الاشتراك من بعض الوجوه صادق مع الاشتراك من البعض الآخر لكنه لا يناسب مقصود الخصم كما لا يخفى.

قوله: (أن الفاسق لا يلي عقد النكاح) قال شيخنا الشهاب: فيه أن المتجه حمله على الكافر لقوله «وأما الذين فسقوا» إلى قوله «ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون» [السجدة: ٢٠] ولذكره في مقابلة المؤمن ويجاب بأنه من ذكر بعض أفراد العام بحكمه وهو لا يخصص ا هـ. وأقول: لا يخفى ما في هذا الجواب وإن نسبة الكمال إلى الشافية. أما أولاً فلأن المتبادر تبادراً قوياً من قوله «أما الذين آمنوا» إلى قوله «وأما الذين فسقوا» الخ عقب قوله «أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون» [السجدة: ١٨] أنهما تفصيل للمؤمن والفاسق فيه وبيان لحكهما، وهذا يقتضي أن المراد بالفاسق في قوله «كمن كان فاسقاً» هو الكافر فحمله على خلاف ذلك في غاية البعد لمنافرتة السياق اللهم إلا أن يجب بأن التقييد بعمل الصالحات في قوله «أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات الخ» مع إطلاق المؤمن فيما قبله مما يقرب عدم إرادة التفصيل والبيان المذكورين. وأما ثانياً فلأن عنونة اللاحق بعنونة السابق بعينه يبعد أنه بعض أفراد بل يتبادر منه أنه هو. وأما ثالثاً فلأن قوله «كما أرادوا أن يخرجوا منها الخ» ظاهر في الخلود المختص ببعض أفراد الفاسق وهو الكافر. وقوله «ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون» [السجدة: ٢٠] مختص قطعاً بالكافر فكيف يكون ذلك من ذكر بعض أفراد العام بحكمه أي العام كما هو المراد في تلك القاعدة مع أن الخلود والتكذيب بالعذاب لا يشبان في

وخالف في المسئلتين الحنفية (و) الأصح تعميم نحو (لا أكلت). من قولك: «والله لا أكلت». فهو لنفي جميع المأكولات بنفي جميع أفراد الأكل المتضمن المتعلق بها

حق الفاسق المؤمن اللهم إلا أن يجاب بأن اختصاص هذا الحكم بالكافر لا يمنع كونه حكم العام لثبوته للعام في الجملة أو بثبوته لبعض أفرادها أو يمنع اختصاص تلك القاعدة بكون الخاص مذكوراً بحكم العام، بل تجري أيضاً مع ذكره بحكم آخر لا يناقض الحكم المذكور للعام، ولهذا أطلق الكمال حيث قال: والشافعية يجعلون التعقيب من باب أفراد بعض أفراد العام بالذكر لكونه أهم وذلك لا يخصص على الصحيح ١ هـ. وبالجملة فالأوجه عندي حمل هذه الآية على مجرد التمثيل من غير تمويل على مجردها في الحكم المذكور والتمثيل مما يتسامح فيه ويكتفي فيه بمجرد الاحتمال والتقدير فليتأمل.

قوله: (وخالف في المسألتين الحنفية) أقول: قد يتوهم أن المراد بالمسألتين مسألة تعميم العام بمعنى المدح والذم، ومسألة تعميم نحو «لا يستون» وليس كذلك، بل المراد بهما مسألة أن الفاسق لا يلي عقد النكاح، ومسألة أن المسلم لا يقتل بالذمي كما أشار إلى ذلك الكمال بقوله في آخر كلامه الطويل الشارح للمقام، وقد ألم الشارح بهذا التحرير حيث جعل الخلاف في مسألتين فرعيتين يستدل عليهما بالآيتين فيخلص من عهدة الدخول في نقل أصل العموم في الآية ونحوها عن الحنفية كما فعله الأمدي وابن الحاجب ١ هـ. وأما قوله في ذلك الكلام الطويل فالاستدلال بأنه نفي داخل على نكرة هي المصدر الذي تضمنه الفعل أي كما فعل الشارح كابن الحاجب وغيره استدلال في غير محل النزاع الخ. فلك رده أما أولاً فلأنه إنما يصح لو سلموا لابن الهمام ما حرره من محل النزاع، ولعلمهم ثبت عندهم خلاف ما حرره مما يناسبه صنيعهم. وأما ثانياً فلا نسلم أن الاستدلال المذكور استدلال في غير محل النزاع بل هو استدلال يشمل محل النزاع قطعاً لأن مدعاهم تعميم ما ذكر في سائر الوجوه الممكنة الشاملة لأمر الدنيا أيضاً، ولا شك في مناقضة ذلك المدعي الحنفية تخصيص تلك الوجوه بأمر الآخرة فنصب الدليل على الوجه المذكور نصب في غير محل النزاع قطعاً لتناوله له فتأمل فإنه ظاهر قوله: (والأصح تعميم نحو لا أكلت الخ) فيه أمران: الأول أنه قد يقال لا حاجة لأفراد هذا عما قبله لأن مدركهما واحد وهو تضمن الفعل نكرة واقعة في سياق النفي بل لا حاجة لأفرادها عن قوله السابق «والنكرة في سياق النفي لأنهما من أفرادها» ويجاب بمنع أن المدرك فيهما واحد فإن المدرك فيما قبل هذا ليس مجرد التضمن المذكور، بل منشأ الخلاف فيه معنى الاستواء كما يفهم من أدلة المسألة كاستدلال المخالف بأنه لو كان عاماً لما صدق لأنه لا بد بين كل أمرين من مساواة من وجه وأقله المساواة في سلب ما عداهما عنهما، والفعل ليس نكرة حقيقة كما علم مما سبق عن حواشي السعد، ولا يتبادر من لفظ النكرة ولا يلزم من تضمنه نكرة أن يعطى حكمها فلم يستغن عن بيان حكمه بقوله السابق «والنكرة في سياق النفي» وقوله

المتضمن بفتح الميم أي للفعل وقوله «المتعلق بها» أي بالمأكولات بكسر اللام كلاهما صفة للأكل .
ثم رأيت الزركشي قال: هذه هي المسألة السابقة في أن حرف النفي إذا دخل على النكرة عم لذاته أو هو سلب الكلي وهو القدر المشترك في الأكل . فإن قلنا بالثاني لم يقبل التخصيص لأنه نفي الحقيقة وهي شيء واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم، وإن قلنا بالأول عم فهذه المسألة فرع لتلك فذكرهما المصنف جمعاً بين الأصل والفرع ا هـ . فإن أراد الاعتراض بالتكرار فقد تبين اندفاعه مما قررناه * والأمر الثاني أن كثيراً كالعضد قيدوا الفعل في هذه المسألة بالمتعدي وعبرة الاسنوي، وقد علمت بما ذكرناه أن صورة المسألة المختلف فيها أن يكون فعلاً متعدياً لم يقيد بشيء وقال قبله: اعلم أنه إذا حلف على الأكل وتلفظ بشيء معين كقوله «والله لا آكل التمر» أو لم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيئاً معيناً كقوله «والله لا آكل أكلاً» فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة أنه لا يبحث بغيره ا هـ . ولم يتعرضوا لمحترز هذا التقييد ولا بينوا حكمه وهو ما لو كان الفعل قاصراً ك«والله لا قمت أو لا قعدت» فهل يحمل على العموم ويصح التخصيص بالنية بأن ينوي قياماً معيناً أو قعوداً معيناً فلا يبحث بغيره أو لا فيه نظر . والذي يظهر لي جريان الخلاف وأن تقييدهم بالمتعدي ليس لإخراج القاصر، بل لأنه الذي يتأتى فيه ما ذكره من التفصيل بين ذكر المفعول وغيره . ثم رأيت بعضهم قال: اختلفت ألفاظ الأصوليين في التعبير عن هذه المسألة، فمنهم من جعل النزاع في مطلق الفعل الوارد في سياق النفي سواء كان متعدياً أو غير متعد . قال القاضي عبد الوهاب: الفعل في سياق النفي هل يعم كالنكرة في سياق النفي أم لا، ولم يقيد بالمتعدي ولا بغير المتعدي بل أطلق كما ترى . قال بعض المصنفين: هذا الإطلاق الذي أطلقه هو الحق، ولا فرق في هذه المسألة بين المتعدي وغيره المتعدي إذ الخلاف في القسمين على السواء والدليل شامل لهما وحكهما واحد، ومنهم من جعل النزاع في الفعل المتعدي خاصة ا هـ . ورأيت الزركشي تعرض لذلك أيضاً فقال: علم من تمثيله تصوير المسألة بأن يكون الفعل متعدياً غير مقيد بشيء وهو الذي ذكره الإمام والغزالي والأمدي وغيرهم . وعلى هذا لا يتناول الأفعال القاصرة لكن القاضي عبد الوهاب في كتاب الإفادة قال: الفعل في سياق النفي هل يقتضي العموم كالنكرة في سياق النفي لأن نفي الفعل نفي لمصدره؟ فإذا قلنا لا يقوم فكأننا قلنا لا قيام وعلى هذا التصوير تعم المسألة القاصر ا هـ . ويمكن أن يكون عدم تقييد الشارح الفعل بالمتعدي لذلك .

قوله: (فيصح تخصيص بعضها) قال شيخنا الشهاب: أي إخراجه ا هـ . وأقول: لا يتعين هذا بل يحتمل أن المعنى تخصيص بعضها بالحكم أو بالإرادة من اللفظ، وقوله «ويصدق في إرادته» قال شيخنا الشهاب: أي التخصيص . وأقول: لا يتعين بل يحتمل رجوع الضمير للبعض أي إرادة البعض والمراد أنه يصدق باطناً كما يدل عليه قول الكمال وعندنا يدين ا هـ . وينبغي حمل التقييد بالباطن على الطلاق ونحوه دون اليمين بالله حيث لم يتعلق به حق آدمي قوله:

(قيل وإن أكلت) فزوجتي جالتق مثلاً فهو للمنع من جميع المأكولات فيصح تخصيص بعضها في المسألتين بالنية ويصدق في إرادته. وقال أبو حنيفة: لا تعميم فيهما فلا يصح التخصيص بالنية لأن النفي والمنع لحقيقة الأكل وإن لزم منه النفي والمنع لجميع

(وقال أبو حنيفة لا تعميم فيهما فلا يصح التخصيص بالنية) أقول: قد أطال الكمال هنا في شرح المقام بكلام حسن فراجع. وقوله فيه عن شيخه بل الملاحظ عادة أي في الإخراج بالنية هو المأكول، ولا يصح إخراجه من حقيقة الأكل قد يرد أيضاً زيادة على ما رده به الكمال بأن هذا المعنى جار في «لا أكل أكلاً» «ولا أوجد أكلاً» مع أنهم سلموا عمومته وقبوله التخصيص. ثم رأيت ما يأتي عن القرافي في توجيه احتجاج الشافعي بإجماعنا على قبول نية التخصيص في أن «أكلت أكلاً» وهو عند التأمل الصادق يؤيد هذا الرد فتأمل * واعلم أن الإمام فخر الدين في معضوله قد نصر مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة بأشياء أهية لا يصح التمسك بها فضلاً عن الترجيح بها كما سترى ذلك واضحاً، فالعجب من هذا الإمام كيف وقع في ذلك فقال: ونظر أبي حنيفة أي في هذه المسألة دقيق، وتقريره أن نية التخصيص لو صحت لصحت إما في الملفوظ أو في غيره والقسمان باطلان فطلت تلك النية. وإنما قلنا إنه لا يصح اعتبار نية التخصيص في الملفوظ لأن الملفوظ هو الأكل والأكل ماهية واحدة لأنها قدر مشترك بين أكل هذا الطعام وذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له، والمذكور إنما هو الأكل من حيث هو أكل وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة. والماهية من حيث إنها هي لا تقبل العدد فلا تقبل التخصيص بل الماهية إذا اقترن بها العوارض الخارجية حتى صارت هذا وذلك تعدت، فهناك صارت محتملة للتخصيص ولكنها قبل تلك العوارض لا تكون متعددة فلا تكون محتملة. فالحاصل أن الملفوظ ليس إلا الماهية وهي غير قابلة للتخصيص، فأما إذا أخذت الماهية مع قيود زائدة عليها تعدت وحيثئذ تصير محتملة للتخصيص لكن تلك الزوائد غير ملفوظة، فالمجموع الحاصل من الماهية ومنها غير ملفوظ فيكون القابل لنية التخصيص شيئاً غير ملفوظ، وهذا هو القسم الثاني فنقول: هذا القسم وإن كان جائزاً عقلاً إلا أنا نبطله بالدليل الشرعي فنقول: إضافة ماهية الأكل إلى الخبز تارة وإلى اللحم أخرى إضافات كأنها تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به، وإضافتها إلى هذا اليوم وذاك وهذا الموضع وذاك، إضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه. ثم أجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان لم يصح، فكذا التخصيص بالمفعول به والجامع رعاية الاحتياط في تعظيم اليمين هـ. وقد أطنب غير واحد كالأصفهاني والقرافي في شرحيهما، والبيضاوي في منهاجه، والاسنوي في شرحه في رد جميع ما ذكره وبالغوا في تزيفه، فمن أحب الوقوف على ذلك فليراجعه.

ومن جملة ما ذكره الأصفهاني ما نصه: واعلم أن ما ذكره المصنف يعني الإمام نصرة للمذهب أبي حنيفة هو إلى الخذلان أقرب وبيانه أنا نقول: لا نسلم أنه لا يقبل التخصيص في

الملفوظ قوله هو المصدر قلنا يعم في سياق النفي والمصدر لا عموم له إثباتاً، وأما في طرف السلب والنفي فلا نسلم وهذا لأنه نكرة في سياق النفي فيعم لما سبق من القاعدة. سلمنا أنه ليس بعام ولكنه مطلق يقبل التقييد لم قلتم إنه ليس كذلك. سلمنا ذلك ولكن لم قلت إنه لا يقبل التخصيص باعتبار غير الملفوظ. وأما القياس على الظروف فإنما ينتظم إذا لم يكن بين المقيس والمقيس عليه فرق وهو ممنوع. وبيان الفرق من وجهين: الأول أن كل فعل يستدعي مفعولاً قطعاً ولا كذلك الظروف فإنه لا يستدعيها إلا فعل المحدث دون القديم. الثاني أن المفعول مقصود للفاعل دون الزمان والمكان غالباً فقد تبين أن ذلك التدقيق لا تحقيق له اه. ومن جملة كلام القرافي ما نصه: قوله «أجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح» قلنا: لا نسلم بل الشافعية والمالكية متفقون على أنه إذا قال «والله لا أكل» ونوى يوم السبت ونحوه لا يحنث بغيره، وكذلك المكان فالحكم في المقيس عليه ممنوع. سلمنا الحكم ويمكن الفرق ثم ذكر فروقاً منها الثاني السابق في كلام الأصفهاني اه. وما نسبه للشافعية فيما ذكر صحيح كما يعلم من كتبهم وفي الروضة منها في مبحث التدين في الطلاق ما نصه: ولو قال «إن كلمت زيدا فأنت طالق» ثم قال أردت التكليم شهراً فيقبل. كذا حكى عن نص الشافعي رضي الله تعالى عنه. والمراد على ما نقل الغزالي القبول باطناً فلا تطلق إذا كلم بعد شهر اه.

ومن جملة كلام الاسنوي وقد انتصر الإمام لأبي حنيفة بشيء في غاية الفساد فإنه بناه إلى أن قال: وبناء أيضاً على أن تخصيصه ببعض الأزمنة والأمكنة لا يصح بالاتفاق وهو باطل أيضاً فإن المعروف عندنا أنه إذا قال «والله لا أكلت» ونوى في مكان معين أو زمان معين أنه يصح، وقد نص الشافعي على أنه لو قال «إن كلمت زيدا فأنت طالق» ثم قال أردت التكليم شهراً أنه يصح اه. وفي العضد تبعاً لابن الحاجب قالوا: أي الخصوم أولاً لو كان أي الفعل عاماً في مفعولاته كان عاماً في سائر المتعلقات كالزمان والمكان فكان يقبل التخصيص فيها واللازم منتب اتفاقاً. الجواب أما أولاً فبالالتزام لأن نفي حقيقة الأكل يكون بنفيه في كل زمان وكل مكان. وأما ثانياً فبمنع الملازمة لأن «أكلت» لا يعقل معناه إلا متعلقاً بمأكل ولذلك قيل المتعدي ما لا يعقل إلا بمتعلقه وظرفاً الزمان والمكان ليس كذلك لجواز أن لا يخطرا بالبال أصلاً وإن كان لا ينفك عنهما في الواقع، فإذا المفعول به كالمذكور وهو كقولك «لا أطلب شيئاً» ولا نزاع في أنه لو ذكر لكان عاماً قابلاً للتخصيص اه. وقوله «فبالالتزام» قال السعد: أي منع انتفاء اللازم ثم قال: فإن قيل المصدر جزء من مفهوم الفعل فينبغي أن يكون كالمفعول به قلنا: المراد بالفعل هو الحدث لا المصطلح فالمصدر نفسه لا جزؤه وبهذا يندفع ما يقال إن الزمان أيضاً جزء مفهوم الفعل على أن الكلام في الزمان الذي هو في موضع المفعول فيه وهو الذي لا يتصور فيه العموم بأن يراد لا أكل في وقت ما. وأما الذي هو جزء الفعل فهو نفس الماضي أو الحال أو الاستقبال ولا يتصور فيه عموم إلا إذا اعتبر غير ما هو جزء الفعل بأن يقصد أجزاء من الماضي

مثلاً. ثم قال: وإنما خص الزمان والمكان بالمذكور دون السبب ونحوه لأنهما أقرب إلى المفعول به من حيث اللزوم في الجملة أعني في الوجود، فإذا لم يعما فغيرهما أولى اهـ. ومما ينبغي عدم الشك فيه أن الإمام لم يستند في قوله السابق أجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح إلا إلى تقليد كلام الخصوم من غير استحضار مذهبه في ذلك ولا مراجعته وهذا مما لا ينبغي ولا يليق بمثله ولا يعلو قدره. ثم قال الإمام في المحصول ما نصه: حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه أجمعنا على أنه لو قال «إن أكلت أكلاً» صححت نية التخصيص فكذا إن قال «إن أكلت» لأن الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود فيه. والجواب أن المصدر هو الماهية وقد بينا أنها لا تحتل التخصيص. وأما قوله «أكلاً» فهذا في الحقيقة ليس مصدراً لأنه يفيد أكلاً واحداً منكرًا والمصدر ماهية الأكل وقيد كونه واحداً منكرًا خارج عن الماهية وكونه منكرًا ليس وصفاً قائماً به، بل معناه أن القائل ما عينه والذي يكون متعيناً في نفسه لكن الإنسان ما عينه فلا شك أنه قابل للتعين، فإذا نوى التعمين فقد نوى ما يحتمله الملفوظ فهذا ما عندي في هذا الفصل اهـ.

قال الأصفهاني في شرحه: اعلم أن حاصل جوابه عن الحجة المذكورة الفرق وهو أن قوله «إن أكلت أكلاً» فقوله «أكلاً» ليس بمصدر على الحقيقة بل هو منكر والمنكر قابل للتعين بخلاف قوله «إن أكلت» فإنه يدل على المصدر وقد ثبت أن المصدر لا دلالة له إلا على الماهية الكلية التي لا تتعدد ولا تعدم فلا تقبل التخصيص، وقد اتضح ضعف هذا الجواب بما سبق اهـ. وأما القرافي فوجه احتجاج الشافعي المذكور بأن النحاة اتفقوا على أن ذكر المصدر بعد الفعل أي في مثل مسألتنا إنما هو للتأكيد والتأكيد عبارة عما لم ينش شيئاً لم يكن في الأصل غير تقوية ما يفهم من الأصل فجميع الأحكام الثابتة بعد التأكيد هي الأحكام الثابتة قبله غير التقوية ليس إلا، وحينئذ جواز التخصيص من جملة الأحكام وهو ثابت بعد النطق بالمصدر فيثبت قبله وهو محل النزاع، وهذا تقرير في غاية الظهور والقوة اهـ. ثم أطنب في رد جواب الإمام عن هذه الحجة فليراجع كلامه من أراد. ومنه رد قوله «إن أكلت ليس مصدراً» بأنه خلاف إجماع النحاة. وقوله «قيد كونه منكرًا خارج عن الماهية» بأنه ليس في أكل إلا ماهية الأكل وهي صادقة على القليل والكثير وهذا هو حقيقة المصدر وحقيقة النكرة، فإن النكرة كل اسم شائع في جنسه، ولا شك أن أصل الماهية التنكير فليس التنكير عارضاً بل هو أصل الحقيقة. وقوله «والذي يكون معيناً في نفسه لكن الإنسان الخ» بأن لا نسلم أن المصدر إذا نطق به هكذا يلزم أن يكون معيناً عند المتكلم بل يشير به إلى الأكل الذي هو القدر المشترك بين جميع ماهيات الأكل ولا يريد معيناً. وقوله «نوى ما يحتمله الملفوظ بأنه قبل النطق بالمصدر نوى ما يحتمله اللفظ لأن الفعل محتمل أن يريد به الخالف مفعولاً معيناً في نفسه وهذا معلوم بالضرورة من أحوال الخالفين.

المأكولات حتى يحنث بواحدة منها اتفاقاً وإنما عبر المصنف في الثانية بـ«قيل». على خلاف تسوية ابن الحاجب وغيره بينهما لما فهمه من أن عموم النكرة في سياق الشرط بدلي كما تقدم عنه وليس الأمر كما فهم دائماً لما تقدم من مجيئها للشمولي (لا المقتضي) بكسر الضاد وهو ما لا يستقيم من الكلام إلا بتقدير أحد أمور يسمى مقتضى بفتح الضاد فإنه لا يعم

قوله: (على خلاف تسوية) قال شيخنا الشهاب: حال من «قيل» وخلاف بمعنى مخالفة اهـ. ويمكن أيضاً تعلقه بـ«عبر». قوله: (وليس الأمر كما فهم دائماً الخ) ذكر في التلويح أن الشرط في مثل «إن فعلت فعبده حر وامرأته طالق» لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط، فإن كان الشرط مثبتاً مثل «إن ضربت رجلاً فكذا» فهو يمين للمنع بمنزلة قولك «والله لا أضرب رجلاً»، وإن كان منفيّاً مثل «إن لم أضرب رجلاً فكذا» فهو يمين للحمل بمنزلة قولك «والله لأضرب رجلاً»، ولا شك أن النكرة في الشرط مثبت خاص يفيد الإيجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي، والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والإيجاب الجزئي، فظهر أنّ عموم النكرة في موضع الشرط ليس إلا عموم النكرة في موضع النفي اهـ. فليتأمل فيه فإن الشرط قد لا يكون لمنع ولا حمل ومنه ما تقدم تمثيل الشارح به للعموم من نحو قوله تعالى «وان أحد من المشركين استجارك فأجره» [التوبة: ٦]. قوله: (لا المقتضي) قال شيخنا الشهاب: هو وما عطف عليه مما سيأتي مجرور عطفاً على العام. هذا هو الظاهر وإن خالف ما قدره الشارح فيه وفيما عطف عليه من قوله فإنه لا يعم جميعها فإنه لا يقتضي العموم في المعطوف فإنه لا يعم أقسامه فإنه لا يعم كل محل اهـ. وأقول: لا نسلم المخالفة أما أولاً فما قدره الشارح لا ينافي جر هذه المذكورات بالعطف على ما أضيف إليه تعميم فيما سبق والتقدير لا تعميم المقتضي الخ بناء على أن تلك المقدرات تعليلات لنفي التعميم المستفاد من المعطف أو تفسيرات له فقوله في الأول «فإنه لا يعم جميعها» يصح أن يعلل به مع ما بعده عدم تعميم المقتضي، وحاصل المعنى حيث لا تعميم المقتضي لأنه لا يعم جميع تلك الأمور مع اندفاع الضرورة بأحدها فإن اعتبارها إنما هو لأجل الضرورة فحيث اندفعت تم المقصود ولا غبار على هذا التعليل، وكذا يقال فيما بعده. فحاصل المعنى في الثاني ولا تعميم العطف على العام لأنه لا يقتضي العموم في المعطوف بمعنى أنه ليس فيه ما يقتضي العموم في المعطوف، وفي الثالث ولا تعميم الفعل الخ. لأنه لا يعم أقسامه بمعنى أنه ليس فيه ما يقتضي عموم أقسامه، وفي الرابع ولا تعميم المعلق بعلته لأنه لا يعم كل محل بمعنى أن لفظه لا يقتضي ذلك، ويصح أن تكون الفاء لتفسير المعنى المراد من النفي في المذكورات، وملخص معنى التعليل في هذه المذكورات أنه ليس في الكلام ما يقتضي العموم، وأما ثانياً فلو سلمنا ظهور ما قدره في المخالفة جاز أن يكون قصده به بيان حاصل المعنى دون تقدير الإعراب. قوله: (ما لا يستقيم من الكلام) الأظهر أن «من» تبعيضية فـ«ما»

جميعها لاندفاع الضرورة بأجدها ويكون مجملاً بينها يتعين بالقرينة، وقيل يعمها حذراً من الإجمال. مثاله حديث مسند أخي عاصم الآتي في مبحث المجمل «رفع عن أمي الخطأ والنسيان» فلو قوعهما لا يستقيم بدون تقدير المؤاخذة أو الضمان أو نحو ذلك فقدردنا المؤاخذة لفهمها عرفاً من مثله وقيل يقدر جميعها (والعطف على العام) فإنه لا يقتضي العموم في المعطوف، وقيل يقتضيه لوجوب مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في الحكم وصفته قلنا في الصفة ممنوع مثاله حديث أبي داود وغيره «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده» قيل: يعني بكافر وخص منه غير الحربي بالإجماع قلنا: لا حاجة إلى ذلك بل

بمعنى كلام فالمقتضي كلام مخصوص. قوله: (لا يستقيم من الكلام) أي لا يصدق قوله: (فإنه) أي المقتضي بكسر الضاد لا يعم جميعها وهذا علة للمتن. كذا قاله شيخنا الشهاب وفيه نظر، بل الظاهر أنه تفسير للمتن. وقوله «ويكون» أي المقتضي بكسر الضاد كما رمز إلى ذلك شيخنا الشهاب لكن قد يشكل عليه قوله «يتعين بالقرينة» لأن المتعين بالقرينة أحد تلك الأمور أي المراد منها إلا أن يجاب بأن المقتضي لا يتعين من حيث المراد به إلا ببيان الأحاد المراد من تلك الأمور، فبيان ذلك الأحاد بالقرينة كالقرينة على تعيين المقتضي.

قوله: (فإنه لا يقتضي العموم في المعطوف) قال شيخ الإسلام: أجرى العطف في كلام المصنف على معناه المصدرى ولو جعله بمعنى المعطوف لكفاه أن يقول فلا يعم وكان أنسب بما قبله وما بعده على أن في التعبير بشيء منهما تجوزاً بالنظر إلى المثال لأن الكلام فيه إنما هو في متعلق المعطوف والمعطوف عليه لا فيهما نفسهما اهـ. وحاصله إيرادان: فأما الأول فقد يجاب عنه بأن الحامل على الإجراء المذكور أنه ظاهر اللفظ مع صحته فلا ضرورة إلى العدول عنه وفيه نظر، لأن العطف بالمعنى المصدرى مع فوات مناسبه لما قبله وما بعده لا يتأتى تعميمه إلا بغاية التعسف، فلا وجه لنفي العموم عنه لعدم الحاجة إليه بخلاف المعطوف. وأما الثاني فيمكن دفعه بالوجه الأول في قول شيخنا الشهاب ما نصه: قوله «ولا ذو عهد» هو عطف على «مسلم» و«بكافر» المقدر معطوف على «بكافر» الملفوظ، ويصح أن يكون المعطوف عليه لفظ «مسلم» والمعطوف «ذو عهد» وهما المحدث عنهما وعمومهما باعتبار قيدهما وهو «بكافر» الأول والمقدر اهـ. وقوله «وبكافر المقدر» أي على الخلاف فإن الحنفي يقدره والشافعي إنما يقدر «بحربي» وقوله «وعمومهما» أي على الخلاف فإن الشافعي يمنع عموم المعطوف. والعطف على الوجه الأول في كلام الشيخ من عطف مفردين على مفردين، وعلى الثاني فيه من عطف مفرد على مفرد. قوله: (مثاله حديث أبي داود لا يقتل مسلم بكافر الخ) لا يخفى أنه حيث كان الغرض التمثيل كما صرح به هذه العبارة لا الاستدلال لم يضر احتمال معنى آخر لأن الغرض من التمثيل إيضاح القاعدة فيكفيه احتمال المثل له، ولا يضره احتمال غيره كما هو مقرر، وحينئذ يظهر سقوط ما أورده الكمال، وقوله «لا حاجة إلى التقدير» لأننا لم ندع الاحتياج إلى التقدير بل إنه أمر

يقدر بحري (والفعل المثبت) بدون «كان» (ونحو كان يجمع في السفر) مما اقترن بـ«كان» فلا يعم أقسامه، وقيل يعمها. مثال الأول حديث بلال أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة. رواه الشيخان.

والثاني حديث أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين في السفر. رواه البخاري. فلا يعم الأول الفرض والنفل ولا الثاني جمع التقديم والتأخير إذ لا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد، ويستحيل وقوع الصلاة الواحدة فرضاً ونفلاً والجمع الواحد في الوقتين.

محمل فصح التمثيل فتأمل ولا تغفل. قوله: (والفعل المثبت ونحو كان يجمع في السفر) فيه أمران: الأول أن الشارح قيد الفعل المثبت بقوله بدون «كان» ليغاير ما عطف عليه، وكان يمكن ترك التقييد وجعل هذا العطف من قبيل عطف الخاص على العام ونكته ما يتوهم من عموم هذا المعطوف نظراً لما يأتي أنه قد تستعمل كان مع المضارع للتكرار. والثاني أنه قد يقال: لا حاجة لجمع المصنف بينهما بل كان يكفيه الاختصار على الفعل المثبت والتمثيل له مع «كان» وبدونها كما فعل ابن الحاجب أو الاختصار على نحو «كان يجمع في السفر» لفهمه غيره بالأولى لأنه إذا لم يعم مع أنه قد يستعمل للتكرار فغيره أولى. ويجاب بأن الحامل له على صنيعة إرادة الاختصار مع حصول المطلوب لأنه لو اقتصر على الفعل المثبت بلا تمثيل توهم عدم شموله لـ«كان» مع المضارع لمزيتة بأنه قد يستعمل للتكرار فيتوهم تعميمه أو مع التمثيل للخالي عن «كان» فقط فكذلك، أو لما اقترن بـ«كان» فيتوهم القطع في الخالي عنها مع جريان الخلاف فيه أيضاً فلله دره. قوله: (فلا يعم أقسامه) كذا عبر في المختصر وعبر العضد بقوله لا يعم أقسامه وجهاته. قال المولى التفتازاني: جعل المختلفات بالذات كالنفل والفرض أي في مثال صلى داخل الكعبة أقساماً وبالحيثيات كالعشاء بعد الحمرة وبعد البياض أي في مثال صلى بعد غيبوبة الشفق جهات، ولما كان التقسيم كما يكون بالذات يكون بالاعتبار اقتصر في المتن على ذكر الأقسام اهـ. ووجه اختيار الشارح طريق المختصر أنه أخصر.

قوله: (إذ لا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد) قد يقال كيف لا يشهد اللفظ بذلك مع ما يأتي من أنه قد تستعمل «كان» مع المضارع للتكرار ومن جريان العرف على ذلك. ويجاب بأن المراد لا يشهد بذلك باعتبار الاستعمال الأكثر أو يشهد بذلك بلا قرينة كما قال شيخ الإسلام في قوله وقد تستعمل «كان» مع المضارع للتكرار أي بقرينة اهـ. ولا قرينة هنا والأوجه في الجواب أن المراد من جمع بحسب النوع والتكرار الذي يفهم من «كان» لا ينافي ذلك لأنه لا يفيد العموم في الأنواع بل غاية ما يفيد العموم في الأزمان وليس الكلام فيه يدل على ذلك كلام العضد حيث قال ما نصه: الفعل المثبت لا عموم له وله صور إحداها أنه لا يعم أقسامه وجهاته، فإذا قال الراوي أنه صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة النفل والفرض فلا يتعين

وقيل يعمان ما ذكر حكماً لصدقهما بكل من قسمي الصلاة والجمع وقد تستعمل «كان» مع المضارع للتكرار كما في قوله تعالى في قصة إسعيل عليه الصلاة والسلام

إلا بدليل، وإذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلاة بعد الشفقين أعني الأحمر والأبيض إلا أن يجعل المشترك عاماً في مفهوميه، وإذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت الأولى والتأخير في وقت الثانية. ثانيها عمومها في الأزمان ولا يدل عليه، وربما توهم ذلك من قوله كان يفعل فإنه يفهم منه التكرار إذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس بما ذكرناه أي من كون الفعل مثبت وهو يجمع للعموم في الأزمان في شيء لأنه لا يفهم من الفعل وهو يجمع، بل من قول الراوي وهو «كان» حتى لو قال يجمع أي بدون «كان» زال التوهم اهـ. فتأمل هذا الكلام الذي حاصله نفي عموم الفعل في أقسامه وجهاته بل وفي الأزمان أيضاً وإن أفادت «كان» معه التكرار في الأزمان دون أقسام الفعل وجهاته تجده صريحاً فيما قلناه. نعم قال المولى الفتازاني: التحقيق أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع و«كان» للدلالة على مضي ذلك المعنى اهـ. وقوله «إلا أن يجعل المشترك عاماً في مفهوميه» أي متناولاً لهما معاً في الجملة. قد يقال مقتضى المنقول عن الشافعي من ظهور المشترك في معنييه عند التجرد عن القرائن ترجيح هذا. فإن قلت: قياس ذلك حمل الجمع في «كان» يجمع في السفر على معنييه من جمعي التقديم والتأخير بالأولى لأنه إذا حمل المشترك على معنييه فحمل المتواطىء كالجمع عليهما أولى. قلت: ممنوع بل هنا مسألتان: إحداهما عموم اللفظ بمعنى تناوله دفعة لسائر الأحاد التي يصلح لها، وهذا لا يكون إلا في صيغ العموم والفعل مثبت ليس من صيغ العموم ومنه الفعل المتواطىء نحو «كان يجمع في السفر» ومنه الفعل المثبت المشترك فلا عموم له بهذا المعنى، سواء حمل على معنييه فلا يستغرق جميع آحاد المعنيين ولا آحاد أحدهما، أو على أحدهما فلا يستغرق جميع آحاده فلا يلزم من حمله على معنييه عمومها بهذا المعنى. والثانية حمل المشترك على معنييه بأن يتعلق الحكم بالمعنيين، وهذا لا يتوقف على كون اللفظ من صيغ العموم بل إن كان منها شمل المعنيين عند تجرده عن القرائن على القول به واستغرق آحاد المعنيين وإن لم يكن منها شمل المعنيين كذلك ولم يستغرق أحدهما ولا آحاد أحدهما فليتأمل.

قوله: (وقيل يعمان ما ذكر حكماً) قال شيخنا الشهاب: لا لفظاً وهو تمييز محول عن الفاعل أي يعم حكمهما وهو الجواز اهـ. وأقول: كان معناه أي اللفظ ليس نصاً ولا ظاهراً في تناول ما ذكر دفعة لكنه لما صدق بكل منهما واحتمله أثبتنا الحكم لهما جميعاً فليتأمل. قوله: (وقد تستعمل كان مع المضارع للتكرار) فيه أمران: الأول أنه يجوز أن يكون هذا إشارة إلى أن هذا المعنى لا ينافي نفي العموم عن نحو «كان يجمع في السفر» لما علم مما تقدم أن العموم المنفي عموم الأقسام والجهات والعموم المستفاد من كان عموم الأزمان، وقول شيخنا الشهاب

«وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة» [مريم: ٥٥] وقولهم «كان حاتم يكرم الضيف» وعلى ذلك جرى العرف (ولا المعلق بعلة) فإنه لا يعم كل عمل وجدت فيه العلة (لفظاً لكن) يعمه (قياساً) وقيل يعمه لفظاً مثاله: أن يقول الشارع حرمت الخمر لإسكارها فلا يعم كل مسكر لفظاً وقيل يعمه لذكر العلة فكأنه قال حرمت المسكر (خلافاً لزاعمي ذلك) أي العموم في المقتضي وما بعده كما تقدّم (و) الأصح (ان ترك الاستفصال) في حكاية الحال

قوله «وقد تستعمل كان الخ» هو استثناء على القولين جميعاً لا ينافي ذلك. والثاني أنّ الكمال شرح هذا الكلام شرحاً حسناً فينبغي الوقوف عليه، ومنه قوله «والتحقيق كما قال شيخنا في تحريره» وفاقاً للمولى سعد الدين في حواشيه أن المقيد للاستمرار هو لفظ المضارع «وكان» للدلالة على مضي ذلك المعنى. واستشهد شيخنا لاستفادة الاستمرار من المضارع بنحو قولهم «بنو فلان يكرمون الضيف ويأكلون الخنطة» فإنه يفيد أنّ ذلك عادتهم اه. وأقول: يؤيد ما نقله عن شيخه وفاقاً للمولى سعد الدين ما تقرّر في المعاني أنه قد يقصد بالمضارع الاستمرار التجديدي بحسب المقام، ولعل المراد بالاستمرار في عبارة شيخه كالسعد وهو معنى التكرار في عبارة الشارح وغيره، فمرجع العبارات إلى معنى واحد فعلم أنّ إفادة المضارع التكرار لا يتقيد بمقارنة «كان». قوله: (ولا المعلق بعلة لفظاً لكن قياساً) فيه أمور: الأول قال شيخنا الشهاب: قوله «لفظاً» تمييز محمول عن الفاعل وكذا «قياساً». والمعنى لا يعم لفظه كل محل بل يعمه القياس، ويجوز نصبهما على نزع الخافض اه. وهذا على ما تقدّم عنه في قوله لا المقتضى الخ من أن الشارح قرّر خلاف السياق وعلى ما بيناه، ثم من عدم تعيين المخالفة يكون التمييز محولاً عن المضاف إليه والتقدير ولا تعميم لفظ المعلق لكن تعميم قياسه أي القياس عليه. والثاني أنه يستفاد من تقرير المسئلة وجه ذكرها هنا مع أنها من قبيل القياس فمحلها باب القياس، وذلك لأنه لما قيل بالعموم فيها لفظاً ناسب ذكرها هنا بل مناسبة ذكرها هنا ثابتة أيضاً على القول بعمومها قياساً، والمتعلق بباب القياس أصل الإلحاق لا بيان عمومه فليتأمل. والثالث أنه تقدّم الفرق بينها وبين قوله السابق «أو عقلاً كترتيب الحكم» فلا تكرر وإن التزمه شيخ الإسلام واعتذر بأنه أعادها هنا لبيان الخلاف فيها لأنه يرد على هذا أنه لا حاجة في ذلك للجمع بين الموضوعين لإمكان الاقتصار على أحدهما مع بيان الخلاف فيه.

قوله: (وإن ترك الاستفصال في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المقال) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: أي ترك الشارح طلب التفصيل في حكاية حال الشخص والمراد بالحكاية الذكر والتلفظ كقول غيلان لرسول الله ﷺ «إني أسلمت على عشر نسوة مستفتياً فلفظه حكى به حالته اه. وفي حكاية يتعلق بترك ويجوز كون «في» للمصاحبة والمقال بمعنى القول واللفظ وشمل حكاية الحال كون الحاكي صاحب الحال وكونه غيره. والثاني قال الكوراني: يريد أنّ هذه المسألة تلائم بحث العام لا أنها من العام المصطلح عليه، ثم قرّره بنحو ما قرّره به

(ينزل منزلة العموم في المثال) كما في قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر نسوة «أمسك أربعاً وفارق سائرهن» رواه الشافعي وغيره فإنه صلى الله عليه وسلم لم يستفصل هل تزوجهن معاً أو مرتباً، فلولا أن الحكم يعم الحالين لما أطلق الكلام لامتناع الإطلاق في موضع التفصيل المحتاج إليه. وقيل لا ينزل منزلة العموم بل

الشارح المحقق ثم قال: وقد ظهر لك بهذا التحرير أنه ليس الكلام في العام المصطلح اهـ. وأقول: إن أراد أن كلام المصنف أو الشارح يدل على أنه من العام المصطلح حتى يكون هذا الكلام فيه إشارة إلى الاعتراض فهو مع منافاته لقوله «يريد الخ» خطأ في نفسه إذ قول المصنف الذي تبعه عليه الشارح ينزل منزلة العموم في المقال نص في أنه ليس من العام المصطلح لاختصاصه بالمقال كما علم من حده السابق. وإن أراد مجرد التنبيه فظهور ذلك من عبارة المصنف أرفع من أن يحتاج إلى تنبيه وتحرير. وقوله «كما في قوله» أي كترك الاستفصال الذي في قوله «وقوله هل تزوجهن الخ» هو بيان للاستفصال الذي تركه «ومعاً» حال من الهاء في قوله «تزوجهن» أو صفة لمصدر تزوج.

قوله: (فلولا أن الحكم يعم الحالين لما أطلق الكلام) أي الجواب. قال إمام الحرمين في نظر عندي وذلك لجواز أن يكون النبي ﷺ عالماً بصورة الواقعة فلماذا لم يستفصل فلا يكون ذلك كالعموم في المقال. قال الأصفهاني في شرح المحصول وتبعه المصنف يعني الإمام الفخر في النظر المذكور، وقال صاحب التنقيح وكثير من الأئمة أورد هذا السؤال اهـ ما قاله الأصفهاني. وقوله «عالمًا بصورة الواقعة» أي بأنه تزوجهن معاً لفساد العقد حيث أنه إمساك أي تزوج أربع أي أربع منهن لا يقال أو بأنه تزوجهن مرتباً فله إمساك الأربع الأول لصحة نكاحهن وفساد نكاح من بعدهن لأن هذا لا يناسب إطلاق قوله «أمسك أربعاً». ثم أقول: يمكن أن يجاب عن النظر بوجهين: الأول أن إطلاقه عليه أفضل الصلاة والسلام في الجواب وإن كان عالماً بصورة الواقعة يدل على أن الحكم يعم الحالين وإلا لاستفصل لأن إطلاق الجواب يوهم السامعين وكل من بلغه الجواب عموم الحكم ويحمل على العمل به مع كثرة من أسلم على أكثر من العدد الشرعي، ومع شيوع الجواب لا يقال هذا لا يناسب وصف الشارح التفصيل بالاحتجاج إليه لأننا نمنع ذلك فإنه محتاج إليه على هذا التقدير لدفع هذا الإيهام القوي المحذور. والثاني أن كونه عليه أفضل الصلاة والسلام عالماً بصورة الواقعة وإن كان محتملاً إلا أن الظاهر خلافه لظهور انتفاء أسباب العلم بذلك من نحو المخالطة، وبتقديره فلا شبهة لعاقل في أن الظاهر أنه تزوجهن مرتباً لأنه الغالب بل لا يكاد يقع تزوج نحو العشر معاً كما لا يخفى. فلو فرض كونه عليه أفضل الصلاة والسلام عالماً بصورة الواقعة لكان الظاهر كونه عالماً بالترتيب وظاهر أن إطلاق قوله «أمسك أربعاً» مع ذلك ظاهر في أنه لا فرق بين إمساك الأوليات وإمساك غيرهن والمسألة ظنية يكفي فيها مثل ذلك. والحاصل أن الظاهر عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام

يكون الكلام مجملاً، وسينبغي تأويل الحنفية «أمسك» بابتدئ نكاح أربع منهن في المعية واستمر على الأربع الأول في الترتيب (و) الأصح (أن نحو يا أيها النبي) اتق الله ﴿يا أيها المزمّل قم الليل﴾ [المزمل: ١] (لا يتناول الأمة) من حيث الحكم لاختصاص الصيغة به.

وأنه بتقديره يكون الظاهر الترتيب وعلى كل منهما يثبت المطلوب لأن الظنيات مما يكتفى فيها بالظن، وظاهر تقرير الشارح وغيره بناء الجواب على الشق الأول وهو عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام بصورة الواقعة، ولعل اقتصارهم على ذلك لأنه الظاهر مع أن الشق الآخر لا يضر تقديره لثبوت المطلوب عليه أيضاً كما تبين، ولا يخفى إطراد الوجه الأول والشق الأول من الثاني فيما عدا نحو هذا المثال من صور المسألة. قوله: (اتق الله) قال شيخنا الشهاب: خاطبه بالتقوى تكليفاً لأن سبب التكليف وهو القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات قائم والعصمة لا تنافي ذلك. قال الشيخ أبو منصور: العصمة لا تزيل المحنة أي الابتلاء وهو التكليف اهـ.

قوله: (لا يتناول الأمة من حيث الحكم) فيه أمران: الأول قال العضد: لنا أن مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة، ولنا أيضاً لو كان يتناول الأمة لكان إخراج غير المذكور والنص على أن المراد هو المذكور دون غيره تخصيصاً للعموم ولا قائل به، وقد يقال على الأول أنه يتناوله في مثله عرفاً، وعلى الثاني لا نسلم بطلان اللازم فإن التخصيص يقع في العام عرفاً كـ ﴿حرّمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء: ٢٣] اهـ. والأول هو ما اقتصر عليه الشارح بقوله «لاختصاص الصيغة به». وقوله «وقد يقال على الأول أنه يتناوله في مثله عرفاً الخ» قال السعد: اعتراض على الدليل الأول بأن عدم تناول لغة لا ينافي العموم لجواز أن يتناوله عرفاً يعني أن خطاب المفرد يتناول الغير عرفاً فيما إذا كان المخاطب قدوة والغير اتباعاً وأشياء له، وعلى الثاني يمنع أن يخرج غير المذكور ليس بتخصيص فإنما قائلون بأنه عام وأن الإخراج عنه تخصيص والتخصيص كما يقع في العام لغة يقع في العام عرفاً كما في قوله تعالى ﴿حرّمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء: ٢٣] فإنه يعم عرفاً حرمة جميع الاستمتاع وقد خص عنه النظر وأمثاله اهـ. وهذا قد يدل على أن المراد بالتناول على القول الثاني تناول لفظاً لكن بحسب العرف. وأن نفي تناول على القول الأول هو نفي تناول لغة ولا ينافيه قول الشارح «من حيث الحكم» لأنه مبني على عدم تناول من حيث اللغة، وقد يقتضي ذلك أن الخلف لفظي وبه صرح صاحب النقود فقال: وعند التحقيق لا يتحرر محل النزاع إذ من قال بالعموم قال به عرفاً ومن نفاه نفي لغة اهـ. وقد يشكل بأن مقتضاه الاتفاق على العموم عرفاً وقضية ذلك موافقة الأول على تناول من حيث الحكم مع أنه مصرح بخلاف ذلك كما صرحت به عبارة الشارح كما ترى، ولهذا قال شيخنا الشهاب: قوله «من حيث الحكم» بيان لمحل الخلاف إذ هو من حيث اللفظ لا خلاف في عدم تناوله اهـ. لكن قوله «لا خلاف في عدم تناوله» لعله باعتبار اللغة إذ تناوله من حيث اللفظ عرفاً مختلف فيه كما يفيد ما تقدّم عن العضد. ويمكن أن يجاب

وقيل يتناولهم لأن أمر القدوة أمر لاتباعه معه عرفاً في «أمر السلطان الأمير بفتح بلدة أو رد عدو.

وأجيب بأن هذا فيما يتوقف المأمور به على المشاركة وما نحن فيه ليس كذلك (و) الأصح أن (نحو يا أيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وإن اقترن بقل) وقيل لا

عما أورده العضد بأننا سلمنا أن اللفظ قد يعم عرفاً لكن لا يخفى أن الكلام عند انتفاء القرائن المعممة والمخصصة وعدم الضرورة والحاجة إلى التعميم والتخصيص، وحيث فلم يبق إلا مجرد احتمال التعميم عرفاً ولا وجه لإثباته بمجرد الاحتمال خصوصاً فيما فيه تكليف وتعليق أحكام فليتأمل. والأمر الثاني أنه قد يشكل ذلك بما سيأتي في كتاب السنة من أن فعله عليه أفضل الصلاة والسلام قد يثبت حكمه في حق أمته حيث لم يدل دليل على الاختصاص به، ولهذا قال الإمام في الورقات: وإن لم يدل أي دليل على الاختصاص به لا يختص به أي بل تشاركه فيه أمته لأن الله تعالى قال ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ [الأحزاب: ٢١] فيحمل أي ذلك الفعل على الوجوب عند بعض أصحابنا في حقه وحقنا أي ورجحه في جمع الجوامع اهـ. فكما تعلق بنا عند الإطلاق حكم فعله فليتعلق بنا حكم أمر الله له. وقد يفرق بأنه عليه أفضل الصلاة والسلام مشرع لنا وكل من فعله وقوله تشريع ووضع للتشريع فلهذا تعلق بنا حكم فعله، وأما أمر الله إياه فليس تشريعاً منه عليه أفضل الصلاة والسلام فلم يتعلق بنا، وبأن اختصاص الصيغة به يصرف عن الأمة لإشعاره بإرادته وحده ولا كذلك مجرد الفعل فليتأمل.

قوله: (وقيل يتناولهم) عبارة العضد وقال أبو حنيفة وأحمد هو عام للأمة ظاهراً فيحمل عليه إلا بدليل خارجي يصرف عنه ويوجب تخصيصه به اهـ. وقضية كون العموم ظاهراً والحمل عليه إلا بدليل أن المراد التناول لفظاً ولعل المراد التناول لفظاً بحسب العرف لما تقدم عنه. قوله: (وأجيب بأن هذا) أي كون أمر القدوة أي المقتدى به أمراً لاتباعه معه عرفاً فيما يتوقف المأمور به على المشاركة الخ. عبارة العضد، الجواب أن فهم ذلك أي أن الأمر له ولاتباعه معه من الخطاب له ممنوع، وإن سلم فإنما يفهم بدليل وهو أن المقصود وهو المناجزة أي مناجزة العدو والفتح أي للبلد المأمور بهما موقوف على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصور، فإن قيام الرسول ونحوه أي في قوله تعالى ﴿يا أيها المزمل﴾ [المزمل: ١] ﴿يا أيها المدثر﴾ [المدثر: ١] عما لا يتوقف على مشاركة الأمة له اهـ. وقوله «الجواب» قال السعد: يعني لا نسلم أن كون الأمر له ولاتباعه يفهم من الخطاب له بالاستدلال ولا بمعونة الدليل، ولو سلم فإنما يفهم منه بمعونة الدليل لتوقف المأمور به على معاونة الاتباع فيما ذكرتم من المثال بخلاف ما أمر به النبي ﷺ من الأحكام الشرعية اهـ. وإذا علمت ذلك ظهر لك أن جواب الشارح مبني على التنزل وكان وجه ارتكابه مراعاة الاختصار مع حصول المطلوب به فليتأمل. قوله: (يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام) قال السعد: أي بحسب الحكم المستفاد من التركيب اهـ. كما شمله اللفظ. قال

يشمله مطلقاً لأنه ورد على لسانه للتبليغ لغيره (وثالثها التفصيل) إن اقترن بقل فلا يشمله لظهوره في التبليغ وإلا فيشمله.

العضد: لنا ما تقدم أنه مما يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه عند التركيب اهـ. قوله: (وإن اقترن بقل) قال السعد: وليس المراد صريح لفظ القول أي فقط بل يدخل فيه مثل بلغهم كذا وكذا واكتب إليه كذا وما أشبه ذلك اهـ. قوله: (لأنه ورد على لسانه للتبليغ لغيره) عبارة العضد قالوا: أولاً إنه عليه السلام أمر أو مبلغ فإن كان آمراً فلا يكون مأموراً لأن الواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمراً ومأموراً معاً، وإن كان مبلغاً فلا يكون مبلغاً إليه بمثل ذلك. فإن قيل: قد يكون آمراً ومأموراً من جهتين قلنا: الأمر أعلى رتبة من المأمور ولا بد من المغايرة. الجواب لا نسلم أنه أمر أو مبلغ بل الأمر هو الله والمبلغ هو جبريل وهو حاكٍ لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه اهـ. وقوله «لا يكون آمراً ومأموراً معاً» قال في النقود: أي بالقطع الضروري أو لأن الأمر طالب والمأمور مطلوب، وقوله «مثل ذلك» أي للقطع والمغايرة بين الأمر والمأمور. وقوله «فإن قيل قد يكون آمراً ومأموراً من جهتين الخ» قال السعد: فإن قيل فمثله يرد على التبليغ ولا يتأتى الجواب بمثل ما ذكر إذ لا يشترط كون المبلغ أعلى قلنا: لا بد أن يكون وصول الخطاب إلى المبلغ قبل وصوله إلى المبلغ إليه وهذا في الواحد محال وإن تعددت جهاته وهو ظاهر اهـ. وبما تقرّر يعلم أن الشارح ذكر دليل هذا القول دون جوابه ولعله لإشكال إطلاق نفي التبليغ عنه ﷺ وكأن وجه تعرضه للدليل الثاني والثالث دون الأول ظهور دليله إذ لا شبهة في تناوله اللفظ له.

قوله: (وثالثها التفصيل الخ) قال الإمام في البرهان: وهذا ذكره الصيرفي وارتضاه الحلبي وهو عندنا تفصيل فيه تخميص يبتدره من لم يعظم حظه من هذا الفن. فأما القسم المسلم فلا حاجة إلى مرادة فيه، وأما الخطاب المصدر بالأمر بالتبليغ فهو يجري على حكم العموم عندنا فإن قوله «يا أيها الناس» على اقتضاء العموم في وضعه والقائل هو الله تعالى، وحكم قول الله تعالى لا يغيره أمر مختص بالرسول عليه الصلاة والسلام في تبليغه وكان التحقيق فيه بلغني من أمر ربي كذا فاسمعه وعوه واتبعوه اهـ. وقد يؤخذ من قوله «والقائل هو الله تعالى الخ» أن محل الخلاف في الصيغة المذكورة إذا وردت في القرآن أو في الأحاديث القدسية بخلاف ما إذا لم ترد في ذلك كما في قوله ﷺ في الخبر الحسن «يا أيها الناس اسمعوا فإن الله سبحانه كتب عليكم السعي»^(١) فلا يكون من محل هذا الخلاف إلا أن يقال: إنه قول الله في المعنى «وما ينطق عن الهوى» إن هو إلا وحي يوحى ﴿[النجم: ٣-٤]﴾. وأورد أيضاً على هذا القول أن جميع

(١) رواه البخاري في كتاب اللباس باب ٤٠. مسلم في كتاب اللباس حديث ٦٨-٧١. أبو داود في كتاب اللباس باب ٤١. الموطأ في كتاب اللباس حديث ١٤.

(و) الأصح (انه) أي نحو «يا أيها الناس» (يعم العبد) وقيل لا لصرف منافعه إلى سيده شرعاً قلنا في غير أوقات ضيق العبادات (والكافر) وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالفروع (ويتناول الموجودين) وقت وروده (دون من بعدهم) وقيل يتناولهم أيضاً لمساواتهم للموجودين في حكمه إجمالاً.

الخطابات المنزلة عليه ﷺ على تقدير «قل» فليلزم أن لا يدخل في شيء منها ورد بالمنع ولو سلم فليس المقدر كالمفروض من كل وجه. قوله: (وأنه يعم العبد) أي شرعاً إذ لا كلام في أنه يعمه لغة. وعبارة العضد خطاب الشارع بالأحكام بصيغة تتناول العبيد لغة مثل «يا أيها الناس» و«يا أيها الذين آمنوا» هل يتناول العبيد شرعاً حتى يعمهم الحكم أو لا بل يختص بالأحرار؟ الأكثر على أنه يتناول العبيد. قوله: (والكافر) قال الكوراني: لا وجه لإيراده هنا إذ علم حكمه من مسألة تكليف الكافر بالفروع اهـ. وأقول: بل له وجه وجيه وهو دفع توهم عدم تناول هذه الصيغة الخاصة له، ولا يلزم من كونه مكلفاً بالفروع أنه يقصد بهذه الصيغة الخاصة خصوصاً مع اشتغالها على نوع فخامة في المخاطبة ومع وقوع الخلاف هنا في تناول هذه الصيغة له مع احتمال عدم بناء المخالف على عدم تكليفه بالفروع كما يدل عليه تردد الزركشي حيث عبر بقوله: وقيل لا يدخل ولعله بناء على أنهم غير مكلفين فكيف يسوغ مع ذلك نفي الوجه عن إيراده! قوله: (وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالفروع) قال شيخنا الشهاب: خرج الأصول نحو «يا أيها الناس آمنوا» فيدخل اتفاقاً اهـ. قوله: (دون من بعدهم) قال السعد: أي بعد الموجودين في زمن الوحي، وقيل من بعد الحاضرين مهابط الوحي، والأول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر في الاستدلال أنه لا يقال في المعدومين «يا أيها الناس» اهـ. وبالأول جزم الشارح بقوله «وقت وروده».

قوله: (قيل يتناولهم أيضاً) قال العضد: لنا أي على الأول أنا نعلم قطعاً أنه لا يقال للمعدومين «يا أيها الناس» ونحوه وإنكاره مكابرة، ولنا أيضاً أنه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه وإذا لم يوجهه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمنع لأن تناوله أبعد اهـ. واعترضه السعد فقال: واعلم أن القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وإن نسب إلى الحنابلة فليس ببعيد إلى أن قال: وما ذكر المحقق من أن إنكاره مكابرة حق فيما إذا كان الخطاب للمعدومين خاصة، وأما إذا كان للموجودين وللمعدومين ويكون إطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم على طريق التغليب فلا، ومثله فصيح شائع في الكلام. وكذا الاستدلال الثاني ضعيف لأن عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظاً. اهـ كلام السعد. وكان قوله «لأن عدم توجه التكليف الخ» معناه أن قيام الدليل على عدم تكليف نحو الصبي حتى كان خارجاً من تعريف حكم هذا الخطاب الآن لا ينافي عمومته له وتناول لفظه له حتى يستدل بعدم توجهه له على عدم توجهه للمعدوم، ولا ينبغي أن يكون

قلنا بدليل آخر وهو مَبْتَنَدُ الإجماع لا منه (و) الأصح (ان من الشرطية تتناول الإناث)

إشارة إلى أن المراد بيان عموم الخطاب للمعدوم دون عموم حكمه له لأنّ كلامهم صريح في خلافه كقول العضد «ليس خطاباً لمن بعدهم وإنما يثبت حكمه لهم بدليل آخر» وكقوله «قالوا أي الحنابلة لو لم يكن الرسول مخاطباً لمن بعده لم يكن مرسلأً إليه وللأزم متف». أما الملازمة فإنه لا معنى لإرساله إلا أن يقال له بلغه أحكامي ولا تبليغ إلا بهذه العمومات وهي لا تتناوله، وأما انتفاء اللازم فبالإجماع. الجواب لا نسلم أنه لا تبليغ إلا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة إذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة. نعم يجب التبليغ في الجملة فإنه يحصل بأن يحصل للبعض شفاهاً ولللبعض بنصب الدلائل والأمارات على أن حكمهم حكم الذين شافهم اهـ. ولقائل أن يقول: لا حاجة في تناول الخطاب للمعدومين إلى التغليب إذ لفظ «الناس» مثلاً يصدق على المعدوم أيضاً حقيقة بناء على أن الألفاظ المفردة موضوعة للمعاني المعقولة كما سيأتي عن الأصفهاني. وأما الخطاب فهو وإن اقتضى في كونه حقيقة موجوداً لكن يكفي في ذلك الموجود تنزيراً كما قالوه في الخطاب النفسي في الأزل، وإن أشار الكمال إلى الفرق بينهما بأن الخطاب النفسي في الأزل يدخله معنى التعليق والكلام في خطاب لفظي لا تعليق فيه لأن يمكن منع هذا الفرق، وتجويز كون الخطاب هنا تنجيزياً بالنسبة للموجودين وتعليقياً بالنسبة للمعدومين فليتأمل. قوله: (قلنا بدليل آخر) قال في المحصول: فإن قيل وما الذي يدل على العموم؟ قلنا: الحق أنه معلوم بالضرورة من دين محمد ﷺ وذكروا طريقين آخرين: الأول التمسك بقوله تعالى ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ [سبأ: ٢٨] وقوله عليه الصلاة والسلام «بعثت إلى الأحمر والأسود»^(١) وقوله «حكمتي على الواحد حكمتي على الكل». الثاني أنه عليه الصلاة والسلام متى أراد التخصيص بين كما قال لأبي بردة من بين الجماعة «تجزئ عنك ولا تجزئ عن أحد بعدك»^(٢) وخص عبد الرحمن بن عوف بحل لبس الحرير فحيث لا يبين التخصيص علم العموم. ولقائل أن يعترض على الأول بأن لفظ الناس والجماعة والأسود والأحمر لا يتناول إلا الموجودين فيختص أيضاً بالحاضرين، وعلى الثاني أن ذكر التخصيص إنما يحتاج إليه لو جرى لفظ يومهم العموم لكننا بينا أن الخطاب مشافهة لا يمكن أن يدخل فيه الذين سيوجدون بعد ذلك فلا حاجة فيه إلى بيان التخصيص اهـ. ورد الأصفهاني اعتراضه الأول بأن الألفاظ المفردة موضوعة للمعاني المعقولة المتصورة وليست موضوعة للماهيات المأخوذة موجودة في الخارج، فالعرب وضعت لفظ الإنسان للذات المخصوصة وكذا الأسود والأحمر وغيرهما، وذلك يعرف بالرجوع إلى اللغة واستعمالات أرباب اللسان فما ذكره

- (١) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٢. مسلم في كتاب الطهارة حديث ٢. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣١. أحمد في مسنده (٣٠٨/٢، ٣١٨).
- (٢) رواه أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٣٢. الدارمي في كتاب الصلاة باب ٦٣. الموطأ في كتاب النداء حديث ٢٦. أحمد في مسنده (٤٤/٣).

وقيل تختص بالذكور وعلى ذلك لو نظرت امرأة في بيت أجنبي جاز رميها على الأصح لحديث مسلم «من تطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يقفوا عينه»^(١). وقيل لا يجوز لأن المرأة لا يستتر منها.

(و) الأصح (إن جمع المذكر السالم) كالمسلمين (لا يدخل فيه النساء ظاهراً) وإنما

ضعيف. نعم صدق المشتقات حقيقة كالمؤمن والكافر هل يتوقف على حالة صدره من زيد أو يصدق حقيقة وإن كان صدر منه الضرب فيه خلاف مضي اهـ. ويرد اعتراضه على الثاني بأنه يكفي في التوهم احتمال إرادة غير الموجودين معهم فلي تأمل.

قوله: (من الشرطية) كذا في المختصر وعبر العضد بقوله ما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل من وما وإن كان العائد إليه مذكراً فإنه يعم المذكر والمؤنث عند الأكثرين. قال السعد يشير إلى أن ذكر «من» الشرطية لمجرد التمثيل والضابط الألفاظ التي لا يفرق فيها بين المذكر والمؤنث وكان لها عموم مثل «من» و«ما» الموصولتين أو الشرطيتين وغير ذلك اهـ. وكان تقييده بقوله «وكان لها عموم» المتبادر منه العموم الاستغراقي لمناسبة أن هذه المباحث للعموم الاستغراقي وإلا فلا مانع من جريان الخلاف في الأعم مما له عموم استغراقي أو بدلي. ثم رأيت قول شيخ الإسلام هذا مع أن الظاهر عدم تقييد «من» بشيء عما ذكر أي من كونها شرطية أو استفهامية أو غير ذلك لتشمل من التامة والموصوفة لكن عمومهما في الإثبات عموم بدلي لا شمولي اهـ. قوله: (وعلى ذلك) أي الخلاف المذكور. وقوله «على الأصح» أي المبني على الأصح في المتن أن «من» الشرطية تتناول الإناث. قوله: (لأن المرأة لا يستتر منها) فيه حيث لم يعلمه بأن «من» لا تتناول المرأة كما هو الظاهر لو بنيت هذه المسألة على هذا الخلاف إشعار بجواز بناء هذا القول على الراجح من هذا الخلاف أيضاً فيكون الحديث المذكور من العام المخصوص بغير المرأة. وحاصله أنه أشار إلى بناء القول الأول في نظر المرأة على الراجح من هذا الخلاف، وجوز في القول الثاني بناءه على الراجح أيضاً بناء على تخصيص الحديث بغيرها نظراً للمعنى المذكور. قوله: (والأصح أن جمع المذكر السالم) كذا في المختصر فإنه عبر بقوله جمع المذكر السالم كالمسلمين، ونحو فعلوا مما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهراً اهـ. وعبرة العضد صيغة المذكر هل تتناول النساء وليس النزاع في دخول النساء في نحو الرجال الخ. قال السعد: يعني أن الصيغة التي يصح إطلاقها على الذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال، ولا نزاع في أنها لا تتناول النساء وقد تكون موضوعة لما هو أعم مثل الناس و«من» و«ما» ولا نزاع في أنها تتناول النساء. وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب

(١) رواه أبو داود في كتاب الجهاد باب ٦٠ الترمذي في كتاب الجهاد باب ٢٢. النسائي في كتاب الخيل باب ١٤. ابن ماجة في كتاب الجهاد باب ٤٤.

يدخلن بقرينة تغليباً للذكور، وقيل يدخلن فيه ظاهراً لأنه لما كثر في الشرع مشاركتهن للذكور في الأحكام.

الصفة للذكور خاصة وهذا هو المتنازع فيه، وحاصله أن تغليب الذكور على الإناث والقصد إليهما جميعاً ظاهر أو مبني على قيام القرينة اهـ. فلم يقيد بالجمع السالم فشمّل ما جعلاه هو المتنازع فيه نحو صوام وقوام من جموع التفسير الموضوعة بحسب المادة لهما والمختصة بحسب الصيغة بالذكور بخلاف صوم وقوم فإنه لا يخص الذكر كما قال ابن مالك في ألفيته:

وفعل لفاعل وفاعله وصفين نحو عاذل وعاذله

ومثله الفعال فيما ذكرا.

أي في وصف الذكر ويوافق ذلك قول الزركشي ووقع في بعض النسخ وكذا المكسر وضميرهما وهو استدراك على تصويرهم المسألة بالجمع السالم فإن المكسر كذلك ولم أر لهم تصريحاً بذلك، بل رأيت في بعض المسودات أن جمع التفسير لا خلاف في عدم الدخول فيه، ويشهد له الوقف على بني زيد فإنه لا يدخل فيه البنات. نعم إن دلت قرينة على الدخول دخلن على الأصح كما لو وقف على بني تميم أو هاشم فإن القصد الجهة اهـ. ويتعين تقييد جمع التفسير في هذه النسخة على ما لم يختص بالذكور بحسب المادة لما تقدّم عن العضد والسعد وتقييد ضمير جمع التفسير بغير ضمير ما اختصت مادته كما هو ظاهر إذ لا وجه لدخول النساء في الواو من نحو قولنا «الرجال فعلوا» وإن طال الفصل بين الضمير ومرجعه. وأما قول شيخ الإسلام والتحقيق كما في العضد أن المكسر لا يشمل الإناث إن دل بمادته كرجال وإلا ففيه الخلاف السابق ففي عزوه ذلك للعضد نظر، فإني لم أر فيما وقفت عليه منه تعرضه لخصوص ما لم يدل بمادته من المكسر في إجراء ذلك الخلاف فيه إلا أن يكون مستند عزو ذلك إليه إطلاقه.

قوله: (وقيل يدخلن فيه ظاهراً) أي فيكون اللفظ مستعملاً في الرجال والنساء حقيقة فيهما كما يدل عليه قول العضد كغيره قالوا: أي الحنابلة أولاً المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق ولو كانت ألف امرأة مع رجل واحد قال تعالى ﴿ادخلوا الباب سجداً﴾ [النساء: ١٥٤] والمراد بنو إسرائيل رجالهم ونساؤهم. الجواب أنه إنما يدل على أن الإطلاق صحيح إذا قصد الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازاً ولا يلزم أن يكون ظاهراً وفيه النزاع. فإن قيل: الأصل في الإطلاق الحقيقة فلا يصار للمجاز إلا بدليل. قلنا: لا نزاع في أنه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء حقيقة أيضاً لزم الاشتراك وإلا فالمجاز يعني ولو لم يكن لهم وللنساء معاً حقيقة وقد ثبت الإطلاق عليهما كان مجازاً، وقد علمت أن المجاز أولى من الاشتراك اهـ. ومن ذلك يظهر أنه ليس مراد الحنابلة بالتغليب ما يقتضي التجوز بأن يكون عند الاستعمال بعد الوضع لأحدهما وحده فقط، بل مرادهم التغليب عند الوضع بأن يوضع للشئتين ما يناسب أحدهما لتغليب على الآخر كوضع صيغة المذكر للمذكر

لا يقصد الشارع بـ«خطاب الذكور قصر الأحكام عليهم (و) الأصح (أن خطاب الواحد) بحكم في مسألة (لا يتعداه) إلى غيره (وقيل يعم) غيره (عادة) لجريان عادة الناس بخطاب الواحد وإرادة الجميع فيما يتشاركون فيه قلنا مجاز يحتاج إلى القرينة (و) الأصح (أن خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب) نحو قوله تعالى ﴿يا أهل الكتاب لا تغلروا في

والمؤنث، وإلى ذلك يشير قول البرهان وما ذكره هؤلاء من تغليب علامة التذكير عند محاولة التعبير عن الجنسين فصحيح على الجملة إلا أنهم لم يفهموه على وجهه فإن ما ذكره سائغ إن أريد، فأما أن يقال إن وضع اللسان على أن مسلمين مسترسل على الرجال والنساء استرساله على آحاد الرجال فلا اهـ. لكن قول الشارح «لأنه لما كثر في الشرع الخ» قد يدل على أنه ليس حقيقة بالنسبة إليهن فليتأمل. قوله: (لا يقصد الشارع الخ) أورد عليه أن جعل المضارع وهو يقصد جواب «لما» لا يتمشى إلا على رأي ابن عصفور. ويمكن أن يجاب بدعوى أن «لما» إنما تحتاج لجواب إذا قصد بها التعليق، أما إذا لم يقصد بها إلا مجرد الظرفية فلا تحتاج لجواب، وحيث فقوله «لا يقصد» خبر «أن» و«لما» متعلقة به. قوله: (قصر الأحكام عليهم) قال شيخنا الشهاب: فيه بحث فإنه ليس فيه تعرض للقصر غاية الأمر السكوت عنهن اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب عنه بأن المراد القصر لفظاً بأن لا يريد تناول اللفظ لهن ولا بيان حكمهن بهذا اللفظ ولا يريد باللفظ إلا الرجال وبيان حكمهن لا قصر الحكم في الواقع كما هو مبنى بحث الشيخ فليتأمل. قوله: (والأصح أن خطاب الواحد) أقول: ينبغي وخطاب الاثنين وخطاب الجماعة المعينة وإن أريد بالواحد الشخص الواحد شمل المرأة، وهل يشمل الواحد الكافر فيه نظر، ويتجه الشمول حتى يجري هذا الخلاف بناء على تكليف الكفار بالفروع.

قوله: (وقيل يعم غيره عادة) فيه أمور: الأول قال شيخنا الشهاب: فيه تجوز حيث جعل العموم من عوارض الخطاب بالمعنى المصدرية. فإن قيل هو بمعنى المخاطب به قلت: مسلم وبه يندفع التجوز لكن قول الشارح بحكم يعين المعنى المصدرية اهـ. وأقول: قد يمنع التجوز مطلقاً بناء على أنه لم يرد العموم المصطلح بل مطلق التناول، ويؤيده أن خطاب الواحد بمعنى المخاطب هو قوله له افعل مثلاً وهذا لا يتصور فيه عموم مصطلح فليتأمل. والثاني: أن قضية صنيح المتن أن يكون تقدير قوله «وقيل عادة هكذا وقيل يتعداه عادة فلم عدل عنه الشارح» إلى قوله «وقيل يعم غيره عادة». ويمكن أن يوجه العدول بأنه قصد تفسير التعدي هنا بعموم غيره معه لأنه أظهر في المراد إذ قد يتوهم من التعدي إلى غيره انقطاعه عنه وتعلقه بغيره. والثالث أن قول المصنف عادة أقرب عندي مما أفاده كلام العضد أنه يعمه لغة فإنه قال: قالوا أي المخالفون ثانياً «حكومي على الواحد حكومي على الجماعة» يأبى ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريجه. الجواب منع كونه ياباه لأنه محمول على أنه يعم بالقياس أو بهذا الدليل لا أن خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع اهـ. وقد يتكلف الجمع بينهما ويراد بالعادة العرف

دينكم ﴿ [المائدة: ٧٧] (لا يشمل الأمة) وقيل يشملهم فيما يتشاركون فيه .

(و) الأصح (ان المخاطب) بكسر الطاء (داخل في عموم خطابه ان كان خبيراً) نحو ﴿و الله بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهو سبحانه عليم بذاته وصفاته (لا أمراً) كقول

مراداً منه عرف اللغة. واعلم أن حديث «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» لا يعرف له أصل بهذا اللفظ ولكن روى الترمذي وقال حسن صحيح والنسائي وابن ماجه وابن حبان قوله ﷺ في مبايعة النساء «إني لا أصافح النساء وما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة». قوله: (والأصح أن خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب لا يشمل الأمة) قال الكوراني: قد اختلف في الخطاب الخاص بأهل الكتاب لفظاً هل يختص بهم حكماً، والمختار عند المصنف اختصاصه بهم. والحق أنه إن أراد أنه لا يتناول غيرهم لغة فهو حق وإلا فلا إذ لا مانع من القياس إذا كانت العلة مشتركة إلى أن قال: ولو قال المصنف الخطاب بمثل يا أهل الكتاب لا يعم غيرهم كان أخصر وأفيد اهـ. وأقول: قد قال الكمال في قول الشارح المحقق وقيل يشملهم فيما يتشاركون فيه ما نصه: هو في المسودة الأصولية للمجدد بن تيمية ولفظه يشملهم إن شركوهم في المعنى وإلا فلا. ثم قال: ثم الشمول هنا هل هو بطريق العادة العرفية أو الاعتبار العقلي فيه الخلاف، وعلى هذا ينبنى استدلال الأئمة بمثل قوله تعالى: ﴿أتأمرون الناس بالبر﴾ [البقرة: ٤٤] الآية، فإن هذه الضمائر لبني إسرائيل قال: وهذا كله في الخطاب على لسان محمد ﷺ. أما خطابهم على لسان أنبيائهم فهي مسألة شرع من قبلنا اهـ. والقول بأنه يعمهم بطريق الاعتبار العقلي وهو القياس لا ينفيه المصنف إنما ينفي العموم من حيث اللفظ بالصيغة أو العادة اهـ. ومنه يعرف جواب الحق الذي ادعاه الكوراني على أنه قد يمنع ما سلمه من حقية الشق الأول في كلامه لأن هذه الأمة من أهل الكتاب بالمعنى اللغوي. وأما قوله «ولو قال المصنف الخ» فجوابه أن الحكمة فيما صنعه المصنف الاحتياط في بيان شمول المسألة لخطاب القرآن وخطاب الحديث اللذين هما الاعتباران عندنا في أخذ الأحكام والأصل لما عداهما بالتنصيص عليهما، ودفع توهم عدم دخولهما أو دخول أحدهما، وتوهم دخول نحو التوراة إذ لو أطلق كما قال الكوراني كان داخلاً مع أنه ليس من محل الخلاف كما علم مما ذكره الكمال، وهذا أرجح وأهم من مراعاة مجرد الأخصرية والأفيدية بشمول غيرهما الذي منه ما هو مراد كخطاب التوراة كما تقرر كما لا يخفى. وأما بيان حكم صيغة يا أهل الكتاب مما هو في معناها فهو مستفاد من بيانها ومفهوم منه. وأما بيان حكم غير أهل الكتاب من الأمم غير هذه الأمة فلا كبير جدوى له بالنسبة إلينا فلذا لم يلتفت إليه فليتأمل.

قوله: (وان المخاطب بكسر الطاء وهو المتكلم داخل في خطابه إن كان خبيراً لا أمراً) فيه أمور: الأول قال شيخ الإسلام: المراد بقولهم المخاطب هل يدخل في خطابه أو لا. ما عبر به بعضهم أن المتكلم بكلام يصلح لشموله هل يدخل فيه أو لا، سواء كان ثم خطاب أو لا، لأن

السيد لعبده وقد أحسن إليه «من أحسن إليك فأكرمه» لبعد أن يريد الأمر نفسه بخلاف المخبر. وقيل يدخل مطلقاً نظراً لظاهر اللفظ، وقيل لا يدخل مطلقاً لبعد أن يريد المخاطب نفسه إلا بقرينة.

المستفيد له بمنزلة المخاطب وإفادة المتكلم له ذلك بمنزلة الخطاب اهـ. ويوافقه قول السعد يشير أي العضد بقوله هل يدخل في خطابه لتناوله له صيغة إلى أن الكلام فيما إذا وجد في الكلام صيغة تتناول المخاطب بحسب اللفظ كلفظ كل شيء في «والله بكل شيء عليم» ولفظ «من» في «من أكرمك فأكرمه ولا تمنه» اهـ. والثاني أن قوله «في خطابه» تقديره في عموم متعلق بخطابه كما عبر به ابن الحاجب وذلك لأن المخاطب أي المتكلم من جملة معنى الخطاب أي اللفظ المخاطب به، فدخوله في نفس المعنى لا في الخطاب. وعندي أنه يكفي أن يقال داخل في متعلق خطابه وكان زيادة لفظة عموم للتنبيه على أن أصل الخلاف أن المعنى هل يعم المتكلم أو لا، ومع ذلك كله فلا خلل في عبارة المصنف لشيوخ العرف بدخول المعنى في الكلام بمعنى فهمه منه ودلالته عليه. والثالث أن النهي كالأمر كما صرح به المصنف في شرح المختصر وكان سكوت الشارح عن التنبيه عليه لظهور إلحاقه بالأمر من المعنى ومثلها إنشاء ليس بأمر ولا نهي كما يؤخذ مما سيأتي عن الروضة. والرابع قال الكوراني: فرق أي المصنف بين الخبر والأمر والحق عدم الفرق وإنما تبع في ذلك الإمام الرازي حيث ذكر أن كونه أمراً قرينة مخصصة وليس بشيء لظهور أن قوله ﷺ «اسمعوا فإن الله كتب عليكم السعي ابذؤوا بما بدأ الله به» عام فيه وفي أمته. وأما قولهم «كونه أمراً قرينة مخصصة» فقد سبق أن الأمر حقيقة هو الله وهو مبلغ عنه تعالى. فإن قلت: قد ذكر الفقهاء أن إنساناً لو قال «نساء العالمين طوالق» لم تطلق زوجته وهذا مبني على عدم دخول المخاطب في عموم الخطاب. قلت: كونه داخلياً في العالمين مما لا شك فيه، وأما عدم وقوع الطلاق فلأن العادة أخرجته إذ العادة تخصص خصوصاً في الإيمان هذا هو الحق في التعليل ومن علل بعدم الدخول فقد بنى على المذهب المرجوح اهـ.

وأقول: أما قوله «فرق بين الخبر والأمر الخ» فصوابه أن يقيد بقوله هنا فيقول: فرق هنا بين الخبر والأمر والحق عدم الفرق كما مشى عليه المصنف في مبحث الأمر لأن المصنف مشى ثم على عدم الفرق فهذا الاطلاق الموهم أن المصنف لم يذكر في هذا الكتاب خلاف ما هنا، بل التبادر منه ذلك خلاف الصواب في البيان وكأنه لم يستحضر ما تقدم. وأما قوله «وليس بشيء لظهور الخ» فهو الذي ليس بشيء لأنه بالغ في رد كلام الإمام واقتصر في رده على دعوى ما هو من محل النزاع وهو أن الأمر في الحديث المذكور ظاهر العموم له ولأتمه عليه أفضل الصلاة والسلام، وهذا مما يقضي منه العجب وكأنه نسي ما هو مشهور حتى بين الطلبة أنه لا يصح الاحتجاج بمحل النزاع، أو توهم ما ادعاه من ثبوت هذا الحكم في حقه ﷺ بحسب الواقع، ولا شك أن الأمر في هذا الحديث من جملة الأوامر التي يخالف فيها الإمام على أنه يمكن

إخراج نحو هذا الحديث عن محل هذا النزاع إلى محل الاتفاق على عدم تناول المتكلم لأن محل النزاع كما تقدم كلام يصلح لشمول المتكلم، وما ذكر في الحديث لا يصلح لشمول المتكلم لأن الأمر لا عموم فيه كما سيأتي نظيره في كلام شيخ الإسلام ولأنه خطاب وأمر للغير والواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمراً وأموراً ولا مبلغاً ومبلغاً إليه ولو باعتبارين لما تقدم في مسألة أن نحو «يا أيها الناس» يشمله ولا يتأتى هنا الجواب السابق. ثم لأن هذا ليس كلام الله حتى يدعي أنه ليس آمراً ولا مبلغاً وأن الأمر هو الله والمبلغ جبريل وهو ﷺ حاكٍ للتبليغ، بل هذا كلامه ﷺ والحديث المذكور ورد بلفظ «يا أيها الناس اسمعوا فإن الله سبحانه كتب عليكم السمي» ومع ذلك قد لا يشمله ﷺ. لا يقال لكنه أوحى إليه المعنى فهو مبلغ له أو حاكٍ لتبليغ جبريل إياه لأننا نقول: لكن الموحى إليه يتم تعلقه بالنسبة إليه بمجرد بلوغه إليه ﷺ وتعبيره عنه ﷺ إنما هو لأمر غيره وتبليغه فلا تعلق للعبارة به ﷺ بخلاف ما إذا كانت العبارة من كلام الله لتعلقها به ﷺ أيضاً إلا أن يقال: إن العبارة في المعنى منسوبة إليه تعالى لأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى على ما أشرنا إليه في الكلام على المسألة المذكورة. وأما قوله «وأما قولهم» إلى قوله «وهو مبلغ عنه تعالى» فجوابه بعد تسليم أنه غير أمر بل مبلغ هذا لا يجد به شيئاً بل هو عليه لأنه يستحيل كونه مبلغاً لنفسه لما تقدم في كلام السعد أنه لا بد من وصول الخطاب إلى المبلغ قبل وصوله إلى المبلغ إليه وهذا في الواحد محال، فكونه مبلغاً قرينة مخصصة. فالخاصل أنه إما أمر أو مبلغ، وكل منهما قرينة مخصصة.

وأما قوله «كونه داخلياً في العالمين» مما لا شك فيه، فجوابه أن الذي لا شك فيه كما لا شك فيه هو كونه داخلياً في العالمين بمعنى أنه من أفرادهم وأن لفظ العالمين يتناوله ولو باعتبار الحكم في الجملة وهذا ليس من محل النزاع. وأما كونه داخلياً في العالمين باعتبار الحكم الخاص كما في مسألتنا وهو محل النزاع، فهذا مما لا يسع عاقلاً نفي الشك عنه. كيف وقد ذهب كثير من الأئمة الأعلام جبال الإسلام إلى تخريج عدم الوقوع على هذه القاعدة. وأما قوله «فلأن العادة أخرجته» فيتوجه عليه أن هذا لا يقابل البناء على عدم الدخول لجواز أن يكون عدم الدخول مبنياً على العادة. وأما قوله «إذ العادة تخصص خصوصاً في الإيمان» فيتوجه عليه أن الأصل المعول عليه عند الشافعية في إيمان الطلاق التي هذه المسألة منها تقديم الوضع اللغوي على العرف فلا يجد به ما ذكره، بل لا بد له على ما زعمه من بيان وجه خروج هذه المسألة عن هذا الأصل * والخامس أن المصنف والشارح سكتا عن أن المخاطب بالفتح يدخل في خطابه أولاً، وقد قال شيخ الإسلام: إنه لا يبعد كما قال السنوي في تمهيدته تخريج الخلاف فيه كقوله «أعط هذا من شئت» أو «وكلتلك في إبراء غرماثي» فلو كان المخاطب منهم لم يدخل على الأصح فلا يعطي نفسه ولا يبرئها ولا يقدر في ذلك عدم تخريجه في نحو «قوموا» ونحو «من رء عبيدي فله كذا» كما قيل إذ لا عموم في الأول والثاني وإن لم يقع فيه تخريج لا يبعد التخريج

وقال النووي في كتاب الطلاق من الروضة: إنه الأصح عند أصحابنا في الأصول. وصحح المصنف الدخول في الأمر في مبحثه بحسب ما ظهر له في الموضوعين (و) الأصح (إن نحو خذ من أموالهم صدقة يقتضي الأخذ من كل نوع) وقيل لا بل يمثل بالأخذ من

فيه على أنه قد يقال: إن هذه القاعدة أكثرية لا كلية أ هـ. وما يؤيد ما قاله الاسنوي من إجراء الخلاف قول القاضي أبو الطيب في عدم دخول الوكيل في إبراء الغرماء لأن المذهب الصحيح أن المخاطب لا يدخل في عموم أمر المخاطب له أ هـ. وقول شيخ الإسلام «ولا يقدح في ذلك الخ» رد لما ذكره الكمال فإنه نقل عن البلقيني القطع بعدم الدخول في الأول وبالدخول في الثاني ثم قال: وهو رد لما في التمهيد للاسنوي الخ. ولعل المراد بالمخاطب بمن رد عبدي من خوطب بهذا الكلام ووجه إليه لا من دخل في من ولم يوجه له هذا الكلام قوله: (قال النووي في كتاب الطلاق من الروضة أنه الأصح عند أصحابنا في الأصول) قال شيخ الإسلام: فهم الشارح من ظاهره عدم دخول المخاطب في خطابه مطلقاً وليس كذلك، بل هو في الإنشاء بقرينة ما علله به وهو أن زوجته لا تطلق بقوله «نساء العالمين طوائق» أ هـ. وأقول: وما فهمه الشارح هو ظاهره ولا صارف عنه وما ادعاه من القرينة ليس بقرينة كما لا يخفى وعبارة الروضة عطفاً على منقولات عن فتاوى القفال ما نصه: وإنه لو قال نساء العالمين طوائق لم تطلق امرأته وعن غيره أنها تطلق وبني الخلاف على أن المخاطب هل يدخل في الخطاب قلت: الأصح عند أصحابنا في الأصول أنه لا يدخل، وكذا هنا الأصح أنها لا تطلق والله أعلم أ هـ. ولا يفهم من هذه العبارة إلا ما فهمه الشارح قوله: (بحسب ما ظهر له في الموضوعين) ذكر شيخ الإسلام في الموضوع الأول أن المشهور ما هنا وأنه صححه الإمام والأمدى وغيرهما. وقال النووي في الروضة: إنه الأصح عند أصحابنا في الأصول أ هـ.

قوله: (وإن نحو خذ من أموالهم صدقة يقتضي الأخذ من كل نوع) وجهه بقوله الآتي والأول ناظر إلى أن المعنى من جميع الأموال، ولا شك أن النظر إلى ذلك هو الموافق لما تقدم من عد الجمع المعرف بالإضافة من صيغ العموم، ومن أن مدلول العام كلية أي محكوم فيه على كل فرد. فإن قيل لا يصح العموم هنا لأن قضيته الأخذ من كل قليل وكثير مع أن الصدقة لا تؤخذ من القليل. فالجواب أن هذا العموم مخصوص بالأدلة المانعة من الأخذ من القليل، وأما ما عدا القليل فهو باقٍ على حكم العموم لعدم المعارض فيه كما في سائر العمومات المخصوصة وعبارة السعد في حواشيه ما نصه: وتحقيق المقام أن الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصاً مثل المال والعلم والماء قد يراد به المفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو بالإضافة جميع الأفراد، وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الأنواع كالأموال والعلوم والتعميل على القرائن، وقد دل المعرف والعقل والإجماع أي المانع من الأخذ من كل فرد كدينار ودرهم ودائق على أن المراد في مثل «خذ من أموالهم» [التوبة: ١٠٣] الأنواع لا الأفراد أ هـ. ثم لما رد العضد تبعاً لابن

نوع واحد (وتوقف الأمدي) عن ترجيح واحد من القولين والأول ناظر إلى أن المعنى من جميع الأموال والثاني إلى أنه من مجموعها.

الحاجب الاستدلال على العموم بأن أموالهم جمع مضاف فيكون المعنى من كل واحد من أموالهم إذ معنى العموم ذلك بقوله الجواب منع أن العموم ذلك فإن الكل وضع لاستفراق كل واحد واحد مفصلاً وهو أمر زائد على العموم ولذلك فرق بين «للرجال عندي درهم» وبين «لكل رجل عندي درهم» حتى يلزم في الأول درهم واحد وفي الثاني دراهم بعدة الرجال ا هـ. أشار أعني السعد إلى جواب ذلك بقوله: نعم قد تقوم قرينة على أن المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال أو نفس الجنس مثل «فلان يركب الخيل» و «يا هند لا تحذني الرجال» فلهذا يفرق بين «للرجال عندي درهم» و«لكن رجل عندي درهم» عملاً بالبراءة الأصلية بخلاف «والله يحب المحسنين» و«يجب كل محسن» «وما الله يريد ظلماً للعباد أو لأحد من العباد» ا هـ وحاصله أن الفرق بين «للرجال» و«لكل رجل» ليس لما ذكره بل لقيام القرينة، وإنما لم يعمل بقرينة البراءة الأصلية في «لكل رجل» لأنه نص في العام بخلاف «للرجال» فإنه ظاهر فيه. والحاصل أن العام وضع لاستفراق كل واحد لكن تارة يكون نصاً فيه فلا يصح صرفه عنه، وتارة يكون ظاهراً فيصح صرفه عنه قوله: (وقيل لا بل يمثل بالأخذ نوع واحد) احتج له بأنه إذا أخذ من جملة أموالهم صدقة واحدة صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة، وإذا صدق ذلك فقد امتثل. وأجيب بمنع صدق خذ من أموالهم صدقة على ظاهره إذ معناه بقضية العموم خذ من كل مال صدقة.

تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله التخصيص

الفهرس

- المنطوق والمفهوم ٣
- لا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق، بل قيل يعتمه ٣٤
- مسألة: الغاية قيل منطوق، والحق أنه مفهوم ٥٣
- مسألة: من الألفاظ حدوث الموضوعات اللغوية ٦٣
- الوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى ٧٠
- ليس لكل معنى لفظ بل لكل معنى محتاج إلى اللفظ ٧٨
- مسألة: الاشتقاق رد لفظ إلى آخر ولو مجازاً لمناسبة بينهما في المعنى ١٠٣
- لفظ الصلاة مستعمل في الشرع في معناه اللغوي ١٤٩
- معنى «الشرعي» ١٥٣
- مسألة: المعزب ووضعه واستعماله ١٩٧
- مسألة: اللفظ إما حقيقة أو مجاز أو حقيقة ومجاز باعتبارين ١٩٩
- مسألة: الكناية لفظ استعمل في معناه مراداً منه لازم المعنى ٢١٢
- مبحث الحروف ٢٢١
- مبحث الأمر ٢٦٩
- الأمر نفسي ولفظي ٢٦٩
- مسألة: القائلون بالنفسي اختلفوا هل للأمر صيغة تخصه ٢٧٧
- مسألة: الأمر لطلب الماهية لا لتكرار ولا مرة ٢٩٦
- مسألة: الرازي والشيرازي وعبد الجبار قالوا: الأمر يستلزم القضاء،
وقال الأكثر: القضاء بأمر جديد ٣٠١
- مسألة: قال أبو الحسين الأشعري والقاضي الباقلاني:
الأمر النفسي بشيء معين نهي عن ضده الوجودي ٣١٠
- مسألة: الأمران بغير متعاقبين أو بغير متماثلين غيران ٣١٦
- مبحث العام ٣٣٩
- مدلول العام في التركيب من حيث الحكم عليه ٣٥٢
- الفهرس ٤١٥

الآيات البيِّنَات

للإمام أحمد بن محمد بن قاسم العبادي الشافعي

المتوفى سنة ٩٩٤ هـ

شرح جميع الجوامع على

للإمام هلال الدين محمد بن أحمد الحارثي

المتوفى سنة ٨٨٨ هـ

ضبطه وخرجه آياته وأحاديثه

الشيخ زكريا سميرت

المجلد الثالث



دار الكتب العلمية

Der Al-Kutub Al-Ilmiyah

DKI

أسسها محمد باقر بن محمد بن سكتة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

baydoun@al-ilmiyah.com

sales@al-ilmiyah

info@al-ilmiyah.com

http://www.al-ilmiyah.com

الكتاب : الآيات البيهات

على شرح جمع الجوامع

Title : AL-AYAT AL-BAYHAAT
‘ALA SHARH JAM‘ AL-JAWAME‘

EVIDENCES ON THE EXPLANATION
OF JAMEA' AL-JAWAMEA'

التصنيف : أصول فقه شافعي

Classification: Basics of Shafeit jurisprudence

المؤلف : الإمام أحمد بن قاسم العبّادي (ت ٩٩٤ هـ)

Author : Imām Aḥmad ben Qāsim al-‘Abbādī (D. 994 H.)

المحقق : الشيخ زكريا عميرات

Editor : Al-Ṣayḥ Zakariyyā ‘umayrāt

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

عدد الصفحات (4 أجزاء) 1678

قياس الصفحات 17* 24 cm

سنة الطباعة 2012 A.D. -1433H.

بلد الطباعة : لبنان

الطبعة : الثانية

Exclusive rights by © Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Beirut-Lebanon No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Tous droits exclusivement réservés à © Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Beyrouth-Liban Toute représentation, édition, traduction ou reproduction même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation préalable signée par l'éditeur est illicite et exposerait le contrevenant à des poursuites judiciaires.

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت-لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

**Dar Al-Kotob
Al-ilmiyah**

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9427 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عزمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٧ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



9 782745 102089

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(التخصيص) مصدر خصص بمعنى خص (قصر العام على بعض أفراده) بأن لا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قوله: (بمعنى خصص) قال المحشيان وشيخنا الشهاب: إنه إشارة إلى أنه بمعنى أصل الفعل دون رعاية التكرير الذي تفيد هذه الصيغة غالباً. وأقول: ينبغي أن المراد أن الأولى الحمل على ذلك لأنه أنسب لا أنه يتعين الحمل عليه وإلا فلا مانع من بقائه بحالة لكنه وضع اصطلاحاً للقصر المذكور والمناسبة حاصلة في الجملة، وإنما يتعين الحمل المذكور لو أريد المعنى اللغوي للتخصيص لكنه غير مراد كما لا يخفى. قوله: (قصر العام على بعض أفراده) أقول فيه أمران: الأول أنه غير مانع لشموله قصره بعد دخول وقت العمل به مع أنه نسخ لا تخصيص كما سيأتي في قول المصنف «مسألة إن تأخر الخاص عن العمل بالعام أي عن وقته نسخ». ثم رأيت المصنف نقل هذا الإيراد عن القرافي وأقره، ويمكن أن يجاب بأن هذا التعريف من التعريف بالأعم وقد أجازاه المتقدمون، أو بأن هنا قيداً محذوفاً للعلم به عما سيأتي. والثاني أنه شامل لقصره على الصورة النادرة وغير المقصودة وهو الأوجه لأن القصر إنما يصح بدليل صحيح، وترك المصنف ذلك لظهوره، وإذا قام الدليل فلا فرق. فما قيل كان ينبغي تقييد أفراده بالغالبه ليخرج النادرة وغير المقصودة فإن القصر على إحداها ليس تخصيصاً خلافاً للحنفية، ولذلك ضعف تأويلهم «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل»^(١) بحمله على المكاتبه أو المملوكة لأنه نادر فلا يقصر عليه الحكم فممنوع، ولا حاجة إلى جواب البرماوي بأنه مع ندوره لا دليل فيه على تخصيص العام بذلك انتهى. على أن التعريف قد يكون للأفراد مطلقاً، صحيحة كانت أو فاسدة، كما سيشير إليه المصنف في أول كتاب القياس فيجوز أن يراد هنا الأعم فلا يحتاج أيضاً على هذا إلى تقييد. قوله: (بأن لا يراد منه البعض الآخر) ينبغي أن المراد عدم

(١) رواه أبو داود في كتاب النكاح باب ١٩. الترمذي في كتاب النكاح باب ١٤. الدرر في كتاب النكاح باب

١١. أحمد في مسنده (١١٦/٦).

يراد منه البعض الآخر. ويصدق هذا بالعام المراد به الخصوص كالعالم المخصوص. وعدل

الإرادة من حيث الحكم لثلا يخالف مختار المصنف الآتي في قوله «والعام المخصوص عمومه مراد تناوياً لا حكماً» وليناسب قوله الآتي نبه بهذا على أن المخصوص في الحقيقة الحكم وقد يكون هذا بملاحظة غير مختار المصنف الذي سنبينه فلا حاجة لإرادة ما ذكر.

قوله: (ويصدق هذا بالعام المراد به الخصوص) فيه أمور: الأول أنه قد يقال كيف يصدق به مع قول المصنف والقابل له حكم ثبت لمتعدد وليس فيه حكم ثبت لمتعدد وقد قصر عليه؟ ويجاب بأن المراد بثبوت الحكم للمتعدد كون الحكم بحيث يثبت لأفراد العام لولا التخصيص، وبعبارة أخرى ثبوته باعتبار دلالة الكلام وما يفهم من ظاهره، ألا ترى أن العام المخصوص لو انتهى تخصيصه إلى واحد صدق عليه ذلك مع انتفاء ثبوت الحكم بالفعل للمتعدد، فوزان العام الذي أريد به الخصوص في ذلك وزان المخصوص الذي انتهى تخصيصه إلى الواحد. والثاني أن ما ذكره من الصدق المذكور يؤيده ما نقله العضد من استدلالهم حيث قال ما نصه: قالوا أي القائلون بجواز التخصيص إلى واحد رابعاً قال الله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم﴾ [آل عمران: ١٧٣] وأراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده أهل اللسان مستهجنًا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص إلى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعي. الجواب أنه غير محل النزاع فإن البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت في حد العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقاً وأخرجنا به المعهود انتهى. فقوله «قالوا الخ» صريح في جعلهم مثل هذا من قبيل التخصيص، وأما رده هذا الدليل بالجواب الذي ذكره فيمكن دفعه بأن كونه هنا للمعهود لا يمنع كونه موضوعاً للعموم، وأنه قصر هنا على بعض أفرادها ولا معنى للتخصيص إلا قصر ما وضع للعموم على بعض أفرادها، ولم يعتبر المصنف في حد العام ما يخرج المعهود. والحاصل أن قصره على بعض الأفراد بقرينة العهد كقصره عليه بقرينة أخرى إذ هما في المعنى واحد وهو إرادة البعض فقط للحكم بقرينة على أنه لو تمّ هذا الردّ لم يمنع أصل الاستدلال لأنه إذا صح إرادة الواحد منه بطريق العهد صح إرادته منه بغير طريق العهد إذ لا فرق في المعنى مع أن المولى سعد الدين قال في قوله «أنه للمعهود» ما نصه: يبقى البحث في صحة إطلاق الناس المعهود على واحد انتهى. والثالث أن شيخ الإسلام قال: إن هذا مخالف لقول شيخه البرماوي أن المراد من قصر العام قصر حكمه لا قصر لفظه لأنه باقٍ على عمومه فيخرج العام المراد به الخصوص فإنه قصر دلالة لفظ العام لا قصر حكمه أي فقط. قال: وقد يقال لا مخالفة فالشارح نظر إلى الظاهر وشيخه إلى المعنى انتهى.

وأقول: كأن مراده بقصر اللفظ الذي نفاه إرادة استعماله في فرد معين من مدلوله كما في العام الذي أريد به الخصوص وببقائه على عمومه إرادة عمومه فيكون موافقاً لقول المصنف الآتي

كما قال عن قول ابن الحاجب مسمياته لأن مسمى العام واحد وهو كل الأفراد. (والقابل

والعام المخصوص عمومه مراد تناوياً لا حكماً الخ. على ما فيه مما سيعلم لا مجرد دلالة على العموم لأن العام وإن استعمل في معين مع القرينة لا تنتفي دلالة على العموم، وكأن مراد الشيخ بالظاهر الذي قال إن الشارح نظر إليه مجرد دلالة اللفظ على العموم وإن لم ترد وبالمعنى الدلالة المرادة. وأما مخالفة الشارح لقول شيخه المذكور فيجاب عنها بأنه لا يبالي بها فإنه غير متقيد بأقوال شيخه. نعم يلزم مما قاله الشارح مع مقابلة المصنف العام الذي أريد به المخصوص بالعام المخصوص الدالة على أن الأول ليس من العام المخصوص أن يوجد التخصيص ولا يوجد العام المخصوص فلا يصدق على اللفظ الذي أريد به ذلك المخصوص أنه محصوص وإلا دخل في العام المخصوص مع أنه مقابل له على هذا التقدير فيتحقق مبدأ الاشتقاق مع انتفاء المشتق، وهذا وإن أمكن في الاصطلاحات لكنه يستعبد. والرابع أن شيخ الإسلام قال: وقوله «ويصدق الأولى» فيصدق بالفاء لأن قوله «بأن لا يراد منه البعض الآخر» تفسير لكلام المصنف فيصدق بما قاله انتهى، ويمكن أن يجاب بأن هذا التفسير لما لم يتعين لأن يتفرع عليه الصدق المذكور لاحتمال أن يعتبر مع عدم إرادة البعض الآخر من حيث الحكم إرادته من حيث التناول فلا يشمل العام الذي أريد به المخصوص عدل عن فاء التفرع إلى الواو، وأما بما ذكره إلى أن عدم إرادة البعض الآخر من حيث الحكم أعم من أن يراد من حيث التناول أولاً.

قوله: (وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب مسمياته لأن مسمى العام واحد وهو كل الأفراد) فيه أمران: الأول أن شيخنا الشهاب أورد أنه إذا كان مسمى العام واحداً فقد يشكل بأنه يلزم حيث أن دلالة على بعض المسمى تضمن وقد مر أنها مطابقة انتهى. وهو إيراد حسن. ويمكن أن يجاب عنه بمنع اللزوم المذكور فإنه لم يوجد هنا شرط دلالة التضمن لأنها دلالة اللفظ على جزء المعنى في ضمن دلالة على الكل حتى لو دل على الجزء استقلالاً لم تكن دلالة التضمن كما تقرر في محله العام دلالة على كل واحد مستقلة لا في ضمن دلالة على المجموع، فليس هذه الدلالة من دلالة التضمن في شيء. والثاني أن الكوراني قد بالغ هنا في اعتراض كلام المصنف والشارح حيث قال ما نصه: وإنما عدل عنه المصنف على ما في بعض الشروح لأن مسمى العام واحد وهو كل الأفراد وهذا وهم منه، لأن المراد بالمسميات هو الأحاد التي اشتركت في أمر كالرجال مثلاً فإنها مشتركة في معنى الرجل فهي مسميات ذلك الأمر المشترك فيه لا مسميات العام، ولذلك يصدق على كل واحد من تلك الأحاد أنه ذلك الأمر المشترك مع توجه الاعتراض على عبارة المصنف من وجهين: أحدهما أن المتبادر من الأفراد هي الجزئيات كزيد وعمرو وخالد فإنها أفراد الإنسان أي جزئياته فيصدق على كل واحد أنه إنسان بخلاف العام فإنه لا يصدق على تلك الأفراد. الثاني أن أفراد الجمع المستغرق هي المجموع لا الوجدان فيلزم أن يكون معنى العموم في الرجال تناوله جميع المجموع لا الوجدان والمصنف لم يقل به وإن

صار إلى التهويل بأن المراد هي الأحاد باعتبار أمر اشتركت فيه على ما ذكرناه في توجيه كلام الشيخ فلا وجه للعدول عنه انتهى. وأقول: أما نسبه توجيه العدول بما ذكر إلى بعض الشروح كما هو صريح عبارته كما ترى فهو خلاف الصواب، فإن هذا التوجيه للمصنف نفسه فكان اللائق نسبه إليه كما نسبه إليه الشارح المحقق بقوله كما قال أي في منع الموانع وإن ذكره الزركشي من غير عزو إليه فإن نسبة القول لقائله هو المناسب لا نسبه لحاكيه عنه صريحاً أو معنى. وأما رده التوجيه المذكور بأنه وهم فهو الوهم بلا خفاء، وذلك لأنه علل كونه وهماً بقوله «لأن المراد بالسميات هي الأحاد التي اشتركت في أمر الخ» ولا يخفى أن حاصله أن المراد بالسميات هي الأحاد التي بينها قدر مشترك وأنها مسميات لذلك القدر المشترك لا مسميات لنفس العام، ولا يخفى أن هذا لا يرد التوجيه المذكور لأن حاصله أن ظاهر عبارة ابن الحاجب فاسد لأنها تدل على أن للعام مسميات مع أنه ليس له إلا مسمى واحد فحسن العدول عنها إلى ما لا يدل على ذلك، ومعلوم أن هذا لا يندفع بكون المراد بالسميات الأحاد المذكورة وأنها مسميات للقدر المشترك بينها لا لنفس العام لأن إرادة ذلك مع ما فيه مما سيعلم لا يمنع كون ظاهر العبارة تعدد المسمى مع أنه ليس كذلك.

فإن أراد بهذا الكلام الطعن في نفس التوجيه وفي أن مسمى العام واحد وفي أن ظاهر عبارة ابن الحاجب تعدده، فهذا طعن باطل لا يخفى بطلانه على عاقل، فإن كون ظاهر عبارة ابن الحاجب ما ذكر مما لا يسع عاقلاً إنكاره إذ لا يفهم عاقل من قولنا «مسميات العام» غير تعدد المسمى له، وكذا كون مسمى العام واحداً لأن مسمى اللفظ هو معناه وما أريد به ومعنى العام وما أريد به كل الأفراد قطعاً لا بعضها بدليل ما يأتي من أن العام المخصوص مجاز عند الأكثر وعن نص على أنه واحد وهو كل الأفراد الإمام الجليل الشمس الأصفهاني في شرح المحصول.

وإن أراد به توجيه عبارة ابن الحاجب وتأويلها بحيث تصح كما يدل عليه قوله كما ذكرناه في توجيه كلام الشيخ يعني ابن الحاجب فنقول: أما أولاً فلا يخفى ما في هذا التوجيه من التكلف والتعسف لأنه إما أن يريد أن القدر المشترك بين تلك الأحاد هو مسمى العام أولاً. فإن أراد الأول لزم مع الاحتياج لتقدير المضاف وأن المعنى مسميات مسمى العام كون مدلول العام كلياً لا كلية وهو خلاف المنصور عند المصنف وغيره كما تقدم، وإخراج المسميات عن المعنى المفهوم منها إلى ما لا يفهم منها، فإن المفهوم منها معاني الشيء وقد أريد بها على هذا التقدير جزئيات الشيء وجزئيات الشيء ليست معاني له إلا بغاية التعسف والتجاوز وقد حملها العضد على هذا المعنى كما قال الكمال، وحملها العضد على جزئيات المسمى كما يؤخذ من حواشي المولى سعد الدين انتهى. وإن أراد الثاني لزم كون إضافة المسميات إلى العام لغواً لا معنى لها وإخراج المسميات عن معناها المفهوم منها إلا بغاية التعسف والتجاوز كما تقرر، ويكفي في

له) أي للتخصيص (حكم ثبت لمتعدد) قوله «فلا عموم الخ» في هامش نسخة بخطه فيه

قباحة هذا الوجه أن حاصله حمل مسميات العام على مسميات غير العام وغير مسماء. وأما ثانياً فغاية الأمر تصحيح العبارة بهذا التأويل، ومعلوم أن تصحيحها بالتأويل لا يمنع فساد ظاهرها ولا حسن العدول عما هو فاسد الظاهر. فإن قيل: سلمنا جميع ذلك لكن في تعبير المصنف بالأفراد خلل كما بينه الكوراني قلت: هذا شيء آخر لم يعتبره فيما استدل به على زعمه الوهم ولا في توجيه عبارة ابن الحاجب ومع ذلك سنين اندفاعه. وأما ما زعمه من توجيه الاعتراض على عبارة المصنف من الوجهين اللذين ذكرهما فيندفع كل منهما بأن المصنف أراد بالأفراد الآحاد وهو إطلاق شائع في الفن وليس في هذا تهويل خلافاً لما زعمه، لأن الإطلاق بمعنى شائع في الفن لا تهويل فيه بل كلام المصنف دال عليه كقوله «والقابل له حكم ثبت لمتعدد» إذ لا يتبادر من المتعدد إلا الآحاد. وقوله «والحق جوازه إلى واحد» فإنه ظاهر في أنه المراد بالفرد، ولا يلزم على هذا عدم الاحتياج إلى العدول كما توهمه لأن محذور العدول عنه من فساد ظاهره بدلالته على تعدد مسمى العام مع أنه ليس كذلك غير موجود في العدول إليه فالعدول محتاج إليه للخلاص من هذا المحذور. وأما ما زعمه على عبارة المصنف فقد علم اندفاعه، ولو سلم فذاك المحذور أفحش فلذلك حسن العدول للخلاص منه وإن فرض لزوم محذور أخف فليأتمل.

قوله: (والقابل له حكم ثبت لمتعدد) فيه أمور: الأول قال الكوراني: يريد أن المقصور في الحقيقة هو الحكم المتعلق بالمتعدد إذ ربما يتوهم أن الرجال في قولك «جاءني الرجال» هو المقصور نظراً إلى ظاهر تعريف التخصيص بأنه قصر العام على بعض أفرادها، ولولا ما نقل عن المصنف كان يمكن حمل كلامه هذا على ما يشمل أسماء العدد إذ المتعدد صادق على العام وعلى أسماء العدد انتهى. وأقول: كأنه أراد بما نقل عن المصنف ما في منع الموانع فإنه يقتضي إخراج أسماء العدد حيث قال: فإن قلت فأسماء العدد لا تقبل التخصيص مع أنها حكم ثبت لمتعدد، ولئن قلت إنها تقبل التخصيص لزم أن تكون عامة فيبطل قولكم في حد العام من غير حصر قلت: مدلول أسماء العدد واحد لا متعدد فإن التعدد في المعدود لا في اسم العدد انتهى. لكن فيما ذكره سؤالاً وجواباً من النظر ما لا يخفى.

أما الأول فلاقتضائه عدم قبولها التخصيص مع أن كلام العضد كابن الحاجب وغيره مصرح بقبولها التخصيص حيث قال: التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاماً، وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاماً لتعدد مسمياته مثاله عشرة يقال له عام باعتبار آحاده، فإذا قصر العام على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد تخصص انتهى. ولا يخفى أن كلام هؤلاء إنما هو في التخصيص اصطلاحاً فهو إطلاق آخر لكنه قليل كما بينه على قلته التعبير ب«قد»، وقد يكون كلام المصنف هذا باعتبار الإطلاق الأكثر. وأما الجواب فاختلفه ظاهر لأن كون مدلول اسم العدد واحداً لا

ينافي أنه ذو آحاد يدخلها التخصيص كما في العام فإنّ مدلوله واحد كما تقدّم عنه، ومع ذلك يدخله التخصيص لكونه ذا آحاد. وأما قوله «فإن التعدد في المحدود لا في اسم العدد» فإن أراد باسم العدد اللفظ كلفظ عشرة وبالمحدود معناه كجملة الآحاد المخصوصة ففيه أن تعدد اللفظ غير معتبرهما ولا مدخل له فيما نحن فيه، أو أراد باسم العدد مسماه بمعنى جملة الوحدات المخصوصة وبالمحدود محل تلك الوحدات كالرجال، ففيه أن وحدته لا تنافي كونه مركباً من آحاد يدخلها التخصيص. إذا تفرّز ذلك فيمكن حمل التعدّد في عبارة المصنف على ما يشمل أسماء الأعداد وإن خالف ما تفرّز عنه، لأنّ هذه العبارة عبارة القوم وبيان لاصطلاحهم ولم يثبت عنه مخالفتهم فيه فينبغي حملها على ما يوافق ما صرّحوا به وإن فهم هو خلاف ذلك، وكلام الشارح المحقق المحلي صالح للحمل على ما يشمل أسماء العدد حيث قال: نبه بهذا على أن المخصوص في الحقيقة الحكم، وأن المراد بالعام هنا ما هو أعمّ من المحدود بما سبق انتهى. فإن أراد الكوراني بما أشار إليه من أنه لا يمكن حمل كلام المصنف على ما يشمل أسماء العدد لما تفرّز عنه التعريض بالشارح المحقق حيث صدقت عبارته بأسماء العدد، فلا التفات إليه ولا تعويل عليه لاتجاه ما صدقت به عبارته خصوصاً مع ضعف جواب المصنف كما تبين. وأيضاً فإن اختص التخصيص بالعام الحقيقي عند المصنف لزم استدراك هذه الجملة لعدم الحاجة إليها، فإن المتبادر من قصر العام قصر حكمه وإلا لم يكن التعريف تاماً، ولو سلم لزم استدراك قوله ثبت لمتعدد، وكان يكفي أن يقول: والقابل له الحكم لأنّ من لازم الحكم في العام الحقيقي ثبوته للمتعدد وإن لم يختص بالعام الحقيقي فلا وجه للفرق بين أسماء العدد وغيرها مما ليس بعام حقيقي. لا يقال عبارة الشارح المحقق لا تصلح لشمول أسماء العدد لتقييده بالعام حيث قال: وإن المراد بالعام هنا وأسماء العدد لا عموم لها لأننا نقول: حيث لم يرد العام المحدود بما سبق لم يتجه أن يراد به إلا العام بمعنى مطلق المتناول للمتعدد وأسماء العدد كذلك، ولا يخفى أنه حيث لم يختص التخصيص بالعام المحدود بما سبق فلا بعد في عدم اختصاصه أيضاً بقصر المتعدد لفظاً كما أفاده الشارح، ولا يلزم من أن العموم من عوارض الألفاظ كون التخصيص كذلك. ومن هنا ينظر فيما ذكره شيخ الإسلام من أن التخصيص اصطلاحاً فرع العموم وإنه لو قال له عليّ عشرة إلا خمسة مثلاً لا يسمى تخصيصاً، ومن اعتراضه على قول الشارح لفظاً أو معنى بأن المناسب لكلام المصنف السابق واللاحق الاتصاف على «لفظاً» إلى آخر ما أطال به.

والأمر الثاني قال شيخنا الشهاب: قوله «لمتعدد» أي ولو أجزاء بقرينة ما يأتي بعد أوراق من قوله «وأما مثل حتى مطلع الفجر» فلتحقق العموم يعني في أجزاء الليلة كما نبه عليه الشارح هناك انتهى. وأقول: مجرد هذا ليس فيه إفصاح بدخول التخصيص في ذي الأجزاء لكنه يشعر به كما يصرّح به ما يأتي عن المختصر وغيره وفي شرح الزركشي فلا يجوز التخصيص في الأفعال لأنه لا يدخلها عموم والتخصيص فرع العموم وكذلك النص، فالواحد لا يجوز

نظر. لفظاً

تخصيصه لأنّ التخصيص إخراج بعض من كل، ولا يعقل ذلك في الواحد. واعتراض القرافي بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص وهو يصح إخراج بعض أجزائه لصحة قولك «رأيت زيداً» وتريد بعضه، وإن تعذر إخراج بعض الجزئيات فينبغي التفصيل انتهى ما في الزركشي. ولعل مراده الأفعال المثبتة لما تقدّم من عموم المنفية. وفي المختصر: ولا يستقيم تخصيص إلا فيما يستقيم توكيده بكل انتهى. وعبارة العضد: واعلم أن التخصيص بأي تفسير فسرناه من التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن إلا فيما يؤكد بكل وهو ذو أجزاء يمكن افتراقها حقيقة نحو «الناس كلهم» أو حكماً نحو «الجارية كلها» وذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه، ولأنّ التأكيد بـ«كل» إنما هو لدفع توهم إرادة القصر وكون الظاهر تجوزاً أو سهواً فتلازماً انتهى. وقوله «فتلازماً» أي جواز التأكيد بـ«كل» وإمكان القصر على البعض، سواء أريد قصر العام أو قصر اللفظ وهو المراد بالتفسيرين. قال السعد: وهذا يشكل بمثل «ما رأيت أحداً» فإنه يصح التخصيص ولا يصح التأكيد. وبمثل «أكلت الرغيف كله» فإنه يصح التأكيد ولا يصح التخصيص بالتفسير الأول، وكأنه أراد التلازم بين التأكيد بـ«كل» والتخصيص بأحد التفسيرين لا بكل منهما، وحينئذ يندفع الإشكال الثاني انتهى.

والأمر الثالث قال شيخنا الشهاب أيضاً: جعل العضد القابل له إما الحكم أو الدلالة مع الحكم انتهى. وأشار إلى ما شرحه السعد من كلام العضد بقوله يعني أن مثل «اقتلوا الكافرين إلا أهل الذمة» المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح إخراج أهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط. وفي مثل «اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة» يتبين أن المراد بالكافرين غير أهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعاً، ويكون معنى القصر في الأول أن اللفظ الذي يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها، وفي الثاني أن اللفظ الذي كان يتناول الجميع في نفسه قد اقتصر دلالاته على البعض خاصة، وحينئذ يندفع ما يتوهم من أن اللفظ إن كان على عمومه فلا قصر، وإن وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم فلا قصر انتهى. وكان وجه إعراض المصنف عن ذلك والاعتصار على الحكم لما يأتي في كلامه من إطلاقه أن العام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً مع أن المقصود بالذات قصر الحكم.

قوله: (لفظاً أو معنى) أقول: قد تستشكل هذه التفرقة بأنّ المتعدد لفظاً لا يظهر إلا أن المراد به المتعدد الذي دل اللفظ عليه بأن يدل اللفظ على متعدد والمفهوم كذلك لأنه مدلول اللفظ كما يدل عليه تعريفه بأنه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق اللهم إلا أن يجاب بأنه أراد بالمتعدد لفظاً ما دل عليه اللفظ بالمنطوق، ثم رأيت شيخنا الشهاب فسر قوله «لفظاً» بقوله أي بأن كان اسم المتعدد ملفوظاً به انتهى. ومراده ما قلناه فليتأمل. قوله: (نبه بهذا على أن

أو معنى كالمفهوم. قوله فلا عموم الخ في هامش نسخة بخطه فيه نظر نبه بهذا على أن المخصوص في الحقيقة الحكم وأن المراد بالعام هنا ما هو أعمّ من المحدود بما سبق، فالتعدّد لفظاً نحو «فاقتلوا المشركين» [التوبة: ٥] وخص منه الذمي ونحوه ومعنى كمفهوم «فلا تقل لهما أف» [الإسراء: ٢٣] من سائر أنواع الإيذاء، وخص منه حبس الوالد بدين الولد فإنه جائز على ما صححه الغزالي وغيره. (والحق جوازه) أي التخصيص (إلى واحد إن لم يكن لفظ العام جمعاً) كمن والمفرد المحل باللام (وللى أقل الجمع) ثلاثة أو

المخصوص في الحقيقة الحكم) فيه أمران: الأول قال الكمال: أي في العام المخصوص فتخصيصه في الحكم قصر الحكم على بعض أفراد العام، أما العام المراد به الخصوص فإن القصر فيه قصر دلالة لفظ العام لا قصر حكمه فقط الخ. وأقول: ما أطلقه في العام المخصوص يوافق إطلاق ما يأتي من قول المصنف عمومته مراد تناولاً لا حكماً دون ما تقدم عن العضد والسعد. وأما ما ذكره في العام الذي أريد به الخصوص ففيه بحث، لأن غاية ما في الباب أنه مجاز وقد صرحوا ببقاء دلالة المجاز على معناه الحقيقي. ويجب بأنه أراد بقصر الدلالة فيه عدم إرادتها وإن كانت متحققة على وفق ما يأتي فيه من كلام المصنف الآتي، وحينئذ فيجوز أن يريد الشارح بقوله «في الحقيقة» أن المخصوص بالذات والقصد الأولي هو الحكم، وأما الدلالة بحسب القصف ففيها تفصيل فلا إشكال عليه. والثاني أن الموافق لما يأتي في تقرير قول المصنف «والاستثناء من النفي إثبات وبالعكس» أن المراد بالحكم هنا المحكوم به قوله: (ما هو أعمّ من المحدود) أي وذلك الأعمّ هو المعنى العام الشامل اللفظ والمعنى وللعام بالمعنى المحدود فيما سبق وغيره ومنه أسماء العدد على ما تقدم قوله: (والحق جوازه) أقول: هو على حذف المضاف أي جواز انتهائه فالتعدي به «إلى» هو المضاف المحذوف، ويجوز جعل الجار والمجرور حالاً من الهاء في جوازه متعلقاً به «متنهياً» محذوفاً.

قوله: (إن لم يكن لفظ العام جمعاً) أقول: يدخل فيه نحو «لقيت كل رجل في البلد» و«أكلت كل رمانة في البستان» لأن لفظ العام هنا ليس بجمع. لا يقال بل هو جمع في المعنى لشموله، لأنه لو صح هذا دخل جميع ألفاظ العموم كمن والرجل في قوله «إن كان جمعاً» وهو باطل قطعاً، وحينئذ فمقتضى إطلاقه جواز التخصيص هنا إلى الواحد، ولا يخفى بعده. وفي العضد كابن الحاجب وغيره استدلالاً على مختاره في التخصيص ما نصه: لنا لو قال «قتلت كل من في المدينة» ولم يقتل إلا ثلاثة عدّ لاغياً مخطئاً، وكذا لو قال «أكلت كل رمانة في البستان» ولم يأكل إلا ثلاثاً، وكذا لو قال «كل من دخل داري فهو حرّ» و«كل من أكل فأكرمه» وفسره بثلاثة فقال أردت زيداً وعمراً وبكراً عدّ لاغياً مخطئاً، انتهى. ثم رأيت في التلويح ما نصه والثالث أي من وجوه النظر أن من قال «لقيت كل رجل في البلد» وأكلت كل رمانة في البستان» ثم قال أردت واحداً عدّ لاغياً عرفاً وعقلاً. ثم أجاب عن هذا بأن الكلام في الصحة

اثنين (إن كان) جمعاً كالمسلمين والمسلمات (وقيل) يجوز إلى واحد (مطلقاً) نظراً في

لغة انتهى. وحاصله كما في الحواشي الخسورية أن الكلام هنا في الصحة لغة ولا ينافيها عدم الصحة عرفاً وعقلاً لكنه إنما يستقيم إذا لم يرد بالعرف المذكور في النظر عرف اللغة بل مطلق العرف انتهى. قوله: (ولى أقل الجمع ثلاثة أو اثنين إن كان جمعاً) أقول فيه أمور: الأول أنه شمل إطلاقه جمع الكثرة وهو واضح على ما تقدم عن الأصفهاني والتفتازاني. وأما على إطلاق غيرهما فهو محل نظر، فيحتمل أن يتقيد هذا بجمع القلة ويتقيد انتهاء التخصيص في جمع الكثرة بأحد عشر، ويحتمل أن لا فرق كما هو ظاهر إطلاقه نظراً لما شاع في العرف من إطلاق جمع الكثرة على ثلاثة فأكثر كما تقدم عن المصنف. والثاني أن هذا الحكم لا يتقيد بخصوص الجمع بل مثله في ذلك اسم الجمع، ولهذا قال شيخ الإسلام في معنى الجمع اسم جمع كنساء وقوم ورهط انتهى. وحيث أن يشكل امتناع تخصيصه إلى الواحد مع إدخال العام الذي أريد به الخصوص في تعريف التخصيص كما تقدم وتمثيلهم له بقوله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس﴾ [آل عمران: ١٧٣] أي نعيم بن مسعود، وقوله تعالى: ﴿أم يحسدون الناس﴾ [النساء: ٥٤] أي رسول الله، فقد جاز التخصيص إلى الواحد في اسم الجمع المساوي للجمع في هذا الحكم اللهم إلا أن يجاب بأن الكلام كله في العام الخصوص لا في الذي أريد به الخصوص، لكن لا بد من فرق واضح من جهة المعنى. ويحتمل أن اسم الجنس الجمعي كالكلم كالجمع أيضاً. والثالث أن قضية كلامه امتناع الانتهاء إلى ما دون أقل الجمع وإن قلنا إن أفراد الجمع العام آحاد ويصرح به قول الشارح الآتي نظراً في الجمع إلى إن أفراده آحاد كغيره وكان وجهه المحافظة على معنى الجمعية المعتبرة في الجمع فليتأمل. والرابع أن الزركشي قال: وهذا التفصيل للفقهاء الشاشي. قال المصنف: وما أظنه يقول به في محل تخصيص ولا يخالف في صحة الاستثناء الأكثر إلى الواحد، بل الظاهر أن قوله مقصور على ما عدا الاستثناء من التخصيصات بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل «علي عشرة إلا تسعة»، ويحتمل أن يعم الخلاف إلا أن الظاهر خلافه.

قلت: الاستثناء إن كان من جمع أو ما في معناه كالقوم فهو ويشترط اسم الجمع كما صرح به، وإن كان فيه عدد فليس الكلام فيه إذ لا عموم. انتهى كلام الزركشي، وفي كلام شقي اعتراضه نظراً. أما الأول فقد أفاد كلام العضد كابن الحاجب وغيره الاتفاق على جواز التخصيص إلى الواحد في الاستثناء ومثل بأكرم الناس إلا الجهال وإن كان العالم واحداً حيث قال القائلون بجواز التخصيص إلى واحد قالوا: لأنه يجوز أكرم الناس إلا الجهال وإن كان العالم واحداً اتفاقاً. والجواب أن عموم قولنا «لا يجوز تخصيص العام إلى الواحد» مخصوص بالاستثناء ونحوه أعني بدل البعض أي مخصوص بسبب إخراج المخصوص بالاستثناء ونحوه منه وإنا قد استثنينا عن الكلية المدعاة فلا يمكن الإلزام بهما والفرق قائم، وسيأتي ومثل بدل البعض قبل ذلك بقوله «اشترت العشرة أحدها» انتهى. والناس وإن لم يكن جمعاً فهو اسم جمع وحكهما

الجمع إلى أن أفراده آحاد كغيره (وشد المنع) إلى واحد (مطلقاً) بأن لا يجوز إلا إلى أقل الجمع مطلقاً. (وقيل بالمنع إلا أن يبقى غير محصور) فيجوز حينئذ (وقيل إلا أن يبقى قريب من مدلوله) أي العام قبل التخصيص فيجوز حينئذ. والأخيران متقاربان. (والعام

واحد هنا ولهذا قال في التلويح: والمختار عند المصنف أن العام إن كان جمعاً مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة تفرعاً على أنها أقل الجمع، فالتخصيص إلى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخاً، وإن كان مفرداً كالرجل أو في معناه كالنساء في «لا أتزوج النساء» يجوز تخصيصه إلى الواحد لأنه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو أصل وضع المفرد انتهى. ثم نظر في حمل الجمع على المفرد في مثل «لا أتزوج النساء» بأنه إنما يكون عند تعذر الاستغراق، وحينئذ فلا عموم فلا تخصيص. ثم أجاب بأن المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفياً لجميع الأفراد فيصير المعنى لا أتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي انتهى. وأما الثاني فقوله «فليس الكلام فيه ممنوع» بل الكلام فيما يشمله كما يصرح به قول المصنف «والقابل له حكم ثبت لمتعدد» وما تقرر في الكلام عليه.

قوله: (وقيل بالمنع إلا أن يبقى غير محصور) فيه أمران. الأول قال الكمال: هو ما صححه الإمام الرازي والبيضاوي انتهى. وأقول: عبارة المحصول ومنع أبو الحسين ذلك أي الانتهاء في التخصيص إلى الواحد من جميع ألفاظ العموم وأوجب أن يراد بها كثرة وإن لم يعلم قدرها ثم قال: وهو الأصح. ثم وجهه بأن الرجل لو قال «أكلت كل ما في الدار من الرمان» وكان فيها ألف رمانة وكان قد أكل رمانة واحدة أو ثلاثة عابه أهل اللغة. ولو قال «كل من دخل داري أكرمته» ثم قال «أردت به زيدا» وحده عابه أهل اللغة انتهى. ولم يتعرض الأصفهاني والقرافي في شرحيهما لتفسير الكثرة المذكورة وعبر في المنهاج بقوله «يجوز التخصيص ما بقي غير محصور» وقال الإسنوي في شرحه: اختلفوا في ضابط المقدار الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص، فذهب أبو الحسين إلى أنه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعاً كالرجال أو غير جمع ك«من» و«ما» و«أين». ثم قال: وهذا المذهب نقله الآمدي وابن الحاجب عن الأكثرين واختاره الإمام وأتباعه. واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص، ومقتضى هذا أن يكون أكثر من النصف، وفسره المصنف بأن يكون غير محصور انتهى. والثاني أن مقتضاه إطلاق المنع إذا كان أفراد العام محصورة في الواقع كرجال البلد وهم مائة أو خمسون مثلاً قوله: (والأخيران متقاربان) أقول: فيه بحث لأنه إذا كان مدلول العام في الواقع مائة ألف مثلاً كما لو قيل «جاءني رجال البلد» وكان عدتهم في الواقع ذلك وخص إلى أن بقي الثلث مثلاً أو ألفان صدق أول الأخيرين دون ثانيهما إذ الباقي غير محصور وليس قريباً من مدلول العام. هذا إن أريد بغير المحصور متعارف الفقهاء في نحو محرمات

المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً) لأن بعض الأفراد لا يشملهم الحكم نظراً للمخصص (و) العام (المراد به الخصوص ليس) عمومه (مراداً) لا حكماً ولا تناولاً

النكاح، فإن أريد به ما لا يتناهى وكان مدلول العام متناولاً لأنواع كل منها لا يتناهى وخص منه إلى أن بقي نوع واحد كما لو كان العام لفظ المعلومات مما في السماء والأرض وما بينهما، سواء الموجود منها خارجاً وغيره، وخص إلى أن بقي نوع واحد من تلك الأنواع كتزوج الإنسان مطلقاً سواء الموجود منه وغيره، صدق أيضاً أولهما دون ثانيهما إذ النوع الباقي غير محصور وليس قريباً من المدلول، ولو كان المدلول في الواقع مائة وخص إلى أن بقي تسعون مثلاً صدق ثانيهما دون أولهما إذ الباقي قريب من المدلول وهو محصور، ولو كان المدلول في الواقع مائة ألف فخص إلى أن بقي ثمانون ألفاً مثلاً صدقاً جميعاً إذ الباقي قريب من المدلول وهو غير محصور. وقضية ذلك أن بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه فكيف يكونان متقاربين اللهم إلا أن يريد أنهما متقاربان في الجملة بمعنى أنهما قد يتقاربان. لا يقال: لا يتصور أن يكون الباقي محصوراً لأن العام يتناول جميع الأفراد الممكنة وهي لا تتناهى لأننا نقول: لو صح اعتبار هذا المعنى لم يصح تقييد ما قبل الأخير بغير المحصور إذ الباقي على هذا التقدير لا يكون إلا غير محصور فلا معنى للتفصيل. ثم رأيت الكمال قال: عبر شيخه البرماوي بذلك أي بأنهما متقاربان، ثم وجهه بما يقتضي اتحادهما فقال: إذ المراد بكونه يقرب من مدلول العام أن يكون غير محصور فإن العام هو المستغرق لما يصلح له من غير حصر فهو بمعنى أن يبقى غير محصور، والتعليل مأخوذ من الزركشي لكنه لائق بقوله «إن الظاهر اتحادهما» انتهى وفيه نظر ظاهر، ويخالفه قول المولى سعد الدين ما نصه: قد فسروه أي القريب من مدلوله بما فوق النصف ولا خفاء في امتناع الاطلاع عليه إلا فيما يعلم عدد أفراد العام انتهى.

قوله: (والعام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً) أقول: لم يزل يشكل عليّ جزم المصنف بهذا مع حكايته الخلاف الآتي في أنه حقيقة أو مجاز، وذلك لأن قضية أن عمومه مراد أنه مستعمل في جميع أفراده الذي هو تمام معناه وإن كان الحكم خاصاً ببعضها فإن ذلك لا ينافي أنه مستعمل في جميع معناه كما علم مما سبق في كلام السعد في القصر حكماً لا دلالة، وسيأتي الكلام عليه. وإذا كان مستعملاً في جميعها وجب أن يكون حقيقة لأنها اللفظ المستعمل في معناه الموضوع له وهذا كذلك على هذا التقدير فكيف مع الجزم بذلك؟ يمكن الاختلاف في أنه حقيقة أو مجاز مع أن من لازم كونه مجازاً أن لا يكون مستعملاً في جميع أفراده، وكيف مع ذلك يعلل الشارح كونه حقيقة بما عاين به؟ الظاهر في أن اللفظ لم يستعمل إلا في بعض أفراده، وأما ما عساه يقال في دفع هذا الإشكال من أن كون عمومه مراداً تناولاً غير استعماله في جميع معناه فلا يلزم كونه حقيقة فهو في غاية البعد، بل لا يكاد يصح إذ لا معنى لكون العموم مراداً تناولاً إلا أنه أريد تناول اللفظ لجميع معناه وهذا هو عين استعماله في جميع

معناه، وكذا ما عساه يقال من أن المراد يكون العموم مراداً تناوياً مجرد دلالة اللفظ على جميع معناه لأن هذا القدر متحقق في العام الذي أريد به الخصوص إذ المجاز دال على معناه الحقيقي. وإن أريد منه غيره بقرينة إذ الصحيح عدم توقف الدلالة على الإرادة كما تقرر في محله فلا يصح الفرق بينهما مع أنه لا وجه على هذا لتقييده بالإرادة حيث قال: عموم مراد تناوياً. ثم ظهر لي في الجواب عن هذا الإشكال أن المراد بكون عموم مراداً تناوياً أنه مستعمل في جميع معناه كما يشعر بذلك قوله في العام المراد به الخصوص بل كلي استعمل في جزئي إلا أن كون عموم كذلك بهذا المعنى شيء ذهب إليه تبعاً لوالده لا منقول الأصوليين، وما يدل على ذلك قول الزركشي أخذاً من المصنف ما نصه: اعلم أن البحث عن التفرقة بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص من مهمات هذا العلم ولم يتعرض له الأصوليون، وقد كثر بحث المتأخرين فيه ومنهم والد المصنف، وقد فرق بأن العام المخصوص هو أن يراد معناه في التناول لكل فرد لكن مخرجاً عنه بعض أفراده فلم يرد عموم في الكل حكماً لقرينة التخصيص، والعام المراد به الخصوص هو أن يطلق اللفظ العام ويراد به بعض ما يتناوله فلم يرد عموم لا تناوياً ولا حكماً بل هو كلي استعمل في جزئي ولهذا كان مجازاً قطعاً لما فيه من نقل اللفظ عن معناه إلى غيره واستعماله في غير موضوعه.

وهذا إذا قلنا إن العام لا يدل على أفراده دلالة مطابقة، فإن قلنا يدل لم يتجه القول بأنه استعمل في غير موضوعه بل هو كاستعمال المشترك في أحد معنييه وهو استعمال حقيقي. انتهى كلام الزركشي. وقوله «مخرجاً عنه بعض أفراد» أي عن حكمه لا عن استعماله بدليل قوله «فلم يرد عموم في الكل حكماً فإن بمنزلة التفسير له» وقوله «لما فيه من نقل اللفظ عن معناه» أي وهو جميع الأفراد، وقوله «إلى غيره» أي وهو بعض الأفراد، وقوله «لم يتجه القول الخ» هو قريب من قول المصنف في شرح المنهاج عن والده: ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة لا يناسبه أن يقول إنه استعمال اللفظ في غير موضوعه، بل يصير كاستعمال المشترك في أحد معنييه وهو استعمال حقيقي انتهى. ولكنه عبر قبيل ذلك أيضاً عنه بما نصه، فالذي يظهر أن أي العام المراد به الخصوص مجاز قطعاً إلا إن قيل إن العام دلالة على كل فرد من أفراده دلالة مطابقة، فقد يقال حينئذ على هذا بأنه حقيقة في كل فرد فإن جاء خلاف فيه فإنما يجيء من هذه الجهة انتهى. فأشار إلى أنه لا يجوز على هذا القول بأنه حقيقة، ولا يخفى أن الأظهر على هذا القول أنه ليس حقيقة إذ لم يوضع لكل فرد وحده بل لكل الأفراد كما يدل عليه قول المصنف السابق قريباً «مسمى العام واحد وهو كل الأفراد» انتهى. وإنما جعلت دلالة مطابقة لكونه بمنزلة قضايا متعددة كما تقدم. وإذا تقرر أن كون عموم كذلك شيء قال به المصنف تبعاً لوالده لا منقول للأصوليين لم يشكل الجزم به بحكاية الخلاف في أنه حقيقة أو مجاز، لأن وقوع هذا الخلاف من الأصوليين لا ينافي إن المصنف كوالده يختار ما يوافق أحد

شقيه دون الآخر. وعلى هذا فكان يمكن توجيه ما رجحه المصنف من أنه حقيقة بكونه مستعملاً في جميع الأفراد بناء على ما اختاره إلا أن الشارح علل بما علل به الأصوليون، لأن الخلاف واقع منهم معلل بما ذكر، فإن صح ما عللوا به وإلا أمكن المصنف أن يعلل كونه حقيقة بأنه مستعمل في جميع معناه. والحاصل أن قول المصنف «والعام المخصوص عمومه مراد تناوياً ولا حكماً» وإن كان مقتضاه الجزم بأنه حقيقة إلا أن هذا اختيار له فلا يتنافي اختلاف الأصوليين في ذلك لجواز أن لا يوافقوا جميعهم أو بعضهم المصنف ووالده فيما ذكر، وإن الشارح علل قولي كونه حقيقة ومجازاً بما علل وإن خالف اختيار المصنف المذكور لأنه الواقع في كلام الأصوليين الذين هم أرباب هذا الخلاف وإن أمكنه الاستغناء في تعليل كونه حقيقة الذي ذهب إليه المصنف بأنه مستعمل في جميع معناه كما ذهب إليه المصنف كوالده. وقد ظهر بما تقرّر ما في كلام المصنف والشارح من الإيهام والخفاء فتأمل ذلك فإنه مهم صحيح إن شاء الله تعالى.

وأعجب من الحاشيتين في عدم تنبيههما لشيء من ذلك واقتصارهما في هذا المحل الملبس على الاشتغال بالواضحات. ثم رأيت شيخنا العلامة لما لم يظهر له معنى كلام المصنف لما فيه من الإيهام والخفاء كما تقرّر اعتراضه حيث قال ما نصه: قولنا: «تناوياً»، تمييز محمول عن هاء «عمومه» أي عموم تناوله لجميع الأفراد مراد. ثم إن أريد بعموم التناول دلالة على جميع الأفراد إلى آخر كلامه ولا يخفى عليك اندفاع اعتراضه هذا بعد معرفتك بما قرّرناه، وذلك لأننا نختار الشق الثاني من ترديده قوله «فلا يخفى الخ» قلنا: كون العام المخصوص استعمل في البعض إلى آخر قول الأصوليين وما قرره المصنف من كونه مستعملاً في جميع الأفراد هو مختاره تبعاً لوالده، فلا تنافي ولا إشكال من هذا الوجه، وما ذكره من أن «تناوياً» تمييز محمول عن هاء «عمومه» غير متعين، بل يجوز كونه تمييزاً للنسبة في مراد بل هذا أظهر إن لم يتعين فتأمل. ثم رأيت ما يأتي من تصحيح المصنف موافقاً لابن الحاجب في عشرة إلا ثلاثة دالاً على أن العشرة مستعملة في جميع الأفراد وهو موافق لما اختاره هنا من أن عموم العام المخصوص مراد تناوياً، وما نقله ثم عن الأكثر دالاً على أن العشرة مستعملة في سبعة وهو موافق لما علل به الشارح هنا كلام الأصوليين، ورأيت العصد في الكلام على التخصيص فصل بين ما يكون التخصيص بالاستثناء فيكون العموم مراد تناوياً ولا حكماً، وما يكون بغيره فلا يكون العموم مراداً تناوياً ولا حكماً حيث قال ما نصه: والتخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما أريد به جميع المسميات أولاً. ثم أخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد إلا بعض المسميات ابتداء كما في غيره انتهى. وقد أشرنا إليه فيما سبق ونقلنا شرحه من حواشي السعد. هذا تقرير كلام المصنف ودفع التنافي عنه وقد يستشكل مستشكل ما اختاره من كون العموم مراداً تناوياً لا حكماً إذ استعمال اللفظ في التركيب في جميع معناه مع تخصيص حكمه ببعض معناه إن لم يمنع كأن مستبعداً، وقد يمنع كل من الامتناع والاستبعاد بثبوت ذلك في المخصوص بالاستثناء كما

(بل هو كلي) من حيث إن لهُ أفراداً بحسب الأصل (استعمل في جزئي) أي فرد منها

تقدم عن العضد والسعد. وقد يفرق بين ذي الاستثناء وغيره بما أشار إليه السعد من توقف الإخراج على استعماله في جميع معناه، وقد يدفع الإشكال بما سيأتي عن العضد في قول المصنف «والأول الأشبه حقيقة» من قوله «وقد يقال إرادة الاستغراق باقية الخ» فليتأمل.

قوله: (بل هو كلي استعمال في جزئي) قال الشارح المحقق: وتسمح في قوله «كلي» على خلاف ما قدمه من أن مدلول العام كلية اهـ. واعترضه الكوراني بما وافقه عليه المحشيان وقرره الكمال بما اقتضى أن كونه كلياً إنما هو باعتبار ما قبل دخول أداة العنوم كالنفي وأل والإضافة وهو ممنوع، بل هو كلي قبل وبعد لصدق حد الكلي عليه، ولا ينافيه قول المصنف إن مدلول العام كلية لا كلي لأنه أراد بكون كلية أن الحكم على كل فرد وبالكلي المنفي كون الحكم على الطبيعة كما بيناه فيما سبق قال: أعني الكوراني وأورد عليه أن كونه كلياً يخالف لما تقدم من أن العام كلية لا كلي وليس الإيراد بشي لأن القول بالكلية إنما هو إذا كان العام يراد به جميع الأفراد، وأما إذا أريد به بعض الأفراد فلا شك أنه مفهوم كلي أريد به بعض ما صدقته انتهى. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض الفاسد إلا سوء التأمل وعدم إحسان التدبر وذلك لأنه لا يخفى على متأمل أحسن التأمل أن المفهوم من قول المصنف بل هو كلي استعمال في جزئي أن صفة هذا العام وحالته المستقرة له قبل هذا الاستعمال هي أنه كلي وأنه أخرج عن حالته هذه فاستعمل في جزئي، والمبادر من الكلي هو ما تقدم في قوله «ولا كلي» وهو أن يكون الحكم على الماهية من حيث هي على ما تقدم تقريره، فقد اقتضت هذه العبارة أن الحكم في هذا العام قبل هذا الاستعمال على الماهية من حيث هي وهذا غير مراد له لأنه منافٍ لما صححه فيما تقدم من أن الحكم على كل فرد المبني على أنه موضوع لكل الأفراد، فهو كلية بمعنى أنه موضوع لكل الأفراد ولو لم يكن موضوعاً لذلك لم يكن الحكم على كل الأفراد حيث لم يخرج عن معناه لا على الماهية من حيث هي، فيكون إطلاق الكلي عليه حيثئذ تسميحاً فتدبره فإنه في غاية الحسن واللطف لا غبار عليه بوجه، وبه تعلم أن هذا الإيراد من الشارح المحقق شيء عظيم دقيق وأنه لدقته ولطفه خفي على الكوراني ومن قلده فقالوا ما قالوا وكأنهم توهموا أن مراد المحقق الإيراد باعتبار ما بعد الاستعمال في الجزئي فيكون مندفعاً لأنه بعد هذا الاستعمال كلي وهو توهم عجيب، لأن الكلام في أن العام قد أخرج عن وضعه إلى معنى آخر كما هو صريح العبارة، فكيف ينظر في وضعه المخرج عنه إلى حين استعماله في ذلك المعنى الآخر مع أن ذلك الحين ليس حين المخرج عنه على أنا لا نسلم أيضاً أنه بعد هذا الاستعمال كلي لأن زعم كونه كلياً بعده إن كان باعتبار وضعه الأصلي فهو غير صحيح لأنه بذلك الاعتبار كلية لا كلي، وإن كان باعتبار وضع جديد طراً له فليس بصحيح أيضاً للقطع بانتفاء الوضع الجديد عنه، وإن كان باعتبار المعنى المجازي فكذلك لأن مجرد استعمال اللفظ في جزئي لا يجعله باعتباره كلياً وهو

ظاهر، بل كونه مفهوماً كلياً أريد به بعض ما صدقاته كما زعمه الكوراني ومن قلده فاسد هنا قطعاً مع قطع النظر عن مخالفة ما صححه المصنف من أنه كلية كما قرناه، وذلك لأن المفهوم الكلي إذا أريد به بعض ما صدقاته إن أريد به البعض من حيث خصوصه كان مجازاً وإلا كان حقيقة. فإن أريد هذا الثاني نافي قول المصنف ومن ثم كان مجازاً قطعاً، وإن أريد الأول فلا وجه حيثئذ للفرق بين العام الذي أريد به الخصوص والعام المخصوص حيث قطع بمجازية الأول. واختلف في الثاني على الأقوال المذكورة في المتن وذلك لأن الثاني مستعمل في بعض معناه قطعاً بدليل تعليل تلك الأقوال كما لا يخفى على المتأمل، وأشرنا إليه فيما سبق، فإن كان استعماله في بعض معناه من قبيل أنه مفهوم كلي أريد به بعض ما صدقاته فهو أيضاً مجاز إذا أريد البعض من حيث خصوصه فالقطع بمجازية الأول والاختلاف في الثاني إن كان ذلك بناء على إرادة البعض من حيث خصوصه فهما كان باطلاً قطعاً وهو واضح، أو بناء على إرادة الخصوص في الأول وعدم إرادته في الثاني فلا وجه لهذه التفرقة مع استوائهما في أن اللفظ مجاز في كل منهما مع إرادة الخصوص وحقيقة في كل منهما مع عدم إرادة ذلك ولا معنى صحيحاً يقتضيها وهي تحكم صرف فتكون فاسدة وإن لم يكن استعماله في بعض معناه من قبيل أنه مفهوم كلي أريد به بعض ما صدقاته بل من قبيل إنه كلية الذي هو أصل معنى العام أي أنه موضوع لكل الأفراد استعمل في بعض الأفراد هو فاسد من وجهين: الأول أن ذلك يتضمن تفرقة لا وجه لها ولا يقتضيها معنى صحيح وهو أن العام إن أريد به الخصوص فهو مفهوم كلي أريد به بعض أفراد، وإن كان مخصوصاً فهو كلية أريد به بعض الأفراد مع أن العام مطلقاً له معنى واحد وهو كل الأفراد. والوجه الثاني أنه إن كان إذا استعمل في بعض الأفراد من حيث خصوصه مقتصراً عليه مجازاً كما هو القياس جاز المحذور السابق فيما إذا كان من قبيل المفهوم الكلي الذي أريد به بعض ما صدقاته من حيث الخصوص وإن كان إذا استعمل كذلك كان حقيقة كان في غاية الإشكال بل لا وجه له ولا يساعده قياس، فأبى فرق بين المفهوم الكلي إذا أريد به بعض ما صدقاته من حيث خصوصه حتى كان مجازاً قطعاً، وبين الكلية أي اللفظ الموضوع لكل الأفراد إذا أريد به بعضها من حيث خصوصه حتى اختلف في أنه مجاز أولاً، مع أن كلياً منهما استعمل في غير معناه من حيث إنه غير معناه. فالصواب أنه كلية في القسمين العام الذي أريد به الخصوص والعام المخصوص قبل الاستعمال وبعده لأن استعماله في بعض الأفراد لا ينعني أنه كلية بمعنى أنه موضوع لكل الأفراد.

فإن قلت: فيرد إشكال التفرقة على هذا أيضاً قلت: الإشكال حيثئذ أخف وسنشير إليه وإلى دفعه. فإن قلت: جميع ما ذكرته صحيح وارد إذا أريد التجوز عن لفظ العام باعتبار وضع العموم لكنه غير لازم لجواز التجوز عنه باعتبار كونه للجنس مثلاً، وحيثئذ ينهض جواب الجماعة عن إيراد المحقق. قلت: مسلم أنه يجوز التجوز باعتبار الجنس إلا أن الكلام في

(ومن ثم) أي من هنا وهو أنه كلي استعمل في جزئي أي من أجل ذلك (كان مجازاً قطعاً)

خصوص العام كما تصرح به العبارة والمقام فإن غرض المصنف ليس إلا بيان الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص، فكلامه ليس إلا في أقسام العام مع أن الحمل على الجنس يقتضي أنه كلي قبل الاستعمال وبعده. وقد فرق هؤلاء بين الحالين، ومع أن كونه من قبيل استعمال المفهوم الكلي في بعض ما صدقاته كما زعمه الكوراني لا يطرد في كل عام أريد به الخصوص إذ لا يتأتى في ألفاظ الجموع ونحوها إذا أريد بها جزئي واحد إذ ليس الواحد من ما صدقات مفهوم الجموع ونحوها إلا بتعسف بعيد فليتأمل والله أعلم.

قوله: (استعمل في جزئي) قال الكوراني: والجزئي في عبارة المصنف يجب حمله على الجزئي الإضافي أي الشامل للحقيقي، وهو كل خاص دخل تحت عام لأن إرادة الخصوص لا تستلزم إلا الجزئي الإضافي، وقد غلط فيه بعض الشراح فحمله على الحقيقي فتأمل انتهى. وأقول: لا يخفى عليك بعدما سمعته فيما قبله أن هذا الاعتراض الذي فخمه وهول به غلط مبني على غلظه السابق أن العام المراد به الخصوص كلي لأن المستعمل فيه حينئذ جزئي له حقيقي أو إضافي وقد تبين لك بطلان ذلك، وأن العام المذكور كلية لا كلي فلا يكون المستعمل فيه جزئياً لا حقيقياً ولا إضافياً إذ لا يصدق عليه مسمى العام الذي هو كل الأفراد على هذا التقدير وإنما هو بعض من مسمى العام واحد أو أكثر فتعين تأويل الجزئي في عبارة المصنف على البعض من المسمى، ولهذه النكتة اللطيفة التي خفيت على الكوراني فوقع في هذا الغلط أول هذا الغواص على الدقائق الشارح المحقق الجزئي في كلام المصنف بالفرد وأراد به مطلق البعض واحداً كان أو متعدداً حيث شرح قول المصنف «بل هو كلي استعمل في جزئي» هكذا بل هو كلي من حيث إن له أفراداً بحسب الأصل استعمل في جزئي أي فرد منها انتهى. ولهذا قال شيخنا العلامة: لما كان الجزئي هو ما يصدق عليه الكلي أي المفهوم الذي لا يمنع تصوره من الشركة فيه، ومعلوم أن الفرد لا يصدق عليه العام لكون مدلوله جميع الأفراد، أشار - يعني الشارح المحقق - إلى أن إطلاق الجزئي مجاز عن الفرد كما أن إطلاق الكلي على مدلول العام الذي هو كلية مجاز كما سنبه عليه يعني الشارح المحقق انتهى. لا يقال قول المحقق من حيث إن له أفراداً بحسب الأصل يدل على كون الكلي محمولاً على ظاهره فتكون الأفراد جزئيات له وحينئذ يتوجه الاعتراض لأننا نقول: هذا ممنوع منعاً في غاية الظهور بل الأفراد في كلامه بمعنى واحد أن المعنى أي الأحاد التي جملتها هو المعنى كما علم مما تقدم وقد أشار بذلك إلى أن المراد بالكلي الكلية، ولهذا نبه فيما بعد على أن التعبير بالكلي تسامح وقد تكلمنا عليه فيما سبق. وإنما قال بحسب الأصل أي الوضع لأنه ليس كلية باعتبار هذا الاستعمال إذ لم يستعمل في جميع الأفراد. فإن قلت: هل بين جعل العلامة الكلية وصفاً لمدلول العام وبين جعلكم إياها فيما سبق وصفاً للعام تناف قلت: لا بل يصح وصف العام بأنه كلية باعتبار

نظراً لحيشية الجزئية مثاله قوله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس﴾ [آل عمران: ١٧٣] أي نعيم بن مسعود الأشجعي لقيامه مقام كثير في تشبيطه المؤمنين عن ملاقاته أبي سفيان وأصحابه. ﴿أم يحسدون الناس﴾ [النساء: ٥٤] أي رسول الله ﷺ لجمعه ما في الناس من الخصال الجميلة، وقيل الناس في الآية الأولى وفد من عبد القيس، وفي الثانية العرب. وتسمح في قوله «كلي» على خلاف ما قدمه من أن مدلول العام كلية (والأول) أي العام المخصوص (الأشبه أنه حقيقة) في البعض الباقي بعد التخصيص (وفاقاً للشيخ الإمام)

مدلوله ووصف مدلوله بأنه كلية والمقصود واحد وهو أنه موضوع لكل الأفراد ومدلوله كل الأفراد. إذا علمت ذلك علمت أن ما أشار إليه المحقق من أن المراد بالكلي هنا هو الكلية وأن التعبير عنها بالكلي تسمح وأن المراد بالجزئي هنا فرد المعنى أي بضعه واحداً كان أو أكثر لا الجزئي بمعناه الظاهر الذي قرره أهل الميزان لا الحقيقي ولا الإضافي، أمر متعين لا يصح خلافه وأن الاعتراض عليه في ذلك ساقط وأن المغلط له فيه غلط حقيقي بقول القائل:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم
والله الموفق.

قوله: (ومن ثم كان مجازاً قطعاً) أقول فيه بحثان: الأول أن دليل الأشبه الآتي في العام المخصوص جازٍ فيه لأن تناول اللفظ لذلك الجزئي المستعمل فيه بعد قصره عليه كتناوله له قبله إذ لا معنى لتناوله فيما يأتي للبعض الباقي بعد التخصيص إلا كونه بعض المعنى وقد قصر الحكم عليه، وهذا القدر موجود هنا فإن ذلك الجزئي بعض المعنى وقد قصر الحكم عليه فكيف يقطع هنا بمجازيته ويختلف فيها فيما يأتي؟ وأي فرق بين هذا العام المستعمل في جزئي وبين العام الذي انتهى تخصيصه إلى جزئي إذ كلاهما في المعنى أريد به بعض المعنى وقصر الحكم عليه، فالقطع بمجازية الأول والاختلاف في مجازية الثاني غير ظاهر اللهم إلا أن يفرق بأنه في العام المخصوص لم يرد البعض باستعمال يخصه بخلاف الذي أريد به الخصوص. ثم رأيت قول العضد الآتي «وأيضاً لم يرد الباقي بوضع واستعمال ثانٍ الخ» وهو قريب من هذا ومؤيد له أو هو فليتأمل. والبحث الثاني أنه ما علاقة هذا المجاز وقد يقال علاقته الجزئية والكلية لكن فيه بحث يعلم مما ذكرناه في المباحث السابقة. قوله: (الأشبه أنه حقيقة في البعض الباقي) علله الشارح المحقق بقوله لأن تناول اللفظ للبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك تناول حقيقي اتفاقاً فليكن هذا تناول حقيقياً أيضاً، وسيأتي جواب الأكثر عن ذلك في قول الشارح تعليلاً لمذهبهم لاستعماله في بعض ما وضع له أولاً، والتناول لهذا البعض حيث لا تخصيص إنما كان حقيقياً لمصاحبه للبعض الآخر اهـ. وفيه دلالة على موافقة الأشبه على استعماله في بعض ما وضع له أي في بعض أفراد معناه أي بعض جملة الأفراد التي هي معناه، ولهذا لما ذكر العضد دليل الأشبه المذكور قال: الجواب

كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له اهـ.

قلت: ويمكن الاعتذار عن هذا الجواب بأن ما كان من تناوله مع غيره بمنزلة تناوله وحده لأنه بمنزلة قضايا متعددة، ولهذا كانت دلالة على كل فرد مطابقة كما تقدم. ثم قال العضد عقب ما تقدم: وقد يقال كونه لا يتناول غيره أو يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله اهـ. قال المولى التفتازاني في قوله «وقد يقال اعتراض» أي على الجواب وهو غير موجه لأن حاصل الجواب أن يقال: التناول لا يوجب كونه حقيقة لأن كون اللفظ حقيقة أو مجازاً أمر إضافي مختلف بالحيشية فكونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولاً للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزماً لبقاء كونه حقيقية، بل من حيث إنه مستعمل في ذلك المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص قد استعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة، فالقول بأنه كان متناولاً له حقيقة مجرد عبارة اهـ. ولما استدل العضد على مختار ابن الحاجب الذي هو قول الأكثر وهو أنه مجاز مطلقاً بقوله: لنا أنه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركاً بينهما واللازم منتف. أما الملازمة فلأنه ثبت العموم حقيقة والبعض مخالف له في المعقول والفروض أنه حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك. وأما بطلان اللازم فلأن الفرض وقع في مثله اهـ. أجاب عنه بقوله: وقد يقال إرادة الاستغراق باقية إذ المراد بقول القائل «أكرم بني تميم الطوال» عند الخصم أكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم أنهم الطوال، سواء عمهم الطوال أو خص بعضهم، ولذلك تقول أما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير إلى بني تميم لا إلى الطوال منهم. وأيضاً لم يرد الباقي بوضع واستعمال ثانٍ بل بالوضع والاستعمال الأول وإنما طرأ عليهم عدم إرادة الخروج بخلاف المجاز اهـ. وقوله «والبعض مخالف له» أي للعموم في المعقول أي المفهوم يعني ثبت كونه حقيقة في العموم من حيث هو عموم وهو لا يصدق على البعض فلا يكون إطلاقه عليه حقيقة باعتبار مفهوم واحد مشترك بين الكل والبعض ليكون الاشتراك معنوياً، بل يتعين الاشتراك اللفظي وهو خلاف ما فرض. وكونه ظاهراً في العموم غير مشترك بينه وبين الخصوص وهذا معنى قوله «إن الفرض وقع في مثله» أي فيما ليس مشتركاً لفظياً. كذا في حواشي السعد. فإن قيل جاز كون اللفظ حقيقة فيهما باعتبار اشتراكهما في الجنسية أجيب أولاً بأن المشترك المعنوي لا يكون ظاهراً في بعض مدلولاته دون البعض باتفاق القائلين بالعموم لكن اللفظ ظاهر في الاستغراق، ولا يجاب بجواز كونه حقيقة راجحة في الاستغراق لأنه إنما يكون كذلك لو كان استعماله في الاستغراق أكثر وهو على العكس إذ لا عام إلا وقد خص أي إلا ما استثنى، وثانياً بأنه لو كان حقيقة في الجنس مطلقاً لا في استغرافية الجنس من حيث هو كذلك لجاز حمله على البعض من غير قرينة، وهو خلاف مذهبهم لوجوب الحمل على الاستغراق حيثئذ. وقوله: «وقد يقول الخ» جواب عن الدليل بوجهين: قال السعد: حاصل الأول أنا لا نسلم أن العام بعد التخصيص يراد به

والد المصنف (والفقهاء) الحنابلة وكثير من الحنفية وأكثر الشافعية لأن تناول اللفظ للبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص، وذلك التناول حقيقي اتفاقاً فليكن هذا التناول حقيقياً أيضاً (وقال) أبو بكر (الرازي) من الحنفية حقيقة (إن كان الباقي غير منحصر) لبقاء خاصة العموم وإلا فجاز (وقوم) حقيقة (إن خص بما لا يستقل) كصفة أو

خصوص الباقي دون الاستفراق ليكون بمعنى آخر ويلزم من عدم مجازيته الاشتراك. وحاصل الثاني أنه لو سلم إرادة الباقي فبالاستعمال الأول الطارئ عليه عدم إرادة القدر الذي أخرج من المجموع، وحينئذ يتوجه على الدليل أنا لا نسلم أنه لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركاً لفظياً، وإنما يلزم لو كان بوضع ثانٍ واستعمال ثانٍ قال: فقوله «لم يرد الباقي بوضع واستعمال ثانٍ» يعني بوضع شخصي ليلزم الاشتراك أو نوعي ليلزم المجاز، ولم يقتصر على الاستعمال ملاحظة لجانب الاشتراك انتهى. وبذلك يعلم أن قوله «وأيضاً فلم يرد» جواب على التزل.

واعلم أن قوله «إذ المراد بقول القائل أكرم بني تميم الطوال عند الخصم أكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم أنهم الطوال» يقال على قياسه إن المراد بقوله تعالى: «أقتلوا المشركين» مع ما ورد أنه لا يقتل أهل الذمة اقتلوا من المشركين من لم يكن من أهل الذمة، وعلى هذا القياس في سائر المواضع. إذا تقرر ذلك فاعلم أن الوجه الأول الموافق لقول المصنف عمومته مراد تناوياً لا حكماً والمؤيد له من أحسن ما يوجه به الأشبه المذكور ويفرق به بين العام المخصوص، والذي أريد به الخصوص حيث قطع بمجازية الثاني واختلف في مجازية الأول كما تقدم. وكذا الوجه الثاني وإن لم يوافق قول المصنف المذكور «من أحسن ما يوجه ويفرق به» كما ذكر، ويمكن حمل عبارة الشارح عليه وقد اختار الكوراني الأشبه المذكور لكنه علله بما لا يخفى ما فيه على التأمل. حيث قال بعد عزو اختياره للمصنف ووالده وهو المختار عندي ثم قال: ونحن نذكر الدليل على المختار وهو أنه حقيقة في الباقي ونشير إلى الجواب عن شبهة المخالف فنقول: إذا قيل «جاءني الرجال إلا زيداً» فقد أردنا بالرجال جميع الأفراد قطعاً وإلا لم يكن مستغرقاً فلا يصح الاستثناء وهو باطل إجماعاً. وإذا كان المراد الأفراد بأسرها فقد استعمل اللفظ فيما وضع له فيكون حقيقة وخروج بعض الأفراد من الحكم لا دخل له في كون اللفظ حقيقة أو مجازاً انتهى. وأقول: لا يخفى أن الاستشهاد بصورة الاستثناء لا قوة له لأنه مع عدم إثباته بدليل يجوز الفرق بينه وبين غيره كما تقدم نقله عن العضد، وإن من يذهب إلى أن لفظ المستثنى منه مراد به ما عدا المستثنى مجازاً كما سيأتي عن الأكثرين لا ينهض عليه شيء من هذه المقدمات التي أطنب بها وزعم القطع فيها لأن جميعها ممنوعة عنده، وعدم استفراق المستثنى منه لا يوجب عدم صحة الاستثناء مطلقاً. ثم اشتغل بتقرير أدلة بقية الأقوال والجواب عن أدلتها بما يحتاج إلى التأمل فليتأمل فيه من أراد.

قوله: (إن كان الباقي غير منحصر لبقاء خاصة العموم) أقول: يرد عليه أن ما ادعاه من

شرط أو استثناء لأن ما لا يستقل جزء من المقيد به فالعموم بالنظر إليه فقط (وإمام الحرمين حقيقة ومجاز باعتبارين تناوله والاقتصار عليه) أي هو باعتبار تناوله البعض حقيقة وباعتبار الاقتصار عليه مجاز وفي نسخة «باعتباري» بلا نون مضافاً وهو أحسن (والأكثر مجاز مطلقاً) لاستعماله في بعض ما وضع له أولاً والتناول لهذا البعض حيث لا تخصيص وإنما كان حقيقياً لمصاحبه للبعض الآخر (وقيل) مجاز (إن استثنى منه) لأنه يتبين بالاستثناء الذي هو إخراج ما دخل أنه أريد بالمستثنى منه ما عدا المستثنى بخلاف غير الاستثناء من الصفة وغيرها فإنه يفهم ابتداءً أن العموم بالنظر إليه فقط. (وقيل) مجاز (إن خصص بغير لفظ) كالعقل بخلاف اللفظ والعموم بالنظر إليه فقط (و) العام (المخصص قال الأكثر حجة) مطلقاً لاستدلال الصحابة به من غير نكير (وقيل إن خصص بمعين) نحو أن يقال «اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة» بخلاف المبهم نحو «إلا بعضهم» إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج. وأجيب بأنه يعمل به إلى أن يبقى فرد. وما اقتضاه كلام الأمدي وغيره من

أن خاصة العموم عدم الانحصار إن أراد به عدم الانحصار في الواقع لزم خروج ما لا يحصى من صيغ العموم عن أصل العموم كما لو قيل كل أو جميع أهل القرية فعل كذا وكانوا في الواقع مائة، أو كل أو جميع رمان البستان أخذه زيد وكان مائة مثلاً مع أن هذه الصيغ صيغ عموم بلا إشكال إلا أن يخالف في ذلك وهو في غاية البعد. وإن أراد به عدم الانحصار باعتبار الدلالة فكل عام كذلك بالنسبة لأصل أفرادها ولباقيها بعد التخصيص. ثم رأيت العضد قرر هذا القول بقوله قال يعني الرازي: معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالاً على أمر غير منحصر في عدد، وإذا كان الباقي غير منحصر كان عاماً. وأجاب بقوله: الجواب منع كون معناه ذلك أي كونه دالاً على غير منحصر، بل معناه تناوله للجميع أي جميع ما يصلح له وكان للجميع وقد صار لغيره أي للبعض لأن البعض غير الكل فكان مجازاً، ولا يخفى أن هذا منشؤه اشتباه كون النزاع في لفظ العام أو في الصيغ اهـ. أي لأن تقريره إنما هو في لفظ العموم لا في الصيغ التي للعموم، والبحث إنما هو في الصيغ. قال السعد: وهذا من باب اشتباه المعارض بالمعروض انتهى. قوله: (وهو أحسن) أي لأنه مع كونه أخصر مستغنى عن حذف المضاف إلى التناول والاقتصار أي اعتبار تناوله واعتبار الاقتصار عليه لأن التناول والاقتصار معيران لا اعتباران.

قوله: (وأجيب بأنه يعمل به إلى أن يبقى فرد) فيه أمران: أحدهما قال شيخنا العلامة: هذا الجواب غير دافع لدليل الأول إذ حاصل الدليل أن كل فرد يجوز أن يكون هو البعض المخرج فلا يجوز العمل بالعام في فرد واحد فضلاً عن أكثر لقيام الاحتمال في كل واحد، فلاحتمال المانع إنما هو في خصوصيات الأفراد لا في كميتها، فبقاء واحد بل بقاء جميعها إلا واحداً لا يرفع الاحتمال فليتأمل انتهى. وأقول: بل هو دافع لذلك الدليل، وتوجيه ذلك أن

قوله «إلا بعضهم» مثلاً دل قطعاً على خروج البعض، ثم يحتمل تعدد ذلك البعض واعتبار خصوصية فيه، ويحتمل عدم ذلك، فخروج بعض ما محقق وكون الخارج متعدداً أو خصوصاً في الواقع مشكوك فيه فعملنا بالمحقق وألغينا المحتمل لأنه ثبت بالعام تعلق الحكم بجميع الأفراد والأصل عدم خروج شيء منها فلا يخرج شيء منها إلا بدليل أقوى من ظهور العام، فعملنا بالمحقق لأنه أقوى منه وطرحنا المشكوك فيه لأنه دونه. هذا مقصود المجيب وإن أجمل في العبارة. وقد يقرّر التوجيه بوجه آخر وهو أن لفظ البعض له مفهوم كلي صادق بأي فرد فيكون ظاهراً في أي فرد لأن اللفظ إذا أطلق كان ظاهراً في مفهومه. وما يوضح ذلك أنه مفرد له مفهوم كلي وقد أضيف لمعرفة فيكون عاماً بمعنى أي بعض مبهم لا بمعنى كل بعض لأنه حيثئذ ينافي المستثنى منه ويقتضي رفعه بالكلية كما هو ظاهر، وحيثئذ فيخرج عن العهدة بأي فرد. نعم قضية هذا التوجيه أنه يجوز ترك أكثر من فرد واحد حتى لو قيل «اقتلوا المشركين إلا بعضهم» جاز ترك القتل بالنسبة لأفراد كثيرة، وقضية الأول خلافه وهو الموافق لقول الشارح «إلى أن يبقى فرد» ولما سيأتي عن المصنف في شرح المنهاج من قوله «إلى أن يبقى فرد واحد» انتهى. فإن قلت: لفظ البعض مجمل وإجمال المستثنى يوجب إجمال المستثنى منه فلا يمكن العمل به. قلت: لا نسلم أنه مجمل بل هو عام كما تقرر، وما يدل على عدم إجماله أنه لما عدّ الإمام في الحصول من العام المخصوص بدليل منفصل مجهول ثم مثله بما إذا قال رسول الله ﷺ في قوله تعالى: «اقتلوا المشركين» المراد منه بعضهم لا كلهم. قال القرافي في شرحه: لا بد أن يقال بعضهم معين، أما لو قال بعضهم من غير تعيين لم يكن مجملاً بل يخرج عن العهدة بواحد لأنه يصدق عليه أنه بعض كسائر المطلقات انتهى. لكن ما دل عليه كلامه من أنه من قبيل المطلق لا العام فيه نظر، ويؤيد ذلك أنه لو قيل ابتداءً «اقتلوا بعض المشركين» لم يكن فيه إجمال وكفى قتل واحد كما هو الظاهر. فالحاصل أن المراد بالمبهم ههنا ما لا إجمال فيه مما له ظاهر كما نبه عليه الشارح بالمثال والإبهام لا يستلزم الإجمال وإلا كان قولك «أكرم رجلاً» مجملاً ولا يقوله عاقل كما هو ظاهر. نعم مثل المولى التفتازاني للمخصوص بمجمل بقوله: هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله واقتلوا المشركين إلا بعضهم انتهى. وفيه نظر ويعارضه ما تقرر عن القرافي إلا أن فرضه فيما إذا أريد بالخرج معين في الواقع وهذا بخلاف نحو «إلا ما يتلى عليكم» [المائدة: ١] فإنه إشارة إلى معين في الواقع وهو ما يذكر في المستقبل، فما لم يذكر لم يعرف إذ ليس له ظاهر يمكن التمسك به، وما لم يعرف لا يمكن العمل بالمستثنى منه لأن الجهل بالمستثنى يوجب الجهل بالمستثنى منه، وإذا تقرر ذلك ظهر لك اندفاع ما أورده الشيخ وكون هذا الجواب دافعاً للدليل المذكور، وأنه لا منافاة بين ما اعتمده المصنف هنا من حجية العام المخصوص ولو مبهم كما اقتضاه كلامه، وما اعتمده في مبحث المجمل من إجمال نحو «أحلت لكم بيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم» [المائدة: ١] خلافاً لما يتوهم من المنافاة بينهما.

والحاصل أن المهم قسمان: ما له ظاهر وهو عمل ما هنا، وما لا ظاهر له وهو عمل ما يأتي، وهذا الجواب أولى مما أجاب به الشيخ عن المناقاة بعد أن أوردتها، وذلك لاشتماله على التوجيه. وتحقيق الفرق بين نحو «إلا بعضهم» ونحو «إلا ما يتلى عليكم» وإثبات ظهور الأول عند الإطلاق بخلاف جوابه فإنه لا يفيد شيئاً من ذلك كما لا يخفى على التأمل فيهما. نعم يرد هنا بعد ذلك كله أنه إذا كان نحو قوله «إلا بعضهم» من العام فقد تعارض عموم المستثنى منه وعموم المستثنى، فتخصيص الأول بالثاني والاكتفاء في الثاني بفرد واحد دون الأول مشكل يحتاج إلى مرجح إلا أن يجاب بأن المستثنى منه هو الأصل والمستثنى إنما ذكر بالتبعية لتقييده والأصل أولى بالاعتبار في نفسه وفي صفة أو بما تقدمت الإشارة إليه من أن العموم في المستثنى بمعنى أي بعض، وفي المستثنى منه بمعنى كل واحد. يورد عليه أن هذا مسلم إذا كان التخصيص بطريق الاستثناء دون ما كان على وجه الاستقلال كما لو قيل «اقتلوا المشركين» وقيل قبله أو بعده «لا تقتلوا بعض المشركين» إلا أن يجاب بأن اللائق بلفظ الجميع في الأول ولفظ البعض في الثاني أصالة جانب العموم ويبقى الكلام فيما لو قيل مثلاً «اقتلوا بعض المشركين» وقيل أيضاً «لا تقتلوا بعض المشركين». والظاهر أنه يكفي في كل منهما مطلق البعض. ثم ظهر لي ضعف ذلك كله وعدم الحاجة إليه، بل يكفي في الجواب أن المفهوم من ذكر البعض عدم استغراق الجملة فليتأمل. والأمر الثاني أن الكمال أطال هنا بما حاصله أن قول الشارح «وأجيب بأنه يعمل به إلى أن يبقى فرد» يدل على أنه قد قيل بذلك أعني أنه يعمل به إلى أن يبقى فرد، وأن ذلك مرضي عند المصنف، وأنه ليس كذلك إذ لم يقل أحد بذلك وإنما أبداه المصنف احتمالاً واستدل على ذلك بعبارة المصنف في شرح المختصر وفيها: ولو قيل يحتاج به إلى أن يبقى فرد فلا يحتاج به فيه كان على ضعفه أوجه انتهى. وأقول: أما اعتراضه بأنه لم يقل أحد بذلك فيرده أن قول الشارح «وأجيب أكثر» ما يدل على أن غيره أعني غير الشارح أجاب بذلك ولا دلالة فيه على خصوص المجيب ولا أنه غير المصنف، وهذا الذي دل عليه صحيح فإن غير الشارح أجاب بذلك وهو المصنف على أنه يتمل أن غير المصنف أيضاً أجاب بذلك ولم يطلع عليه المصنف ولا الكمال، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ. والاعتراض بمجرد الاحتمال غير صحيح فأخذه من عبارة شرح المختصر أنه لم يقل بذلك أحد وبناء اعتراضه على ذلك ليس في محله. وأما اعتراضه بأن هذا غير مرضي عند المصنف فهو مبني على التقصير والوقوف مع عبارة شرح المختصر التي حكاها وعدم مراجعة غيرها وإمعان التأمل وإلا فعبارة المصنف في شرح المنهاج مصرحة بأن هذا الجواب مرضي عنده حيث قال: ويتجه عندي أن يقال يحتاج به إلى أن يبقى فرد واحد فلا يحتاج به انتهى. وعبارته في جمع الجوامع الذي هو مشروع الشارح مصرحة بأن محصل هذا الجواب مرضي عنده حيث نقل الحجية مطلقاً عن الأكثر وبدأ بها وحكى غيرها الذي منه التفصيل بين أن يخص بمعين فيحتاج به أو بمبهم فلا حكاية الأقوال المرجوحة، وذلك

الاتفاق على أنه في المبهم غير حجة مدفوع بنقل ابن برهان وغيره الخلاف فيه مع ترجيحه أنه حجة فيه (وقيل) حجة (إن خص بمتصل) كالصفة لما تقدم في أنه حيثذ حقيقة من أن العموم بالنظر إليه فقط بخلاف المنفصل فيجوز أن يكون قد خص به غير ما ظهر فيشك في الباقي (وقيل) هو حجة في الباقي (إن أنبأ عنه العموم) نحو «فاقتلوا المشركين» فإنه ينبيء عن الحرب لتبادر الذهن إليه كالذمي المخرج بخلاف ما لا ينبيء عنه العموم نحو «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» [المائدة: ٣٨] فإنه لا ينبيء عن السارق لقدر ربيع دينار فصاعداً من حرز كما لا ينبيء عن السارق لغير ذلك المخرج إذ لا يعرف خصوص هذا التفصيل إلا من الشارع فالباقي في نحو ذلك يشك فيه باحتمال اعتبار قيد آخر (وقيل) هو حجة (في أقل الجمع) ثلاثة أو اثنين لأنه المتيقن وما عداه مشكوك فيه لاحتمال أن يكون قد خص، وهذا مبني على قول تقدم أنه لا يجوز التخصيص إلى أقل من أقل الجمع مطلقاً (وقيل غير حجة مطلقاً) لأنه لاحتمال أن يكون قد خص بغير ما ظهر يشك فيما يراد منه فلا يتبين إلا بقرينة. قال المصنف: والخلافي إن لم نقل أنه حقيقة فإن قلنا ذلك احتج به جزماً (ويتمسك بالعام في حياة النبي ﷺ قبل البحث عن المخصص) اتفاقاً كما قاله الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني (وكذا بعد الوفاة) خلافاً لابن سريج ومن تبعه في قوله لا يتمسك به قبل البحث لاحتمال المخصص وأجيب بأن الأصل عدمه وهذا الاحتمال منتفٍ في حياة النبي ﷺ لأن التمسك بالعام إذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لأجله من الوقائع فيما ورد لأجله من الوقائع وهو قطعي الدخول لكن عند الأكثر كما

صريح في أن الأرجح عنده الحجية وإن خص بمبهم، وحيثذ يحتاج لهذا الجواب على ما تبين فيه. فتحصل من ذلك أن المصنف مشى على هذا الإطلاق في جمع الجوامع وعلى هذا الجواب المناسب لما مشى عليه في جمع الجوامع في شرح المنهاج، فأى إشكال مع ذلك على الشارح: والله الموفق.

قوله: (فإن قلنا ذلك احتج به جزماً) أقول: فيه نظر لأن المعنى الذي تمسك به من نفي الحجية مطلقاً موجود بتقدير كونه حقيقة أيضاً كما هو ظاهر، ولا يخفى أن ظاهر كلامهم خلاف ما قاله المصنف، والظاهر أن ما قاله من بحثه كما يفهمه تعبيره في شرح المنهاج بقوله يشبه أن هذه المسألة مفرعة على قول من يقول العام المخصوص مجاز وإن من قال غير ذلك احتج به هنا لا عمالة انتهى فليتأمل. قوله: (في حياة النبي) أي في زمان حياته. قوله: (في قوله) لم يقل «في قولهم» أو «في قولهما» لأن غير ابن سريج تبع له في هذا القول ويحتمل تعلق في قوله يتبعه. قوله: (بأن الأصل) أي المستصحب قوله: (لأن التمسك بالعام إذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لأجله من الوقائع وهو قطعي الدخول) أقول فيه أمران: الأول أنه أراد بقوله بحسب الواقع دفع ما يورد من إمكان ورود العام في حياته عليه الصلاة والسلام بدون واقعة، أو على واقعة

ثم ترد واقعة أخرى يراد العمل به فيها لكن لباحث منع كلية هذه الدعوى، فرب عام لا يكون وارداً على واقعة أو يكون وارداً على واقعة ثم ترد أخرى يراد العمل به فيها. فإن قلت: يتصور إرادة التمسك بالعام بعد وفاته عليه أفضل الصلاة والسلام أيضاً في واقعة الورد فينبغي القطع حيثد بجواز التمسك خلافاً لإطلاق المصنف جريان الخلاف. قلت: لا نسلم تصور ذلك لأن الواقع في حياته عليه أفضل الصلاة والسلام يمتاز عن الواقع بعدها بنحو خصوص ذي الواقعة وزمانها، فالموجود بعد واقعة أخرى لا واقعة الورد. ثم رأيت شيخ الإسلام قال ما نصه: لا يخفى أن الدليل أخص من المدلول لأنه إنما يتناول التمسك بالعام فيما ورد لأجله في حياة النبي دون التمسك به فيما بعده من الوقائع في حياته ودون التمسك بما ورد لا على واقعة في حياته. وغاية ما يوجه به كلامه على بعد أن يقال الحق بما تناوله الدليل غيره مما ذكر طرد اللباب انتهى. وأقول: لا يخفى ما فيه فإن قوله «دون التمسك به فيما بعده الخ» إن أراد به أنه إذا أريد التمسك بالعام فيما وقع بعد حياته عليه أفضل الصلاة والسلام مما هو نظير ما وقع في حياته كان هذا من محل الوفاق ففيه نظر، لأن هذه واقعة أخرى غير واقعة الورد، وأما إلحاقها بواقعة الورد طرد اللباب فإن بناء على أنها قطعية الدخول أيضاً فهو ممنوع وإلا لم يتجه الإلحاق. وما ذكره من إلحاق ما ورد لا على واقعة بما تناوله الدليل ففي غاية الإشكال إذ لا يقطع بالدخول في شيء من صور هذا بخصوصه كما لا يخفى، فالوجه أنه لو وقع في حياته عليه أفضل الصلاة والسلام الاستدلال بالعام في واقعة أخرى غير ما ورد العام عليها أو ورد العام في حياته عليه أفضل الصلاة والسلام لا على واقعة أن يجري في ذلك هذا الخلاف. لأن الدخول في ذلك ظني ولو وقعت حادثة في حياته عليه أفضل الصلاة والسلام فورد العام عليها ولم تفعل إلا بعد وفاته لكون فعلها على التراخي فالوجه القطع بجواز التمسك بالعام فيها قبل البحث لأن دخولها قطعي وهو ظاهر. والأمر الثاني أن كون مورد العام قطعي الدخول إنما يمنع التخصيص وإخراجه من حكم العام لكنه لا يمنع النسخ بل النص الخاص القطعي مما يقبل النسخ. فإن أراد بقوله «يتمسك» بالعام قبل البحث عن المخصص أن التمسك به لا يتوقف على البحث عن المخصص لكنه يتوقف على البحث عن غيره، وإن كان ذلك غير مفهوم من عبارته فلا فائدة حيثد في الحكم بالتمسك قبل البحث عن المخصص لأن المراد على هذا بحسب المعنى إنما هو امتناع التمسك قبل البحث. وإن أراد أن التمسك لا يتوقف على البحث مطلقاً فهو مشكل مع احتمال النسخ والقطع بالدخول لا يمنع النسخ فإنهم إنما اتفقوا على عدم وجوب البحث نظراً لعدم إمكان التخصيص فلا فائدة في البحث إذ المقصود به ليس إلا طلب المخصص وهو ممتنع لكن قضية النظر إلى ذلك أن لا يتفقوا على عدم الوجوب لإفادة البحث عن النسخ لإمكانه اللهم إلا أن يجاب بأنه نادر فلم يلتفتوا إليه. فالحاصل أن التخصيص وإن كان كثيراً بل غالباً لكنه غير ممكن هنا فلم يجب البحث عنه والنسخ وإن كان ممكناً لكنه نادر فلم يلتفت إلى احتماله فليتأمل.

سيأتي وما نقله الأمدي وغيره من الاتفاق على ما قاله ابن سريج مدفوع بحكاية الأستاذ والشيخ أبي إسحق الخلاف فيه وعليه جرى الإمام الرازي وغيره ومال إلى التمسك قبل

قوله: (وما نقله الأمدي وغيره من الاتفاق وعلى ما قاله ابن سريج مدفوع بحكاية الأستاذ والشيخ أبي إسحق الخلاف فيه) اعترضه الكمال بأنهما إنما حكياه عن الصيرفي ومن حكى الاتفاق لم يعتد بقوله الصيرفي بعد علمه به فقد قال إمام الحرمين في البرهان بعد حكاية قول الصيرفي: وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وإنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد إلى آخر ما أطال به الكمال. وأقول: قال المصنف في شرح المنهاج: هل يجوز أن يستدل بالعام قبل البحث عن المخصص؟ فيه مذهبان: أحدهما الجواز وهو قول الصيرفي وإليه مال الإمام. والثاني المنع وهو قول أبي العباس بن سريج. واعلم أن إثبات الخلاف في هذه المسألة على هذا الوجه هو لإيراد الإمام يعني الرازي وجمهور أتباعه، وادعى جمع من المتأخرين أن ذلك غير معروف بل باطل محتجج بأن الذي قاله الغزالي فمن بعده كالأمدي وغيره أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص إجماعاً قالوا: وليس خلاف الصيرفي إلا في وجوب اعتقاد عمومته قبل دخول وقت العمل به، وإذا ظهر تخصص تغير الاعتقاد. هكذا نقله عنه إمام الحرمين ثم الأمدي وغيره. واشتهرت هذه المقالة حتى تولعت الألسن بأن هذا المكان من غلطات الإمام. وأنا أقول: قد سبق الإمام لهذا النقل الثقة الثابت الشيخ أبو إسحق الشيرازي فقال في شرح اللمع ما نصه: إذا وردت هذه الألفاظ الموضوع للعموم هل يجب اعتقاد عمومها عند سماعها والمبادرة إلى العمل بمقتضاها أو يتوقف فيها؟ اختلف أصحابنا فقال أبو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها والعمل بموجبها انتهى. وكذلك الأستاذ أبو إسحق في أصوله الذي انتخبه والذي أيده الله ولفظه: قيل يلزم وقيل لا يلزم ويعرض على الأصول المهتدة لجواز أن يكون فيها ما يخصه. وأفاد الأستاذ أن الخلاف ليس إلا فيما بعد وفاة النبي ﷺ، أما إذا ورد في عهده وجبت المبادرة إلى الفعل على عمومته. وقد بان بهذين التقلين أن ما نقله الإمام غير مستنكر وهو أولى وأوجه من القول بإيجاب اعتقاد العموم على جزم. ثم حين ظهور المخصص يتغير الاعتقاد فإنه مذهب في غاية السقوط لا وجه له ولا حصل تحته. قال إمام الحرمين: إنه عندنا غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء، قال وإنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد انتهى وهذا بخلاف القول بالعمل بالعام ابتداء فإنه ذو وجه ظاهر وجيه انتهى كلام المصنف في شرح المنهاج باختصار وهو مصرح كما نرى بأن الذي حكاه الأستاذ والشيخ أبو إسحق عن الصيرفي هو العمل بالعام وإن الذي رده في البرهان ليس هو هذا بل هو وجوب اعتقاد العموم على جزم وهو كذلك فإن هذا هو الذي في البرهان ولفظه مسألة إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصيرفي من أئمة الأصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم

البحث، واختاره البيضاوي وغيره وتبعهم المصنف وهو قول الصيرفي كما نقله عنه الإمام الرازي وغيره. واقتصر الأمدى وغيره في النقل عن الصيرفي على وجوب اعتقاد العموم قبل البحث عن المخصص. وعلى قول ابن سريج لو اقتضى العام عملاً مؤقتاً فضايق الوقت عن البحث هل يعمل بالعموم احتياطاً أو لا. خلاف حكاية المصنف عن حكاية ابن الصباغ وذكره هنا أولاً بقوله «وثالثها إن ضاق الوقت ثم تركه» لأنه ليس خلافاً في أصل المسألة (ثم يكفي في البحث) على قول ابن سريج (الظن) بأن لا مخصص (خلافاً للقاضي) أبي بكر

فيها على جزم ثم إن كان الأمر على ما اعتقدوه فذاك وإن تبين الخصوص تغير العقد وهذا غير محدود عندنا من مباحث العقلاء الخ انتهى وحيث فاستدل الكمال على أن من حكى الاتفاق لم يعتد بقول الصيرفي بقوله فقد قال إمام الحرمين الخ في غير محله لأن الذي قاله إمام الحرمين إنما هو رد القول بوجوب الاعتقاد على جزم لا القول بوجوب العمل الذي حكاه عن الصيرفي هذان الأستاذان الجليلان ووافقهما الفخر واتباعه وأين أحدهما من الآخر على أنه لو صح عدم اعتداد حاكي الاتفاق عورض باعتداد هذين الاستاذين ومن وافقهما فلله در هذا الشارح. قوله: (فإن قلت) القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث الذي مشى عليه المصنف ينافي ما مشى عليه في مبحث البيان الآتي من جواز تأخير البيان عن وقت ورود. قلت: لا نسلم ذلك وإنما ينافيه لو لزم بناؤه على منع تأخير البيان وليس كذلك لجواز بنائه على مدرك آخر بجامع الجواز هناك وهو أن العام دليل ظاهر يحتمل المعارض والأصل عدمه فلا يترك الظاهر بمجرد الاحتمال. فإن قلت: فلا فائدة في القول بجواز تأخير البيان. قلت: بل من فوائده فيما نحن فيه كون العموم ظنياً لا قطعياً فنثبت له أحكام الظنيات والحاصل أن جواز تأخير البيان غاية أنه يوجب احتمال المخصص وذلك لا ينافي ظهور العموم وقيام الظن به فيعمل به كسائر الظنيات وبما تقرر يندفع ما زعمه الكمال من أن موافقة المصنف الصيرفي هنا تناقض ما ارتضاه في مبحث البيان الآتي من جواز التأخير عن وقت ورود فليتأمل. قوله: (مدفوع) قال شيخنا الشهاب أي نقله لا منقوله كما هو ظاهر العبارة اهـ. وأقول: فيه نظر والذي يظهر صحة ظاهر العبارة ومعنى دفع منقوله الذي هو الاتفاق المذكور عدم الاعتداد به والتعويل عليه لعدم تحقق ثبوته في الواقع بسبب الحكاية المذكورة بل تعلق الدفع بنقله ليس إلا باعتبار المنقول لتحقيق نفس النقل قطعاً فليتأمل. قوله: (ثم تركه لأنه ليس خلافاً في أصل المسألة) أقول: أي وذكره كما كان أو لا يفهم أنه خلاف في أصل المسألة وبه يعلم اندفاع اعتراض شيخنا الشهاب بقوله لا يخفى إن ذكره عقب ما مر في المتن كما صنع المصنف أو لا يقتضي أن يكون خلافاً في أصل المسألة فكان واجب الحذف لذلك لا لمجرد كونه ليس خلافاً في أصل المسألة انتهى وجه اندفاعه أنه لم يعمل بمجرد كونه ليس خلافاً في أصل المسألة غاية الأمر أنه حذف مقدمة من التعليل لوضوحها من السياق. بقي: أن هذا لا يقتضي تركه مطلقاً فهلا ذكره تفریباً على المقابل كأنه

الباقلاني في قوله «لا بد من القطع» قال: ويحصل بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الأئمة من غير أن يذكر أحد منهم مخصصاً (المخصص) أي المقيد للتخصيص (قسامان الأول

من تفريعاته الحسنة. قوله: (واشتهار كلام الأئمة) أي على ذلك العام. قوله: (المخصص قسامان) قال الكوراني لما فرغ من بيان التخصيص وأحكامه شرع فيما يحصل به التخصيص وهو في التحقيق إرادة التكلم ويطلق على الدال على تلك الإرادة حقيقة عرفية عندهم حتى لا يفهمون من المخصص إلا المعنى الثاني فذكر المصنف أنه قسامان متصل وهو خمسة أقسام استثناء وشرط وصفة وغاية وبدل البعض وقسم بعض الفضلاء إلى المستقل وغيره ثم قسم المستقل وغيره وأراد بغير المستقل ما يتعلق بصدر الكلام وهذا أولى مما ذكره المصنف لأن الاتصال ليس بواجب لا لفظاً ولا زماناً وتلك العبارة توهمه انتهى كلامه. وفي النسخة الواقعة لي سقم. وأقول: مجرد الانقسام إلى المستقل وغيره لا ينافيه كلام المصنف ولذا حمله الشارح عليه حيث قال الأول المتصل أي ما يستقل بنفسه من اللفظ بأن يقارن العام انتهى فأشار إلى أن المراد بالمتصل ما يفتقر إلى اتصاله بغيره وهو معنى غير المستقل لكن قوله بأن يقارن العام قد يقتضي خلاف ذلك لصدقه بقوله اقتلوا المشركين لا تقتلوا أهل الذمة فإن قوله لا تقتلوا أهل الذمة مخصص مقارن للعام مع أن الظاهر أنه ليس من المتصل اللهم إلا أن يريد بقوله بأن يقارن العام معنى بأن يحتاج إلى مقارنته لعدم تأتي انفراده عنه فيخرج ما ذكر لأنه لا يحتاج إلى مقارنته لتأتي انفراده عنه وأن اتفقت مقارنته له في الزمن ثم رأيت قول شيخنا الشهاب قوله بأن يقارن العام كأنه قيد لإفادة المتصل التخصيص انتهى. فليتأمل والأوجه أن قوله بأن يقارن العام تصوير للإتيان بالمتصل لأنه لما أريد به غير المستقل لم يتصور الإتيان به إلا مع المقارنة لكن يحتمل أن يراد المقارنة ولو لمعناه بأن تقارن إرادة الإخراج وأن تأخر الدال عليه وسيأتي عن مقتضى كلام العضد ما يوافقه في غير الاستثناء لكن يخالفه ما يأتي للمصنف من تضعيف القول بجواز انفصال الاستثناء بشرط أن ينوي في الكلام وما علل به أعني الكوراني الأولوية من أن الاتصال ليس بواجب لفظاً ولا زماناً قد يمنع بتصريح المصنف بوجوب الاتصال في الاستثناء والشرط وتصريح غيره بذلك في الباقي كما سيأتي بيانه. واعلم أن ههنا أمرين أحدهما الاتصال في الزمان بالنسبة لصاحب الكلام في إتيانه به وهذا هو مراد المصنف وغيره بالاتصال الذي صرحوا بوجوبه كما ذكر وحاصله أنه يشترط في الاعتداد بهذه المخصصات إتيانه بها متصله بما قبلها إعادة فلو انفصلت فلا أثر لها والثاني الاتصال في الزمان باعتبار وصولها الغير المتكلم وهذا ليس بشرط فإن أراد بالاتصال الذي نفاه الأول فهو ممنوع أو الثاني فهو مسلم ولا يجد به شيئاً وأما ما ذكره من أن المخصص في الحقيقة هو الإرادة فقد ذكره الإمام وسيأتي ما فيه. قوله: (أي المقيد للتخصيص) أي الشيء المفيد لا اللفظ المفيد لما سيأتي أن يكون غير لفظ كالعقل والحس قال شيخ الإسلام إطلاق المخصص على الدليل المفيد لذلك مجاز شائع وإن كان

المتصل) أي ما لا يستقل بثقله من اللفظ بأن يقارن العام (وهو خمسة) أحدها (الاستثناء) بمعنى الدال عليه. (وهو) أي الاستثناء نفسه (الإخراج) من متعدد (بإلا أو إحدى أخواتها)

المخصص حقيقة هو فاعل التخصيص وقول الإمام الرازي ومن تبعه أنه حقيقة إرادة المتكلم فيه وقفة وكان ذلك سرى إليهم من قول المتكلمين الإرادة صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل ومعلوم أن ذلك لا يستلزم ما قالوه. وذكر الكمال نحوه وفيه أمور الأول أنه قف تمنع دعوى المجازية بل هو حقيقة عرفية كما تقدم في كلام الكوراني ويؤيده أنه المتبادر عرفاً من المخصص والثاني أن صريحه أن التفسير بالمفيد يخرج فاعل التخصيص وعلى هذا قال شيخنا الشهاب قوله أي المفيد احتراز عن الشخص المخصص انتهى. وقد ينظر في ذلك بأن كلا من المخصص والمفيد للتخصيص يصدق على الفاعل نعم يستعان على الاحتراز بملاحظة قوله قسمان الخ. والثالث أن ما حكاه عن الإمام ومن تبعه أنه حقيقة إرادة المتكلم ليس بعيداً إذ ثبوت الحكم لبعض الأفراد وانتفاؤه عن البعض الآخر فرع إرادة المتكلم ذلك إذ الوجه أن المراد بالتكلم هنا صاحب الحكم وما جوزة من السريان المذكور غير لازم، وبتقديره لا محذور فيه ولا يضر عدم الاستلزام المذكور بل تكفي المناسبة لذلك.

قوله: (بمعنى الدال عليه) فيه أمران: الأول قال المولى التفتازاني: وينبغي أن يعلم أن إذا قلنا: «جاءني القوم إلا زيداً» فالاستثناء يطلق على إخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيد المذكور بعد «إلا» وعلى مجموع لفظ «إلا زيداً» وهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسير فيجب أنه يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الأربعة انتهى. وبه ينظر في قول شيخ الإسلام أفاد به أن للاستثناء معنيين الخ. بل ينبغي أن يقال إن للاستثناء معاني أو أربعة معاني، والثاني أنه ذكر الكمال أنه نبه بهذا على أن المخصص هو الاستثناء بمعنى أدوات الإخراج، وأقول: اقتصاره على مجرد كون ذلك تنبيهاً على ما ذكر لا يفيد كبير فائدة، بل لا بد من توجيه كون المخصص هو الاستثناء بمعنى الأدوات لا بمعنى الإخراج وإلا فلقاتل أن يقول: ما المانع من إبقائه على ظاهره أعني أن يكون بمعنى الإخراج إذ الإخراج يفيد التخصيص لأنه يستلزمه فإن إخراج بعض أفراد العام عن حكمه يستلزم قصر الحكم على الباقي وهو التخصيص فعلم أن الإخراج ليس عين التخصيص بل هو مستلزم له. فإن قيل: يمنع من إبقائه على ظاهره وصفه بالاتصال فإن الكلام في المخصص المتصل. قلت: بعد تسليم أن الإخراج نفسه لا يوصف بالاتصال يوصف به باعتبار الدال عليه. فإن قيل: هذا تكلف، قلت: بعد التسليم هو من التكلف الشائع مع موافقته الظاهر من اتحاد معنى الضمير ومرجعه وإن كان الاستخدام من المحسنان البديعية. قوله: (بإلا أو إحدى أخواتها) أقول: ظاهر العبارة غير شامل للإخراج بنحو «استثنى وأخرج» على لفظ المضارع فإن كان كذلك فهو

نحو «خلا» و«عدا» و«سوى» صادراً ذلك الإخراج مع المخرج منه (من متكلم واحد وقيل مطلقاً) فقول القائل «إلا زيداً» عقب قول غيره «جاء الرجال» استثناء على الثاني لغو على

ملحق بالإخراج بها في الحكم. قوله: (صادراً) دفع به توهم تعلق من متكلم واحد بإخراج وهو فاسد إذ المتكلم مخرج على اسم الفاعل لا مخرج منه. وقوله «مع المخرج منه» دفع به توهم ما تصدق به العبارة من كون الإخراج منها من متكلم واحد والمخرج منه من متكلم آخر وهو عكس المطلوب بهذا القيد.

قوله: (من متكلم واحد) قال الكوراني: قد اختلف في اعتبار الاستثناء هل يشترط صدوره مع صدور الكلام من متكلم واحد وكلام المصنف دال على أن المختار هو الأول وليس كذلك، لأن الكلام صدور جزأيه أعني المسند والمسند إليه لا يجب من متكلم واحد على ما اختاره بعض المحققين من النحاة. ثم هنا تدقيق آخر وهو أن القائل «إلا زيداً» بعد قول من قال «جاء الرجال» مستلزم للحكم بالمجيء على من عدا زيداً بلا ريب وإذا حكم بالاستثناء لم يقع إلا في ذلك الكلام المقدر غاية لم يذكر للعلم به، فاشتراط متكلم واحد وجه له إذ لم يتصور من متكلمين وما ذكروه كلام ظاهري لا غناء فيه اهـ. أقول: أما قوله: «وليس كذلك لأن الكلام الخ» فهو ليس بشيء لأنه بالغ في الرد على مختار المصنف ولم يزد في استناده في ذلك على نقله اختيار خلافه عن بعض المحققين من النحاة، ومن المعلوم المكشوف حتى للصبيان أن مجرد اختيار بعض المحققين خلاف مختار المصنف لا يرد مختاره لأن مجرد قول عالم لا يرد قول عالم آخر، ولو ساغ ذلك عند العقلاء لانعكس الحال وساغ رد مختار بعض المحققين باختيار المصنف خلافه إذ ليس رد مختار المصنف بمختار غيره أولى من العكس على هذا التقدير على أنه لا يلزم من اختيار ذلك في الكلام اختياره في الاستثناء، سواء جعلنا الخلاف فيه من جهة اللغة أو من جهة الاصطلاح إذ كل منهما أمر نقلي والقياس فيه ضعيف فتأمل ذلك واعجب من هذا الكلام الخالي عن التأمل وعن الجري على القوانين وقل إنا لله وإنا إليه راجعون. وأما التدقيق الذي ذكره وأطنب فيه فالرد به من الطراز الأول لأنه لم يزد في إثباته على مجرد الدعوى كما ترى مع أنه يمكن رده. أما أولاً فما ادعاه من عدم وقوع الاستثناء إلا في كلام مقدر ممنوع كلياً لم لا يمكن أن يأتي كل من المتكلمين بما نطق به قاصداً ربطه بما نطق به الآخر من غير اعتبار تقدير ولا تعويل عليه، وإذا جاز اعتماد المتكلم في تمام كلامه على المقدر مع أنه ليس منسوباً إليه إلا باعتبار توقف ما نطق به عليه وارتباطه به من حيث المعنى وإلا فهو غير صادر عنه جاز أن يعتمد فيه على ما نطق به غيره. ولما أورد بعض الفضلاء إشكالاً وصفه بأنه صعب وهو أن في القرآن محذوفات لا يتم المراد بدون تقديرها والمقام قد يقتضي تقدير لفظ بعينه وقد لا يقتضي. وللعالم بالقرآن أن يقدر ما يحتاج إليه من غير تكبير، فالمحذوفات في كلام الله المقدر لا شك أنها كلام البشر لأن القرآن كلام قديم متواتر نازل من الله بتوسط الملك فيلزم أن يكون

الأول. ولو قال النبي ﷺ «إلا أهل الذمة» عقب نزول قوله تعالى: ﴿فأقتلوا المشركين﴾

الكلام القديم المعجز محتاجاً إلى الحادث الغير المعجز وهو ظاهر البطلان، والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز، والمركب من القديم والحادث حادث، والتزام أن هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص في كلام الله ولا يخرج عن كونه كلام الله التزام أمر ظاهر البطلان اهـ.

أجاب شيخنا الشريف بقوله: ما نقول هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص بل نقول فيه كمال الكمال والبلاغة والنقص اللغوي غير مضر اهـ. أي لإفادة الكلام المقصود مع الاختصار ودلالة السياق والقرائن على المحذوف، فقد اتفق المستشكل والمجيب على أن المحذوف ليس من كلام الله مع توقف المعنى عليه وهذا مما يؤيد ما قلناه وإن كان في بعض مقدمات المستشكل ما لا يخفى وذلك لتوجه المنع على قوله «والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز» فإن مجموع القرآن معجز مع أنه مركب من المعجز كالثلاث آيات، وغير المعجز كآية والآيتين، وكل سورة منه معجزة مع أنها مركبة من المعجز وغيره فيما زاد على الثلاث ومن أجزاء كل منهما غير معجز مطلقاً. وقوله «والمركب من القديم والحادث حادث» فإن القرآن ليس هو مجموع المركب من القديم والحادث بل هو القديم فقط. فإن قيل: قد علم الله ذلك الحادث وأراد معناه مع معنى ذلك القديم لتوقفه عليه قلنا: هذا إنما يستلزم كونه معلوماً لا كونه كلاماً له كسائر المعلومات له على أنه لا يخفى ما وقع فيه المستشكل بقوله «والتزام أن هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص في كلام الله» إلى قوله «ظاهر البطلان» إن اعتقد ما أفاده هذا الكلام. نعم استدلال الدماميني في شرح التسهيل على استحالة صدور الكلام من متكلمين بأن كل كلام مشتمل على نسبة أحد طرفيه إلى الآخر والنسبة أمر نفساني لا يقبل التجزي ولا يقوم إلا بمحل واحد اهـ. وهذا يجري مثله هنا لتظير ما احتج به، ويمكن دفعه بأنه لا يلزم من صدور الكلام من متكلمين تجزي النسبة الواحدة الشخصية ولا قيامها بمحلين، بل يقوم بذهن كل من المتكلمين نسبة شخصية. فالقائم بذهن أحدهما غير القائم بذهن الآخر بالشخص كما لو تكلم كل من شخصين بكل الكلام المعين فإنه يقوم بذهن كل منهما نسبة شخصية وما نحن فيه بمنزلة كلامين إذ يجوز كون كل من المتكلمين قد اعتبر ما نطق به الآخر ولاحظ ربطه بما نطق به هو كما يعتبر ربط المقدر بما نطق به، والمنازعة في إمكان ذلك بلا برهان مما لا يلتفت إليها.

غاية ما في الباب أنه لم يثبت للمجموع الصادر منهما حكم الكلام المتعدد لعدم تعدده حقيقة، وتعدد النسبة الشخصية لا يقتضي تعدد الكلام حقيقة مع اتحاد أجزائه، ولا يتنافى اتحادهما، وحيثما ادعاه من الاستحالة ممنوع. وأما ثانياً فسلمنا عدم وقوع الاستثناء إلا في كلام مقدر لكن ذلك لا يتنافى إمكان اعتبار المجموع الصادر من المتكلمين وجعل تصريح أحدهما بأحد الجزأين قائماً مقام تصريح الآخر به حتى يترتب عليه الأحكام المتعلقة بالألفاظ التي لا يكتفي فيها بالمقدرات كما في الطلاق، فقد تقرر فيه عند الشافعية أنه لو قال قائل لزوجته

[التوبة: ٥] كان استثناء قطعاً لأنه مبلغ عن الله تعالى وإن لم يكن ذلك قرآناً (ويجب اتصاله) أي الاستثناء بمعنى الدال عليه بالمستثنى منه (عادة) فلا يضر انفصاله بتنفس أو

«أنت» ونوى «طالق» أو «طالق» ونوى «أنت» لم يقع طلاق، أو قال «أنت طالق ثلاثاً» ونوى «إلا واحدة» وقع الثلاث، أو قال «إلا واحدة» ونوى قبله «أنت طالق ثلاثاً» لم يقع شيء، فلذا أمكن اختلافهم هل يعتد بالاستثناء الصادر من متكلم آخر فيثبت له حكم الاستثناء أو هو لغو لا يترتب عليه ذلك ويترتب على الخلاف ما لو وكل من يطلق زوجته ثلاثاً إلا واحدة فقال الوكيل «أنت طالق ثلاثاً» وقال الموكل «إلا واحدة» أو بالعكس؛ فعلى الأول يعتد بذلك، وعلى الثاني هو لغو. وأما ثالثاً فحيث قيل بعدم اشتراط اتحاد المتكلم وإن كان في غاية الضعف أو البطلان كان لتصريح المصنف باشتراط اتحاد المتكلم توطئة لحكاية ذلك القول ودفعاً لتوهم الموافقة عليه لو سكت عن ذلك وجه في غاية الحسن، وكان الاعتراض عليه ليس إلا من التغيير في الوجوه الحسان، فزعم الكوراني أنه لا وجه له هو الذي لا وجه له وقد ظهر مما قررناه أنه لم يزد في هذا الاعتراض على ضمه إلى ركة اللفظ وسماجهت فساد المعنى.

قوله: (كان استثناء قطعاً) قال شيخنا الشهاب: أي اتفاقاً فإنه من متكلم واحد هو الله سبحانه، ولعل هذا على القول بأنه لا يجوز له الاجتهاد انتهى. وأقول: الحامل له على هذا الترجي التعليل المذكور لكن الظاهر عدم اختصاصه بالقول المذكور لأن اجتهاده على القول بجوازه لا يكون إلا مطابقاً للحق أو لا يقر إلا على ما هو الحق منه على الخلاف في المسألة فهو على هذا القول بمنزلة المبلغ بل هو مبلغ في المعنى، فالاستثناء هنا أيضاً من متكلم واحد بحسب المعنى وهو الله سبحانه. قوله: (ويجب اتصاله عادة) أي لا حقيقة وفيه أمران: الأول أن من أدلة ذلك وردّ الأقوال الآتية أنه لو صح انفصال الاستثناء لما قال ﷺ «من حلف على شيء ثم رأى غيره خيراً منه فليعمل به وليكفر عن يمينه»^(١) فلو جاز الانفصال لم يوجب التكفير عيناً بل قال «فليستن أو يكفر» لأنه لا حنث مع الاستثناء بل ذكره أولى لأنه أسهل. وأيضاً لو جاز الانفصال لما ثبتت الإقرارات والطلاق والعتق لعدم الجزم بثبوت شيء منها لجواز الاستثناء المنفصل، وأيضاً لو جاز الانفصال لم يعلم صدق خبر ولا كذبه أصلاً لجواز استثناء يرد عليه يصرفه عن ظاهره إلى ما يصير به صادقاً وإن كان ظاهره كذباً وبالعكس. قال السعد: وما يقال إنه وجبت الكفارة لكونها أنفع وثبتت أحكام الإقرارات لوجود القرينة على عدم الاستثناء ليس بشيء لأنه إذا جاز تأخير الاستثناء ولو بعد حين لم يصح الحكم بوجود الكفارات وثبوت أحكام الإقرارات لجواز الاستثناء ما دام المكلف حياً أه. والثاني أنه صريح هنا بوجود الاتصال وسيأتي التصريح بوجوده في الشرط أيضاً وسكت عن وجوبه في

(١) رواه مسلم في كتاب الأيمان حديث ١١-١٣، ١٦. الترمذي في كتاب النذور باب ٦. النسائي في كتاب

سعال (وعن ابن عباس) يجوز انفصاله (إلى شهر وقيل سنة وقيل أبداً) روايات عنه (وعن سعيد بن جبير) يجوز انفصاله إلى (أربعة أشهر وعن عطاء والحسن) يجوز انفصاله (في المجلس وعن مجاهد) يجوز انفصاله إلى (سنتين وقيل) يجوز انفصاله (ما لم يأخذ في كلام آخر وقيل) يجوز انفصاله (بشرط أن ينوي في الكلام) لأنه مراد أولاً (وقيل) يجوز انفصاله

الباقي. وقد قال المازري: التوابع وهي النعت والعطف والتأكيد والبدل والشروط لا خلاف في وجوب اتصالها انتهى. ومن نقله عنه وأقره عليه شارحاً المحصول الأصفهاني والقرافي، وحيث يحتاج للفرق بين التوابع حيث اتفق على وجوب اتصالها، والاستثناء حيث اختلف في وجوبه فيه لكن نفي الخلاف في الشروط يخالف كلام المصنف الآتي وقياس ما ذكر أن الباقي كالتغاية كذلك هذا، وسيأتي عن العضد ما يقتضي الفرق بين الاستثناء وبقيّة المخصصات بما فيه.

قوله: (وعن ابن عباس الخ) عبارة المحصول: وعن ابن عباس أنه جوز الاستثناء المنفصل. وهذه الرواية إن صحت فلعل المراد منها ما إذا نوى الاستثناء متصلاً بالكلام ثم أظهر نيته بعده فإنه يدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه. وفي العضد كمنته: قيل لا يجب الاتصال لفظاً بل يجوز الاتصال بالنية وإن لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثناء. وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا حتى لو قال بعد شهر أردت إلا كذا سمع منه، وذلك لأن هذا ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقاً نواه أم لا لكان بعيداً جداً أه. وقوله «سمع منه» ظاهر في القبول ظاهراً وهو التبادر من إطلاق نقلهم عن ابن عباس صحة الاستثناء وإن طال الزمان، وقضية قول الإمام السابق «فإنه يدين الخ» عدم القبول ظاهراً وفيه بعد على ظاهر المنقول عن ابن عباس، ويحتمل أن ابن عباس يوافق ما عليه الفقهاء من قبول النية ظاهراً تارة وعدمه أخرى. وقد تقدم في الكلام على تعميم نحو «لا أكلت» وإن أكلت ما يعلم منه قياس قواعدنا في ذلك. فإن قلت: حمل كلام ابن عباس على ما تقرر ينافي في قول المصنف الآتي «وقيل يجوز بشرط أن ينوي في الكلام» لأنه يقتضي الإطلاق فيما قبل هذا القول قلت: لا ينافيه. أما على غير الرواية الأخيرة عنه فلعدم التقييد في هذا القول. بما قيد به ابن عباس، وأما على الرواية الأخيرة فإنما جمع المصنف بينها لعدم الاتفاق عليها وعدم تعيينها عنه. واعلم أن قول العضد السابق «كالتخصيص بغير الاستثناء» يخالف ما تقدم لأنه يقتضي الفرق بين الاستثناء وبقيّة المخصصات وأنه يجوز فيها الاتصال بالنية وإن لم يتلفظ به ولا يتجه الفرق بعدم استقلال الاستثناء لوجود ذلك في غيره كالصفة والغاية. وأما من جهة المعنى فأى فرق في «أكرم بني تميم» مثلاً بين أن ينوي معنى العلماء وأن ينوي معنى إلا الجهال؟ ثم رأيت الأصفهاني فسر الغير في قول المختصر وقيل يجوز بالنية كغيره أي الاستثناء بقوله «وهو التخصيص بالأدلة المنفصلة» أه. فليتأمل. قوله: (وقيل سنة) بالجر أي إلى سنة أو بالنصب كما هو المناسب لما بعده أي وقيل يجوز انفصاله سنة. قوله: (في المجلس) أي ما دام المجلس. قوله: (وقيل يجوز انفصاله بشرط أن ينوي

(في كلام الله تعالى فقط) لأنه تعالى لا يغيب عنه شيء. فهو مراد له أولاً بخلاف غيره. وقد ذكر المفسرون أن قوله تعالى ﴿غير أولى الضرر﴾ نزل بعد ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين﴾ [النساء: ٩٥] إلى آخره في المجلس. وقراءة نافع وغيره بالنصب أي على

في الكلام) أي أولاً أي قبل فراغه بدليل قوله «لأنه مراد أولاً» ثم قد يقال مقتضى ما قرره الفقهاء من نفع النية باطناً تارة وظاهراً أيضاً تارة أخرى أن العبارة حيثنذ بالنية ولا أثر للاستثناء، فإن وافقهم هذا القائل على ما ذكر فلا أثر حيثنذ للاستثناء بل المدار على النية فيؤثر ولو لم يوجد استثناء مطلقاً، وقد يكون أثره عنده القبول ظاهراً مطلقاً إذا وجد الاستثناء فهو شرط عنده في القبول كذلك، أو يرى أن المؤثر الاستثناء بشرط تقدم النية فتقديمها شرط في تأثيره فلا أثر لأحدهما وحده لكنه بعيد في النية وحدها فليتأمل.

قوله: (وقيل في كلام الله فقط) قال في البرهان: وإنما حملهم ذلك خيال تخيلوه من كلام المتكلمين الصائرين إلى أن الكلام الأزلي واحد، وإنما الترتيب من جهات الوصول إلى المخاطبين، فلو تأخر الاستثناء فذلك في السماع والتفهم دون الكلام وهذا غلط، لأن الكلام ليس في الكلام الأزلي بل في العبارات التي تبلغنا وهي في حكم كلام العرب ولا يوجد فيه تأخر الاستثناء اهـ. قوله: (فهو مراد له أولاً) قد يقال كان قياس ذلك أن لا يتقيد ذلك بكلام الله، وأن يكون المدار على النية أولاً أي قبل فراغ الكلام كما هو القول السابق على هذا، والفرق بأن من لازمه تعالى إرادته أولاً بخلاف غيره ليس فيه قوة كما لا يخفى. قوله: (وقد ذكر المفسرون الخ) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: كأنه استدلال للأخير خاصة ويصلح أيضاً دليلاً لقول عطاء والحسن اهـ. وأقول: ويمكن أن يستدل به لما قبل الأخير أيضاً. والثاني قال الكوراني: والحق أنه لا دليل فيه لأنه يصلح أن يكون صفة أو حالاً اهـ. وأقول: ما زعمه ليس بحق لأنه إذا جاز الانفصال في الصفة ومنها الحال فليجز في الاستثناء لاستوائهما في عدم الاستقلال وفي الإخراج في المعنى، بل الجواز في الاستثناء أولى بدليل الاختلاف في وجوب اتصاله والاتفاق على وجوب اتصالها كما تقدم عن المازري بما فيه. ونظير ذلك ما سيأتي من استدلال ابن عباس رضي الله عنهما فإنه بالقياس لا بالنص على أن الحالية لا تنافي الاستثناء فإنهم أعربوا غير الاستثنائية حالاً كما تقرّر في محله، وإنما الوجه في دفع الاستدلال بذلك أن الاعتبار بالاتصال بحسب الوجود لا بحسب الإعلام والاستثناء في هذه الآية متصل بحسب الوجود إن انفصل بحسب الإعلام لكن إذا قلنا بالمشهور من حدوث الألفاظ يلزم تأخر الاستثناء في كلام الله بزمان كبير عن تحقق معنى الاستثناء فإنه أزلي، وحيثنذ بقياسه الجواز في كلام غيره تعالى إذا نوى أولاً إذ لا فرق في المعنى فليتأمل. ثم إن أراد الكوراني بما ذكره التعريض بقول المحقق المحلي في معرض الاستدلال «وقد ذكره المفسرون الخ». فأنت خير بسقوط هذا التعريض لأن المحقق إنما حكى ذلك استدلالاً للقول الأخير المرجوح ولم ينتصب لاختياره وقد اشتهر أنه لا تعترض الحكاية. قوله: (كما قرأه) وجه الشبه في أمثاله الوجود.

الاستثناء كما قرأه أبو عمرو وغيره بالرفع أي على الصفة. والأصل فيما روي عن ابن عباس ونحوه كما روي عنه قوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشيء أي فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت﴾ [الكهف: ٢٤] أي إذا نسيت قوله «إن شاء الله» ومثله الاستثناء وتذكرت فاذكره ولم يعين وقتاً فاختلفت الآراء فيه على ما تقدم من غير تقييد

قوله: (ونحوه) هو عطف على ما روي وفيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: يريد أي بقوله «ونحوه» ما سلف من الأقوال عن غير ابن عباس اهـ. وظاهر قوله «من الأقوال الخ» جميع الأقوال المذكورة وفيه نظر بالنسبة للأخيرين فإن هذا الأصل لا يناسبهما كما لا يخفى، وبذلك يشعر تعبيره بقوله «ونحوه» دون قوله «وغيره» وتعليل الأخيرين دون غيرهما. الثاني أنه كيف يصح تعليق هذا الأصل بالنحو المذكور مع قوله «كما روي عنه» أي عن ابن عباس فإن معناه أنه روي عن ابن عباس أنه استدل بهذا الأصل الذي هو قوله تعالى: ﴿ولا تقولن﴾ [الكهف: ٢٤] الخ ومعلوم أنه لا يستدل على أقوال غيره التي هي المراد بالنحو المذكور كما تقرّر إلا أن يجب بأن المراد أن هذا الاستدلال لما صلح الأقوال غيره فكأنه روي عنه فيكون قوله «كما روي عنه» مستعملاً في معناه الظاهر بالنسبة لأقواله وفي معناه التشبيهي بالنسبة لأقوال غيره، أو بأن المراد كما روي عنه في أقواله ونحوها في معناها فيكون ذلك أصلاً فيه أيضاً، أو بأن المراد في أقواله فيكون المراد تقييده وإن أطلق لفظاً. قوله: (كما روي عنه) أي على الوجه الذي روي عن ابن عباس قوله: (قوله تعالى) قد يقال قد تبين من تقريره أن الأصل المذكور ليس قوله تعالى المذكور، بل هو القياس على ما أفاده. ويجب بأن أصل المقيس عليه أصل للمقيس في الجملة. قوله: (﴿ولا تقولن﴾ الخ) قال البيضاوي: أي لا تقولن لأجل شيء تعزم عليه إني فاعله فيما تستقبله إلا بأن يشاء الله أي إلا ملتبساً بمشيئته. قوله: (ومثل الاستثناء) إشارة إلى أن الاستدلال بالقياس على ما في الآية لا بنفس الآية قوله: (وتذكرت) قال شيخنا الشهاب: لو لم يقدر الشارح هذا للزم أن يكون وقت النسيان ظرفاً للتذكر وهو فاسد فهو ظرف للنسيان والتذكر معاً انتهى. وقوله «ظرفاً للتذكر» الأولى للتذكر أي ذكر «إن شاء الله». ووجه الفساد أن ذكر «إن شاء الله» ينافي نسيانه فلا يتصور اتحاد وقتها. وقوله «فهو ظرف للنسيان والتذكر معاً» فالمعنى أن ذكر «إن شاء الله» يكون في الوقت الجامع للنسيان ثم التذكر وذلك صادق بكونه في وقت التذكر. قوله: (فاختلفت الآراء فيه) ينبغي أن المراد بالنسبة لابن عباس آراؤه لا آراء غيره في الفهم عنه بدليل قول الشارح السابق «روايات عنه» فالمراد بالآراء هنا آراء ابن عباس وآراء أصحاب الأقوال المذكورة. وقوله «من غير تقييد» أي من أصحاب تلك الآراء أي من غير اعتبار التقييد بأن اعتبروا عدمه، وليس المراد مجرد سكوتهم عن التقييد، وقوله «توسعاً» علة تركهم التقييد، وينبغي أن المراد التوسع للدليل قام عندهم وإلا فترك التقييد الواقع في النص بلا دليل مما لا يسوغ. قوله: (فقوله) قال شيخنا الشهاب: مبتدأ أي «مشيئة ربك» خبره قال البيضاوي: عامة

بنسيان توسعاً. فقوله «واذكّر ربك» أي مشيئة ربك (أما) الاستثناء (المنقطع) بأن لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه عكس المتصل السابق المنصرف إليه الاسم عند الإطلاق نحو «ما في الدار أحد إلا الحمار» (فثالثها) أي الأقوال لفظ الاستثناء (متواط) فيه وفي المتصل أي موضوع للقدر المشترك بينهما أي المخالفة بـ«إلا» أو إحدى إخوانها حذراً من الاشتراك والمجاز الآتين والأول الأصح أنه مجاز في المنقطع لتبادر غيره أي المتصل إلى الذهن. والثاني أنه حقيقة فيه كالتصل لأنها الأصل في الاستعمال ويحد بالمخالفة المذكورة من غير إخراج وهذا القول بمعنى قوله (والرابع مشترك) بينهما فهو مكرر إلا أن يريد بالطوي

الفقهاء على خلافه يعني قول ابن عباس قال: لأنه لو صح ذلك لم يتقرّر إقرار ولا طلاق ولا عتاق ولم يعلم صدق ولا كذب ثم قال: ويجوز أن يكون المعنى واذكر ربك بالتسبيح والاستغفار إذا نسيت الاستثناء مبالغة في الحث عليه اهـ. أقول: قوله «أي مشيئة ربك خبره» ينبغي أن تكون خبريته على تقدير القول أي نقول في تفسيره أو في حقه أي مشيئة ربك.

قوله: (بأن لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه) فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: يرد عليه الاستثناء في قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ [الدخان: ٥٦] فإنه منقطع وهو بعض الموت، وقيل متصل وضمير فيها للأخرة والموت أول أحوالها اهـ. وأقول: هو متوجه إلا أن يكون المراد أن لا يكون بعض المستثنى منه مع ملاحظة كونه مذوقاً في الجنة. واعلم أنه يرد على عبارة الشارح المذكورة أمثلة كثيرة أيضاً لا تشملها عبارته مع أنها من المنقطع منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء: ٩٢] فإن المستثنى وهو القتل خطأ بعض المستثنى منه وهو القتل مع انقطاع الاستثناء اللهم إلا أن يجعل المستثنى منه القتل عمداً كما هو المناسب للنفي المذكور. وفي شرح المحصول للأصفهاني في هذا المثال أنه يمكن أن يكون الاستثناء من الجنس أي فيكون متصلاً لأن قتل الخطأ بعض أفراد القتل وتلزم الإباحة بمعنى رفع الإثم اهـ. وقوله «وتلزم الإباحة» أي المفهومة من الإخراج من قوله «وما كان» فهذا جواب سؤال مقدّر. وقوله «بمعنى رفع الإثم» أي لا بمعنى الإهدار وعدم الضمان. والثاني قال شيخنا الشهاب أيضاً في الهاء من قوله «فيه»: هذا الضمير راجع إلى الاستثناء بقطع النظر عن المنقطع اهـ. أقول: وجه ذلك أن المقصود بيان ما يعرف به فلو فرض كونه منقطعاً كما هو قضية رجوع الضمير للمنقطع كان معروفاً فلا حاجة لبيان ما يعرف به. واعلم أن الذي ينبغي أن يراد بالبعث في هذا المقام ما يشمل الجزئي والجزء بحسب ما يقتضيه حكم الكلام. قوله: (لفظ الاستثناء متواط) جعل محل الخلاف لفظ الاستثناء وهو قضية كلام جماعة لكن أنكره في التلويح، وذكر أن محل الخلاف الصيغ وأن لفظ الاستثناء حقيقة فيهما بلا خلاف. قوله: (من غير إخراج) أي من المنطوق فلا يتنافى الإخراج من مفهوم الكلام عرفاً كما تقرّر في محله وهذا القيد لإخراج المتصل. قوله: (فهو مكرر) أجاب المحشيان

الثاني أنه حقيقة في المنقطع مجاز في المتصل ولا قائل بذلك فيما علمت (والخامس الوقف) أي لا يدري أهر حقيقة فيهما أم في أحدهما أم في القدر المشترك بينهما. ولما كان في الكلام الاستثنائي شبه التناقض حيث يثبت المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم ينفي صريحاً وكان ذلك أظهر في العدد لنصوصيته في آحاده دفع ذلك فيه ببيان المراد به بقوله (والأصح وفقاً لابن الحاجب أن المراد بعشرة في قولك) مثلاً لزيد علي (عشرة إلا ثلاثة العشرة باعتبار

بأن الظاهر أن مراد المصنف بالقول الثاني ما حكاه الشيخ أبو إسحق أن الاستثناء من غير الجنس لا يصح حقيقة ولا مجازاً وإن قال العضد لا نعرف خلافاً في صحته لغة.

قوله: (ولما كان في الكلام الاستثنائي شبه التناقض) أقول فيه أمور: الأول أنه ينبغي تقييده بالاستثناء المتصل فإن التناقض المذكور لا يظهر في المنقطع نحو «جاء القوم إلا الحمير» وكأنه اعتمد على ما قدمه من أن المتصل هو المنصرف إليه الاسم عند الإطلاق وأن الأصح أنه حقيقة فيه مجاز في المنقطع. ثم رأيت ابن الحاجب في المنتهى أشار إلى ذلك حيث عبر عن هذا الخلاف الآتي بقوله: قد اختلف في تحقيق مدلول المفردات في الاستثناء المتصل الخ اهـ. لكن ينبغي أن يعد من المتصل أو يجعل في حكمه نحو «له علي عشرة إلا ثوباً» لأن المعنى إلا قيمة ثوب وإلا ورد على التقييد بالمتصل لجريان شبه التناقض فيه. وقد يقال لا حاجة للتقييد بالمتصل لجريان شبه التناقض في المنقطع أيضاً باعتبار المفهوم فإن معنى «جاء القوم إلا الحمير» جاء القوم وما يتعلق بهم إلا الحمير كما تقرّر في النحو فقد أثبت الحمير في ضمن ما يتعلق بهم ثم نفى صريحاً. والثاني: أنهم أطلقوا الكلام الاستثنائي وهو شامل لما إذا تقدّم المستثنى، وقضيته توجه التناقض حيثئذ أيضاً، وقد يقال لا مانع منه فليتأمل. والثاني: أنه قد يقال إن ذلك لا يختص بالكلام الاستثنائي بل يجري في سائر المخصصات فقولك مثلاً «أكرم بني تميم إن جاؤوك» يشمل على التناقض حيث يثبت غير الجائين منهم في ضمن بني تميم ثم ينفي بمفهوم القيد وهو قوله «إن جاؤوك» لكن هذا ظاهر على ما تقدّم عن المصنف من أن العام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً. وعن العضد في الكلام على قول المصنف الأشبه أنه حقيقة من قوله «وقد يقال إرادة الاستفراق باقية الخ» المقتضى ذلك أنه حقيقة وأنه مستعمل في كمال معناه، أما على أنه مجاز وأنه مستعمل في بعض معناه فلا يتوجه سؤال التناقض إذ اللفظ على هذا لم يستعمل في كمال معناه، وهذا بخلاف الاستثناء فإن المستثنى منه فيه مستعمل في كمال معناه. ولا بد على ما يفيد ما تقدّم عن العضد والسعد في الكلام على قول المصنف «والعام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً» وكان هذا هو السبب في اقتصارهم على الاستثناء. قوله: (حيث يثبت المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم ينفي صريحاً) أقول: هذا لا يشمل الاستثناء من النفي فإنه على العكس من ذلك ينفي فيه المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم يثبت صريحاً فهلا زادوا أو بالعكس مثلاً وكانهم اقتصروا على صورة الإثبات على وجه التمثيل.

الإفراد) أي الأحاد جميعها (ثم أخرجت ثلاثة) بقولك «إلا ثلاثة» (ثم أسند إلى الباقي) وهو سبعة (تقديرأ وإن كان) الإسناد (قبله) أي قبل إخراج الثلاثة (ذكراً) فكأنه قال «له علي الباقي من عشرة» أخرج منها ثلاثة وليس في ذلك إلا الإثبات ولا نفي أصلاً فلا تناقض

قوله: (ثم أخرجت ثلاثة) قال شيخنا الشهاب: يرد عليه ما مر من أن العام المخصوص عمومه مراد تناوياً لا حكماً. لا يقال العدد ليس بعام لأننا نقول: قد مر في قوله «والقابل له» أعني التخصيص حكم ثبت لمتعدد أن المراد بالعام المخصوص غير العام المحدود فيما سبق صدر المبحث اه. وأقول: لا يخفى ضعف هذا الإيراد لأن الإخراج بالاستثناء لا يمنع تناول المستثنى منه لجميع أفرادها ولهذا قال الشارح في بيان المعنى له علي الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة. فقوله «من عشرة أخرج منها» صريح في استفراق العشرة لأحاديها مع الحكم بالإخراج منها إذ لا يصدق عشرة أخرج منها ثلاثة إلا إذا أريد بها جميع آحادها. وقال المولى التفتازاني تعليلاً لشيء ذكره في هذا المقام ما نصه لأن المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الإسناد إليه أو مجازاً لم يكن يد لفردياته من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة مستعملاً في كمال معناها والحكم بعد إخراج الثلاثة والإلزام التناقض، أو كون العشرة مجازاً عن السبعة فليتأمل اه. فتأمل قوله «فيكون لفظ العشرة الخ» وفي حواشي التلويح الخسرية في قوله «لأن العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشرة» ما نصه: إن قيل هذه المقدمة ممنوعة كيف والثلاثة إذا أخرجت عن العشرة لا تبقى عشرة بل يحصل سبعة قلنا: القيد خارج عن القيد، فالعشرة المقيدة بخروج الثلاثة عنها عشرة لا سبعة لأن الأعداد أنواع متباينة. فإن قيل ما ذكرته يقتضي أن لا يصح الحمل في قولنا السبعة عشرة خرج عنها ثلاثة قلنا: المحمول هنا مجموع عشرة إلا ثلاثة أريد به السبعة مجازاً والكلام في العشرة المقيدة وظاهر أن المجموع غير المقيد فتدبر اه. وكأن الشيخ بنى على أن الإخراج منها ينافي تناولها لما أخرج منها وهو ممنوع أو أن القيد داخل لكنه مندفع كما تقرّر. قوله: (ثم أسند) قال شيخنا الشهاب: تارة أي أسند المسند وهو لزيد وأخرى ثم أسند أي الحكم. وأقول: يجوز أن يكون هذا الفعل تاماً والمعنى ثم وقع الإسناد، وقول الشيخ أي الحكم أي المحكوم به وقول المصنف تقديرأ. قال شيخنا: أي هذا الترتيب في التقدير لا في اللفظ.

قوله: (ولا نفي أصلاً) كذا في العضد فقال فلأئمة إلا إثبات واحد ولا نفي أصلاً فلا تناقض لأنه إنما يتصور بتعارض إثبات ونفي انتهى. قال المولى التفتازاني في تقريره: أي ليس في هذا التركيب إلا إثبات واحد هو للسبعة دون الثلاثة ولا نفي أصلاً لا للسبعة ولا للثلاثة، وهذا ينافي ما ذكر من أن الاستثناء من الإثبات نفي اتفاقاً على أنه لا معنى لسلب نفي الثلاثة لأن التناقض إنما توهم بإثبات الثلاثة ضمناً ونفيها صريحاً، فإذا منع الإثبات اندفع التناقض. لا يقال المراد أنه لا نفي للسبعة أصلاً لأنه كلام لا حاصل له إذا التناقض إنما يتوهم بإثبات الثلاثة

ونفيها دون السبعة اهـ. وأقول: هو ينافي القول بأن الاستثناء من الإثبات نفي الذي سيأتي تصحيحه خلافاً للحنفية من غير توقف لتلك المنافاة على الاتفاق عليه، وحينئذ فقول المصنف «والأصح وفاقاً لابن الحاجب أن المراد بعشرة الخ» لا يجتمع مع قوله الآتي «والاستثناء من النفي إثبات وبالعكس خلافاً لأبي حنيفة» اهـ. لأن ما هنا صريح في أنه لا نفي في الثلاثة، وما سيأتي صريح في أن فيها نفيًا، ولا مع قوله السابق «والقابل له» أي للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لأن هذا صريح في أنه إخراج باعتبار الحكم ضرورة تأخر الإسناد عن إخراج الثلاثة فلم يكن المخصوص الحكم إذ لم يسند إلا إلى الباقي بعد إخراج الثلاثة، وما سبق صريح في أن الإخراج باعتبار الحكم اللهم إلا أن يجاب عن الثاني بأن ما تقدم من أن التخصيص باعتبار الحكم إنما هو بحسب الظاهر دون الحقيقة، ولهذا قال العضد بعد أن قرر مختار ابن الحاجب الذي صححه المصنف بقوله «والأصح وفاقاً لابن الحاجب أن المراد الخ» ما نصه: وعلى المذهب المختار يتمثل أن يقال إنه أي الاستثناء تخصيص نظراً إلى الحكم فإنه للعام في الظاهر والمراد الخصوص، وأن يقال ليس بتخصيص إذ المفرد لم يرد به إلا العموم كما كان عند الانفراد لم يغير إلى تخصيص اهـ.

أما بحسب الحقيقة فلم يرد التخصيص على الحكم لأنه إنما تعلق بالباقي بعد الاستثناء مثلاً وهذا هو المذكور هنا لكن هذا الجواب مع بعده منافٍ لقول الشارح هناك نبه بهذا على أن المخصوص في الحقيقة الحكم اهـ. إلا أن يجاب بمنع المنافاة لأن تخصيص الحكم يتحقق بتعليقه بالباقي بعد الاستثناء لأن إيراد الحكم على بعض مدلول اللفظ المرتبط به قصر له على بعض أفراد العام إذ لا يتوقف قصر الحكم على سبق تعميمه بل ذلك ليس إلا رجوعاً عن الحكم وهو غير معتبر في التخصيص، ويؤيد ذلك ما تقدم من جعل الشارح العام في قول المصنف التخصيص قصر العام على بعض أفرادها صادقاً بالعام المراد به الخصوص، وأن يجاب عن الأول إما بمثل ذلك أيضاً بأن يقال ما يأتي من أن الاستثناء من الإثبات نفي هو بحسب الظاهر دون الحقيقة، وإما بأنه حيث حكم بأنه لا نفي كما هنا فهو باعتبار الدلالة على النسبة الخارجية، وحيث حكم بثبوت النفي فهو باعتبار الدلالة على النسبة النفسية كما جمع بذلك العضد عند الكلام على أن الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس بين كلام الحنفية وكلام أهل العربية، وأوضحه المولى التفتازاني فقال: وحاول الشارح المحقق يعني العضد توفيقاً بين كلامهم وكلام أهل العربية مبنياً على ما سبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الأمر. فإن اعتبرت دلالة على النسبة الخارجية فلا نفي ولا إثبات في المستثنى أي لا دلالة في اللفظ على أن للمستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر، وإن اعتبرت دلالة على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من الإثبات أو من النفي دلالة على أن للمستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر الخ. ما أطال فيه. وفي كلا الجوابين نظر لا يخفى بل هما منفيان لما

(وقال الأكثر المراد) بعشرة فيمَا ذكر (سبعة وإلا) ثلاثة (قرينة) لذلك ثبت إرادة الجزء باسم الكل مجازاً (وقال القاضي) أبو بكر الباقلائي (عشرة إلا ثلاثة) أي معناه (بإزاء اسمين مفرد) وهو سبعة (ومركب) وهو عشرة إلا ثلاثة ولا نفي أيضاً على القولين فلا تناقض. ووجه تصحيح الأول أن فيه توفية بما تقدم من أن الاستثناء إخراج بخلافهما (ولا يجوز) الاستثناء (المستغرق) بأن يستغرق المستثنى المستثنى منه أي لا أثر له في الحكم فلو قال «له علي عشرة

سيأتي في كلام الشارح وغيره في بيان محل الخلاف. وبما تقرر يظهر إشكال كلام الشارح، فقوله «وليس في ذلك إلا الإثبات» إن أراد الإثبات للثلاثة لم يصح وهو ظاهر أو للسبعة فلا دخل له في جواب التناقض المذكور لأنه إنما جاء باعتبار إثبات الثلاثة ونفيها. وقوله «ولا نفي أصلاً» إن أراد لا نفي للسبعة فلا دخل له في الجواب، أو للثلاثة نافي ما سيأتي أن الاستثناء من الإثبات نفي أو لا نفي فيهما فلا دخل لسلب نفي السبعة في الجواب وسلب نفي الثلاثة ينافي ما سيأتي أن الاستثناء من الإثبات نفي. فإن قلت: يمكن التخلص من التناقض على وجه لا ينافي ما سيأتي وهو الاقتصار على دعوى سلب الإثبات عن الثلاثة إذ به يندفع التناقض كما تقدم في كلام السعد والمنافاة لما سيأتي إذ لم يسلب النفي عنها. قلت: لا بأس بذلك لولا أنه قد يمنع من ذلك أن سلب الإثبات مبني على تقدير الإخراج قبل الإسناد، وذلك يقتضي سلب النفي أيضاً عن الثلاثة إلا أن يدعي أن تقدير سبق الإخراج للإسناد موضوع لسلب إثبات الثلاثة وسبق الإسناد وذلك الإخراج لفظ موضوع لنفي الثلاثة وفيه ما فيه فليتأمل.

قوله: (وإلا ثلاثة قرينة) أي فليست للإخراج كما يفيد قول الشارح «وجه تصحيح الأول الخ». وقوله «إرادة الجزء» أي السبعة، وقوله «مجازاً» حال من اسم الكل، وقوله «وقال القاضي عشرة إلا ثلاثة» أي مجموع هذا اللفظ المركب، وقوله «أي معناه» أي وهو السبعة، وقوله «بإزاء اسمين» أي هو معنى لكل منهما، وقوله «مفرد وهو سبعة» أي لفظ سبعة، وقوله «وهو عشرة إلا ثلاثة» أي مجموع هذا اللفظ فلفظ إلا ثلاثة على هذا جزء الاسم فلا إخراج فيه ولا قرينة. قوله: (ولا يجوز الاستثناء المستغرق) قال السيوطي: لو وقع ذلك في الوصية نحو «أوصيت له بمائة إلا مائة» صح وكان رجوعاً عن الوصية. أفنيت بذلك ثم رأيت في كلام الأصحاب ما يساعده فتأمل اهـ. وهو ظاهر لكن في كلام الكمال ما يخالفه فإنه قال: واعلم أن محل الإجماع مقيد بأمرين إلى أن قال: الثاني أن يكون الاستغراق بلفظ الصدر أو مساويه كنسائي طوالت إلا نسائي، وأوصيت له بثلاث مالي إلا ثلاث مالي، فلو كان الاستغراق بغيرهما لم يمتنع عند الحنفية الخ اهـ. وهو صريح في أن نحو «أوصيت له بثلاث مالي إلا ثلاث مالي» من محل الإجماع على امتناع المستغرق وأنه لا أثر له. وقضية ذلك صحة الوصية واستمرارها وهو في غاية البعد، فإن كان هذا التقييد وهذا التمثيل في كلام الأئمة فلا كلام وإلا فيمكن رد هذا المثال

إلا عشرة» لزمه عشرة. (خلافاً لشذوذ) أشار بذلك إلى ما نقله القرافي عن المدخل لابن طلحة فيمن قال لامرأته «أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً» أنه لا يقع عليه طلاق في أحد القولين ولم يظفر بذلك من نقل الإجماع على امتناع المستغرق كالإمام الرازي والآمدي. (قيل ولا) يجوز (الأكثر) من الباقي نحو «له علي عشرة إلا ستة» فلا يجوز بخلاف المساوي والأقل (وقيل) لا الأكثر (ولا المساوي) بخلاف الأقل (وقيل) لا الأكثر (إن كان العدد) في المستثنى والمستثنى منه (صريحاً) نحو ما تقدم بخلاف غير الصريح نحو «خذ الدراهم إلا الزيوف» وهي أكثر. كذا حكى هذا القول في شرحه كغيره في الأكثر وإن شملت العبارة هنا حكايته في المساوي (وقيل لا) يستثنى (من العدد عقد صحيح) نحو «له مائة إلا عشرة» بخلاف «إلا تسعة» (وقيل) لا يستثنى منه (مطلقاً) وقوله تعالى «فلبت فيهم ألف سنة إلا

فليتأمل. قوله: (خلافاً لشذوذ) يحتمل أنه مصدر على حذف المضاف أي خلافاً لذي شذوذ أي لجمع قليل ذي انفراد بهذا القول الغريب الضعيف وأنه جمع شاذ أي شخص شاذ أي لأشخاص شاذين ومنفردين عن الجمهور بهذا القول الغريب الضعيف إلا أن جمع فاعل على فاعول مقصور على السماع، ثم رأيت ما سيأتي عن شيخنا الشهاب في المخصص المنفصل من أنه مصدر بمعنى اسم الفاعل أو جمع شاذ. قوله: (ولم يظفر بذلك من نقل الإجماع الخ) قال الكمال: في الاعتراض به على حكاية الإجماع مع غرابته جداً وشذوذ ناقله نظر فقد قال القرافي: إن الأقرب أن هذا الخلاف باطل لأنه مسبق بالإجماع اه. وأقول: بل الاعتراض صحيح لأن مجرد غرابته وشذوذ ناقله لا يرفعه، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ. والخلاف ينافي الإجماع وإن ثبت به غرابته وشذوذ ناقله، ودعوى القرافي أقربية البطلان غير مسموعة منه ولهذا لم يلتفت إليها الشارح مع إطلاعه عليها بدليل حكايته عنه حكاية هذا الخلاف، ودعواه المسبوقية بالإجماع لا دليل عليها فلا تعويل عليها على أنه في شرح المحصول لم يزد على اعتراضه حكاية الإجماع بهذا الخلاف حيث قال ما نصه: المسألة الرابعة أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق قلنا نقل ابن طلحة في مختصره المعروف بالمدخل إذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً قولين: أحدهما أنه استثناء وينضه الآخر يلزمه الثلاث اه. ولو صح عنده هذا الإجماع وسبقه لم يسعه هذا الإيراد. وقال الأصفهاني: نقل بعضهم عن كتاب لابن طلحة سماه بالمدخل قولين في بطلانه وهو غريب إن صح اه. وقول شيخ الإسلام «قد ظفر به بعض من نقله كالقرافي» فيه نظر، لأن القرافي ما نقله بل حكاه عن نقله.

قوله: (وقيل لا الأكثر ولا المساوي) من أدلته أن الدليل منع الاستثناء لأنه إنكار بعد إقرار خالفناه في الأقل لأنه قد ينسى بقي معمولاً به في غيره، وأجيب بأننا لا نسلم أن الدليل منعه وأنه إنكار بعد إقرار لأنه كجملة واحدة لما مر أنه إسناد بعد إخراج فليس فيه حكمان مختلفان. قوله: (إن كان العدد صريحاً) لم يرد العدد الاصطلاحي بل ما يدل على معدود كما صرح به

خمسين عاماً» [العنكبوت: ١٤] أي زمناً طويلاً كما تقول لمن يستعجلك أصبر ألف سنة وكل قائل بحسب استقرائه وفهمه. والأصح جواز الأكثر مطلقاً وعليه معظم الفقهاء إذ قالوا: لو قال «له علي عشرة إلا تسعة» لزمه واحد.

(والاستثناء من النفي إثبات وبالعكس خلافاً لأي حنيقة) فيهما وقيل في الأوّل فقط

قول الشارح بخلاف غير الصريح الخ. قوله: (أي زمناً طويلاً) قال شيخ الإسلام: تأويل للمستثنى والمستثنى منه انتهى. ويؤيده تأخيره عنهما وكأنه على هذا جعلهما كناية عن الزمن الطويل لكن يلزم على هذا عدم الفائدة في ذكر الاستثناء إذ يكفي في الكناية ما قبله وقضية كلام الكمال أنه تفسير للمستثنى منه خاصة وبه جزم شيخنا الشهاب، وقد يؤيده الاستشهاد الذي ذكره الشارح لكن يرد على هذا أن المستثنى إن جعل أيضاً كناية عن الزمن الطويل فسد المعنى، بل ربما كان الاستثناء حينئذ مستغرقاً وإلا فلا فائدة فيه ولا حاجة إليه وهذا كله مما يضعف هذا القول بل يرده. قوله: (والأصح جواز الأكثر مطلقاً) من أدلته أنه وقع في القرآن استثناء الأكثر كما في قوله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [الحجر: ٤٢] ومن ههنا للبيان لأن الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم أكثر من غيرهم بدليل. ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾ [يوسف: ١٠٣] إذ يدل على عدم إيمان الأكثر وكل من ليس بمؤمن غاوي، وإذا ثبت جواز استثناء الأكثر فجواز استثناء المساوي أولى. ومنها أن فقهاء الأمصار اتفقوا على أنه لو قال «علي عشرة إلا تسعة» لم يلزم إلا واحد ولولا أن استثناء الأكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الأقل لامتنع الاتفاق عليه عادة، ولصار قوم ولو قليلاً إلى أنه تلزمه العشرة لكون الاستثناء لغواً لأنه غير صحيح كما في المستغرق، فقول الشارح «وعليه معظم الفقهاء إذ قالوا الخ» يمكن أن يجعل إشارة إلى الدليل الثاني. قوله: (والاستثناء من النفي) أي من ذي النفي وهو الكلام الذي دخله النفي كأن نفي فيه المحكوم به عن المحكوم عليه أو المستثنى منه الواقع في كلام دخله النفي إثبات أي ذو إثبات أي دال عليه وبالعكس عطف على إثبات أي والاستثناء ملتبس بالعكس مما ذكر أي بالمخالفة له أي من الإثبات أي من ذي الإثبات وهو الكلام، أو المستثنى منه المثبت نفي أي ذو نفي أي دال عليه خلافاً لأي حنيقة وفيه أمور: الأوّل أنه ينبغي أن يلحق بالنفي ما في معناه كالنهي والاستفهام الإنكاري. والثاني أن الكوراني قال: المشهور عند الشافعية أن كون الاستثناء من الإثبات نفيًا متفق عليه عند الطائفتين وإنما الخلاف في العكس وهو كونه إثباتاً من النفي وفي كتب الحنيفة أنه ليس من النفي إثباتاً ولا من الإثبات نفيًا وعبارة المصنف موافقة لما ذكرناه لأنه أخرج العكس ورتب عليه الخلاف انتهى.

وأقول: الظاهر أنه قلد في نقل المشهور المذكور ما في حواشي المولى التفتازاني تبعاً للعضد وأنه قصد بذلك الاعتراض على الشارح المحقق الخبير بحقيقة الحال حيث جعل الخلاف في

عبارة المصنف راجعاً للشقين حيث قال عقب قول المصنف «خلافاً لأبي حنيفة» ما نصه فيهما: وقيل في الأول فقط انتهى. وهذا الاعتراض كدعوى موافقة عبارة المصنف لما ذكره خطأ بلا شبهة فقد صرح المصنف في منع الموانع برجوع الخلاف للأمرين جميعاً بل وبأن الخلاف في الأول محقق وفي الثاني مشكوك حيث قال ما نصه: فصل وسألت عن قولنا الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس خلافاً لأبي حنيفة، وعندنا أن أبا حنيفة مخالف في الموضوعين وقدمنا ما الخلاف فيه محقق وأخرنا ما الخلاف فيه مشكوك لنبين أنه مخالف فيهما جميعاً، وهذا من محاسن هذا الكتاب فإنه لو عكس توهم متوهم أن قوله «خلافاً لأبي حنيفة» مقصور على الثاني، ومراده أن يجعله شاملاً للأمرين. انتهى نص المصنف بحروفه. ومن قوله «فإنه لو عكس توهم موهم الخ» يعلم أن تمسك الكوراني فيما زعمه من موافقة عبارة المصنف له بتأخير العكس مجرد توهم. لا يقال لم يقصد الكوراني الاعتراض على الشارح بل على المصنف فلا يرد عليه ما في منع الموانع لأننا نقول: هذا يبطله قوله «وعبارة المصنف موافقة» لما ذكرناه مع أنه لا يسوغ لمثله الاعتراض على المصنف في مثل هذا الأمر ولا التمسك في مثل هذا الاعتراض بما في الحواشي تبعاً للعضد لما لا ريب فيه لمنصف من أن المصنف هو الثقة العمدة الحجة في نقل هذا الفن وخلافياته المقدم في ذلك على تلك الحواشي ونحوها وإن كانت في نهاية الجلالة لها ولمصنفها فتأمل. والثالث أن القرافي قال ما نصه: قلت يوماً للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله إن الفقهاء التزموا قاعدتين في الأصول وخالفوهما في الفروع فقال لي: ما هما؟ قلت له: المعروف باللام للعموم عندهم ولو قال الطلاق يلزمني بغير نية لم يلزمه إلا طلاق واحدة وهو خلاف القاعدة. والثانية الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ولو قال «والله لا لبست ثوباً إلا الكتان» فقعد عرياناً لم يلزمه شيء ومقتضى قاعدة الاستثناء أنه حلف على نفي ما عدا الكتان وعلى لبس الكتان وما لبس الكتان فيحنت فقال رحمه الله: سبب المخالفة أن الأيمان تتبع المنقولات العرفية دون الأوضاع اللغوية إذا تعارضوا وقد انتقل اللام في الحلف بالطلاق لحقيقة الجنس دون استغراق الجنس فلذلك كان الخالف لا يلزمه إلا الماهية المشتركة فلا يزيد اللام له على الواحد وانتقل إلا في الاستثناء في الحلف بمعنى الصفة مثل «سواء» و«غير» فمعنى حلفه «والله لا لبست ثوباً سوى الكتان» أو «غير الكتان» فالمحلولف عليه هو المغاير للكتان والكتان ليس محلولاً عليه فلا يضره لبسه ولا تركه. ثم توفي رحمه الله تعالى واتفق البحث مع قاضي القضاة تاج الدين فالتزم أن مذهب الشافعي رضي الله عنه أنه يحنت إذا قعد عرياناً وأن «إلا» على بابها والاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات وأرانا نقلاً في ذلك. انتهى كلام القرافي.

وأقول: ما قاله قاضي القضاة تاج الدين من جهة الحكم فممنوع ومن ثم أفتى الإمام البلقيني فيمن حلف لا يشكو غريمه إلا من الشرع فترك الشكوى مطلقاً بأنه لا يحنت. ولنا أن

فقال: إن المستثنى من حيث الحكم مسكوت عنه فنحو «ما قام أحد إلا زيد» و«قام القوم إلا زيدا» يدل الأول على إثبات القيام لزيد، والثاني على نفيه عنه. وقال لا وزيد مسكوت عنه من حيث القيام وعدمه.

ومبنى الخلاف على أن المستثنى من حيث الحكم مخرج من المحكوم به فيدخل في

نلتزم أن «إلا» في المثال المذكور للاستثناء وأن هذا الاستثناء إثبات على القاعدة ولا ينافي ذلك منع ما ذكره التاج، وذلك لأن الإثبات بحسب المقصود من النفي وفي مقابلته والمقصود هنا من النفي هو منع نفسه من لبس الثياب فيكون المقصود من الإثبات هو إباحة لبس الكتان لنفسه لا التزام لبسه لأن المقابل للمنع عدم المنع وهو الإباحة، وأما الالتزام فأمر زائد لا يدل عليه الكلام فلا يحتمل بالترك فتأمل فإنه حسن دقيق، ثم رأيت في بعض حواشي التلويح ما يوافق هذا الجواب، ثم رأي التاج السبكي أطال فيه في بعض تراجم حرف العين من طبقاته الوسطى ونقله عن والده فله الحمد.

قوله: (ومبنى الخلاف الخ) قال السيد الشريف: اعلم أن الخلاف بين الإمامين - يعني أبا حنيفة والشافعي - في أن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس، مبني على أن الألفاظ هل هي موضوعة بإزاء المعاني الذهنية أم الخارجية. فإن قلنا بالأول فلا يثبت للمستثنى في الخارج حكم مخالف للحكم السابق سواء أكان الاستثناء من الإثبات أو النفي مثلاً مدلول «جاءني القوم إلا زيدا» إن كان هو الصورة الذهنية وهي إيقاع النسبة الذهنية بين القوم والذهني والمجيء الذهني وقد أخرج «زيد» عن هذا الحكم الذهني فلا دلالة في اللفظ على أن للمستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر فإنه يجوز أن يرتفع الإيقاع رأساً بل عدم مجيء زيد إنما يكون بحكم البراءة الأصلية وهو عدم الدلالة على الثبوت لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت. وفي مثل «ليس علي إلا سبعة» لا يثبت شيء بدلالة اللفظ لغة بل للعرف وطريق الإشارة كما في كلمة التوحيد حيث يحصل بها الإيمان من المشرك بحسب عرف الشرع. وإن قلنا بالثاني فمدلوله وقوع النسبة بين القوم الخارجي والمجيء الخارجي وقد أخرج «زيد» عن هذا الحكم الذي هو الثبوت الخارجي فيلزم عدم مجيء زيد البتة لأنه لا واسطة بين مجيء زيد وعدمه في الخارج بخلاف ما في الذهن فإنه يجوز أن يرتفع الحكم الذهني وهو إيقاع النسبة الذهنية فتثبت الوسطة حيثئذ. ويمكن أن يقال: إن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الذهنية وهي مدلولات الألفاظ بلا واسطة ولها متعلقات هي النسب والأمور الخارجية وهي مدلولات لها بواسطة وهي المقصودة بالذات، فالاستثناء إما أن يعود إلى الأول وهو مختار أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وإما أن يعود إلى الثاني وهو مختار الشافعي رحمه الله عليه. وقوله «يمكن أن يقال الخ» أي فلا يتعين بناء مختار الشافعي رحمه الله تعالى على أن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الخارجية وكلام الشارح أقرب إلى هذا من الأول كما لا يخفى، وكان المعنى على هذا عند الشافعي في نحو «جاء القوم إلا زيدا» الحكم بمجيء من عدا زيد من القوم وبعدم مجيء زيد.

وقد ذكر الإمام هذا في المعالم فقال: الأحكام الخارجية إنما تثبت بواسطة الأحكام الذهنية فإذا صرفنا الاستثناء إلى الصور الذهنية أفاد بغير وسط أو إلى الأحكام الخارجية لا يفيدها إلا بوسط. قال القرافي في شرح المحصول بعد نقله ذلك: يريد أن الإنسان إذا قال «قام القوم» أو «ما قام القوم» إنما يفهم من ذلك ابتداء أنه يعتقد ذلك. ثم نقول: ظاهر حاله الصديق فيكون زيد ليس قائماً في الخارج أو قائماً فصار حكماً بأنه قائم بعد حكمنا بأن المتكلم يعتقد ذلك، فإذا صرفنا الاستثناء إلى الأحكام الذهنية يكون معناه الحكم على كل أحد من القوم إلا زيداً لا أحكم عليه في هذه القضية فيكون غير محكوم عليه فيجوز أن يكون موافقاً للمستثنى منه في حكمه وأن يخالفه ويكون الاستثناء انصرف لما هو مستغنى عن الوسط. وإذا صرفناه للأحكام الخارجية صرفناه لما هو محتاج للأحكام الذهنية وتوسطها والاستغناء عن الوسط أرجح، ويرد عليه أن المتبادر في العرف هو الأحكام الخارجية والأصل عدم النقل كما أن الأصل عدم الوسط فيتعارض الأصلان وتبقى المبادرة سالمة عن المعارضة انتهى. ثم قال: اتفق العلماء أبو حنيفة وغيره على أن «إلا» للإخراج وأن المستثنى مخرج وأن كل شيء خرج من نقيض دخل في النقيض الآخر، فهذه ثلاثة أمور متفق عليها وبقي أمر رابع مختلف فيه وهو أننا إذا قلنا «قام القوم» فهناك أمران، القيام والحكم، فاختلّفوا هل المستثنى مخرج من القيام أو الحكم به فنحن نقول من القيام فيدخل في نقيضه وهو عدم القيام، والحنفية يقولون هو مستثنى من الحكم فيخرج لنقيضه وهو عدم الحكم فيكون غير محكوم عليه فأمكن أن يكون قائماً وأن لا يكون، فنعدنا انتقل إلى عدم القيام، وعندهم انتقل إلى عدم الحكم، وعند الفريقين هو مخرج ودخل في نقيض ما أخرج منه فافهم ذلك حتى يتحرر لك محل النزاع والعرف في الاستعمال شاهد بأنه إنما قصد إخراجه من القيام لا من الحكم به ولا يفهم أهل العرف إلا ذلك فيكون هو اللغة لأن الأصل عدم النقل والتغيير انتهى. ولا يخفى أنه يجوز أن يكون المراد بكونه مخرجاً من القيام أنه مخرج من القوم باعتبار القيام وكأنه قيل وقع القيام ممن سوى زيد منهم ولم يقع من زيد وبكونه مخرجاً من الحكم أنه مخرج من القوم باعتبار الحكم وكأنه قيل أحكم بالقيام لمن سوى زيد منهم ولا أحكم بشيء لزيد، فلا ينافي ما أطبقت عليه عباراتهم من جعل المستثنى منه وهو المخرج منه القوم.

وفي المحصول احتج أبو حنيفة رحمه الله تعالى بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا نكاح إلا بولي»^(١) «ولا صلاة إلا بطهور»^(٢) ولم يلزم منه تحقق النكاح عند حضور الولي، ولا تحقق

(١) رواه البخاري في كتاب النكاح باب ٣٦. أبو داود في كتاب النكاح باب ١٩. الترمذي في كتاب النكاح باب ١٤ أحمد في مسنده (٢٥٠/١).

(٢) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٢. مسلم في كتاب الطهارة حديث ١. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣١. الترمذي في كتاب الطهارة باب ١. أحمد في مسنده (٢٠/٢).

الصلاة عند حصول الوضوء، بل يدل على عدم صحتها عند عدم هذين الشرطين انتهى. قال الأصفهاني: وجوابه أن ذلك يقتضي الصحة عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم أي يقتضي ثبوت صحة الصلاة في جميع صور الطهارة وإن انتفى غيرها من الأمور المعتبرة في صحة الصلاة انتهى. لكن أورد صاحب التنقيح منهم دليلين على أن الاستثناء في مثل «لا صلاة إلا بطهور» لا يجوز أن يكون إثباتاً وإن كان من النفي.

الأول أنه لو كان إثباتاً لكان معناه صلاة بطهور ثابتة أي صحيحة وقد ثبت أن النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهور صحيحة وهذا باطل لأن بعض الصلاة الموصوفة بالطهور باطلة كالصلاة إلى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك قال في التلويح، وهذا في غاية الفساد للقطع بأن مثلنا قولنا «أكرمت رجلاً عالماً» لا يدل على إكرام كل عام وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج إلى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلاً عن جميع الصور، والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلاً عن القائلين بأن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس، ولا نزاع لأحد في أن من حلف لأكرم رجلاً عالماً يبر بإكرام عالم واحد، وأما من حلف لا أجالس إلا رجلاً عالماً لا يجنث بمجالسته عالين وأكثر بناء على أن الوصف قرينة على أن المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال «لا أجالس إلا رجلاً» على أن القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق انتهى.

والثاني أن قوله «لا صلاة» سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلاة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الإيجاب الكلي المعدول المحمول، فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلوات غير جائزة إلا في حال اقترانها بالطهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة إذ لو تعلق ببعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة أنه لم يشترط الطهور إلا في بعض الصلاة وهو باطل. وإذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي إثبات لزم تعلق إثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من أفراد الصلاة فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر. وأجاب في التلويح بقوله: لقائل أن يقول إن الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وإنما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي، ففي جانب الاستثناء يوجد أيضاً ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الإثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة إلا في حال الاقتران بالطهور فإن فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضة وهو جواز شيء من الصلوات إذ نقيض السلب الكلي إيجاب جزئي كما يقال «ما جاءني أحد إلا ركباً» انتهى. وبذلك كله يظهر صحة جواب الأصفهاني. واعلم أن ابن الحاجب لما استدل على المدعي أعني أن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس بالنقل عن أهل العربية فإنه المعتمد في إثبات مدلولات الألفاظ ذكر العضد جواباً عن ذلك بما شرحه السعد في قوله وحاول الشارح المحقق توفيقاً بين

نقيضه من قيام أو عدمه مثلاً أو مخرج من الحكم فيدخل في نقيضه أي لا حكم إذ القاعدة أن ما خرج من شيء دخل في نقيضه وجعل الإثبات في كلمة التوحيد يعرف الشرع وفي

كلامهم أي الحنفية وكلام أهل العربية مبنياً على ما سبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الأمر. فإن اعتبرت دلالة على النسبة الخارجية فلا نفي ولا إثبات في المستثنى أي لا دلالة في اللفظ على أن للمستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر، وإن اعتبرت دلالة على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من الإثبات أو من النفي دلالة على أن للمستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر هو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر انتهى. أي فالحنفية يحملون كلام أهل العربية على نفي الحكم النفسي كما صرح به العضد في عبارته أي فالمخالفة بين المستثنى والصدر بالحكم وعدم الحكم لا بالنفي والإثبات كما أفصح به صاحب النقود في تقرير عبارة العضد.

ثم قال السعد: ثم مهنا بحث وهو أن ما ذكر لا يتأني فيما هو العمدة في مأخذ الأحكام أعني الإنشاء لعدم دلالة على النسبة الخارجية فيلزم أن لا يكون زيد في مثل «أكرم الناس إلا زيدا» في حكم المسكوت عنه بل محكوماً عليه بعدم وجوب إكراهه بلا خلاف انتهى. وكأن وجه هذا اللزوم أنه ليس معنى قولنا «أكرم الناس» الحكم بإيجاب الإكراه حتى يشبث للمستثنى نقيضه وهو عدم الحكم بالإيجاب فيكون مسكوتاً عنه، بل معناه نفس الإيجاب فثبت للمستثنى نقيضه وهو عدم إيجاب الإكراه وذلك هو معنى قول «بل محكوماً عليه بعدم إيجاب إكراهه» أي بل أثبت له عدم الإيجاب الذي هو نقيض ما في الصدر، ولا يخفى ما في محاولة العضد من مخالفة ظاهر كلام أهل العربية ومخالفة المتبادر من الاستثناء كما تقدم عن القرافي، وقد قال السعد قبل ما تقدم عنه: ويؤولون - أي الحنفية - كلام أهل العربية أنه من الإثبات نفي أنه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازماً لكن إنكار دلالة «ما قام إلا زيد» أي بحسب الوضع على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بإنكار الضروريات وإجماع أهل العربية على أنه من النفي إثبات لا يمتثل التأويل انتهى. واعلم أن «مبني» في عبارة الشارح بمعنى البناء بدليل تعديته بعلى وأن قضية كون الإخراج من المحكوم به أن المراد بالحكم في قول المصنف السابق «والقابل له حكم ثبت لمتعدد» هو المحكوم به، وأن قوله «من حيث الحكم» كأنه احتراز عنه من حيث ذاته فإنه من هذه الحيثية مخرج من المستثنى منه من حيث نفسه لا من حيث المحكوم به ولا الحكم، وأن هذه الحيثية لا تنافي قولنا السابق إنه مخرج من القوم باعتبار القيام فإنه مخرج من المستثنى منه لكن تارة يلاحظ إخراج من حيث ذاته، وتارة من حيث الحكم، ولا منافاة بين قوله «من حيث الحكم» وقوله «إنه مخرج من المحكوم به» لأن اعتبار ملاحظة الحكم في الإخراج صادق مع كون الإخراج من نفس الحكم وكونه من المحكوم به.

قوله: (وجعل الإثبات في كلمة التوحيد يعرف الشرع الخ) فيه ما تقدم في كلام القرافي

المفرغ نحو «ما قام إلا زيداً» بالعرف العام (و) الاستثنائات (المتعددة إن تعاطفت فللأول) أي فهي عائدة للأول نحو «له علي عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا اثنين» فيلزمه واحد فقط. (وإلا) أي وإن لم تتعاطف. (فكل) منها عائد (لما يليه ما لم يستغرقه) نحو «له علي عشرة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة» فيلزمه ستة لأن الثلاثة تخرج من الأربعة يبقى واحد يخرج من الخمسة تبقى أربعة تخرج من العشرة تبقى أربعة تخرج من العشرة تبقى ستة. فإن استغرق

وأن الشارح أمر بالإتيان بهذه الكلمة من لم يعرف الشرع ولولا أن الإثبات فيها معروف بغير الشرع ما حسن ذلك. قوله: (والاستثنائات المتعددة) أي مع اتحاد المستثنى منه وبقي عكس ذلك وهو تعدد المستثنى منه واتحاد المستثنى، وسيأتي في قوله والوارد بعد جمل متعاطفة كما قال الزركشي. لا يقال سكت الأصوليون عن عكس هذه المسألة وهي أن يتعدد المستثنى منه ويتحد المستثنى لأننا نقول: هي مسألة الاستثناء عقب الجمل وسيذكرها انتهى. ويبقى الكلام فيما إذا تعددا هنا وفيما يأتي نحو له «علي عشرة وعشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا اثنين» وينبغي أخذاً من كلامهم الآتي وكلام الفقهاء رجوع هذه المستثنيات لكل من العشريتين فيلزمه اثنان، وعلى قياس ذلك يقال فيما إذا تعددت المستثنيات بعد الجمل، وقد يقال عبارة المصنف هنا صادقة بما إذا تعدد المستثنى منه أيضاً وفيما يأتي صادقة بما إذا تعدد المستثنى أيضاً فلا حاجة إلى زيادة ذلك عليها. قوله: (فللأول أي فهي عائدة للأول) فيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام: أي للمستثنى منه لا للأول من الاستثنائات وإن أومه كلامه اه. وأقول: لم يبال المصنف بمثل هذا الإيهام لاندفاعه بالتأمل إذ لا يتصور عود جميع الاستثنائات التي منها الأول للأول منها مع أن لفظ الأول أخصر من لفظ المستثنى منه. والثاني أن عبارة المصنف شاملة لما إذا استغرق غير الأول وهو ظاهر، لأن المستثنيات إذا عادت للمستثنى منه مع استغراق غير الأول بدون عطف كما سيأتي في كلام الشارح فمع العطف أولى لأن الرجوع مع العطف أقرب بدليل أنه عند عدم الاستغراق تعود إلى المستثنى منه مع المطف دون غيره فتأمل. قوله: (فكل لما يليه ما لم يستغرقه) أقول: فاعل «يستغرق» ضمير «كل» والهاء «لما» والتقدير فكل عائد لما يليه مدة عدم استغراق كل ما يليه وحينئذ فيرد عليه أنه يدخل في منطوقه ما إذا استغرق غير الأول مع أنه لا يعود كل لما يليه، وما إذا استغرق الأول فقط مع أنه لا يعود كل لما يليه على غير القول الثاني من الأقوال الثلاثة المحكية في ذلك فتأمل. ويرد على الشارح أن قوله «فإن استغرق كل ما يليه الخ» بيان للمفهوم مع أن ما عدا استغراق كل لما يليه من جملة المنطوق كما ظهر مما بيناه. ويجاب بأنه أراد بيان الأعم من المفهوم دفعاً لما يتوهم من ظاهر المتن في الصورتين الأخيرتين أعني استغراق غير الأول واستغراق الأول. قوله: (فإن استغرق كل ما يليه بطل الكل) أقول: نحو «له علي عشرة إلا عشرة إلا عشرة».

كل ما يليه بطل الكل، وإن استغرق غير الأول نحو «له علي عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة» عاد الكل للمستثنى منه فيلزمه واحد فقط. وإن استغرق الأول فقط نحو «له علي عشرة إلا عشرة إلا أربعة» قيل يلزمه عشرة لبطلان الأول لاستغراقه والثاني تبعاً، وقيل أربعة اعتبار الاستثناء الثاني من الأول، وقيل ستة اعتباراً للثاني دون الأول (و) الاستثناء (الوارد بعد جمل متعاطفة) عائد (للكل) حيث صلح له لأنه الظاهر مطلقاً (وقيل إن سبق

قوله: (وإن استغرق غير الأول نحو له علي عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة عاد الكل للمستثنى منه فيلزمه واحد فقط) أقول فيه أمور: الأول أنه يمكن توجيه ذلك بأنه لما تعذر رجوع المستثنيات بعضها لبعض رجعت للأصل وهو المستثنى منه تصحيحاً للكلام بقدر الإمكان. والثاني أن قياس ما ذكر في المثال أنه لو قال «له علي عشرة إلا أربعة إلا ستة» لزمه ستة لأن الكل يعود للمستثنى منه فتكون الأربعة مستثناة من العشرة يفضل ستة فتكون الستة مستثناة منها استثناء مستغرقاً فيبطل، ولا يقال تلزمه عشرة لأن مجموع الاستثناءين عشرة فهو مستغرق للمستثنى منه، وذلك لأنه لا يجمع الفرق لا في المستثنى ولا في المستثنى منه كما تقرر في الفروع. ومن هنا ينظر في جواب العضد كابن الحاجب عن استدلال الشافعية على الرجوع للجميع بأنه لو قال «علي خمسة وخمسة إلا ستة» كان للجميع اتفاقاً فكذا في غيره من الصور دفعاً للاشتراك والمجاز حيث قال: الجواب أولاً إلى أن قال: وثانياً أنه إنما رجع إلى الجميع ليستقيم إذ لو رجع إلى الأخيرة لم يستقم أي للاستغراق انتهى. فإن قضية هذا الجواب أنه مع الرجوع للجميع يجمع الخمستان فيكون الاستثناء من العشرة وإلا فالاستغراق بحاله مع أن المقرر أنه لا يجمع الفرق ولعل هذا قول ضعيف. والثالث أن استغراق غير الأول شامل للاستغراق بالزائد كما في مثاله وبالمساوي نحو «له علي عشرة إلا ثلاثة إلا ثلاثة». قال الزركشي بعد نقله هذا التعميم عن المحصول والمنهاج وهو في الزائد صحيح وفي المساوي معارض بأن الثاني يكون تأكيداً كما قاله الرافعي في الإقرار انتهى. وعلى هذا فتمثيل الشارح بالاستغراق بالزائد نعله للاحتراز عن هذا. والرابع أن شامل أيضاً ما إذا استغرق بعض غير الأول دون البعض نحو «له عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا واحداً» إذ يصدق أنه استغرق غير الأول. وقضيته أن يعود الكل للمستثنى منه فيلزمه أربعة في هذا المثال، ويحتمل أن يحمل قوله «غير الأول» على العموم فيخرج ما إذا استغرق البعض دون البعض كما في هذا المثال فيعود غير المستغرق لما قبله وما عداه للمستثنى منه فيلزمه في هذا المثال ستة لأن الواحد مستثنى من الثلاثة يبقى اثنان يخرجان مع الاثنين المستثنى الأول من العشرة يبقى ستة ولم أر في ذلك شيئاً فليراجع.

قوله: (والاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة عائد لكل) فيه أمران: الأول قال في التلويح: لا خلاف في جواز رده إلى الجميع وإلى الأخيرة خاصة وإنما الخلاف في الظهور عند الإطلاق، فمذهب الشافعي رحمه الله تعالى أنه ظاهر في العود إلى الجميع، ومذهب أبي حنيفة رحمه الله

تعالى أنه ظاهر في العود إلى الأخيرة لوجهين: الأول أن الجملة الأخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظراً إلى حكمها وإن اتصلت به باعتبار ضمير أو اسم إشارة، ويحتمل أن يجعل القرب والاتصال دليلاً والانقطاع عما سبق دليلاً آخر بمعنى أن الأخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير أن يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء. الثاني أن عود الاستثناء إلى ما قبله إنما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود إلى واحدة وقد عاد إلى الأخيرة بالاتفاق فلا ضرورة إلى العود إلى غيرها انتهى.

وأقول: لقائل أن يمنع أن القرب والاتصال المذكورين يقتضيان ظهور العود إلى الأخيرة دون غيرها، وأن يمنع تأثير حيلولة الأخيرة بسبب انقطاعها فإنه إن أريد أن هذه الحيلولة مانعة من الصحة فباطل لما تقدم من أنه لا خلاف في جواز العود للجميع أو من الظهور فهو ممنوع، وأن يمنع قوله فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء لأنه إن أراد أن الاتصال الفئات بحيلولتها شرط لصحة الاستثناء فغير صحيح للاتفاق على جواز العود للجميع أو شرط لظهوره فممنوع على أن توسط الحرف الموضوع للتشريك، والجمع يجعل الجميع بمنزلة الجملة الواحدة، ولهذا أجاب العضد عن تمسكهم بالحيلولة المذكورة بقوله: الجواب منع كونها حائلة وإنما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة وأنه ممنوع اهـ. وأما الوجه الثاني فأجاب عنه العضد بقوله: الجواب لا نسلم أنه يرجع للضرورة بل عندنا أن وضعه للجميع فلا يتقيد بالأخيرة كما لو دل دليل على عوده للجميع فإنه يعتبر إجماعاً ومع جواز وضعه للجميع لا يتم ما ذكرتم انتهى. وقوله «بل عندنا أن وضعه للجميع» قال السعد: لا يقال هذا محتمل فلا يدفع الظاهر الذي هو ثبوت حكم الأولى لأننا نقول: إنما ذكرنا ذلك على طريق السند ونمنع كون الرجوع إلى الجميع ضرورياً ولم لا يجوز أن يكون ظاهراً؟ وحيث نمنع ظهور ثبوت حكم الأولى بل الظاهر عدم ثبوته اهـ. قال البيضاوي: واحتج الشافعي بأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع التعلقات كالحال والشرط وكالصفة والجار والمجرور والظرف فيجب أن يكون الاستثناء كذلك والجامع أن كلاً غير مستقل بنفسه. قال المصنف في شرحه: وقد نقل الإمام عن الحنفية موافقتنا على عود الشرط إلى الكل، وأما الحال والظرف والمجرور فقال: إنا نخصها بالأخيرة على قول أبي حنيفة، وحيث لا يحسن استدلال المصنف بها على الحنفية وفي الدليل نظر آخر وهو أنه لا يلزم من اشتراك الشئيين من بعض الوجوه اشتراكهما في جميع الأحكام واللغة لا تثبت قياساً مع أن الفرق ثابت فإن الشرط متقدم على المشروط من جهة المعنى أي لوجوب تقدم الشرط على الجزاء كما قاله في النقود وإن تأخر من جهة اللفظ بخلاف الاستثناء فإنه مؤخر من الجهتين اهـ. ويمكن أن يجاب عن نظره المذكور بأننا لم ندع لزوم الاشتراك في جميع الأحكام بل ادعينا الظهور في الأحكام المذكورة لصلاحيتها للجميع وعدم المانع من العود ولم

الكل لغرض) واحد عاد للكل نحو «حبست داري على أعمامي» و«وقفت بستاني على أخوالي» و«سببت سقايتي لجبراني إلا أن يسافروا». وإلا عاد للأخيرة فقط نحو «أكرم العلماء وحبس ديارك على أقاربك وأعتق عبيدك إلا الفسقة منهم» (وقيل إن عطف بالواو) عاد للكل بخلاف الفاء و«ثم» مثلاً فللأخيرة وعلى هذا الأمدي حيث فرض المسألة في العطف بالواو (وقال أبو حنيفة والإمام) الرازي (للأخيرة) فقط لأنه المتيقن (وقيل مشترك) بين عوده للكل وعوده للأخيرة لاستعماله في كل منهما والأصل في الاستعمال الحقيقة (وقيل بالوقف) أي لا ندري ما الحقيقة منهما ويتبين المراد على الأخيرين بالقرينة وحيث وجدت انتفى الخلاف كما في قوله تعالى ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر﴾ إلى قوله ﴿إلا من

ثبتت اللغة بالقياس بل جعلنا العود إلى الجميع في الشرط علامة على أن الأمر كذلك في الاستثناء الذي هو نظيره في عدم الاستقلال، وأما الفرق المذكور فيمكن منع تأثيره. ثم رأيت العضد أجاب عن هذا الفرق بقوله: وقد يقال إن الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع إليه فلو كان للأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح فارقاً انتهى.

وكان حاصله أن تقدمه تابع لرجوعه فلا يكون تقدمه لأجل رجوعه حتى يحصل به الفرق. واعلم أن المصنف أطلق في الشرط وقيده العضد بالواقع في اليمين حيث قال: قالوا أي الشافعية أولاً «والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله تعالى» عاد إلى الجميع اتفاقاً. الجواب أنه شرط لا استثناء وهو غير محل النزاع. فإن قالوا وإذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لأنه تخصيص متصل مثله قلنا: هذا قياس في اللغة وقد أبطلناه، ولو سلم فالفرق أن الشرط وإن تأخر لفظاً فهو مقدم تقديراً، ولو سلم فهذا يرجع إلى الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها وذلك مما نقول به، وإنما الكلام فيما لا قرينة فيها الخ انتهى. ولقائل أن يمنع أن اليمين عليها قرينة على الرجوع للجميع لأن اليمين عليها صالح مع إطلاق ما قبل الأخير وتقييد الأخير خاصة ولا تقتضي خصوص الرجوع إلى الجميع. والأمر الثاني أنه أورد على عود الاستثناء للكل أنه يلزم توارد عوامل على معمول واحد. وأجيب بالمتنع لأننا إن جعلنا العامل «إلا» كما عليه ابن مالك وغيره فلا كلام وإلا فذلك من قبيل الحذف من المتقدم لدلالة المتأخر على أن المسألة خلافية.

قوله: (وإلا عاد للأخيرة فقط) أقول: هلا قال «وإلا عاد للأخيرة ولما اتفق معها في الغرض فقط» ليفيد عوده في نحو قولك «أكرم العلماء» و«أعتق عبيدك» و«حبس دارك على أعمامك» و«قف بستانك على أخوتك» و«سبل بترك على جيرانك إلا الفسقة منهم» إلا قوله «وحبس» وما بعده على هذا القول فإن ذلك قياسه الظاهر. قوله: (وحيث وجدت انتفى الخلاف) أقول: لعل المراد انتفى أثر الخلاف وإلا فالقرينة لا تنافي القول بالاشتراك أو الوقف حتى ينتفى الخلاف، نعم مع وجودها لا يظهر تفاوت باعتبار ذلك الخلاف، ثم رأيت قول

تاب ﴿ [الفرقان: ٧٠] فإنه عائد إلى جميع ما تقدمه. قال السهيلي: بلا خلاف. وقوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ إلى قوله ﴿إلا الذين تابوا﴾ [المائدة: ٣٣] فإنه عائد إلى الجميع قال ابن السمعاني: إجماعاً. وقوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ﴾ إلى قوله ﴿إلا أن يصدّقوا﴾ [النساء: ٩٢] فإنه عائد إلى الأخيرة أي الدية دون الكفارة قطعاً

شيخنا الشهاب لك أن تقول نفي الخلاف في رجوعه لما اقتضته القرينة ظاهر ولكن ما وجه نفي القول بالاشتراك وغيره انتهى. وقد علم جوابه مما قررته فليتأمل. قوله: (كما في قوله تعالى ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر﴾ إلى قوله ﴿إلا من تاب﴾ فإنه عائد إلى جميع ما تقدمه قال السهيلي بلا خلاف) قال شيخنا العلامة: قوله «إلى جميع ما تقدمه» أي من قوله ﴿والذين لا يدعون﴾ وما بعده وفيه نظر، بل هو عائد إلى جملة قوله تعالى: ﴿ومن يفعل ذلك يلق أثاماً﴾ [الفرقان: ٧٠] وحدها انتهى. وأقول: عوده إلى جملة قوله تعالى: ﴿ومن يفعل ذلك يلق أثاماً﴾ عود إلى جميع ما تقدم لتعلق هذه الجملة بجميع ما تقدم، فالمراد أنه عائد إلى جميع ما تقدم بحسب المعنى لأن هذه الجملة بمنزلة أن يقال «ومن يدع مع الله إلهاً آخر يلق أثاماً، ومن يقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق يلق أثاماً، ومن يزن يلق أثاماً إلا من تاب». فإن قلت: هذه الجمل التي قدرتها وجعلت الجملة المذكورة بمنزلتها ليست هي الجمل المتقدمة ولا موافقة لها في المعنى لأن تلك منفيات وهذه مثبتات، والاستثناء إنما ينتظم مع هذه ولا ينتظم مع تلك إذ لا معنى لأن يقال في سياق المدح ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر إلا من تاب﴾ فيكون مدح الذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر مشروطاً بعدم التوبة والإيمان والعلم الصالح، وحينئذ لا يصدق قول الشارح فإنه عائد إلى جميع ما تقدمه إذ لم يصح عود هذا الاستثناء إلى نفس الجمل المتقدمة. قلت: المراد بعوده إلى جميع ما تقدم تعلقه به في الجملة وذلك صادق بتعلقه بمشبات تلك الجمل المتقدمة المشار إلى تلك المثبتات بالجملة المذكورة كما تقرر، وفي ذلك إشارة إلى تعميم تلك القاعدة وأنها شاملة لمثل هذه الصورة فلا إشكال أصلاً فتأمل.

قوله: (إلى قوله ﴿إلا الذين تابوا﴾ فإنه عائد إلى الجميع) قال شيخنا العلامة: أي جميع قوله «إن يقتلوا وما بعده» وأنت خبير بأن هذه مفردات لا جمل لأن «أن» المصدرية والفعل في تأويل مصدر وهو مفرد انتهى. وأقول: الظاهر أنهم تسمحوها في عد مثل هذه جملاً نظراً إلى أصلها قبل دخول «أن» لحصول المقصود مع ذلك من التنبيه على العود لجميع الجمل السابقة عند وجود القرينة والتسمع بنحو ذلك شائع في كلامهم بحيث لا يستنكر. وقد يجاب أيضاً بأنهم أرادوا بالجمل ما يشمل نحو ذلك لكن يحدسه ما دل عليه كلام الحواشي للسعد من أن مثل هذا ليس من الجمل التي هي محل النزاع حيث جعل ملخص بعض أدلة الشافعية على العود للجميع أن تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر للمبتدئ جعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء إلى الكل اتفاقاً، فكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جملة ليعود الاستثناء إلى الكل ثم قال:

اتفاقاً أما قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء﴾ إلى قوله ﴿إلا الذين تابوا﴾ [النور: ٤].

والجواب أن ذلك في المفردات أو ما هو في حكمها من الجمل التي لها محل من الأعراب، أو التي وقعت صلة للموصول أو نحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط انتهى. واعلم أن تقرير هذه المسألة على هذا الوجه الذي ذكره الشارح هو كذلك في كلام القوم كما تصرّح به عبارته، ألا ترى إلى قوله «قال السهيلي بلا خلاف قال ابن السمعاني إجماعاً» ولم ينبه الشارح على ما فيه من التسامح الذي تبين لظهوره وسهولة أمره وعدم فوات المقصود معه خصوصاً وقد اشتهر أن المناقشة في العبارة ليست من دأب المحصلين وأن الأمثلة مما يكتفي فيها بمجرد الاحتمال، بل والفرض لأن المقصود بها الإيضاح وهو حاصل مع ذلك فتأمل.

قوله: (إلى قوله ﴿إلا أن يصدّقوا﴾ فإنه عائد إلى الأخيرة) قال شيخنا العلامة: أي إلى الجملة الأخيرة ولا يخفى عليك أن كلاً من قوله «فدية مسلمة» وقوله «فتحري ربة» مفرد لأن الأول مبتدأ والثاني معطوف عليه انتهى. وأقول: لا يتعين كون الثاني معطوفاً عليه لجواز كونه مبتدأ مقدر الخبر أي فعلية تحرير ربة مؤمنة وعليه دية فيكون من عطف الجمل لكن يرد على هذا ما تقدم عن الحواشي إن هذه الجمل على هذا التقدير لها محل من الأعراب لأنها وقعت جزء الشرط. ويجاب بأنه تسمحوها في التمثيل بها وهذا كله على تسليم ما في الحواشي وإلا فيمكنهم منع ما فيها. واعلم أنه قد بين المحشيان القرينة في هذه الآيات فليراجع ذلك من أراد. قوله: (أما قوله تعالى ﴿والذين يرمون المحصنات﴾ الخ) أقول: هذا الصنيع صريح في أن قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ [النور: ٤] معطوف على جملة ﴿فاجلدوهم﴾ عند الشافعي كغيره ففيه رد على من زعم أن الشافعي جعل جملة «ولا تقبلوا» منقطعة عن جملة «فاجلدوهم» مع أن كونها معطوفة عليها أظهر من أن يخفى. ومنشأ هذا الزعم أن الشافعي قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالأخيرتين وقطع «لا تقبلوا» عن «اجلدوا» إذ لو كان عطفاً عليه لسقط الجلد عن النائب على ما هو الأصل عنده من صرف الاستثناء إلى الكل. قال في التلويح: وفيه بحث إذ لا نزاع لأحد في أن قوله «ولا تقبلوا» عطف على «فاجلدوا» إلا أن الشافعي لم يجعله من تمام الحد بناء على أنه لا يناسب الحد لأن الحد فعل يلزم على الإمام إقامته لا حرمة فعل، ولم يسقط الجلد بالتوبة لأنه حق العبد ولهذا أسقطه بعفو المقدوف، وصرف الاستثناء إلى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع أن المستثنى هو «الذين تابوا وأصلحو» ومن جملة الإصلاح الاستحلال وطلب عفو المقدوف، وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضاً فيصح صرف الاستثناء إلى الكل انتهى. وهو ظاهر.

وأما ما في الحواشي الخسروية من قوله جوابه أي هذا البحث أن الحد ليس ما ذكره بل

فإنه عائد إلى الأخيرة غير عائد إلى الأولى أي الجلد قطعاً لأنه حق آدمي فلا يسقط بالتوبة. وفي عوده إلى الثانية أي عدم قبول الشهادة الخلاف فعندنا نعم وعند أبي حنيفة لا

هو عقوبة مقدرة حق الله تعالى كما ذكر في الهداية وعدم قبول الشهادة وإن لم يصلح أن يكون حداً لعدم التقدير فيه يصلح أن يكون تمييزاً للححد ومكماً له باعتبار استلزامه لمعنى العقوبة إذ كم من شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم بعدم قبول شهادته. ولو أسلم أن الحد ما ذكره لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق والسكوت عند الشهادة، بل ردة الشهادة والتصريح بعدم قبولها، ولهذا خوطب به الأئمة انتهى. فلا يخفى ما فيه من التكلف، ويمكن دفعه بأن شأن حق الآدمي السقوط بالعفو بل تكاد نصوص الشرع تقطع بذلك وهذا ليس كذلك. وإذا كان هذا شأن أصل حق الآدمي فتتمته أولى إذ تنمة الشيء دونه في القوة وبأنه لم يرد في شيء من نصوص هذا الحد ونحوه تعرض لكون عدم قبول الشهادة من تتمته، ولو كان من تتمته كان الظاهر تعرض النصوص أو بعضها لبيان ذلك خصوصاً مع كونه مما يخفى وإلا لزم إهمال بيان ذلك أبداً وعدم التعرض له بوجه وهو في غاية البعد كما لا يخفى. فظواهر النصوص شاهدة شهادة قوية بأنه ليس من تتمته، ومثل هذا القدر كاف في هذا الأمر الظني، ومجرد أن التألم بردة الشهادة قد يفوق التأمل بالضرب لا يكفي في إثبات ذلك لأن غاية الأمر ثبوت الصلاحية له ومجرد ذلك لا يجوز إثبات هذا المدعى به وإلا فكان ينبغي أن يصح الاقتصار عليه في غير هذا الحد كالشرب ولا يقوله أحد. وقد قال السيد علي: وحده المفترى ثمانون ولم يقل وعدم قبول شهادته ولا قال من حده أو أصل حده ثمانون مما يشعر ببقاء شيء آخر، ولا يقال إنما لم يتعرض لذلك كنصوص الشرع لظهوره لأن ذلك غير صحيح إذ لا ظهور بوجه لكون ذلك تنمة، بل غاية ما ثبت ظهوره في نفسه ومجرد تفسير الهداية لا يرد ما ذكره التلويح على أنه لا منافاة بينهما كما هو ظاهر لجواز أن يكون أحدهما تعريفاً له بخاصته، والآخر حد له أو تعريف له بخاصة أخرى. وقوله «لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق» ممنوع قطعاً بل المراد الأعم الشامل لذلك للقطع بأنه لا حرج على المخاكم في الاقتصار على مجرد الإعراض عنه وعدم العمل بشهادته إلا لعراض يقتضي زيادة على ذلك.

قوله: (غير عائد إلى الأولى أي الجلد قطعاً لأنه حق آدمي فلا يسقط بالتوبة) ما أفاده هذا الكلام من توجيه عدم العود للأولى بما ذكر أشار الكوراني إلى رده حيث نقله عن بعض الفضلاء، ثم بالغ في رده بما توهم أنه راد له فقال: واعلم أن هنا بحثاً دقيقاً لا بد من الوقوف عليه وهو أنه لما تقرر أن المختار عود الاستثناء إلى جميع الحمل المتعاطفة حيث لا قرينة تخصصه بالأخيرة ورد عليه الإشكال بآية القذف فإن التوبة لا تسقط جلد الثمانين. أجاب عنه بعض الفضلاء بأنه إنما لم يسقط لكونه حق العباد فلا يسقط بالتوبة وليس بشيء، لأن الذنوب المشروع فيها حد وإن كانت في حقوق الله تعالى إذا ثبتت لا تسقط بالتوبة أيضاً. مثاله لو قال:

«والذين يشربون الخمر فلا تقبل لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا بعد ثبوت شرب الخمر» لا يسقط الحد بالتوبة جزماً بل الجواب عن ذلك الإشكال أنّ الاستثناء في آية القذف إنما هو نفس التوبة وحق العباد توبته إنما هو بأدائه أو بالاستحلال كما أنّ التوبة في حق الله تعالى إنما هي باستيفاء الحدود بعد الثبوت فتأمل والله أعلم انتهى. وأقول: ما زعمه في جواب بعض الفضلاء الذي مشى عليه الشارح المحقق من أنه ليس بشيء هو الذي ليس بشيء، وما احتج به على ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع. وبيان ذلك أما أولاً فلأن ما زعمه من كون الحدود لا تسقط بالتوبة سواء كانت لله تعالى أو لآدمي ليس بصحيح على إطلاقه، بل حدود الله تعالى تسقط بالتوبة باطنياً وكذا ظاهراً حيث لم تبلغ الحاكم، وكذا إن بلغته في أحد القولين ولا يجب على فاعل ما يوجبها الاعتراف به بل يستحب له الستر على نفسه، ولا تجب الشهادة عليه بل يستحب تركها إلا إن كانت المصلحة فيها بخلاف حدود الآدميين في ذلك. وأما ثانياً فلو سلمنا أنّ الحدود مطلقاً لا تسقط بالتوبة لكن ذلك لا يمنع صحة تعليل عدم سقوط ما يكون منها للآدمي بالتوبة بكونه حق آدمي، سواء أريد بالحق الحد أو الأعم إذ كل منهما سبب لعدم السقوط بالتوبة.

غاية الأمر أنه إذا أريد بالحق في التعليل معنى الحد يتوجه أن عدم السقوط لا يتوقف على خصوص كون ذلك الحد للآدمي، بل مطلق كونه حداً كافٍ في عدم السقوط، وظاهر أنه لا أثر لذلك في صحة التعليل إذ يصح التعليل بكل من الخصوص والعموم كما لا يخفى. والحاصل أن حق الآدمي إذا كان حداً فيه معنيان يصح تعليل عدم سقوطه بكل منهما وهما كونه حد آدمي وكونه حق آدمي وإن لم يتوقف عدم السقوط في الأول على خصوص كونه للآدمي وإنما أثر النظر لكونه حقاً نظراً إلى أنّ عموم كونه حقاً لآدمي هو العمدة في عدم سقوطه بدليل أن غير الحد من حقوق الآدمي كتعزيز استحقه على غيره لا يسقط بالتوبة أيضاً، ولهذا يجب على الحاكم استيفاؤه له بطلبه بخلاف تعزير الله تعالى لا يجب استيفاؤه بل للحاكم تركه بالمصلحة. فإن كان وجه ردهً لذلك الجواب أن كونه حق آدمي لا يصح التعليل به فخطأ ظاهر أو أن خصوص كون ذلك الحق للآدمي لا يتوقف عليه السقوط. قلنا: أما أولاً فلا ضرورة إلى حل الحق في التعليل على معنى الحد، بل يجوز أن يراد به المعنى الأعم، وحينئذ فلا إشكال في اعتبار الخصوص لأن حق الله إذا لم يكن حداً لا يمنع السقوط بخلاف حق الآدمي. وأما ثانياً فعدم توقف السقوط عليه لا يمنع صحة التعليل به أو أنّ التقييد بكونه للآدمي يوهم أن كون الحد لله تعالى لا يمنع السقوط رجوع الاعتراض إلى المناقشة في العبارة بإيهاها خلاف المراد، وهذا مع كونه ليس من دأب المحصلين لا يصح أن يتسبب عنه أنّ الجواب ليس بشيء. وبالجملة فهذا الرد لا يكون إلا خطأ على أن دعواه الجزم في قوله «أن حد شرب الخمر لا يسقط بالتوبة جزماً» دعوى باطلة فقد حكى الشيخان الرافعي والنووي محرراً مذهب الشافعي

(و) الاستثناء (الوارد بعد مفردات) نحو «تصدق على الفقراء والمساكين وأبناء السبيل إلا الفسقة منهم» (أولى بالكل) أي بعوده لك من الوارد بعد جمل لعدم استقلال المفردات (أما القران بين الجملتين لفظاً) بأن تعطف إحداها على الأخرى (فلا يقتضي التسوية) بينهما (في

وغيرهما من أصحاب الشافعيّ قولين في ذلك بل في مطلق حدود الله تعالى كما تقدّمت الإشارة إليه، فليت شعري أي سند له في هذه الدعوى الباطلة بل لا سند له فيها إلا التساهل والمجازفة، فقد اتضح صحة جواب بعض الفضلاء المذكور وأن ما أورده الكوراني من البحث الدقيق مجرّد تلفيق وتلزيق. وأما ما تمجج به من الجواب عن ذلك الإشكال فهو مسروق من قول التلويح السابق «مع أن المستثنى هو الذين تابوا وأصلحو ومن جملة الإصلاح الاستحلال الخ» فكان عليه أن يضيف الشيء إلى أهله وأن لا يضيفه في غير محله والله تعالى أعلم.

قوله: (أما القران) أقول: مناسبة هذا لما قبله ظاهرة فإن الاختلاف في ثبوت حكم إحدى الجملتين للأخرى نظير الاختلاف في رجوع الحكم المذكور بعد إحدى الجملتين لما قبلها. قوله: (بين الجملتين) أي أو الجمل كما هو ظاهر وفيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام قال الزركشي وغيره: الذي في كتب الحنفية تخصيص ذلك بالجمل الناقصة كقوله: ﴿فامسكوهنّ بمعروف أو فارقوهنّ بمعروف وأشهدوا﴾ [الطلاق: ٢] فالجملتان كجملة واحدة والإشهاد في المفارقة غير واجب فكذا في الرجعة بخلاف نحو قوله: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣] فإن كلاً من الجملتين مستقلة بنفسها فلا يقتضي ثبوت حكم في إحداها ثبوته في الأخرى أي فلا يقال لا تجب الزكاة في مال الصبي كما لا تجب عليه الصلاة^(١) انتهى. فإن قلت: هذا يستفاد منه أن المراد بالحكم الغير المذكور أعم من أن لا يذكر أصله وأن لا تذكر صفته فإن الحكم هنا وهو الإشهاد المذكور في الآية دون صفته من الوجوب بخلاف مثال الشارح فإن الحكم فيه من أصله غير مذكور. قلت: لا حاجة إلى جعل الحكم هنا هو نفس الإشهاد حتى يلزم التعميم المذكور المشتغل على التكلف، بل يجوز جعل الحكم صفة الإشهاد التي هي وجوبه وهو غير مذكور فليتأمل. والثاني أن التقييد بالجملتين يخرج المفردين ولكن لا يبعد أنهما كذلك. قوله: (لفظاً) قال شيخ الإسلام: منصوب على التمييز عن النسبة أو على الظرفية، وكذا قوله «حكماً» انتهى. وقال شيخنا الشهاب في الأول تمييز محوّل عن المضاف إليه، وفي الثاني تمييز لغير المذكور أو حال منه أو نصب على نزع الخافض انتهى. وكان التقييد بقوله «لفظاً» احتراز عن القران بينهما في الحكم بأن يبين استواءهما فيه، وقد يقال يمكن الاستغناء عن هذا التقييد فليتأمل. قوله: (بأن تعطف) هذه الباء يجوز كونها للسببية كما قاله شيخنا الشهاب ويجوز كونها للآلة.

(١) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٦٨ مسلم في كتاب الطهارة حديث ٩٤ - ٩٦. أبو داود في كتاب

الطهارة باب ٣٦. الترمذي في كتاب الطهارة باب ١. أحمد في مسنده (٢٥٩/٢).

غير المذكور حكماً) أي فيما لم يذكر من الحكم المعلوم لإحداهما من خارج (خلافاً لأبي يوسف) من الحنفية (والمزني) منافي قولهما يقتضي التسوية في ذلك مثاله حديث أبي داود «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة» فالبول فيه ينجسه بشرطه كما هو معلوم وذلك حكمة النهي. قال أبو يوسف: فكذا الاغتسال فيه للقران بينهما، وواقفه أصحابه في الحكم للدليل غير القران، وخالفه المزني فيه لما ترجح على القران في أن الماء المستعمل في الحدث طاهر لا نجس ويكفي في حكمة النهي ذهاب الطهورية (الثاني) من المخصصات المتصلة (الشرط) بمعنى صيغته (وهو) أي الشرط نفسه (ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته) احترز بالقيد الأول من المانع فإنه لا يلزم

قوله: (مثاله حديث أبي داود) قال شيخنا الشهاب: الحكم المذكور هو النهي فتشاركنا فيه، والذي لم يذكر هو التنجيس بهما انتهى. وقد يقال لا حاجة لاعتبار ما ذكر لهما من الحكم لأن المصنف لم يعتبر ذلك في القران. قوله: (لا يبولن الخ) قال شيخنا الشهاب: عطف بيان على حديث أبي داود. أقول: أو بدل قوله: (لما ترجح) قال شيخنا الشهاب: أي للدليل الذي ترجح على القران الكائن أي ذلك الدليل في مسألة أن الماء المستعمل في الحدث طاهر انتهى.

قوله: (ويكفي في حكمة النهي ذهاب الطهورية) أقول: هذا لا يأتي في الماء الكثير لبقاء طهوريته فلعل حكمة النهي تقديره وفيه نظر في المستبحر إلا أن يلتزم عدم النهي حيثئذ. قوله: (بمعنى صيغته) إنما قال ذلك لأن الكلام في المخصص المتصل وقد تقدم أنه ما لا يستقل من اللفظ والمراد بالصيغة كما قال شيخنا الشهاب الجملة الأولى لا أداة الشرط أي فقط، والمراد بالجملة الأولى ما يكون جملة أولى في مجموع الشرطية المشتملة على شرط وجزء قوله: (وهو أي الشرط نفسه) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: يعني مدلول تلك الصيغة وينبغي أن يراد ما هو أعم من ذلك المدلول ليتناول العقلي انتهى. وقد يقال الصيغة متصوره لكل شرط حتى العقلي فلا حاجة لذكر الابتغاء المذكور إذ لا أعم فليتأمل. والثاني أن الكمال بين أن فيه استخداماً ثم قال: لكنه خلاف الأصل، ففي العبارة إيهام إذ لا قرينة فيها تعين المراد إلا أن يدعي أن القرينة اشتهار كون المخصص هو الشرط بمعنى الصيغة انتهى. وأقول: أي مع ظهور أن التعريف المذكور لا ينطبق عليه فتأمل فإنه لا بد من هذا حتى لا يفهم أن التعريف له. ويمكن أن يجعل من القرينة قوله «وهو كالأستثناء» اتصالاً إذ حقيقة الاتصال لا تتصور إلا للفظ. وكذا قوله «وأولى الخ» إذ العود والإخراج به لا يظهران إلا في اللفظ. قوله: (ما يلزم من عدمه العدم الخ) فيه أمران: الأول ذكر شيخ الإسلام أن هذا التعريف تعريف للشرط الشامل للغوي وغيره وأن المراد هنا اللغوي انتهى. قال: فلو ذكر التعريف المذكور فيما مرّ مع تعريفني السبب والمانع وعرف اللغوي هنا بما مرّ آنفاً أي وهو الصيغة كان أنسب والحامل له على ما فعله روم الاختصار. انتهى وفيه أمران: الأول أن ما ذكره من شمول هذا التعريف للشرط

من عدمه شيء، وبالثاني فمن السبب فإنه يلزم من وجوده الوجود، وبالثالث من مقارنة

اللغوي على وفق ما اقتضاه كلام الشارح الآتي في غاية الإشكال إذ الشرط اللغوي هو الصيغة وعدم صدق هذا التعريف عليها عما لا خفاء فيه إذ لا يلزم من عدمها العدم إذ وجد اللفظ وعدمه مما لا أثر لواحد منهما في وجود المشروط أو عدمه كما هو ظاهر إذ قد يوجد الإكرام مع انتفاء قولك «إن جتنتني» لوجود حقيقة المجيء. فإن أريد أنه يشمل من حيث معناه فهو تكلف مستغنى عنه إذ المقصود بيان أن المخصص هو الصيغة وقد أفاد ذلك قول الشارح الثاني الشرط بمعنى صيغته. والثاني أن قوله «وأن المراد هنا اللغوي» كان وجهه أن الكلام في المخصص المتصل ولا يكون إلا لغوياً إذ غيره لا يكون إلا منفصلاً فلا ينافي أن غير اللغوي مخصص أيضاً على ما هو الظاهر عندي. والأمر الثاني أن هذا التعريف شامل للركن إذ يلزم من عدم تكبير الإحرام مثلاً عدم الصلاة ولا يلزم من وجودها وجودها إذ قد توجد التكبير دون بعض الأركان الأخر أو الشروط فلا توجد الصلاة ولا عدم إذ قد يتحقق بقية المعطيات فتوجد الصلاة فهو غير مانع. وقد يجاب بأنه تعريف بالأعم وقد أجازته الأقدمون واختاره جمع منهم السيد، وبأن ما بمعنى خارج بقريئة اشتهار أن الشرط خارج لا داخل.

قوله: (لذاته) قال شيخنا الشهاب: ظاهر صنيع الشارح الآتي أنه متعلق بـ «يلزم» المنفي دون مثبت وينبغي التعلق بهما على وجه التنازع فيه. انتهى وسيأتي كلام يتعلق بذلك. قوله: (احترز) قال شيخنا الشهاب أي توقي. قوله: (بالقيد الأول الخ) أقول: القيد الأول هو قوله «يلزم من عدمه العدم» والقيد الثاني هو قوله «ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم» والقيد الثالث هو قوله «لذاته». واعلم أنهم لم يتعرضوا المحترز قوله «ولا عدم» أي ولا يلزم من وجوده عدم ويخرج به المانع لأنه يلزم من وجوده العدم، ولعل عدم تعرضهم لذلك للاستغناء عن إخراج المانع بهذا بإخراجه بما قبله من قوله «ما يلزم من عدمه العدم» فليتأمل. قوله: (وبالثالث الخ) فيه أمور: الأول أنه لا يخفى أن مآل ما ذكره إلى أن التقدير وبالثالث من الشرط المقارن للسبب. وحاصله أنه لإدخال هذا الشرط فهو احتراز عن خروجه لا عن دخوله ولا عذور في ذلك فكثيراً ما يكون الاحتراز عن الخروج لا عن الدخول، وبهذا يجاب عما لشيخنا الشهاب هنا مما سنحكيه فتأمل. الثاني مقتضاه أن قول المصنف لذاته مختص بقوله «ولا يلزم من وجوده وجود الخ» وأنه لا يرجع لما قبله أيضاً أعني قوله «ما يلزم من عدمه العدم» والوجه رجوعه له أيضاً لإخراج المانع إذا قارن عدمه عدم الشرط فإنه يلزم حيثئذ من عدمه العدم لكن لا لذاته بل لعدم الشرط الذي قارنه فعدم المانع وحده يخرج بقوله «يلزم من عدمه العدم» وعدم المانع مع عدم الشرط يخرج بقوله «لذاته». الثالث قال الكمال: الأليق في حل القيد الثالث أنه للبيان ودفع توهم لزوم الوجود من وجود الشرط إذا قارن السبب لأن ترتب الوجود حيثئذ على السبب لوجود شرطه لا على الشرط ودفع توهم لزوم العدم من وجود الشرط إذا قارن المانع

الشرط للسبب فيلزم الوجود^١ كوجود الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة مع النصاب الذي هو سبب للموجب. ومن مقارنته للمانع كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة فيلزم العدم، فلزوم الوجود والعدم في ذلك لوجود السبب والمانع لا لذات الشرط. ثم هو عقلي كالحياة للعلم، وشرعي كالطهارة للصلاة، وعادي كنصب السلم لصعود

لأن ترتب العدم حيثئذ على وجود المانع لا على وجود الشرط انتهى. ووجهه ظاهر فإنه في الصور المحترز عنها بالثالث لم يلزم الوجود من وجود الشرط ولا العدم من وجوده. فإن قلت: بل لزم ما ذكر من وجوده إذ لا معنى للزوم إلا عدم الانفكاك وهو متحقق فإن الوجود والعدم لم ينفكا عن وجوده في الصور المذكورة. قلت: إنما يصح هذا لو كان المصنف عبر بقوله «ولا يلزم وجوده وجود ولا عدم» لكنه عبر بقول «ولا يلزم من وجوده الخ» بمن الدالة على أن يكون اللزوم بمدخلية وجوده وبواسطته ولا دخل فيه لوجوده في الصور المذكورة فتدبره. هذا ولا يخفى أن ما ذكره الشارح لا يخالف ذلك بل هو متضمن لإفادة أنه لدفع التوهم المذكور وأنه للاحتراز عن خروج لا عن دخوله فتأمل تعرفه.

قوله: (من مقارنة الشرط للسبب) قال شيخنا الشهاب: أي من خروج مقارنة والأحسن أن يقول وبالثلث من خروج الشرط المقارن للسبب وكذا فيما بعده. وقوله «فيلزم» أي من وجود الشرط المقارن. وقوله «ومن مقارنته» أي ومن خروج مقارنته الخ. وقوله «لا لذات الشرط» أي فدخل الشرط المقارن لأجل ما ذكر انتهى. قوله: (فيلزم الوجود كوجود الحول) قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول لزوم الوجود حيثئذ للمقارنة دون الشرط فلتكن خارجة بقوله «ولا يلزم من وجوده وجود». فإن قلت: ما سلكه الشارح أيضاً صحيح إذ الوجود لازم حيثئذ لوجود الشرط لكن لا لذاته قلت: فحيثئذ يكون قوله «لذاته» مدخلاً للشرط المذكور لا للاحتراز منه فليتأمل. وليجر مثل ذلك في جانب المانع انتهى. وقد علم جوابه وهو أن الاحتراز قد يكون عن الخروج أيضاً كما هنا، وقوله «لازم» حيثئذ لوجود الشرط فيه أن هذا مسلم لكن ليس لازماً من وجوده وهو المراد كما أشرنا إليه. قوله: (مع النصاب) متعلق بوجود الحول. قوله: (ثم هو عقلي إلى قوله ولغوي وهو المخصص) فيه أمران: الأول أن هذا التقسيم هو هكذا في العضد كأصله وغيره حيث قال: الشرط ينقسم إلى عقلي وشرعي ولغوي أما العقلي فكالحياة إلى أن قال: وأما اللغوي فمثل قولنا «إن دخلت الدار» من قولنا «أنت طالق إن دخلت الدار» فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه «أن» هو الشرط والآخر المعلق عليه الجزء. هذا وأن الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالباً الخ انتهى. ولم يتعقبه في ذلك السعد ولا غيره، وبه يظهر أن إيراد الكمال الآتي إن صح لا يختص بالشارح بل يتوجه على الجميع فكان ينبغي للكامل أن يضيف هذا التقسيم إلى القوم ثم يتكلم عليه. وأما الاقتصار على إضافته إلى الشارح ثم الإيراد عليه فمما لا ينبغي، ولعله لم يستحضر أن الشارح مسبق

بذلك من القوم على أن الإيراد مدفوع كما سيعلم. والثاني قال الكمال فيه أمران: أحدهما أن ظاهر عبارته أن الشرط المعرف هو المنقسم، وأن اللغوي بمعنى الصيغة داخل فيه وليس كذلك إذ الشرط بمعنى الصيغة سبب جملي كما حرّره شيخنا في تحريره أخذاً من القرافي، فإن المتكلم به جعله بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كما يوافق قول الشارح فينعدم الإكرام المأمور به بانعدام المجيء ويوجد بوجوده إذا امتثل الأمر، وهذا من الشارح يناهني تقسيمه. والثاني أن الشرط لغة ليس معناه الصيغة إنما هو مخفف الشرط بالفتح بمعنى العلامة، وأما تسمية الصيغة نحو «إن دخلت الدار فأنت طالق» شرطاً لغة مع أنه سبب جملي فلصيورته علامة على وقوع الجزاء. انتهى المقصود نقله من كلامه.

وأقول: أما ما ذكره في الأمر الأول من أن ظاهر عبارته ما ذكر، فوجهه أنه جعل من الأقسام الشرط اللغوي ووصفه بأنه المخصص، وقد تقدّم أن المخصص هو الصيغة حيث قال: الثاني من المخصصات المتصلة الشرط بمعنى الصيغة. وأما قوله «وليس كذلك إذ الشرط بمعنى الصيغة سبب جملي» فيقال عليه: أما أولاً فالشارح لم يزد على ما ذكره كما تقدّمت الإشارة إليه. وأما ثانياً فيجاب عنه بأن كونه جملياً إنما هو بحسب الاستعمال الغالب لكنه بحسب الأصل شرط لا سبب كما أفاد ذلك قول العضد ما نصه: هذا وإن الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالباً فيقال «إن دخلت الدار فأنت طالق» والمراد أن الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزماً لعدمه من غير سببية، وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث إنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواه، فإذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشروط كلها. فإذا قيل: «إن طلعت الشمس فالبيت مضيء» فهم منه أنه لا يتوقف إضاءته إلا على طلوعها، ولذلك أي ولأنه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه يخرج ما لولاه لدخل لغة. فإذا قيل: «أكرم بني تميم إن دخلوا» فلولا الشرط لعم وجود الإكرام جميعهم مطلقاً لوجود المقتضي بأسره، فإذا ذكر الشرط علم أنه بقي شرط لولاه لكان المقتضي تماماً فاستتبع مقتضاه فيقتضي الوجود لو وجد الشرط والعدم لولاه فيقتصر الإكرام على الداخلين الدار، ويخرج غير الداخلين إياها، ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجود الإكرام انتهى. فتأمل على أن كون الشرط بمعنى الصيغة سبباً جملياً لا يصح بظاهره إذ الشرط بمعنى الصيغة هو اللفظ، ولا يصدق فيه معنى السبب الذي ذكره وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، إذ اللفظ يوجد ولا يوجد المشروط وعدم المشروط، ألا ترى أنه لو قيل «إن دخلت الدار فأنت طالق» فقد وجد الشرط اللغوي وهو الصيغة ولا يوجد طلاق بمجرد ذلك، وإنما يوجد عند وجود معناه فالصيغة في الحقيقة إنما تفيد جعل المعنى سبباً للطلاق فيتوقف على تحققه. نعم يمكن أن يدعي كون الصيغة سبباً ناقصاً إذ الطلاق يتوقف عليها

السطح، ولغوي وهو المخصص كما في «أكرم بني تميم إن جاؤوا» أي الجائين منهم فيندعم

أيضاً بدليل أنه لو نوى جعل الدخول سبباً للطلاق بدون صيغة لم يكف في ترتب الوقوع على الدخول فليتأمل.

وأما قوله: «كما يوافقه قول الشارح الخ» فهو ممنوع مناعاً ظاهراً إذ قول الشارح إذا امتل تصريح بأن مجرد الشرط وهو المجيء لا يلزم من وجوده وجود المشروط وهو الإكرام وأن وجود الإكرام إنما يترتب على المجيء إذا انضم إلى المجيء الامتثال، ومعلوم أن الامتثال خارج عن الشرط فلم يلزم من وجود الشرط وجود المشروط حتى يتحقق مع السببية، ويكون كلام الشارح موافقاً لما ذكر كما زعمه، بل هذا من الشارح تطبيق لهذا المثال على ما عرف به الشرط وبيان لأن هذا الشرط لا يلزم من وجوده الوجود لذاته، بل لما قارنه من الامتثال. ثم رأيت شيخنا العلامة أفاد ذلك فله الحمد. وعند ذلك يتعجب من زعمه الموافقة ويتضح سقوط ما بناه على هذا الزعم بقوله «وهذا من الشارح يناهني تقسيمه» إذ قد اتضح موافقته لتقسيمه وينظر في قول شيخ الإسلام بين به أي بقوله إذا امتثل أن المراد بيان معنى الشرط بعد وجود المشروط بمعنى السبب الجعلي وإلا فقد عرف أن الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته الصادق ذلك بالصيغة وبالتعليق المذكور انتهى. بل لم يبين به إلا انطباق هذا المثال على ضابط الشرط المذكور على أن ما ذكره في نفسه ممنوع كما سيأتي. وأما ما ذكره في الأمر الثاني فقد تضمن الاعتراف بصحة تسمية الصيغة شرطاً لغة وهذا كاف في صحة ما ذكره الشارح وموافقة كلام غيره كالعضد حيث قال: وأما اللغوي فمثل قولنا «إن دخلت الدار» من قولنا «أنت طالت إن دخلت الدار» فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه أن هو الشرط والآخر المعلق عليه هو الجزاء انتهى. وهو صريح في صحة تسمية الصيغة شرطاً لغوياً وأن النسبة في قولنا «لغوي» لكون أهل اللغة وضعوا هذا التركيب للدلالة المذكورة لا لأنها من مفهوم لفظ الشرط لغة.

قوله: (ولغوي وهو المخصص) أقول: قد يستشكل بأنه أراد باللغوي الصيغة بدليل قوله «وهو المخصص» وقد صرح فيما سبق بأن الشرط المخصص هو الصيغة حيث قال: الثاني من المخصصات الخ. ولا يخفى أن الصيغة التي هي اللفظ لا يتصور على الإطلاق أن يكون قسماً من الشرط المعروف بقوله «ما يلزم من عدمه عدم الخ» كما تقدمت الإشارة إلى ذلك. ويمكن أن يجاب بأن قوله «وهو المخصص» على تقدير وهو المخصص لفظه لكن قد يمنع من ذلك أنه حيث تناول أيضاً العقلي وغيره لأن الصيغة تناول أيضاً ما يكون مدلولها ذلك، وهذا يناهني قوله وهو أي اللغوي المخصص. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قوله «وهو المخصص» أي الذي صيغته مخصصة فلا يشكل بأن التقسيم لمدلول الصيغة وهي المخصص، ومن صنيع الشارح تعلم أن الشرط المحدود أعم من المخصص انتهى. وبما قرّرناه يظهر لك ما فيه فليتأمل. وأما ما

الإكرام المأمور به بانعدام المجيء ويوجد بوجوده إذا امتثل الأمر (وهو) أي الشرط

عساه أن يجاب به من أن المراد بالشرط هنا المعنى مع التزام أن معنى الصيغة أي من حيث اعتباره مخصص فهو وإن أمكن في نفسه ولم ينافه تفسير المخصص فيما سبق بالمفيد للتخصيص لأن المفيد للتخصيص يشمل غير اللفظ أيضاً كما يصرّح به قول الشارح من لفظ أو غيره في قول المصنف الآتي القسم الثاني المنفصل لكنه لا يوافق تفسير الشارح المتصل الذي منه الشرط بقوله أي ما لا يستقل بنفسه من اللفظ. نعم ما جوزناه من تخصيص معنى قد ينافيه الحصر في قول الشارح وهو المخصص إلا أن يلاحظ أن المراد وهو المخصص المتصل فلي تأمل.

قوله: (فيتعدم الإكرام المأمور به الخ) فيه أمران: الأول أن لقائل أن يقول: لم جعل المشروط الإكرام المأمور به؟ وهلا جعله طلب الإكرام كما هو ظاهر الصيغة وكما هو الموافق لقول العضد السابق لعم وجوب الإكرام؟ وقوله في حكم وجوب الإكرام، وعلى هذا فالمتعدم بانعدام المجيء طلب الإكرام لا نفس الإكرام. والثاني أن شيخنا العلامة شرح هذا الكلام ثم أورد سؤالاً بأنه كيف صح قول الأئمة إن الشروط اللغوية أسباب والمسبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم؟ وأجاب عن هذا السؤال بجواب ثم قال بعده: والصواب أي في الجواب ما أشار إليه السيد في حاشية المطول في بحث الشرط من أن صدق الشرطية إنما يتحقق بأن يكون بحيث متى تحقق الشرط تحقق الجواب، وإذا كانت الشرطية بهذه الحثية لزم من عدم الشرط عدم الجواب ومن وجوده وجوده فيكون الشرط سبباً لا شرطاً فلي تأمل انتهى. وأقول: قال العضد ما نصه: الشرط يتقسم إلى عقلي وشرعي ولغوي إلى أن قال: وأما اللغوي فمثل قولنا «إن دخلت الدار» من قولنا «أنت طالق إن دخلت الدار» فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليبدل على أن ما دخلت عليه «إن» هو الشرط والآخر المعلق عليه هو الجزاء. هذا وإن الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالباً إلى آخر ما تقدّم نقله عنه في الكلام على كلام الكمال السابق. ومنه تعلم أن أصل وضع الشرط اللغوي لغير السببية وأنه غلب استعماله في السببية وأنه يستعمل فيما يشبه السبب. فالحاصل أن له استعمالاً: أحدها استعماله في معنى الشرط وهو مقتضى أصل وضعه. وثانيها استعماله في السببية وقد كثر ذلك فيه. وثالثها استعماله في شرطية شبيهة بالسببية إذا تقرر ذلك فيجوز أن يحمل قول الأئمة «إن الشروط اللغوية أسباب» على أن المراد أنها غلب استعمالها في معنى السببية أو فيما يشبه السببية على خلاف أصل وضعها، كما يجوز أن يكون عد اللغوي هنا من جملة الشرط المعرف بما ذكره المصنف باعتبار أصل الوضع فلا مخالفة ولا إشكال، ولعلّ هذا أولى مما صوبه شيخنا في جواب سؤاله المذكور إذ ربما يلزم على ما صوبه بطلان عد اللغوي من جملة الشرط المعرف بما ذكر لأنه إذا لزم من عدم الشرط اللغوي عدم الجواب ومن وجوده وجوده كان سبباً ولم يصدق عليه تعريف الشرط المذكور.

المخصص (كالاستثناء اتصالاً) ففي وجوبه هنا الخلاف المتقدّم على الأصح الآتي لما تقدّم من أن أصله في «إن شاء الله» وهو صيغة شرط، وقيل يجب اتصال الشرط اتفاقاً وعليه اقتصر المصنف في شرح المنهاج حيث قال: لا نعلم في ذلك نزاعاً (وأولى) من الاستثناء (بالعود إلى الكل) أي كل الجملة المتقدمة عليه نحو «أكرم بني تميم وأحسن إلى ربيعة واخلع على

قوله: (المأمور به) قال شيخنا الشهاب: جواب سؤال مقدّر أي لا يدخل اللغوي فيه إذ قد يكرمهم بدون المجيء انتهى. وكان يكفيه أن يقول أي لا يدخل هذا الشرط أو هذا المثال قوله: (إذا امتثل) قال شيخ الإسلام: بين به أن المراد بيان معنى الشرط بعد وجود المشروط بمعنى السبب الجعلي الخ. أقول: فيه نظر ظاهر إن أراد أنّ السبب الجعلي عبارة عن الشرط بعد وجود المشروط ويحتاج في ذلك لنقل صريح صحيح بل كلام العضد السابق صريح في خلافه. والوجه في تقرير مراد الشارح ما بينه به شيخنا العلامة فراجع. وقد أشرنا إليه فيما سبق. ثم لا يخفى عليك بعد ما سبق ما في بقية كلام شيخ الإسلام كيف والشرط بمعنى الصيغة والتعليق لا يصدق عليه تعريف الشرط المذكور فراجع وتأمل فيه. قوله: (على الأصح الآتي) أي فيه الخلاف على الأصح المذكور ومقابل الأصح هو قوله «وقيل يجب اتصال الشرط اتفاقاً». وعليه قال شيخنا الشهاب لينظر ما الفارق انتهى. وأقول: سنشير إلى الفارق. ثم إن استثنى هذا القائل من الاتفاق إن شاء الله تعالى احتاج للفرق بينه وبين بقية الشروط وإلا أشكل الاتفاق مع أن أصل الخلاف فيه فليتأمل. قوله: (من أن أصله) أي الخلاف في الاستثناء في «إن شاء الله» وهو أي «إن شاء الله» صيغة شرط. قوله: (وعليه اقتصر المصنف في شرح المنهاج الخ) قال شيخنا العلامة: صنيعه هنا لا يخالفه إذ قوله على الأصح إلى آخر كلامه. وأقول: إن أراد أن صنيعه يمكن أن لا يخالفه وإن كان ظاهراً في مخالفته فهو مسلم ولا يرد على الشارح كما هو ظاهر لأنه يكفيه في جعله الخلاف راجعاً للمسألتين أنه الظاهر من المتن لاسيما مع الاستدلال بقوله «لما تقدم من أن أصله في إن شاء الله تعالى الخ» ومع كون قاعدة الشافعي رجوع القيود لجميع ما سبق، ومن ثم قال شيخ الإسلام: إن ما فعله الشارح أقعد. وإن أراد أنه ظاهر في عدم المخالفة أو أنه ليس ظاهراً في المخالفة فهو ممنوع منعا لا اشتباه فيه بل هو مكابرة صرفة. قوله: (وأولى من الاستثناء بالعود إلى الكل) قال شيخ الإسلام: وجه الأولوية يعرف من الفرق الذي ذكره بعيدة انتهى. وأقول: يمكن أن يوجه بهذا أيضاً القول السابق أنه يجب الاتصال اتفاقاً بخلاف اتصال الاستثناء فيه الخلاف، وذلك لأن منافاة الانفصال مع التأخير لما له الصدر أقوى من منافاته لما ليس له الصدر. ويمكن أيضاً أن يوجه به الاتفاق على جواز إخراج الأكثر به بأن يقال: لما كان له الصدر كان كأنه مذكور أولاً وصار العام المذكور بعده كأنه لا يتناول ما زاد عليه وكان لا إخراج بخلاف غيره وكأنه فيما لو قال «أكرم بني تميم إن كانوا علماء» قال ابتداء «أكرم علماء بني تميم أو العلماء من بني تميم» أو نحو ذلك، ثم إن تضعيف الفرق

مضر إن جاؤوك» (على الأصح) وقيل يعود إلى الكل اتفاقاً. والفرق أن الشرط له صدر

المذكور لا يجري هنا فتأمل. وقال شيخنا الشهاب: قوله: «وأولى» أي وهو أولى وهو عطف على «كالاستثناء» ثم لو أسقط «أولى» وقال «وهو كالاستثناء اتصالاً وعوداً الخ» كان مؤدياً قاله الشارح، وأما عبارته فتفيد التشبيه في الاتصال خاصة فبين كلام الشارح والمتن تباعد انتهى. وأقول: لا يخفى أنه لو أسقط «أولى» وقال ما ذكر فاتته الدلالة على الأولوية المقصودة والمهمة لهم. وأما قوله «كان مؤدياً ما قاله الشارح الخ» فلم يظهر لي معناه فليتأمل ففيه ما فيه.

قوله: (أي كل الجمل المتقدم عليه) قال شيخ الإسلام: لو قال أي كل المتعاطفات كان أولى ليتناول المفردات انتهى. وأقول: هذا يتوقف على ثبوت الخلاف في المفردات. وقد تقدم عن حواشي السعد نفي الخلاف فيها بما فيه. وقال شيخنا الشهاب: قوله «إلى الكل» خصه الشارح بالجمل، وقضيته أن ذلك لا يأتي في العود إلى المفردات وفيه نظر انتهى. ويجاب باحتمال اختصاص الخلاف بالجمل وأن التخصيص لأجل ذلك. قوله: (على الأصح) قال شيخنا الشهاب: متعلق بـ «أولى» ويتنازع عامل كالاستثناء أعني ثابتاً والأحسن أن يتعلق بالعود فليتأمل وأقول: قول الشارح «وقيل يعود إلى الكل اتفاقاً» صريح في تعلقه بالعود. والحاصل أن العود إلى الكل على الأصح أو اتفاقاً أولى. قوله: (وقيل يعود إلى الكل اتفاقاً) قال شيخنا العلامة: هذا القول يرى أن الشرط أولى من الاستثناء بالعود إلى الكل فلا يصح أن يكون مقابلاً للأصح إلى آخر كلامه. وأقول: هذا الاعتراض سهو وقطعاً. أما أولاً فلأنه لا يخفى على من أحسن التأمل أنه مبني على أن قوله «على الأصح» متعلق بقوله «أولى» وهو ممنوع، بل هو متعلق بلفظ العود. ومعنى الكلام العود الثابت هنا على الأصح أو اتفاقاً أولى من العود هناك، فتكون أولوية العود هنا من العود هناك ليست محل نزاع وإنما محل كون العود ذا خلاف أو وفاق، ولا منافاة بين اشتراك الاستثناء والشرط في الاختلاف في العود إلى الجميع وأولوية ذلك العود في الشرط كما لا يخفى، وإلى هذا المعنى أشار الشارح إشارة ظاهرة بتصريحه بجعل محل الاتفاق على المقابل نفس العود إشارة إلى أنه محل الخلاف دون الأولوية حيث قال: وقيل يعود إلى الكل اتفاقاً ولم يقل «وقيل أولى بالعود اتفاقاً» فتأمل. وأما ثانياً فلو سلمنا تعلق قوله «على الأصح» بقوله «أولى» لم ينافه مقابلة الأصح بالقول المذكور لأنه على هذا مقابل للأصح مع مقابله فيكون في أولوية العود طريقان: أحدهما حكاية قولين فيها والآخر القطع بها فحاصله أنه أولى على أصح القولين، وقيل أولى قطعاً ولا شبهة في أن القطع بالأولوية يقابل حكاية الخلاف فيها، وكان الشيخ ظن على هذا أنه مقابل الأصح فقط فأشكل عليه أن تصحيح العود إنما يقابله عدم العود لا القطع بالعود وقد بان أن لا إشكال فتأمل. وأما ثالثاً فلأن قوله في آخر كلامه «بل مثله في الخلاف» صريح في أن المماثلة في الخلاف منافية للأولوية وهو ممنوع بل فاسد قطعاً إذ قد يتشارك الحكماء في الخلاف مع أولوية أحدهما كما هو في غاية الوضوح لمن له أدنى نظر في كلامهم.

الكلام فهو متقدم تقديراً بخلاف الاستثناء، وضعف بأنه إنما يتقدم على المقيد به فقط (ويجوز إخراج الأكثرية وفاقاً) نحو «أكرم بني تميم إن كانوا علماء» ويكون جهالهم أكثر بخلاف الاستثناء ففي إخراج الأكثر به خلاف تقدم.

وفي حكاية الوفاق تسمح لما قدمه من القول بأنه لا بد أن يبقى قريب من مدلول العام إلا أن يريد وفاق من خالف في الاستثناء فقط (الثالث) من المخصصات المتصلة (الصفة) نحو «أكرم بني تميم الفقهاء» خرج بالفقهاء غيرهم وهي (كالاتثناء في العود) فتعود إلى الكل على الأصح (ولو تقدمت) نحو «وقفت على أولادي وأولادهم المحتاجين ووقفت على محتاجي أولادي وأولادهم» فيعود الوصف في الأول إلى الأولاد مع أولادهم وفي الثاني إلى أولاد الأولاد مع الأولاد وقيل لا (أما المتوسطة) نحو «وقفت على أولادي

وأما رابعاً فليتأمل قوله «ومقابله هو القول الأول الخ» وما المراد بهذا القول الأول من المتن أو الشرح فلا تكن من الغافلين. قوله: (بخلاف الاستثناء) قال شيخنا الشهاب؛ لينظر الفارق انتهى. وأقول: قد قدمنا الإشارة إلى الفارق.

قوله: (ويكون جهالهم أكثر) قال شيخنا الشهاب: فيه جعل المضارع مثبت حالاً وهو ممتنع ويؤول في مثل ذلك بالماضي، والواو عاطفة أو الواو حالية وهو خير مبتدئ محذوف انتهى. وأقول: لا ضرورة إلى حمل الواو على واو الحال حتى يحصل الإشكال ولا إلى التأويل بالماضي والواو عاطفة بل لا مانع من حمل الواو على الاستئناف أو على العطف على جملة نحو «أكرم الخ» أي وذلك نحو «أكرم الخ» وإبقاء الفعل بلا تأويل بالماضي. قوله: (تسمح) أقول: كأنه أراد بالسماح أنه أراد بالوفاق قول الأكثر مثلاً لأنه قريب من الوفاق. والفرق بينه وبين ما ذكره من الجواب أنه على التسامح لم يرد معنى الوفاق بل معنى ما يقرب منه كقول الأكثر وكان المعنى على التشبيه أي كالوفاق، وعلى الجواب أراد حقيقة الوفاق لكنه وفاق مخصوص. قوله: (لما قدمه الخ) أقول: قد ينظر في هذا الاستدلال باحتمال أن ما قدمه مخصوص بما هنا من الاتفاق في الشرط فليتأمل. قوله: (وهي كالاتثناء في العود) قال شيخ الإسلام: أي وفي الاتصال المازري: التوابع - وهي النعت والعطف والتأكيد والبدل والشروط لا خلاف في وجوب اتصالها انتهى. وكذا نقله القرافي وأقره. وحيث لا يجوز أن يكون عدم تعرض المصنف للاتصال لأنه يرى عدم الخلاف فيه ولو زاده فهم جريان الخلاف فيه كالاتثناء لكن الحق أن هذا لا يمنع الإيراد مطلقاً إذ يمكن التعميم وتقييد الخلاف. قوله: (مع أولادهم) ثم قوله «مع الأولاد» إشارة إلى أن مدخول «مع» وهو أولاد الأولاد في الأول والأولاد في الثاني هو المتبوع لتعلق الوصف به أولاً. قوله: (أما المتوسطة) فالمختار اختصاصها بما وليته فيه أمران: الأول سكت المصنف عن بيان حكم المتوسط من غير الصفة كالاتثناء والشرط والغاية، والظاهر أن الحكم

المحتاجين وأولادهم» قال المصنف بعد قوله لا نعلم فيها نقلاً (فالمختار اختصاصها بما وليته) ويحتمل أن يقال تعود إلى ما وليها أيضاً (الرابع) من المخصصات المتصلة (الغاية) نحو «أكرم بني تميم إلى أن يعصوا» خرج حال عصيانهم فلا يكرمون فيه وهي (كالاستثناء في

واحد وقد أشار الكمال إلى بيان «إن شاء الله» من الشرط. والثاني أن شيخ الإسلام بين أن المختار عودها لما وليها أيضاً واحتج على ذلك بفروع نقلها عن الفقهاء. واعلم أنه قد تقرّر في كتب الفروع أنه يشترط في صحة نحو الاستثناء والتعليق على المشيئة أن ينوي المتكلم ذلك قبل فراغ الكلام وإلا فلا يعتد به، وإذا تأملت ذلك مع قولهم يرجوع ما ذكر لجميع الجمل المتقدمة علمت أن الحكم يرجوعه للجميع لا أثر له بدون النية المذكورة لكن إذا رأينا مثل ذلك في كلام نحو الواقفين حكمنا بالرجوع إلى جميع ما تقدم وإن لم نعلم نيتهم بناء على الظاهر كما يدل على ذلك كلامهم. والفرع الذي نقله شيخ الإسلام هنا عن فتاوى البلقيني والكلام الذي نقله عن الشافعي رضي الله عنه فإنه لو اشترط العلم بنيتهم ما ساء للبلقيني ولا للشافعي ما قاله للقطع بعدم علمنا بنية الواقف فيما ذكره البلقيني، وعلمنا بإرادة الله تعالى فيما ذكره الشافعي. ومن هنا ينشأ إشكال وهو أنه إن كان محل الخلاف بين الشافعية وغيرهم في العود للجميع لا يتقيد بوجود النية المذكورة خالف ما في الفروع، أو يتقيد بها لزم أن الخفية يمتنعون العود للجميع وإن قصده المتكلم وعلم قصده إياه وهو في غاية البعد اللهم إلا أن يكون المراد بعدم العود عندهم عدم القبول ظاهراً وهو في غاية البعد من الصنيع. ثم اعتبار النية قبل الفراغ في المتوسط ظاهر بالنسبة لما قبله، وأما بالنسبة لما بعده فيحتمل اعتبارها حال الإتيان به هو، ويحتمل اعتبارها حال إتيانها بذلك الواقع بعده، ثم رأيت بعضهم بحث في الاستثناء المتقدم اعتبارها قبل التلغظ به وفيه نظر.

قوله: «(خرج حال عصيانهم) قال الكمال: تنبيه على أن العموم في حالة التخصيص بالغاية عموم في الأحوال لا في الأشخاص، فالقصر لبني تميم على بعض أحوالهم لا لبني تميم على بعضهم وكذا القول في التخصيص بالشرط انتهى وأقول: فيه بحث لأن هذا مسلم في نحو هذا المثال لا مطلقاً إذ لو قيل مثلاً «قرأت سورة القرآن إلى سورة الناس» أو «اشتريت نخيل البستان إلى نخلة كذا» ودلت القرينة على خروج الغاية كان العموم المخصص بها عموماً في الأشخاص بلا شبهة، فكيف يجعل العموم في التخصيص بالغاية عموماً في الأحوال لا في الأشخاص مطلقاً كما هو صريح عبارته؟ على أن عبارة العضد مصرحة في نحو المثال بأن العموم في الأشخاص حيث قال نحو «أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا» فالغاية وهي إلى أن يدخلوا قصر العام وهو بنو تميم على غير الداخلين انتهى. اللهم إلا أن يريد بقوله «تنبيه على أن العموم في حالة التخصيص بالغاية» أي في هذا المثال ونحوه على أنه يمكن منع ذلك أيضاً بأن المراد في المثال الأعم من الأحوال والأشخاص فإنه إن وقع العصيان من الجميع خرج حال العصيان، أو

العمود) فتعود إلى كل ما تقدّمها على الأصح نحو «أكرم بني تميم وأحسن إلى ربيعة وتعطف على مضر إلى أن يرحلوا» (والمراد) بالغاية (غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت مثل) ما تقدم ومثل قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾ [التوبة: ٢٩] إلى قوله (حتى يعطوا

من بعضهم خرج العصاة منهم، وكلام الشارح يمكن حمله على ذلك. فقوله «خرج حال عصيانهم» أي المقتضي لخروج جميعهم حال العصيان إن عمهم، وخروج العاصين منهم فقط إن لم يعمهم، بل عموم العصيان جميع الأفراد الموجودة في الواقع لا يمنع كون العصاة بعض بني تميم فيتحقق التخصيص باعتبار الأفراد على هذا أيضاً إلا أن يجاب بأن المراد في نحو هذا المثال أن المنظور إليه ابتداء هو التخصيص في الأحوال فتأمل. وقولي «ودلت القرينة الخ» لثلا يقال إن الغاية هنا لتحقيق العموم كما في «قطعت أصابعه من الخنصر إلى الإبهام» مثلاً، وكذا يقال في الشرط فإن العموم المخصص به في نحو قولك «أكرم بني تميم إن لم يكونوا من ولد فلان» عموم في الأشخاص بلا شبهة فتأمل.

قوله: (والمراد بالغاية غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت) أقول فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: المراد الشمول من حيث الحكم وإلا فقد مرّ أن العام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً انتهى. وأقول: كأنّ وجه ما قاله أن المصنف شرط في شمول العموم لها عدم إتيانها بدليل قوله «لو لم تأت» وهذا يفهم عدم شمول العموم لها عند إتيانها مع أن العام عند إتيانها من العام المخصوص، وقد تقدم أن عمومه مراد تناولاً فلا بدّ من حمل الشمول هنا على الشمول من حيث الحكم لا من حيث التناول أيضاً لثلا يخالف ما سبق. ويؤيد ذلك أيضاً قول الشارح «فإنها لو لم تأت لقاتلناهم» فلم يتعرّض إلا للعموم من حيث الحكم. وعندني أنه لا حاجة لذلك وأن المراد الشمول من حيث اللفظ بدليل مقابته بقوله «أما مثل حتى مطلع الفجر الخ» وكلام الشارح لا ينافي ذلك لجواز أن يريد بذكر القتال إثبات العموم لفظاً لأنه فرعه ولا دلالة في شرط المصنف المذكور لأنه ليس احترازاً عما لو أتت الغاية المخصصة، بل هو احتراز عن الغاية التي لا يشملها العموم لو لم تأت. والثاني أن هذا صادق على الغاية في قولهم «قطعت أصابعه من الخنصر إلى البنصر» مع أن الغاية فيه ليست للتخصيص ويجاب بوجهين: الأول أنه حذف من هذا الضابط قيد مفهوم من السياق والتقدير غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت دلت على خروج بعض الأفراد عن حكمه بخلاف ما لو لم تدل على خروج شيء كما في هذا المثال. والثاني أنه لا محذور في صدق ذلك الضابط على ما ذكر لأن كون المراد بالغاية المخصصة ما ذكر لا يقتضي أن كل ما كان كذلك يكون مخصصاً، وإنما اللازم أن الغاية المخصصة لا تكون إلا كذلك. قوله: (حتى يعطوا) قال شيخنا الشهاب: غاية لقوله «قاتلوا الذين» وليس من الغاية الواردة بعد متعدد لأنّ الجمل صلات. وقوله «لقاتلناهم» قال شيخنا الشهاب: أي لكننا مأمورين بذلك أي فاللازم الأمر بالمقاتلة لا نفس المقاتلة فلا يرد أنها قد

الجزئية) فإنها لو لم تأت لقاتلناهم أعطوا الجزية أم لا (أما مثل) قوله تعالى: ﴿سلام هي حتى مطلع الفجر﴾ من غاية لم يشملها عموم قبلها فإن طلوع الفجر ليس من الليلة حتى تشمله (فلتحقيق العموم) فيما قبلها كعموم الليلة لأجزائها في الآية لا للتخصيص (وكذا) قولهم (قطعت أصابعه من الخنصر إلى البنصر) بكسر أولهما وثالثهما فإن الغاية فيه لتحقيق العموم أي أصابعه جميعها بأن قطع ما عدا المذكورين بين قطيعيها وأوضح من ذلك من الخنصر إلى الإبهام كما عبر به في شرحي المختصر والمنهاج وعدل عنه إلى ما هنا لما فيه من السجع مع البلاغة المحجوج إلى التدقيق في فهم المراد وذكر مثالين لأن الغاية في الثاني من

تختلف لو لم تأت الغاية. قوله: (أما مثل حتى مطلع الفجر) قال شيخنا الشهاب: أحسن من قول الشارح. أما مثل قوله تعالى ﴿سلام هي﴾ الخ لأن التمثيل للغاية لا للعام المغيا انتهى. ويمكن أن يجاب بأنه إنما صرح بالمغيا ليظهر أن الغاية لم يشملها عموم ما قبلها كما هو المراد بالمثل وكان القياس أن يقول: أما مثل ﴿حتى مطلع الفجر﴾ في قوله تعالى: ﴿سلام هي حتى مطلع الفجر﴾ [القدر: ٥] ولكنه أثر الاختصار.

قوله: (من غاية لم يشملها عموم قبلها) ثم قوله ليس من الليلة أقول: قد يرد عليه أن ذلك لا دخل له في انتفاء كون الغاية للتخصيص لأنه لو قيل «سلام هي إلى آخرها» لم يكن فيه تخصيص أيضاً بل تحقيق العموم مع أن الغاية شملها عموم ما قبلها وأن آخر الليلة جزء منها إلا أن يجاب بأن المراد الإشارة إلى أن التي لتحقيق العموم قد تكون غير مشمولة لما قبلها كهذا المثال، وقد تكون مشمولة له كالمثال الآتي بخلاف التي للتخصيص لا تكون إلا مشمولة لما قبلها فليتأمل. قوله: (كعموم الليلة لا جزائها في الآية) أقول: فيه رد لما في شرح الزركشي من التنظير في المثال قال: لأن الليلة ليست بعامة إلا أن يريد مثل هذا إذا وردت في صيغة عموم، ولا فرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق انتهى. ويؤيد الرد ما تقدم في قوله «والقابل له حكم ثبت لمتعدد» من أن المراد بالعام هنا ما هو أعم من المحدود. قوله: (مع البلاغة) أقول: البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته والحال هو الأمر الداعي إلى التكلم بالكلام المخصوص أي إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به أصل المعنى المراد خصوصية ما وهو مقتضى الحال مثلاً كون المخاطب منكرأ للحكم حال يقتضي تأكيده والتأكيد مقتضاها. ومعنى مطابقته أن الحال إن اقتضى التأكيد كان الكلام مؤكداً وهكذا كما تقرّر كل ذلك في محله إذا تقرّر ذلك فيجوز فيما نحن فيه أن يراد بالحال امتحان المخاطب واختبار تنبهه أو مقدار تنبهه وذلك يقتضي إيراد المعنى بعبارة فيها خفاء كما في عبارة المصنف، إذ جعل البداية الخنصر والنهاية البنصر في بيان قطع الجميع فيه خفاء بلا شبهة إذ قد يسبق إلى الوهم من هذه الغاية أن المقطوع الخنصر والبنصر، لكن النظر الدقيق يدرك من ربط هذه الغاية بما قبلها الظاهر في العموم أن المقطوع الجميع وأنه قطع ما عدا هذين الأصبعين بينهما حتى يصدق ذلك العموم. قوله: (لأن الغاية في

المغيا بخلافها في الأوّل (الخامس) من المخصصات المتصلة (بدل البعض من الكل) كما ذكره ابن الحاجب نحو «أكرم الناس العلماء» (ولم يذكره الأكثرون وصوّبه الشيخ الإمام)

الثاني من المغيا) قال شيخنا الشهاب: فيه تمهوز لأنّ المغيا القطع انتهى. وقضيته أن المراد بالغاية في قولهم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية هي الفعل لا محله من مكان أو زمان، وقد قال الرضي: إن المراد بالغاية المسافة. قال الجامي: وقيل كثيراً ما يطلقون الغاية ويريدون بها الغرض والمقصود فالمراد بها الفعل لأنه غرض الفاعل ومقصوده انتهى. قوله: (نحو أكرم الناس العلماء) قال شيخنا الشهاب: هل يشترط أن يكون فيه إشعار بالوصفية كهذا أم لا كما في «أكرم قريشاً بني هاشم»؟ انتهى. وظاهر أنه لا يشترط ما ذكر. قوله: (ولم يذكره الأكثرون وصوّبه الشيخ الإمام) قال الكوراني: وشبهتهم في ذلك على ما ذكره بعض الشارحين أن المبدل منه لما كان في حكم السقوط ومدار الحكم هو البدل فلا معنى للتخصيص. وأنا أقول: هذا كلام في غاية السقوط لأنه جار في الاستثناء أيضاً، ألا ترى أنك إذا قلت «جاءني القوم إلا زيداً» لم تسند الفعل إلى القوم إلا بعد إخراج زيد منهم وإلا كان تناقضاً. فإخراج «زيد» في صورة الاستثناء قبل الحكم مثله إخراج العاجز في قوله «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» [آل عمران: 97] بل الصواب أن ترك الجمهور ذكر البدل إنما هو للعلم به من الاستثناء لتقاربهما في المعنى انتهى. وأقول: أراد ببعض الشارحين المحقق فإنه ذكر في توجيه قول المصنف «ولم يذكره الأكثرون الخ» ما نصه: لأن المبدل منه في نية الطرح فلا يتحقق فيه محل يخرج منه فلا تخصيص به انتهى. لكن إضافته ذلك إليه كأنه لقلّة إطلاعه فتوهم أن هذا التوجيه من عندياته وليس كذلك بل هو مذكور في كلام القوم، وعن ذكره الصفي الهندي والشارح المحقق في هذه المسألة حكماً وتوجيهاً لم يزد على نقل كلام الأئمة من غير أن ينتصب لاختياره أو توجيهه فلا يتوجه عليه هذا الاعتراض لو فرضت صحته وإلا فهو اعتراض فاسد غير ملاقي لذلك التوجيه كما لا يخفى على المتأمل. وذلك لأنّ حاصل ذلك التوجيه هو أن التخصيص لكونه إخراجاً يستدعي مخرجاً عنه ولا يخرج عنه في البدل لأن المبدل منه في نية الطرح فكأنه معدوم حقيقة، وكأنّ البدل ذكر ابتداء حتى كأنك قلت ابتداء في مثال الشارح المحقق أكرم العلماء، وحيثئذ فليس هناك إخراج من شيء ليتحقق تخصيصه. وظاهر أن هذا المعنى لا يجري في الاستثناء ضرورة أن المستثنى منه وهو المخرج عنه ليس في نية الطرح، بل هو المقصود بالذات عكس المبدل منه فالمخرج عنه متحقق في الاستثناء قطعاً فيتحقق التخصيص وليس حاصل ذلك التوجيه أن الإسناد في صورة البدل بعد الإخراج حتى يقال إن ذلك جارٍ في الاستثناء، لأنّ الإسناد فيه بعد إخراج المستثنى كما توهمه الكوراني بلا منشاء لهذا التوهم وبنى عليه تلك القماقع فما أحقّه في هذا الاعتراض بقول القائل:

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب

والد المصنف لأن المبدل منه في نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص به (القسم الثاني) من المخصص (المنفصل) أي ما يستقل بنفسه من لفظ أو غيره وبدأ بالغير

فإن قلت: لكن الأمر على ما ذكره في الاستثناء من أن الإسناد بعد إخراج المستثنى. قلت: لو سلم ذلك وإلا فقد علمت فيما سبق وستعلم قريباً ما فيه لم يضرنا لأن كون الإسناد بعد الإخراج مما يحقق التخصيص لأنه عبارة عن الإخراج من حكم العام وقصر حكمه على الباقي، وقد تحقق ذلك في الاستثناء على هذا لأننا أخرجنا من العام وقصر الحكم المذكور على الباقي حيث ربطناه به بعد الإخراج، وأما البديل فلا يصح دعوى ذلك فيه أعني كون الإسناد بعد إخراج البديل خلافاً لما توهمه الكوراني كما دل عليه قوله «إخراج زيد في صورة الاستثناء قبل الحكم مثله إخراج العاجز الخ» فقد اتضح سقوط اعتراضه، هذا وأن التوجيه لا غبار عليه من هذا الوجه الذي وهم فيه الكوراني وإن كان فيه ما فيه من غير ذلك الوجه إذ كونه في نية الطرح غير مسلم على الإطلاق كما بين في عمله، ولهذا قال شيخنا الشريف في قول الفوائد الغيائية محمد من قوله «والصلاة على رسوله محمد» ما نصه: بدل مقصود بالذات والأول توطئة وهو بهذا المعنى في حكم الطرح لا مطلقاً انتهى. وكتب بهامش ذلك ما نصه: إشارة إلى دفع إشكال وهو أن جعله بدلاً يقتضي أن يكون المبدل منه في حكم الطرح فيلزم أن يكون إثبات الرسالة له غير مقصود أصلاً مع أنه ليس كذلك وجوابه أن المراد بكون المبدل منه في حكم الطرح أنه غير مقصود بالذات بل ذكر توطئة، وهنا الأمر كذلك إذ المقصود بالذات الصلاة على محمد ﷺ انتهى. وحيث قد يقال: إذا كان مقصوداً في الجملة تحقق الإخراج فيتحقق التخصيص. ويجاب بأنه لما قصد للتوطئة كان في حكم العدم، ولا يخفى أن ما ذكره من كون الإسناد بعد الإخراج في الاستثناء بعد الإخراج وإن كان موافقاً لما تقدم عن المصنف كابن الحاجب في «عشرة إلا ثلاثة» إلا أنه منافٍ لما تقدم أيضاً من أن القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد فإن قضيته أن الإخراج بعد الحكم لا قبله، ومن أن الاستثناء من النص إثبات وبالعكس كما صرح به المولى الفتازاني، وقد بينا ذلك فيما سبق. وحيث قلنا أن نأخذ بقضية ذلك ونمنع جريان توجيه في الاستثناء مع البناء على ما توهمه أيضاً والله الموفق.

قوله: (القسم الثاني المنفصل الخ) اعلم أنه وقع للكوراني ههنا تحليط عجيب وتهافت غريب، وذلك أنه قال ما نصه: لما فرغ من أقسام المتصل شرع في المنفصل وحصره في الحس والعقل وهو غير منحصر للاتفاق على جواز التخصيص بالأدلة السمعية، وأشار إليه المصنف أيضاً بقوله «والأصح جواز تخصيص الكتاب به وبالسنّة» وزاد بعضهم «العادة والزيادة والنقصان» كما إذا حلف أنه لا يأكل الرأس فلو أكل رأس العصفور لا يحنث لأنه لم يتعارف بيعه بين الناس وحده، وكذا لو حلف لا يأكل الفاكهة لا يحنث بأكل العنب والرمان كما روي عن أبي حنيفة لقوله تعالى: ﴿فيهما فاكهة ونخل ورمان﴾ [الرّحمن: ٦٨] عطفهما على الفاكهة لزيادة

لقلته فقال (يجوز التخصيص بالحس) كما في قوله تعالى في الريح المرسلة على عاد ﴿تدمر

فيهما على التفكه. وإذا قال كل مملوك لي فهو حرّ لا يعتق المكاتب لنقصان الرق فيه. انتهى لفظه في النسخة الواقعة لي. وأقول: كيف يسوغ لعاقل دعوى الحصر على المصنف مع أن قوله «يجوز التخصيص بالحس والعقل» ليس من صيغ الحصر ومع تصريحه عقب ذلك بجواز التخصيص بالأدلة السمعية حيث قال: والأصح جواز تخصيص الكتاب به الخ. وكيف يسوغ الاستدلال على انتفاء الحصر بالاتفاق على جواز التخصيص بالأدلة السمعية في معرض الردّ على ما زعمه على المصنف من الحصر، ثم يعترف بأن المصنف أشار إليه بقوله «والأصح جواز تخصيص الكتاب به وبالسنة» ولعلّ الموقع له في ذلك غلبة التعاس عليه عند كتابة هذا المحل. لا يقال لعله أخذ الحصر من مفهوم الجار والمجرور أعني بالحس والعقل لأنا نقول: إنما يسوغ الاستناد في الاعتراض إلى مثل هذا الأخذ لو اقتصر على الجار والمجرور بخلاف ما لو صرح عقبه بما يمنع التعلق بمفهومه، ولو صح مثل هذا الاعتراض لزم جريانه بالنسبة لقوله «بالحس» فقط لأن مفهومه منع العقل، وفي قولك «مررت بدار زيد ودار عمرو ودار بكر» لأن مفهوم بدار زيد عدم المرور بدار عمرو ودار بكر ولا يقوله عاقل. قوله: (أي ما يستقل بنفسه) قال شيخنا الشهاب: لم يقل هنا بأن لا يقترن نظير ما مرّ في جانب المتصل كأنه - والله أعلم - لكون المخصص العقلي مقارناً انتهى ويمكن أن يقال: المقارنة في الوجود وقد تثبت للمنفصل والمصاحبة في الذكر لا تتصور في الحس والعقل.

قوله: (يجوز التخصيص بالحس) أقول: الوجه أنه أعمّ من المشاهدة وبه يشعر إطلاق الشارح إياه مع تفسيره ما وقع في تقريره المثال بالمشاهدة، ولا ينافي ذلك أن الدليل السمعي الذي جعله قسماً للحص مدرك بحس السمع لأنّ ما عدا المشاهدة من الحس لا ينحصر في السمع، والمقصود بيان التخصيص بالحس أي بواسطة الإحساس بأمر محسوس غير اللفظ بقرينة المقابلة. ففائدة بيان جواز التخصيص بالحس بيان جواز التخصيص بما عدا السمع من أنواع الحس كالمشاهدة والذوق واللمس وبالسمع بالنسبة لغير الدليل السمعي، وبذلك يندفع قول الكمال ما نصه: قوله «بالحس» أي بالمشاهدة وإلا فالدليل السمعي وهو اللفظ الذي جعله قسماً للحس مدرك بحس السمع انتهى. إن أراد الكلام على قول المتن بالحس ويكون قوله «أي بالمشاهدة» من كلامه تفسيراً له. فإن أراد الكلام على قول الشارح في تقرير المثال بالحس أي بالمشاهدة فلا معنى حيثئذ لقوله «إلا فالدليل السمعي الخ» فتأمل. واعلم أن تفصيل المراتب في هذا المقام أن التخصيص بالعقل هو أن يكون العقل مانعاً من ثبوت الحكم لذلك المخصوص أي المخرج من العام بأن يقضي العقل في نفسه بامتناع ثبوت الحكم له، والتخصيص بالحس هو أن يكون الحس كالمشاهدة مانعاً مما ذكر كأن يحس بما يمنع من ثبوت الحكم كمشاهدة السماء في مثال الشارح فإنها مانعة من ثبوت التدمير للسماء وإن كان المدرك هو العقل بواسطة المشاهدة

كل شيء ﴿ [الأحقاف: ٢٥] أي تهلكه فإننا ندرك بالحس أي المشاهدة ما لا تدمير فيه كالسما (وبالعقل) كما في قوله تعالى ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الأحقاف: ٢٥] فإننا ندرك بالعقل ضرورة أنه تعالى ليس خالقاً لنفسه (خلاقاً لشذوذ) من الناس في منعهم التخصيص بالعقل قائلين إن ما نفى العقل حكم العام عنه لم يتناوله العام لأنه لا تصح

مثلاً لكنه مع قطع النظر عن المشاهدة مثلاً لا يقضي بامتناع الثبوت فإن العقل مع قطع النظر عن مشاهدة السماء موجودة لا يقضي بامتناع ثبوت التدمير لها بل بجوازه بخلاف خلق الشيء لنفسه فإن العقل في حد ذاته يقضي بامتناعه، والتخصيص بالدليل السمعي هو أن يكون المانع من ثبوت الحكم هو نفي الشارع الحكم عنه وإن لم يمنع من ثبوته عقل أو مشاهدة. غاية ما في الباب أن المدرك لذلك النفي هو العقل بواسطة سماع اللفظ الدال على ذلك مثلاً، فعلم تمايز هذه الأقسام وإن أمكن الاستغناء بالعقل عن الحس نظراً لأن التخصيص بالحس يؤول إلى أن العقل يحكم بخروج بعض أفراد العام بواسطة الحس فهو من التخصيص بالعقل، ولذلك اقتصر الأمدي وغيره على العقل لكن ما سلكه المصنف أوضح وأدفع لتوهم خروج الحس إذ يتوهم عند الاقتصار على العقل ما لا يكون إدراكه بواسطة الحس، فما أورده الكمال وشيخ الإسلام مدفوع إن أراد به الاعتراض.

قوله: (بالحس) قال شيخنا الشهاب: هو الإدراك بالحاسة مثل الإحساس فالإدراك بالحاسة يسمى إحساساً وحساً ومشاهدة انتهى. قوله: (كما في قوله تعالى) أي كالتخصيص الذي في قوله تعالى في شأن الريح أي لقوله «كل شيء» في قوله تعالى: ﴿تدمر كل شيء﴾ [الأحقاف: ٢٥]. قوله: (فإننا ندرك بالحس) قال شيخنا الشهاب: فيه بحث فإن الإدراك هو الحس اه... (١) قوله: (لشذوذ) قال شيخنا الشهاب: هو مصدر بمعنى اسم الفاعل والأحسن أنه جمع شاذ كسجود جمع ساجد انتهى. وتقدم أنه يجوز بقاؤه على المصدرية مع حذف المضاف أي لذي شذوذ وإن جمع فاعل على فعول مقصور على السماع قوله: (في منعهم التخصيص بالعقل) قال شيخنا الشهاب: خصه بالعقل مراعاة للنقل انتهى. وقال الكمال: ظاهر المتن جريان الخلاف في التخصيص بالحس أيضاً ولم يصرح به الشارح، إما لأنه لم يجده أو لأن التخصيص به عند التحقيق تخصيص بالعقل كما قدمنا بناء على أن الإدراك للعقل بواسطة الحواس. نعم قد يقال إنه أشار إليه في ضمن قوله «ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس» انتهى. وعلى هذا الاستدراك يتوجه أنه لم قصر المتن على العقل ثم ألحق به الحس. وقال الزركشي: وقوله «خلاقاً لشذوذ» هو عائد إلى ما يليه وهو العقل فإن التخصيص بالحس لا نعلم فيه خلافاً. نعم ينبغي أن يطرقه خلاف من المنكرين لاستناد العلم إلى الحواس لأنها عرضة الآفات والتخيلات اه. قوله: (ما نفى العقل) أي الفرد الذي نفى العقل حكم العام أي المحكوم به على العام عنه.

(١) هنا يباض في الأصل.

إرادته. (ومنع الشافعي) رضي الله تعالى عنه (تسميته تخصيصاً) نظراً إلى أن ما يخص بالعقل لا تصح إرادته بالحكم (وهو) أي الخلاف (لفظي) أي عائد إلى اللفظ والتسمية للاتفاق على

قوله: (لم يتناوله العام لأنه لا تصح إرادته) أقول: فيه بحث لأن عدم صحة الإرادة إنما يقتضي عدم تناول من حيث الحكم لا من حيث اللفظ والتناول من حيث اللفظ كافٍ في تحقق التخصيص أي الإخراج من العام كما تقدم أن العام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً. ثم رأيت إمام الحرمين قال: فإن تلقى المخصوص من مأخذ العقل غير منكر وكون اللفظ موضوعاً للعموم على أصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف ببطلان مذهب الواقفية، وإن امتنع ممنوع من تسمية ذلك تخصيصاً فليس في إطلاقه مخالفة عقل أو شرع إلى آخر ما ذكره، ونقله في شرح المنهاج عنه. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في قوله «لم يتناوله العام» إن أريد من حيث اللفظ فممنوع، أو من حيث الحكم فمسلم ولا محذور انتهى. ويحتمل أن المعنى على التشبيه أي كأنه لم يتناوله العام وذلك لأنه لما كان الانتقال من اللفظ إلى المعنى إنما هو بالعقل كان ما نفى العقل حكم العام عنه كأنه ليس من الأفراد. قوله: (ومنع الشافعي تسميته) أي تسمية التخصيص بمعنى الإخراج بالعقل أو نقول تسمية الإخراج بالعقل.

قوله: (وهو لفظي) فيه أمران: الأول أنه قد يقال قضية كونه لفظياً أن لا مخالفة من الشذوذ الشافعي إلا في مجرد التسمية فلم غابر المصنف في الحكاية عن الشذوذ عن الشافعي بما عبر به؟ وهلا جمعها فقال خلافاً للشذوذ والشافعي أو قال ومنع شذوذ والشافعي تسميته تخصيصاً؟ ويجاب بأن كون الخلاف في التسمية لا ينافي الزيادة عليها مما لا يخرج إلى الخلاف في المعنى، فإن الشذوذ كما نفوا التسمية نفوا تناول أيضاً المحقق للإخراج على ما تقرر بخلاف الشافعي فإنه إقتصار على نفي التسمية فلذا غاير المصنف بما عبر به تبييناً على التفاوت بين المذهبين، نعم إن اعترف الشذوذ بالتناول لفظاً حقيقة أشكل الحال. والثاني أن الزركشي قال: وذهب جماعة إلى أن الخلاف معنوي لأن العام المخصوص بدليل العقل على قول من يجوز تخصيصه به يجري فيه الخلاف السابق في أنه حقيقة فيه أو مجاز، وعلى قول من لا يجوز تخصيصه به فلا، بل هو عندهم حقيقة بلا خلاف. كذا قاله الصفي الهندي. قلت: أو يكون عندهم من باب العام المراد به المخصوص لا من باب العام المخصوص فيجيء فيه الكلام والسابق في كونه حقيقة أو مجازاً. وجعل أبو الخطاب من الحنابلة مأخذ الخلاف التحسين والتقيح العقليين، فإن صح ذلك كانت هذه فائدة ثانية انتهى. وقال شيخ الإسلام: لك أن تقول بل هو معنوي لأنهم يعتبرون في التخصيص بالعقل صحة إرادة المخرج بالحكم ونحن لا نعتبره إلى آخر كلامه. ويجاب بمنع أن هذا يقتضي كونه معنوياً إذ الخلاف على هذا صار مبنياً على تفسير التخصيص وأنه هل يعتبر فيه صحة إرادة المخرج بالحكم مع الاتفاق على العمل بذلك الإخراج وهذا لا يخرج عن كون الخلاف لفظياً. وقال الكمال: وكون الخلاف لفظياً بالنسبة إلى قول الشافعي

الرجوع إلى العقل فيما نفى عنه حكم العام. وهل يسمى نفيه لذلك تخصيصاً فعندنا نعم وعندهم لا. ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس (والأصح جواز تخصيص الكتاب به) أي بالكتاب وقيل لا لقوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] فَوَضَّحَ البَيَانُ إِلَى رَسُوْلِهِ ﷺ وَالتَّخْصِيصُ بَيَانٌ فَلَا يَحْصُلُ إِلَّا بِقَوْلِهِ ﷺ لَنَا الوُقُوعُ كَتَّخْصِيصِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [البقرة: ٢٢٨] الشامل لأولات الأحمال بقوله تعالى ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ [الطلاق: ٤] فَإِنْ قَالَ الْمَانِعُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ التَّخْصِيصُ بِغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ السَّنَةِ قُلْنَا: الْأَصْلُ عَدْمُهُ وَبَيَانُ

ظاهره، وأما بالنسبة إلى الشذوذ ففيه نظر، لأنهم قالوا لا يتناول العام وإذا لم يتناوله لم يصدق عليه تعريف التخصيص وهو قصر العام على بعض أفراده انتهى. ويجاب بأن عدم تناوله لعارض عدم صحة إرادته بهذا الحكم لا يمنع كونه من أفراده ومتناولاً له بحسب الوضع، ولا شك أنه كذلك كما يدل عليه ما تقدم عن إمام الحرمين، وحيث صدق تعريف التخصيص عليه ظاهر. وقال الزركشي: واعلم أن الإمام في أول البرهان حكى خلافاً في تقديم العقل على الحس فقال: وبما خاضوا فيه تقديم ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل وهو اختيار شيخنا أبي الحسن. وقدم القلانسي من أصحابنا المعقولات بالأدلة النظرية على المحسوسات من حيث إن العقل مرجع المقولات ومحلها ومرجع المحسوسات إلى الحواس وهي عرضة للآفات انتهى. وينبغي جريان مثل هذا الخلاف هنا إذا تعارض اللفظ بين أن يكون مخصوصاً بالعقل أو بالحس أيما يخصص به، ولم يتعرضوا لذلك انتهى. ولقائل أن يقول لا فائدة عند التعارض المذكور للخلاف في أيهما يخصص به لأنهما إن اتفقا في مقدار التخصيص بأن كان الخارج بأحدهما هو الخارج بالآخر فواضح أن لا فائدة لحصول التخصيص بكل حال بلا تفاوت، وإن زاد الخارج بأحدهما فالأمر فيما اتفقا عليه على هذا الحال ويعمل بذوي الزيادة فيها لعدم المعارضة فيها، وإن كان الخارج بأحدهما غير الخارج بالآخر فالقياس كما هو ظاهر العمل بهما لأن كلا لا يعارض الآخر فيما أخرجه فليتأمل.

قوله: (ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس) قال شيخنا الشهاب: قلت تعليلاً المنع السابقان لا يحسنان هنا فليتأمل. وأقول: جوابه المنع فإنه علل عدم التناول هناك بعدم صحة الإرادة ولا خفاء أن ما أدرك بالحس خروجه عن الحكم لا تصح إرادته به فلا يتناول العام على قياس ما هناك. قوله: (فَوَضَّحَ البَيَانُ) أي التبيين. وقوله «فلا يحصل إلا بقوله» أي أو فعله وهذه النتيجة ممنوعة والمقدمتان مسلمتان وسيشير الشارح إلى ذلك. وقوله «اجهلن» أي انقضاء عدتهن. وقوله «قلنا الأصل» أي المستصحب. وقوله «تبياناً» مبالغة البيان. وقوله «لكل شيء» أي والقرآن شيء فدخل فيه. وقوله «قصر بيانه» أي باعتبار مفهوم ما نزل وهو غير المنزل.

الرسول يصدق بالبيان بما نزل عليه من القرآن وقد قال تعالى ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩] (والسنة بها) أي بالسنة وقيل لا لقوله تعالى: ﴿وانزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] قصر بيانه على القرآن لنا الوقوع كتخصيص حديث الصحيحين «فيما سقت السماء العشر» بحديثهما «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»^(١) (و) السنة (بالكتاب) وقيل لا لقوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] جعله مبيناً للقرآن فلا يكون القرآن مبيناً للسنة. قلنا: لا مانع من ذلك لأنهما من عند الله قال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ [النجم: ٣] ويدل على الجواز قوله تعالى ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩] وإن خص من عمومها ما خص بغير القرآن (والكتاب بالتواتر) وقيل لا يجوز بالسنة المتواترة الفعلية بناء على القول الآتي أن فعل الرسول ﷺ لا يخصص (وكذا) يجوز تخصيص الكتاب (بغير الواحد عند الجمهور) مطلقاً وقيل لا مطلقاً وإلا لترك القطعي بالظني. قلنا: محل التخصيص دلالة العام وهي ظنية والعمل بالظنيين أولى. من إلغاء أحدهما (وثالثها) قاله ابن أبان يجوز (إن خص بقاطع) كالعقل لضعف دلالته بخلاف ما لم يخص أو خص بظني وهذا مبني على قول

والهاء في «بيانه» للنبي ﷺ، وكذا في «جعله مبيناً». وقوله «عن الهوى» أي هوى النفس. قوله: (وإن خص من عمومها ما خص) أي العام الذي خص بغير القرآن أي من سنة أو غيرها من المخصصات الآتية. وأقول: هلا أبدل قوله «ما خص بغير القرآن» بقوله «ما بين بغير القرآن» ليشمل تقييد المطلق بغير القرآن وغير ذلك من أنواع البيان، ولعله إنما اقتصر على التخصيص لأن الكلام فيه. قوله: (وكذا بغير الواحد عند الجمهور الخ) قال الزركشي: هذا الخلاف موضعه في خبر الواحد الذي لم يجمعوا على العمل به فإن أجمعوا عليه كقوله «لا ميراث لقاتل»^(٢) و«لا وصية لوارث»^(٣) ونهيه عن الجمع بين المرأة وخالتها فيجوز تخصيص العموم به بلا خلاف لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواتر لانعقاد الإجماع على حكمها وإن لم ينعقد على روايتها. نبه عليه ابن السمعاني انتهى. قوله: (بخلاف ما لم يخص أو خص بظني) أقول: هذا يدل على أن ابن أبان يميز التخصيص بالظني ابتداءً وإلا فلا وجه لترتيبه عليه منع التخصيص بالآحاد، وحيث يشكل منعه التخصيص بالآحاد ابتداءً مع أنه من أفراد الظني فيقال: لم جاز تخصيصه بظني غير

(١) رواه البخاري في كتاب الزكاة باب ٤، ٣٢. مسلم في كتاب الزكاة حديث ١، ٣، ٤. أبو داود في كتاب الزكاة باب ٢٠، ٩٨. الترمذي في كتاب الزكاة باب ٧. الموطأ في كتاب الزكاة حديث ١، ٢ أحمد في مسنده (٩٢/٢).

(٢) رواه ابن ماجه في كتاب الفرائض باب ٨. الدارمي في كتاب الفرائض باب ٤١. أحمد في مسنده (٤٩/١).

(٣) رواه البخاري في كتاب الوصايا باب ٦. أبو داود في كتاب الوصايا باب ٦. الترمذي في كتاب الوصايا باب ٥. أحمد في مسنده (١٨٦/٤).

تقدم أن ما خص باللفظ حقيقة (قال) المصنف (وعندي عكسه) أي ينبغي أن يقال حيث

الآحاد ابتداء وامتنع تخصيصه ابتداء بالآحاد مع أنه ظني أيضاً؟ إلا أن يجاب بأن منع التخصص إذا خص بظني يجامع بطلان التخصص بالظني لكن هذا لا يناسب البناء الذي ذكره الشارح فليتأمل . ثم رأيت شيخ الإسلام لحظ هذا الإشكال وأشار إلى دفعه حيث قال ما نصه: قوله «بخلاف ما لم يخص أو خص بظني» أي أو خص عند غير ابن أبان بظني وإلا فعنده لا يجوز التخصص بالظني فيما لم يخص فكيف يجوز التخصص الأول به! انتهى . وفيه نظر ظاهر لأن التخصص بالظني ابتداء إذا كان ممتنعاً عند ابن إبان فلا أثر له عنده وإن جوزه غيره لأنه إذا حكم غيره بالتخصص بالظني ابتداء فهو يرى بطلان هذا التخصص وإن العام باقٍ على عمومته لم يدخله تخصيص فلا يمكن أن يكون هذا عنده مما خص بظني حتى يصح له أن يترتب عليه منع التخصص بالآحاد، بل المنع حيثئذ عنده إنما ترتب على عدم التخصص مطلقاً، وكلام المصنف ظاهر في خلاف هذا الجواب لأن قوله «وعندي» عكسه على الوجه الذي شرحه الشارح يتوقف على كون ابن أبان يجوز التخصص بالظني وإلا لم تأت ذلك البحث من المصنف . وكون ذلك البحث مع ابن إبان بناء على أن الجواز على قول غيره في غاية البعد فليتأمل .

قوله: ((إن ما خص باللفظ حقيقة)) قال شيخ الإسلام: فيه قصور إذ اللفظ قد يكون قطعياً كما يكون ظنياً، والغرض الفرق بين القطعي والظني لفظاً كان أو غيره انتهى . وكان هذا القائل اعتبر الغالب خصوصاً وقد أراد قطعي الدلالة كما يدل عليه قول الشارح لضعف دلالة حيثئذ وقطعي الدلالة من اللفظ نادر بل اللفظ في نفسه لا يكون قطعياً لتوقف قطعته على انتفاء الاحتمالات العشرة وذلك أمر خارج عنه . وخرج بقوله «باللفظ» ما خص بغيره كالعقل . قال شيخنا الشهاب: فإنه مجاز فدلالته ضعيفة اهـ . قوله: (وعندي عكسه) فيه أمور: الأول أنه قد يناقش فيه بأن عكس المذكور عن ابن أبان أنه يجوز إن خص بظني أو لم يخص ويمتنع إن خص بالقاطع لأن المراد بالعكس أن محل الجواز فيما تقدم هو محل المنع هنا، ومحل المنع فيه هو محل الجواز هنا، ومحل المنع فيما تقدم هو أن لا يخص أو أن يخص بظني فيكون ذلك هو محل الجواز هنا مع أن الأمر ليس كذلك كما علم من تقرير الشارح فأبي دليل على إخراج ما لم يخص من حكم الجواز؟ ويمكن أن يجاب بأن الدليل على ذلك فهمه بالموافقة من حكم التخصص بالقاطع لأنه إذا امتنع التخصص فيما خص بقاطع كما تصرح به العكسية لكونه بمنزلة ما لم يخص، فامتناع تخصيص ما لم يخص كذلك أو أولى . وعلى هذا فيمكن أن يوجه إجمال المصنف في هذه العبارة بأنه للحمل على التدريب واستخراج الدقائق فليتأمل . والثاني أن الشارح المحقق قد حمل على ما حاصله أن هذا ليس اختياراً من المصنف للعكس وإنما هو بحث منه مع عيسى بن أبان على سبيل القدح في دليبه بالقول بالموجب كما بينه الكمال في حاشيته، ولما لم يهتد الكوراني إلى مقصود المصنف من ذلك حمله على أن ذلك اختيار للمصنف، ثم اعترض عليه حيث قال: وقيل

فرق بين القطعي والظني يجوز أن خص بظني لأن المخرج بالقطعي لما لم تصح إرادته كأن العام لم يتناوله فيلحق بما لم يخص (وقال الكرخي) يجوز إن خص (بمفصل) قطعي أو ظني لضعف دلالة حيثئذ بخلاف ما لم يخص أو خص بمتصل فالعموم في المتصل بالنظر إليه فقط، وهذا مبني على قول تقدم أن المخصوص بما لا يستقل حقيقة (وتوقف القاضي) أبو بكر الباقلاني عن القول بالجواز وعدمه لنا الوقوع كتخصيص قوله تعالى: ﴿يرضيكم الله في أولادكم﴾ إلى آخره الشامل للولد الكافر بحديث الصحيحين «لا يرث المسلم الكافر ولا

إن خص بقاطع جاز وإلا فلا، وحكي هذا عن ابن أبان واختار عكسه المصنف ثم قال بعد أن أعاد ذكر مذهب ابن أبان: وما اختاره المصنف من عكس ذلك مع كونه مخالفاً لإطباق العلماء غير معقول لأن المصنف قائل بأنه إذا لم يخص العام لا بقطعي ولا بظني يجوز تخصيصه بالآحاد، فالتخصيص بالقطعي لا شك يفيد ضعفاً في العام فكان جواز التخصيص بعده من باب الأولى انتهى.

وقد علمت سقوط هذا الاعتراض وبناءه على غير أساس لأن المصنف لم يذكر هذا العكس اختياراً له بل قد جاء في دليل ابن أبان كما تقرر على أنه لو فرض اختيار المصنف له لم يرد عليه ما قاله الكوراني. أما زعمه كونه مخالفاً لما أطبق عليه العلماء فزعم باطل لما سيأتي في كتاب الإجماع من أن إحداث التفصيل جائز إذا لم يكن خارقاً بأن وافق كلاً من القولين مثلاً في بعضه، ولا يخفى أن هذا العكس كذلك لأنه موافق للجمهور في الجواز عند التخصيص بظني لأنه بعض ما شمله قولهم. وللقائل بالمنع مطلقاً في غير ذلك لأنه بعض ما شمله قوله فيكون جائزاً. وأما ما زعمه من أن المصنف قائل بأنه إذا لم يخص بقطعي ولا بظني فلا سند له فيه سوى نقل المصنف له عن الجمهور، ومعلوم أن مجرد نقل ذلك لا يقتضي موافقتهم له عليه ولا يمنعه أن يختار خلافه، ولهذا كثيراً ما ينقل المصنف وغيره من الأئمة في تصانيفهم الحكم ثم يختارون خلافه، وهذا الصنيع مشهور في كتب الأئمة لا يعتره شك ممن له أدنى نظر فيها فعل تقدير اختياره هذا العكس لا يكون قائلًا بقول الجمهور فلم يكن قائلًا بما ينافيه، فظهر أن ما ذكره في هذا الاعتراض ليس إلا غلطاً على غلط ويالله التوفيق. والثالث أن شيخنا الشهاب قال: قوله «وعندي عكسه» خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ خيره «عندي» أي وعندي الصواب عكسه إن قيل بالتفريق فقوله حيث فرق إصلاح للمتن يعني ليس مراد المصنف أن الصواب عنده هو هذا التفصيل، بل الصواب لمن فصل أن يفصل هكذا انتهى. ومنعه كونه مبتدأ خيره «عندي» ممنوع بل هو جائز لأن «عندي» يراد به عندهم معنى معتدي أو قولي مثلاً فالتقدير هنا ومعتدي أو قولي عكسه أي وعكسه معتدي أو قولي بناء على التفرقة بمعنى أن العكس هو صواب التفرقة ولا إشكال في صحة ذلك.

قوله: (يجوز أن خص بظني) أقول فيه الإشكال المتقدم. قوله: (فالعموم في المتصل بالنظر

الكافر المسلم»^(١) ويأتي الخلاف في تخصيص المتواترة بخبر الواحد كما يؤخذ من كلام القاضي أبي بكر الباقلاني ثم البيضاوي زيادة على إمامه (و) يجوز التخصيص لكتاب أو سنة (بالقياس) المستند إلى نص خاص ولو كان خبر واحد (خلفاً للإمام) الرازي في منعه ذلك (مطلقاً) بعد أن جوزه حذراً من تقديم القياس على النص الذي هو أصل له في الجملة

إليه) أي فكأنه لم يخص. قوله: (ويأتي الخلاف في تخصيص المتواترة بخبر الواحد) قال شيخ الإسلام: أي الخلاف المذكور وإلا فمطلق الخلاف يؤخذ من قول المصنف «والسنة بها» انتهى. أي من إطلاقه وإلا فليس صريحاً في تناول تخصيص المتواترة بالآحاد لجواز أن يكون مفروضاً في المتساويين. قوله: (زيادة على إمامه) قال شيخنا الشهاب: هو إمام الحرمين وكذا رأيت في بعض الهوامش بخط بعض العلماء وفيه نظر، والظاهر أنه الإمام الرازي لأنه الذي اختصر كلامه في الأصول وكثرت متابعته له فيه. قوله: (وبالقياس خلفاً للإمام مطلقاً الخ) قال الزركشي: هذا الخلاف إذا كان العام من الكتاب والسنة متواتراً، فإن كان خبر واحد جرى الخلاف بالترتيب وأولى بالجواز ومن ذلك يخرج طريقة قاطعة هنا بالجواز، وكلام القرافي يشير إلى تصوير القياس بما إذا كان أصله ثابتاً بمتواتر فإن كان ثابتاً بأخبار الآحاد كان المنع من التخصيص به أقوى لضعف أصله انتهى. وقال شيخ الإسلام: محل الخلاف في القياس المظنون، أما المقطوع فيجوز التخصيص به قطعاً كما أشار إليه الأبياري شارح البرهان ذكره العراقي وغيره انتهى. قوله: (المستند إلى نص خاص) فيه أمران: الأول قال الكمال: أي بأن كان حكم أصله مخرجاً من العموم بنص خاص من كتاب أو سنة متواترة أو آحاد الخ اهـ. وأقول: فيه بحث إذ لا يتجه التقييد بكون أصله مخرجاً من العموم بل المتجه أنه لا فرق بين ذلك وبين أن لا يكون حكم أصله مخرجاً من العموم بأن لا يكون أصله داخلياً في العموم إذ لا وجه للفرق بينهما، وكلامهم كالصريح في عدم الفرق، ألا ترى إلى قول المصنف الآتي «ولقوم إن لم يكن أصله مخصصاً من العموم» فإنه صريح في أنه على الأول الصحيح لا فرق. ومثله في العضد غيره، وعلى هذا فقول الكمال في قول المصنف الآتي «ولقوم إن لم يكن أصله الخ» قد يقال إنه عين الأول مدفوع لأنه بناء على ما قرره هنا وقد علمت اندفاعه. والثاني أن في تقييد الشارح النص بالخاص بحثاً إذ يمكن عموم النص أيضاً أي لغير ذلك المقيس بأن يقاس على فرد مندرج في عموم آخر غير هذا العموم الذي يراد تخصيصه اللهم إلا أن يريد بالخاص ما لا يتناول هذا المقيس وإن كان عاماً في نفسه بخلاف ما يتناوله للتعارض حيثئذ. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في قول الشارح «إلى نص خاص»: أما المستند إلى عام فإن العامين يتقابلان انتهى. ويمكن تنزيله على ما قلناه فليتأمل. قوله: (حذراً من تقديم القياس على النص) أي وهو العام. وقوله

(١) رواه أحمد في مسنده (٥/ ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٩).

(وللعجائتي) أبي علي في منجته (إن كان) القياس (خفياً) لضعفه بخلاف الجلي وسيأتيان. وهذا التفصيل منقول عن ابن سريج والمنقول عن الجبائي المنع مطلقاً وقد مشى المصنف على ذلك في شرحه (ولابن أبان إن لم يخص مطلقاً) بخلاف ما خص فيجوز لضعف دلالاته حيثذ. وقد أطلق الجواز هنا وقيده في خبر الواحد بالقاطع كما تقدم. لأن القياس أقوى عنده من خبر الواحد ما لم يكن راويه فقيهاً (ولقوم) في منعمهم (إن لم يكن أصله) أي أصل القياس وهو المقيس عليه (مخصصاً) بفتح الصاد (من العموم) أي مخرجاً منه بنص بأن لم يخص أو خص منه غير أصل القياس بخلاف أصله فكان التخصيص بنصه (وللكرخي) في منعه (إن لم يخص بمفصل) بأن لم يخص أو خص بمفصل بخلاف المنفصل لضعف دلالة العام حيثذ (وتوقف إمام الحرمين) عن القول بالجواز وعدمه. لنا أن إعمال الدليلين أولى

«في الجملة» أي لأنه ليس أصلاً له في هذا القياس بل أصله فيه ذلك النص الخاص.

قوله: (ولابن أبان) قال النووي في شرح مسلم: أما أبان ففيه وجهان لأهل العربية: الصرف وعدمه فمن لم يصرفه جعله فعلاً ماضياً والهمزة زائدة فيكون أفعل، ومن صرفه جعل الهمزة أصلاً فيكون فعلاً وصرفه هو الصحيح وهو الذي اختاره الإمام محمد بن جعفر في كتابه جامع اللغة والإمام أبو محمد بن السيد البطليوسي اه. قوله: (وقد أطلق الجواز هنا وقيده في خبر الواحد بالقاطع كما تقدم لأن القياس أقوى عنده من خبر الواحد ما لم يكن راويه فقيهاً) أقول: مفهومه فيما إذا كان راويه فقيهاً أنه لا يكون القياس أقوى وذلك صادق بالتساوي ويكون خبر الواحد أقوى، وأنه يجوز حيثذ التخصيص عند ابن أبان بخبر الواحد إذا خص العام ولو بغير قاطع، ولم يتعرض لذلك هنا وقد خالف الأسنوي في شرح المنهاج الشارح فقيده مذهب ابن أبان هنا بالقاطع فقال: والثالث قاله عيسى بن أبان إن خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز ثم قال: وإن لم يخص فلا يجوز لكن يشترط في الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعاً به لأن تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم في أول المسألة فافهم ذلك، وحذفه المصنف للعلم به مما تقدم اه. فكان الشارح قصد مخالفته في ذلك. قوله: (بخلاف أصله فكان التخصيص بنصه) أقول: الفرق بين أن يكون المخرج من العموم أصل القياس وأن يكون غيره كما تقرر مشكل إذ دليل الأصل دليل الفرع، فنص القياس كان التخصيص به وإن كان المخرج غير أصل القياس. لا يقال نمنع أن دليل الأصل دليل الفرع لأننا نقول: فلا يتأتى قولكم فكان التخصيص به فإنه إنما يتجه إذا كان لدليل الأصل دخل في إثبات الفرع لأنه إذا لم يكن له دخل فلا وجه لقولهم «كأن التخصيص به» كما لا يخفى. قوله: (لنا أن أعمال الدليلين الخ) قال شيخنا الشهاب: هو دليل عقلي. قال: وقوله «وقد خص الخ» هو دليل ثانٍ وهو الوقوع اه. وكذا قال الكمال وفيه نظر، فلعل الخصم لا يسلم ذلك وثبت حكم العبد بغير هذا القياس.

من إلغاء أحدهما وقد خصص من قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: ٢] لامة فعليها نصف ذلك بقوله تعالى: ﴿فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ [النساء: ٢٥] والعبد بالقياس على الأمة في النصف أيضاً (و) يجوز التخصيص (بالفحوى) أي مفهوم الموافقة. وإن قلنا الدلالة عليه قياسية كأن يقال «من أساء إليك فعاقبه» ثم يقال «إن أساء إليك زيد فلا تقل له أف» (وكذا دليل الخطاب) أي مفهوم المخالفة يجوز التخصيص به (في الأرجح) وقيل لا لأن دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم. ويجاب بأن المقدم عليه منطوق خاص لا ما هو من أفراد العام فالمفهوم مقدم عليه لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما وقد خص حديث ابن ماجه وغيره «الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه»^(١) بمفهوم حديث ابن ماجه وغيره «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»^(٢)

قوله: (وبالفحوى) قال شيخنا الشهاب: كأنه أطلقه هنا على ما يشمل الأولى والمساريه. وقوله «وإن قلنا الدلالة عليه» قال شيخنا الشهاب: أي على مفهوم الموافقة أي المعنى المعبر عنه بمفهوم الموافقة اهـ. وقد يفهم اختلاف المراد بالفحوى. والهاء في «عليه» وفيه نظر. نعم قد يقال المخصص إنما هو ما دل على الفحوى من لفظ أو قياس وحيثذ فالاختلاف المذكور ظاهر. وقوله «وكذا دليل الخطاب في الأرجح» أقول: ظاهر العبارة أنه لا خلاف في الفحوى وهو موافق لما في شرح المختصر من نقل الإجماع فيه كما نقله الكمال، لكن لقائل أن يقول إن دليل مقابل الأرجح في دليل الخطاب وهو أن دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم جارٍ هنا فينبغي جريان ذلك المقابل هنا وإلا فما الفرق اللهم إلا أن يفرق بأن الفحوى أقوى بدليل أنه جرى فيها قول إنها منطوق كما سبق في محله فهي إما منطوق أو في حكمه لقوتها، فلهذا لم يجر فيها المقابل فليتأمل. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قوله في الأرجح ينبغي أن يكون راجعاً إلى الفحوى أيضاً بقريئة توجيه مقابله الآتي وإن كان قول الشارح الآتي فيهما عقب قول المتن في الأصح ظاهراً في خلاف هذا وكذا قول المتن وكذا اهـ. فليتأمل قوله «وإذ كان قول الشارح الخ» إلا أن يكون في نسختنا سقط. قوله: (لأن دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق) قال شيخنا الشهاب: في هذا التعبير نوع تسامح إن تأملته مع ما مر من قولهم «المنطوق ما دل عليه للفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ في محل السكوت» اهـ. وكأن وجه التسامح أن قولهم المذكور أفاد كون المنطوق والمفهوم هو المعنى المدلول بخلاف

(١) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣٤. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٤٩. النسائي في كتاب المياه باب ١. أحمد في مسنده (٢٣٥/١).

(٢) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣٣. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٥٠. النسائي في كتاب الطهارة باب ٤٣. أحمد في مسنده (٢٣٢/٢).

قوله (و) يجوز التخصيص (بفعله عليه) الصلاة والسلام وتقريره في الأصح) فيهما كما لو قال الوصال حرام على كل مسلم ثم فعله أو أقر من فعله. وقيل لا يخصصان بل ينسخان حكم العام لأن الأصل تساوي الناس في الحكم. وأجيب بأن التخصيص أولى من النسخ لما فيه من إعمال الدليلين (والأصح أن عطف العام على الخاص وعكسه) المشهور (لا

هذه العبارة فإنها صريحة في أن المفهوم دال ومحملة لكون المنطوق العام أو دلالتة. قوله: (وبفعله عليه السلام وتقريره) فإن قيل هذا مستدرك مع قوله السابق «والسنة بها» وقوله «والكتاب بالمتواترة وكذا يخبر الواحد إذ الفعل والتقرير من أفراد السنة» قلنا: الاستدراك ممنوع إذ لا تصريح فيما سبق بالسنة الفعلية والتقريرية ولا بهذا الخلاف الجاري حتى عند من قال بما سبق أو عند بعضهم وبيان الخلاف أمر مهم عندهم. فإن قيل كان يمكنه ضم هذا لما سبق كأن يقول «والسنة بها ولو فعلية على الأصح، والكتاب بالمتواترة ولو فعلية» وكذا يخبر الواحد ولو فعلياً قلنا: إفراده على هذا الوجه أبلغ في البيان وأخصر.

قوله: (ثم فعله الخ) أي فيكون هو عليه الصلاة والسلام أو من أقره خارجاً من حرمة الوصال. قوله: (بل ينسخان حكم العام) أي يرفعانه عن جميع الأفراد بخلاف التخصيص. قوله: (والأصح أن عطف العام على الخاص وعكسه) قال الكوراني: والحق أن أفراد هذه المسألة لا وجه له بعد ذكر مسألة القران فإن حكمها علم هناك اهـ. وأقول: ما زعمه ممنوع بل لأفراد هذه المسألة وجه وجيه وذلك لأن حاصل ما هناك أن عطف إحدى الجمليتين على الأخرى هل يقتضي التسوية بينهما في غير الحكم المذكور من الأحكام المعلومة لإحداهما. وحاصل هذه أن عطف العام على الخاص أو الخاص على العام هل يقتضي التسوية بينهما في صفة الحكم المذكور لهما كما يعلم ذلك من تقرير المسألتين؟ ومن الواضح أنه لا يلزم من المنع في الأول المنع في الثاني، بل ينتظم الجواز هنا وإن قبل بالمنع هناك لأن التسوية في صفة الحكم المذكور أهون من التسوية فيما لم يذكر من الأحكام، والمصنف مشى على المنع هناك، فلو سكت عما هنا لم يفهم المنع هنا مما هناك لإمكان الفرق بل اتجاهه كما تقرر فكيف مع ذلك يسوغ أن يقال الحق إنه لا وجه لإفراد هذه للعلم بحكمها مما هناك. فإن قلت: سلمنا ذلك لكن لا وجه لإفراد تلك مع هذه للعلم بها من هذه بالأولى فكان ينبغي الاقتصاد على هذه. قلت: لو ادعى الكوراني ذلك كان له وجه في الجملة، وجوابه أنه لو سكت عن تلك توهم عدم ذهاب أحد إليها إذ لا يلزم من المخالفة هنا المخالفة هناك لما تقرر أن تلك أولى بالمنع. نعم قد يتوهم أنه لا حاجة لهذه مع ما يأتي أن ذكر بعض أفراد العام بحكمه لا يخصص بناء على أن ما هنا من أفراد ما هناك وهذا توهم فاسد إذ الخاص هنا لم يذكر بحكم العام لأن حكم العام في المثال عدم قتل المسلم بالكافر وحكم الخاص عدم قتل المعاهد فتأمل. قوله: (وعكسه المشهور) أي بالخلاف بيننا وبين الحنفية كما قاله المحشيان أو في الاستعمال الشائع فيه كما قاله شيخنا الشهاب والأول هو المناسب

يُخصص) العام وقيل يُخصِّصه أي يقصره على ذلك الخاص لوجوب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته. قلنا في الصفة ممنوع مثال العكس حديث أبي داود وغيره «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده»^(١) يعني بكافر حربي للإجماع على قتله بغير الحربي فقال الحنفى: يقدر الحربي في المعطوف عليه لوجوب الاشتراك بين المعطوفين في صفة الحكم فلا ينافي ما قال به من قتل المسلم بالذمي. ومثال الأول أن يقال لا يقتل الذمي بكافر ولا المسلم بكافر فالمراد بالكافر الأول الحربي فيقول الحنفى: والمراد بالكافر الثاني الحربي أيضاً لوجوب الاشتراك المذكور، وقد تقدم التمثيل بالحديث لمسألة أن العطف

للاعتذار بذلك عن ترك المصنف إياه. قوله: (أي يقصره على ذلك الخاص) أقول: لما كان في المتن إجمال لاحتمال ما أفاده من تخصيص العام قصره على ذلك الخاص وقصره على ما عداه بين الشارح المراد بهذا التفسير. وأما قول شيخنا الشهاب «إنه إشارة إلى أن التخصيص هنا ليس بمعناه فيما تقدم وهو الإخراج» فمعزل عن المطلوب مع أنا نمنع ما قاله فإن من لازم قصره على ذلك الخاص وإخراج ما عداه منه. قوله: (في الحكم) قال شيخنا الشهاب: أي حكم المعطوف عليه. وقوله «وصفته» قال شيخنا الشهاب: أي الحكم وهو العموم والتخصيص اهـ. وأقول: فيه نظر لأنني حاصله أن المراد حكم المعطوف عليه وصفة حكم المعطوف عليه والأمر في مثال العكس الذي ذكره على العكس فإن النزاع في أن الكافر في المعطوف عليه هل يتقيد بالحربي كالمعطوف أولاً، فالأوجه أن يراد بالحكم حكمهما بمعنى أنه هل يجب اتحاد حكمهما وصفته أو يجوز الاختلاف في صفته.

قوله: (قلنا في الصفة ممنوع) قال شيخنا الشهاب: واعلم أنه ربما يؤخذ من هنا أن «والراسخون» يجوز أن يكون معطوفاً على «الله» ولا يمنع بأن العطف يلزم منه أن جملة «يقولون آمناً به» حال من المعطوف والمعطوف عليه إذ هو مبني على وجوب الاشتراك في صفة الحكم وهو ممنوع كما تقرر هنا اهـ. أقول: وقد يستدل بالآية للمدعي إلا أنت يقول الخصم إن الأصل الاشتراك ما لم يمنع مانع كما هنا. قوله: (مثال العكس الخ) بدأ بالعكس لورود مثاله بخلاف الأول. قال شيخنا الشهاب: العام هو الكافر الأول والخاص الكافر المقدر فإنه معطوف على الكافر الأول. وقوله «بكافر حربي» معطوف بالواو الداخلة على «ولاذ» فإنه من عطف المفرد إن عطف «ذو» على «مسلم» و«بكافر حربي» على «بكافر» اهـ. وهو ظاهر وبه يندفع ما قد يتوهم من أن ذلك ليس من قبيل عطف العام على الخاص أو عكسه. قوله: (وقد تقدم التمثيل بالحديث) إشارة إلى صحة التمثيل به في الموضوعين لأن فيه اعتبارين يناسب كلياً من الموضوعين بواحد منهما، فالتمثيل به فيما سبق لكون العطف على العام هل يقتضي العموم في المعطوف

(١) رواه البخاري في كتاب الدييات باب ٢٤، ٣١. أبو داود في كتاب الدييات باب ١١. الترمذي في كتاب الدييات باب ١٦. ابن ماجه في كتاب الدييات باب ٢١. أحمد في مسنده (١/٧٩، ١١٩).

على العام لا يقتضي العموم في المعطوف على الأصح (و) الأصح أن (رجوع الضمير إلى البعض) أي بعض العام لا يخصصه وقيل يخصصه أي يقصره على ذلك البعض حذراً من مخالفة الضمير لرجعه. وأجيب بأنه لا محذور في المخالفة للمقرينة. مثاله قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربص بأنفسهن﴾، مع قوله تعالى بعده ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾ فضمير «بعولتهن» للرجعيات ويشمل قوله «والمطلقات» معهن البوائن وقيل لا ويؤخذ حكم البوائن من دليل آخر (و) الأصح (أن مذهب الراوي) للعام بخلافه لا يخصصه (ولو) كان (صحابياً) وقيل يخصصه مطلقاً وقيل إن كان صحابياً وقيل إن مذهب الصحابي غير الراوي للعام بخلافه يخصصه أيضاً أي يقصره على ما عدا محل المخالفة لأنها إنما تصدر عن دليل. قلنا في ظن المخالف لا في نفس الأمر وليس لغيره اتباعه لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً كما سيأتي مثاله حديث البخاري من رواية ابن عباس «من بدل دينه فاقتلوه»^(١) مع قوله إن ثبت عنه أن المرتدة لا تقتل. ويحتمل أن كان يرى أن «من» الشرطية لا تتناول الإناث كما هو قول تقدم (و) الأصح (أن ذكر بعض أفراد العام) بحكم العام (لا يخصص) العام وقيل يخصصه أي يقصره على ذلك البعض بمفهومه إذ لا فائدة لذكره إلا ذلك. قلنا: مفهوم اللقب ليس بحجة وفائدة ذكر البعض نفي احتمال تخصيصه من العام مثله حديث الترمذي

والتمثيل به هنا لكون عطف الخاص على العام هل يخصص ذلك العام. والحاصل أنه إذا لم يقتض العطف على العام عموم المعطوف بل كان خاصاً كما هو الموضع الأول فهل يخصص المعطوف عليه كما هو الموضع الثاني فهما غرضان متمايزان لا تنافي بينهما. وأما قول الكمال قد قدمنا هناك ما يتضح به عدم صلاحيته مثلاً لما ذكره فهو غير صحيح لأن حاصل ما قدمه إبداء احتمال لا يتأتى عليه التمثيل وذلك لا يضر في المقصود لأن المثال يكفي فيه الاحتمال كما نصوا عليه. قوله: (بخلافه) متعلق بمذهب الراوي على تضمينه معنى قوله وقوله يخصصه أيضاً أي كالصحابي الراوي. قوله: (بحكم العام) قال شيخنا الشهاب: حال من «بعض» اهـ. وأقول: لا يتعين بل يمكن تعلقه بذكر ومعنى ذكره بالحكم إثبات الحكم له كما تقول «ذكرت زيداً بالخير» أي أضفت الخير إليه ونسبته إليه.

قوله: (قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة) أقول: يؤخذ منه أنه لو كان غير لقب اعتد بمفهومه وخص به العام ويؤيده أو يعينه ما قدمه المصنف من جواز التخصيص بدليل الخطاب أي مفهوم المخالفة وما سيذكره من حل المطلق على المقيد فإن ذلك إنما هو بطريق المفهوم كما سنبينه، فتركه التقييد هنا للاعتماد على ما سبق ويأتي. وقد صرح العضد بالتفصيل حيث

(١) رواه البخاري في كتاب الجهاد باب ١٤٩. أبو داود في كتاب الحدود باب ١. الترمذي في كتاب الحدود باب

٢٥ النسائي في كتاب التحريم باب ١٤. أحمد في مسنده (٢١٧/١).

وغيره «أيما إهاب دبغ فقطّ طهر»^(١) مع حديث مسلم أنه ﷺ مر بشاة ميتة فقال هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا: إنها ميتة فقال: إنما من حرم أكلها^(٢). وروى مسلم الأول بلفظ «إذا دبغ الإهاب فقد طهر» والبخاري الثاني بلفظ «هلا استمتعتم بإهابها» إلى آخره ولمسلم نحوه. (و) الأصح (إن العادة بترك بعض المأمور به) أو بفعل بعض المنهي عنه بصيغة العموم (مخصص) العام أي تقصره على ما عدا المتروك أو المفعول (إن أقرها النبي ﷺ) بأن كانت في زمانه وعلم بها ولم يتكرها (أو الإجماع) بأن فعلها الناس من غير إنكار عليهم

قال: إذا وافق الخاص العام في الحكم فإن كان بمفهومه ينفي الحكم عن غيره فقد سبق أنه مخصص، وأما إذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على أنه لا يكون مخصصاً له اهـ. قال المولى التفتازاني: قوله «إذا وافق الخاص العام في الحكم بأن حكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة» يقتضي نفي الحكم عن غيره من أفراد العام كما إذا قيل «في الغنم زكاة في الغنم السائمة زكاة» والمصنف ترك هذا التقييد اعتماداً على ما سبق من أن العام يخص بالمفهوم اهـ. ثم رأيت شيخ الإسلام تعرض لذلك ونقل المسألة عن العراقي عن تصريح أبي الخطاب الحنبلي، وكأن وجه تمثيل المولى التفتازاني بالسائمة لما لا مفهوم له أن التقييد به جرى على الغالب لكن الشافعي اعتبر مفهوم هذا القيد في الأحاديث وكأنه يمنع أن السوم هو الغالب على الإطلاق. قوله: (فانتفعتم به) قال شيخنا الشهاب: أي والانتفاع يستلزم الطهارة اهـ. وقد يمنع الاستلزام فإن الجلد النجس يجوز الانتفاع به في مواضع كما تقرر في الفروع إلا أن يجب أن إطلاق الانتفاع يستلزم ذلك إذ من أفرادها ما يتوقف على الطهارة كالصلاة فيه أو عليه وإرادة بعض الانتفاعات من غير بيان مما لا فائدة فيه.

قوله: (وإن العادة بترك بعض المأمور ومخصص إن أقرها النبي ﷺ أو الإجماع وإن العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما وراءه بل تطرح له العادة السابقة) فيه أمور: الأول قال الكوراني في شرح ذلك ما نصه: قوله «وإن العادة بترك بعض المأمور» أقول: إذا ورد لفظ عام من الشارع في تحريم أو إيجاب والمخاطبون يعتادون بعضاً مما تناوله العام هل العادة تخصص العام مثل أن يقول «حرمت الربا في الطعام» وعادتهم تناول البر هل يعم حرمة الربا كل مطعوم أو يختص بالبر؟ قال المصنف: إن كانت العادة في زمانه ﷺ ودرى بها ولم تنكر أو انعقد الإجماع بعد ورود العام على قصر الحكم على المعتاد تخصص وإلا فلا، وما عدا هذين القسمين المختار أنه ليس بمخصص. ثم قال: ثم في كلام المصنف نظر لأن الخلاف إنما هو في قصر العام على

(١) رواه مسلم في كتاب الحيض حديث ١٠٥. أبو داود في كتاب اللباس باب ٣٨. الترمذي في كتاب اللباس باب

٧. الموطأ في كتاب الصيد حديث ١٧.

(٢) رواه مسلم في كتاب الحيض حديث ١٠٠، ١٠٢، أبو داود في كتاب اللباس باب ٣٨. أحمد في مسنده (٣٢٩/٤).

المعتاد مثل البر في المثال المذكور لا على ما عدها بأن يكون الربا محرماً في غيره دونه فإنه لم يذهب إليه أحد مع أن قول المصنف «ولا على ما وراءه» صريح في كونه محل الخلاف، والعجب أن شارحي كلامه لم ينتبهوا له. اه كلامه في النسخة الواقعة لي ولا تخلو عن سقم لكنه لا يخل: بمقصودنا هنا. وأقول: ما أورده من النظر هو نظر ضعيف لا التفات إليه ولا تعويل عليه فإن المصنف والشارح هؤلاء الأئمة الأعلام مصرحون بالخلاف وهم العمدة في مثل ذلك والمقدمون في تلك المسالك فلا اعتماد في أمثال ذلك إلا عليهم. ولا رجوع في تلك المسالك إلا إليهم ونسبتهم من غير شهادة عقل ولا دلالة نقل إلى عدم التنبية زور وبهتان وتهور وطغيان لا يعبا به عاقل ولا يقيم له وزناً فاضل. والمعجب ممن يرذ نقل الأئمة الموثوق بهم في النقل والمقدمون فيه بمجرد عدم الوقوف عليه مع القطع عند كل عاقل بضعف إطلاعه وقصور بابه بالنسبة إلى هؤلاء الإعلام أئمة الإسلام. وغاية ما يتصور له من العذر أنه اطلع على نفي الخلاف فيما ذكر في بعض الكتب، ومعلوم أن مجرد ذلك لا يسوغ له ما زعمه، ولا يعارض به مثل نقل المصنف وشراحه، وما أحقه في أمثال بقول القائل «ليس بعشك ادرج ادرج». والثاني أنه ينبغي أن يراد بالأمور والأمور به أمر إيجاب إذ هو الذي ينافي تركه كونه مأموراً به حتى يصح أن يقال إن تكرهه يخصص إذ المأمور به أمر نذب لا ينافي تركه كونه مأموراً به ليصح أن يقال فيه ما ذكر. وكذا يقال في قول الشارح المنهي عنه ينبغي أن يراد به المنهي عنه نهي تحريم إذ هو الذي ينافي فعله كونه منهيّاً عنه حتى يصح أن يقال إن فعله تخصيص، وفي عباراتهم ما يشعر بما ذكر كقول الصفي الهندي.

واعلم أن كون العادة مخصصةً يحتمل وجهين: أحدهما يحتمل أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أوجب أو حرم شيئاً بلفظ عام، ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة في تخصيص ذلك العام حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت العادة بتركه أو بفعله، أو لا تؤثر في ذلك بل هو باقي على عمومته متناول لذلك الفعل ولغيره الخ انتهى. ثم رأيت شيخنا الشهاب بحث أن المراد أمر الإيجاب ونهي التحريم. والثالث أن قوله «إن أقرها النبي ﷺ الخ» قال شيخنا الشهاب فيه ما نصه: لك أن تقول إذا كان تقرير أو إجماع فلا يشترط الاعتقاد بل يكفي مجرد الترك قلت: انظر إلى قول الشارح الآتي «وهذا توسط للإمام الخ» تعلم الجواب انتهى. وأقول: العادة تشمل المرة الواحدة كما صرح به الفقهاء في بعض المواضع، وحيث فلا ضرورة لما قاله في الجواب وإن كان صحيحاً وكان مراده منه أن المصنف إنما ذكر ذلك تبعاً للإمام لأن غرضه الاستدراك على من أطلق المنع ومن أطلق الجواز، وبذلك يندفع أيضاً ما يقال هذا فيه استدراك لما تقدم من جواز التخصيص بتقريره عليه أفضل الصلاة والسلام فليتأمل. والرابع أنه قد يقال في عبارة المصنف إشارة إلى التمييز بين المسألتين وتصوير الأولى بما إذا تأخرت العادة كما هو المفهوم من قوله

والمخصص في الحقيقة التقرير أو الإجماع الفعلي بخلاف ما ليست كذلك كأن لم تكن في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يجمعوا عليها لأن فعل الناس ليس بحجة في الشرع. وهذا توسط للإمام الرازي ومن تبعه بين إطلاق بعضهم التخصيص نظراً إلى أنها إجماع فعلي،

«العادة بترك بعض الأمور به». والثانية بما إذا تقدمت كما هو المفهوم من قوله «العادة السابقة» لكن يتجه حيث قيد الأولى بإقرار النبي ﷺ أو الإجماع أنه لا فرق بين المتقدمة والمتأخرة إذ لا فرق في التخصيص بين تأخر الخاص وتقدمه، وكذا يتجه في الثانية أنه لا فرق لأن الفرض مجرد الاعتياد من غير تقرير إذ لو وجد أحدهما لم يتجه في الصورة الثانية من المسألة الثانية إلا التخصيص وقصر العام على ما وراء المعتاد تقدم اعتياده أو تأخر. وعلى هذا فإنما قيد المصنف العادة بالسابقة، وكذا الشارح حيث عبر في تصوير صورتي الثانية بقوله «ثم نهي» لأنه الذي يتوهم أو يقوي توهم تخصيصه أو لأنه الذي وقع الخلاف فيه بالفعل. والحاصل أنه إن وجد الإقرار أو الإجماع وجب العمل بمقتضاه تقدمت العادة أو تأخرت فلا فرق في التخصيص بين التقدم والتأخر، وحيث انتفى كل منهما لم تعتبر تلك العادة سواء تقدمت أو تأخرت فلا تخصيص مطلقاً فليتأمل. وعلى هذا فلا حاجة على معتمد المصنف إلى التمييز بينهما بما ذكره الكمال بل لا وجه له فتأمل.

قوله: (بأن فعلها الناس) أي ولو قليلاً منهم بل أو واحداً حملاً على الجنس كما هو ظاهر لأن المدار على الإجماع الحاصل بعدم الإنكار، فقول المحشين أي كثير منهم غير محتاج إليه فتأمل. قوله: (والمخصص في الحقيقة التقرير) قال شيخنا الشهاب: لو اقتصر عليه لكفى عن قوله «أو الإجماع» لأن التقرير إما من الرسول ﷺ أو الإجماع انتهى. وكذا قال شيخ الإسلام فقال: وقوله «أو الإجماع الفعلي» لا حاجة إليه لشمول التقرير له إذ المراد تقرير النبي أو تقرير الإجماع وإن كان المراد بالثاني دليلاً كما تقرر، ولأن الإجماع القولي كالفعلي بل أولى انتهى. ويمكن أن يجاب بأنه أراد التنبيه على أن الحجية إنما هي من حيث وصف الإجماع لا من حيث التقرير الذي تضمنه. قوله: (الفعلي) قال شيخنا الشهاب: أي لأن البعض ترك أو فعل وكف أهل الإجماع عن الإنكار فكان فعلياً انتهى. وحاصله أن فعلية كفعلية المجمع عليه وفيه نظر، وضابط السكوتي الآتي في كتاب الإجماع شامل لهذا. وقال شيخ الإسلام: وأراد بالإجماع الفعلي ما فعله كثير من الناس من غير إنكار عليهم لا المقابل للإجماع السكوتي وهو ما فعله كلهم بقرينة ما ذكره انتهى. ثم ذكر أن المخصص في الحقيقة دليل الإجماع انتهى. والحاصل أن المراد بالإجماع باعتبار تقرير الشارح هو السكوتي ووجه التقييد ظهور أنه لا أثر للعادة مع الإجماع الصريح. قوله: (كأن لم تكن في زمانه الخ) أي أو كانت فيه ولم يعلم بها أو أنكرها. قوله: (لأن فعل الناس) أي غير أهل الإجماع. قوله: (بين إطلاق بعضهم الخ) قد يقال كل من هذين الإطلاقيين غير مراد بدليل التعليل إذ لا يسع البعض الأول دعوى الإجماع الفعلي إلا إذا كان

وبعضهم عدمه نظراً إلى أن فعل الناس ليس بحجة (و) الأصح (أن العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما وراءه) أي ما وراء المعتاد (بل تطرح له) أي للعام في الثاني (العادة السابقة) عليه فيجري على عمومته في القسمين وقيل يقصر على ما ذكر الأول كما لو كان عادتهم تناول البر ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلاً؛ فقيل يقصر الطعام على البر المعتاد، والثاني كما لو كان عادتهم بيع البر بالبر متفاضلاً ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلاً فقيل يقصر الطعام على غير البر المعتاد والأصح لا فيهما (و) الأصح (أن نحو) قول الصحابي أنه ﷺ (قضى بالشفعة للجار) قال المصنف كغيره من المحدثين: هو لفظ لا يعرف. ويقرب منه ما رواه النسائي عن الحسن قال: قضى النبي عن الحسن: قال قضى النبي ﷺ بالجوار وهو مرسل (لا يعم) كل جار ونحوه (وفاقاً للأكثر) وقيل يعم ذلك لأن

الاعتقاد من جميع العلماء أو من بعض الناس ولم ينكره أحد من العلماء مع إطلاع الجميع، فإطلاقه في التصوير محمول على ما دل عليه تعليقه كما أنه لا يسع البعض. الثاني دعوى أن فعل الناس ليس بحجة إلا حيث لم يتحقق الاعتقاد المذكور، فإطلاقه في التصوير محمول على ما دل عليه تعليقه من أنه لم يتحقق هناك إجماع، وحينئذ فلا خلاف في الحقيقة فليتأمل.

قوله: (نظراً إلى أنه إجماع فعلي) قال المحشيان: استدلال بما هو أخص من المدعي أعني الإطلاق إذ الإجماع الفعلي لا بد فيه من عدم الإنكار أو فعل جميع المجتهدين. وإطلاق العادة أعم من كل منهما انتهى. وأقول: هذا إنما يصح لو ثبت أن مدعي هذا القائل هو الإطلاق وهو ممنوع كما علم مما تقدم آنفاً. قوله: (أي للعام في الثاني) إنما قيد بالثاني لأن المعتاد في الأول ليس من أفراد المنهي عنه حتى يتأتى طرحه بخلافه في الثاني كما يفهم ذلك من تقرير الشارح وأوضحه شيخ الإسلام. قوله: (لا يعرف) أي بين المحدثين. قوله: (لا يعم كل جار ونحوه) قال شيخنا الشهاب: حق العبارة كل نحو الجار أي ويقاس الجار على نحوه بالأولى انتهى. وأقول: قولنا «نحو كذا» معناه عرفاً كذا ونحوه ف «كذا» داخل فيه لا مقيس عليه فالشارح أشار إلى ذلك فحق العبارة ما قاله الشارح لا ما قاله الشيخ. قوله: (وقيل يعم ذلك) هو الذي نصره ابن الحاجب والعضد وغيرهما واستدلوا عليه بأنه عدل عارف باللغة وبالمنى، فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره أو قطعه وأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقاً، وأجابوا عن استدلال الجمهور باحتمال أنه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم أنها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية بأن هذا الاحتمال وإن كان منقحاً فليس بقادح لأنه خلاف الظاهر من علمه وعدالته، والظاهر لا يترك للاحتمال لأنه من ضروراته فيؤدي إلى ترك الظاهر انتهى. وجوابه أن ظهور علمه وعدالته إنما يقتضي ظهور العموم في اعتقاده لا في الواقع، فكون الظاهر للعموم إنما هو باعتبار ظنه الذي لا يلزمنا اتباعه فيه والموجب للاتباع إنما

قائله عدل عارف باللغة والمعنى فلولا ظهور عموم الحكم مما صدر عن النبي ﷺ لم يأت هو في الحكاية له بلفظ عام كالجار. قلنا: ظهور عموم الحكم بحسب ظنه ولا يلزمنا اتباعه في ذلك ونحو قضى إلى آخره قول أبي هريرة أن النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر رواه

هو ظهور العموم باعتبار الواقع في ظننا لا باعتبار ظن الراوي، وهذا كله شرح ما ذكره الشارح. واعلم أن هذه المسألة تترجم بحكاية الصحابي حالاً بلفظ ظاهره العموم وقد رد بعضهم التمثيل لها بنحو «قضى بالشفعة للجار» بأنه ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي ﷺ الشفعة ثابتة للجار، ولو سلم أنه حكاية الفعل لكن الجار عام لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كأنه قال: قضى بالشفعة لكل جار انتهى. وجوابه كما أشار إليه في التلويح أن مدلول الكلام ليس إلا الإخبار عن النبي ﷺ بأنه حكم بالشفعة لكل جار، ولا معنى لحكاية الفعل إلا هذا. لا يقال هذا ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول لأننا نقول مثل هذا القول ملحق عندنا بالفعل ولهذا عبر إمام الحرمين في الورقات بقوله: ولا يجوز دعوى العموم في الفعل وما يجري مجراه انتهى. ومثلوا الثاني بالقضاء بالشفعة، ووجهه كون القضاء إنما يقع لمعين، وأما كون الجار عاماً بناء على أن اللام للاستغراق فقد سبق الكلام عليه. لا يقال يحتمل أن الراوي فهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل أن يقضي عليه الصلاة والسلام بمحضر من الراوي مراراً كثيرة بالشفعة للجار بكونه جاراً من غير أن يعبر بصيغة العموم، فلما رأى ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ العموم ونقله، أو يقضي بمحضه لجار لا بخصوصه وقد كان سمع منه عليه الصلاة والسلام قوله «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» فأخذ العموم ونقله، ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها لأننا نقول: مثل هذه الاحتمالات بعيدة نادرة فلا التفات إليها.

قوله: (ولا يلزمنا اتباعه في ذلك) فيه أمران: الأول أنه لعل الاختصار على نفي اللزوم اقتصر على الأقل وإلا فقياس نفي اللزوم أنه ليس للمجتهد اتباعه في ذلك ما لم يظنه بطريق صحيح عنده. الثاني أورد شيخنا الشهاب أن هذا عورض بأنه ينبغي أن يلزمنا اتباعه في مدلولات اللغة لأنه عدل عارف بذلك وأنه قوله «بحسب ظنه» ممنوع أيضاً. ويجاب عن الأول بما علم مما تقرّر آنفاً من أنه ليس النزاع في كون هذا المدلول لغوياً بل في أن الشارع صرح به أو فهمه الراوي. وعن الثاني بأنه إن أراد منع القطع بأنه بحسب ظنه لم يضر لأنه ليس المدعي، أو منع احتمال ذلك احتمالاً قوياً وهو المدعي فهو مكابرة لا يلتفت إليه. قوله: (ونحو قضى الخ) قول أبي هريرة إن النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر الخ أي فلا يعم كل غرر وإلا لزم بطلان كل ما فيه غرر من البيوع وليس كذلك فإنهم صححوا كثيراً مما فيه غرر كبيع الرقيق من غير رؤية نحو عورته مع احتمال أن يكون بها ما ينقص قيمته وينفر عنه ويبيع الكرباس مع رؤية أحد وجهيه فقط مع احتمال أن يكون في الوجه الآخر ما ذكر وبيع الصبرة مع رؤية ظاهرها فقط

مسلم، فقيل يعم كل غرر (مسألة جواب السائل غير المستقل دونه) أي دون السؤال (تابع للسؤال في عمومه) وخصوصه العموم كحديث الترمذي وغيره أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: أينقص الرطب إذا بيس؟ قالوا: نعم. قال: فلا إذن. فيعم كل بيع للرطب بالتمر والخصوص كما لو قال للنبي ﷺ قائل توضأت من ماء البحر فقال: يجزيك. فلا يعم غيره (والمستقل) دون السؤال (الأخص) منه (جائز إذا أمكنت معرفة المسكوت منه) كأن يقول النبي ﷺ من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالمظاهر في جواب من أفطر في نهار رمضان ماذا عليه. فيفهم من قوله «جامع» أن الإفطار بغير الجماع لا كفارة فيه فإذا لم تمكن معرفة المسكوت من الجواب فلا يجوز لتأخير البيان عن وقت الحاجة (والمساوي واضح) كأن يقال من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار في

مع احتمال أن يكون بباطنها ما ذكر إلى غير ذلك مما لا يحصى. فإن قلت: عدم حمله على العموم ينافي الاستدلال به على بطلان بعض بيوع الغرر لأنه حيثئذ مطلق فيكفي فيه صورة، وحيثئذ يشكل استدلال الرافي وغيره به على بطلان كثير من بيوع الغرر. قلت: لا نسلم المناقاة لأنه لما فهم أن علة النهي الغرر صح الاستدلال به على كل ما فيه غرر لكن لما أفادت الأدلة صحة كثير من بيوع الغرر علمنا أن العلة ليس مطلق الغرر بل الغرر الشديد، فلذا صح الاستدلال به على بطلان كل ما وجد فيه ذلك دون غيره، وبذلك يظهر اندفاع ما أشار إليه الكمال فتأمل. قوله: (غير المستقل) صفة جواب. وقوله «دونه» يتعلق بالمستقل. وقوله «العموم كحديث» أي مثال التبعية في العموم كالتبعية في حديث فكذا قوله «والخصوص» الخ. قوله: (فقال يجزيك فلا يعم غيره) قال شيخنا الشهاب: أي غير ذلك الوضوء المسؤول عنه اهـ. وعبارة الحاشيتين مصرحة بجعل ضمير غيره للسائل.

قوله: (والمستقل الأخص جائز إذا أمكنت معرفة المسكوت منه) فيه بحث لأنه حيث عرف منه حكم المسكوت لم يكن أخص بل مساوياً. ويجاب بأنه أخص بحسب منطوقه وحده وإن كان بحسب منطوق ومفهومه مساوياً، ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قوله «الأخص منه» أي بحسب المفهوم اهـ. وهو لا يخالف ما قلناه لأنه أراد بالمفهوم معناه المطابقي وفيه تأمل من وجه آخر فليتأمل. قوله: (إذا أمكنت معرفة المسكوت الخ) عبارة الإسني: قال في المحصول: فلا يجوز إلا بثلاثة شروط: أحدها أن يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر. والثاني أن يكون السائل مجتهداً. والثالث أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد اهـ. وعبارة غيره في الثاني وأن يكون السائل أهلاً للتنبه لذلك، وفي الثالث وأن يبقى من وقت العمل زمن يسع التأمل الذي يتوقف عليه التنبيه. قوله: (والمساوي واضح) قال شيخ الإسلام: أي سواء كان مستقلاً أم لا، ولهذا مثل الشارح له بمثالين: أولهما للمستقل، والثاني لغيره هذا تقرير كلامه وهو مبني على عطف المساوي على المستقل وفيه تكرار لأن غير المستقل علم مما صرفاً لا وجه

جواب ماذا على من جامع في نهار رمضان وكان يقال لمن قال جمعت في نهار رمضان ماذا عليّ عليك كفارة كالظهار، والأعم ذكره في قوله (والعام الوارد على سبب خاص) في سؤال أو غيره (معتبر عمومه عند الأكثر) نظراً لظاهر اللفظ. وقيل هو مقصور على السبب

عطفه على الأخص اه. وما ذكره من الأوجه هو صريح قول الزركشي وإن استقل بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان يفيد العموم فهو على ثلاثة أقسام، أما أن يكون أخص من السؤال أو مساوياً أو أعم إلى آخره اه. ويمكن أن لا يخالف ذلك كلام الشارح بناء على أنه لم يرد حمل المساوي على الأعم من المستقل بل مجرد إيضاح أمثلة قسميه وإن كان المراد هنا أحدهما، أو بناء على أنه حمل قول المصنف «فواضح» على معنى واضح أمثلته لا على معنى واضح جوازه كما هو قياس ما قبله على أنه قد يلتزم ما هو ظاهره مع منع لزوم التكرار بناء على أن المراد فواضح جوازه والمستفاد مما سبق التبعية في العموم والخصوص والجواز، والتبعية المذكورة حكمان متغايران فلا يكون الجمع بينهما تكراراً وإن استلزم أحدهما الآخر إذ لا تكرار مذموم في الجمع بين اللازم والملزوم. قوله: (والأعم ذكره) قال شيخنا الشهاب هو مقابل الأخص السابق وكل منهما باعتبار المعنى كما أن العام والخاص باعتبار اللفظ في الغالب فيهما اه. فإن أراد بهذا الكلام أن المراد هنا بالأعم المعنى كما هو الغالب فهو ممنوع بقوله «ذكره في قوله والعام الخ».

قوله: (والعام الوارد على سبب) أطال الأسنوي في الردّ على من نقل عن الشافعي أنه يعتبر خصوص السبب لا عموم اللفظ، ونقل عن ابن برهان أنه قال: قالوا فإن كان اللفظ على عمومه فلماذا قدم الشافعي العموم العربي عن السبب على العموم الوارد على سبب؟ قلنا: ما أورده من السبب وإن لم يكن مانعاً من الاستدلال ومانعاً من التعلق به فإنه يوجب ضعفاً فقدم العربي عن السبب لذلك. اه كلامه. قال الأسنوي عقبه: وهذه الفائدة التي حصلت بطريق العرض فائدة حسنة اه. ويتجه على قياس ذلك أن يقدم من ذي السبب ما معه قرينة العموم على ما خلا عنها منه لأن الأول أقوى. قوله: (في سؤال أو غيره) فإن قيل: كيف يستقيم هذا التعميم مع خصوص المقسم وهو جواب السائل؟ قلنا: ليس قول المصنف «والعام» عطفاً على قوله «الأخص» ليكون من أقسام الجواب المستقل فيتوجه ما ذكره بدليل قول الشارح «والأعم ذكره» في قوله فأشار إلى أن المراد بهذا الأعم من جواب السؤال وأنه ليس عطفاً على الأخص كما قد يتوهم، وأن المصنف لم يترك جواب السؤال المستقل العام بل ذكره في ضمن هذا ولولا ذلك ما قال الشارح ما قال إذ لا حاجة إليه على ذلك التقدير. والحاصل أن المصنف خالف الظاهر بالتعميم لغير السؤال لزيادة الفائدة لكن يتوجه حينئذ أنه لم لم يعمم أيضاً في الأخص لذلك فإن الظاهر تأتي التعميم فيه بأن يرد على سبب ليس بسؤال فيفصل بين أن تمكن معرفة المسكوت منه فيجوز أو لا فلا وإن أفهم قول الزركشي تنبيه لا فرق في هذا القسم أي العام بين أن يكون السبب سؤالاً أولاً، فلهذا صرح المصنف بذكر السبب وقطعه عما قبله اه عدم

لوروده فيه . مثاله حديث الترمذي وغيره عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قيل : يا رسول الله أتتوضأ من بثر بضاعة - وهي بثر تلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن - فقال : إن الماء طهور لا ينجسه شيء أي مما ذكر وغيره وقيل مما ذكر وهو ساكت عن غيره (فإن كانت) أي وجدت (قرينة التعميم فأجدر) أي أولى باعتبار العموم مما لو لم تكن مثاله قوله تعالى : ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة : ٣٨] وسبب نزوله على ما قيل رجل سرق رداء صفوان فذكر السارقة قرينة على أنه لم يرد بالسارق ذلك الرجل فقط . قوله تعالى : ﴿إن الله يأمركم أن تؤذوا الأمانات إلى أهلها﴾ [النساء : ٥٨] نزل كما قال المفكرون في شأن مفتاح الكعبة لما أخذه علي رضي الله عنه من عثمان بن طلحة قهراً بأمر النبي ﷺ يوم الفتح ليصلي فيها فصلى فيها ركعتين وخرج فسأله العباس المفتاح ليضم السدانة إلى السقاية فنزلت الآية فردّه علي لعثمان بلطف رضي الله عنه بأمر النبي ﷺ له

التأني فيه . قوله : (الحيض) أقول : بكسر الحاء وفتح الياء جمع حيضة بكسر الحاء بمعنى خرقة الحيض فإن «فعلاً» يطرد في جمع «فعله» بكسر الفاء وسكون العين نحو «كسرة» و«ديمة» و«حجة» و«مرية»، ويمكن أن يجعل جمع حيضه بفتح الفاء كضبيع جمع ضيعة، وخيم جمع خيمة وإن كان محفوظاً خلافاً لمن قاسه وإلقاؤها على هذا بالقاء ما هي فيه وهو الخرق أو المراد بها خرق الحيض . ثم رأيت في النهاية لابن الأثير : ومنها أي من أحاديث الحيض حديث عائشة ليتني كنت حيضة ملقاة هي بالكسر خرقة الحيض، ويقال لها أيضاً المحيضة وتجمع على المحايض ومنه حديث بثر بضاعة يلقي فيها المحايض . وقيل المحايض جمع المحيض وهو مصدر حاض فلما سمي به جمعه . ويقال المحيض على المصدر والزمان والمكان والدم اهـ . والنتن بمعنى المنتن أو التقدير ذو النتن .

قوله : (أي مما ذكر) أي في الحديث من الأمور المذكورة وغيره أي من بقية النجاسات . قال شيخنا الشهاب : وكذا قوله «الماء طهور يشمل جميع المياه» وإن كانت الواقعة في بثر بضاعة لكن لما لم يظهر مميز لبعض المياه على بعض لم ينبه الشارح على ذلك اهـ . أي بخلاف النجاسات فإنه قد يظهر فيها المميز لأنه عهد العفو عن بعضها دون بعض ومما يوجه به أيضاً عدم تنبيه الشارح على ما ذكر أن المقصود التمثيل وما ذكره كافٍ فيه . قوله : (فأجدر) قال شيخنا الشهاب : هو خبر مبتدأ محذوف أي فهو يعني فالعام الذي معه قرينة . وظاهر كلام الشارح أن المفضل كون القرينة موجودة والمفضل عليه عدم كونها موجودة، ف «ما» من قوله «مما لو لم تكن» مصدرية اهـ . ولعل إيثار الشارح ذلك لأنه ظاهر اللفظ وإلا فيمكن الحمل على غيره كأن يجعل المبتدأ المحذوف التعميم أي فالتعميم معها أولى بالاعتبار من التعميم مع عدمها . قوله : (فذكر الأمانات بالجمع قرينة على إرادة التعميم) قال شيخ الإسلام : حاصل ما ذكر أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، سواء وجدت قرينة التعميم أم لا . نعم إن

بذلك، فعجب عثمان من ذلك فقرأ له على الآية فجاء إلى النبي ﷺ فأسلم. فذكر

الأمانات بالجمع قرينة على إرادة التعميم (وصورة السبب) التي ورد عليها العام (قطعية

وجدت قرينة الخصوص فهو المعبر كانهي عن قتل النساء فإن سببه أنه عليه الصلاة والسلام رأى امرأة حربية في بعض مغازيه مقتولة وذلك يدل على اختصاصه بالحريبات فلا يتناول المرتدة وإنما قتلت لخبر «من بدل دينه فاقتلوه». وأقول: يتوجه عليه كلامان: أحدهما أن قول الراوي نهى عن قتل النساء حكاية حال كقولته «نهى عن بيع الغرر» وقضى بالشفعة للجار» فلا يعم عند الأكثر كما تقدم فلا حاجة في منع عمومه إلى الاستناد إلى القرينة. والثاني أن رؤيته عليه أفضل الصلاة والسلام المرأة الحربية مقتولة لم يظهر أنه من قبيل وجود قرينة الخصوص وأنه يدل على الاختصاص بالحريبات، بل هذه الرؤية لم تزد على كونها سبب الورد أما أنها قرينة الخصوص فمن أين؟ ثم رأيت الزركشي عبر بما هو أقرب إلى كونه قرينة الخصوص وإن كان فيه ما فيه أيضاً كما لا يخفى على المتأمل حيث قال: محل الخلاف حيث لا قرينة تدل على قصره على السبب أو تعميم ثم قال: ومثال القاصرة له على السبب تخصيص الشافعي النهي عن قتل النساء والصبيان بالحريبات لخروجه على سبب وهو أنه ﷺ مَرَّ بامرأة مقتولة في بعض غزواته فقال: لم قتلت وهي لا تقاتل ونهى عن قتل النساء والصبيان، فعلم أنه أراد بهم الحريبات اهـ. على أن في استدلال الشيخ على قتل المرتدة بخبر «من بدل دينه» ما لا يخفى فإن هذا الخبر مع خبر النهي عن قتل النساء متعارضان في المرتدة كما تبين ذلك في شرح الورقات للشارح وشرح شرحها لنا فيتوقف الاستدلال بذلك الخبر على بيان المرجح فليتأمل.

قوله: (وصورة السبب) أي سبب الورد وإضافة صورة إليه بيانية كما قاله شيخنا الشهاب. وأقول: قد يستشكل محل الخلاف لأنه إن كان فرض المسألة وجود قرينة قطعية على إرادة بيان حكم صورة السبب، فكيف يسوغ القول بأنها ظنية الدخول؟ وإن كان فرضها انتفاء القرينة المذكورة، فكيف يسوغ القول بأنها قطعية الدخول ومجرد ورود العام بعد وجود ذلك السبب ليس قطعياً على الدخول لجواز أن الشارع أراد بالعام مع ذلك ما عدا تلك الصورة، وإن كان فرضها أعم من وجود تلك القرينة وعدم وجودها فلا وجه لإطلاق واحد من القولين اللهم إلا أن يكون منشأ الخلاف أن ورود العام بعد وجود ذلك السبب هل هو قرينة قطعية عادة على دخوله أو لا، فادعى الجمهور الأول فلهذا قالوا بقطعية الدخول، والشيخ الإمام الثاني فلذا قال بظنيته. ثم رأيت الزركشي ذكر كلاماً طويلاً عن الشيخ الإمام ومن جملته فقال أي الشيخ الإمام القطع بالدخول ينبغي أن يكون محله إذا دلت قرائن حالية أو مقالية على ذلك، أو على أن اللفظ

الدخول) فيه (هند الأكثر) فمن العلماء لوروده فيها (فلا يخص) منه (بالاجتهاد وقال الشيخ الإمام) والد المصنف كغيره هي (ظنية) كغيرها فيجوز إخراجها منه بالاجتهاد كما لزم من قول أبي حنيفة أن ولد الأمة المستفرشة لا يلحق سيدها ما لم يقرّ به نظراً إلى أن الأصل في

يشمله بطريق الوضع لا محالة وإلا فقد ينازع الخصم في دخوله تحت اللفظ العام ويدعي أنه يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب وبيان أنه ليس داخلاً في الحكم فإنّ للحنفية أن يقولوا في حديث عبد بن زمة أنّ قوله ﷺ «الولد للفراش» وإن ورد في الأمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد، وبيان حكمه إمّا بالثبوت أو بالانتفاء، فإذا ثبت أن الفراش هو الزوجة لأنها التي يتخذ لها الفراش غالباً وقال «الولد للفراش» كان فيه حصر أن الولد للحرّة، ومقتضى ذلك أنه لا يكون للأمة فكان فيه بيان للحكمين جميعاً، نفي السبب عن السبب وإثباته لغيره، ولا يليق دعوى القطع والمقطوع به أنه لا بدّ من بيان حكم السبب.

أما كونه يقطع بدخوله في ذلك أو بخروجه عنه فلا يدل على واحد منهما وفيه أمور: الأجل أنّ ما ذكره من أن القطع بالدخول ينبغي أن يكون محله ما ذكره لا يتجه خلافه فإنه حيث لم تبدل القرائن على الدخول ولا على شمول اللفظ له بطريق الوضع كيف يتأتى القطع بالدخول؟ وينبغي حمل قوله «قرائن حالية أو مقالية» على القرائن القطعية وإلا فمطلق القرائن لا يفيد القطع. وأما قوله «أو على أن اللفظ الخ» فيتوجه عليه أن مجرد دلالة القرائن على شمول اللفظ بحسب الوضع له لا محالة لا يفيد القطع بشمول هذا الحكم له فإنّ التخصيص بإخراج بعض الأفراد لا ينافي شمول اللفظ لذلك البعض بحسب الوضع كما لا يخفى هذا، ولكن ما أطال به في قضية عبد بن زمة مما حاصله أنه لا قرينة على الدخول ولا على تناول اللفظ له بالوضع لاحتمال حصر الفراش في الحرّة يرده قوله ﷺ «هو لك يا عبد» ورواية أبي داود «هو أخوك يا عبد» فإنه صريح في أن الفراش في قوله «الولد للفراش» شامل للأمة وأنه أراد بقوله «الولد للفراش» إلحاقه بفراش الأمة فقد قامت القرينة على الدخول وعلى تناول الفراش بالوضع الشرعي للأمة، اللهم إلا أن يكون مقصوده مجرد تمثيل الاحتمال المانع من القطع مع قطع النظر عما ذكرنا. والثاني أن هذا الكلام من الشيخ الإمام يقتضي موافقته على القطع بالدخول بهذا الشرط الذي لا يتجه إلا اعتباره كما تبين، وقضية ذلك رجوع الخلاف لفظياً وإن الإطلاق في كلا الجانبين ليس على ما ينبغي. والثالث أنه يبقى الكلام فيما لو علم أنه لم يقصد بالعام بيان السبب كأن لم يعلم به الشارع، وفيما لو جهل أنه أراد بيان السبب كأن احتمل اطلاعه وعدم اطلاعه عليه، وظاهر أنه في الأوّل ليس من محل الخلاف بل ينبغي فيه القطع بظنية الدخول. وأما الثاني ففيه نظر ويتجه أنه كذلك.

قوله: (فلا يخص منه بالاجتهاد) قال شيخ الإسلام: خص الاجتهاد بالذكر نظراً للقول بمقابله وإلا فغيره من المخصصات لا يخص ذلك أيضاً وإن كان ينسخه اهـ. ويمكن أن يجاب

للحاق الإقرار، إخرجه من حديث الصحيحين وغيرهما «الولد للفراس»^(١) الوارد في ابن أم زمة المختصم فيه عبد بن زمة وسعد بن أبي وقاص. وقد قال ﷺ هو لك يا عبد بن زمة. وفي رواية أبي داود «هو أخوك يا عبد» (قال) والد المصنف أيضاً (ويقرب منها) أي من صورة السبب حتى يكون قطعي الدخول أو ظنية (خاص في القرآن تلاه في

بشمول الاجتهاد للجميع إذ التخصيص لا يكون إلا بالاجتهاد لتوقفه على النظر في الدليلين وما تقتضيه القواعد فليتأمل. قوله: (وقد قال ﷺ) استدلال على رد ما لزم على قول أبي حنيفة وذكر الرواية الثانية لصراحتها في ثبوت النسب. قوله: (ويقرب منها الخ) قال الكوراني: وقال يقرب أي ليس مثله ولا بعيداً منه وهذا تفقه منه قليل الجدوى مع أنه قد تقدم لنا أن القرآن في الذكر لا دخل له في توافق الأحكام اه. وأقول: كان وجه قلة جدواه ما خطر كثيراً بالبال وأشكل بسببه هذا الكلام وهو أن النص على الخاص بخصوصه يغني عن إلحاقه بصورة السبب لأنه كما أن الكون صورة السبب مانع عند الجمهور من إخرجه بالاجتهاد من العموم، فالنص عليه بخصوصه مانع من إلغائه وعدم العمل به، بل هو أولى بذلك كما لا يخفى. ويمكن أن يجاب بأن في الجمع بينهما من القوة ما ليس في أحدهما حتى يقدم ذلك الخاص على خاص آخر عارضه لم يدخل في ذلك العام ولا كان ذلك العام تالياً له في الرسم، وبأن المكلف بذلك العام قد يكون غير المكلف بذلك الخاص، ففي إلحاقه بصورة السبب إثبات قطعية دخوله بالنسبة للمخاطب بالعام، ولولا هذا الإلحاق ما ثبتت هذه القطعية، لا يخفى أن ذلك جدوى أي جدوى. نعم قد يمنع صحة الإلحاق مع اختلاف المخاطب بالعام وبالخاص. وأما قوله «مع أنه قد تقدم الخ» فمما يتعجب منه بل لا منشأ له إلا الغفلة الفاحشة إذ ليس في هذا استدلال بالقرآن في الذكر على توافق الأحكام كما هو ظاهر بأدنى تأمل فتأمل.

قوله: (حتى يكون قطعي الدخول أو ظنية) فيه أمور: الأول قال شيخنا الشهاب: فقوله «يكون فيه ضمير» يعود على خاص المتأخر عنه لفظاً لا رتبة اه. وكان وجه تقدمه رتبة أن رتبة حتى سواء كانت للتعليل أو الغاية متأخرة عن تمام الفعل بفاعله لأن كلاً من المعلل والمغنيا هو الفعل باعتبار فاعله لا مطلقاً. والثاني أن الذي يوصف بالدخول في العام إنما هو المعنى لأن دخول اللفظ في غيره غير متصور لكن الخاص كالعام اسم للفظ كما علم مما تقدم، ويدل عليه هنا ذكر التلو إذ لا يصدق حقيقة إلا على الألفاظ فكيف مع الأخبار عن هذا الضمير بما هو من خواص المعاني يكون راجعاً للفظ. ويجب بالحمل على المسامحة كأن يجعل لفظ خاص على حذف مضاف أي معنى خاصاً. والثالث أن قضية ذلك جواز إخراج هذا الخاص من العام على القول الثاني وهو في غاية الإشكال لأنه إن أريد إخرجه من حكم العام فظاهر لأنه منصوص

(١) رواه البخاري في كتاب الحدود باب ٢٣. مسلم في كتاب الرضاع حديث ٣٦، ٣٧. أبو داود في كتاب

الطلاق باب ٣٤. الترمذي في كتاب الرضاع باب ٨. الموطأ في كتاب الأفضية حديث ٢٠.

الرسم) أي في رسم القرآن بمعنى وضعه مواضعه وإن لم يتله في النزول (هام للمناسبة) بين التالي والمتلو كما في قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت﴾ [النساء: ٥١] إلى آخره. فإنه كما قال أهل التفسير إشارة إلى كعب بن الأشرف ونحوه من علماء اليهود لما قدموا مكة وشاهدوا قتلى بدر حرضوا المشركين على الأخذ بثأرهم ومحاربة النبي ﷺ فسألوهم من أهدى سبيلاً محمد وأصحابه أم نحن؟ فقالوا: أنتم مع علمهم بما في كتابهم من نعت النبي ﷺ المنطبق عليه وأخذ الموثيق عليهم أن لا

عليه بخصوصه بلفظ مستقل فيلزم إلغاء النص وإبطال حكمه بمجرد موافقته للعام مع أن الموافقة إن لم تقوه ما نقصته عن قوته وذلك بما لا وجه له، بل لا سبيل إليه، وأي فرق من جهة المعنى بين هذا الخاص وبين ما لم يتله العام فإنه لا يسع أحداً التزام إلغائه وإبطال حكمه لموافقته للعام، بل قولهم ذكر بعض أفراد العام بحكم لا يخصصه صريح في الاعتداد بالخاص الموافق للعام وثبوت حكمه وهو شامل لما نحن فيه، وإن أريد بإخراجه من العام مجرد أنه لم يرد منه اكتفاء بالنص عليه بخصوصه فهذا مما لا فائدة له معتداً بها فليتأمل. قوله: (خاص في القرآن) أقول لا يبعد أن التقييد بالقرآن ليس بشرط في هذا الحكم وأن ذلك يجري أيضاً في السنة كما في الأصل الملحق به هذا. قوله: (تلاه في الرسم هام) فيه أمران: الأول أنه خرج بالتلو ما لو تقدم العام وكان وجهه انتفاء شبه الخاص حيثئذ بصورة السبب إذ وضعها أن تتقدم هي على العام، ثم يرد عليها بخلاف ما لو تأخرت عنه فيعمل به فيها لكن لا تكون قطعية الدخول لأن العام لم يرد لأجلها. والثاني أنه يفهم من قول الشارح «وإن لم يتله في النزول» ثم قوله «والعام تال للخاص في الرسم متراح عنه في النزول» أن المراد بالتلو التعقيب وعدم التراخي لكن يؤخذ من تمثيل الشارح أنه لا يضّر طول الفصل بما يتعلق بذلك الخاص من أوصاف تتعلق به وأوصاف مقابله ونحو ذلك. قوله: (وشاهدوا قتلى بدر) قال شيخنا الشهاب: أي وقد شاهدوا امرءاً. وكأنه أعرب هذه الجملة حالاً والماضي لفظاً لا يقع حالاً عند البصريين إلا الأخصس إلا ومعه «قد» ظاهرة أو مقدره لكن الذي اعتمده ابن مالك عدم وجوب «قد» مع أنه لا تتعين حالة هذه بل يجوز كون الواو عاطفة، ولا ينافيه كون المشاهدة سابقة على القدوم لأن الواو لا ترتيب فيها.

قوله: (وأخذ الموثيق) عطف على نعت النبي أو علمهم. وقوله «فكان ذلك» أي نعت النبي ﷺ لكن مقتضى قوله الآتي «هي بيان صفة النبي ﷺ» أن الأمانة بيانه لا نفسه وفي وصف البيان بالأداء حزاة. وقوله «ولم يودوها» أي بأن بينها لأنهم كتموها. وقوله «مع هذا القول» أي أنهم أهدى سبيلاً. وقوله مع «هذا القول» قال شيخ الإسلام: أي مع تضمن الآية له. وقوله «التواعد عليه» أي على هذا القول. وقوله «الفيد للأمر لأن التواعد يقتضي النهي والنهي عن الشيء أمر بضده. وقوله «بمقابلة» قال الكمال: أي أن يقولوا إن من آمن

يكتمونه، فكان ذلك أمانة لازمة لهم ولم يؤديها حيث قالوا للكفار أنتم أهدى سبيلاً حسداً للنبي ﷺ. وقد تضمنت الآية مع هذا القول التوعده عليه المفيد للأمر بمقابله المشتمل على أداء الأمانة التي هي بيان صفة النبي ﷺ بإفادته أنه الموصوف في كتابهم وذلك مناسب لقوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ [النساء: ٥٨] فهذا عام في كل أمانة وذلك خاص بأمانة هي بيان صفة النبي ﷺ بالطريق السابق والعام تالٍ للخاص في الرسم متراخ عنه في النزول بست سنين مدة ما بين بدر في رمضان من السنة الثانية والفتح في رمضان من الثامنة. وإنما قال «ويقرب منها كذا» لأنه لم يرد العام بسببه

بمحمد ﷺ أهدى سبيلاً. وقال شيخ الإسلام: أي بأن يقولوا محمد وأصحابه أهدى سبيلاً. وقوله «المشتمل» صفة مقابله قاله المحشيان وشيخنا الشهاب. وقال غيرهم كالسيد السهمودي: صفة الأمر وفيه نظر لأن أداء الأمانة منهم لأنهم مأمورون بأدائها فكيف يشتمل عليها الأمر المذكور؟ وقوله «بإفادته الخ» قال الكمال: بيان لوجه اشتغال مقابله على أداء الأمانة يعني أن اشتغاله على ذلك بسبب إفادته أنه ﷺ هو الموصوف في كتابهم اه. وذكر نحوه شيخ الإسلام وزاد: قوله «فالباء متعلقة بالمشتمل» ويجوز تعلقها بأداء انتهى. وهذا كما ترى يدل على أن بيان صفة النبي ﷺ الذي هو الأمانة يحصل بسبب إفادة المقابل أنه ﷺ هو الموصوف في كتابهم مع أن المقابل بالمعنى الذي فسراه به كما تقدم لا يفيد أنه الموصوف في كتابهم فإن مجرد قوله محمد وأصحابه أهدى سبيلاً ليس فيه تعرض لأنه الموصوف في كتابهم فكيف يكون ذلك المقابل مشتملاً على أداء الأمانة التي هي بيان صفة بإفادته ما ذكر، اللهم إلا أن يكون الذي في كتابهم نعتة بنعوت وأن المنعوت بتلك النعوت هو الأهدى سبيلاً، فإذا اعترفوا بأنه أهدى سبيلاً دل ذلك على أنه المنعوت في كتابهم فليتأمل. بقي شيء آخر: وهو أنه لم اعتبر في بيان صفة توسط أنه الموصوف في كتابهم؟ وهلا اكتفى ببيانها في نفسها مع قطع النظر عن ذلك إلا أن يكون إنما أخذ الميثاق عليهم بهذا الاعتبار فليتأمل. قوله: (وذلك مناسب) أي الأمر بالمقابل فيما يظهر لا المقابل خلافاً لشيخنا الشهاب ويؤيده أن قوله تعالى: ﴿أن الله يأمركم﴾ [النساء: ٥٨] الخ. أمر بأداء الأمانات فالمناسب له الأمر بأداء الأمانة الذي هو الأمر بالمقابل لا المقابل الذي هو المأمور به لأن المناسب للأمر هو الأمر لا المأمور به.

قوله: (وذلك خاص) أي الأمر بالمقابل خاص بأمانة أي بأدائها. وقوله «بالطريق السابق» يحتمل تعلقه بأمانة أي بأدائها ويراد بالطريق السابق إفادة أنه الموصوف في كتابهم، ويحتمل تعلقه ببيان أي هو بيان صفة النبي ﷺ بالطريق السابق وهو بيان أنه الموصوف في كتابهم. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قوله «بالطريق السابق» وهي أن الأمر بمقابله مشتمل بسبب إفادة أن النبي ﷺ هو الموصوف في كتبهم على أداء الأمانة التي هي بيان صفة ﷺ اه. ولم يتعرض لأنه

بخلافها (مسألة إن تأخر الخاص عن العمل) بالعام المعارض له أي عن وقته (نسخ) الخاص (العام) بالنسبة إلى ما تعارضاً فيه (وإلا) بأن تأخر الخاص عن الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر العام عن الخاص مطلقاً أو تقارناً بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما (خصص) الخاص العام (وقيل إن تقارنا تعارضاً في قدر الخاص كالنصين) أي كالمختلفين بالنصوصية بأن يكونا خاصين فيحتاج العمل بالخاص إلى مرجح له. قلنا: الخاص أقوى من العام في الدلالة على ذلك البعض لأنه يجوز أن لا يراد من العام بخلاف الخاص فلا

بم يتعلق قوله بالطريق السابق على هذا فلي تأمل. قوله: (أي من وقته) أقول: يمكن أن يكون من القرائن على هذا التقدير قول المصنف في نظيره الآتي في المطلق والمقيد وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق والمراد التأخر عن دخول وقته لا عن انقضائه كما نبه عليه الكمال وغيره وبه تصرح عبارة الإمام الآتية، ولعل المراد أن يتأخر عن الوقت أو إلى أن يبقى منه بعد الورود ما لا يسع. قوله: (نسخ) إذ لو كان تخصيصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع. قوله: (بأن تأخر الخاص عن الخطاب بالعام) أي تراخي عنه بدليل المقابلة بقوله «أو تقارناً بأن عقب أحدهما الآخر» وكذا يقال في قوله الآتي «أو تأخر العام». قوله: (أو تأخر العام عن الخاص مطلقاً) قال الكمال: أي عن وقت الخطاب بالخاص أو عن وقت العمل به اهـ. وهذا تصريح منهم بالفرق بين تأخر الخاص فيفصل فيه وتأخر العام فلا يفصل فيه، ووجه ظاهر فإن التخصيص بيان للمراد بالعام فلا يمكن مع تأخر الخاص عن وقت العمل وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع بخلافه مع تأخر العام إذ لا يلزم عليه ذلك. قوله: (أو تقارناً بأن عقب أحدهما الآخر) أقول: فيه تصريح بأن المراد بالتأخر في هذه المسألة التراخي كما تقدمت الإشارة إليه. قوله: (وقيل إن تقارنا تعارضاً الخ) أقول: قضية السكوت عن عزو هذا للحنفية مع عزو ما بعده إليهم انتفاء هذا عنهم لكن قول صدر الشريعة في تنقيحه فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة، فعند الشافعي يخص وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناوله انتهى مصرح بخلافه. قوله: (كالنصين) قال شيخنا الشهاب: انظر هل المراد المقارنان أو أعم، ثم هو تنظير ذكره ليقس عليه فهو دليل لهذا القائل على التعارض انتهى. والمناسب للقياس أن المراد المقارنان. وقوله «أي كالمختلفين» قال شيخنا الشهاب: أي كاللفظين المختلفين بسبب أن كلاً منهما نص في معناه اهـ. قوله: (بأن يكونا خاصين) قال شيخ الإسلام: بين به أن المراد بالنص ما يعم الظاهر لا ما يقابله، فالمراد بخصوصهما خصوصهما بمرور واحد لا خصوصهما المقابل لعمومهما فيشملان العامين اهـ. وأقول: قضية شمولهما العامين مع ما يفهم من قول الشارح فيحتاج العمل بالخاص إلى مرجح له احتياج العامين إلى مرجح لكن سيأتي في كتاب التعادل والتراجيح تفصيل طويل في تعارض العامين ومنه إذا أمكن الجمع بينهما يحمل كل منهما على حالة قدم على الترجيح فراجعه.

حاجة إلى مرجح له (وقالت الحنفية وإمام الحرمين العام المتأخر) عن الخاص (ناسخ) له كعكسه بجامع التأخر. قلنا: الفرق أن العمل بالخاص المتأخر لا يلغي العام بخلاف العكس والخاص أقوى من العام في الدلالة فوجب تقديمه عليه قالوا (فإن جهل) التاريخ بينهما (فالوقف) عن العمل بواحد منهما (أو التسايط) لهما قولان لهم متقاربان لاحتمال كل منهما عندهم لأن يكون منسوخاً باحتمال تقدمه على الآخر. مثال العام «فاقتلوا المشركين» [التوبة: ٥] والخاص أن يقال «لا تقتلوا أهل الذمة» (وإن كان) كل منهما (عاماً من وجه)

قوله: (وقالت الحنفية وإمام الحرمين العام المتأخر عن الخاص ناسخ له كعكسه) أقول فيه أمران: الأول أنه قد يناقش فيه بأنه إن أراد العام المتأخر مطلقاً أو المتأخر عن مجرد الخطاب بالخاص أشكل القياس في قوله «كعكسه» إذ النسخ في العكس ليس على الإطلاق ولا فيما إذا كان التأخر عن مجرد الخطاب كم علم مما تقدم مع أن فرق الشارح مصرح بأن المراد القياس على العكس في النسخ وإلا لم يحتج للفرق، بل كان يكفي أن يمنع أن حكم العكس النسخ أو العام المتأخر عن وقت العمل، فالعبارة لا تفيد ذلك وظاهر عبارة صدر الشريعة الآتية الأول. والثاني أنه قد يفهم من الصنيع في المقام حيث قابل الشارح التأخر بالتقارن بالمعنى الذي بينه أن المراد بالتأخر في هذا القول هو التراخي لكن عبارة صدر الشريعة مصرحة بأن المراد أعم من التراخي فإنه قال: فإن تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة، فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه. وإن كان العام متأخراً ينسخ الخاص عندنا وإن كان الخاص متأخراً فإن كان موصولاً يخصه، وإن كان متراخياً ينسخه في ذلك القدر عندنا حتى لا يكون العام عاماً مخصصاً اهـ. فانظر إلى كونه أطلق كون العام ناسخاً إذا تأخر ثم فصل في تأخر الخاص فإنه صريح في عدم الفرق في الأول وعبارة التلويح قوله: «وإن علم التاريخ» فالتأخر إما العام وإما الخاص، فعلى الأول العام ناسخ للخاص، وعلى الثاني الخاص مخصص للعام إن كان موصولاً به وناسخ له في قدر ما تناولاه إن كان متراخياً اهـ. وظاهر عبارته أنه لا فرق في النسخ عند تأخر العام بين تأخره عن وقت العمل أو عن مجرد الخطاب. قوله: (وإن كان كل منهما) قال شيخ الإسلام: يعني من المتعارضين لا من العام والخاص كما هو ظاهر كلامه وإلا لكان بينهما عموم مطلق لا عموم من وجه اهـ. أي لأن من لازم كون أحد الشيتين خاصاً والآخر عاماً بالمعنى المراد في هذا المقام من العام والخاص وهو الخاص المحض بالنسبة لذلك العام، والعام المحض بالنسبة لذلك الخاص أن تكون النسبة بينهما العموم المطلق، وقد يجاب عن إطلاق ضمير منهما بأن استحالة العموم من وجه بين الخاص والعام بالمعنى المراد في المقام قرينة صارفة عن الظاهر. وقال شيخنا الشهاب: لك أن تقول لم لم يرجع الضمير أي ضمير «كان» للخاص فقط كما هو ظاهر المتن؟ ومن البين أنه إذا كان الخاص عاماً من وجه خاصاً من وجه آخر كان العام كذلك اهـ. وفيه بحث لأن الخاص الذي الكلام فيه فيما سبق هو

خاصاً من وجه (فالترجيح) بينهما من خارج واجب لتعادلهما تقارنا أو تأخر أحدهما (وقالت الحنفية المتأخر ناسخ) للمتقدم. مثال ذلك حديث البخاري «من بذل دينه فاقتلوه» وحديث

الخاص من كل وجه بدليل هذه المقابلة فلا يتصور أن يكون خاصاً من وجه عاماً من وجه، فإن أريد مطلق الخاص الأعم مما سبق فهو تكلف على تكلف، فما صنعه الشارح أولى لأنه أجزل على أن ما صنعه يجوز أن يكون مآل المعنى فلا ينافي ما ذكره الشيخ.

قوله: (فالترجيح) أقول: أطلق اعتبار الترجيح هنا وكذا في باب التعادل حيث أحال على ما هنا لكن الذي في الورقات وشرحها للشارح أنه إن أمكن الجمع بتخصيص عموم كل بخصوص الآخر وجب وإلا احتيج إلى الترجيح، فإن تعذر الترجيح قال الإسنوي: فالحكم التخيير ما قاله في المحصول. قوله: (من خارج) قال شيخنا الشهاب: أي عن اللفظ اهـ. وأقول: إن أراد بالخارج دليلاً آخر حتى لا يكفي الترجيح بوصف أحدهما ككونه في الصحيحين أو فصيحاً دون الآخر أو مشتملاً على زيادة ففيه نظر، لأنهم أطلقوا عد هذه الأمور من المرجحات وهو شامل لما نحن فيه، وإن أراد به جميع المرجحات الشاملة لما ذكر فلا حاجة لذكر قوله «من خارج» إذ الترجيح على هذا لا يكون إلا من خارج، فإن أراد الاحتراز عن الترجيح بلا مرجح بل بمحض الإرادة فظهور امتناع ذلك يغني عن ذكره. ثم رأيت الزركشي قال ما نصه: قال الشيخ تقي الدين في شرح الإلام: كان مرادهم الترجيح العام الذي لا يخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الأمور الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو وفيما قاله نظر، فإن صاحب المعتمد حكى عن بعضهم في هذه المسألة أن أحدهما إذا دخله تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص، وكذا إذا كان أحدهما مقصوداً بالعموم فإنه يرجح على ما كان عموماً اتفاقاً اهـ. فيحتمل أن الشارح أراد موافقة الشيخ تقي الدين ويحتمل خلافه فليتأمل. قوله: (واجب) أي بالنسبة لما وقع فيه التعارض. قوله: (تقارناً أو تأخر أحدهما) هذا كالصريح في انتفاء النسخ هنا مطلقاً خصوصاً مع مقابله بقول الحنفية المذكور، وقد يقال فيما إذا علم تأخر أحدهما هلا نسخ المتأخر المتقدم بالنسبة لما تعارض فيه على قياس ما جزم به في الورقات وشرحها في العامين والخاصين من نسخ المتأخر منهما المتقدم حيث لم يمكن الجمع، وسيأتي في التعادل والتراجيح ما يوافقهما فإنهما بالنسبة لما تعارض فيه كالعامين والخاصين بالنسبة لعمامهما فإن كان في النقل تصريح بمنع ذلك أمكن الفرق بضعف العموم والخصوص من وجه فليتأمل. قوله: (وقالت الحنفية المتأخر ناسخ) قال شيخ الإسلام: أي لما تعارض فيه وإنما لم يجعلوه مخصصاً لأنهم يشترطون في المخصص المقارنة اهـ. وقال الكمال: والحنفية يشترطون في المخصص المقارنة كما في تحرير شيخنا وغيره عنهم اهـ. فليتأمل هذا الكلام مع قول الشارح «تقارناً أو تأخر أحدهما» فإن قضيته أنه لا فرق على قول الحنفية، وكذا قضية تعبير المصنف بالتأخر فإنه يشمل المقارن بدليل تعبيره في صدر المسألة حيث عبر بالتأخر وقابله بقوله «وقيل إن

الصحيحين أنه ﷺ نهى عن قتل النساء. فالأول عام في الرجال والنساء خاص بأهل الردة، والثاني خاص بالنساء عام في الحربيات والمرتدات.

تقارنا الخ» فلولا شموله له عنده ما أمكنت هذه المقابلة، وتقدم في الخاص والعام عن صدر الشريعة أن المجهول التاريخ يثبت له حكم التعارض وأن العام المتأخر ينسخ الخاص مطلقاً وأن الخاص المتأخر إن كان موصولاً خصص العام أو متراخياً نسخة في ذلك القدر. وقضية كلام التلويح عليه أن المراد بالعام والخاص في هذه الأقسام ما يشمل العام والخاص ولو من وجه فإنه أورد سؤالاً على ما مثل به لمجهول التاريخ وأجاب عنه بقوله: قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة إلى العام بأن يتناول بعض أفراده لا كلها، سواء كان خاصاً في نفسه أو عاماً متناولاً لشيء آخر، فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال، أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقاً كما في «اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة» اهـ. وعلى هذا فقد يقال القياس إن شرط نسخ المتأخر مما بينهما عموم وخصوص من وجه التراخي لأن المتأخر إنما نسخ باعتبار خصوصه فهو خاص بالنسب للأول، وقد تقرر أن شرط نسخ الخاص المتأخر التراخي فإن كان موصولاً خصص فليتأمل.

المطلق والمقيد

أي هذا مبحثهما (المطلق الدال على الماهية بلا قيد) من وحدة وغيرها (وزعم الأمدى وابن الحاجب دلالتهم) أي دلالة المسمى بالمطلق من الأمثلة الآتية ونحوها (على

المطلق والمقيد

قوله: (المطلق الدال على الماهية بلا قيد وزعم الأمدى وابن الحاجب الخ) أقول: قد أظنوا في الرد على المصنف في هذا الكلام بما نبين لك سقوط جميعه وأنه من الهباء المتثور فلا يهولنك ما تسمع من كلماتهم. قال الكوراني ما نصه: أقول عرف المطلق بأنه اللفظ الدال على الماهية بلا قيد وأخذ هذا التعريف من ظاهر عبارة القوم فإن بعضهم قال: المطلق ما دل على المسمى بلا قيد، وبعضهم المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي، ولما لم تستقم هذه التعاريف عدل عنه الشيخ ابن الحاجب وعرفه بما دل على شائع في جنسه وهو الفرد المنتشر نحو «رقبة» في قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾ [المجادلة: ٣] وإنما عدل عنه لأن مناط الأحكام الشرعية هي الأفراد الموجودة لا الماهيات المعقولة اهـ. ولا شك أن من عرف بتلك التعاريف مراد ما ذكره الشيخ ابن الحاجب يعرف ذلك من إيراد الأمثلة، ثم بنى على ما فهمه مسألة أخرى وهي ما اشتهر بين الأصوليين من أن الأمر بالماهية المطلقة أمر بفرد أي جزئي لا على التعيين لأن طلب الماهية من حيث هي غير معقول فقال المصنف: هذا الكلام ليس بشيء لأنه مبني على أن المراد بالمطلق هو الفرد المنتشر وليس كذلك، لأن المراد مطلق الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا كلية ولا جزئية، وإذا لم تكن لا كلية ولا جزئية وهي موجودة في ضمن الجزئيات الموجودة لأن جزء الموجود موجود فيكون الأمر بالماهية المطلقة أمراً بها لأنها موجودة في ذلك الجزئي الموجود. هذا خلاصة كلامه. وهو فاسد من وجوه: الأول أن كون الماهية من حيث هي موجودة باطل بل لا وجود لها من حيث هي إلا في العقل. الثاني لو فرضنا أن المطلق عبارة عن الماهية على ما ذهب إليه فعند اقتران الأمر بإيجادها في الخارج لا بد وأن يكون في ضمن الأفراد، وحيث لا تكون قرينة الكل والبعض المعين على ما هو المفروض، فإرادة فرد ما ضرورية. الثالث أنا لو سلمنا أن الماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات لا يقدح في قولهم «الأمر بمطلق الماهية أمر بجزئي» لأن مرادهم أن قرينة الكل والبعض إذا انتفت كانت إرادة الفرد الغير المعين ضرورية، سواء أكانت الماهية موجودة في ذلك الجزئي أو لم تكن. هذا تحقيق المقام وما عدها خيالات وأوهام اهـ. ما زخرقه من الهديان ونمقه من البهتان وهول به من التلفيقات والتلزيقات.

وأقول: أما قوله «ولما لم تستقم هذه التعريفات عدل عنه الشيخ ابن الحاجب الخ» فوجه عدم الاستقامة الذي زعمه وزعم نسبه إلى الشيخ ابن الحاجب هو ما بينه في قوله: وإنما عدل عنه لأن مناط الأحكام الشرعية هي الأفراد الموجودة لا الماهيات المعقولة. وجواب ذلك أن هذا إنما

يُرد لو لزم من تلك التعاريف أن يكون مناط الأحكام الشرعية هو الماهيات المعقولة من حيث كونها ماهيات معقولة وليس كذلك، بل لم يلزم منها إلا كون المناط هو الماهية بلا قيد كما صرح به في التعريف الأوّل وهو معنى قول التعريف الثاني من حيث هي والماهية بلا قيد يصح أن تكون مناط الأحكام الشرعية بلا إشكال إذ ليس الواجب في المناطية إلا الوجود والماهية بلا قيد موجودة بوجود أفرادها، وابن الحاجب نفسه ممن يعترف بوجودها كما بينه المصنف في منع الموانع، وهذا مما يبطل توجيه الكوراني عدول ابن الحاجب بعدم وجودها، فإن بني هذا التوجيه على ما زعمه هو دون ابن الحاجب من عدم وجودها كما ذكره في أوّل الوجوه التي ذكرها فمع لزوم توجيه الكلام بما لا يقول به صاحبه، بل بما يقول صاحبه بنقيضه لا يلتفت إليه أيضاً كما ستبين مما يأتي على كلامه وبيان بطلانه بما لا مزيد عليه للعاقل على أن الشائع في الجنس غير موجود ضرورة أنه كلي لاستحالة الشيعاء على الجزئي الحقيقي فيلزمه بطلان ما ذكره ابن الحاجب بعين ما زعم به بطلان ما ذكره المصنف، فإن اعترف بذلك وارتكب التأويل قلنا هذا مع منافاته لما زعمته يمكن مثله في عبارة المصنفه أيضاً فلم يتم لك المطلوب. فإن قيل: المراد بالشائع ما صدقه قلنا: إن أردت ما صدقاً معيناً لم يصح أو ما صدقاً لا بعينه فهو كلي ويعود الكلام فيه. ثم رأيت ما سيأتي عن السيد من الحكم بسهو ابن الحاجب فيما ذكره من رد الجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر وهو أدل دليل وأعدل شاهد على صحة هذه العلاوة التي أبدنيهاها، وعلى بطلان ما هول به الكوراني كغيره في هذا المقام فعليك بتأمله وتدبره ولا تغرنك تلك الهويلات. وأما قوله «ولا شك أن من عرّف بتلك التعاريف مراده ما ذكره الشيخ ابن الحاجب» فهو ممنوع منعاً لا شبهة فيه وبينه وبين نفي الشك الذي تقوله خرط القتاد وشيب الغراب. قوله «يعرف ذلك من إيراد الأمثلة» قلنا: لا نسلم دلالة ذلك الإيراد على ذلك، وأما نسبة كون الأمر بالماهية المطلقة أمراً بفرد أي جزئي لا على التعيين إلى الأصوليين فهو تلبيس وتمويه فإن ذلك إنما قاله الأمدي وابن الحاجب بناء على زعمهما، وقد حكاها المصنف ورده في المتن بقوله «ومن ثم قال الخ». وكيف تصح نسبة ذلك إلى الأصوليين مع اعترافه بأن المصنف أخذ ما قاله من ظاهر عبارة القوم فإنه إذا كان ظاهر عبارة القوم - أي الأصوليين - هو ما قاله المصنف فكيف يشتهر بينهم ما ينافيه اللهم إلا أن يزعم أن ظاهر عبارة التعريف توافق ما قاله المصنف وكلامهم في غير التعريف ينافيه، وحيث نقتصر على منع ذلك، ومن تأمل صنيع الأمدي الذي هو مادة ابن الحاجب فيما وافقه فيه علم بطلان نسبة ما ذكر إلى الأصوليين فإنه قال في أحكامه: إذا أمر بفعل من الأفعال مطلقاً غير مقيد في اللفظ بقيد خاص. قال بعض أصحابنا: إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ولا تعلق له بشيء من جزئياتها، ثم بحث في ذلك واختار أنه إنما تعلق بالجزئيات ولم يتقل ذلك عن أحد.

وأما قوله في تعليل هذا الذي نسبته إلى الأصوليين لأن طلب الماهية من حيث هي غير معقول، فمن التلبيس العجيب لأنه إن أراد بالماهية من حيث هي ما ذكره المصنف وهو الماهية بلا قيد فلا نسلم

أن طلبها غير معقول بل كونه معقولاً عما لا شبهة فيه، لأن غاية ما يتوقف عليه معقولة طلبها هو إمكان وجودها ووجودها ممكن بوجود أفرادها، وكأنه لم يتنبه لاعتراض العلامة المحقق والتحرير المدقق أستاذ المحققين والمدققين القاضي عضد الدين على ما ذهب إليه ابن الحاجب بما يبطل تعليل الكوراني المذكور، ويجعل انتصاره لما ذهب إليه ابن الحاجب من الهباء المنشور فإنه قرر كلام ابن الحاجب ثم قال: واعلم أنك إذا وقفت على الماهية بشرط بشيء وشرط لا شيء ولا بشرط شيء، علمت أن المطلوب الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية، ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر، وأن ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات والإطناب فيه فن آخر اهـ. وأطال مولانا سعد الدين في شرح هذا الكلام ثم قال: وإذا تقرر هذا فنقول: يجوز أن يكون المطلوب هي الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وإن كانت لا تنفك في الوجود عن أحدهما، وهذه لا يستحيل وجودها لأن الكلية المتأففة للوجود العيني ليست قيداً فيها وشرطاً لها فلا يلزم أن يكون المطلوب هو الجزئي من حيث هو جزئي كما ذكره المصنف أي ابن الحاجب، ولا المشترك بالمعنى الذي يقابل الجزئي ولا يصدق عليه كما فهمه الخصم، بل المطلق الذي يصدق على الشخص والمتعدد، فإن قيل الكلية والجزئية متنافيان فعدم اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر لثلا يلزم ارتفاع النقيضين قلنا: عدم اعتبار النقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الأول والمحال هو الثاني اهـ. فانظر ما صرح به كلام هذيه الإمامين المرجوع إليهما والمعول عليهما في سائر الفنون في مقام اعتراض ما ذهب إليه ابن الحاجب من أن طلب الماهية من حيث هي معقول وأنها من حيث هي موجودة في الجزئيات، تعلم أن الكوراني لم يزد في هذا المقام على التعبير بالهذيان في وجوه الحسان، فإن زعم الكوراني توقف معقولة طلبها على وجودها بالاستقلال فهو مما لا يلتفت إليه إذ ليس له أدنى سند يعول عليه مع مخالفته لكلام من هم المعول عليه والمرجع إليهم، على أننا لو سلمنا امتناع وجود الماهية بسائر اعتباراتها كان لنا منع عدم معقولة طلبها، وكيف لا مع تقدّم الخلاف القوي الشهير في التكليف بالمحال بسائر أنواعه جوازاً ووقوعاً فليتأمل وإن أراد به معنى آخر ينافي وجودها فلا يرد علينا لأننا لم نردد ذلك المعنى الآخر ولا ادعينا مطلوبة الماهية باعتباره ولا باعتبار ما يستلزمه.

وأما قوله «وهو فاسد من وجوه الخ» فهو من التهور القبيح إذ لم يستند فيه إلى شيء يعتمد ولا إلى وجه صحيح. قوله «الوجه الأول الخ» قلنا: إما أن تريد بالماهية من حيث هي الماهية بلا قيد أو شيئاً آخر؛ فإن أردت الثاني فلا شغل لنا به لأنه خلاف المعنى الذي أردناه كما تبين، فالإيراد عليه كما لا يضرنا لا ينفك. وإن أردت الأول فإن زعمت أن ما زعمته من بطلان كونها موجودة في الجزئيات أمر ضروري أو مجمع عليه فهو بهتان لا يخفى على إنسان فلا يعبا به ولا يلتفت إليه، وإن وقفت للموافقة على ما هو الواقع من أنه محل الخلاف القول المشهور كما ستقف عليه قلنا: فكيف يسوغ لك في مسألة تصادمت فيها عقول العقلاء واضطربت فيها آراء العلماء العظماء في جميع الأزمان الجزم بالبطلان من غير حجة أبديتها ولا

برهان، ما هذا إلا جزاف وسوء انحراف، مع أننا سنبين بما لا مزيد عليه أن المحققين على أنها موجودة في ضمن جزئياتها. وقوله «الثاني الخ» قلنا: قولك «إرادة فرد ما ضرورية» غير صحيح وهو أول المسألة، ومن أين لك هذا التفرع فإن طلب إيقاعها في الخارج ووجوب كون وجودها فيه في ضمن الأفراد وانتفاء قرينة الكل والبعض المعين لا يستلزم إرادة فرد ما لجواز كون المراد الماهية في ضمن الفرد، بل هذا هو الظاهر من المقدمات المذكورة التي فرضتها أنت فليتأمل المتأمل. وقوله «الثالث الخ» قلنا: الحال فيه كالذي قبله فإن قولك «إذا انتفت القرينة كانت إرادة الفرد الغير المعين ضرورية» غير صحيح وهو أول المسألة لأن انتفاء القرينة المذكورة كما يصدق مع إرادة فرد ما يصدق مع إرادة الماهية في ضمن الفرد، فدعوى لزوم الأول بعينه لانتفاء تلك القرينة دعوى واضحة البطلان، فقد اتضح بما لا مزيد عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، أن ما أظن فيه وزعم أنه تحقيق للمقام إنما هو مجرد خيالات وأوهام. والزركشي أيضاً فقال ما نصه: وقول المصنف «توهام النكرة» ممنوع بل تحققاه وما صنعاه خير مما صنعه المصنف، ولا شك أن مفهوم الماهية بلا قيد ومفهومها مع قيد الوحدة متغايران لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره، ولكن الأصوليين لم يفرقوا بينهما لأنه لا فرق بينهما في تعلق التكليف بهما فإن التكليف لا يتعلق إلا بالموجود في الخارج والمطلق الموجود في الخارج هو واحد غير معين لأن المطلق لا يوجد في الخارج إلا في ضمن الأحاد، ووجوده في ضمنه هو صيرورته عينه بانضمام مشخصاته إليه فيكون المطلق الموجود واحداً غير معين وذلك هو مفهوم النكرة، والأصولي إنما يتكلم فيما يقع به التكليف فلهذا فسره بالمعين. وأما الاعتبارات العقلية كما فعل المصنف فلا تكليف بها إذ لا وجود لها في الخارج لأن المكلف به يجب إيقاعه والإتيان بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا تكلف به إلى آخر ما أطال به.

وأقول: لا يخفى على العارفين ما في هذا الكلام الذي ذكره من الخلل والاضطراب والتناقض. أما قوله «ولا شك» إلى قوله «لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره» فلا منشأ له إلا الالتباس لأنه لا محل له إلا لو كان ما نسبته المصنف إلى الشيخين هو توهم اتحاد هذين المعنيين حتى يقال في دفع ذلك إن تغايرهما من الوضوح بحيث لا يخفى على أحد لكنه ليس كذلك كما هو في غاية الوضوح، بل ما نسبته إليهما إنما هو توهم أن مدلول المطلق ومدلول النكرة واحد بمعنى أن المطلق فرد من أفراد النكرة، ومعلوم أن هذا القدر ليس من الوضوح بحيث لا يخفى على أحد. وأما قوله «ولكن الأصوليون لم يفرقوا بينهما» فمراده به بقرينة ما علله به أنهما واحد في المعنى هنا بمعنى أن تعلق الحكم في الماهية بلا قيد معناه تعلقه بها مع قيد الوحدة أي تعلقه بفرد غير معين فإنه هو مراده بالماهية بقيد الوحدة بقرينة ما بينه بعد هذا، ومع ذلك فإن أراد بأن الأصوليين لم يفرقوا بينهما أنهم صرحوا بعدم الفرق بينهما فهو ممنوع، وكيف لا وقد اعترف السعد وغيره ممن وافق الأمدي وابن الحاجب بأن ظاهر عبارة الأصوليين أن المطلق ما يراد به

الحقيقة من حيث هي، وما نقله في آخر كلامه عن صاحب البديع لا يفيد أن الأصوليين صرحوا بعدم الفرق كما لا يخفى على التأمل. وإن أراد أنهم سكتوا عن الفرق بينهما فهذا لا يصح التمسك به فيما ادعاه مع أننا لا نسلم أنهم سكتوا عن ذلك لما سبق عن السعد وغيره من أن ظاهر عبارتهم أن المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي. وأما قوله «المطلق الموجود في الخارج هو واحد غير معين في الخارج» فهو ممنوع وهو أول المسألة فإن من يجعل المطلق هو الماهية بلا قيد فالمطلق الموجود في الخارج عنده هو الماهية في ضمن بعض أفرادها على أن قوله «أن الموجود في الخارج واحد غير معين في الخارج» غير صحيح من أصله بل كل ما وجد في الخارج لا يكون إلا معيناً والواحد بشرط عدم التعيين لا يوجد في الخارج استقلالاً كما هو معلوم اللهم إلا أن يريد بقوله «غير معين في الخارج» أنه لا يشترط تعينه لنا في الخارج، ولا يخفى ما فيه من التكلف.

وأما قوله «أن المطلق لا يوجد في الخارج إلا في ضمن الأفراد» فلا يثبت ما قبله لأن كونه لا يوجد إلا في ضمن الأفراد لا يقتضي أنه واحد غير معين لجواز أنه الماهية في ضمن الواحد. وأما قوله «ووجوده في ضمنه هو صيرورته عينه» فهو ممنوع بل هو فاسد لأن الموجود في الخارج في ضمن الواحد ليس عين الواحد بانضمام مشخصاته بل هو أعم منه كما هو معلوم في محله، ولو كان عينه لم يوجد في ضمن غيره أيضاً مع أنه يوجد في ضمن كل فرد له. وأما قوله «وأما الاعتبارات العقلية الخ» فهو مردود لأن معنى المطلق على ما ذكره المصنف ليس اعتباراً عقلياً لا وجود له في الخارج بل هو الماهية من حيث هي هي، وهي موجودة في الخارج في ضمن أفرادها فيصح التكليف بها لوجودها في ضمن أفرادها كما علم مما تقدم على أن ما زعمه من أن معنى المطلق على ما سلكه المصنف من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج يناقض ما صرح به في شرح قول المصنف «وليس بشيء من أن الماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات» وما صرح به قبل ذلك في شرحه تعريف ابن الحاجب حيث قال: وقوله «في جنسه» أي له أفراد تماثله ولهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هي والدال على واحد غير معين وهي النكرة اهـ. فجعل الدال على الماهية من حيث هي من جملة المطلق ومن لازمه وجوده وإلا لم يصح التكليف به كما اعترف به على أن إطلاق قوله «والإتيان بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا تكليف به» لا يوافق ما تقدم من الخلاف القوي في التكليف بالمحال بسائر أنواعه جوازاً ووقوعاً فليتأمل. والكمال أيضاً فقال ما نصه: وما جرى عليه ابن الحاجب كالأمدي في تعريف المطلق هو الموافق لأسلوب الأصوليين لأن كلامهم في قواعد استنباط أحكام أفعال المكلفين والتكليف متعلق بالأفراد دون المفهومات الكلية التي هي أمور عقلية، بل ويوافق أسلوب المنطقيين أيضاً فإن المطلق عندهم موضوع القضية المهملة لأنه مطلق عن التقييد بالكلية والجزئية، والنكرة قد تكون موضوع الجزئية وقد تكون موضوع الكلية،

والحكم في الجميع متعلق بالأفراد، وأما القضايا الطبيعية التي الحكم فيها على الماهية من حيث هي فقد صرح المنطقيون بأنه لا اعتبار لها في العلوم اهـ.

وأقول: أما قوله «هو الموافق لأسلوب الأصوليين» فهو ممنوع وما ذكره من الاحتجاج عليه من قوله «لأن كلامهم» إلى قوله «دون المفهومات الكلية التي هي أمور عقلية» يرده ما علم مما بيناه آنفاً. وحاصله أنه لم يلزم على ما قاله المصنف تعلق التكليف بالمفهومات الكلية التي هي أمور عقلية من حيث إنها أمور عقلية حتى يتوجه عليه الاعتراض بذلك، وإنما الذي لزم على ما قاله هو تعلق التكليف بالماهيات باعتبار وجودها في أفرادها وتعلقه بها بذلك الاعتبار لا محذور فيه ولا مانع منه بوجه، وأما قوله «بل ويوافق أسلوب المنطقيين أيضاً» إلى قوله «في الجميع يتعلق بالأفراد» فيرده أنه إن أراد بأن الحكم في الجميع يتعلق بالأفراد أنه يتعلق بها في الجملة، فالحكم على طريق المصنف كذلك لما علم أن الحكم على طريقته لم يتعلق بالمطلق من حيث إنه ماهية كلية عقلية، بل باعتبار وجوده في أفرادها. وإن أراد بذلك أنه يتعلق بالأفراد ابتداءً بلا واسطة فهذا وإن دل عليه ظاهر عبارات المنطقيين إلا أن الذي حققه محققهم أنه ليس متعلقاً بالأفراد إلا بالتبع، وإنما هو متعلق ابتداءً بالماهيات فقد قال الأستاذ الكبير العلامة الدواني وناهيك بإمامته وجلالته في حواشي التهذيب ما نصه، واعلم أن التحقيق أن الحكم على نفس الطبيعة إلا أنها في الطبيعة أخذت من حيث إنها شيء واحد بالوحدة الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى إلى أفرادها كالنوعية، ولذلك لا يصلح الحكم عليها للتخصيص والتعميم وفي المهملة أخذت من حيث هي بلا زيادة شرط فيصلح الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتعميم والتخصيص، وفي المحصورات أخذت من حيث إنها تصلح للانطباق على الجزئيات إلى أن قال: وليس الحكم في المهملة والمحصورات والمحصورات على الفرد أصلاً إلا بالعرض بمعنى أن الحكم وقع على شيء يتعدى منه ذلك الحكم إلى الفرد وينطبق عليه، كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة ليس إلا الأمر الحاصل في النفس والطبيعة دون الأفراد حاصلة بالوجه الكلي. وما يقال من أن الأفراد حاصلة بالوجه الكلي فمعناه أن الأمر الكلي حاصل في النفس على وجه يصلح آلة للتطبيق على الجزئيات فذلك الأمر معلوم ومحكوم عليه بالذات، وتلك الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض للقطع بأنه ليس في النفس إلا أمر واحد وهو ذلك الوجه إلا أنه لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الأفراد، ولذلك يتعدى منه الحكم إليها بمعنى أنه إذا لوحظ تلك الأفراد وجدنا ذلك الأمر منطبقاً عليها فتعرف حينئذ أحكامها بالفعل اهـ. فتأمل ما نص عليه هذا الإمام من هذا التحقيق المصرح بأن الحكم في المحصورات والمهملة عند المنطقيين على الطبيعية أصلاً، وعلى الأفراد تبعاً، تعلم أن ما قاله المصنف هو الموافق لأسلوب المنطقيين على التحقيق، وأن ما زعمه الكمال من مخالفته لأسلوبهم لم يقع في محله لأنه بناه على ما وقف عليه من ظواهر مخالفة لتحقيقهم الذي لم يظفر به.

وأما قوله «وأما القضايا الطبيعية الخ» فلا يرد على المصنف إذ لم يجعل المطلق هو الحقيقة من حيث إنها شيء واحد بالوحدة الذهنية وذلك هو معنى الموضوع في الطبيعية كما تقدم في كلام العلامة الدواني حتى يقال إن ذلك لا اعتبار له في العلوم، وإنما جعله الحقيقة من حيث إمكان وجودها في أفرادها كما تبين بما لا مزيد عليه، والحقيقة من تلك الحيشية لها غاية الاعتبار في العلوم، وقد اتضح لك اتضاحاً لا مزيد عليه مما قررناه في رد اعتراضات هؤلاء أن تعريف المصنف هو الموافق لكلام الأصوليين والفقهاء والمنطقيين، وأنه لا خلل فيه من جهة المعنى لوجود الماهيات بوجود أفرادها، وبذلك يظهر ترجيح ما سلكه على ما سلكه الأمدي وابن الحاجب لموافقته لكلام أهل الفن وكلام غيرهم، وسقوط جميع ما اعترض به عليه في هذا المقام، والله در المصنف ذلك الإمام والله ولي التوفيق والأنعام. ثم رأيت شيخ الإسلام نقل بصيغة قيل إن ما قاله الأمدي وابن الحاجب أقعد مما قاله الشارح تبعاً للمصنف، وتوجيه ذلك بمثل ما ذكره الكمال في اعتراضه ثم قال: ويرد بأن ما قاله تبعاً للمصنف أقعد لأن الكلام في حد المطلق لا ما صدقانه وهو بالماهية أنسب، والقول بأن القضايا الطبيعية لا اعتبار لها في العلوم محله إذا طلبت مجردة لاستحالة وجودها كذلك في الخارج. أما إذا طلبت في ضمن جزء منها وهو الموجود المقدور عليه فمعتبرة في العلوم فالأمر بها أمر بها في ضمن جزء منها وإلا لزم التكليف بالمحال وأما القواعد المذكورة يعني في قول المعترض وكلام الأصوليين إنما هو في قواعد تستنبط منها أحكام أفعال المكلفين والتكليف يتعلق بالأفراد لا بالماهيات المعقولة، وكلام الفقهاء إنما هو في تلك الأحكام انتهى. فإنما يناسبها الإحاطة بالأفراد لا ماهيتها بخلاف الحد انتهى. ولا يخفى ما فيه فإن قوله «لا ما صدقانه» يقتضي عدم دلالة ما صدقات المطلق على الماهية وهو ممنوع. وقوله «فإنما يناسبها الإحاطة بالأفراد الخ» يقتضي اختلاف مدلول المطلق في الحد وتلك القواعد وهو ممنوع أيضاً مع أن ذلك مخالف لسياق قوله «والقول بأن القضايا الطبيعية الخ» فتأمل.

قوله: (بلا قيد) أقول: لا يخفى أن المتبادر من القيد والمفهوم منه هو المقيد به لا التقيد فإنه خلاف الظاهر منه، وأن قوله «بلا قيد» حال من الماهية، وأن التعريف حينئذ يحتمل وجهين كل منهما صحيح: أحدهما أن معناه الدال على الماهية دون قيدها أي أنه الذي يدل على الماهية ولا يدل على قيدها أيضاً وإن تحقق في الواقع كما تقول «أنتني برجل بلا سلاح» على معنى أنتني برجل وحده ولا تأت معه بسلاح وإن كان له سلاح. والثاني أن معناه الدال على الماهية بلا اعتبار قيد معها فيكون المجرور على حذف مضاف ومثله في غاية الشيوع لا يمكن إنكاره. فإن قلت: لكن كلا المعنيين يحتاج لقرينة لا سيما في التعريفات فأبي قرينة ههنا؟ قلت: ظهور استحالة خلو الماهية في الواقع عن القيد فإن ذلك يصرف نفي القيد إلى نفي اعتباره أو الدلالة عليه لا إلى نفيه في نفسه لاستحالة ذلك، وقد صرحوا بعد الاستحالة من القرائن في باب

الوحدة الشائعة) حيث عرفناه بما يأتي عنهما (توهماه النكرة) أي وقع في وهما أي ذهنهما

المجاز وغيره، فحاصل الوجه الأول أن المطلق لفظ يدل على مجرد الماهية ولا يدل على شيء من قيودها وإن تحققت في الواقع، وحاصل الوجه الثاني أنه ما دل على الماهية من غير اعتبار قيد معها أي ما دل على مجرد الماهية من غير دلالة على اعتبار شيء من قيودها وإن تحققت في الواقع، وعدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه كما هو مقرر في محله. وظاهر أنه لم يلزم على واحد من هذين الوجهين أنه اعتبر في مدلول المطلق عدم اتصافه في الواقع بشيء من القيود حتى يلزم أن لا يصدق المطلق على الماهيات المقيدة، وأن احتمال العبارة لكل من هذين الوجهين وصحة إرادة كل منهما وصحة التعويل في إرادة أحدهما على القرينة المذكورة مما لا شبهة فيه لعاقل منصف عارف بقواعدهم وأساليب كلامهم، إذ حاصل الأمر حمل العبارة على بعض محتملاتها بقرينة معنوية صح عن الأئمة اعتبار مثلها، ومثله مما يقطع بصحته حتى في التعريفات، ولو امتنع ذلك لزم امتناع كل كلام محتمل ولو مع القرينة وذلك ضروري البطلان خارق لما أجمع على ارتكابه العقلاء وأهل اللسان، بل جرت عادة أهل هذه الفنون بالاكْتفاء بصحة المعنى واحتماله من اللفظ ولو بدون قرينة ولو في التعريفات كما لا يشبهه على من له تتبع لكلامهم واطلاع على تصرفاتهم، بل يقع للسعد في نحو مطوله أنه ينقل الاعتراض على عبارة ظاهرها فاسد قطعاً. ثم يجيب بأن الاعتراض غلط ويعمل ذلك بأن الظاهر غير مراد، بل المراد كذا ويبين معنى مرجوحاً تحتمله العبارة ويقره السيد على أمثال ذلك، وهذا دليل قطعي على صحة العبارة المحتملة للمعنى الصحيح ولو مرجوحاً، والله أعلم. وإذا علمت ذلك علمت صحة حمل الشارح القيد في عبارة المصنف على القيد به دون التقييد، وأن ما أطال به شيخنا العلامة هنا على الشارح في ذلك في غير محله، وهكذا دأب الشيخ مع المصنف والشارح الإطناب في الإيراد على ما حاصله مسامحة مشهورة أو عليها قرينة، أو احتمال العبارة لغير المراد مع اعتيادهم أمثال ذلك وتعارفهم إياها ونصهم على أن المناقشة في العبارة أي إذا أريد بها الرد ليست من دأب المحصلين، بل الكتاب العزيز يقع فيه مسامحات لا يبتدي إلى المراد معها إلا بمنفصل من السنة أو المعنى كما هو معلوم. فإن قلت: سلمنا جميع ذلك لكن ما بال شارح حمل القيد على معنى القيد به مع أنه لو حمل على معنى التقييد كان أقل كلفة؟ قلت: إن المتبادر من القيد المقيد به وحمل الكلام على ظاهره مع صحته أولى إن لم يجب.

قوله: (ومن وحدة وغيرها) قال شيخنا العلامة: وقوله «وغيرها» يدخل فيه قيد التعيين الذهني فإنه قيد في علم الجنس دون اسمه كما تقدم اهـ. أي فعلم الجنس وإن دل على الماهية لكن مع اعتبار قيد التعيين الذهني بخلاف اسم الجنس فيكون خارجاً من حد المطلق بخلاف اسم الجنس وقد يتوقف في خروجه وبتقديره فقد يقال إن له حكم المطلق فليتأمل. قوله: (المسمى بالمطلق) قال شيخنا العلامة: فيه التعبير عن الماصدق بالمسمى والمسمى حقيقة مدلول اللفظ

أنه هي لأنها دالة على الوحدة الشائعة حيث لم تخرج عن الأصل من الأفراد إلى الثنية أو

ومفهومه لا ما صدقه اهـ. وأقول: إن أراد الشيخ بهذا الكلام الاعتراض كان في غاية الفساد أما أولاً فقد صرحوا بأن المسمى يطلق على كل من المفهوم والمصدق. قال في شرح المقاصد: والمسمى قد يراد به المفهوم وقد يراه به ما صدق هو عليه من الأفراد انتهى. ومع تعارفهم إطلاقه على الأفراد كيف يسوغ الاعتراض عليه. لا يقال ليس في هذا الكلام أن إطلاقه على الأفراد حقيقة لأننا نقول: قد ثبت قطعاً بهذا الكلام صحة هذا الإطلاق، ولا يخلو إما أن يكون ذلك بطريق الاشتراك أو المجاز، ولا شبهة لعاقل في صحة إطلاق كل من المشترك والمجاز وشيوع ذلك. وغاية الأمر الاحتياج في كل منهما إلى قرينة وهي هنا البيان الذي هو قوله «من الأمثلة الآتية ونحوها» ضرورة أن تلك الأمثلة ما صدقات وأفراد. فحاصل الأمر أنه استعمل المشترك في أحد معنيه أو اللفظ في مجازه مع قرينة فيهما ومثل ذلك مما لا يقع من عاقل إنكاره. وأما ثانياً فلو تنزلنا سلمنا ما قاله في مسمى المطلق لا فيما عبر به الشارح وهو المسمى بالمطلق ويمكن أن يختلف معناهما بأن يكون معنى الأول مدلول لفظ المطلق وإن أطلقه الشارح فيما سيأتي على الأفراد، ومعنى الثاني ما يطلق عليه لفظ المطلق وأفراد المطلق يطلق عليها لفظ المطلق فليتأمل واعلم أن الضمير في قول المصنف «دلالته» عايد على المطلق لا باعتبار المعنى المعروف به لفساد ذلك هنا إذ المطلق بذلك المعنى لم يقل أحد بدلالته على الوحدة الشائعة، كيف ومدلوله اللفظ كما لا يخفى بل باعتبار معنى آخر وهو الأفراد لأن أفراد المطلق التي هي الألفاظ المخصوصة كلفظ «رقبة» هي التي ادعى الأمدي وابن الحاجب فيها ما ذكر. ولما كان ظاهر عبارة المصنف رجوع الضمير إلى المطلق باعتبار المعنى المعروف به صرفه الشارح عن ذلك بقوله «المسمى بالمطلق الخ» فهو من قبيل الاستخدام والتأمل في المعنى يرشد إليه والله أعلم.

قوله: (على الوحدة الشائعة) فيه أمران: الأول أنه إنما يتأتى في المفرد مع أن المطلق عندهما كغيرهما لا ينحصر في المفرد بل يشمل المثني والجمع، فيرد عليه أن اقتضاه على الوحدة الشائعة مما لا ينبغي لعدم شموله جميع أفراد المطلق عندهما، وقد أشار الشارح بقوله «حيث لم يخرج الخ» إلى جواب ذلك. وحاصله أن المصنف خصص اعتراضه عليه ببعض أفراد المطلق وهو المفرد، ووجه التخصيص وأن المفرد هو الأصل وحيثئذ ففي عبارته مسامحة. والمراد أنهما زعما دلالته في الجملة أو باعتبار الأصل فيه أو نحو ذلك على الوحدة الشائعة، ويمكن أن يجاب أيضاً بأن المراد بالوحدة الشائعة فردية معنى اللفظ المنتشرة فيشمل المثني والمجموع أيضاً إذ معنى كل منهما فردية لدلالة الأول على شيئين متشربين والثاني على أشياء منتشرة كما لا يخفى. والثاني أن الكمال قال: الحق أن ابن الحاجب والأمدي لم يقيدا بالوحدة وإنما نظرهما إلى الشيوع، وقول ابن الحاجب «ما دل على شائع معناه ما دل على حصة من الجنس» ممكنة الصدق على كل من حصص كثيرة مندرجة تحت مفهوم كلي، وقول الأمدي «إنه عبارة عن النكرة في

سياق الإثبات» بنحو معناه لأن مراده النكرة المحضة الخ. وأقول: لا يخفى أن قول الأمدى «إنه عبارة عن النكرة في سياق الإثبات» فيه تصريح بدلالته على الوحدة الشائعة لأنه جعله عبارة عن النكرة في الإثبات والنكرة في الإثبات معناها الفرد المنتشر وهو مراد المصنف بالوحدة الشائعة لأنه أراد الوحدة الشائعة في ضمن الواحد الشائع، أو أراد تقدير المضاف أي على ذي الوحدة الشائعة وهو الوحدة الشائع. وأما قول ابن الحاجب «ما دل على شائع في جنسه» فالمفهوم منه الوحدة الشائعة لأن الشائع في جنسه هو الفرد المنتشر والمراد أنه شائع في أفراد جنسه بمعنى صدقه بكل منها إذ لا معنى لشيوع الفرد في نفس الجنس لا نفس الماهية إذ لا معنى لشيوعها في الجنس مع أنها هي الجنس. نعم يمكن شيوعها في أفراد الجنس بمعنى صدقها بكل فرد لكنه لا يفهم من هذا اللفظ وإلا لقال في أفرادها لأن إضافة الجنس إليه تقتضي أنه غيره على أن ذلك ينافي غرضه من منع كون مدلول اللفظ المطلق نفس الماهية. وإذا تقرر ذلك فإن كان حاصل اعتراضه أنهما لم يعملا مدلوله الفرد فهو خلاف مطلوبه، أو أنهما لم يعملاه الواحد الشائع على الإطلاق بل إنما جعلاه الواحد الشائع في المفرد والاثنين الشائعين في الثننى والثلاثة مثلاً الشائعة في الجمع، فقد علم جواب ذلك في الأمر الأول مع أن هذا لا يلتزم مع ما سنحكيه عنه من قوله «قد علمت فيما سبق» إلى قوله «فلا يكون ذلك منشأ ما ذكر» لأن حاصل هذا التقدير أن مدلوله جزئي شائع فالمنشئية في محلها أو أنهما جعلاه للفرد لكن لا بقيد الوحدة بل يصدق بالفرد الواحد والأكثر فهذا غير معروف، وإنما اختلفوا في أنه للماهية أو للفرد المنتشر بمعنى واحد ما، ولو سلم فهذا لا ينافي المنشئية لجواز أن يريد المصنف على هذا بالجزئي الأعم من الواحد فليتأمل.

وما تقرّر يعلم رد قول الزركشي وقوله أي ابن الحاجب في جنسه أي له أفراد تماثله ولهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هي والدال على واحد غير معين إذ كيف يصدق على الدال على الماهية من حيث هي أنه دل على شائع في جنسه مع أن الماهية هي المراد بذلك الجنس. فإن أراد أنه يتناول الدال على الماهية من حيث هي فيما إذا كان اللفظ لجنس أفراد ذلك الجنس ماهيات لزمه صحة تعلق التكليف بالأفراد التي هي ماهيات من حيث هي، وقد منع ذلك حيث رد على المصنف بأن الماهية من حيث هي اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فلا يصح التكليف به كما تقدم ذلك عنه مع رده، ولا ما يخص الفرد من الماهية ويطابقه إذ لم يقل أحد إن ذلك هو مدلول اللفظ، فإن أريد بما يخص الفرد منها ويطابقه الماهية باعتبار مطابقتها للفرد ووجودها فيه رجع إلى ما قاله المصنف، أو مجموع الماهية والتشخص الذي هو الفرد فهذا هو الوجود الشائعة الوجودية في ضمن الفرد الشائع. وبما تقرّر يظهر ما في قول الكمال معناه ما دل على حصة لأنه لا جائز أن يريد بالحصة الماهية من حيث هي وإلا فمع كونها ليست هي الحصة لا توافق غرضه بل تنافيه، ولا أن يريد بها الماهية بقيد لأن هذا ليس معنى لفظ المطلق

الجمع، والمطلق عندهما كذلك أيضاً إذ عرفه الأول بالنكرة في سياق الإثبات والثاني بما دل على شائع في جنسه. وخرج الدال على شائع في نوعه نحو «رقبة مؤمنة» قال المصنف:

للقطع بأن معنى لفظ رقة ماهية الرقة فقط لا ماهيتها مع قيد كالإيمان، ولا مجموع الماهية والتشخص الذي هو الفرد لأن هذا هو الوحدة الشائعة وليس غرض إلا نفي ذلك، وما يدل على أن ابن الحاجب أراد الوحدة الشائعة دلالة ظاهرة إن لم تكن قطعية أن العضد لما فسر عبارة ابن الحاجب المذكور بقوله «ومعنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين» أشار المولى سعد الدين إلى أن المراد بالحصصة المذكورة الفرد المنتشر حيث قال: وإنما فسر الشارح بالحصصة دفعا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم أن المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي، وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد دون المفهومات اهـ. فقوله «وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد» إشارة إلى تفسير الحصص بالفرد إذ لو أريد بها غيره فلا معنى لهذا التعليل ولا ارتباط له بالمعلل، وقد وصف تلك الحصص باحتمالها لحصص كثيرة فيكون المراد الفرد المحتمل لأفراد كثيرة وهو الفرد المنتشر، ومع ذلك كيف يكون الحق أنه لم يقيد بالوحدة الشائعة فليتأمل.

قوله: (توهما النكرة) أقول: فيه مسامحة ظاهرة شائع أمثالها، والمعنى توهماً أنه من أفراد النكرة وكأنه على حذف مضاف أي توهما فرد النكرة أي فرداً من أفرادها، أو المعنى توهما نكرة بجعل «أل» للعهد الذهني بالاصطلاح البياني حتى يكون مدخولها في معنى النكرة كما قالوا ذلك في نحو «ادخل السوق واشتر اللحم» أي سوقاً ما ولحماً ما، أو توهما كالنكرة المخصوصة وهي التي عرفاه بمضمونها بناء على أن «أل» للعهد الخارجي، أو توهما كالنكرة في دلالته على الوحدة الشائعة بناء على أنه من التشبيه البليغ بحذف الأداة ولو بمسامحة في التشبيه. وما يدل على إرادة أحد هذه المعاني ظهور عبارة الأمدي وابن الحاجب ظهوراً قوياً في عدم اتحادهما فلا يتأتى من فاضل خصوصاً عن عبارتهما بين عينيه كالمصنف أن ينسب إليهما خلافاً، فعلم صحة تعبير المصنف واندفاع اعتراض شيخنا العلامة بما سبقه إليه الكمال مما معناه أنه يدل على اتحاد المطلق والنكرة عندهما وليس كذلك أي فإن من النكرة عندهما النكرة العامة وليست من المطلق عندهما على أن حاصل اعتراضه مناقشة في عبارة وقد اشتهر أنها مع ظهور المراد ليست من دأب المحصلين أي إلا أن يراد بها التمرين والتدريب للمتعلمين. قوله: (والثاني بما دل على شائع في جنسه) قال شيخنا الشهاب: فيه أيضاً مخالفة لإطلاق قوله «الوحدة الشائعة» لأنه شامل لكل من الشيوع الجنسي والنوعي اهـ. وأقول: جوابه منع المخالفة لأن المراد بالشيوع في الجنس الشيوع في أفرادها إذ لا معنى للشيوع في نفس الجنس، سواء هل الشائع على الفرد أو الجنس كما بيناه فيما سبق، والشائع في الأفراد بمعنى المحتمل لكل منها ليس إلا الفرد دون النوع والجنس لأنه الموجود في الأعيان والأحكام إنما تتعلق به، وذلك هو السبب في تعريف

وعلى الفرق بين المطلق والنكرة أسلوب المنطقيين والأصوليين. وكذا الفقهاء حيث اختلفوا فيمن قال لامراته «إن كان حملك ذكراً فأنت طالق» فكان ذكرين قيل لا تطلق نظراً للتنكير المشعر بالتوحيد، وقيل تطلق حملاً على الجنس اهـ. ومن هنا يعلم أن اللفظ في المطلق والنكرة واحد وأن الفرق بينهما بالاعتبار إن اعتبر في اللفظ دلالة على الماهية بلا قيد سمي مطلقاً واسم جنس أيضاً كما تقدم، أو مع قيد الوحدة الشائعة سمي نكرة. والآمدي وابن

ابن الحاجب المطلق بما ذكر دون تعريفه بالدال على الماهية، فالشروع الجنسي والتنوعي لا يجتمل إرادتهما من كلامه لأنهما بتقدير إمكانهما يتفان مقصوده. قوله: (أسلوب المنطقيين والأصوليين) أقول: قد علم مما قررناه في كلام الكمال صحة هذه الدعوى وانتفاء ما يخالفها من كلام الأصوليين والمنطقيين.

قوله: (حملاً على الجنس) أقول: وجه الدلالة من هذا أن المطلق واسم الجنس بمعنى واحد كما ذكره الشارح بعد بقوله «سمى مطلقاً واسم جنس أيضاً كما تقدم» اهـ. وأشار بقوله «كما تقدم» إلى ما ذكره قبيل مسألة الاشتقاق بعد شرح قول المتن «إن وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس» بقوله: وقيل إن اسم الجنس كأسد ورجل وضع فرد كما يؤخذ مع تضعيفه مما سيأتي أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد وأن من زعم دلالة على الوحدة الشائعة توهمه النكرة، فالعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سيأتي بالمطلق نظراً للمقابل في الموضوعين انتهى. والظاهر أن هذا أعني كونهما بمعنى واحد. لا يختص بالأصوليين بل يقول به الفقهاء أيضاً لأن الغالب موافقتهم على ما تقرر في الأصول، وكيف لا والأصول إنما وضع ليبي الفقه عليه بل لا شبهة لمنصف أنه مهما تقرر في الأصول شيء وجب اعتباره في الفقه ما لم يصرح فيه بخلافه، فحيث تقرر في الأصول اتحاد اسم الجنس والمطلق وكان اسم الجنس عند الفقهاء للماهية كان الظاهر أن المطلق أيضاً عندهم للماهية، وهذا المطلب ظني يكتفي فيه بمثل هذا القدر، فعلم اندفاع ما أطال به شيخنا العلامة هنا مما نصه: قوله «حملاً» على الجنس لا يدل على ما هو مراده الخ. وغاية ما في الباب أن المصنف سلك في استدلاله بكلام الفقهاء ما هو شائع بين الأئمة من حذف بعض مقدمات الدليل اتكالاً على ظهورها فتأمل. قوله: (ومن هنا) أي من اختلاف الفقهاء المذكور. قوله: (وأن الفرق بينهما بالاعتبار) قال شيخنا الشهاب: ظاهر هذا أن الواضع وضع اللفظ المذكور صالحاً لأن يعتبر السامع فيه الدلالة على الماهية فيكون مطلقاً والوحدة فيكون نكرة، ولا يخفى ما فيه فليحرر ولينظر هل المراد اعتبار الواضع أم السامع أم كيف الحال، والظاهر أن المراد اعتبار الواضع ليصح قوله «الدال على الماهية أو الدال على الوحدة» لأن الدلالة إنما تتوقف على اعتبار الواضع دون اعتبار المتكلم إذ اللفظ إذا أطلق دل على معناه الوضعي اعتبره المتكلم وأراده أم لا. انتهى. وأقول: لا حاجة لهذا التطويل إذ لا صعوبة في المقام لأن الحاصل أنه وضعه مشتركاً بين الماهية والفرد فلا يتميزان إلا باعتبار المعبر

الحاجب ينكران اعتبار الأول في مسمى المطلق من أمثله الآتية ونحوها يجعلانه الثاني فيدل عندهما على الوحدة الشائعة، وعند غيرهما على الماهية بلا قيد والوحدة ضرورية إذ لا وجود للماهية المطلوبة بأقل من واحد، والأول موافق لكلام أهل العربية والتسمية عليه بالمطلق لمقابلة المقيد وعدول المصنف في النقل عن الأمدي وابن الحاجب عما قالاه من التعريف إلى لازمه السابق ليبيني عليه قوله «وإن لم يتعرضا للبناء» (ومن ثم) أي من هنا وهو ما زعمناه

أو استعماله. قوله: (ينكران اعتبار الأول) أي دلالة على الماهية بلا قيد أي بل يعتبران انتفاء الأول ولهذا قال «ويجعلانه الثاني» أي من أفرادها كما علم مما تقدم في قوله «توهماه النكرة». قوله: (والوحدة ضرورية) أي حيث طلبت الماهية أو نقول لوجود الماهية لا للحكم عليها كما يصرح بإعادة ذلك قوله «إذ لا وجود للماهية المطلوبة بأقل من واحد لا مطلقاً» لأن الكلام باعتبار الأحكام المتعلقة بالوجود كما في الأحكام الشرعية لا مطلقاً فسقط منع شيخنا العلامة كون الوحدة ضرورية وإسناده بقوله «إذ الحكم على الماهية» قد يكون باعتبارها من حيث هي كقولك «أسد أجراً من ثعلب» لا باعتبار وجودها حتى تكون الوحدة من ضرورياتها انتهى. بل لا منشأ لهذا المنع إلا إهمال ملاحظة السياق فلا تكن من الغافلين.

قوله: (إلى لازمه السابق) قال شيخنا الشهاب: في كونه لازماً نظر بل هو جزؤه اهـ. وأقول: هو نظر ضعيف؛ أما أولاً فلظهور أن جزء الشيء لازم له إذ لازم الشيء ما لا ينفك عنه وجزء الشيء كذلك، فكونه جزءاً لا ينافي كونه لازماً بل يقتضيه ولهذا يقع لهم أنهم يقيدون اللازم بالخارج احترازاً عن الداخل. وأما ثانياً فلأن المراد لازم التعريف كما هو صريح عبارته، والذي عدل إليه المصنف الدلالة على الوحدة الشائعة لا نفس الوحدة الشائعة، والدلالة على الوحدة الشائعة لا يتصور كونها جزءاً من التعريف الذي هو قول الأمدي «النكرة في سياق الإثبات» إذ ليس في هذا التعريف اعتبار الدلالة على الوحدة الشائعة وإن كانت متحققة في الواقع إذ هذه الدلالة أمر زائد على النكرة في سياق الإثبات لكنها لازم لها، بل ولا من التعريف الذي هو قول ابن الحاجب «ما دل على شائع في جنسه» لأن الوحدة ليست جزءاً من الشائع في جنسه أي في أفراد جنسه إذ معنى الشائع في الأفراد المحتمل لكل فرد والوحدة ليست جزءاً من هذا المعنى لكنها لازمة له إذ المحتمل لكل فرد لا يكون إلا فرداً والوحدة جزء من الفرد فالدلالة عليها لازم لما دل على شائع في جنسه. نعم إن أريد بقوله «على شائع» على فرد شائع أمكن كون الوحدة جزء المعنى لكن إرادة ذلك غير لازم لجواز إرادة معنى شائع فليتأمل. ثم رأيت الكمال قال ما نصه: قوله «إلى لازمه السابق» أي دلالة على الوحدة الشائعة لأن الوحدة الشائعة بعض معنى النكرة في تعريف الأمدي وبعض معنى الشائع في قول ابن الحاجب ما دل على الشائع وبعض الشيء لازم له. اهـ قوله: (ليبيني عليه الخ) أقول: لباحث أن يمنع توقف البناء المذكور على ذلك العدول لكفاية التعريف فيه ضرورة أنه إذا كان القول المذكور

من دلالة المطلق على الوحدة الشائعة أي من أجل ذلك (قالا الأمر بمطلق الماهية) كالضرب من غير قيد (أمر بجزئي) من جزئياتها كالضرب بسوط أو عصا أو غير ذلك لأن المقصود الوجود ولا وجود للماهية وإنما توجد جزئياتها فيكون الأمر بها أمراً بجزئي لها (وليس)

مبنياً على اللازم صح بناؤه على ملزوم ذلك اللازم باعتبار ذلك اللازم لعدم انفكاكه عنه . غاية ما في الباب أن يكون البناء بواسطة والبناء على الشيء كما يكون بغير واسطة يكون بها أيضاً، وقد يجاب بأن البناء بلا واسطة أظهر وأقرب فكان العدول لذلك، فقله «ليني عليه» أي على الوجه الأظهر الأقرب . قوله: (وإن لم يتعرضا للبناء) أي وعدم تعرضهما له في الذكر لا ينافي أنهما ارتكياه في الواقع بمعنى أن قولهما ما ذكر منشؤه زعمهما المذكور . قوله: (وهو ما زعماه من دلالة المطلق على الوحدة الشائعة) قال الكمال: قد علمت أنهما إنما قصدا الشيوع دون تقييده بالوحدة الشائعة فلا يكون ذلك منشأ ما ذكر وأقول: قد علمت فيما سبق رد ذلك ودلالة كلامهما على الوحدة الشائعة فدعوى المنشئية في محلها .

قوله: (لأن المقصود الوجود ولا وجود للماهية وإنما توجد جزئياتها الخ) قال شيخنا العلامة: هذا تصريح بأن الأمر المتعلق بالفعل «الضرب» أمر بمطلق الماهية ومطلق الماهية أمر كلي يستحيل وجوده إلى آخر ما أطال به في هذا المقام . وأقول: لا يخفى على الفاضل العارف المحب للإنصاف الطارح عن كاهله رداء العصبية والاعتساف، أن شيخنا وإن كان من الجلالة علماً وفهماً وأمانة بالمحل المعروف فلا يخفى مع التأمل الصحيح اندفاع جميع ما أطال به ههنا، ونحن نبين أولاً مراده ثم نبين اندفاعه عن المصنف . فقله «هذا تصريح بأن الأمر المتعلق بالفعل أمر بمطلق الماهية» إلى قوله «ولا يخفى أن هذا الكلام صريح في أن الموجب لصرف الأمر إلى جزئي استحالة وجود الماهية الكلية التي هي المطلوب بحسب الظاهر لا أن الأمر بمطلق الماهية أمر بمطلق عند الأمدي وابن الحاجب الخ» معناه مع الإيضاح كما هو ظاهر لمن أحسن التأمل أن هذا الدليل الذي ذكره الشارح بقوله «لأن المقصود الوجود الخ» صريح في أن السبب في صرف الأمر بمطلق الماهية إلى جزئي استحالة وجود الماهية الكلية التي هي المطلوب بحسب الظاهر، وكون السبب ذلك خلاف ما أفاده قول المصنف «ومن ثم قال الخ» من أن السبب في ذلك الصرف هو أن الأمر بمطلق الماهية أمر بمطلق عند الأمدي وابن الحاجب والأمر بمطلق عندهما أمر بجزئي فيكون الأمر بمطلق الماهية أمراً بجزئي، فالدليل مصرح بخلاف ما أفاده قول المصنف المذكور، فيكون قوله مردوداً ويكون هو وكلام الشارح متخالفين . فقله «لا أن الأمر بمطلق الماهية أمر بمطلق عند الأمدي وابن الحاجب» أي كما أفاده قول المصنف المذكور، وقوله «كيف والمطلق عندهما الخ» استدلال على بطلان ما أفاده قوله المذكور بوجه آخر وهو أن المطلق عندهما هو النكرة المذكورة فلا يصح أن يكون الأمر بمطلق الماهية من المطلق عندهما حتى يصح أن يبنى كون الأمر به أمراً بجزئي على كون الأمر بالمطلق، كذلك لما أفاد ذلك قوله المذكور فقد

بان بطلان البناء الذي تضمنه ذلك القول لأنه مبني على أن الأمر بمطلق الماهية أمر بمطلق عندهما وقد بان بطلانه .

ولما اعتقد الشيخ تمام هذين الاستدلاليين وصحتهما ووضوحهما قال: وبالجملة فمن البديهي أن قولهما ذلك ليس من البناء في شيء على أن المطلق أي شيء هو أي لما تبين من استدلال الشارح أن السبب في التصرف المذكور هو استحالة وجود الماهية لا أن الأمر بها أمر بمطلق، ومن تعريفهما أن الأمر بمطلق الماهية ليس من الأمر بالمطلق حتى يكون أمراً بجزئي بناء على أن المطلق كذلك . وإذا علمت ذلك فنقول: إن جعلنا الأمر من أفراد المطلق كما سنبرهن عليه من كلامهم خلافاً لما توهمه الشيخ فلا غبار على كلام المصنف ولا على البناء الذي ادعاه لأن الأمر لما كان من أفراد المطلق وكان مدلول المطلق عندهما الواحد الشائع كان الأمر عندهما محمولاً على الجزئي لأنه من أفرادها فيجب أن يوافق في المعنى بأن يكون المطلوب به الجزئي لأنه معنى المطلق، وعلى هذا فلا منافاة بين ما صنعه المصنف وتعليل الشارح بقوله «لأن المقصود الوجود الخ» لأن المصنف نظر في البناء إلى أن الأمر من أفراد المطلق فيكون حمله على الجزء مبنياً على حمل المطلق عليه، والشارح نظر في التعليل إلى السبب الحقيقي في الصرف إلى الجزئي في المبني كالمبني عليه زيادة في الفائدة وهو أن المقصود الوجود الخ . وحاصل المعنى على هذا أنهما لما زعما دلالة المطلق على الواحد الشائع لأن الحكم إنما يتعلق بالموجود والموجود إنما هو الجزئي دون الماهية لزم أن يكون المطلوب في الأمر من أفرادها هو الجزئي لأن المطلوب فيه الموجود والموجود إنما هو الجزئي دون الماهية، وإنما نه على ذلك لثلاث يتوهم أن السبب في هذا الفرد وهو الأمر شيء وإن لم نجعل الأمر من أفراد المطلق، فوجه البناء في كلام المصنف أنهما لما جعلتا المطلق للجزئي نظراً إلى أنه الموجود والحكم إنما يتعلق بالموجود، جرهما ذلك إلى جعل المطلوب بالأمر الجزئي لأن المطلوب هو الموجود والموجود إنما هو الجزئي، وعلى هذا فتعليل الشارح بما ذكره إشارة إلى بيان السبب في هذا البناء وفي ترتب الحكم في الأمر على الحكم في المطلق، فالمبني عليه في كلام المصنف هو ما زعمناه لا من حيث ذاته بل من حيث منشؤه فهو بناء على ما زعمناه بواسطة والبناء على الشيء قد يكون بواسطة، وقد تبين الواسطة وقد لا كما هو معلوم لمن له تتبع لكلامهم وإلمام بتصرفاتهم . فإن رجع الاعتراض إلى إيهايم العبارة أن البناء على ما زعمناه بحسب ذاته لا بواسطة منشئه كان ضعيفاً لأنه حينئذ مناقشة في عبارة، وقد اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين، وإذا تقرر ذلك ظهر لك صحة البناء في كلام المصنف وعدم المخالفة بينه وبين كلام الشارح وسقوط ما أطال به الشيخ .

وأما قوله «وهما معترفان بأن الأمر تعلق بمطلق الماهية لا بوحدة شائعة» فإن أراد به أن الأمر المطلق ليس محمولاً عندهما على الجزئي فهو مردود بتصریحهما بخلافه، وعبارة ابن الحاجب مسألة إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية انتهى . وعبارة

العضد في شرح ذلك إذا أمر الأمر بفعل مطلق نحو «اضرب» من غير تعيين، فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا أن الماهية هي المطلوبة اهـ. وقوله «بفعل مطلق» قال في النقود: أي غير مقيد في اللفظ بقيد خاص ككون الضرب مبرحاً وغير مبرح انتهى. وقوله «المطلوب الجزئي» قال السعد: أي الحقيقي لأنه التحقق في الأعيان الممكن إلى أن قال: وبالجملة فرد ما من الأفراد الممكنة لتلك الماهية لا نفس الماهية المشتركة الكلية انتهى. وحاصل ذلك كما ترى أن المطلوب فرد ما من الأفراد الممكنة وإذا كان المطلوب ذلك كان بمعنى النكرة في الإثبات وكان دالاً على شائع في جنسه إذ لا معنى لكون المطلوب ذلك إلا كون اللفظ مستعملاً فيه مراداً منه ذلك فيجوز أن يكون من قبيل المطلق عند الشيخين، ولا ينافيه تعبير المصنف بقوله «الأمر بمطلق الماهية» لأن معناه الأمر بمطلق الماهية بحسب الظاهر أو بمطلق المعنى أي بالمعنى من غير تقييد في اللفظ بقيد، وهذا لا ينافي أن المراد منه الجزئي ويدل على ذلك قوله «أمرٍ بجزئي» وإن أراد به شيئاً آخر فليصور لتكلم عليه. وأما قوله «وكيف يتوهم عاقل أن «اضرب» مثلاً مطلق عند أحد من الناس والمطلق إنما هو اللفظ القابل لكل من اعتباري الوحدة الشائعة ومطلق الماهية» فهو في غاية السقوط لوجهين: الأول أنه أي مانع من توهم ما ذكر بل أي مانع من اعتقاده فضلاً عن مجرد التوهم، وأما ما استند إليه في هذا الاستبعاد فسيظهر سقوطه على أن اعتراضه مبني على أن قول المصنف «الأمر بمطلق الماهية» معناه أن مطلق الماهية عبر عنه بفعل الأمر الاصطلاحي كـ «اضرب» أو أن الأمر به يستلزم التعبير عنه بذلك الفعل حتى يلزم المصنف أنه عدّ فعل الأمر الاصطلاحي من المطلق، وكلا الأمرين يمكن منعه لأن لا دليل عليه ولا ضرورة إليه لجواز أن يتحقق التعبير عن مطلق الماهية بالاسم كالأزمتك أو «أوجبت عليك ضرباً أو ضرباً لزيد أو صلاة أو صلاة في وقت كذا، فيجوز أن كون المصنف أراد ذلك ولا ينافي ذلك أن شراح ابن الحاجب أو غيرهم قد يمثل بالفعل الاصطلاحي كما تقدّم في عبارة العضد لجواز أن يكون المصنف حمل كلامهم على غير ذلك أو تكلم غير ذلك منه، فمن أين للشيخ الجزم بحمل كلام المصنف على الأمر الاصطلاحي ثم الاعتراض عليه؟ والثاني أن ما تضمنه كلامه هذا من أن نحو «اضرب» ليس بمطلق عند أحد من الناس وبالغ فيه بأن عاقلاً لا يتوهم ذلك مجرد دعوى لا أصل لها ولم يأت لها ولا يأتي لها بصحيح بيان من حجة أو برهان، بل من تتبع كلامهم لم يرتب في أن الفعل قد يكون من أفراد المطلق كما أنه قد يكون من أفراد العام كما تقدّم، بل صرح بذلك شيخ الإسلام ابن قدامة في روضته فقال: ويسمى الفعل مطلقاً نظراً إلى ما هو من ضرورته من الزمان والمكان والمصدر والمفعول به والآلة فيما يفتقر للآلة والمحل للأفعال المتعدية وقد يتقيد بأحدها دون بقيتها انتهى.

لا يقال لم يرد شيخ الإسلام الفعل الاصطلاحي بل اللغوي الذي هو الحدث لأننا نقول: هذا خلاف المفهوم من الفعل عند الإطلاق فلا يجوز الحمل عليه من غير دليل، ولو سلم

فال مطلوب حاصل على هذا التقدير أيضاً لأن وصف اللفظ بالإطلاق إنما هو باعتبار معناه، فإذا وصف الحدث الذي هو معنى الفعل الاصطلاحي بالإطلاق صح أن يوصف هو به أيضاً كما لا يخفى، ألا ترى أنّ الشيخ إنما استند فيما ادّعه إلى جانب المعنى وإن لم يصح هذا الاستناد كما سنبينه حيث قال: القابل لكل من اعتباري الوحدة الشائعة ومطلق الماهية، ولو سلم فالاعتراض لا يصح ارتكابه بمجزّد الاحتمال. وأما قوله «والمطلق إنما هو اللفظ القابل للخ» فجوابه أنّ الفعل كذلك بلا إشكال بدليل قبوله التقييد بالكثرة والقلة والوحدة نحو «اضرب ضرباً كثيرة أو قليلاً أو مرات كثيرة أو قليلة أو مرتين أو مرّة واحدة» فلولا قبوله ما ذكر ما أمكن فيه ذلك التقييد، ولهذا صرح في المطول بثبوت الشيع في الفعل واحتمال الصدق على كل فرد يفرض من غير تعيين، وصرح الأصوليون في الاستدلال على عدم اقتضاء صيغة الأمر التكرار بأنّ مدلول صيغة الأمر طلب الحقيقة والمرّة والتكرار بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجي قالوا: فيجب أن يحصل الامتثال مع أيهما حصل ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر انتهى. فهل تجب نصاً قطعاً باحتماله للاعتبارين المذكورين وراء ذلك فأطفيء المصباح فقد طلع الصباح.

فإن قلت: هذا مسلم باعتبار جزء معناه الذي هو الحديث لا باعتبار مجموع معناه فلم يثبت إطلاقه على الإطلاق. قلت: هذا لا يضرنا لأنّ كلامنا في إطلاق باعتبار الحدث ولهذا مثل الشارح لمطلق الماهية بالضرب من غير قيد، ولجزئها بالضرب بسوط أو عصا أو نحو ذلك، ولم يتعرّض فيهما للزمان نفيًا ولا إثباتاً فأشعر بأنّ الكلام باعتبار الحدث دون بقية معنى الفعل على أن إطلاقه باعتبار الزمان متصوّر أيضاً كما يفهم مما تقدّم عن شيخ الإسلام ابن قدامة والمعنى يشهد لذلك، فإن الزمان المستقبل مثلاً ماهية كلية لصدقه على كثيرين وهي الأجزاء المستقبلية إذ كل منها يصدق عليه مفهوم الزمان المستقبل، وإذا كان ماهية كلية فقد تراد بلا قيد فتصّف بالإطلاق وهذا مما لا مساع عند عاقل لإنكاره. فإن قلت: الحدث مقيد بالزمان والنسبة إلى فاعل معين كما تقرّر في محله فلا يكون مطلقاً. قلت: ثبوت التقييد من هذا الوجه لا ينافي ثبوت الإطلاق وحكمه من وجه آخر، ولهذا صرح غير واحد كالصفي الهندي والمصنف في شرح المنهاج بأنّ المطلق ينقسم إلى حقيقي وإضافي، وبأنّ المراد هنا ما يشمل كلياً منهما، وبأن قولنا «رقبة مؤمنة» مطلق بالنسبة إلى قولنا «رقبة مؤمنة سليمة من العيوب» ومقيد بالنسبة إلى قولنا «رقبة» وبذلك كله يتضح بطلان قوله «وقد تبين لك أن حدّ المطلق بما ذكره المصنف فاسد لصدقه على الفعل بأقسامه» وذلك لأنه لم يأت بشيء يعتدّ به في نفي الإطلاق عنه ولم يزد على مجرد الدعوى الخالية عما يصح الاستناد إليه مع ما قرّرناه من ظهور كلامهم في كون الفعل من أفراد المطلق إن لم يكن نصاً قطعاً في ذلك، بل صرح بكونه من أفراد شيخ ابن قدامة كما تقرّر مع ما هو مشهور في كلام الأئمة من امتناع نقض التعاريف بمجرد الدعوى والاحتمال من غير سند صحيح. وأما قوله «وليس بمطلق عند أحد كما يفيدته قول الشارح أن اللفظ في

قولهما ذلك (بشيء) لوجود الماهية بوجود جزئي لها لأنها جزؤه وجزء الموجود موجود

المطلق والنكرة واحد» فجوابه منع إفادة قول الشارح المذكور لما ذكر فإن مجرد هذا القول ليس فيه نفي واحد من الوصفين عن الفعل، وقد صرحوا بأن الفعل يوصف بالتنكير وقد بينا هنا دلالة كلامهم على وصفه بالإطلاق. وأما قوله «نعم قد يدعى الخ» فقد اتضح اندفاعه بما تبين من ثبوت إطلاق الفعل وصدق الحدّ عليه والله تعالى أعلم.

قوله: (لوجود الماهية بوجود جزئي لها) اعترضه شيخنا العلامة بما يتعجب منه العاقل ولا يرضى بنسبته إلى نفسه فاضل فقال: الذي عليه المحققون كالسيد في شرح المواقف وغيره أن الكلي مطلقاً لا يمكن وجوده في الخارج إذ كل ما يوجد في الخارج معين مشخص لا يقبل الشركة فالحكم بوجود الماهية وهم صرف انتهى. وأقول: زعم أن المحققين على عدم الوجود من غير أدنى بيان فضلاً عن حجة أو برهان، فإن مجرد مخالفة شرح المواقف وغيره لا يبين ذلك إذ لا يثبت أن المحققين على عدم الوجود كما لا يخفى. ثم تفريع أن الحكم بالوجود وهم صرف على مجرد ذلك الزعم مع اشتهاار الخلاف في المسألة وكونه في غاية القوة من التعصب البارد الكاسد الفاسد الذي لا طائل تحته إلا الترويج على القاصرين الذين لا اطلاع لهم على هذه المسألة إلا من نحو كلام الشيخ في هذا التعليق، ولا قدرة لهم على نقد ما اشتمل عليه من أنواع التلفيق، وكيف يصح هذا الزعم وما فرع عليه مع قول مثل الدواني ذلك العلامة التحرير في حواشي التهذيب اعلم أن مذهب المحققين من الحكماء أن الكلي الطبيعي أعني الماهية المعروضة للكلية من حيث هي لا بشرط عروض الكلية موجودة في الخارج بعين وجود الأشخاص لا بوجود مغاير لها. قال الشيخ في أول النمط: الرابع من الإشارات قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأما ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو بموضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه أحوال الجسم فلاحظ له في الوجود، وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء إلى آخر ما أطل به عنه الشيخ. فانظر قول هذا الإمام المرجوع إليه في أمثال ذلك كيف وهو الخبير البصير بما في تلك المسالك «اعلم أن مذهب المحققين من الحكماء الخ» وما نقله عن رئيس الحكماء من قوله «قد يغلب على أوهام الناس» إلى قوله «فتعلم منه بطلان قول هؤلاء» حيث جعل إنكار وجود الكلي مما قد يغلب على أوهام الناس فجعله أمراً وهمياً. ثم صرح ببطلانه وبأنه يتأتى العلم ببطلانه من تأمل نفس المحسوس لتعلم حال ذلك الزعم وأنه من الهباء المنثور، ثم قال: هذا كلامه أي الشيخ وقد صرح بمثله غيره أيضاً من القدماء ومع مثل ما نقله هو أعني شيخنا عن حواشي المولى سعد الدين في بحث الواجب المخير قال: قال التفتازاني قال الشارح العلامة: فإن قيل الواحد الجنسي وهو الواحد بما هو واحد إنما يتصور وجوده في الأذهان لا في الأعيان فيستحيل طلبه قلنا: يستحيل طلبه دون الأفراد لا في ضمنها لجواز طلب المشترك في

(وقيل) أمر (بكل جزئي) لها لإشعار عدم التقييد بالتعميم (وقيل إذن فيه) أي في كل جزئي أن يفعل ويخرج عن العهدة بواحد (مسألة المطلق والمقيد كالعام والخاص) فما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق به وما لا فلا، فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة، والسنة بالسنة وبالكتاب، وتقييدهما بالقياس وبالمفهومين وفعل النبي ﷺ وتقريره بخلاف مذهب الراوي وذكر بعض جزئيات المطلق على الأصح في الجميع (و) يزيد المطلق والمقيد

ضمن الأفراد. وأجاب في المنتهى بأن المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان به جزئياً، ورده العلامة بأنه ينافي كون الواجب أو المشترك. انتهى نص ما نقله هناك.

فانظر ما صرح به ذلك الأستاذ الشارح العلامة في جواب السؤال الذي ذكره وفي رد جواب المنتهى مما يصرح بوجود الكلي في ضمن الأفراد وأقره على ذلك علامة المتأخرين المولى سعد الدين، فمع اعتراف هؤلاء الأئمة الذين هم العمدة والقادة في هذا الشأن بما ذكر كيف يسوغ لعادل زعم أن ذلك وهم صرف، وكيف يصح نسبة عدم وجوده للمحققين بمجرد أن عليه السيد في شرح المواقف وغيره؟ ثم رأيت في حواشي العضد للسيد في بحث الواجب المخير ما يبطل سعى الشيخ من أصله ويجعل انتصاره في هذا المقام لابن الحاجب هباء منثوراً، بل يبطل أيضاً تمسكه بما في شرح المواقف كما سيتضح وذلك لأنه بعد أن حقق أن الواجب هو الأمر الكلي قال ما نصه: فإن قلت هذا التحقيق يدل على أن الواجب الأمر الكلي وذلك خلاف ما ذهب إليه المصنف من أن الأمر بالكلي أمر بجزئي مطابق له لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتي قلت: ما ذكره هناك سهو منه كما سيعلم. والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لأن مفهوم الفرد المنتشر أمر كلي، فإن كان هو الواجب ظهر المنافاة بين الكلامين، وإن كان الواجب ما صدق عليه من الجزئيات فإما جميعها أو بعضها وكلاهما قاذح فيما ذكره من التحقيق وعليك بالتثبت في هذا المقام فإنه من مزال الأوهام انتهى. فانظر هذا المحقق حيث اعترف في هذا الكلام بما خرج من التحقيق المذكور من أن الواجب هو الأمر الكلي وحكم بسهو ابن الحاجب في مخالفته لذلك بقوله فيما سيأتي أن الأمر بالكلي أمر بجزئي بناء على امتناع وجود الكلي وعرض بغلط المخالف بقوله «وعليك بالتثبت الخ» فإن ذلك كله من هذا المحقق نص قاطع بوجود الكلي وهو مما يبطل أيضاً تمسك الشيخ بما في شرح المواقف، فإن السيد خالفه هنا مع المبالغة في المخالفة كما علم مما تقرر فالتمسك بذلك دون هذا من التحكم الذي لا التفات إليه، بل من ترجيح المرجوح فلا يصح التعويل عليه فاعتبروا يا أولي الأبصار.

قوله: (أن يفعل) بدل من كل جزئي. قوله: (وتقريره) وكذا تقرير الإجماع. قوله: (بعض جزئيات المطلق) أي بلفظ جامد كاعتق رقبة أعتق زيدا بخلاف ماله مفهوم كاعتق مؤمنة كما سيأتي. قوله: (ويزيد المطلق والمقيد أنهما الخ) أقول فيه أمران: الأول أن في زيادة جميع ما

(أنهما إن اتحد حكمهما وموجبهما) بكسر الجيم أي سببهما (وكانا مثبتين) كأن يقال في

ذكره وإن عبر غيره كالعضد بذلك أيضاً نظر ظاهر، وذلك لأن قوله «إن اتحد حكمهما» إلى قوله «حل المطلق عليه» يتصور نظيره في العام والخاص، وذلك لأن النسخ فيه في الشق الأجل والتقيد فيه في الثاني إنما هو بمفهوم القيد ومثل ذلك متصور في العام والخاص بأن يتحد حكمهما وسببهما ويكون الخاص بعض أفراد العام لكن له مفهوم كالمشتق كأن يقال في كفارة الظهار أعتق أي رقيق كأن أعتق مؤمناً، فينبغي حينئذ أن يقال إن تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخ وإلا خصصه، وقد تقدم في المسألة السابقة أنه إذا تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخ العام بالنسبة لما تعارض فيه وإلا خصصه لكن ذلك ليس على وزان ما هنا لأن ذلك فيما إذا اختلف الحكم إذ لو اتحد لم يحصل تخصيص إذ ذكر الخاص بحكم العام لا يخصصه، وما هنا فيما إذا اتحد الحكم كما قيد به المصنف، وأما قوله «وإن كانا متفيين الخ» فقد صرح هو بأنه من قبيل الخاص والعام فعلم أن الزيادة فيما عداه، ولأن قوله «وإن كان أحدهما أمراً الخ» يتصور مثله أيضاً في العام والخاص نحو «أعتق» أي رقة أو أي رقيق لا تعتق كافراً فينبغي أيضاً أن يخص قوله «أي رقيق» بضد الكافر وهو المؤمن، ولأن قوله «وإن اختلف السبب مع اتحد الحكم الخ» يتصور مثله أيضاً في العام والخاص كأن يقال في كفارة الظهار فعتق أي رقة أو أي رقيق وفي كفارة القتل فعتق مؤمن، فينبغي أن يجري فيه خلاف أبي حنيفة والشافعي فليتأمل مع ذلك ما وجه إطلاقهم زيادة ما ذكر. ثم رأيت شيخنا الشهاب نبه على ذلك في القسم الأول حيث قال: قوله «فهو» أي المقيد «ناسخ للمطلق» أي ففي مثل ذلك من الخاص والعام لا نسخ ولا تخصيص لأن ذكر بعض أفراد العام بحكمه لا يخصص كما مر. وقوله «وإلا الخ» أي وفي مثل ذلك من العام والخاص لا نسخ ولا تخصيص. لأنه ذكر بعض أفراد العام بحكمه كما يعلم ذلك من كلام الشارح قريباً لكن هذا وما ذكرناه في مسألة النسخ إنما يصح إذا كان المقيد بلفظ مشتق والخاص بلفظ جامد وإلا فحكمهما واحد في التخصيص والتقيد وعدمهما أي وفي النسخ انتهى. والثاني أن المطلق حيث حمل على المقيد يحتمل أن يجري في كونه حقيقة أو مجازاً ما ذكره المصنف في العام المخصوص، ويحتمل أن يجعل هذا حقيقة وإن جعلنا ذلك مجازاً. ويفرق بأن العام عند المصنف معناه الأفراد فإذا خص فلقد أريد منه بعضها فيكون مجازاً لأنه أريد منه بعض معناه لكن هذا لا يظهر على أن عمومه مراد تناولاً كما تقدم، وأما المطلق فمعناه عند المصنف الماهية وبتقييده لم يخرج عن استعماله فيها إذ ليس المراد بالتقيد إلا بيان اعتبار ذلك القيد في الحكم لا استعمال اللفظ في المقيد من حيث إنه مقيد فليتأمل.

قوله: (أنهما إن اتحد حكمهما وموجبهما الخ) أقول: فيه أمور: الأول ذكر المصنف ما إذا اتحد الحكم والموجب وما إذا اتحد أحدهما دون الآخر وذكر فيه قسمين وسكت عما إذا اختلف الحكم والسبب وكأنه لعدم تأتبه ههنا إذ لا ارتباط حينئذ بينهما ولا معارضة لا في الحكم ولا

كفارة الظهار أعتق رقبة أعتق رقبة مؤمنة (وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو) أي المقيد (ناسخ) للمطلق بالنسبة إلى صدقه بغير المقيد (وإلا) بأن تأخر المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقاً أو تقارناً أو جهل تاريخهما (حمل المطلق عليه) أي على المقيد جمعاً بين الدليلين. (وقيل المقيد ناسخ) للمطلق (إن تأخر) عن وقت

في السبب ليتأتى النسخ أو التقييد، وقد يؤخذ ذلك من قوله في شرح المنهاج. اعلم أن متعلق حكم المطلق إما أن يكون عين متعلق حكم المقيد أو لا يكون، فإن كان الثاني فلا يحمل المطلق على المقيد وفاقاً لأنه لا مناسبة بينهما ولا تعلق لأحدهما بالآخر أصلاً، ومثلوا هذا بتقييد الشهادة بالعدالة وجريان ذكر الرقبة في الكفارة مطلقاً معرى عن العدالة انتهى. والثاني أنه لا يخفى أن حمل المطلق على المقيد في القسم الأول أعني ما إذا اتحد حكمهما وموجبهما ليس بطريق القياس لعدم تصوّر ذلك فيه لتوقفه على تغاير الأصل والفرع وهو متفّ عن، بل هو من تعارض دليلين على مدلول واحد، وإذا تعارض دليلان كذلك وأمكن الجمع وجب وقد أمكن هنا بحمل المطلق على المقيد وأن النسخ أو التقييد في الثبوتين من هذا القسم إنما هو بطريق المفهوم لاعتبار مفهوم القيد فلا يتوهم أن هذا من ذكر بعض أفراد المطلق بحكمه فلا يقيد كما أن ذكر بعض أفراد العام بحكمه لا يخصه، وإنما يكون من ذلك إذا لم يكن للمقيد مفهوم كما في «أعتق رقبة أعتق زيداً» وبذلك يظهر أن تعويل المصنف على المفهوم في قسم المنفيين بقوله «فقايل المفهوم الخ» ليس لاختصاص ذلك بهذا القسم كما قد يتوهم. والثالث أن تقدير الشارح لفظ «بزيد» قال شيخنا الشهاب عليه لكون الهمزة بالفتح، ويحتمل الكسر وأن الجملة معطوفة على الجملة الاسمية قبلها أعني قوله «المطلق الخ» أو على الخبر في الجملة الاسمية المذكورة. والرابع أن المراد بحكمهما في هذا المقام المحكوم به المتعلق بهما كما يدل عليه قول الشارح الآتي، واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح، وأن المراد بموجبها موجب حكمهما فهو على حذف المضاف لكن الذي ينبغي أن الحكم المحذوف هنا على ظاهره لأن الظهار أو القتل مثلاً موجب أي سبب لإيجاب العتق ولا يظهر كونه سبباً لنفس العتق لأنه لا يلزم من وجوده وجوده بل قد تترك الكفارة رأساً. قوله: (وتأخر المقيد) قال المحشيان: أي علم تأخره عن وقت العمل بالمطلق كما ينه عليه إدخال الشارح تحت المنفي بقوله «وإلا ما إذا جهل تاريخهما» انتهى. وأقول: سكت المصنف والشارح والمحشيان عما إذا سبق أحدهما ولم يتعين أو تعين ثم نسي فيحتمل التوقف ويحتمل حمل المطلق على المقيد لأنه يمكن الجمع بالحمل والأصل عدم السبب المقتضي لإلغاء أحدهما كما هو لازم النسخ، وأما إدخال ذلك في جهل التاريخ فبعيد.

قوله: (وقيل المقيد ناسخ إن تأخر) أقول: فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: هو والقول بعده مقابلان للتفصيل لا للشق الثاني منه فقط انتهى. ولا يخفى أن هذا القول تفصيل

الخطاب به كما لو تأخر ^{عن} وقت العمل به بجامع التأخر (وقيل يحمل المقيد على المطلق) بأن يلغى القيد لأن ذكر المقيد ذكر لجزئي من المطلق فلا يقيد كما أن ذكر فرد من العام لا ينخصه. قلنا: الفرق بينهما أن مفهوم القيد حجة بخلاف مفهوم اللقب الذي ذكر فرد من العام منه كما تقدم (وإن كانا منفيين) يعني غير مثبتين منفيين أو منهيين نحو «لا يجزى»

أيضاً لأن حاصله أنه إن تأخر المقيد عن وقت الخطاب أو العمل نسخ وإلا حمل المطلق على المقيد فهو تفصيل في مقابلة تفصيل آخر، وإن القول الذي بعده إطلاق للحمل مقابل للتفصيل. هذا كله مقتضى هذا الذي ذكره الشيخ لكن كلام الزركشي صريح في أنهما مقابلان للشق الثاني فقد حيث قال: القسم الثاني أن يكونا مثبتين فإن تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ، وإن لم يتأخر المقيد ففيه ثلاثة مذاهب أصحها حل المطلق عليه الخ انتهى. والثاني أن هذا القول إن جرى في الخاص والعام بأن قيل بالتخصيص فيما إذا تأخر الخاص عن وقت الخطاب بالعام فليس زيادة على ما في الخاص والعام، فلم ذكره في حيز الزيادة؟ وهلا حكاها في الخاص والعام وإن لم يجر فيما ذكر احتياج للفرق الواضح فإن الخاص والعام نظير المقيد والمطلق، ولذا اشتركا في أكثر الأحكام فلا بد من التسوية هنا أو الفرق الواضح ولم أر في ذلك شيئاً. قوله: (وقيل يحمل المقيد على المطلق) قال شيخنا الشهاب: أي ولو بعد العمل انتهى. وقال الزركشي: سواء تقدم أو تأخر انتهى. وقوله «أو تأخر» أي عن وقت الخطاب فقط لا عن وقت العمل أيضاً أخذاً مما تقرر عنه من تخصيص الخلاف بالشق الثاني. قوله: (قلنا الفرق بينهما) قال شيخنا الشهاب: أي بين جزئي من العام والخاص وجزئي من المطلق والمقيد. قوله: (الذي ذكر فرد من العام منه) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: ضمير منه للقب ولو حذف ذكر واقتصر على الباقي كان أولى انتهى. أي لأن الذي من اللقب فرد العام لا ذكره، ويمكن أن يجاب بأن الضمير في «منه» لمفهوم اللقب وذكر على حذف مضاف أي مفهوم ويجعل المفهوم للذكر لا للمذكور في نفسه إذ الفهم إنما هو من الذكر. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: قوله «منه» أي من مفهوم اللقب انتهى. ولم يزد على ذلك. والثاني أنا بينا فيما سبق أن فرد العام قد لا يكون لقباً بل صفة فيعتد بمفهومه ويخص به العام كما أن فرد المطلق قد يكون لقباً نحو «أعتق رقبة أعتق زيداً» فالوجه أن لا يحمل المطلق حيثئذ عليه أخذاً من هذا الفرق الذي ذكره الشارح، بل صرح به الشارح في أول المسألة بقوله «وذكر بعض جزئيات المطلق على الأصح» وحيثئذ يشكل الفرق إلا أن يكون بحسب الأغلب.

قوله: (وإن كانا منفيين الخ) ثم قوله إن كان أحدهما أمراً والآخر نهيًا. أقول: لقائل أن يقول ينبغي أن يجري في هذين القسمين التفصيل المذكور فيما قبلهما من قسم المثبتين بقوله «وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ وإلا حمل المطلق عليه» وعلى هذا فقوله «في المنية» فقائل المفهوم يقيد به محله إذا لم يتأخر عن وقت العمل بالمطلق والا فالمقيد ينسخ ذلك

عتق مكاتب لا يجزىء عتق مكاتب كافر لا تعتق مكاتباً لا تعتق مكاتباً كافراً» (فقاتل المفهوم) أي القائل بحجية مفهوم المخالفة وهو الراجح (يقيده به) أي يقيد المطلق بالمقيد في ذلك (وهي) أي المسألة حيثث (خاص وعام) لعموم المطلق في سياق النفي ونافي المفهوم

المطلق بالنسبة لصدقه بغير المقيد. فإن قلت: أي أثر لذلك التفصيل في القسم الذي ذكره المصنف فيه وما أحقناه به فإنه سواء نسخنا أو حملنا يختص الحكم بالمقيد. قلت: أثره أنه في الأول يكون الحكم منوطاً بالإطلاق إلى حين ورود الناسخ، فأى فرد من أفراد المطلق أتى به أجزاءه في الخرج عن العهدة، في الثاني يتبين بالورود أن الحكم منوط من أول الأمر بالتقييد. قوله: (منفيين أو منهيين) بدل من قوله «غير مثبتين». قوله: (يقيده به) أقول: لا يخفى أن المتبادر من قولنا يقيده به معنى يجعله قيداً له، ويحتمل مع بعد معنى يقيده بسببه أي يجعل له قيد آخر بسببه فإن جعل الضمير في «به» للمقيد وافق المعنى الأول الذي هو المتبادر لأننا نجعل المقيد أي ما فيه من القيد قيداً للمطلق كما في المثال الذي ذكره حيث نجعل قوله «كافر» الذي في المقيد قيداً لقوله «مكاتب» الذي هو المطلق، ولا يجعل المفهوم الذي هو أجزاء عتق المؤمن قيداً لذلك المطلق لكن اعتبار هذا المفهوم سبب في تقييد المطلق بقيد المقيد. وإن جعل الضمير المذكور للمفهوم خالف هذا المتبادر ووافق الاحتمال المرجوح البعيد فلذلك جعل الشارح الضمير للمقيد حيث قال: أي يقيد المطلق بالمقيد. وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا الشهاب «لو جعل الشارح مرجع الضمير المفهوم لكان أولى» انتهى. وكأن وجه الأولوية عنده أن المفهوم هو المذكور أو الأقرب لكن يعارضه بل يقدم عليه ما قلنا مع أن المقيد المذكور كالمطلق بل هما المحدث عنه في قوله «وإن كانا منفيين» وإن وزان تبادر المقيد من الهاء في «به» بسبب السياق وزان تبادر المطلق من الهاء في تقييده بسبب ذلك. قوله: (وهي أي المسألة حيثث خاص وعام) فيه أمران: الأول أنه إذا كانت من قبيل الخاص والعام كان جعلهما من أقسام المطلق والمقيد والتعبير بالمطلق والمقيد في قول المصنف والشارح يقيده به أي يقيد المطلق بالمقيد من قبيل المسامحة واعتبار حالهما قبل دخول النافي أو من قبيل المتابعة لغيره كابن الحاجب، ثم الاستدراك عليه والمناقشة له بقوله «وهي خاص وعام» ولعل هذا أقرب. والثاني قال الكوراني: رد على الشيخ ابن الحاجب حيث جعل المنفيين من المطلق والمقيد إذ التكرة في سياق النفي للعموم، وقد نبه عليه المولى المحقق في شرحه والأمر في ذلك سهل لأن التقييد يخصص في المعنى لرفعه شيوع المطلق وإن لم يكن تخصيصاً اصطلاحاً انتهى. وأقول: لا يخفى ما على هذا الكلام من لوائح التعصب، ومن تأمل مع الإنصاف في مضايقة أهل الفنون في تحرير الاصطلاحات وعلم اختلاف الخاص والعام والمطلق والمقيد في كثير من الأحكام كما هو مبين في هذا المبحث ظهر له منع ما زعمه من سهولة الأمر.

قوله: (في سياق النفي) أي غير الإثبات نفياً كان أو نهياً بقريته قوله السابق يعني «غير

يلغي القيد ويجري المطلق على إطلاقه (وإن كان أحدهما أمراً والآخر نهيًا) نحو «أعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة أعتق رقبة مؤمنة لا تعتق رقبة» (فالمطلق مقيد بضد الصفة) في المقيّد

مشتبين منفيين أو منهيين» فلا حاجة لقول شيخنا الشهاب قوله في سياق النفي أي وكذا النهي انتهى. وفي هذا الكلام تصريح بعموم النكرة في سياق النهي وهي فائدة حسنة لم يصرحوا بها في مبحث الصيغ، بل اقتصروا ثم على النفي إلا أن يريدوا به غير الإثبات فيشمل النهي. وقد يؤخذ من هذا مع ما تقدّم من تعميم نحو «لا أكلت» ثبوت العموم بعد النفي والنهي لكل من الفعل والنكرة في نحو «لا تعتق مكاتباً» فهو للنهي عن كل فرد من أفراد العتق لكل فرد من أفراد المكاتب. قوله: (يلغي القيد) أي لأنه لما لم يكن له مفهوم ان من باب ذكر بعض أفراد العام بحكمه. قوله: (وإن كان أحدهما أمر الخ) قال الكوراني: ثم قوله «وإن كان أحدهما أمراً والآخر نهيًا» فالمطلق مقيد بضد الصفة مستدرك لأنه علم من مفهوم قوله «مشتبين» لأن عدم كونها مثبتين يتناول المنفيين والمثبت والنفي وكأنه فهم من النفي ما هو ضدّ للنهي اصطلاحاً وهذا وهم، لأن المراد هو السلب المقابل للإيجاب الشامل لهما وقد مثلنا له في المقالة الأولى فراجعته انتهى. وأقول: هذا الكلام مما لا يصدر مثله عن عاقل بل عن غافل ذاهل. أما أولاً فلأنه علل ما زعمه من أنه مستدرك بما زعمه أيضاً من أنه علم من مفهوم قوله «مشتبين» وكلا الزعمين باطلان. أما الأول فلأنّ التصريح بالمفهوم ليس من الاستدراك في شيء كما صرح به الأئمة متكرراً وهذا مما لا ينكره إلا جاهل بكلامهم. وأما الثاني فلأنه إن أراد بكون هذا علم من مفهوم قوله «مشتبين» أنه فهم من الحكم بحمل المطلق على المقيّد إذا كانا مثبتين الحكم بتقيّد المطلق بضدّ صفة المقيّد إذا كان أحدهما أمراً والآخر نهيًا فهو هذيان أو بهتان لظهور أنه لا وجه لفهم ذلك مما ذكر، لا بالموافقة وهو ظاهر إذ لا موافقة. ولا بالمخالفة إذ الذي يفهم بالمخالفة مما ذكر إنما هو عدم حمل المطلق على المقيّد هنا.

أما تقيده بضدّ صفة المقيّد فلا ولو سلم فالعقل يتردّد بينهما ولا يهتدي لأحدهما بعينه لاحتمال كل منهما الحصول المخالفة به. وإن أراد بما ذكر أنه فهم مما تقدّم أن ما عدا المبتين حكمه واحد فيكون حكم الأمر والنهي داخلاً في قوله «وإن كانا منفيين» كما يشعر به قوله «وكانه فهم» إلى قوله «الشامل لهما» فهو من البطلان بمكان لأن حكم الأمر والنهي مخالف لحكم المنفيين كما تقرّر إذ حكم الأمر والنهي تقيّد المطلق بضدّ صفة المقيّد وحكم المنفيين تقيّد المطلق بنفس صفة المقيّد على الراجح. ومعلوم أن أحدهما لا يفهم من الآخر فكيف يتأتى لعاقل مع ذلك دعوى الاستدراك. وأما ثانياً فلأنّ قوله «وكانه فهم من النفي ما هو ضدّ للنهي» إلى قوله «الشامل لهما» لم يصدر عن تأمل بلغ لا يصدر مثله عن من حضر عقله. أما أولاً فلأنّ قوله «فهم» يشعر بأن المصنف لو حمل النفي على ما يشمل النهي شمل هذا القسم واستغنى عن التصريح به وفيه أمران: أحدهما أن هذا يخالف تعليقه الاستدراك بأن هذا القسم علم من مفهوم

قوله «مبشرين» لأنه يقتضي أن ذلك القسم معلوم بطريق المفهوم وهذا الكلام يقتضي أنه معلوم بطريق المنطوق. والثاني أنه يقتضي صحة الاستغناء بهذا الشمول وهو باطل قطعاً لأن الحكم الذي ذكره للمنفين لا يجري في الأمر والنهي كما تبين. وأما ثانياً فظنه أن المصنف فهم ما ذكر من الظن الباطل الذي لا سند له إلا مجرد الهوس الفاسد، بل إنما أراد المصنف بالمنفين ما يشمل المنهين كما بينه الشارح المحقق ومع ذلك فقسم المنفين بهذا المعنى لا يشمل الأمر والنهي لعدم صلوح اللفظ لتناولهما إذ ليسا منفين لا حقيقة ولا حكماً وإن كان أحدهما منفياً حكماً ولعدم اتفاقهما في الحكم كما تقرّر، وبهذا يظهر أن قوله «وهذا وهم الخ» هو الوهم الفاحش إذ قد تبين عدم فهم المصنف ما ظنه عنه، بل لو فهم ذلك لم يصح الحكم عليه بالوهم إذ غاية الأمر حيثئذ حمل النفي على ظاهره من غير محذور يترتب على ذلك مع إمكان حمله على ما يشمل النهي، ومثل ذلك لأوهم فيه بوجهه وإلا لزم صحة الحكم بالوهم على كل من حمل كلاماً على ظاهره من غير فساد يترتب عليه إذ أمكن حمله على أعم من ظاهره ولا يقول ذلك عاقل. لا يقال بل حمل النفي على ظاهره يخرج قسم المنهين ولم يتعرض لهما فيكون ذلك الحمل وهماً لأننا نقول: ترك بعض المسائل مع إمكان ذكره مما لا يعد وهماً بإجماع من العقلاء وإلا لزم الحكم بالوهم على سائر الكتب أو غالبها إذ قلما تخلو عن ذلك ولا يقول ذلك عاقل. وأما ثالثاً فلأن قوله «لأن المراد بالنفي هو السلب المقابل للإيجاب الشامل لهما» أي للنفي والنهي مما لا معنى له في هذا المحل لأن سياقه لإثبات الاستدراك، فإن أراد أنه إذا أريد بالنفي السلب استغني عن قسم الأمر والنهي فهو هذيان لأن المصنف عبر بالمنفين.

وعلى هذا التقدير يكون المراد بهما السلوبين، ومعلوم أن ذلك لا يتناول الأمر والنهي إذ لا يصدق السلوبان عليهما إذ أحدهما الأمر وهو ليس سلباً مطلقاً. وإن أراد أنه إذا أريد السلب دخل المنهيان في المنفين فهو كلام أجنبي عن السياق مع أن لك أن تمنع صدق السلب على النهي لأنه من عوارض القضية التي لا تكون إلا خبيراً، فإن أريد صدقه على ما يتضمنه النهي لأنه يتضمن سلباً فلك أن تمنع إفادة ذلك هنا لأن المقصود صريح النهي لا متضمنه. وأما رابعاً فلأن قوله «وقد مثلنا له في المقالة الأولى يقال عليه الذي ذكره في المقالة الأولى ما نصه «وبالمبشرين» أي واحترز بالمبشرين عن المنفي والمثبت نحو «اعتق رقبة إن ظهرت» و«لا تملك رقبة كافرة» فإن المطلق هنا يحمل على المقيد وإن كان الحكم في أحدهما الإعتاق وفي الآخر الملك لأن إعتاق الكافرة بدون الملك محال. انتهى بحروفه. وقد غلط فيه غلطاً فاحشاً حيث قال: إن المطلق يحمل على المقيد فيكون المأمور بعقده في مثاله عن الظهار الرقبة الكافرة مع أن الصواب الذي صرح به المصنف في المتن الذي حكاه هو هنا إنما هو حمل المطلق على ضدّ صفة المقيد، فاعجب منه حيث يحكي المتن بحروفه ولا يهتدي إلى معناه، ومع ذلك يتصدى للرد على مثل المصنف والشارح المحقق. وبالجملة فهو لم يزد في هذا المقام على الأغلاط والأوهام، ولولا خوف اغترار الضعفة بما ذكره لكان إهماله هو اللائق بالإنسان.

ليجتمعاً فالمطلق في المثال الأول مقيد بالإيمان وفي الثاني بالكفر (وإن اختلف السبب) مع اتحاد الحكم كما في قوله تعالى في كفارة الظهار «فتحرير رقبة» [المجادلة: ٣] وفي كفارة القتل «فتحرير رقبة مؤمنة» [النساء: ٩٢] (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 التمسد الموجب) فيهما (واختلف حكمهما) كما في قوله تعالى في التيمم «فامسحوا بوجوهكم وأيديكم» [النساء: ٤٣] وفي الوضوء «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق» [المائدة: ٦] والموجب لهما الحدث واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح (فعلي 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 (والمقيد) في موضعين (بمتنافين) وقد أطلق في موضع كما في قوله تعالى في قضاء أيام رمضان «فعدة

قوله: (وإن اختلف السبب الخ) أقول: لم يفصل المصنف في هذا القسم بين أن يكونا مثبتين أو غير مثبتين أو مختلفين كما فصل في القسم الأول وهو ما إذا التمسد حكمهما وموجبهما وكأنه للعلم بأنه لا فرق عما تقدم حتى يكون الحكم عند الشافعي فيما إذا كانا مثبتين كما في مثال الشارح حمل أحدهما على الآخر قياساً، وفيما إذا كانا غير مثبتين قلنا بمفهوم المخالفة حمل المطلق على المقيد أيضاً، وفيما إذا كنا مختلفين حمل المطلق على المقيد أيضاً بأن يقيد المطلق بضد الصفة أي قياساً في هذين القسمين أيضاً كالأول، وكذا يقال في قوله «وإن التمسد الموجب الخ» فتأمل. قوله: (وقيل يحمل لفظاً) قال شيخنا الشهاب: ظاهر كلام الشارح أنه يعني «لفظاً» نصب على نزع الخافض انتهى. قوله: (كما في قوله تعالى في التيمم) «فامسحوا بوجوهكم وأيديكم» قال شيخنا الشهاب: جعله مطلقاً وهو عام انتهى. وأقول: قد علم مما سبق أن الإطلاق قد يكون من وجه دون آخر كلفظ الأيدي هنا فإنه مطلق من حيث الغاية وإن كان عاماً من حيثية أخرى، وبعبارة أخرى هو مطلق من جهة مقدار اليد هنا وعام في أفرادها، فنبهوا بنحو هذا التمثيل على هذه الفائدة الحسنة وهي أن اللفظ الواحد قد يوصف بالإطلاق والعموم باعتبارين فيثبت له أحكام الإطلاق باعتباره، وأحكام العموم باعتباره. فإن قيل لا إطلاق من جهة الغاية أيضاً لأن لفظ اليد حقيقة إلى المنكب فهو ظاهر في جميعها قلنا: لكن الظاهر غير مراد بالدليل خصوصاً مع إطلاق الشارع اليد في مواضع مع إرادة جميعها تارة وبعضها أخرى، وما عدا الظاهر غير معين فيثبت الإطلاق بهذا الاعتبار. وحاصله أنه عرض الإطلاق في هذا الاستعمال في المقدار من حيث إرادة البعض من غير تعيين فتأمل واحفظه. قوله: (والمقيد في موضعين متنافين الخ) أقول: كلام المصنف والشارح يدل على تصوير هذه

المسألة بما إذا تباينت تلك المواضع، ألا ترى إلى قول الشارح «في موضعين» وقد أطلق في موضع، وقال المصنف: إن لم يكن أولى بأحدهما قياساً فإنه إنما يتصور مع تباين المواضع وإلا فالقياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لمشاركته له في علة حكمه لا يتصور في الموضع الواحد إذ في الموضع الواحد لا يتصور أصل وفرع، وحيثما فالترتيب في غسلات المغلظة لا يتأتى اندراجه تحت هذه المسألة لأنه شيء واحد، وعلى هذا ينظر فيما نقله قول شيخ الإسلام عن القرافي من أنه جعله منه، وفي قول شيخنا الشهاب ما نصه: قوله أي الشارح بناء على الراجح من أن الحمل قياسي.

أقول: قضية هذا أن رواية «إحداهن» في غسلات الكلب تحمل على رواية «أولاهن» لأنها أولى من رواية «أخرهن» بدليل ندب الترتيب فيها، ومن ثم تعلم أن ما يقال في الفقه من تساقط «أولاهن» و«أخرهن» والعمل بإحداهن إنما يتفرع على غير الراجح هنا انتهى. على أن الأولوية التي بينها لم يتحقق كونها بالقياس لوجود جامع بين المطلق والمقيد كما هو المراد هنا على ما صرح به قول الشارح من حيث القياس الخ. فليتأمل. ثم رأيتني قلت في مرة أخرى ما نصه: يمكن أن يجعل قوله «والمقيد بمتنافيين يستغنى عنهما إن لم يكن الخ» شاملاً لما إذا اتحد الحكم والسبب كما في رواية غسلات الكلب. وعلى هذا يلزم من ذلك الاستغناء إلغاء القيدتين لتعارضهما مع اتحاد المحل ومتعلق الحكم ولما إذا لم يتحدا كما في مثال الشارح، وعلى هذا يعمل بالإطلاق في محله. وأما مفهوم وقوله «إن لم يكن الخ» فإنما يتأتى في القسم الثاني دون الأول ضرورة توقف القياس على أصل وفرع وذلك منتف في لاتحاد المحل والحكم والموجب فليتأمل اهـ. أي وعلى هذا فقول الشارح «في موضعين» وقوله «في موضع أعم من أن تباين المواضع أولاً، وقول المصنف «قياساً» محمول على ما إذا تباينت المواضع وقد يلحق بالقياس ما في معناه إذا لم تباين، ولا يخفى اندفاع ما أورده شيخنا على هذا التقرير أيضاً لعدم الأولوية بالقياس إلا إن قلنا يلحق به ما في معناه إذا اتحدت المواضع. واعلم أن شيخ الإسلام بعد نقله في التتريب ما تقدم عن القرافي قال ما نصه: والظاهر أنه ليس منه لضعف دلالة هاتين أي رواية «أولاهن» ورواية «أخرهن» بالتعارض وبالشك الدال عليه رواية الترمذي «أخرهن» أو قال «أولاهن»، ولبجواز حمل رواية «إحداهن» على بيان الجواز و«أولاهن» على بيان الندب «وأخرهن» على بيان الإجزاء. وبما تقرر علم أن شرط الحمل فيما إذا اختلف السبب واتحد الحكم أن لا يتردد المطلق بين مقيدتين بمتنافيين أو يكون أولى بأحدهما من الآخر، ومن شرطه أيضاً أن يكون المقيد صفة لا ذاتاً كالإطعام في كفارة الظهار فلا يحمل عليه كفارة القتل عند تعذر الصوم فيها، وأن لا يكون في إباحة إذ لا تعارض فيها، وإن لا يمكن الجمع بغير الحمل انتهى. وفي كل من قوله لضعف دلالة هاتين بالتعارض، وقوله وأن لا يكون في إباحة إذ لا تعارض فيها نظراً، أما الأول فلأن القاعدة مفروضة في التعارض، وأما الثاني فلأن تناول في

من أيام أخر» [البقرة: ١٨٤] وفي كفارة الظهر «فصيام شهرين متتابعين» [النساء: ٩٢] وفي صوم التمتع «فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتن» [البقرة: ١٩٦] (يستغنى) فيما أطلق فيه (عنهما إن لم يكن أولى بأحدهما من الآخر قياساً) كما في المثال المذكور بأن يبقى على إطلاقه لامتناع تقييده بهما لتأنيهما ويواحد منهما لانتفاء مرجحه فلا يجب في قضاء رمضان تتابع ولا تفريق. أما إذا كان أولى بالتقييد بأحدهما من الآخر من حيث القياس كأن وجد الجامع بينه وبين مقيدته دون الآخر قيد به بناء على الراجح من أن الحمل قياسي فإن قيل لفظي فلا.

مبحث الظاهر والمؤول

أي هذا مبحتهما (الظاهر ما دل) على المعنى (دلالة ظنية) أي راجحة فيحتمل غير

الإباحة بقدر الإذن وقد تعارض فيه المطلق والمقيد إذ الأول يدل على الإذن مطلقاً، والثاني يدل عليه في حال دون حال فليتأمل. قوله: (إن لم يكن أولى بأحدهما) أي التنافيين من الآخر. قال شيخنا الشهاب: صواب العبارة منه بالآخر وكذا يقال في كلام الشارح الآتي اه. وأقول: يجاب بأن في الكلام اختصاراً معهوداً كما قالوا «ما رأيت رجلاً أحسن في عينه الكحل من زيد» والأصل منه أي الكحل في عين زيد. قوله: (كان وجد الجامع بينه وبين مقيدته) قال شيخنا الشهاب: أي بين المطلق وبين المقيد بأحد القيدين فهو بفتح الياء وضميره لأحد القيدين اه. قوله: (فإن قيل لفظي فلا) أي لعدم إمكان الحمل عليهما لتأنيهما وعلى أحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح.

مبحث الظاهر والمؤول

قوله: (الظاهر ما) أي لفظ بدليل تبادره من دل. قوله: (دلالة ظنية) عبارة ابن الحاجب الظاهر أي في اللغة الواضح. وفي الاصطلاح ما دل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد أو بالعرف كالغائط اه. قال العضد وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر. أي الظاهر - بما دل دلالة واضحة فيكون أي النص قسماً منه اه. قال المولى سعد الدين: قوله «دلالة ظنية» يخرج النص لكون دلالاته قطعية والمجمل والمؤول لكون دلالتهم مساوية ومرجوحة، وظاهر كلام المصنف. أي ابن الحاجب - أن قوله «إما بالوضع أو بالعرف» من تمام الحد احترازاً عن المجاز وبه صرح الأمدي وكلام الشارح يشعر بأنه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد فيدخل المجاز وهذا أقرب اه. والمصنف مع تركه هذا القيد يحتمل خروج المجاز عنده أيضاً بناء على المتبادر من قوله «دل» وهو أن يدل بنفسه بخلاف المجاز فإن دلالاته بواسطة القرينة. وقال بعضهم: اللفظ إما أن تكون دلالاته من حيث الوضع قطعية أو ظنية أو وهمية أي مرجوحة أو لا مرجوحة ولا راجحة؛ فالأول النص، والثاني الظاهر، والثالث المؤول،

ذلك المعنى مرجوحاً كالأسد راجح في الحيوان المفترس مرجوح في الرجل الشجاع، والغائط راجح في الخارج المستقذر للعرف مرجوح في المكان المظمن الموضوع له لغة أولاً.

وخرج النص كزيد لأن دلالاته قطعية (والتأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل) عليه (للدليل فصحيح أو لما يظن دليلاً) وليس بدليل في الواقع (ففساد أو لا لشيء فلمب

والرابع المشترك اه. وفسر في النمود الظنية بقوله «أي محتملة لغيره احتمالاً مرجوحاً وله أي الظاهر قال: فالمشترك لا يكون ظاهراً ولا نصاً اه. وهذا كله يقتضي أن من لازم الظنية الرجحان واحتمال معنى آخر مرجوح، وحيث قد يقال لا حاجة إلى تفسير الشارح بقوله أي راجحة إلا أن يقال نبه به على احتمال اللفظ معنى آخر كما يشعر به قوله «فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحاً» ودفع توهم أن المراد لفظ له معنى واحد يدل عليه بطريق الظن لا القطع وإن لم يوجد ذلك كما يفهم ذلك مما تقرر.

قوله: (وخرج النص) أقول فيه أمران: الأول في وجه التعرض لإخراجه دون إخراج المجمل والمؤول، ولعله الاختصار مع ظهور خروجهما والاهتمام بإخراج النص لأنه من الظاهر بالتفسير الآخر كما تقدم عن العضد. والثاني أن في قطعية دلالة نحو «زيد» مع احتمال معناه مرجوحاً ككتابه ورسوله ولهذا أكدوه لدفع ذلك في نحو «جاء زيد نفسه» نظراً لأي فرق بين نحو «الأسد» ونحو «زيد» حتى كان الأول من الظاهر والثاني من النص مع ثبوت الاحتمال في كل منهما اللهم إلا أن يفرق بأن احتمال المجاز في الأول ثابت في غير التركيب أيضاً بخلاف الثاني إذ لفظ نحو «زيد» في غير التركيب لا يحتمل غير معناه بخلافه في التركيب لاحتمال الإسناد المجازي وفيه نظر، لأن من يجوز في الأعلام مجاز المفرد يلزمه احتمال نحو «زيد» في غير التركيب أيضاً اللهم إلا أن يبيّن ما هنا على المنع. قوله: (والتأويل) فإن قلت: لم فسر كغيره الظاهر دون الظهور المقابل للتأويل والتأويل دون المؤول المقابل للظاهر؟ قلت: لما قاله غير واحد من أن الظاهر أكثر استعمالاً من الظهور والتأويل أكثر استعمالاً من المؤول. قوله: (حمل الظاهر) أقول: أخرج حمل النص على معنى مجازي بدليل وحمل المشترك على أحد معنييه كذلك فقضية التعريف أن ذلك لا يسمى تأويلاً اصطلاحاً. قوله: (فإن حمل عليه للدليل) قال شيخنا الشهاب: أي في نفس الأمر انتهى. وهو مأخوذ من قول المصنف «أو لما يظن الخ» وقضيته صحة التأويل حيث إن اعتقد الحامل فساد ذلك الدليل لكن ينبغي أن يراد حيث صدقته في نفس الأمر لا في الظاهر عند الحامل، ولو كان الدليل فاسداً في نفس الأمر لكن اعتقد الحامل صحته فالتأويل صحيح بحسب اعتقاده دون نفس الأمر. ولك أن تقول في نفس الأمر بحسب اعتقاده لا بحسب نفس الأمر. والحاصل أن صحته في نفس الأمر بحسب نفس الأمر تتوقف على صحته في نفس الأمر بحسب نفس الأمر وأن صحته في الظاهر يكفي فيها صحته بحسب الاعتقاد. فقول المصنف «أو لما يظن دليلاً» ففساد ينبغي أن المراد به أنه فاسد بحسب نفس الأمر دون الظاهر كما في نظائره، ألا ترى أننا نحكم بصحة الصلاة إذا اعتقد المصلي استجماع شرائطها وإن كانت فاسدة في نفس الأمر لعدم استجماعها فيه.

لا تأويل) هذا كله ظاهر. ثم التأويل قريب يترجح على الظاهر أدنى دليل نحو ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ [المائدة: ٦] أي عزمتم على القيام إليها وبعيد لا يترجح على الظاهر إلا بأقوى منه وذكر المصنف منه كثيراً فقال (ومن البعيد تأويل أمسك على ابتدء) أي تأويل الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعاً وفارق سائرهن. رواه الشافعي وغيره على ابتدء نكاح أربع منهن فيما إذا كان نكحهن معاً لبطلانه كالمسلم بخلاف نكاحهن مرتباً فيمسك الأربع الأوائل. ووجه بعده أن المخاطب بمحله قريب عهد بالإسلام لم يسبق له بيان شروط النكاح مع حاجته إلى ذلك ولم ينقل تجديد نكاح منه ولا من غيره مع كثرتهم وتوفر دواعي حملة الشريعة على نقله ولو

قوله: (أو لا شيء فلعب لا تأويل) أقول فيه أمور: الأول أنه إن انتفى الشيء في الواقع والاعتقاد فهو لعب ولا كلام، أو في الاعتقاد دون الواقع فهو لعب أيضاً بحسب الاعتقاد، أو في الواقع دون الاعتقاد فالمتجه أنه لا يوصف باللعب لأن اللعب من أوصاف الحامل ولم يصدر منه ما يقتضيه بل هذا القسم داخل في قوله «أو لا يظن دليلاً فاسد». والثاني أن شيخنا الشهاب قال: والمراد بقوله «لا تأويل» نفي التأويل المعتد به وإلا فحد التأويل صادق عليه انتهى. وقضيته أنه يسمى تأويلاً في الاصطلاح وهو خلاف قضية كلام المصنف والشارح، ودعوى صدق الحد عليه ممنوعة كما سنبين ذلك. والثالث أن شيخنا العلامة أورد أن هذا يوجب فساد الحد بأنه صادق على هذا الفرد الموصوف باللعب فيجب أن يزيد فيه قيداً يخرج عنه كأن يقال لدليل أو شبهة انتهى. وأقول: قد تقرر في بحث التعريف جواز الإضمار فيه بشرط قرينة واضحة، وحيث فقول المصنف «حمل الظاهر على المحتمل المرجوح» فيه حذف وهو لدليل أو لا يظن دليلاً بدليل تعقيه بذلك التفصيل وأي قرينة أصرح على إرادة ذلك الحذف من ذلك التعقيب، وبذلك تتضح صحة الحد وفساد زعم الفساد وأن منشأ الغفلة عما بيناه على أن التعريف بالأعم أجازة الأقدمون واختاره غير واحد من محققي المتأخرين فتأمل.

قوله: (ولم ينقل تجديد نكاح منه الخ) قال شيخنا العلامة: لا يخفى أن قوله «لم يسبق الخ» كافٍ في بيان بعده ولو جعل الشارح قوله «ولم ينقل علاوة» بأن يقول «على أنه لم ينقل» كان صواباً. قال العضد إلى آخر ما حكاه عنه اهـ. وأقول: لا يخفى أن حاصل هذا الاعتراض الفاسد أن الشارح جعل مجموع الشقين أعني قوله «لم يسبق الخ» وقوله «ولم ينقل الخ» وجهاً واحداً للبعد وأن الصواب الاقتصار على الأول لكفايته في بيان البعد، وجعل الثاني علاوة والاستدلال على ذلك بعبارة العضد التي حكاهما عنه ونحن نقول: لا منشأ لهذا الاعتراض الفاسد إلا التساهل الذي أوقع فيه حب العصبية. أما أولاً فلا نسلم أن الشارح جعل الشقين وجهاً واحداً إذ ليس في عبارته ما يقتضي ذلك ولا ما يمنع من كونهما وجهين مستقلين بل هي محتملة لذلك قطعاً احتمالاً في غاية الظهور والقرب عند كل عاقل ألهم رشده فإن العطف على

وقع. (و) من البعيد تأويلهم (ستين مسكيناً) من قوله تعالى: ﴿فإطعام ستين مسكيناً﴾ [المجادلة: ٤] (على ستين مداً) بأن يقدر مضاف أي طعام ستين مسكيناً وهو ستون مداً

التعليل يجوز أن يكون من جملة ويجوز جوازاً قوياً أن يكون تعليلاً مستقلاً لما لا يخفى من شيوع عطف العلل المستقلة بعضها على بعض وكثرته. فقوله «ولم ينقل الخ» سواء عطف على خبر «إن» الأوّل أعني قوله «قريب عهد بالإسلام» أو على خبرها الثاني أعني «لم يسبقه الخ» يجوز أن يكون علة مستقلة وهذا ظاهر لا خفاء فيه، ومن زعم خلافه فعليه البيان. ولا نسلم أيضاً أن العضد اقتصر على الشق الأوّل وجعل الثاني علاوة، فإن قوله «هذا مع أنه لم ينقل تجديد قط الخ» لا يلزم أن يكون علاوة بل يجوز أن يكون زيادة في الوجه الأوّل كما يجوز أن يكون وجهاً مستقلاً، ومن زعم امتناع ذلك فعليه البيان. والحاصل أنه يصح جعل الشقين وجهاً واحداً وجعلهما وجهين إذ لا محذور في واحد من الأمرين، وكفاية أحدهما لا تمنع من اعتبار المجموع واحداً كما لا يشبهه على من له أدنى إلمام بصنيع الأئمة، وأن عبارة الشارح صالحة لكلا الأمرين وكذا عبارة العضد. وأما ثانياً فلو سلمنا أن الشارح جعل الشقين وجهاً واحداً وأن العضد اقتصر على الأوّل وجعل الثاني علاوة. قلنا: أي محذور في ذلك مع صحة كل من الأمرين بل وتقاربهما في المعنى إذ لا يقصد بالعلاوة إلا تقوية ما قبلها كما أن جعل الأمرين وجهاً واحداً فيه تقوية الأوّل بالثاني. وبالجملة فهما طريقان صحيحان سلك العضد أحدهما والشارح الآخر فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل الاعتراض على الشارح ونسبته إلى مخالفة الصواب؟ ولعمر الله إن ذلك من العجائب مع أن لنا على هذا التقدير ترجيح طريق الشارح بوجهين: الأوّل أن جعلهما وجهاً واحداً أسرع إلى دفع الخصم وأقطع لشعبه إذ لو اكتفى بالشق الأوّل لربما بادر إلى المنازعة في اقتضائه البعد بنحو ضعفه بمجرد ذلك وأحوج إلى تغيير الأسلوب والتوجيه بالمجموع. والثاني أنه لما كان التوجيه بأنه لم يسبق له بيان شروط النكاح قد يعترض بأنه لا يكفي في البعد لجواز أن يأمره بالتجديد ليتعلم الشروط ثم يجدد، ولهذا صرحوا بأن الأمر بالشيء أمر بشروطه وأن أمر الكافر بالصلاة أمر بالإسلام ثم الإتيان بها والأمر بالإسلام صادق بالأمر بالإتيان به بعد تعلم كفيته، فلا بدّ من بيان انتفاء التجديد لينتفي هذا الاحتمال. زاد قوله «ولم ينقل الخ» ليندفع ذلك فهو من تمة وجد البعد. ولما كان نقل نفي التجديد من غيلان غير كافٍ لأنه لو نقل من غيره كفى في موافقه التأويل زاد قوله «ولا من غيره»، ولما كان نفي نقل التجديد مطلقاً قد لا يكفي لاحتمال أن ذلك لقلتهم أو عدم توفر الدواعي على ذلك النقل زاد قوله «مع كثرتهم الخ» وهذا الوجه في غاية الحسن والدقة كما لا يخفى وبه يظهر أن هذا الاعتراض لم يزد على التغيير في الوجوه الحسان.

قوله: (على ستين مداً) قال شيخنا العلامة: مقتضاه أن لفظ «ستين مسكيناً» أطلق على ستين مداً. وقوله «بأن يقدر مضاف» أي طعام ستين مقتضاه أن ستين مسكيناً باقي على معناه

فيجوز إعطاؤه لمسكين واحدٍ في ستين يوماً كما يجوز إعطاؤه لستين مسكيناً في يوم واحد، لأن القصد بإعطائه دفع الحاجة ودفع حاجة الواحد في ستين يوماً كدفع حاجة الستين في يوم واحد. ووجه بعده أنه اعتبر فيه ما لم يذكر من المضاف وألغى فيه ما ذكر من عدد المساكين الظاهر قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن (و) من

والطعام مراد بلفظه المقدر وهذا تناقض لا خفاء فيه فليتأمل انتهى. وأقول: قد تأملنا امثالاً لأمره بالتأمل ما زعمه الشيخ من أن هذا تناقض لا خفاء فيه فوجدنا منشأ اشتباهاً لا خفاء فيه أن قوله «ستين مسكيناً» على ستين مداً معناه أنه أريد بالمسكين المد فيكون المراد من قوله «ستين مسكيناً» ستين مداً من غير تقدير وليس كذلك، بل معناه كما هو ظاهر لإخفاء فيه أن قوله «ستين مسكيناً» أريد منه معنى ستين مداً على أن طريق ذلك تقدير المضاف والتقدير طعام ستين مسكيناً وطعام ستين مسكيناً هو ستون مداً. فقول الشارح «بأن يقدر مضاف الخ» بيان لطريق التأويل وصرف اللفظ عن ظاهره ولا شبهة في أن قوله «وستين» أي وتأويلهم ستين على ستين مداً صادق يكون التأويل بهذا الطريق فأبي تناقض في ذلك، وأي مقتض له من الكلام، وأين اشتمال العبارة على شروط التناقض حتى يصح زعمه، وأي شيء في عبارة المصنف يعين أن المسكين عبر به عن المدوان قوله «ستين مسكيناً» عبارة عن ستين مداً بدون توسط تقدير؟ ولعمر الله إنه لا منشأ لأمثال هذه الإيرادات إلا الغفلة وإهمال التأمل رأساً وأن الموقع في ذلك ليس إلا الشغف بالتعصب ومحنة الاعتراض، وهذا أمر صعب ينشأ منه عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع. ثم رأيت شيخنا الشهاب وافق الشيخ فقال: قوله «بأن يقدر مضاف» هذا يخالف المتن فإن معنى المتن أن مسكيناً لم يرد حقيقته بل أريد به معنى المد وكلام الشرح يقتضي بقاء المسكين على حقيقته وهما متنافيان انتهى. وقد علمت ما فيه وليت شعري ما مستنده في الجزم بنسبته إلى المتن ما ذكر وتالله لا مستند له في ذلك إلا محض الوهم وإهمال التأمل ولا حول ولا قوة إلا بالله.

قوله: (والغنى فيه ما ذكر من عدد المساكين) قال شيخنا الشهاب: فيه نظر فإن العدد معتبر في قدر الطعام المعطى فلم يبلغ إذ الطعام مقدر بعدد المساكين انتهى. وأقول: هذا الإيراد بمعزل عن ملاقاته كلام الشارح لأن كلامه ليس في عددهم باعتبار المعطى أي الشيء الذي يعطى بل في عددهم باعتبار من يعطى بمعنى أن ظاهر الآية اعتبار كون من يعطى ستين مسكيناً فقد اعتبر فيها تعدد من يعطى بهذا القدر من العدد، وقد ألغى المخالف اعتبار هذا العدد فيه أي في من يعطى واكتفى بإعطاء واحد في ستين يوماً. وعبارة العضد وجه بعده أنه جعل المعدوم وهو طعام ستين مذكوراً بحسب الإرادة والموجود وهو إطعام ستين عدماً بحسب الإرادة مع إمكان أن المذكور هو المراد لأنه يمكن أن يقصد إطعام الستين دون واحد في ستين يوماً لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن فيكون أقرب إلى الإجابة، ولعل فيهم

البعيد تأويلهم حديث أبي داؤد وغيره «(أيما امرأة نكحت نفسها) بغير إذن وليها فنكاحها باطل»^(١) وفي رواية البيهقي «فإن أصابها فلها مهر مثلها بما أصاب منها» (على الصغيرة والأمة والمكاتبة) أي حمله أولاً بعضهم على الصغيرة لصحة تزويج الكبيرة نفسها عندهم كسائر تصرفاتها، فاعترض بأن الصغيرة ليست امرأة في حكم اللسان فحمله بعض آخر على الأمة، فاعترض بقوله «فلها مهر مثلها» فإن مهر الأمة لسبدها، فحمله بعض متأخريهم على المكاتبة فإن المهر لها ووجه بعده على كل أنه قصر للعام المؤكد عمومه بما على صورة نادرة مع ظهور قصد الشارع عمومه بأن يمنع المرأة مطلقاً من استقلالها بالنكاح الذي لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به (و) من البعيد تأويلهم حديث «(لا صيام لمن لم يبيت) أي الصيام من الليل» رواه أبو داود وغيره بلفظ «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له»^(٢) (على القضاء والتذر) لصحة غيرهما بنية من النهار عندهم. ووجه بعده أنه قصر

مستجاباً بخلاف الواحد اه. وبذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض. ثم رأيت زاده بعدما تقدم عنه ما نصه: ولو قال وألغى فيه ما ذكر من إطعام العدد كان ظاهراً واتضح التعليل بفضل الجماعة انتهى. وقد ظهر أن ما عبر به الشارح صالح لهذا المعنى وأنه المراد منه فلا إشكال.

قوله: (وتظافر قلوبهم) كذا في العضد. قال السعد: تضافر قلوبهم بالضاد المعجمة هو التعاون والظاء من غلط الناسخ اه. قوله: (للمحسن) أي المكفر لعل الله يغفر ذنبه. وقول العضد فيكون أقرب إلى الإجابة قال في النقود: إذ قلما يخلو جمع من المسلمين عن ولي من أولياء الله تعالى يكون مستجاباً لدعوة مغتتم الهمة اه. قوله: (أيما امرأة) هو نكرة في سياق الشرط فيعم. وفي شرح البرهان للمازري إذا تأكد العموم يمتنع تخصيصه وههنا قد أكد بقول باطل باطل باطل ثلاث مرّات اه. ورده القرافي في شرح المحصول. قوله: (نكحت نفسها) قال شيخنا الشهاب: كذا الرواية وهي تفيد أن «نكح» يستعمل بمعنى زوج اه. قوله: (في حكم اللسان) أي اللغة. قال شيخنا الشهاب: ولما كانت مرجعاً ومعتمداً جعلها حاكمة حيث أضاف الحكم إليها اه. وأقول: ظاهر كلامه أن الحكم هنا بالمعنى المصدرى والظاهر أن المراد به المحكوم به بحسب اللغة. قوله: (المؤكد عمومه بما) ينبغي أن التقييد به لبيان زيادة البعد وأن أصل البعد لا يتوقف عليه، وكذا يقال في قوله الآتي النص في العموم. قوله: (صورة نادرة) أي فيكون كاللغز. قوله: (استقلالها به) قال شيخنا الشهاب: يمكن الاستغناء عنه بجعل الذي الخ صفة لاستقلالها السابق لا للنكاح اه. أقول: لكن فيه إيهام أن الوصف للنكاح. قوله: (من الليل) قال شيخنا الشهاب: «من» ابتدائية أو بمعنى «في». قوله: (النص في العموم) لما

(١) رواه أبو داود في كتاب النكاح باب ١٩. الترمذي في كتاب النكاح باب ١٤، الدارمي في كتاب النكاح باب ١١. أحمد في مسنده (١٦٦/٦).

(٢) رواه النسائي في كتاب الصيام باب ٦٨. الدارمي في كتاب الصوم باب ١٠.

للعام النص في العموم علي نادر لندرة القضاء والنذر بالنسبة إلى الصوم المكلف به في أصل الشرع (و) من البعيد تأويل أبي حنيفة حديث ابن حبان وغيره (ذكاة الجنين ذكاة أمه) بالرفع والنصب (على التشبيه) أي مثل ذكاتها أو كذكاتها فيكون المراد الجنين الحي لحرمة الميت عنده. وأحله أصحابه كالشافعي ووجه بعده ما فيه من التقدير المستغنى عنه، أما على رواية الرفع وهي المحظوظة كما قاله الخطابي وغيره من حملة الحديث فبأن يعرب «ذكاة الجنين» خبراً لما بعده أي ذكاة أم الجنين ذكاة له يدل عليه رواية البيهقي «ذكاة الجنين في ذكاة أمه»^(١) وفي رواية «بذكاة أمه» وأما على رواية النصب إن ثبت فبأن يجعل على الظرفية كما في «جتتك طلوع الشمس» أي وقت طلوعها. والمعنى ذكاة الجنين حاصله وقت ذكاة أمه وهو موافق لمعنى رواية الرفع الذي ذكرناه فيكون المراد الجنين الميت وأن ذكاة أمه التي

سبق في المتن أن النكرة في سياق النفي للعموم نصاً إن بنيت على الفتح قوله: (أو كذكاتها) قال شيخنا الشهاب: هو توجيه للنصب بأن كاف التشبيه متعلقة باستقرار محذوف تعدى بعد حذفها إلى ما كان مجرورها توسعاً ويعبر عن هذا ونحوه بالنصب على إسقاط الخافض اهـ. قوله: (ما فيه من التقدير) قال شيخنا الشهاب: أي المقدر اهـ وأقول: يجوز بقاؤه على ظاهره. قوله: (فبأن يعرب ذكاة الجنين خبراً لما بعده الخ) قال شيخنا العلامة: قد يقال لا يتعين هذا فيها لجواز أن يكون ذكاة الجنين مبتدأ خبره ما بعده على معنى أن ذكاة الجنين المطلوبة شرعاً هي نفس ذكاة أمه الثابتة حساً أو يدل عليه دخول أن عليه في قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي سيذكره الشارح «فإن ذكاته ذكاة أمه» لأن النواسخ إنما تنصب ما أصله المبتدأ اهـ. وأقول: جواب ذلك أن الشارح لم يدع التعيين حتى يرد عليه جواز وجه آخر، وتعبيره بقوله «بأن لا يقتضي التعيين» لأن عاداته استعماله للتمثيل تبعاً لعادة شيخي مذهبه الرافعي والنووي كما هو معلوم عنهم مشهور عند أهل مذهبهم. وأما ما استدل به الشيخ فهو لا يمنع صحة ما قال الشارح بل وترجحه لأنه مع معارضة روايتي «في ذكاة أمه» و«بذكاة أمه» له يحتمل أن يكون على القلب كما نص عليه المولى سعد الدين في نحو: ولا يك موقف منك الوداعا. ونحو: يكون مزاجها غسل وماء. بناء على أنه يمتنع الإخبار بالمعرفة عن النكرة في الجملة الخبرية.

قوله: (كما في جتتك طلوع الشمس) قال شيخنا الشهاب: قد يقال بينهما فرق من حيث إن ذكاة الجنين لم تقع وقت ذكاة الأم بخلاف المجيء، ويجاب بأنه لما كانت ذكاة الأم ذكاة له صح أن ذكاته حاصله وقت ذكاة أمه ولا يخفى ضعف السؤال الذي أورده مع ظهور أن الفعل المحصل لذكاتهما واحد فلا يتوهم تخلف ذكاته عن ذكاة الأم ولا اختلاف وقتهما. قوله:

(١) رواه الترمذي في كتاب الصيد باب ١٠. أبو داود في كتاب الأضاحي باب ١٧. ابن ماجه في كتاب الذبائح

أحلتها أحلته تبعاً لها يؤيد ذلك ما في بعض طرق الحديث من قول السائلين: يا رسول الله إنا ننحر الإبل ونذبح البقر والشاة فنجد في بطنها الجنين فنلقيه أم نأكله؟ فقال رسول الله ﷺ: كلوه إن شئتم فإن ذكاته ذكاة أمه. فظاهره أن سؤالهم عن الميت لأنه محل الشك بخلاف الحي الممكن الذبيح. فمن المعلوم أنه لا يحل إلا بالتذكية فيكون الجواب عن الميت لطابق السؤال (و) من البعيد تأويلهم كمالك قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء

(لطابق السؤال) قال شيخنا العلامة: المطابقة حاصله بأن يتضمن السؤال عن سواء تضمن أيضاً غيره أم لا، ولذا يقال طابق وزاد ومن ثم كان اللفظ العام الوارد على سبب خاص مسؤول عنه أم لا عاماً فيه وفي غيره على الصحيح المتقدم كما في «بئر بضاعة» اهـ. وأقول: لا يخفى مع التأمل الصادق سقوط هذا الإيراد عن كلام الشارح وأنه لا منشأ له إلا عدم ملاحظته على وجهه ذلك لأن حاصل قوله «بخلاف الحي الممكن الذبيح فمن المعلوم أنه لا يحل إلا بالتذكية» ظهور أن سؤالهم لم يكن عن الحي الممكن الذكاة لظهور حكمه لهم وهو أنه لا يحل إلا بالتذكية، وحيث لا يصح كون الجواب عن الحي لا بخصوصه ولا مع الميت لا لمجرد كون الحي غير مسؤول عنه بل لذلك مع ظهور مخالفة حكمه لما أجاب به فلا يمكن أن يجيب عنه بحكم الميت لتخالف حكمهما. فحاصل الكلام أن حكم الحي الممكن الذكاة معلوم لهم وهو أنه لا يحل إلا بالتذكية فتعين أن سؤالهم عن الميت الذي هو محل الشك فلا يكون الجواب إلا عن الميت لطابق السؤال إذ لا جائز أن يكون عن الحي وحده وإلا لم يطابق الجواب السؤال إذ ليس الحي مسؤولاً عنه لظهور حكمه لهم، وأما الميت فمسؤول عنه ولا أن يكون عنهما لظهور تخالفهما في الحكم، أو يقال لأن الحي لما كان ظاهر الحكم فلا معنى لضمه إلى غيره في السؤال ولا للجواب عنه فلا يكون الجواب عنهما لعدم الحاجة إليه في الحي لظهور حكمه ومخالفته. وإنما اقتصر الشارح على نفي إرادة الحي وحده كما يؤخذ من تعليقه بعدم المطابقة لأن غرضه دفع ما قاله المخالف من كون المراد الحي وحده، فقوله «ليكون الجواب عن الميت» أي لا عن الحي وحده كما قاله المخالف لأنه لو كان عنه لم يطابق الجواب السؤال لأنه عن الميت ولم يتعرض لنفي كونه عنهما لأن المخالف لم يعده فلم يحتج إلى التعرض له مع إشارته إلى رده أيضاً بظهور تخالف حكمهما. أو يقال بظهور حكم الحي لهم المقتضي لكونه غير مسؤول عنه فلم يحتج للجواب عنه. وملخص هذا الكلام أنه باتفاق منا ومن المخالف ليس واحد من السؤال والجواب متعلقاً بالحي والميت جميعاً لاختلاف حكمهما عندنا وعنده مع ظهور حكم الحي. أما عندنا فلاعتقادنا حل الحي بشرط التذكية وحل الميت بغير تذكية، وأما عنده فلاعتقاده حل الحي بشرط التذكية وحرمة الميت مطلقاً فالسؤال والجواب باتفاق منا ومنه لم يتعلقا إلا بأحدهما، فإذا بين الشارح عدم إرادة الحي بالسؤال على وجه يقتضي أنه غير مراد أيضاً في الجواب وهو أنه معلوم الحكم لهم تعين أن المراد في السؤال هو الميت فتعين إرادته في الجواب لطابق السؤال إذ لو

والمساكين ﴿ إلى آخره (على بيان المصرف) أي محل الصرف بدليل ما قبله ﴿ ومنهم من يلمزك في الصدقات ﴿ [التوبة: ٥٨] إلى آخره ذمهم الله تعالى على تعرضهم لها لخلوهم عن أهليتها. ثم بين أهلها بقوله ﴿ إنما الصدقات للفقراء ﴿ [التوبة: ٦٠] الخ أي هي لهذه الأصناف دون غيرهم وليس المراد دون بعضهم أيضاً فيكفي الصرف لأي صنف منهم، ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عن ظاهره من استيعاب الأصناف لغير منافٍ له إذ بيان المصرف لا ينافيه فليكونا مرادين فلا يكفي الصرف لبعض الأصناف إلا إذا فقد الباقي للضرورة حيثئذ.

أريد فيه الحي لم يطابق السؤال، ولا يقال يجوز أن يراد فيه كلا الأمرين وتحصل المطابقة لما تقرر من أن إرادتهما منتفية عندنا وعنده وأنه ليس المراد عندنا وعنده إلا أحدهما دون الآخر، والغرض ليس إلا الاحتجاج على نفي ما ادعاه هو لا على نفي سائر الاحتمالات.

فقوله «فظاهر الخ» إثبات لإرادة الميت وحده في السؤال. وقوله «فيكون الجواب عن الميت» أي وحده لا عن الحي وحده كما ذهب إليه المخالف فهل بقي بعد هذا البيان من شك في صحة ما قاله الشارح وظهوره، وأنه لا منشأ لاعتراضه إلا عدم ملاحظته على وجهه وتأمل مقصوده المصرحة به عبارته وتوهم أن قوله «فيكون الجواب عن الميت» احتراز عن كونه عن الحي أو عنهما فأورد حيثئذ أنه إذا كان عنهما حصلت المطابقة وزيادة وهو توهم فاسد إذ ليس المراد إلا الاحتراز عن كونه عن الحي وحده كما ذهب إليه المخالف الذي ليس النزاع إلا معه فظهر بما لا مزيد عليه سقوط هذا الاعتراض وأنه وهم محض. فإن قلت: قضية ما قررت أن السبب في عدم صحة كون الجواب عن الحي وحده وهو عدم صحة الحكم لا عدم المطابقة كما قاله الشارح. قلت: كلا الأمرين يصح جعله سبباً ولا محذور في الاقتصار على أحدهما كما صنع الشارح: ثم أقول: مما يدل دلالة واضحة عند من له أدنى رجوع إلى وجدانه على أن المراد بالجنين الميت قول السائلين فنلقيه أم نأكله إذ لا يفهم من الإلقاء في مثل هذا إلا رمية على نحو المزابل والإعراض عنه، ومعلوم أن الحي لا يسمح أحد بإلقائه كذلك ولم يعتد ذلك فيه بل المعتاد فيه حفظه وانتظار حاله كما يفهم من ذكر أكله إلا الميت بخلاف الحي إذ لا جائز أن يكون السؤال عن أكله حياً لأنه غير معتاد فيه ولا يقع السؤال عنه عادة من عاقل ولا عن أكله بعد تذكيره لأنه من الظهور بحيث لا يسأل عنه أحد العوام فضلاً عن صحابة سيد الأنام. لا يقال: المراد فنلقيه أم نأكله إذا مات لأن هذا في غاية البعد من هذا السياق من غير ضرورة إليه، بل يكاد السياق يقطع بنفية وكيف يشته على مثل الصحابة حاله إذا مات بعد خروجه حياً مع أن حرمة الميتة التي هذا منها مما ليس محل اشتباه على آحاد الأمة فكيف بهؤلاء الأئمة؟!.

قوله: (إذ بيان المصرف لا ينافيه) قال مشيخنا العلامة ما نصه: قد يقال بيان المصرف على وجه الحصر ينافيه لما تقرر عند أهل البيان من أن الحصر إنما يستعمل رداً على المخاطب في

اعتقاده غير حكم المتكلم، وبيانه أن الصدقات إن قصد انحصارها في هذه الأصناف وفي استيعابهم استدعى أن المخاطب منازع في الأمرين معاً وذلك منتفٍ إذ لا يخفى أنه إنما يعتقد استحقاق غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون بعض، وإن قصد انحصارها في الأصناف دون الاستيعاب لم يكن ثم حيثئذ دليل على عدم جواز عدم الاستيعاب فليتأمل ذلك مع الإنصاف وعدم التعسف. فإن قيل: الوار يقتضي تشريك الأصناف في الصدقات أي في ملكها الاستفادة من اللام وهو نفس استيعابهم. قلت: الظاهر المتبادر أنها تقتضي تشريكهم في الصدقات أي في جواز صرفها إذ المعنى إنما يجوز صرف الصدقات لهذه الأصناف وذلك لا يقتضي وجوب الاستيعاب اهـ. وأقول: لا يخفى على البصير بالقواعد الخبير بقوانين البحث المحافظ على مراعاة ذلك الراغب في اتباع الحق المحب للإنصاف المجانب لبارد التعصب والاعتساف سقوط جميع ما أورده وأمر بتأمله بالإنصاف وعدم التعسف وهول بذلك على ضعفة الطلبة. فأما قوله «قد يقال بيان المصرف على وجه الحصر» ينافية وتبعه شيخنا الشهاب في هذه الجملة من غير زيادة فقد استند فيه كما ترى إلى ما عقبه به من قوله «لما تقرر عند أهل المعاني الخ» وبين ذلك بقوله «وبيانه» إلى قوله «استدعى أن المخاطب ينازع في الأمرين وذلك منتفٍ الخ».

وحاصله كما ترى أن حمل الآية على بيان المصرف والاستيعاب معاً يتوقف على مخاطب ينازع في الأمرين ولا مخاطب كذلك فيمتنع الحمل المذكور، ولا يخفى عليك أنه لم يزد في هذا البيان على دعوى انتفاء المخاطب المذكور والاستدلال لهذه الدعوى بدعوى أخرى وهي أن المخاطب إنما يعتقد استحقاق غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون بعض ولم يأت لواحدة من هاتين الدعوتين بشبهة فضلاً عن حجة ونحن نقول: لا نسلم انتفاء المخاطب المذكور وليس في الآية ما ينافي وجوده ولا ما يدل على انتفائه إذ الذي فيها أنهم تعرضوا للصدقات حيث قال الله تعالى: ﴿ومنهم من يلمزك في الصدقات﴾ [التوبة: ٥٨] الخ. وتعرضهم لها صادق قطعاً مع اعتقادهم جواز صرفها لغير هذه الأصناف أيضاً، ولبعضهم دون بعض أيضاً، وبعبارة أخرى تعرضهم لها صادق قطعاً مع اعتقادهم عدم انحصار المستحقين في هذه الأصناف وأنهم أيضاً من المستحقين وأنه يجوز الاقتصار على بعض المستحقين دون بعض وهذا مما لا يسع عاقلاً إنكاره فهل مع ذلك يسوغ لعاقل دعوى انتفاء المخاطب المذكور والاحتجاج عليها بدعوى أن المخاطب إنما يعتقد استحقاق غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون بعض؟ فإن ادعى في هذه الدعوى الضرورة كما قد يشعر به قوله «ولا يخفى» فهي دعوى ممنوعة أيضاً سلمنا انتفاء المخاطب المذكور لكن لا نسلم أن الحصر في الأمرين يتوقف على المنازعة في كل منهما لم لا يكتفي فيه بالمنازعة في مجموع الأمرين وهي حاصلة بالمنازعة في أحدهما، وحيثئذ يكون النزاع في المجموع ويرد الحصر رداً على المنازعة فيه لا بد لنفي ذلك من دليل صريح صحيح من كلامهم. سلمنا التوقف المذكور لكن لم لا يكتفي بتقدير المنازعة وتنزيل غير المنازعة منزله لوجود مقتضى ذلك

وله نظائر في كلامهم. سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون القصر بالنسبة إلى الاستيعاب قصر تعيين زيادة في الفائدة ودفعاً لتوهم عدم وجوبه عند بيان المصرف وبالنسبة إلى الأصناف قصر أفراد. غاية ما في الباب لزوم استعمال المشترك في معنييه معاً وهو جائز عند الشافعي وطائفة مع أن لنا أن نمنع لزوم ذلك بناء على أنه ليس واحد من التعيين والأفراد معنى لصيغة الحصر بل من فوائد معناها، ويجوز أن يقصد الشيء لجميع فوائده.

واعلم أنّ قوله «إنما يعتقد استحقاق غيرهم لها» إن أراد استحقاق غيرهم دونهم كما هو المتبادر منه اقتضى ذلك أنه حمل الحصر على حصر القلب وهو في غاية البعد كما لا يخفى، بل الوجه أنه حصر أفراد لأن الظاهر الموافق لسياق الآية وسبب النزول أنهم إنما كانوا يعتقدون أنهم أيضاً من المستحقين لا أنهم المستحقون دون غيرهم، ومما هو في غاية الظهور في أنهم إنما اعتقدوا المشاركة في الاستحقاق لا الانفراد به قوله تعالى: ﴿فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون﴾ [التوبة: ٥٨] ولم يقل فإن أعطوا رضوا وإن لم يعطوها إذا هم يسخطون إلا أن يكون اللامزون بعض من اعتقد الاستحقاق دون الأصناف. وإن أراد استحقاق غيرهم معهم لم تحسن المقابلة في قوله «لا استحقاق بعضهم دون بعض» بل كان الواجب أن يقول «لا استحقاقهم وحدهم ولا استحقاق بعضهم دون بعض» أو يقتصر على قوله «استحقاقهم وحدهم» فإنه المقصود بالذات بالنفي على هذا التقدير كما لا يخفى مع التأمل الصحيح، فكيف يترك ما هو المقصود بالذات ويقتصر على غيره، وإذا تأملت ما أشرنا إليه حتى التأمل علمت أن الشيخ لم يزد في هذا المقام على مجرد الدعاوى المخالفة للظاهر، وحينئذ يتعجب مع ذلك من قوله فليتأمل ذلك مع الإنصاف وعدم التعسف انتهى. فليتأمل مع الإنصاف وعدم التعسف.

وأما قوله في جواب السؤال الذي أورده قلت: الظاهر المتبادر إلى قوله «وذلك لا يقتضي وجوب الاستيعاب» فجوابه أن الشارح لم يدع أنت الآية تقتضي أي تستلزم وجوب الاستيعاب بل إنها ظاهرة فيه وفرق بين الأمرين كما هو معلوم، وظهورها في الوجوب صحيح مع التقدير الذي سلمه أيضاً فإن قولنا «إنما يجوز صرف الصدقات لهذه الأصناف» ظاهر في وجوب الاستيعاب لأنه المتبادر منه والظاهر مما يكتفي به في المطالبة الظنية بل يتمتع العدول عنه من غير معارض قوي لأن الظاهر من غير معارض قوي راجح والأخذ بالراجح واجب كما هو مشهور، وقد أيدوا ذلك بما أجمعنا عليه نحن والمخالفون فيما لو أقر لزيد وعمرو وبكر بألف فإنه يجب قسمتها بين الثلاثة ولا يجوز حرمان أحد منهم سواء أتى في إقراره بصيغة حصر كقوله «إنما الألف الذي لزم ذمتي لزيد وعمرو وبكر» أم لا وبما في الوصية من أنه لو قال «أوصيت بأن لا يعطى هذا إلا لزيد وعمرو وبكر أو للفقراء والمساكين وأبناء السبيل» فإنه يجب على الوصي أو الحاكم قسمته بين الثلاثة وليس له حرمان أحد منهم، ويقوله عليه السلام في خير أبي داود عن زياد بن الحرث لمن قال له أعطني من الصدقة «إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في

(و) من البعيد تأويل بعض أصحابنا حديث السنن الأربعة (من ملك ذا رحم) محرم فهو حر» وفي رواية النسائي وابن ماجه «عتق عليه» (على الأصول والفروع) لما تقرر عندنا من أنه إنما يعتق بمجرد الملك ما ذكر، ووجه بعده ما فيه من صرف العام عن العموم لغير صارف. وتوجيه ما تقرر أن نفي العتق عن غير الأصول والفروع للأصل المعقول وهو أنه لا عتق بدون إعتاق خولف. هذا الأصل في الأصول لحديث مسلم «لا يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتره فيعتقه»^(١) أي بالشراء من غير حاجة إلى صيغة الإعتاق. وفي الفروع لقوله تعالى: ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون﴾ [الأنبياء: ٢٦]

الصدقات حتى حكم فيها هو فجزأها ثمانية أجزاء فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك»^(٢) فإن قوله «فجزأها ثمانية أجزاء» ظاهر كما لا يخفى في وجوب الاستيعاب إذ لو لم يجب لم يبق معنى لتجزئتها ثمانية أجزاء لجواز دفعها لواحد. لا يقال: قد يكون ذكر التجزئة ثمانية أجزاء باعتبار الأكمل لأن هذا خلاف الظاهر فلا يقدح فيما قلناه من أن الظاهر وجوب الاستيعاب، وقد أورد علينا الإمام فخر الدين الرازي ما ملخصه أن آية الصدقة نظير آية الغنيمة مع أنه لم يقل أحد بأن كل شيء غنم يجب قسمته على الطوائف المذكورة في آيتها كلها. ويجب بأن الذي يتولى قسمة الغنيمة هو الإمام أو نائبه فهو الذي يجوز له دفع الغنيمة الواحدة لبعض الطوائف، ونحن نقول بمثله في الصدقة فإنه يجوز عندنا للإمام دفع الزكاة الواحدة لصف واحد أو بعضه لأن جملة الزكوات بالنسبة إليه بمنزلة الزكاة الواحدة والنسبة إليه بمنزلة الجزء من الزكاة الواحدة، وإنما نوجب الاستيعاب إذا فرق المالك ولا يلزم تساوي الإمام والمالك في الحكم، فما تقرر في آية الغنيمة لا يرد علينا لأننا نقول بنظيره في آية الصدقة. ثم رأيت بعض من أدركناه أجاب بما حاصله ذلك وأطال فيه فليتأمل بالإنصاف.

قوله: (دون بعضهم أيضاً) أي كغيرهم. وقوله «بمجرد الملك» أي أخذاً من الفاء في الخير. قوله: (من صرف العام) أي لأنه نكرة في سياق الشرط. قوله: (فيعتقه) أي بالشراء من غير حاجة إلى صيغة الإعتاق. قد يقال اللفظ لا يفيد ذلك إلا أن يقال هو مستفاد بواسطة قرائن خارجية كحديث أصحاب السنن الأربعة المتقدم، وكرواية «فيعتق عليه» أو يقال ذكر الشراء قرينة على أن المراد عتقه بنفس الشراء إذ لو أريد عتقه بصيغة الإعتاق لم يحتج لذكره ولا كان فيه فائدة وذلك لا يليق بكلام أدنى البلغاء فكيف بكلام سيدهم ﷺ! فكان يكفي أن يقول إلا أن يعتقه وفيه نظر لجواز أن يراد كمال المجازاة وهو بالشراء والعتق المتسبب عليه. قوله: (دل على نفي

(١) رواه مسلم في كتاب العتق حديث ٢٥ أبو داود في كتاب الأدب باب ١٢٠. الترمذي في كتاب البر باب ٨. أحمد في مسنده (٢٣٠/٢).

(٢) رواه أبو داود في كتاب الزكاة باب ٣٤. كتاب الإمارة باب ١٩.

دل على نفي اجتماع الولدية والعبدية. والحديث قال النسائي منكر. والترمذي لا يتابع ضمرة عليه وهو خطأ عند أهل الحديث. نعم رواه الأربعة من غير طريق ضمرة أيضاً وصححه الحاكم. وقال الترمذي: العمل عليه عند أهل العلم فيحتاج نحن إلى بيان مخصص له بخلاف الحنفية. وقد يقال مخصصه القياس على النفقة فإنها لا تجب عندنا لغير الأصول والفروع (والسارق يسرق البيضة) أي ومن البعيد تأويل يحيى بن أكنم وغيره حديث الصحيحين «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده» (على) بيضة (الحديد) أي التي فوق رأس المقاتل وعلى حبل السفينة ليوافق أحاديث اعتبار النصاب في القطع. ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عما يتبادر منه من بيضة الدجاجة والحبل المعهود غالباً المؤيد إرادته بالتويخ باللعن لجريان عرف الناس بتويخ سارق القليل

اجتماع الولدية والعبدية) فيه أمور: الأول أنه قد يقال اجتماعهما لازم لحصول العتق لأنه فرع الملك إذ لا عتق إلا بالملك إلا أن يجاب بأن المراد نفي استقرار اجتماعهما لا مجرد اجتماعهما مع عدم استمراره. والثاني قال شيخنا الشهاب: قيل إن اعتبر هذا يعني نفي الاجتماع فالولد لا يقبل العبودية أصلاً فلا يصح شراؤه أصلاً اه. وجوابه يعلم من جواب الأول. والثالث قال شيخنا الشهاب: أيضاً لم يدل على نفي إمكان الاجتماع المذكور اه. وأقول: هو صالح للدلالة على ذلك وإنما اقتصرنا على بيان نفي الاجتماع لكفايته في حصول المطلوب مع عسر إثبات نفي الإمكان العقلي. قوله: (القياس على النفقة) أي بجامع أنه حق للقرابة. وقوله «فإنها لا تجب عندنا لغير الأصول والفروع» أي للدلالة المقررة الموضحة في كتب الفروع. قوله: (والسارق الخ) أقول: يجوز نضبه على الحكاية ورفع قوله الآتي «بلال» على الحكاية أيضاً ونظمها في الأسلوب السابق من غير اختلال في أسلوب المتن والتقدير: ومن البعيد تأويلهم السارق يسرق البيضة أي هذا اللفظ والمراد تأويل البيضة من هذا اللفظ على بيضة الحديد، وتأويلهم بلال يشفع الأذان أي هذا اللفظ والمراد تأويل يشفع من هذا اللفظ ولا يتنافي ذلك تغيير الشارح الأسلوب في التقرير لجواز أن يكون للفتن بارتكاب أحد الجائزين، وبهذا ينظر فيما ذكره المحشيان. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه: قوله «والسارق يسرق البيضة» إن كان المتن بجر السارق عطفاً على «امسك أربعاً» فتظهر النكتة في عدول الشارح عن أسلوبه السابق في المعطوفات قبله حيث قدر من البعيد بين العاطف والمعطوف إذ لو فعل مثل ذلك هنا لم يمكنه الإتيان بالفاظ الحديث مع بقاء المتن على إعرابه، لأن السارق فيه مجرور كما فرض وفي الحديث منصوب، وإن كان بالنصب حكاية لما في الحديث فكان يمكن أن يجري على أسلوبه السابق بأن يقول ومن البعيد تأويل يحيى بن أكنم وغيره حديث الصحيحين لعن الله السارق يسرق البيضة، وأما رفعه كما ذهب إليه الكمال المقدسي فلا يخفى بعده انتهى. وقد ظهر لك أن الجري على الأسلوب السابق لا يتوقف على ذكر بقية الحديث العامل في نصب السارق. قوله: (وترتيب القطع الخ) جواب

دون الكثير وترتيب القطع على سرقة ذلك لجرها إلى سرقة غيره مما يقطع فيه وهذا تأويل قريب (وبلال يشفع الأذان) أي ومن البعيد تأويل بعض السلف حديث أنس في الصحيحين أمر بلال أي أمره رسول الله ﷺ كما في النسائي أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة (على أن يجعله شفعا لإذان ابن أم مكتوم) بأن يؤذن قبله للصبح من الليل كما هو الواقع ولا يزيد على إقامته حمله على ذلك ما قاله من أفراد كلمات الأذان. ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عما يتبادر منه من تشبیه كلمات الأذان وإفراد كلمات الإقامة أي المعظم فيهما المؤيد إرادته بما في رواية أنس في الصحيحين أيضاً من زيادة إلا الإقامة أي إلا كلمتها فإنها تنى.

بحث المجهل

(المجهل ما لم تتضح دلالاته) من قول أو فعل وخرج المجهل إذ لا دلالة له والمبين لاتضح دلالاته

سؤال وتقريره وهو وجوابه من ذلك ظاهر. قوله: (وبلال يشفع) هو مروى بالمعنى كما يفهم من تقرير الشارح. قوله: (على أن يجعله شفعا لأذان ابن أم مكتوم) قال شيخنا الشهاب: أي شافعا له وعلى هذا يحتمل أن ضمير إقامته من قول الشارح الآتي «ولا يزيد على إقامته» راجع لابن أم مكتوم فيكون معنى يوتر الإقامة على ما ذهبوا إليه أن يجعل إقامة ابن أم مكتوم وتراً بأن لا يقيم بلال إقامة ثانية تشفعها، ويحتمل أيضاً وهو الظاهر عود الضمير على بلال أي لا يزيد على إقامة نفسه بل يوترها ولا يضم إليها أخرى. هذا كله جرى على كلامهم وهو في غاية البعد، ثم ظهر بعد ذلك أن الاحتمال الأول في غاية البعد لأن المراد من الأذان والإقامة في الحديث أذان بلال وإقامته ولا ينافي ذلك كلام المتن هنا أعني قوله «يجعله شفعا» انتهى. وقوله أولاً أي شافعا له زاد في موضع آخر أنه يجوز أن يكون على بابه فتكون اللام بمعنى «مع» انتهى.

بحث المجهل

قوله: (دلالاته) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: أي مدلوله بدليل ما يأتي انتهى. وأقول: لا يتعين ذلك بل يجوز بقاء الدلالة على ظاهرها وإن كان اتضحها باتضح المدلول وسهولة فهمه وليس فيما يأتي ما يعين ما قاله. والثاني أن الدلالة هنا أعم من اللفظية كما قال غير واحد من شراح ابن الحاجب، والدلالة أعم من أن تكون لفظية أو غير لفظية ودلالة الفعل عقلية انتهى. قوله: (وخرج المجهل إذ لا دلالة له) قال شيخنا العلامة: فيه نظر إذ يصدق عليه أنه لفظ لم تتضح دلالاته بناء على أن السالبة صادقة بنفي الموضوع كما هو مقرر انتهى. ووافقه شيخنا الشهاب على هذا النظر. وأقول: قد أشار القوم إلى هذا النظر وإلى دفعه فكان اللاتق نقل عبارتهم.

وتفسير عبارة الشارح بها قال ابن الحاجب: والمجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالاته.

قال العضد: والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة إلا ورد عليه المهمل انتهى. ففسر مرادهم بذلك وبنى عليه اندفاع الورود وأقره السعد على ذلك. وقال صاحب النقود في قوله «والمراد» ما نصه: للعلم بأن البحث في الموضوعات بل في المستعملات انتهى. وأشار بعضهم إلى أنه يجوز أن يقال إنما يقال للفظ دلالاته غير واضحة لو كان له دلالة انتهى. ولعل المراد أن ذلك بحسب العرف.

فالشارح لاحظ أن هذا هو مرادهم ومعنى كلامهم فبنى عليه خروج المهمل وإن لم يصرح بتفسير كلامهم كما فعل العضد إذ حيث ثبت إرادتهم ما ذكر كما صرح به كما رأيت لزوم خروج المهمل من عبارتهم إذ قد أرادوا بها ما يخرجها فلا غبار على التصريح بخروج المهمل عنها.

فإن قلت: قد اشتهر أن المراد لا يدفع الإيراد. قلت: أما أولاً فهذا الذي اشتهر معارض بما يصرح به صنيع المحققين كالعضد والسيد وغيرهم من اندفاع الإيراد ببيان المراد وصلوح العبارة له، فإنهم في مواضع لا تحصى يبالغون في دفع الإيراد حتى بتغليب المورد مع أنهم قد لا يزيدون في بيان الدفع على بيان معنى صحيح تحتمله العبارة مع أنها قد تكون ظاهرة ظهوراً تاماً في خلافه بحيث لا يحتمله هو إلا احتمالاً بعيداً كما لا يخفى ذلك على من له إلمام بكلامهم فليتصفح المطول ونحوه. وهذا وإن كان إنما يقع منهم في الأكثر غير التعاريف إلا أنه قد يقع منهم فيها أيضاً كما تقدم عن العضد في هذا التعريف مع إقرار السعد وغيره له عليه، وهذا أدل دليل على أن أهل هذه الفنون يجوزون مثل ذلك في التعاريف وإن كان ممتنعاً عند أهل المعقول أو بعضهم. وإنما قلت «أو بعضهم» لأن متقدميهم جوزوا التعريف بالأعم والأخص ونحو ذلك واختاره غير واحد من محققي المتأخرين. وأما ثانياً فيحتمل أنهم يرون أن المتبادر عرفاً من السالبة وجود الموضوع أو أن هذا عرف لهم ولو في نحو هذا المحل، ويؤيد ذلك ما تقدم عن إشارة بعضهم وخصوصاً مع قرينة أن الأصولي إنما يبحث عن الألفاظ الموضوعية إذ بحثه عن الأدلة الشرعية التي لا تكون إلا موضوعية، ويؤيد ذلك ما تقدم من تحليل النقود لما قاله العضد، وبالجملة فلا غبار على كلام الشارح ولا نظر فيه.

قوله: (والمبين لانتضاح دلالاته) فيه أمران: الأول قال العضد: المبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة، وكما انقسم المجمل إلى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يكون في مفرد وفي مركب، وقد يكون في فعل، وقد يكون فيما سبق له إجمال وهو ظاهر، وقد يكون ولم

يسبق إجمال كمن يقول ابتداء «والله بكل شيء عليم» اهـ. والثاني أن هذا صريح في أن المشترك المقترن بالبيان والمجاز خارج من المجمال على الإطلاق، ويصرح به قول العضد اعتراضاً على تعريف أبي الحسين المجمال بما لا يمكن معرفة المراد منه ما نصه: وهو أيضاً غير سديد إذ يرد على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فإنه ليس بمجمال، ولا يمكن معرفة المراد منه فإنه إنما يعرف من البيان لا منه. وأيضاً فاللفظ الذي يراد به مجازه سواء بين أو لم يبين ليس بمجمال ويصدق عليه أنه لا يمكن معرفة المراد منه لأنه إن لم يبين لم يعرف المراد، وإن بين عرف المراد لا منه بل من البيان ففي الحالين يصدق أنه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الأحوال انتهى. قال السعد: وقد يجاب عن الاعتراضين بأن المشترك المقترن بالبيان مجمال بالنظر إلى نفسه مع قطع النظر عن البيان وإن كان مبنياً بالنظر إليه ولا منافاة، وكذا المجاز مجمال من حيث إن المراد لا يعرف من نفسه وإن كان مجازاً من حيث استعماله فيما لم يوضع له، وليس يعني هذا الجواب بشيء إذ لم يعرف اصطلاح على ذلك، بل كلام القوم صريح في خلافه على أن الحق أنه يصدق على المشترك المبين من حيث إنه مبين أنه لا يمكن أن يعرف منه مراده بل إنما عرف من البيان اهـ. والحاصل أن كلاً من المشترك المقترن بالبيان ومن المجاز خارج من المجمال على الإطلاق وقياس خروج المجاز كذلك خروج المؤول لأن إرادة المعنى المرجوح منه كإرادة المعنى المجازي من المجاز. وقد قال الأصفهاني في شرح المختصر: قيل يدخل في الحد المؤول أيضاً فإن دلالة على المعنى المرجوح ليست متضحة. وأجيب عنه بأن المؤول صدق عليه أن دلالة متضحة بالنسبة إلى المعنى الراجع، ورد هذا الجواب بأنه غير داخل تحت الحد من هذا الوجه لأنه ظاهر وداخل تحته من الوجه الآخر الذي به كان مؤولاً، وهذا الرد غير صحيح لأن المجمال ما لم تتضح دلالة أصلاً والمؤول يتضح دلالة في الجملة لأن دلالة متضحة بالنسبة إلى المعنى الراجع فلا يكون داخلاً تحت الحد اهـ. قال في النقود: وليس غير صحيح إذ كل مجمال تتضح دلالة في الجملة كما عند البيان أو كما يفهم منه أحد محامله انتهى. كذا في النسخة الواقعة لي وكأنه اعتراض على احتجاجة على رد هذا الرد بقوله «لأن المجمال الخ» ولا يخفى ما فيه فإن عند البيان لا يكون مجمالاً وفهم أحد المحامل لا اعتبار به لأن الكلام في الدلالة المعينة حتى يصح وصفها بالاتضاح. ثم قال عن الخطيبي: بل الجواب أن معنى المؤول أن تعدد ولا تكون دلالة غير متضحة بالنسبة إلى شيء منه يكون مجمالاً لأن المراد بما لم يتضح أنه لم تتضح دلالة على شيء من معانيه المتعددة وإلا فلا يرد انتهى اهـ. وقد ينظر في هذا التفصيل مع أن من لازم المؤول أن له معنى ظاهراً صرف عنه إلى غيره كما علم من تفسير التأويل السابق وفي النقود نقلاً عن غيره في جواب سؤال أورده ذلك الغير ما نصه: قلت إنه - يعني ابن الحاجب - جعل الدلالة المجازية حيث تعددت الحقيقة وتعددت المجازات من أقسام المجمال انتهى. فليتأمل هذا الإطلاق والله تعالى أعلم.

(فلا إجمال في آية السرقة) وهي «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» [المائدة: ٣٨] لا في اليد ولا في القطع. وخالف بعض الحنيفة قال: لأن اليد تطلق على العضو إلى الكوع وإلى المرفق وإلى المنكب، والقطع يطلق على الإبانة وعلى الجرح. يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها ولا ظهور لواحد من ذلك وإبانة الشارع من الكوع مبين لذلك. قلنا: لا نسلم عدم الظهور لواحد فإن اليد ظاهر في العضو إلى المنكب والقطع ظاهر في الإبانة وإبانة الشارع من الكوع مبين أن المراد من الكل ذلك البعض (ونحو حرمت عليكم أمهاتكم) كحرمت عليكم الميتة أي لا إجمال فيه وخالف الكرخي وبعض أصحابنا فقالوا: إسناد التحريم إلى العين لا يصح لأنه إنما يتعلق بالفعل فلا بد من تقديره وهو محتمل لأمر لا حاجة إلى جميعها ولا مرجح لبعضها فكان مجملاً. قلنا: المرجح موجود وهو العرف فإنه قاض بأن المراد في الأول تحريم الاستمتاع بوطنه ونحوه، وفي الثاني تحريم الأكل ونحوه (وامسحوا برؤوسكم) لا إجمال فيه وخالف بعض الحنيفة قال: لتردده بين مسح الكل والبعض. ومسح الشارع الناصية مبين لذلك. قلنا: لا نسلم ترده بين ذلك وإنما هو مطلق المسح الصادق بأقل ما ينطلق عليه الاسم وبغيره ومسح الشارع الناصية من ذلك (لا نكاح إلا بولي) صححه الترمذي وغيره لا إجمال فيه وخالف القاضي أبو بكر الباقلاني فقال: لا يصح النفي لنكاح بدون ولي مع وجوده حساً فلا بد من تقدير شيء وهو متردد بين

قوله: (ونحو حرمت عليكم أمهاتكم) قال المحشيان: جعله الشارح مع ما عطف عليه مرفوعاً بالابتداء فقدر له خيراً، ولو جعله مجروراً صح ولم يحتاج إلى تقدير ذلك كما في الذي قبله انتهى. زاد الكمال: وكان الشارح اعتمد فيه أي في رفعه ضبط المصنف انتهى. وأقول: يمكن أن يكون اعتمد فيه على ترك العطف في بقية الأمثلة فإنه يدل على قصد الاستثنا بل هو ظاهر فيه فيما ترك فيه العطف والظاهر توافق الأمثلة في الأسلوب. فإن قلت: فهلا ترك العطف أيضاً في نحو «حرمت وما بعده» قلت: يمكن أن يوجه العاطف في نحو «حرمت» بدفع توهم التمثيل به لما قبله وفيما بعده بالتمييز بين الأمثلة القرآنية والأمثلة الحديثية بتصدير الأولى بالعاطف وتركه من الثانية على أنا لا نسلم أنه لم يترك العطف فيما بعده بل تركه فيه لأن الواو الموجودة معه من جملة المثال إذ هي من جملة اللفظ القرآني لا عاطفة خارجة عنه مع أنه يمكن الجر في الجميع وتقدير العاطف فيما ترك فيه فإنه قد يحذف في النثر كما تقرر في النحو، ولا ينافي ذلك صنيع الشارح لجواز أن قصد التفنن في التقرير فليتأمل. قوله: (ومسح الشارع الناصية من ذلك) أي من مطلق المسح الذي دلت عليه الآية لا أنه مبين لإجمال فيها. قوله: (مع وجوده حساً) قال شيخنا الشهاب: أي بناء على تسمية الفاسد نكاحاً. وقوله «على تقدير تسليم ما ذكر» أي من عدم صحة النفي.

الصحة والكمال، ولا مرجح لواحد منهما فكان مجملاً. قلنا: على تقدير تسليم ما ذكر المرجح لنفي الصحة موجود وهو قربه من نفي الذات فإن ما انتفت صحته لا يعتد به

قال شيخنا الشهاب: يشير إلى منع وجوده حساً بأن يخص النكاح بالصحيح. وأقول: يستفاد من هذا المقام أن ما ذكره في نحو «إنما الأعمال بالنيات» من ترجيح تقدير نحو الصحة على تقدير الكمال بأن نفي الصحة أقرب إلى نفي الذات إنما هو على تقدير تسليم عدم صحة النفي رأساً فليتأمل.

قوله: (المرجح لنفي الصحة موجود النخ) قال العضد: فإن قيل هو إثبات اللغة بالترجيح وقد منعتموه قلنا: ليس من ذلك بل ترجيح أحد المجازات بالعرف في مثله ولذلك يقال هو كالعدم إذا كان بلا جدوى انتهى. وقوله «بالترجيح» أي الذي هو بيان الأولوية. وقوله «وقد منعتموه» أي في اللغويات حيث قلمت طريقها النقل. وقوله «ليس من ذلك» أي من إثبات اللغة إذ لم نقل بكون اللفظ موضوعاً لكذا في اللغة. وقوله «ترجيح» خبر مبتدأ محذوف أي هو أو مبتدأ خبره «بالعرف» أو «في مثله» أي وترجيح ما ذكر جازئ اتفاقاً. وقوله «ولذلك يقال» أي يبين وجه المشابهة التي هي العلاقة المصححة للمجاز، ثم قال العضد: قالوا العرف شرعاً فيه أي في نحو «لا صلاة إلا بطهور»^(١) مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال أخرى فكان متردداً بينهما ولزم الإجمال الجواب أن اختلاف العرف والفهم إنما كان للاختلاف في أنه ظاهر في الصحة أو في الكمال، فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل إلا أنه ظاهر عند كل في شيء، ولو سلم أنه متردد بينهما فلا نسلم أنه على السواء بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من أنه أقرب إلى نفي الذات انتهى. وفي المحصول: فإن قلت اللفظ لم يدل على نفي الصفة أي الصحة بالمطابقة وإنما دل عليه بالالتزام ضرورة أنه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصفة ودلالة الالتزام تابعة لدلالة المطابقة التي هي الأصل فهنا لما لم توجد دلالة المطابقة التي هي الأصل كيف تبقى دلالة الالتزام التي هي الفرع؟ الجواب أنه لا نزاع في أن دلالة اللفظ على نفي الصفة تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة إليها بأسرها، فإذا خص في بعض الصور وهو الذات وجب أن يبقى معمولاً به في الباقي انتهى. قلت: وهو مما يتعجب منه فإن الدلالة موجودة قطعاً والمعدوم إنما هو المدلول والتبعية للدلالة لا لوجود المدلول. ثم رأيت الأصفهاني في شرحه قال: ونقول إن دلالة المطابقة موجودة ولا يلزم من انتفاء مدلولها عدم الدلالة فإنها إما فهم المعنى من اللفظ أو كون اللفظ بحال يفهم السامع العالم بالوضع وهما موجودان ههنا انتهى فليتأمل. قوله: (فقد يعتد به) قد يستشكل هذا التعليل الدال على أنه قد

(١) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٢. مسلم في كتاب الطهارة حديث ١. أبو داود في كتاب الطهارة باب

٣١. الترمذي في كتاب الطهارة باب ١. أحمد في مسنده (٢٠/٢).

فيكون كالمعدوم بخلاف ما انتفى كما له فقد يعتد به (رفع عن أمتي الخطأ) والنسيان وما استكرهوا عليه. لا إجمال فيه وخالف البصريان أبو الحسين وأبو عبد الله وبعض الحنفية قالوا: لا يصح رفع المذكورات مع وجودها حساً فلا بد من تقدير شيء وهو متردد بين أمور لا حاجة إلى جمعها ولا مرجح لبعضها فكان مجملاً. قلنا: المرجح موجود وهو العرف فإنه يقضي بأن المراد منه رفع المؤاخذة. والحديث بهذا اللفظ رواه الحافظ أبو القاسم التميمي المعروف بأخي عاصم في مسنده والبيهقي في الخلافيات ورواه ابن ماجه وغيره بلفظ أن الله وضع إلى آخر ما تقدم. (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) لا إجمال فيه وخالف القاضي أبو بكر الباقلاني والكلام فيه

لا يعتد به بأن الكمال لا يتوقف عليه الصحة فمع انتفاء الكمال يعتد به ولا بد إلا أن يوجه هذا التعليل بأن انتفاء الكمال صادق مع انتفاء بعض ما يتوقف عليه الصحة فتعين التعليل، فإن انتفى الكمال فقد اعتد به أو مع بعض ما يتوقف عليه الصحة فلا.

قوله: (لا إجمال فيه) أي في قوله «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». قال شيخ الإسلام: هذا الذي نفى عنه الإجمال وسماه في مبحث العام بالمقتضي بكسر الضاد نفى عنه ثم العموم. قال الزركشي: وهو اضطراب تبع فيه ابن الحاجب ورد بأن لا يلزم من نفى عموم ثبوت إجماله بدليل انتفائهما إذا دل دليل على بعض المقدرات، أو كان متضح الدلالة بدون عموم وتقدم إجمال والحديث المذكور من هذا القبيل. وهذا الرد صحيح بالنظر إلى من لم يثبت إجماله ثم إما بالنظر إلى من أثبت إجماله ثم كالزركشي والشارح فلا إلا أن يقال إنه أثبت ثم نظراً لذاته ونفاه هنا نظراً للقرينة اهـ. والراد بما ذكر هو الكمال. وقوله «للقرينة» أي وهي العرف وهو مؤثر في نفى الإجمال كما تقدم في «حرمت عليكم أمهاتكم» [النساء: ٢٣] بل الاقتران بمطلق القرينة يمنع الإجمال كما أفاده ما تقدم في اعتراض العضد تعريف أبي الحسين، وما ذكره السعد عليه من الجواب ورده، ولا يخفى أن ذلك الجواب الذي رده هو ما ذكر شيخ الإسلام بقوله «إلا أن يقال الخ» فيكون مردوداً فليتأمل. نعم قد ذكر السعد الاعتراض الذي أشار إليه الزركشي ثم أجاب عنه بوجه آخر لا يتوجه عليه شيء مما ذكر حيث قال: قوله «ولا إجمال في نحو رفع الخ» فإن قيل قد ذكر في بحث عموم المقتضي أنه مجمل وأنه أقرب من تعميم المقدر قلت: ذلك بطريق البحث والمجادلة وتقدير تسليم أن ليس المقدر أمراً متعيناً وهذا على طريق التحقيق انتهى. ويمكن أن يجاب أيضاً عن الشارح بأن كلامه ثم في المقتضي من حيث هو مع قطع النظر عن خصوص الأمثلة، وكالامه هنا بالنظر لخصوص نحو هذا المثال مما ذكر معه المرجح وقد أشار السعد في جوابه المذكور بقوله فيه «وتقدير تسليم أن ليس المقدر أمراً متعيناً» إلى أنه مهما تعين المقدر أي ولو بنحو التبادر عرفاً انتفى الإجمال فليتأمل.

قوله: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) قال شيخنا الشهاب: هذا مسأله لقوله «لا نكاح إلا بولي» كما أشار إليه الشارح أي بقوله «والكلام فيه الخ» فكان اللائق أن يقتصر على أحدهما أو

كما تقدم في «لا نكاح إلا بولي»^(١) والحديث في الصحيحين بلفظ «لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفتحة الكتاب»^(٢) (لوضوح دلالة الكل) كما تقدم بيانه (وخالف قوم) في الجميع كما تقدم بيانه (وإنما الإجمال في مثل القرء) متردد بين الطهر والحيض لاشتراكه بينهما (والنور) صالح للعقل

يذكرها معاً في عمل واحد انتهى. وأقول: تعدد الأمثلة أبلغ في الإيضاح وفي دفع توهم قصر الحكم على بعضها والتفريق بينهما أبلغ في الاهتمام بذلك إذ فيه إشارة إلى أن كلاً كأنه مقصود مستقل. قوله: (لاشتراكه بينهما) قد يقال إطلاق الحكم بإجمال المشترك لا يوافق القول بظهوره في معنييه عند التجرد عن القرائن كما تقدم نقله عن الشافعي رضي الله عنه، ولا جدوى له على القول بأنه مع إجماله يحمل عليهما عند ذلك احتياطاً كما تقدم نقله عن القاضي، وإنما قيدت بالإطلاق احترازاً عما إذا لم يمكن الجمع بين معنييه كما تقدم في محله، وعما لو قامت قرينة إرادة أحد المعنيين فقط من غير تعيينه. قوله: (والنور صالح للعقل ونور الشمس) أقول: فيه بحث.

لأن الظاهر المتبادر أن إطلاقه على العقل على سبيل المجاز وعلى نور الشمس على سبيل الحقيقة.

وقد يشعر بذلك قول الشارح لتشابههما بوجه.

ولا إجمال بمجرد ثبوت معنى حقيقي ومعنى مجازي.

كما علم مما تقدم عن العضد، بل هو ظاهر في المعنى الحقيقي، فإن حمل على المجازي كان مؤولاً كما تقدم ذلك. ثم رأيت شيخنا الشهاب نظر في كونه مجملاً بعد أن جزم بأنه مجاز في العقل. نعم إن ثبت غلبة المعنى المجازي ومرجوحية المعنى الحقيقي أمكن توجيه الإجمال لأنه إذا تعارض المجاز الغالب والحقيقية المرجوحة جرى خلاف مشي المصنف منه على الإجمال كما تقدم أول الكتاب، لكن لا يخفى أن جريان ذلك في نحو هذا المثال من أبعد البعيد إن لم يقطع بامتناعه، وقد يوجه أيضاً بأن استعماله في العقل مجاز مشهور والمجاز المشهور بمنزلة الحقيقة فيكون اللفظ بمنزلة المشترك وإن لم تصر الحقيقة مرجوحة فليتأمل.

قوله: (لتشابههما بوجه) أقول فيه أمران: الأول أنه يتأمل موقع هذا التعليل فإن صلاحية لفظ النور لهما إن كان بطريق الوضع لهما على وجه الاشتراك اللفظي أو المعنوي فأبي موقع لاعتبار تشابههما؟ وإن كان بطريق الوضع لأحدهما والتجاوز في الآخر للتشابه المذكور فيتوجه أنه لا إجمال في اللفظ باعتبار معناه الحقيقي والمجازي كما تقدم عن العضد وغيره. والثاني أنه يتأمل

(١) رواه البخاري في كتاب النكاح باب ٣٦. أبو داود في كتاب النكاح باب ١٩. الترمذي في كتاب النكاح باب ١٤. ابن ماجه في كتاب النكاح باب ١٥. أحمد في مسنده (٢٥٠/١).

(٢) رواه الترمذي في كتاب المواقيت باب ٦٩، ١١٥. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ١١.

ونور الشمس لتشابههما بوجه (والجسم) صالح للسماء والأرض لتماثلهما (ومثل المختار لتردده

أيضاً وجه الاقتصاد على العقل ونور الشمس مع عدم انحصار النور فيهما إلا أن يكون الاقتصاد على طريق التمثيل.

قوله: (والجسم) أقول: فيه نظر لأن الظاهر أن الجسم من قبيل المتواطىء لأن الظاهر أنه موضوع للقدر المشترك بين الأفراد وهو المركب من جزأين فصاعداً إلى آخر ما تقرر بيانه في محله، وإطلاق جعل المتواطىء من قبيل المجمل محل نظر قوي. ولما عد الإمام في المحصول المتواطىء من المجمل. ويوافقه قول المصنف الآتي في مسألة تأخير البيان بخلاف المشترك والمتواطىء وبينه الشارح بقوله بما ليس له ظاهر.

رده الأصفهاني في شرحه فقال: وهذا باطل يعني جعل اللفظ المتواطىء من الألفاظ المحكوم عليها بالإجمال حال كونه مستعملاً في موضوعه لأنه متى استعمل اللفظ المتواطىء في موضوعه وهو القدر المشترك لا يكون مجملاً. نعم إذا استعمل في غير موضوعه، فإن استعمل في مورد من موارده بخصوص ذلك المورد من غير تعيين كان مجملاً انتهى. وقال القرافي في شرحه: ثم المتواطىء لا يكون مجملاً وهو مستعمل في موضوعه إلا باعتبار خصوصيات محاله لا باعتبار ما يستعمل فيه بل هو ظاهر انتهى. ثم قال: تنبيه زاد سراج الدين فقال: المتواطىء يكون مجملاً إذا أريد به معين قلت: وفي المحصول لم يشترط ذلك بل أطلق والإطلاق صحيح لأن الله تعالى إذا قال «فتحرير رقبة» صدق أن لفظ الرقبة ظاهر بالنسبة إلى القدر المشترك مجمل بالنسبة إلى خصوصيات الرقيات في أنواعها وأشخاصها. ثم قال: فالإجمال قسمان مانع من العمل وهو الذي ذكره سراج الدين، وغير مانع وهو ما في المحصول والإطلاق أرجح لأنه يشمل القسمين والتقييد يخرج أحد النوعين فكان مرجوحاً. ثم قال: سؤال جعل المتواطىء مجملاً إذا استعمل في موضوعه إذا أريد به أحد أنواعه أو أشخاصه مشكل لأنه إذا أريد به ذلك لا يكون مستعملاً في موضوعه انتهى. ويمكن أن يدفع هذا بأنه ليس المراد بإرادة ما ذكر استعمال اللفظ فيه بل المراد استعمال اللفظ في الموضوع في ضمن معين. ثم قال: تنبيه الأصل في المتواطىء عدم الإجمال وأن يحمل على مسماه المعنى الكلي حتى تدل قرينة على استعماله في أخص من مسماه والأصل في المشترك الإجمال حتى يبين فهما مشتركان انتهى. وما أفاده قول الأصفهاني «فإن استعمل في مورد من موارده الخ» وقوله سراج الدين «المتواطىء يكون مجملاً إذا أريد به معين» وقول القرافي حتى تدل قرينة على استعماله في أخص من مسماه من أن المتواطىء المستعمل في بعض أفراده من حيث خصوصه مجمل فيه شيء لأن المتواطىء المستعمل فيما ذكر مجاز، وقد صرح العضد كابن الحاجب كما تقدم ذلك بأن اللفظ الذي يراد به مجازه - بين أو لم يبين - ليس بمجمل ونقله الأصفهاني نفسه عن ابن الحاجب وأقره اللهم إلا أن يستثنى مثل هذا من المجاز، أو يحمل كلامهم على أن المراد باستعماله في مورد معين استعماله

بين الفاعل والمفعول) بإعلاله بقلب يائه المكسورة أو المفتوحة ألفاً (وقوله تعالى) ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ لتردده بين الزوج والولي وقد حمله الشافعي على الزوج ومالك على الولي لما قام عندهما (إلا ما يتلى عليكم) للجهل بمعناه قبل نزول مبينه أي ﴿حُرمت عليكم الميتة﴾ [المائدة: ٣] الخ ويسري الإجمال إلى المستثنى منه أي ﴿أحللت لكم بهيمة الأنعام﴾ [المائدة: ١]

في موضوعه في ضمن مورد معين. والوجه أن إجماله مخصوص بما إذا استعمل في موضوعه مراداً في ضمن فرد معين أو أفراد معينة بخلاف ما إذا استعمل فيه من غير ملاحظة الأفراد وما إذا أريد في ضمن فرد ما وما إذا استعمل في فرد معين أو أفراد معينة فلا إجمال فيه حيثئذ. واعلم أن الصفي الهندي صرح بأن نحو زيد مسمى به اثنان من المجرى حيث قال في تفصيله: والقول إما مفرد أو مركب، والمفرد إما علم كزيد المتردد بين الشخصين المسميين به الخ انتهى، فعلم أن كلاً من النص كزيد والمتواطىء كرجل قد يكون مجملاً فاحفظه.

قوله: (للسماء والأرض لتمثيلهما) قال شيخنا الشهاب: أي في الجسمية وهو التركيب من جزأين فصاعداً انتهى. وقال شيخ الإسلام: أي سعة وعدداً انتهى. وأقول: فيه أمران نظير ما تقدم في قوله «لتشابههما بوجه» وهذا وما قبله ذكره الغزالي وعبارته في المستصفي: اعلم أن الإجمال تارة يكون في لفظ مفرد، وتارة في لفظ مركب إلى أن قال: أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعانٍ مختلفة كالعين للشمس والذهب والفضة الناص والميزان، وقد يصلح لمتضادين كالقرء للحيض والطهر، وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس، وقد يصلح لتمثيلين كالجسم للسماء والأرض، وقد يكون موضوعاً لهما من غير تقدم وتأخر، وقد يكون مستعاراً من الآخر كقولك «الأرض أم البشر» فإن الأم وضع للوالدة أولاً، وكذلك اسم المناق والكافر والفاستق والصوم والصلاة فإنه نقل في الشرع إلى معانٍ ولم يترك المعنى الوضعي أيضاً انتهى. ولا يخفى أنه لم يذكر التشابه والتماثل على وجه التعليل، وأن قوله «وقد يكون مستعاراً الخ» يقتضي دخول الإجمال المجازات والمقولات، وأن قوله «قد يصلح لتمثيلين كالجسم للسماء والأرض» ظاهر في أن تماثل السماء والأرض ليس في الجسمية كما فعله شيخنا. قوله: (ومثل المختار) إنما كثر لفظ مثل في هذا ليقيد أن المراد من هذا المثال لفظ المختار ونحوه كالمختار في زيد ممتار والبر ممتار مما صورته بعد الإعلال واحدة مع اختلاف معناه باختلاف التقدير لا خصوص لفظ المختار. قوله: (لتردده بين الفاعل والمفعول) إنما صرح بتعليل هذا دون غيره لأنه قد يخفى معناه المتردد هو بينهما، وقد يقال قد يخفى أيضاً تردد النور بين العقل ونور الشمس. ويجاب بأن تعدد معنى اللفظ باعتبار الصيغة الواحدة كثير مشهور بخلاف تعدد معناه باختلاف التقدير فإنه مما تكثر الغفلة عنه وعن كون تعدد معناه باعتبار هذه الجهة فلذا خصه بالتنبيه عليه. قوله: (ويسري الإجمال الخ) قال شيخنا العلامة: قد مر في مبحث العام أن العام المخصوص ولو بمبهم حجة في الباقي أي يعمل به فيه، ولا يخفى أن منه هذه الآية، فكونها

﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ [آل عمران : ٧] لتردد لفظ «الراسخون» بين العطف والابتداء . وحمله الجمهور على الابتداء لما قام عندهم وعليه ما قدمه المصنف في مسألة حدوث الموضوعات اللغوية من أن المتشابه ما استأثر الله بعلمه (وقوله) عليه الصلاة والسلام فيما رواه الشيخان وغيرهما (لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره) لتردد ضمير جداره بين عوده إلى الجار وإلى الأحد وتردد الشافعي في المنع لذلك والجديد المنع

مجملة وحجة لا يخفى تناقضه، فالصواب على القول بأن مثل هذه الآية مجمل أن تنتفي حجيتها وتقيد الحجية بالعام المخصوص بمبين كما فعل ابن الحاجب وغيره فتأمل انتهى . وأقول: منشأ هذا الاعتراض عدم الفرق بين المجلد المذكور هنا كما أشار إليه الشارح بقوله «ويسري الإجمال» والمبهم المذكور هناك كما عبر به المصنف هناك كقوله «إلا بعضهم» من نحو «اقتلوا المشركين إلا بعضهم» وتوهم اتحاد الإجمال والإبهام وذلك ممنوع، فإن المبهم أعم من المجلد إذ قد يكون له ظاهر بخلاف المجلد وحيث أن المصنف بالمبهم هناك ما لا تعيين فيه مما له ظاهر كلفظ البعض كما مثل به الشارح هناك أي غير مراد به معين في الواقع فحيث كان التخصيص بمجلد ومنه مبهم لا ظاهر له كما لو أريد بلفظ البعض معين في الواقع أسقط الحجية لسريان الإجمال للمخصوص وهذا محتمل ما هنا، وحيث كان بمبهم بالمعنى المذكور لم يضر في الحجية لأن له ظاهراً يحصل الخروج عن العهدة بأقل مسماه وهذا محتمل ما هناك، ولهذا لما مثل الإمام الرازي المجلد بواسطة تخصيصه بمجهول بما إذا قال عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى ﴿اقتلوا المشركين﴾ المراد منه بعضهم لا كلهم . قال القرافي: لا بد أن يقال بعضهم معيناً أي في الواقع أما لو قال «بعضهم» من غير تعيين لم يكن مجملاً بل يخرج عن العهدة بواحد لأنه يصدق عليه أنه بعض كسائر المطلقات انتهى . وأما تمثيل السعد للمخصوص بمجلد بقوله هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله، أو «اقتلوا المشركين إلا بعضهم» انتهى . فيمكن حمله على إرادة البعض المعين في الواقع في مثاله الثاني وإلا فهو ممنوع ومعارض بكلام غيره كالقرافي . وبما قرّرنا يظهر ضعف استدلال شيخنا الشهاب بتمثيل السعد على حقية الإشكال، وذلك لأن تمثيله مؤول أو ممنوع بتصريح غيره بخلافه والتمسك بمجرد ما قاله السعد ليس بأولى من التمسك بما قاله القرافي فليتأمل .

قوله: (وعليه) أي على الابتداء ما قدمه المصنف في مسألة حدوث الموضوعات اللغوية الخ . لا يقال: كيف يكون ما قدمه مبنياً على هذا مع قوله فيما قدمه وقد يطلع عليه بعض أصفائه لأن مقتضى الابتداء أن أحداً غيره تعالى لا يعلمه ومقتضى ما قدمه أن غيره قد يعلمه لقوله فيه «وقد يطلع عليه الخ» لأننا نقول: المنفي بمقتضى ما هنا العلم المعتاد لغيره تعالى بأن يكون لغيره تعالى طريق معتاد في استعلامه، والمثبت بمقتضى ما هناك العلم باطلاع الله تعالى على خلاف المعتاد فلا منافاة . قوله: (والجديد المنع لحديث خطبة حجة الوداع الخ) قد يقال:

لحديث خطبة حجة الوداع «لأ يجل لامرئ من مال أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس»^(١) رواه الحاكم بإسناد على شرط الشيخين في معظمه . وكل منهما منفرداً في بعضه وخشبه في الأول زوي بالإفراد منوناً والأكثر بالجمع مضافاً (وقولك زيد طيب ماهر) لتردد ماهر بين رجوعه إلى طيب وإلى زيد ويختلف المعنى باعتبارهما (الثلاثة زوج وفرد) لتردد الثلاثة فيه بين جميع أجزائها

حديث خطبة حجة الوداع عامٌ وهذا الحديث خاص والخاص مقدّم على العام تقدّم أو تأخر، فكان يتعين العمل بهذا الحديث إلا أن يجاب بأن عموم حديث خطبة حجة الوداع محقق، وخصوص هذا الحديث بالمعنى الذي يعارضه فيه ويقدم عليه غير معلوم لإجماله كما تقرر فلا يقوى على المعارضة والتخصيص فعملنا بالمتحقق وتركنا المحتمل إلا أنه يعكّر على هذا قول الشارح الآتي «والرابع ظاهر في العود إلى الأحد إذ يكفي في التخصيص ظهور الخاص في معناه إلا أن يمنع ظهوره فيما ذكر لكن روى أحمد وأبو يعلى مرفوعاً للجار أن يضع خشبه على جدار غيره وإن كره، فإن صح كان معيناً للرجوع إلى الأحد ولم يقدّم منع الظهور شيئاً فليتأمل . قوله: (وقولك زيد طيب ماهر الخ) عبارة الصفي الهندي: وقد يكون بسبب جمع الصفات وأردافها بما يصلح أن يرجع إلى كلها أو إلى بعضها نحو قولك «زيد طيب أديب خياط ماهر»، فقولك «ماهر» يصح أن يكون راجعاً إلى الكل وإلى البعض فقط، وذلك البعض يصح أن يكون هو الآخر أو غيره. قال: فإن قلت هو ظاهر في العود إلى الكل عند البعض وإلى الأخير عند البعض الآخر، وعلى التقديرين لا يتحقق الإجمال قلت: أليس أنه عند البعض مجمل غير ظاهر في شيء منها وغرضنا إنما هو بطريق الإجمال في الجملة لا الإجمال المتفق عليه. ثم الإجمال في مثل هذا لازم على رأيهم أيضاً إذا دلّ دليل على أنه لا يرجع إلى الكل أو إلى الأخير انتهى. فليُنظر السؤال والجواب في مثال المصنف. وبالجملة فكلام الصفي هذا صريح في انتفاء الإجمال عند من يقول بالعود إلى الجميع ومن يقول بالعود إلى الأخير فقط، وفي ذلك تأييد لما قدمناه من نفي الإجمال عن المشترك عند من يحمله على معنیه ظهوراً كالشافعي. قوله: (لتردد ماهر بين رجوعه إلى طيب الخ) أي لأنه محتمل أن يكون خبراً ثانياً لزيد أو يكون صفة للخبر وهو طيب ولا مزية لأحد الاحتمالين على الآخر. قوله: (ويختلف المعنى باعتبارهما) أي فعلى الأول يكون المراد المهارة في الطب، وعلى الثاني يكون المراد المهارة مطلقاً كما قال العضد لتردده بين المهارة مطلقاً والمهارة في الطب انتهى.

قوله: (لتردد الثلاثة الخ) حاصله أنه محتمل - أن التقدير أجزاء الثلاثة زوج وفرد، ويحتمل أن التقدير صفات الثلاثة زوج وفرد، فالثلاثة محتمل أن الحكم عليها بهذا الحكم باعتبار أجزائها فلا يلزم اتصافها بالصفتين بل اتصاف أجزائها أي جزأيهما، ويحتمل أن الحكم عليها باعتبار صفاتها فيلزم

(١) رواه البخاري في كتاب النفقات باب ١٤. مسلم في كتاب الزكاة حديث ٩٨. أحمد في مسنده (٩٩/٥٦).

وجميع صفاتها. وإن تعين الأول نظراً إلى صدق المتكلم به إذ حمله على الثاني يوجب كذبه (والأصح وقوعه) أي المجلد (في الكتاب والسنة) للأمثلة السابقة منهما ونفاه داود ويمكن أن ينفصل عنها بأن الأول ظاهر في الزوج لأنه المالك للنكاح، والثاني مقترن بمفسره، والثالث ظاهر في الابتداء، والرابع ظاهر في عوده إلى الأحد لأنه محط الكلام (و) الأصح (أن المسمى الشرعي) للفظ (أوضح من) المسمى (اللغوي) له في عرف الشرع لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات فيحمل على الشرعي. وقيل لا في النهي. وقال الغزالي: وهو مجمل. والآمدي: يحمل على اللغوي (وقد تقدم) ذلك في مسألة اللفظ إما حقيقة أو مجاز وذكر هنا توطئة لقوله (فإن تعلم) أي المسمى الشرعي للفظ (حقيقة فيرد إليه بتجاوز) محافظة على الشرعي ما أمكن

اتصافها بالصفتين مع استحالته، وهذا كلام صحيح لا غبار عليه خلافاً لما أشار إليه شيخ الإسلام حيث قال بعد ما مهده. وبذلك علم أنه كان الأولى أن يقول لتردد الثلاثة فيه بين اتصافها بصفتيها واتصاف أجزائها بهما انتهى. بل ما عبر به الشارح أقعد لأن المدعي إجماله لفظ الثلاثة ولا معنى لإجماله إلا ترده بين أن يراد به الأجزاء وأن يراد به الصفات، وأما تردد الثلاثة بين اتصافها واتصاف أجزائها فهو فرع عن هذا التردد فليتأمل. قوله: (وإن تعين الأول نظراً إلى صدق المتكلم) قد يقال هلا كانت استحالة اجتماع وصفي الزوجية والفردية واستحالة ثبوت الزوجية لها، وبداهة ثبوت الفردية لها قرينة مقارنة دالة على الاحتمال الأول مانعة من الاحتمال الثاني فيتضي الإجمال عن هذا الكلام، ويمكن أن يكون هذا وجه قول أبي زرعة والبرماوي في عد هذا المثال من المجلد نظر لا يخفى. وأما ما دفع به المحشيان هذا النظر فلا يخفى ما فيه، وعندني أنه غير دافع له فليتأمل. وقد يتعسف في دفعه بأنه لما كان الكلام قد يكون صدقاً وقد يكون كذباً، وقد يقصد المتكلم المعنى الكاذب لاعتقاد أو غيره لم تعد هذه القرينة قرينة دافعة للإجمال فليتأمل. قوله: (والثاني مقترن بمفسره) أي وإن تأخر عنه في النزول وكأنه لا يعد مثل هذا الفاصل الواقع بينهما مانعاً من الاقتران، وفي هذا الكلام دلالة على أن الاقتران بالمفسر مانع من الإجمال وهو موافق لما تقدم عن العضد في المشترك ومؤيد للنظر السابق في مثال الثلاثة زوج وفرد وكأن الأول يمنع الاقتران نظراً لتأخر النزول، بل وللفضل بينهما بناء على أن مثل هذا الفصل مانع من الاقتران وهو الظاهر، أو ينظر إلى حالته قبل نزول الميين كما قال الشارح فيما تقدم للجهل بمعناه قبل نزوله مبينه، ويحتمل أن المراد أنه مجمل عند داود أيضاً وأنه إنما يمنع وقوع المجلد غير مبين لا مطلقاً.

قوله: (فإن تعلم حقيقة) قال شيخنا: من تسمية المعنى باسم اللفظ انتهى. وكأنه يعربه حالاً أي حال كونه حقيقة لا مجازاً أي معنى حقيقياً لا مجازياً، فإن المسمى الشرعي قد يكون حقيقة وقد يكون مجازاً إذ المجازات قد تكون شرعية. ويمكن أن يراد بالحقيقة هنا نفس الأمر أي فإن تعلم المسمى الشرعي بحسب الحقيقة ونفس الأمر وأن يجعل تمييزاً محولاً عن الفاعل أي فإن تعذر حقيقة المسمى الشرعي أي المسمى الشرعي بنفسه. قوله: (فيرد إليه بتجاوز) لا

(أو) هو (محمل) لتردده بين المجاز الشرعي والمسمى اللغوي (أو يحمل على اللغوي) تقديماً للحقيقة على المجاز (أقوال) اختار منها المصنف في شرح المختصر كثيره الأول مثاله حديث الترمذي وغيره «الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل فيه الكلام»^(١) تعذر فيه مسمى الصلاة شرعاً فيرد إليه بتجاوز بأن يقال: كالصلاة باعتبار الطهارة والنية ونحوهما. أو يحمل على المسمى اللغوي وهو الدعاء بخير لاشتمال الطواف عليه فلا يعتبر فيه ما ذكر أو هو محمل لتردده بين الأمرين (والمختار أن اللفظ المستعمل لمعنى تارة ولمعنيين ليس ذلك المعنى أحدهما) تارة أخرى

ينبغي أن المناسب لمقابلة هذا بقوله «أو محمل الخ» رجوع ضمير «يرد» للفظ إذ المحمل من أقسامه أي يرد اللفظ إلى المسمى الشرعي بتجاوز بأن يحمل على معنى شرعي مجازي. وأيضاً فلو رجع للمسمى الشرعي صار التقدير فيرد المسمى الشرعي إلى المسمى اللغوي بتجاوز ولا معنى له. نعم يمكن خلو «يرد» من الضمير بحمله على التمام والتقدم فيحصل الرد أي رداً للفظ إليه يتجاوز. قوله: (بأن يقال كالصلاة) قال شيخنا الشهاب: يعني أطلقت في الحديث وأريد بها هذا المعنى إذ لو كان من التشبيه البليغ على حذف الأداة لكان مدخولها حقيقة وليس استعارة لذكر الطرفين انتهى. وأقول: قوله «وأريد بها هذا المعنى» أي مشابه الصلاة، فمعنى قوله «الطواف بالبيت صلاة»^(١) الطواف بالبيت مشابه للصلاة. وقوله «وليس استعارة الخ» هذا قول الجمهور في نحو «زيد أسد» وذهب بعضهم ونقل عن المحققين إلى جواز حمله على الاستعارة كما بسطنا الكلام فيه عند قوله في أول الكتاب «منهلاً يروى ويمير». قوله: (أو يحمل على المسمى اللغوي وهو الدعاء بخير) أي بأن يجعل المراد منه هو المعنى اللغوي. وأقول: ظاهره أنه إذا حمل على ذلك كان حقيقة وقد يتوقف في ذلك بأن الطواف ليس دعاء وإن كان قد يصاحبه، فإطلاق الصلاة بالمعنى اللغوي على الطواف من إطلاق اسم الشيء على ما يصاحب ولو في الجملة ذلك الشيء، ومثل ذلك مجاز لا حقيقة فلا يصدق قوله تقديماً للحقيقة على المجاز اللهم إلا أن يكون المراد أن معنى قوله «صلاة» أنه يصاحب الصلاة بالمعنى اللغوي، وعلى هذا فقد يجعل على حذف المضاف أي ذو صلاة بمعنى أنه مصاحب لها فلم يخرج الصلاة عن معناها اللغوي وإن كان في حملها على الطواف مسامحة. ثم رأيت شيخنا العلامة أورد الإشكال ثم أجاب بما فيه نظر فليتأمل.

قوله: (والمختار أن اللفظ المستعمل لمعنى تارة الخ) أقول فيه أمران: الأول أن هذه المسألة يشملها ما سبق إذ لا فرق في كل من الشيتين اللذين يتردد المحمل بينهما بين أن يكون معنى واحداً أو أكثر، وإنما أفردها المصنف بالذكر نظراً لمقابل المختار النافي للإجمال نظراً لترجيح الحمل على المعنيين نظراً لأنه أكثر فائدة، ولأن المسألة ليست مشروطة بسبق تقررو المعنى والمعنيين

(١) رواه النسائي في كتاب المناسك باب ١٣٦. الدرر في كتاب المناسك باب ٣٢. أحمد في مسنده (٤١٤/٣).

على السواء وقد أطلق (مجمل) لتردده بين المعنى والمعنيين وقيل يترجح المعنيان لأنه أكثر فائدة (فإن كان) ذلك المعنى (أحدهما فيعمل به) جزماً لوجوده في الاستعمالين (ويوقف الآخر)

لذلك اللفظ كما هو المتبادر من فرض ما سبق بل يكفي فيها احتمال اللفظ لذلك. والثاني أن شيخنا العلامة قال: إذا تأملت تقرير الشارح لمعنى الكلام ظهر لك أن صواب العبارة أن يقول: إن اللفظ المتردد بين معنى تارة ومعنيين الخ إذ اللفظ المذكور لم يتحقق له سبق استعمال فيما ذكر بل ليس فيه إلا هذان الاحتمالان انتهى. وأقول: قد تقرّر في المنطق الموسوم بأنه معيار العلوم أن ثبوت أمر لآخر له كيفية في الواقع من الإمكان وغيره تسمى تلك الكيفية مادة القضية، والصورة المعقولة منها في القضية المعقولة واللفظ الدال عليها في القضية الملفوظة تسمى جهة القضية، فإن اشتملت القضية على البيان سميت موجهة وإلا سميت مهملة من حيث الجهة، ثم الجهة إن وافقت المادة كانت القضية صادقة وإلا فكاذبة، وحيث قلنا أن نجعل جهة النسبة في قول المصنف المستعمل هو الإمكان. غاية الأمر أنه لم يبين فتكون القضية المشار إليها بتلك النسبة مهملة من حيث الجهة وإهمال القضية من حيث الجهة لا يخرجها عن مادتها في الواقع كما هو معلوم مقرّر، وعلى هذا فالمعنى أن اللفظ الذي يمكن استعماله بمعنى الخ. وهذا لا يقتضي وجود الاستعمال بالفعل كما في قولك «زيد كاتب» بالإمكان فإنه لا يقتضي وجود الكتابة بالفعل. غاية الأمر أنّ هذه القضية موجهة والقضية فيما نحن فيه مهملة من حيث الجهة لكن إهمالها كذلك لا يخرجها عن مادتها في الواقع، وبهذا يظهر لك أن قول الشيخ «ظهر لك أن صواب العبارة الخ» المقتضي أن عبارة المصنف غير صواب ممنوع بالقواعد المقرّرة، وأنه لا منشا لامثال ذلك الاعتراض إلا إهمال مراعاة تلك القواعد والجري على المألوف بين الناس فتأمل. لا يقال لفظ المستعمل وصف لأنه اسم مفعول وحقيقته الحال كما قرّره المصنف فيما سبق في اسم الفاعل وحمله على معنى الإمكان ينافي ذلك لأننا نقول: هذا غلط واضح فإن المحمول ههنا على الإمكان ليس اسم المفعول بل نسبتته إلى الذات وفرق كبير بينهما، فالمعنى أن اللفظ الذي يمكن أن يتصف بالاستعمال بالفعل في معنى تارة الخ. لا يقال لم يحصل بذلك الخلاص عن الإشكال لأن الاستعمال غير متحقق حال التكلم أي تكلم المصنف لأننا نقول: ليس المراد بالحال في قولهم الوصف حقيقة في الحال حال التكلم بل حال التلبس كما قرّر ذلك المصنف فيما سبق وبسطنا تقريره وتأييده وتوضيحه ورد ما أطال به الشيخ هناك فراجع، وكفاك حجة قاطعة على صحة ما قلنا ما صرّح به أئمة المنطق من أن نحو «زيد كاتب» قد تكون مادته الإمكان مع أن المحمول فيه اسم فاعل وهو حقيقة في الحال فاحفظ ذلك. قوله: (على السواء) قال شيخنا الشهاب: متعلق بـ «مستعمل» أو حال من «تارة» و «تارة» انتهى. وقوله «وقد أطلق» أي استعمال. قال شيخنا الشهاب: حال من ضمير «المستعمل» انتهى.

قوله: (والتقييد بقوله ليس الخ مما ظهر له كما قال) قال شيخ الإسلام: وظاهره أن المراد

للتردّد فيه وقيل يعمل به أيضاً لأنه أكثر فائدة والتقييد بقوله «ليس الخ» مما ظهر له كما قال :
والظاهر أنه مرادهم أيضاً مثال الأول حديث مسلم «لا ينكح المحرم ولا ينكح»^(١) بناء على أن
النكاح مشترك بين العقد والوطء فإنه إن حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد وهو أن المحرم
لا يبطأ ولا يوطأ أي لا يمكن غيره من وطئه وإن حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر

بآخره قوله «ويوقف الآخر» وعليه قد يقال كيف يصح ذلك مع قول الشارح؟ وقيل يعمل به
أيضاً فإنه يقتضي أن غير المصنف قال ذلك أو بعضه، ويجب بأنه أراد أن الجزم بتقيده ذلك مع
ما بعده مما ظهر له من فحوى كلام القوم فلا ينافيه أن لغيره فيه كلاماً يخالفه انتهى. وأقول: لا
ينفى أن قضية قوله «ويوقف الآخر» مع حكاية الشارح مقابلة أن الاختلاف في وقف الآخر
والعمل به ثابت في كلامهم وثبوت هذا الاختلاف فيه يتضمن أن العمل بالأوّل الذي هو أحد
المعنيين ثابت فيه أيضاً إذ من أبعد البعيد أن يختلفوا في المعنى الآخر هل يوقف أو يعمل به
ويسكتوا عن المعنى الأوّل أو يذكروا فيه خلاف العمل مع دخوله على كل تقدير، وهذا الصنيع
صريح في تقييد مسألة الإجمال في كلامهم بما إذا لم يكن ذلك المعنى أحد المعنيين. وقضية ذلك
أن المصنف أخذ تقييد إحدى المسألتين من الأخرى ومثل هذا لا يناسبه أن يقال فيه أنه مما ظهر
له، ولا أن يقال الظاهر أنه مرادهم فالإشكال قوي وفي جواب الشيخ ما فيه والظاهر أنه
مرادهم أيضاً أي كما أنه ظهر له. قوله: (بناء على أن النكاح مشترك بين العقد والوطء) احتراز
عن القول بأنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر فلا إجمال فيه بل هو من الظاهر كما علم مما
سبق. قوله: (استفيد منه معنى واحد) قال شيخنا الشهاب: فيه نظر ولو عكس كان أظهر
انتهى. وقد بسط شيخ الإسلام تقرير هذا الإشكال وجوابه فليراجع. وقال الكمال ما نصه:
والمعنى الواحد المستفاد هو الوطء الذي هو وصف للمحرم فعلاً أو تمكيناً والمعنيان هما عقده
النكاح لنفسه وعقده لغيره والقدر المشترك بينهما مطلق العقد انتهى. وحاصله أن الوطء فعلاً
وتمكيناً لما اتحد متعلقه فإن متعلق الواطئة والموطئية واحد وهو المحرم عد معنى واحداً، والعقد
لما تعدّد فإنه تارة يكون لنفسه وتارة يكون لغيره عد معنيين وفيه نظر، لأن المحذور والكون
متزوجاً والكون مزوجاً ومتعلقهما واحد وهو المحرم، غاية ما في الباب أن الثاني يتعلق بغيره
أيضاً ولا دخل لذلك في المحذورية ولا منع له من اتحاد متعلقها كما أن الواطئية تتعلق بغيره ولم
يمنع تعلقها به اتحاد المتعلق عندكم، ويمكن أن يفرق بأن الغرض بالذات من التزويج لما رجع
إلى الغير كان منظوراً إليه بالذات بخلاف الغرض بالذات من الوطء فإنه غير راجع إلى الغير،
فلذا نظروا إليه في الأول دون الثاني حتى عدوا المعنى في الأول دون الثاني.

(١) رواه مسلم في كتاب النكاح حديث ٤١ - ٤٥. أبو داود في كتاب المناكح باب ٣٨ الترمذي في كتاب الحج

باب ٢٣. الموطأ في كتاب الحج حديث ٧٣، ٧٠ أحمد في مسنده (١/٥٧، ٦٤).

مشترك وهو أن المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره. ومثال الثاني حديث مسلم «الثيب أحق بنفسها من وليها»^(١) أي بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها. وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة وكذلك بعض أصحابنا لكن إذا كانت في مكان لا ولي لها فيه ولا حاكم ونقله يونس بن عبد الأعلى عن الشافعي رحمه الله (البيان) بمعنى التبيين (إخراج الشيء من حيز

قوله: (أي بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة) أقول: يجتمل أن يكون مراده أن المعنى الواحد الذي يستعمل فيه اللفظ تارة هو عقدها لنفسها والمعنيان اللذان يستعمل فيهما تارة أخرى وذلك المعنى أحدهما أن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها، ويجتمل أن يكون مراده أن المعنى الواحد أن تأذن لوليها وأن المعنيين أن تأذن لوليها أو تعقد لنفسها، ويؤيد الأول ما في بعض النسخ مما صورته هكذا أي بأن تعقد لنفسها أو بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها انتهى. ويبعد أنه يلزم عليه أن يكون عقدها لنفسها أمراً معلوماً محقق الثبوت وإذنها لوليها مع عقدها لها غير معلوم وغير محقق الثبوت مع أن العكس أولى كما لا يخفى، ومع أن جواز عقدها لنفسها إنما هو عند أبي حنيفة فيحتاج إلى بناء التمثيل على الاحتمال والفرض وهو كافٍ في التمثيل. ومن هنا يعلم أن قول الشارح وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة لا يتوقف عليه صحة التمثيل وإنما ذكره لزيادة الفائدة وكون صحة التمثيل عليه أبلغ فليتأمل. قوله: (ونقله يونس) اعترض عليه بأن الذي نقله يونس إنما هو أنها تولى أمرها أمر أيزوجها، وأما تزويجها نفسها فإنما هو وجه حكاه الماوردي انتهى. وقد يجاب بأن ذلك مراد الشارح وإن تسمح في التعبير أو أنه اطلع على نقل عن يونس يوافق ما ذكره عنه والمسألة مبسطة محزنة في كتب الفروع فلتراجع منها. قوله: (البيان إخراج الشيء) أي من قول أو فعل من حيز الإشكال إلى حيز التجلي أي من حال إشكاله وعدم فهم معناه إلى حال اتضاح معناه وفهمه بنصب ما يدلّ عليه من حال أو نحوه وفي العضد وغيره البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من «بان» إذا ظهروا انفصل، وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين ومحلّه وهو المدلول. وبالنظر إلى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي بالنظر إلى الأول وهو الإخراج من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح وأورد عليه ثلاث إشكالات: أحدها البيان ابتداء من غير تقرّر إشكال بيان وليس ثم إخراج من حيز الإشكال. ثانيها أن لفظ الحيز في الموضوعين مجاز والتجوّز في الحد لا يجوز. ثالثها أن التجلي هو الوضوح بعينه فيكون مكرراً زاد العضد: ولا يخفى أنها مناقشات واهية انتهى. أي لأن البيان ابتداء من غير سبق إشكال لا يسمى بياناً في الاصطلاح وإن سمي به لفة، والكلام في الاصطلاح وإن اصطلح أحد على تسميته بياناً فلا مشاحة فيه ولا يضرنا،

(١) رواه مسلم في كتاب النكاح حديث ٦٧، ٦٨. أبو داود في كتاب النكاح باب ٢٥. أحمد في مسنده (١)

الإشكال إلى حيز التجلي) أي الاتضاح فالإتيان بالظاهر من غير سبق إشكال لا يسمى بياناً (وإنما يجب) البيان (لمن أريد فهمه) المشكل (اتفاقاً) لحاجته إليه بأن يعمل به أو يفتي به بخلاف

وأنّ التجوز في الحد لا يمتنع مطلقاً بل يجوز عند وضوح المعنى وفهم المراد كما تقرّر في عمله، ولعل استحالة ثبوت الحيز للمعاني كالإشكال والاتضاح قرينة على المقصود وأن زيادة لفظ آخر كالتفسير لما قبله لزيادة الوضوح المقصود في التعاريف لا يعد تكراراً. فقول الشارح «بمعنى التبيين» إشارة إلى أن له معاني أخرى. وقوله «فالإتيان بالظاهر الخ» دفع للإشكال الأول. ومتابعة المصنف للصيرفي مع الاطلاع قطعاً على هذه الإشكالات فإنها مذكورة حتى في المختصر لعدم اعتداده بها وإسقاط لفظ الوضوح لعدم الحاجة إليه وزاد الشارح معناه تفسيراً للتجلي لأنه أوضح منه.

قوله: (فالإتيان بالظاهر من غير سبق إشكال الخ) قال شيخنا الشهاب: أي فهذا الظاهر لا مجمل ولا مبين وفيه نظر، إذ لا واسطة وجواب الحاشية ضعيف انتهى. وأقول: هذا النظر مدفوع ولا إشكال في إثبات الواسطة فإنه أمر اصطلاحى لا مشاحة فيه، وجواب الحاشية صحيح قوي موافق لقول العضد السابق «ولا يخفى أنها مناقشات واهية» ولما تقدّم في بيانه على أن هذا الكلام من الشيخ غير ملاقي لما نحن فيه إذ كلامنا في البيان بمعنى التبيين وكلامه في المبين وفرق عظيم بينهما، ولهذا قال العضد كما تقدّم «والمبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة» ثم قال: وقد يكون فيما سبق له إجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له إجمال كمن يقول ابتداء والله بكل شيء عليم انتهى. مع قوله السابق آنفاً «ولا يخفى أنها مناقشات واهية الدال على أنّ الإتيان بالظاهر ابتداء ليس بياناً اصطلاحاً». واعلم أنّ المبين بكسر الياء كما ضبطه بذلك صاحب النفود في ترجمة ابن الحاجب بقوله «البيان والمبين». قوله: (وإنما يجب البيان لمن أريد فهمه اتفاقاً) أقول فيه أمور: أحدها قال الأصفهاني في شرح المحصول بعدما بين أن الإمام تبع في هذا صاحب المعتمد وفيه نظر من وجهين.

أحدهما أنّ ما ذكره صاحب المعتمد وهو إذا أريد من شخص فعل ما يجب بيان ذلك الفعل له وإلا يلزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل، هذا يستقيم على أصل أبي الحسين فإنه يمنع تكليف ما لا يطاق، وأما على أصل المصنف وهو القول بتجوز التكليف بالمحال فلا. انتهى. وبه يشكل دعوى المصنف الاتفاق اللهم إلا أن يتكلف حمله على اتفاق المانعين تكليف ما لا يطاق ولا يخفى ما فيه، ولك أن تقول إنما يتوجه الإشكال على المصنف لو قال إنما يجب لمن كلف لكنه إنما قال لمن أريد فهمه، ومن أراد الله فهمه يستحيل عدم البيان له وإلا تخلف المراد وهو محال فلا إشكال عليه فليتأمل. نعم لما قال الإسنوي يجب بيان المجمل لمن أراد الله تعالى فهمه لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال انتهى. قال ابن جماعة: في هذا التعبير قصور والمطابق لما يأتي في آخر التعليل أن يقول لمن أوجب الله تعالى عليه أن يفهم انتهى. وإذا

غيره (والأصح أنه) أي البيان (قد يكون بالفعل) كالقول وقيل لا لطول زمن الفعل فيتأخر البيان به مع إمكان تعجيله بالقول وذلك ممتنع.

قلنا: لا نسلم امتناعه (و) الأصح (أن المظنون يبين المعلوم) وقيل لا لأنه دونه فكيف

عللنا ما قاله المصنف بما قلناه لم يبق عليه إشكال مطلقاً، ثم ذكر الأصفهاني الوجه الثاني بما ينبغي الوقوف عليه. الأمر الثاني قال المصنف في شرح المنهاج بعد ما شرح قوله «إنما يجب لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كأحكام الحيز» ما نصه: هذا ما ذكره المصنف تبعاً للإمام والإمام تبع فيه أبا الحسين وفيه نظر من وجهين: أحدهما إطلاق قوله «يجب البيان لمن أريد فهمه» يشعر بأنه يجب على الله تعالى وهذا إنما يقوله المعتزلة فهي عبارة رديئة، والأولى التعبير بأن البيان لمن أريد فهمه لا بدّ من وقوعه.

والثاني أن فيه إشعاراً بأنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء في ذلك انتهى. والوجه الأول وارد على عبارته هنا. الأمر الثالث أنّ ما ذكره من الوجوب ينافي قوله الآتي «تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع» وإن جاز لأن وجوب البيان ينافي جواز تأخيره عن وقت الفعل. ويمكن أن يجاب بوجهين: أحدهما ما سبق من أنّ الوجوب هنا باعتبار إرادة الفهم لاستحالتها من غير بيان، وأما عدم الوجوب الذي تضمنه ما سيأتي فهو باعتبار جواز تكليف ما لا يطاق. والثاني بناء الوجوب هنا على عدم جواز تكليف ما لا يطاق كما أفاده ما تقدّم عن الأصفهاني ويوافقه أن المصنف في شرح المنهاج على الوجوب بأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بما لا يطاق بخلاف عدم الوجوب المفهوم مما سيأتي فإنه منبني على جواز ما ذكر كما صرح به الشارح فيما سيأتي. نعم قد يستعبد الوجه الأول بأن الظاهر أن مراده بمن أريد فهمه من أريد تكليفه بالفهم بالذات أو التبع لتوقف المكلف به عليه بدليل أنه في شرح المنهاج عبر بقوله «يجب البيان لمن أريد فهمه» لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال انتهى. وقد يدفع الاستبعاد والاستدلال بأن هذه مسألة أخرى غير ما في شرح المنهاج كما قد يشعر بذلك تعليل الشارح وعدول عما علل به في شرح المنهاج. فإن قيل: يمكن أن يجاب أيضاً بأن وجوب البيان إنما ينافية جواز ترك البيان لا جواز تأخيره لأن تأخير البيان غير تركه. قلت: لا يخفى بعد هذا لأن تأخير البيان عن وقت الفعل الذي كلف به ترك للبيان في الوقت الذي كلف فيه بالفهم فليتأمل.

قوله: (قلنا لا نسلم امتناعه) اعترضه الكمال بأن فيه إجحافاً في اختصار الجواب بالنسبة إلى ما في عبارة المختصر وبين ذلك. وأقول: جوابه أن هذا إجحاف لا يضر ولا يترتب عليه خلل لأن ما ذكره الذي هو الوجه الرابع في المختصر يعني عن بقية الوجوه مع الاختصار فراجعه وتأمله تعرفه، ومن هنا قد يقال إنه على هذا مما لا يعد إجحافاً مطلقاً لأن الاختصار من غير خلل لا يكون إجحافاً. قوله: (والأصح أنّ المظنون يبين المعلوم) فيه أمران: الأول قال

يجعل في محله حتى كأنه المذكور بدله قلنا لوضوحه (و) الأصح (أن المتقّم) وإن جهلنا عينه

شيخنا الشهاب: أي المظنون المتن كخبر الأحاد دون الدلالة ركذا الكلام في المعلوم انتهى. وأقول: وجه ما قاله أن المعلوم الدلالة لا خفاء فيه لاحتاج للبيان أو ليتصوّر بيانه بالمظنون بل هو أوضح من المظنون فلا يتصوّر بيانه به. الثاني قال الكوراني: هذا ظاهر كلام الإمام في المحصول، والتحقيق في هذا المقام أن الميين إن كان عاماً أو مطلقاً فيشترط أن يكون بيانه أقوى لأنه يرفع العموم الظاهر والإطلاق وشرط الرفع أن يكون أقوى، وأما المجل فلأ يشترط أن يكون بيانه أقوى بل يحصل بأدنى دلالة لأن المجل لما كان محتتملاً للمعنيين على السواء فإذا انضم إلى أحد الاحتمالين أدنى مرجح كفاه انتهى. وأقول: إما أولاً فما نقله عن ظاهر كلام المحصول نقله صاحب الأحكام عن أبي الحسين في المعتمد ثم اختاره وتبعه ابن الحاجب وقال إنه التحقيق، وأما ثانياً فقد فرض الكلام في أعم من بيان المجل مع أن كلام المصنف هنا إنما هو بيان المجل كما هو ظاهر، وأما ثالثاً فجواب ما استند إليه فيما قال إنه التحقيق إن متعلق البيان هو المدلول وهو ظني فيهما.

قوله: (والأصح أن المتقّم وإن جهلنا عينه الخ) أقول فيه أمور: الأول قال شيخ الإسلام: أي والمقارن فيما يظهر وإنما تركوه لقلته وخفاء تصويره انتهى. قلت: وفيه نظر لأنه إن أريد المقارن للبيان الآخر بأن يقارن البياتان، سواء قارنا الميين أيضاً أم تأخرا عنه، ففيه أنهما إذا تقارنا لم يمكن تعيين أحدهما لكونه البيان حتى يصح اتصاف الآخر بأنه مقارن للبيان إذ الحكم على أحدهما بعينه بأنه للبيان من التحكم المحض. وأيضاً فالحكم بأن المقارن هو البيان منافي للحكم بأنه مقارن للبيان. نعم هذا ظاهر إذا وجد تقارن حقيقة كأن كان الميين الأمر بالضرب فقال اضربوا ضربة باليد مقارناً لضربة باليد بحيث كان زمان القول بقدر زمان ضربه باليد، أما لو قارن أحدهما بعض الآخر كان أمر في المثال الآتي في المتن بطواف واحد مع آخر أجزاء الطوافين، فهل هو من باب تقدّم الفعل حتى يكون البيان هو القول عند أبي الحسين أيضاً في قسم الاختلاف الآتي. أو أمر بطواف واحد مع آخر أجزاء الطوافين، فهل من باب تقدّم الفعل حتى يكون الفعل هو البيان عند أبي الحسين فيما ذكر فيه نظر، ولا يبعد أن الأمر كذلك. ويبقى ما لو قارن القول أثناء الفعل كأن قارن مجموع آخر الطواف الأول وأول الطواف الثاني أو وقع بينهما فليتأمل فيه على قول أبي الحسين. وإن أريد المقارن للميين بأن قارن أحدهما الميين وتأخر الآخر عنه ففيه أن هذا داخل في المتقّم إذ المراد به المتقّم على البيان الآخر وهذا كذلك، فعبارتهم شاملة له فلا حاجة إلى زيادته والتردد فيه فليتأمل. والثاني أنه قد يستشكل ثمره هذا الخلاف في القسم الأول فإن الغرض فيه اتفاقهما في البيان فلا تفاوت بين كون البيان هو الأول دون الثاني وعكسه إلا أن يجاب بأن تعلق التكليف تعلق إلزام إنما يكون بعد البيان، فإذا مضى بعد الأول من البياتين زمن يمكن فيه الفعل.

من القول والفعل المتفقين في البيان (هو البيان) أي المبين والآخر تأكيد له وإن كان دونه في القوة. وقيل إن كان كذلك فهو البيان لأن الشيء لا يؤكد بما هو دونه. قلنا: هذا في التأكيد بغير المستقل أما بالمستقل فلا، ألا ترى أن الجملة تؤكد بجملة دونها (وإن لم يتفق البيانان) القول والفعل كان زاد الفعل على مقتضى القول (كما لو طاف) ﷺ (بعد) نزول آية (الحج) المشتملة على الطواف (طوافين وأمر بواحد فالقول) أي فالبیان القول (وفعله) ﷺ

فإن قلنا البيان هو الأول استقر التكليف أو الثاني فلا. والثالث أن قوله «وقيل إن كان» أي الآخر كذلك أي دونه أي دون المتقدم في القوة فهو أي الآخر البيان لم يفسح فيه عن أن الأول حينئذ تأكيد للآخر فيلزم تقدم التأكيد أولاً، وحينئذ فيما أنت يجعل بياناً أيضاً فينافي قوله فهو البيان أولاً فيلزم أن يكون لغواً وقد يلتزم الأول وجواز تقدم التأكيد، وقد ذكر بعض النحويين في تكرير «ما» الحجازية أن الأولى تأكيد للثانية. والرابع أنهم سكتوا عما لو كان البيانان المختلفان قولين كما لو أمر عليه الصلاة والسلام بعد نزول آية الحج مرة بطواف وأخرى بأكثر أو فعلين كما لو فعل بعد نزولها في إحدى حجته طوافاً وفي الأخرى أكثر ودلت القرينة على أن الإتيان بالأكثر لأجل الحج فيحتمل في القولين أن ينظر إلى كونهما عاماً وخاصاً أو مطلقاً ومقيداً إلى غير ذلك ويعمل بمقتضى القواعد فيما ذكر كأن تساويا ولم يمكن الجمع، فإن تأخر الأكثر كان موجباً لزيادة، أو الأقل كان ناسخاً للزيادة كما في غير البيان. ويحتمل خلافه ومنه أن يحمل الواحد على الأقل والأكثر على الأكمل. وأما الفعلان فقد اختلفوا في وقوع التعارض فيهما فجزم في المختصر والمنهاج بأنهما لا يتعارضان لأنه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجباً وفي غيره بخلافه لأن الأفعال لا عموم لها. قال الزركشي: لكن حكى جماعة قولاً بحصول التعارض وطلب الترجيح من خارج كما اتفق في صلاة الخوف، ولهذا رجح الشافعي منها ما هو أقرب لهيئة الصلاة ورجح غيره الأخير. وقال الشيخ ولي الدين: ليس الترجيح هنا بمعنى إلغاء الآخر فإن جميع الهيئات الواردة في ذلك يجوز العمل بها والترجيح إنما هو في الأفضلية وليس الكلام فيه فيحتمل فيما لو وقعا بياناً أن يجري فيهما ذلك أو بعضه، ويحتمل أن البيان هو الأول. وأما الثاني فإن كان هو الأقل فهل هو ناسخ لزيادة الأول في حقه فقط أو في حقه وحق غيره أو مبين لأن المراد به الكمال لأنه أهون من النسخ، أو لأن الأكثر في الفرض وأن النفل يكفيه واحد لأن الحججة الثانية نفل فيه نظر، وإن كان هو الأكثر فهل يحمل على زيادة الواجب في حقه فقط أو في حقه وحق غيره أو على الكمال فيه نظر، وقياس قول المصنف «وفعله ندب أو واجب» أي في حقه دون أمته أن الزيادة هنا مندوبة له أو واجبة عليه دون أمته فليتأمل.

قوله: (المتفقين في البيان) أي بأن لم يزد أحدهما على مقتضى الآخر كما يؤخذ من كلام الشارح الآتي فيما إذا لم يتفقا. قوله: (فالقول أي فالبیان القول) قال شيخنا الشهاب: قوله

الزائد على مقتضى قوله (نَدِبَ أو واجب) في حقه دون أمته (مقدماتاً) كان القول على الفعل (أو متأخراً) عنه جمعاً بين الدليلين (وقال أبو الحسين) البصري البيان هو (المتقدم) منهما كما في قسم اتفاقهما أي فإن كان المتقدم القول فحكم الفعل كما سبق أو الفعل فالقول ناسخ للزائد منه. قلنا: عدم النسخ بما قلناه أولى ولو نقص الفعل عن مقتضى القول كأن طاف واحداً وأمر باثنين فقياس ما تقدم لنا أن البيان هو القول ونقص الفعل عنه تخفيف في حقه ﷺ تأخر الفعل أو تقدم وقياس ما تقدم لأبي الحسين البصري أن البيان المتقدم، فإن كان القول فحكم الفعل كما سبق أو الفعل فما زاده القول عليه مطلوب بالقول (مسألة تأخير البيان) لمجمل أو ظاهر لم يرد ظاهره بقرينة ما سيأتي (عن وقت الفعل غير واقع وإن جاز) وقرعه عند أئمتنا المجوزين تكليف ما لا يطاق. وقوله الفعل أحسن كما قال من قول

«القوة قدره» ليحصر البيان فيه انتهى. وأقول: ظاهر هذه العبارة أن الأول من الطوائف ليس بياناً ولا مؤكداً له بل أتى به لمحض الامتثال، ويحتمل أن يقال إنه مؤكد له وهو ظاهر في تأخره. قوله: (الزائد على مقتضى قوله) هو صادق بالأول وبالثاني لكن اللائق حمله على الثاني ليكون الأول هو ركن الحج لأنه الأليق بحال النبي من المبادرة لما يتعلق بالعبادة المتلبس بها. قوله: (كما في قسم اتفاقهما) قال شيخنا الشهاب: الإضافة بيانية. أقول: أو من إضافة الأعم إلى الأخص. قوله: (كما سبق) أي ندب أو واجب في حقه فقط ﷺ. قوله: (قلنا عدم النسخ بما قلناه) أي بسبب ما قلناه وهو الحمل على الوجوب أو الندب في حقه ﷺ. قوله: (كما سبق) أي من أنه تخفيف في حقه ﷺ. قوله: (بقرينة ما سيأتي) استدلال على التعميم. قوله: (عن وقت الفعل) قال شيخنا الشهاب: أي الزمن الذي وقته الشارع لفعل ذلك الفعل انتهى. وأقول: المفهوم من التأخير عن الوقت تأخيره إلى خروجه ولا يبعد ضبط التأخير الغير الواقع بالتأخير إلى حد لا يبقى بعد البيان من الوقت ما يسع الفعل مع ما يتوقف عليه ثم رأيت ما سيأتي قريباً. قوله: (غير واقع) لا يقال بل وقع كما في صحيح ليلة الإسراء لأننا نقول: صحيح ليلة الإسراء لم يجب أصلاً، إما لأن وجوبها كان مشروطاً بالبيان قبل قوات وقتها ولم يبين له ﷺ ولهذا لم يفعلها أداء ولا قضاء، وإما لأن الوجوب إنما كان لظهور ذلك اليوم فما بعده دون ما قبله، ومن هنا يعلم أن الكلام في غير الوجوب المعلق على البيان، أما هو فلا يتصور فيه تأخير البيان عن وقت الفعل.

قوله: (وقوله الفعل أحسن للنج) أقول فيه أمور: الأول أنه ينبغي أن يراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو القول وفعل القلب كالاعتقاد لظهور أنه قد يكلف بذلك في وقت معين. والثاني أنه إنما عبر بالأحسنية دون التعمين لأن المراد بالحاجة هنا غير المراد بها عند المعتزلة كما لا يخفى. ولهذا عبر المصنف بها فيما سيأتي غير أنها لما أوهمت إرادة المعنى الممتنع عندنا كان الاحتراز عنها أحسن فارتكبه المصنف هنا ولم يرتكبه فيما سيأتي تبييناً على جواز التعبير بها وأنه

غيره الحاجة لأنها كما قال الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني لائفة بالمعتزلة القائلين بأن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال. (و) تأخير البيان عن وقته الخطاب

لا محذور فيه بالمعنى المراد لنا في هذه المواضع، وبذلك يندفع قول شيخنا الشهاب أي فحيث تدعير المصنف بها فيما سيأتي ذموم عن هذا انتهى. والثالث قال المولى التفتازاني: قوله «عن وقت الحاجة» أي وقت تنجيز التكليف انتهى. وقال الزركشي: قولهم «لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو الفعل» هل المراد به وقت إمكان الفعل أو وقت تضيق الزمان؟ مثاله إذا زالت الشمس ولم يبين للمكلف ما يفعل هل يكون هذا تأخيراً للبيان أو لا يكون إلى أن يبقى من الوقت ما يسع تلك الصلاة؟ الذي صرح به القاضي أبو بكر أن المراد وقت جواز الشروع في الفعل فيكون تأخير البيان عن وقت الزوال تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة وعلى هذا يشكل تعليلهم المنع بأنه تكليف ما لا يطاق لأنه إذا بين له في نصف الوقت لم يكن تكليفاً بما لا يطاق وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة الخ. وما فرعه على ما نقله عن القاضي قد يجزى إلى وجوب البيان قبل الوقت ليتحقق بالبيان أول الوقت وفيه نظر. وبالجملة فالمتجه جواز تأخير البيان عن أول الوقت الموسع ولا يكون منافياً لتعلق الوجوب لأنه يتعلق على وجه التوسيع فيغتر فيه تأخير البيان عن الأول، ويكفي في ثبوت التعلق عن الأول أنه يجب العزم من الأول على الفعل في الوقت أي إن تمكن إلا أن هذا قد يستبعد وحيث يقوي ما قاله القاضي إلا أنه يشكل عليه ما قاله الزركشي وقد يمنع الاستبعاد فليتأمل. قوله: (لأنها كما قال الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني لائفة بالمعتزلة القائلين بأن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال).

قال في المواقف وشرحه في المقصد الثامن في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض ما نصه: تذييب: إذا قيل لهم - أي للمعتزلة - أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تعالى لتعالیه عنه ولا للعبد لأنها مشقة يلاحظ؟ قالوا: الغرض فيها عائد إلى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وتمكينه منه فإن الثواب تعظيم أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام وهو أن التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلاً، ألا ترى أن السلطان إذا مرّ بزبال وأعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلاً بل عد جوداً وفضلاً وإغناء للفقير وإيعاداً له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك إذا نزل له وقام بين يديه معظماً له ومكرماً إياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمته العقلاء ونسبوه إلى ركافة العقل وقلة الدراية، فالله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقون به انتهى. فالمؤمنون محتاجون إلى التكليف ليمثلوا فيستحقوا الثواب لتوقفه على ذلك على ما تقرّر. ثم أطال في المواقف وشرحه في رد ما قالوه فليراجعه من أراد.

(إلى وقته) أي الفعل جائز (تذاع عند الجمهور سواء كان للمبين ظاهر) وهو غير المجمل كعام يبين تخصيصه ومطلق يبين تقييده ودال على حكم يبين نسخه (أم لا) وهو المجمل كمشارك يبين أحد معنيه مثلاً ومتواطىء يبين أحد ما صدقاته مثلاً وقيل يمتنع تأخيره مطلقاً لإخلاله

قوله: (حاجة إلى التكليف) قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول هذه مسألة والمتقدم إنما هو في حاجة المكلف إلى بيان ما كلف به كي يخرج من عهده فلا يدل ذلك على أحسنية ما قاله المؤلف. ويجاب بأن دعوى المصنف أنه لائق بذلك لا أنه عينه انتهى. وأقول: يمكن أن يجاب أيضاً بأن الاحتياج إلى التكليف ليحصل الثواب بالامثال يجر إلى الاحتياج إلى بيان ما كلف به ليتأتى الامثال فيحصل الثواب. قوله: (ومطلق يبين تقييده) ثم قال في القسم الثاني ومتواطىء. قال شيخنا الشهاب: لينظر ما بين المتواطىء والمطلق من النسب على مقتضى صنيعه، وقد قالوا إن المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد والمتواطىء كذلك فأين التغير؟ اهـ. وأقول: أراد بصنيعه جعله المطلق من غير المجمل الذي له ظاهر والمتواطىء من المجمل الذي ليس له ظاهر ثم أقول: أما أولاً فالظاهر أن المتواطىء أعم من المطلق لأنه كما يشمل الدال على الماهية بلا قيد يشمل غيره أيضاً كالدال على الفرد المنتشر الذي هو النكرة التي قابل بها المصنف المطلق حيث قال: وزعم الأمدي وابن الحاجب دلالة على الوحدة الشائعة توهماء النكرة، فالمطلق من أفراد المتواطىء. وأما ثانياً فينبغي أن يكون الفرق بين ما ذكره من أن المطلق له ظاهر وأنه ليس من المجمل وأن المتواطىء لا ظاهر له وأنه من المجمل إنما هو بالاعتبار بأن يكون ظهور المطلق بالنسبة للقدر المشترك ولو في ضمن الأفراد من غير تعيين وعدم ظهور المتواطىء الذي من أفراد المطلق بالنسبة للأفراد المعينة، أما بالنسبة للقدر المشترك ومطلق الأفراد فظاهر ويؤيد ذلك ما تقدم عن الأصفهاني والقرافي في الكلام على تمثيل المصنف المجمل بالجسم، وبذلك يشعر قول الشارح يبين أحد ما صدقاته فتأمل. قوله: (أحد معنييه) قال شيخ الإسلام: عبر فيه بالثنى وفي المتواطىء عقبه بالجمع نظراً إلى المعهود فيهما أو إلى الغالب انتهى. وأقول: لا يخفى أنه لم يقتصر في الأول على الثنى بل ذكر الجمع أيضاً بقوله «مثلاً» فإنه إشارة إلى الجمع وكأنه قال: أو معانيه ولا في الثاني على الجمع، بل ذكر الثنى بقوله أيضاً «مثلاً» فإنه إشارة إلى الثنى وكأنه قال: أو معنييه ولهذا قال الكمال: به بذكره أي مثلاً عقب معني المشترك وعقب ما صدقات المتواطىء على أن المشترك قد يكون بين أكثر من معنيين وأن المتواطىء قد يوضع لقدر مشترك بين شيئين فقط. وإنما أتى بالثنى في المشترك والجمع في المتواطىء رعاية للغالب فيهما انتهى. فمرادها أنه إنما اقتصر في الأول على التصريح بالثنى وأشار للجمع، وفي الثاني على التصريح بالجمع وأشار للثنى بما ذكرناه. ووجه إشارته للإشارة طلب الاختصار فإن «مثلاً» أخصر من «أو معانيه» في الأول ومن «أو ما صدقيه» في الثاني. واعلم أنه ينبغي رجوع قوله «مثلاً» لـ «أحد» أيضاً في الموضوعين فلي تأمل. قوله: (لإخلاله بفهم المراد عند الخطاب) ينبغي أن

بفهم المراد عند الخطاب (وثالثها) أي الأقوال (بمتنع) التأخير (في غير المجمل وهو ما له ظاهر) لإيقاعه المخاطب في فهم غير المراد بخلافه في المجمل (ورابعها بمتنع تأخير البيان الإجمالي فيما له ظاهر) مثل هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم منسوخ ببطلان لوجود المحذور قبله في تأخير الإجمالي دون التفصيلي لمقارنة الإجمالي (بخلاف المشترك والمتواطىء) مما ليس له ظاهر فيجوز تأخير بيانها الإجمالي كالتفصيلي كأن يقال المراد أحد

يتعلق عند بفهم المراد ثم يحتمل أن مراده بالإخلال فهم غير المراد فيما له ظاهر وعدم فهم المراد وتوهم خلافه فيما لا ظاهر له. هذا في غير البيان بالنسخ وأما فيه ففهم دوام الحكم، ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد على قوله كان وجه ذلك أي الإخلال في النسخ احتمال ذلك الذي ينسخ دفع الحكم في كل وقت انتهى فليتأمل.

قوله: (وثالثها بمتنع التأخير في غير الجمل) أي تأخير البيان التفصيلي فلا يكفي عنده الإجمالي وإلا ساوى الرابع، وحيث قد يشكل تعليقه بقوله «إيقاعه المخاطب في فهمه غير المراد» إذ مع البيان الإجمالي لا يتأتى الإيقاع المذكور إلا أن يجاب بأن وجود الإجمالي غير لازم على هذا القول لأن حاصله منع تأخير التفصيلي سواء وجد الإجمالي أو لم يوجد وبأنه مع وجود الإجمالي يحصل الإيقاع المذكور في الجملة إذ لا يعرف بالإجمالي كمية البيان، فإنه إذا قال هذا العام مخصوص لا يعلم منه المقدار الخارج من العام فقد يكون الأكثر في الواقع ويعتقد المخاطب أنه الأقل نظراً للغالب. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قوله «إيقاعه المخاطب الخ» أي لذهاب الفهم إلى ظاهره الغير المراد، ثم لا يخفى أن هذا التعليل أخص من تعليل القول الثاني وأنه يشكل في مسألة النسخ انتهى. وقوله «إلى ظاهره» قد يقال هذا غير لازم لجواز وجود الإجمالي وهو مانع من ذهاب الوهم إلى ظاهره. وقوله «مشكل في مسألة النسخ» إن أراد بذلك أنه لا يقع فيه المخاطب في فهم غير المراد فممنوع لأنه يفهم دوام الحكم حيث لا بيان إجمالياً مع أنه ليس كذلك إلا أن يريد أن وقوعه في ذلك غير لازم لجواز وجود الإجمالي فليتأمل. قوله: (ببطلان) قال شيخ الإسلام: مثال وإلا فما قبله كاف في كونه بياناً إجمالياً. لا يقال بل هو حيث قد تفصيلي لأننا نقول: النسخ غالباً إنما يكون ببطلان العبارة بالغالب مع أن المحذور قد يأتي مع غير الغالب فتأمل اهـ. وأقول: الأوجه ما ذكره في السؤال وأما جوابه ففيه نظر، لأنه وإن كان الغالب البطلان لكن المفهوم من إطلاق الشارع الإخبار بالنسخ ليس إلا عدم البطلان بل الغالب أن لا يطلق الإخبار إلا إذا لم يكن بطلان. والحاصل أن المتجه أنه إذا لم يقل «ببطلان» كان البيان تفصيلياً لدلالته على انقطاع التعلق رأساً بخلاف ما إذا قال «ببطلان» لبقاء التعلق مع عدم العلم بالحكم المتعلق، وأما قوله «مع أن المحذور الخ» ففيه ما فيه فليتأمل. قوله: (لوجود المحذور قبله) أي قبل البيان وهو الإيقاع في فهم غير المراد، وقوله «المحذور السابق» أي وهو الإيقاع المذكور. وقوله «الإخلال بفهم المراد لم يقل لإيقاعه في فهم غير المراد» قال شيخنا الشهاب:

المعنين مثلاً في المشترك واحداً لما صدقات مثلاً في المتواطىء لانتفاء المحذور السابق (وخامسها يمتنع) التأخير (في غير النسخ) لإخلاله بفهم المراد من اللفظ بخلاف النسخ لأنه رفع للحكم أو بيان لانتفاء أمدته كما سيأتي (وقيل يجوز تأخير) البيان في (النسخ اتفاقاً) لانتفاء الإخلال بالفهم عنه لما ذكر (وسادسها لا يجوز تأخير بعض) من البيان (دون بعض) لأن تأخير البعض يوقع المخاطب في فهم أن المقدم جميع البيان وهو غير المراد وهذا مفرع على الجواز في الكل أي قيل علمية لا يجوز في البعض لما ذكر والأصح الجواز والوقوع. وما يدل في المسألة على الوقوع قوله تعالى ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة﴾ [الأنفال: ٤١] إلى آخره فإنه عام فيما يغنم مخصوص بحديث الصحيحين «من قتل قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه» وهو متأخر عن نزول الآية لتقل أهل الحديث كما قال المصنف أنه كان في غزوة حنين وأن الآية قبله في غزوة بدر وقوله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ [البقرة: ٦٧] إلى آخرها. فإنها مطلقة. ثم بين تقييدها بما في أجوبة أسئلتهم وفيه تأخير بعض البيان

لضم المشترك والمتواطىء إلى ما له ظاهر. قوله: (بخلاف النسخ لأنه رفع للحكم أو بيان لانتفاء أمدته) أي لأن الغرض التأخير عن الخطاب إلى وقت الفعل فتأخير بيانه لا يخل بفهم المراد لأن النسخ لا يغير الخطاب السابق باعتبار نفسه وإنما يرفعه أو يبين انتهاء مدته، فغاية ما يفهم من الخطاب عند تأخير البيان عنه تعلق الحكم على الوجه الذي دل عليه الخطاب وهذا صحيح مطابق للواقع، وإذا دخل وقت الفصل رفعه النسخ أو يبين آخر مدته فلا إخلال بوجه، وبهذا يشكل إطلاق الأقوال السابقة وتعليلها بالإخلال ويقوي القول المحكي بعد هذا إلا أن يجاب بأنهم إرادوا بالإخلال في هذا المقام ما يشمل فهم دوام الحكم فليتأمل. قوله: (وما يدل) قال شيخنا الشهاب: جعل الأمثلة فيما له ظاهر ليعلم غيره بالأولى وقوله في المسألة أي مسألة التأخير في الكل وفي البعض انتهى. قوله: (لنقل أهل الحديث كما قال المصنف أنه) أي حديث الصحيحين كان في غزوة حنين وأن الآية قبله في غزوة بدر. أقول: قضية ذلك أخذاً من قول المصنف السابق قبيل المطلق مسألة أن تأخر الخاص عن العمل بالعام أي عن وقت العمل به نسخ أن الحديث ناسخ للآية بالنسبة لحكم السلب لتأخره عن وقت العمل وهو وقت وقعة بدر وقسمه غنيمتها، ولا يرد على ذلك ما صح أنه ﷺ قضى بسلب أبي جهل لمعاذ بن عمرو بن الجموح لما أجاب به المحشيان عن المناقشة بذلك في التمثيل بالآية والحديث من أن قضاءه ﷺ بسلب أبي جهل لمعاذ بن عمرو واقعة عين فلا عموم لها، والمقصود بالتمثيل تخصيص الآية بمخصص عام لكل سلب انتهى. وحيث قد تأخر حديث الصحيحين عن وقت العمل بالعام وهو الآية بالنسبة لما عدا سلب أبي جهل فيكون ناسخاً لها بالنسبة لحكم بقية السلب ولم أر من تعرض لذلك فليتأمل.

قوله: (وقوله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ إلى آخرها فإنها مطلقة ثم تبين

عن بعض أيضاً. وقوله تعالَى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام ﴿يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك﴾ [الصفافات: ١٠٢] إلى آخره. فإنه يدل على الأمر بذبح ابنه ثم بين نسخه بقوله تعالَى ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ [الصفافات: ١٠٢] (وعلى المنع) من التأخير (المختار أنه يجوز للرسول ﷺ تأخير التبليغ) لما أوحى إليه من قرآن أو غيره (إلى) وقت (الحاجة) إليه لانتفاء المحذور السابق عنه وقيل لا يجوز لقوله تعالَى ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ [المائدة: ٦٧] أي على الفور لأن وجوب التبليغ معلوم بالعقل ضرورة فلا فائدة للأمر به إلا الفور. قلنا: فائدته تأيد العقل بالنقل وكلام الإمام الرازي

تقييدها بما في أجوبة أسئلتهم) اعترض بما ذكره العضد بقوله: الجواب منع كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما فلا يحتاج إلى بيان فيتأخر بدليل ﴿يا أمركم أن تذبحوا بقرة﴾ [البقرة: ٦٧] وهو ظاهر في بقرة غير معينة فيحمل عليها، وبدليل قول ابن عباس وهو رئيس المفسرين «لو ذبحوا أي بقرة لأجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم»، وبدليل قوله ﴿وما كادوا يفعلون﴾ [البقرة: ٧١] دل على أنهم كانوا قادرين على الفعل، وأن السؤال عن التعيين كان تمتناً وتعللاً اهـ. ويمكن أن يعارض ذلك بأنها لو لم تكن معينة لكان إيجاب المعينة عيناً بعد إيجاب المطلقة نسخاً للإيجاب الأول وهم لم يجعلوا ذلك من قبيل النسخ إلا أن يجاب عن هذا بأن الإيجاب كان مردداً في الواقع على معنى إيجاب بقرة ما إن لم يشددوا، وإيجاب بقرة مخصوصة إن شددوا. وقد يقال هذا لا ينافي المطلوب لأنه يتضمن تأخير البيان إذ حاصله أنه إيجاب للمعينة مشروط ولم يبين لهم أولاً ذلكم الشرط ولا تلك المعينة التي هي الواجب على ذلك التقدير الواقع منهم وإنما تبينت بآخر الأمر فليتأمل. قوله: (هن بعض أيضاً) أي كما فيه تأخير البيان في الكل. قوله: ﴿إني أذبحك﴾ أي أني أمرت وكلفت بذبحك لقوله تعالَى: ﴿قال يا أبت افعل ما تؤمر﴾ وقوله ﴿فإنه يدل على الأمر﴾ أي لقوله تعالَى ﴿قال يا أبت افعل ما تؤمر﴾ وهذا حكم ظاهره الدوام. ثم تبين نسخه بقوله تعالَى أي بدلالته على النسخ لا أنه الناسخ كما هو ظاهر. وفي نسخة ثم بين نسخه أي ذكر ما يدل عليه لا أن هذا القول ناسخ كما تقرر. قوله: (أنه يجوز للرسول ﷺ تأخير التبليغ) أي تبليغ الأصل لا البيان كما قد يترهم قبل التأمل وإلا لم ينتف المحذور السابق عنه وهو الإخلال بفهم المراد وهذا هو الظاهر من قول الشارح أيضاً لما أوحى إليه ولم يقل للبيان. قوله: (لانتفاء المحذور السابق عنه) قال شيخنا الشهاب: وهو الإخلال بفهم المراد. وقال شيخ الإسلام: وهو إيقاع المخاطب في فهم غير المراد ولعل الأول أحسن فتأمل. قوله: (معلوم بالعقل) قال شيخنا الشهاب: لعله مبني على أن العقل يحسن ويقبح وهو ضعيف انتهى. وقال شيخ الإسلام: ذكره على لسان قائل هذا القول وفيه ميل إلى مذهب المعتزلة لأن ذلك عندنا إنما يعلم بالشرع، وعليه فالأولى أن يقال في الجواب قلنا لا نسلم أن وجوب التبليغ علم بالعقل ولو سلم ففائدته تأيد العقل بالنقل اهـ. ويجاب بأن الشارح

والآمدي يقتضي المنع في القرآن قطعاً لأنه متعبد بتلاوته ولم يؤخر ﷺ تبليغه بخلاف غيره لما علم من أنه كان يسأل عن الحكم فيجيب تارة بما عنده ويقف أخرى إلى أن ينزل الوحي (و) المختار على المنع أيضاً (أنه يجوز أن لا يعلم) المكلف (الموجود) عند وجود

أراد الاختصار مع حصول المطلوب من دفع الخصم بما قاله. قوله: (فيجيب تارة بما عنده) أي فقد كان ما أجاب به حاصلًا عنده قبل السؤال فقد أخر تبليغه إلى السؤال. قال شيخنا الشهاب: وفيه بحث لاحتمال أن تكون الإجابة عن اجتهاد فلا يدل انتهى. ويمكن أن يجاب عنه بأن الاجتهاد يحتاج لزمن عقب السؤال يقع فيه مع أنه كان يجيب فوراً قبل مضي ذلك الزمن بل متصلاً بالسؤال كما هو معلوم ولو في البعض.

قوله: (والمختار على المنع) قال شيخنا العلامة، فيه بحث لأن هذا الفرع النزاع فيه من المجوزين لتأخير البيان مع المانعين منه فالمجوز هناك مجوز هنا والمانعون هناك مانعون هنا انتهى. وأقول: هذا بحث باطل قطعاً لا وجه له إلا مجرد ما وقع في خاطره أو توهمه من نحو عبارة العضد من غير مراجعة لنصوص الأئمة المصراحة بما يصرح ببطلان هذا البحث، وهكذا دأبه مع المصنف والشارح يورد عليها بحسب ما يظهر له أو يفهمه من نحو عبارة العضد من غير مراجعة، وهذا مما لا وجه له خصوصاً في النقلات التي المصنف أبو عذرتها وعذرة ضبطها وتحريرها وسعة الاطلاع عليها وكثرة الاستدراك على غيره فيها كما لا يمتري في شيء من ذلك من له أدنى عقل مع ديانة. والحاصل إنه إن كان منشأ هذا البحث التوقف فيما قاله المصنف من حيث النقل فلا يخفى فساده لأن المصنف هو الثقة الحجة العمدة في نقل هذا الفن، فالتوقف في نقله بغير وجه وبغيره معارض معتبر مجرد هوس خصوصاً، وقد صرح بما قاله الأئمة المرجوع إليهم والمعول عليهم في النقل وغيره. فقد قال الأصفهاني شارح المحصول ما نصه: قال صاحب الأحكام: الذين اتفقوا على امتناع تأخير البيان إلى وقت الحاجة اختلفوا في جواز إسماع المكلف العام دون إسماعه الدليل المخصص، فذهب الجبائي وأبو الهذيل إلى امتناع ذلك في المخصص السمعي دون المخصص العقلي، وذهب أبو هاشم والنظام وأبو الحسين البصري إلى جواز إسماع العام من لم يعرف الدليل المخصص له عقلياً كان المخصص له أو سمعياً وهو الحق. قال ابن الحاجب: المانعون اختلفوا في جواز إسماع المكلف العام دون إسماع المخصص الوجود والمختار الجواز. ثم قال أعني الأصفهاني: والفرق بين هذه وبين جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب واضح وذلك لأن في مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب لم ينزل الخطاب ولا كذلك في هذه الصورة فإنه نزل الوحي ولم يسمعه المكلف السامع للعام انتهى. وقال القرافي في قوله المحصول: المسألة الثانية يجوز من الله تعالى أن يسمع المكلف العام من غير أن يسمع ما يخصصه وهو قول النظام وأبي هاشم والفقهاء. وقال أبو الهذيل والجبائي: لا يجوز ذلك في العام المخصوص بدليل السمع وإن جاز أن يسمعه المخصوص بأدلة العقل وإن لم يعلم السامع

أن في العقل ما يدل على تخصيصه . انتهى ما نصه . سؤال ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم في المسألة الأخرى يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لأن في الصورتين سمع المكلف العام بدون المخصص؟ جوابه أن تلك لم ينزل وحى في البيان أصلاً وقت الخطاب وهنا نزل البيان وفهمه بعض المكلفين، وبقي النزاع هل يجوز أن يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان ولذلك استدل بأن بعض الصحابة لم يسمع كثيراً من النصوص مع أنها في صدور الحفاظ ولهذا وقف في هذه المسألة أبو هاشم وغيره من المعتزلة مع أنهم يمنعون تأخير البيان عن وقت الخطاب، ما ذاك إلا أن البيان قد حصل في الجملة وسمعه المكلفون من حيث الجملة وجوزوه المانعون في المخصوص بدليل العقل لأن الدليل العقلي حاصل في الفطرة وإنما التقصير من جهة السامع بخلاف المخصوص بالسمع وإن كان قصر في الاطلاع عليه لكنه ليس في فطرته بل أمر خارج بعيد عنه يحتاج إلى نقل إليه فهذا هو الفرق انتهى .

وإن كان منشؤه التوقف فيه من جهة المعنى فهذا مع كونه لا يناسب تقريره كما هو ظاهر لا عذر له فيه أيضاً لظهور المعنى بما سمعته من الفرق في كلام الأصفياني وكلام القرافي . وإذا نظرت إلى هذه النصوص من هؤلاء الأئمة على أن النزاع هنا بين المانعين هناك مع الفرق بين المسألتين قضيت العجب مما وقع فيه الشيخ خصوصاً من جزمه بما زعمه، وليت شعري أن سند له في ذلك؟ ولعل شبهته عبارة العضد فإنه في الغالب لا ينظر في غيره وغير حاشيته وقد قال شرحاً لكلام ابن الحاجب ما نصه: إذا جوزنا تأخير البيان وعدمه إلى وقت الحاجة فجواز إسماع العام للدخول تحت العموم مع عدم إسماع المخصص له إلى وقت الحاجة أجدر بالجواز، لأن عدم الإسماع أسهل من العدم . وإما بناء على المنع من تأخير البينا فقد اختلف فيه والمختار جواز . لنا أن تأخير إسماعه مع وجوده أقرب من تأخيره مع عدمه وقد بينا جواز ذلك، وأنت تعلم أن ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه على أن النزاع إنما هو مع المانع وقد أثبتنا معه الأبعد فالأقرب أجدر انتهى . فقله «وأنت تعلم أن ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه الخ» يحتمل أنه منشأ ما وقع فيه الشيخ لكنه لا يصلح لهذه المنشئية . أما أولاً فلأنه لا يقاوم نصوص الأئمة السابقة، وأما ثانياً فلأنه إنما ارتكب ذلك لعدم استقامة الدليل الذي أورده ابن الحاجب إلا على ذلك التقدير لا لخلل في النقل الذي هو ظاهر كلام ابن الحاجب موافقاً لنصوص الأئمة السابقة، ولهذا قال المولى سعد الدين في قوله «وأنت تعلم الخ» ما نصه: يعني إذا بنى الكلام على منع تأخير البيان وجعل النزاع فيما بين المانعين منه لم يستقم هذا الاستدلال أصلاً لأنهم لا يقولون بجواز تأخير البيان مع عدمه فيجب أن يحمل كلام المصنف على أنه نزاع مع من يمنع تأخير البيان يعني نحن نقول بجواز إسماع العام دون المخصص وتثبت ذلك بأننا أثبتنا على المانعين جواز تأخير المخصص مع عدمه فمع وجوده أولى لأنه مما يمكن أن يسمع في الجملة انتهى فاعتبروا يا أولى الأبصار .

المخصص (بالمخصص ولا بأنه مخصص) أي يجوز أن لا يعلم بذات المخصص ولا بوصف

قوله: (أنه يجوز أن لا يعلم الموجود بالمخصص ولا بأنه مخصص) فيه أمور: الأول أن ذكر المخصص ينبغي أن يكون على وجه التمثيل فغيره كالقيد والمبين كذلك. والثاني قال الكوراني: واعلم أن عبارة المصنف مختلة لأن الكلام في المخصص الموجود مع تأخير إسماعه لا عدم إسماعه للمكلف الموجود ليكون معنى الكلام يجوز أن لا يعلم ذات المخصص ولا وصف كونه مخصصاً فإنه كلام مخالف للكتب المعتبرة قليل الجدوى انتهى. وأقول: أمثال هذا الاعتراض التي أكثر منها مع القطع بأنه ليس من أهل النقل والاطلاع والنقد وبأنه لم يصحبها تأمل صحيح كما يتضح من الكلام عليها أشبه شيء بالجواز لأنها كما ترى مجرد دعاوى لم يبينها بمنقول ولا معقول، ومثل ذلك مما لا يلتفت إليه من مثله خصوصاً في حق مثل المصنف ذلك الإمام الناقد البصير، وأنت ترى فأي منقول أو معقول صدق به ما زعمه؟ وهل عدد لنا الكتب المعتبرة أو جملة منها ليتضح لنا برؤيتها زعمه الباطل؟ فكيف يلتفت مع ذلك ذو عقل إلى تلك الاعتراضات أو يعبأ ذو دين بتلك التلفيقات؟ وغاية ما يمكن أن يصدق فيه ههنا أنه وقف على بعض الكتب فوجد فيها مخالفة لما ذكره المصنف أو بعضه، ومعلوم أن مجرد ذلك لا يوجب اختلال عبارة المصنف ولا مخالفتها للكتب المعتبرة، وإما دعواه قلة جدوى هذا الكلام فهي دعوى باطلة لا منشأ لها إلا عدم فهمه عبارة المصنف. وحاصلها أنه يجوز أن يرد المخصص ولا يعلمه المكلف الموجود عند وروده من حيث كونه مخصصاً بأن لا يعلم بذاته أو يعلم بها ولا يعلم وصف أنه مخصص. وحاصله أنه يجوز أن يتعلق العام بالمكلف ولا يعلم بالمخصص مع وجوده، وأي جدوى فوق ذلك بل أي زيادة جدوى لما قال إن الكلام فيه على تلك الجدوى، بل العبارتان بمعنى واحد لأنه لا معنى لتأخير إسماع المخصص الموجود إلا عدم إعلامه بالمخصص من حيث إنه مخصص، وهذا صادق بعدم إعلامه بذاته وبعدم إعلامه بوصفه لأن الفرض عدم علمه بالتخصيص وهو حاصل على التقديرين، وهذا هو معنى عبارة المصنف ولكنهم قوم لا يفقهون. ومما يقطع باتحاد المراد من العبارتين عندهم أن ابن الحاجب عبر بجواز تأخير إسماع المخصص ولا شك أنه لم يطلع من الكتب المعتبرة على غيره، فعبر العضد في شرحه بمعنى عبارة المصنف حيث عبر بقوله الآتي مع عدم إسماع المخصص له وهو مما ييطل صريحاً قول الكوراني السابق لا عدم إسماعه للمكلف الموجود فقد اتضح استقامة ما ذكره المصنف وكثرة جدواه وعدم مخالفته للكتب المعتبرة وأنه لا منشأ لزعم الاختلال إلا اختلال الفهم.

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم

بل لو فرض أن ما ذكره المصنف ليس في الكتب المعتبرة فلا خلل فيه بوجه لأن الحاصل حينئذ أنه ذكر مسألة خلا عنها الكتب المعتبرة وأغنت عما في الكتب المعتبرة إذ علم مما قررناه استلزام ما ذكره المصنف لما في الكتب المعتبرة، ولا يدعي أن ذلك من الاختلال من حضر

أنه مخصص مع علمه بذاته، كأن يكون المخصص العقل بأن لا يسبب الله له العلم بذلك . وقيل: لا يجوز ذلك في المخصص السمعي لما فيه من تأخير إعلانه بالبيان . قلنا: المحذور تأخير البيان وهو منتفٍ هنا . وعدم علم المكلف بالمخصص وإن لم يبحث عنه تقصير منه . أما العقلي فاتفقوا على جواز أن يسمع الله المكلف العام من غير أن يعلمه أن في العقل ما

عقله . والثالث أن المراد أنه يجوز تأخير الإعلام المذكور إلى وقت الفعل لا عن وقت الفعل أيضاً على ما يفيد ذلك قول العضد إذا جوزنا تأخير البيان وعدمه إلى وقع الحاجة، فجواز إسماع العام للدخول تحت العموم مع إسماع عدم المخصص له إلى وقت الحاجة أجدر بالجواز، لأن عدم الإسماع أسهل من العدم . وأما بناء على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه أيضاً انتهى . ولهذا صرح شيخ الإسلام بالتقييد فقال: قوله «وأنه يجوز إن لا يعلم المكلف الموجود» أي إلى وقت الحاجة انتهى . وقد يقال لعل هذا التقييد لأنه محل هذه الخلافية المخصوصة وإلا فكان يمكن التعميم وعدم التقييد حيث كان الخلاف في الجواز لأن في جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة خلافاً أشار إليه المصنف في أول المسألة بقوله «وإن جاز مع قول الشارح عند أئمتنا الخ» فإنه إذا جاز تأخير البيان جاز تأخير الإعلام لأنه تأخير البيان إلا أن يجاب بأن ما أشار إليه المصنف والشارح في أول المسألة مفروض فيما إذا لم ينزل المبين كالمخصص، وما هنا قيماً إذا نزل لكن لم يعلم به المكلف ولا يلزم من جواز التأخير من غير نزول جوازه معه مع قيام الحاجة المناسب كون النزول لأجلها وفوات التبليغ، نعم سيأتي أن هذه المسألة مصورة بما إذا علم البعض وقصر البعض حتى أعطى حكم العالم، ومع ذلك التصوير لا يبعد التزام جواز التأخير بل قد يقال أكثر أحكام الشرع كانت كذلك فإنه عليه الصلاة والسلام لم يبلغ كل أحد بل بلغ البعض واكتفى بتمكن الباقي، وكذلك رسله المبعوثون إلى النواحي لتبليغ الأحكام لم يبلغوا كل فرد بل بلغوا البعض واكتفوا بتمكن الباقي فليتأمل .

قوله: (وهو منتفٍ هنا) قال شيخنا الشهاب: أي لأنه بينه لبعض المكلفين وحينئذ فقوله أي المصنف السابق «يجوز أن لا يعلم المكلف الخ» من سلب العموم لا من عموم السلب وإن كان قضية العام المنفي هو الثاني اهـ . ويؤيده قول القرافي السابق «وهنا نزل البيان وفهمه بعض المكلفين وبقي النزاع في أنه هل يجوز أن يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان الخ» وهذا مع قول الشارح «وعدم علم المكلف بالمخصص الخ» يتحصل منه تصوير المسألة بما إذا علم بعض المكلفين بالبيان ولم يعلمه البعض الآخر إلا أنه تمكن من العلم فهو بمنزلة العالم لتقصيره، ويجتمل أن الشارح يرى تصوير المسألة بما إذا لم يبلغ البيان أحداً لكنهم لما تمكنوا من البحث كانوا لتقصيرهم بمنزلة من بلغه البيان كما هو ظاهر كلامه قوله: (بأن لم يبحث عنه) يؤخذ منه أنه لا بد من مضي زمن يتأتى فيه البحث . قوله: (فاتفقوا الخ) أي فيحمل كلام المصنف على أنه أراد حكاية الخلاف الذي أشار إليه في المجموع إن أراد بالمخصص ما يشمل العقلي فليتأمل والله سبحانه أعلم .

يخصه وكولاً إلى نظره، وقد وقع أن بعض الصحابة لم يسمع المخصص السمي إلا بعد حين منهم فاطمة بنت رسول الله ﷺ طلبت ميراثها مما تركه ﷺ لعموم قوله تعالى ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ [النساء: ١١] فاحتج عليها أبو بكر رضي الله تعالى عنه بما رواه لها من قوله ﷺ «لا نورث ما تركناه صدقة»^(١) أخرجه الشيخان. ومنهم عمر رضي الله عنه لم يسمع مخصص المجوس من قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] حيث ذكره فقال: ما أدري كيف اصنع أي فيهم فروى له عبد الرحمن بن عوف قوله ﷺ «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»^(٢) رواه الشافعي رضي الله عنه. وروى البخاري أن عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر.

مبحث (النسخ)

(اختلف في أنه رفع) للحكم (أو بيان) لانتهاؤه أمد (والمختار) الأول لشموله

مبحث النسخ

قوله: (والمختار الأول) فيه أمران: الأول أنه إنما قدره هكذا دفعاً لما يتوهم من ظاهر المتن أنه قول ثالث مقابل للقولين لا تفصيل لأولهما. والثاني أنه علله بقوله «لشموله النسخ» قبل التمكن وفيه أمران: الأول أن الكوراني اعترضه بما وافقه فيه المحشيان حيث قال: وقيل النسخ انتهاء الحكم الشرعي ولم يقبله المصنف لأنه يرد عليه النسخ قبل التمكن من الفعل. كذا في بعض شروحه وليس بشيء لأنه داخل في الحد المذكور لأنه إذا ورد نص دال على الوجوب ثم نسخ قبل التمكن فقد بين انتهاؤه، والحق أن التعريفين متلازمان لأنه إذا رفع تعلق الحكم فقد بين انتهاؤه، وإذا بين انتهاؤه فقد رفع تعلقه، وعبرة الكمال بل الثاني شامل له أي للنسخ قبل التمكن أيضاً إذ لا بد من وجود أصل التكليف كما ستعرفه وإنما يتحقق بالتعلق وبيان انتهاء التعلق يصدق بانتهائه بعد التمكن من الفعل وقبله اهـ. وأقول: أراد ببعض الشروح سيد الشروح وهو شرح المحقق المحلي لكن نسبته إليه ثم الاعتراض عليه بأنه ليس بشيء من حماقة الفاسدة والعصبية الكاسدة فإن هذا التوجيه ليس للمحقق بل هو توجيه القوم للأول المختار عندهم، وليس حظ المحقق منه إلا مجرد حكايته على عادته الغالبة في حكاية كلامهم على ما هو عليه مع السكوت عليه وإن كان فيه ما فيه. وإنما كان يصح أن يوجه إليه الاعتراض لو كان ذلك التوجيه من عندياته أو صرح بأنه المختار للقول الأول أو نسب اختياره إلى نفسه فكان الصواب إذ كان لا بد من

(١) رواه مالك في الموطأ في كتاب الزكاة حديث ٤٢.

(٢) رواه البخاري في كتاب الفرائض باب ٣. مسلم في كتاب الجهاد ٤٩-٥٢. أبو داود في كتاب الإمارة باب ١٩ الترمذي في كتاب السير باب ٤٤. الموطأ في كتاب الكلام حديث ٢٧. أحمد في مسنده (٦٤/١).

النسخ قبل التمكن وسيأتي جوازه على الصحيح قوله والأمر إن في التعليل كتب عليه

الاعتراض إسناد التوجيه إليهم ثم الاعتراض عليهم، ولعله لم يقف على ذلك إلا في كلام المحقق فتوهم أنه من عندياته وليس الأمر كما توهم، أو لعله لا يحسن الفرق بين من يتوجه عليه الاعتراض وبين غيره. إذا تقرر ذلك فقد قال حجة الإسلام في المستصفي في مساق الاستدلال على اختيار الأول: بل سنين أن الفعل الواحد إذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بياناً لانقطاع مدة العبادة اهـ. فانظر ما ذكره هذا الإمام الحجة من التفريع بقوله «فلا يكون الخ» فإنه نص في دعوى المنافة بين جواز النسخ قبل التمكن وبين كون النسخ بياناً وفي أن المراد بكونه بياناً ليس ما توهمه المعترضون بل إنه بيان لانقطاع مدة العبادة، وإذا كان المراد بكونه بياناً ما ذكر لم يشمل النسخ قبل التمكن وحينئذ فلا إشكال على استدلالهم على اختيارهم الأول بما ذكره الشارح ولا في أن ما ذكره الشارح هو حاصل كلام المستصفي.

غاية الأمر أن الشارح لم يشرح المراد بالانتهاء واكتفى بمرادهم منه، والمستصفي شرح المراد منه فلا يتوهم معه إشكال، وقد سبق الغزالي إلى ذلك غيره كالقاضي أبي بكر فإنه قال في مساق الاستدلال أيضاً: سنين إن شاء الله تعالى أنه يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل به وذلك يمنع من أن يكون النسخ عبارة عن انتهاء مدة العبادة لأن بيان انتهاء مدة العبادة إنما يكون بعد حصول المدة فقبل حصولها يستحيل بيان انتهائها اهـ. فانظر هذا الكلام من هذا الإمام الذي هو رأس الأصوليين أو من أعيان رؤوسهم المتضمن للتصريح بأن المراد بكونه بياناً أنه بيان لانتهاء مدة العبادة ولذلك رتب على ذلك دعواه أن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل يمنع الذهاب إلى ذلك. أقول: ولا شبهة لعاقل في صحة هذه الدعوى حيث كان المراد بكونه بياناً ما صرح به هو والغزالي، ومعلوم أن مثل هؤلاء الأئمة من أعيان رؤوس علماء الأصول بل وسائر الفنون لا يحكون ما صرحوا به على القول الثاني إلا بسند قوي صحيح صريح، كيف لا وهم الثقات والإثبات نقلاً وفهماً والمرجوع إليهم في نقل الخلاف والوافق. فإن قلت: نقل أن الأستاذ أبا إسحق الإسفراييني وهو من أعيان رؤوس ذوي العلوم كما هو معلوم ذهب إلى أن النسخ بيان لغاية الحكم السابق بالخطاب الثاني الراجع لحكم الخطاب الأول بل الخطاب الأول انتهى. بذاته وهو يوافق القول الثاني بل لعله قائل الثاني أو أول قائله أو رأس قائله وليس صريحاً فيما نقله القاضي والغزالي، بل يمكن حمله على ما يشمل النسخ قبل التمكن. قلت: أما أولاً فالقاضي والغزالي لم يتقلا عن أحد بعينه فيجوز أن يكون قائل ما نقلاه أو ما يستلزمه غير الأستاذ ويكون نزاعهما مع هذا القول على هذا الوجه. وأما ثانياً فعلى تقدير إرادتهما النقل عن الأستاذ فلا يليق بجلالتهما وأمانتهما إلا أنهما وجدا في كلامه ما يصرح بما نقلناه لأن التصريح عنه بخلاف ما يدل عليه كلامه، ثم الإيراد عليه من الجزاف الذي لا يليق بأوساط الطلبة فكيف بأعيان أئمة الدين وهداة المؤمنين.

لعله والأمر الثاني اهـ.

وإذا علمت ذلك فإن أراد المعترضون الاعتراض على الشارح فهو اعتراض ساقط لوجهين. الأول أن الشارح لم ينصب نفسه لاختيار ولا استدلال فلا يصح الاعتراض عليه كما هو معلوم من محله. والثاني أن هذا الاعتراض مبني على غير أساس لأنه مبني على فهم القول الثاني على خلاف المراد منه كما تبين مما تقرر عن القاضي والغزالي، وإن أوردوا الاعتراض على أصحاب القول الأول المختارين له فهو ساقط من الوجه الثاني. فإن قلت: يتصور النسخ قبل التمكن على القول الثاني أيضاً بأن يقع النسخ بعد دخول الوقت قبل مضي زمن يمكن فيه الفعل. قلت: على تسليم صدقه بذلك يبقى النسخ قبل دخول الوقت فالإيراد باقي والعدول محتاج إليه. فإن قلت: قد قال الصفي الهندي عقب ما تقدم عن القاضي وفيه نظر فليتأمل الناظر اهـ. قلت: لا أثر لذلك لأنه إن أراد التوقف فيما نقله القاضي فلا التفات إليه أو سلمه ونازع فيما ادعاه من المتأفة فلا وجه للنزاع فيه لوضوحه كما تبين مما قدمناه، وإن أراد جهة أخرى فلتبين لتتكلم عليها إن نافت مطلوبنا والأمر أن في التعليل المذكور إشارة إلى الفرق بين القولين بأن أحدهما أعم من الآخر. وفي بعض شروح المختصر الفرق بوجه آخر حيث قال ما نصه: ذهب القاضي أبو بكر إلى أن النسخ هو رفع الحكم الثابت لطريان الحكم اللاحق المضاد له إلا أن الله شرع الحكم السابق دائماً على خلقه إلى أن تقوم الساعة.

ثم إن الحكم الناسخ اقتضى عدم دوام الحكم الأول فعدم الحكم الأول مضاف إلى وجود الحكم الثاني. وذهب الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني إلى أن النسخ بيان لغاية الحكم السابق بالخطاب الثاني لا رافع لحكم الخطاب الأول بل الخطاب الأول انتهى بذاته وخلف بدله الخطاب الثاني لأن الله تعالى إنما شرع الحكم لوقت ورود الناسخ، فالخطاب الأول يدل بظهوره على الدوام، فلما ورد الناسخ تبين عدم الدوام فعدم الحكم الأول ليس مضافاً لوجود الحكم الثاني لأنه كان مغي إلى غاية معلومة لله تعالى غير معلومة عندنا، وإنما نعلمها نحن بورود الحكم المتأخر المضاد للحكم الأول فيرجع النسخ في هذا المذهب إلى التخصيص في الأزمان، وقد وهم بعض الأفاضل حيث قال: لا نزاع بينهما في التحقيق واعتقد أنه لا فرق بين المعنيين في المعنى، وذهب المصنف - يعني ابن الحاجب - إلى ذلك أيضاً حتى قال: انتهاء أمد الحكم ينافي بقاء ولا نعني بالرفع إلا ذلك، وبما ذكرناه من الفرق يظهر اندفاع هذا الوهم اهـ. ولا يخفى ما في هذا الفرق مع القطع بأنه تعالى عالم في كل حكم بالمدة التي يبقى فيها ومريد لبقائه فيها دون غيرها إلا أن يقال: التقييد بالمدة في علم الله ليس معتبراً بالذات على الأول ومعتبر بالذات على الثاني، وكان حاصل الحكم المنسوخ على الأول افعالوا إلا أن أمنعكم من الفعل مع أنه عالم بأنه يمنع ويؤقت ذلك المنع ومريد للمنع في ذلك الوقت إلا أن التقييد بذلك الوقت غير معتبر بالذات، وعلى الثاني افعالوا مدة سابين لكم انتهاءها فالتقييد معتبر بالذات ابتداء فليتأمل ذلك،

والمراد من الأوّل أنه (رفع الحكم الشرعي) أي من حيث تعلقه بالفعل (بخطاب) فخرج

فإن صح أمكن الفرق به. وفي النقود: اعلم أن موضع التشاجر في التعاريف المذكورة أن النسخ رفع أو بيان مع إمكان التوفيق بينهما على ما تقدّم، وهذا الخلاف فرع اختلافهم في أن زوال الأعراض بالذات أو بالضد، فمن قال ببقائها قال إنما ينعدم الضد المتقدّم بطريان الطارئ ولولاه لبقى. ومن لم يقل بالبقاء قال ينعدم بنفسه ثم يحدث الضد الطارئ ونظيره الخلاف في الحدث هل الموضوع يتفرض به أو ينتهي هو بنفسه اهـ.

قوله: (والمراد من الأوّل أنه رفع الحكم) فإن قلت: هذا لا يشمل نسخ بعض القرآن تلاوة لا حكماً إذ ليس رفعاً لحكم فلا يكون جامعاً قلت: نسخ التلاوة فقط معناه نسخ حرمة القراءة على الجنب والمس على المحدث ونحو ذلك، وهذه أحكام فنسخ التلاوة نسخ الحكم فيصدق عليه التعريف. فإن قلت: ينافي ذلك قولهم نسخ التلاوة دون الحكم. قلت: لا منافاة لأن مرادهم بالحكم المنفي حكم خاص وهو مدلول اللفظ لا مطلقاً، ثم رأيت في حواشي المعضد للسعد ما نصه: اعلم أن شيئاً من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة إلا أن يقال إنه عبارة عن نسخ الأحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز للصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك اهـ. قوله: (أي من حيث تعلقه بالفعل) أي مثلاً أو أراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو اللفظ وفعل القلب كالاعتقاد، واعترضه شيخنا الشهاب فقال: يقتضي أن المراد بالحكم خطاب الله لكن قوله «فخرج بالشرعي رفع الإباحة الخ» يقتضي خلاف ذلك حيث أدرج الإباحة الأصلية في الحكم وأخرجه بالشرعي اهـ. أي ففي كلامه تناقض. وأقول: هذا عجيب من الشيخ رحمه الله تعالى لأن تقييد الحكم بالشرعي يبين أن المراد به الخطاب وأنه غير شامل للإباحة وهو معنى إخراجها به فإن القيود تبين أن المراد بالمقيد ما عدا ما انتفت عنه تلك القيود، فإن أراد بكونه أدرجها في الحكم وأخرجها بالشرعي أنها مع التقييد بالشرعي مرادة منه أيضاً فهو وهم عجيب لأن ذلك ينافي التقييد بالشرعي، وإن أراد أن التقييد به دال على أنها غير مرادة ولولاه لفهم إرادتها معه فقوله «بقتضي خلاف» غير صحيح. والذي يظهر أن الشيخ وقع في خاطره أن التقييد يقتضي أن المراد بما قبله الأعم وإلا لم يجتج للتقييد وهو سهو، وكيف وإرادة الأعم تنافي التقييد بل التقييد يقتضي أن المراد بما قبله الأخص الذي لا يشمل ما خرج بالقيود على أن لمانع أن يمنع أن قوله «من حيث تعلقه» يقتضي أن المراد بالحكم الخطاب وإنما يصح هذا الاقتضاء لو لم تتصف الإباحة الأصلية بالتعلق وهو ممنوع فليتأمل. وكذا الكوراني حيث قال: والمراد بالحكم ما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة لا خطاب الله فلا يرد أن الحكم قديم فلا يمكن رفعه لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وأجيب أيضاً بأن المراد من رفعه رفع تعلقه وفيه تكلف لا يخفى اهـ.

وأقول: أما ما أجاب به بقوله «والمراد بالحكم ما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة

لا خطاب الله الخ» المصرح بأن الوجوب والحرمة ليس نفس الخطاب وإلا نافي قوله «لا خطاب الله» حتى لا يحتاج إلى جواب الشارح فيرد عليه أنه منافٍ لما حققه المحقق العضد في تعريف الحكم جواباً عن إشكال يورد عليه مما حاصله أن كلاً من الإيجاب والوجوب نفس الخطاب وأنهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، وكذا نحو التحريم والحرمة. ونقل الكوراني ذلك عنه في شرح تعريف المصنف الحكم وقال إنه أدق الأجوبة فما أنساه للحق عند عصبيته الباطلة. وأما قوله «وأجيب أيضاً» فهو إشارة إلى جواب الشارح المشار إليه بقوله أي «من حيث تعلقه» لكن زعمه أن فيه تكلفاً زعم باطل لم يأت له بشبهة فضلاً عن حجة، فإن الخطاب الذي هو الكلام النفسي يتصف بالتعلق الذي هو مدلول التكليف، سواء جعلنا ذلك التعلق معتبراً في مفهوم الحكم كما هو مذهب الشارح وظاهر كلام المصنف أولاً، ولا شك أن الناسخ يدل على قطع ذلك التعلق ورفعته فيكون النسخ عبارة عن ذلك القطع والرفع وتكون إضافته إلى الحكم على حذف المضاف الذي ينساق الذهن إليه من جهة المعنى وهو التعلق أعم من أن يكون داخلياً في مفهومه أو خارجاً عنه، وحذف المضاف شائع ذائع لا تكلف فيه مع انسياق الذهن إليه كما هنا، كيف وقد كثر في الكتاب العزيز والسنة النبوية، ولهذا سلك هذا الجواب أيضاً المحقق العضد كابن الحاجب وغيره من المحققين فإنه قال: وربما يقال عليه إن الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره، فأجاب - يعني ابن الحاجب - عنه بأننا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد أن لم يكن ثابتاً الخ. قال المولى سعد الدين: قوله «ما ثبت على المكلف» يعني الخطاب المتعلق تعلق التنجيز وهو بهذا المعنى إنما يحدث بعد حدوث شرائط التكليف والقديم إنما يتعلق تعلقاً معنوياً هو ضروري للطلب اه. وإذا كان المراد بما ثبت على المكلف هو الخطاب المتعلق تعلق التنجيز والخطاب هو الكلام النفسي ولا تغير فيه، تعين أن المرفوع هو التعلق فالنسخ رفع تعلقه فتأمل. فإن قيل: قد يقع النسخ قبل تحقق التعلق التنجيزي إذ قد يكون قبل دخول الوقت كما سيأتي ولا تعلق تنجيزياً حينئذ فلا يكون هذا الجواب شاملاً قلنا. هذا بعد تسليم وروده مشترك الإلزام فإنه يرد على الكوراني إذ لا وجوب ولا حرمة قبل دخول الوقت، فما كان جوابه فهو جوابنا على أنه يمكن أن يراد برفع التعلق التنجيزي أعم من رفعه بعد تحققه ورفعته قبله إذا كان صدد التحقيق كما قد يدل على ذلك قول التلويح ما نصه: لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحقيقه قطعاً، وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فأياً ما كان لا رفع، لأننا نقول: ليس المراد من الرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى أنه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون اه. والحاصل أنه يمكن بل يتعين أن يراد بالتعلق الأعم من التنجيزي والإعلامي ولو مضى من الوقت زمن إمكان الفعل ولم يفعل ثم نسخ الفعل، فهل هو من نسخ المستقبل أو غيره فيه نظر والوجه الأول بل لا يمكن غيره.

بالشرعي أي المأخوذ من التشريع رفع الإباحة الأصلية أي المأخوذة من العقل وبخطاب الرفع بالموت والجنون والغفلة، وكذا بالعقل والإجماع وذكرهما لينبه على ما فيهما بقوله (فلا نسخ بالمقل وقول الإمام الرازي (من سقط رجلاه نسخ) عنه (غسلهما) في طهارته (مدخول) أي

قوله: (بخطاب) قال الكوراني: يخرج عنه فعله ﷺ مع كونه ناسخاً، وربما يجاب بأنه يعلم منه بالطريق الأول لأن دلالة الفعل على النسخ أقوى من القول اهـ. وأقول: هذا الذي أجاب به مع ما فيه من مخالفة القواعد فقد صرح غير واحد بأن التعاريف لا يكتفي فيها بالمفهوم ولو بالطريق الأولى لا حاجة إليه لأن فعله عليه الصلاة والسلام دليل النسخ الذي هو الخطاب لا نفس النسخ كما أجاب هو بذلك في الإجماع حيث قال: وخرج أيضاً الإجماع على أحد القولين فإنه يلحق القول الآخر بالعدم مع أنه ليس بنسخ إذ لا نسخ بعد وفاته ﷺ ولا حاجة إليه لأن الإجماع إذا انعقد على حكم يكون سنده ناسخاً لا هو، فالإجماع دليل على وجود النسخ اهـ. فمن العجب تفرقة بينهما على أن قوله «إن دلالة الفعل على النسخ أقوى» ممنوع فقد قال المصنف في شرح المنهاج: فائدة قد ذكر المصنف هنا أن الفعل أدل على الكيفية والقول أدل على الحكم، ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول لأن فيه المشاهدة واستفادة وقوعها على جهة معينة من واجب أو ندب أو غيرهما، والقول أقوى وأوضح من الفعل لصراحته. ولا خفاء في أن النسخ من قبيل الثاني فتأمل. قوله: (وقول الإمام) أي في مباحث التخصيص في الفصل الأول في تخصيص العموم بالعقل من سقط رجلاه نسخ غسلهما مدخول. قال الكوراني: والحق أن الإمام لما عرف النسخ بأنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم فهو قائل بأن سقوط الرجلين ليس نسخاً مصطلحاً فلا وجه لمؤاخذه مثل الإمام بالتسامح فيه بعد ظهور مراده اهـ. وأقول: لا منشأ لهذا الكلام إلا الغفلة الفاحشة عن تأمل كلام الإمام ولا حامل له عليه إلا تعصبه الكاسد وانحرافه الفاسد، فإن الإمام لم يذكر ذلك في مباحث النسخ وإنما ذكره قبل ذلك في مباحث التخصيص كما تقرر لكن في سياق ظاهر إن لم يكن صريحاً في أنه أراد حقيقة النسخ، وذلك لأنه ذكر خلافاً في جواز تخصيص العام بالعقل ثم قال ما نصه: فإن قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به؟ قلنا: نعم لأن من انكسرت رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك إنما عرف بالعقل اهـ. فهل يفهم ذو عقل من هذا السياق غير إرادة حقيقة النسخ؟ ولهذا اعترض عليه القرافي في شرحه في ذلك فقال: قلنا لا نسلم أن هذا نسخ لأن الوجوب ما ثبت في أوّل الأمر إلا مشروطاً بالقدرة والاستطاعة وبقاء المحل ودوام الحياة وعدم الحكم عند عدم شرطه ليس نسخاً الخ اهـ. نعم الظاهر أن الإمام تناقض كلامه فإنه في باب النسخ بعد كلام قرره قال: ولا يلزم أن يكون العجز ناسخاً للحكم الشرعي لأن العجز ليس بطريق شرعي اهـ. ثم رأيت الإسنوي في شرح المنهاج صرح بتناقض كلامه في ذلك حيث قال: وقوله «بطريق شرعي» خرج بيان انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي كالموت والغفلة والعجز فلا يكون نسخاً كما

فيه دخل أي عيب حيث جعل رفع وجوب الغسل بالعقل لسقوط محله نسخاً فإنه مخالف للاصطلاح وكأنه توسع فيه (ولا) نسخ (بالإجماع) لأنه إنما ينعقد بعد وفاته ﷺ كما سيأتي إذ في حياته الحجة في قوله دونهم ولا نسخ بعد وفاته (و) لكن (مخالفتهم) أي المجمعين للنص فيما دل عليه (تتضمن ناسخاً) له وهو مستند إجماعهم (ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن

صرح به الإمام هنا وصرح في الكلام على التخصيص بالأدلة المنفصلة بعكس ذلك فقال: إن النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين اهـ. فكيف مع ظهور كلامه أو صراحته كما رأيت في إرادته حقيقة النسخ واقتصار شراحه وشرائح أتباعه على فهم ذلك من كلامه بحيث جزموا بالاعتراض عليه ونسبته إلى التناقض فيه يسوغ لذي عقل زعم إرادة خلاف ذلك وأنه لا وجه لمؤاخذته بما تسامح فيه، فالحق الذي لا مرية فيه لذي عقل أن مؤاخذة المصنف في محلها وأن لها وجهاً وجيهاً، وأن الكوراني لم يزد على التغيير في الوجوه الحسان ونعوذ بالله من بلية العصية ووذيلة الحمية.

قوله: (ولا بالإجماع ومخالفتهم تتضمن ناسخاً) فيه أمور: الأول قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول لم لم يقولوا بمثل ذلك في التخصيص كأن يقولوا لا تخصيص بالإجماع ولكن مخالفة المجمعين لمقتضى العموم تتضمن مخصصاً هو مستند الإجماع اه؟ وأقول: قد سبق الشيخ إلى هذا الإشكال القرافي ويمكن أن يجاب بأن ما ذكر هو مرادهم وإن أوهمت عبارتهم خلافه فلتحمل على ذلك بدليل ما قرره في النسخ لوجود مثل المعنى الذي لأجله منعوا كون نفس الإجماع ناسخاً. ثم رأيت في كلام المصنف وغير ما يصرح بأن ذلك هو مرادهم قال المصنف في شرح المنهاج ما نصه: تنبيه معنى قولنا «يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع» أنهم يجمعون على تخصيص العام بدليل آخر، فالمخصص سند الإجماع ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وإن جهلوا المخصص وليس معناه أنهم خصوا العام بالإجماع لأن الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عهده عليه الصلاة والسلام، وانعقاد الإجماع بعد ذلك على خلافه خطأ، فالذي جوزناه إجماع على التخصيص لا تخصيص بالإجماع اه. وذكر المصنف في شرح المنهاج أنه لا يجوز تخصيص الإجماع بالنص وعلله بما حاصله أنه يمتنع الإجماع على العموم مع وجود النص السابق الدال على الخصوص، وكذا ذكر ذلك غيره. وعبارة الصفي الهندي: وأما تخصيص الإجماع بالكتاب والسنة فغير جائز لاستحالة أن ينعقد الإجماع على خلاف الكتاب أو السنة. قال: وأما تخصيص الإجماع على أهل الإجماع على الإجماع فجائز لكن ليس ذلك تخصيص الإجماع بل هو تخصيص للفظ أهل الإجماع وبينهما فرق اه. الثاني أنه كما لا نسخ بالإجماع لا ينسخ الإجماع. صرح به ابن الصلاح في علوم الحديث والنووي في مختصره، وصرح به أيضاً صاحب المنهاج كغيره. قال المصنف في شرحه: هذا رأي الجماهير أعني أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وبه جزم في الكتاب ودليله أنه لو اتسخ لكان اتساخته إما بالكتاب أو بالسنة أو الإجماع أو القياس والكل باطل، أما بطلانه

بالأولين فلأن نص الكتاب والسنة متقدم على الإجماع لأن جميع النصوص متلقاة من النبي ﷺ ولا يتعقد الإجماع في زمنه، وأما بالإجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف الإجماع للزوم خطأ أحد الإجماعين. وأما بالقياس فلأن شرط صحته أن لا يخالف الإجماع، وأما أن الإجماع لا ينسخ به فلأن المنسوخ به إما النص أو الإجماع أو القياس، والأولان باطلان لما عرفت، وكذا القياس لزواله بزوال شرطه كما عرفت أيضاً اهـ. باختصار.

وأقول: فيما ذكره كغيره نظر ظاهر لأنه إن أراد بأن الإجماع لا ينسخ به أنه نفسه لا يكون ناسخاً ولكنه قد يتضمن الناسخ فمسلم ولكنه لا يلائم استدلاله بقوله «الأولان باطلان لما عرفت الخ» كما لا يخفى. وإن أراد أنه لا يكون ناسخاً لا بنفسه ولا يتضمنه الناسخ فهذا مسلم بالنسبة لنسخه الإجماع بناء على أنه لا يتصور في حياته عليه الصلاة والسلام لا على أنه يتصور أيضاً كما اختاره القرافي، إذ يمكن حيثئذ أن يتحقق إجماع على حكم ثم يتحقق آخر على نقيضه استناداً إلى نص متأخر عن مستند الأول غير مسلم بالنسبة إلى نسخه النص والقياس. وأما الأول فلأنه يمكن تحقق إجماع بعد عصره عليه الصلاة والسلام استناداً إلى نص متأخر عن النص المنسوخ، وأما الثاني فلأنه يمكن أن يتحقق قياس في عصره عليه الصلاة والسلام مثلاً كقبل موته بيوم ثم يتحقق إجماع بعد عصره كبعد موته بيوم أو في يوم موته استناداً إلى نص آخر متأخر الوجود عن نص القياس، وكذا في عصره بناء على انعقاد الإجماع في عصره على ما تقدم، وينبغي أن يحمل على هذا ما في المحصول من جواز نسخ القياس في عصره عليه الصلاة والسلام بالإجماع حيث قال: فنقول نسخ القياس إما أن يكون في زمان حياة النبي عليه الصلاة والسلام أو بعد وفاته إلى أن قال: فإن كان حال حياته فلا يمتنع رفعه بالنص أو الإجماع أو القياس اهـ. فإنما ذكر الإجماع على تقدير انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام فلا ينافي ما ذهب هو إليه من عدم انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام، وبذلك يندفع اعتراض القرافي بأنه ناقض نفسه، والأسنوي بأنه سهو ولا يصح دفعه بحمل كلامه على تأخر الإجماع عن عصره عليه الصلاة والسلام لأن قوله «إما أن يكون» أي نسخ القياس في حياته عليه الصلاة والسلام صريحاً في تحقق النسخ حال حياته بالإجماع ولا يتصور ذلك إلا مع تحقق الإجماع حال حياته اللهم إلا بغاية التكلف بأن يجعل ضمير «فإن كان في حياته» للقياس لا لنسخه بدليل قوله «فلا يمتنع رفعه بالنص» إذ المرفوع بالنص القياس لا نسخه، ومما يؤد نسخ القياس في حياته بالإجماع على ما تقرر نسخ القياس الموجود في حياته بالنص والقياس كما سيأتي فإنه إذا صح كون القياس ناسخاً للقياس صح نسخ الإجماع له بجامع أن الناسخ في كل منهما ما تضمنه من النص كما تقدم.

ويؤخذ من قوله «وإما بالإجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف الإجماع للزوم خطأ أحد الإجماعين» امتناع تخصيص الإجماع بالإجماع إذا وقع الإجماع الأول على العموم للزوم ما ذكر

ثلاثة وحكماً أو أحدهما فقط) وقيل: لا يجوز نسخ بعضه ككله المجمع عليه، وقيل لا يجوز في البعض نسخ التلاوة دون الحكم والعكس لأن الحكم مدلول للفظ، فإذا قدر انتفاء أحدهما لزم انتفاء الآخر. قلنا: إنما يلزم إذا روعي وصف الدلالة وما نحن فيه لم يراع فيه

حيث. أما إذاصرح أهل الأول بالعموم فينبغي جواز تخصيصه بإجماع آخر، إذ لا يلزم ما ذكر، وقد يدل عليه قول الصفي الهندي «وأما تخصيص نص أهل الإجماع الخ» ولم أر في ذلك شيئاً، وحيث جوزنا فالمراد أن المخصص في الحقيقة هو سند الإجماع على ما تقدم عن المصنف وغيره، وقد يقال لا يتصور مع كون الإجماع الأول على العموم أن يكون مخالفة الإجماع الآخر في بعض الأفراد من قبيل التخصيص، لأن العام المخصوص عمومه غير مراد من جهة الحكم. فتلخص على ما ذكرنا أن الإجماع لا يخصص النص لكنه يتضمن المخصص له، وأنه لا يتخصص بالنص ولا بإجماع آخر على ما تقرر، وأنه لا ينسخ ولا ينسخ به باعتبار ذاته، وأما باعتبار ما تضمنه فينسخ به النص والقياس وكذا الإجماع إن قلنا بانعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام بأن يوجد إجماع على حكم في حياته ثم آخر بعد حياته على نقيض ذلك الحكم استناداً لنص متأخر عن مستند الأول فليتأمل. والثالث أنه كان ينبغي أن يعبر في القياس أيضاً بأنه لا ينسخ به لكنه يتضمن ناسخاً فإن ذلك هو الموافق لاقتصاره في تعريف النسخ السابق على قوله «بخطاب». والرابع أنه قد يمنع قوله «ومخالفتهم تتضمن ناسخاً» وذلك لأنه سيأتي في كتاب التعادل والتراجيح أنه إذا تعذر العمل بالمعارضين أصلاً ولم يعلم المتأخر منهما رجوع إلى غيرهما، وأنهما لو تقارنا في الوجود عن الشارع تخير بينهما في العمل إن تعذر الجمع والتراجيح، فإن أمكننا فالجمع أولى، وحيث لا يجوز أن يكون السبب في مخالفتهم النص أنه تعارض مع نص آخر وتعذر العمل بهما ولم يعلم المتأخر منهما فرجعوا إلى غيرهما وأن يكون السبب أنه قارن نصاً آخر في الوجود وتعذر الجمع والتراجيح فأخذوا أحدهما بمقتضى التخيير بينهما أو أمكن التراجيح فأخذوا بما قام عندهم أنه الراجح، فالمخالفة كما تحتمل أن تكون لتحقيق النسخ تحتمل أن تكون لأحد هذه الأمور فكيف جزم بأنها تتضمن ناسخاً اللهم إلا أن يحمل كلامه على ما إذا ظهر ما يمنع من الحمل على أحد هذه الأمور فليتأمل ففيه ما فيه.

قوله: (تلاوة وحكماً أو أحدهما) منصوبات على التمييز المحوّل عن المضاف لكن شرط التمييز التنكير والأخير معرفة. قال شيخنا الشهاب: لكن قيل إن ضمير النكرة نكرة أو اغتفر ذلك لكونه تابعاً. أقول: أو هو على قول الكوفيين أنه لا يشترط تنكير التمييز. قوله: (ككله المجمع عليه) قال شيخ الإسلام: أي لا يجوز نسخ كله شرعاً وإلا فهو جائز عقلاً لما سيأتي من جواز نسخ كل الشريعة بحمله على جوازه عقلاً، وظاهر أن نسخ حكم جميع السنة كحكم نسخ جميع القرآن اه. وقوله «من جواز نسخ كل الشريعة» كأنه إشارة إلى قول الشارح عقب قول المصنف وأن كل شرعي يقبل النسخ ما نصه: فيجوز نسخ كل الأحكام اه ويحتمل حمل منع

ذلك فإن بقاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولاً له وإنما هو مدلول لما دل على بقاءه، وانتفاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولاً له فإن دلالاته عليه وضعية لا تزول وإنما يرفع الناسخ العمل به وقد وقع الأقسام الثلاثة. روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات. فهذا منسوخ التلاوة والحكم. وروى الشافعي وغيره عن عمر رضي الله عنه: لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» فإننا قد قرأناها. فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم لأمره ﷺ برجم المحصنين رواه الشيخان وهما المراد بالشيخ والشيخة. ومنسوخ الحكم دون التلاوة كثير من قوله تعالى ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول﴾ [البقرة: ٢٤٠] نسخ بقوله تعالى

نسخ كله على نسخه تلاوة. قوله: (قلنا إنما يلزم) أي انتفاء أحدهما من انتفاء الآخر إذا روعي وصف الدلالة. أقول: يعني لو لوحظ في الحكم كونه مدلولاً للفظ وفي اللفظ كونه دالاً على الحكم لزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر إذ المدلول باعتبار كونه مدلولاً لا يوجد بدون الدال عليه والدال باعتبار كونه دالاً لا يوجد بدون المدلول له فلا يتصور باعتبار وصف الدلالة وجود أحدهما بدون الآخر لكن لم يلاحظ ما ذكر في قولنا «يجوز نسخ أحدهما دون الآخر» فلا يلزم ما ذكر. واعلم أنه ليس هنا انتفاء حقيقة فإن نسخ اللفظ ليس معناه انعدامه بل هو موجود باقٍ وإنما انتفى عنه أحكام التلاوة كحرمة قراءته على الجنب ومسه على المحدث، ودلالته على معناه أمر وضعي ليس مشروطاً ببقاء هذه الأحكام، فهو مع نسخه يفهم منه معناه، ونسخ الحكم ليس معناه انعدامه فإن معنى ثابت مفهوم من اللفظ بل معناه عدم العمل به، وحيث دال على هذا الكلام من أنه إذا روعي وصف الدلالة لزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر غير ظاهر، فإن انتفاء أحدهما بمعنى نسخه لا يلزم منه انتفاء الآخر فإنه إذا نسخ اللفظ فدلالته باقية على مدلوله وذلك المدلول مدلول له ومفهوم منه، وإذا نسخ الحكم فمدلوليته للفظ ثابتة باقية واللفظ دال عليه. فقوله «فإن بقاء الحكم دون اللفظ» أي فيما إذا نسخ اللفظ دون الحكم ليس بوصف كونه مدلولاً له. قد يقال فيه لا مانع من كونه بذلك الوصف فإن اللفظ وإن نسخ فهو دال على ذلك الحكم وذلك الحكم مدلول له ومفهوم منه. قوله: (وإنما هو) أي الحكم الباقي. وقوله «لما دل» وهو الناسخ. وقوله «ليس بوصف كونه» أي بل لذاته. كذا شرح هذا الكلام شيخنا الشهاب ولا يخفى ما في قوله «وهو الناسخ» وقوله «بل لذاته» والظاهر أن ذلك ليس بصحيح فليتأمل. قوله: (وإنما يرفع الناسخ العمل به) قال شيخنا الشهاب: بل يرفع الناسخ الحكم أيضاً لأن النسخ رفع للحكم ولكن الدلالة عليه باقية اهـ. وأقول: لا معنى لنسخ الحكم إلا رفع العمل به كما قاله الشارح، فقوله الشيخ «بل هو يرفع الخ» ليس على ما ينبغي وليس أمراً زائداً على رفع العمل به. قوله: (كان فيما أنزل) أي من القرآن عشر رضعات معلومات أي يحرم من

«والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً» [البقرة: ٢٣٤] لتأخره في النزول عن الأول كما قال أهل التفسير، وإن تقدمه في التلاوة (و) يجوز على الصحيح (نسخ الفعل قبل التمكن) منه بأن لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه ما يسهه.

فنسخن أي تلاوة وحكماً بخمس معلومات أي ثم نسخت الخمس أيضاً لكن تلاوة لا حكماً عند الشافعي وأما عند مالك فنسخت تلاوة وحكماً أيضاً.

قوله: (ويجوز نسخ الفعل قبل التمكن منه) فيه أمور: أحدها قال القرافي في شرح المحصول قلت: المسائل في هذا المعنى أربع: إحداهن أن يؤقت الفعل بزمان مستقبل فينسخ قبل حضوره، وثانيتها أن يؤمر به على الفور فينسخ قبل الشروع فيه، وثالثتها أن يشرع فيه فينسخ قبل كماله، ورابعتها إذا كان الفعل يتكرر ففعل مراراً ثم نسخ. فإن الثلاثة الأول في الفعل الواحد غير المتكرر، أما الرابعة فوافقنا عليها المعتزلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواقعة في الأزمنة الماضية ومنه نسخ القبلة وغيرها. ومنعوا قبل الوقت وقبل الشروع لعدم حصول المصلحة من الفعل وترك المصلحة يمنعه قاعدة الحسن والقبح، والنقل في هاتين المسألتين في هذا الموضوع قد نقله المصنف، وأما بعد الشروع وقبل الكمال فلم أر فيه نقلاً ومقتضى مذهبنا جواز النسخ مطلقاً فيه وفي غيره، ومقتضى مذهب المعتزلة ما أنا ذاكره من التفصيل لا المنع مطلقاً ولا الجواز مطلقاً الخ انتهى. وفي شرح المنهاج للإسنوي: نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج إلى نقل انتهى. والثاني قال الكمال: قيده شيخنا في تحريره بما بعد التمكن من الاعتقاد أخذاً من كلامهم في حكم النسخ قبل التبليغ وبعده كما سيأتي في الشرع انتهى. وقد يقال حق الكلام أن يقال يجري في تقييده بما بعد التمكن من الاعتقاد الخلاف الآتي في كلامهم المذكور. الثالث خرج بقوله «قبل التمكن منه» ما بعده فلا خلاف فيه كما قال الإسنوي. وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله، فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف فيه أيضاً وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال وليس ذلك، فقد صرح الأمدي في الأحكام في أثناء الاستدلال بأن هذا جائز بلا خلاف وإنما الخلاف قبل التمكن، وصرح به أيضاً ابن برهان في الوجيز وإمام الحرمين في البرهان. انتهى كلام الإسنوي. وفي النهاية للصفى الهندي ما نصه: فعلى هذا يجوز النسخ وفقاً بعد مضي مقدار ما يسهه وإن لم يكن قد فعل المأمور به، وهذا على المشهور وفي بعض المؤلفات القديمة أن بعضهم كالكرخي خالف فيه أيضاً وقال: لا يجوز النسخ قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار ما يسهه أو لم يمض انتهى. ودخل فيما بعد التمكن ما بعد الوقت، وقد قال الإسنوي: وأما الصورة الثانية وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بأنه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه، وصرح في الأحكام في أول المسألة بالجواز وبأنه لا خلاف فيه. وهذا إنما يأتي إذا صرح بوجود القضاء أو قلنا الأمر بالأداء يستلزمه

وقيل: لا يجوز لعدم استقرار التكليف. قلنا: يكفي للنسخ وجود أصل التكليف فينقطع به

انتهى. وما نسبة للأحكام كأنه أخذ من عموم عبارته وإلا فلم أره صرح بهذه بخصوصها.

قوله: (بأن لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه ما يسه) قال الإسني: وفي معناه أيضاً ما إذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن انتهى. وتقدم نحوه في كلام القرافي السابق. قوله: (لعدم استقرار التكليف) قال شيخنا العلامة: استقراره هو حصول التعلق التنجيزي وفيه بحث، فإن الاستقرار يتحقق بدخول الوقت وإن لم يمض ما يسع الفعل فالدليل لا يشمل المدعي بشقيه انتهى. وأقول: العجب من الشيخ يدعي الشيء بلا سند ثم يبني عليه، فإن زعمه أن الاستقرار هو حصول التعلق التنجيزي مجرد دعوى لا سند له عليها فهي ممنوعة بل هي غير صحيحة لأن حصول التعلق التنجيزي إنما هو أصل التكليف لا استقراره لما تقدم في المقدمات أن التكليف إلزام ما فيه كلفة أو طلبه ولا إلزام ولا طلب قبل الوقت، بل لا يتحققان إلا بعد دخول الوقت كما تقدم أيضاً. ثم إن الأمر يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته إلزاماً وقبله إعلاماً، ومعلوم أن التعلق الإعلامي ليس تكليفاً ولهذا صرح الفقهاء بجواز النوم قبل الوقت وإن علم أنه يستغرق الوقت وتفوت الصلاة، وعللوه بعدم تكليفه حيثئذ. والصواب تفسير الاستقرار بدخول الوقت ومضي زمن يسع الفعل كما فسره بذلك الكمال في حاشيته وهو ظاهر، لأن معنى استقرار التكليف الأمن من سقوطه بما يعرض من نحو جنون أو إغماء وذلك متوقف على مضي الزمن المذكور إذ بعده مضيته تلزم العبادة وإن عرض ما ذكر قبل فعلها واستغرق الوقت بخلاف ما قبل مضيته فإن عروض ما ذكر يسقطها إذا استغرق الوقت وإن تحقق التعلق التنجيزي، ولهذا صرح الفقهاء فيمن عرض له بعد دخول الوقت مانع كجنون وإغماء واستمر بأنه إن أدرك قبل عروض ذلك قدر الفرض لزم وإلا فلا، فظهر سقوط البحث المذكور وأن بناءه على غير أساس وأن الدليل يشمل المدعي بشقيه، ولهذا سلمه الشارح ثم أجاب عنه بقوله: قلنا يكفي للنسخ وجود أصل التكليف. نعم يتوجه على هذا الجواب أنه غير شامل لما قبل الوقت إذ قبل الوقت لا يتحقق أصل التكليف كما علم مما تقرر، والعجب من المحشين حيث لم ينهها على ذلك، اللهم إلا أن يريدوا بأصل التكليف ما يشمل التعلق الإعلامي ويراد بأصالته له سبقه عليه وكونه كالمقدمة له. فإن قلت: أو يريدوا به التعلق التنجيزي السابق في وقت آخر كما في نسخ وجوب الظهر يوم الخميس قبل الزوال إذا سبق تعلق الوجوب تنجيزاً يوم الأربعاء. قلت: هذا أيضاً لا يشمل النسخ قبل تعلق تنجيزي كما لو نسخ وجوب أول صلاة لاقته بعد البلوغ قبل دخول وقتها. واعلم أن قوله «قلنا يكفي للنسخ وجود أصل التكليف» فقوله «أصل التكليف» قال شيخنا إضافته بيانية انتهى. وعندني أن ذلك غير متعين لأن التكليف يشمل أصله أي أوله ويشمل استقراره بالإضافة مخصصة للاحتراز عن الثاني فليتأمل.

وقد وقع النسخ قبل التمكن في قصة الذبيح.

فإن الخليل أمر بذبح ابنه عليهما الصلاة والسلام لقوله تعالى حكاية عنه ﴿يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك﴾ [الصافات: ١٠٢] إلى آخره. ثم نسخ ذبحه قبل التمكن منه بقوله تعالى ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ [الصافات: ١٠٧] واحتمال أن يكون النسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الأنبياء في امتثال الأمر من مبادرتهم إلى فعل المأمور به وإن كان

قوله: (فإن الخليل أمر بذبح ابنه) قال الإسنوي: وهذا الولد قال في المحصول إنه إسماعيل، وقال جماعة إنه إسحق وصححه القرافي انتهى. وفي أسرار التنزيل للبيضاوي: والأظهر أن المخاطب: ﴿يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك﴾ [الصافات: ١٠٢] إسماعيل لأنه الذي وهب له إثر الهجرة أي هجرته مع لوط وسارة إلى أرض الشام، وقيل إلى حران، ولأن البشارة بإسحق معطوفة على البشارة بهذا الغلام، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «أنا ابن الذبيحين» فأحدهما جدّه إسماعيل والآخر أبوه عبد الله فقدها أبوه بمائة من الإبل ولذلك سنت الدية مائة، ولأن ذلك كان بمكة وكان قرنا الكبش معلقين بالكعبة حتى احترقا معها في أيام ابن الزبير ولم يكن إسحق ثمة، ولأن البشارة بإسحق كانت مقرونة بولادة يعقوب منه فلا يناسبها الأمر بذبحه مراهقاً. وفي تفسير القرطبي: وهو قول أبي هريرة وأبي الطفيل عامر بن وائل، وزوي عن ابن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب والشعبي ويوسف بن مهراون ومجاهد. وقيل المخاطب به إسحق وهو قول الأكثرين، ومن قال بذلك العباس وعمر وجابر في أربعة آخرين من الصحابة وجماعة من التابعين، وهو قول أهل الكتابين. قال سعيد بن جبير: سار به مسيرة شهر في غداة واحدة حتى أتى به المنحر بمعنى فلما صرف الله عنه الذبيح سار به مسيرة شهر في غداة واحدة. وفي الهندي لابن قيم الجوزية: وإسماعيل هو الذبيح على القول الصواب عند علماء الصحابة والتابعين بعدهم، وأما القول بأنه إسحق فمردود بأكثر من عشرين وجهاً. كذا في الشمني على الشفاء. قوله: (لقوله تعالى حكاية عنه ﴿يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك﴾) أي ومنام الأنبياء فيما يتعلق بالأوامر والنواهي وحي معمول به. قال في الأحكام: وأكثر وحي الأنبياء كان بطريق المنام، وقد روي عن النبي ﷺ أن وحيه كان ستة أشهر بالمنام ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة» فكانت نسبة الستة أشهر من ثلاث وعشرين سنة من نبوته كذلك، ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام «ما احتلم نبي قط» يعني ما تشكل له الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكل لأهل المنام انتهى. وفي هذا الاستدلال مباحث كثيرة مبسطة بما يتعلق بها في المحصول والأحكام وما يتعلق بها من الفروع والشروح وغيرها فليطالعها من أراد. وقوله «أني أذبحك» أي أومر بذبحك بدليل قال «يا أبت افعل ما تؤمر» ولهذا قال الشارح: فإن الخليل أمر بذبح ابنه عليهما الصلاة والسلام لقوله تعالى حكاية عنه الخ. وقوله ثم نسخ ذبحه أي نسخ الأمر به.

موسعاً (و) يجوز على الصحيح (النسخ بالقرآن لقرآن وسنة) وقيل: لا يجوز نسخ السنة بالقرآن لقوله تعالى ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] جعله مبيناً للقرآن فلا يكون القرآن مبيناً للسنة. قلنا: لا مانع من ذلك لأنهما من عند الله قال

قوله: (والنسخ بالقرآن لقرآن وسنة) قال الكوراني بعد كلام مهده: وقد عرفت من هذا التقرير أن عطف المصنف هذه المسألة على ما قبلها ليس بمرضي لأنه يفهم منه أن نسخ القرآن بالقرآن مختلف فيه وليس كذلك انتهى. وقال شيخ الإسلام: سكت - يعني الشارح - عن حكاية قول بمنع نسخ القرآن به إذ لم يقل به أحد ممن جوّز نسخ بعضه وحكمه عند من لم يجوزه علم من قوله قبل ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن الخ انتهى. وأقول: أما أولاً فلا نسلم قوله «وليس كذلك» وإن وافقه شيخ الإسلام فيه إذ هو مجرد دعوى لم يستدل عليها فكيف ترد على ظاهر كلام المصنف مع احتمال أنه اطلع على خلاف في ذلك، بل قول الصفي الهندي ما نصه: القائلون بجواز نسخ القرآن اتفق أكثرهم على أنه يجوز نسخ القرآن بالقرآن لتساويهما في إفادة العلم ووجوب العمل به وقد وقع ذلك كما تقدم ذكره. انتهى. مصرّح بثبوت الخلاف ألا ترى قوله «اتفق أكثرهم» ولو لم يطلع المصنف إلا على مثل هذه العبارة لكان عذراً له قوياً في الإتيان بهذه العبارة المحتملة لثبوت الخلاف في كل من الأمرين وللشارح في السكوت لأن ذلك هو الاحتياط كما لا يخفى. وأما ثانياً فلو ثبت أن لا خلاف في نسخ القرآن بالقرآن كان المقصود حكاية الخلاف في مجموع الأمرين اختصاراً في التعبير وحكاية الخلاف في مجموع أمرين أو أمور معهودة. قوله: (لأنهما من عند الله) قال شيخنا العلامة: لا يدفع الدليل إذ حاصل الدليل لزوم الدور انتهى. وأقول: ما بني عليه هذا الاعتراض من الجزم بأن حاصل الدليل لزوم الدور ممنوع، بل اختلفوا فيه فجعله بعضهم ذلك كالإنسوي في شرح المنهاج فإنه قال: وأما العكس - أي امتناع نسخ السنة بالكتاب - فلأنه تقرّر أن السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبيناً لها لأن النسخ بيان الحكم وذلك دور انتهى. قال فأجاب - يعني البيضاوي - بقوله تعالى في صفة القرآن ﴿تبياناً﴾ [النحل: ٨٩] أي مبيناً لكل شيء فإن يقتضي أن يكون الكتاب بياناً للسنة كما أن قوله تعالى: ﴿لتبين للناس﴾ [النحل: ٤٤] يقتضي أن تكون السنة مبينة للكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما انتهى. وستسمع ما يمنع احتمال الدور من أصله فضلاً عن لزومه. ومنهم من جعله غير ذلك وتوَعَّوا فيه فقال العضد كابين الحاجب وغيره قالوا أولاً قال تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] دل على أن الرسول عليه الصلاة والسلام مبین للأحكام وهو الغرض من بعثته، فلو نسخ ما جاء به لكان رافعاً لا مبيناً لأن نسخ الحكم رفع له ورفع الشيء لا يكون بياناً. الجواب أن المعنى بالبيان في الآية تبليغه عليه الصلاة والسلام إليهم لأنه إظهار ولو سلم فكونه مبيناً لا ينفي كونه ناسخاً أيضاً لأنه قد يكون مبيناً لما ثبت من الأحكام ناسخاً لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما انتهى.

تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ [النجم: ٣] ويدل على الجواز قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩] وإن خص من عمومها ما نسخ بغير القرآن (و) يجوز على الصحيح النسخ (بالسنة) متواترة أو أحاداً (للقرآن) وقيل لا يجوز لقوله تعالى: ﴿قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي﴾ [يونس: ١٥] والنسخ بالسنة تبديل منه. قلنا: ليس تبديلاً من تلقاء نفسه ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ [النجم: ٣] ويدل على الجواز قوله تعالى ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤]. (وقيل يمتنع) نسخ القرآن (بالأحاد)

وقال صاحب القواطع: واستدل من تعلق بالقول الأول أي عدم جواز نسخ السنة بالقرآن بقوله تعالى: ﴿وانزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] فلما جعل السنة مينة للكتاب فلا يكون الكتاب مينة للسنة لأن الشيء الواحد لا يكون مينة ومينة ومينة ولأنه نسخ الشيء بغير جنسه فلم يجوز. ثم قال: وأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿وانزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] فليس فيه دليل على أنه لا يتكلم إلا بالبيان كما أنك إذا قلت «دخلت الدار لأسلم على زيد» ليس فيه أنك لا تفعل فعلاً آخر على أنه ليس في كون كلامه بياناً للكتاب ما يمنع من نسخه بالكتاب إذا قام الدليل عليه كما لا يمنع ذلك من نسخ قوله بقوله، وكما لا يمنع أن ينسخ الكتاب بالكتاب وإن كان بعضه بياناً للبعض. وأما قولهم «أنه ينبغي أن يكون نسخ الشيء بجنسه» فدعوى لا دليل عليه فسقط انتهى. وحينئذ فلا نسلم أن حاصل الدليل عند الشارح لزوم الدور، ووجهه أن هذا اللزوم في غاية الضعف للقطع بأن المراد ببيان أحدهما بالآخر بيان بعض أحدهما ببعض الآخر لا كل بعض من كل منهما ببعض من الآخر ضرورة أن في كل منهما ما لم يبين بشيء من الآخر، بل لا يمكن بيانه بشيء من الآخر، ولا خفاء في أن بيان بعض كل منهما ببعض الآخر بأن يبين من كل منهما ما يحتاج للبيان بما يصلح لتبينه من الآخر مما لا يتوهم فيه احتمال دور فضلاً عن لزومه، بل يجوز أن يكون حاصل الدليل عنده التمسك بمفهوم الآية لأنه لما جعله مينة للقرآن دل على أن القرآن لا يكون مينة لسنته، فأجاب بأنه لا مانع من كون القرآن مينة لسنته لأنها معاً من عند الله، فيجوز أن يكون كل منهما مينة للآخر بمعنى أن يبين ما يحتاج للبيان من كل منهما بما يصلح لبيانه من الآخر كما تقدم. إما بناء على شمول الذكر وما نزل للسنة فتكون الآية شاملة لبيانه السنة بالقرآن، وإما بناء على أنه كما جاز بيان الكتاب بالسنة لأنها من عند الله فصح أن تبين كلامه فليجز بيان السنة بالكتاب لأنها من عند الله فيبينها كلام الله فليتامل، فإن الشيخ كثيراً ما يستروح لعظمته فيتلقي كلام الأئمة بغير اعتناء وإمعان. ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد أن تبع الشيخ في الاعتراض بأن الجواب لا يدفع الدور قال ما نصه: قوله «لأنهما من عند الله» أي فيشملهما قوله تعالى: ﴿ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] وكذا قوله: ﴿الذكر﴾ [النحل: ٤٤] وأيضاً فالتبين مسنداً إليه عليه الصلاة والسلام فيجوز أن يبين كلا منهما بالآخر فلا دور انتهى.

لأن القرآن مقطوع والآحاد مظنون. قلنا: محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية (والحق) أنه (لم يقع) نسخ القرآن (إلا بالتواترة) وقيل وقع بالآحاد كحديث الترمذي وغيره «لا وصية لوارث»^(١) فإنه ناسخ لقوله تعالى: «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن

قوله: (قلنا محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية) فإن قيل يؤخذ منه أن يمتنع نسخ التلاوة بالآحاد لأن نسخها يتضمن إسقاط قرآنيها وهي ثابتة بالقطع فلا ينسخ بالآحاد قلت: هذا ممنوع لأن الثابت بالقطع هو أصل قرآنيها لا دوامها، والذي ينسخ بالآحاد على تقدير القول به هو الثاني دون الأول فليتأمل. قوله: (والحق لم يقع إلا بالتواترة) قال الكوراني: إشارة إلى أن الحق جواز نسخ التواتر بالآحاد عقلاً غاية أنه لم يقع وهذا ضعيف ومخالف للجمهور لأنهم لم يجوزوه. فإن قلت: ما الفرق بين التخصيص والنسخ حيث جوزوا تخصيص القطعي بالآحاد ولم يجوزوا نسخه به؟ قلت: الفرق أن التخصيص بيان أن المخرج لم يكن داخلاً في مراد المتكلم فهو في الحقيقة دفع كما تقدم في بابه، والنسخ رفع وإبطال لما كان ثابتاً والوجدان حاكم بأن المبطل لا بد وأن يكون أقوى أو مساوياً بخلاف الدفع فإنه يحصل بأدنى مانع انتهى. وأقول: أما قوله «وهذا ضعيف» فلا التفات إليه لأنه مجرد دعوى فإن كان سنده عليه الفرق الذي ذكره فسيعلم ما فيه مما يتبين به عدم صلاحيته للسندية. وأما قوله «ومخالف للجمهور» فإنهم لم يجوزوه فهو ممنوع فقد قال الإسني في شرح المنهاج: نسخ التواتر بالآحاد جائز قطعاً واختلفوا في وقوعه على مذهبين، كذا صرح به الأمدي في الأحكام ومنتهى السؤال. وعبر بقوله «اتفقوا» وفي المحصول ومختصر أنه نحوه أيضاً فإنهم جزموا بالجواز وترددوا في الوقوع، وعبارة المصنف وابن الحاجب توهم أن الخلاف في الجواز انتهى. وقال المصنف في شرح المنهاج: نسخ التواتر بالآحاد جائز في العقل ونقل قوم الاتفاق على ذلك وليس بجيد، فقد حكى القاضي في مختصر التقريب عن بعضهم أنه ذهب إلى منع ذلك عقلاً ثم قال: وإذا عرفت وقوع الاختلاف في الجواز فاعلم أن الجماهير وإن قالوا بالجواز إلا أنهم اختلفوا في الوقوع، فذهب الأكثرون إلى أنه غير واقع، وذهب جماعة من أهل الظاهر إلى وقوعه، وفصل القاضي في مختصر التقريب والغزالي بين زمان الرسول وما بعده فقالا بوقوعه في زمانه عليه الصلاة والسلام دون ما بعده، ونقل القاضي إجماع الأمة على منعه بعد الرسول ﷺ قال: وإنما اختلفوا في زمانه.

وكذا إمام الحرمين قال: أجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه مظنون ولم يتعرض لزمان الرسول ﷺ. واعلم أن المراد بالتواترة في هذه المسألة القرآن والسنة المتواترة انتهى. فانظر

(١) رواه البخاري في كتاب الوصايا باب ٦. أبو داود في كتاب الوصايا باب ٦. الترمذي في كتاب الوصايا باب ٥.

النسائي في كتاب الوصايا باب ٥. أحمد في مسنده (٤/١٨٦، ١٨٧).

ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين ﴿ [البقرة: ١٨٠] قلنا: لا نسلم عدم تواتر ذلك ونحوه للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمان النبي ﷺ (قال الشافعي وحيث وقع) نسخ القرآن (بالسنة فمعها قرآن) عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة (أو) نسخ السنة

كيف صرح صاحب الأحكام ذلك الإمام بنقل الاتفاق على الجواز، وكيف جزم به إمام المسلمين الإمام فخر الدين وتبعه عليه اتباعه ومختصرو كلامه وأقرهم الإسني مع سعة اطلاعه وكثرة استدراكه، وكيف صدر المصنف المجمع على سعة اطلاعه ومزيد حفظه وكثرة تتبعه واستدراكه على غيره كلامه بأن الجماهير قالوا بالجواز فمع ذلك كيف يصح لمثل الكوراني مع قصور اطلاعه وضعفه في الفن الاعتراض عليه بأن الجمهور لم يجوزوه، بل هذا أشبه شيء بالهوس فإن قلت: هو ناقل أيضاً. قلت: من الضروري الواضح أن نقل مثله بمجزده مما لا يلتفت إليه مع نقل هؤلاء الإعلام وخصوصاً مع كونه ليس من أهل نقد النقل وتمييز صوابه من غيره عند اضطرابه، ولو سلمنا فمجزد مخالفة الجمهور لا يقتضي التضعيف، وإنما يثبت التضعيف بقوة دليل المخالف وضعف دليل غيره ولم يبين شيئاً من ذلك بل لم يزد على مجرد الدعوى. وأما الفرق الذي ذكره فقد اعتمد فيه على أن الوجدان حاكم بأن المبطل لا بد أن يكون أقوى أو مساوياً، فإن أراد قوة المعنى لم يفد لظنية المعنى في كل من التواتر والآحاد فليس التواتر من حيث المعنى أقوى من الآحاد، وإن أراد قوة اللفظ فلا نسلم أن الوجدان حاكم بذلك وعلى تقدير أن وجدانه حكم له بذلك لا يفيد شيئاً لأنه ليس حجة على غيره خصوصاً مثل هؤلاء الإعلام على أن الاستدلال بما قاله من أن المبطل لا بد أن يكون أقوى أو مساوياً قد ضعف من أوجه ذكرها المصنف في شرح المنهاج، منها ما ذكره القاضي في مختصر التقريب من أنا نقول: وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع فما يضرنا التردد في أصل الحديث مع أنا نعلم قطعاً وجوب العمل به فكأن صاحب الشريعة قال: إذا نقل من ظاهره العدالة فاقطعوا بأن حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره وصدق الناقل. ومنها أنا لا نسلم أن المقطوع لا يدفع بالمظنون، ألا ترى أن انتفاء الأحكام قبل ورود الشرع مقطوع به عندنا، وثبوت الحظر أو الإباحة مقطوع به عند آخرين. ثم إذا نقل خبر عن الرسول ﷺ آحاداً يثبت العمل به ويرتفع ما تقرر قبل ورود الشرع ذكره القاضي أيضاً. ومنها أنا مهما جوزنا نسخ النص بخبر الواحد فلا نسلم مع ورود خبر الواحد كون النص مقطوعاً به، فإننا لو قلنا ذلك لزمنا أن نقطع بكذب الراوي وهذا ما لا سبيل إليه ذكره القاضي أيضاً. قال المصنف كغيره ومراده أن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لا دوامه والنسخ لم يرد على أصل الحكم وإنما قطع دوامه انتهى.

قوله: (قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن النخ) وأقول: هذا من محاسن المصنف النفائس وإن بالغ الكوراني بالتغيير في وجوهها الحسان بالتخييلات الفاسدة والوساوس حيث قال في شرح هذا الكلام ما نصه: المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس

قولان المنع والجواز، وأطبق التأخرون من أصحابه على الجواز وهو المختار لما نقل في أول فصل من الأدلة. ثم قال المصنف: قول الشافعي في المسألين مقيد بقيد غفل عنه الناقلون وهو أن السنة إذا نسخت القرآن فمع تلك السنة قرآن يعضده، وكذا مع القرآن الناسخ سنة عاضدة تبين توافق الكتاب والسنة. وما اختاره ليس مختار الشافعي بل استنبط من كلامه وليس هذا الاستنباط بشيء. أما أولاً فلأن الكتاب نسخه الكتاب وحده عند الشافعي وجميع من قال بجواز النسخ فإذا وجد مع السنة الناسخة آية تصلح أن تكون ناسخاً فالنسخ مسند إليها لا إلى السنة، وما الفائدة في أن يقال السنة ناسخة والقرآن يعضدها فلم لا يكون القرآن ناسخاً ابتداءً؟ وكذلك القرآن الناسخ للسنة ينسخها ابتداءً إذ هو أقوى لأنه وحي متلو معجز والسنة وإن تواترت لا تبلغ رتبة اتفاقاً. وأما ثانياً فلأن كلام الشافعي في الرسالة على ما نقلوه ليس إلا أن قال: فإن قال يريد الخصم هل تنسخ السنة بالقرآن قيل لو نسخت السنة بالقرآن لكان للنبي سنة تبين أن سته الأولى منسوخة بسنه الأخيرة حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله. هذا آخر كلام الشافعي وليس في هذا أنه قوله المختار لأنه يصلح أن يكون تعليلاً لقوله الذي لم يوافق عليه أصحابه، بل يجب حمل على هذا القول لأن قوله «حتى تقوم الحجة على الناس فإن الشيء ينسخ بمثله» غير مستقيم لأن نسخ الشيء بمثله في نسخ السنة بالسنة مثل قوله «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»^(١) وقوله «كنت نهيتكم عن اذخار لحوم الأضاحي ألا فاذخروها»^(٢) وكذلك نسخ التقاء الختانيين لحديث «الماء من الماء» كثير فالحجة في ذلك قائمة. قال الغزالي في المستصفى بعد نقل كلام الشافعي: قلنا هذا إن كان في جوازه فلا يخفى أنه يفهم من القرآن وجوب التحول إلى الكعبة وإن كان التوجه ثابتاً إلى بيت المقدس بالسنة وكذلك عكسه ممكن، وإن قال لم يقع فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة إلى تقدير سنة خافية مندرسة إذ لا ضرورة في هذا التقدير وإنما نقلنا كلام الغزالي لأن بعض الشراح يتبجح بأن المصنف فهم من كلام الشافعي ما لم يفهمه أحد قبله.

فكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم

انتهت هذياناته وتمت ترهاته مع ما ترى من سماجة الكلمات وركاكة التراكيب. ولما كانت واضحة الفساد نسجت عليها عناكب الهجران والكساد فلم يعبأ بها عاقل ولم يقم لها وزناً بنحو نقلها أو تقريرها فاضل. وأقول: أما قوله «المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة الخ» وقوله ثم قال المصنف قول الشافعي في المسألين مقيد الخ فهو أدل دليل وأعدل شاهد على أنه لا يتصور ما يقول وذلك لأن ما نقله عن الشافعي هو الجواز كما صرح به لا الوقوع، والمصنف إنما قيد الوقوع كما هو صريح عبارته في جمع الجوامع حيث ذكر الجواز بقوله

(١ و٢) رواه مالك في الموطأ في كتاب الضحايا حديث ٨.

«والنسخ بالقرآن لقرآن وسنة الخ» ثم الوقوع بقوله «والحق لم يقع إلا بالتواترة قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن الخ» وفي غير جمع الجوامع أيضاً كشرح المنهاج حيث قال فيه: وأما نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فالجمهور على جوازه ووقوعه، وذهب قوم إلى امتناعهما ونقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال الكيا الهزاسي: هفوات الكبار على أقدارهم ومن عد خطؤه عظم قدره قال: وقد كان عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلما وصل إلى هذا الموضوع قال: هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه. قال: والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يلبق بعلو قدره كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه وأول من أخرجه قالوا: لا بد أن يكون لهذا القول من هذا العظيم عمل فتمعنوا في محامل ذكرها وأورد الكيا بعضها.

واعلم أنهم صعبوا أمراً سهلاً وبالغوا في غير عظيم. وهذا إن صح عن الشافعي فهو غير مستنكر وإن جبن جماعة من الأصحاب عن نصرة هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه. ثم ذكر أن جماعة من أكابر الأصحاب صنفوا في نصرة هذا المذهب، ثم بعد نقله قول الرسالة «لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه الخ» قال: ومن صدر هذا الكلام أخذ من نقل عن الشافعي أن السنة لا تنسخ الكتاب وليس بجيد وإنما مراد الشافعي رحمه الله تعالى أن النبي ﷺ إذا سن سنة ثم أنزل الله في كتابه ما ينسخ ذلك الحكم فلا بد أن يسن النبي ﷺ سنة أخرى موافقة للكتاب تنسخ سنته الأولى إلى أن قال: فهذا هو معنى القول النسب إلى الشافعي أعني أنه لا بد أن يسن النبي ﷺ سنة أخرى. وأكثر الأصوليين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعي وليس مراده إلا ما ذكرناه انتهى. والحاصل كما ترى أن المصنف في جمع الجوامع ذكر مسألتي الجواز أولاً من غير غزو لأحد، ثم ذكر مسألتي الوقوع ثانياً وذكر عن الشافعي تقييدهما بذلك القيد. وفي غير كشرح المنهاج ذكر أن منهم من نقل عن الشافعي الامتناع، ومنهم من نقل عنه قولين، ثم حمل القول بالامتناع على أن المراد أنه لم يقع نسخ أحدهما بالآخر إلا ومع الآخر عاضد من جنس المنسوخ، فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل أن يذكر أن المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قولان المنع والجواز، ثم يدعي أن المصنف قال قول الشافعي في المسألتين مقيد بقيد غفل عنه الناقلون الخ. ما هذا إلا خلط قبيح وجزاف صريح فإنه إن أراد أن هذا التقييد واقع في جمع الجوامع فهو باطل قطعاً لما علمت أن المصنف ذكر فيه مسألتي الجواز من غير غزو لأحد ثم ذكر الوقوع ونقل عن الشافعي تقييده بذلك فلم يتعرض لتقييد مسألتي الجواز بوجه وإنما قيد مسألتي الوقوع. وإن أراد أنه واقع في غيره كشرح المنهاج فهو أيضاً باطل قطعاً لما علمت أيضاً أنه لم يقيد فيه واحدة من المسألتين بهذا القيد وإنما حمل المنع المنقول عن الشافعي على عدم الوقوع إلا بذلك القيد.

وحاصله أنه قال: إنه حيث وقع لم يقع إلا بهذا القيد كما تقرّر وإن كان وقوعه بدونه أمراً ممكناً على أنه لا يتصور تقييد قول الشافعي في المسألتين على الوجه الذي صورهما به بذلك القيد لأنه إن أراد بالقول الذي ادعى أن المصنف قيده بذلك القيد قول المنع فهو غير معقول لأن المراد بالمنع عدم الإمكان لأنه مقابل الجواز الذي هو الإمكان، ولا معنى لتقييد عدم الإمكان بما إذا كان مع الناسخ عاضد من جنس المنسوخ كما هو في غاية الجلاء إذ حاصله أنه إذا كان مع الناسخ عاضد لم يكن النسخ ممكناً ولا يخفى ظهور فساده. وإن أراد قول الجواز فهو غيره معقول أيضاً لأن المراد بالجواز الإمكان ولا معنى لتقييد الإمكان بما إذا كان مع الناسخ العاضد المذكور لأن حاصله تقييد الإمكان بالوقوع وهو ظاهر الفساد للقطع بثبوت الإمكان بالمعنى المراد هنا وإن لم يوجد الناسخ فضلاً عن أن يعتبر مع وجوده وجود عاضده، وحيث فلا ينبغي نسبة هذا التقييد إلى من له أدنى عقل فضلاً عن مثل المصنف كما لا ينبغي لذي عقل تسليم صحته كما اقتضاه سياق الكوراني حيث استند في رده إلى ما ذكره أولاً وثانياً وإلا فكان الواجب في رده بيان فساده وعدم إمكانه. نعم يمكن أن يتمحل ويلفق له ما لا تقبله عبارته وهو أنه أراد بقول الشافعي المنع أو الجواز وبتييده بذلك القيد حمله على مضمون ذلك القيد بأن حمل الجواز على الوقوع بذلك القيد أو المنع على عدم الوقوع إلا بذلك القيد فليتأمل. وأما قوله «غفل عنه الناقلون» فإن أراد أن المصنف نسبهم إلى الغفلة في جمع الجوامع فهو باطل إذ لم يتعرّض لذلك فيه كما ترى، وإن أراد في غيره فإن أراد بذلك الاعتراض على المصنف فهو من حماقته إذ لا يستعظم مثل ذلك على المصنف إلا من جهل جلالته خصوصاً في هذا الفن أو من أعماه داه الحسد، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. وأما قوله «وما اختاره ليس مختار الشافعي بل استنبط من كلامه» فلا يخفى أنه كلام بارد متهافت لأن نفي كونه مختار الشافعي لا يقابله أنه مستنبط من كلامه إذ مختار الإنسان أعمّ من أن يصرح به أو يدل عليه كلامه كما هنا، فإن أراد نفي كونه مختاره صريحاً مع الاعتراف بدلالة الاستنباط على اختياره له فلا معنى لذلك إذ ليس النزاع في أنه صرح باختياره أولاً، بل في مطلق اختياره. وأما قوله «وليس هذا الاستنباط بشيء» فهو من تهوره وغفلته عما سيظهر من فساد شبهته. قوله «أما أولاً فلأن الكتاب نسخه الكتاب وحده عند الشافعي وجميع من قال بجواز النسخ» قلنا: هذا أدل دليل على عدم تصوره المقام حق تصوره لأن قوله «نسخه الكتاب وحده عند الشافعي» إن أراد باعتبار الجواز فليس الكلام فيه كما علمته بما لا مزيد عليه، وإن أراد باعتبار الوقوع فهو أول المسألة، فاعجب له حيث يدعي فساد استنباط المصنف ثم يستدل على فساده بمحل النزاع، وكأنه نسي ما اشتهر في المقدمات من فساد الاستدلال بمحل النزاع. وقوله «وجميع من قال بالخ».

قلنا: هذا مما لا محل له هنا لأن الكلام في حق الشافعي دون غيره. وقوله «فإذا وجد مع السنة الناسخة آية تصلح أن تكون ناسخاً فالنسخ مسند إليها لا إلى السنة» قلنا: إن أردت أنه لا

يصح إسناده إلى السنة فغير صحيح إذ لا مانع من إسناده إليها أيضاً لأن غاية الأمر تعدد الناسخ وتعدده جائز كتعدد المنسوخ مع اتحاد الناسخ، وإن أردت أنه لا ضرورة إلى إسناده إليها لإمكان إسناده إلى الآية فهذا ساقط لأننا لم ندع الضرورة، وإن أردت أنه لا فائدة فيه فهذا مع كونه لا يبطل الاستنباط ولا ينافي صحة المستنبط لأن عدم ظهور فائدته له لا يدل على انتفاء الفائدة في الواقع سيظهر بطلانه ببيان الفائدة. وقوله «وما الفائدة في أن يقال السنة ناسخة والقرآن يعضده الخ» قلنا: لذلك فوائد كقيام الحجة على الناس بهما جميعاً فإنها أبلغ من قيامها بأحدهما والإشارة إلى شدة ارتباط أحدهما بالآخر وتوافقهما فلا ينفرد أحدهما عن الآخر وذلك أبلغ في الدلالة على أنهما جميعاً من عند الله، وفي الحمل على أتباعهما وكلاهما تعظيم النبي ﷺ حيث لم ينفرد الكتاب بنسخ الكتاب بل عوضد بسنة ولا ينسخ سنته بل عوضد بسنته، وكتكثير أجره ﷺ فإن له أجر السن وأجر من عمل به. ثم رأيت الزركشي ذكر بعض هذه الفوائد وغيره. وقوله «فلم لا يكون القرآن ناسخاً ابتداء» قلنا: هذا الاستفهام مما لا وجه له ولا منشأ له إلا الدهول الفاحش فإننا لم نمنع ذلك وإنما قلنا يجوز إسناد النسخ إلى كل منهما وكون الآخر عاضداً له.

وقوله: «وأما ثانياً فلأن كلام الشافعي في الرسالة على ما نقلوه» قلنا: قولك على ما نقلوه من الوجوه التي يظهر بها تميز المصنف حيث اطلع على الرسالة وشروحها بلا واسطة اطلاع خبرة وإحاطة وأمعن النظر فيها حتى وقف على مقاصدها وأحاط بمتفرقاتها، وأما أنت فلم تزد على تقليد من نقل عنها بعض العبارات المتعلقة بهذا المقام، وهذا مما يوهن ما أطلت به فيه. وقوله «ليس إلا أن قال فإن قيل إلى قوله هذا آخر كلام الشافعي» قلنا: هذا الحصر الذي ادعيت به باطل قطعاً بل للشافعي في الرسالة كلام آخر كما نقله الأئمة أولو الخيرة بها ومنهم المصنف فإنه قال في باب ابتداء الناسخ والمنسوخ ما نصه: لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه ما كان المبتدي بفرضه فهو المزيل المثبت لما يشاء منه جل ثناؤه، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه انتهى. ثم قال ما نصه: وهكذا سنة رسول الله ﷺ لا ينسخها إلا سنة رسول الله ﷺ ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن فيه رسول الله ﷺ لسن فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها انتهى. ثم قال بعد ذلك: فإن قال هل تنسخ السنة بالقرآن الخ. وغاية ما يعتذر به عن هذا الرجل أنه لم يطلع على الرسالة على ما دل عليه قوله السابق على ما نقلوه فاقصر على نقل ما رآه في كلام غيره ظاناً أنه الذي في الرسالة، وبفرض أنه اطلع عليها فهو قطعاً لم يحيط بما فيها ولا أمعن النظر فيها إلا أن ذلك لا يسوغ له دعوى الحصر المذكورة خصوصاً في مقام منازعة من له بها غاية الخيرة والإحاطة - أعني المصنف رحمه الله تعالى - وقوله «وليس في هذا أنه قوله المختار الخ» قلنا: إن أردت أن كلامه هذا يحتمل احتمالاً ضعيفاً بعيداً أنه لا يكون مختاره فليس ذلك محل هذا النزاع، وإن أردت أنه ليس ظاهراً ظهوراً بيناً في أنه قوله المختار فهذه مكابرة باردة لا التفات إليها ولا يعول ذو عقل عليها إذ لا يرتاب

ذو مسكة في أن هذا الكلام ظاهر في أنه أراد بيان قوله المختار له والمرض عنده وخصوصاً مع جزمه بمضمونه قبل ذلك كما تبين وخصوصاً مع عدم ما ينافيه في كلامه، والكلام يجب حمله على ظاهره ويمتنع صرفه عنه إلا للدليل يمنع عنه ولا دليل هنا من كلام الشافعي ومخالفة بعض أصحابه، بل كلهم من غير سند لهم من كلامه راجح لا يصح أن يكون دليلاً على صرفه عن ظاهره خصوصاً في مسألة ما حملهم على المخالفة فيها إلا إشكالها عليهم خصوصاً وقد تبين عدم إشكالها.

وقوله «بل يجب حمله على هذا» إلى قوله «غير مستقيم» قلنا: كل من دعوى الوجوب ودعوى عدم الاستقامة ممنوع بل لا استقامة له كما سيتبين. قوله «لأن نسخ الشيء بمثله» إلى قوله «كثير محقق فالحجة في ذلك قائمة» قلنا: هذا مبني على أن مراد الشافعي بقوله «حتى تقوم الحجة الخ» حتى يحتاج على الناس في إثبات أن الشيء ينسخ بمثله وهو ممنوع وإن أومته العبارة، بل مراده حتى يحتاج على الناس في الحكم الثاني بالسنة الناسخة أيضاً حتى لا يتخالف الكتاب والسنة، فالباء في قوله «بأن الشيء» للسببية وكأنه قال حتى تقوم الحجة على الناس بسنة الناسخة بسبب أن الشيء ينسخ بمثله يؤيد أن هذا مراده ما ذكره في الرسالة بعد ما تقدم أيضاً كما نقله المصنف كغيره أيضاً فإنه لما تكلم على صلاة ذات الرقاع قال ما نصه: وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل في هذا الكتاب من أن رسول الله ﷺ إذا سن سنة فأحدث الله في تلك السنة نسخاً أو مخرجاً إلى سعة منها سن رسول الله ﷺ سنة تقوم الحجة على الناس بها حتى يكون إنما صاروا من سنته إلى سنته التي بعدها انتهى. فانظر قوله «تقوم الحجة الخ» حيث تضمن التصريح بأن المحتج عليه ليس أن الشيء ينسخ بمثله بل الحكم الثابت بالسنة الناسخة، وحيث جعله المراد من تعليقه في كلامه السابق كما دل عليه قوله «وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل في هذا الكتاب من أن رسول الله ﷺ الخ» ولو سلم فغاية الأمر أن هذا تعليل قاصر وله تعليل آخر شامل لكل موضع وهو ما ذكره في هذا المحل الأخير، والحكم المعلن بعلتين لا ينتفي بانتفاء إحداهما مع بقاء الأخرى. وأما قوله «قال الغزالي رحمه الله في المستصفي بعد نقل كلام الشافعي» قلنا: هذا إن كان في جوازه الخ. فقد قصد به أمرين أحدهما تأييد ما زخرفه ونمقه من رد ما قاله الشافعي واختاره المصنف لاشتمال كلام الغزالي المذكور على رده والثاني الرد على الشارح المحقق فيما نسبته إليه من أنه تبجح بأن المصنف فهم من كلام الشافعي ما لم يفهمه أحد قبله، فإن الغزالي قبل المصنف وقد فهم من كلام الشافعي ذلك لكنه رده، فأما الأمر الأول فنقول في رده وبيان زيفه نختار الشق الثاني في كلام الغزالي وهو أن كلامه في الوقوع كما سبق بيانه بما لا مزيد عليه. قوله في رد ذلك فقد نقلنا وقوعه أي حيث قال: إنه لا يخفى أنه يفهم من القرآن وجوب التحول إلى الكعبة وإن كان التوجه ثابتاً إلى بيت المقدس بالسنة. قلنا: مجرد هذا لا يكفي في رد ما قاله الشافعي لأن هذا لا يمنع وجود سنة ناسخة أيضاً.

قوله «رداً لهذا ولا حاجة إلى تقدير سنة خافية مندرسة إذ لا ضرورة في هذا التقدير» قلنا: أما أولاً فلا نسلم انتفاء الحاجة فإن الفائدة التي تقدم بيانها حاجة أي حاجة إلى ذلك التقدير. وأما ثانياً فنحن في غنية عن التقدير لتحقق السنة الفعلية الناسخة هنا وهي استقباله ﷺ الكعبة فإنه لا يخفى أن السنة تكون فعلاً كما تكون غيره، والناسخ يكون فعلاً كما اعترف به الكوراني فيما سبق وأورده على تعريف المصنف النسخ بالخطاب وأجاب عنه حيث قال: يخرج عنه فعله ﷺ مع كونه ناسخاً، وربما يجاب بأنه يعلم منه بالطريق الأولى لأن دلالة الفعل على النسخ أقوى انتهى. وصرح المولى التفتازاني يكون الفعل ناسخاً حيث قال في التلويح: وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً انتهى. ولو سلم أن الفعل نفسه لا ينسخ وإنما يدل على نسخ سابق كما قيل بذلك فيجوز أن يكون مراد الشافعي بالسنة الناسخة أعم مما يكون ناسخاً حقيقة أو دالاً على الناسخ أخذاً من احتجاجة المذكور لأن مقصوده حاصل مع ذلك أيضاً كما لا يخفى. وأما الأمر الثاني فما نسبه فيه للشارح المحقق من تبجحه بما ذكر فإن أراد بالتبجح معنى مذموماً فهو من الافتراء القبيح والباطل الصريح. أما أولاً فلأن الشارح لم يصدر منه تبجح بوجه بهذا المعنى وهذه عبارته مكشوفة بأي شيء فيها يدل على التبجح المذكور فإنه إنما قال بعد سوق المتن هذا فهمه المصنف من قول الشافعي كذا وبينه ثم قال: وما فهمه عنه المصنف دافع لمحل الاستعظام وهذا لا يدل على التبجح المذكور عند من له أدنى عقل بل أدنى تمييز، ولكنهم قوم لا يعقلون. وأما ثانياً فلأنه لم يدع أنه لم يفهمه أحد قبل المصنف، فأى شيء من عبارته يدل على ذلك ولعله توهم ذلك من قول الشارح ولم يبال المصنف في هذا الذي فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ما حكاه غيره من الأصحاب عنه لكن هذا التوهم مبني على عموم «غير» في قوله «غيره من الأصحاب» وكون «من» فيه للبيان وكلاهما غير لازم لجواز حمل «غير» على غير العموم وإن كان مضافاً لانقسام المضاف انقسام اللام كما صرحوا به وحمل «من» على التبعض ونصب موضعها على الحال خصوصاً والغالب في المحاورات العرفية عدم إرادة العموم من أمثال ذلك. وإن أراد بالتبجح معناه اللغوي وهو الفرح فأى محذور في فرح الشارح بفهم المصنف كلام إمام الأئمة على وجه صحيح دافع للاعتراض والإشكال فإن ذلك من النعم العظام والمسرات الجسم، بل لو أريد بالتبجح نحو معنى الافتخار فلا محذور أيضاً لو وقع من الشارح إذ افتخاره بهذا المصنف الجليل وفهمه من كلام هذا الإمام الذي هو من أعلام الدين ما لم يفهمه جميع الناس أو غالبهم من الافتخار المحبوب المؤكد المطلوب. على أن ما نقله عن الغزالي لا يصح الرد به على الشارح وذلك لأن الغزالي إنما ذكر ما ذكره على سبيل الاحتمال والفرض توطئة لرده ولم يأت بما يؤيد إرادة ذلك من كلام الشافعي، ومثل ذلك لا يقال فيه أنه فهمه عن الشافعي بخلاف المصنف فإنه جزم بأن ذلك مراد الشافعي وأيده ببقية كلامه ورتب عليه دفع الإشكال عن كلام الشافعي، وهذا القدر لم يصدر عن الغزالي، فنسبته إلى المصنف دون الغزالي

(بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة) هذا فهمه المصنف من قول الشافعي رضي الله عنه في الرسالة لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه. ثم قال: وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنته ولو أحدث الله في أمر غير ما سن فيه رسوله لسن رسوله ما أحدث الله حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة لسنه أي موافقة للكتاب الناسخ لها إذ لا شك في موافقته له كما في نسخ التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس الثابت بفعله ﷺ بقوله تعالى ﴿فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] وقد فعله ﷺ وهذا القسم ظاهر في الفهم والوجود والأول محمول عليه في الفهم محتاج إلى بيان وجوده ويكون المراد من صدر كلام الشافعي أنه لم يقع نسخ الكتاب إلا بالكتاب وإن كان ثم سنة ناسخة له،

بما لا غبار عليه وإن فرض أن غير الغزالي شاركه في هذا القدر كما قد يفهم من قوله السابق في شرح المنهاج «وأكثر الأصوليين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعي» وليس مراده إلا ما ذكرناه، ومع ذلك فهذا لا ينافي أن فهم المصنف كلام الشافعي وتقريره على الوجه المذكور منقبة للمصنف أي منقبة يليق الفرح والافتخار بها إذ المنقبة لا يلزم أن تخص كما هو معلوم بل ما أحسب أن أحداً شارك المصنف فيما قرره من جميع جهاته وبذلك تقوى المنقبة. وإذا أتقنت جميع ما قررنا في هذا المقام مع المحافظة على مراعاة قواعد البحث علمت أن الكوراني لم يزد في هذا المقام على التهويل بالأغلاط والأوهام وأنه الحقيق بقوله:

وكم من عائِبٍ قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم

قوله: (أي موافقة للكتاب الناسخ لها) أقول الظاهر أنه تفسير لقوله «ناسخة لسنه» من قوله «حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة لسنه» وفيه إشارة إلى أنه ليس المراد بأن له سنة ناسخة لسنه كونها ناسخة حقيقة قصداً لأنه إذا فرض سبق الكتاب ونسخه السنة كان الأنسب إسناد النسخ إليه لتحققه به قبل مجيء السنة وجعل السنة الواردة بعده على وفقه عاضدة له مبينة لتوافق الكتاب والسنة. قوله: (إذ لا شك في موافقته له) قال شيخ الإسلام: أي موافقة الرسول لله أو موافقة ما سنه الرسول للكتاب انتهى. وقال شيخنا الشهاب: قوله «له» يحتمل عوده إلى الله، ويحتمل عوده إلى الكتاب الناسخ الذي أحدثه الله سبحانه انتهى. قوله: (وهذا القسم) أي نسخ السنة بالقرآن ظاهر في الفهم أي فهمه من كلام الشافعي أي كلام الشافعي ظاهر فيه أي دال عليه دلالة ظاهرة، ففهمه منه أمر ظاهر والوجود أي الوقوع أي وقع نسخ السنة بالقرآن مع العاضد من السنة كما في نسخ استقبال بيت المقدس. وقوله «محمول عليه» قال شيخنا الشهاب: أي مقيس عليه انتهى. وكان المراد يحمل الأول على هذا القسم في الفهم أنه ينبغي أن يحمل كلام الشافعي على ما يشمل الأول أيضاً، وأن يفهم منه حكم الأول أيضاً بأن يفهم منه أنه أراد أن القرآن لا ينسخ بالسنة إلا ومعها عاضد من القرآن بدليل أن المعنى الذي لأجله قال ما قال في هذا القسم جارٍ في الأول أيضاً. قوله: (إنه لم يقع نسخ الكتاب إلا بالكتاب) أي وقع نسخ

ولا نسخ السنة إلا بالسنة وإن كان ثم كتاب ناسخ لها أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر إلا ومعه مثل المنسوخ عاضد له. ولم يبال المصنف في هذا الذي فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ما حكاه غيره من الأصحاب عنه من أنه لا تنسخ السنة بالكتاب في أحد القولين ولا الكتاب بالسنة. قيل جزماً وقيل في أحد القولين ثم اختلفوا هل ذلك بالسمع فلم يقع أو بالعقل فلم يجز، وقال بكل منهما بعض وبعض استعظم ذلك منه لوقوع نسخ كل منهما بالآخر كما تقدم. وما فهمه المصنف عنه دافع لمحل الاستعظام وسكت عن نسخ السنة بالسنة للعلم به من نسخ القرآن بالقرآن فيجوز نسخ المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها وبالمتواترة، وكذلك المتواترة بالآحاد على الصحيح كما تقدم في نسخ القرآن بالآحاد ومن نسخ السنة بالسنة نسخ حديث مسلم أنه ﷺ قيل له الرجل يعجل عن امرأته ولم يمن ماذا

الكتاب بالكتاب ولا بد فالقصد من الحصر بيان الأبدية لا نفي الوقوع بغيره بدليل قوله عقبه «وإن كان ثم سنة ناسخة له» فلا منافاة بين هذا الحصر وما عقبه به. والمراد بكون الكتاب ناسخاً للكتاب كونه عاضداً لناسخه بدليل تفسيره لهذا الكلام بقوله «أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر إلا ومعه مثل المنسوخ عاضد له» وكذا الكلام في قوله «ولا نسخ السنة إلا بالسنة وإن كان ثم كتاب ناسخ لها» فلا منافاة بين كلام الشارح هنا وكلام المتن حيث صرح الشارح أولاً بأن المجانس ناسخ وقد ذكر المتن أنه عاضد مع أنه لا مانع من إطلاق كونه ناسخاً إذ الناسخ هو الدال على الرفع وهذا دال عليه وإن سبقه دال آخر فليتأمل. ثم رأيت شيخنا الشهاب شرح هذا الكلام بوجه آخر فقال: وقوله «إلا بالكتاب» ثم قوله «إلا بالسنة» الباء فيهما للمعية بدليل قوله الآتي «أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر» وقوله «إلا ومعه مثل المنسوخ أي عاضد من جنس المنسوخ» انتهى. قوله: (هل فلك) قال شيخ الإسلام: أي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب وعكسه انتهى. وهو أوجه مما رأيت لشيخنا الشهاب. وقوله «فلم يقع» قال شيخنا الشهاب: أي وإن جاز انتهى. وقال شيخ الإسلام: أي ولم يجز شرعاً انتهى. فإن حمل كلام شيخنا على الجواز العقلي فلا منافاة.

قوله: (دافع لمحل الاستعظام) قال شيخنا الشهاب: هو أي محل الاستعظام القول بعدم نسخ كل منهما للآخر انتهى. وإنما قال «لمحل الاستعظام» ولم يقل «دافع للاستعظام» لثلاث يتوهم بقاء القول المذكور ودفع استعظامه بطريق آخر يدفع الإشكال عنه. قوله: (من نسخ القرآن بالقرآن) قال شيخنا الشهاب: قد يقال ترك هذا أي قوله بالقرآن أولى انتهى. وكان وجه الأولوية التي جوزها شمول العبارة حيث لا ينسخ القرآن بكل من القرآن ومن السنة والمطلوب حاصل على التقديرين فلا حاجة إذن للتقييد. وقد يجاب بأن حصول العلم مع التقييد أبلغ لثلاث يتوهم عند الإطلاق إرادة النسخ بغير القرآن ويتوهم امتناع نسخ الشيء بمثله. قوله: (يعجل عن امرأته) قال شيخ الإسلام: هو بضم الباء أي يجامع ويعزل وضمنه معنى العزل فعدها

يجب عليه؟ فقال: إنما الماء من الماء. بحديث الصحيحين «إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل» زاد مسلم في رواية «وإن لم ينزل» لتأخر هذا عن الأول لما روى أبو داود وغيره عن أبي بن كعب رضي الله عنه أن الفتيا التي كانوا يقولون الماء من الماء رخصة رخصها رسول الله ﷺ في أول الإسلام ثم أمر بالغسل بعدها. ومن نسخ القرآن بالقرآن ما تقدم من نسخ قوله تعالى «متاعاً إلى الحول» [البقرة: ٢٤٠] بقوله تعالى «أربعة أشهر وعشراً» [البقرة: ٢٣٤] (و) يجوز على الصحيح النسخ للنص (بالقياس) لاستناده إلى النص فكأنه الناسخ. وقيل لا يجوز حذراً من تقديم القياس على النص الذي هو أصل له

بـ «عن» وإن أغنى عنه ولم يمن انتهى. وقال شيخنا الشهاب: قوله «يعجل عن امرأته» أي قام عنها عجلاً أي سبق قيامه الإنزال ومنه «أعجلتم أمر ربكم» [الأعراف: ١٥٠] أي سبقتم انتهى. قوله: (ويجوز على الصحيح النسخ للنص بالقياس) أقول فيه أمران: الأول أنه إنما قيد بقوله «لنص» مع أن القياس الموجود في زمنه ﷺ كذلك كما يؤخذ مما سيأتي في قوله «ويجوز على الصحيح نسخ القياس الموجود في زمنه ﷺ بنص أو قياس للعلم به من هذا الآتي» وإنما لم يحمل المنسوخ هنا على الأعم من النص والقياس ويخص الناسخ فيما يأتي بالنص مع أن ذلك مساوٍ في المعنى لما سلكه لقول المصنف وشرط ناسخة إن كان قياساً فإنه دل على التعميم هناك، فلو عمم هنا أيضاً لزم التكرار. والثاني أن شرط الجواز كما هو ظاهر ومستفاد من قوله الشارح الآتي «ويجوز أن يقول الأمدي تأخر نصه مرجح الخ» أن يتأخر نص القياس عن النص المنسوخ.

قوله: (لاستناده إلى النص فكأنه الناسخ) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول هلا قيل بمثله في الإجماع انتهى. وأقول: بينهما فرق في غاية الظهور وعجب كيف خفي على الشيخ وذلك لأن مستند الإجماع دال على نقيض حكم النص ورافع له مع قطع النظر عن ملاحظة الإجماع بل وقبل تحقق الإجماع لأن ذلك المستند صدر من الشارع قبل تحقق اتفاق المجتهدين ولا سيما والإجماع لا ينعقد في حياته عليه الصلاة والسلام على ما فيه، وبمجرد صدوره عن الشارع تحقق النسخ وإن تأخر اطلاعنا عليه، فلذا قلنا بأن الإجماع لا ينسخ وأن الناسخ مستنده وهذا بخلاف القياس فإن مستنده الذي هو دليل أصله في حد ذاته لم يدل على نقيض حكم النص المنسوخ ولا رفعه، وإنما الدال على ذلك إلحاق ذلك الفرع الذي هو محل الحكم المنسوخ بذلك الأصل في حكمه، فمع قطع النظر عن هذا الإلحاق الذي هو القياس لا يثبت نقيض حكم النص المنسوخ ولا يتحقق رفعه فلهذا قلنا بأن نفس القياس ناسخ. فإن قلت: هل يرد على هذا قولهم إن القياس مظهر لحكم الفرع لا مثبت له قلت: لا، لأن ظهوره الذي به يتحقق النسخ والرفع متوقف عليه وعلى ملاحظته حتى أنه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة لا تتحقق معارضة البتة. هذا كله إن كان مستند الإجماع نصاً، فإن كان قياساً فملاحظته كافية في تحقق نسخ الحكم ورفع بدون ملاحظة الإجماع بل وبدون تحققه في نفسه

في الجملة (وثالثاً إن كان) القياس (ولياً) بخلاف الخفي لضعفه (والرابع) يجوز (إن كان) القياس (في زمنه عليه الصلاة والسلام والعلة منصوصة) بخلاف ما علته مستنبطة لضعفه وما وجد بعد زمن النبي ﷺ لانتفاء النسخ حيثئذ. قلنا: يتبين به أن مخالفه كان منسوخاً (و) يجوز على الصحيح (نسخ القياس) الموجود (في زمنه عليه الصلاة والسلام) بنص أو قياس. وقيل لا يجوز نسخه لأنه مستند إلى نص فيدوم بدوامه. قلنا: لا نسلم لزوم دوامه

فليتأمل. والثاني قال الكمال: ينبغي حمل النص هنا أي في قوله «لاستاده إلى النص» على النص الدال على علية العلة مع حكم الأصل لا على النص الدال على حكم الأصل فقط، لأن النص الدال على حكم الأصل قد تكون علته مستنبطة فيكون النص على الحكم المدعي نسخه معارضاً لها فلا يصح الإلحاق بسببها كما يؤخذ من اشتراط المصنف كغيره في باب القياس، ولما أورد على المصنف أن إطلاقه القياس هنا لتناوله وما علته مستنبطة ينافي ما شرطه في باب القياس كما ذكرناه آنفاً. أجاب بما حاصله أن إطلاقه القياس هنا يقيد بما علته منصوصة كما دل عليه كلامه في باب القياس انتهى. وتبعه شيخ الإسلام في مضمون ذلك وزاد أن العراقي رد هذا الجواب بأن إطلاقه هنا أولاً ثم تفصيله في القول الرابع بين أن تكون علته منصوصة أولاً، يدل على اختياره النسخ بالقياس ولو كانت علته مستنبطة. انتهى كلام شيخ الإسلام. ويمكن أن يجاب عن رد العراقي بأن مقابلة الرابع للأول باعتبار مجموع ما ذكر فيه من كونه في زمنه عليه الصلاة والسلام وكون علته منصوصة لا باعتبار كل واحد من هذين الكونين فلا ينافي توافقهما في الكون الثاني ولا ينافي ذلك قول الشارح بخلاف ما علته مستنبطة لأن ذكر هذه المخالفة على هذا القول لا ينافي ثبوتها على الأول أيضاً حيث لم تنحصر المقابلة في الأول. هذا وقد يمنع منافاة إطلاقه هنا لما شرطه في باب القياس لأن عبارته «ثم وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض منافي موجود في الأصل» انتهى. وقد يفرق إنسان بين المعارض الذي في الأصل والمعارض المنفصل عنه كنص الحكم المنسوخ لأن وجود منافي العلة المستنبطة في الأصل منافي لكونها العلة بخلاف المنافي المنفصل فإن غير منافي ذلك، بل غاية معارضة لمقتضاها وذلك لا يمنع اعتبار مقتضاها والنسخ به لتأخره، فإن صح هذا أمكن أن يكون سبباً لسكوت الشارح عن هذا التقييد فليتنظر.

قوله: (وقيل لا يجوز) أورد عليه الكمال أنه إن أريد بالجواز الذي هو مورد النفي والإثبات في القولين الجواز العقلي فهو قليل الجدوى، وإن أريد أنه لا مانع شرعياً من وقوعه في الشرع وهو الذي يلائمه الاستدلال المذكور في الشرح فما جعله مرجوحاً هو الذي عليه جمهور أصحابنا فأنهم قالوا: إن القياس لا ينسخ به نص ولا إجماع إلى آخر ما أطلال به. وأقول: إن سلم له المصنف ما نسب لجمهور أصحابنا وأنه الصحيح أمكن حمل الجواز على العقلي ومع قوله وهو الذي يلائمه الخ فليتأمل. قوله: (إن كان القياس جلياً) قال شيخنا الشهاب: كان

كما لا يلزم دوام حكم النص بأن ينسخ (وشرط ناسخه إن كان قياساً أن يكون أجلي) منه (وفاقاً للإمام) الرازي (وخلافاً للآمدي) في اكتفائه بالمساوي فلا يكفي إلا دون جزءاً

المراد به ما يشمل المساوي انتهى. ووافق قول شيخ الإسلام في قوله «بخلاف الخفي» لضعفه، إنما لم يقل والمساوي لأن المساوي جلي اهـ. قوله: (ونسخ القياس في زمنه عليه الصلاة والسلام) إن قيل لم قيد بزمنه ﷺ؟ قلت: لأنه إنما يتصور فيه لأنه زمان ورود الوحي فيتصور فيه تحقق القياس، ثم ورود نص رافع له بخلاف ما بعد زمنه فإنه إذا تحقق فيه قياس لا يتصور أن يرد بعده ما يرفعه إذ لا يتصور وحي بعد زمانه، وعلى تقدير وجود نص منافي له يتعين أن يكون سابقاً عليه في الوجود فلا يتصور أن يكون ناسخاً لأن شرط الناسخ التأخر بل يتبين حينئذ عدم انعقاد القياس لمخالفته النص. نعم لو تبين تأخر هذا النص الذي وجد في الوجود عن نص الأصل المقيس عليه، فهل يتحقق نسخ حينئذ لقياس حكمي اقتضاه حكم الأصل وإن لم يصدر من أحد اعتبار بالفعل أولاً فيه نظر. قوله: (وشرط ناسخه أن كان قياساً) فيه إشارة إلى أن ناسخه لا ينحصر في القياس فقد يكون نصاً كما صرح به الشارح وهو ظاهر، وقد يكون إجماعاً كما صرح به في المحصول خلافاً لما ذكره المصنف وغيره كما تقدم بما فيه. قوله: (أن يكون أجلي) قد يستشكل هذا الشرط بما تقدم من أن القياس ينسخ النص الأقوى من القياس كما هو ظاهر، ولا يصح تقييد القياس ثم بالجلي لضعف هذا التفصيل عند المصنف كما تقدم فكيف يعتبر الجلاء في نسخ الأضعف ولا يعتبر في نسخ الأقوى، اللهم إلا أن يشترط هنا كون العلة مستنبطة وثم كونها منصوصة فتكون منصوبيتها ثم مقابلاً للجلاء هنا فليتأمل.

قوله: (وفاقاً للإمام وخلافاً للآمدي) قال الكوراني: والحق ما ذهب إليه الأمدي إذ الناسخ في الحقيقة هو النص الذي استند إليه القياس والنص ينسخ المساوي إذا تأخر عنه انتهى. وأقول: والنص ينسخ الأعلى إذا تأخر عنه أيضاً مع عدم نسخ القياس الأدون جزءاً كما صرح به الشارح المحقق فما رجح به قول الأمدي غير تمام. قوله: (فلا يكفي إلا دون جزءاً) أقول: عدم كفاية الأدون سواء كان مجزوماً به أولاً، مشكل لأن القياس بمنزلة النص ولذا صح نسخه به والنص يجوز أن ينسخ نصاً، آخر وإن كان النص الناسخ دون النص المنسوخ متناً ودلالة كأن يكون المنسوخ قطعي المتن واضح الدلالة والناسخ ظني المتن خفي الدلالة فكذا ما هو بمنزلة. ويجب بأنه ليس بمنزلة من كل وجه لأن النص مطلقاً دال على الحكم بخلاف القياس لا فدلالة له على الحكم إلا بواسطة العلة وهي تحتمل الخطأ بفوات شي من معتبراتها احتمالاً قريباً، وهذا الاحتمال أقوى جداً في الأدون فلا يقوى على نسخ الأعلى، ومن هنا يظهر وجه المنع في المساوي أيضاً فإنه لا مرجح حينئذ لأحد القياسين على الآخر مع احتمال الخطأ فيه احتمالاً قريباً بخلاف الأجلي لوجود المزية مع ضعف احتمال الخطأ أو عدمه، وبهذا يندفع ما تقدم عن الكوراني ولا ينفعه ما قاله من أن الناسخ في الحقيقة هو النص لأنه ليس ناسخاً إلا بمعونة

لانتفاء المقاومة ولا المساوي لانتفاء المرجح. ويجوز أن يقول الأمدي تأخر نصه مرجح إذ لا بد من تأخر نص القياس الناسخ عن نص القياس المنسوخ به وعن النص المنسوخ به كما لا يخفى.

قوله وعلى ولنا كذا بخطه اهـ من هامش ولعل على زائدة في خطه اهـ. (ويجوز نسخ الفحوى) أي مفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوي (دون أصله) أي المنطوق (كعكسه) أي

ملاحظة العلة والخطأ فيها محتمل احتمالاً قريباً كما تقرر. وقد نسر الزركشي الأجلي بأن تكون الأمانة الدالة على عليية المشترك بين هذا الأصل والفرع راجحة على الأمانة الدالة على عليية المشترك بين ذاك الأصل والفرع. واعلم أنه قد تحصل من هذا المقام جواز نسخ القياس بنص أو قياس، وجواز نسخ النص بالقياس، وقد تقدم جواز التخصيص بالقياس من غير تعرض لتخصيصه هو فليتأمل.

قوله: (ويجوز نسخ الفحوى) أي ولو بالفحوى أخذاً من قوله الآتي «ويجوز النسخ به دون أصله كعكسه على الصحيح والنسخ به» والأكثر أن نسخ أحدهما يستلزم الآخر. قال الكوراني في قوله «نسخ الفحوى دون أصله كعكسه» ما نصه: وعلى ولنا على جواز نسخ الأصل مع بقاء الفحوى مثل انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء حرمة الضرب أن الأصل ملزوم والفحوى لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء لازمه وعلى عكسه وهو نسخ الفحوى بدون الأصل أن الفحوى والأصل معنيان متغايران فيجوز رفع كل منهما بدون الآخر وفيه نظر، لأن أحد المتغايرين إذا كان لازماً للآخر لا يمكن رفعه بدون الآخر لامتناع بقاء الملزوم بدون لازمه بخلاف عكسه فإن بقاء اللازم بدون ملزومه واقع انتهى. ثم قال: واعلم أن قول المصنف «الأكثر أن نسخ أحدهما يستلزم الآخر» كلام باطل لأنك تحققت أن الفحوى لازم والأصل ملزوم ورفع الملزوم لا يستلزم رفع اللازم على ما حققناه اهـ. ثم قال: ولبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو أنه لما نقل عن بعضهم أن نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى لأنها تابعة له دون العكس فلا يتضمن نسخ الفحوى نسخ الأصل قال: واعلم أن هذا التعليل يشكل بقولهم إذا نسخ الوجوب بقي الجواز وكأنه توهم أن الجواز تابع للوجوب وقد حققنا في بحث الأحكام أن الوجوب والجواز بمعنى الإباحة المأخوذة من خطاب الشارع ضدان لا يجتمعان وبمعنى البراءة الأصلية ليس حكماً شرعياً فلا إشكال اهـ. وأقول: أما اعتراضه الأول وهو التنظير في الدليل فيجاب عنه بأنه إن أراد باللزوم هنا اللزوم العقلي فهو ممنوع إذ لا ارتباط عقلاً بين حكيمين من هذه الأحكام بحيث يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر والله تعالى أن يحكم بما يشاء، فله أن يحرم التأفيف ويحلل الضرب، والمذهب الحق عندنا بطلان التحسين والتقبيح العقليين، وإن أراد اللزوم بمعنى التبعية في الدلالة والانتقال من أحد الحكمين إلى الآخر في الجملة لمناسبة بينهما تقتضي ذلك فهو مسلم لكنه لا يقتضي امتناع بقاء الملزوم بهذا المعنى بدون اللازم، وهذا في غاية الظهور. وأما

نسخ أصل الفحوى (على الصحيح) فيهما لأن الفحوى وأصله مدلولان متغايران فجاز نسخ كل منهما وحدة كنسخ تحريم ضرب الوالدين دون تحريم التأفيف والعكس. وقيل: لا

ما أفهمه قوله - أعني الكوراني - في شرح قول المصنف الآتي «لا أصل دونها» ما نصه: وقيل يجوز أي نسخ الأصل دونها لأن رفع الملزوم لا يقتضي رفع اللازم. الجواب أن اللزوم ليس عقلياً كما في الفحوى ولهذا لم يقل به كثير من العلماء انتهى. من أن اللزوم في الفحوى عقلي بناء على تعلق قوله «كما في الفحوى بالمنفي لا بالنفي» فهو ممنوع منعاً في غاية الظهور. ثم رأيت المولى سعد الدين قال: وقد يعترض في هذا المقام بأن المعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم في الجملة بمعنى الانتقال وهو لا يوجب اللزوم في الحكم، ولو سلم فعند الإطلاق دون التنصيص كما إذا قيل «اقتله ولا تستخف به» اهـ.

وأما اعتراضه الثاني فإن أراد به الاعتراض على المصنف في اختياره هذا القول فلا نسلم أن المصنف اختاره وإنما قصد حكايته لمقابلته ما اختاره من جواز نسخ كل بدون الآخر إذ ليس في كلامه ما ينافي ذلك. بل مقابلته بما سبق مع ظهور منافاته له قرينة واضحة على إرادة ذلك، وبهذا يندفع اعتراض الشارح المحقق عليه. ثم رأيت شيخنا الشهاب دفع اعتراضه بنحو ذلك حيث قال في قوله «وكأنه سرى إلى ذهن المصنف الخ» قد يقال المصنف فهم كلام الأمدي على ما أراد لكنه اختار خلاف ما عليه الأكثر وبين ما عليه الأكثر انتهى. وإن أراد اعتراض هذا القول في نفسه مع الاعتراف ببراءة المصنف من الدخول في عهده بغير مجرد حكايته، فالأمر هين لكنه خالف الأدب الواجب على مثله في التعبير حيث أخبر بالبطلان عن قول المصنف، وكان الصواب في التعبير أن يعبر بنحو قوله «وما حكاها المصنف عن الأكثر أو القول الذي حكاها عن الأكثر باطل» بل التعبير بذلك أيضاً مخالف للأدب الواجب على مثله فإن اعتراض قول أكثر أهل الأصول بأنه باطل إنما يسوغ لأئمة الفن وأهله كالقاضي الباقلاني وإمام الحرمين دون غيرهم ممن غايتهم التعلق بنقل بعض كلماتهم والتشبيث ببعض آثار أذبالهم وإن سبقهم غيرهم إلى نحو ذلك ممن فيهم أهلية ذلك لأن التشبيه في أمثال ذلك مما لا يليق. على أن لقائل أن يمنع ما استند إليه في بطلانه بأن اللزوم هنا بمعنى التبعية كما تقدم ورفع التبوع يستلزم رفع التابع. فإن قيل إنما يستلزم رفعه من حيث إنه تابع لا مطلقاً قلنا: لما انحصر طريق ثبوت هذا التابع في التبعية إذ الفرض أنه لم يثبت بطريق آخر كان ارتفاعه موجباً لارتفاعه مطلقاً لأنه إذا ارتفع من حيث التبعية فلا طريق آخر لإثباته فجزمه بالبطلان ليس في محله. وأما اعتراضه الثالث فهو عجيب لأنه قد سبق في المتن أن الجواز الباقي بمعنى عدم الحرج لا بمعنى الإباحة والجواز بمعنى عدم الحرج حكم شرعي يجامع الوجوب ويصح كونه تابعاً. فكأن الكوراني نسي ما تقدم في المتن وتوهم أن الجواز الباقي هو الإباحة وهي لا تجامع الوجوب فأجاب بما لا يصح الجواب به. والحق أن هذا المنقول عن بعض الشراح مما لا بأس به وأن ما توهمه الكوراني

فيهما لأن الفحوى لازم لأصله فلا ينسخ واحد منهما بدون الآخر لمنافاة ذلك للزوم بينهما. وقيل: واختاره ابن الحاجب يمتنع الأول لامتناع بقاء الملزوم مع نفي اللازم بخلاف الثاني لجواز إبقاء اللازم مع نفي الملزوم، ولقوة جواز الثاني أتى فيه المصنف بكاف التشبيه دون واو العطف لكن يؤخذ مما سيأتي حكاية قول بعكس الثالث، أما نسخ الفحوى مع أصله فيجوز اتفاقاً (و) يجوز (النسخ به) أي بالفحوى. قال الإمام الرازي والآمدي اتفاقاً، وحكى الشيخ أبو إسحق الشيرازي كما قال المصنف المنع به بناء على أنه قياس وأن القياس لا يكون ناسخاً (والأكثران نسخ أحدهما) أي الفحوى وأصله أياً كان (يستلزم الآخر) أي نسخه لأن الفحوى لازم لأصله وتابع له ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع. وقيل: لا يستلزم واحد منهما الآخر لأن رفع التابع لا يستلزم رفع المتبوع، ورفع الملزوم لا يستلزم رفع اللازم. وقيل: نسخ الفحوى لا يستلزم نظراً إلى أنه تابع بخلاف نسخ الأصل. وقيل: نسخ الأصل لا يستلزم نظراً إلى أنه ملزوم بخلاف نسخ الفحوى. واعلم أن استلزام نسخ كل منهما للآخر ينافي ما صححه أولاً من جواز نسخ كل منهما دون الآخر فإن الامتناع مبني على الاستلزام والجواز مبني على عدمه، وقد اقتصر ابن الحاجب على الجواز مع مقابله، والبيضاوي على الاستلزام، وجمع المصنف بينهما كأنه مأخوذ من قول الأمدي «اختلفوا في جواز نسخ الأصل دون الفحوى والفحوى دون الأصل غير أن الأكثر على أن نسخ الأصل يفيد نسخ الفحوى إلى آخره» المشتمل على العكس أيضاً وكأنه سرى إلى ذهن المصنف من غير تأمل أن الخلاف الثاني مفرع على الجواز من الأول وليس كذلك، بل هو بيان لما أخذ الأول المفيد أن الأكثر على الامتناع فليتأمل (و) يجوز (نسخ لمخالفة وإن تجردت عن أصلها) أي يجوز نسخها مع أصلها وبدونه (لا) نسخ

لا يدفعه، وقد ظهر مما قررناه ما يتوجه على توجيهات الأقوال المذكورة. ألا ترى أن قوله «لنفاة ذلك للزوم بينهما» يتوجه عليه أنا لا نسلم أن هناك لزوماً حقيقياً فلا ارتباط بينهما عقلاً حتى يمتنع رفع أحدهما دون الآخر، ولو سلم فالمنافي للزوم إنما هو نسخ اللازم دون الملزوم لتضمنه وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال بخلاف العكس إذ لا يمتنع وجود اللازم بدون الملزوم، ولهذا قال شيخنا الشهاب في قوله لأن الفحوى لازم لأصله» يجاب عنه بأنه لازم في الدلالة لا في الوجود اهـ.

قوله: (بناء على أنه قياس) أي لمحل الفحوى على محل المنطوق وتقدم ذلك في بحث المفهوم قوله: (وقيل لا يستلزم واحد منهما الآخر) هذا ما صححه المصنف. وقوله «وقيل نسخ الفحوى لا يستلزم الخ» هذا على القول الرابع الذي قال إنه يؤخذ مما سيأتي. وقوله «وقيل نسخ الأصل لا يستلزم الخ» هذا على ما اختاره ابن الحاجب. وقوله: وقد اقتصر ابن الحاجب الخ. قال شيخنا الشهاب: ظاهر هذا ان ابن الحاجب لم يحك الثالث وإن اختاره انتهى. وقوله «الجواز

(الأصل دونها في الأظهر) أي فلا يجوز كما قاله الصفي الهندي من احتمالين له لأنها تابعة له فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها. وقيل: يجوز وتبعيتها له من حيث دلالة اللفظ عليها معه لا من حيث ذاته مثال نسخها دون ما تقدم من نسخ حديث «إنما الماء من الماء» فإن المنسوخ مفهومه وهو أن لا غسل عند عدم الإنزال. ومثال نسخهما معاً أن ينسخ وجوب الزكاة في السائمة ونفيه في المعلوفة والدال عليهما الحديث السابق في المفهوم ويرجع الأمر في المعلوفة إلى ما كان قبل مما دل عليه الدليل العام بعد الشرع من تحريم للفعل إن كان مضرة أو إباحة له إن كان منفعة كما يرجع في السائمة إلى ما تقدم في

من الأول» أي من جملة الأول. وقوله «المفيد» نعت لماخذ الأول. قوله: (لا الأصل دونها) أقول: لا يخفى إشكال هذا على ما ذكره قبل من جواز نسخ الأصل دون الفحوى، ويحتاج إلى التسوية بينهما في الجواز أو الامتناع أو إلى إبداء فرق واضح بينهما، وأما ما وجه به عدم الجواز هنا من أن المخالفة تابعة في الثبوت لأصلها فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها ففيه نظر. أما أولاً فلأننا نمنع أنها تابعة للأصل في الثبوت بل في الدلالة فقط والدلالة باقية قطعاً فإن دلالة اللفظ لا تزول بنسخ حكمه، ولو سلم زوال الدلالة فلا يلزم من زوالها زوال المدلول وخصوصاً بعد فهمه من الدال وثبوته. وأما ثانياً فالفحوى أيضاً تابعة لأصلها في الثبوت بمثل الطريق الذي بينتم به تبعية المخالفة لأصلها بأن نقول: جهة الدلالة على الموافقة ثبوت الوصف الذي رتب عليه الحكم المنطوق إلى آخر ما بينه الكمال في تقرير ذلك الطريق. وأما ما أجاب به أعني الكمال عن قول مقابل الأظهر وتبعيتها له من حيث دلالة اللفظ عليها مع أي ودلالة اللفظ على حكم المنطوق لم ترتفع وإن ارتفع الحكم لدليل منفصل من أنه إذا ارتفع تعلق حكم المنطوق سقط اعتبار دلالة اللفظ عليه فسقط ما يترتب على اعتبارها من فهم الحكم، فيرد عليه أنا لا نسلم سقوط اعتبار الدلالة بل يجوز أن تكون معتبرة، وفائدة اعتبارها إفادة حكم المفهوم. سلمنا سقوط اعتبارها لكن ذلك لا يضرنا لأن الذي قلناه هو التبعية في الدلالة لا في اعتبارها، ولا يلزم من سقوط اعتبار الدلالة سقوط نفسها وفهم الحكم مترتب على نفسها لا على اعتبارها فليتأمل. وغاية ما يظهر الآن التمحل به في دفع الإشكال الفرق بأن الفحوى أقوى لأننا إن قلنا إنها منطوق وهو أحد القولين فظاهر لأنها حينئذ مدلول مطابق ولا تبعية لها لشيء، وإن قلنا إنها قياسية وهو القول الآخر فلأنه يكفي في الدلالة على الأقوية أنه قيل بأنها منطوق دون المخالفة ولأنها مفهومة من العلة لا من مجرد الأصل فلها من الاستقلال ما ليس للمخالفة فجاز نسخ الأصل دونها، وإن لم يجوز نسخ أصل المخالفة دونها، ومع ذلك فالأوجه التسوية بين الفحوى والمخالفة كما أن الأوجه جواز النسخ بالمخالفة وفاقاً لما صححه الشيخ أبو إسحق فليتأمل، ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد هنا على قوله: انظر ما الفرق بينها وبين ما تقدم في الموافقة.

قوله: (ويرجع الأمر) أي يعد نسخ الدليل الخاص. قوله: (للفعل) والفعل هنا إخراج

مسألة «إذا نسخ الوجوب بقي الجواز الخ» (ولا) يجوز (النسخ بها) أي بالمخالفة كما قاله ابن السمعاني لضعفها عن مقاومة النص. وقال الشيخ أبو إسحق الشيرازي: الصحيح الجواز لأنها في معنى النطق (و) يجوز (نسخ الإنشاء ولو كان بلفظ القضاء) وخالف بعضهم فيه لقوله إن القضاء إنما يستعمل فيما لا يتغير نحو ﴿وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه﴾ [الإسراء: ٢٣] أي أمر (أو) بلفظ (الخبر) نحو ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [البقرة: ٢٢٨] أي ليتربصن وخالف الدقاق نظراً إلى اللفظ (أو قيد بالتأيد وغيره مثل صوموا أبداً صوموا حتماً) وقيل: لا لمنافاة النسخ للتأيد والتحتيم. قلنا: لا نسلم ذلك ويتبين لورود النسخ أن المراد افعلوا إلى وجوده كما يقال «لازم غريمك أبداً» أي إلى أن يعطي الحق. وأشار المصنف بـ «لو» إلى الخلاف الذي ذكرناه (وكذا الصوم واجب مستمر أبداً إذا قاله إنشاء) فإنه يجوز نسخه (خلافاً لابن الحاجب) في منعه نسخه دون ما قبله من صوموا أبداً. والفرق بأن التأيد فيما قبله قيد للفعل وفيه قيد للوجوب والاستمرار لا أثر له ولم يصرح غيره بما قاله وكأنه فهم من كلامهم أنه ليس من محل الخلاف، وتقييد المصنف له بالإنشاء هو مراده وإن لم يصرح به لذكره منع نسخ الخبر بعد ذلك. (و) يجوز نسخ (إيجاب الأخبار) بشيء (بإيجاب الأخبار بنقيضه) كان يوجب الإخبار بقيام زيد ثم

الزكاة. قوله: (ويتبين بورود النسخ إن المراد افعلوا إلى وجوده) إن قلت يرد عليه أن حمل صوموا أبداً مثلاً على أن معناه صوموا إلى ورود النسخ خلاف الظاهر فلا بد له من قرينة فلا يفيد ذلك شيئاً في دفع المنافاة قلنا: بل يفيد إذ احتمالها لهذا المعنى يمنع المنافاة والقرينة ظهور أن التكليف إلى مشيئة الشارع وأن له رفعه متى أراد حيث ثبت إمكان رفعه على أنه لا حاجة هنا إلى قرينة لأن المكلف مطالب بالمكلف به مطلقاً إلى أن يعلم سقوطه عنه. قوله: (واجب مستمر) قال شيخنا الشهاب: قضية التعليل الآتي عدم اشتراط الجمع بينهما انتهى. أي فتأتي مخالفة ابن الحاجب مع أحدهما فقط. قوله: (إذا قاله إنشاء) احتراز عما إذا قاله أخباراً لما سيأتي في نسخ الخبر. قوله: (والفرق بأن التأيد فيما قبله قيد للفعل) إن قلت بل هو قيد للوجوب كما ادّعاء من خالف الجمهور ووجهه بعضهم بأن الإيجاب معنى زائد في الكلام فيجب رجوع القيد له فيتأيد الوجوب ويتبعه تأيد الفعل، وحيث يتمتع النسخ للتناقض؟ قلت: لا نسلم لزوم رجوع القيد للمعنى الزائد بل قد يرجع للأصل كما هو مقرر في محله، وحيث فلا يلزم تأيد الوجوب ولا كون الكلام نصاً في بل محتملاً أو ظاهراً فلا يتمتع النسخ لعدم التناقض. قوله: (لا أثر له) قال شيخنا الشهاب: قد ينازع في ذلك ابن الحاجب انتهى. وهو عجيب فإنه كلام خال عن الفائدة للقطع بأن ابن الحاجب ينازع في ذلك، كيف وهو رد لدليله ولكن لا يضرنا نزاعه لأنه مع كونه قيداً للوجوب والاستمرار لا ينافيه النسخ لما تقدم في المسألة الأولى. قوله: (بإيجاب الأخبار بنقيضه) خرج مجرد نسخه من غير إيجاب الأخبار بنقيضه كما لو قال أخبروا

بعدم قيامه قبل الإخبار بقيامه لجواز أن يتغير حاله من القيام إلى عدمه. فإن كان المخبر به مما لا يتغير كحدوث العالم فمنعت المعتزلة ما ذكر فيه لأنه تكليف بالكذب فينزه الباري عنه. قلنا: قد يدعو إلى الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف به نقصاً، وقد ذكر الفقهاء أماكن يجب فيها الكذب منها إذا طالبه ظالم بالوديعة أو بمظلوم خبأه وجب عليه إنكار ذلك وجاز له الحلف عليه وإذا أكره على الكذب وجب (لا) نسخ (الخبر) أي مدلوله فلا يجوز وإن كان مما يتغير لأنه يوهم الكذب أي يوقعه في الوهم أي الذهن حيث يخبر بالشيء ثم بنقيضه وذلك محال على الله تعالى (وقيل) في المتغير (يجوز إن كان عن مستقبل)

عن العالم بأنه حادث ثم قال لا تخبروا عنه بشيء البتة، فلا خلاف في جوازه فتقيد المصنف بما ذكر لمكان الخلاف. قوله: (لأنه تكليف بالكذب فينزه الباري عنه) عبارة غيره لأنه أي الأخبار المذكور كذب والتكليف بالكذب قبيح وهو مبني على قاعدة التحسين والتقيح ووجوب رعاية المصالح في أفعاله تعالى وجميع ذلك باطل عندنا. قوله: (غرض صحيح) قال شيخنا الشهاب: أي للمكلف انتهى.

قوله: (وقد ذكر الفقهاء أماكن) كأنه أراد بالأماكن ما يشمل الأوقات لقوله «منها إذا طالبه الخ». قوله: (لا نسخ الخبر أي مدلوله) أقول: إنما قال أي مدلوله لأن نفس الخبر الذي هو اللفظ يجوز نسخه، وقد تقدم في نحو قوله ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكماً أو أحدهما، ولأن الخبر يطلق بمعنى الإخبار وقد تقدم جواز نسخه في قوله «ونسخ الإخبار بإيجاب الأخبار بنقيضه» ولهذا قال الأمدي: والنسخ إما أن يكون لنفس الخبر أو لمدلوله وثمرته، فإن كان الأول فإما أن تنسخ تلاوته أو تكليفنا به بأن يكون قد كلفنا أن نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الإخبار ثم قال: وأما إن كان النسخ لمدلول الخبر وفائدته الخ اهـ. قوله: (لأنه يوهم الكذب الخ) فيه أمران: الأول أنه اعترض بأن نسخ الأمر أيضاً يوهم البداءة أي الظهور بعد الخفاء وهو محال على الله تعالى أيضاً، فلو كان مجرد الإيهام مانعاً لامتنع النسخ هنا أيضاً. فإن قالوا النهي الذي ينسخ الأمر دال على أن الأمر لم يتناول ذلك الوقت قلنا: الناسخ أيضاً دال على أن الخبر المنسوخ لم يتناول تلك الصورة. والثاني أن شيخنا الشهاب ناقش في التعبير بالإيهام حيث قال: قوله «لأنه يوهم الكذب» بل يحققه ولعل الشارح أشار إلى الجواب بقوله «أي يوقعه الخ» انتهى. أي فليس المراد بالإيهام مقابل التحقق بل الإيقاع في الوهم أي الذهن فيصدق بالتحقق، وعلى هذا يخرج الجواب عن الاعتراض الأول لحصول الفرق بين نسخ الأمر ونسخ الخبر إذ الذي في الأول هو الإيهام المقابل للتحقق، والذي في الثاني هو الإيهام المجمع للتحقق. قوله: (وذلك محال على الله تعالى) قال شيخنا: الشهاب: فمؤممه كذلك انتهى وفيه بحثان: الأول أن هذا لا يوافق قوله السابق «بل يحققه الخ» والثاني أن ما ادعاه من

لجواز المحو لله تعالى فيما يقدره قال الله تعالى ﴿يمحوها الله ما يشاء ويثبت﴾ [الرعد: ٣٩] والإخبار يتبعه بخلاف الخبر عن ماضٍ، وعلى هذا القول البيضاوي. وقيل: يجوز عن الماضي أيضاً لجواز أن يقول الله لبث نوح في قومه ألف سنة ثم يقول لبث ألف سنة إلا خمسين عاماً. وعلى هذا القول الإمام الرازي والآمدني وكأنه سقط من مبيضة المصنف لفظة «وقيل» بعد يجوز المفيد ما قبلها حيثئذ لحكايته (ويجوز النسخ ببدل أثقل) وقال بعض المعتزلة: لا إذ لا مصلحة في الانتقال من سهل إلى عسر. قلنا: لا نسلم ذلك بعد تسليم رعاية المصلحة وقد وقع كنسخ التخيير بين صوم رمضان والقدية بتعين الصوم قال تعالى ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية﴾ [البقرة: ١٨٤] إلى آخره (و) يجوز النسخ (بلا بدل) وقال بعض المعتزلة: لا إذ لا مصلحة في ذلك. قلنا: لا نسلم ذلك (لكن لم يقع وفاقاً للشافعي) رضي الله عنه. وقيل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي ﷺ ﴿إذا ناجيتم الرسول﴾ [المجادلة: ١٢] إلى آخره إذ لا بدل لوجوبه فيرجع الأمر إلى ما كان

استحالة الموهم مما قد يمنع. قوله: (فيما يقدره) قال شيخنا الشهاب: تقديره معنوياً لا تنجزياً والتقدير تعلق القدرة بالمقدور تارة في الأزول وتارة فيما لا يزال اه. قوله: (ثم يقول لبث ألف سنة إلا خمسين عاماً) قال شيخنا الشهاب: هذا القول تخصيص. قوله: (ويجوز النسخ ببدل) قال شيخنا الشهاب: بمعنى «إلى» أو الملابس. قوله: (من سهل) قال شيخنا الشهاب: هذا لا ينافي ما اقتضاه المتن من الوصف بالثقل أي لأن الثقل سهل بالنسبة للأثقل. قوله: (قلنا لا نسلم ذلك) قال شيخنا الشهاب: أي لأن من فوائده كثرة الثواب. قوله: (قلنا لا نسلم ذلك) قال شيخنا الشهاب: أي لحصول الراحة من التكليف اه. أي والكلام بعد تسليم رعاية المصلحة كما علم مما قبله.

قوله: (وقيل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي ﷺ إذا ناجيتم الرسول الخ) إذ لا بدل لوجوبه أقول: فيه أمران: الأول أنه ظاهر أو صريح في أن البديل الذي لم يقع النسخ إلا به وفاقاً للشافعي لا يكفي فيه ما هو مقتضى الدليل العام. ألا ترى إلى قوله في تمة هذا القيل «فيرجع الأمر الخ» ثم قوله «قلنا الخ» فإنه صريح في اعتراف هذا القائل مع قوله بوقوعه بلا بدل بأن الأمر يرجع إلى مقتضى الدليل العام وأن ذلك المقتضى ليس من البديل المراد هنا وإلا كان مناقضاً لقوله «بالوقوع» وفي اعتراف القول الأول بأن هذا ليس من البديل ولهذا لم يجب الشارح عن احتجاج ذلك القيل بالآية المذكورة بأن مقتضى الدليل العام بدل بل عدل إلى الجواب بمنع أنه لا بدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق بما ذكر. وحاصله أنه لا بد في البديل الذي قلنا لا يقع النسخ بدونه من كونه مستفاداً من النسخ نصاً أو اقتضاء، والآية من قبيل الثاني فإن قضية رفع الوجوب بقاء الجواز كما تقدم بيانه أوائل الكتاب في مسألة إذا نسخ الوجوب بقي الجواز بمعنى عدم الحرج بخلاف ما دل عليه الدليل العام إذ ليس مفاداً من النسخ

قبله مما دل عليه الدليل العام من تحريم للفعل إن كان مضرّة أو إباحة له إن كان منفعة. قلنا: لا نسلم أنه لا يدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق هنا بالإباحة والاستحباب (مسألة النسخ واقع عند كل المسلمين) وخالفت اليهود غير العيسوية بعضهم في الجواز

لا نصاً ولا اقتضاء بل هو أمر منفصل عنه رأساً. ووجه تقييد البدل بما ذكر ظاهر فإنه لا يفهم من عدم وقوع النسخ إلا ببديل إلا أنه لا يقع إلا ومعه ثبات بدل ولو اقتضاء بخلاف ما إذا خلا عن ذلك رأساً فإنه لا يقال إن النسخ يبطل وإن ثبت حكم بمقتضى الدليل العام فتأمل ذلك فإنه قد يلتبس مراد الشارح لعدم إحسان التأمل. ثم إن هذا الذي أخذناه من كلام الشارح لا ينافي تقرير الزركشي لهذه المسألة مع التأمل الصحيح وإن كان يتوهم منافاته له ببادئ النظر فعليك بالتأمل. والثاني أن قضية هذا الذي قرّرناه أن النسخ لو لم يفد البدل نصاً أو اقتضاء كما تقرّر يكون محل الخلاف حتى يكون ممتنعاً عند المخالف وهو ذلك البعض من المعتزلة وإن ثبت حكم آخر بمقتضى الدليل العام لكنه ما نقله المصنف في شرح المنهاج عن القاضي حيث قال: واستدل القاضي في مختصر التقريب على تجويز نسخ الشيء لا إلى بدل بأنا نجوز ارتفاع التكليف عن المخاطبين جملة، فلأن يجوز ارتفاع عبارة بعينها لا إلى بدل أولى. قال: والمخالفون في ذلك وهم المعتزلة لا يجوزون ارتفاع التكليف فلماذا خالفونا في هذه المسألة. فهذا هو مثار الخلاف في هذه المسألة انتهى. قد يقتضي خلاف ذلك لأنه حيث ثبت حكم بمقتضى الدليل العام لم يلزم ارتفاع التكليف فليتأمل.

قوله: (إذا ناجيتم الرسول) أي الثابت في قوله تعالى ﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقُولُوا خَلْفَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَرَسُوا عَلَيْهِمْ أَنْ يَكُونَ إِحْسَانًا﴾ [المجادلة: ١٢] الخ كذا قاله شيخنا الشهاب ولعله بيان للمعنى دون تقدير الإعراب. قوله: (الصادق هنا بالإباحة والاستحباب) قال شيخنا الشهاب: أي وأما غيرهما فقد يصدق بالوجوب اهـ. أقول: لا يخفى أن الجواز الذي هو بدل الوجوب لا يتصور أن يصدق بالوجوب فكان مراد الشيخ أن الجواز الذي لا يكون بدل الوجوب قد يصدق بالوجوب فليتأمل. ومن فوائده هنا مع قطع النظر عن ذلك أن الجواز الذي بدل الوجوب قد ينحصر في أحد الأمرين لقيام مانع من الآخر فليتأمل. قوله: (واقع عند كل المسلمين) لا يخفى أن وقوعه في الجملة قد علم مما سبق كقوله «والحق لم يقع إلا بالتواتر» لكن الغرض هنا بيان كون وقوعه عند كل المسلمين ومخالفة غيرهم فيه والدليل على وقوعه علم من مواضع تقدمت في الشرح. قوله: (وخالفت اليهود الخ) اعلم أن النسخ غير البداء لأن النسخ كما تقدم هو رفع الحكم على وجه مخصوص، والبداء هو الظهور بعد الخفاء ومنه بدا لنا الأمر الفلاني وبدا لنا سور البلد أي ظهر لنا بعد خفائه وغير مستلزم له لأنه يجوز أن يكون فعل المأمور به مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر فيحسن الأمر به في وقت والنهي عنه في وقت آخر، ولا يستنكر ذلك فإن أكثر الأفعال العادية كذلك، ألا ترى أن الأكل والشرب حالة الجوع والعطش مصلحة وحالة عدمهما مفسدة فلا يلزم من نسخ ما كان

وبعضهم في الوقوع. واعتُرف بهما العيسوية وهم أصحاب أبي عيسى الأصفهاني المعترفون ببعثة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام لكن إلى بني إسماعيل خاصة وهم العرب (وسماه أبو مسلم) الأصفهاني من المعتزلة (مُخصّصاً) لأنه قصر للحكم على بعض الأزمان فهو تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأشخاص (فقبل خالف) في وجوده حيث لم يذكره باسمه المشهور (فالحلف) الذي حكاه الأمدى وغيره عنه من نفيه وقوعه (لفظي) لما تقدم من

مطلوباً فعلة أن يكون ذلك لظهور مفسدة فيه كانت خفيت، بل قد يحسن الأمر بالشيء ثم يحسن النهي عنه قبل التمكن من فعله لأن المصلحة هو الأمر به أولاً ثم النهي عنه ثانياً. ولما توهمت اليهود والروافض استلزام النسخ للبداء منعت اليهود النسخ لاستلزامه البداء المحال على الله تعالى لاستلزامه الجهل المحال عليه تعالى، وجوزه الروافض لتجويزهم البداء على الله تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً. قال الهندي: فكل من المذهبين وإن كان كفرةً إذ الأول يقتضي عدم نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام، والثاني يقتضي جواز الجهل على الله تعالى وكونه محلاً للحوادث لكن الثاني كفر صريح لا يمكن أن يحمل على وجه لا يلزم منه الكفر بخلاف الأول يمكن حمله على ذلك بأن يقال: ليس من ضرورة القول بنبوته عليه الصلاة والسلام صحة النسخ لجواز أن يقال إن شرع من قبله كان مغياً إلى ظهوره عليه الصلاة والسلام.

قوله: (بعضهم في الجواز وبعضهم في الوقوع) قد بسط القوم الاحتجاج عليهم مع بيان حججهم وردّها وكفي في ذلك ما تقدم من بيان وقوعه في القرآن وغيره. قوله: (فقبل خالف) فإن قيل المخالفة في الوجود لا يدل عليها تسميته تخصيصاً لتضمن التسمية المضافة إليه الاعتراف بالوجود فلا وجه للقاء في عبارة المصنف قلنا: يمكن أن يوجه بأن العدول عن تسميته المشهورة إلى تسميته باسم موضوع في الاصطلاح لما يقابله وهو لفظ التخصيص المشعر ذلك العدول بإعادة ذلك المقابل قد يدل على تلك المخالفة، ولا يناق في ذلك رجوع ضمير سماه للنسخ لاحتمال أن المعنى أنه سمي ما ندعي نحن أنه نسخ تخصيصاً بناء على اعتقاده انتفاء حقيقة النسخ عنه لما عنده من ثبوتها كالتصريح بأنه مغياً فأشار بالفاء إلى أن منشأ ذلك القيل هذا العدول، ولعل الشارح قصد الإشارة إلى ذلك بقوله حيث لم يذكره باسمه المشهور فإن المتبادر من هذه العبارة بيان منشأ دعوى هذا القيل المخالفة في الوجود كما لا يخفى على أن كون الفاء للتفريع غير متعين لجواز كونها لمجرد العطف. قوله: (فالحلف الذي حكاه الأمدى وغيره عنه من نفيه وقوعه) تفريع على قوله «وسماه أبو مسلم» تخصيصاً لا على قوله «فقبل خالف». قوله: (لفظي) لا يقال الحلف الذي هو نفي الوقوع لا يتصور أن يكون لفظياً للقطع بمباينة نفي الوقوع للوقوع ومناقضته له لأننا نقول: المراد أن ما حكى عنه من نفي الوقوع ينبغي أن يصرف عن ظاهره بحيث يعود لفظياً ليوافق ما ثبت عنه من تسميته تخصيصاً المتضمن ذلك الاعتراف بوجوده فتأمل. قوله: (الذي فهمه المصنف عنه) إشارة إلى أنه لم يصرح بالتسمية بل ذكر ما تؤخذ منه.

تسميته تخصيصاً الذي فهمه المصنف عنه المتضمن لاعترافه به إذ لا يليق به إنكاره، كيف وشريعة نبينا ﷺ مخالفة في كثير لشريعة من قبله! فهي عنده مغياة إلى مجيء شريعته ﷺ. وكذا كل منسوخ فيها مغياً عنده في علم الله إلى ورود ناسخه كالمغيا في اللفظ فنشأ من هنا تسمية النسخ تخصيصاً وضح أنه لم يخالف في وجوده أحد من المسلمين (والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع) لانتفاء العلة التي ثبت بها بانتفاء حكم الأصل.

قوله: (المتضمن لاعترافه به) فيه بحث لأن حقيقة التخصيص ليس رفعاً والنسخ رفع على الصحيح، فالاعتراف بالأول ليس اعترافاً بالثاني إلا أن يقال: حقيقة التخصيص باعتبار الأزمان كما هنا تجماع الرفع فتضمن تسميته تخصيصاً للاعتراف المذكور منشؤه إرادة التخصيص باعتبار الأزمان مع ملاحظة عدم اللياقة المذكورة فليتأمل. والأحسن أن يراد اعترافه بالمعنى العام وهو انقطاع حكم وتعلق آخر وهذا المعنى يجماع معنى النسخ على قولنا لأن انقطاع الحكم صادق بانقطاعه بطريق رفع الثاني إياه ومعنى النسخ الذي ادعينا اعترافه به وهو أن الحكم المنقطع كان مغياً بوجود الثاني، وإنما كان الأحسن ذلك لأنه الذي به يلتزم قول الشارح المتضمن لاعترافه به الخ. مع قوله «تفريعاً على ذلك فهي عنده مغياة الخ» ثم قوله «وضح أنه لم يخالف الخ» وإلا فلو أريد اعترافه بالنسخ على الوجه الذي قلنا به كيف يلتزم ذلك مع قوله «فهي عنده مغياة الخ». ومن هنا يظهر أن المراد بوقوع النسخ عند كل المسلمين أن المعنى العام الصادق به واقع كذلك فليتأمل. قوله: (فهي عنده مغياة إلى مجيء شريعته ﷺ وكذا كل منسوخ فيها مغياً عنده في علم الله الخ) فإن قلت: التقييد بقوله عنده في الموضوعين يقتضي أن ذلك غير مغياً عند غيره في علم الله إلى ما ذكر وليس بظاهر لأن كون ما ذكر مغياً في علم الله إلى ما ذكر عما لا ينبغي الاختلاف فيه قلت: لعل التقييد فيما ذكر بعنده بالنظر لقوله «كالمغيا في اللفظ» فالذي يخصه أن جعل المغيا في العلم كالمغيا في اللفظ حتى جعلهما تخصيصاً كما أشار إلى ذلك شيخ الإسلام. قوله: (فنشأ من هنا) أي من كون شريعة من قبله مغياة وكذا كل منسوخ فيها مغياً. قوله: (وضح أنه لم يخالف في وجوده أحد من المسلمين) أي على الراجح من أن أبا مسلم لم يخالف في وجوده وإلا فعل مقابله الذي حكاه المصنف بقوله «فقيل خالف» لا يصح ذلك إلا أن يكون هذا القيل مؤولاً.

قوله: (والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع) أقول: يشكل عليه جواز نسخ الأصل دون الفحوى كما تقدم بناء على أنها قياسية كما نقله في مبحث المفهوم عن الشافعي وغيره، ويمكن أن يجاب بأن ثبوت الحكم في الفحوى أقوى من ثبوته هنا بدليل أنه قيل إنها منطوق، ثم رأيتهم تعرضوا لجواب ذلك. قال العضد شرحاً لكلام ابن الحاجب: قالوا أي القائلون بأنه يبقى الفرع تابع للدلالة لا لحكم الأصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو بعينه الذي صرتم

وقالت الخنفية: يبقى لأن القياس مظهر له لا مثبت وسلم في قوله لا يبقى من التسمح في قول بعضهم نسخ لحكم الفرع (و) المختار (إن كل حكم شرعي يقبل النسخ) فيجوز نسخ كل الأحكام وبعضها أي بعض كان (ومنع الغزالي) كالمعتزلة (نسخ جميع التكاليف) لتوقف

إليه في جواز نسخ الأصل دون الفحوى. الجواب لا نسلم أنه لم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكمة المعتبرة شرعاً وهو ملزوم لانتفاء الحكم لاستحالة بقاءه بغير حكمة معتبرة فينتفي الحكم ولا كذلك في المفهوم إذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب إذ لا يلزم من ارتفاع الأقوى ارتفاع الأضعف. قال المولى التفتازاني: قوله «إذ لا يلزم من ارتفاع الأقوى كالحكمة المحرمة للتأفيف ارتفاع الأضعف» كالحكمة المحرمة للضرب، وذلك أن ما يكون حكمة باعثة على تحريم التأفيف كان غاية في إيجاب التعظيم والمنع عن الإيذاء حتى يستتبع تحريم الضرب والشتم وسائر أنواع الإيذاء بخلاف حكمة الضرب فإنه لا يكون في تلك الغاية وحاصله أن العناية والرعاية في تحريم التأفيف فوقها في تحريم الضرب وأخص منها، وانتفاء الأعلى والأخص لا يوجب انتفاء الأدنى والأعم، وبهذا يظهر فساد ما يقال إن التأفيف أضعف من الضرب، فالمناسب أن يقال لا يلزم من ارتفاع الأضعف ارتفاع الأقوى انتهى. وأقول: لقائل أن يقول: هذا الفرق لا يجري على القول بقياسية الفحوى كما تقدم أوائل الكتاب نقله عن الشافعي وغيره إذ هو على هذا من جملة الأقيسة، فما يقال في بقية الأقيسة يقال فيه إذ لا فرق بين قياس وقياس في ذلك كما لا يخفى، ولا فيما إذا كان مساوياً لأن المصنف أراد به مفهوم الموافقة بقسميه الأولي والمساوي كما فسره به الشارح المحقق، وذلك لأن واحداً من المنطوق والمفهوم حيثنذ ليس أولى من الآخر فلا أضعف وأقوى، ثم ولا فيما إذا كان الفرع في القياس أولى من الأصل بالحكم إذ يجري حيثنذ فيه ما قالوه في الفحوى، ولا يرد الأولان على ابن الحاجب وشراحه لأن الفحوى عندهم غير قياسية كما قرروه في مبحث المفهوم وأرادوا بها هنا الأولى فقط كما هو ظاهر من كلامهم للواقف عليه المتأمل فيه بخلاف المصنف كما علمت، ولما لم يتفطن الكوراني لذلك قلدهم في هذا الفرق في تقرير كلام المصنف فتأمل.

قوله: (لانتفاء العلة) أي من حيث اعتبارها. قوله: (لأن القياس مظهر له لا مثبت) يمكن أن يجاب بأنه كما أنه مظهر لحكم الفرع مظهر لاعتبار معنى العلة فيه إذ لولا الارتباط بينهما ما كان القياس مظهر الحكم الفرع ولا دالاً عليه. قوله: (من التسمح) قال شيخنا الشهاب: وذلك لأن مورد النسخ حكم الأصل ثم يترتب انتفاء حكم الفرع، ولك أن تقول بل تسلط الناسخ على الحكمين معاً ورفعهما معاً فلا تسمح انتهى. قوله: (فيجوز نسخ كل الأحكام) فيه أمور: الأول أنه خرج ينسخ كل الأحكام رفع كل الأحكام بغير نسخ بل بإعدام العقل الذي هو مناط التكليف فهو جائز بلا خلاف كما أن النهي عن معرفته تعالى ممتنع بلا خلاف إلا على من يجوز التكليف بالمحال، وذلك لأن امتثال النهي متوقف على العلم به

العلم بذل المقصود منه بتقدير وقوعه على معرفة النسخ والناسخ وهي من التكليف ولا يتأتى نسخها. قلنا: مسلم ذلك لكن بحصولها ينتهي التكليف بها فيصدق أنه لم يبق تكليف وهو القصد بنسخ جميع التكليف فلا نزاع في المعنى (و) منعت المعتزلة نسخ

المستدعي معرفة الناهي فامتثاله يستدعي ما ينافي الامتثال. والثاني أنه قد يقال جواز نسخ كل الأحكام لا يستفاد من قول المصنف وأن كل شرعي يقبل النسخ لأن كل المضاف لنكرة للعموم ودلالة العام كلية كما تقدم أي الحكم فيه على كل فرد منه، ولا يلزم من جواز نسخ كل فرد في نفسه جواز نسخ جملة الأفراد لجواز أن يجوز نسخ كل فرد في نفسه لكنه يتمتع إذا انضم إليه نسخ البقية. ويجاب بأن استفادته من كلامه بقرينة المقابلة بقوله «ومنع الغزالي الخ» لظهوره في أنه أراد بكل شرعي أعم من كل فرد ومن جملة الأفراد بل جملة الأفراد فرد من أفراد كل شرعي أيضاً وفيه نظر، لأن المقابلة المذكورة غاية ما تفيد إرادة جميع الأحكام التكليفية لتقييد الغزالي بالتكليف والأحكام في كلام الشارح أعم من التكليف إلا أن يقال: يكفي كونها قرينة على أن المصنف لم يرد كل شرعي بشرط انفراده مع شمول الشرعي لغير التكليفي أيضاً فليتأمل فيه دقة. والثالث أنه قد يدخل في نسخ كل الأحكام نسخ جميع القرآن تلاوة لما تقدم من رجوع نسخ التلاوة إلى نسخ الحكم، ولا ينافي ذلك ما تقدم من الإجماع على امتناع نسخ كل القرآن لأنه كما تقدم امتناع شرعي فلا ينافي الجواز العقلي المراد هنا كما هو المتبادر ويدخل فيه أيضاً أحكام غير التكليف كالندب والإباحة. قوله: (جميع التكليف) أقول: يجوز أن يريد جميع الأحكام ويكون التعبير بالتكليف للتغليب، ويجوز أن يبقى على ظاهره إذ يكفي في المنع عنده دخول المعرفة في التكليف فإن ذلك هو منشأ المحذور عنده قوله: (على معرفة النسخ والناسخ) لا يخفى أن معرفة الأول تصوري. قوله: (وهي) أي المعرفة أي وجوبها من التكليف نظر السعد رحمه الله في وجوب هذه المعرفة قال: فإن وقوع النسخ وإمكان معرفته ومعرفة الناسخ - أعني الشارع - لا تستلزم وجوب المعرفة ليلزم التكليف أي لأنه يكفي في ذلك حصول المعرفة وإن لم تجب ليحصل التكليف بها قال اللهم إلا أن يقال: النسخ لا يكون إلا بدليل شرعي وهو خطاب يجب فهمه ومعرفته اهـ.

قوله: (لكن بحصولها ينتهي التكليف بها) بهذا يندفع ما يتوهم من وجوب معرفة نسخ وجوب معرفة الناسخ والنسخ وهلم جراً. قوله: (وهي القصد بنسخ جميع التكليف) لا يخفى أنه لم يحصل بما ذكر نسخ جميع التكليف بل ارتفاع للبعض بطريق النسخ وانقطاع للبعض بطريق الإتيان بالمأمور به. قال السعد رحمه الله: فإن قيل يصح أن جميع التكليف الموجودة قد نسخت قلنا: ممنوع فإن تكليف المعرفتين أي معرفة النسخ ومعرفة الناسخ قد وجد ولم ينسخ. فإن قيل: يجوز أن يخبر الشارع بأنه ليس مكلفاً بشيء أصلاً قلنا: يستلزم وجوب معرفة ذلك ويعود الكلام اهـ. قوله: (فلا نزاع في المعنى) وذلك لأن حاصل الذي ادعاه الجمهور جواز

وجوب المعرفة أي معرفة الله تعالى لأنها عندهم حسنة لذاتها لا تتغير بتغير الزمان فلا يقبل حكمها النسخ. قلنا: الحسن الذاتي باطل (والإجماع على عدم الوقوع) لما ذكر من نسخ جميع التكاليف وجوب المعرفة (والمختار إن الناسخ قبل تبليغه ﷺ الأمة لا يثبت في حقهم)

ارتفاع جميع التكاليف بعضها بطريق النسخ وبعضها بطريق الإتيان بالمأمور به، والغزالي لا يخالف في ذلك، والذي ادعاه الغزالي أنه لا يمكن رفع جميعها بطريق النسخ والجمهور لا يخالفون في ذلك. قوله: (ومنعت المعتزلة نسخ وجوب المعرفة) أي معرفة الله. قال شيخنا الشهاب: يعني العلم بوجوده ووجدانيته واتصافه بصفاته اه. وعبرة ابن الحاجب: المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره أي كالظلم والكذب خلافاً للمعتزلة وهي فرع التحسين والتقييح انتهى. قوله: (لأنها عندهم حسنة لذاتها) قال شيخنا الشهاب: والحسن لذاته عندهم لا يتغير بخلاف الحسن لوصفه انتهى. والتقييد بقوله «عندهم» فيه شيء لأننا لو وافقناهم في الحسن الذاتي وافقناهم في عدم التغير لكننا نخالفهم فيه كما قال الشارح قلنا الحسن الذاتي باطل فتأمل. قوله: (لا يتغير بتغير الزمان) قال شيخنا الشهاب: أي لا يتغير حسنها أي وجوبها هذا مرادهم فيما يظهر اه. وأقول: لا حاجة لتفسير الحسن بالوجوب فإن الوجوب عندهم غيره لكنه قد يتبعه ويترتب عليه كما هو ظاهر.

قوله: (والمختار أن الناسخ قبل تبليغه ﷺ للأمة لا يثبت في حقهم) فيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام: قوله قبل تبليغه ﷺ أي للناسخ وبعد بلوغه لجبريل فيصدق ذلك بما قبل بلوغ الناسخ له ﷺ وبما بعد بلوغه له وقبل نزوله إلى الأرض كما في ليلة الإسراء من رفع فرضية خمسين صلاة بخمس صلوات، وبما بعد نزوله إلى الأرض وقبل تبليغه للأمة فيجري الخلاف في الجميع. وما قيل من أن الخمس في ليلة الإسراء ناسخة للخمسين هو أحد الوجهين مع أنه ليس مما نحن فيه لأن ذلك نسخ في حق النبي لبلوغه له وكلامنا في النسخ في حق الأمة اه. وأقول: فيه أمور: منها أن ما ذكره من جريان الخلاف فيما قبل بلوغ الناسخ له ﷺ وبعد بلوغه لجبريل يخالفه قول الصفي الهندي في نهايته، وهذا الخلاف إنما هو بعد وصول الناسخ إلى النبي، فأما قبله فلا وإن وصل إلى جبريل عليه السلام اه. وقول الأحكام: لا نعرف خلافاً بين الأمة في أن الناسخ إذا كان مع جبريل لم ينزل به إلى النبي ﷺ لم يثبت له حكم في حق المكلفين بل هم في التكليف بالحكم الأول على ما كانوا عليه قبل لقاء الناسخ إلى جبريل، وإنما الخلاف فيما إذا أورد النسخ إلى النبي ﷺ ولم يبلغ الأمة اه. وقول العضد استدلالاً على المختار أيضاً: لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل عليه السلام واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة أنهما سواء في وجود الناسخ وعدم علم المكلف به ووجوده مقتضى لحكمه وعدم علم المكلف لا يصلح مانعاً فثبت حكمه عملاً بالمقتضى السالم عن المعارضة انتهى. وقول الجوهر الفريد عن المصنف: والخلاف إذا بلغ جبريل عليه الصلاة والسلام وألقاه إلى النبي ﷺ

وهو في الأرض ولم يتمكن أحد من المكلفين من العلم به ووراءه صور: أحدها إلى آخر ما أطال به مما يتعين الوقوف عليه ولا يوافق هو إطلاق المقابل الآتي إذ لا يسع أحداً دعوى الاستقرار في الذمة قبل بلوغ الناسخ له ﷺ.

ومنها أن ما ذكره في قضية الخمسين ليلة الإسراء فقد تردد فيه المصنف؛ ففي الجوهر الفريد في كلام حكاة عنه: والثالثة أي الصورة الثالثة أن يبلغ جنس المكلفين ولكن في غير دار التكليف كالسماة ثم يرفع كفرض خمسين صلاة ليلة المعراج فإنه بلغ النبي ﷺ ثم رفع، فهل يكون ناسخاً فيه نظر: يحتتمل أن لا يثبت حكمه إذ لم يتعلق به تكليف قبل ولم يستقر، ويحتتمل على بعد أن يقال بثبوته لأنه بلغ خير البشر ﷺ. وعليه يدل كلام ابن السمعاني إذ قال: فرض الله خمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخه قبل أن تعلم به الأمة قال: ولكن كان الرسول ﷺ قد علم به واعتقد وجوبه فلم يقع النسخ إلا بعد علمه واعتقاده. فانظر كيف سماه ناسخاً ولو لم يثبت لم يسم منسوخاً انتهى. وظاهر هذا السياق أن هذا بالنسبة إلى الأمة وكلام الكمال صريح في حمله على ذلك ويؤخذ من قول المصنف، ويحتتمل على بعد أن الأرجح عنده الاحتمال الأول وهو قضية الترتب. وعلى كل حال فتردهم في هذه المسألة يدل على إمكان النسخ قبل بلوغ المنسوخ إلى المكلفين إذ لو لم يكن ممكناً ما أمكن هذا التردد. ومنها أن ما ذكره من ثبوت النسخ في حقه ﷺ لبلوغ الناسخ له هل هو من قبيل النسخ قبل التمكن لأن كونه من النسخ بعده خلاف الظاهر من حال الأنبياء خصوصاً أجلهم ﷺ في امتثال الأمر من مبادرتهم إلى فعل الأمور به وإن كان موسعاً والامتثال ممكن في السماة، والظاهر أنه قبل التمكن لأن الظاهر أن تنجيز تكليفه مشروط بدار التكليف وهي الأرض. وأيضاً فلعل الوجوب كان مشروطاً ببيان الكيفية ولم تبين له في السماة، وبهذا إيجاب عن عدم فعله عشاء تلك الليلة وصبح يومها مع إدراكه وقتها في دار التكليف وهي الأرض، وذلك لأن وجوبها كان مشروطاً ببيان الكيفية ولم تبين في وقتها فلم يجبا أصلاً على أنه يحتتمل أن الوجوب لم يتعلق بهما مطلقاً ولا معلقاً على بيان الكيفية بأن أوجبت الخمس عليه على أن أولها الظهر. ومن هنا يظهر سقوط ما يتوهم من أن تأخير البيان عن وقتي العشاء والصبح تأخير له عن وقت الحاجة وهو لا يجوز وذلك، لأنهما لم يجبا قبل البيان إما لأنهما لم يجبا مطلقاً، أو لأن وجوبهما كان مشروطاً بالبيان ولم يوجد فلا تأخير عن وقت الحاجة إذ لا حاجة مع عدم الوجوب، ولا يرد على ذلك أن من ترك الصلاة من المكلفين مع الجهل بكيفيتها يلزمه القضاء وذلك لتمكنه من تعلم الكيفية باستقرار الشرع فهو مقصر. وأيضاً فالوجوب في حقه غير مشروط ببيان الكيفية بخلاف ما نحن فيه. ومنها أن ما ذكره كغيره من نسخ الخمسين إلى الخمس يحتتمل وهو المتبادر أن يكون معناه رفع التعلق بالجملة مع إثبات التعلق ببعضها، فيكون المنسوخ في الحقيقة ما عداه الخمس من الخمسين، ويحتتمل على بعد أن يكون معناه رفع التعلق بجميع الخمسين وإثبات تعلق جديد بالخمس. وهل كانت

لعدم علمهم به. (وقيل يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا) بمعنى (الامتثال) كما في

الخمسون هذه الخمس مكررة عشر مرات أو كان ما عدا الخمس من الخمسين صلوات آخر مغايرة للخمس؟ فيه نظر ولم يحضرنى الآن فيه شيء فليراجع.

والأمر الثاني أنهم استدلوا على المختار المذكور بأدلة منها أنه لو ثبت حكم النسخ في حقهم لأدى إلى وجوب وتحريم شيء واحد بعينه في وقت معين في حق شخص واحد وهو محال. بيان ذلك أن الشارع إذا أوجب على مكلف فعلاً معيناً في وقت معين ثم حرمه عليه في ذلك الوقت بعينه ولم يبلغه ذلك التحريم، فالمكلف حيث لم يعلم بالتحريم يجب عليه الإتيان بالفعل الذي أوجبه الشارع عليه حتى لو تركه أثم إجماعاً، فلو كان حكم النسخ ثابتاً في حقه حرم عليه الإتيان بذلك الفعل في ذلك الوقت، فيكون الإتيان به في ذلك الوقت واجباً وحراماً فيجتمع الوجوب والتحريم في فعل واحد من شخص واحد في وقت واحد وذلك محال. فإن قلت: هل يجري هذا الدليل في النسخ قبل الوقت والتمكن؟ قلت: يمكن جريانه في الجملة فإن قبل الوقت خطاباً في الجملة فيلزم تعلق خطاب الفعل وخطاب الترك معاً حينئذ وقد منع بعضهم ما تقدم أنه لو تركه أثم كما لو وطئ زوجته يظنها أجنبية فإنه لا يأثم على الوطء بل على الجراءة عليه انتهى. أي فالإثم هنا على الجراءة لا على ترك الواجب على ترك الواجب، ويجب بأن ذلك لا يضر في المطلوب لأن الإثم على تلك الجراءة ليس إلا من آثار وجوب الفعل. وههنا بحثان: الأول أن اجتماع الوجوب والتحريم كما أفاده هذا الدليل حاصله طلب المحال لذاته وهو الجمع بين التقيضين وهما فعل الشيء وتركه في وقت واحد، وقد قدم المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقاً ولو لذاته، فاختيار المصنف المنع هنا يخالف ذلك إلا أن يجب بمنع أن ذلك من التكليف بالمحال الذي أجازته المصنف بل هو من التكليف بالمحال الذي منعه بعض من أجاز التكليف بالمحال. وفرق ابن التلمساني وغيره بينهما بأن التكليف بالمحال هو أن يكون الخلل راجعاً إلى المأمور به، والتكليف بالمحال هو أن يكون راجعاً إلى المأمور كتكليف الغافل، وقد صوّب المصنف امتناع تكليف الغافل كما تقدم فليتأمل. والبحث الثاني أنا لا نسلم ما ذكر في هذا الدليل من أنه لو ثبت حكم النسخ في حقهم لأدى إلى ما تقرّر وإنما يلزم ذلك لو لزم ثبوته بمعنى الامتثال وهو ممنوع لجواز أن يكون بمعنى الاستقرار كما قاله مقابل المختار فليتأمل.

قوله: (وقيل يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا بمعنى الامتثال) فيه أمور: الأول أن قوله «لا بمعنى الامتثال» قال شيخنا الشهاب: أي طلب الامتثال. والثاني أن السيوطي عبر بقوله الجمهور على أنه لا يثبت في حقه لا بمعنى التأثيم ولا بمعنى القضاء لعدم علمه به. وقيل يثبت بمعنى القضاء كالتائم. وهذه العبارة لابن دقيق العيد وهي بمعنى قول جمع الجوامع «الامتثال والاستقرار في الذمة» والأولى أوضح وأخصر انتهى. والثالث أن ظاهره أن القضاء ثابت بالنسخ وهو خلاف قولهم في القضاء حيث وجب أنه بأمر جديد إلا أن يؤول على معنى

النائم وقت الصلاة وبعد التبليغ يثبت في حق من بلغه ومن لم يبلغه ممن تمكن من علمه فإن لم يتمكن فعلى الخلاف (أما الزيادة على النص) كزيادة ركعة أو ركوع أو صفة في رتبة

أنه متعلق به على وجه يصلح لأن يجب معه القضاء بأمر جديد. والرابع أنه ينبغي أن يستثنى على هذا القول ما قبل بلوغ الناسخ له ﷺ وإن صح إرادة هذا على المختار إذ لا يسع أحداً القول بالاستقرار في الذمة حيثئذ كما تقدم. والخامس أن المتبادر من التعبير بالاستقرار في الذمة تصوير المسألة بما إذا اقتضى الناسخ الوجوب لكن ينبغي أن يكون هذا على وجه التمثيل حتى يجري المختار ومقابله فيما إذا اقتضى الناسخ غير الوجوب أيضاً كالتحريم بعد الإباحة فيثبت أثر التحريم في الذمة كالضمان حيث اقتضاه التحريم وإن لم يثبت الإثم لعدم العلم، وكالإباحة بعد التحريم فيسقط الضمان حيث كان المنسوخ تحريم الإتلاف والتضمنين به وعلى هذا القياس. والسادس أنه ينبغي جريان المختار ومقابله في غير النسخ كالتخصيص حتى لو نفى الوجوب مثلاً عن كل واحد من جماعة وأريد تخصيصهم بغير زيد لم يثبت التخصيص قبل بلوغ المخصص على المختار، ويثبت على مقابله بمعنى الاستقرار في الذمة فيجب القضاء فليتأمل. قوله: (كما في النائمة) قال شيخنا الشهاب: فيه نظر لأنه غير مخاطب ووجوب القضاء بأمر جديد انتهى. وأقول: أما أولاً فيجوز أن يكون التنظير بالنائم من حيث الاستقرار في الجملة وإن اختلفا من وجه آخر. وأما ثانياً فليس في كلام المصنف تحقق المخاطبة هنا على مقابل المختار وقد جوزنا أن يكون القضاء هنا بأمر جديد كما تقدم. قوله: (ومن لم يبلغه ممن تمكن من علمه) فإن قلت: يلزم على هذا تحقق المحذور السابق في دليل المسألة فيما إذا نسخ الوجوب إلى التحريم لأنه يلزمه الإتيان بالفعل وبأثم بتركه لعدم علمه بارتفاع الوجوب لجهله بالناسخ، ويحرم الفعل لثبوت النسخ في حقه فيكون الفعل واجباً حراماً في وقت واحد في حق شخص واحد، فيجتمع وجوب الشيء الواحد وحرمة في وقت واحد بالنسبة لشخص واحد وهو محال. قلت لا نسلم حرمة الفعل مع جهله بالناسخ وإن قصر في معرفته. غاية الأمر أنه يأثم بالتقصير فلا يوصف الفعل في حقه إلا بالوجوب وإن أثم بتقصيره فليتأمل.

قوله: (أما الزيادة على النص) أي على المنصوص عليه أو على مدلول النص فليست بنسخ أي رفع للحكم الزيد عليه وفيه أمران: الأول قال الكوراني: ثم التحقيق في هذا المقام أن العلة لكونه نسخاً لما كان رفع الحكم الشرعي، فالحكم بأن الزيادة مطلقاً عند الشافعية ليست بنسخ غير مستقيم لأن الشافعي لما قال إن مفهوم المخالفة حجة ونفي الزكاة عن المعلوفة، فلو جاء نص بوجوب الزكاة على المعلوفة كان ناسخاً لذلك الوجوب قطعاً، والزيادة على الركعتين في صلاة الفجر لما كانت محرمة، فلو جاء نص بزيادة ركعة أخرى فيها كانت نسخاً لتلك الحرمة وهي حكم شرعي قطعاً. هذا حكم الزيادة، وأما النقص في العبادة مثل إسقاط ركعة من الفجر حكم المصنف بأن الخلاف فيه كالخلاف في الزيادة يريد أن الصحيح أنه ليس بنسخ وقد

علمت الحق هناك وهنا أيضاً لذلك إلا أن في النقصان لم يرتفع حكم شرعي ليكون نسخاً. فإن قلت: إذا نسخ الركعتان من الظهر مثلاً مجرم فعلهما فقد ارتفع الوجوب إلى الحرمة فيكون نسخاً. قلت: نسخ ولكن للجزء وهما الركعتان اللتان نقصنا لا الباقيتان فإن وجوبهما هو الوجوب الثابت بالدليل الأول انتهى. وأقول: ينبغي أن يعلم أن محل النزاع أن الزيادة هل هي ناسخة للمزيد عليه وأن النقص هل هو ناسخ للمنقوص منه لا في أن واحداً منهما هل هو ناسخ على الإطلاق أو لا، ولهذا قيد الشارح المحقق قول المصنف «فليست بنسخ» بقوله «للمزيد عليه». وقال في شرح قوله «وكذا الخلاف في نقص جزء العبادة أو شرطها» هل هو نسخ لها فقيد بقوله لها ثم قال: والجمهور من الشافعية لا والنسخ للجزء أو الشرط فقط. وقال المصنف في شرح المختصر كما في الجوهر الفريد عنه بعد أن قرّر كلام ابن الحاجب ما نصه: ولي وراء هذا التقرير كلام آخر فأقول وبالله التوفيق: قولنا الزيادة هل هي نسخ ليس معناه إلا أنها هل هي نسخ للمزيد عليه نفسه فلا يتجه حيثئذ قول من يقول إن رفعت حكماً شرعياً كانت نسخاً أي كما اختاره ابن الحاجب وغيره لأنه ليس كلامنا في أنها هل هي نسخ من حيث هي أو لا، إنما كلامنا في نسخ خاص فهل هي نسخ للمزيد عليه أم لا، والمزيد عليه حكم شرعي بلا نظر، فهل الزيادة رافعة له فيكون منسوخاً أو لا. هذا حرف المسألة ولكنهم توسعوا في الكلام فذكروا أما إذا رفعت المزيد عليه وما إذا رفعت غيره فاعرف ذلك انتهى.

ثم قال صاحب الجوهر في تقرير كلام ابن الحاجب: ولو زيد ركعة في الصبح فنسخ لتحريم الزيادة على الركعتين ثم وجوبها وذلك التحريم حكم شرعي وقد ارتفع بالوجوب. وخالف أبو الحسين البصري في ذلك وردّ الأمدي رحمه الله هذا الدليل بأنه إنما يصح لو كان الأمر بالركعتين مقتضياً للنهي عن الزيادة عليهما وليس كذلك، بل أمكن أن يكون مستفاداً من دليل آخر، فزيادة ركعة لا تكون ناسخاً. قلت: وهو صحيح فإن الكلام في أن الزيادة هل هي نسخ للمزيد لا في كونها نسخاً لأمر آخر كما نبهنا عليه فيما مضى انتهى. ثم قال: والتغريب إذا زيد على الحد كذلك فعند المصنف أنه نسخ لتحريمه لأنه ثبت تحريمه بدليل شرعي فيكون الإيجاب رافعاً لثابت بدليل شرعي وهو النسخ انتهى. وقال عقبه: ولقائل أن يقول ليس كلامنا إلا أنه هل هو نسخ للمزيد عليه الذي هو الجلودات لا غيره، ثم لا نسلم أن التغريب كان حراماً بالشرع انتهى. لكن قوله «لا نسلم أن التغريب كان حراماً بالشرع» يرد عليه ما بينه الكمال وغيره من أن عمومات تحريم الأذى نحو «لا ضرر ولا ضرار»^(١) تثبت حرمة ونحوه بالشرع. وإذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض الكوراني بقوله «ثم التحقيق في هذا المقام أن العلة لكونه نسخاً لما كان رفع الحكم الشرعي» إلى قوله «وهي حكم شرعي قطعاً» وأنه لا منشأ

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الأحكام باب ١٧، الموطأ في كتاب الأضحية حديث ٣١، أحمد في مسنده (٣٢٧/٥).

له إلا عدم تحرير محل الخلاف مع الاغترار بإطلاق بعضهم ووجه سقوطه . أما الثاني فلما تقدم عن صاحب الجوهر في هذا المثال بعينه، وأما الأول فلأن النص بوجود الزكاة في المعلوفة لا حاجة بل لا وجه لجعله من قبيل الزيادة على النص، بل هو من قبيل ما يعارض النص وينافيه لأن عدم وجوب الزكاة في المعلوفة أفاده النص الأول وإن كان بطريق المفهوم، فإذا جاء نص بوجود الزكاة فيها كان منافياً ورافعاً له وليس زائداً عليه، ولو كان هذا من قبيل الزيادة على النص كان قول المصنف هنا إنها ليست بنسخ مناقضاً لما قدمه من جواز نسخ المخالفة مع أنه ليس كذلك قطعاً، وكأنه اغتر بما اقتضاه كلام نحو ابن الحاجب من أن هذا أيضاً من محل الخلاف بين الشافعية والحنفية .

وأما قوله «إلا أن في النقصان لم يرتفع حكم شرعي» فيرد عليه أنه ممنوع بل رفع فيه حكم شرعي وهو حرمة الاختصار على البعض نظير ما اعترف به في جانب الزيادة فلم يسلم له الفرق بينهما، وبهذا يظهر أن ما ذكره من السؤال والجواب لا يجديه شيئاً لأنه فرضه في الساقط يبتى الكلام في الباقي فإنه كان يجرم الاختصار عليه وقد صار جائز الاختصار عليه، ففترقته بين الزيادة والنقصان غير تمام فليتأمل فإن قلت: ما بينت أنه محل النزاع يخالفه قول الشارح في تقرير قول الحنفية وعندهم نعم نظراً إلى أن الأمر بما دونها اقتضى تركها فهي رافعة لذلك المقضى فإنه صريح في أن المرفوع ترك الزيادة، فالتسوخ ترك الزيادة لا المزيد عليه كما ادعيتم أنه محل النزاع ويقوّي ذلك قول الشارح عقب قول المصنف للحنفية في قولهم إنها نسخ ولم يقل إنها نسخ للمزيد عليه . قلت: لا تلزم المخالفة لأنه يجوز أن يكون المراد ببيان رفعها للمزيد عليه بيان رفعها لترك الزيادة لأنها إذا رفعت ذلك الترك رفعت المزيد عليه مثلاً وجوب ركعتين معناه عندهم وجوب ركعتين فقط فإذا وجب ثلاث كان وجوب الثالثة رافعاً لتركها فيكون رافعاً لوجوب ركعتين فقط . والأمر الثاني أن الكمال قال: تضمن كلام المختصر أن الزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة تنسخ عند الحنفية وهو غلط، لأن الحنفية ينفون مفهوم المخالفة فلا يتصور منهم القول بأن رفعه نسخ لأن النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولذا حذفه المصنف في المتن، واعتذار التلويح والحواشي بأن سكوت المختصر عن استثناء ذلك لظهوره إيثاراً للاختصار اعتذار ظاهر انتهى . وقد صرح بالاستثناء صدر الشريعة في تنقيحه فقال: وذكروا أنها - أي الزيادة - على النص إما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلاً على ركعتين، أو شرط كالإيمان في الكفارة، أو ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة زكاة بعد قوله في السائمة زكاة وهي نسخ عندنا ويجب استثناء الثابت إذ لا نقول بالمفهوم انتهى . وعبارة التلويح: وأنت خبير بأنه لا مؤاخذه في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عاداته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهي في حكم المستثنى انتهى . ولا يخفى أن الاعتذار عن هذا الإمام بما ذكر إن صح أولى من تغليطه لكن يرد هذا الاعتذار من أصله أن عبارة المختصر وهي ما نصه: وأما زيادة جزء مشترك أو زيادة شرط

الكفارة كالإيمان أو جلدات في جلد حدّ (فليست بنسخ) للمزيد عليه (خلافاً للحنفية) في قولهم أنها نسخ (ومثاره) أي المحل الذي ثار منه الخلاف ما يقال (هل رفعت) أي الزيادة حكماً شرعياً فعندنا لا فليست بنسخ، وعندهم نعم نظراً إلى أن الأمر بما دونها اقتضى تركها فهي رافعة لذلك المقتضي. قلنا: لا نسلم اقتضاه تركها والمقتضي للترك غيره وبنوا

أو زيادة برفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ انتهى. صريحة كما ترى في أن الزيادة الرافعة لمفهوم المخالفة من محل خلاف الشافعية والحنفية مع عدم صحة ذكرها على واحد من المذهبين، لأن الشافعية يجوزون نسخ مفهوم المخالفة كما تقدم قريباً في كلام المصنف، والحنفية لا يشتون مفهوم المخالفة، فما معنى الاعتذار بالاستثناء وذكرها بالنظر للأقوال التي حكاها بعد ذلك لا يلتئم مع هذا الصنيع.

قوله: (نظراً إلى أن الأمر بما دونها اقتضى تركها فهي رافعة لذلك المقتضي) قال شيخنا الشهاب: انظر هل في ذلك أي كون الأمر بما دونها اقتضى تركها قول الحنفية بمفهوم المخالفة ما مرّ من إنكارهم له ثم إسناد الاقتضاء إلى الأمر مجاز. وقوله «فهي رافعة» أي النص الثابت لها رافع. وقوله «لذلك المقتضي» أي لحكمه انتهى. وأقول: الظاهر أن دلالة الأمر بما دونها على تركها عندهم من قبيل دلالة الالتزام وأنهم يدعون أن الأمر بركعتين مثلاً يستلزم الأمر بترك الثالثة، وعبرة التوضيح لصدر الشريعة في تقرير دليلهم ما نصه: وتقريره أن الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط، أما زيادة الجزء فإنها تكون بثلاثة أمور: الأوّل بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحداً، فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد. والثاني بالتخيير في ثلاثة بعدما كان الواجب أحد اثنين، فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين. والثالث بإيجاب شيء زائد، فالزيادة هنا ترفع أجزاء الأصل، وأما زيادة الشرط فإنها ترفع أجزاء الأصل والكل حكم شرعي مستفاد من النص انتهى. والظاهر أن مرادهم استفادته من النص بطريق اللزوم فوجوب الشيء الواحد يستلزم حرمة تركه، ووجوب أحد الأمرين يستلزم ترك أحدهما لكن لعل المراد هنا الأحد المطلق الشامل لكل منهما لظهور أن وجوب أحد الأمرين إنما يمنع تركهما جميعاً لا ترك أحدهما، ووجوب الشيء يستلزم أجزاءه وقد أشار في التلويح إلى جواب هذا الدليل حيث قال في قول التنقيح: «فترفع أجزاء الأصل» ما نصه: قيل معنى الأجزاء امتثال الأمر أو الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء، وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الأصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لأنه مستند إلى العدم الأصلي فالأولى أن يقال إنه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلاً. وأيضاً قيل إن التخيير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام غيرهما مقامهما وهو ثابت بحكم النفي الأصلي فلا يكون رفعه نسخاً انتهى. وقوله «فالأولى أن يقال انه نسخ لتحريم الزيادة» يجاب عنه بما تقدم من قول الجوهر ورد الآمدي

على ذلك أنه لا يعمل بأخبار الآحاد في زيادتها على القرآن كزيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»^(١) وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وأبي داود وغيره أنه ﷺ قضى بالشاهد

هذا الدليل بأنه إنما يصح لو كان الأمر بالركعتين مقتضياً للنهي عن الزيادة عليهما وليس كذلك إلى قوله «قلت وهو صحيح الخ». وأما قول شيخنا أن إسناد الاقتضاء إلى الأمر مجاز فهو مسلم لو كان الاقتضاء على ظاهره لكن الظاهر أنه هنا بمعنى الدلالة فلا يجوز في الإسناد.

قوله: (في زيادتها على القرآن) قال شيخنا الشهاب: الظاهر أنهم يقولون إن القرآن قطعي الدلالة كالتنهي انتهى. أقول: قاعدتهم أن كل ما انتفى عنه الاحتمال الناشئ عن دليل يكون قطعياً بخلاف ما قام فيه ذلك الاحتمال كما تقدم الكلام على ذلك في مباحث التخصيص. قوله: (على الرجلين والرجل والمرأتين) قال صدر الشريعة في تنقيحه وقوله «فرجل وامرأتان» [البقرة: ٢٨٢] أي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخاً اهـ. قال في التلويح: فعل هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رافعاً لذلك الوجوب وفيه بحث، لأن أصل الاستشهاد ليس بواجب وإنما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فالمتشهد رجل وامرأتان، وهذا على تقدير إفادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين انتهى. وفي الخواشي الحسروية: جوابه أنا سلمنا أن أصل الاستشهاد ليس بواجب لكن المدعي إذا أراد أن يستشهد يجب عليه أن يستشهد رجلين أو رجلاً وامرأتين ولا يجوز له أن يستشهد رجلاً ويريد أن يحلف مكان رجل وامرأتين كما أن أصل النكاح ليس بواجب لكنه إذا أراد النكاح يجب أن يكون عند الشهود انتهى. ولقائل أن يقول: فرق بين مسألة النكاح وما نحن فيه فإنه إنما رجب أن يكون عند الشهود إذا أريد وإن لم يكن أصله واجباً لثبوت شرطية الشهادة فيه فلا بد منها، وأما انحصار إثبات الحق في النوعين المذكورين في الآية فلم يثبت وقد عارض ظاهرها صحة حديث الشاهد واليمين، وأمكن الجمع بحمل ما في الآية على الإثبات بمحض الشهادة فينحصر في النوعين حتى لا يكفي نحو أربع نسوة ولا رجل وامرأة، وما في الحديث على خلاف ذلك والجمع بين الأدلة واجب بقدر الإمكان وقد أمكن هنا من غير لزوم النسخ فليتأمل. وذكر الكمال جواباً عن المختصر بأن الآية والحديث لم يتواردا على محل واحد إذ الآية تتضمن الإرشاد إلى الاحتياط في الاستشهاد، والحديث في الحكم بالشاهد واليمين والاستشهاد غير الحكم انتهى. وفي العضد سؤالاً وجواباً ما شرحه في الخواشي بقوله «تقريره» أي السؤال هب أن مجرد استشهدوا شهيدين لم يثبت عدم جواز الحكم بشاهد ويمين لكن مفهوم النص أثبتته حيث حصر البيئنة في النوعين رجلين أو رجل وامرأتين وأوجب أنه إذا لم يكن رجلان لزم رجل

(١) رواه مسلم في كتاب الحدود حديث ١٢ - ١٤. البخاري في كتاب تفسير سورة النساء في الترجمة. أبو داود في كتاب الحدود باب ٢٣، الترمذي في كتاب الحدود باب ٨، أحمد في مسنده (٤٧٦/٣).

واليمين بناء على أن المتواتر لا ينسخ بالآحاد (وإلى المأخذ) المذكور (عود الأقوال المفصلة والفروع المبينة) أي التي بينها العلماء حاكين أن الزيادة فيها نسخ أولاً منها ما تقدم من زيادة التغريب والشاهد واليمين. ومن الأقوال المفصلة أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه بحيث لو اقتصر عليه وجب استثنائه كزيادة ركعة في المغرب مثلاً فهي نسخ وإلا كزيادة التغريب في جلد الزنا فلا. ومنها أن الزيادة إن اتصلت بالمزيد عليه اتصال اتحاد كزيادة ركعتين في الصبح فهي نسخ وإلا كزيادة عشرين جلدة في حد القذف فلا (وكذا الخلاف في) نقص (جزء العبادة أو شرطها) كنقص ركعة أو نقص الوضوء هل هو نسخ لها؟ فقيل نعم إلى ذلك الناقص لجوازه أو وجوبه بعد تحريمه. وقال الجمهور من الشافعية: لا والنسخ للجزء أو الشرط فقط لأنه الذي يترك. وقيل: نقص الجزء نسخ بخلاف نقص الشرط، ولا فرق بين متصله ومنفصله كالاستقبال والوضوء. وقيل نقص المنفصل ليس بنسخ اتفاقاً. (خاتمة) للنسخ (بمعين الناسخ) للشيء (بتأخره) عنه (وطريق العلم بتأخره

وامرأتان فدل على أنه لا بيعة في شاهد ويمين وإلا لما كان اللازم عند عدم الرجلين رجلاً وامرأتين. وتقرير الجواب أن المنحصر طلب الاستشهاد بمعنى أن اللازم رجلان على تقدير الإمكان، ورجل وامرأتان على تقدير التعمد، فإن منع المفهوم كما هو رأي الحنفية فلا نسخ، وإن سلم المفهوم فليس لمفهوم قوله تعالى «واستشهدوا شهيدين من رجالكم» [البقرة: ٢٨٢] وقوله تعالى: «فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان» [البقرة: ٢٨٢] سوى أن غير هذا الاستشهاد ليس بمطلوب بمعنى أن طلب الاستشهاد لم يتعلق إلا بهذين النوعين، وأما أنه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة عليه للنص لا بالمنطوق ولا بالمفهوم انتهى. وأقول: كان يمكن إبدال اللازم في قوله «في تقرير الجواب» بمعنى أن اللازم بالمطلوب فيقال بمعنى أن المطلوب وما يضعف تمسكهم بالآية أن ما هو ظاهرها من الترتيب غير مراد كما بينه الفقهاء وقروا كفاية الرجل والمرأتين في المال مع القدرة على الرجلين فليتأمل.

قوله: (وإلى المأخذ المذكور) أي المشار إليه بقوله «ومثاره هل رفعت» وهذا الظرف متعلق بمنته خبراً عن عود أو متعلق بعود والخبر محذوف أي ثابت. وقوله «المفصلة» بصيغة اسم الفاعل. وقوله «المبينة» بصيغة اسم المفعول من البيان كما دل عليه قول الشارح التي بينها العلماء. قوله: (وكذا الخلاف) أي ومثل الخلاف في الزيادة الخلاف في النقص، والكاف حرف الجار والمجرور خبر مقدم أو اسم مضاف لاسم الإشارة في محل رفع على الخبرية، «وفي نقص» متعلق بالمتبدل وهو الخلاف. قوله: (نعم إلى ذلك الناقص) أي نعم هو نسخ لها إلى ذلك الناقص فالظرف متعلق بنسخ لتضمنه معنى المدول، ويمكن تعلقه بنعم لتضمنه معنى المحذوف لقيامه مقامه. قوله: (وقيل نقص الجزء النسخ) شروع في نظير الأقوال المفصلة في مسألة الزيادة.

الإجماع) بأن يجمعوا على أنه متأخر لما قام عندهم على تأخره (أو قوله ﷺ هذا ناسخ) لذلك (أو) هذا (بعد ذلك أو كنت نهييت عن كذا فافعلوه) كحديث مسلم «كنت نهييتكم عن زيارة القبور فزوروها»^(١) (أو النص على خلاف الأول) أي أن يذكر الشيء على خلاف ما ذكره فيه أولاً (أو قول الراوي هذا سابق) على ذلك فيكون ذلك متأخراً (ولا أثر لموافقة أحد النصين للأصل) أي البراءة الأصلية في أن يكون متأخراً عن المخالف لها خلافاً لمن زعم ذلك نظراً إلى أن الأصل مخالفة الشرع لها فيكون المخالف هو السابق على الموافق. قلنا: لا يلزم ذلك لجواز العكس (وثبوت إحدى الآيتين في المصحف) بعد الأخرى أي لا أثر له في تأخر نزولها خلافاً لمن زعمه نظراً إلى أن الأصل موافقة الوضع للنزول. قلنا: لكنه غير لازم لجواز المخالفة كما تقدم في آيتي عدة الرفاة (وتأخر إسلام الراوي) أي لا أثر له في تأخر مرويه عما رواه متقدّم الإسلام عليه خلافاً لمن زعم ذلك نظراً إلى أنه الظاهر. قلنا: لكنه على تقدير تسليمه غير لازم لجواز العكس (وقوله) أي الراوي (هذا ناسخ) أي لا أثر بقوله في ثبوت النسخ به خلافاً لمن زعمه نظراً إلى أنه لعدالته لا يقول ذلك إلا إذا ثبت عنده. قلنا: ثبوته عنده يجوز أن يكون باجتهاد لا يوافق عليه (لا الناسخ) أي لا قول

خاتمة للنسخ. قوله: (أي أن يذكر الشيء على خلاف ما ذكره فيه أولاً) فيه أمور: الأول أن المراد بالخلاف هنا خلاف يقتضي المنافاة حتى يصح النسخ كأن يقول في شيء إنه مباح ثم يقول فيه إنه حرام وإلا فمطلق الخلاف لا يقتضي المنافاة المصححة للنسخ فإنه يشمل ما لو قال في شيء إنه جائز ثم قال فيه إنه واجب مثلاً فإن الوجوب خلاف الجواز مع أنه لا ينسخ لإمكان الجمع بينهما لأن الجواز يصدق بالوجوب. والثاني أن وجه كون النص على الخلاف طريقتاً للعلم أن وصفه في الزمن الثاني بخلاف ما وصف به في الزمن الأول يستلزم تأخر مشروعية الوصف الثاني عن مشروعية الوصف الأول وإلا لم يصح وصفه به في الزمن الثاني. والثالث أن المراد النص على خلاف الأول من غير تعرّض في هذا النص للأول فيغاير ما قبله من قوله أو قوله كنت نهييتكم عن كذا فافعلوه وإلا فهو مشتمل على النص على خلاف الأول، ويجوز جعله شاملاً له ولا يرد أن شرط عطف العام على الخاص الواو لأن عطف هذا ليس على ما قبله بل على قوله الإجماع. والرابع أن تقدير المتن أو النص على حكم للشيء خلاف الحكم الأول له أي الذي وصفه به قبل ذلك. قوله: (أو قول الراوي هذا سابق) قد يفرق بين قبول ذلك وعدم قبول قوله هذا ناسخ كما سيأتي بأن هذا أقرب إلى التحقيق لأن العادة أن دعوى السبق لا تكون عادة إلا عن طريق صحيح بخلاف دعوى النسخ يكثُر كونها عن اجتهاد واعتماد قرائن قد تحظى وقد لا يقول بها غير الراوي. قوله: (قلنا لا يلزم ذلك) قد يجاب بأنه يكفي أن ذلك هو

(١) رواه مالك في الموطأ في كتاب الضحايا حديث ٨.

الراوي هذا الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم نعلم ناسخه فإن له أثراً في تعيين الناسخ (خلافاً لزاعميها) أي زاعمي الآثار لما عدا الأخير وقد تقدم بيان ذلك كله والله الموفق للصواب.

الظاهر والنسخ يكفي فيه الظاهر بدليل النسخ بخبر الواحد إلا أن يمنع أن ذلك هو الظاهر. قوله: (بعد الأخرى) إن قلت: من أين يستفاد هذا التقدير قلت: من قرينة الحال لأن ثبوت إحدى الآيتين في المصحف أمر معلوم، بل هو أمر لازم لكل آية فلا فائدة في مجرد الأخبار بذلك فيعلم قطعاً أن المراد ثبوتها على وجه خاص وهو كونها بعد الأخرى. قوله: (لما علم أنه منسوخ) قد يقال حيث كان الغرض العلم بأنه منسوخ ينبغي أن يكون قوله هذا ناسخ لكذا بالتنكير كذلك فليتأمل.

الكتاب الثاني

في السنة

(وهي أقوال محمد ﷺ وأفعاله) ومنها تقريره لأنه كف عن الإنكار والكف فعل كما

الكتاب الثاني

في السنة

قوله: (وهي أقوال محمد ﷺ وأفعاله) فيه أمران: الأول أن ظاهره أن مسمى السنة المجموع المتناول لسائر الأقوال والأفعال وغيرها مما قرّره، وهذا نظير ما قدمه من جعل مسمى القرآن المجموع الشامل لسائر أجزائه، وظاهر أنها أيضاً كالقرآن تطلق على المفهوم الكلي الصادق بكل قول أو فعل أو غيره، وعبارة التلويح الآتية ظاهرة في هذا وترجع الأول بكونه ظاهر العبارة وموافقته لما تقدم في الكتاب وإن أمكن الحمل على الثاني بجعل الإضافة في أقواله وأفعاله للجنس. والثاني أنه سواء جعلنا مسماها المجموع أو المفهوم الكلي فهو أحد معانيها اصطلاحاً حاولها معنى آخر يعلم مما تقدم في المقدمات في تقسيم الحكم وقد صرح به المصنف وغيره هنا. قال في شرح المنهاج ما نصه: السنة في اللغة الطريقة والسيرة، وفي الاصطلاح ما ترجع جانب وجوده على جانب عدمه ترجحاً ليس معه المنع من التقيض. وتطلق السنة على ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير اه. واستثناؤه القرآن يقوم مقامه إضافة المتن الأقوال والأفعال، وأورد الزركشي أنه كان ينبغي زيادة هم عليه الصلاة والسلام، وأجاب شيخ الإسلام بدخوله في الأفعال أي لأنه فعل قلبي وهذا يقتضي دخول الأفعال القلبية كالمقصود، وأما الاعتقادات والعلوم فليست أفعالاً حقيقة ولكنها قد تعد أفعالاً، وأجاب العراقي بأنّ الهمّ خفي فلا يطلع عليه إلا بقول أو بفعل فيكون الاستدلال بأحدهما فلا يحتاج إلى زيادته انتهى. وفيه نظر أما أولاً فلا نسلم الحصر في قوله «فلا يطلع عليه إلا بقول أو بفعل» بل يمكن الاطلاع عليه بقرائن حالية والاستدلال حيثئذ إنما هو به. وإما ثانياً فالاطلاع عليه بأحدهما والاستدلال بأحدهما لا يمنع كونه من أفراد السنة وصحة الاستدلال به نفسه فينبغي زيادته، وأدخل شيخ الإسلام أيضاً في الأفعال صفاته، وفي صدق الأفعال بها كالسنة

تقدم وقد تقدم مباحث الأقوال التي تشرك السنة فيها الكتاب من الأمر والنهي وغيرهما، والكلام هنا في غير ذلك ولتوقف حجية السنة على عصمة النبي ﷺ بدأ بها ذاكراً لجميع الأنبياء لزيادة الفائدة فقال (الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب

نظر. وزاد بعضهم الإشارة وهي من جملة الأفعال فلا ترد. فإن قلت: كان يمكن الاقتصار على الأفعال لشمولها الأقوال لأنها أفعال اللسان كما أن الهمم فعل القلب قلت: إنما ذكرها لثلا يتوهم خروجها لعدم تبادرها عرفاً من الأفعال. فإن قلت: نحو الهم لا يتبادر أيضاً من الأفعال. قلت: قد تجعل مقابلة الأفعال للأقوال قرينة على أن المراد بها ما عدا الأقوال فتتناول نحو الهم.

قوله: (الأنبياء معصومون) قال في المواقف: وهي أي العصمة عندنا أي على ما يقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً أن لا يخلق الله فيهم ذنباً. وعند الحكماء أي بناء على ما ذهبوا إليه من الأقوال بالإيجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور إلى أن قال: وقال قوم تكون - أي العصمة - خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه. ثم أبطل هذا القول بأمور منها أن امتناع صدور الذنب ينافي التكليف بتركه إذ لا تكليف بما يمتنع لأنه ليس مقدوراً داخلاً تحت الاختيار مع انعقاد الإجماع عليه، وبذلك يظهر إشكال قول شيخ الإسلام وأحسن ما قيل إنها أي العصمة ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور، وذلك لأن هذا قول الحكماء مخالف لقولنا لبنائه على أصولهم لكن جزم به صاحب الطوالع من غير عزوله إلى أحد. وله أن يجيب بمنع أن هذا إنما ينهني على أصلهم من الإيجاب والاستعداد لجواز أن يقال إنها ملكة بمحض خلق الله تعالى تمنع بطريق جري العادة الفجور بحيث يمتنع عادة وقوع الفجور معها، ويوافق ذلك ما سيأتي في العدالة من أنها ملكة تمنع عن اقرار الكبائر وصغائر الحسة والردائل المباحة لكن ينشأ من هنا إشكال وذلك لاتفاقهم على ثبوت العدالة لأحاد الأمة وأنها لا تختص بالأنبياء، وحيث يُلزم ثبوت العصمة لأحاد الأمة عن الكبائر وصغائر الحسة والردائل المباحة، فأما أن يبطل تعريف العدالة بما سيأتي أو تخصيص العصمة بالأنبياء اللهم إلا أن يراد بالملكة هنا ما يمنع أبداً بخلافه في العدالة إذ قد يحصل في وقت دون آخر كما يفهم من كلامهم، وقد يدعي أن العصمة كذلك بدليل اختلافهم في حصولها قبل النبوة إلا أن يجاب إرادة ما يمنع أبداً بعد حصوله. وقد يرد عليه قضية الملكين إلا أن يراد أنها تمنع أبداً ما دامت حاصلة، وما صدر عن الملكين إنما صدر بعد سلبها إذ لا مانع من أن الله تعالى لم يخلق تلك الملكة ثم يسلبها. لا يقال إذا جاز سلبها ارتفعت الثقة بصاحبها من نبي أو ملك لأننا نقول: يجوز أن تجري عادته بأنه لا يسلبها إلا مع الإعلام بذلك فما لم يحصل الإعلام لا يحتمل عادة سلبها. وفي مسأرة الكمال بن الهمام: والعصمة تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة المعصية انتهى. وفي تحريره: وهي أي العصمة عدم قدرة المعصية أو

خلق مانع منها غير ملجئ أي بل يبقى معه الاختيار انتهى وقول الماتريدي: العصمة لا تنزيل المحنة. قال صاحب الهداية: معناه أنها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتداء انتهى.

وقد ذكر القرافي في شرح المحصول التعريف الأول مع بسط استشكله والجواب عنه حيث قال: فإن قلتم إن معناها - أي العصمة - أنهم لا يصدر منهم المعصية فيشكل بكثير من الصبيان الذي بلغوا أو ماتوا قرب بلوغهم من غير أن يعصوا فقد صدق معنى العصمة الذي ذكرتموه في حقهم مع أنهم ليسوا معصومين، وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم وكثير لم يصدر منهم الكفر ولا الكبائر وليسوا بمعصومين، فلا يكفي في العصمة أن معناها عدم صدور المعصية بل لا بدّ من تحرير في هذا المقام وهو أنا نقول: قاعدة النقائص مستحيلة على الله تعالى، والمعاصي مستحيلة على الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام وعلى الأمة المحمدية يعني مجموعها، وأفراد الأمة كل واحد منهم قد استحال منه صدور المعاصي التي لم تقدر عليه فاشترك الجميع في امتناع صدور النقائص عنهم، ويقول أهل العرف من العصمة أن لا تجد وكل واحد من هذه المواطن له ضابط. أما تقديس الله تعالى وامتناع النقائص عنه فاجتمع فيه أمور: أحدها أنه لذاته تعالى وجب ذلك له غير معلل بشيء. وثانيها أنه لما كان كذلك علم الله ذلك فوجب ذلك لأجل العلم ولما علمه أخبر عنه فصار واجباً لأجل الخبر. وأما عصمة الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومجموع الأمة فالاستحالة في حقهم والعصمة من باب واحد وهو أن معناها إخبار الله تعالى النفساني واللساني عن جعلهم كذلك، واجتمع مع ذلك علم الله تعالى بذلك وإرادته له فتكون العصمة واستحالة المعصية عليهم نشأت عن أربعة أمور: العلم والخبر النفساني واللساني والإرادة. وفي حق الله تعالى عن أربعة أمور غير أن الإرادة يستحيل دخولها فيما يتعلق بالمستحيل على الله تعالى لأنه مستحيل لذاته، والإرادة لا تدخل إلا في الممكنات. ودخلت الإرادة في عصمة الملائكة والأنبياء ومجموع الأمة لأنه من باب الممكنات عقلاً وليس ذلك لذواتهم كما في حق الله تعالى إلى أن قال: قال المازري في شرح البرهان: الأنبياء كالبشر يجوز عليهم ما يجوز على البشر إلا ما دلت المعجزة على نفيه أو قالوا هم إن هذا لا يجوز علينا فيمتنع حيثذ، وأما عصمة الصحابة وآحاد الأمة الذين لم يصدر عنهم معاص خاصة وقولهم من العصمة أن لا تجد فهو يتعلق بثلاثة أمور فقط: العلم والإرادة والخبر النفساني لأنه من لوازم العلم وهو معنى قول العلماء «كل عالم مخبر عن معلومه» وليس في حقهم خبر لساني أي لم ينزل نص من الله تعالى في أن فلاناً لا يصدر عنه كذا من المعاصي فهذا القدر الذي هو الكلام اللساني امتازت الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومجموع الأمة.

وأما أصل الامتناع فمشارك بل ما من أحد إلا وقد عصمه من معصية، وليس أحد من

ولو صغيرة سهواً) أي لا يصدر عنهم ذنب أصلاً لا كبيرة ولا صغيرة لا عمدأ ولا سهواً

خلق الله جمع بين جميع المعاصي بحيث لا تبقى معصية متصورة إلا وقد وقع فيها فيحصل له في عصمته الأمور الثلاثة المتقدم ذكرها فيمتاز الامتناع في حق الله تعالى بأنه لذاته وتعذر الإرادة فيه، وتمتاز عصمة الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام وبمجموع الأمة بالخبر اللساني، ويبقى الخبر النفساني والعلم والإرادة مشترك بين عصمة الملائكة والأنبياء وآحاد الناس، ويكون العلم والخبر النفساني مشتركاً بين المواطن كلها في الاستحالة على الله تعالى وعلى غيره، فهذا تلخيص هذه العصم والاستحالات وما اشتركت فيه وما امتازت به، فمتى قلنا الأنبياء معصومون نريد الخبر اللساني بالنصوص السمعية، ومتى قلنا إن فلاناً عصم من كذا نريد به معنى آخر وهي الأمور الثلاثة المتقدم ذكرها فهذا تلخيص محل النزاع. والنزاع حيثئذ إنما هو هل ورد في الشرائع ما يقتضي ذلك الامتناع عليهم أم لا، والاستفتاء يحقق ذلك. هذا ما ذكره القرافي بحروفه ولا يخفى ما فيه فإن الفرق بين عصمة الأنبياء وعصمة غيرهم من البشر بعد اشتراك الفريقين في عدم صدور الذنب بمجرد ورود الخبر اللساني في الأنبياء وعدم وروده في غيرهم كما هو حاصل كلامه في غاية البعد والضعف. ولما نقل الأصفهاني في شرح المحصول حاصله عن بعضهم قال: ومساق هذا الكلام ظاهر بأن النصوص دالة على العصمة ومعنى العصمة ظاهر، ويستحيل أن يكون المعنى بالعصمة النصوص. كذا في النسخة الواقعة لي منه، وقد يشكل على هذا التعريف اعتبار المصنف الملكة في العدالة مع القطع بأن العصمة أعلى، فكيف تعتبر الملكة في الأدنى ولا تعتبر في الأعلى فليتأمل.

قوله: (لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهواً الخ) فيه أمران: الأول قال في المواقف وشرحه: أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى إلى الخلائق، وفي جوازه صدره أي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف، فمنعه الأستاذ أبو إسحق وكثير من الأئمة الأعلام وجوزه القاضي أبو بكر. وأما سائر الذنوب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهو إما كفر أو غيره من المعاصي. أما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب، وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر، بل يحكى عنهم أنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله أنه يكفر بعد نبوته. وجوز الشيعة إظهاره أي إظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك، وأما غير الكفر فإما كبائر أو صفائر وكل منهما إما أن يصدر عمدأ وإما أن يصدر سهواً. أما الكبائر عمدأ فمنعه الجمهور إلا الحسوية والأكثرون من المانعين على امتناعه سمعاً. وقالت المعتزلة بناء على أصولهم عقلاً، وأما سهواً أو على سبيل التأويل الخطيء فجوزه الأكثرون والمختار خلافه. وأما الصفائر عمدأ فجوزه الجمهور إلا الجبائي، وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً بين

أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة إلا الصغائر الخسة وهي ما يلحق فاعلها بالأراذل والسفل كسرقة لقمة فإنه لا يجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً، والاتفاق المذكور إنما هو فيما ليس منها كتنظيره. وقال الجاحظ: يجوز أن يصدر عنهم صغائر الخسة سهواً بشرط أن ينبهوا فيتهوا عنه، وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين من المعتزلة وبه نقول نحن معاشر الأشاعرة وهذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة، أما قبله فقال الجمهور أي أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة: لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة. وقال أكثر المعتزلة: تمتنع الكبيرة وإن تاب منها. ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم وإن لم يكن ذنباً لهم كمهر الأمهات أي كونها زانيات والفجور في الآباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسيسة دون غيرها من الصغائر. وقالت الروافض: لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل. انتهى باختصار وإسقاط الأدلة. ثم قال: لنا على ما هو المختار عندنا وهو أن الأنبياء في زمان ثبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقاً وعن الصغائر عمداً وجوه الخ. ومنه يتضح محل الخلاف والوفاق، وفيه تصريح بأنس الأكثرين على جواز الكبيرة سهواً والصغيرة عمداً أيضاً خلاف ما دل عليه كلام الشارح فيهما، وذلك مما يعكس على قول الكمال أنه ينبغي حمل ما ذكره العضد في شرح المختصر من إطلاق جواز الصغائر نقلاً عن الأكثرين على السهو، فإن تصريحه في المواقف نقل جواز الصغائر عمداً عن الجمهور صريح في إرادته الإطلاق بما في شرح المختصر. نعم ما ذكره في الكبائر عمداً من أن الأكثرين من المانعين على الامتناع سمعاً وأن المعتزلة قالوا عقلاً، يخالفه قول البرهان لإمام الحرمين ومن نقله وأقره القرافي والأصفهاني في شرحيهما على المحصول ما نصه: فأما الفواحش الموبقات والأفعال المعدودة من الكبائر، فالذي ذهب إليه طبقات الخلق استحالة وقوعها من الأنبياء عقلاً وصار إليه جماهير أئمتنا.

وقال القاضي رحمه الله: هي ممتنعة ولكن مدرك امتناعها السمع ومستندها الإجماع المنعقد من حملة الشريعة على الأمن من وقوع الفواحش من الأنبياء، ولو رددنا إلى العقل لم يكن في العقل ما يحيل ذلك فإن الذي يتميز به النبي مدلول المعجزة ومتعلقها والكبائر ليست مدلولها بحال فلا تعلق للمعجزة بنفيها وإثباتها. ثم قال: والمختار عندنا ما ذكره القاضي رحمه الله تعالى اه. ولم يتعرض صاحب المواقف وشرحه كما ترى لبيان أن جواز الصغائر عمداً الذي نقله عن الجمهور عقلي أو سمعي وقد صرح في البرهان بأنه عقلي حيث قال: والذي صار إليه أئمة الحق أنه لا يمتنع صدورها أي الصغائر من الرسول عليه الصلاة والسلام عقلاً وترددوا في التلقى من السمع في ذلك، والذي ذهب إليه الأكثرون أنها لا تقع انتهى. ولا لبيان أن جواز صدور الكذب سهواً عند القاضي فيما دل المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله عقلي أو سمعي، وقياس جواز ذلك فيما ذكر جوازه في غيره بل أولى والاتق كما هو ظاهر أن ينبهوا على الصواب فوراً، ولا يخفى أن نفي الصدور الذي عبر به المصنف أقرب إلى كون

الامتناع سمعياً وكلامه ظاهر في التعريف الأوّل للعصمة وفي كون الامتناع سمعياً، فقوله «لا يصدر الخ» في موضع التفسير لقوله «معصومون». فإن قلت: ما اعتمده المصنف من عصمتهم من الذنب ولو صغيرة سهواً يشكل عليه ما وقع له عليه الصلاة والسلام من نحو تسليمه سهواً من ركعتين من الرباعية، فإن التسليم من ركعتين منها عمداً حرام إذ هو قطع للمفروض وقطعه حرام بل اختلف الأئمة في حرمة قطع النفل وقد وقع منه ذلك سهواً فقد وقع الذنب سهواً. قلت: يمكن أن يجاب بأن محل الكلام حيث لا يترتب على الوقوع سهواً تشريع، أما ما يترتب عليه ذلك فيجوز. ثم رأيت شيخ الإسلام في شرح اللب عقب قوله «الأنبياء معصومون حتى من صغيرة سهواً» قال ما نصه: فإن قلت يشكل بأنه ﷺ سها في صلاته حيث نسي فصلي الظهر خساً وسلم في الظهر أو العصر من ركعتين وتكلم قلت: لا إشكال على قول الأكثرين الآتي ويدل له خبر البخاري «إني أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني» وأما على القول المذكور فيجيب بأن المنع من السهو معناه المنع من استدامته لا من ابتدائه، وبأن محله القول مطلقاً وفي الفعل إذا لم يترتب عليه حكم شرعي بدليل الخبر المذكور لأنه ﷺ بعث لبيان الشرعيات. ثم رأيت القاضي عياضاً ذكر حاصل ذلك ثم قال: إن السهو في الفعل في حقه ﷺ غير مضاد للمعجزة ولا قادح في التصديق انتهى. ما ذكره شيخ الإسلام. ولقاتل أن يقول: يرد على قوله «وبأن محله القول مطلقاً» ما تقدم من أنه عليه الصلاة والسلام سلم من ركعتين وتكلم وذلك لأن السلام قول يحرم تعمده قبل فراغ الصلاة لقطعه لها مع وقوعه سهواً منه عليه الصلاة والسلام، ولأنه لما سلم سهواً لم يخرج من الصلاة فيكون تعمد الكلام بعد السلام سهواً حراماً لحرمة تعمد الكلام في الصلاة مع وقوعه سهواً منه عليه الصلاة والسلام، فينبغي أن يجعل القول كالفعل في جواز وقوعه منه سهواً حيث ترتب عليه تشريع فلي تأمل.

والأمر الثاني أن المتبادر من عبارة المصنف والشارح فرض الكلام فيما بعد النبوة والسكوت عما قبلها، وقد تقدم بيان حكم ما قبلها في عبارة المواقف وشرحه بقولهما «وهذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة أم قبله فقال الجمهور الخ» ومن جملة ذلك نقلهما عن الروافض أنه لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل. وفي الشفاء للقاضي عياض ما نصه: فصل. وقد اختلف في عصمتهم من المعاصي قبل النبوة فمنعها قوم وجوزها آخرون، والصحيح إن شاء الله تعالى تنزيههم من كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الريب، فكيف والمسألة تصورهما كالممتنع فإن المعاصي والنواهي إنما تكون بعد تقرر الشرع. وقد اختلف الناس في حال نبينا ﷺ قبل أن يوحى إليه هل كان متبعاً لشرع من قبله أم لا؛ فقال جماعة لم يكن متبعاً لشيء وهذا قول الجمهور فالمعاصي على هذا القول غير موجودة ولا معتبرة في حقه حيثئذ إذ الأحكام الشرعية إنما تتعلق بالأوامر والنواهي وتقرر الشريعة. ثم قال: وقالت فرقة إنه كان عاملاً بشرع من قبله. ثم اختلفوا هل يتعين ذلك الشرع أم لا،

(وفاقاً للأستاذ) أبي إسحق الإسفراييني (و) أبي الفتح (الشهرستاني و) القاضي (عياش والشيخ الإمام) والد المصنف لكرامتهم على الله تعالى عن أن يصدر عنهم ذنب. والأكثر على جواز صدور الصغيرة عنهم سهواً إلا الدالة على الحنسة كسرقة لقمة والتطيف بتمرة وينبهون عليها وتفرّج على عصمة نبينا منهم ما ذكره بقوله (فإذا لا يقر محمد ﷺ أحداً على باطل وسكوته ولو غير مستبشر على الفعل) بأن علم به (مطلقاً وقيل إلا فعل من يغريه الإنكار) بناء على سقوط الإنكار عليه (وقيل إلا الكافر) بناء على أنه غير مكلف بالفروع (ولو)

وأطال في بيان ذلك انتهى. فقد صحح عصمتهم قبل النبوة لكنه عبر بالعيب والريب وكأنه للاحتياط لتوقف المعصية على تقرر شرع في حقه ولم يقم دليل واضح عليه، ثم أشار إلى إشكال تصوّر المسألة بأن المعصية فرع الشرع إذ ما لم يرد شرع لا تكليف فلا معصية ولا شرع في حقه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة على ما قرره من الخلاف بما فيه لكن تعبيره بقوله «والمسألة تصورها كالممتنع يقتضي إمكانها» فيحتمل أن التعبير بذلك مراعاة للقول بأنه كان مكلفاً بشرع من قبله على ما تقرر بما فيه وأطلق تصحيح عصمتهم قبل النبوة ولم يتعرض للفرق بين العمد والسهو ولا لعدمه، وتعرض غيره لعدم الفرق وتقدم نقله عن الروافض. وعلى الجملة فالقول بعصمتهم عن المعاصي قبل النبوة مبني على أنهم مكلفون بشرع من قبلهم أو معناه أن الله عصمهم مما علم أنه يكون معصية في شرعهم عند بعثتهم كما قاله بعض المشايخ.

قوله: (أحداً) يدخل فيه غير المكلف وهو الظاهر لأن الباطل قبيح شرعاً وإن صدر من غير المكلف، ولا يجوز تمكين غير المكلف منه وإن لم يأنم به، ولأنه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه بل لا يبعد أن المكروه وخلاف الأولى كذلك. قوله: (على باطل) أي من فعل أو قول كذا قاله شيخنا الشهاب. وأقول: هو إنما يأتي إذا لم يفرق بين ما هنا وما سيأتي في قول المصنف «وكذا المخبر بمسمع من النبي ﷺ» ولا حامل على التقرير أما على تقدير الفرق بينهما فيجب تخصيص ما هنا بالفعل ليصبح الإطلاق الشامل لما إذا كان الفعل فعل من يغريه الإنكار وستقف على ما في ذلك، ولا يخفى أنه كان ينبغي أن يقول أو اعتقاد وهل يدخل في الباطل المكروه وخلاف الأولى وقضية ما يأتي في قوله دليل الجواز دخولهما لكن قد ينافي ذلك تفسير الشارح الجواز برفع الحرج إلا أن يفسر الحرج بما يعم لوم المكروه وخلاف الأولى فليتأمل. قوله: (وسكوته ولو غير مستبشر على الفعل) يشمل فعل غير المكلف وهو الظاهر، فسكوته عليه دليل الجواز لغيره. وهل هو دليل عدم الكراهة أو خلاف الأولى أيضاً محل نظر ولا يبعد أنه كذلك. قوله: (وقيل إلا فعل من يغريه الإنكار) قال شيخنا الشهاب: تضعيف هذا قد يخالف ما سيأتي من أن المخبر بمسمع من النبي ﷺ صادق ما لم يكن هناك حامل على التقرير انتهى. ما قاله شيخنا. ومثل الشارح هناك الحامل على التقرير بما إذا كان المحبر ممن يعاند

كان (منافقاً) لأنه كافر في الباطن (وقيل إلا الكافر غير المنافق) لأن المنافق تجري عليه أحكام المسلمين في الظاهر (دليل الجواز للفاعل) أي رفع الحرج عنه لأن سكوته ﷺ على الفعل تقرير له (وكذا لغيره) أي غير الفاعل (خلافاً للقاضي) أي بكر الباقلاني قال: لأن السكوت ليس بخطاب حتى يعم. وأجيب بأنه كالخطاب فيعم (وفعله) ﷺ (غير محرم للعصمة وغير مكروه للندرة) بضم النون بضبط المصنف أي لندرة وقوع المكروه من المتقي من أمته فكيف منه وخلاف

النبي ﷺ ولا ينفع فيه الإنكار قال: ولا يدل السكوت على الصدق قولاً واحداً اهـ. وأقول: ستسمع هناك جواب هذا الإشكال وما يتعلق به.

قوله: (دليل الجواز) للفاعل وكذا لغيره هل يدل على الإباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والندب أيضاً؟ قال السبكي: لا أستحضر فيه نقلاً ثم مال إلى الإباحة لأنه لا يجوز الإقدام على فعل إلا بعد معرفة حكمه فلذلك دل تقريره على الإباحة. وذكر الزركشي أن أبا نصر القشيري ذكر المسألة في كتابه الأصول وحكي الوقف في ذلك عن القاضي ثم رجح الحمل على الإباحة لأنها الأصل. ثم قد يفهم من الإباحة استواء الطرفين فيخرج الكراهة وخلاف الأولى ويدخلان في الباطل لكن قول الشارح «أي رفع الحرج» يقتضي شمولها لهما إلا أن يراد بالحرج ما يشمل اللوم على المكروه وخلاف الأولى لكنه خلاف الظاهر. واعلم أن الكلام فيما علم اطلاعه عليه ﷺ، أما ما فعل في عصره ولم يعلم اطلاعه عليه ففيه قولان للشافعي كما حكاه الأستاذ أبو إسحق. قوله: (وفعله الخ) فيه أمور: الأول أن انتفاء الحرمة عن فعله قد علم مما سبق لكنه صرح به هنا لتحرير انقسامه إلى الأقسام الآتية دون الحرمة والكراهة أيضاً. الثاني أن المراد بفعله الفعل الصادر منه لا الفعل بالنسبة إليه وإلا فهذا يتصف بالحرمة والكراهة وينقسم إلى ما يعمه وما يخصه كما لا يخفى، وحيث فقله الآتي «أو كان مخصصاً به» لا يدخل فيه ما اختص به من المحرمات. الثالث أن لقائل أن يقول: كان الأولى والأفيد أن يعبر بما يشمل غير الفعل أيضاً كالقول والظن لانتهاء الحرمة والكراهة عن كل ما يصدر عنه من فعل وقول وغيرها والعصمة شاملة للفعل وغيره كما لا يخفى. فإن قيل: إنما اقتصر على الفعل لأنه ذكر هذا توطئة لتقسيمه إلى الأقسام الآتية. قلنا: هذا إنما يظهر بعد تسليم عدم جريان الأقسام المذكورة في غير الفعل وتسليم توقف تقسيم المفهوم العام الشامل للفعل وغيره مما ذكر إلى الأقسام المذكورة على ثبوت كل منها لكل واحد من أفراد ذلك المفهوم، وكلاهما في محل المنع على أن تقسيم الفعل إليها لا يتوقف على تخصيص التوطئة إذ لو عمم فيها ثم قال «وما كان من أفعاله جبلياً الخ» حصل المطلوب والاختصار إنما يطلب حيث لا تفوت به زيادة الفائدة. ويمكن أن يقال: إن في ذكر الفعل تنبيهاً على غيره لظهور عموم العصمة فتركه اختصاراً وقصد الكون التوطئة بقدر الموطأ له.

قوله: (وغير مكروه للندرة) فيه بحثان: الأول أن لقائل أن يقول: كان ينبغي الاستدلال

الأولى مثل المكروه أو مندوح فيه (وما كان) من أفعاله (جلبياً) كالقيام والقعود والأكل والشرب (أو بياناً) كقطعه السارق من الكوع بياناً لمحل القطع في آية السرقة. قال المصنف: روى بإسناد

على انتفاء الكراهة أيضاً بالعصمة كأن يقول «وفعله غير محرم ولا مكروه للعصمة» فإن الظاهر عصمته عن الوقوع في الكراهة أيضاً وما فعله مما يكره في حقنا فغير مكروه منه لأنه قصد به بيان الجواز، بل قد يجب فعله إذا توقف البيان عليه. وقد حكى النووي عن العلماء في وضوئه مرة مرة ومرتين ومرتين أنه أفضل في حقه من التثليث للبيان. فإن قلت: إنما اقتصر على العصمة بالنسبة للحرام لأنها المذكورة فيما سبق. قلت: هذا قليل الجدوى مع توجه اعتراض التخصيص فيما سبق أيضاً. ويمكن أن يجاب بأن وجه التخصيص في المحلين عدم تصريح الأئمة بالعصمة عن الكراهة كما يفهم من قوله في شرح المنهاج «والمكروه يندر وقوعه من آحاد المسلمين فكيف من سيد النبيين وإمام المرسلين» والذي نراه أنه لا يصدر منه وأنه من جملة ما عصم عنه اهـ. فقله «والذي نراه الخ» مشعر بأنه غير منصوص. والثاني إن استدلاله بالندرة لا يفيد مطلوبه إذ ندرة الوقوع من التقي من أمته لا يدل على عدم الوقوع منه، بل غاية ما يدل عليه أندرية الوقوع منه. ويمكن أن يجاب بوجهين: الأول أن الندرة محمولة على كاملها بناء على أن الشيء إذا أطلق انصرف إلى فرده الكامل كما صرح بذلك غير واحد، ومن الواضح تميزه عليه الصلاة والسلام على جميع الأمة وزيادته عليهم في كل كمال شاركوه في أصله فإذا كان وقوع المكروه من التقي من أمته في غاية الندرة كان منتفياً عنه رأساً إذ ما بعد غاية الندرة إلا الانتفاء رأساً. والحاصل أن الاستدلال مبني على قاعدة صرح بها غير واحد وهي أن الشيء إذا أطلق انصرف إلى فرده الكامل، ولعل مرادهم أنه قد يكون كذلك، أو ما لم يقم دليل على خلافه وعلى مقدمة معلومة تكرها لوضوحها وهي تميزه عليه الصلاة والسلام وزيادته على جميع الأمة ومثل ذلك شائع واقع. والثاني أن «أل» في قوله «للندرة» للعموم أخذاً مما تقدم أن «أل» للعموم ما لم يتحقق عهد، ومعلوم أن لا عهد هنا فيفيد ثبوت سائر أفراد الندرة للتقي من أمته وما بعد سائر أفرادها إلا العدم رأساً والنبي عليه أفضل الصلاة والسلام متميز على سائر أمته وزائد على كل منهم في كل كمال شاركوه في أصله، فإذا ثبت لهم سائر الندرة ثبت له العدم رأساً. فإن قلت: لم لم يحمل الشارح قوله «للندرة» على معنى لندرة وقوعه منه ليوافق قوله «للعصمة» في أن كلاً متعلق به؟ قلت لوجهين: الأول أن الحمل على ما ذكر لا يفيد المطلوب لأن الحكم بندرة وقوعه منه يقتضي وقوعه منه قليلاً، والمطلوب نفي وقوعه منه مطلقاً. لا يقال بل يقع منه قليلاً للتشريع لأننا نقول: ليس الكلام في ذلك لأنه حينئذ غير مكروه بل قد يكون واجباً، وإنما الكلام في قوعه منه مع كونه مكروهاً في حقه بحيث يوصف بمخالفة النهي. والثاني أن ما ذكره هو الموافق لمراد المصنف كما يعلم مما تقدم عن شرح المنهاج.

قوله: (وما كان جلبياً) أي محضاً بدليل ما يأتي. قوله: (وغيره) أي غير البيان وهو الجلب

حسن أنه ﷺ قطع سارقاً من المفصل (أو مخصصاً به) كزيادة في النكاح على أربعة نسوة (فواضح) أن البيان دليل في حقنا وغيره لسنا متعبدين به (وفيما تردد) من فعله (بين الجبلي والشرعي كالحج ركباً تردد) ناشىء من القولين في تعارض الأصل . والظاهر يحتمل أن يلحق بالجبلي لأن الأصل عدم التشريع فلا يستحب لنا، ويحتمل أن يلحق بالشرعي لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات فيستحب لنا (وما سواه) أي سوى ما ذكر من فعله (إن علمت صفتها) من وجوب أو نذب أو إباحة (فأتمته مثله) في ذلك (في الأصح) عبادة كان أو لا . وقيل مثله في العبادة فقط، وقيل لا مطلقاً بل يكون كمجهول الصفة وسيأتي (وتعلم) صفة فعله (بنص) عليها كقوله هذا واجب مثلاً (وتسوية بمعلوم الجهة) كقوله هذا الفعل مسأراً لكذا في حكمه المعلوم (ووقوعه بياناً أو امتثالاً لدال على وجوب أو نذب أو إباحة) فيكون حكمه حكم المبين أو الممثل

وما كان مخصصاً به لسنا متعبدين به، فإن قلت: يرد عليه أن ظاهره أنه لا خلاف في عدم تعبدنا بالجبلي مع أنه قيل بندبه وبه جزم الزركشي فقال: أما الجبلي فللنذب لاستحباب التأسى به وأن المخصص به مد يتعبد به كالضحى فإن وجوبها مختص به مع نذبها لنا قلت: أما الأول فيمكن الجواب عنه باحتمال أن المراد بندبه أنه يثاب على قصد التأسى به لا على نفس الفعل الذي الكلام فيه . وأما الثاني فيمكن الجواب عنه بما قاله شيخ الإسلام من أن المراد بكونه لسنا متعبدين به أنا لسنا متعبدين به على الوجه الذي تعبد هو به وإلا فقد نتعبد به نحن على وجه آخر كالضحى والمشاورة فإنه تعبد بهما على وجه الوجوب، وتعبدنا بهما على وجه النذب انتهى . وبأن المراد أنا لسنا متعبدين به من حيث فعله وباعتباره بمعنى أن فعله لا يكون سبباً لتعبدنا به فلا ينافي تعلق التعبد باعتبار غير الفعل كالقول ففعله للضحى على وجه الوجوب لم يؤثر في تعبدنا بالضحى لكنه أمرنا بها بالقول فتعبدنا بها باعتبار قوله لا باعتبار فعله الذي الكلام فيه . قوله: (وفيما تردد بين الجبلي والشرعي) أي بأن كانت الجبلة مقتضية في نفسها لكنه وقع متعلقاً بعبادة بأن وقع فيها أو في وسيلتها كالركوب في الحج والذهاب إلى العيد في طريق والرجوع في أخرى، فالركوب في نفسه ومخالفة الطريق مما تقتضيه الجبلة فهل يحمل على أن الإتيان به لمجرد الجبلة أو لكونه مطلوباً في هذه العبادة؟ قوله: (تردد) لم يرجح شيئاً ورجح فقهاء الشافعية في بعض جزئيات القاعدة ما يقتضي الإلحاق بالشرعي . قوله: (بمعلوم الجهة) أي جهة حكمه هل هو الوجوب أو غيره .

قوله: (ووقوعه بياناً أو امتثالاً) فيه أمور: الأول أن صورة البيان أن لا يعلم صفة المأمور به فيفعله ﷺ لتعلم صفة كأن يطوف بعد إيجاب الطواف لتعلم صفة فيعلم وجوب هذا الطواف لكنه بياناً للواجب . فإن قلت: وجوب الطواف معلوم من الأمر به، فما فائدة علم وجوبه من وقوعه بياناً لذلك الأمر؟ قلت: فائدته وجوب الصفة التي وقعت ككونه سبباً والابتداء بالحجر وجعل البيت عن يساره، وأيضاً فيصح الاستناد في الوجوب إلى هذا البيان

فيكون دليلاً آخر للوجوب. وصورة الامتثال أن يكون المأمور به معلوماً لكن يأتي به لامتثال الأمر به كما لو تصدق بدرهم امتثالاً لإيجاب التصديق فيعلم وجوبه من وقوعه امتثالاً وإلا فهو في حد نفسه لا تعلم صفته. ومن فوائد استفادة الحكم منه مع استفادته من الأمر أيضاً التأكيد في ثبوت الحكم حيث استفيد من كل من الأمر والفعل ودفع توهم توقف أجزاء المأمور به على بعض الوجوه. والثاني أنه لا إشكال في عطف الامتثال على البيان وإن حصل بكل منهما الآخر، فلا يقال إن عطف العام على الخاص وعكسه شرطه الواو وذلك لأن كلاهما وإن كان أعم في نفسه من الآخر إلا أنه أريد به هنا ما يبين الآخر لأنه وقع علة للوقوع والتقدير ووقوعه لأجل البيان أو لأجل الامتثال، والبيان الذي الوقوع لأجله والامتثال الذي الوقوع لأجله متباينان. والثالث قال الكوراني: فإن قلت قد ذكر المصنف البيان ما وجه صحته لأن الأقسام متباينة فلا يصدق أحد الأقسام على الآخر؟ قلت: أراد بالبيان الأول بيان المجمل مثل قطع يد السارق من الكوع بعد نزول قوله تعالى: ﴿فأقطعوا أيديهما﴾ ومثل قوله «خذوا عني مناسككم»^(١) بعد قوله «ولله على الناس حج البيت» وبالثاني أراد بيان فعل لم يسبقه إجمال كما إذا شرب قائماً وقال الشرب قائماً مباح، وقال الطلاق في الحيض حرام. والشرح لما أرادوا توجيه كلام المصنف ولم يبتدوا إلى ما ذكرناه قال بعضهم: الكلام هنا فيما تعلم به صفة الفعل لا بقيد كونه سوى ما تقدم. وقال الآخر: البيان له جهتان من حيث البيان تابع للمبين، ومن حيث التشريع واجب مطلقاً، ولم يدر أنه إذا كان واجباً مطلقاً لم يعلم به صفة الفعل من الندب والإباحة وكلام المصنف صريح في ذلك انتهى.

وأقول: أراد بالبعض الأول المحقق المحلي وعدم اهتدائه لما ذكره الكوراني هو مقتضى علو قدره وارتفاع مقامه عن السفساف إذ لا يخفى على متأمل سخافة جواب الكوراني. أما أولاً فلأنه لا يطابق كلام المصنف بل هو صريح في معاكسته، وذلك لأن كلام المصنف مصرح بفرض المبين معلوم الصفة ودالاً عليها، ألا ترى قوله «لدال على وجوب أو ندب أو إباحة» فإنه نص في فرض المبين لذلك ويفرض البيان غير معلوم الصفة في نفسه ولا دالاً عليها، ألا ترى أنه صرح بأن صفته تعلم بوقوعه بياناً لدال على الصفة وكلام الكوراني على العكس من ذلك كما تصرح به أمثله، ألا ترى أنه جعل في المثال الأول المبين هو الشرب قائماً ومعلوم أنه ليس فيه بيان صفته والبيان قوله الشرب قائماً مباح، ومعلوم أن فيه التصريح بالصفة وهي الإباحة، وجعل في المثال الثاني قوله الطلاق في الحيض فصرح فيه بالصفة وهي الحرمة، فظهر أن ما بين به كلام المصنف على العكس مما صرحت به عبارة المصنف. وأيضاً فالمصنف فرض الكلام فيما إذا كان البيان فعلاً والكوراني فرضه فيما إذا كان قولاً، وإن أمكن أن يدعي أن حكم القول

(١) رواه النسائي في كتاب المناسك باب ٢٢٠. أحمد في مسنده (٣/٣١٨، ٣٦٦).

حكم الفعل أو أن المصنف أراد بالفعل ما يشمل القول. وأما ثانياً فلأنه لا وجه للتخصيص الذي ذكره ولا داعي إليه بل الداعي إلى التعميم قائم إذ الحكم في الأول لا يتقيد ببيان المجمل، وكذا في الثاني مع إمكان التعميم فيهما واندفاع الإشكال بما قاله المحقق فهو أولى لزيادة فائدته وسلامته من التخصيص مع داعي التعميم. وأما ما يلزم عليه من رجوع الضمير في «وتعلم للصفة المضافة إلى الفعل لا بقيد» فهو أمر معهود سائغ كما نبهوا عليه ومنهم السيد في حواشي العضد في مبحث الدلالة، ومنهم الكمال وشيخ الإسلام في حاشيتهما في مبحث الإعادة فلا محذور فيه، فالعجب مع ذلك من تبجح الكوراني بجوابه، وأعجب من ذلك تمثيله لبيان المجمل بقطع يد السارق، وما أسرع نسيانه لما تقدم قريباً في المتن من أنه لا إجمال في آية السرقة.

وأراد بالبعض الثاني العلامة البدر الزركشي وعبارته: واعلم أن قوله «بيانا» أي يكون حكمه حينئذ في حقنا حكم المبين، وحاصله أن فعله إذا كان بياناً كان له جهتان من حيث البيان هو تابع لما بينه، ومن حيث التشريع واجب مطلقاً واتباع التأسّي له إنما هو في الأولى، وأما الثانية فكالجبلي فلهاذا قرنه المصنف فيما سبق مع الجبلي في الوضوح أي لا يجب علينا اتباعه فيه من تلك الحيشية، وبهذا اندفع إشكال في كلامه حيث قال: وما سواه أي ما سوى ما هو بيان أو جبلي أو تخصيص، ثم قسمه إلى بيان أو امثال فجعل قسم الشيء قسمه انتهى. ولا يخفى ما فيه من التصريح بأن للبيان اعتبارين كونه تشريعاً وكونه بياناً، وأن حكمه بالاعتبار الأول الوجوب عليه مطلقاً، وبالاعتبار الثاني حكم المبين من وجوب أو غيره، وأن كلام المصنف هنا مبني على الاعتبار الثاني الذي هو منشأ علم الصفة وفيما سبق مبني على الاعتبار الأول الذي حكمه الوجوب مطلقاً، فالاعتبار الذي هو مبني كلام المصنف عنده منشأ لعلم الصفة والاعتبار الذي حكمه الوجوب مطلقاً ليس مبني له عنده فلا أثر لعدم علم الصفة بناء عليه، فقول الكوراني «ولم يدر الخ» من التخليط الواضح لأن عدم علم الصفة إذا كان واجباً مطلقاً لا ينافي كلام المصنف لأنه ليس مبنياً على اعتبار الوجوب مطلقاً بل على الاعتبار الآخر كما تقرر، فظهر أنه لا منشأ لقوله «ولم يدر الخ» إلا عدم الدراية. نعم بقي شيء آخر في كلام الزركشي وهو أنه إن أراد توزيع الاعتبارين بمعنى أن اعتبار الوجوب مطلقاً بالنسبة إليه عليه الصلاة والسلام واعتبار التبعية للمبين بالنسبة إلينا، فيتجه عليه أنه لا وجه للوجوب مطلقاً بالنسبة إليه عليه السلام أيضاً. وإن أراد عدم التوزيع وأن الاعتبارين بالنسبة إليه عليه السلام حتى يكون الواقع منه بياناً واجباً مطلقاً من حيث كونه تشريعاً وحكمه حكم المبين من حيث كونه بياناً له فيتجه عليه أن ذلك بتقدير تمامه لا حاجة إليه، بل يجوز أن يجعل القدر الذي يحصل به البيان واجباً مطلقاً بكل اعتبار، وما زاد عليه له حكم المبين كما هو في حقنا مطلقاً فينبغي أن يحمل كلامه في الوجهين على أن ما يحصل به البيان واجب مطلقاً من غير تفصيل،

ولا إشكال في ذكر البيان هنا مع ذكره قبل لأن الكلام هنا فيما تعلم به صفة الفعل من حيث هو لا بقيد كونه سوى ما تقدم (ويخص الوجوب) عن غيره (إماراته كالصلاة بالأذان) لأنه ثبت باستقراء الشريعة أن ما يؤذن لها واجبة بخلاف ما لا يؤذن لها كصلاة العيد والاستسقاء (وكونه) أي الفعل (ممنوعاً) منه (لو لم يجب كالحلتان والحد) لأن كلاً منهما عقوبة وقد يتخلف الوجوب عن هذه الأمانة لدليل كما في سجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة (و) يخص (التدب) عن غيره (مجرد قصد القرية) عن قيد الوجوب (وهو) أي

وما زاد له حكم الميين بالنسبة إليه عليه الصلاة والسلام كما في حق غيره. وظاهر أن هذا كله حيث لم يسبق منه بيان بالقول وإلا فلا وجه لوجوب فعله مطلقاً فليتأمل. قوله: (ويخص الوجوب إماراته) قد يقال لا فائدة في هذا الإخبار إذ من المعلوم الواضح أن أمارات الشيء تخصه ويمكن أن يجاب^(١).

قوله: (كالصلاة بالأذان) يجوز إجراؤه على ظاهره من أن الإمارة الصلاة بالأذان إذ لا إشكال في صحة جعل الصلاة بالأذان أمانة على وجوبها لتغاير الصلاة بالأذان مع وجوبها، ويجوز حمله على أن المراد أن الأذان للصلاة أمانة على وجوبها. قوله: (بخلاف ما لا يؤذن لها الفخ) قال شيخنا الشهاب: العلامة متى وجدت وجد الوجوب ولا يلزم من عدمها عدمه إذا الأمانة مختصة بالنوع لا بكل فرد، فقوله «بخلاف» فيه نظر إلا أن يقال مراده بخلافه فلا يحكم بوجوبه اهـ. وأقول: لا ضرورة إلى ما اعتذر به عن نظره. أما أولاً فلأنه يجوز أن يقال إن عدم الأذان أمانة عدم الوجوب أصالة كما أن الأذان أمانة الوجوب أصالة فلا ينافي عروض الوجوب بالندر، أو يقال إنه - أعني عدم الأذان - يدل على عدم الوجوب إلا للدليل كما في النذر على قياس ما يقرره الشارح في الأمانة التي بعد هذه، وعلى التقديرين فلا يرد أن العلامة لا يلزم من عدمها العدم لأن ذلك في العلامة من حيث هي وإلا ففي خصوص بعض الأفراد قد يلزم من عدمها العدم ولعل من ذلك ما ذكره في العلة بناء على أنها بمعنى المعرف من أنه يلزم من عدمها العدم بناء على اشتراط انعكاسها فليتأمل. وأما ثانياً فالاعتراض إنما يرد لو كانت هذه العلامة بطريق انعكاس علامة الوجوب وهو ممنوع لجواز أنها بطريق الوضع بأن ثبت باستقراء الشريعة أن ما لا يؤذن لها مندوب فجعل ذلك علامة عدم الوجوب ما لم يدل دليل على خلافه. قوله: (وكونه ممنوعاً منه لو لم يجب) هذا لا ينافي ما يقع في عبارة الفقهاء من أن ما كان ممنوعاً منه إذا جاز صدق بالواجب لأنه قد لا يكون واجباً للمعارض كما سنذكره الآن فكأنهم أشاروا بالتعبير بالصدق بالواجب إلى جواب الشارح عن تخلف الوجوب عن هذه الأمانة. قوله: (وقد يتخلف الوجوب عن هذه الأمانة لدليل) إشارة إلى أن حاصل الأمانة كونه ممنوعاً منه لو لم يجب بلا معارض، وهذا كلام محقق لا غبار عليه. قوله: (وقيل للتدب) لم يقل

(١) هنا يباض بالأصل.

الفعل لمجرد قصد القرية (كثير) من صلاة وصوم وقراءة وذكر ونحو ذلك من التطوعات (وإن جهلت) صفة (فللوجوب) في حقه وحقنا لأنه الأحوط (وقيل للندب) لأنه المتحقق بعد الطلب (وقيل للإباحة) لأن الأصل عدم الطلب (وقيل بالوقف في الكل) لتعارض أو جهة (و) قيل بالوقف (في الأولين) فقط (مطلقاً) لأنهما الغالب من فعل النبي ﷺ (و) قيل بالوقف (فيهما) فقط (إن ظهر قصد القرية) وإلا فلا إباحة. وعلى غير هذا القول سواء ظهر

الشارح فيه وفيما بعده في حقه وحقنا كما قال في الذي قبله، وكأنه لعدم تصريحهم بذلك، وكلام الكمال في تقرير الدليل في هذا وما بعده فيه إشارة إلى أن المراد الندب والإباحة في حقنا فقط، ويؤيده قول الشارح في القول الخامس لأنه الغالب من فعله ﷺ فتأمل.

قوله: (وقيل فيهما أن ظهر قصد القرية وقول الشارح وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القرية أم لا) قد يقال ما ظهر فيه قصد القرية من معلوم الصفة لما تقدم من أن مجرد قصد القرية من أمارات الندب والكلام هنا في مجهول الصفة، فكيف منه ما ظهر فيه قصد القرية؟ وكيف يقال بالوجوب أو الإباحة مع جعل ظهور قصد القرية من أمارات الندب فإن حمله على الوجوب أو الإباحة مع ظهور قصد القرية ينافي كون قصد القرية من أمارات الندب. ويمكن أن يجاب عن كل من القائل بالوجوب والقائل بالإباحة بأنه لم يصرح بالتعميم إلى ما ظهر فيه قصد القرية وغيره، وإنما فهم ذلك من جمع قوله مع القول المفصل مع عدم إرادة التعميم، وهذا الجواب يصلح لاعتماد المصنف الوجوب مع جعله مجرد قصد القرية من أمارات الندب، ولا إشكال في الحمل على الوجوب عند عدم ظهور قصد القرية وعدم الحمل عند عدم ذلك لجواز أنهم عرفوا من حال الشارع أنه عند ظهور مجرد قصد القرية عنه يريد الندب دون الوجوب وإن كان قصد التقرب في الواجب في غاية المناسبة إن لم يكن أنسب منه بالندوب، وبأنه يخالف في كون ظهور قصد القرية من أمارات الندب. وعن القائل بالإباحة أيضاً بأن مراده من ظهور قصد القرية هنا ظهور قصد القرية ببيان الفعل لا بنفس الفعل، أو من كون قصد القرية من أمارات الندب ما إذا علم قصد القرية بالفعل بخلاف ما إذا علم كونه بالبيان، أو احتمال كلا الأمرين. وأما ما عساه أن يجاب به من أن الذي تقدم أنه من أمارات الندب هو مجرد قصد القرية والمذكور هنا قصد القرية بلا تقييد بالمجرد وفرق ظاهر بينهما، فقد ينظر فيه بأن قصد القرية بلا تقييد صادق مع التقييد وهو لا يناسب هذا القسم إلا أن يراد بقصد القرية بلا تقييد قصد القرية بشرط عدم القيد وفيه أيضاً نظر، لأن المراد بمجرد قصد القرية أن لا توجد أمارة الوجوب، وحيث فلا بد هنا أيضاً من هذا القيد وإلا فلا معنى للوقف في الكل أو بعضه اللهم إلا أن يكون هذا القائل ممن لا يجعل قصد القرية من أمارات الندب، ولو صح أن المراد بمجرد قصد القرية قصد القرية على وجه ينتفي معه الوجوب ويقصد القرية قصدتها على وجه يحتمل الوجوب ارتفع الإشكال رأساً فليتأمل.

قصد القرية أم لا ومجاعة القرية للإباحة بأن يقصد بفعل المباح بيان الجواز للأمة فيثاب على هذا القصد كما قاله المصنف. وقوله إن ظهر عدل إليه عن قوله إن لم يظهر الذي هو سهو

قوله: (فيثاب على هذا القصد) قال شيخنا الشهاب: هذا القصد هو القرية فالقرية هي القصد على هذا، وظاهر أول الكلام أن القرية هي نفس الفعل لا قصد البيان بالفعل وبينهما مخالفة وأول الكلام هو الظاهر انتهى. وأقول: قد يوجه ما هنا من أن الثواب على القصد بأن الفرض أن الفعل مباح والمباح لا ثواب فيه فلا يتصور الثواب إلا على قصده بخلاف ما يكون في نفسه مطلوباً فإن الثواب عليه كقصده، وقد يمنع أن ظاهر أول الكلام أن القرية نفس الفعل لأنه مبني على أن القرية بمعنى التقرب به وهو ممنوع لجواز أنه بمعنى التقرب، فمعنى قصد القرية قصد التقرب بالفعل وهذا لا يقتضي أنه قرية بل هو صادق بكونه في نفسه مباحاً فليتأمل. قوله: (الذي هو سهو) أقول: وجه كونه سهواً أنه لا يناسب المقيد لأن عدم ظهور قصد القرية يبعد الوجوب والتدب فكيف يقيد به الوقف فيهما؟ ثم لو سلم عدم منافاة عدم ظهور قصد القرية لهما بناء على أنه لا يلزم من عدم ظهور ذلك انتفاؤه في الواقع، فاحتمالهما مع ظهور ذلك القصد أتم فلا وجه لإخراجه بذلك التقييد. وقد يقال لم يقصد بذلك التقييد إخراجه بل الإشارة إلى ثبوت الحكم له بالأولى بخلاف ما لو قيد بظهور قصد القرية إذ لا يفهم منه عدم ظهوره. وما لو ترك التقييد رأساً فإنه يتوهم منه الاختصاص بأحد القسمين، وحيثذا فلا سهو اللهم إلا أن يكون التقييد بالظهور لمطابقة مذهب هذا القائل فليتأمل.

قول المصنف والشارح «وإذا تعارض القول والفعل أي تخالفا ودل دليل على تكرر مقتضى القول» إلى قوله «لدلالة الفعل على الجواز المستمر» أقول فيه أمور: أحدها سكت عن الفعلين وقد قال ابن الحاجب إنهما لا يتعارضان وهو ظاهر على ما يأتي عنه كغيره إن شرط معارضة الفعل للقول المذكور أن يدلّ الدليل على تكرار، وأما على إطلاق المصنف في هذا الكتاب وتوجيه الشارح بأن الفعل يدل على الجواز المستمر فلم أر فيه شيئاً، فيحتمل الحكم بتعارضهما أخذاً بظاهر هذا التوجيه، ويحتمل خلافه فليراجع. ثانيها فسر التعارض بالتخالف الأعم من التعارض الذي هو التقابل على سبيل التمانع لأمر: منها أنه لو أريد به التقابل المذكور صار قوله «ودل دليل على تكرر مقتضى القول» مستدركاً لأغناء ما قبله عنه إذ لا يتحقق التعارض بذلك المعنى إلا إذا دل الدليل على ما ذكر، ولم يصح جعله من أقسامه ما ذكره بقوله الآتي وإن كان خاصاً بنا فلا معارضة إذ كيف يكون ما انتفت عنه المعارضة من أقسام ما فيه المعارضة. ثالثها ظاهر المتن والشرح أن التعارض بين القول والفعل بحيث ينسخ أحدهما الآخر لا يتوقف على وجود دليل يدل على تكرير الفعل، سواء أكان الفعل متقدماً أو متأخراً، وهو مع إشكاله فإن الفعل لا عموم فيه. وغاية ما فيه إطلاق وهو لا يكفي في معارضة العام وما في حكمه بحيث يقع النسخ بينهما، وأما التوجيه الذي ذكره الشارح بقوله «لدلالة الفعل على الجواز

المستمره فهو مشكل . ولم دل الفعل على الجواز المستمر دون القول مخالف لما قيد به المصنف معارضة الفعل للقول فيما إذا كان الفعل متقدماً في غير هذا الكتاب كشرح المنهاج والمختصر وشروحه وغيرها بأن يدلّ دليل على تكرير الفعل بخلاف ما إذا كان الفعل متأخراً فإنه وإن لم يدلّ دليل على تكريره نسخ عموم القول المتقدم .

قال العضد في هذا القسم الذي بدأ به المصنف وهو أن يكون القول خاصاً به ﷺ بعد أن قال : إما إذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار دليل على تكرير الفعل وعلى وجوب تأسي الأمة به ينقسم إلى أربعة أقسام وفي كل قسم فالقول إما أن يختص به أولاً أو بالأمة أو يشملهما ، وعلى التقديرات فإما أن يتقدم الفعل أو يتأخر أو يجهل الحال ما نصه : القسم الأول أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تأسي ، وقد علمت أن أصنافه الأول ثلاثة : أحدها أن يكون القول مختصاً به فإن تأخر القول مثل أن يفعل فعلاً ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض ، لأن القول في هذا الوقت لا تعلق له بالفعل في الماضي إذ الحكم يختص بما بعده ولا في المستقبل إذ لا حكم للفعل في المستقبل لأن الفرض عدم التكرار وإن تقدّم القول مثل أن يقول «لا يجوز لي الفعل في وقت كذا» ثم يفعله فيه كان ناسخاً لحكم القول وهو مبني على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل وأنه جائز عندنا ، فتجوزه ممنع عند المعتزلة فلا يجوزونه . وإن جهل الحال فالمصنف لم يتعرّض له لأنه يذكر في نظيره من الرابع ما يعلم به حكمه وستكلم عليه انتهى . فانظر تصريحه عند تقدم الفعل الذي لم يدل دليل على تكراره بانتفاء النسخ . ثم قال : القسم الثاني أن يدل دليل على تكرار وعلى وجوب تأسي الأمة به وفيه الاحتمالات الثلاث : أحدها أن يكون القول خاصاً به فلا معارضة في حق الأمة بحال ، وأما في حقه فالتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر كما تقدم ، فإن جهل التاريخ فمذهب إلى أن قال : ثالثها وهو المختار التوقف الخ انتهى . فصرح ههنا في حقه عليه الصلاة والسلام بنسخ المتأخر منهما للمقدم لكونه فرض الكلام فيما دل دليل على التكرار . ثم قال : القسم الثالث أن يدل الدليل على التكرار في حقه دون وجوب التأسي به ، والقول فيه الاحتمالات الثلاث ، فإن كان خاصاً بالأمة فلا تعارض أصلاً ، وإن كان خاصاً به أو عاماً له وللأمة فلا تعارض في الأمة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقه . وأما في حقه فالتأخر من القول والفعل ناسخ كما مر في القسم الثاني وعند الجهل فالثلاثة ، والمختار الوقف انتهى . فصرح هنا بنسخ المتأخر منهما في حقه عليه الصلاة والسلام إذا كان القول خاصاً به أو عاماً له وللأمة كما ترى لكونه فرض الكلام فيما دل الدليل على التكرار . ثم قال : القسم الرابع أن يدل الدليل على التأسي دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات . فإن كان خاصاً به فلا تعارض في حق الأمة ، وأما في حقه فإن تأخر القول فلا تعارض وإن تقدم بالفعل ناسخ في حقه ، وإن جهل فالمذهب الثلاثة والمختار الوقف وفيه نظر ، فإنه لا تعارض مع تقدم الفعل فناخذ بمقتضى القول حكماً

كما رأيتهما في خطه مشطوباً على الثاني منهما ملحقاً بدله الأول (وإذا تعارض القول

بتقدم الفعل لثلا يقع التعارض المستلزم لنسخ أحدهما انتهى.

قال المولى التفتازاني: قوله «وفيه نظر اختيار الوقف وإن لم يكن صريحاً في المتن لكنه معلوم من قوله «فالثلاثة» إشارة إلى ما سبق. واعتراض الشارح عليه وعلى نظيره من القسم الأول ظاهر الورود لاشتراكهما في عدم تكرر الفعل وعدم التعارض عند تقدمه بخلاف الثاني والثالث انتهى. والحاصل أن كلام العضد مصرح فيما إذا كان القول خاصاً به عليه الصلاة والسلام بأنه إن دل دليل على تكرر الفعل كان المتأخر من القول والفعل ناسخاً للمتقدم وإلا فإن تقدم القول كان الفعل ناسخاً له أو الفعل فلا معارضة ولا نسخ، وإنه لو جهل المتقدم ففي الشق الأول المختار الوقف. وكذا في الشق الثاني عند ابن الحاجب ومال هو إلى الحكم بتقديم الفعل حتى لا يتعارضاً ويلزم النسخ. وقال المصنف في شرح المنهاج: قوله «قولاً متقدماً» هذا هو الحال الأول وجملة القول فيه أنه عليه الصلاة والسلام إذا فعل فعلاً وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه فإنه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه، سواء كان ذلك القول عاماً كقوله مثلاً صوم يوم عاشوراء واجب علينا ثم إننا نراه أفطر فيه وقام الدليل على اتباعه فيه، أم كان خاصاً به أم خاصاً بنا انتهى. ثم قال: فإذا كان القول متأخراً عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه، فإن لم يدل دليل على وجوب تكرر الفعل فلا تعارض وتركه المصنف لوضوحه، وإن دل على وجوب تكرره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر إما أن يكون عاماً يشمل أمته ويكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه ووجوب تكرره. ثم قال: لا يجب علينا صومه إلى أن قال: وإما أن يكون خاصاً به عليه الصلاة والسلام كقوله في المثال المذكور لا يجب على صيامه فلا تعارض بالنسبة إلى الأمة لعدم تعلق القول بهم فيستمر حكم الفعل الأول عليهم وينسخ في حقه صلوات الله وسلامه عليه انتهى. فانظر تفرقة بين تقدم القول وتقدم الفعل حيث صرح في الأول بنسخ الفعل له ولم يقيد بأن يدل دليل على تكرره، وقد ينظر فيه بأنه إن أراد نسخ الفعل له مطلقاً فلا يخفى إشكاله لأن ما لا يقتضي التكرار كيف يكون ناسخاً مطلقاً أو نسخ الفعل له بحسب تلك المرة من الفعل فقط، فمثل هذا لا ينبغي أن يكون ناسخاً بل تخصيصاً. وفي الثاني بنسخ القول له وقيد أعني الفعل بما ذكر وصرح بأنه إذا لم يوجد هذا القول لا تعارض ولا نسخ فليت شعري لم لم يعتبر في هذا الكتاب هذا القيد، ولم أطبق الشراح والمحشون على عدم اعتباره وعلى عدم التنبيه عليه وعلى المخالفة فيه؟ فليتأمل. رابعها لم اعتبر المصنف في غير هذا الكتاب كالعضد وغيره من ذكر دلالة الدليل على تكرر الفعل إذا كان متقدماً ولم يعتبروا ذلك فيه إذا كان متأخراً، فإنه إن دل على الجواز المستمر فليدل عليه مطلقاً ولا حاجة إلى اعتبار الدلالة على تكريره إذا كان متقدماً.

وأما ما اقتضاه صنيعهم هذا من دلالة عليه إذا كان متأخراً وعدم دلالة عليه إذا كان

والفعل) أي تخالفاً (ودل دليل على تكرر مقتضى القول فإن كان) القول (خاصاً به) ﷺ كان

متقدماً فهو مشكل محتاج إلى البيان. وأيضاً فحيث كان الفعل لا عموم فيه ولهذا جزم في المختصر والنهاج بأن الفعلين لا يتعارضان لأنه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجباً وفي وقت بخلافه، وكانت دلالة على الجواز المستمر ليست وضعية فهلا جعل مخصصاً للقول العام تقدم عليه أو تأخر لا ناسخاً أو منسوخاً لأن شرط النسخ أن لا يمكن الجمع وهو هنا ممكن بجعله من باب التخصيص لعدم وضع الفعل للعموم أو للجواز المستمر. لا يقال جعله مخصصاً للقول العام المتقدم باطل لأن فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع لأننا نقول: هذا مسلم في تأخره عن وقت العمل بالقول العام المتقدم لا في تأخره عن وقت الخطاب فقط. وقد يجاب بأن الفعل لا عموم له لكنه إذا تأخرنا في القول فينسخه بخلاف ما إذا تقدم لأن صدور القول بعده ينحط على ما عداه، ويرد عليه أن عدم عمومه يقتضي أن لا ينسخ القول المتقدم لعدم منافاته له بل يخصه، فكان هذا هو عذر المصنف في عدوله عن هذا الطريق في هذا الكتاب، فلذا تبعه الشراح عليه من غير مزيد. خامسها أنه قد ينظر في قول الشارح وذلك ظاهر في تأخر الفعل إذ لا يخفى أن المراد أن الفعل حيث ناسخ للقول بالنسبة لعام الفطر وما بعده دون ما قبله كما أنه إذا تقدم الفعل كان القول ناسخاً لما عدا عام الإفطار وأن كونه ناسخاً للقول كذلك إنما يظهر بملاحظة دلالة على الجواز المستمر وإلا فلا وجه لكونه ناسخاً لما بعده. فدعوى الظهور في تأخر الفعل وتعليل التقدم بالدلالة على الجواز المستمر مع احتياج المتأخر أيضاً إلى ملاحظة ذلك مما يشكل ويحوج إلى التوجيه ثم إن النسخ في تقدم الفعل بالنسبة لما عدا عام الإفطار إذ لا يتصور بالنسبة إليه كما لا يخفى. سادسها أنه قد ينظر في قوله بالدلالة الفعل على الجواز المستمر بأنه لم دل على ذلك ولم يدل القول على الوجوب المستمر مع أن كلاً منهما ليس فيه صيغة عموم حتى انتفى النسخ في التأخر دون التقدم فيما إذا لم يدل دليل على تكرر القول كما سيأتي. سابعها أنه أطلق المتأخر في قوله «فالتأخر ناسخ» فشمّل التراخي وغيره وقد قال في المحصول: أما القسم الأول وهو أن يكون المتقدم هو القول فالفعل المعارض له، إما أن يحصل عقيبه أو متراخياً عنه، فإن كان متعقباً فإما أن يكون القول متناولاً له خاصة إلى أن قال: لا يجوز أن يتناوله خاصة، إلا على قول من يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته.

قال القرافي: هذا البحث من الإمام يرد عليه في حد النسخ بعد هذا لأنه اشترط التراخي عن المنسوخ وههنا فرضه عقيبه فيكون ذلك الشرط في الحد باطلاً مع أن هذا الشرط ذكره الجماعة كلهم فيما علمت فيكون هذا نقضاً على الجميع، وتكون هذه الفتوى باطلة إن صح ذلك الشرط في حد النسخ انتهى. وقال الأصفهاني: واعترض عليه بأن شرط النسخ التراخي على ما سيأتي وهذا الشرط مفقود هنا. وجوابه أنا نقول: المراد بالنسخ هنا ارتفاع مقتضى القول السابق على الفعل عنه ﷺ من غير مراعاة المصطلح عليه في باب النسخ، أو نقول: إنما

قال يجب علي صوم عاشوراء في كل سنة وأفطر فيه في سنة بعد القول أو قبله (فالتأخر) من القول أو الفعل بأن علم (ناسخ) للمتقدم منهما في حقه وذلك ظاهر في تأخر الفعل وكذا في تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستمر واحتراز بقوله «ودل الخ» عما لم يدل فلا

احترازنا بالتراخي في باب النسخ عن تقييد الحكم بصفة أو شرط أو استثناء فيشترط في المخرج أن لا يكون مع الحكم الثابت ما يخرجه عن بعض الأزمنة، وذلك أعم من أن يكون وارداً عقبه أو متراخياً عنه، أو نقول: هذا القسم داخل في التقسيم غير داخل في الوجود انتهى. فإن اعتمدنا الجواب الثاني فلا إشكال وإلا حمل التأخر على التراخي.

قول الشارح «واحتراز بقوله ودل الخ عما لم يدل فلا نسخ حيثئذ لكن في تأخر الفعل دون تقدمه» أقول فيه أمران: الأول حاصل هذه الحالة أنه لم يوجد دليل على تكرار لا بالنسبة للقول ولا بالنسبة للفعل. أما الأول فقد صرح به بقوله «عما لم يدل»، وأما الثاني فلما تقدم من أنه لم يعتبر في الفعل دلالة الدليل على التكرار، وقد علمت أن الذي ذكره العضد في هذه الحالة أنه إن تأخر القول فلا تعارض أو الفعل نسخ القول فما ذكره الشارح عكس ما ذكره العضد. نعم العضد صور النسخ عند تأخر الفعل بما إذا وقع الفعل في الوقت الذي عينه القول، ألا ترى قوله السابق مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه انتهى. والنسخ حيثئذ واضح متعين لا يخالف فيه الشارح ولا غيره لكن يبقى الكلام في مثال الشارح على طريقة العضد وهو يجب على صوم عاشوراء ثم أفطر فيه في سنة، ولا يبعد أن العضد يوافق فيه على عدم النسخ فلي تأمل. الثاني قال شيخنا الشهاب: قوله «فلا نسخ حيثئذ لكن في تأخر الفعل» هذا ظاهر إذا جاء الفعل بعد العمل بمقتضى القول، أما إذا جاء قبل العمل فينبغي أن يكون ناسخاً خصوصاً إن قيد القول بوقت معين كأن قال يجب علي صوم عاشوراء في هذا العام ثم أفطر فيه، فلا إشكال في كون الفعل ناسخاً. وقوله «دون تقدمه» انظر لم لم يجعلوا القول في هذه الحالة مخصصاً للفعل؟ انتهى. أي لأن الفعل في حكم العام لدلالته على الجواز المستمر والقول في حكم الخاص لعدم الدلالة على تكرره.

وأقول: أما قوله «أما إذا جاء قبل العمل فينبغي أن يكون ناسخاً» ففيه نظر، والمسألة شبيهة بالعام والخاص فإن الفعل في حكم العام لدلالته على الجواز المستمر كما صرح به، والقول لم يدل دليل على تكرر مقتضاه فلا عموم فيه فيكون بمنزلة الخاص، وقد تقدم في المسألة السابقة قبيل المطلق والمقيد أنه لو تأخر العام عن الخاص مطلقاً أي سواء تأخر عن الخطاب بالخاص دون وقت العمل به أو تأخر عن وقت العمل به أيضاً كان الخاص مخصصاً للعام ولم يكن العام ناسخاً له. وقياس ذلك أن لا نسخ فيما نحن فيه لأن الفعل الذي هو بمنزلة العام تأخر عن القول الذي هو بمنزلة الخاص. نعم النسخ واضح فيما ذكره بقوله «خصوصاً إن قيل القول بوقت معين» أي وحصل الفعل في ذلك الوقت كما في المثال الذي ذكره لا مطلقاً كما

نسخ حيثئذ لكن في تأخر الفعل دون تقدمه لما تقدم من دلالة الفعل على الجواز المستمر

لو كان الفطر قبل العام الذي عينه القول أو بعده. وأما قوله «وقوله دون تقدمه انظر لم لم يجعلوا القول في هذه الحالة مخصصاً للفعل» فله اتجاه على طريقة الشارح كالمتن من دلالة الفعل على الجواز المستمر فيكون في حكم العام والقول في حكم الخاص لعدم الدليل على تكرار مقتضاه، ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا نظير تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام بل هذا أبلغ لأن القول هنا تأخر عن الفعل الذي هو نفس العمل، وقد تقدم في المسألة المذكورة أنه لو تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان ناسخاً له لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، لكن الذي تقرر هناك أنه ينسخه بالنسبة إلى ما تعارض فيه، وحيثذ فالقول هنا إن دل على شيء معين كما لو أفطر يوم عاشوراء في سنة ثم قال يجب علي صوم عاشوراء في سنة كذا يعني سنة معينة أخرى، كان النسخ بالنسبة لتلك السنة المعينة وإلا كأن قال بعد الفطر يجب علي صوم عاشوراء فهل يحمل على مرة لأنه لا يدل على التكرار فتكفيه المرة فيكون القول ناسخاً للفعل بالنسبة لسنة ما فيه نظر، والحمل على المرة غير بعيد. وأما نسخه للفعل مطلقاً فمشكل لأنه لا عموم فيه ولم يدل دليل على التكرار، ولو صح نسخة للفعل مطلقاً لزم كونه محمولاً على العموم فيلزم كونه منسوخاً لفعل في العكس مع أنه ليس كذلك كما صرح به الشارح.

فإن قلت: يرد على هذا الجواب منع أن ما نحن فيه نظير تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام والفرق أنه يلزم على التخصيص تأخير البيان عن وقت الحاجة هناك، ولا يلزم ذلك هنا لأن البيان هنا لما يتعلق به وقد يحصل البيان له وإن لم نطلع عليه فيجوز أن يحمل القول المتأخر عن التخصيص لتقدم البيان له على القول المتأخر. قلت: الظاهر المتبادر من تأخر قوله عن فعله أن وصول حكم القول إليه متأخر عن وصول حكم الفعل إليه لأنه لا يؤخر بيان الشرع وإن خصه لأن في بيان الخاص به بيان حكم غيره وهو عدم تأسيهم به في ذلك الحكم. فالخاص أن تأخر القول عن الفعل من قبيل تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام ومقتضاه النسخ، وتأخر الفعل عن وقت العمل بالقول من قبيل تأخر العام عن وقت العمل بالخاص ومقتضاه التخصيص دون النسخ على ما تقدم بما فيه فليتأمل. الثالث إذا انتفى النسخ في تأخر الفعل كما قاله فإن دل القول على شيء معين أن قال «يجب علي صوم عاشوراء سنة كذا» ثم أفطر في غيرها، فظاهر أن الفعل باعتبار ما دل عليه من الجواز المستمر يخص بغير تلك السنة، وإن لم يدل على معين كأن قال «يجب علي صوم عاشوراء» ثم أفطره في بعض السنين فهل يحمل القول على مرة واحدة لأنه لا عموم فيه ولا دليل على التكرار فيكفيه المرة الواحدة والزيادة عليها لا حد له وتخصيص ما زاد بحد معين تحكّم، وأما حمله على جميع المرات فلا يصح لاقتضائه النسخ والغرض انتقاؤه كما تقرّر فليتأمل.

(فإن جهل) المتأخر من القول والفعل (فثالثها) أي الأقوال (الأصح الوقف) عن أن يرجح أحدهما على الآخر في حقه إلى تبين التأريخ لاستوائهما في احتمال تقدم كل منهما على الآخر. وقيل يرجح القول لأنه أقوى دلالة من الفعل لوصفه لها والفعل إنما يدل بقرينة

قوله: (فإن جهل فثالثها الأصح الوقف) لا يخفى أن ذلك مفروض فيما إذا دل دليل على تكرار مقتضى القول، وأما إذا لم يدل دليل على ذلك فينبغي ترجيح الوقف أيضاً لأنه يحتمل تقدم القول فيكون من قبيل التخصيص وتقدم الفعل فيكون من قبيل النسخ كما علم ذلك مما تقرر فليتأمل. قوله: (والفعل إنما يدل بقرينة) قال شيخنا الشهاب: وهي العصمة. وأقول: فيه نظر واضح إذ لا وجه لانحصار القرينة في العصمة بل العصمة ليست قرينة لأن المراد بالقرينة ما يبين المراد بالفعل والعصمة ليست كذلك، وإنما هي دليل على أن الفعل حق مصون عن الخلل وهذا أمر آخر وراء المدلول عليه بالقرينة. قول الشارح إلى آخر ما تقدم فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: لم يرد به ما يشمل حالة عدم وجود دليل على تكرار مقتضى القول لأن قوله الآتي «وفي الأمة المتأخر ناسخ» يأبى ذلك من حيث العموم. أقول: لا حاجة لذلك لأن المتن هنا مبني على الفرض السابق من دلالة الدليل على تكرار مقتضى القول فلا يحتمل شموله حالة عدم وجود الدليل المذكور. والثاني أن من جملة ما تقدم قوله «في كل سنة» إشارة إلى التقييد بأن يدل دليل على تكرار مقتضى القول فيخرج بذلك ما لو لم يدل دليل على ذلك كما لو اقتصر على قوله «يجب عليكم صوم عاشوراء» فيجري فيه نظير ما تقدم كما هو ظاهر وهو أنه لا نسخ إن تأخر الفعل بخلاف ما لو تقدم لما تقدم بيانه، وهذا ظاهر إذا علم المتأخر كما هو فرض المسألة فلو جهل فهل يعمل بالقول على قياس ما يأتي في قسم زيادة قوله «في كل سنة» أو يتوقف لأنه يحتمل تقدم القول فلا نسخ بل يكون من قبيل التخصيص المتضمن للعمل بالدليلين والفعل فيثبت النسخ على قياس ما تقدم في كلام الشارح فيما إذا كان القول خاصاً به ﷺ فلم يتعين النسخ ففي تقديم القول تفويت الجمع بين الدليلين المحتمل فيه نظر، والثاني أقرب وأوجه.

قول المصنف «وفي الأمة المتأخر ناسخ» أقول: قيدوا ذلك بقيدين: أحدهما أن يدل الدليل على التأسى به وهذا صرح به في المتن. والثاني أن يدل دليل على تكرار الفعل إذا تقدم لكن هذا لا يحتاج إليه على ما صرح به الشارح وبنى عليه كلام المصنف في هذا الكتاب من دلالة الفعل على الجواز المستمر وإنما يحتاج إليه على طريق العضد وغيره ولهذا صرحوا به هنا. قال العضد: القسم الثاني أن يدل الدليل على تكرار أي تكرار الفعل وعلى وجوب تأسى الأمة به وفيه الاحتمالات الثلاث إلى أن قال: ثانيها أن يكون - أي القول - خاصاً بالأمة فلا تعارض في حقه بحال، وأما في حق الأمة فالتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر الخ. انتهى. وذكر نحوه المصنف في شرح المنهاج وزاد حيث قال: فإذا كان القول متأخراً عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه، فإن لم يدل دليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض، وإن دل على

وقيل يرجح الفعل لأنه أقوى في البيان بدليل أنه يبين به القول ولا تعارض في حقنا حيث دل دليل على تأسينا به في الفعل لعدم تناول القول لنا (وإن كان) القول (خاصاً بنا) كان قال يجب عليكم صوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم (فلا معارضة فيه) أي في حقه ﷺ بين القول والفعل لعدم تناول القول له. (وفي الأمة المتأخر) منهما بأن علم (ناسخ) للمتقدم (إن دل دليل على التأسى) به في الفعل. (فإن جهل التاريخ فثالثها الأصح يعمل بالقول)

وجوب تكرره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر إما أن يكون عاماً إلى أن قال: وإما أن يكون خاصاً بنا كقوله «لا يجب عليكم صيامه» فلا تعارض أيضاً في حقه ﷺ، وأما نحن فيرتفع عنا التكليف به. ثم إن ورد ذلك قبل صدور الفعل منا كان مخصصاً مبيناً لعدم الوجوب، وهذا يتجه أن يكون بناء على أنه يجوز التخصيص في اللفظ العام إلى أن يبقى واحداً، وإن ورد بعد صدور الفعل كان ناسخاً لفعلنا المتقدم ولا يكون تخصيصاً لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة. واعلم أن هذا التفصيل إنما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل ظاهرة كالإتيان بلفظ عام مثل هذا الفعل واجب على المكلفين إذا قلنا المخاطب داخل في عموم خطابه أو علينا معاشر الناس، وأما إذا كانت قطعية فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص أصلاً، بل يتعين حمله على النسخ مطلقاً الخ انتهى. وعلى هذا فقوله هنا «وفي الأمة المتأخر ناسخ» محله في تأخر الفعل وكذا في تأخر القول إن كان وروده بعد صدور الفعل، وكذا قبله إن كان دليل الاتباع قطعي التناول فليتأمل. لا يقال قوله بعد صدور الفعل القياس أن يقال بدله بعد دخول وقت الفعل لأن الفرض أنه لم يوجد إلا مجرد فعل، والتوقيت إنما يتصور في قول مبين للوقت. وقوله «وأما إذا كانت قطعية الخ» لا يقال عليه النسخ حيثد مبني على التعارض مع أن القطعي لا يعارضه الظني لأننا نقول: أما أولاً فالتعارض في هذا المقام بمعنى التخالف كما فسره به البشارح وهو متحقق. وأما ثانياً فالتعارض المنفي بين القطعي والظني هو التعارض في الواقع، وأما بحسب الظاهر فهو متحقق وهو كافٍ هنا. وأما ثالثاً فالقطعية هنا قطعية التناول وإن كان الثبوت ظنياً فتأمل.

قوله: (إن دل دليل على التأسى به) إن قلت: لم قيد التأسى به هنا وفيما يأتي بدلالة الدليل على التأسى ولم يقيد بذلك فيما سبق في قوله وما سواه إن علمت صفته فأتمته مثله فإنه يفيد ثبوت التأسى، وإن لم يدل دليل عليه وهو الموافق للكلام غيره ولا استدلالهم كما في الورقات وغيره بقوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ [الأحزاب: ٢١] إذ لو دل دليل خاص لم يحتج للاستدلال بذلك. قلت: وجه ذلك أن الكلام هنا فيما إذا ثبت حكم في حقنا ثم وقع منه عليه الصلاة والسلام فعل يخالفه فلا يترك ما ثبت في حقنا ويثبت تأسينا به إلا بدليل، والكلام هناك حيث لم يثبت في حقنا ما يخالف الفعل فيطلب تأسينا به لعدم المعارض فيه في حقنا. نعم يبقى الإشكال في قول الشارح السابق «ولا تعارض في حقنا» حيث

وقيل بالفعل وقيل بالوقف عن العمل بواحد منهما لمثل ما تقدم. وإنما اختلف التصحيح

دل دليل على تأسيينا به في الفعل لعدم تناول القول لنا اللهم إلا أن يجاب بأن عدم التعارض في حقنا ليس قطعياً لاحتمال ثبوت حكم القول في حقنا أيضاً وإن لم يتناولنا لأن خروجنا منه ليس إلا بطريق المفهوم فالتعارض محتمل فاحتيج للدليل التأسّي فليتأمل. قول المصنف «فثالثها الأصح يعمل بالقول» فيه أمران: الأول أن لقائل أن يقول: إن كان وجه ذلك ما تقدم من أنه أقوى فيتجه عليه أن الفرض أنه دل دليل على التأسّي ولا يدل على التأسّي إلا القول فمع الفعل قول فلا يصح ترجيح القول المعارض له بأنه أقوى. ويجاب بأننا لا نسلم انحصار الدال على التأسّي في القول، بل يمكن الدلالة عليه بغيره كالكف كما لو أفطر في المثال يوم عاشوراء أو أفطر الناس معه ولم ينكر عليهم، ولو سلم فقد يكون القول الدال على التأسّي عاماً يمكن تخصيصه فلا يقاوم النص الذي هو المعارض. وقضية ذلك أنه لو دل على التأسّي نص لم يكن الأصح العمل بالقول. والثاني أن هذا التصحيح مسلم في هذا الفرض وهو زيادة في كل سنة في تصوير القول، وأما إذا سقط ذلك فيتجه تصحيح التوقف كما تقدم بيانه.

قول الشارح «وإنما اختلف التصحيح الخ» أقول: لا يخفى إشكال هذا التوجيه من جهة أن الترجيح إنما يكون بدليل ومجرد احتياجنا للعلم بالحكم لنعمل لا يصلح دليلاً مرجحاً مع التعارض مع أن هذا التوجيه لا يقتضي ترجيح خصوص القول بل ترجيح أحد الأمرين من القول ومقتضى الفعل اللهم إلا أن يقال: ترجيح القول أحوط لكن هذا مسلم في خصوص هذا المثال ونحوه لا مطلقاً. لا يقال ومن جهة أن نفي الضرورة إلى الترجيح فيما يتعلق بالنبي عليه الصلاة والسلام كلياً ممنوع، بل قد تدعو الضرورة إليه كما لو دل دليل على تأسيينا بفعله إذ التأسّي حيثئذ متوقف على معرفة الناسخ والمنسوخ، فإن كان الناسخ الفعل ثبت التأسّي أو القول ارتفع به التأسّي لأننا نقول: لا نسلم أن دلالة الدليل على التأسّي به ضرورة تدعو إلى الترجيح في حقه لأن غاية الأمر التعارض في حقنا مع كفاية الترجيح في حقنا كما في القسم الآتي على أن هذا فيما نحن فيه غلط ظاهر، لأن الفرض اختصاص القول به فعل تقدير كونه متأخراً إنما ينسخ الفعل بالنسبة إليه لا بالنسبة إلينا أيضاً فليتأمل. والجواب أن الترجيح هنا لم يقع إلا بدليل وهو كون القول أقوى لأنه موضوع فلا يختلف بخلاف الفعل فإن له حامل، وإنما يفهم منه في بعض الأحوال بقرينة ولأنه أعم دلالة لأنه يعم المعدوم والموجود والمعقول والمحسوس، والفعل يختص بالموجود المحسوس، ولأن دلالة القول متفق عليها ودلالة الفعل مختلف فيها والمتفق عليه أولى بالاعتبار، ولأن العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الأمة فقط ويبقى في حقه، والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لأنه مختص بالأمة وقد بطل حكمه في حقهم، والجمع بينهما ولو بوجه أولى من إبطال أحدهما بالكلية لكن لما احتجنا إلى الترجيح للتعبد عملنا بهذا الدليل الذي هو قوة القول ولم يراع الاحتمال بخلاف ما يتعلق به عليه الصلاة والسلام لما لم يحتج

في المسألتين كما في المختصر لأننا متعبدون فيما يتعلق بنا بالعلم بحكمه لنعمل به بخلاف ما يتعلق بالنبي ﷺ إذ لا ضرورة إلى الترجيح فيه وإن رجح الأمدي تقدم القول فيه أيضاً وإن لم يدل دليل على التأسى به في الفعل فلا تعارض في حقنا لعدم ثبوت حكم الفعل في حقنا (وإن كان) القول (عاماً لناوله) كأن قال يجب علي وعليكم صوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم (فتقدم الفعل أو القول وللأمة كما مر) من أن المتأخر من القول والفعل بأن علم متقدم على الآخر بأن ينسخه في حقه ﷺ وكذا في حقنا إن دل دليل على تأسينا به في الفعل وإلا فلا تعارض في حقنا وإن جهل المتأخر فالأقوال أصحها في حقه الوقف وفي حقنا تقدم القول (إلا أن يكون) القول (العام ظاهراً فيه) ﷺ لا نصاً كأن قال يجب على كل واحد صوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم (فالفعل مخصص) للقول العام في حقه تقدم عليه أو تأخر عنه أو جهل ذلك ولا نسخ حيثنذ لأن التخصيص أهون منه .

(الكلام في الأخبار)

أي بفتح الهمزة وافتتحه بتقسيم الصادق بالخبر لينجر الكلام عليه زيادة للفائدة فقال (المركب) أي من اللفظ (أما مهمل) بأن لا يكون له معنى (وهو موجود) كمدلول لفظ

إليه أعرضنا عن الترجيح بهذا الدليل مراعاة للاحتمال. هذا حاصل ما في العضد فليأمل بعد.

قوله: (وإن لم يدل دليل على التأسى به في الفعل فلا تعارض في حقنا) أي سواء دل دليل على تكرار الفعل أو لا وهو ظاهر إذ لا أثر للتكرار بالنسبة إلينا مع عدم تعلق الفعل بنا، وصرح به العضد فقال في الأول: القسم الثالث أن يدل دليل على التكرار في حقه دون وجوب التأسى إلى أن قال: فإن كان أي القول خاصاً بالأمة فلا تعارض أصلاً انتهى. وفي الثاني القسم الأول أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تأسى إلى أن قال: ثانيها أن يكون القول مختصاً بالأمة فلا يعارض الفعل تقدم القول أو تأخر إذ المفروض عدم وجوب التأسى فلا تعلق للفعل بالأمة والقول مختص بهم فلم يتواردا على محل واحد انتهى. قول المصنف «فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما مر» أقول: قد علمت أنه على ما تقدم عن العضد وغيره يشترط للنسخ إذا تقدم الفعل دلالة دليل على التكرار وإلا فلا نسخ حيثنذ، لا في حقنا ولا في حقه. قال العضد: القسم الأول أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تأسى، وقد علمت أن أصنافه الأول ثلاثة: أحدها أن يكون القول مختصاً به إلى أن قال: ثالثها أن يكون القول عاماً له وللأمة فحكمه على تقدير تقدم الفعل وتأخر في حقه وحق الأمة كما تقدم ففي حقه إن تأخر فلا تعارض، وإن تقدم فالفعل ناسخ له، وفي حقه لا تعارض على التقديرين انتهى.

(الكلام في الأخبار)

قوله: (كمدلول لفظ الهليان) فيه أمران: أحدهما أنه يفيد انحصار الهذيان في المركب،

الهديان (خلفاً للإمام) الرّازي في نفيه وجوده قائلاً التركيب إنما يصر إليه للإفادة فحيث انتفت انتفى فرجع خلفه إلى أن مثل ذلك لا يسمى مركباً (وليس موضوعاً) اتفاقاً (وأما مستعمل) بأن يكون له معنى ما (والمختار أنه موضوع) أي بالنوع وقيل لا والموضوع

وثانيهما أنه يقتضي عدم انحصار المهمل في الهديان. قال شيخنا الشهاب: فإن خص - أعني الهديان - بالناشيء عن نحو المرض فللكاف وجه وإلا فهي مستدركة فيما يظهر اه. وأقول: على تقدير تسليم انحصار المهمل في لفظ الهديان فوجه الكاف أنها قد تكون باعتبار الأفراد الذهنية. قوله: (لا يسمى مركباً) قال شيخنا الشهاب: أي ولا مفرداً فهو واسطة فأقسام اللفظ ثلاثة اه. قوله: (وليس موضوعاً) قال الكمال: لا فائدة للتصريح به لأن معنى المهمل تضمنه إذ المهمل ما لم يوضع لمعنى فيؤول الكلام إلى الحكم بأن غير الموضوع لمعنى غير موضوع لمعنى ولا فائدة له كما لا فائدة لقولك «الإنسان إنسان» لا يقال صرح به لدفع توهم عود الضمير في أنه على المركب مطلقاً لأننا نقول: تصور معنى المهمل يدفع هذا التوهم ويعين أن المراد المستعمل انتهى. وأقول: جوابه أما أولاً فيما حققه المولى التفتازاني في شرح قول العقائد حقائق الأشياء ثابتة من أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان إذا أخذ من حيث إنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً، وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق كان ذلك لغواً انتهى. وبيان ذلك هنا أن المهمل أخذ من حيث إنه ما لا معنى له فيفيد الحكم عليه بعدم الوضع لا من حيث إنه ما لم يوضع لمعنى حتى يكون الحكم المذكور لغواً، وإلى ذلك أشار الشارح بتفسير المهمل بقوله: بأن لا يكون له معنى دون أن يقول بأن لم يوضع لمعنى. فإن قلت: لكن عدم الوضع لازم لكونه لا معنى له قلت: لزومه لا يمنع إفادة الحكم به، ألا ترى أن قول القائل «الإنسان قابل للعلم» فيه حكم على الإنسان بلازمه ولا يسع أحداً إنكار إفادته ولا دعوى أنه لغو؟ وقد جعل المولى التفتازاني قبل تحقيقه السابق من أمثلة ما يفيد قول القائل واجب الوجود موجود مع أن الوجود من لازم واجب الوجود بلا خفاء. وأما ثانياً فبما أشار إليه في قوله «لا يقال الخ» وأما ما أجاب به عنه فهو مدفوع بأنه قد يغفل عن معنى المهمل أو معنى الوضع فدفع التوهم ظاهر. وأما ثالثاً فبأن المقصود بيان انتفاء الوضع بالاتفاق بدليل إطلاقه وذكر الخلاف فيما بعده وهذا الاتفاق ليس لازماً لمعنى المهمل أو ليس لازماً بيناً فينبغي التنبية عليه لتلا يغفل عنه فليتأمل.

قوله: (والمختار أنه موضوع) أي بالنوع. قال شيخنا الشهاب: يعني وضعت العرب فرداً من المركب انتهى. وأقول: ما فسر به الوضع بالنوع لا تعويل عليه بل التعويل على ما في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز ما نصه: ولنتنبهك على فائدة جلييلة وهي أن الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص بفهم منه بواسطة تعينه له كمثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها

مفرداته وللتعبير عنه بالكلام قال (والكلام ما تضمن من الكلم) أي كلمتان فصاعداً تضمامتا.

ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما ألحق به هذه العلامة، وكل اسم غير إلى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم، وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات إلى غير ذلك، ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات المشخصة بأعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالثنى والمجموع والمصغر والنسب وعامة الأفعال والمشتقات والركبات. وبالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى، فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة عليه وفهمه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز انتهى. قوله: (وللتعبير عنه بالكلام قال) اعترض عليه بأن مسمى الكلام أخص من مسمى المركب المستعمل. وأقول: جوابه أن المراد وللتعبير عنه في الجملة وحاصله وللتعبير عن بعض أفراده ومثل ذلك غير عزيز في الاستعمال كما لا يخفى والله أعلم.

قوله: (والكلام ما تضمن من الكلم) فيه أمران: أحدهما قال الكوراني: ويجب أيضاً حمل الكلم على كلمتين لأن الكلام إنما يتركب من المسند إليه والمسند لا غير. وما في الشروح من الكلمتين فصاعداً باطل انتهى. وأقول: ما زعمه من بطلان ما في الشروح مما ذكر من التهور القبيح والجزاف الباطل الصريح، فإن كون الكلام يتركب من أكثر من كلمتين. مشهور في كلام النحويين حتى صرح به إمامهم الجمال بن مالك في شرح تسهيله، وتبعه شراحه وحتى صرح به من إذا لقيه السيد قال فيه نجم الأئمة وفاضل الأمة الشيخ الرضي حيث قال في قول ابن الحاجب «الكلام ما تضمن كلمتين بالإسناد»: المراد بالإسناد أن يخبر في الحال أو في الأصل بكلمة أو أكثر عن أخرى الخ. ثم قال: وقولنا «أو أكثر» ليعم نحو «زيد أبوه قائم» و«زيد قام أبوه» فكان على المصنف - يعني ابن الحاجب - أن يقول كلمتين أو أكثر وليس له أن يقول الأصل في الخبر الأفراد إذ لا دليل عليه ويحيى فيه مزيد بحث إن شاء تعالى اه. وحتى أطنب الجمال ابن هشام وناهيك بجلالته وإحاطته في رد ما أوهمه كلام ابن الحاجب من أنه إنما يتركب من كلمتين، وحتى اعتذر جمع عن ابن الحاجب في ذلك منهم الهندي في حواشيه فإنه اعتذر عنه فيها بأن ما تضمن الأكثر يصدق أنه تضمن كلمتين، ومنهم اللهدي في حواشيه فإنه اعتذر عنه فيها بأن المراد بكلمتين ما فوق الواحدة، فكيف مع ذلك يصح لعاقل أن يدعي بطلان ما في الشروح لا سيما وهذا أمر اصطلاحى وقد اشتهر أنه لا مشاحة في الاصطلاح حتى عبر غير واحد كصدر الشريعة وناهيك به بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء. نعم السيد في حواشي المتوسط أجاب عن ابن الحاجب بأن الكلام إنما يتحقق بالإسناد الذي يتحقق

(إسناداً مفيداً مقصوداً لذاته) فخرج غير المفيد نحو رجل يتكلم بخلاف تكلم رجل لأن فيه بياناً بعد إبهام. وغير المقصود كالصادر من النائم والمقصود لغيره كصلة الموصول نحو «جاء

بالمسند إليه والمسند فقط وهما إما كلمتان أو ما يجري مجراهما، وما عداهما من الكلمات التي ذكرت في الكلام خارجة عن حقيقة الكلام عارضة لها انتهى. لكن هذا لا يوجب الحكم ببطلان ما في الشروح الذي هو مشهور ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. وثانيهما قال الدماميني في شرح التسهيل: فإن قلت صدقة أي قوله ما تضمن من الكلم على الاثنین متعذر وذلك لأن «من» في قوله «من الكلم» لبيان الجنس فيلزم أن يكون مدخولها وهو الكلم مفسراً لـ «ما». والكلم إنما يطلق على ثلاث كلمات فصاعداً فإذا لا يتحقق الكلام إلا عند تحقق الكلم وهو باطل. قلت: لا نسلم من أن تبينية وإنما هي تبعيضية وهي ومجروها في محل نصب على الحال من الضمير المستكن في «تضمن» أي والكلام شي تضمن كائناً من الكلم أي في حال كونه بعضاً من الكلم فيصدق على الاثنین قطعاً انتهى.

قوله: (إسناداً مفيداً مقصوداً لذاته) أتول: فسر ابن مالك الإسناد بأنه تعليق خير بمخبر عنه أو طلب بمطلوب وأورد بعث ونحوه. وأجيب بأنه خير بحسب الوضع وإنشائيته بحسب العروض. وصرح - أعني ابن مالك - بأنه يخرج بالمفيد ما لا يجهل معناه نحو «النار حارة» وهي مبني على أن المعتبر الفائدة الجديدة. واعتمد غير واحد من المحققين أن المعتبر الفائدة الوضعية بأن يدل المركب على معنى يحسن السكوت عليه وإن كان معلوماً أي ولو بحسب أصله، ومع قطع النظر عن عروض ربطه بغيره حتى تدخل نحو الصلة فإنه يدل على معنى يحسن السكوت عليه بحسب الأصل، ومع قطع النظر عن عروض ربطه بغيره والتعريف صريح في تحقق الإسناد المفيد فيه، وأنه إنما يخرج بقوله «مقصوداً لذاته» فلولا هذا التعميم لم يتحقق الإسناد المفيد فيه. وعلى اعتبار الفائدة الوضعية بالمعنى المذكور يدخل نحو «النار حارة» ويخرج نحو «رجل يتكلم». وقد يقال لا حاجة لإخراج هذا لأن الكلام في التراكيب الصحيحة لغة وهذا فاسد لغة بناء على أنه لا يصح الابتداء بالنكرة إلا أن يجاب بأن فسادها لا يمنع الاحتراز عنها. فإن قلت: ويخرج أيضاً نحو حملة الشرط من الجملة الشرطية بل وجملة الجزاء منها بناء على أن الكلام مجموعهما. قلت: لا بل كلاهما فيه الإسناد المفيد بالمعنى المذكور، وإنما يخرج ذلك بقوله «مقصوداً لذاته» كما في الصلة بلا فرق.

قوله: (فخرج غير المفيد نحو رجل يتكلم بخلاف تكلم رجل لأن فيه بياناً بعد إبهام) فيه أمور: أحدها يحتمل تقييد الأول بما إذا لم يرد يتكلم الآن في مكان كذا في حديث كذا مثلاً وإلا كان مفيداً. ثانيها قال الكوراني: وأما تقييده بقوله «مفيد» احترازاً من «رجل يتكلم» فغير سديد. أما أولاً فلأنه مفيد لأنه فاعل في المعنى، وقد ذكر بعض المحققين من النحاة أن ما كان فاعلاً في المعنى يقع مبتدأ. وأما ثانياً فلأن الإسناد عندهم هو نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى

بحيث يصح السكوت عليها، وما لا فائدة فيه لا يصح السكوت عليه انتهى. وأقول: هذا أدل دليل على عدم تثبته وضعف اطلاعه. أما أولاً فإن كون قولنا «رجل يتكلم» غير مفيد أمر مشهور شائع ذائع حتى احتاجوا للفرق بينه وبين «تكلم رجل». وعن فرق بينهما ابن الحاجب وما نقله عن بعض المحققين لا يجدي نفعاً بعد تسليم اعتباره. وأما ثانياً فلأن الإسناد عندهم لا ينحصر تفسيره فيما ذكره بل قسموه إلى مفيد وغير مفيد، وكفك حجة على أنه يفسر بغير المفيد أيضاً هذا التعريف الذي ذكره المصنف فإنه لإمام الأدب وترجمان لسان العرب، إمام متأخري النحاة بلا نزاع، وحافظ اللغة من غير دفاع، الجمال بن مالك. وقال نجم الأئمة الشيخ الرضي في قول ابن الحاجب «الكلام ما تضمن كلمتين بالإسناد». وكان على المصنف أن يقول «بالإسناد الأصلي المقصود ما تركب به لذاته» ليخرج بالأصلي إسناد المصدر واسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة والظرف فإنها مع ما أسندت إليه ليست بكلام. وأما نحو «أقائم الزيدان» فلكونه بمنزلة الفعل وبمعناه كما في أسماء الأفعال انتهى. وهو نص صريح قاطع في إطلاق الإسناد عندهم على أعم مما زعمه الكوراني عليهم فتأمل. ثالثها نظر في شيخ الإسلام بأن تعليقه الذي ذكر مشترك بين المثاليين كما يظهر للمتأمل، فيلزم أن يكون كل منهما مفيداً على أن المرادي صرح بأن الثاني المفهوم منه الأول بالأولى غير مفيد وهو الأوجه انتهى.

وأقول: إن سلم ما وجه به نظره فبينهما فرق أبداً للهددي في حواشي الكافية يقتضي إفادة الثاني دون الأول فإنه قال: جهور النحاة على أنه يجب أن يكون المبتدأ معرفة أو نكرة فيها تخصيص لأنه محكوم عليه والحكم على الشيء لا يكون إلا بعد معرفته. والفاعل قد يخصص بالحكم المقدم عليه فلا يشترط فيه تعريف أو تخصيص آخر وفيه نظر، لأنه إذا تخصص بالحكم كان بغير الحكم غير مخصص فيلزم الحكم على الشيء قبل معرفته. والجواب أن النكرة تصير بتقديم الخبر في حكم المخصوص قبل الحكم، وذلك أن المقصود من اشتراط التعريف والتخصيص في المحكوم عليه إصغاء السامع إلى كلام المتكلم لأن تنكيه ينفر السامع من استماع الحديث فيخل بالعرض وهو الإفهام، وعند تقديم الحكم لا ينفر السامع من استماع آخر الكلام بل يصغي إليه حق الإصغاء، فعبد ذلك لو ذكر المحكوم عليه مجهولاً لا يخل بالعرض لأن الإفهام قد حصل باستماع الحديث فثبت أن تقديم الحكم يجعل المحكوم عليه في حكم المعين فلا حاجة إلى تعريف أو تخصيص اهـ. فإن قلت: يرد على هذا الجواب أنه لو جرى في «تكلم رجل» لزم جواز نحو «قائم رجل» مع أنه لا يجوز، وامتناع نحو «بقرة تكلمت» مما حكم على النكرة بحكم غريب في العادة مع أنه لا يمتنع. قلت: يمكن أن يجاب أما عن الأول فبالفرق بين الفعل والخبر إذا كان اسماً نكرة بأن الفعل وضع أصالة لينسب إلى غيره ولا يصلح إلا لذلك، فالسامع لا ينفر عند سماعه لعلمه بأنه حديث عن الآتي بعده فينتظره ويصغي لسماعه فيستفيد، والاسم لم يوضع أصالة لينسب إلى غيره ويصلح لأن ينسب إليه غيره فالسامع ينفر

الذي قام أبوه، فإنها مفيدة بالضم إليه مقصودة لإيضاح معناه وإطلاق الكلام على النفساني كاللساني والاختلاف في أنه حقيقة فيماذا قال حاكياً له (وقالت المعتزلة إنه) أي الكلام (حقيقة في اللساني) وهو المحدود بما تقدم لتبادره إلى الأذهان دون النفساني الذي أثبتته

عند سماعه لعدم تعيينه لأن يكون حديثاً عما بعده مع تنكيره المنفر عن الإصغاء إليه فلا يستفيد. وأما عن الثاني فبأن السامع وإن نفر عند سماعه لكون مجهولاً لكن إذا جاء الحكم الغريب بعده رجع السامع إلى الإقبال عليه والإصغاء إليه فيستفيد بخلاف ما إذا جاء بعد النكرة حكم ليس بغريب فإنه يستمر انصراف النفس ونفرتها عن الإصغاء فتضوت الاستفادة فلي تأمل.

قوله: (والاختلاف في أنه حقيقة) أي باعتبار اللغة. قال الزركشي: وقال الأمدى في غاية المرام: إنكار تسمية النفسي كلاماً لا يستقيم نظراً إلى إطلاق الوضع اللغوي فإنه يصح أن يقال في نفسي كلام وفي نفس فلان كلام، ومنه قوله تعالى: ﴿يقولون في أنفسهم﴾ [المجادلة: ٨] قال: ولا نظر إلى كونه أصلياً فيه أو فيما يدل عليه من العبارات أو فيهما، كيف وإن حصل هذا النزاع ليس إلا في قضية لغوية وإطلاقات لفظية ولا حرج فيها بعد فهم المعنى. وكذا قال الأبياري في شرح البرهان: المسألة لغوية محضة والقطع بأحدهما لم يثبت عندي وأهل العربية مطبقون على إطلاق الكلام على الألفاظ اه. قوله: (في أنه حقيقة فيماذا) قال شيخنا الشهاب: إنما ثبتت الألف أي لف «ما حشواً» لتركب «ذا» مع اسم الاستفهام فليست موصولة نحو «عما ذا تسأل» لكن الاستفهام له الصدر فلم لم يذكر قبل حقيقة؟ اه. وأقول: قال الدماميني في شرح التسهيل: قد صرح بعض المتأخرين بأنها من بين أدوات الاستفهام مخصوصة بجواز عمل ما قبلها فيها وأن كلام العرب على ذلك، وقد ذكر المصنف - يعني ابن مالك - هذه المسألة في توضيحه الموضوع للكلام على مشكلات الجاء الصحيح واستشهد عليها بقول عائشة رضي الله عنها في حديث الإفك «أقول ماذا» وقول بعض الصحابة «فكان ماذا» فراجع من هناك اه. قوله: (وهو المحدود بما تقدم) قضيته أن اللساني مخصوص لفة بما تقدم لكن قال غير واحد إن الكلام لفة ما يتكلم به قليلاً كان أو كثيراً إلا أن يدعي أنه بهذا المعنى مجاز أو يكون المراد بأنه المحدود بما تقدم أن من أفراد المحدود بما تقدم أو يكون معناه اللغوي قد اختلف فيه. قوله: (وقالت المعتزلة أنه حقيقة في اللساني الخ) أقول: أي اشتراكاً لفظياً كما هو المتبادر من الاشتراك، وكما هو صريح تقرير الشارح كقوله «بين اللساني والنفساني» وقوله «أو في أحد معنييه الحقيقيين» ولم يتعرض للاشتراك المعنوي وكأنه لبعد القدر المشترك بينهما وللتكلف في تحقيقه كأن يجعل أحد الأمرين من اللساني والنفساني، وقد ذكره غيره بل رجحه الكمال بن الهمام في المسيرة حيث قال ما نصه: ثم لا شك في إطلاق الكلام على من قام به الحروف لفة إما مجازاً وإما حقيقة، وهو أي أنه حقيقة أقرب لأن المتبادر من «تكلم زيد» ونحوه لفة هو تلفظه فيكون مشتركاً لفظياً أو معنوياً مشككاً بناء على أن الكلام مطلقاً أعم من اللفظي والنفسي

الأشاعرة دون المعتزلة (وقال الأشعري مرة) أنه حقيقة (في النفساني) وهو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بما صدقات اللساني مجاز في اللساني (وهو المختار) قال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللساني على الفؤاد دليلاً
(ومرة) أنه (مشترك) بين اللساني والنفساني لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة. قال الإمام الرازي: وعليه المحققون منا ويحاج على القولين عن تبادل اللساني بأنه قد يكثر استعمال اللفظ في معناه المجازي أو في أحد معنييه الحقيقيين فيتبادر إلى الأذهان والنفساني منسوب إلى النفس بزيادة ألف ونون للدلالة على العظمة كما في قولهم شعراني للعظيم الشعر. (وإنما يتكلم الأصولي في اللساني) لأن بحثه في ذلك لا في المعنى النفسي (فإن وهو أي كونه مشتركاً معنوياً الأوجه اهـ. أي لأن الأصل وحدة الوضع وكون الإطلاق حقيقياً.

قوله: (وقال الأشعري مرة في النفساني) قال الكوراني: والنون في النفساني زائدة في النسبة على غير قياس كالصنعاني ونحوه، وما قيل إنه للتعظيم يآباه المقام اهـ. وأقول: أراد بما قيل قول المحقق المحلي. والنفساني منسوب إلى النفس بزيادة ألف ونون للدلالة على العظمة كما في قولهم شعراني في العظيم الشعر اهـ. ودعواه أنه يآباه المقام دعوى بلا مستند فلا يعابها وأي جهة لإبائه المقام الذي هو مقام بيان حقيقة الكلام وأن حقيقته المعنى القائم بالنفس أو المركب المخصوص أو هو مشترك بينهما للدلالة على عظمة المعنى بزيادة الألف والنون في نسبه إلى النفس مع اتصاله بالعظمة في الواقع على أن التمسك بإبائه المقام لو سلم إنما يصح لو كان توجيه الزيادة لأجل المقام وليس كذلك، بل المقصود توجيه الزيادة في هذه النسبة في نفسها مع قطع النظر عن المقام ضرورة وضع هذه النسبة قبل هذا المقام ومع قطع النظر وإن استعملت بعد فيه، وكأنه توهم أن غرض المحقق بيانه نكتة استعمال هذه النسبة في هذا المقام وهو فاسد. قوله: (قال الأخطل الخ) اعترض الاستدلال بذلك لأنه ليس في قوله «وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً» ما يوجب أن اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي إذ اللفظي يتبادر عند إطلاق الكلام ولأنه لا يلزم من كون اللفظي دليلاً على النفسي أن يكون إطلاق الكلام على اللفظي مجازاً. قوله: (فيتبادر إلى الأذهان) قال شيخنا الشهاب: فهل نقول هو حيثذ حقيقة عرفيته في اللسان لأن التبادر علامة الحقيقة لا مانع من ذلك وإن كان في الأصل حقيقة في النفساني أو مشترك اهـ. وأقول: مما يدفع استدلاله بأن التبادر علامة الحقيقة وإن كان هو نصهم أن الشارح فرغ التبادر على كثرة الاستعمال في المعنى المجازي أو أحد المعنيين الحقيقيين، فمثل هذا التبادر لا يدل على الحقيقة ومن ثم قال شيخ الإسلام: حاصله - أي جواب الشارح - أن مطلق التبادر ليس علامة للحقيقة بل علامتها التبادر الحاصل بالصيغة وإلا لانتقض بالحاصل بكثرة الاستعمال لأنه وجد في المجاز مع أنه ليس بحقيقة وفي أحد المعنيين الحقيقيين مع أن الحقيقة فيه لم تعرف به بل بالحاصل بالصيغة اهـ. فليتأمل.

أفاد) أي ما صدق اللساني (بالوضع طلباً فطلب ذكر الماهية) أي اللفظ المفيد لطلب ذلك (استفهام) نحو ما هذا (و) طلب (محصيلها أو محصيل الكف عنها) أي اللفظ المفيد لطلب

قوله: (لأن بحثه في ذلك) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: هذا يشبه تعليل الشيء بنفسه لأن تكلم الأصولي هو بحثه اهـ. وأقول: جوابه أن لا نسلم أن المراد بتكلمه بحثه الذي هو إثبات المحمولات للموضوعات، بل المراد به إرادته بلفظ الكلام والمعنى. وإنما يريد الأصولي بلفظ الكلام اللساني أي إنما يطلق لفظ الكلام لإرادة اللساني لأن بحثه عنه أي لأن غرضه إثبات عمولاته له وهذا معنى حسن قريب. ولو سلم فالمعنى وإنما يتكلم الأصولي في ذلك أي يبحث عن اللساني بالفعل لأن بحثه إنما هو عنه بحسب الغرض. وحاصله إنما يقطع بحثه عن اللساني لأن البحث عنه هو غرضه وليس في هذا تعليل الشيء بنفسه ولا ما يشبهه. والثاني أن بحثه لا ينحصر في ذلك لأنه يبحث عن الأدلة الشرعية وهي لا تنحصر في الألفاظ لأن منها الإجماع والقياس ونحوهما، وهذه ليست ألفاظاً. ويجاب بأن المراد أن بحثه بالنسبة للكلام اللساني والنفساني عن الكلام اللساني لا عن النفساني كما أشار إليه بقوله «لا في المعنى النفسي». والحاصل أن المراد أنه فيما فيه كلام لساني ونفساني إنما يبحث عن اللساني فلا ينافي أنه يبحث في غير ذلك عن المعاني كالإجماع والقياس فتأمل. قوله: (فإن أفاد بالوضع طلباً فطلب ذكر الماهية استفهام الخ) تكلم عليه الكوراني ثم قال: هذا شرح كلام المصنف وفيه بحث لأن حصر الاستفهام في طلب ذكر الماهية غير سديد، لأن حقيقة الاستفهام استعمال ما في ضمير المخاطب، فقد يكون المراد من السؤال بيان الحال نحو «كيف زيد» أي على أي حال، أو التصديق نحو «هل الحركة الموجودة دائمة» ولأن تخصيص الإنشاء بما لا يدل بالوضع على طلب ولا يحتمل الصدق والكذب خلاف المشهور، بل نسب إلى بعض المنطقيين والمشهور أن الإنشاء قسيم الخبر. اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن الحال من جملة الماهيات إذ لا وجه لتخصيصها بغير الأحوال فيصدق على طلب ذكرها طلب ذكر الماهية كما يصدق على نحو «من ذا أزيد أم عمرو» طلب ذكر ماهية المشار إليه أي المراد منه بعينه. وكذا على نحو «هل استغنى زيد» لأن الاستغناء من جملة الماهيات والمطلوب ذكره وطلب ذكر الماهية أعم من طلبها للتصور أو للتصديق، ولهذا قال في المطول في باب الإنشاء: وهو - أي الاستفهام - طلب حصول صورة الشيء في الذهن، فإن كان تلك الصورة وقوع نسبة بين الشئين أولاً ووقوعها فحصولها هو التصديق وإلا فهو التصور انتهى. ثم رأيت الكمال قال: قد يقال تعريف الاستفهام بأنه اللفظ المفيد لطلب ذكر الماهية كما يؤخذ من هذا التقسيم غير جامع، لأن الاستفهام كما يفيد طلب ذكر الماهية قد يفيد طلب تعيين فرد من أفرادها نحو «من ذا أزيد أم عمرو» وقد يفيد طلب بيان وصف من أوصافها نحو «هل استغنى زيد» و«هل أحصد الزرع». ويمكن أن يجاب بحمل طلب ذكر الماهية على ما يعم ذكرها صفة وموصوفة ومع تعيين وتشخيص لبعض أفرادها ودون

ذلك (أمر ونهي) نحو «قم ولا تقعد» (و) لو كان طلب تحصيل ما ذكر (من ملتمس) أي مساً وللمطلوب منه رتبة (وسائل) أي دون المطلوب منه رتبة فإن اللفظ المفيد لذلك منهما يسمى أمراً ونهياً. وقيل لا بل يسمى من الأول التماساً ومن الثاني سؤالاً. وأشار المصنف إلى هذا الخلاف بقوله «ولو» (وإلا) أي وإن لم يفد بالوضع طلباً (فما لا يحتمل) منه (الصدق والكذب) فيما دل عليه (تنبيه وإنشاء) أي يسمى بكل من هذين الاسمين سواء لم

ذلك فيكون التعريف جامعاً وإن كان فيه إيهام بالنسبة إلى أقسام المستفهم عنه انتهى. وإليك أن تظن اتحاد جوابنا مع جوابه. وأما مخالفة المشهور فيما يرجع لمجرد الاصطلاح فأمر هين جداً واقتصاره على نسبه لبعض المنطقيين فيه قصور ولهذا قال السيوطي: الخذاق من النحاة وغيرهم وأهل البيان قاطبة على انحصاره أي الكلام في الخبر والإنشاء، وقال كثيرون: أقسامه ثلاثة: خير وطلب وإنشاء اهـ.

قوله: (أي اللفظ المفيد لطلب ذلك) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: إنما حوله لذلك لقول المتن الآتي «وإلا فما لا يحتمل الصدق النخ» فإنه باعتبار اللفظ، ولولا هذا الصبح التقسيم هنا للمفاد باللساني من غير حاجة إلى تأويل اهـ. والثاني أنه يخرج منه أن الاستفهام اسم للكلام المفيد لطلب ما ذكر لأنه جعل الاستفهام من أقسام الكلام اللساني، كذا يقال في بقية الأقسام وهذا لا ينافي إطلاق الاستفهام بمعنى آخر كطلب الفهم. قوله: (ولتحصيلها أو تحصيل الكف عنها أمر ونهي) أقول: يدخل فيه نحو «فهمني كذا» لأن فيه طلب تحصيل ماهية التفهيم لا ذكرها فهو داخل في تعريف الأمر خارج عن تعريف الاستفهام، وكذا نحو «اذكر لي ماهية كذا» لأن فيه أيضاً طلب تحصيل ماهية ذكر كذا لا مجرد ذكر ماهية كذا. نعم يرد عليه نحو «اكف» فإنه أمر ويصدق عليه حد النهي وهو طلب تحصيل الكف عنها دون حد الأمر وهو الطلب تحصيلها فلا يكون حد الأمر جامعاً ولا حد النهي مانعاً. ونحو «يازيد» فإنه يفيد طلب تحصيل الماهية لأنه صيغة نداء وقد فسروه بطلب الإقبال فهو طلب تحصيل ماهية الإقبال مع أنه ليس بأمر ولا نهي. ويجاب عن الأول بأن الحدود الضمنية كالمستفاد من التقسيم لا يتوجه عليها المواخذة بمثل ذلك. وعن الثاني بأنهم تسمحوا في تفسير النداء بطلب الإقبال وإنما طلب الإقبال لازم معناه، ولهذا قال شيخنا الشريف في شرح الغرة المنطقية ما لفظه: فإنه - أي النداء - وضع لتنبيه المخاطب لثلاث يفوته حرف ويلزم منه طلب الإقبال اهـ. قوله: (وسائل أي دون المطلوب منه رتبة) أقول: هذا لا يقتضي أن السؤال من الله نحو «اغفر لي» أمر حقيقة كيف وهو اقتضاء الفعل اقتضاء جازماً ولا يظهر تحقق قيد الجزم في حقه تعالى وخصوصاً إن لاحظنا أن التوعد بالعذاب من خاصية الجزم على ما تقدم في محله، بل يكفي صدق هذا بالنسبة للخلق لكن يبقى الكلام في أن السؤال منه تعالى بلفظ الأمر كاغفر لي من أي الأقسام المذكورة؟ فإن خرج عنها كان هذا التقسيم غير حاصر فليتأمل. قوله: (تنبيه وإنشاء) قال شيخنا الشهاب: أن

يفد طلباً نحو «أنت طالق» أم أفاد طلباً باللازم كالتمني والترجي نحو «ليت الشباب يعود لعل الله يعفو عني» (ومحتملها) أي الصدق والصدق والكذب من حيث هو (الخبر) وقد يقطع بصدقه أو كذبه لأمر خارجة عنه ما سيأتي (وأبى قوم تعريفه كالعلم والوجود

قوله «وإنشاء» عطف تفسير. وأقول: هذا لا معنى له مع قول الشارح «أي يسمي بكل من هذين الاسمين» وذكر غيره توجيه التسمية بكل منهما بأنك نبيت به على مقصودك وأنشأته أي ابتكرته من غير أن يكون موجوداً في الخارج اهـ. قوله: (أم أفاد طلباً باللازم كالتمني والترجي) قال شيخنا الشهاب: فيه بحث من جهة التمني، وأما الترجي فقد مشى في المطول على أنه لا طلب فيه وإنما هو ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله اهـ. وأقول: اختلفوا في التمني فمنهم من قال إنه لطلب التمني، ومنه من قال إنه لحالة نفسانية يلزمها الطلب، فما ذكره الشارح كالمصنف أحد القولين فما معنى البحث فليتأمل.

قوله: (ومحتملها الخبر) أقول: يخرج منه أن الخبر ما يحتمل الصدق والكذب أو نقول: كلام أو مركب يحتمل الصدق والكذب، وقد اعترض على هذا التعريف بأنه يستلزم الدور إذ الصدق معرف بمطابقة نسبة الخبر للواقع، والكذب بعدم مطابقة نسبه للواقع. وأجيب بوجوه منها: أن الخبر الاصطلاحي معرف بالصدق والكذب اللغويين والصدق والكذب الاصطلاحيين بالخبر اللغوي. ومنها أن هذا إنما يرد على من فسر الصدق والكذب بما ذكر، أما لو فسر بمطابقة النسبة الإيقاعية أو الانتزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور. قوله: (من حيث هو) أي بمجرد النظر إلى مفهومه أي بمجرد أن يلاحظ أنه إيجاب شيء على شيء أو سلب شيء عن شيء بل نسبة شيء إلى شيء مع قطع النظر عن اللفظ والقرائن الحالية والمقالية بل عن خصوصية الخبر كذا عبر بعضهم. قوله: (وأبى قوم تعريفه) أي الخبر في الفوائد الغيائية وشرحها لشيخنا الشريف ما ينبغي إيراد هنا لحسن تلخيصه وإيضاحه المقام قال: فالخبر تصويره أي تعقل المفهوم الذي وضع اللفظ له من حيث هو ضروري لا يحتاج إلى نظر وفكر، ولم يرد أن فهم المعنى من اللفظ أو تصوّره من حيث إنه معناه ضروري. كذا حققه العلامة. ولا يتوجه حيثذ أنه مما يتبدل يتبدل الاصطلاح فلا يوصف بالضرورة فإن الحكم على ذات المعنى المقرّر وضروريته في المذهب الأصح. قيل: إذا عرف شيء بالبداهة فبداهته بديهية لأننا إذا التفطنا إلى حصوله نعرف أنه بغير نظر فلا وجه لاختلاف المتبحرين ولا الاستدلال وكذا كل كسبي. أجيب بأننا لا نسلم معرفة طريق الحصول فإننا نجد صوراً لا ندري كيف حصلت، وذلك لأن النفس قد تحصل علوماً لا تلتفت إلى كيفية ضبط حصولها حتى إذا اختلطت وطالت المدة التبس عليها في بعضها كيفية الحصول. واحتج من قال بنظرية الخبر بأنه لو كان بديهياً لما اشتغل العلماء بتعريفه، قيل لأنه ضاع وقيل لأن المعرف هو الموصل بطريق النظر فلا يكون المعرف إلا نظرياً. ويمكن الجواب بوجهين: الأول أن الشيء قد يكون بديهي الكنه نظرياً من وجه فيعرف تعريفاً

والعدم) أي كما أبوا تعريفها ذكر قيل لأنّ كلاً من الأربعة ضروري فلا حاجة إلى تعريفه

حقيقياً بالوجه النظري من غير محذور، فيجوز أن يكون تعريف الخبر تعريفاً بوجوه نظرية مع بداهة الكنه، وما توهم من أن الأمر الاعتباري لا وجه له ولا وجه له. والثاني أن البديهي ما لا يحتاج إلى نظر لا ما لا يمكن حصوله منه، فلم لا يجوز أن يحصل بديهي خفي من نظر بحد أو رسم فله طريقتان يختار المعرفة أحدهما تعليماً. وأجاب المصنف بأنّ تعريفه ليس تعريفاً حقيقياً يراد به تحصيل مجهول ليلزم ما ذكر بل هو بديهي وتعريفاته تنبيهات يراد بها الالتفات إلى ما علم ليصدق بأنه المراد بلفظ الخبر فتكون تعريفات لفظية لا تنافي البداهة، وكذا الطلب ضروري أن تصوّره على الأصح بأقسامه أي مع الأقسام الخمسة الآتية من الأمر والنهي والاستفهام والتمني والنداء. اهـ بتلخيص واختصار كبير لمهمات ونفائس. ثم استدل على بداهة الطلب والخبر بأنّ كلاً من أهل التمييز بلا احتياج إلى نظر يميز بين الخبر والطلب بأقسامه فيعرف أن كلاً منها نوع مغاير للآخر ويورد كلاً في موضعه ويوجب عنه بما يطابقه حتى الصيغان المميزين ومن لا يتأتى منه النظر كالبه.

قوله: (كالمعلم والوجود والعدم) قد ذكر المصنف في المقدمات الخلاف في أن العلم ضروري أو نظري وفي المواقف وشرحه قيل إنه أي الوجود بديهي تصوّره فلا يجوز حيثنذ أن يعرف إلا تعريفاً لفظياً، وقيل هو كسبي فلا بدّ حيثنذ من تعريفه، وقيل لا يتصور أصلاً لا بداهة ولا كسباً. والمختار أنه بديهي والمنكر له أي لكون الوجود بديهيّاً فرقتان: الأولى من يدعي أنه كسبي يحتاج إلى معرف. الثانية من يدعي أنه لا يتصور الوجود أصلاً لا بداهة ولا كسباً بل هو ممتنع التصور وبسط حجج الفرق الثلاث ثم قال: ثم من قال بأنه أي الوجود يعرف حقيقة لكونه كسبياً عنده ذكر فيه عبارات: الأولى أنه أي الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظة العين التنبيه على أنه هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو أعمّ منهما. الثانية أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل أي مؤثر ومتأثر، أو المنقسم إلى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك. الثالثة أنه ما يعلم ويخبر عنه أي يصح أن يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك. فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال: الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل أو إلى حادث وقديم أو ما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه، وكله أي كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بالأخفى كما لا يخفى، فإن الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئاً مما ذكر في هذه العبارات. وأيضاً الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفاً حقيقياً، والفاعل موجود له أثر في الغير والمنفعل موجود فيه أثر من الغير، والقديم موجود لا أول له والحادث هنا موجود له أول، فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والأخبار إمكان وجودهما فالتعريف بهما أيضاً دوري انتهى.

وقيل لعسر تعريفه. (وقد يقال الإنشاء ما) أي كلام (بمحصل مدلوله في الخارج بالكلام)

قوله: (وقد يقال الإنشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام والخبر خلافه الخ) اعلم أن معنى الخبر والإنشاء بالمعنى الشامل لجميع ما عدا الخبر والتمييز بينهما مما دق واحتاج إلى الإيضاح، وقد لخص ذلك محققاً شيخنا الشريف في شرح الفوائد حيث قال رحمه الله تعالى: اعلم أن كل أمرين بينهما في حد ذاتهما مع قطع النظر عن اعتباره معتبر حالة إما بالثبوت أو الانتفاء ضرورة استحالة ارتفاع التقيضين. والخبر دال وضماً على صورة ذهنية على وجه الإذعان تحكي تلك الحال الواقعية وتبينها، والحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية، فالخبر يدل عليه أيضاً ويجوز تخلفه عن كلا مدلوليه. ثم إن كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تكل الصورة المعبرة بالإيقاع أو الانتزاع فالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية في الكيفية موافقة الحكاية للمحكي فهما ثبوتيان أو سلبيان، وإن لم يكونا كذلك فهي مخالفة للحالة في الكيفية. فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع لما في الواقع في الكيفية، والكذب مخالفة إياه فيها. ولك أن تقول: الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاوقوع من حيث إنها مدركة مفهومة من اللفظ إن طابقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق وإلا فكذب. والتغاير الاعتباري كافٍ في المطابقة وبه اعترف المحقق في الأصول إلا أن فيه تكلفاً فظهر صحة حمل الحكم على الإيقاع والوقوع انتهى. وفيه تصريح بأن المراد بالصورة الذهنية هو الإيقاع والانتزاع وأنها مدلول الخبر، وهذا - أعني أنها مدلول الخبر - موافق لقول المصنف «ومدلول الخبر الحكم بالنسبة» وأن المطابقة معتبرة بين الحكم وبين الوقوع أو اللاوقوع، سواء أريد بالحكي الإيقاع والانتزاع أو الوقوع واللاوقوع، وأن التغاير بين المتطابقين حقيقي على الأول اعتباري على الثاني. والمراد بالموافقة في الكيفية التي ذكرها الموافقة في الثبوت أو السلب فإن الإيقاع يوافق الوقوع في الثبوت لأن الإيقاع إدراك الوقوع فهو ثبوتي كالوقوع. ثم قال: فإن قلت اضرب مثلاً يدل على ثبوت نسبة الطلب أيضاً فإن تحققت كان صدقاً وإلا فكذباً. قلت: هو موضوع لنسبة الطلب لا لما بين ثبوتها ليدل على الثبوت بالذات إلا أنه يستلزم خبراً وهو أن الضرب مطلوب فيدل على نسبة تحمل المطابقة لا أنه بالذات يدل على صورة تحكي ثبوت نسبه فافهم انتهى.

وحاصل الجواب أن الخبر موضوع لصورة تبين ثبوت النسبة وتحكي ذلك، والإنشاء موضوع لنفس تلك النسبة. ثم قال: وقد يقال لنسبة الإنشاء خارج تطابقه أولاً إلا أنه لم يقصد منه المطابقة بينهما وجوداً أو عدماً ولا يلتفت إليها فتأمل انتهى. وهو إشارة إلى نقل جواب آخر وفرق آخر بين الخبر والإنشاء. ومن ذكر هذا شيخ الإسلام الهروي حفيد المولى التفتازاني في حواشيه على المختصر حيث قال ما نصه: لا يقال قد يكون لبعض الإنشاء خارج يطابقه نحو «أزيد قائم» بل يكون ذلك في جميع الإنشآت لأن النسبة بين كل أمرين في الواقع إما ثبوتية أو

نحو «أنت طالق وقم» فإنَّ مدلوله من إيقاع الطلاق وطلب القيام يحصل به لا بغيره. وقوله بالكلام من إقامة الظاهر مقام المضمحل للإيضاح فالإنشاء بهذا المعنى أعم منه بالمعنى الأول لشموله ما قبل الأول معه. (والخبر خلافه) أي ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره (أي ماله خارج صدق أو كذب) نحو «قام زيد» فإن مدلوله أي مضمونه من قيام زيد

سلبية على طريق الحصر العقلي لأننا نقول: المقصود أي في الخبر خارج تقصد مطابقتها فإن طابق فصادق وإلا فكاذب. ثم قال في قول المختصر: أما أن تكون نسبتة - أي الكلام - بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجداً لها من غير قصد إلى كونه دالاً على نسبة حاصلة في الواقع بين الشيتين وهو الإنشاء ما نصه: وذلك لأنه إذا قال المتكلم «اضرب» يتصف بطلب الضرب ويعدّ طالباً له عرفاً بمجرد التلفظ بهذا اللفظ. أقول: تحقيق الفرق بين الخبر والإنشاء ما أشير إليه من أن الخبر تقصد فيه مطابقة النسبة المفهومة للخارج بخلاف الإنشاء وإلا فكل من الأمر والنهي يدل على نوع طلب مخصوص، فإذا لم يكن في نفس المتكلم هذا النوع بل ما يقابله يلزم أن يكون كاذباً وإن كان كذلك يكون صادقاً لكنهم اعتبروا الصدق والكذب باعتبار مطابقة النسبة المفهومة للخارج وعدمها فتأمل انتهى. إذا تقرّر ذلك فيمكن أن يحمل كلام المصنف والشارح على ما حققه شيخنا، فقول المصنف «الإنشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام» أي لا مدلوله حكاية للنسبة الواقعية بين طرفيه. فقوله «اضرب» مدلوله نسبة طلب الضرب لا ما هو حكاية لها. وقول الشارح «وطلب القيام يحصل به لا بغيره» أي هو المقصود به لا بغيره أي على وجه أن يكون مدلوله ما هو حكاية عنه فلا ينافي أنه يتحقق بدونه. وقوله «أي ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره» يحمل على أن المراد بمدلوله مضمونه الذي هو وقوع النسبة الحكمية على ما أشار إليه بعد على أن يكون مدلوله الحقيقي المقصود به حكاية ذلك المضمون. وقول المصنف «أي ما له خارج صدق أو كذب» أي ما يكون مدلوله حكاية لنسبته الواقعية بين طرفيه، وينبغي أن يراد بالخارج الخارج عن اعتبار المعبر حتى يشمل الذهنيات. وقول الشارح «أي مضمونه من قيام زيد» أي من وقوع أو اللاوقوع من حيث كونه مفهوماً من اللفظ وبين ذلك باعتبار الواقع وقطع النظر عن كونه مفهوماً من اللفظ فليتأمل.

قوله: (نحو أنت طالق وقم) فيه إشارة إلى أن الإنشاء على هذا القول المذكور بقوله وقد يقال: شامل لما يفيد طلباً بالوضع أيضاً فهو أعم منه على الأول كما سيصرّح به الشارح فالقسمة على هذا القول ثنائية وعلى ما قبله ثلاثية. قوله: (من إيقاع الطلاق الخ) قال شيخنا الشهاب: هو موافق لما يأتي في جانب الخبر من أن مدلوله الحكم بالنسبة لا ثبوتها. قوله: (أي ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره) تفسير للخلاف لا للضمير المضاف إليه. قال شيخنا: فسر الشارح الخلاف بحقيقته وفسره المصنف بلازمه انتهى. قوله: (أي ما له خارج صدق أو كذب) «ما» خبر مبتدئ محذوف والتقدير أي الخبر ماله خارج الخ. وجملة له خارج صفة «ما». وقوله «صدق

يحصل بغيره وهو محتمل لأن يكون واقعاً في الخارج فيكون هو صدقاً وغير واقع فيكون هو كذباً (ولا يخرج له) أي للخبر من حيث مضمونه (هنهما) أي عن الصدق والكذب (لأنه أما مطابق للخارج) فالصدق (أولاً) فالكذب (وقيل بالواسطة) بين الصدق والكذب (فالجاحظ) قال الخبر (أما مطابق) للخارج (مع الاعتقاد) أي اعتقاد المخبر المطابقة (ونفيه) أي نفي اعتقادها بأن اعتقد عدمها أو لم يعتقد شيئاً (أو لا مطابق) للخارج (مع الاعتقاد) أي اعتقاد المخبر عدم المطابقة (ونفيه) أي نفي اعتقاد عدمها بأن اعتقدتها أو لم يعتقد شيئاً (فالثاني) أي ما انتهى فيه الاعتقاد المذكور الصادق بصورتين (فيهما) أي في المطابق وغير المطابق وذلك أربع صور (واسطة) بين الصدق والكذب والأول وهو ما معه الاعتقاد

أو كذب» صفة ثانية. هذا مقتضى شرح الشارح. وقوله «فيكون هو» أي «قام زيد صدقاً الخ». وظاهر عبارة المصنف كالعضد أنه يسمي بالصدق والكذب من غير تأويلهما بالصادق والكاذب أو بذي الصدق وذو الكذب، وعلى هذا فقوله «ولا يخرج عنهما» معناه عن الخبر الصدق والخبر الكذب. ويحتمل أنه بالتأويل وبه يشعر تعبير الشارح بصدقاً وكاذباً وهو المناسب لقوله الآتي «وغيره الصدق الخ» وبما تقرّر من أن قوله «صدق أو كذب» صفة ثانية لما يسقط ما قد يتوهم من أن قول المصنف «أي ما له خارج» غير مانع لأن للإنشاء أيضاً خارجاً غير أنه لا تقصد مطابقتها على ما تقدم، وذلك لأنه وإن كان كذلك لكنه خارج عن هذا التعريف بالصفة الثانية التي هي قوله «صدق أو كذب». قوله: (فإن مدلوله أي مضمونه من قيام زيد الخ) إنما فسر المدلول بالمضمون الذي هو النسبة لا بالحكم الذي هو المدلول حقيقة على ما سيأتي لأن النسبة هي التي تحصل بغيره بخلاف الحكم فإنه لا يحصل إلا به.

قوله: (ولا يخرج له) أي ولا خروج له فهو مصدر. وقوله «من حيث مضمونه» أي الذي هو النسبة لا من حيث مدلوله الذي هو الحكم على ما سيأتي. وقوله «لأنه» أي الخبر من حيث مضمونه وهذا ظاهر فيما تقدم عن المحقق في الأصول ويوافقه ظاهر قول المصنف الآتي «ومورد الصدق والكذب» النسبة التي تضمنتها ليس غير كقائم في «زيد بن عمرو قائم» وإن أمكن تأويله بما يوافق ما تقدم عن تحقيق شيخنا. وقوله «فالصدق» أي فهو الخبر الصدق وليس المعنى بالمطابقة هي الصدق لما تقدم من أن الصدق والكذب في عبارة المصنف وصفان لنفس الكلام. قوله: (فالثاني إلى قوله وذلك أربع صور واسطة) قال شيخنا الشريف: وما توهم من صورتين آخرين يعني انتفاء المطابقة والاعتقاد معاً وانتفاء اللامطابقة والاعتقاد معاً ففاسد لدخول الأول في غير المطابق والثاني في المطابق انتهى. ثم أورد بحثاً ههنا وهو أن إذعان مضمون الخبر واعتقاده أي الإيقاع غير الإذعان بأن الخبر مطابق للواقع بمعنى الموافقة في الكيفية ونحوها على ما مرّ ضرورة اختلاف الطرفين، ويجوز حصول الأول من غير التفات إلى الثاني وإن كان يحصل بأدنى توجه كما صرحوا به، وحيث تترقى الصور لجواز أن يكون كل منهما مع اعتقاد الحكم

المذكور في المطابق الصدق وفي غير المطابق الكذب (وغيره) أي غير الجاحظ قال (الصدق المطابقة) أي صدق الخبر مطابقتة (لاعتقاد المخبر طابق) اعتقاده (الخارج أو لا وكذبه عدمها) أي عدم المطابقة لاعتقاد المخبر طابق اعتقاده الخارج أولاً. (فالساذج) بفتح الذال المعجمة وهو ما ليس معه اعتقاد (واسطة) بين الصدق والكذب طابق الخارج أو لا (والراغب) قال (الصدق المطابقة الخارجية مع الاعتقاد) لها كما قال الجاحظ (فإن فقدنا) أي المطابقة الخارجية واعتقادها أي مجموعهما بأن فقد كل منهما أو أحدهما (فمنه كذب) وهو ما فقد فيه كل منهما سواء صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتقاد عدمها أم بعدم اعتقاد شيء (و) منه

أو اعتقاد عدمه والغفلة عن المطابقة فتدبر، وهي وإن أمكن إدراجها فيما لا اعتقاد معه بأن يراد عدم اعتقاد المطابقة واللامطابقة لكن فيه مع البعد أن المقصود تفصيل الصور المحتملة لا إدراج بعض في آخر وإلا فيمكن إرجاع الصور إلى أربع هي: المطابقة مع اعتقادها، وعدم اعتقادها، واللامطابقة كذلك انتهى. قوله: (والأول وهو ما معه الاعتقاد المذكور في المطابق الصدق) أي الخبر الصدق فالصدق الذي هو وصف الخبر مطابقتة للخارج مع اعتقاد المخبر المطابقة، وما قيل من أن مفهوم الصدق بهذا المعنى عنده مطابقتة للواقع والاعتقاد لا المطابقة وأن يعتقد فهر كما قال شيخنا الشريف ممنوع. قوله: (وغيره الصدق المطابقة الخ) الصدق والكذب في هذا القول عبارتان عن وصف الخبر وفيما قبله عبارتان عن نفس الخبر الموصوف كما هو ظاهر مع التأمل في عبارة المصنف فليتأمل.

قوله: (فالساذج واسطة) قال شيخنا الشهاب: اعترض بأنّ الشك من قبيل التصورات كما هو رأي المحققين فليس من الخبر انتهى. وأقول: صرح في المطول أولاً بما يفيد انتفاء الواسطة على هذا القول، ثم ذكر في أثناء تقريره ما نصه: وأما المشكوك فلا يتحقق فيه الاعتقاد لأنّ الشك عبارة عن تساوي الطرفين والتردد فيهما من غير ترجيح فلا يكون صادقاً ولا كاذباً وتثبت الواسطة اللهم إلا أن يقال: إذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد فيكون كاذباً. لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً أو كاذباً لأنه لا حكم فيه ولا تصديق، بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقول وأنا نقول: لا حكم ولا تصديق للمشاك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أولاً وقوعها وذنه لم يحكم بشيء من النفي والإثبات لكنه إذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال «زيد في الدار» مثلاً مع الشك فكلامه خبر لا محالة، بل إذا تيقن أن زيداً ليس في الدار وقال: «زيد في الدار» فكلامه خبر وهذا ظاهر انتهى. فقوله «لأننا نقول الخ» ردّ للاعتراض الذي حكاه شيخنا وسكت عليه. وقوله «وتثبت الواسطة الخ» يشعر بعدم الجزم بنفيها على هذا القول وإن صرح أولاً يفيد نفيها عليه. قوله: (فمنه كذب وهو ما فقد فيه كل منهما سواء صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتقاد عدمها أم بعدم اعتقاد شيء) فيه تصريح بأنّ من الكذب على هذا القول ما لا اعتقاد فيه أصلاً، واعترضه الكمال بأنه عند الراغب الواسطة كما ينبىء عنه كلامه، وكأنه أراد بكلامه النبيء عما ذكر قوله فيما

(موصوف بهما) أي بالصدق والكذب (بجبهتين) وهو ما فقد فيه واحد من المطابقة للخارج واعتقادها يوصف بالصدق من حيث مطابقتها للاعتقاد أو للخارج، وبالكذب من حيث انتفت فيه المطابقة للخارج أو اعتقادها فهو واسطة بين الصدق والكذب (ومدلول الخبر) في الإثبات (الحكم بالنسبة) التي تضمنها كقيام زيد في قام زيد مثلاً (لا ثبوتها) في الخارج

نقله عنه، بل إما أن لا يوصف بصدق ولا كذب كقول المبرسم الذي لا قصد له «زيد في الدار» وفي تمسكه بهذا نظر، لأن فرض هذا انتفاء الاعتقاد عن لا قصد له وكلام الشارح في انتفائه عن له قصد فليتأمل.

قوله: (ومدلول الخبر في الإثبات الحكم بالنسبة التي تضمنها كقيام زيد في قام زيد مثلاً لا ثبوتها في الخارج) فيه أمور: أحدها أن المراد مدلول فرد الخبر لا مدلول نفسه وإلا فمدلول نفسه هو ما تقدم في قول المصنف «والخبر خلافه» وتقدم تفسير الشارح الخلاف بما يحصل مدلوله في الخارج بغيره والمصنف بما له خارج صدق أو كذب. ثانيها قول الشارح في الإثبات قال شيخنا الشهاب: حمله على التقييد به قول المتن الآتي «لا ثبوتها» انتهى. أقول: وقول المتن الحكم بالنسبة لأن مدلوله في النفي ليس الحكم بالنسبة بل بانتفائها كما سيأتي. ثالثها أن هذه النسبة التي هي متعلق الحكم هي ثبوت المحمول للموضوع كثبوت القيام لزيد في قولنا «قام زيد» أو نقول: هي ثبوت ربط المحمول بالموضوع كثبوت ربط القيام بزيد في قولنا «قام زيد» كما بين ذلك القوم في كتب المنطق وغيرها، وحيث قد تمثيل الشارح للنسبة وقوله «قيام زيد في قام زيد» مخالف لذلك وللمعنى إذ متعلق الحكم بحسب الواقع إنما هو ثبوت القيام لا نفس القيام لكن الحامل له قول المصنف هنا «لا ثبوتها» فإنه دل على أنه أراد بالنسبة نفس القيام لا ثبوته وإلا كان المعنى لا ثبوت ثبوت القيام وهو فاسد. وقوله فيما يأتي «كقائم في زيد بن عمرو قائم» فمثل للنسبة بقائم لا بثبوته، ومآل ذلك إلى أن المراد بالنسبة المنسوب. والوجه أن كلام المصنف في الموضوعين على حذف المضاف أي الحكم بثبوت النسبة وكنسبة قائم أي النسبة التي اشتمل عليها أو كثبوت مدلول قائم وأن الشارح إنما قصد المحافظة على ظاهر كلامه لكراهة المخالفة مع ظهور المراد، فإن السابق إلى الفهم من الحكم بالقيام إنما هو الحكم بثبوته مع أنه كان يمكنه تفسير النسبة بما يوافق ما تقدم وجعل الإضافة في قوله «لا ثبوتها» بيانية، أو حمله على الاستخدام فيكون الضمير فيه واجماً للنسبة لا بالمعنى المراد فيما سبق وهو الثبوت، بل بمعنى المنسوب الذي هو متعلق الثبوت. رابعها أن المتبادر من الحكم وهو الذي يصرح به كلام أهل الميزان أن المراد به الإيقاع والإيجاب الذي هو التصديق، لكن صرح في المحصول بخلافه فقال:

بقي ههنا البحث عن ماهية الحكم فإنه لا يجوز أن يكون المراد منه الاعتقاد لأن الإنسان قد يجبر عما لا يعتقد فيه البتة، ولأن من لا يعتقد أن زيداً في الدار يمكنه أن يقول والحالة هذه

«زيد في الدار» أي ويوافق ذلك ما تقدم في خبر الشاك عن المطول في شرح قوله «فالساذج واسطة» ولا يجوز أن يكون المراد منه الإرادة لأن الإخبار قد يكون عن الواجب والممتنع مع أن الإرادة يمتنع تعلقها به فلم يبق إلا أن يكون الحكم الذهني هو أمر مغاير لجنس الاعتقادات والقصود وذلك هو كلام النفس الذي لا يقول به أحد من غير أصحابنا انتهى. وعلى المتبادر المذكور وشمول الخبر للمشكوك يلزم تخلف مدلول الخبر فيه، وحيث يتوقف في قول الشارح الآتي نعم الأول سالم عن هذا التخلف كما سيأتي. خامسها أن قول الشارح «في الخارج» ينبغي أن يريد به خارج النسبة الذهنية المفهومة من الكلام وهو معنى الواقع ونفس الأمر لا ما يرادف الأعيان وإلا فالنسبة ليست خارجية الثبوت بهذا المعنى لأنها من الأمور الاعتبارية. سادسها أن الكوراني شرح هذه العبارة ثم قال: والتحقيق في هذا المقام هو أن الخبر مثل «زيد قائم» إذا صدر عن المتكلم بالقصد يدل على الإيقاع وهو الحكم الذي صدر عن المتكلم، ويدل أيضاً على الوقوع، فكل منهما يسمى حكماً. فاحتمال الصدق والكذب وصدق الخبر أو كذبه في نفس الأمر إنما هو باعتبار الإيقاع لأنه المتصف بذلك لا الوقوع، وأما باعتبار إفادة المخاطب فالحكم هو الوقوع لأنك إذا قلت «زيد قائم» إنما تفيد المخاطب وقوع القيام لا أنك أوقعت القيام على زيد فإنه لا يعد فائدة. فإن قلت: لو دل «زيد قائم» على الوقوع لم يوجد الكذب في خبر قط لامتناع تخلف المدلول عن الدليل قلت: دلالة اللفظ على المعنى وضعية لا عقلية فجاز التخلف لما في المجاز ولذلك قال بعض أئمة العربية: إن الصدق هو مدلول الخبر والكذب احتمال عقلي، فإذا تأملت هذا ظهر لك أن قول المصنف «وإلا لم يكن شيء من الخبر كذباً» ليس بشيء لأن ذلك إنما يتم لو كانت الدلالة عقلية انتهى. وأقول: أما قوله «فاحتمال الصدق والكذب وصدق الخبر أو كذبه في نفس الأمر» إنما هو باعتبار الإيقاع لأنه المتصف بذلك لا الوقوع فإن أزيد فيه بكون صدق الخبر أو كذبه باعتبار الإيقاع أنه باعتبار مطابقة الإيقاع المفهوم من الكلام للإيقاع الثابت في نفس الأمر بمعنى أن الإيقاع المفهوم من الكلام إن كان مع قطع النظر عن فهمه من الكلام متحققاً في الواقع كان مطابقاً وكانت تلك المطابقة صدقاً، وإن كان مع قطع النظر عن فهمه كذلك ليس متحققاً فيه لم يكن مطابقاً وكان عدم المطابقة كذباً.

فقوله «لا الوقوع» ممنوع بل يجوز أن يكون باعتبار الوقوع بمعنى أن مطابقة الوقوع المفهوم من الكلام للوقوع الواقعي صدق، وعدم مطابقته للوقوع الواقعي بأن لا يتحقق الوقوع في الواقع كذب، وكذا يقال في اللاوقوع المفهوم من الكلام، فمطابقته للواقعي بأن لا يتحقق الوقوع صدق، وعدم مطابقته له بأن يتحقق الوقوع كذب، وقد تقدم في كلام شيخنا الشريف نقل هذا عن المحقق أي السيد في الأصول كما يجوز أن يكون باعتبار الإيقاع مع الوقوع بمعنى أن مطابقة الإيقاع للوقوع الواقعي بأن يكونا ثبوتيين صدق، وعدم المطابقة بأن لا يتحقق الوقوع في الواقع كذب. وكذا يقال في الانتزاع المفهوم من الكلام، فمطابقته للواقعي بأن لا

يتحقق الوقوع في الواقع كذب. وعدم مطابقته بأن يتحقق كذب، وقد تقدم في كلام شيخنا ترجيح هذا، وإن أراد فيه بكون الصدق أو الكذب باعتبار الإيقاع أن الصدق مطابقة الإيقاع للوقوع والكذب عدم مطابقته له على ما تبين فلا معنى حينئذ لقوله «لا الوقوع» بل هو حينئذ باعتبارهما.

وأما قوله «وما باعتبار إفادة المخاطب فالحكم هو الوقوع لأنك إذا قلت الخ» فإن أراد به إثبات أن مدلول الخبر الوضعي هو الوقوع لا الإيقاع فيتوجه عليه أنه بتقدير تمام جميع ما ذكره فيه من المقدمات لا يثبت مطلوبه إذ لا يلزم من كون المقصود إفادته للمخاطب هو الوقوع لا الإيقاع أن يكون المدلول هو الوقوع لا الإيقاع لجواز أن يكون المدلول هو الإيقاع والمقصود إفادته هو الوقوع الذي أفاده الخبر أيضاً كما تقدم في كلام شيخنا الشريف أن الخبر دال وضماً على صورة ذهنية تحكي الوقوع وتبينه، وإن الحكاية تدل على المحكي، فالخبر دال عليه أيضاً أي بواسطة دلالة على الصورة الذهنية الدالة عليه. فإن حاصل ذلك أنه موضوع للإيقاع والمقصود به حكاية الوقوع فهو - أعني الوقوع - هو المقصود بالإفادة وإياك أن تستنكر كون المدلول خلاف المقصود بالإفادة فإن ذلك واقع كما في التعريض والكناية حيث كانت حقيقة كما تقدم في المقدمات، فإن المقصود فيهما بالإفادة غير مدلولهما كما هو ظاهر لتأمل معناهما. وإن أراد به إثبات الإفادة إنما هي باعتبار الوقوع وإن لم يكن الوقوع مدلوله الوضعي فيتوجه عليه أن هذا لا يلاقي مقصوده من رد ما اختاره المصنف من أن مدلوله الوضعي الحكم بالوقوع لا نفس الوقوع، فظهر أن جميع ما ذكره إلى ههنا من التحقيق لم يندفع به ما اختاره المصنف. وأما ما أورده بعد هذا من السؤال والجواب ثم قوله «فإذا تأملت هذا ظهر لك أن قول المصنف وإلا لم يكن شي من الخبر كذباً ليس بشيء الخ» ففيه أمران: الأول أن غاية ما يلزم من ذلك رد هذا الدليل الخاص لكن مجرد ذلك لا يوجب رد المدعي لجواز إثباته بطريق آخر كسلامته من التخلف اللازم للقول الآخر كما أشار إليه المحقق المحلي بقوله «نعم الأول الموافق للإمام الرازي سالم عن هذا التخلف». وأما دفع شيخ الإسلام كالكمال هذا بأنه قد يعارض بما يفوقه وهو أنا نقطع بأن ما نقصده بقولنا «زيد قائم» ونفهمه منه هو إفادة المخاطب ثبوت نسبة القيام لزيد لا حكمنا بذلك، فبرده أن كون ما نقصده ونفهمه هو ما ذكر لا يقتضي أنه المدلول الأصلي الوضعي كما بيناه آنفاً بما لا مزيد عليه. نعم قد يعارض بأن التخلف يوجد أيضاً على طريقة المصنف كما في خبر الشاك لكن إن أريد بالحكم ما تقدم عن المحصول فلا وجود للتخلف على طريقة المصنف فليتأمل. الأمر الثاني أن هذا الذي أورده على المصنف واقع في كلام القراني فإنه قال في قول الإمام «لو كان مدلول قولنا العالم حادث نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث وجد هذا القول وجد حدوث العالم» ما نصه.

وأما قولكم يلزم حدوث العالم قلنا: لا نسلم وإنما يلزم ذلك أن لو كان اللفظ نفس مدلوله فيلزم من وجوده وجوده، أو يكون غيره لكن دلالة عليه قطعية فلا ينفك المدلول عن وجود الدليل. أما إذا كان مدلوله الأمر الخارجي الذي هو وقوع حدوث العالم وكانت الدلالة ظنية فيجوز أن يوجد الدليل حيثن بدون مدلوله انتهى. ولا شبهة لعائل في اطلاع المصنف عليه إذ لا يتصور مخالفة في كلام لا يطلع عليه مع تصريحه بالمخالفة، بل نقل - أعني المصنف - هذا الإيراد عن والده وأقره حيث قال في منع الموانع ما نصه: نعم ردّ الشيخ الإمام على الإمام هذا الدليل مع موافقته إياه على الحكم فقال على قوله «مدلول قولنا العالم حادث الحكم بذلك الخ». هذه الدعوى صحيحة والاستدلال فاسد. أما صحتها فلأن مدلول العالم حادث الحكم بحدوثه وذلك الحكم إذا صدر من مبرأ عن الخطأ يلزم صحة المخبر به في الخارج فيكون العالم حادثاً، وأما فساد الاستدلال فلأننا لا نقول مدلوله نفس ثبوت الحدوث من مبرأ عن الخطأ أو غير مبرأ، بل ولو قلنا إنه مدلول اللفظ فمدلول اللفظ قد يتخلف عنه، فقوله «يجب أن لا يكون الكذب خيراً» عجيب انتهى.

وكل هذا ظاهر في أنه لم يذكر هذا الدليل في جمع الجوامع للاعتماد عليه في هذا الحكم، وكيف يذكره لذلك مع الاطلاع على رده في كلام القرافي ووالده، وإقرارهما على الإيراد وعدم منازعتها فيه بوجه؟ بل الظاهر أنه موافق لوالده فيما نقله عنه من أنه ردّ على الإمام هذا الدليل مع موافقته على الحكم إذ لو لم يوافق لما أقره على هذا الكلام، بل كان الواجب عليه أن يجيب عن ردّ والده كما هو عادته في أمثال ذلك، بل ذكر قبل هذا الكلام في منع الموانع ما يصرح بأنه لم يذكره للاعتماد عليه فإنه نقل اعتراض قوم على قوم الإمام «وإلا لم يكن الكذب خيراً» بأنه يوهم تحقق الكذب ولا نصفه بالخبرية والواقع على هذا التقدير انتفاء الكذب وأن هذا انقلب على الإمام، وأن صواب العبارة أن نقول: وإلا لم يكن الخبر كذباً. ثم قال: والصواب عبارة الإمام والانتقال على القوم لا عليه. أما تقرير عبارته فلأن مدلول النسبة لو كان ثبوتها كان الكذب غير خير لكن اللازم منتفٍ ضرورة أن الكذب أحد قسمي الخبر الذي هو صدق وكذب، فاللزوم مثله وبيان الملازمة أن ثبوت النسبة وقوعها في الخارج فلا يكون الإخبار عنه كذباً وهذا واضح. وأما تبين فساد عبارتهم فلأن معنى قولنا «وإلا لم يكن الخبر كذباً» كون كل خير كذباً وليس كذلك إذ من الخبر صدق كما أن منه كذباً فوضح أن صواب العبارة ما ذكره الإمام رحمه الله تعالى وأوضح منه في الدلالة على مقصوده عبارة جمع الجوامع حيث يقول: وإلا لم يكن شيء من الخبر كذباً. فهذا شرح قولنا ومدلول الخبر الخ. وهذا من الأماكن التي ذكرنا الدليل فيها في جمع الجوامع والغرض بذكره وقوع الخطأ لقوم في تقريره كما عرفت فأوردناه على الوجه الذي أورده الإمام بعبارة أوضح من عبارته يزول بها عنه الإشكال انتهى. فانظر إلى قوله «والغرض بذكره وقوع الخطأ لقوم الخ» فإن فيه تصريحاً بأنه ليس الغرض إلا ذلك وأنه لم

(وفاقاً للإمام) الرازي في أنه الحكم بها (وخطافاً للمقارفي) في أنه ثبوتها (وإلا) أي وإن لم يكن مدلول الخبر الحكم بالنسبة بل كان ثبوتها (لم يكن شيء من الخبر كذباً) أي غير ثابت النسبة في الخارج وقد اتفق العقلاء على أن من الخبر كذباً. وأجيب بأن كذب الخبر بأن لم تثبت نسبته في الخارج ليس مدلولاً له حتى ينافي ما جعل مدلوله من ثبوت النسبة. غاية الأمر أن الخبر الكذب تخلف فيه المدلول عن الدليل لأن دلالاته وضعية لا عقلية وتقسيم الخبر إلى الصدق والكذب باعتبار وجود مدلوله معه وتخلفه عنه. نعم الأول الموافق للإمام الرازي سالم عن هذا التخلف، وتقسيم الخبر عليه إلى الصدق والكذب باعتبار ما تضمنه

يذكره للاعتماد عليه في هذا الحكم، ويزيد ذلك تصريحاً ما تقدم نقله عن والده وإقراره عليه من موافقته الإمام على الحكم ومخالفته في الدليل مع ما علم من اعتناؤه بمتابعة والده وتقديمه على غيره حتى خالف معه الجمهور في مواضع وأيد به الجمهور في مواضع. وإذا عرفت اطلاع المصنف على هذا الرد وأنه لم يذكر هذا الدليل للاعتماد عليه بل للغرض الذي بينه كما سمعت كلامه، عرفت سقوط تشنيع الكوراني وتشبعه بما ليس له والحامل له على أمثال ذلك هو فرط التعصب البارد الفاسد الكاسد مع عدم اطلاعه على أغراض المصنف وتبعها وعدم اتقانه مقاصده وبالله المستعان. وحيث وصل بنا الكلام إلى هذا المقام فاطفىء المصباح فقد طلع الصباح.

قوله: (في أنه ثبوتها) قال شيخنا الشهاب: وهذا هو الذي عليه المناطقة وأهل المعاني والمراد ثبوتها في الخارج انتهى.

قوله: (نعم الأول الموافق للإمام الرازي سالم عن هذا التخلف) قال الكمال: هذا يشعر بترجيح الشارح له وهو معارض بما هو مقدم عليه من أنا نقطع بأن الذي نقصده عند إخبارنا بقولنا «زيد قائم» هو إفادة المخاطب ثبوت نسبة القيام لزيد لا حكمنا بذلك، ونقطع بأن الذي نفهمه من إخبارنا بأن زيداً قائم مثل ذلك وهذا هو الذي نصره في المطول. ورد ما رجحه الإمام بأنه لو أريد إيقاع النسبة لما كان لإنكار الحكم معنى لامتناع أن يقال إنه لم يوقع النسبة. واعلم أن الإمام قائل بأن اللفظ موضوع للمعنى الذهني لا الخارجي كما تقدم ذلك عنه في الكتاب الأول، فقوله هنا «إن مدلول الخبر حكم الذهن بالنسبة» جارٍ على ذلك المنوال بخلاف المصنف فإنه قال بأن اللفظ موضوع للمعنى الخارجي فخالف الإمام هناك مع قوله هنا بما قال الإمام اهـ. وتبعه شيخ الإسلام فيما قبل قوله «واعلم الخ». وأقول: أما قوله «وهو معارض بما هو مقدم عليه الخ» فقد سبق رد هذه المعارضة بما يعلم منه أنها لا تصلح للمعارضة فضلاً عن التقديم على المعارض. وأما قوله «ورد ما رجحه الإمام» إلى قوله «لامتناع أن يقال إنه لم يوقع النسبة» فيمكن أن يجاب عنه بعد تسليم الامتناع المذكور بأنه مع إرادة إيقاع النسبة لا مانع من كون الإنكار لما دل عليه ذلك الإيقاع من الوقوع أو اللاوقوع إذ لا يجب أن يرجع الإنكار لمدلول الخبر بالذات، بل يجوز أن يرجع لما هو المقصود بالإفادة وهو ما ذكر وكأن المنكر يبين

من النسبة كما سيأتي. ويقاس على الخبر في الإثبات الخبر في النفي فيقال مدلوله الحكم بانتفاء النسبة، وقيل انتفاؤها. وقوله «وإلا لم يكن شيء من الخبر كذباً» أوضح كما قال من عبارة المحصول لم يكن الكذب خيراً ومن عبارة التحصيل وغيره لم يكن الخبر كذباً

بإنكاره متعلق الإيقاع أنه - أعني الإيقاع - غير مطابق فليتأمل. وأما قوله «واعلم الخ» فقد أجاب عنه شيخ الإسلام بأن ما رجحه - المصنف هنا - لا يخالف ما رجحه في الكتاب الأول، لأن الكلام هناك في اسم الجنس النكرة وهنا في الخبر اهـ.

واعلم أنه في المطول قبل رده ما رجحه الإمام أيده بقوله «وإنه - أي الخبر - لا يدل على ثبوت المعنى أو انتفائه وإلا لما صح ضرب زيد إلا وقد وجد منه الضرب لثلا يلزم إخلاء اللفظ عن معناه الذي وضع له، وحيث لا يتحقق الكذب أصلاً ويلزم التناقض في الواقع عند الإخبار بأمرين متناقضين اهـ. قال الفنري: قوله «وحيث لا يتحقق الكذب» الظاهر أنه بيان لبطلان التالي أعني قوله «ولما صح ضرب زيد إلا وقد وجد منه الضرب». لا يقال هذا منقوض بأنه لو صح لم يكن الإيقاع والانتزاع أيضاً مدلول الخبر إذ لو كان الإيقاع أيضاً مدلوله لم يصح ضرب زيد إلا وقد وجد من التكلم الإيقاع لثلا يلزم إخلاء اللفظ عن الموضوع له، وحيث لا يتحقق الكذب لتحقق مدلوله الخبر في الواقع لأننا نقول: ليس كذب الخبر عند من يقول بأن مدلوله الوضعي هو الإيقاع مثلاً بانتفائه في الواقع، بل بانتفاء النسبة التي يشعر بها ذلك المدلول وإن تحقق نفسه فلا محذور اهـ. وقال قبل ذلك: فإن القائل بكون مدلوله الخبر هو الإيقاع قائل بأن المقصود بالإفادة هو الوقوع الذي يدل عليه الإيقاع بطريق الإشعار كما صرح به الشريف في شرح المفتاح اهـ. وأقول: يمكن أن يؤخذ من ذلك تأييد جوابنا السابق عن رد المطول على ما رجحه الإمام بأن يقال: إذا جاز أن يكون المقصود بالإفادة متعلق المدلول لا نفسه فيجوز أن يكون المقصود بالإنكار ذلك أيضاً. ثم قال الفنري في قوله «ويلزم التناقض في الواقع»: وههنا بحث وهو أن المحذور لازم على تقدير كون مدلول الخبر الإثبات أو النفي إذ لما لم يجز إخلاء اللفظ عن معناه الوضعي لزم تحقق النفي والإثبات عند الإخبار بأمرين متناقضين فلا يصح سبباً للعدول. لا يقال لا تناقض بين النفي والإثبات، ألا ترى أنهما يرتفعان عند الجهل البسيط والمتناقضان لا يجوز ارتفاعهما لأننا نقول: لا خفاء في وجود التنافي بينهما واجتماع المتنافيين كاجتماع التقيضين فليتأمل. ثم في قوله «لزم التناقض» مسامحة لأن التناقض لازم البتة والأظهر أن يقول للزم اجتماع التقيضين الخ اهـ. ما ذكره الفنري، ويمكن أن يفرق بأن اجتماع المتنافيين أخف من اجتماع المتناقضين فمحذوره أسهل. بقي أمر آخر وهو أنه قد يقال إنه على الأول يتخلف المدلول في خبر الشاك فليتأمل. قوله: (اعتبار ما تضمنته من النسبة) أي لا باعتبار مدلوله، وقوله «كما سيأتي» أي في قول المصنف «ومورد الصدق والكذب الخ». قوله: (أوضح كما قال من عبارة المحصول) وجه شيخ الإسلام الأضحية بسلامته من إيهام عبارة المحصول

(ومورد الصدق والكذب) في الخبر (النسبة التي تضمنها ليس غير كقائم في زيد بن عمرو قائم لا بنوة زيد) لعمرو. أيضاً فقائم المسند إلى ضمير زيد مشتمل على نسبة هي قيام زيد

وجود الكذب لا بوصف الخبرية والقصد انتفاؤه، وإيهام عبارة التحصيل أن كل خبر كذب وليس كذلك انتهى. لا يقال ذلك الإيهام لا محذور فيه لأن وجود الكذب لا بوصف الخبرية واقع فقد صرحوا بأنه قد يطلق الصدق على المطابقة والكذب على عدمها في غير الخبر أيضاً كقوله تعالى ﴿لقد صدق الله ورسوله﴾ [الفتح: ٢٧] أيضاً وقوله ﷺ: «وكذب بطن أخيك» وقول الشاعر:

وقد كذبتك نفسك فأكذبنيها لما منتك تفرير اقطام

لأنا نقول: المراد إيهام وجود الكذب في النسبة الكلامية لا بوصف الخبرية.

قوله: (ومورد الصدق والكذب في الخبر النسبة التي تضمنتها ليس غير كقائم الخ) أي ما يتعلق به المطابقة التي هي الصدق ويتصف بها أو يتعلق به عدم المطابقة الذي هو الكذب ويتصف به هو النسبة أي المفهومة من الكلام بدليل وصفها بقوله «التي تضمنها» فمطابقتها للنسبة الواقعية بأن يكونا ثبوتين أو سلبين صدق، وعدم مطابقتها لها بأن يكونا مختلفين كذب، فعبارته ظاهرة فيما تقدم عن المحقق في الأصول من أن المعتبر في الصدق والكذب مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية لا مطابقة الإيقاع أو الانتزاع للنسبة الواقعية، والمراد بالنسبة هنا هو الوقوع أو اللاوقوع كما يصرح به كلامهم، ويمكن حمل كلام المصنف عليه. فقوله «كقائم» أي كنسبة قائم أي النسبة التي يشتمل عليها وهي ثبوت القيام لزيد. قوله: (فقائم المسند إلى ضمير زيد مشتمل على نسبة هي قيام زيد) يتبادر إلى الفهم منه أنه اعتبر النسبة التي بين قائم وضميره وفيه نظر لأن هذه النسبة لا يصدق عليها النسبة التي تضمنها الخبر لأن المفهوم من النسبة التي تضمنها الخبر هي نسبة الخبر التي هي المقصودة بالإفادة وقد وصفها بذلك، ولأنها ليست مقصودة للإفادة بل تصور القيام منسوبة إلى زيد فهي مفهومة بالعرض فلا تكون مورد الصدق والكذب بل النسبة في الجملة الواقعة خبراً كما في «زيد يقوم أبوه» ليست مقصودة للإفادة فإن تلك الجملة لتعيين المحكوم به وتصوره والنسبة تابعة فينبغي أن لا يكون قوله «المسند إلى ضمير زيد» إشارة إلى حمل النسبة التي هي المورد على النسبة التي بين قائم وضميره، بل إشارة إلى أن إسناده إلى ضمير «زيد» إشارة إلى حمل النسبة التي هي المورد على النسبة التي بين قائم وضميره، بل إشارة إلى أن إسناده إلى ضمير «زيد» دليل على نسبته إلى «زيد» فليتأمل. قوله: (مشتمل على نسبة) أي مستلزم لها. وقوله «هي قيام زيد» أي وقوع قيام زيد. وقوله «لا بنوة زيد لعمرو فيه» أي في الخبر المذكور. وقوله «إذ لم يقصد به» أي بالخبر المذكور الإخبار بها أي بالبنوة قد يؤيد تأويلنا. قوله «المسند إلى ضمير زيد» فإن النسبة التي في قائم بالنسبة إلى الضمير لم يقصد بها الإخبار من حيث إنها نسبة قائم إلى الضمير فليتأمل. قوله: (ووجه بنائه

وهي مورد الصدق والكذب في الخبر المذكور لا بنوة زيد لعمرو. فيه أيضاً إذ لم يقصد به الإخبار بها (ومن ثم) أي من هنا وهو أن المورد النسبة أي من أجل ذلك (قال) الإمام (مالك وبعض أصحابنا الشهادة بتوكيل فلان بن فلان فلاناً شهادة بالوكالة) أي التوكيل (فقط) أي دون نسب الموكل ووجه بنائه على ما ذكر أن متعلق الشهادة خبر كما سيأتي (والمذهب) أي الراجح عندنا أنها شهادة (بالنسب) للموكل (ضمناً والوكالة) أي التوكيل (أصلاً) لتضمن ثبوت التوكيل المقصود لثبوت نسب الموكل لغيبته عن مجلس الحكم (مسألة الخبر) بالنظر إلى أمور خارجة عنه (أما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة) مثل قول القائل النقيضان يجتمعان أو يرتفعان (أو استدلالاً) نحو قول القائل الفلسفي العالم قديم (وكل خبر) عنه ﷺ (أو هم باطلاً) أي أوقعه في الوهم أي الذهن (ولم يقبل التأويل فمكذوب) عليه ﷺ لعصمته عن قول الباطل (أو نقص منه) من جهة راويه (ما يزيل الوهم) الحاصل بالنقص منه من الأوّل ما روي أن الله خلق نفسه فإنه يوم حدوثه

على ما ذكر أن متعلق الشهادة خبر كما سيأتي) قد يتوجه عليه أن النسب الواقعة في أطراف الخبر وإن لم تكن ملحوظة بالذات للإفادة حتى لم يكن مورداً للصدق والكذب لكنها ملحوظة بالتبع لتعيين الأطراف فهي قيود للخبر والقائل بالخبر قائل به بقيوده المذكورة فيه ضرورة أنه قصد الإخبار على الوجه المخصوص الواقع عليه ذلك الخبر، فخرجها عن كونها مورداً للصدق والكذب لا يقتضي عدم الإخبار بها بالتبع، بل الذي يقتضي كونها قيوداً للخبر كما تقرر هو الإخبار بها كذلك، وبهذا يظهر وجه المذهب الآتي فليتأمل.

قوله: (أي الراجح) إشارة إلى أنه لم يرد بالمذهب ما هو مصطلح الفروع عند النووي وغيره. وقوله «ضمناً» أي تبعاً، وقوله «أصلاً» أي قصداً. وقوله «لتضمن» أي استتباع. قوله: (لغيبته عن المجلس) قال شيخنا الشهاب: أي إذ لو كان حاضر الشاهد على عينه وسجل عليها اه. وأقول: الذي يظهر أنه لا مانع من جواز الشهادة مع حضوره على اسمه ونسبه المخبر له أيضاً، وعلى هذا فالتعليل بالغيبة للزوم الشهادة حيث لا يتأتى مع الغيبة الإشارة إلى العين فليتأمل. قوله: (بالنظر إلى أمور خارجة عنه) أي عن مفهومه احتراز عن النظر إلى مجرد مفهومه فإنه بذلك الاعتبار محتمل لهما لا قطع فيه بواحد منهما. قوله: (فمكذوب) قال شيخنا الشهاب: نائب الفاعل ضمير عائد على الخبر لثلاثي يخلو الخبر عن العائد، وقضية ذلك تعدي كذب بنفسه نحو كذب الخبر وأصله كذب فيه اه. وأقول: «مكذوب» خبر مبتدأ محذوف أي فهو مكذوب والجملة خبر «كل خبر» والرباط ذلك المبتدأ المحذوف. قوله: (من الأول ما روي أن الله خلق نفسه الخ) قد يمنع عدم قبول هذا التأويل لجواز أن يؤول خلق نفسه على أن وجود مقتضى ذاته فنزل اقتضاء ذاته وجوده منزلة خلقه نفسه فأطلق عليه لفظه مجازاً. ويجب أن الغرض التمثيل على سبيل الغرض فلا ينافي إمكان التأويل على ما ذكر أو بأن الغرض التمثيل

أي يوقع في الوهم أي الذهن ذلك وقد دل العقل القاطع على أن تعالى منزّه عن الحدوث. ومن الثاني ما رواه الشيخان عن ابن عمر قال: صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قام فقال: أرأيتم ليلتكم هذه فإن على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحد^(١). قال ابن عمر: فوهل الناس في مقالته. وإنما قال «لا يبقى ممن هو اليوم» يريد أن ينخرم ذلك القرن. قوله «فوهل الناس» بفتح الهاء أي غلطوا في فهم المراد حيث لم يسمعوا لفظة اليوم ويوافقه فيها حديث أبي سعيد الخدري «لا يأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم»^(٢) وحديث جابر «ما من نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ»^(٣) رواهما مسلم. وروى مسلم أيضاً عن جابر أن ذلك كان قبل موته ﷺ بشهر. وقوله «منفوسة» أي مولودة احترز به عن الملائكة (وسبب الوضع) للخبر بأن يكذب على النبي ﷺ (نسيان) من الراوي لما رواه فيذكر غيره ظاناً أنه المروي (أو افتراء) عليه ﷺ كوضع الزنادقة أحاديث تخالف المعقول تنفيراً للعقلاء عن شريعته المطهرة (أو غلط) من الراوي بأن يسبق

لموهم الباطل مع قطع النظر عن قبوله التأويل كما قد يشعر بذلك قول الشارح «أي فإنه يوهم حدوثه الخ» ولم يضم له قوله «ولم يقبل التأويل» فليتأمل. قوله: (وقوله منفوسة أي مولودة احترز به عن الملائكة) أي ولا يحترز به عن الجن فإنها مولودة لكن قد يشكل ببليس فإنه لم ينقرض مع أنه من الجن وكان موجوداً حينئذ، ويمكن أن يجاب بمنع أنه مولود وبأنه لم يكن حينئذ على ظهر الأرض فلعله كان في الهواء أو على البحر فيخرج بقوله «على ظهر الأرض» أو هو مستثنى وأما من يحدث بعد من البشر ونحوهم فاحترز عنه بقوله «اليوم» فتأمل. قوله: (وسبب الوضع) فإن قلت: هلا أخرج، عما بعده فإن منه ما يشمل الموضوع أيضاً كما في قوله «وما نقب» وقوله «وبعض المنسوب»؟ قلت: لأنه لما كان ما قبله متناولاً إجمالاً لجميع الموضوعات ومنها ما يشمله بعض الأنواع الآتية عقبه بذكر سبب الوضع للمناسبة بينهما وليتفرغ الذهن إلى تلك الأنواع لاحتياجها لفضل التفات لما فيها من التفصيل مع قلة الكلام على سبب الوضع. قوله: (أو افتراء عليه) قال شيخ الإسلام: الأولى أو تنفيراً إذ الافتراء قسم من الوضع لا سبب له انتهى.

(١) رواه البخاري في كتاب العلم باب ٤١، كتاب مواقيت الصلاة باب ٢٠، ٤٠. أبو داود في كتاب الملاحم باب ١٨ الترمذي في كتاب الفتن باب ٦٤.

(٢) رواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة حديث ٢١٧، ٢١٨. أحمد في مسنده (١٢٩/١)، (١٥٧).

(٣) رواه البخاري في كتاب الجنائز باب ٨٣، مسلم في كتاب القدر حديث ٦، ٧. أبو داود في كتاب السنة باب ١٦، أحمد في مسنده (٢٨٤/٣).

لسانه إلى غير ما رواه أو يضع مكانه ما يظن أنه يؤدي معناه (أو غيرها) كما في وضع بعضهم أحاديث في الترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية (ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعي الرسالة) أي قوله أنا رسول عن الله إلى الناس (بلا معجز أو) بلا (تصديق الصادق) له لأن الرسالة عن الله على خلاف العادة والعاد تقضي بكذب من يدعي ما يخالفها بلا دليل. وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه. أما مدعي النبوة أي الإيحاء إليه فقط فلا يقطع بكذبه كما قاله إمام الحرمين (وما نقب) أي فتنش (عنه) من الحديث (ولم يوجد عند ذويه) من الرواة من المقطوع بكذبه لقضاء العادة بكذب ناقله. وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدق ناقله وهذا مفروض بعد استقرار الأخبار، أما قبل استقرارها كما في عصر الصحابة فيجوز أن يروي أحدهم ما ليس عند غيره كما قاله الإمام الرازي (وبعض المنسوب إلى النبي ﷺ) من المقطوع بكذبه لأنه روي عنه أنه قال

قوله: (ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعي الرسالة الخ) يتجه أن محل الخلاف ما قبل نزول قوله تعالى: ﴿وخاتم النبيين﴾ [الأحزاب: ٤٠] أما بعده فلا يتجه المخالفة في القطع نظراً للتجويز العقلي مع منع الشرع على أن تجوز العقل صدقه لا ينافي القطع بكذبه عادة، لأن معنى تجويز العقل خلاف العلوم العادية أنه قدر وجود خلافها لم يكن محالاً لا أنه يجوز خلافها بالفعل كما قرره ابن الحاجب وشرحه في أول مختصره. وقوله «بلا معجزة أو تصديق الصادق» أي من نبي معلوم النبوة قبل هذا يصدق هذا المدعي للنبوة في دعواها والمعنى بلا واحد منهما كما في ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] فمع تصديق الصادق لا يحتاج إلى إظهار المعجزة. قوله: (وما نقب) فيه أمران: الأول أن ظاهر الشرح قطعه عن العطف على ما قبله وجعله مبتدأ حيث قدر قوله «من المقطوع بكذبه» خبراً عنه مع إمكان عطفه على ما قبله وكان الحامل له عدم الخلاف فيما بعده وكان عدم اقتصراره على قطع ما بعده ليأنس بهذا فليتأمل. الثاني أن المصنف في شرح المنهاج بحث في ذلك فقال بعد أن نقل ذلك عن الإمام: ولقائل أن يقول غاية منتهى المنقب الجلد والمتفحص الألد عدم الوجدان، فكيف ينتهض ذلك قاطعاً في عدم الوجود. وإنما فصراه ظن غالب يوجب أن لا يلتفت إلى ذلك الخبر وإن فرض دليل عقلي أو شرعي أو توفر الدواعي على نقله عاد إلى القسمين المذكورين في الكتاب أي المنهاج انتهى. قلت: ويؤيد ما قاله إن الاستقراء الناقص إنما يوجب الظن كما نص عليه أئمة العلوم، وأما الاستقراء التام فهو متعذر أو متعسر جداً. قوله: (ولم يوجد عند ذويه) وفي نسخة أهله يمكن أن يريد بالوجود عند ذويه وأهله ما يعم الوجود في صدورهم والوجود في كتبهم ونحوها، ثم رأيت الإسني عبر بقوله «فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة» انتهى.

قوله: (كما في عصر الصحابة) قال شيخنا الشهاب: أي كالحديث الذي فتنش عنه فلم

«سيكذب عليّ» فإن كان قال ذلك فلا بدّ من وقوعه وإلا فيه كذب عليه وهو كما قال المصنف حديث لا يعرف (والمنقول آحاداً فيما تتوفر الدواعي على نقله) تواتراً كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة من المقطوع بكذبه لمخالفته للعادة (خلاقاً للرافضة) في قولهم لا يقطع بكذبه لتجوز العقل صدقه وقد قالوا بصدق ما رووه منه في إمامة علي رضي الله عنه نحو «أنت الخليفة من بعدي» مشبهين له بما لم يتواتر من المعجزات كحنين الجذع وتسليم الحجر وتسيح الحصا.

قلنا: هذه كانت متواترة واستغنى عن تواترها إلى الآن بتواتر القرآن بخلاف ما يذكر في إمامة عليّ فإنه لا يعرف ولو كان ما خفي على أهل بيعة السقيفة أي الصحابة الذين بايعوا أبا بكر في سقيفة بني ساعدة من الخزرج وهي صفة مظلمة بمنزلة الدار لهم ثم بايعه عليّ وغيره رضي الله عنهم (وإماما) مقطوع (بصدقه كخبر الصادق) أي الله تعالى لتزهره عن الكذب ورسوله ﷺ لعصمته عن الكذب (وبعض النسوب إلى محمد ﷺ) وإن كنا لانعلم

يوجد عند غير رواية في عصر الخ انتهى. قوله: (أنه قال سيكذب عليّ) قال المصنف في شرح المنهاج: فإن قلت لا يلزم وقوع الكذب في الماضي الذي هو المدعي لأنه قال «سيكذب» بصيغة المضارع فيجوز أن يقع في المستقبل. قلت: السين الداخلة على «يكذب» وإن دلت على الاستقبال فإنما تدل على استقبال قليل بخلاف «سوف» كما نصوا عليه وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة اه. قلت: ومراده بالماضي في قوله «لا يلزم وقوع الكذب في الماضي» ما تقدم على زمن المصنف الذي هو زمن قطعه بكذب بعض النسوب إليه عليه الصلاة والسلام، وبالمستقبل في قوله «فيجوز أن يقع في المستقبل» ما تأخر عن زمن ذلك الحكم الصادق بأن يكون قرب الساعة فليتأمل. قوله: (ورسوله لعصمته عن الكذب) فيه أمران: الأول أن قضية التعليل بالعصمة عن الكذب القطع بصدق خبر سائر الأنبياء بل وسائر الملائكة لثبوت عصمة الجميع وهي شاملة للعصمة عن الكذب. والثاني أنه قد يشكل القطع بصدقه مع الاختلاف في تجويز كذبه سهواً فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله، فإن القاضي جوزّه كما تقدم وفي تجويز الصغائر عمداً فإن الأكثر جوزها كما تقدم، ومنها تعمد الكذب في غير ما ذكر فكيف يقطع بالصدق مع احتمال الكذب سهواً في الأول كما جوزّه القاضي وعمداً في الثاني كما جوزّه الأكثر ولم يقيم قاطع على بطلان واحد من التجويزين، ولا ادعى أحد خطأ القاضي ولا الأكثر في ذلك إلا أن يكون التجويز عقلياً وهو لا ينافي القطع سمعاً. أو يقال: إنه وإن جاز لا يقرّ عليه ولا بد أن ينه عليه في الأول ويستدرك الصواب في الثاني فأى خبر له استقر قطع بصدقه. ثم رأيت في المحصول بعد كلام قرره قال ما نصه: فإذاً هذا المطلوب أي علم صدق خبر الرسول لا يتم إلا بإقامة الدلالة على أنه ادعى كونه صادقاً في جميع ما ينحبر عنه ثم أقام المعجز عليه، وذلك لا يكفي فيه قيام المعجز على ادعاء الرسالة،

عينه (والتواتر معنى أو لفظاً وهو خبر جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب عن محسوس)

وكيف والعلماء اختلفوا في جواز الصغائر على الأنبياء بل جوز بعضهم الكبائر عليهم، واتفقوا على جواز السهو والنسيان؟ بل الصواب أن يقال: إن ظهر المعجز عقب ادعاء الصدق في كل ما يخبر عنه وجب الجزم بتصديقه في الكل وإلا ففي القدر المدعي انتهى. ولما نقل الأسنوي مضمون ذلك في شرح المنهاج قال: وقد لاح مما قاله إشكال على المصنف في تجويزه الصغائر سهواً ودعواه العلم بالصدق مطلقاً نعم إن أراد الصدق في الأحكام وهو الذي يقتضيه كلام الإمام في المعالم فلا تعارض لأنهم معصومون عن الخطأ فيه عند طائفة كما تقدم انتهى. وفيه نظر لأنه حيث قيل بالجواز ولم يرقم قاطع على المنع فكيف يثبت المطلوب فليتأمل.

قوله: (وبعض المنسوب إلى محمد ﷺ) فيه أمور: الأول أنه يمكن الاستدلال على ذلك بأنا تقطع بأنه أمر بتبليغ ما أنزل إليه من ربه وأنه امتثل ذلك زمن لازم ذلك قطعاً صدق ما نسب إليه في الجملة وإلا لم يتحقق التبليغ حقيقة. والثانية أنه ينبغي جريان ذلك في غيره من الرسل لأنهم أيضاً مأمورون بالتبليغ ممثلون للأمر به لكن هل يقيد فيهم ببعض المنسوب إليهم أيضاً فيه نظر، لأن التقييد ببعض فيه ﷺ إنما أخذ مما روي عنه من قوله «سيكذب علي» ولم يعلم رواية ذلك عنهم إلا أن العادة كالقاطعة بوقوع الكذب عليهم في الجملة، وأما جريان ذلك في حق الأنبياء ففيه نظر، لأنهم غير مأمورين بالتبليغ. والثالث أنه يحتمل تقييده بالأحاد أخذاً من قول الشارح «وإن كنا لا نعلم عينه» لأن التواتر مقطوع بصدقه وهو معلوم العين، ومن قول المصنف «والتواتر الخ» لشموله الأحاديث المتواترة فلو شملها هذا أيضاً كان مستدركاً بالنسبة إليها، أو بناء على أنه لا تواتر في الأحاديث ويحتمل إطلاقه، ولا يتنافيه قوله «وإن كنا لا نعلم عينه» لأن مجموع المنسوب لا تعلم عينه لأن جزئه من الأحاد لا تعلم عينه والمركب مما لا تعلم عينه لا تعلم عينه، وتقييد هذا دعماً للاستدراك للاستغناء بما بعده ليس أولى من العكس على أنا لا نسلم الاستدراك في المتعاطفين إذا كان بينهما عموم من وجه كما هنا. قوله: (يمتنع عادة) هو مراد من قال يمتنع عقلاً لأن مراده عقلاً بالنظر للعادة. قوله: (عن محسوس) أي ولو بواسطة أو في الأصل فشمّل متعدد الطباق أيضاً فإنه يصدق عليه باعتبار ما بعد الطبقة الأولى أنه عن محسوس بواسطة الطبقة الأولى أو في الأصل أي بالنظر للأولى. وشمّل المحسوس المحسوس سائر الحواس الظاهرة، وهل يشمل الوجدانيات أيضاً فيه نظر، وقد يدل على الشمول تقرير الأقوال الآتية في عدد التواتر كقوله في تقرير قول العشرين على أخبارهم بصبرهم فإن الصبر غير محسوس بالحس الظاهر، وفي تقرير قول الأربعين يستدعي أخبارهم عن أنفسهم بذلك فإن الكفاية ليست أمراً محسوساً بالحس الظاهر. فإن قيل: حد التواتر المذكور منطبق على أخبار النصارى يقتل عيسى عليه الصلاة والسلام لأنهم عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب أخبروا عن محسوس. أجيب بمنع ذلك لأن مرجع خبرهم إلى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت وقد كانوا تسعة نفر كما في كتب التفسير ولا تحيل العادة تواطؤ مثلهم على الكذب على أن

لا معقول لجواز الغلط فيه كخبر الفلاسفة بقدم العالم فإن اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى فهو اللفظي، وإن اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فهو المعنوي كما إذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى فرساً وآخر أنه أعطى بعيراً، وهكذا فقد اتفقوا على معنى كل وهو الإعطاء (وحصول العلم) من خبر بمضمونه (آية) أي علامة

التسعة اختلفوا في الأخبار بقتله كما حكي عنهم فأثبت بعضهم ونفاه بعضهم.

قوله: (لا معقول لجواز الغلط فيه) أقول: فيه بحث لجواز الغلط في المحسوس أيضاً كما صرحوا به، ثم رأيت في حواشي العنقد ما يفيد تقييداً يزول به الإشكال وهو قوله ما نصه قوله «فلا يشبه» إشارة إلى وجه اشتراط الاستناد إلى الحس يعني أن العقلي قد يشبه على الجمع الكثير كحدوث العالم على الفلاسفة انتهى فتأمل. لكن قد يقال مجرد الاحتمال وإن كان قليلاً ينافي القطع إلا أن يجاب بأن الاحتمال العقلي القليل إنما ينافي القطع عقلاً لا عادة فليتأمل.

قوله: (فإن اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى فهو اللفظي وإن اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فهو المعنوي) أقول: بقي ما لو اختلفوا في اللفظ دون المعنى كما في الألفاظ المترادفة فيحتمل أنه مع المعنوي للاختلاف في اللفظ وفيه نظر، لأنه اعتبر في المعنوي الاختلاف في المعنى أيضاً ولا اختلاف هنا فيه. والأوجه أنه من اللفظي لأن اللفظ وإن اختلف في حكم المتحد لآحاد معناه وعلى التقديرين هو خارج من كلامه إلا أن يقال: المراد الاتفاق في اللفظ ولو حكماً فيكون داخلياً في القسم الأول في كلامه. وقد يقال بقي أيضاً ما لو اختلفوا في المعنى دون اللفظ كما في اللفظ المشترك وفي كونه من المتواتر نظر، وكلامه كالصريح في أنه ليس منه، ويحتمل أنه منه وفائدته القطع بثبوت اللفظ فيثبت له أحكام اللفظ المقطوع بثبوته أو القطع بثبوت القدر المشترك بين تلك المعاني فيثبت حكمه، وعلى هذا فهو خارج عن كلام القسمين لعدم انطباق واحد منهما عليه. قوله: (وحصول العلم من خبر) قال الكمال: احترز بقوله «من خبر» عن خبر الآحاد الذي أفاد العلم القرائن احتفت به لأن قوله «من خبر» متعلق بقوله «حصول» والعلم في خبر الآحاد المذكور حصوله بسبب انضمام القرائن لا من مجرد الخبر. وأقول: فيه بحث لأن الصحيح عدم توقيت عدد التواتر فيجوز أن يحصل العلم بأخبار ستة مثلاً ولا يحصل بستة أخرى أو أكثر، وليس هذا التفاوت لذات الخبر وإلا لم يكن التفاوت لوجود الخبر في الموضوعين فهو لأمر خارج عنه وذلك الخارج قرينة فقد توقف إفادة التواتر العلم على القرينة كالأحادي فلم يحصل الفرق بينهما من هذا الوجه. لا يقال القرائن التي في الآحاد هي الخارجة عن حال المخبر بخلاف المتواتر فيجوز أن يعتمد فيه على حال المخبر لأننا نقول: قد يكون قرينة الآحاد حال مخبره أيضاً. ويجاب بأن المراد بحصوله من الخبر أن يكون حصوله منه ولو باعتبار القرائن اللازمة الآتي بيانها في كلام الشارح بخلاف القرائن المنفصلة الآتي بيانها أيضاً، ويتوجه على هذا الجواب أن القرائن اللازمة يمكن أن تتحقق في خبر الآحاد كما

(اجتماع شرائطه) أي المتواتر في ذلك الخبر أي الأمور المحققة له وهي كما يؤخذ مما تقدم كونه خبر جمع وكوئهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس (ولا تكفي الأربعة) في عدد الجمع المذكور (وفاقاً للقاضي) أي بكر الباقلاني (والشافعية) لاحتياجهم إلى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم (وما زاد عليها) أي الأربعة (صالح)

سيظهر، فإن أخرج حيثئذ بقيد كون المخبر جمعاً فهذا القيد يخرج مطلقاً فلا حاجة إلى الاحتراز عن بعض أقسامه بقوله «من خبر». والجواب الحاسم لمادة الإشكال أن القرائن اللازمة لا تكون سبباً لحصول العلم بخبر الأحاد وإن تحققت فيه كما سنبينه. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: قوله «وحصول العلم من خبر» أي ولو مع قرائن لازمة فخرج خبر الأحاد الذي أفاد العلم بالقرائن المنفصلة كما سيأتي اهـ. واحترز بالمنفصلة عن اللازمة فإنها لا تكون سبباً في حصول العلم بخبر الأحاد كما ذكرنا آنفاً.

قوله: (آية اجتماع شرائطه) فإن قلت: هذا يدل على أنه لا يشترط سبق العلم بحصول شرائطه وهو وإن وافق ما سيأتي في الكلام على قول الشارح فلا خلاف في المعنى في أنه ضروري عن النقود عن الخنجي وعن العضد وحاشيته لكنه مخالف لقول المصنف الآتي بتوقفه على مقدمات حاصله أي عند السامع. قلت: لا نسلم المخالفة أما أولاً فهذا الآتي إنما حكاها المصنف عن القائل بأنه نظري ولا يجب أن يسلمه المصنف. وأما ثانياً فلأن حصولها عند السامع. لا يستلزم كونها ملحوظة له بل تكون مع حصولها مغفولاً عنها غير ملتفت إليها كما سيأتي، فما اقتضاه ما هنا من عدم اشتراط سبق العلم بحصولها لا ينافي حصولها من غير التفات إليها فليتأمل. قوله: (ولا تكفي الأربعة وما زاد عليها صالح) أقول: في هذا الإطلاق وقفة ظاهرة لاقتضائه عدم صلاحية الأئمة الأربعة بل الخلفاء الأربعة وصلاحية خمسة ممن لم يعرف بالفسق من عوام زماننا ولا يخفى ما فيه وأن قضية المعنى عكسه اللهم إلا أن يراد عدم كفاية الأربعة من حيث مجرد الكثرة لا مطلقاً فلا ينافي أن نحو الخلفاء الأربعة تكفي باعتبار نحو أحوالهم فليتأمل. قوله: (لاحتياجهم إلى التزكية الخ) أقول: فيه بحث لأن قضية عدم الاحتياج إلى تزكية الشهود إذا بلغوا عدد التواتر والمفهوم من الفروع خلافه، وأنه لا بد من تزكية الشهود مطلقاً لأن الشهادة يغلب عليها التعبد ولهذا اشترط لها صيغة مخصوصة فلا يخرج عليها الرواية. نعم إن كانوا عدد التواتر وحصل العلم للقاضي بقولهم وقضى بعلمه حيث يسوغ لم تعتبر التزكية كما هو ظاهر إذ مستند قضائه حيثئذ هو علمه لا الشهادة فليتأمل. وفي العضد اعتراضاً على ما قاله القاضي من أنه لا يكفي الأربعة مع توقفه في الخمسة ما نصه: ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك إلا أن يقول قد يفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد، فالتزكية لتعلم عدالة الأربعة وقد يفرق بين الشهادة والخبر، كيف والاجتماع في الشهادة مظنة التواطؤ؟ انتهى. قال المولى سعد الدين: قوله «ويرد عليه» أي على القاضي أنه كما تجب

لأن يكفي في عدد الجمع في التواتر (من غير ضبط) لعدد معين (وتوقف القاضي في الخمسة) هل تكفي (وقال الاصطخري أقله) أي أقل عدد الجمع الذي يفيد خبره العلم (عشرة) لأن ما دونها آحاد (وقيل) أقله (اثنا عشر) كعدد النقباء في قوله تعالى ﴿وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً﴾ [المائدة: ١٢] بعثوا كما قال أهل التفسير للكنعانيين بالشام طليعة لبني إسرائيل المأمورين بجهادهم ليخبروهم بحالهم الذي لا يهرب، فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (عشرون) لأن الله تعالى قال ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ [الأنفال: ٦٥] فيتوقف بعث عشرين لمائتين على أخبارهم بصيرهم فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك. (و) قيل أقله (أربعون) لأن الله تعالى قال ﴿يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾ [المائدة: ١٢] وكانوا كما قال أهل التفسير أربعين رجلاً كملهم عمر رضي الله عنه بدعوة النبي ﷺ، فأخبار الله عنهم بأنهم كافرو نبيه يستدعي أخبارهم عن أنفسهم بذلك له ليطمئن قلبه فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (سبعون) لأن الله تعالى قال: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا﴾ [الأعراف: ١٥٥] أي للاعتذار إلى الله تعالى من عبادة العجل وإسماعهم كلامه من أمر ونهي ليخبروا قومهم بما يسمعون فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (ثلاثمائة وبضعة عشر) عدد أهل غزوة بدر والبضع بكسر الباء، وقد تفتح ما بين الثلاث إلى التسع وعبرة إمام الحرمين وغيره «وثلاثة عشر» زاد أهل السير على القولين وأربعة عشر وخمسة عشر وستة عشر وثمانية عشر وتسعة عشر. وبعضهم قال إن ثمانية من الثلاثة عشر لم يحضروها وإنما ضرب لهم بسهمهم وأجرهم فكانوا كمن حضرها وهي البطشة الكبرى التي أعز الله بها

التزكية في الأربعة من شهود الزنا تجب في الخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الأربعة والتردد في الخمسة. وله أن يجيب بأن الخمسة قد تفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا تفيد. وما ذاك إلا لكذب واحد لا أقل فلا بد من التزكية لتعلم عدالة الأربعة وصدقهم بخلاف الأربعة فإنه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا. وقد يجاب عن أصل استدلال القاضي بأن أمر الشهادة أضيقت وبالاحتياط أجدر انتهى. وفي شرح الزركشي قال ابن السمعاني: ذهب أكثر أصحاب الشافعي إلى أنه لا يجوز التواتر بأقل من خمسة فما زاد فعل هذا لا يجوز أن يتواتر بأربعة لأنه عدد معين في الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم انتهى. قوله: (لأن ما دونها آحاد) في إثباته المطلوب نظر واضح. قوله: (ليخبروهم بحالهم الذي لا يهرب) يعني أن السيد موسى لما بعثهم أمرهم بكتهم ما يهرب من أحوالهم عن القوم بخلاف ما لا يهرب يدل على ذلك قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً﴾ [المائدة: ١٢] في

الإسلام ولذلك قال ﷺ لعمر فيما رواه الشيخان: وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم. وهذا لاقتضائه زيادة احترامهم يستدعي التنقيب عنهم ليعرفوا وإنما يعرفون بأخبارهم فكونهم على هذا العدد المذكور ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك. وأجيب بمنع الليسية في الجميع (والأصح) أنه (لا يشترط فيه) أي المتواتر (إسلام) في رواته (ولا عدم احتواء بلد) عليهم فيجوز أن يكونوا كفاراً وأن يحويهم بلد كأن يجبر أهل قسطنطينية بقتل ملكهم لأن الكثرة مانعة من التواطىء على الكذب، وقيل لا يجوز ذلك لجواز تطاوىء الكفار وأهل بلد على الكذب فلا يفيد خبرهم العلم (و) (الأصح) (إن العلم فيه) أي في المتواتر (ضروري) أي يحصل عند سماعه من غير احتياج إلى نظر لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان (وقال الكعبي) من المعتزلة (والإمامان) أي إمام الحرمين والرازي (نظري وفسره إمام الحرمين) أي فسر كونه نظرياً كما أفصح به الغزالي التابع له أخذاً من كلام الكعبي (بتوقفه على مقدمات حاصلة) عند السامع وهي المحققة لكون الخبر متواتراً من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تطاؤهم على الكذب وكونه عن محسوس (لا الاحتياج إلى نظر عقبيه) أي عقب سماع المتواتر فلا خلاف في المعنى في أنه ضروري لأن توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضرورياً وبالضروري عبر الإمام الرازي خلاف ما عبر به المصنف عنه سهواً أو نظراً إلى أن

أثناء كلامه على ذلك فلما دنا أي السيد موسى عليه السلام من أرض كنعان بعث النقباء يتجسسون الأخبار ونهاهم أن يحدثوا قومهم فرأوا أجراماً عظيمة وبأساً شديداً فهابوا ورجعوا وحديثوا قومهم ونكثوا الميثاق إلا فلاناً وفلاناً واستثنى منهم اثنين عينهما انتهى فلي تأمل.

قوله: (وأجيب بمنع الليسية في الجميع) صادق بمنع أن العلم مطلوب في نفس الأمور المذكورة في تلك الأقوال بل يكفي فيها الظن، وبمنع أن ذلك العدد على تسليم أن المطلوب العلم في تلك الأمور ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم، بل يجوز أن يكون لغرض آخر كزيادة الاستظهار والاحتياط قوله: (فلا خلاف في المعنى في أنه ضروري لأن توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضرورياً) فإن قلت: فيه تسليم توقفه على تلك المقدمات بناء على أنه ضروري وكلام المضد دال على عدم توقفه عليها بناء على ما ذكر فإنه لما نقل احتجاج أبي الحسين من الذاهيين إلى أنه نظري بأنه لو كان ضرورياً لما احتج إلى توسط المقدمتين واللازم باطل لأن العلم لا يحصل إلا بعد العلم بأن المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وأن المخبرين جماعة لا داعي لهم إلى الكذب، وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقاً. قال: والجواب منع احتياجه إلى سبق العلم بذلك. وحاصله أن العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب، ولا ينافيه صورة الترتيب فإن وجوده لا يوجب الاحتياج إليه. ثم لما ذكر

المراد واحد، وقوله عقيبه بالياء لغة قليلة جرت على الألسنة والكثير ترك الياء كما تقدم (وتوقف الأمدي) عن القول بواحد من الضروري والنظري لتعارض دليليهما السابقين من حصوله لمن لا يتأتى منه النظر ويوقفه على تلك المقدمات المحققة له من غير نظر إلى عدم التنافي بينهما (ثم إن أخبروا) أي أهل الخبر المتواتر (عن عيان) بأن كانوا طبقة فقط (فذلك)

شروط التواتر الصحيحة والفاصلة وأن الصحيحة ثلاثة كلها في المخبرين أحدها تعددهم تعدداً يبلغ في الكثرة إلى أن يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة. ثانيها كونهم مسندين لذلك الخبر إلى الحسن. ثالثها استواء الطرفين والواسطة أعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الأول والأخر والوسط عدد التواتر. قال: فمن زعم أنه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله، وأما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه، وإذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لا أن الضابط في حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى أنه نظري. قلت: يمكن منع المخالفة بأن مقصود الشارح أنه متوقف على وجود تلك المقدمات في الواقع لكنه لا يتوقف على ملاحظتها، ويوافق ذلك ما في النقود عن الخنجي مما نصه: هذه الأمور شروط يجب حصولها في نفس الأمر، أما في علم المخبر فلا بل يستدل بحصول العلم على حصولها انتهى. ومقصود العضد أنه لا يتوقف على ملاحظتها وإن توقف على وجودها في الواقع لكن قد يمنع حمل كلام الشارح على ما ذكر موافقة المصنف على قوله «حاصله» أي عند السامع كما صرح به الشارح إلا أن يجاب بأن المراد بحصولها في الواقع أعم من حصولها عند السامع مع الغفلة عنها وعدم ملاحظتها فإنه لا يلزم من حصول الشيء في النفس استحضاره وملاحظته، بل كثيراً ما يكون الشيء حاصلًا فيها مغفولاً عنه، ولهذا قال السعد في قول العضد السابق: والجواب منع احتياجه يعني لا نسلم أن العلم لا يحصل إلا بعد العلم بالأمور الثلاثة المذكورة، بل يحصل العلم أولاً ثم يلتفت الذهن إلى الأمور المذكورة وقد لا يلتفت إليها على التفصيل انتهى فليتأمل. قوله: (وتوقف الأمدي) أقول: التوقف مع انتفاء الخلاف في المعنى وانتفاء منافاة أحد الدليلين للآخر مشكل كما لا يخفى. وقوله «في الاعتذار عن التوقف مع ذلك من غير نظر الخ» إن أراد بعدم النظر إلى عدم التنافي أنه غفل عنه فهو من أبعد البعيد، وإن أراد أنه لم يلتفت إليه فكذلك فليتأمل.

قوله: (ثم إن أخبروا عن عيان الخ) فإن قلت: هذا مستفاد من التعريف ألا ترى إلى قوله فيه «عن محسوس» فلا حاجة إليه. قلت: هذا ممنوع فإن التنصيص على اعتبار الشروط في كل طبقة الذي أفاده هذا مما لا يفيد التعريف أي إلا بتكلف له. فإن قلت: كان يمكنه أن يقول في التعريف وهو خبر جمع في كل طبقة فيستغنى عن هذا. قلت: بعد تسليم لزوم سلوك طريق بعينه ففي هذا بعد التعريف تفصيل بعد إجمال وهو من فنون البلاغة. وأيضاً فالتعاريف كثيراً ما يقع التساهل فيها خصوصاً في أمثال هذه الفنون ويكون بالمباين والأعم والأخص خصوصاً.

أي واضح (و) إلا أي وإن لم يجبروا عن عيان بأن كانوا طبقات فلم يجبر عن عيان إلا الطبقة الأولى منهم (فيشترط ذلك) أي كونهم جمعاً يمتنع تواطئهم على الكذب (في كل الطبقات) أي في كل طبقة طبقة ليفيد خبرهم العلم بخلاف ما إذا لم يكونوا كذلك في غير الطبقة الأولى فلا يفيد خبرهم العلم، ومن هذا تبين أن المتواتر في الطبقة الأولى قد يكون أحاداً فيما بعدها وهذا محمل القراءة الشاذة كما تقدم (والصحيح) من أقوال (ثالثها أن علمه) أي المتواتر أي العلم الحاصل منه (لكثرة العدد) في رواية (متفق) للسامعين فيحصل لكل منهم (وللقرائن) الزائدة على أقل العدد الصالح له بأن يكون لازمة له من أحواله

وقد قيل بجواز ذلك فيها وبالخارج ونحو ذلك فربما لا يستفاد منها اعتبار ذلك صريحاً، وربما لا يوثق باستفادته منها فكان الأهم أفراد بالبيان. فإن قلت: قوله «عن عيان» قاصر إذ لا يشمل غير الأبصار. قلت: المراد به عن إحساس مجازاً أو تغليياً والقرينة قوله في التعريف «عن محسوس». فإن قلت: التجوز في هذا بتعميمه بقرينة ذلك ليس بأولى من العكس أعني تخصيص ذلك بالعيان بقرينة هذا. قلت: ملاحظة المعنى ترشد إلى اعتبار ما في التعريف لاقتضائها استواء أنواع المحسوسات وبذلك يرجح الأول، وإذا تأملت ذلك علمت جواب ما أورده شيخ الإسلام هنا فلي تأمل. قوله: (وهذا محمل القراءة الشاذة) قال شيخنا الشهاب: أي على مقابل الأصح القائل بقرآنيته كما مر صدر الكتاب الأول، ومر أيضاً أنه يعمل بها من حيث الخبرة على الأصح كما في خبر الأحاد ولا يضر في ذلك عدم قرآنيته، فإن قلت: قد مر قريباً أن المنقول أحاداً مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً من المقطوع بكذبه فهل فيه مخالفة لهذا؟ قلت: أما العمل بها من حيث الخبرة فلا إشكال فيه. نعم ربما يشكل ذلك على مقابل الأصح القائل بقرآنيته، ويمكن الجواب بأن القراءة الشاذة فرض تواترها في الطبقة الأولى وما مر سائر طبقاته أحاد وفيه نظر، إذ القرآن بسائر أجزائه تتوفر الدواعي على نقله تواتراً في سائر الطباق، فإذا تخلف في طبقة منها انتفت قرآنيته قطعاً اه. وأقول: هذا لا يرد على مقابل الأصح لأنه لا يسلم اعتبار التواتر في سائر الطبقات لثبوت القرآنية، ولا أن الدواعي تتوفر على نقله تواتراً في سائر الطبقات لجواز أن يعرض مانع من توفرها في بعض الطباق، وإذا كانت المعجزات التي تتوفر الدواعي على نقلها تواتراً قد ينقطع تواترها للاستغناء عن استمرار. فلا مانع أن ينقطع تواتر القرآن لعروض أمر يقتضي ذلك.

قوله: (وللقرائن قد يختلف) قال شيخنا الشهاب: لا يخفى عليك أن المتواتر لا بد فيه من شروط ثلاثة، وقد مر أن العلم الحاصل منه ضروري فكيف يفرض تخلفه عند من لم تقم عنده القرائن، والفرض أنه متواتر من حيث العدد، فإن كان المراد أن زيادة العلم الحاصلة من القرائن اللازمة قد تختلف فلا إشكال اه. وأقول: لا إشكال أيضاً وإن لم يكن المراد ذلك بل لا منشأ لاستشكال ذلك إلا الغفلة الواضحة إذ لا يخفى أن العلم إذا توقف على القرائن المذكورة لم يكن

المتعلقة به أو بالمخبر عنه أو بالمخبر به (قد يختلف فيحصل لزيد دون عمرو) مثلاً من السامعين لأن القرائن قد تقوم عند شخص دون آخر. أما الخبر المفيد للعلم بالقرائن المنفصلة عنه فليس بمتواتر والقول الأول يجب حصول العلم منه لكل من السامعين مطلقاً لأن القرائن في مثل ذلك ظاهرة لا تخفى على أحد منهم. والثاني لا يجب ذلك بل قد يحصل العلم مطلقاً لكل منهم ولبعضهم فقط لجواز أن لا يحصل العلم لبعض بكثرة العدد كالقرائن (و) الصحيح من أقوال (إن الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه) في نفس

التواتر متحققاً بمجرد العدد، بل وبالقرائن أيضاً فعند التخلف لمن لم تقم عنده القرائن لم يحصل التواتر بالنسبة إليه، ولعمرك إن هذا في غاية الظهور ليس بمحل إشكال فليتأمل. قوله: (بأن تكون لازمة له من أحواله المتعلقة به أو بالمخبر عنه أو بالخبر به) قال شيخنا الشهاب: الأحوال المتعلقة به قد يمثل لها باتفاق المجمعين على لفظ واحد وتركيب واحد والمخبر عنه المحكوم عليه والخبر به المحكوم به، فأحوال الأول كأن يكون المخبر عنه نبياً أو ملكاً مثلاً، وأحوال الثاني كأن يكون المحكوم به مستقرب الوقوع في العادة اهـ. وعبارة العضد من أحوال في الخبر والمخبر والمخبر عنه والمخبر ففيها ذكر المخبر بصيغة اسم الفاعل، والمخبر بصيغة اسم المفعول. ووجه الكمال إسقاط الشارح لهما فراجع. قووله «أحوال في الخبر» قال المولى سعد الدين: مثل الهيئات المقارنة الموجبة لتحقيق مضمونه. وقوله «والمخبر» قال المولى سعد الدين: أي المتكلم مثل كونه موسوماً بالصدق مباشراً للأمر الذي أخبر به. وقوله «والمخبر عنه» قال المولى سعد الدين: أي الوقائع التي أخبروا عن وقوعها ككونها أمراً قريب الوقوع ليحصل بأخبار عدد أقل أو بعيد الوقوع فيفتقر إلى أكثر. قال: وأما المخبر على لفظ اسم المفعول فالمراد به السامع الذي ألقى إليه الخبر انتهى. ولم يمثل لحاله اللازم. وأقول: قد ظهر من هذه الأمثلة إمكان تحقق القرائن اللازمة في خبر الأحاد أيضاً لظهور تصوّر مثل هذه الأمثلة فيه، وحيث إن التزم أن خبر الأحاد يفيد العلم بالقرائن اللازمة كالمفصلة أشكال صحة قول القاضي والشافعية بأنه لا يكفي الأربعة واحتمالهم كفاية ما زاد عليها ولم يتميز المتواتر عن الأحاد بناء على الصحيح أنه لا يتقيد بعدد معين إذ على هذا التقدير قد يحصل العلم من الأربعة دون ما زاد كالعكس فلا يصح الجزم بالنفي في الأول والتردد في الثاني، وما من عدد إلا ويمكن الحصول منه بتلك القرائن فلا يتميز المتواتر عن الأحاد، وإن التزم أنه لا يفيد العلم بها ويفيده بالمنفصلة له أشكال الفرق بينهما اللهم إلا أن يقال إن اللازمة المفيدة للعلم لا تتحقق في الأحاد بخلاف المنفصلة. ولعل الأوجه أن يجاب أخذاً من قول الشارح الزائدة على أصل العدد الصالح له بأن يوقف العلم على القرائن اللازمة مع أقل عدد يصلح بجماع التواتر بخلافها، مع دون الأقل المذكور، وعلى هذا فالقرائن اللازمة توجد مع كل من المتواتر والأحاد إلا أن المخبر إن كان عدداً يصلح تحقق التواتر وإلا فلا فليتأمل.

قوله: (وإن الإجماع على وفق خبر) أقول: أي على معنى موافق لمعنى خبر وهو مضمون

الأمر مطلقاً (وثالثها يدل أن تلقوه) أي المجمعون بالقبول بأن صرّحوا بالاستناد إليه فإن لم يتلقوه (بالقبول) بأن لم يتعرضوا للاستناد إليه فلا يدل لجواز استنادهم إلى غيره مما استنبطوه من القرآن. وثانيها يدل مطلقاً لأن الظاهر استنادهم إليه حيث لم يصرّحوا بذلك لعدم ظهور مستند غيره. ووجه دلالة استنادهم إليه على صدقه أنه لو لم يكن حينئذ صدقاً بأن كان كذباً لكان استنادهم إليه خطأ وهم معصومون عنه قلنا: لا نسلم الخطأ حينئذ لأنهم

الثن لا يدل على صدقه أي صدق معنى ذلك الخبر أي من حيث نسبته للمخبر عنه بذلك الخبر، ففي الكلام مسامحة يدل عليها السياق دلالة واضحة فإنه لا معنى لعدم الدلالة على صدقه وإن تلقوه بالقبول إلا باعتبار نسبته للمخبر عنه بذلك الخبر إذ الدلالة على صدق ذاته من لازم الإجماع عليه كما هو معلوم، ومثل هذه المسامحة شائع ذائع حتى في كلام الصادق كما لا يخفى على ذوي الخبرة به. فإطالة شيخنا العلامة هنا بما أطال به إطالة في غير محل الإطالة اللهم إلا أن يريد تشحيد الأذهان وتمرين الولدان والله المستعان. قوله: (بأن صرّحوا بالاستناد إليه) بيان لسبب التلقي بالقبول وفيه إشارة إلى أنس قوله «إن تلقوه بالقبول» معناه إن علم أنهم تلقوه بالقبول لأن التصريح المذكور إنما يتسبب عنه العلم بالتلقي لا نفس التلقي الذي هو اعتقاد معناه فإن التصريح يتأخر عن التلقي فلا يكون سبباً له إذ السبب لا يتأخر عن مسببه. وقوله «عما استنبطوه من القرآن» فيه أمران: أحدهما قال شيخنا الشهاب: فيه أن الذي يستند إليه هو الدليل والمستنبط هو الأحكام والعلل أي لا الدليل لأنه إن كان فيه فهو مصرح به فلا استنباط، وإن لم يكن فيه فلا يتأتى استنباط منه. وأقول: بل الدليل أيضاً يستنبط منه وإن كان مصرحاً به فيه لتوقفه من حيث كونه دليلاً على معرفة وجه الدلالة ومعرفة ذلك طريقة الاستنباط. الثاني كان التقييد بالاستنباط لأنه لو كان مصرحاً به في القرآن لم يكن من محل النزاع بدليل تعليل الثاني إذ لا يجري إذا كان مصرحاً به في القرآن إذ لا يكون الظاهر حينئذ استنادهم إلى الخبر بل إلى القرآن أولاً ظاهراً. بقي أنه يجوز أن يكون استنادهم إلى القياس على حكم آخر في القرآن أو السنة فلم قيد بما استنبطوه من القرآن؟ ويمكن أن يجاب بأن التقييد به لموافقة الغالب وبأن الاستناد إلى القياس على ما في القرآن استناد إلى ما استنبط من القرآن لأن الاستنباط الاستخراج وقد استخرج القياس من القرآن باستخراج حكم القياس عليه منه. فإن قلت: قد يكون ذلك الحكم منصوصاً فلا يصدق عليه الاستنباط قلت: بل يصدق عليه من حيث كونه مقيساً عليه للاحتياج إلى استنباطه علته المتوقف عليها القياس. وقوله «ووجه دلالة استنادهم الخ» قال شيخنا الشهاب: هو توجيه للثاني ولما تضمنه الثالث من أن الاستناد إليه يدل على الصدق انتهى. قوله: (حيث لم يصرّحوا بذلك) أي وأما حيث صرّحوا بذلك فلا إشكال في استنادهم إليه.

قوله: (قلنا لا نسلم الخطأ حينئذ الخ) أقول: الخطأ هنا قسمان: أحدهما كون الظن أمراً باطلاً لا يصح اتباعه بأن يستند إلى ما لا يجوز الاستناد إليه. وثانيهما مخالفة ما هو الحكم في

ظنوا صدقه وهم إنما أمروا بالاستناد إلى ما ظنوا صدقه فاستنادهم إليه إنما يدل على ظنهم صدقه، ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه في نفس الأمر وقيل إن ظنهم معصوم عن الخطأ

نفس الأمر بأن ظنوا خلاف ما هو الحكم في نفس الأمر، وعصمة الأمة عن الخطأ التي دل عليها الشرع محمولة عند الأصوليين على عصمتهم عن الخطأ بالمعنى الأول. فمعنى «لا تجتمع أمتي على ضلالة»^(١) مثلاً أن اجتماع ظنونهم على شيء لا يكون أمراً باطلاً بل هو أمر حق لأنهم المأمورون باتباعه خلافاً لابن الصلاح ومن وافقه في حملها على عدم مخالفة الواقع. فحاصل جواب الشارح إن أريد الخطأ بالمعنى الأول فلزومه ممنوع، أو بالمعنى الثاني فبطلانه ممنوع إذ ليسوا معصومين عن الخطأ بهذا المعنى، وهذا كلام صحيح لا غبار عليه. وإذا علمت ذلك علمت سقوط البحث الذي أطال به ههنا شيخنا العلامة لأنه مبني على إرادة الخطأ بالمعنى الثاني وإرادته ممنوعة كما تقرّر. وقوله في آخر كلامه «ويرد بأن الله أوجب عليهم الاستناد إلى الدليل في نفس الأمر» يرده أنه إن أراد أنه تعالى أوجب عليهم الاستناد إلى الدليل في نفس الأمر بحسب نفس الأمر فهو ممنوع، أو بحسب ظنهم فهو مسلم ولا يجيد به شيئاً لأن هذا هو مدعي الشارح. وسقوط قول شيخنا الشهاب هذا يدل على أن الخطأ خلاف ما أمروا به لا عدم إصابة ما نفس الأمر وفيه نظر انتهى. إذ مقابلة المنع الذي هو حاصل الجواب كما تقرّر بمجرّد النظر مما لا يجدي بل هو خارج عن قانون البحث كما لا يخفى على العارف بقوانينه، وإيّاك أن تتوهم أن أمثال هذا الجواب من عنديات الشارح كما يتوهمه كثير من الجهلة فإنه خطأ ظاهر فإنه جواب القوم قطعاً والشارح لم يزد على نقله عنهم، فلو صح شيء من أمثال هذه الاعتراضات الضعيفة لم يكن مختصاً بالشارح. واعلم أنه تلخص من جواب الشارح أنه لا يلزم من الإجماع على حكم مطابقة حكم الله في الواقع، وحيث لا يلزم أن المراد بالضلالة المنفية عنهم في نحو حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» ما خالف حكم الله ولو باعتبار ظنهم لا ما خالف حكم الله في نفس الأمر والله أعلم.

قوله: (ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه في نفس الأمر) قال شيخنا الشهاب: قلت وكيف يكون ظنهم محتملاً للخطأ مع كونهم لا يجتمعون على ضلالة كما نطقت به السنة المطهرة، وقد يقال المراد لا يجتمعون على ضلال وهم يعلمونه وفيه نظر انتهى. وقال شيخ الإسلام: لا يقال فالإجماع حيثنظني وقد قالوا إنه قطعي لأننا نقول: إنهم لم يجزموا بأنه قطعي بل اختلفوا فيه. وبتقدير أنه قطعي إنما هو قطعي في الظاهر وإن كان في طريقه ظن لأن ظن المجمعين معلوم لهم قطعاً وذلك لا ينافي قطعية الإجماع في الظاهر انتهى. وأقول: ما أورده شيخنا فقد علم مما تقدم من أن الضلال الذي لا يجتمعون عليه معناه الأمر الذي لا يسوغ لهم اتباعه بأن يكون

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الفتن باب ٨.

(وكذلك بقاء خبر تتوفر الدعوي على إبطاله) بأن لم يبطله ذور الدعوي مع سماعهم له آحاداً لا يدل على صدقه (خلافاً للزيدية) في قولهم يدل عليه قالوا: للاتفاق على قبوله حيثئذ. قلنا: الاتفاق على قبوله إنما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الأمر. مثاله قوله ﷺ لعلي رضي الله عنه «أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»^(١) رواه الشيخان فإن دعوي بني أمة وقد سمعوه متوفرة على إبطاله لدلالته على خلافة علي رضي الله عنه كما قيل كخلافة هرون عن موسى بقوله «اخلفني في قومي» [الأعراف: ١٤٢] وإن مات قبله ولم يبطلوه (وافترق العلماء) في الخبر (بين مؤول) له (ومحتج) به لا يدل على صدقه (خلافاً لقوم) في قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حيثئذ قلنا: الاتفاق على قبوله إنما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الأمر (و) الصحيح (أن المخبر بحضرة جمع لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم) عن تكذيبه من خوف أو طمع في شيء منه (صديق) فيما أخبر به لأن سكوتهم تصديق له عادة فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس إذ فرض المسألة كذلك

ظنهم أمراً باطلاً وكل ما ظنوه ظناً صحيحاً بأن بذلوا الوسع في الاجتهاد كان أمراً حقاً لا باطلاً. قوله: (وافترق العلماء) لعله ضمن معنى الدوران أو التردد لأجل قوله «بين» أي دائرين، أو مترددين بين مؤول ومحتج قوله: (للاتفاق على قبوله) وذلك لأن الاحتجاج به يستلزم قبوله وكذا تأويله يستلزم ذلك وإلا لم يحتج إلى تأويله. نعم قد يقال قد يكون التأويل على تقدير الصحة كما يقع لهم كثيراً ينعنون الصحة ثم يقولون وعلى تسليم صحته فهو محمول على كذا إلا أن يقال التأويل من غير تصريح بتقدير التسليم لا يكون عادة إلا مع اعتقاد الصحة. قوله: (وإن المخبر بحضرة جمع) أقول: هو معطوف على معمول الصحيح وحيثئذ يترجم عليه أنه لم فصل بينهما قوله «وكذلك بقاء خبر الخ» اللهم إلا أن يقال إن بقاء الخبر وافترق العلماء المذكورين أشبه في المعنى بالإجماع على وفق الخبر حتى كأنه من جنسه فناسب تعقيبه به. فإن قيل: كان القياس تأخير مسألة الإجماع على وفق خبر ثم تعقيبه بما ذكر فينتفي الفصل المذكور مع المحافظة على المناسبة المذكورة قلت: كأنه لأن الإجماع المذكور أقرب إلى الدلالة على الصدق مما بعده فكان نفي الدلالة على الصدق عنه أهم تقدم فليحترز ما هو أوجه عما ذكر.

قوله: (لأن سكوتهم تصديق له عادة) قال شيخنا العلامة: فيه بحث لأن سكوتهم يجوز أن يكون لعدم علمهم بحال المخبر به، ولو سلم أنه تصديق له لم يلزم منه أنه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه كما مر في غيره. نعم لو فرض أن الأخبار عن شيء وجد بحضرتهم ظهر أن سكوتهم تصديق يلزم منه موافقة على الأخبار المستلزمة لصدقه انتهى.

(١) رواه مسلم في كتاب فضائل أصحاب النبي باب ٩. الترمذي في كتاب المواقيت باب ٢٠. ابن ماجه في كتاب

المقدمة باب ١١. أحمد في مسنده (١٧٠/١، ١٧٧).

وأقول: أما قوله: «فيه بحث لأن سكوتهم يجوز أن يكون لعدم علمهم بحال المخبر به» فهو في غاية السقوط بل لا منشأ له إلا الذم عن فرض المسألة، وذلك لأن عدم علمهم بحال المخبر به حامل على السكوت وفرض المسألة كما صرح به المصنف أنه لا حامل على السكوت فهذا خارج عن فرض المسألة فكيف يصح إيراده؟ فإن قلت: الحامل منحصر في الخوف والطمع كما أفاده كلام الشارح فليس هذا من الحامل قلت: لا نسلم انحصاره في ذلك ولهذا عبر العضد بقوله «من خوف أو غيره» ومثله الكمال بقوله «كما لو كان مما لا يعلمونه ككونه غريباً وكالخوف وغيره». قال: فاقصر الشارح على الخوف والطمع حيث فسر الحامل بهما منتقد انتهى. فيحمل كلام الشارح على التمثيل كما أشار إليه شيخ الإسلام وقرينته من كلام الشارح العموم في قوله «لجواز أن يسكتوا إلا لشيء» فقد نفى الشيء على العموم وإلا لقال لجواز أن يسكتوا لغيرهما، وحيث يدفع دعوى الانتقاد فتأمله فإنه في غاية الحسن والدقة. وأما قوله «ولو سلم أنه تصديق لم يلزم منه أنه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه الخ» فهو مدفوع قطعاً لأنه لا يطابق صورة المسألة من أن الأخبار عن محسوس كما صرح به الشارح لا يخفى على مثلهم عادة كما صرح به الصفي الهندي حيث صور المسألة بقوله «إذا أخبروا حد بحضرة جماعة كثيرة عن شي محسوس بحيث لا يخفى عن مثلهم عادة الخ» وعبارة الزركشي «إذا أخبروا حد بحضرة جمع كثير بحيث لا يخفى عن مثلهم عادة الخ» وصورها العضد بأن يكون الخبر مما لو كان لعلموه وعلم أنهم لا حامل لهم عليه ولا يخفى أن الأخبار بحضرة جمع كثير عن محسوس لا يخفى على مثلهم عادة ولا حامل لهم على السكوت مما تقضي العادة بعلم الجمع المذكور به وبصدقه، فكيف يقال مع ذلك لو سلم أنه تصديق لم يلزم منه أنه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه، ولهذا قال العضد: لا يقال لعلهم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكتوا لأننا نقول: ذلك معلوم الانتفاء بالعادة انتهى.

فإن قلت: اعتبار كونه مما لا يخفى عليهم عادة في تصوير المسألة غير مستفاد من كلام المصنف فهو ناقص قلت: بل هو مستفاد من قوله «ولا حامل على السكوت» لأن الخفاء عليهم عادة مما يحمل على السكوت فتأمله. والحاصل أن المسألة مصورة بالأخبار عن محسوس بحضرة جمع لا يخفى مثله عليهم عادة ولم يكذبوا المخبر ولا حامل لهم على السكوت، ولا خفاء مع ذلك في وجوب كونه صادقاً. نعم لقائل أن يقول سلمنا أن الخبر على هذا الوجه يجب أن يكون صادقاً لكن من أين يعلم انتفاء كل حامل على السكوت حتى يعلم تحقق هذا الوجه المستلزم للصدق؟ فيجوز تحقق حامل في نفس الأمر لم نطلع عليه أو لا يمكن اطلاعنا عليه فإن الحوامل لا تنحصر ولا تمكن الإحاطة بها ومنها ما لا يمكن الاطلاع عليه إلا بأخبار من قام به، فإن كان الكلام على سبيل الفرض كان قليل الجدوى كما لا يخفى. وهذا البحث متوجه أيضاً على قوله الآتي «ولا حامل على التقرير والكذب» فليتأمل، وإذا علمت ذلك فاعجب من قوله «نعم

ما صرح به الأمدي فيكون صدقاً قطعاً. وقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز أن يسكتوا عن تكذيبه لا لشيء (وكذا المخبر بمسمع من النبي ﷺ) أي بمكان يسمعه منه النبي ﷺ (ولا حامل على التقرير) للنبي ﷺ (و) على (الكذب) للمخبر صادق فيما أخبر به

لو فرض الخ « فإنه يدل على أنه لم يقف على فرض المسألة، وقد علمت أن فرضها في كلام الأئمة أن يكون الأخبار عن محسوس يمتنع جهلهم به عادة كما هو حاصل ما سمعته من عبارات الأئمة. وهذا إن لم يكن أخباراً بشيء وجد بحضرتهم كان مثله أو أبلغ في امتناع جهلهم به كما لا يخفى. لا يقال غرضه الاعتراض على ظاهر عبارة الشرح لانا نقول: أما أولاً فعبارة الشرح مصرحة بتصوير المسألة بما بيناه، ألا ترى إلى قوله في سياق الاستدلال «فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس الخ» فإنه صريح في أن هذا الاتفاق من قبيل التواتر أن شروط التواتر متحققة فيه. وأما ثانياً فمرجع الاعتراض حينئذ إلى المناقشة اللفظية وأمرها هين جداً ولذا اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين اللهم إلا أن يراد تشحيد الأذهان وبالله المستعان.

قوله: (أي بمكان يسمعه منه النبي ﷺ) قال شيخنا الشهاب: أوضح من هذا أن يقال أي بمكان سماع صادر ذلك السماع ومبتدأ من النبي ﷺ فتكون «من» ابتدائية انتهى. وأقول: عبارة الشارح لا تنافي ذلك كما لا يخفى. قوله: (ولا حامل على التقرير والكذب) أقول فيه أمور.

الأول أن نفي الحامل بـ «لا» التي لنفي الجنس شامل لنفي كل ما يمكن أن يكون حاملاً ومنه كل ما استدل ابن الحاجب كغيره باحتماله على عدم الدلالة على ما ذكره مما شرحه العضد بقوله «لنا» أنه لا يتعين السكوت للرضا به لصدقه، بل يحتمل أنه ما سمعه أي لذهول عنه باشتغاله بأهم منه مثلاً، أو ما فهمه أي لنحو خلل في دلالة عبارة المخبر، أو كان قد بينه وعلم أنه لا يفيد إنكاره، أو ما علمه نفيًا وإثباتًا لكونه دنيويًا، أو رأى تأخيره إلى وقت الحاجة إلى بيانه وبتقدير عدم الجميع فتركه للإنكار صغيرة وهي جائزة على الأنبياء وإن بعدت انتهى. لما لا يخفى أن كلاً من عدم سماعه بالمعنى المذكور وعدم فهمه حامل على التقرير. وأما قوله «أو كان قد بينه وعلم أن لا يفيد إنكاره» فيرد عليه أن هذا حامل على التقرير والفرض أن لا حامل عليه علي أنه قد يقال: هذا بمجرد أنه لا يصلح أن يكون حاملاً على التقرير لما يعلم من الجواب الآتي من أن في السكوت إفهام تغيير المنكر، فإن اعتبر مع هذا ما يمنع ذلك الإفهام كاشتغال كون المخبر به منكرًا شهرة لا يتوهم معها التغيير بوجه وعلمه عليه الصلاة والسلام بذلك فهذا حينئذ حامل على التقرير وفرض المسألة انتفاء كل حامل. وأما قوله «أو ما علمه نفيًا وإثباتًا لكونه دنيويًا» فهذا لا يصلح حاملاً لما يأتي في الجواب من أنه إذا كان كذباً أعلمه الله به عصمة له عن أن يقر أحداً على كذب لأن الإقرار على الكذب وإن لم يعلم أنه كذب نقص بالنسبة لمنصبه

الشريف لا يليق به . وأما قوله «أو رأى تأخيره إلى وقت الحاجة إلى بيانه» فهذا لا يصلح حاملاً لما سيعلم من الجواب من أن وقت الأخبار وقت حاجة إلى البيان لثلا يتوهم حقيقته وتغيير الحكم . وأما قوله «وبتقدير عدم الجميع الخ» فلا يأتي على ما صححه المصنف كما تقدم من عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عن الصغائر أيضاً إلا أن في القطع بالصدق مع الاختلاف في العصمة عنها وقفة إلا أن يقوم قاطع على امتناع الصغائر عليهم أو على عدم وقوعها منهم .

والثاني: أنه يمكن أن يقال: لا فائدة لهذه المسألة إذ لا يتصور حصول العلم بالصدق لأحد لتوقفه على العلم بانتفاء كل حامل على التقرير، ولا يتصور العلم بذلك لأن الحوامل لا تنحصر وقد يخفى الحامل وقد يشبه الحال فيه فيظن ما ليس بحامل حاملاً وما هو حامل غير حامل . فإن صورت المسألة بما إذا أخبر عليه الصلاة والسلام بأنه لا حامل له على الإقرار فالعلم إنما حصل من أخباره لا من مجرد الأخبار بحضرته من غير حامل له على الإقرار فليتأمل .

والثالث أن قضيته اعتبار كل من انتفاء الحامل على التقرير وانتفاء الحامل على الكذب، والمتجه أنه غير مراد وأن المعتبر انتفاء الحامل على التقرير فقط، سواء وجد حامل على الكذب أو لا، لأنه عليه الصلاة والسلام لا يقر من غير حامل على كذب . سواء كان لحامل أو لا، فحيث أقر بلا حامل على الإقرار دلّ على الصدق، وحيث أقرّ لحامل لم يدل عليه والإقرار بلا حامل على الكذب لحامل غير متصور منه للزوم المحذور من إفهام التغيير فلا يحتاج للاحتراز عنه، وكذا على الكذب بلا حامل للزوم المحذور أيضاً . فإن قلت: إذا كذب المخبر خوفاً من القتل مثلاً بأن كان بحيث إن لم يكذب قتل فهو لكون ذلك حاملاً للنبي على الإقرار . قلت: لا يكون ذلك بمجرد حامل على الإقرار لأن القتل يندفع عنه بمجرد كذبه وعلى النبي الإنكار لثلا يلزم المحذور . نعم إن كان لو أنكر النبي عليه قتل أيضاً أمكن أن يكون ذلك حاملاً إن كان محترماً ولم يمكنه دفع القتل عنه فليتأمل . وبما تقرّر يظهر أنه لا يلزم من انتفاء الحامل على الإقرار انتفاء الحامل على الكذب، بل قد يجامع انتفاع الحامل على الإقرار الحامل على الكذب، ولا من انتفاء الحامل على الكذب كأن يكون عبثاً انتفاء الحامل على الإقرار بل قد يجامع انتفاع الحامل على الكذب وجود الحامل على الإقرار كما أن الحامل على أحدهما قد يجامع الحامل على الآخر وقد لا . وبذلك يظهر منع ما ذكره شيخ الإسلام من أن انتفاء كل من الحاملين يستلزم انتفاء الآخر .

والرابع: أن الكذب لحامل قد يصاحبه الإثم كما لو أخبر عن عدوه القاتل ولي مقتول خطأ بأنّ فيه القصاص ليشتهي أعني المخبر بقتل الولي إياه، ومثل هذا قد يتفتي عنه الحامل على التقرير عليه لما فيه من فهم تغيير ما استقرّ من أنه لا قصاص في قتل الخطأ، وقد يوجد فيه

دينياً كان أو دنيوياً لأن النبي ﷺ لا يقتر أحداً على كذب (خلافاً للمتأخرين) منهم الأمدي وابن الحاجب في قولهم: لا يدل سكوت النبي ﷺ على صدق المخبر أما في الديني فلجواز أن يكون النبي بينه أو آخر بيانه بخلاف ما أخبر به المخبر. وأما في الدنيوي فلجواز أن لا يكون النبي ﷺ يعلم حاله كما في إلقاح النخل. روى البخاري ومسلم عن أنس أنه ﷺ مَرَّ بَقَوْمٍ يَلْقَحُونَ فَقَالَ: لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا الصَّلْحَ قَالَ: فَخَرَجَ شَيْصاً فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: مَا لَنَخْلِكُمْ؟ قَالُوا: قَلْتِ كَذَا وَكَذَا. قَالَ: أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ (وقيل) يدل على صدقه (إن كان) غيباً (عن) أمر (دنيوي) بخلاف الديني فلا يدل. وفي شرح المختصر عكس هذا التفصيل بدله وتوجيههما يؤخذ مما تقدم. وأجيب في الديني بأن سبق البيان أو تأخيره لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من إفهام تغير الحكم في الأول وتأخير البيان عن وقت الحاجة في الثاني. وفي الدنيوي بأنه إذا كان كذباً ولم يعلم به النبي ﷺ يعلمه تعالى به عصمة له عن أن يقتر أحداً على كذب كما أعلمه بكذب المنافقين في قولهم له نشهد إنك لرسول الله من حيث تضمنه أن قلوبهم وافقت ألسنتهم في ذلك وإن كان دينياً.

الحامل كأن يكون المخبر معانداً لا ينفع فيه الإنكار مع اشتها ما استقرَّ شهره لا يتأتى معها توهم التغير ولا يتمكن الولي معها من القصاص، وقد لا يصاحبه الإثم كأن يظن المخبر في المثال ثبوت القصاص في قتل الخطأ ومثل هذا أيضاً قد ينتفي عنه الحامل على التقرير عليه وقد يوجد لما تبين فيهما فيما قبله وبذلك ينظر فيما ذكره الكمال هنا.

قوله: (صديق فيما أخبر به) أي صادق قطعاً أخذاً من قوله «خلافاً للمتأخرين» أي الذين منهم ابن الحاجب وقد صرح بتصوير المسألة بذلك حيث قال: مسألة إذا أخبر واحد بحضرتة ﷺ ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعاً انتهى. قوله: (وأما في الدنيوي فلجواز أن لا يكون النبي يعلم حاله كما في إلقاح النخل الخ) لم يتعرض الشارح لجواب ذلك وقد تعرض له الكمال في باب الإجماع في قول المصنف «وأنه قد يكون في دنيوي» فقال: وأما التلقيح فلا يخفى أن صلاح الثمرة به من باب ربط المسبب بالسبب ولو شاء الله لصلحت الثمرة دونه هذا هو العقيدة. وقوله «لو لم تفعلوا الصلح» حق بهذا المعنى أي حيث تعلقت المشيئة الإلهية بصلاحه. وقوله «أنتم أعلم بدنياكم» أي بكيفية التلقيح لا ينافي ذلك انتهى. قوله: (كما في إلقاح النخل الخ) استدلال على أنه يجوز أن لا يعلم النبي حال الدنيوي وإن لم يكن مثلاً لما نحن فيه إذ لا أخبار هنا بحضرتة. قوله: (وأجيب في الديني الخ) فإن قلت: قد يرد على هذا الجواب أنه قد يكون الحال بحيث لا يفهم تغير الحكم لشدة يقظة الحاضرين أو لقرائن حالية أو مقالية، وهذا الجواب لا يجدي في هذه الحالة. قلت: يمكن أن يقال إن كون الحال بهذه الهيئة حامل للتقرير للنبي ﷺ وقد قيدت المسألة بنفي الحامل عليه. قوله: (أما إذا وجد حامل على

أما إذا وجد حامل على الكذب والتقريب كما إذا كان المخبر ممن يعاند النبي ﷺ ولا ينفع فيه الإنكار فلا يدل السكوت على الصدق قولاً واحداً (وأما مظنون الصدق فخبر الواحد وهو ما لم ينته إلى التواتر) واحداً كان رواه أو أكثر أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أو

الكذب والتقريب كما إذا كان المخبر ممن يعاند النبي ﷺ ولا ينفع فيه الإنكار فلا يدل السكوت على الصدق قولاً واحداً) فيه إشكال لما تقدم أول كتاب السنة أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يقرّ أحداً على فعل باطل وإن كان ممن يغريه الإنكار، وأي فرق بين الفعل والقول مع أن كلا منهما معصية. ومن أورد هذا الإشكال شيخنا العلامة ثم قال: ويمكن الجواب بأن المراد أن التقرير الحامل عليه إذا فرض وقوعه من النبي ﷺ لا يدل على الصدق لكنه لم يقع منه إلا التقرير على الجائز كما تقدم إذا التقرير على غيره ذنب والأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الذنب ولو صغيرة فلا تخالف حيث انتهى. وحاصله أن هنا حكيمين: أحدهما تقريره عليه الصلاة والسلام، والثاني دلالة التقرير. فالمصنف تكلم على الثاني وسكت عن الأول لعلم امتناعه مما تقدم فيكون ما ذكره هنا مبنياً على فرض وقوع التقرير مع امتناع وقوعه. وأقول: يمكن أيضاً الجواب بأن ما هنا مبني على أحد الأقوال هناك المذكور بقول المصنف «وقيل إلا فعل من يغريه الإنكار» وبالفارق بأن المسألة هنا مصوّرة بأن الكافر قد علم معاندته للنبي ﷺ وأنه لا ينفع فيه الإنكار وأن الحال بحيث لا يحتمل التغيير والنسخ وأنه لا اشتباه في شيء من ذلك على أحد بحال إذ الإنكار حيث لا أثر له ولا مضرة في تركه بحال، وهناك مصوّرة بما إذا لم تتوفر جميع هذه الأمور لإفادة الإنكار أو دفعه المضرة حيث، وهذا الفرق وجيه جداً من حيث المعنى فينبغي الأخذ به، وقد عبر الهندي بما قد يشير إليه حيث قال: وثالשה - أي شروط دلالاته على الصدق - أن يكون ذلك المخبر ممن لم يعرف عناده للنبي ﷺ وكفره به فإن بتقدير أن يكون كذلك لم ينفع فيه الإنكار فلم يجب عليه الصلاة والسلام إنكاره وبيانه بالنسبة إليه ولا كان السكوت موهماً للتصديق، وأما بالنسبة إلى غيره فلم يجب بيانه أيضاً لاحتمال أن يكون ذلك الوقت لم يكن وقت حاجة إليه بالنسبة إلى الغير انتهى.

قوله: (وأما مظنون الصدق فخبر الواحد) فإن قلت: لم غير الأسلوب وهلا عطفه على «مقطوع الكذب ومقطوع الصدق» فقال «وأما مظنون الصدق وهو خبر الواحد؟ قلت: إشارة إلى أن هذا هو الأصل في الخبر وكان أصالة هذا معلومة مقررة، فلما ذكر القسمين الأولين الخارجين عن الأصل فيه رجع إلى بيان ما علم أنه الأصل وطلبت النفس بيانه فكأنه قال: وأما الأصل فيه المعلوم أصالته الذي هو مظنون الصدق فهو خبر الواحد فتأمله بلطف. فإن قلت: بقي من الأقسام مظنون الكذب فلم تركه المصنف؟ قلت: أشار إليه بقوله السابق «كل خبر أو هم باطلاً». قوله: (وهو ما لم ينته إلى التواتر) أي إلى حد التواتر تصريح بتسمية موا رواه نحو الثلاثة والأربعة خبر واحد والاصطلاح كذلك كما صرح به الإسني وغيره. قوله: (أفاد العلم

لا (ومنه) حيثئذ (المستفيض وهو الشائع عن أصل) فخرج الشائع لا عن أصل (وقد يسمى) أي المستفيض (مشهوراً وأقله) من حيث عدد راويه أي أقل عدد راوي المستفيض (اثنان وقيل ثلاثة) الأول مأخوذ من قول الشيخ في التنبيه وأقل ما ثبت به الاستفاضة اثنان، وعبارة ابن الحاجب المستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة (مسألة): خبر الواحد لا يفيد العلم إلا

بالقرائن المنفصلة أولاً) فإن قيل: إدخال هذا تحت خبر الواحد ينافي فرض المصنف أنه مظنون الصدق قلنا: لا نسلم المنافاة لأن المراد أنه في ذاته مظنون الصدق وذلك لا ينافي أنه يفيد العلم بواسطة أمر خارج عنه. قوله: (ومنه المستفيض الخ) بيان لانقسام خبر الواحد وتعريض بمن جعل المستفيض واسطة. قوله: (وأقله اثنان وقيل ثلاثة) قال السيوطي: والثاني وهو الصحيح ثلاثة وهو اختيار ابن الصباغ. وقال الرافعي: إنه أشبه بكلام الشافعي وهو الذي جزم به أهل الحديث فلم يذكروا سواه فقالوا: ما تفرّد به راوٍ واحد غريب أو راويان عزيزاً وثلاثة فأكثر مشهور انتهى. كذا نقل ذلك عن جزم أهل الحديث ولم يلتفت إلى ما جزم به النووي في التقريب تبعاً لابن الصلاح مما يخالف ذلك حيث قال: إذا انفرد عن الزهري وشبهه ممن يجمع حديثه رجل بحديث سمي غريباً، وإن انفرد اثنان أو ثلاثة سمي عزيزاً، فإن رواه جماعة سمي مشهوراً انتهى. قال السيوطي في شرحه: كذا قال ابن الصلاح أخذاً من كلام ابن منده. وأما شيخ الإسلام وغيره فإنهم خصوا الثلاثة فما فوقها بالمشهور والاثنتين بالعزیز لعزته أي قوته لمجيئه من طريق آخراً ولقلة وجوده انتهى.

قوله: (مسألة خبر الواحد لا يفيد العلم إلا بقرينة) أقول فيه أمور: الأول قال العضد: واعترض عليه بأن العلم ثمة لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالعلم بخجل الخجل ووجل الرجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها. والجواب أنه حصل بالخبر بضميمة القرائن إذ لولا الخبر لجوّزنا موت شخص آخر انتهى. وأقول: فحيثئذ لقاتل أن يقول: لا مستند في كون الميت هذا الشخص المعين إلا الخبر والخبر بمجردّه لا يفيد العلم فكيف يحصل العلم بموت هذا المعين من حيث إنه موت هذا المعين؟ نعم يحصل العلم بالموت في الجملة وهو غير المدعي. والحاصل أن الدال على موت هذا المعين ليس إلا الخبر وهو لا يفيد إلا الظن وأن القرائن المفيدة للعلم إنما دلت على موت ما لا على موت هذا المعين فلا يحصل العلم بموت هذا المعين. ويجاب بأن حصول العلم بموت هذا المعين من مجموعها أمر عادي وإن لم يقتضه العقل فلا إشكال فليتأمل. الثاني قال أيضاً أعني العضد - وعني - أي ابن الحاجب - بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة. قال المولى سعد الدين: يعني أن المراد بالقرائن لغير التعريف القرائن المنفصلة الغير اللازمة من أحوال المخبر والمخبر عنه كالصراخ والجنّازة الخ. انتهى. وقد بينا فيما سبق بحسب ما ظهر لنا أن القرائن اللازمة لا توجب العلم في خبر الآحاد فراجع. الثالث قال السيوطي: ومن ذلك يعني خبر الواحد الذي يفيد العلم بقرينة ما أخرجه الشيخان أو أحدهما. قال شيخ

بقرينة) كما في أخبار الزّجل بموت ولده المشرف على الموت مع قرينة البكاء وإحضار الكفن والتعش (و) قال (الأكثر لا) يفيد (مطلقاً) وما ذكر من القرينة يوجد مع الإغماء (و) قال الإمام (أحمد يفيد مطلقاً) شرط العدالة لأنه حيث يجب العمل به كما سيأتي وإنما يجب العمل بما يفيد العلم لقوله تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾ [النجم: ٢٨] نهي عن اتباع غير العلم وذم على اتباع الظن. وأجيب بأن ذلك فيما المطلوب فيه العلم من أصول الدين كوحداية الله تعالى وتنزيهه عما لا يليق به لما ثبت من العمل بالظن في الفروع (و) قال (الأستاذ) أبو إسحق الإسفراييني (وابن فورك يفيد المستفيض) الذي هو منه عندنا (علماً نظرياً) جعلاه واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضروري والآحاد المفيد للظن وقد مثله الأستاذ بما يتفق عليه أئمة الحديث. وإنما يقيد الواحد بالعدل كما قيده به ابن الحاجب وغيره لأنه لا حاجة إليه على الأول حيث يفيد العلم لأن التعويل فيه على القرينة، ولا على الثاني كما هو ظاهر وإن احتج إليه على الثالث كما تقدّم، وكذا على الرابع فيما يظهر كما يحتاج إليه حيث يقال يفيد الظن. (مسألة: يجب العمل به) أي بخبر الواحد (في الفتوى والشهادة) أي يجب العمل بما يفتي

الإسلام ابن حجر: فإنه احتف به قرائن منها جلالتهما في هذا الشأن وتقدّمهما في تمييز الصحيح على غيرهما وتلقي العلماء لكتائيهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجزء كثرة الطرق انتهى. وأقول: إن ثبت أن هذه قرائن منفصلة فمسلم وإلا فقد تقدّم أن اللازمة لا توجب العلم في الآحاد على أن الثالثة لا أثر لها على طريق المصنف كما علم مما مر فليحزّر. قوله: (وقال أحمد يفيد مطلقاً) يتأمل مراد الإمام أحمد من ذلك وهل كان يحصل له العلم من الآحاد وخصوصاً عند وجود المعارض ومخالفة بقية الأئمة له فيما ذهب. قوله: (في دليل أحمد نهي عن اتباع غير العلم) قال العضد: والنهي للتحريم. وقوله «وذم على اتباع الظن» قال العضد: فدلّ على حرمة. وقوله «وأجيب» أي فهذه التصوص وإن كان ظاهرها العموم لكنها مخصصة بما يطلب فيه اليقين. ثم هذا الجواب الذي أورده أحد وجهين أجاب بهما العضد. والآخر أنا لا نسلم أنه لو لم يفد العلم لكان العمل به اتباعاً لغير المعلوم بل للإجماع القاطع على وجوب اتباع الظواهر. قوله: (وقال الأستاذ وابن فورك يفيد المستفيض علماً نظرياً) فيه أنه لم يتعرّض لكون العلم المستفاد على غير هذا القول كالمستفاد على الأول بالقرائن ضرورياً أو نظرياً، ولا يبعد أنه لا يتمين واحد منهما بل قد يكون ضرورياً فيحصل بعد حصول القرائن من غير احتياج إلى ترتيب ونظر وقد يكون نظرياً فيتوقف على ذلك فليتأمل. قوله: (بما يتفق عليه أئمة الحديث) من الواضح أنه لا يلزم من ذلك تواتره لجواز تخلف بعض شروط التواتر مع وجود اتفاقهم.

قوله: (يجب العمل به في الفتوى والشهادة) أي يجب العلم بكل من فتوى المفتي وشهادة

به المفتي وبما يشهد به الشاهد بشرطه (إجمالاً وكذا سائر الأمور الدينية) أي باقيةا يجب العمل فيها بخبر الواحد كالإخبار بدخول وقت الصلاة وبتنجس الماء وغير ذلك (قيل سمعاً) لا عقلاً لأنه ﷺ كان يبعث الآحاد إلى القبائل والنواحي لتبليغ الأحكام كما هو

الشاهد وإن لم يبلغ واحد منهما حد التواتر عدد أو غيره، وليس المراد أن خبر الواحد الوارد عن الشارع يجوز العمل به في بابي الفتوى والشهادة كما قد يتوهم من العبارة ولذا فسرها الشارح دفعاً لهذا التوهم. قوله: (بما يفتي به المفتي الخ) لا يخفى ظهور هذا التقدير في تعليق قول المصنف في الفتوى والشهادة بلفظ العمل، وصحة هذا التعليق لصلوحه للمراد. وأما قول شيخنا العلامة أنه بين به أنه متعلق بحال محذوفة من ضمير «به» أي وأردا في الفتوى لا بالعمل وإلا لكان معناه أن عمل المفتي به في فتواه والشاهد به في شهادته واجب وهو غير مراد، بل غير صحيح في الشهادة أي لأنه لا يجوز الشهادة اعتماداً على خبر واحد انتهى. ففيه نظر أما أولاً فلا نسلم أنه بين به ما ذكر بل لا تحتل عبارته إلا التعلق بلفظ العمل إذ لا يفهم من قولنا «يجب العمل بما يفتي به المفتي» إلا تعلق قولنا بما يفتي بالعمل، وهذا ظاهر في تعلق الظرف في عبارة المصنف بالعمل. وأما ثانياً فلا نسلم تعين تعلقه بالحال المحذوفة المذكورة بل تعلقه بها يوهم خلاف المراد إذ يسبق إلى الذهن منه أن المراد أن الخبر الوارد في الفتوى والشهادة يجوز العمل به وليس مراداً، وإنما المراد أنّ الإفتاء أو الشهادة خبر واحد ومع ذلك يجوز العمل به. وأما ثالثاً فلا نسلم أنه إذا تعلق بالعمل تعين أن يكون معناه ما ذكره بل هو محتمل للمراد احتمالاً قريباً كما لا يخفى. قوله: (كالأخبار بدخول وقت الصلاة الخ) قال شيخنا الشهاب: حق العبارة أن تدخل الكاف على الدخول والتنجيس لأنهما من الأمور الدينية لا نفس الأخبار انتهى. وأقول: ليس مقصود الشارح تمثيل الأمور الدينية حتى يتوجه عليه ذلك بل خبر الواحد بمعنى أخبار الواحد في قوله «يجب العمل فيها بخبر الواحد».

قوله: (قيل سمعاً لا عقلاً لأنه ﷺ كان يبعث الآحاد إلى القبائل والنواحي الخ) فيه أمور: أحدها قال الأصفهاني في شرح المختصر: وفيه أي في هذا الدليل نظر فإن المبعوثين مفتون والمبعوث إليهم العوام ويجب على العوام العمل بقول المفتي ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد انتهى. وأقول: عندي أن هذا نظر في غاية الضعف للقطع بأن المبعوثين لم يقصد بيعتهم إلا مجزّد الأخبار دون الفتوى. والثاني أن من الآحاد المبعوثين لتبليغ الأحكام من أمر بتبليغ التوحيد والأمر بالشهادتين، وقضية ذلك الاكتفاء بخبرهم فيما يتعلق بالإيمان لكن هذا ينافي مقتضى جوابهم السابق عن دليل أحمد على قوله «إن خبر الواحد يفيد العلم مطلقاً» من تسليم أنه لا يعلم به فيما يتعلق بالإيمان مما يطلب فيه العلم. والثالث قال شيخنا العلامة: اعتمد في كون هذا الدليل سمعياً على مجزّد البعث الذي هو أمر مسموع وإذا حققت مناط الدلالة وجدته قوله «فلولا الخ» وهو في قوّة قولك، فلو لم يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة وهو

معروف فلولا أن يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة (وقيل عقلاً) وإن دل السمع

استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم وذلك عقلي لا سمعي اهـ. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض إلا الغفلة عما قرره أئمة الكلام وغيرهم من أن مقدمات الدليل إما عقلية صرفة وهو الدليل العقلي، وإما مركبة من العقلية والنقلية وهو الدليل النقلية، وأنّ الدليل لا تكون مقدماته نقلية صرفة وحيثذ فكون بعض مقدمات هذا الدليل الذي ذكره الشارح عقلياً لا يخرج عن كونه نقلياً، فالاعتراض عليه بما ذكره ساقط. واعلم أنّ ما ذكره الشارح يمكن أن يكون إشارة إلى قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم والتقدير: لو لم يجب العمل بخبر الواحد لما بعث ﷺ الأحاد لتبليغ الأحكام لكنه بعث الأحاد لذلك دليل الشرطية لزوم العبث وعدم الفائدة ودليل الاستثنائية الوجود. فقول الشارح «لم يكن لبعثهم فائدة» إشارة إلى دليل الشرطية. وقوله «كما هو معروف» إشارة إلى دليل الاستثنائية. نعم قد يتوجه على دليل الشرطية منع لزوم العبث إذ لا يلزم من عدم الوجوب انتفاء الفائدة لأنه لو جاز العمل ولم يجب حصلت الفائدة وانتفى العبث إذ جواز العمل فائدة أي فائدة، ويمكن أن يجاب بما يعلم مما سيأتي في الكلام على قوله «لتعطلت وقائع الأحكام» وذلك لأننا نقطع بأنّ الشارع شرع الواجبات مثلاً على أنه يجب اعتقاد وجوبها والعمل بها فلو لم يجب العمل بخبر الأحاد التي اقتصر على بعثها فأتت الفائدة التي قصدتها بشرع الأحكام فليتأمل.

قوله: (وقيل عقلاً) قال شيخ الإسلام: الأولى وقيل وعقلاً ليوافق المنقول. نبه عليه الزركشي وغيره وأشار إليه الشارح بقوله «وإن دل السمع أيضاً بجعل الراو للحال» اهـ. وأقول: يتوجه حيثذ أمران: الأول أنّ مدعي القائل الأوّل على هذا الإثبات بالسمع دون العقل واستدلاله السابق في كلام الشارح لا يفي بذلك إذ ليس فيه تعرّض لنفي الإثبات بالعقل الثاني ما سنبينه من أنه لا فرق بين القولين في أنّ كلّاً منهما مستند إلى السمع، فليس الدليل في واحد منهما عقلياً لأنّ الدليل العقلي ما كان جميع مقدماته عقلية فليتأمل. قوله: (أي من جهة العقل) فإن قلت: لم لم يقل نظير ذلك في قوله «سمعاً» قلت: يحتمل أنه مراده فيكون قد حذف من الأوّل لدلالة الثاني وإن كان الأولى العكس وتكون مخالفتها الأولى لما يأتي. ويحتمل أن يكون قد خص هذا التقدير بالثاني أحوج إليه، وذلك لأنّ إطلاق السمع بمعنى المسموع أكثر من إطلاق العقل بمعنى المعقول، فعلم صحة حمل العقل هنا على المعقول. والمعنى يجب من جهة المعقول أي الدليل المعقول وهو أي الدليل المعقول أنه الخ. فالضمير في «وهو» عائد على العقل بمعنى المعقول. فقول شيخنا العلامة: «لم يكن حمل العقل على المعقول لأنّ المراد به القوّة المدركة» ممنوع مدعي ودليلاً. وقوله «فلو قال أي شيء من جهة العقل ليكون هذا الشيء هو مرجع قوله وهو أنه لكان جيداً» مدفوع بالاستغناء عن ذلك برجوع ضمير «وهو» للعقل بمعنى المعقول كما تقرّر على أنه لا محذور في رجوعه لشيء يفهم من مضمون الكلام على ما هو شائع ذائع في كثير من المواضع. فما أفهمه قوله

أيضاً أي من جهة العقل وهو أنه لو لم يجب العمل به لتعطلت وقائع الأحكام المروية بالآحاد وهي كثيرة جداً ولا سبيل إلى القول بذلك وإنما لم يرجع الأوّل كما رجحه غيره . على ما هو المعتمد عند أهل السنة لأن الثاني منقول عن الإمام أحمد والقفال وابن سريج من

«لكان جيداً» من أنّ ما صنعه الشارح غير جيد ممنوع بلا خفاء فتأمل . واعلم أنه يظهر أن يجوز من حيث المعنى نصب «سمعاً وعقلاً» على إسقاط الخافض وإن كان سماعياً في نحو ذلك أي بالسمع أي المسموع والعقل أي المعقول ولا يجب كونه تمييزاً كما قاله شيخ الإسلام . قوله : (لتعطلت وقائع الأحكام) قال شيخنا العلامة : وفي الاستلزام بحث الإمكان وجود الحكم بخبر الواحد وإن انتفى وجوب العلم لانتفاء شرطه وهو التواتر مثلاً ويكفي في فائدة وجوده جواز العمل اهـ . وأقول : قد فسر هو العمل في قول المصنف يجب العلم به بقوله : لعل المراد بالعمل اعتقاد ما دل عليه من الأحكام الخمسة أو حبس النفس على ما دل عليه من فعل فقط أو ترك فقط أو إرسالها في الفعل والترك مع رجحان أحدهما أو استوائهما اهـ . والظاهر الأوّل .

وحينئذ فلنقاتل أن يقول : المراد لجواز أن تخلو وجواز الخلو ممتنع شرعاً لمنافاته لما دل عليه الدليل من استقرار التكليف في جميع الوقائع ، أو المراد لخلت عن وجوب اعتقاد أحكامها وهو ممتنع أيضاً لما ذكر . ويمكن الجواب على وجه آخر وهو أنا نقطع بأن المقصود من شرع الواجبات مثلاً وجوب اعتقاد وجوبها والقيام بها وذلك يتوقف على الإعلام بها ، وقد اقتصر عليه الصلاة والسلام على الإعلام بواسطة إرسال الآحاد إلى القبائل ، فلولا أنه يجب ما ذكر لتعطل ما قصد بالأحكام كوجوب اعتقاد الوجوب والعمل وهو المراد بقوله «لتعطلت وقائع الأحكام» أي باعتبار ما قصده الشارع فيها . فقوله «ويكفي في فائدة وجوده جواز العمل» يرده أنا نقطع بأن الشارع أراد بوجود الأحكام تعلقها بالمكلفين على الوجه الذي ذكرناه من وجوب اعتقاد الواجبات والعمل مثلاً ، فلا يكفي في فائدة وجودها جواز العمل إذ هو غير الفائدة المقصودة من وجوده فليتأمل . على أنهم صرحوا بأنه يلزم من الجواز الوجوب فقد قال الأصفهاني في شرح المختصر : واحتج المصنف على وجوب العمل بخبر العدل الواحد سمعاً بأنه تكرر العمل بخبر الواحد كثيراً في زمن الصحابة والتابعين في وقائع كثيرة شائماً وذائماً لم ينكر أحد العمل به ، وذلك - أي تكرار العمل به من غير تكبير لأحد - يقضي عدة بأنهم اتفقوا على وجوب العمل به ثم قال : فإن قيل تكرر العمل بخبر الواحد من غير تكبير لا يدل إلا على جواز العمل به سمعاً ، أجب بأنه لا قائل بالفصل بين الجواز سمعاً والوجوب سمعاً فإذا ثبت جواز العمل ثبت الوجوب اهـ . فإن قلت : للزوم مسلم باعتبار دلالة السمع والكلام هنا في الدليل العقلي . قلت : سنين آنفاً أنه أيضاً سمعي بمعنى أنّ بعض مقدماته سمعي كما هو المراد من السمعي .

قوله : (هل ما هو المعتمد عند أهل السنة) أقول : لقاتل أن يقول الاستدلال هنا بالعقل على الوجه المذكور لا ينافي المعتمد عند أهل السنة إذ العقل لم يستقل بإدراك هذا الحكم بل

أئمة السنة كـبعض المعتزلة (وقالت الظاهرية لا يجب) العمل به (مطلقاً) أي عن التفصيل الآتي لأنه على تقدير حجيته إنما يفيد الظن وقد نهى عن اتباعه وذم عليه في قوله تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾ [النجم: ٢٨] قلنا: تقدم جواب ذلك قريباً (و) قال (الكرخي) لا يجب العمل به (في الحدود) لأنها تدرأ بالشبهة لحديث مسند أبي حنيفة «ادرؤوا الحدود بالشبهات»^(١) واحتمال الكذب في الآحاد شبهة. قلنا: لا نسلم أنه شبهة على أنه موجود في الشهادة أيضاً (و) قال (قوم) لا يجب العمل به (في ابتداء النصب) بخلاف ثوانبها حكاه ابن السمعاني عن بعض الحنفية قال: فقبلوا خير الواحد في النصاب الزائد على خمسة أوسق لأنه فرع ولم يقبلوه في ابتداء نصاب

استنبطه من المنقول وهو ما ثبت من أن الشارع شرع أحكاماً تتعلق بالملكفين بشرط العلم بها واقتصر في الإعلام على بعث الأحاد، ولا يخفى أن استنباط العقل الوجوب من ذلك على الوجه الذي تقرّر ليس من باب تحكيم العقل الذي لا يقول به أهل السنة، فكان يمكن التوجيه أيضاً بأنه إنما لم يرجح الأول لأن الثاني لا ينافي مذهب أهل السنة فليتأمل. فإن قلت: يرد ما ذكرت أنه يلزم عليه كون هذا الدليل سمياً لأنه مركب من النقل والعقل فيتحد القولان وهو باطل. قلت: إنما يرد هذا لو ثبت أن هذا القائل جعل هذا الاستدلال في مقابلة القول الأول وهو ممنوع لجواز أن يكون ذكره لا في مقابلة شيء، وسماء عقلياً لأن بعض مقدماته عقلي، ولو ثبت أنه جعله في مقابله كان البحث حيثئذ معه إذ هذا الاستدلال ليس عقلياً صرفاً إلا أن يريد المقابلة في كيفية الاستدلال وإن كان السمع معتبراً في كل منهما، ولا ينافي ذلك تسميته له عقلياً لأنه باعتبار بعض مقدماته فليتأمل وليراجع. قوله: (أي عن التفصيل الآتي) أي لا عن السابق أيضاً حتى يمتنع العمل به في الفتوى والشهادة كما يتوهم من الإطلاق. قوله: (لأنه على تقدير حجيته) قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول هو مستدرك اهـ.^(٢) قوله: (على أنه موجود في الشهادة) قال شيخنا العلامة: قد يفرق بين الحد والشهادة بأنه مقصد وهي وسيلة والوسائل يغتفر فيها ما لا يغتفر في المقاصد اهـ. وأقول: مما يضعف هذا الفرق أنه لو كانت شهادة الآحاد بموجب حد لم يمكن الكرخي ردها فإنه لا سبيل إلى القول به وقبولها يلغي هذا الفرق معنى إذ لا معنى لرد الآحاد الوارد في إثبات الحد وقبول الشهادة بموجبه مع كون المقصود سدّ الطريق الموصل إليه، على أن هذا الفرق مبني على أن المراد الشهادة بغير الحد بمعنى أنه يقبل خبر الآحاد الوارد في شأن الشهادة وهو ممنوع لجواز أن المراد الشهادة بمعنى أن الآحاد تقبل شهادتهم بالحد، وحيثئذ يندفع هذا الفرق من الابتداء فليتأمل.

(١) رواه الترمذي في كتاب الحدود باب ٢، ٥.

(٢) هنا بياض سطرين بخطه كلما في هامش الأصل.

الفصلان والعجاجيل لأنه أصل.

يعني فيما إذا ماتت الأمهات من الإبل والبقر في أثناء الحول بعد الولادة وتم حولها على الأولاد فلا زكاة عندهم في الأولاد مع شمول الحديث لها وهو قول أبي حنيفة الأخير قال: لعدم اشتغالها على السن الواجب. وقال أولاً يجب تحصيله كقول مالك، وثانياً تؤخذ منها كقول الشافعي (و) قال (قوم) لا يجب العمل به (فيما عمل الأكثر) فيه (بخلافه) لأن عملهم بخلافه حجة مقدمة عليه كعمل الكل. قلنا: لا نسلم أنه حجة (و) قالت (المالكية) لا يجب العمل به فيما عمل أهل المدينة فيه (بخلافه) لأن عملهم كقولهم حجة مقدمة عليه. قلنا: لا نسلم حجية ذلك وقد نفت المالكية خيار المجلس الثابت بحديث الصحيحين إذا تباع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا لعمل أهل المدينة بخلافه (و) قالت (الحنفية) لا يجب العمل به (فيما تعم به البلوى) بأن يحتاج الناس إليه كحديث «من مس ذكره

قوله: (يعني فيما إذا ماتت الأمهات من الإبل والبقر) إنما اقتصر عليهما مع أن غيرهما كالغنم كذلك لاقتصار ابن السمعاني على الفصلان والعجاجيل إذ لا يطلقان على أولاد الغنم. قوله: (وقالت المالكية) فإن قلت: الشارح استدل لمذهب المالكية بأن عمل أهل المدينة حجة مقدمة على خبر الواحد ثم منعه، ولو استدل المالكية بأن الظاهر أن خبر الواحد لم يخف عليهم فمخالفتهم له تقتضي أنها مع الإطلاع عليه وعلى ما هو مقدم عليه لم يمكن منعه. قلت: لا نسلم أنه لا يمكن منعه حيثئذ بل يمكن منعه وإسناده بأن الصحابة وقع لهم كثيراً في المدينة العمل بخلاف الحديث ثم رجعوا إليه حين اطلعوا عليه. قوله: (أهل المدينة) ينبغي أن لا يقيدوا بالصحابة بل المجتهدون من نحو التابعين من أهلها كذلك. قوله: (بأن يحتاج الناس إليه) قال شيخنا العلامة: هذا مبني على أنه جعل ما تعم به البلوى واقعاً على خبر الأحاد نفسه إلى آخر كلامه. وأقول: ما زعمه من البناء المذكور ممنوعاً لا يخفى، بل يجوز أن يكون جعله واقعاً على حكم الفعل كحكم المس بل هو المتبادر من قوله «لا يجب العمل به فيما تعم به البلوى» لأن المتبادر من المعمول فيه بالخبر هو الحكم لأنه الذي يدل عليه الخبر ويعمل به فيه أو لا يعمل به فيه. وأما قوله في تأييد ما ادعاه. «ويؤيده التمثيل له الخ» فلا تأييد فيه لجواز أن يكون التمثيل لخبر الأحاد المذكور في قوله «لا يجب العمل به» لا لما تعم به البلوى الذي هو الحكم وأن تكون الهاء في «فتقتضي العادة بنقله» لما تعم به البلوى الذي هو الحكم لا لخبر الأحاد الوارد فيه فإنه يوصف قطعاً بقضاء العادة بنقله، وعلى هذا فكل من قوله «بأن يحتاج الناس إليه» أي إلى ما تعم به البلوى بمعنى الحكم المذكور، وقوله «يكثر السؤال عنه» أي عما تعم به البلوى من الحكم المذكور واقع في محله مناسب كل المناسبة لظهور مناسبة وصف ذلك الحكم باحتياج الناس إليه أي إلى معرفته لكثرة وقوع متعلقة وبكثرة السؤال عنه كذلك. ويجوز أن يراد بما تعم به البلوى نفس الفعل ويكون قول المصنف «فيما تعم به البلوى» على حذف المضاف أي

فليتوضأ»^(١) صححه الإمام أحمد وغيره لأن ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقضي العادة بنقله تواتر التوفر الدواعي على نقله فلا يعمل بالآحاد فيه . قلنا : لا نسلم قضاء العادة بذلك (أو خالفه راويه) فلا يجب العمل به لأنه إنما خالفه لدليل . قلنا في ظنه وليس لغيره اتباعه لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً كما سيأتي مثاله حديث أبي هريرة في الصحيحين «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرّات»^(٢) وقد روى الدارقطني عنه أنه أمر بالغسل من ولوغ ثلاث مرّات . قال : والصحيح عنه سبع مرّات . ويؤخذ من قوله أو خالفه راويه ما صرحوا به من أن الخلاف فيما إذا تقدمت الرواية، فإن تأخرت أو لم يعلم الحال فيجب العمل به اتفاقاً (أو عارض القياس) يعني ولم يكن راويه فقيهاً أخذاً من قوله بعد «ويقبل من ليس فقيهاً» خلافاً للحنفية فيما

في حكم ما تعم به البلوى، وكذا قول الشارح «يكثر السؤال عنه» أي عن حكمه . وقوله «فتقضي العادة بنقله» أي نقل حكمه لكن يشكل عليه قوله «بأن يحتاج الناس إليه» لأن الفعل الذي تعم به البلوى يبعد وصفه باحتياج الناس إليه، ويمكن أن يجاب بأن وصفه بذلك على التجوز من وصف الشيء بوصف ما يتعلق به . قوله : (فتقضي العادة بنقله) قال شيخنا الشهاب رفاقاً لشيخنا العلامة قضيته: إن الخبر حيثنذ مقطوع بكذبه ما مرّ من أن المنقول آحاداً مع قضاء العادة بنقله تواتراً مقطوع بكذبه . فقوله «فلا يعمل بالآحاد فيه» أي لا يجوز وقد مرّ أن المدعي نفي الوجوب اهـ . وأقول: كون المدعي نفي الوجوب ممنوع والتعبير بنفي الوجوب لا ينافي في إرادة الامتناع كما لا يخفى، وإنما عبر بعدم الوجوب مع إرادة عدم الجواز لما تقدم بيانه .

قوله : (يعني ولم يكن راويه فقيهاً أخذاً من قوله بعد الخ) أقول: ليس مقصود الشارح إثبات هذا التقييد بمجرد هذا الآتي كما توهمه شيخنا العلامة لعدم اطلاعه على حقيقة الحال وعدم مراجعته المسألة فنازع في ذلك بما سيأتي مما حاصله إبقاء قول المصنف هنا أو عارض القياسي على إطلاقه وأيده بإطلاق ابن الحاجب والعضد، بل مقصوده أن التقييد بما ذكر هو منقول الحنفية فتعين حمل عبارة المصنف عليه وجعل مفهوم ما يأتي قرينة ذلك الحمل حتى يندفع عن المصنف الاعتراض بأنه ترك من كلام الحنفية هذا التقييد الذي لا بدّ منه بلا قرينة تدل عليه . قال البيضاوي في المنهاج: شرط أبو حنيفة فقه الراوي إن خالف القياس . قال المصنف في شرحه: وقال أبو حنيفة يشترط فقهه إن خالف القياس لأن الدليل نحو قوله ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ [النجم: ٢٨] ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾ [النجم: ٢٨] ينفي جواز العمل بخبر الواحد خالفناه فيما إذا كان الراوي

(١) رواه البخاري في كتاب الصلاة باب ٩ . أبو داود في كتاب الطهارة باب ٦٩ . الترمذي في كتاب الطهارة باب ٦١ . النسائي في كتاب الطهارة باب ١١٧ . أحمد في مسنده (٢٢٣/٢) (١٩٤/٥) .

(٢) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٣٣ . مسلم في كتاب الطهارة حديث ٨٩ ، ٩٠ . النسائي في كتاب الطهارة باب ٥٠ الموطأ في كتاب الطهارة حديث ٣٥ .

يخالف القياس لأن مخالفته ترجح احتمال الكذب. قلنا: لا نسلم ذلك (وثالثها) أي الأقوال (في معارض القياس) أنه (إن عرفت العلة) في الأصل (بنص راجح) في الدلالة (على الخبر) المعارض للقياس (ووجدت قطعاً في الفرع لم يقبل) أي الخبر المعارض لرجحان القياس عليه حيثئذ (أو ظناً فالوقف) عن القول بقبول الخبر أو عدم قبوله لتساوي الخبر والقياس حيثئذ (وإلا) أي وإن لم تعرف العلة بنص راجح بأن عرفت باستنباط أو نص مساوٍ أو مرجوح (قبل) أي الخبر مثال الخبر المعارض للقياس حديث الصحيحين واللفظ للخباري «لا تصزوا الإبل ولا الغنم فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعاً من

فقيهاً لأن الاعتماد على روايته أوثق فوجب بقاء ما عداه على الأصل. وورد بأن عدالة الراوي تغلب ظن صدقه والعمل بالظن واجب كما تقرّر الخ اهـ. فانظر قول البيضاوي «إن خالف القياس» فإنه مصرح بقبول الحنفية رواية الفقيه إذا خالف القياس، وقول المصنف «نقلنا عنهم خالفناه الخ» فإنه نص ظاهر في قبول رواية مخالف القياس إذا كان فقيهاً. وقال الزركشي: وقد نقل في المنهاج عنهم - أي الحنفية - أنهم اشترطوا فقه الراوي إذا خالف الحديث القياس وهو تصريح بأنهم لا يردونه مطلقاً وسيذكره المصنف بعد اهـ. بل النص على ذلك مشهور في أصولهم. قال صدر الشريعة في تنقيحه: فصل الرواي إما معروف بالرواية أو مجهول أي لم يعرف إلا بحديث أو حديثين. والمعروف إن كان معروفاً بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادة وزيد ومعاذ وأبي موسى الأشعري وعائشة رضي الله تعالى عنهم ونحوهم، فحديثه يقبل وافق القياس أو خالفه الخ اهـ. وإذا علمت ذلك علمت أن ما أطال به شيخنا العلامة على قول الشارح أخذاً من قوله «بعد الخ» في غاية السقوط والفساد، وكيف يصح حمل عبارة المصنف على إطلاقها ورد تقييد الشارح إياها مع مخالفة الإطلاق لمفهوم كلام المصنف فيما بعد ولتصريح المصنف هو وغيره من الأئمة عن الحنفية بالتقييد على وفق ما نصوا عليه في أصولهم بمجرد الاستناد لإطلاق عبارة ابن الحاجب والمعضد: إن هذا إلا تساهل فاحش يوجب عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع أو أكثرها، ونعود بالله من عصبية تعمي عن الحق وتصم. فإن قيل: جمع المصنف بين ما هنا وما يأتي يلزمه التكرار. قلت: ممنوع لأن ما هنا في عدم جواز العمل به وما يأتي في عدم قبوله وهما متغايران وإن تلازما فلا تكرر.

قوله: (لتساوي الخبر والقياس حيثئذ) أقول: ولا يمنع من المساواة رجحان نص العلة لمعارضة ذلك بعدم تحقق وجودها في الفرع وقد تمنع المساواة مع انضمام ظن وجودها في الفرع إلى رجحان نصها. قوله: (أي وإن لم تعرف العلة بنص راجح الخ) أي وإن وجدت في الفرع قطعاً كما هو ظاهر إذ لا أثر للقطع بوجودها في الفرع مع عدم رجحان نصها. وبالأولى إذا لم توجد في الفرع لا قطعاً ولا ظناً. وإن احتمل وجودها وترك ذلك لظهوره فإن أقل ما يكفي في وجود العلة في الفرع ظن وجودها وبمجرد احتمال وجودها لا أثر له. قوله: (فرد التمر بدل

تمر^(١) فردّ التمر بدل اللبّن مخالف للقياس فيما يضمن به المتلف من مثله أو قيمته. وتصر ويضم التاء وفتح الصاد من صرى وقيل بالعكس من صرّ (و) قال أبو علي (الجبائي لا بد) في قبول خبر الواحد (من اثنين) بروايته (أو اعتضاد) له فيما إذا كان راويه واحداً كأن يعمل به بعض الصحابة أو ينتشر فيهم لأن أبا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة أنه ﷺ أعطى الجعدة السدس وقال: هل معك غيرك؟ فوافقه محمد بن مسلمة الأنصاري فأنفذه أبو بكر لها. رواه أبو داود وغيره. وعمر رضي الله عنه لم يقبل خبر أبي موسى الأشعري أنه ﷺ قال «إذا استأذن أحدكم ثلاثة فلم يؤذن له فليرجع»^(٢) وقال: أقم عليه البينة. فوافقه أبو سعيد الخدري فقبل ذلك عمر. رواه الشيخان. ويقوم مقام التعدد الاعتضاد. قلنا: طلب التعدد ليس لعدم قبول الواحد بل للتثبت كما قال عمر في خبر الاستئذان إنما سمعت شيئاً فأحببت أن أثبت. رواه مسلم (و) قال (عبد الجبار لا بد من أربعة في الزنا) فلا يقبل خبر ما دونها فيه كالشهادة عليه وحكي هذا في المحصول عن حكاية عبد الجبار عن الجبائي ومشى عليه المصنف في شرح المنهاج فسقط منه هنا لفظة عنه وهو إما تقييد لإطلاق نقل الاثنين عنه كما مشى عليه ابن الحاجب أو حكاية قول آخر عنه في خبر الزنا. (مسئلة المختار وفاقاً للسمعاني وخلافاً

اللبن مخالف للقياس الخ) قال شيخنا العلامة: فيه بحث إذ التمر ليس بدلاً عن متلف لوجوبه مع قيام عين اللبّن فالمثال غير مطابق اه. وأقول: قد قرّر الشافعية رضي الله تعالى عنهم والشارح منهم أنه يجب رد الصاع إذا تلف اللبّن وكذا إذا لم يتلف إذا لم يتراضيا برد اللبّن، وعللوه بأنّ اللبّن بحلبه كالتالف لذهاب طراوته أي فهو تالف حكماً لأن تلف الصفة كتلف الذات وحكم التالف حقيقة أو حكماً رد مثله إذا كان مثلياً، وقيمه إن كان متقوماً. فإيجاب التمر في الحالين مخالف للقياس، وحيثذ فيجوز أن يكون كلام الشارح مفروضاً في التلف حقيقة ولا إشكال، وأن يكون مفروضاً في التلف حقيقة أو حكماً ولا إشكال أيضاً لأنه إنما وجب رد التمر في الحال الثاني لكونه في حكم التالف كما صرحوا به ولهذا امتنع رده على البائع قهراً. فإيجاب التمر في هذه الحالة خلاف القياس فقد تبين أن مطابقة المثال على كل تقدير لا غبار عليها، وأن ما زعمه الشيخ من عدم المطابقة غير صحيح والله الموفق. قوله: (ومشى عليه المصنف في شرح المنهاج) أقول: الهاء في «عليه» عائدة على الحكاية أي ومشى على حكاية هذا عن حكاية عبد الجبار عن الجبائي. وتذكير الضمير نظراً لمعنى الحكاية وهو النقل والميل إلى المعنى في مرجع الضمير أمر مقرر معهود شائع، فنفي الحسن عنه الذي أفهمه كلام شيخنا

(١) رواه البخاري في كتاب البيوع باب ٦٤، ٦٥. مسلم في كتاب البيوع حديث ١١. الترمذي في كتاب البيوع باب ٢٩. الموطأ في كتاب البيوع حديث ٩٦. أحمد في مسنده (٢٤٢٢، ٢٧٣).

(٢) رواه البخاري في كتاب الاستئذان باب ١٣. مسلم في كتاب الأدب حديث ٣٢، ٣٤. أبو داود في كتاب الأدب باب ١٢٧. الترمذي في كتاب الاستئذان باب ٣ أحمد في مسنده (٦/٣، ١٩٦).

للمتأخرين) كالإمام الرازي والآمدني وغيرهما (أن تكذيب الأصل الفرع) فيما رواه عنه كان قال ما رويت له هذا (لا يسقط المروي) عن القبول لاحتمال نسيان الأصل له بعد روايته

العلامة هنا حيث قال: الذي يحسن تأنيث الضمير في «عليه»، وفي قوله «وهو» ليعود على حكاية لأن المشي عليه والتقييد للإطلاق وحكاية قول آخر إنما هو الحكاية لا المحكي ليس في محله.

قوله: (لا يسقط المروي عن القبول) فيه أمور: الأول أن ظاهره أنه لا سقوط وإن تميز الأصل بنحو الأضطية. وبكل حال قد يستشكل عدم السقوط هنا على عدم قبول زيادة العدل أو التعارض في بعض الصور الآتي بيانها إلا أن يفرق بأن سكوت الساكت عنها يتضمن نفيها عن النبي عليه الصلاة والسلام وإنكار الأصل إنما يضمن نفي روايته لها لا نفيها عنه عليه الصلاة والسلام مع احتمال نسيانه وفيه نظر، لأن نفيه روايتها مع روايته غيرها إن لم يكن من قبيل زيادة العدل كان في معناها إلا أن يفرق باحتمال النسيان. الثاني قال شيخ الإسلام قال الماوردي وغيره: إلا أنه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الأصل وفيه نظر اه. وقضية صنيع السيوطي في شرح التقريب أنه يجوز للفرع روايته عن الأصل على قول السمعاني كما هو مقتضى نظر الشيخ فإنه لما قال النووي في التقريب: إذا روى حديثاً ثم نفاه المسمع فالمختار أنه إن كان جازماً بنفيه بأن قال ما رويته ونحوه وجب رده ولا يقدح في باقي روايات الراوي عنه اه. قال هو ما نصه: ومقابل المختار عدم رد المروي، واختاره السمعاني وعزاه الشاشي للشافعي وحكى الهندي الإجماع عليه، وجزم الماوردي والروياتي بأن ذلك لا يقدح في صحة الحديث إلا أنه يجوز للفرع أن يرويه عن الأصل فحصل ثلاثة أقوال. وثم قول رابع وهو أنهما يتعارضان ويرجح أحدهما بطريقه وصار إليه إمام الحرمين اه. الثالث أن عدم القبول يوافقه ما قرره في بحث الإجازة حيث قالوا: واللفظ للتقريب للنووي. وإذا قال المسمع بعد السماع لا ترو عني أو رجعت عن أخبارك ونحو ذلك غير مسند ذلك إلى خطأ منه أو شك ونحوه لم تمتنع روايته أي فإن أسنده إلى ذلك امتنعت اه. وذلك أنه لأنه إذا كان الشك يمنع فالتكذيب كذلك بل أولى، فقياس ما مشى عليه المصنف عدم الامتناع في الإسناد إلى نحو الشك اللهم إلا أن يفرق بأن الإسناد إلى الشك المذكور يقتضي الشك في أصل الورد ولا كذلك التكذيب المذكور فإنه إنما يقتضي نفي روايته هو فقط فليتأمل. وأما الإسناد إلى نحو الخطأ ففيه نظر، ويحتمل عدم الامتناع لأنه كالتكذيب ويحتمل الفرق وهو أقرب. الرابع قال شيخ الإسلام: والمراد بالمروي ما تكاذباً فيه سواء أكان حديثاً أو بعضه اه. أي فلا يقدح التكذيب في باقي مرويات الفرع كما تقدم عن التقريب. الخامس لو عاد الأصل وحديث به أو حدث به فرع آخر ثقة عنه ولم يكذبه فهو مقبول. صرح به القاضي أبو بكر والخطيب وغيرهما. قوله: (لا احتمال نسيان الأصل) أقول: لا يخفى أن قبول خبير العدل والعمل به لا يتوقف على ظن صدقه كما يعلم من تصفح كلام الفقهاء، ومن ذلك قولهم في باب الشفعة «لو أخبر الشفيع بالبيع ثقة فلم يصدقه لم يعذر» وإيجابهم الصوم

للفرع فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحاً. (ومن ثم) أي من هنا وهو أن تكذيب

بشهادة عدل، وكذا بأخبار فاسق في حق من ظن صدقه ولو اشترط في العدل ظن الصدق استوى مع الفاسق، وقد فرقوا بينهما كما ترى وكما يدل عليه إطلاق المصنف وغيره هنا وجوب العمل بخبر الواحد، وكما يدل عليه قوله الآتي «وإن شك أو ظن والفرع جازم فأولى بالقبول» وعليه الأكثر فإنه قد لا يحصل ظن الصدق حينئذ مع إيجابهم القبول من غير تفصيل. نعم ظن عدم الصدق لا يعد أن يمنع من القبول بشرط وجود سند معتبر له وهذا أمر آخر لا يختص بهذا، بل يجري في أصل قبول العدل وإن وافقه الأصل. وإن علمت ذلك علمت قطعاً اندفاع قول شيخنا العلامة «اعلم أن القبول منوط بظن الصدق لا بمجرد احتمال، ولا ظن مع قيام الاحتمالات المتساوية فلا قبول الخ» فتأمل.

قوله: (فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحاً) أقول: لا يخفى مع أدنى انصاف وأدنى إصغاء للحق وسلامة من العصبية أن حاصل استدلال الشارح كغيره باحتمال النسيان والمقصود منه هو أن الفرع عدل أي شرعاً وهو من تكون عدالته ثابتة بحسب الظاهر أعم من أن تثبت أيضاً في الواقع أولاً. والعدل شرعاً يجب العمل بقوله بشرطه إذا كان فيما يعمل فيه بقول العدل، ومجرد تكذيب الأصل له لا يوجب كذبه قطعاً لاحتمال نسيان الأصل له فلا يكون تكذيبه قادحاً في ثبوت عدالته شرعاً والعمل بها كما لو لم يكذبه بجامع ثبوت العدالة شرعاً والحكم بها وعدم تحقق المانع منها كما أن تكذيب الفرع للأصل لا يكون قادحاً في عدالة الأصل لثبوتها شرعاً والحكم بها، وعدم تحقق القادح فيها لجواز أن يكون الفرع صادقاً في تكذيبه والأصل كاذباً في تكذيبه كذباً لا يقدح فيه ولا في الروي لنسيانه روايته للفرع. فالفرع في قول الشارح فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحاً ليس هو انتفاء الجرح في الواقع حتى يمنع صحة التفرع بوجود احتمال العمل وحتى ينسب التفرع إلى أنه مبني على اشتباه الاحتمال بالمتحمل، بل الفرع هو انتفاء الجرح شرعاً أي في الظاهر والحكم أي لا يحكم بجرحه ليتنفي قبوله لأن ذلك - أعني الظاهر والحكم - هو المدار شرعاً فيما الكلام باعتباره وهو القبول وعدم القبول كما هو في غاية الوضوح مما تقرر في الشرع. ولا شبهة لعاقل في صحة هذا التفرع على هذا الوجه ولا في حسنه وموافقته لقول العضد وإن كان مخالفاً بالنسبة للسقوط ما نصه: فالاتفاق على أنه يسقط الروي أي لا يعمل بذلك الحديث لأن أحدهما كاذب قطعاً من غير تعيين، ولا يقدح في عدالتهما لأن واحداً منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلاً ولا يرفع اليقين بالشك اهـ. فانظر كيف أثبت العدالة محتجاً بأن المسقط لها لم يعلم، بل يحتمل انتفاؤه في حق كل واحد بعينه فإن حاصل هذا تفرع ثبوت عدالتهما على احتمال انتفاء القادح وليس مراده قطعاً إلا العدالة شرعاً كما لا يخفى. والحاصل أن كلام الشارح وغيره في هذا المقام إنما هو في العدالة والجرح بحسب الظاهر والحكم لا بحسب الواقع لأن مناط القبول وعدمه شرعاً اللذين هما المقصود بالبيان ههنا إنما هو العدالة والجرح بحسب ما ذكر. وإذا علمت ذلك حق

التأمل علمت قطعاً أن ما وقع في شيخنا العلامة ههنا وحسب أنه شيء وهو ليس بشيء من تشييعه على الشارح ونسبته إلى الاشتباه حيث قال «اعلم أن الاحتمالات أربعة الكذب سهواً وعمداً في جانب الراوي أو الأصل والجرح لا يثبت مع احتمالي العمد كما لا ينتفي مع احتمالي السهو فلا يصح أن أحد هذين الاحتمالين يوجب نفي الجرح مطلقاً لقيام كل من الاحتمالين الأولين. نعم ثبوت كل من المحتملين الأولين يوجب الجرح وكل من المحتملين الأخيرين يوجب نفيه، وهذا الذي قاله الشارح من اشتباه الاحتمال بالمحتمل» اهـ. لا منشأ له إلا الغفلة الفاحشة والاشتباه القبيح وذلك لأنه توهم أن المراد تفريع نفي الجرح في الواقع وهو خطأ ظاهر لا يليق أن يصدر عن عاقل فضلاً عن فاضل، وإنما المراد تفريع نفي الجرح في الظاهر والحكم لأنه المدار لما الكلام فيه من القبول وعدمه كما تبين، ولا شبهة في انتفاء الجرح في الظاهر يتفرع على احتمال السهو ولا يتوقف على ثبوت نفس السهو في الواقع بخلاف انتفاء الجرح في نفس الأمر فإنه إنما يتفرع على ثبوت السهو في الواقع ولا يكفي فيه مجرد الاحتمال لكن الكلام إنما هو في انتفاء الجرح في الظاهر والحكم لا في انتفائه في الواقع. وعلمت أيضاً أن قول شيخنا الشهاب في قول الشارح «لاحتمال نسيان الأصل» ما نصه «يحمل أيضاً صدقه واستواء الاحتمالين مانع من ظن الصدق الذي هو مناط قبول الرواية» اهـ. مدفوع لانا لا نسلم استواء الاحتمالين لأن احتمال النسيان مؤيد باستصحاب عدالة الفرع المتيقنة فهو أرجح. لا يقال واحتمال صدقه مؤيد باستصحاب عدالته هو المتيقنة لانا نقول: عدالته لا تقتضي صدقه في الواقع وإنما تقتضي عدم تعمد كذبه لأن التعمد هو الذي ينافيها. وبالجمله فالحكم بعدالته شرعاً قضيته قبوله شرعاً من غير اعتبار ظن صدقه كما يعرف من تصفح كتب الأصول والفروع، ولهذا صرح الفقهاء في مواضع بقبول قول العدل من غير شرط، وبقبول قول غيره بشرط ظن صدقه وهذا صريح في أن قبول قول العدل لا يتوقف على ظن صدقه بالفعل وإلا لاستوى العدل وغيره فتأمله.

قوله: (فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحاً) فيه أمران: الأول قال الكمال: عبارة مقلوبة حقها بتكذيب الآخر له اهـ. وأقول: لك منع القلب لجواز كون التكذيب مصدراً مضافاً للمفعول. وقوله «للآخر» متعلق بالتكذيب على أنه حال منه مثلاً، والمعنى فلا يكون واحد منهما بالتكذيب الواقع عليه الثابت ذلك التكذيب للآخر على سبيل الفاعلية مجروحاً. الثاني أن الكلام في سقوط مروى الفرع وكان يكفي أن يقول فلا يكون الفرع بتكذيب الأصل له مجروحاً قلت: لما فرع المصنف على عدم السقوط عدم رد شهادة الفرع والأصل إذا اجتماعاً وكان ذلك يتوقف على انتفاء الجرح عن كل منهما فيما ذكر تعرض الشارح لانتفاء الجرح عن الأصل إيضاحاً لذلك التفريع وتوطئة له. فإن قلت: عدم السقوط لا يترتب عليه عدم رد الشهادة فإنه لا يلزم من قبول المروي قبول الشهادة لأن الشهادة أضيق من الرواية كما ذكره

الأصل الفرع لا يسقط المروي أي من أجل ذلك نقول (لو اجتماعاً في شهادة لم ترد) ووجه الإسقاط الذي نفى الآمدي الخلاف فيه أن أحدهما كاذب ولا بد. ويحتمل أن يكون هو

الشارح بعد فكيف صح التفریح؟ قلت: المراد أنه لما قبلت روايته دل ذلك على عدالته ومقتضى العدالة القبول إلا لما منع والأصل عدمه. قوله: (ومن ثم لو اجتماعاً في شهادة لم ترد) اعترضه الكوراني بعد أن أيد مختار المصنف حيث قال: والحق ما ذهب إليه المصنف لأن الأكثرين على أنه لو قال لا أدري أرويته له أم لا يحتج بذلك المروي. وعللوه بجواز النسيان وكما احتل النسيان في صورة الشك فكذلك في صورة الإنكار، فكم من مصر على نفي أمر ثم يقر به معتذراً بالنسيان لكن تعليقه بقبول شهادتهما إذا اجتماعاً في قضية ليس بسديد لأننا قد ذكرنا أن عدالتهما المحققة لا تزول بالشك، فقبول قولهما في تلك الشهادة لا يستلزم قبوله في الخبر الذي أحدهما كاذب فيه قطعاً فالفرق واضح اهـ. وأقول: أما تأييده مختار المصنف بمسألة الأكثرين المذكورة أي وهي الآية في قول المصنف «إن شك أو ظن والفرع جازم الخ» فظاهر ولو أيد بصورة الظن كان أبلغ. والحاصل أن كلاً من مسألة مختار المصنف ومسألة الأكثرين المذكورة قد يحصل فيهما ظن صدق الفرع وإن كذب الأصل الفرع أو ظن أنه ما رواه له والوجد أن يؤيد ذلك فإنك قد تجزم بصدق المخبر لك عمن ينكر ذلك المخبر به ولا يتأثر بإنكاره وقد لا يحصل فيهما ظن صدق الفرع، فالقبول في مسألة الأكثرين ليس إلا لوجود العدالة وإن لم يظن الصدق بل وإن ظن عدمه بلا سند معتبر فليثبت القبول أيضاً في مسألة المصنف لوجود العدالة. والفرق بينهما بقوة المعارض في مسألة المصنف وهو تكذيب الأصل وضعفه في مسألة الأكثرين وهو ظن الأصل لا أثر له حيث لم يعتبر في القبول ظن الصدق كما لا يخفى. وأما اعتراضه تعليلاً المصنف فيجاب عنه بأن وجه كلام المصنف قياس قبول المروي على قبول شهادة الكاذب منهما مع قيام المعارض فيهما من تكذيب الأصل في الأول وكذب الشاهد في الثاني، فكما لم يعتبر الكذب لاحتمال عدم التعمد فلا يعتبر تكذيب الأصل لاحتمال نسيانه مع عدالة الراوي المقتضية للقبول، فلا يضر تحقق كذب أحدهما فيما زعمه لاحتمال أنه الأصل فلا يسقط مقتضى العدالة المحققة بمجرد احتمال كذب الفرع وصدق الأصل فاندفع قوله «غير سديد الخ».

قوله: (إن أحدهما كاذب ولا بد) أي كاذب سهواً. وكذا قال شيخنا العلامة قال: كما يشير إليه بقوله الآتي «إذا كان عمداً» اهـ. وأقول: مما يبطل ما قاله قول الشارح ولا بد فإن معناه أن كون أحدهما كاذباً أمر لازم ولزوم كذب أحدهما سهواً باطل قطعاً لجواز أن يكون عمداً، فالصواب أن المراد أعم من كونه سهواً أو عمداً. وأما قوله «كما يشير إليه بقوله الآتي الخ» فمما يتعجب من الاستدلال به على ما زعمه لأن حاصل قوله الآتي المذكور كما هو ظاهر أن الكذب المحتمل إنما يسقط العدالة على تقدير أحد قسميه وهو أن يكون عمداً، ولا يخفى صراحة هذا في تعميم الكذب في ذلك القول فكيف مع ذلك يسوغ لتأمل أن يحصره في العمد

الفرع فلا يثبت مرويه، ولا ينافي هذا قبول شهادتهما في قضية لأن كلا منهما يظن أنه صادق والكذب على النبي ﷺ الذي يؤول إليه الأمر في ذلك على تقدير إنما يسقط العدالة إذا كان عمداً، ولو استوضح المصنف على الأول بما بناه عليه لسلم من دعوى التنافي بين

ويستدل به على تقييد الأول بالسهو؟ فاعرف أمثال هذا التساهل من الشيخ وعدم أمان التأمل وقس عليه اعتراضاته على المصنف والشارح ليهون عليك الحال في ردنا تلك الاعتراضات على المصنف بما لا مزيد عليه وبالله المستعان. قوله: (لأن كلا منهما يظن أنه صادق والكذب على النبي الذي يؤول إليه الأمر في ذلك على تقدير إنما يسقط العدالة إذا كان عمداً) قال شيخنا العلامة: قوله «إذا كان عمداً» وهو منتف فيما نحن فيه إذ الفرض أن كلا منهما عدل وهو لا يعتمد الكذب عليه عليه أفضل الصلاة والسلام، ومقتضى كلامهم أنهم حملوا الكذب على العمد ولم يسقطوا به عدالة كل منهما لأن عدالته معلومة وكذبه محتمل واليقين لا يرفع بالشك الخ اهـ. وأقول: لا يخفى أن معنى هذا التعليل الذي ذكره الشارح هو أن الكذب على النبي ﷺ الذي يؤول الأمر على تقدير كونه من الراوي إنما يسقط العدالة إذا كان عمداً إلا أن كونه عمداً غير محقق فلا يحكم بسقوط العدالة المحققة بمجرد الاحتمال، فقول شيخنا «ومقتضى كلامهم أنهم حملوا الكذب على العمد الخ» غير صحيح فإنهم لم يحملوه على العمد كما ترى، بل غاية الأمر أنهم حكموا باحتماله واحتمال كونه عمداً فكان الصواب أنت يقول «ومقتضى كلامهم أنهم جوزوا الكذب وجوزوا كونه عمداً ولم يسقطوا به عدالة كل منهما لأن عدالته معلومة الخ» فتأمل.

قوله: (ولو استوضح المصنف على الأول الخ) قال شيخنا العلامة: قد يراد الاستيضاح بأن قبول الشهادة بشروط بظن الصدق فيها للعدالة وهو ثابت إذ صح تبين أنها لا تسقط بالتكذيب عمداً لعدم تعين محله ولا سهواً لعدم منافاته لها، والرواية مشروطة بظن الصدق فيها وهو مع التكذيب منتفٍ لقيام الاحتمالات. والحاصل أن التكذيب المبهم محله مسقط للرواية دون الشهادة انتهى. وأقول: ما ذكره وحصله ممنوع بل تحكم بل العبرة في كل من الشهادة والرواية مظنة الصدق وهو العدالة شرعاً وإن لم نظن نحن الصدق بالفعل كما هو ظاهر من محله بل نص العلماء على أن باب الشهادة أضيّق وأكثر شروطاً من باب الرواية، وأنه يتوسع في الرواية ما يتوسع في الشهادة يقتضي أن الرواية أولى بالقبول مع الاحتمال من الشهادة. لا يقال لكن بينهما هنا فرق فإنه بتقدير تحقق الكذب عمداً يلزم انتفاء المروي ولا يلزم انتفاء المشهود به لأن المروي متعلق الرواية والمشهود به ليس متعلق الشهادة لأننا نقول: أما أولاً فلا أثر لهذا الفرق لأنه يكفي في الجامعة أن الكذب عمداً يوجب سقوط قوله «بالنسبة للمشهود به» فكما لم يؤثر مجرد احتمال ذلك مع ثبوت العدالة شرعاً فلا يؤثر احتمال النسبة للمروي مع ثبوت العدالة شرعاً. وأما ثانياً فلا نسلم أن تحقق الكذب عمداً يلزمه انتفاء المروي في الواقع، بل يمكن

المبني والثاني التي أفهمهما بِنَاوَه (وإن شك) الأصل في أنه رواه للفرع (أو ظن) أنه ما رواه له (والفرع العدل جازم) بروايته عنه (فأولى بالقبول) للخبر عما جزم فيه الأصل بالنفي (وعليه) أي على القبول (الأكثر) من العلماء لما تقدم من احتمال نسيان الأصل ووجه عدم القبول القياس على نظيره في شهادة الفرع على شهادة الأصل. وأجيب بالفرق بأن باب الشهادة أضيق إذ اعتبر فيه الحرّية والذكورة وغيرها ولو ظن الفرع الرواية وجزم الأصل بنفيها أو ظنه. قال في المحصول: في الأول تعين الرد وفي الثاني تعارضاً والأصل العدم والأشبه القبول (وزيادة العدل) فيما رواه على غيره من العدول (مقبولة إن لم يعلم اتحاد المجلس) بأن علم تعدده لجواز أن يكون النبي ﷺ ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لأن الغالب في مثل ذلك التعدد (وإلا) أي وإن علم اتحاد المجلس (فثالثها) أي الأقوال (الوقف) عن قبولها وعدمه والأول القبول لجواز غفلة غير من زاد عنها، والثاني عدمه من الجواز خطأ زاد فيها (والرابع إن كان غيره) أي غير من زاد (لا يغفل) بضم الفاء (مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل) أي الزيادة وإلا قبلت (والمختار وفاقاً

اجتماعهما بأن يتحقق في الواقع رواية الأصل لذلك المروي ثم يتعمد الفرع روايته عنه مع اعتقاده عدم روايته له. لا يقال سلمنا ذلك لكن المروي ساقط الثبوت من حيث رواية الفرع على ذلك التقدير والكلام في ذلك لانا نقول: والمشهود به ساقط الثبوت من حيث شهادة الفرع على ذلك التقدير والكلام في ذلك فليتأمل. قوله: (لما تقدم من احتمال نسيان الأصل) قال شيخنا العلامة: وفي توجيه الشارح ما مر من إعمال أحد الاحتمالين دون الآخر، فإن أراد أن احتمال النسيان ترجح بجزم الفرع فلا بد من جعل الجزم المذكور جزءاً من علة القبول. وأقول: وجه إعمال الشارح أحد الاحتمالين دون الآخر موافقته للعدالة المحققة المستصحة عند الشك فلا حاجة إلى الجعل المذكور.

قوله: (إن كان غيره لا يغفل) قال شيخنا العلامة: صريح كلام ابن الحاجب والعضد أن غير الراوي إذا كان لا يغفل أي لكثرتهم لا يقبل خبر الراوي للزيادة اتفاقاً. وأقول: أما أولاً فهذا إنما يرد لو سلم ما دل عليه كلامهما من ثبوت الاتفاق وهو في محل المنع، وما يؤيد منعه وراء كلام المصنف المتفق على سعة اطلاعه وكثرة استدراكه على غيره وكونه حجة في تحرير الوفاق، والخلاف ما دل عليه كلام غيرهما من أنه محل خلاف أو لم يثبت الاتفاق عليه، وقد عبر الصفي الهندي بعد إطلاعه حكاية القبول والمنع والتوقف بقوله «ومنهم من فصل وقال إن الذين لم ينقلوا الزيادة إن كانوا جماعة لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة ابتداء ودواماً لم يقبل وإلا قبلت انتهى. ولو ثبت الاتفاق المذكور ما صح له مقابلة هذا التفصيل بما قبله وعبارة تقريب النووي ومذهب الجمهور من الفقهاء والمحدثين قبولها أي الزيادة مطلقاً. وقيل لا تقبل مطلقاً. وقيل تقبل إن زادها غير من رواه ناقصاً ولا تقبل ممن رواه مرة ناقصاً. وقسمها الشيخ - أي ابن

للسمعاني المنع) أي منع القبول (إن كان غيره) أي غير من زاد (لا يغفل) أي مثلهم عن مثلها عادة (أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها) وبهذا يزيد هذا القول على الرابع وإن لم يكن الأمر

الصالح - أقساماً أحدها زيادة تخالف الثقات فترد كما سبق أي لشذوذ الزيادة حيثئذ. الثاني ما لا مخالفة فيه كتفرد ثقة بجملة حديث فيقبل - قال الخطيب - باتفاق العلماء. الثالث زيادة لفظة في حديث لم يذكرها سائر رواته كحديث «جعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً»^(١) انفرد أبو مالك الأشجعي فقال «وتربتها طهوراً» فهذا يشبه الأول أي المردود من حيث إن ما رواه الجماعة عام وما رواه المنفرد خاص، ويشبه الثاني أي القبول من حيث إنه لا منافاة بينهما والصحيح قبول هذا الأخير انتهى. فلم يتعرض لهذا التفصيل لكنه نقله السيوطي في شرحه عن ابن الصباغ من جملة مقالات أخر حكاهما عن أربابها، ولو كان هذا محل وفاق لم يسغ نقله عن ابن الصباغ دون غيره مقابلاً به مقالات غير المطلقة عن هذا التفصيل. وحكى شيخ الإسلام في شرح الألفية أقوالاً كثيرة في القبول والرد معبراً في كل منها بقيل منها قوله وقيل لا تقبل إن كثر الساكتون عنها ولم يغفل مثلهم عن مثلها انتهى. ولو كان هذا محل وفاق لم يصح هذا الصنيع. وأما ثانياً فمن تتبع صنيع الأئمة في حكاية الخلاف علم أنهم قد يخصصون بعض الأقوال بذكر زيادة ليست من محل الخلاف، وسبب ذلك اختصاص بعض المختلفين بالتصريح بتلك الزيادة وسكوت غيره عنها مع أنه يقول بها فيقصد عند حكاية الخلاف حكاية ما وقع على الوجه الذي وقع مع اعتقاد الاتفاق على بعض ما أضيف لبعضهم دون بعض، وهذا مما لا يمترى فيه من له أدنى خبرة بصنيع الأئمة فلم يلزم من ذكر الرابع في عبارة المصنف أن جميع ما فصل فيه محل خلاف فتدبر.

قوله: (والمختار وفاقاً للسمعاني المنع إن كان غيره لا يفعل أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها) أقول: لا يخفى مع أدنى تأمل أن حاصل هذه العبارة أمران: الأول منع القبول في حالتين: إحداهما أن يكون غير من زاد لا يغفل مثلهم عادة عن الزيادة، سواء كانت مما تتوفر الدواعي على نقله أو لا. والثانية أن تكون الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله، سواء كان غير من زاد يغفل مثلهم عادة أو لا. والأمر الثاني القبول في غير هاتين الحالتين وهو أن يكون مثلهم يغفل ولا تتوفر الدواعي على نقله ولا شبهة لعاقل في صحة هذا التفصيل ووجاهته فإنه لا يخفى أن كلاً من الحالتين في الأمر الأول معقول في نفسه لا فساد فيه ولا اختلال بوجه، وأن الحكم بمنع القبول فيهما في غاية الوضوح. والحكم في الحالة الثانية بمنع القبول مع اقتضاء كون الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً القطع بكذبها لا إشكال فيه، لأن ذلك الاقتضاء مما يؤكد ذلك الحكم ويعينه وهذا في غاية الظهور. غاية ما يختلج به الوهم هنا أن

(١) رواه البخاري في كتاب التيمم باب ١. مسلم في كتاب المساجد حديث ٣-٥. أبو داود في كتاب الصلاة باب ٢٤ الترمذي في كتاب المواقيت باب ١١٩. أحمد في مسنده (٢٥٠/١).

يقال: هذا معلوم فلا حاجة إليه وهذا وهم فاسد. أما أولاً فإن كونه معلوماً لا يمنع ذكره هنا لاستيعاب أقسام ذلك التفصيل المختار. وأما ثانياً فللاشارة إلى أنه لا فرق في تلك الحالة بين أن يكون غير من زاد يغفل مثلهم أولاً دفعاً لما قد يتوهم من قبول الزيادة إذا كان مثلهم يغفل لاحتمال أن سبب عدم روايتهم لها غفلتهم. أو يقال: هذا يقتضي أن ما تتوافر الدواعي على نقله من محل الخلاف وهو غير صحيح ما تقدم أن ما تتوافر الدواعي على نقله يقطع بكذب نقله بطريق الآحاد، وهذا - أعني دعوى الاقتضاء المذكور - ممنوع إذ لا يلزم من ذكر بعض الأحوال في بعض أقوال الخلاف كونه من محل الخلاف، بل قد يذكر في بعضها بعض الأمور المتفق عليها لاختصاص قائله بذكره لاعتنائه باستيفاء أقسام الحكم عنده والتأكيد في دفع التوهم عنده مع سكوت غيره عنه مع كونه يقول به فيقصد حاكي الخلاف حكاية ما وقع من الأئمة على الوجه الذي وقع من غير تصرف فيه كما تقدم بيان ذلك، على أنه يمكن أن يكون ما تتوفر الدواعي على نقله من محل الخلاف بالنظر للرافضة المخالفين في كونه مقطوعاً بكذبه وإن لم يصرح بمخالفتهم هنا، فيكون التعرض لهذا القسم إشارة إلى خلافهم فيه. وأن الأمر الثاني أيضاً معنى معقول في نفسه لا فساد فيه ولا خلل، وأن الحكم بالقبول فيه في غاية الوضوح أيضاً لوجود شرط القبول من غير معارض.

والحاصل أنه لا خلل بوجه في هذه المعاني المذكورة في هذا التفصيل ولا في الأحكام المبينة لها، وإذا علمت ذلك علمت قوياً أن ما أطال بالتشنيع به على المصنف ههنا شيخنا العلامة حيث قال ما نصه قوله «وكانت تتوفر الدواعي على نقلها» معنى تتوفر تكثر وتجتمع ومعنى الدواعي الأسباب الباعثة، فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل تواتراً، فالنقل الواقع في السبب وهو الذي تتوفر الدواعي عليه هو النقل مطلقاً لا بقيد التواتر، والنقل الواقع في المسبب وهو الذي تقضي العادة به هو النقل التواتر لا مطلقاً يرشدك إلى هذا قول ابن الحاجب وغيره «إذا انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير فهو كاذب قطعاً» إذا علمت هذا تبين لك أن تقدير الشارح تواتراً بعد قول المصنف في المقطوع بكذبه والمنقول آحاداً مما تتوفر الدواعي على نقله غير مسلم، وأن التفصيل الذي اختاره المصنف هنا غير صحيح لأن الذي تتوفر الدواعي على نقله تقضي العادة بنقله تواتراً فنقله آحاداً يوجب القطع بكذبه، سواء كان غير الناقل يغفل مثله أم لا. خطأ ظاهر كما هو في غاية الظهور خصوصاً بعد تأمل ما قررناه فإن قوله «لأن الذي تتوافر الدواعي على نقله الخ» إن أراد به أن كلام المصنف أفاد خلاف ذلك فهو باطل بلا شبهة كما لا يخفى مع تأمل مع ما قررناه، فانظر إلى الأمرين اللذين هما حاصل عبارة المصنف كما بيناه هل تجد في واحد منهما مخالفة بوجه من الوجوه كما ذكر؟ كلا والله بل كلام المصنف في هذا القسم مصرح بعدم القبول وعدم القبول لا ينافي أنه لقضاء العادة بكذبه وإن لم يصرح بذلك هنا لأن عدم القبول صادق مع القطع بالكذب

كما هو بديهي. غاية ما يتوهم أن كلام المصنف يقتضي أن ذلك محل خلاف وقد تبين بما لا مزيد عليه أنه لا يقتضي ذلك لأنه كثيراً ما يذكر في حكاية الخلاف بعض الأحوال المتفق عليه مضافاً لبعض الأقوال دون غيره للسبب الذي تقدم بيانه، على أنه لو سلم اقتضاؤه ذلك لكن هذا لا يقتضي بطلان التفصيل كما هو جلي لأن التفصيل صحيح في نفسه إذ لا معنى لصحته إلا ثبوت الأحكام المبينة فيه وهي ثابتة قطعاً. وأما اقتضاء أن بعض أحوال محل خلاف مع أنه محل وفاق فهذا أمر خارج عن صحة التفصيل لو فرض بطلان هذا لم يلزم من بطلانه بطلان التفصيل لظهور أن أحكام التفصيل شيء وأن كونها محل خلاف أو وفاق شيء آخر، فكيف يقتضي بطلان أحدهما لو فرض بطلان الآخر؟

وإن سلم أن كلام المصنف لا يفيد خلاف ذلك فتعليل عدم صحته به مما لا معنى له بل هو هوس واضح، والذي يظهر لي أن منشأ هذا الاعتراض الفاسد سقم النسخة الواقعة للشيخ وأنها هكذا «وكانت تتوفر الدواعي» بالواو، فيكون توفر الدواعي شرطاً في الرد إذا كان مثلهم لا يغفل. ومفهوم هذا أنه يقبل إذا ان مثلهم يغفل وأن مجرد توفر الدواعي لا يقتضي الرد مع أنه يوجب القطع بالكذب مطلقاً، وهذه النسخة تحريف بلا نزاع، وخلاف لفظ المصنف من غير دفاع. وإنما لفظه هكذا «أو كانت» بـ «أو» كما اتفقت عليه النسخ الصحيحة. ومن العجاب ما جرت به عادة الشيخ كما علمناه بالمشاهدة من تعويله في هذا الكتاب وغيره على ما يقع له من النسخ السقيمة وبناء التشنيعات الشنيعة عليها من غير مراجعة غير النسخة التي بيده، ولا مراعاة احتمال سقمها وتحريفها، ولقد شاهدته غير مرة في تدريسه تفسير البيضاوي يبالغ في بعض الإشكالات أو الاعتراضات فيبين له الحاضرون أن نسخته سقط منها نحو السطر والسطرين مما أوجب سقوطه ما وقع فيه من الإشكالات والاعتراض فينتقل عما كان فيه ولا يلتفت لإصلاح نسخته.

ومما يرشدك إلى أن المنشأ ما ذكرناه دليله المذكور وقوله في صدر القولة قوله «وكانت» فإنه بالواو كما هو كذلك في خط بعض الفضلاء الناقلين من خطه، وهذا أمر مشكل يوجب عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع ولا حول ولا قوة إلا بالله. وأن قول شيخنا الشهاب في قول المصنف «أو كان تتوفر الدواعي» على نقله ما نصه: قد مر أن الذي تتوفر الدواعي على نقله تقضي العادة بنقله تواتراً وما كان كذلك فنقله آحاداً مقطوع بكذبه فلا يحسن جعله من محل الخلاف اللهم إلا أن يقال الذي مر مفروض فيما إذا كانت الدواعي تتوفر على نقله تواتراً كما صرح به الشارح فيما مر بتقييد النقل بالتواتر، ويكون المراد هنا توفر الدواعي على مطلق النقل انتهى. مدفوع لأنه لا يلزم من ذكر المصنف هذا القسم في غتاره كونه من محل الخلاف كما تبين بما لا مزيد عليه. وأما اعتراض شيخنا العلامة على الشارح حيث قال: إذا علمت ذلك تبين لك أن تقدير الشارح إلى قوله «غير مسلم» فلك أن تقول في دفعه بعد أن تعلم أنه لم ينفرد

كذلك قبلت (فإن كان السَّاكِت) عنها أي غير الذاكر لها (اضبط) ممن ذكرها (أو صرح

بذلك التقييد كما سبق إلى أوهام الجهلة القاصرين بل سبقه إليه غيره من الأئمة كإمام أئمة الدنيا الإمام فخر الدين، فقد عبر بقوله القسم الثاني الأمر الذي لو وجد لتوفرت الدواعي على نقله على سبيل التواتر، إما لتعليق الدين به كأصول الشرع، أو لغرابته كسقوط المؤذن من المنارة، أولهما جيمعاً كالمعجزات انتهى. أما أولاً فغاية ما لزم مما مهده لذلك الاعتراض كون توفر الدواعي على نقل شيء مستلزماً عادة لكون ذلك النقل على سبيل التواتر، ألا ترى إلى قوله «فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل تواتراً» فإن حاصله بلا خفاء ما قلناه من أن توفر الدواعي على النقل يستلزم كون ذلك لنقل على وجه التواتر، وحيثشذ غفياً ما وقع فيه الشارح أنه صرح باللازم وذلك أمر معهود لا محذور فيه ولا غرابة حتى يتوجه عليه المنع وعدم التسليم، وفائدته هنا التأكيد ودفع كون النقل المجرور بـ «على» مقيداً بما قيد به قوله «المنقول» من قوله «أحاداً» كما قد يتوهم من العبارة. وأما ثانياً فبان للشارح أن يمنع كون توفر الدواعي على النقل مطلقاً مستلزماً لكون النقل تواتراً، وذلك لأن قوله «على نقله كما هو قضية ما قرره» يتعلق بالدواعي بمعنى البواعث، فالمعنى تكثر البواعث على نقله ولما منع أن يمنع أن مطلق كثرة البواعث على النقل مستلزم عادة للنقل تواتراً، وأن يسند هذا المنع بأن الأحاد مما قامت الدواعي على نقلها إذ لا يسع أحداً دعوى انتفاء الدواعي إلى نقلها مطلقاً مع أن الداعي إلى نقلها قد يكون كثيراً لأن مطلق الكثرة لا يكفي في التواتر كما هو معلوم فليتأمل.

قوله: (وهذا يزيد هذا القول على الرابع) أقول: فيه بحث من وجهين: الأول أن الظاهر أن عدم القبول إذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقله أي تواتراً محل وفاق لأنه حيثشذ يقطع بكذب رواها أحاداً، فالرابع أيضاً قائل بالمنع إذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقله كما علم كل ذلك مما قررناه فيما تقدم فلا زيادة لهذا القول بهذا على الرابع اللهم إلا أن يريد الزيادة بحسب الظاهر والتصريح بها فإنه لم يصرح بها في الرابع وإن وافق على حكمها أو إلا أن يكون المراد توفر الدواعي على مطلق نقلها على ما تقدم. الثاني أنه يمكن الاستغناء عن الاعتذار عن المصنف إذ ليس في كلامه ما ينفي أنه أراد الرابع لكنه زاد على ما صرح به فيه ما هو مراد لقائله ولعدم التصريح به فيه لم يقل والمختار الرابع. قوله: (فإن كان السَّاكِت اضبط الخ) فيه أمران: قال الكمال: تخصيص محل الخلاف السابق في حالة اتحاد المجلس بغير هاتين الصورتين اهـ. واحترز بانحداد المجلس عن تعدده فلا فرق حيثشذ. وأقول: من المعلوم أنه لا يتأتى تخصيص القول الرابع باعتبار شقه المذكور في المتن لأنه إذا امتنع القبول بمجرد أن السَّاكِت لا يغفل مثلهم فبالأولى إذا انضم إلى عدم الغفلة اضبطيتهم، ومن هنا يظهر تقييد السَّاكِت في قول المصنف فإن كان السَّاكِت اضبط بما إذا كان مثله يغفل كالواحد وعدم تأتي تقييد المختار باعتبار شقه المذكور في المتن لأنه إذا امتنع القبول بمجرد عدم غفلة مثلهم أو توفر الدواعي على نقل الزيادة، فكيف إذا

بنفي الزيادة على وجه يقبل) كأن قال ما سمعتها (تعارضاً) أي الخبران فيها بخلاف ما إذا نفاها

انضم إلى ذلك الأضبطية؟ وحينئذ يظهر إشكال قول شيخ الإسلام: «قوله فإن كان الساكت اضبط الخ» تقييداً لمحل المختار السابق اهـ. بل كونه تقييداً للمختار ينافي ما أورده بعد هذا من السؤال، والجواب بقوله «لا يقال اضبطية الساكت أقوى من عدم غفلته عن الزيادة ومن توفر الدواعي على نقلها» فيكون أولى منها بمنع القبول لأننا نقول: لا نسلم ذلك بل الأمر بالعكس كما لا يخفى على المتأمل على أن العلامة الأبياري حكى قولاً في الساكت الأضبط أن الزيادة تقبل واستظهره اهـ. وذلك لأن حاصل السؤال أنه كان ينبغي عدم القبول هنا بالأولى لأن الأضبطية أقوى من عدم الغفلة، فإذا منع عدم الغفلة القبول فلتمنعه الأضبطية بالأولى، لأن منع الأقوى أولى منع الأضعف. وهذا صريح في تصوير المسألة بما إذا كان الساكت مما يمكن غفلته عادة ولم تتوفر الدواعي لكنه أضبط وإلا لم يأت قول السائل أن الأضبطية أولى بمنع القبول من عدم الغفلة وتوفر الدواعي لأنه مع تحقق عدم الغفلة أو توفر الدواعي لا يتصور إلا عدم القبول. وحاصل الجواب منع أقوى الأضبطية عليهما بل هما أقوى منها، فلذا ثبت عدم القبول معها ولم يثبت معها بل حصل التعارض معها المحتاج إلى الترجيح اللهم إلا أن يريد تقييد محل المختار باعتبار شقه المحذوف ولا يخفى ما فيه من التعسف، أو يريد بكونه تقييداً لمحل المختار أنه يؤخذ منه تقييد محل المختار بصد ذلك وهو أن لا يكون الساكت أضبط ولا صرح بنفي الزيادة على وجه يقبل. ويرد على هذا أنه يلزم من كونه لا يغفل عادة أنه أضبط فلا يتأتى تقييده بعدم الأضبطية، وأن مفهومه حينئذ أنه لو كان أضبط لم ينتف القبول بل ثبت التعارض فيلزم المحذور وهو انتفاء القبول مع انتفاء الغفلة عادة ووجود التعارض إذا اجتمع انتفاء الغفلة عادة مع الأضبطية إلا أن يجاب عن الأول بأنه لا يلزم من عدم الغفلة عادة للكثرة الأضبطية وبالجملة فالوجه تصوير المسألة بما إذا تساوى الجانبان في إمكان الغفلة عادة أو في عدمها وزاد الساكت بالأضبطية فليتأمل. أو يريد بمحل المختار محل الخلاف كما عبر به الكمال وقد يشعر بذلك تعبيره بمحل المختار دون المختار ومع ذلك لا بدّ من استثناء الشق المذكور في كل من الرابع والمختار فليتأمل.

قوله: (أي غير الذاكر لها) قال شيخنا الشهاب: فسر بذلك لأن الساكت عن الشيء يفهم أنه عالم به، وقال مرة أخرى فسر الساكت بذلك لأن المصنف قسم الساكت إلى أضبط وإلى مصرح بنفيها والمصرح بالنفي غير ساكت وإن كان غير ذاكر لها اهـ. قوله: (كأن قال ما سمعتها) أقول فيه أمران: الأول أن ذلك مقيد بما إذا لم يقطعه قاطع عن سماعها كما بينه الكمال وغيره أي فإن قطعه قاطع عنه فلا معارضة كما هو ظاهر. والثاني أنه نبه بذلك على أن المراد من نفي الزيادة الأعم من نفي سماعها خلافاً لما قد يتوهم من المتن لأن ذلك الأعم هو الذي يصح تقسيمه وإلى ما يكون على وجه يقبل كهذا المثال، وإلى ما يكون على وجه لا يقبل

على وجه لا يقبل بأن محض النفي فقال لم يقلها النبي ﷺ فإنه لا أثر لذلك (ولو رواها) الراوي (مرة وترك أخرى فكراويين) رواها إحداها دون الآخر فإن أسندها وتركها إلى مجلسين أو سكت

كأن قال لم يقلها النبي ﷺ فهو تبين لمراد المتن ليصح تقسيمه المذكور كما هو حق الشرح. فقول شيخنا العلامة «هذا المثال في التحقيق» نفي لسماع الزيادة لا لها إن أراد به الاعتراض عليه بأن المثال غير مطابق كان اعتراضاً فاسداً منشؤه الغفلة الفاحشة عن المقصود. قوله: (تعارضاً) قال شيخنا العلامة: هذا خلاف قاعدتهم المشهورة من أن المثبت مقدم على النافي. وأقول: القائل بذلك يخصص القاعدة المشهورة بغير ذلك، وما قال هذا إلا عن علم بتلك القاعدة وممارسة لها وللتخصيص وجه وجيه فإن النافي هنا لما كان أيضاً راوي الخبر كان له مزيد علم بالحال وكان الظاهر إحاطته بجميع أجزاء الخبر لا سيما مع اتحاد المجلس فصار نفيه لسماع تلك الزيادة معارضاً قوياً للإثبات ولا كذلك مجرد الإثبات والنفي كما في بقية الصور. وإذا كانت القاعدة المذكورة محل خلاف كبير كما سيأتي في كتاب التعادل والتراجيح فلا غرابة في تخصيصها بما ذكر، ولا يعارض ما قلناه ما ذكره في جواب السؤال الذي أورده من أنهم وجهوا القاعدة بأن المثبت مدع للعمل والنافي نافي للعلم، لظهور الفرق بين نفي ونفي، فكلامهم في نفي لا يكون على الوجه الذي بيناه. وبالجملة فمن يقول مع ما هنا بتلك القاعدة لا يسعه لا تخصيصها وتخصيصها مما لا يصد عنه عقل ولا نقل فليأتمل.

قوله: (ولو رواها مرة وترك أخرى فكراويين رواها أحدهما دون الآخر) قال الكمال: أي وسيأتي قريباً أن الأكثر على القبول فهو إحالة في المتن على لاحق يأتي قريباً في قوله «ولو انفرد واحد عن واحد» اهـ. وأقول: كون الإحالة على اللاحق بعيد وخصوصاً على ظاهر كلام الشارح من تخصيص ذلك اللاحق بالرواية عن الشيخ فإن هذا المذكور هنا في الرواية عن النبي ﷺ كما هو المتبادر من الصنيع ففرض هذا وفرض ذلك اللاحق متباينان، ولا خفاء في منافاة ذلك لما بين به الشارح التشبيه في قوله «فكراويين» بقوله «فإن أسندها وتركها إلى مجلسين أو سكت قبلت الخ» فإن هذا التفصيل الذي بين به هذا التشبيه غير مستفاد لا من المتن ولا من الشرح في ذلك اللاحق، فلا تتأتى تلك الحوالة ولا تمتنع، بل الظاهر أن تكون الحوالة على الكلام السابق فإنه ظاهر في هذا التفصيل الذي بين به الشارح وجه الشبه. أما قوله «فإن أسندها وتركها إلى مجلسين أو سكت قبلت» فمستفاد من قول المصنف و«زيادة العدل مقبولة إن لم يعلم اتحاد المجلس» فإنه شامل قطعاً لما إذا كان الساكت واحداً وما إذا كان عدداً. وأما قوله: «أو إلى مجلس يقبل فقبل الخ» فمستفاد من قوله «وإلا فثالثها الوقف» فإنه شامل قطعاً أيضاً لما ذكر وقد ذكر فيه ثلاثة أقوال: الوقف، القبول، عدمه. غاية الأمر أنه صرح بالوقف وأشار به إلى الآخرين اللذين صرح بهما الشارح ولهذا ذكر الشارح هنا هذه الأقوال الثلاثة بتوجيهاتها على وفق ما ذكرها هناك، وترك الرابع لأنه لا يتأتى هنا بتمامه إذ من جملة تفصيله أن يكون الساكت

قبلت، أو إلى مجلس فقيل تقبل لجواز السهو في الترك، وقيل لا لجواز الخطأ في الزيادة،

جمعاً لا يغفل مثله وهذا لا يتصور هنا إذ الفرض أن الساكت واحد، وكذا المختار لأنه أيضاً لا يأتي بتمامه هنا لما ذكر أيضاً. فإن قلت: هل يعلم الراجع هنا عند اتحاد المجلس مما هنا بمقتضى هذه الحوالة؟ قلت: نعم لأن الراجع هناك عدم القبول إذا كان الساكت جمعاً لا يغفل أو كانت الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله والقبول في غير ذلك بأن لا يكون الساكت جمعاً أو يكون جمعاً يغفل مثله عادة، وما هنا من غير ذلك إلا أن تكون الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقلها فيعلم القبول فيه فيما عدا ما تتوفر الدواعي على نقلها. وأما سكوته عن استثناء ذلك فلظهوره فتأمل فإنه حسن جداً غفل عنه المحشيان قطعاً، وحينئذ يقول المصنف «فكراوين» أي وقد علم حكمهما وهو القبول مما تقدم حتى على مختار المصنف لشموله لهما، ولعل الشارح إنما سكت عنه لظهوره. وبما تقرر يظهر عذر الشارح في حمله قول المصنف الآتي «ولو انفرد واحد عن واحد» على الرواية عن الشيخ وذلك لما تبين من أن انفرد الواحد عن الواحد في الرواية عن النبي ﷺ داخل في الكلام السابق ومستفاد منه فليتدبر.

قوله: (فقبلت تقبل الخ) فيه أمران: الأول أنه ينبغي أن محل ذلك إذا لم تغير الزيادة الإعراب وإلا تعارضاً كما صرح به الصفي الهندي حيث قال: أما إذا اختلفت رواية الواحد في ذلك بأن زوي مرة مع الزيادة وأخرى بدونها فإن أسند الزيادة إلى مجلس غير مجلس الحديث الناقص قبلت الزيادة مطلقاً كما فيما إذا تعقد الرواة، وإن أسندهما إلى مجلس واحد فإن غيرت الزيادة إعراب الباقي ولم يصرح بنسيانه في تلك المرة ولا سهوه في مرة الزيادة تعارضت رواياته كما في الراويين، وإن لم تغير إعراب الباقي فإما أن تكون مرات رواية الزائد أقل من مرات رواية الناقص أو مساوية أو زائدة. فإن كانت أقل لم تقبل الزيادة إلا أن يصرح بنسيانه وسهوه في المرات الكثيرة وبذكرة لها في المرات القليلة، فهنا يقبل التصريح بذلك لأنه لا بد من حمل إحدى الروايتين على السهو إذ تعمد الكذب ينفيه ظاهر عدالته، وحمل الأقل على السهو أولى. وإن كانتا متساويتين أو كانت مرات الزيادة زائدة فهنا تقبل لما تقدم من أن حمل السهو على نسيان ما سمعه أولى من حمله على توهم أنه سمع ما لم يسمعه اهـ. وهذا التفصيل الذي ذكره فيما إذا لم تغير تبع فيه المحصول والمصنف تبع فيما أشار إليه من حكاية الأقوال التي بينها الشارح ابن الحاجب وغيره. والثاني قال شيخنا العلامة: اعلم أن هذا الخلاف لا يجري على ما سيجيء من أن حذف بعض الخبر جائز إلا أن يدعي أن مرادهم أن الحذف معه قرينة خفية. وأقول: هذا اشتباه عجيب ولا حاجة إلى دعوى ما ذكر فإنهما مسألتان مختلفتان، فصورة هذه أن تجهل الزيادة فيرويها واحد مرة ويتركها أخرى فهل نقبله، وصورة تلك أن يسمع الراوي خبراً فهل يجوز له أن يروي بعضه دون بعض، ومن ذلك من ترك الزيادة فيما نحن فيه إن كان علمها فالغرض من الأولى بيان القبول وعدمه مع قطع النظر عن الجواز وعدمه، ومن الثانية

وقيل بالوقف عنهما. (ولو هُيرت أعراب الباقي تعارضاً) أي خبر الزيادة وخبر عدمها لاختلاف

الجواز وعدمه مع قطع النظر عن القبول وعدمه على أنه لا حاجة لذلك كله لأن الساكت لم يرو
الزيادة لعدم سماعه إياها فلا يصدق عليه حذف بعض الخبر لأن محله فيمن بلغه شيء فحذف
بعضه أو فيمن انفرد برواية شيء وحذف بعضه ولم يعارضه غيره برواية المحذوف أيضاً فتأمل.
وشتان ما بين المقامين وليت شعري كيف خفي ذلك مع وضوحه على الشيخ.

قوله: (ولو غيرت إعراب الباقي تعارضاً) أقول فيه أمور.

الأول أنه شامل لما لو كان الساكت جمعاً لا يغفل مثلهم وهو لا يجتمع مع ما تقدم من
عدم القبول حيثئذ عند عدم تغير الإعراب، فإنه إذا انتفى القبول مع عدم التغيير فمعه أول،
فكيف يتصور انتفاء القبول مع عدم التغيير والتعارض مع التغيير؟ بل يشكل على الوقف أيضاً
لأنه دون التعارض. فالوجه تقييد ما هنا بما إذا لم يكن الساكت الجمع المذكور. ثم رأيت
التصريح بهذا التقييد قال في المحصول: وإن كان المجلس واحداً فالذين لم يرووا الزيادة إما أن
يكونوا عدداً لا يجوز أن يذهبوا عما يضبطه الواحد أو ليسوا كذلك. فإن كان الأول لم تقبل
الزيادة وحمل أمر راويها على أنه يجوز مع عدالته أن يكون قد سمعها من غير النبي ﷺ وظن أنه
سمعها منه، وإن كان الثاني فذلك الزيادة إما أن لا تكون مغيرة لإعراب الباقي أو تكون، فإن لم
تغير إعراباً قبلت الزيادة عندنا إلا أن يكون المسك عنها أضبط من الراوي لها خلافاً لبعض
المحدثين إلى أن قال: أما إذا كانت الزيادة مغيرة لإعراب الباقي كما إذا روى أحدهما «أدوا عن
كل حر أو عبد صاعاً من بر» وروي الآخر «نصف صاع من بر» فالحق أنها لا تقبل خلافاً لأبي
عبد الله البصري. لنا أنه حصل التعارض لأن أحدهما إذا رواه «صاعاً» فقد رواه بالنصب.
والآخر إذا رواه «نصف صاع» فقد روي الصاع بالجر والنصب ضد الجر فقد حصل التعارض،
وإذا كان كذلك وجب المصير إلى الترجيح اهـ.

الثاني قضية تعليل الشارح باختلاف المعنى أنه لو لم يختلف فإنه لا يلزم من تغيير الإعراب
اختلاف المعنى كما لو روى واحد «صاعاً من تمر» وآخر «قدر صاع من تمر» كان كما لو لم يتغير
الإعراب وهو محتمل، وقياسه أنه لو لم يتغير الإعراب لكن تغير المعنى كما لو روي بدل قوله
في حديث الصحيحين المذكور «صاعاً من تمر الخ» صاعاً من تمر الخ إلا لثمة أي الصاع كان كما
لو تغير الإعراب تغيراً يستلزم تغير المعنى وهو متجه ولم أر في ذلك نقلاً. الثالث قال الكوراني
في قوله «خلفاً للبصري» ما نصه: فإن يقبل الزيادة مطلقاً ودليله أن موجب القبول زيادة العلم
بذلك الزائد وقد وجد، واختلاف الإعراب تابع لذلك وهذا أقوى عندي بحثاً. وأي فرق بين
هذا وبين إثبات الصلاة داخل البيت ونفيها؟ فإذا قيل إنه ثقة تقبل زيادته فاختلاف الإعراب لا
يصلح مانعاً اهـ. وأقول: يفرق بأن تارك الزيادة هنا وهو نظيراً لنا في هناك نقل عن النبي ﷺ
شيئاً وجودياً ينافي ما نقله المثبت، وذلك أقوى من مجرد النفي هناك، فلذا تعارضنا هنا لا

هناك. وأيضاً فقد علمت في البحث السابق مع شيخنا أن هذه المسألة مخصصة لقاعدة تقديم مثبت على النافي مع توجيه ذلك. الرابع أنه ليس في عبارة المتن ولا في عبارة الشرح إفصاح بتخصيص هذا الحكم أعني التعارض إذا غيرت الزيادة إعراب الباقي بكون المجلس متحداً والتارك للزيادة عدداً يجوز أن يغفلوا عما يضبطه الواحد ولا بعدم تخصيصه بذلك، لكن عبارة المحصول ظاهرة في تخصيصه بما ذكر حيث قال ما نصه: فإما أن يكون المجلس واحداً أو متغيراً، فإن كان متغيراً قبلت الزيادة لأنه لا يمتنع أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام ذكر الكلام في أحد المجلسين مع زيادة وفي المجلس الثاني بدون تلك الزيادة، وإذا كان كذلك فنقول عدالة الراوي تقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يقدر فيه فوجب قبول قوله. وإن كان المجلس واحداً فالذين لم يروا الزيادة إما أن يكونوا عدداً لا يجوز أن يذهبوا عما يضبطه الواحد أو ليسوا كذلك، فإن كان الأول لم تقبل الزيادة وحمل أمر راويها على أنه يجوز مع عدالته أن يكون قد سمعها من غير النبي عليه الصلاة والسلام وظن أنه سمعها منه وإن كان الثاني فتلك الزيادة، إما أن لا تكون مغيرة لإعراب الباقي أو تكون فإن لم تغير إعراب الباقي قبلت الزيادة عندنا إلا أن يكون المسك عنها أضبط من الراوي لها خلافاً لبعض المحدثين. لنا أن عدالة الراوي تقتضي قبول خبره وإمسك الراوي الثاني عن روايتها لا يقدر فيه لاحتمال أن يقال إنه كان حال ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الزيارة عرض له سهواً وشغل قلب أو دخول إنسان أو فكر أذهله عن سماع تلك الزيادة، وإذا وجد المقتضي لقبول خبره خالياً عن المعارض وجب قبوله خبره.

فإن قلت: كما جاز السهو على المسك جاز أيضاً على الراوي. قلت: لا نزاع في الجواز على الجملة لكن الأغلب على الظن أن الراوي للزيادة أبعد عن السهو لأن ذهول الإنسان عما سمعه أكثر من توهمه ما لم يسمع أنه سمعه، بل لو صرح المسك بنفي الزيادة وقال إنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله «فيما سقت السماء العشر» فلم يأت بعده بكلام مع انتظاري له، فهنا يتعارض القولان ويصار إلى الترجيح. أما إذا كانت الزيادة مغيرة لإعراب الباقي كما إذا روى أحدهما «أدوا عن كل حر أو عبد صاعاً من بر» ويروي الآخر «نصف صاع من بر» فالحق أنها لا تقبل خلافاً لأبي عبد الله البصري. لنا أنه حصل التعارض لأن أحدهما إذا رواه «صاعاً» فقد رواه بالنصب، والآخر إذا روى «نصف صاع» فقد روى الصاع بالجر والنصب ضد الجر فقد حصل التعارض، وإذا كان كذلك وجب المصير إلى الترجيح اه بحروفه. ومثله في المنهاج وشرحه للإسنوي وقد صرح الصفي الهندي بالقبول وإن غيرت إعراب الباقي إذا تعدد المجلس فقال: وإن علم أن المجلس متعدد فهنا لا خلاف في أن الزيادة مقبولة، سواء أكانت الزيادة مغيرة لإعراب الباقي أو لم تكن وسواء أكان الساكت عنه واحداً أو جماعة. وإن لم يعلم واحد منهما فالخلاف ينبغي أن يكون مرتباً على الخلاف فيما إذا علم أن المجلس واحد وإلا ظهر

المعنى حيثد كما لو روي في حديث الصحيحين فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر^(١) إلى آخره نصف صاع (خلفاً للبصري) أبي عبد الله في قوله تقبل الزيادة كما إذا لم يتغير الإعراب. (ولو انفرد واحد عن واحد) فيما رواه عن شيخ بزيادة (قبل) المنفرد فيها (عند الأكثر) لأن معه زيادة علم وقيل لا لمخالفته لرفيقه.

القبول مطلقاً اهـ. وكلامه فيما إذا اتحد المجلس محتمل لتخصيص التعارض عند تغيير الزيادة إعراب الباقي بما إذا كان التارك لها واحداً ولتعميمه لما إذا كان جمعاً أيضاً فليتأمل.

قوله: (ولو انفرد واحد عن واحد فيما رواه عن شيخ بزيادة الخ) قال شيخنا العلامة: لا يظهر بين هذه وبين ما رواه عنه عليه الصلاة والسلام فرق إلى آخر كلامه. وأقول: يمكن الفرق بما ذكره بقوله «إلى ما قد يتمجل الخ» وبأن من شأنه ﷺ بيان جميع ما يتعلق بالقضية لجميع الحاضرين في المجلس الواحد وأن لا يخص بعضهم بشيء مما يتعلق بها لأنه بصدد نشر الشرع وبيانه لجميع المكلفين ليعلموه ويبلغوه من لم يحضر، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «ليبلغ الشاهد منكم الغائب» فمن ثم قوي احتمال خطأ من زاد فجرى ذلك الخلاف على ذلك الوجه بخلاف الشيخ فإنه ليس من شأنه ما ذكر فلا بعد في تخصيصه بعد الحاضرين بالزيادة خصوصاً وقد تروى الزيادة وتركها بطريقتين عن شيخين فقد يخص بعض الحاضرين بإحدى الطريقتين والبعض بالآخر لمقتض قام على ذلك. ويتقيد القبول في هذه المسألة أعني مسألة انفرد أحد الراويين بزيادة عن شيخ بما إذا علم اتحاد المجلسين، وحيثد فقول الأكثر هنا نظير القول الأول في مسألة الخلاف وهو القبول مطلقاً. وقد قال الكمال فيه: هو الذي اشتهر عن الشافعي ونقله الخطيب البغدادي عن جمهور الفقهاء والمحدثين وادعى ابن طاهر اتفاق المحدثين عليه اهـ. فهو قول الأكثر أيضاً. لا يقال يجوز أن يكون غير الفقهاء والمحدثين خالفوا فيه فلا يكون قول الأكثر لأننا نقول: الأصل عدم ذلك، ولو سلم فيجوز أن يريد المصنف بالأكثر هنا الأكثر من الفقهاء والمحدثين. فإن قيل: يشكل حيثد أن المصنف اختار قول الأكثر هنا لا في مسألة الخلاف السابقة قلت: مجرد نقله هنا قول الأكثر لا يستلزم اختياره، ولو سلم فيجوز أن يفرق بينهما بنحو ما فرق به الشيخ وادعى أنه محتمل، ويجوز أن يكون أطلق اختيار قول الأكثر هنا اتكالاً على فهم تقييده من اختياره السابق، على أنا أشرنا فيما سبق إلى أن تلك الزيادة الواقعة في اختياره يجوز أن تكون محل اتفاق ومراده على القول هناك أيضاً، ويتقيده بما إذا لم يعلم اتحاد المجلس وحيثد فلا إشكال في الحكم بالقبول فيها عند الأكثر. غاية الأمر أن ذلك يقتضي إثبات خلاف في مسألة الرواية عن النبي ﷺ عند عدم العلم باتحاد المجلس ولا مانع فإن

(١) رواه البخاري في كتاب الزكاة باب ٧٠، ٧١. مسلم في كتاب الزكاة حديث ١٢، ١٣. أبو داود في كتاب

الزكاة باب ١٨. النسائي في كتاب الزكاة باب ٣١. الموطأ في كتاب الزكاة حديث ٥٢.

بعضهم أثبت فيه خلافاً وإن اقتضى كلام المصنف خلافه وفاقاً لمن نفى فيه الخلاف كالصفي الهندي. وعلى هذين الجوابين فلا حاجة إلى تكلف الجواب عما استدل به الشيخ للتساوي وعلى الجوابين الأولين، فالجواب عنه أما عن قوله «لأن معه زيادة علم» فبان الغرض بذلك ليس إلا دفع استناد المقابل إلى مخالفته لرفيقه، وأما بيان الفرق بين المسألتين فلم يتعرض له.

وأما عن قوله «ولو أسند» إلى قوله «فكالزيادة» فبان هذا مفروض فيما إذا تعدد غير المسند والواقع بخلاف ما نحن فيه فإنه مفروض فيما إذا اتحد غير من روي الزيادة، وسيعلم الفرق بين الاتحاد والتعدد في ذلك من قول الصفي الهندي الآتي لأن التوقف إنما كان لأجل بعد الاحتمالين الخ. هذا كله إن حمل قول الشارح عن شيخ على التقييد لإخراج ما إذا اختلف الراويان في الرواية عنه عليه الصلاة والسلام لدخول ذلك في كلام المصنف السابق كما تبين فيما تقدم قريباً ويصرح به صنيع الشارح في الموضوعين فلا وجه لإفراجه بالذكر هنا أيضاً، ويبقى الكلام فيما لو تعدد الساكت عن الزيادة ولا يبعد حيثئذ أن يجيء فيه القول الرابع ومختار المصنف في مسألة الخلاف السابقة فيقال: إن كان غير من زاد لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة أو كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها لم تقبل وإلا قبلت، وفيما لو كان غير الذاهر لها أضبط أو صرح بنفيها على وجه يقبل ولا يبعد حيثئذ مجيء التعارض هنا أيضاً، فإن حمل على التمثيل وصورت هذه المسألة بانفراد الواحد عن الواحد في الرواية عن النبي أو عن الشيخ والمسألة السابقة في انفراد الواحد عن الجماعة في الرواية عن النبي أو عن الشيخ، فالفرق ما أشار الصفي الهندي إلى بيانه حيث قال بعد تقريره مسألة الخلاف مع اتحاد المجلس ما نصه: هذا كله إذا كان المنفرد بالزيادة واحداً والذين لم ينقلوها جماعة، فأما إذا كان المنفرد بالزيادة واحداً والساكت عنها أيضاً واحداً، فمن قبل ثمة أو فصل أو توقف قبل هنا لأن التوقف إنما كان لأجل بعد الاحتمالين وهما سهو الجماعة والسهو في سماع ما لم يسمع وقد زال أحدهما فوجب ثبوت مقتضى الآخر، فأما من لم يقبل ثمة فمنهم من لم يقبل هنا أيضاً للتعارض، ومنهم من قبل إلا أن يكون المسك عن الزيادة أضبط من الراوي لها. ثم قال: وإن علم أن المجلس متعدد فلا خلاف في أن الزيادة مقبولة، سواء كانت الزيادة مغيرة لإعراب الباقي أو لم تكن، وسواء كان الساكت عنها واحداً أو جماعة. وإن لم يعلم واحد منهما فالخلاف فيه ينبغي أن يكون مرتباً على الخلاف فيما إذا علم أن المجلس واحد، والأظهر القبول مطلقاً لأن المقتضى لقبول قوله «وهو صدقه» حاصل والمعارض له غير متحقق لا قطعاً ولا ظاهراً فوجب القبول اهـ. فإنه أشار إلى تصوير مسألة الخلاف السابقة بما إذا كان المنفرد بالزيادة واحداً وكان من لم ينقلها جماعة. وتصوير هذه المسألة بما إذا كان كل من المنفرد بالزيادة والساكت عنها واحداً وإلى الفرق بين المسألتين بقوله «لأن التوقف إنما كان لأجل بعد الاحتمالين وهما سهو الجماعة والسهو في سماع ما لم يسمع الخ» وإلى عدم تقييد هذه المسألة بالرواية عن شيخ ذهب شيخ

(ولو أسند وأرسلوا) أي أسند الخبر إلى النبي ﷺ واحد من رواته وأرسله الباقر بأن لم يذكروا الصحابي كما يعلم مما يأتي (أو وقف ورفعوا) كذا بخط المصنف سهواً وصوابه أو رفع ووقفوا أي رفع الخبر إلى النبي ﷺ واحد من رواته ووقفه الباقر على الصحابي أو من دونه (فكالزيادة) أي فالإسناد أو الرفع كالزيادة فيما تقدّم فيقال إن علم تعدد مجلس السماع

الإسلام فإنه قال في قول المصنف «ولو انفرد واحد عن واحد قبل عند الأكثر» يؤخذ منه أن ما مر من قوله «وزيادة العدل مقبولة» مصوّر بما إذا انفرد العدل بزيادة عن عدد من العدول لا عن واحد بقرينة. قوله «والرابع إن كان غيره» لا يغفل مثلهم حيث أتى بضمير الجمع. وحاصل كلامه وكلام الشارح أنهما مسألتان وهو الوجه إذ لا يتأتى في هذه مجيء القول المختار ثم فقول الشارح عن شيخ «لا حاجة إليه» بل يوهم خلاف المراد اهـ. لكنك قد علمت أن حمل قول الشارح عن شيخ على التصوير لا يوافق ما ذكره في شرح قول المصنف «ولو رواها مرة الخ» ولا نسلم قوله بقرينة قوله «والرابع الخ» لأن كون الغير جمعاً في بعض التقادير لا يقتضي تصوير المسألة بذلك كما لا يخفى.

قوله: (ولو أسند وأرسلوا الخ) صور المسألة بما إذا كان المسند أو الراجع واحداً وغيره جمعاً ومثله العكس بالأولى، ولا يخفى أن تصويره المذكور لا ينافي تعميم الساكت فيما تقدّم في الزيادة وأنه لا فرق بين كونه واحداً أو أكثر، ولا ينافيه قول المصنف هناك إن كان غيره لا يغفل مثلهم لأن تقديره إن كان غير من زاد جمعاً لا يغفل مثلهم وهذا لا ينافي عموم الغير في أصل المسألة لغير الجمع المذكور أيضاً بل هذا التقدير يدل على أن الغير قد يكون الجمع المذكور وقد يكون غيره من الواحد وغيره. قوله: (كالزيادة فيما تقدّم فيقال الخ) قال شيخ الإسلام: لم يذكر القول الخامس لأنه لا يمكن مجيء ما فيه هنا من التخصيص بين ما تتوفر الدواعي على نقله وما لا تتوفر على نقله فيكون الراجع هنا هو الرابع ثم اهـ. وأقول: هنا أمور منها أنا قد بينا فيما سبق توافق الرابع والخامس في المعنى وأن الخامس لا يزيد على الرابع إلا بشق توفر الدواعي على النقل وما تتوفر الدواعي على نقله إذا نقل آحاداً قطع بكذبه، فالرابع لا يسعه مخالفة الخامس في هذا الشق ففي تفرقة بينهما نظر ظاهر. ومنها أن السيوطي نقل تصحيح الأجل عن المحدثين فقال: وإن علم اتحاده فأقول: أحدها ترجيح الإسناد والرفع وهو الأصح عند أهل الحديث ثم حكى بقية الأقوال ثم قال: ولو وقع الأمران من واحد ولا يتصور ذلك إلا مع تعدد المجلس فمقتضى العبارة جريان الأقوال والمصحح في كتب الحديث تقديم الإسناد والرفع أيضاً. وفي بعض كتب الأصول أن الحكم لما وقع منه أكثر اهـ. وهذا موافق للمرجح إذا وقعا من اثنين مع تعدد المجلس وقد ينظر في قوله «ولا يتصور ذلك إلا مع تعدد المجلس» بأنه يتصور مع اتحادهما أخذاً مما تقدّم للشارح في شرح قول المصنف «ولو رواها مرة وترك أخرى فكراويين» فليتأمل. ولو وقع الأمران من اثنين مع اتحاد المجلس بأن أسند أحدهما أو رفع

من الشيخ فيقبل الإسناد أو الرفع لجواز أن يفعل الشيخ ذلك مرة دون أخرى وحكمه في ذلك القبول على الراجع وكذا إن لم يعلم تعدد المجلس ولا اتحاده لأن الغالب في مثل ذلك التعدد، وإن علم اتحاده فثالث الأقوال الوقف عن القبول وعدمه، والرابع إن كان مثل المرسلين أو الواقفين لا يغفل عادة من مثل الإسناد أو الرفع لم يقبل وإلا قبل فإن كانوا أضبط أو صرحوا بنفي الإسناد أو الرفع على وجه يقبل كأن قالوا ما سمعنا الشيخ أسند الحديث أو رفعه تعارض الصنيعان (وحذف بعض الخبر جازئ عند الأكثر إلا أن يتعلق) أي يحصل التعلق للبعض الآخر (به) فلا يجوز حذفه اتفاقاً لإخلاله بالمعنى المقصود

وأرسل الآخر أو وقف رجح الإسناد والرفع أخذاً من قول السيوطي السابق وهو الأصح عند المحدثين لأنهم إذا صححوا ذلك مع اتحاد المسند والرافع وتعدد غيره فمع اتحادهما بالأولى. ومنها أن الشارح حيث قال: فيقال إن علم تعدد مجلس السماع من الشيخ جعل المجلس هنا باعتبار مجلس السماع من الشيخ بخلاف ما تقدم في مجلس الزيادة حيث جعله باعتبار السماع من النبي ﷺ. ووجه ذلك أن الزيادة هنا هي الإسناد والرفع فيجب أنه يكون مجلسها مجلس السماع من الشيخ إذ لا معنى لكون مجلس النبي عليه الصلاة والسلام هو مجلس الإسناد والرفع إليه كما هو ظاهر. وأيضاً فلو اعتبر هنا مجلس النبي عليه الصلاة والسلام كان الرفع إليه ثابتاً فلا يتأتى فيه النزاع لعدم ضرر الإرسال والوقف على هذا التقدير مع ثبوت الإسناد فليتأمل.

قوله: (على الراجع) قال شيخنا العلامة: هو جواز حذف بعض الخبر بشرطه إذ ترك الإسناد والرفع بحذف بعض الخبر كما أن فعلهما كالزيادة على ما مر، ولا يخفى أن جواز الحذف يستلزم قبول ذكر المحذوف متى ذكره. وأقول: هو غريب بعيد وفيه نظر، والظاهر أن الشارح أشار إلى خلاف في مسألة الأقوال السابقة عند تعدد المجلس وإن اقتضى كلام المصنف عدم الخلاف وصرح به الهندي كما تقدم في عبارته، فقد رأيت بهامش نسختي من نهايته بإزاء قوله السابق في حالة علم تعدد المجلس لا خلاف في أن الزيادة مقبولة ما نصه: سبقه إلى ذلك ابن الحاجب وشيخه الأبياري وليس بجيد، وأما ما ذكره في حالة عدم العلم من جريان الخلاف فهو الصواب خلافاً لما زعمه الأبياري اه. ثم رأيت شيخ الإسلام قال في قول الشارح «على الراجع» ما نصه: أي وإن اقتضى كلام المصنف فيما مر أنه لا خلاف فيه كما مر اه. وهو عين ما قلناه. قوله: (فإن كانوا أضبط أو صرحوا بنفي الإسناد أو الرفع الخ) فيه حيث عبر بضمير الجمع إشارة إلى أن المراد بالساكت في قول المصنف «فإن كان الساكت أضبط أو صرح بنفي الزيادة الخ» ما يشمل الجمع ولا يختص بالواحد كما يتوهم من العبارة. نعم إن كان الجمع لا يغفل مثلهم لم تقبل الزيادة على المختار السابق كالكقول الرابع كما تبين فيما سبق. قوله: (أي يحصل التعلق للبعض الآخر) قال شيخنا الشهاب: فسر يتعلق ويحصل وجعل الفاعل ضمير التعلق وهو تفسير مراد وحل معنى اه. وأقول: لا مانع من كونه بيان إعراب أيضاً إذ

كان يكون غاية أو مستثنى كما في حديث الصحيحين أنه ﷺ نهى عن بيع الشمرة حتى تزهي. وحديث مسلم «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزناً بوزن مثلاً بمثل سواء بسواء»^(١) بخلاف ما لا يتعلق به فيجوز حذفه لأنه كخبر مستقل. وقيل لا يجوز لاحتمال أن يكون للضم فائدة تفوت بالتفريق وقرب هذا من منع الرواية بالمعنى وسيأتي مثاله حديث أبي داود وغيره أنه ﷺ قال في البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»^(٢) (وإذا حمل الصحابي قيل أو التابعي مرويه على أحد عمليه المتنافيين) كالقرء يحمله على الطهر أو الحيض (فالظاهر حمله عليه) لأن الظاهر أنه إنما حمله عليه لقرينة (وتوقف) الشيخ (أبو

كثيراً ما يستعمل الفعل بمعنى فعل آخر مسنداً إلى ضمير مصدره كما استعمل «يتعلق» هنا بمعنى يحصل مسنداً إلى ضمير التعلق، وعلى هذا فهو مبني للفاعل، ويحتمل أنه مبني للمفعول مسنداً إلى الجار والمجرور، وحاصل معناه معنى يحصل التعلق به وعلى هذا فالتفسير الشارح تفسير مراد وحل معنى. قوله: (كان يكون غاية أو مستثنى) قال شيخنا العلامة: لا يصح أن يكون مثلاً للتعلق لأنه سبب له ولا للبعض الذي حصل التعلق به لأنه هو نفس الغاية أو المستثنى لا كونه ذلك فالأظهر أن يقول كالغاية أو المستثنى. وأقول: يصح أن يكون مثلاً للبعض المذكور على المساحة كما هو مشهور شائع في أمثال ذلك أو على حذف المضاف كذلك أي كذي أن يكون وأن يكون مثلاً لسبب التعلق الذي يجر إليه المعنى. والتقدير إلا أن يتعلق به لسبب من الأسباب كأن يكون الخ. فتدبره بلطف فإنه حسن دقيق، ومثل هذا التركيب وهذا الصنيع كثير في استعمالهم كما هو جلي لمن له تأمل في استعمالهم وهو محمول على نحو ما قلناه.

قوله: (وإذا حمل الصحابي قيل أو التابعي الخ) أقول: ظاهره جريان هذا القليل في جميع الأقسام الآتية ولا مانع إلا أن من المعلوم عدم تأني جريانه في قوله الآتي «وقيل إن صار إليه الخ» كما يعلم بتأمل دليله ويؤيد ذلك قول الشارح الآتي أي حمل الصحابي مرويه ولم يقل قيل أو التابعي. وقوله «على أحد عمليه المتنافيين في ذكر المحملين» دليل على أنه مشترك ولم يصرح بذلك لعدم الحاجة إليه. وقوله فيما بعد «فكالمشترك» أي في غير هذه الحالة وإلا فهو نفس مشترك. قوله: (فالظاهر حمله عليه) قال شيخنا الشهاب: أي في نفس الأمر ويجوز أن يكون المراد فالظاهر اعتماد حمله عليه. اه وأقول: المتبادر من عبارة المصنف أن العمل بالظاهر حيثئذ واجب. قوله: (لأن الظاهر أنه إنما حمله عليه لقرينة) قال شيخنا العلامة: قد يرد بما سيجيء

(١) رواه مسلم في كتاب المساقاة حديث ٧٥-٧٧. النسائي في كتاب البيوع باب ٤٣. ابن ماجه في كتاب

التجارات باب ٤٨. الموطأ في كتاب البيوع حديث ٣٠، ٣٤.

(٢) رواه أبو داود في كتاب الطهارة، باب ٤١. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٥٢ ابن ماجه في كتاب الطهارة

باب ٣٨ الموطأ في كتاب الطهارة حديث ١٢. أحمد في مسنده (٢٣٧/٢).

إسحق الشيرازي) حيث قال فقد قيل يقبل وعندني فيه نظر أي لاحتمال أن يكون حملة لموافقة رأيه لا لقريته وإنما لم يساو التابعي الصحابي على الراجح لأن ظهور القرينة للصحابي أقرب .

من أنها قرينة في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه، ويمكن الفرق بأن ترك الحمل فيما له ظاهر أي كما فيما سيجيء يؤدي إلى أعمال المروي في ذلك الظاهر وفيما ليس له ظاهر أي كما هنا يؤدي إلى تعطيل المروي . وأقول: قد يرد عليه أنه إن أراد بترك الحمل فيما ليس له ظاهر ترك الحمل مطلقاً فهذا غير لازم من ترك الحمل على ما حمل عليه الراوي أو ترك الحمل على ما حمل عليه الراوي فهذا لا يؤدي إلى التعطيل لإمكان الحمل على غير عمل الراوي . ويمكن الفرق أيضاً بأن ظهور القرينة في الواقع للرواي فيما له محامل أقرب من ظهورها له فيما له ظاهر لوجوب البيان عليه ﷺ في الأول لافتقاره إلى البيان أبداً بخلاف الثاني فليتأمل .

قوله: (أي لاحتمال أن يكون حملة لموافقة رأيه لا لقريته) فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: هذا الاحتمال لا ينفيه الأول بل يشبهه أيضاً ويشبه ظهور الاحتمال الأول عليه، والشيخ ينفي ظهوره ويجعله مساوياً، وإذا تبين هذا لك علمت أن الشيخ لم يتوقف في ظهور الحمل عليه بل ينفيه كما هو ظاهر لفظه المحكي اهـ . ويوافق هذا قول شيخنا الشهاب قوله «أي لاحتمال الخ» أي كما يحتمل هذا يحتمل أن يكون لقريته على السواء فكون الحمل لقريته هو الظاهر محل منع عنده اهـ . وأقول: إن أراد بهذا الكلام الاعتراض فهو مبني على أن مراد المصنف بقوله «وتوقف أبو إسحق الشيرازي» أنه توقف في ظهوره فيه وهذا ممنوع لا دليل في كلام المصنف عليه ولا ضرورة تلجئ إليه، وإنما مراده أنه توقف في حملة عليه بل هذا هو المتبادر من عبارة المصنف لأن المتبادر من المقابلة بالتوقف لما رجحه كون التوقف فيما رجحه، والذي رجحه وهو الحمل لا كون الظاهر الحمل فتدبره فإنه في غاية الوضوح . الثاني أن هذا الكلام الذي ذكره الشارح لا يخلو من إشكال لأن حمل الصحابي المروي على أحد محتمليه بلا قرينة بل لمجرد موافقة رأيه في غاية البعد، بل الظاهر أنه لا يمكن صدوره عنه بل حملة لموافقة رأيه لا منشأ له إلا دليل رأيه الذي قام عنده تقديمه على حمل هذا المروي على غير هذا المحمل الذي حمل عليه اللهم إلا أن يراد بلا قرينة شاهدها من الشارع عليه الصلاة والسلام وإن كان بقرينة استخراجها باجتهاده، ومنها دليل رأيه الذي اقتضى اجتهاده تقديمه على المحمل الآخر لهذا المروي فليتأمل . واعلم أن المصنف ذكر الحمل على أحد المحملين والحمل على غير الظاهر ولم يتعرض لما إذا كان المروي نصاً فخالفه . والذي يظهر أنه عند المصنف كحمل الظاهر على غير ظاهره بل أولى فلا يعمل بمخالفته، ويؤيد ذلك أمور منها وجود المعنى الذي ذكره في الحمل على غير الظاهر هنا وهو أنه للدليل في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه . ومنها أن مخالفته النص لا تزيد على ما لو قال هذا ناسخ لكذا وقد سبق أن ذلك لا يثبت به النسخ . ومنها قول الهندي

(وإن لم يتنافيا) أي المحتملان (فكالمشترك في حمله على معنييه) الذي هو الراجح ظهوراً أو احتياطاً كما تقدم، فيحمل المروي على محمله كذلك ولا يقصر على محمل الراوي إلا على القول بأن مذهبه يخصص وعلى المنع من حمل المشترك على معنييه يكون الحكم كما لو تنافى المحتملان كما قال صاحب البديع المعروف حمله على محمل الراوي ولا يبعد أن يقال لا يكون تأويله حجة على غيره اهـ. (فإن حمله) أي حمل الصحابي مرويه (على غير ظاهره) كأن يحمل اللفظ على المعنى المجازي دون الحقيقي أو الأمر على النذب دون الوجوب (فالأكثر على الظهور) أي على اعتبار ظاهر المروي وفيه قال الشافعي رضي الله عنه: كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرت له حججته؟ (وقيل) يحمل (على تأويله مطلقاً) لأنه لا يفعل ذلك إلا لدليل قلنا في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه (وقيل) يحمل على

في أثناء كلام ذكره في مسألة الحمل على خلاف الظاهر توجيهاً لكون الحمل بالاجتهاد لكن ربما ظن ضعف روايته بما ليس بضعيف أو ظن نسخه بما لا ينسخ به الخ. ثم رأيت الأمدي صرح بالعمل بالنص حيث قال: وأما إن كان الخبر نصاً في دلالاته غير محتمل للتأويل والمخالفة فلا وجه لمخالفة الراوي له سوى احتمال اطلاعه على ناسخ، ولعله يكون ناسخاً في نظره ولا يكون ناسخاً عند غيره من المجتهدين وما ظهر في نظره لا يكون حجة على غيره، وإذا كان ذلك محتملاً فلا يترك النص الذي لا احتمال فيه لأمر محتمل اهـ. وابن الحاجب قال: فلو كان نصاً تعين نسخه عنده وفي العمل نظر اهـ. وعبر الأصفهاني في شرحه عن النظر بقوله: وفي جواز العمل بهذا النص نظر، لأن النص أقوى من الظاهر والظاهر لا يكون متروكاً عند الأكثر إذا ترك الراوي العمل به، فالنص أولى أن لا يترك. فإن قيل لا نسلم أن النص أولى بأن لا يترك وذلك لأن النص دلالاته قطعية لا يحتمل غيره معناه فلا يكون ترك الراوي إياه للاجتهاد بل لنص راجح بخلاف الظاهر فإنه لما احتمل غيره معناه جاز أن يكون تركه لأجل اجتهاد. أجيب بأن العمل بالنص أولى لأن المقتضى للعمل به متحقق بخلاف عمل الراوي فإنه يجوز أن تكون مخالفته لنص آخر ظنه الراوي ناسخاً وليس كذلك في نفس الأمر اهـ.

قوله: (وإن لم يتنافيا فكالمشترك الخ) قال الزركشي: وينبغي تقييد كلام المصنف في الحمل عليهما بما إذا لم يجمعوا على أن المراد أحدهما وجوزوا كلياً منهما ثم قال: والخلاف كما قاله الهندي فيما إذا قال ذلك لا بطريق التفسير للفظ وإلا فتفسيره أولى بلا خلاف اهـ. وأقول: إن كان المراد تفسير لفظ له معنى واحد لغة أو شرعاً جهلناه فالأمر قريب مع أنه يمكن استعماله من اللغة أو الشرع فلا يتوقف الحال على تفسير الراوي، وإن كان المراد تفسير لفظ يحتمل معاني لغة أو شرعاً بحيث يختلف الحكم باعتبارها فهذا مما نحن فيه فلا معنى للتقييد فليتأمل. قوله: (أو الأمر على النذب) قال شيخنا العلامة: هو من عطف الخاص على العام اهـ. وأقول: يمنع منه أن عطف الخاص على العام لا يجوز أن يكون بـ «أو» كما نصوا عليه فيجب أن يكون من

تأويله (إن صار إليه لعلمه بقصد النبي ﷺ) من قرينة شاهدها قلنا: علمه ذلك أي ظنه ليس لغيره اتباعه فيه لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً فإن ذكر دليلاً عمل به (مسألة لا يقبل) في الرواية (مجنون) لأنه لا يمكنه الاحتراز عن الخلل وسواء أطبق جنونه أم تقطع وأثر في زمن إفاقته (وكافر) ولو علم منه التدين والتحرز عن الكذب لأنه لا وثوق به في الجملة مع شرف منصب الرواية عن الكافر (وكذا صبي) مميز (في الأصح) لأنه لعلمه بعدم تكليفه قد لا يحترز عن الكذب فلا يوثق به. وقيل يقبل إن علم منه التحرز عن الكذب، ولم يصرح المصنف بالتمييز للعلم به فإن غير المميز لا يمكنه الاحتراز عن الخلل فلا يقبل قطعاً كالمجنون (فإن تحمل الصبي) فبلغ فادى ما تحمله (قبل عند الجمهور) لانتفاء المحذور

عطف المبين بأن يقيد اللفظ في قوله «كأن يحمل اللفظ بغير الأمر بالنسبة لحمله على نحو الندب» قوله: (إن صار إليه لعلمه بقصد النبي ﷺ إليه) أي وطريق العلم بأنه صار إليه لذلك أخباره مثلاً كما قاله شيخنا الشهاب أي كأن يقول علمت أن النبي قصد ذلك بقرائن. ووجه عدم اعتبار ذلك على الأوّل أن ذلك بحسب ظنه. نعم إن قال أخيرني النبي ﷺ أنه أراد ذلك فلا كلام في قبوله وهو ليس من باب العمل بحمل الراوي كما هو ظاهر. قوله: (وأثر في زمن إفاقته) اعترضه شيخ الإسلام بأن عدم القبول في الزمن الذي أثر فيه الجنون لخلل في عقله لا لجنونه قال: فلا حاجة إلى هذا القيد بل قد يضر اه. وأقول لما كان الخلل في زمن الإفاقة ناشئاً من الجنون كان حكم الجنون منسحباً عليه فصح ذكر ذلك القيد وما يترتب عليه، وناسب ذلك لدفع التوهم. وأما قوله «بل قد يضر» فإن كان إشارة إلى أنه يوهم قبول المجنون إذا تقطع جنونه ولم يؤثر في زمن إفاقته وأنه لا تقبل روايته في زمن إفاقته حيثئذ فهو ممنوع بل تقبل روايته حيثئذ كما صرح به الزركشي نقلاً عن ابن السمعاني وهو ظاهر، وإن كان إشارة إلى شيء آخر فليصوّر لتكلم عليه. قوله: (لأنه لعلمه بعدم تكليفه قد لا يحترز عن الكذب) قد يقال: هذا الدليل غير شامل إذ قد لا يعلم عدم تكليفه أو يظن تكليفه اللهم إلا أن يراد علمه بذلك بالقوة فالمعنى لأنه يمكن أن يعلم فقد لا يحترز.

قوله: (فبلغ فادى) قال شيخنا العلامة: الفاء في الصبي والكافر والفاسق للترتيب مطلقاً لا بقيد التعقيب إذ لا فرق في ذلك بين التعقيب والمهلة يرشدك إليه قول المنهاج فإن تحمل ثم بلغ وأدى قبل اه. وأقول: يجوز أن تكون الفاء فيما ذكر للترتيب بقيد التعقيب على ما هو أصلها ويفهم منه القبول عند التراخي بالأولى لأنه إذا قبل مع عدم مضي زمن بعد البلوغ يمكن فيه تجديده التحمل فلأن يقبل مع مضي الزمن المذكور بالأولى لاحتمال تجديده التحمل بعد البلوغ، وإذا قبل مع عدم مضي زمن طويل بين التحمل والبلوغ فبعد مضيته بالأولى لأنه يتكرر استحضاره لمسموعه فيثبت، وربما سقط من سماعه شيء لقرب الزمن فيتذكره في ذلك الزمن أو يسمعه مرة أو مرات أخرى، ولعل هذا وجه إيثار المصنف الفاء على «ثم» لأنه مع «ثم» لا

السابق، وقيل لا يقبل لأن الصغر مظنة عدم الضبط والتحرز ويستمر المحفوظ إذ ذاك ولو تحمل الكافر فأسلم فأدى. قبل. قال المصنف في شرح المنهاج: على الصحيح وكذا الفاسق يتحمل فيتوب فيؤدي يقبل (ويقبل مبتدع) لا يكفر ببدعته (بمحرم الكذب) لا منه فيه مع

يفهم القبول مع التعقيب لا بالأولى ولا بالمساواة لاحتمال أن يكون القبول لأجل مضي المدة المذكورة، فالمصنف لما رأى أن التعبير بالواو يوهم القبول مع تقدّم الأداء على البلوغ ويد «ثم» يوهم عدم القبول عند عدم مضي تلك المدة وأن التعبير بنحو «وإن أدى بعد بلوغه» يفوت مطلوبه من الاختصار اختار التعبير بالفاء المفيد للقبول بشرط تقدّم البلوغ، سواء تراخى عنه الأداء أو لا، وقد بان بذلك أن عبارته خير من عبارة المنهاج وأن عبارة المنهاج لا ترشد إلى أن المراد الترتيب مطلقاً بل توهم خلافه إلا أن يتكلف له أن المراد أن عبارة المنهاج إذا انضمت إلى عبارة المصنف أرشدت إلى ذلك. نعم قد يعارض ما قلناه من ترجيح عبارة المصنف بأن التراخي مظنة الاشتباه والنسيان لطول العهد بخلاف التعقيب لقرب العهد حيثئذ فلا يلزم من القبول عند التعقيب القبول عند التراخي فليتأمل. تنبيه: قد تقرر في الفروع أنه لو شهد كافر معلن حال كفره أو صبي حال صباه أو عبد حال رقه ثم أعادوها حال كمالهم بالإسلام في الأول والبلوغ في الثاني والعتق في الثالث، قبلت بخلاف ما لو شهد كافر مسرّ أو فاسق ثم أعادها حال الإسلام في الأول والتوبة في الثاني فلا تقبل للتهمة، ولا خفاء أن الرواية كالشهادة في القسم الأول، بل أولى لأن الشهادة أضيق. وأما في القسم الثاني فيحتمل أنها مثلها، ويحتمل القبول فيها، ويفرق بضيق باب الشهادة واتساع باب الرواية ولهذا لا تقبل شهادة جرت نفعاً للشاهد وتقبل رواية جرت نفعاً للروي بأن يروي ما يجر إليه نفعاً كأن روى العبد خيراً يتضمن عتقه كما صرحوا به في علوم الحديث ولم أر من تعرض لذلك. (تنبيه ثان) إذا تاب الفاسق فهل يشترط في قبول روايته الاستبراء كما في قبول شهادته أو يفرق بضيق باب الرواية^(١) فيه نظر ولم أر فيه شيئاً.

قوله: (لا يكفر ببدعته) قال شيخنا العلامة: هذا القيد مستغنى عنه بقوله أولاً «كافر» اه. وأقول: اعلم أن بين قوله أولاً «كافر» وقوله ثانياً «مبتدع» من قوله «ويقبل مبتدع» عموماً وخصوصاً من وجه إذ الأول يشمل المبتدع الذي يكفر ببدعته وغيره من الكفار. والثاني يشمل المبتدع المذكور وغيره من المبتدعين المسلمين فيجتمعان في مبتدع يكفر ببدعته وينفرد الكافر فيمن كفر لا ببدعته والمبتدع فيمن لم يكفر ببدعته، فالأول عام في المبتدع وغيره خاص بالكافر. والثاني عام في المسلم وغيره خاص بالمبتدع وإذا خص عموم كل منهما بخصوص الآخر تعارضاً في المبتدع الذي يكفر ببدعته، فإن الأول يقتضي عموم قبوله والثاني يقتضي قبوله فمن المهم بيان حاله وأن التعويل على عموم الأول دون الثاني. وأيضاً فالتقييد بذلك لدفع توهم قبوله وإن كفر ببدعته كما ذهب إليه الإمام فيكون قوله «كافر» مخصوصاً بغير هذا وللتوطئة لذكر خلاف

(١) قوله بضيق باب الرواية كنا بخله ولعله الشهادة.

تأويله في الابتداع سواء دعا الناس إليه أم لا. وقيل لا يقبل مطلقاً لابتداعه المفسق له (وثالثها) أي الأقوال (قال) الإمام (مالك) يقبل (إلا الداعية) أي الذي يدعو الناس إلى بدعته لأنه لا يؤمن فيه أن يضع الحديث على وفقها. أما من يجوز الكذب فلا يقبل، كفر ببدعته أم لا، وكذا من يحرّمه وكفر ببدعته كالمجسم عند الأكثر لعظم بدعته والإمام الرازي واتباعه على قبوله لا من الكذب فيه (و) يقبل (من ليس فقيهاً خلافاً للحنفية فيما يخالف القياس) لما تقدّم مع جوابه (و) يقبل (المتساهل في غير الحديث) بأن يتحرز في الحديث عن النبي ﷺ لا من الخلل فيه بخلاف المتساهل فيه فيرد (وقيل يرد) المتساهل (مطلقاً) أي في الحديث أو غيره لأن التساهل في غير الحديث يجر إلى التساهل فيه (و) يقبل (المكثر) من الرواية (وإن ندرت مخالطته للمحدثين) أي والحال كذلك لكن (إذا أمكن تحصيل ذلك القدر) الكثير الذي رواه من الحديث (في ذلك الزمان) الذي خالط فيه المحدثين فإن لم يكن فلا يقبل في شيء مما رواه لظهور كذبه في بعض لا يعلم عينه (وشرط الراوي العدالة وهي ملكة) أي هيئة راسخة في النفس (تمنع عن اقتراف الكبائر

الإمام الآتي فتأمل ذلك فإنه حسن بالغ. وحينئذ فالاعتراض مع ذلك بأن هذا القيد مستغنى عنه لا منشأ له إلا الذهول عما أبديناه، ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر هذا الاعتراض ثم قال: ويجب أن ذاك محمول على غير هذا لمكان الخلاف فيه كما سيأتي قريباً أن الإمام الرازي واتباعه على قبول المجسم وإن كفر ببدعته اهـ. فليتأمل. قوله: (لابتداعه المفسق له) قال شيخنا الشهاب: ظاهره أن فسقه محل وفاق وفيه نظر لعذره بالتأويل اهـ. وأقول: نظره في غاية القوة وفي كلام الفقهاء ما يؤيده بل يصرح به.

قوله: (وثالثها) قال مالك: إلا الداعية: قال السيوطي: وهذا القول هو الأصح عند أهل الحديث منهم ابن الصلاح والنووي. قوله: (أي والحال كذلك) قال شيخنا الشهاب: إنما أعربه حالاً ولم يجعله معطوفاً على شرط مقدر أي إن كثرت المخالطة وإن ندرت الخ. لما يلزم من أن إذا أمكن الخ ظرف حينئذ للمعطوف والمعطوف عليه معاً وهو فاسد إذ هو خاص بحالة الندرة اهـ. وأقول: هو حسن لكن يخدشه أنه مع الحمل على العطف يمكن تخصيص الشرط بالمعطوف. فإن قلت: لكنه يوهم الرجوع للمعطوف عليه قلت: الإيهام حاصل بكل حال فإنه لا قرينة على الحالية إلا تأمل المعنى وهذه القرينة تصلح للتخصيص على تقدير العطف أيضاً. نعم قد يجاب بأن في تخصيصه بالمعطوف ضعفاً مع ما هو الظاهر المتبادر من تعلق «إذا» «يقبل»، وأما تعلقها «بندرت» أو المخالطة ففيه من ضعف المعنى ما لا يخفى فليتأمل. قوله: (وشرط الراوي) قال شيخنا الشهاب: أي لغير المتواتر لما مر من عدم اشتراط الإسلام في رواية ولا بد أن يستثنى المبتدع أيضاً لما مر من قبول روايته إلا أن يقال إنه ليس فاسقاً وإن صرح الشارح بخلافه كما مر اهـ. وأقول: قوله «إلا أن يقال» قوي جداً كما أشرنا إليه فيما تقدّم والكلام

وصغائر الحسة كسرقة لقمة) وتطفيف تمر (والرذائل المباحة) أي الجائزة (كالبول في الطريق)

حيث لم ينف الخبير العلم بالقرائن كما علم مما تقدم. لا يقال التعويل حيث إن ما هو على القرائن لأننا نقول: بل وعليه أيضاً كما علم مما ذكرناه ثم عن العضد. قوله: (ملكة) أقول: ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبار الملكة وأنه يكفي في تحقق العدالة بالنسبة للشهادة وغيرها مجرد اجتناب الأمور المذكورة. قوله: (عن اقتراف الكبائر) قال شيخنا العلامة: لا خفاء أن الكبائر تعم البدنية والقلبية التي منها الابتداء بأقسامه وهو يناقض ما مر من قبول المبتدع إذا حرم الكذب، وسيأتي لهذا ما فيه شفاء ثم الظاهر بقريئة إضافة الاقتراف وتعدّد الأمثلة الآتية أن المراد بها الكبائر الفعلية دون التركية التي هي ترك الفروض، ولا خفاء في أن العدالة لا تتحقق معها فتحمل الكبائر على ما يعنها أيضاً دفعاً لذلك اهـ. وأقول: أما قوله «وهو يناقض ما مر» فقد بين جوابه الواضح بقوله وسيأتي لهذا ما فيه شفاء وأراد بذلك ما ذكره في قول الشارح في شرح قول المصنف «ويقبل من أقدم جاهلاً على مفسق مظنون أو مقطوع» سواء اعتقد الإباحة أم لا يعتقد شيئاً من قوله، ومن هنا يعلم أن قوله في العدالة «ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر» معناه ما هو كبيرة عند المقرّف فيدخل المبتدع في العدل في باب الرواية فيصح إطلاق قول المصنف شرط الراوي العدالة وأن قوله هنا «مفسق» معناه مع العلم أو الظن بحرمة انتهى. وأما قوله «ثم الظاهر الخ» ففيه نظر لأنه لا تكليف إلا بفعل وأن المكلف به في النهي الكف كما تقدم، فالكبائر التركية من قبيل الفعلية أيضاً فالكبيرة في ترك الصلاة مثلاً هي كف النفس عن فعلها ولا دلالة في إضافة الاقتراف حيث إن ما هو معلوم فإن قلت: قد تكون الكبائر اعتقادات وليست أفعالاً. قلت: أما أولاً فهي معدودة من الأفعال ولذا يعبر عنها بالأفعال النحوية كاعتقد وظن على ما بين في محله وأما ثانياً فالاقتراف يتعلق بغير الأفعال أيضاً ولو بأن يتعلق بمقدماته.

قوله: (وصغائر الحسة) أي الصغائر الدالة على خسة فاعلمها قوله: (كسرقة لقمة) التمثيل به مبني على اشتراط النصاب في كون السرقة كبيرة كما سيأتي بما فيه. قوله: (والرذائل المباحة) أقول: يمكن أن يستغني عن اعتبار اجتناب ذلك في العدالة وإنما هو من قبيل اعتبار المروءة زيادة على العدالة في القبول كما هو ظاهر ما في الفروع. قوله: (أي الجائزة) أقول فيه أمران: الأول أنه لما كان المتبادر من الإباحة التخيير وليس مراداً لأنه لا يجامع التمثيل بالبول في الطريق الذي هو مكروه فسرهما الشارح بالجواز لأن المتبادر منه عدم الامتناع بل يكفي صدقه بعدم الامتناع وإن أطلق أيضاً بمعنى التخيير، ولا يخفى على المتأمل أن هذا التفسير للتنبية ودفع توهم أن الإباحة بمعنى التخيير فينا في تمثيل المصنف وإلا فالتمثيل قريئة واضحة على إرادة هذا التفسير. والحاصل أن الإباحة لفظ مشترك يحتاج لقريئة وهي التمثيل بالبول، والمصنف استعمل المشترك مع قريئته الواضحة على المراد منه وهي ذلك التمثيل، والشارح فسّر المشترك بما يصدق بالمراد به بل بما يتبادر منه أن المراد به على وفق القريئة، فلا خفاء في الكلام ولا لبس بوجه.

الذي هو مكروه والأكل في السوق لغير سوقي والمعنى عن اقرار كل فرد من أفراد ما ذكر، فباقرار الفرد من ذلك تنتفي العدالة أما صفات غير الحسة ككذبة لا يتعلق بها ضرر ونظرة إلى أجنبية فلا يشترط المنع عن اقرار كل فرد منها فباقرار الفرد منها لا تنتفي العدالة. وفي نسخة قبل الرذائل وهوى النفس أي اتباعه وهو مأخوذ من والد المصنف

وبهذا يعلم أنه لا غبار على المصنف ولا على الشارح ويعلم سقوط ما أطال به ههنا شيخنا العلامة وقوله «تفسير الشارح المباح بالجائز لا يدفع لفساد» انتهى. ووجه سقوط هذا أن المتبادر من تفسير الشارح هو المراد خصوصاً مع ملاحظة التمثيل وأنه لا حاجة إلى جواب شيخنا الشهاب بقوله «ويمكن الجواب بأن المباح ظاهر في مستوى الطرفين» انتهى ولم يظهر معنى هذا الجواب فتأمل ولا تكن من الغافلين. والأمر الثاني أن تفسير المباحة بهذا التفسير يشمل المخير بين طرفيه باستواء إن تحقق مثل ذلك. قوله: (فلا يشترط المنع عن اقرار كل فرد منها) قال شيخنا العلامة: صادق بأن الملكة المذكورة يمكن معها اقرار كل فرد منها واقرار بعض منها دون بعض فتنتفي العدالة باقرار كل فرد منها على الثاني دون الأول ولا تنتفي باقرار فرد منها على كل منهما، فقول الشارح «فاقرار الفرد منها لا تنتفي العدالة» اقتصار على المحقق وطرح للمشكوك انتهى. وأقول: الذي تلخص عند الشافعية أن الإتيان بجميع أفرادها لا يسقط العدالة إذا غلبت الطاعات بخلاف ما إذا لم تغلب، فيجوز أن يكون قول الشارح «فاقرار الفرد منها لا تنتفي العدالة» احترازاً عن اقرار الجميع مثلاً فإن فيه تفصيلاً بين أن تغلب معه الطاعات فلا تسقط وإلا تسقط كما يجوز أن يكون ذلك لمقابلة ما ذكره في الكبائر والصغائر الحسية ولأنه أقل ما يكفي في الفرق بين ذلك والصغائر الغير الحسية. وأما قوله «اقتصار على المحقق الخ» فيرد عليه أنه لا شك عند الشارح بعد كون المتلخص في مذهبه ومذهب المصنف ما ذكر فليتأمل.

قوله: (وهوى النفس أي اتباعه) قال شيخنا الشهاب: ليس أي قوله أي اتباعه تفسير الهوى النفس بل إشارة إلى أن الكلام حيث يحتاج إلى مضاف مقدر ليصح العطف على الاقرار، وأنت خبير بأننا إذا جعلنا الهوى بمعنى الهوى صح عطفه على الكبائر من غير احتياج إلى المضاف المذكور، بل لا يصح ذلك حيث انتهى. وذكر نحوه شيخنا العلامة. وأقول: فيه إشارة إلى أن الشارح إنما قدر المضاف لصحة العطف وأنه لا حاجة إليه لصحته بدونه بجعل الهوى بمعنى المهوي، ولا يخفى على المتأمل أن الشارح إنما حمل الهوى على المعنى المصدرى المقتضى لتوقف صحة العطف على تقدير المضاف للعمل بمقتضى القرينة الظاهرة في إرادة ذلك لا لانتفاء طريق آخر يصحح العطف، وذلك لأن هذه النسخة مأخوذة من والد المصنف كما قاله الشارح. والهوى في كلامه بمعنى المصدر كما هو صريح قوله قد يتبع هواه عند وجوده لشيء منها، وسر كونه في كلامه بذلك المعنى أنه لم يصرح باعتبار الملكة ومقصوده

فقال: لا بدّ منه فإن المتقيّ للكبائر وصغائر الخسة مع الرذائل المباحة قد يتبع هواه عند وجوده لشيء منها فيرتكبه ولا عدالة لمن هو بهذه الصفة وهذا صحيح في نفسه غير محتاج إليه مع ما ذكره المصنف. لأن من عنده ملكة تمنعه عن اقتراح ما ذكر ينتفي عنه اتباع الهوى لشيء منه وإلا لوقع في الهوى فلا يكون عنده ملكة تمنع عنه. وتفرغ على شرط

بيان اشتراط كونه بحيث يمتنع من الاقتراح لوجود ما يمنعه منه لاعتبار ذلك في العدالة وعدم استلزام مجرد الاتقاء له، ولو جعله بمعنى الهوى وعطفه على غيره مما ذكر في كلامه لم يفد هذا المعنى فإن مجرد اتقاء الهوى لا يدل على كونه بحيث يمتنع منه لما منع يمنعه منه فتدبره.

قوله: (لأنّ من عنده ملكة تمنعه عن اقتراح ما ذكر ينتفي عنه اتباع الهوى لشيء منه الخ) قال شيخنا العلامة: يرد عليه أنه يقال مثله في جانب المتقي بأن يقال لأنّ من عنده اتقاء لما ذكر ينتفي عنه اتباع الهوى لشيء منه وإلا لوقع في الهوى فلا يكون عنده اتقاء له. وتحقيقه أنه كما يصح الاتصاف بالاتقاء عند عدم الهوى وزواله عند اتباعه كذلك يصح الاتصاف بالمنع عند عدم الهوى وزواله عند اتباعه، فكما لم يكف في العدالة وجود الاتقاء المترقب زواله كذلك لا يكفي وجود المنع المتوقع زواله. وإذا تبين لك ما ذكرناه ظهر لك ما في دليل الشارح من الفساد لأنّ الملازمة في قوله «لأنّ من عنده ملكة الخ» ممنوعة قوله في دليلها وإلا لوقع في الهوى. قلنا: صحيح قوله فلا يكون عنده ملكة تمنعه عنه قلنا: إن أريد لا يكون عنده وقت الوقوع صح اللزوم ومنعنا بطلان اللزوم وذلك لا يفيد نفي الاتباع، وإن أريد لا يكون عنده قبل وقت الوقوع منعنا اللزوم بين الوقوع وعدم السكون انتهى. وأقول؛ لا يخفى على ذي تأمل صحيح راغب في اتباع الحق الصريح أنه يعتبر في العدالة عند كل من المصنف والوالد أمران: أحدهما انتفاء اقتراح ما ذكر. والثاني كون ذلك الانتفاء لحامل عليه ومانع منه قائم بذات العدل، وهذا الأمر الثاني أفاده قول المصنف «ملكة تمنع» وقوله والده «قد يتبع هواه عند وجوده لشيء منها الخ» فإنه يفيد أنه لا بدّ في العدالة من كونه بحيث لا يتبع هواه عند وجوده ولا يكون كذلك إلا إذا قام به ما يحمل على الترك ويمنع من الفعل فلا يكفي الأمر الأوّل عند واحد منهما وإلا فلا حاجة إلى اعتبار المصنف الملكة ولا إلى اعتبار والده كونه بحيث لا يتبع هواه بل كان يكفيهما اعتبار مجرد ترك الأمور الثلاثة وإن انتفت الملكة والكون المذكوران، وهذا في غاية الظهور لا يحتمل إنكار منكر ولا توقف متوقف. فالشارح رحمه الله بين بقوله «وهذا صحيح في نفسه الخ» أنّ هذا المزيد في هذه النسخة المأخوذة من والد المصنف محتاج إليه في عبارة والد المصنف دون عبارة المصنف، أما الاحتياج إليه في عبارة والد المصنف فلأنه اعتبر في العدالة الاتقاء وهو عبارة عن الإتيان بالمأمورات واجتناب المنهيات ومجرد هذا لا يكفي في العدالة عنده لأنه وإن استلزم ترك اتباع الهوى لكنه لا يستلزم كون ذلك الترك لحامل عليه مانع من الوقوع في الهوى قائم بذات العدل لأن مجرد الاتقاء ما لم يصر ملكة لا يتحقق معه الحامل على ما ذكر

ولا المانع منه كما هو ظاهر، فلا بدّ مع الاتقاء من أمر آخر وهو كونه بحيث يمنع من ذلك الاتباع بأن يقوم به ما يمنعه منه، وفرق كبير لا يخفى على عاقل بين مجرد ترك الاتباع وبين كونه بحيث لا يتبع لأنّ الأوّل يتحقق مع عدم الحامل على ترك الاتباع المانع من الاتباع بخلاف الثاني لا يتحقق إلا مع الحامل على ترك الاتباع المانع من الاتباع، فلذلك اعتبر المبكي هذه الزيادة وقال: لأنّ المتقي قد يتبع هواه عند وجوده لشيء منها فيرتكبه أي قد يكون بحيث يتبع هواه عند وجوده لشيء منها فيرتكبه. فليس المراد أنه يتبع بالفعل لأنه ينافي فرض أنه متقٍ أي مجتنب بالفعل فتدبر ولا تغفل، ولا عدالة لمن هو بهذه الصفة أي وإنما العدالة لمن يكون بحيث يمنع من ذلك الاتباع ولا يكون كذلك إلا إذا قام به ما يحمل على ترك ذلك الاتباع ويمنع من ذلك الاتباع. فهذا تصريح منه بعدم كفاية مجرد ترك الاتباع وبأنه لا بدّ معه من أمر حامل عليه مانع من الاتباع.

وأما عدم الاحتياج إليه في عبارة المصنف فلأنه اعتبر الملكة المانعة وذلك يستلزم أنه قام بالذات وصف يمنع من الاتباع ويحمل على تركه ومع ذلك لا يحتاج إلى تلك الزيادة التي قصد بها الإشارة إلى اعتبار كون ترك الاتباع لحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات. فقول الشارح «لأن من عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ما ذكر ينتفي عنه اتباع الهوى لشيء منه» أي ينتفي عنه كونه بحيث يتبع الهوى أو ينتفي عنه اتباع الهوى لمنع تلك الملكة منه وحملها على تركه. وقوله «وإلا لوقع في المهوى» أي وإن لم ينتف عنه كونه بحيث يتبع أو ذلك الاتباع بأن اتبع وقع في المهوى أي كان بحيث يقع أو وقع فيه. وقوله «فلا يكون عنده ملكة تمنع عنه» أي يلزم من كونه بحيث يقع أو من وقوعه في المهوى انتفاء قيام ملكة المنع به لانتفاء لازمها من المنع من الاتباع لأنّ ملكة المنع تقتضي المنع من الاتباع وتستلزمه إذ لا معنى لكونها ملكة المنع إلا ذلك، وانتفاؤها كذلك باطل لأنّ الفرض أنها موجودة وانتفاء الموجود محال، فالوقوع في المهوى باطل أيضاً لأنّ ملزوم الباطل باطل. لا يقال انتفاء ملكة المنع إنما يكون باطلاً إذا أريد انتفاؤها حال وجودها لا مطلقاً لأنّ زوالها ممكن وإن عسر فإذا زالت بعد وجودها أمكن الوقوع في المهوى من غير لزوم انتفاء الموجود لأنّ الوقوع في المهوى حيثئذ وإن استلزم انتفاءها لكن لا محذور فيه لأنّ انتفاءها في نفسه لا محذور فيه، وإنما المحذور في انتفائها حال وجودها وهي غير موجودة على هذا التقدير لأننا نقول: هذا كله مسلم ولا ينافي مقصود الشارح، وذلك لأنّ مقصوده بيان أنّ اعتبار المصنف في العدالة ملكة المنع مغنٍ عما زاده والده الذي حاصله اعتبار كونه بحيث لا يتبع الهوى لاتصافه بما يمنعه من ذلك الاتباع، وذلك لأنّ تحقق تلك الملكة يستلزم المنع من الاتباع فاعتبارها في العدالة اعتبار للمنع من الاتباع إذ لو وجد الاتباع أو كان بحيث يوجد لعدم ما يمنعه لزم انتفاؤها لانتفاء المنع من الاتباع حيثئذ الذي هو مقتضاها ولازمها وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم، والفرض أنها موجودة لتوقف العدالة عليها فلا يمكن اعتبار تلك

الملكية في العدالة مع عدم اعتبار المنع، ومعلوم أنّ هذا لا ينافيه أنه يمكنه زوال تلك الملكية فيزول ذلك المنع ويتحقق ذلك الاتباع، أو يكون بحيث يتحقق لأنه حيثئذ قد زالت العدالة لزوال ما تتوقف عليه.

وكلامنا ليس إلا في أنّ العدالة لا توجد إلا إذا وجدت الملكية ولا يمكن وجودها مع انتفاء ذلك المنع، ومع وجود ذلك الاتباع أو كونه بحيث يقع لأنّ ذلك ينافي وجودها بخلاف ما اعتبره والد المصنف من الانتفاء فإنه وإن استلزم انتفاء الاتباع لكنه لا يستلزم المنع من الاتباع فليس في اعتباره اعتبار المنع من الاتباع وكون انتفائه مانع منه قائم بالعدل. وإذا تأملت ذلك حق التأمل علمت أنّ جميع ما شنع به شيخنا في غاية السقوط والفساد وأنه لا منشأ له إلا عدم وقوفه على المراد. فقوله في بيان الإيراد «بأن يقال» إلى قوله «فلا يكون عنده انتفاء له» قلنا: هذا عما لا يعني شيئاً في مقصودك لأنّ حاصله كما هو ظاهر أنّ الانتفاء يستلزم انتفاء اتباع الهوى ومجّرد هذا لا يكفي في العدالة عند المصنف ووالده، بل لا بدّ مع ذلك الانتفاء من كونه لحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات، ومجّرد الانتفاء ما لم يصير ملكة لا يتحقق معه ذلك الحامل المانع كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه. وهذا بخلاف قيام الملكية المانعة بالذات فإنه يستلزم ذلك الانتفاء ويحمل عليه ويمنع من ذلك الاتباع كما تبين ذلك أيضاً كذلك فاتضح الفرق بين الجانيين وظهر أنّ التسوية بينهما لم تنشأ إلا عن الغفلة الفاحشة عن تفاوتها بالمنع وعدمه اللذين عليهما مدار العدالة وجوداً وانتفاءً عند المصنف ووالده بمقتضى ما ذكره في ضابطهما مما تقرّر عنهما.

وقوله «وتحقيقه الخ» قلنا: قد تبين أنّ هذا التحقيق ليس بشيء بل لا يليق إلا أن يرسم بالباقي من لفظه أعني لفظ التحقيق بعد إسقاط التاء المثناة من فوق والحاء منه، وذلك لأنّ قولك فيه «فكما لم يكف في العدالة وجود الانتفاء المرتقب زواله الخ» كلام في غاية السقوط لا منشأ له إلا الذهول عن المقصود، وذلك لأنه ليس السبب في عدم كفاية وجود الانتفاء هو ترقب زواله لأنّ مجرد ترقب الزوال لا يقدح في العدالة، ولهذا كفت باتفاق ملكة المنع مع إمكان زوالها وإن عسر كما تقدّم بل السبب فيه هو انتفاء شرط آخر زائد على مجّرد الانتفاء اعتبره المصنف ووالده في العدالة وهو قيام وصف بالذات يمنع من اتباع الهوى والانتفاء ليس كذلك فإنه لا يمنع وإن استلزم حصول ترك الاتباع ما دام، وفرق بين المستلزم لحصول الشيء والحامل عليه المانع من نقيضه، وهذا بخلاف المنع المترقب زواله أي بزوال الملكية فإنه أمر زائد على الانتفاء، وهو عين ذلك الشرط الذي اعتبره المصنف ووالده في العدالة فلا يقاس به مجّرد الانتفاء، فستان ما بين المقامين، وكان الصواب أن يقول كذلك لا يكفي وجود ملكة المنع لأنّ نظير الانتفاء الذي عبر به والد المصنف هو ملكة المنع التي عبر بها المصنف لا المنع لأنّ مجّرده لم يعتبره المصنف كما هو ظاهر، فقد اتضح فساد هذا القياس الذي ذكره في قوله «فكما لم يكف

في العدالة الخ» وأنه لا منشأ له إلا الغفلة والالتباس. وقوله «وإذا تبين لك ما ذكرناه ظهر لك ما في دليل الشارح من الفساد» قلنا: قد تبين مما ذكرناه فساد ما ذكرته وحاله بالمرّة والشجرة تنبئ عن الثمرة. وقوله «لأنّ الملازمة» إلى قوله «ممنوعة» قلنا: قد بان لك مما قرّرناه إن تأملته على وجه ثبوتها واتجاهها وسيبين ذلك آنفاً أيضاً. وقوله «قلنا إن أريد الخ» قلنا: نختر الشق الأوّل. قوله «منعنا بطلان اللازم» قلنا: الدليل على بطلانه أنه خلاف المفروض لأن المفروض تحقق الملكة وحصولها كما صرح به قوله «لأن من عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ما ذكر الخ» فإنه لا خفاء أن معناه أن من حصلت له تلك الملكة انتفى عنه الاتباع وكونه بحيث يتبع حال حصولها إذ لو لم ينتف عنه ذلك كذلك وقع في المهوي، أو كان بحيث يقع فيه فيلزم انتفاء تلك الملكة لانتفاء مقتضاها حيثذ وهو المنع من الوقوع فيه، وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم لكن انتفاء تلك الملكة باطل لأنّ الفرض أنها حاصلة وانتفاء الحاصل باطل فيكون الوقوع في المهوي باطلاً لأنّ ملزوم الباطل باطل فيثبت ذلك الانتفاء وهو المطلوب، ولا شبهة لعاقل في بطلان التالي على هذا الوجه إذ بطلان انتفاء الحاصل في حال حصوله من أوضح البدييات.

وإنما قلنا إن حاصل كلامه أنّ من حصلت له تلك الملكة انتفى عنه الاتباع وكونه بحيث يتبع كذلك لأنّ مقصوده إثبات الملازمة بين حصول تلك الملكة وحصول ذلك الانتفاء حتى يكون ذكر المصنف الأوّل مغنياً عن ذكر الثاني ويستغنى عما زاده والده، فأشار إلى بيان ذلك الإثبات بأنّ لك الانتفاء مقتضى الملكة لأنها تقتضي المنع من الاتباع وتستلزمه كما تبين فيما سبق بما لا مزيد عليه ولا يتصور حصول الشيء بدون مقتضاه ولازمه فلا تتصور تلك الملكة بدون حصول ذلك الانتفاء، فلهذا استدلل على الملازمة بين حصول تلك الملكة وحصول ذلك الانتفاء وأنها متى حصلت حصل هو بقوله «وإلا لوقع في المهوي الخ» أي لو لم يحصل ذلك الانتفاء لمن عنده تلك الملكة وقع في المهوي، أو كان بحيث يقع ويلزم من وقوعه في المهوي أو كونه بحيث يقع انتفاء تلك الملكة لانتفاء لازمها حيثذ وهو انتفاء الوقوع في المهوي أو كونه بحيث ينتفي الوقوع لأنها تقتضي المنع من ذلك الوقوع كما تبين. وانتفاء تلك الملكة محال لأنّ الفرض حصولها، وانتفاء الحاصل حال حصوله محال فوجب أن ينتفي الاتباع أو كونه بحيث يتبع حال حصول الملكة، وإذا كان هذا الذي قرّرناه هو حاصل كلامه كما يشهد به سياق شهادة لا مرية فيها التأمّل ولا تردّد في صحتها المتعمل، لم يكن منشأ منع الشيخ بطلان التالي إلا السهو والغفلة عن المقصود إذ بطلان التالي حيثذ مما لا يحتمل التوقف بوجه فضلاً عن الجزم بالمنع. وإنما أظننا في توضيح المراد وبيان فساد ذلك الاعتراض على وجه لا يخلو عن تكرار واستدراك مبالغه في تفهيم المقام لئلا يفتّر بما وقع فيه الشيخ من المبالغة في التشنيع بهذا الإيراد مع ابتناؤه على غير أساس بل على محض الالتباس، وبالله المستعان وعليه التكلان. نعم لقائل أن ينازع في اعتبار الملكة في العدالة ويستند إلى أنّ ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبارها والاكتفاء بمجرد الانتفاء

العدالة ما ذكره بقوله (فلا يقبل المجهول باطناً وهو المستور) لانتفاء تحقق الشرط (خلافاً

وإن لم ينته إلى حدّ الملكة لكن هذا أمر آخر وراء ما وقع فيه الشيخ والله أعلم.

قوله: (وتفرغ على شرط العدالة) قال شيخنا العلامة: فيه نظر إذ القبول وعدمه مفرعان على شرط ذلك، وإنما يتفرغ عدم القبول وحده على اشتراط تحقيق الشرط والقبول على الاكتفاء بظنه كما هو مصرّح به في كلامه انتهى. وأقول: هذا النظر في غاية الضعف لأنه إن أراد أنّ مراد الشارح أنّ القبول وعدمه مفرعان على شرط العدالة وأن ذلك ممنوع لأنّ عدم القبول إنما هو مفرع على اشتراط تحقق الشرط لا على الشرط والقبول إنما هو مفرع على الاكتفاء بظن الشرط لا على الشرط، فهذا النظر في غاية السقوط. أما أولاً فلأنّ المتبادر من اشتراط العدالة أنه لا بدّ من تحققها فيجوز أن يكون مراد الشارح بما ذكره في قوله «ما ذكره بقوله» ما في قول المصنف فلا يقبل المجهول باطناً وهو المستور لا فيما بعده أيضاً من قوله «خلافاً لأبي حنيفة الخ» ولا إشكال في تفرغ ما ذكره في قوله «فلا يقبل المجهول باطناً وهو المستور» على قوله شرط الراوي العدالة لأنّ المتبادر منه اعتبار تحققها ويكون قوله «خلافاً للخ» خارجاً عن حيز التفرغ ذكره لزيادة الفائدة ببيان الخلاف. وأما ثانياً فلأنه لا يخفى أن تفرغ شيء على آخر ليس معناه إلا ترتبه عليه ولزومه منه أعمّ من أن يكون ترتبه عليه ولزومه منه باعتباره في ذاته أو باعتبار بعض معتبراته في اعتقاد المفرع، وقد يختلف في المعتبرات فيختلف التفرغ. فمعنى التفرغ على شرط العدالة أنه لزم منه عدم القبول فيما ذكر عند من يعتبر في اشتراط الشيء تحقق ذلك الشيء المشروط والقبول عند من يكفي فيه بالظن. وبالجمله فمعنى التفرغ على شيء كون ذلك الشيء منشأ للزوم ذلك المتفرغ أعمّ من أن يكون منشأ بذاته، أو بواسطة لا يمتري في ذلك من له أدنى إلمام بكلام الأئمة من أهل الفنون. فإذا كانت المنشية بواسطة مختلف فيها اختلف المتفرغ اللازم حيثنذ، فإن سلم الشيخ هذا المقدار لزمه ترك هذا النظر، وإن ادعى زيادة عليه فعليه البيان ودون ذلك خرط القتاد. وإن أراد أن مراد الشارح أنّ المراد ليس إلا تفرغ عدم القبول على شرط العدالة وأنه ممنوع بل المراد تفرغ كل من القبول وعدمه لكن القبول مفرع على الاكتفاء بظن الشرط لا على الشرط وعدمه على تحقق الشرط لا على الشرط، فسقوط النظر حيثنذ أظهر. أمّا أولاً فلأنّ دعوى أنّ مراد الشارح ما ذكر ممنوعاً لاخفاء به وليس في عبارته ولا سياقه ما يشعر بذلك فضلاً عن الدلالة عليه. وأما منع إرادة ما ذكر فلأنه يجاب عنه بأنه الظاهر المتبادر من قوله «ولا يقبل كذا خلافاً لأبي حنيفة» فإنه لا يسبق الذهن منه إلا إلى تفرغ مخالفة أبي حنيفة على ذلك الشرط لا تفرغ قوله أيضاً. وأما ثالثاً فلأنه على تقدير أنّ المراد تفرغ كل من الأمرين على الوجه المذكور فقد سبق جوابه فتأمله ولا تكن من الغافلين.

قوله: (فلا يقبل المجهول باطناً وهو المستور) لا ينافي ذلك أنّ الشهادة أضيّق من الرواية وقد قبل الفقهاء شهادة المستور في بعض المواضع كحضور عقد النكاح والشهادة بهلال رمضان

لأبي حنيفة وابن فورك وسليم) الرازي في قولهم بقبوله اكتفاء بظن حصول الشرط فإنه يظن من عدالته في الظاهر عدالته في الباطن (وقال إمام الحرمين يوقف) عن القبول والرد إلى أن يظهر حاله بالبحث عنه قال (ويجب الانكفاف) عما ثبت حله بالأصل (إذا روى) هو (التحريم) فيه (إلى الظهور) لحاله احتياطاً واعتراض ذلك المصنف مع قول الأبياري بالموحدة ثم التحتانية في شرح البرهان أنه مجمع عليه بأن اليقين لا يرفع بالشك يعني أن الحل الثابت بالأصل لا يرفع بالتحريم المشكوك فيه كما لا يرفع اليقين أي استصحابه بالشك بجامع الثبوت. (أما المجهول باطناً وظاهراً فمردود إجماعاً) لانتفاء تحقق العدالة وظنها (وكذا مجهول العين) كأن يقال فيه عن رجل مردود إجماعاً لانضمام جهالة العين إلى جهالة الحال وإنما أفرده عما قبله ليبيني عليه قوله (فإن وصفه نحو الشافعي) من أئمة الحديث

لأن خروج بعض الأفراد لمدارك خاصة معلومة من محلها لا ينافي كون الشهادة أضيقت والرواية أوسع. قوله: (اكتفاء بظن حصول الشرط) أقول: لو استدلوا بأن الشرط ظن العدالة لا تحققها سلموا من أن يقال عليهم الشروط لا بد من تحققها وكون الشرط ظن العدالة وجيه جداً. وقد قال شيخ الإسلام في عدم قبول المجهول باطناً: هذا على طريق الأصوليين، أما على طريقة المحذنين وفقهاء الشافعية فيقبل على الرجوع كما عزاه النووي لكثير من المحققين وصححه انتهى. وعبارة السيوطي: والثاني القبول وهو الأصح عند أهل الحديث صححه ابن الصلاح في مختصره والنووي في شرح المهذب انتهى. قوله: (إلى أن يظهر حاله بالبحث عنه) قضيت أنه يعتبر العدالة الباطنة كالأول لكنه عند عدم تحققها يراعى احتمالها فيتوقف احتياطاً إلى ظهور الحال بخلاف الأول لا يراعى هذا الاحتمال ولا يلتفت إليه. قوله: (عما ثبت حله بالأصل) يخرج به ما ثبت حله بالنص فهل المراد أنه يعمل حيثئذ بالحل أو يعمل بالحرمة لما سيأتي في كتاب التعادل والتراجع أنه يقدم خبر الحظر على خبر الإباحة أو يفصل بين أن يكون راوي الحل عدلاً باطناً أيضاً فيقدم الحل أو ظاهراً فقط فتقدم الحرمة على قاعدة كما سيأتي فيه نظر، ولم أر فيه شيئاً ولا كلام في تقديم خبر الحل على القول الأول إذا كان عدلاً باطناً ويتجه ذلك أيضاً على قول الإمام. قوله: (يعني أن الحل الخ) بيان لمراد المصنف بقوله «أن اليقين لا يرفع بالشك» يعني أنه ليس المراد هنا حقيقة اليقين فإن الحل غير متيقن لكنه بمنزلة اليقين من حيث ثبوته أي بالأصل واستصحابه كثبوت اليقين واستصحابه فإن الشرع طارئ على الأصل فلا يزال به مع الشك. هذا هو الوجه عندي في تقرير ذلك لا ما ذكره شيخ الإسلام بقوله «وقوله يعني أشار به إلى أن قوله فيما ذكر اليقين لا يرفع بالشك» معناه لا يرفع بما يستلزم الشك ولهذا حسن قياسه الآتي وهو قوله «لا يرفع الخ» انتهى. قوله: (إما المجهول باطناً وظاهراً فمردود إجماعاً) الظاهر أن المراد بالمجهول ظاهراً من لم يعرف بالمخالطة بأن انتفت مخالطته. قوله: (وكذا مجهول العين) قال شيخنا الشهاب: الظاهر أن منه ما لو قال الراوي عن

الراوي عنه (بالثقة) كقول الشافعي كثيراً أخبرني الثقة وكذا قول مالك قليلاً (فالوجه قبوله وعليه إمام الحرمين) لأن واصفه من أئمة الحديث لا يصفه بالثقة إلا وهو كذلك (خلافاً للصيرفي والخطيب) البغدادي في قولهما لا يقبل لجواز أن يكون فيه جارح لم يطلع عليه الواصف. وأجيب ببعد ذلك جداً مع كون الواصف مثل الشافعي أو مالك محتجاً به على حكم في دين الله تعالى (وإن قال) نحو الشافعي في وصفه (لا اهتم) كقول الشافعي أخبرني

رجل أعرفه لجهالته عند غيره انتهى. قوله: (وإنما أفرده عما قبله) أي فإن المجهول باطناً وظاهراً أعم من مجهول العين فمجهول العين من أفراده.

قوله: (ليني عليه قوله) فيه أمور: الأول أنه كان يمكن الأفراد بوجه لا تكرار فيه لذكر القبول المستفاد من كذا مع استفادته مما تقدم بأن يقول ومنه مجهول العين. ويجاب بأن ما ذكره أوضح إذ لو قال ومنه توهم أن المراد بضمير «منه» المجهول باطناً وظاهراً مطلقاً وليس مقصوده إلا مجهول العين منه فقط. والثاني لقتال أن يقول البناء لا يتوقف على أفراده ببيان الحكم إذ لو أسقطه وقال «فإن وصف نحو الشافعي مجهول العين بالثقة الخ» حصل المقصود، ويمكن أن يقال: أفراده طريقاً للبناء يجوز ارتكابه وإن أمكن البناء بطريق آخر وفيه نظر، إذ لا حاجة إليه مع إتمامه خروج مجهول العين عن المجهول المذكور مع كون ما قلناه أخصر إذ فيه اختصار لفظ كذا والهاء في «وصفه». والثالث أن هذا التوجيه يفيد أن هذا القول متعلق به دون غيره من معلوم العين المجهول الحال، وكان وجه ذلك أن الوصف بالثقة إنما يكون عبارة عن مجهول العين لأن قوله «أخبرني الثقة» لا تمييز فيه نعم يرد على ذلك أنه لو قال «أخبرني الثقة» وهو هذا أو فلان إشارة إلى معلوم العين مجهول الحال كان الوصف عبارة عن معلوم العين إلا أن يقال هذا خلاف الواقع منهم وإن كان ممكناً فليراجع. قوله: (نحو الشافعي من أئمة الحديث الراوي عنه) فإن قلت: أي حاجة إلى قوله «الراوي عنه» وهلا اقتصر على قوله «من أئمة الحديث»؟ قلت: الحاجة إليه بناء الجواب الآتي في قوله «وأجيب الخ» عليه فإنه إذا روي عنه فقد احتج بمرويه على حكم في دين الله تعالى واحتجاجه على ذلك قد بنى عليه الجواب الآتي، ولا يضّر أنه قد يروي عنه ولا يحتج به لأن الرواية عنه مظنة الاحتجاج فاكتفى بالمظنة، ولم يقتصر على قوله «الراوي عنه» لأن رواية من ليس من أئمة الحديث لا تعتبر لأن غير أئمة الحديث لا خبرة لهم بحال الرواة فلا يعتبر وصفه له بالثقة فليتأمل. قوله: (لا يصفه بالثقة إلا وهو كذلك) معناه أن الظاهر أنه لا يصفه بالثقة إلا وهو كذلك أي ثقة في نفس الأمر لأن الظاهر أنه لا يصفه بالثقة إلا بعد البحث التام والخبرة التامة، ويدل على أن مراده أن الظاهر ذلك لا القطع قوله الآتي «وأجيب ببعد ذلك الخ» فتأمل. وبهذا التقرير يندفع ما قد يقال لا يلزم من وصفه بالثقة أن يكون عدلاً باطناً كما اعتبره المصنف لجواز أن يكون الواصف ممن يرى الاكتفاء بالمستور. قوله: (وإن قال لا اهتم) إن قلت: لفظ قال لحكاية لفظ الغير وليس لفظ الشافعي لا اهتم بل لا

من لا أتهمه (فكذلك) يقبل وخالف فيه الصيرفي وغيره لمثل ما تقدم فيكون هذا اللفظ توثيقاً (وقال الذهبي ليس توثيقاً) وإنما هو نفي للاتهام. وأجيب بأن ذلك إذا وقع من مثل الشافعي محتجاً به على حكم في دين الله تعالى كأن المراد به ما يراد بالوصف بالثقة وإن كان دونه في الرتبة (ويقبل من أقدم جاهلاً على) فعل (مفسق مظنون) كشرب النبيذ (أو مقطوع)

أتهمه قلت: لا أتهم بعض لفظه فقد قصد حكاية بعض اللفظ إشارة إلى جميعه أو إلى أن حكمهما واحد على أنه يقول أخبرني من لا أتهم. قوله: (وخالف الصيرفي وغيره لمثل ما تقدم) لو قال «لا تقدم» كان واضحاً لأن علة هذا هو عين ما تقدم فلفظ «مثل» إما للتأكيد أو للتغاير الاعتباري فإن المعلل به باعتبار إضافته للمعلل هنا غيره باعتبار إضافته للمعلل هناك.

قوله: (فيكون هذا اللفظ توثيقاً) أي على القولين المشار إليهما بقوله فكذلك لكنه على الراجح عند المصنف توثيق معمول به، وعلى قول الصيرفي وغيره توثيق غير معمول به. وقوله «وقال الذهبي الخ» مقابل للقولين في ذلك. قوله: (وإنما هو نفي للاتهام) قال شيخنا العلامة: لا خفاء أن الاتهام افتعال من الوهم وهو كما سبق الاحتمال المرجوح فنفي الاتهام يلزمه التوثيق، وإن لم يكن إياه فلا يتجه نفيه عنه إلا أن يدعي أن الاتهام ظن الجراح انتهى. وأقول: فيه أمران: الأول قال في النهاية. اهتمته ظننت فيه ما نسب إليه انتهى. وعلى هذا فمعنى لا أتهمه لا أظن فيه ما نسب إليه يعني ما ينسب إليه ويقدر به فيه، وظاهر أنه لا يلزم من نفي الظن المذكور ظن براءته مما نسب إليه فضلاً عن نفي ما نسب إليه عنه لجواز أن يكون جاهلاً بحقيقة حاله. وهذا شرح قول الشيخ إلا أن يدعي أن الاتهام ظن الجراح لكن تعبيره بـ «يدعي» يدل على أن هذا المعنى غير ثابت الاتهام وهو ممنوع لما سمعته من كلام النهاية. والثاني أن قوله «يلزمه التوثيق» قد يمنع بأن معنى لا أتهمه لا أنسبه للتهمة وهي كما في القاموس ما اتهم عليه ولا يلزم من عدم النسبة للتهمة نفي التهمة لجواز أن لا يعلمها فيترك النسبة لها وإن لم يقدر على نفيها إلا أن يدعي أنه لزوم ظني عرفي ومع ذلك فقد لا يقصد هذا اللزوم أصلاً فلا يراد بنفي الاتهام الانتقال إلى نفي الجراح بل لا يقصد إلا مجرد نفي الاتهام والنسبة للتهمة من غير قصد إلى ذلك الانتقال لعدم العلم والظن بانتفاء التهمة أي ما يتهم عليه، وحيثذا فيجواب بأن هذا اللزوم لما كان بهذه المثابة من الضعف ولم يتحقق إرادته لم يكن معتبراً فلا يندفع ما قاله الذهبي بما قاله الشيخ وإنما يندفع بما قاله الشارح من الجواب. قوله: (وأجيب بأن ذلك إذا وقع من مثل الشافعي الخ) لك أن تقول: كان يكفي أن يقول «وأجيب بمثل ما تقدم أو بما تقدم» وهو أخصر مما قاله. ويمكن أن يقال إنما ارتكب ما قاله لثلاث يتوهم أن المشار إليه بما تقدم هو المشار إليه بقوله «لمثل ما تقدم» ولثلاث يدخل فيه قوله في الجواب السابق أو مالك مع أنه غير مراد هنا. قوله: (وإن كان دونه في الرتبة) قال شيخنا العلامة: أي وإن كان هذا اللفظ «وهو لا أتهم» دون الوصف بالثقة لأن الثاني صريح في التوثيق دون الأول لكن قد علمت أن «لا

كشرب الخمر (في الأصح) سواء اعتقد الإباحة أم لم يعتقد شيئاً لعذره بالجهل. وقيل لا

أهم مراد به معناه وهو نفي الاتهام ولازمه وهو التوثيق فيكون كناية والكناية عند البيانيين أبلغ من التصريح اهـ. وأقول: قد علمت أن اللزوم ههنا ضعيف لكونه ظنياً عرفياً وأنه غير معلوم لأنه قد لا يقصد، وإذا كان بهذه المثابة لم يقاوم التصريح في هذا المقام الذي يطلب فيه الاحتياط فضلاً عن أبلغيته عنه، وكون الكناية أبلغ من حيث إفادتها المعنى بدليله لا ينافي أنه قد يترجح التصريح عليها العارض على أن لا نسلم أرجحية الكناية عند علماء الشريعة في الأحكام الشرعية كلياً وإن خلت عن المعارض ولا سيما في الشهادات إذ لا يكفي فيها بالشهادة بلازم المشهود به والتوثيق شهادة بالعدالة، فكان القياس أن لا يكون ذلك توثيقاً لولا أنه توسع فيه فلا يكون مقاوماً للتصريح فتأمل.

قوله: (جاهلاً) أي بالحرمة سواء أكان جهله بحسب اعتقادنا فقط كمن اعتقد الإباحة بتقليد كحنفي شرب النبيذ لاعتقاده إباحتها فإن جهله ليس إلا باعتبار اعتقادنا خطأه في ذلك الاعتقاد وإلا فهو يعتقد أنه مصيب فيه مع احتمال إصابته في نفس الأمر إذ خطؤه غير مقطوع به فلا جهل بحسب اعتقاده، وكذا بحسب نفس الأمر قطعاً بل ظناً أو كان بحسب نفس الأمر كمن شرب الخمر مع اعتقاده حله لنحو نشته بيادية بعيدة عن العلماء، أو لا مع اعتقاد شيء من حل أو حرمة كما يستفاد ذلك كله من قول الشارح «سواء الخ» ويدخل في الجاهل الغالط أيضاً كمن ظن ما شربه ماء وفي معنى الجاهل كل معذور بغير الجهل كالمكره على ما يباح بالإكراه كفطر رمضان بخلاف ما لا يباح به كالقتل. قوله: (هلى فعل مفسق) أي لو لم يكن جاهلاً وإلا فالإقدام مع الجهل يمنع كونه مفسقاً، وقد يشكل تقدير الشارح لفظ الفعل بأنه يخرج غيره كالقول المفسق كالقذف جاهلاً بحرمة لنحو قرب عهده بالإسلام، ويمكن أن يراد بالفعل ما يشمل القول لأنه فعل اللسان. قوله: (أو مقطوع في الأصح) قال الكمال: لا يخفى أن عمله ما إذا لم يكن ممن يرى الكذب ويتدين به فإن كان متصفاً بذلك لم يقبل قطعاً اهـ. أقول: فيه أمران: الأول أن ذلك يفهم من قول المصنف السابق «ويقبل مبتدع يجرم الكذب الخ» فإنه يفهم أن من يجوز له لا يقبل قطعاً. والثاني أن وجه تخصيص استثناء ذلك بصورة المفسق المقطوع أن تحريم الكذب مقطوع لا مظنون، نعم يشكل إطلاق أن الكذب مفسق كما يعلم مما يأتي في عد الكبائر فإن كان الاستثناء لا من حيث الكون مفسقاً استغني عن هذا الاستثناء بل لا وجه له حيثنذ فليتأمل. قوله: (سواء اعتقد الإباحة) أي بتقليد أو غيره كما علم مما تقرّر. قوله: (أم لم يعتقد شيئاً) أي لا الإباحة ولا الحرمة وهذا يتصور في نحو الشاك في كل منهما لعدم اطلاعه على الحكم بواحد منهما، وقد يتوقف في جواز إقدامه مع الشك. وقد قال المارودي كما نقله الزركشي: أما ما اختلف في إباحتها كشرب النبيذ والنكاح بلا ولي إن فعله معتقداً للتحريم كان كبيرة، وإن لم يعتقد تحريمه ولا إباحتها مع علمه بالخلاف فيه فوجهان قال

يقبل لارتكاب المفسق وإن اعتقد الإباحة، وقيل يقبل في المظنون دون المقطوع، أما المقدم على المفسق عالمًا بحرمة فلا يقبل قطعاً (وقد اضطرب في الكبيرة فقيل) هي (ما توعد عليه بخصوصه) في الكتاب أو السنة (وقيل) هي (ما فيه حد) قال الرافعي: وهم إلى ترجيح هذا أميل والأول هو ما يوجد لأكثرهم وهو الأوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر (و) قال

البصريون: هو فاسق مردود الشهادة لأن ترك الاسترشاد في الشبهات تهاون بالدين. وقال البغداديون: لا يفسق لأن اعتقاد الإباحة أغلظ من التعاطي ولا يفسق معتقد الإباحة. وحكى المصنف في شرحه للمنهاج الوجيه وأسقط منهما قوله مع «علمه بالخلاف فيه» فأشكل الأمر عليه وقال: لا بد من فرضها في جاهل بالقاعدة المشهورة لأن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل جريمة رجاء براءته منه اه. وقد يقال حيث أوجبنا التقليد لزمه اعتقاد أحدهما ولم يعذر في تركه إلا بجهل يعذر فيه فليتأمل. قوله: (عالمًا بحرمة) ينبني أو ظاناً أو أراد بالعلم ما يشمل الظن ما يستعمله الفقهاء كثيراً قوله: (في الكبيرة) أي في معناها أو في حدها. قوله: (ما توعد عليه) حذف ما وقع كلام غيره من تقييد الوعيد بكونه شديداً فيحتمل أنه لعدم الحاجة إلى التقييد بناء على أن من لازم الوعيد من الله كونه شديداً وقد يشعر بذلك أعني أن عذابه تعالى لا يكون إلا شديداً قول الشارح الآتي «وشدة عقابه» فليتأمل.

قوله: (بخصوصه) فيه أمران: الأول أنه ينبني أن يشمل بالمتوعد عليه بخصوصه ما لو جمع مع غيره في التوعد بعد التصريح به كان توعد على متعاطفات وإن ربط التوعد بمعنى شامل لها بعد أن ذكر كل منها بخصوصه كما في آية ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً﴾ [الفرقان: ٦٨] الخ وما لو توعد على نوع أو جنس خاص من المعاصي فهو توعد على أفراد ذلك النوع أو الجنس بخصوصها كما يأتي في قوله عليه الصلاة والسلام «من اقتطع شبراً من أرض ظلماً»^(١) فهذا توعد على الغصب بخصوصه إن قلنا إن الظلم أعم منه على ما يأتي. الثاني كأن الاحتراز بقولهم بخصوصه عن نحو للعصاة النار. قوله: (وهم إلى ترجيح هذا أميل) فيه أمران: الأول أن هذا مع قوله «والأول ما يوجب لأكثرهم» إذ كيف يكونون أميل إلى ترجيح غير الموجود لأكثرهم إلا أن يجاب بأن المراد أن بعضهم أي المتأخرين أو المتصددين للترجيح في كلام من قبلهم أميل إلى ترجيح هذا فلا ينافي أن الموجود للأكثر خلافه. والثاني قال الأذرعى: عجب قول الشيخين أن الأصحاب إلى الثاني أميل وهو في غاية البعد اه. لكن إن حمل على أن قائله أراد ما عدا المنصوص عليه وإن لم يكن فيه حد حذف بعده على أن الأول مدخول أيضاً بكبائر ذكرها ابن

(١) رواه البخاري في كتاب بدء الخلق باب ٢. مسلم في كتاب المساقاة حديث ١٣٧، ١٤٠. أحمد في مسنده (٢)

(الأستاذ) أبو إسحق الإصفرائيني (والشيخ الإمام) والد المصنف هي (كل ذنب ونفياً الصغائر) نظراً إلى عظمة من عصى به عز وجل وشدة عقابه وعلى هذا يقال في تعريف العدالة بدل الكبائر وصغائر الخسة أكبر الكبائر وكبائر الخسة لأن بعض الذنوب لا يقدر في العدالة اتفاقاً (والمختار وفاقاً لإمام الحرمين) أنها (كل جريمة تؤذن بقلّة اكتراث مرتكبيها بالدين وورقه الديانة) هذا بظاهره يتناول صغيرة الخسة والإمام إنما ضبط به ما يبطل العدالة من المعاصي الشامل لتلك لا الكبيرة فقط كما نقله المصنف استرواحاً نعم هو أشمل من التعريفين الأولين ولما كان ظاهر كل من التعاريف أنه تعريف للكبيرة مع وجود الإيمان بدأ

عبد السلام لم يرد فيها وعيد كما هو مبسوط في الفقه. وقد قال البارزي في تيسيره: والتحقيق أن الكبيرة كل ذنب قرن به وعيد أو حد أو لعن بنص كتاب أو سنة، أو علم أن مفسدته كمفسدة ما قرن به وعيد أو حد أو لعن أو أكثر من مفسدته. أو أشعر بتهاون مرتكبه في دينه اشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها بذلك كما لو قتل من يعتقد معصوماً فظهر أنه مستحق لدمه أو طيء امرأة ظاناً أنه زان بها فإذا هي زوجته أو أمته. اه. قوله: (كل ذنب) قال شيخنا العلامة: من المشهور عندهم فساداً لحد بتصديره بكل الخ. وأقول: قد أكثر من تصدير الحدود بها أئمة محققون منهم إمامه ابن الحاحب وتنوعوا في الجواب عنه بما هو مذكور في شروح كافيته وحواشيتها وغيرها. ومنه أن «كل» لبيان الإطراد وقضيته أن قصد الإطراد بها يسوغ الاتيان بها وإلا لم يفد الجواب بذلك فيفصل في الإتيان بها بين قصد الإطراد بها فيجوز، وعدم ذلك القصد فيمتنع فليتأمل. قوله: (نظراً) يعني الأستاذ والشيخ الإمام. كذا بخط ابن قاسم بهامش نسخته. وقضيته ضبط «نظراً» فعلاً ماضياً مسنداً للألف الاثني. وعندي أنه غير متعين وأنه يجوز أيضاً ضبطه بلفظ المصدر علة لكونها كل ذنب ونفي الصغائر. قوله: (بقلة اكتراث مرتكبيها بالدين ورقة الديانة) الظاهر أنهما متلازمان عادة، وفسر شيخنا العلامة الاكتراث بالاهتمام والاعتناء والديانة بالعبادة قال: فالاكتراث من الأوصاف القلبية، ورقة الديانة من الأوصاف البدنية اه. وهو غير متعين لجواز أن يراد برقة الديانة ضعف التدين الشامل لضعف اهتمامه واعتناؤه. قوله: (بظاهره) إنما قال «بظاهره» لأنه يحتمل التقييد.

قوله: (يتناول صغيرة الخسة) ظاهره أنه لا يتناول أيضاً الرذائل المباحة، وقد يوجه بأن المباح وإن أسقط المروءة لا ينافي كثرة الاكتراث بالدين وقوة الديانة وبأنه لا يصدق عليها معنى الجريمة إلا بتكلف. قوله: (لا الكبيرة فقط كما نقله المصنف استرواحاً) وقد يجاب بأن المصنف حمله على أنه أراد ضبط الكبيرة حقيقة أو حكماً وصغيرة الخسة كبيرة حكماً ولا يخفى أنه في غاية التكلف. قوله: (نعم هو أشمل من التعريفين الأولين) قال شيخ الإسلام: أي لشموله صغيرة الخسة فهي كبيرة على هذا اه. وأقول: فيه نظر والوجه عندي أن يقال لشموله الكبائر التي لم يرد فيها حد ولا توعدها بخصوصها فإن بعض الكبائر كذلك كما يفهم مما تقدم عن

المصنف في تعديدها بما يلي الكفر الذي هو أعظم الذنوب فقال (كالقتل) أي عمداً كان أو

البارزي، وذلك لأن التبادر من عبارة الشارح والسياق إنما هو أن المراد بأشمليته تناوله لأفراد من المحدود لا يتناولها التعريفان الأولان لا أن المراد أنه يشمل بعض الصغائر وإن كان له حكم الكبائر في إسقاط العدالة فليتأمل. قوله: (ولما كان ظاهر كل من التعاريف إنه تعريف للكبيرة مع وجود الإيمان) قال شيخنا العلامة: هذا مسلم في الأخير لأن قوله فيه «بقلة اكرات مرتكبها بالدين ورقة الديانة» ظاهر في وجود أصل الدين، وأما في الأولين فممنوع. أما في الأول فلا خفاء به، وأما الثاني فلأنه يتناول الردة لأن فيها حداً وهو القتل وإن لم يتناول الكفر الأصلي. فإن قلت: القتل للردة لا يسمى حداً قلت: الحد هو العقوبة المقدرة على الجناية فيسمى اهد. وأقول: يمكن أن يجاب عن منعه المذكور بأن قول المصنف وشرط الراوي العدالة وهي ملكة تمتنع عن اقرار الكبائر بعد قوله «إنه لا يقبل كافر» ظاهر في أنه أراد الكبائر المجامعة للإسلام وذلك ظاهر في أنه أراد بالحدود ما يجامع الإسلام. فقوله «ظاهر كل من التعاريف» أي بواسطة السياق على أن ذكر الحد في الثاني يخرج الكفر لأنه لا حد فيه. أما الكفر الأصلي فظاهر، وأما الردة فلأن القتل لا يسمى حداً في اصطلاح فقهائنا كما هو ظاهر صنيعهم، ولهذا قال المزجد في تحريره: التعزير يوافق الحد في أنه زجر وتأديب للإصلاح فإن هذا لا يشمل القتل بناء على التبادر من قوله «للإصلاح» من أنه إصلاح المعزر والمحدود إذ لا يتصور أن يكون القتل لإصلاح المقتول. ثم قال: المزجد: التعزير في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة، وقيل لا عقوبة فيها ولا كفارة لتخرج الجناية على الأطراف والمنافع إلى أن قال: قال شيخنا تقي الدين: وزاد العمراني في مشكله في الضابط فقال: لا قصاص فيها ولا أورش ولا حكومة اهد. فقوله «لتخرج الجناية على الأطراف الخ» يدل على أن قطع الأطراف لا يسمى حداً ومثله القتل. وقوله «وزاد العمراني الخ» صريح في أن الحد لا يتناول القتل قصاصاً فدل على أن القتل مطلقاً ليس من أفراد الحد اصطلاحاً، فما أورده الشيخ في جواب السؤال الذي أورده لا يفيد لأنه على تقدير أنه موافق لمذهبه، لا نسلم أنه موافق لمذهب الشارح كالمصنف. ثم رأيت الكمال قال في قوله «ولما كان ظاهر كل من التعاريف» ما نصه: أي بسحب دلالة المقام وإلا فالأول مع قطع النظر عنها متناول للكفر، ووجه دلالة المقام ثم وجه دلالة المقام بنحو ما قلنا. ورأيت بهامش نسخة ابن قاسم بخطه في قوله «كل من التعاريف» ما نصه: أي مجموع الثلاثة المذكورة في تعريف الكبيرة لأن الأول منها متناول للكفر اهد. فحمل الكل على الكل المجموعي حتى لا يرد الأول وهو صحيح في نفسه لكنه في غاية البعد مع تنوين «كل» وقوله من «التعاريف» لظهور ذلك جداً في إرادة الكل الجمعي إلا أن تحمل «من» على بيان «كل» فليتأمل.

قوله: (كالقتل) شامل لقتل الكفار المعصوم وقتل الإنسان نفسه. وهل يدخل قتل المهدر كالزاني المحصن لنفسه فيه نظر ولا يبعد الدخول لأنه ليس له قتل نفسه. قوله: (كما صرح به

شبه عمد بخلاف الخطأ كما صرح به شريح الروياني (والزنا) بالزاي روى الشيخان عن ابن عمر قال قال رجل: يا رسول الله أي الذنب أكبر عند الله؟ قال: أن تدعو الله ندأ وهو خلقك. قال: ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك. قال: ثم أي؟ قال: أن تزاني حليلة جارك^(١).

فأنزل الله عز وجل تصديقها ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس

شريح الروياني) قال الكمال: أي من أن شبه العمد كبيرة، أما الخطأ فلا إشكال في أنه ليس معصية فضلاً عن كونه ليس كبيرة فلا جهة لتخصيص شريح بنقل نفي كونه كبيرة اهـ. وأقول: لعل الأوجه عود ضمير به للتفصيل المذكور المتضمن لتصريح شريح بأن شبه العمد كبيرة، فالتفصيل المذكور مختص بشريح ولا يلزم منه كون كل شق منه مخصوصاً به. وعود الضمير لقوله «أو شبه عمد فقط» بعيد ولو كان كذلك لقدمه على قول بخلاف الخطأ وأنه اللائق حيثئذ كما لا يخفى فليتأمل. تنبيه. ينبغي أن التصميم على فعل الكبيرة كالقتل من غير فعلها بأن منعه منه مانع كبيرة ويصرح به ما في حديث «إذ التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»^(٢) من قوله في المقتول «كان حريصاً على قتل صاحبه» ففيه الوعيد للمقتول لحرصه على القتل مع انتفائه. قوله: (والزنا واللواط) كذا إتيان غير حليلته في دبرها. وقضية هذا التقييد خروج حليلته وإتيان البهيمة كما صرح به جماعة من أئمتنا وكذا مساحقة النساء كما ذكره بعضهم. واحتج عليه بقوله ﷺ: «السحاق زنا النساء بينهن» وقوله «ثلاثة لا يقبل الله منهم قول لا إله إلا الله وعد منهم الراكبة والمركوبة» وبحث بعضهم في كل من وطء الشريك الأمة المشتركة والزوج زوجته الميتة، والوطء في نكاح بلا ولي ولا شهود. وفي نكاح المتعة ووطء المستأجرة أنه كبيرة قلت: ولا حاجة إلى بحث ذلك في المستأجرة لأن تصريحهم بالحد في المستأجرة تصريح بأن ذلك كبيرة.

قوله: (فأنزل الله عز وجل تصديقها) وجه شيخنا العلامة المطابقة بين الآية والحديث التي هي شرط التصديق بشيء حسن ينبغي مراجعته، وإنما يحتاج إليه إن أريد بالتصديق ما يشمل تصديق الترتيب بين المذكور مع أنه يمكن أن المراد التصديق من حيث مجرد عظم هذه الذنوب مع قطع النظر عن ترتيبها. ثم قال: لكن بقي إشكال آخر وهو أن قضية الحديث أن كل فرد من هذه الأفراد الخاصة المتتالية فيه يلي ما قبله فيكون أعلى من فرد آخر من أفراد نوع ما قبله مثلاً الزنا بحليلة الجار يلي قتل الولد في الرتبة فيكون أعلى من قتل الأجنبي والآية تدل على

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير سورة البقرة باب ٣. كتاب التوحيد باب ٤٠. مسلم في كتاب الإيمان حديث ١٤١. الترمذي في كتاب تفسير سورة ٢٥ باب ١، ٢. أحمد في مسنده (٣٨٠/١، ٤٣١).

(٢) رواه أحمد في مسنده (٤٨/٥).

التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون﴾ [الفرقان: ٦٨] الآية. (واللواط) لأنه مضيع لماء النسل كالزنا وقد أهلك الله قوم لوط وهم أول من فعله بسببه كما قصه في كتابه العزيز (وشرب الخمر) وإن لم تسكر لقلتها وهي المشتد من ماء العنب (ومطلق المسكر) الصادق بالخمر

خلاف ذلك، ولا مخلص من ذلك إلا بدعوى أن كل نوع تتساوى أفراده في الرتبة وهو محل منع اه. وأقول: يمكن أن يجاب بأن المراد في الحديث الترتيب بين أنواع هذه الأفراد حتى إن المراد بقوله «إن تقتل ولدك» نوع قتل ولدك وهو القتل مطلقاً بشرطه. وإنما اقتصر على هذا الفرد إشارة إلى قباحتها حتى كأنه كل القتل وهكذا فلا تنافي بين الآية والحديث، بل يتعين الحمل على ذلك لأن قوله «فأنزل الله تصديقها» دليل واضح على الموافقة بينهما ولا يكون إلا بما ذكرنا. وغاية ما في الباب أن في العبارة مسامحة وهذا الكلام من سيد الخلائق وعالمها ومليك اللغة وحاكمها، برهان واضح على أنه لا محذور في مثل هذه المسامحات وهو مما يؤيد ما يقع للمصنف أو الشارح ويرد ما أورده الشيخ في كثير من المواضع التي بالغ فيها على ما دون هذه المسامحة من المسامحات. وأما دعوى أن كل نوع تتساوى أفراده فهي ما يقطع كل عاقل ببطلانه فلا سبيل إلى احتماله، ويمكن حمل «ثم» في الحديث على أنها لمجرد الدلالة على تأخر ما بعدها عما قبلها أعم من أن يتوسط بينهما شيء أولاً قوله: (واللواط) كذا إتيان البهائم كما صرح به البغوي. قوله: (لأنه مضيع لماء النسل) أي بوطء محرم كالزنا فخرج تضييعه بغير وطء وإن حرم كاستمناء حلال كبيد حليلته، أو حرام كبيده، والمراد بكونه مضيعاً لماء النسل بوطء محرم كالزنا أنه مظنة ذلك فلا يرد أن كلاً منهما كبيرة وإن لم ينزل أو عزل عن المزني بها أو الملوط به. وإنما اقتصر الشارح على الاستدلال بالقياس مع أنه ثبت أنه صلى الله عليه وسلم لعن من عمل عمل قوم لوط إشارة إلى كفاية القياس وأن الكون كبيرة لا يتوقف على الوجود فيستفاد من ذلك أن ما علم أن مفسدته كمفسدة بعض ما ورد من الكبائر كان كبيرة كما تقدم عن البارزي. قوله: (وقد أهلك الله قوم لوط النخ) يمكن أن يكون استدلالاً آخر ووجهه أن الله تعالى قصه في كتابه العزيز تحذيراً لهذه الأمة من وقوعها فيه فيصيبها ما أصابهم كما يستفاد من السياقات والأدلة فهو في تقدير توعد هذه الأمة على هذا الفعل، وهذا يندفع ما يتوهم أنه لا دلالة في ذكر لأنه متعلق بمن قبلنا وحكم من قبلنا لا يلزم أن يثبت في حقنا لأن شرع من قبلنا ليس شرعاً مطلقاً على الصحيح، ويستفاد منه أنه لا يشترط في المتوعد به أن يكون آخروباً.

قوله: (وشرب الخمر ومطلق المسكر) فيه أمور: الأول أن الأكل كالشرب وكذا مطلق وصول الجوف مما لا يعد أكلاً ولا شرباً نحو ابتلاع الأثر الخفيف الذي لا يحس بواسطة ابتلاع ريقه المشتمل عليه كما هو ظاهر مع أنه لا يعد شرباً ولا أكلاً كما هو ظاهر خلافاً لما اقتضاه كلام الروياني من أن شرب غير الخمر إنما يكون كبيرة إذا سكر منه وإن سكت عليه الرافعي ومشى عليه الشارح كما سيأتي ولقول الخليلي «لو خلط خمر بمثلها من الماء فذهبت شدتها

وبغيرها كالمشتمد من نقيع الزبيب المسمى بالنبيذ. قال ﷺ: «إِنَّ عَلَى اللَّهِ عَهْدًا لِمَنْ يَشْرِبَ الْمُسْكِرَ أَنْ يَسْقِيَهُ مِنْ طِينَةِ الْخَبَالِ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا طِينَةُ الْخَبَالِ؟ قَالَ: عَرَقُ أَهْلِ النَّارِ»^(١). رواه مسلم أما شرب ما لا يسكر لقلته من غير الخمر فصغيرة. (والسرقة والغصب) قال الله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وقال ﷺ

وشربها فصغيرة» وصرحوا بنفي الحد للاستعاط والاحتقان وأكل خبز عجن دقيقه بها ومعجون هي فيه وفي كون ذلك كبيرة نظر. الثاني أَنَّ نحو عصرها واعتصارها وحملها وطلب حملها لشربها ونحوه ينبغي أن يكون كشرها أخذاً من حديث اللعن على ذلك. الثالث قد يشمل المسكر الجمادات نحو البنج والحشيش بناء على أنها تسكر فإن الظاهر أن أكلها كبيرة وإن لم تشملها عبارة المصنف لأن قوله «ومطلق المسكر» للشرب فلا يتناول الأكل. نعم يمكن على بعد حمل الشرب على التناول فيعم غير الشرب أيضاً. والرابع أنه يمكن حمل المسكر في عبارة المصنف على ما طبعه الإسكار ولو باعتبار جنسه أو نوعه فيتناول ما لا يسكر من غير الخمر لقلته ويفيد أنه كبيرة خلاف ما مشى عليه الشارح من أنه صغيرة تبعاً لمقتضى ما نقله الرافعي عن الروياني وأقره وحملاً لعبارة المصنف على ظاهرها من إرادة المسكر بنفسه لكثرة لأن المتبادر من اسم الفاعل ما بالفعل. والخامس أنه إنما لم يقتصر على مطلق المسكر مع تناوله الخمر أيضاً لثلا يتوهم حمله على الخمر وحده لاشتهاره بهذا الوصف، ولثلا يتوهم على طريق الشارح خروج القليل من الخمر أيضاً. قوله: (والسرقة والغصب) عبارة الروض وغصب المال اه. وفي شرحه وخرج بغصب المال غضب غيره كغصب كلب فصغيرة اه.

قوله: (في الحديث ظلماً) قال شيخنا العلامة: هو أعم من الغصب لتناوله الاقتطاع باليمين الفاجرة ونحوها فلا يصلح ذكره دليلاً للوعيد على الغصب بخصوصه. وأقول: أما أولاً فلا نسلم أَنَّ الظلم أعم من الغصب لأن الغصب عند الشافعية كما حرره متأخروهم هو الاستيلاء على حق الغير بغير حق في نفس الأمر وإن كان بحق في الظاهر فيشمل الاستيلاء باليمين الفاجرة قطعاً، بل التزم بعضهم أن السرقة من أفراد. غاية الأمر أن هذا الفرد الخاص امتاز بزيادة حكم على بقية الأفراد وهو القطع. وأما ثانياً فلأن التوعد على الشيء بخصوصه يصدق بالتعود على ما يكون جنساً تحته أنواع، فالاقتطاع ظلماً متوعد عليه بخصوصه وإن انقسم إلى الغصب وغيره إذ لا يشترط في التوعد على الشيء بخصوصه كونه فرداً أو نوعاً ولا ذكره بانفراده. وإنما احترزوا بالخصوص عن نحو للمعتدين على الناس النار للظالمين كذا بدون ذكر ما به صاروا معتدين أو ظالمين فتأمل. قوله: (كما يقطع به في السرقة) قال شيخنا العلامة: من القطع بمعنى الاتفاق لا بمعنى إبانة العضو. وقوله «به» أي بالتقييد بما يبلغ قيمته ربع دينار

(١) رواه مسلم في كتاب الأشربة حديث ٧٢. أبو داود في كتاب الأشربة باب ٥، الترمذي في كتاب الأشربة باب

«من اقتطع شبراً من أرضٍ ظلماً طوّقه يوم القيامة من سبع أرضين» رواه الشيخان ولفظه لمسلم وقيد جماعة الغصب بما يبلغ قيمته ربع مثقال كما يقطع به في السرقة أما سرقة الشيء القليل فصغيرة قال الحلبي: إلا إذا كان المسروق منه مسكيناً لا غنى به عن ذلك فيكون كبيرة (والقذف) قال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: ٢٣] الآية. نعم قال الحلبي قذف الصغيرة والملوكة والحرة المتهتكة من الصغائر لأن الإيذاء في قذفهن دونه في الحرة الكبيرة المسترة. وقال ابن عبد السلام: قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد لا لتفاه المسدة، أما قذف الرجل زوجته

ويدل على هذا المعنى، أما سرقة الشيء القليل فإنه لو كان المعنى كما يقطع السارق بما يبلغ قيمته ربع دينار لم يكن فيه دلالة على تقييد كون السرقة كبيرة بذلك حتى يجتزئ به عن سرقة الشيء القليل ويجعل مقابلاً لذلك فليتأمل اه. وأقول: لا بأس بما قاله وما استدل به عليه غير أنه يشكل عليه أنه قال ابن عبد السلام وناهيك به علماً مجتهداً: أجمعوا على أن غصب الحبة وسرقتها كبيرة وإن اعترض عليه بأن هذه دعوى لا تصح فقد اعتبر البغوي وغيره أن يبلغ ربع دينار ومقتضاه اشتراطه في السرقة لأن أقل مراتبه إثبات خلاف وهو يمنع القطع المذكور. قوله: (أما سرقة الشيء القليل فصغيرة) يوافق ذلك قول المصنف في تعريف العدالة وصغائر الحصة كسرقة لقمة فجعل سرقة نحو اللقمة صغيرة لكن لها حكم الكبيرة. وهل كسرقة القليل سرقة الكثير حيث وجد مانع القطع كشبهة لا تجوز الأخذ وعدم حرز أو يفرق؟ فيه نظر ولا يبعد الفرق. ثم رأيت أن الهروي صرح بذلك حيث قال وتبعه شريح الروياني: وحد الكبيرة أربعة أشياء: أحدها ما يوجب حداً أو قتلاً أو قدره من الفعل والعقوبة ساقطة للشبهة وهو عامد أثم اه. وإن الجلال البلقيني قال في قوله «أو قدره الخ» يشير به إلى أن السرقة ما لا توجب القطع لكونه من غير حرز أو شبهة فإنه كبيرة ولكن سقطت العقوبة لمانع وذلك لأنه قال قبل ذلك إنه يشترط في العدل أن لا يقترب الكبائر الموجبات للحدود مثل السرقة والزنا وقطع الطريق أو قدره من الفعل وإن لم يجب الحد فيها لشبهة أو عدم حرز اه. بل لا يبعد أن الجميع حتى سرقة القليل كغصبه كبيرة خلافاً لما نقله الشارح لإطلاق أحاديث التوعد على ذلك.

قوله: (ليس بكبيرة موجبة للحد) قال شيخنا العلامة: المحقق من مثل هذه العبارة نفى إيجاب الحد لا نفى كونه كبيرة أيضاً لأن الكلام المقيد بقيود إذا نفى توجه النفي للقيود الأخير ويصير الكلام صادقاً بنفي غيره وبشوته اه. وأقول: الذي أفادته عبارتهم في النقل عن ابن عبد السلام أنه ينفي كونه كبيرة كما هو مبسوط في محله، ومع ذلك فقول الشيخ المحقق ما ذكر صحيح إلا أن قوله «لأن الكلام المقيد بقيود إذا نفى توجه النفي للقيود الأخير» فيه نظر إذ نصوا

إذا أتت بولد يعلم أنه ليسَ منه فمباح، وكذا جرح الراوي والشاهد بالزنا إذا علم بل هو واجب. (والنميمة) وهي نقل كلام بعض الناس إلى بعض على وجه الإفساد بينهم قال ﷺ «لا يدخل الجنة نام»^(١) رواه الشيخان وروياً أيضاً أنه ﷺ مر بقبرين فقال «إنهما من ليعذبان وما يعذبان في كبير يعني عند الناس. زاد البخاري في رواية «بلى إنه كبير يعني

على أنه أيضاً قد يرجع للمقيد وقد يرجع لهما إلا أن يريد أن رجوعه للقيود هو الأكثر أو المتبادر. قوله: (يعلم أنه ليس منه) قال شيخنا العلامة: العلم الحقيقي في مثله متعذر فالمراد به الظن اه. وأقول: تعذره ممنوع فإن من يعلم من نفسه أنه لم يظأ يعلم قطعاً أنه ليس منه، وكذا من نزع حال الإيلاج بحيث لم تتحرك له شهوة بوجه ولا يتصور عادة وجود ماء ولا سبقه، وكذا من وضعت زوجته بعد يوم من وطئه، ولهذا جمع الفقهاء بين العلم والظن المؤكد في مثل ذلك. والوجه أن يقال: المراد بالعلم ما يشمل الظن المؤكد فإن هذا الحكم لا يختص بالعلم. قوله: (بل هو واجب) قال شيخنا العلامة: الظاهر عود الضمير على «جرح» من قوله «جرح الرواي والشاهد» لا عليه وعلى «قذف» من قوله «قذف الرجل» وإلا لقال بل هما واجبان لكن لا فرق بينهما في الوجوب إذ لا يجوز لأحد أن يلحق بنسبه من ليس منه اه. وأقول: أما قوله «لا عليه وعلى قذف وإلا لقال» فلا يقال عليه هنا مانع أقوى من ذلك وهو قوله في الأول «فمباح» لأننا نقول بالإباحة قد تطلق بمعنى مطلق الجواز فلا ينافي الإضراب الانتقالي إلى الوجوب، بل قوله في الثاني «وكذا إشارة إلى الإباحة» ومع ذلك صح الإضراب الانتقالي فكذا مع التصريح بها على أنه لا مانع من جعل الإباحة بمعنى التخيير وجعل الإضراب إبطالاً لكنه بعيد. وأما قوله «وإلا لقال» فقد تمنع الملازمة فيه لجواز عود الضمير عليهما لتأويلهما بالمذكور أو بكل منهما. وأما قوله «لكن لا فرق بينهما في الوجوب» فيوافقه تصريح الشارح في شرحه منهاج الفقه بوجوب القذف. وأما قوله «إذ لا يجوز لأحد الخ» فقد يقال عليه هذا لا يدل على الوجوب إذ لا يلزم من عدم جواز ما ذكر وجوب القذف إذ له طريق آخر إلى النفي وهو رميها بإصابة غيره لها على فراشه بشبهة ثم يلاعنها وينفيه في لعانه. وقد ذكر الزركشي في شرح المنهاج كلاماً يشتمل على نزاع في الوجوب فلعل تعبير الشارح هنا بالإباحة ميلاً منه هنا إلى عدم الوجوب أو اقتداء بمن عبر بها أو احتياطاً لوقوع النزاع في الوجوب كما تقرر.

قوله: (وهي نقل كلام بعض الناس إلى بعض على وجه الإفساد) ينبغي أن يكون نقل غير الكلام كالفعل نحو الكتابة والإشارة والجلوس على نحو الفرش كنقل الكلام، وأن نحو الإشارة إلى كلام بعض الناس أو كتابته كنقله إن لم يدخل فيه، وأن البعض المقول إليه لا فرق بين كونه المتكلم في حقه مثلاً وكونه غيره ممن يترتب الإفساد على النقل إليه أيضاً لكونه المتكلم فيه مثلاً

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ١٦٨، أحمد في مسنده (٣٨٩/٥)، ٣٩١.

عند الله أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله^(١). أما نقل الكلام نصيحة للمنقول إليه فواجب في قوله تعالى حكاية ﴿يا موسى إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك﴾ [القصص: ٢٠] ولم يذكر المصنف الغيبة وهي ذكر الشخص أخاه بما يكرهه وإن

قريبه أو صديقه أو غلامه، وأنه لا فرق بين أن يقصد الإفساد أو لا حيث كان الإفساد مما يترتب على النقل وعلم ذلك وأن المراد بالإفساد ما يحصل منه تأذ لا يحتمل عادة. قوله: (فكان يمشي بالنميمة) قال شيخنا العلامة: فقد تقرّر إن كان يفعل للتكرار على ما مر نحو «كان حاتم يكرم الضيف» فالحديث إنما دل على أن تعذيبه لتكرار النميمة منه ولا يلزم منه أن مطلق النميمة كبيرة كما هو المطلوب اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن استعمال «كان يفعل للتكرار» استعمال عرفي كما تقدّم، ويستعمل أيضاً لمطلق الفعل ولعلهم حملوا الحديث على هذا الاستعمال الثاني لما قام عندهم من قرينة أو سياق، وقد أخرج الطبراني «ليس مني ذو حسد ولا نميمة ولا كهانة ولا أنا منه» ثم تلا رسول الله ﷺ: «والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً» [الأحزاب: ٥٨] ومن له تتبع لصنيعهم لا يرتاب في أنهم كثيراً ما يعتمدون في الاستدلال بالدليل على القرينة المرشدة إلى المطلوب منه فتأمل. ثم انظر لم أعرض عن مثل هذا الاعتراض في الحديث الأول فإنه عبر فيه بنمام وهو من صيغ المبالغة فلا يدل على التردد على أصل الفعل ولا على أنه كبيرة.

قوله: (وهي ذكر الشخص أخاه) فيه أمور: الأول قال شيخنا العلامة: عبر هنا بالأخ المراد به المسلم وفي النميمة ببعض الناس الشامل للكافر للإشارة إلى اختصاص الغيبة بالمسلم دون النميمة. ثم إذا تأملت التعريفين وجدت النميمة مستلزمة للغيبة، ثم إنه لا بد في تعريف الغيبة من زيادة قوله «في غيبته» ليخرج ذكره بما يكرهه في حضوره فلا يسمى غيبة على ما لا يخفى اهـ. وأقول: اختصاص الغيبة بالمسلم ممنوع وفي الخادم عن الإمام حجة الإسلام الغزالي ما حاصله أن الذمي كالمسلم ثم قال: وقد روى ابن حبان في صحيحه أن النبي ﷺ قال: «من سمع يهودياً أو نصرانياً فله النار» ومعنى سمعه أسمع ما يؤذيه قال: ولا كلام بعد هذا أي لظهور دلالة على الحرمة. ثم قال بعد كلام حكاية عن ابن المنذر يخالف ذلك: وهذا قد ينازع فيه ما قاله في السوم على سوم أخيه ونحوه اهـ. وعلى تحريم غيبته الذي هو الوجه فالتعبير بالأخ في الخبر للعطف والتذكير بالسبب الباعث على تأكد الترك في حق المسلم فوق تأكده في حق غيره لأنه أشرف وأعظم حرمة، وفي كون ذكره بما يكرهه في حضوره يسمى غيبة خلاف ذكره صاحب الخادم وغيره، ولا فرق بالنسبة للحكم فانظر بعد ذلك نفي الخفاء الذي ادّعاه. الثاني أن ذكر نحو دابة الأخ وداره بما يكرهه كذكره بذلك وقد يشمل ذكره ذكر ذلك. الثالث

(١) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٥٥، ٥٦. أبو داود في كتاب الطهارة باب ١١. الترمذي في كتاب

الطهارة باب ٥٣. ابن ماجه في كتاب الطهارة باب ٢٦ أحمد في مسنده (١/٢٢٥، ٢٦٦).

كان فيه والعادة قرنها بالنَّيْمَةِ لأن صاحب العدة قال إنها صغيرة وأقره الرافي ومن تبعه لعموم البلوى بها فقل من يسلم منها. نعم قال القرطبي في تفسيره إنها كبيرة بلا خلاف ويشملها تعريف الأكثر الكبيرة بما توعد عليه بخصوصه. قال رحمه الله «لما عرج بي مررت بقوم لهم أظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم فقلت: من هؤلاء يا جبريل؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس يوقعون في أعراضهم»^(١) رواه أبو داود. وفي التنزيل ﴿ولا يفتب بعضكم بعضاً يحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً﴾ [الحجرات: ١٢] وتباح الغيبة في مواضع مذكورة في محلها (وشهادة الزور) لأنه رحمه الله عدها في حديث من الكبائر وفي آخر من أكبر الكبائر رواهما الشيخان. وهل يتقيد المشهود به بقدر نصاب السرقة؟ تردد فيه ابن عبد السلام وجزم القرافي بالنفي بل قال: ولو لم تثبت إلا فلساً (واليمين

قال في الخادم: وهل تعطى غيبة الصبي والمجنون حكم غيبة المكلف؟ لم أر من تعرض لها إلا ابن القشيري وساق عنه ما حاصله أنه كالمكلف. وأقول: هذا بالنسبة لنفس الصبي أو المجنون، أما بالنسبة لنحو أبيه أو أمه إذا كرها ذلك فلا توقف في أن ذلك من الغيبة المحرمة بل قد يدخل في التعريف المذكور على ما أشرنا إليه آنفاً. الرابع أنها لا تتقيد بالذكر بل تتحقق حيث أفهم الغير ما يكرهه المغتاب ولو بنحو تعريض أو فعل كأن يمشي مشيته أو إشارة بنحو يد أو جفن أو كتابة. قال النووي: بلا خلاف وإن أهدم المغتاب حيث فهم المخاطب منه معيناً، وكذا بالقلب بأن يظن به ما يكرهه ويصمم عليه بقلبه من غير استناد في ذلك الظن إلى مسوغ شرعي. قال في الأحياء: اعلم أن سوء الظن حرام مثل سوء القول ولست أعني به إلا عقد القلب وحكمه على غيره بالسوء، فأما نحو الخواطر وحديث النفس فهو معفو عنه بل الشك أيضاً معفو عنه ولكن المنهي عنه أن تظن والظن عبارة عما تركن إليه النفس ويميل إليه القلب فليس لك أن تعتقد في غيرك سوءاً إلا أن ينكشف لك بعبارة لا تحتمل التأويل، فعند ذلك لا يمكن أن لا تعتقد ما علمته وشاهدته إلى آخر ما بسطه. والظاهر أنه لا حرمة في اعتقاد استند إلى القرائن الواضحة لكونها في حكم القول الصريح بل قد تفيد العلم كما تقدم.

قوله: (لعموم البلوى بها) قال شيخنا العلامة: لو قال «لغلبة البلوى بها» لكان أوفق بقوله «فقل من يسلم منها». وأقول: وجه هذا الاعتراض اقتضاء العموم أنه لم يسلم منها أحد. وقوله «فقل من يسلم منها» أن البعض سلم منها. ويمكن أن يجاب بأن المراد بالعموم الكثرة أو العموم لأكثر الناس بقريئة فقل أو بأن المراد بالقلّة العدم والنفي حقيقة أو مبالغة فإن «قل» قد يستعمل بمعنى النفي وإلى هذه الأجوبة ونحوها أشار الشيخ بتعبيره بأوفق. قوله: (تردد فيه ابن عبد السلام) فإن قلت: ما وجه التردد هنا مع قوله في الحديث الآتي في اليمين الفاجرة «وإن

(١) رواه أبو داود في كتاب الأدب باب ٣٥. أحمد في مسنده (٢٢٤/٣).

الفاجرة) قال ﷺ «من حلف على مال امرء مسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان»^(١) رواه الشيخان. وقال «من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم

كان قضياً من أراك» قلت: الفرق أنه انضم إلى أكل أموال الناس بالباطل انتهاك حرمة اسم الله تعالى ولا كذلك هنا. وأيضاً فهو هنا غير آخذ بل معين لغيره على الأخذ بخلافه ثم، وبهذا يفرق أيضاً بين ترذده هنا ونقله فيما سبق الإجماع على أن غضب الحبة أو سرقتها كبيرة. فإن قلت: لم سكت الشارح على التردد هنا مع جزمه فيما سيأتي بأن خيانة الكيل أو الوزن في الشيء التافه صغيرة، ومع جزمه فيما سبق بأن سرقة الشيء التافه صغيرة وإقراره تقييد جماعة الغصب بما يبلغ قيمته ربع مثقال، بل قد يكون ما ذكر أولى بالتردد لأن فيه أخذاً والشهادة لا أخذ فيها بل هي إعانة للغير عليه؟ قلت: أما الأول فالفرق أنه لما وقعت الخيانة بالشيء التافه في ضمن معاملة أو استيفاء حتى مثلاً كان أقرب إلى المسامحة لأن النفوس قد تسمح بمثل ذلك لغرض تمام المعاملة واستيفاء الحق. وأما الثاني فالفرق أن مع ما هنا من تضييع حق الغير الشهادة الكاذبة المخالفة لوضع الشرع من كونها لحفظ الحقوق. قوله: (وجزم القرافي بالنفي بل قال ولو لم تثبت إلا فلساً) قال شيخنا العلامة: إن أريد بالإثبات الإيجاب ضدّ النفي انتقض بشهادة الزور النافية لما هو ثابت في نفسه كشهادتهم على من له فلس على آخر باقي بأنه أبراه منه. وإن أريد بالإثبات التصحيح عند الحاكم انتقض بشهادة الزور المردود، فلو قال «ولو لم تتعلق إلا بفلس» كان أشمل انتهى. وأقول: يمكن أن يجاب باختيار الشق الأول لكنه فرض الكلام في الإثبات على وجه التمثيل للعلم بحال النفي بالمقايسة ووضوح عدم الفرق بينهما في ذلك على أنه يمكن أن يراد بالإثبات الإلزام بزعم الشاهد وقصده ويجعل قوله «إلا فلساً» على تقدير إلا حكم فلس من ثبوت أو نفي أي ولو لم يلزم باعتبار زعم الشاهد إلا حكم فلس من ثبوت أو نفيه، وحيث تشمل الشهادة بالثبوت والشهادة بالنفي المقبولة والمردودة. تنبيه: لو كانت الشهادة عند غير حاكم ونحوه فهل هي كبيرة أيضاً فيه نظر.

قوله: (من حلف على مال امرء مسلم الفخ) قال شيخنا العلامة: هذا الحديث والذي بعده لا سيما الثاني يدلان على أن الوعيد على الاقتطاع باليمين ولا يلزم منه الوعيد على مجرد اليمين الفاجرة كما هو المدعى فليتأمل انتهى. وأقول: أما أولاً فلعله قام عندهم ما دل على أن المراد في هذه الأحاديث هو التوعد على مجرد اليمين الفاجرة كما تقدّم نظيره، ويمكن أن يكون مما قام عندهم على ما ذكر ما رواه الطبراني بسند صحيح والحاكم وصححه إن الله جل ذكره إذن لي أن أحدث عن ديك قد مرقت رجلاه الأرض وعنقه منثن تحت العرش وهو يقول: «سبحانك ما أعظمك ربنا فرّد عليه ما علم ذلك من حلف بي كاذباً» إذ في هذا إشعار بالتهديد والوعيد. وما

(١) رواه البخاري في كتاب الأيمان باب ١١، ١٧. مسلم في كتاب الأيمان حديث ٢٢٠-٢٢٢. أبو داود في كتاب الأيمان باب ١. ابن ماجه في كتاب الأحكام باب ٨. أحمد في مسنده (٣٧٧/١، ٣٧٩).

عليه الجنة. فقال له رجل: **﴿وإن كان شيئاً يسيراً يا رسول الله؟ قال: وإن كان قضيباً من أراك﴾**^(١). رواه مسلم (وقطيفة الرحم) قال **﴿لا يدخل الجنة قاطع﴾**^(٢) رواه الشيخان. قال سفيان أي ابن عيينة في رواية يعني قاطع رحم والقطيفة فعيلة من القطع ضد الوصل والرحم القرابة (والعقوق) أي للوالدين لأنه **﴿كذلك﴾** عده في حديث من الكبائر وفي آخر من

رواه عبد الرزاق في باب الكبائر من الباب الجامع عن معمر عن سعيد الجريري أن رجلاً جاء ابن عمر فقال: **﴿إني أصبت ذنباً أحب أن تعد عليّ الكبائر قال: فعذّ عليه سبعاً أو ثمانياً الإشرار بالله إلى أن قال: واليمين الفاجرة كما تقدّم نظيره. وأما ثانياً فهذا الإيراد منه مبني على أن مرادهم باليمين الفاجرة اليمين الكاذبة وإن لم يقتطع بها شيء، وليس في الحديثين توعد على ذلك بل على اليمين الكاذبة التي يقتطع بها. وجوابه منع أن مرادهم باليمين الفاجرة ما ذكر بل ليس مرادهم بها إلا اليمين الكاذبة التي يقتطع بها لأن الذي نصوا على أنه كبيرة هو اليمين الغموس المفسرة في الحديث بالتي يقتطع بها وهو مراد المصنف باليمين الفاجرة، لأن الظاهر أنه إنما ذكر ما نصوا عليه فهذا هو المدّعي ولا شبهة في دلالة الحديثين عليه. غاية الأمر أن بعضهم كصاحب العدة من أصحابنا عبر باليمين الفاجرة، وفسرها الزركشي بما يشمل الكاذبة التي لا اقتطاع بها وهذا لا يقتضي الجزم بأن هذا هو مدّعاهم حتى يبني عليه ذلك الإيراد وإن كان تعميم الحكم أعني كون اليمين الكاذبة مطلقاً كبيرة متجهاً في نفسه بل بحث الزركشي أن كثرة الأيمان وإن كانت صادقة مفسقة كما في كثرة المخاصمة وفيه نظر، والفرق لائح على أن غاية ما يتوجه على أن المراد باليمين الفاجرة هنا مطلق اليمين الكاذبة دلالة الحديثين على بعض المدّعي ومثله يقع لهم كثيراً.**

قوله: (والرحم القرابة) قال شيخنا العلامة: القرابة لا تقبل القطيعة فالمناسب أن يراد بالرحم هنا المودة والتواصل الناشئان عن القرابة المذكورة مجازاً في المسبب عن السبب انتهى. وأقول: المراد قطع مقتضاها وما يليق بها ومثل ذلك معهود شائع، وإنما أسند القطع إليها مع إرادة ما ذكر مبالغة حتى كأن من قطع ما ذكر قطع الرحم نفسها فلا حاجة إلى إخراجها عن معناها، بل لا وجه له مع تفويت هذه المبالغة التي قصدها الشارع كما هو اللائق بكمال بلاغته، وسكت الشارح عن تفسير القطيعة وقد قال أبو زرعة: ينبغي أن يختص بالإساءة. وقال الكمال: لا ينبغي أن يختص بها بل أن يتعدى إلى ترك الإحسان. وقال شيخ الإسلام: أما بترك الإحسان فالأقرب كما قال العراقي إنه ليس بكبيرة بل ولا صغيرة، ويحتمل أن يكون صغيرة

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢١٨. النسائي في كتاب القضاة باب ٣٠. ابن ماجه في كتاب الأحكام باب ٨. الموطأ في كتاب الأفضية حديث ١١.

(٢) رواه البخاري في كتاب الأدب باب ١١. مسلم في كتاب البر حديث ١٨، ١٩ أبو داود في كتاب الزكاة باب ٤٥ الترمذي في كتاب البر باب ١٠.

أكبر الكبائر رواهما الشيخان^(١) وأما حديثهما «الخالة بمنزلة الأم»^(٢) وحديث البخاري «عم الرجل صنو أبيه»^(٣) فلا يدلان على أنهما كالوالدين في العقوق (والفرار) من الزحف لأنه ﷺ عده من السبع الموبقات أي المهلكات. رواه الشيخان. نعم يجب إذا علم أنه إذا ثبت يقتل من غير نكايه في العدو لانتفاء إعزاز الدين بثبوته. (ومال اليتيم) أي أكله مثلاً قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى﴾ [النساء: ١٠] الآية. وقد عده ﷺ من السبع الموبقات في الحديث السابق. وتردد ابن عبد السلام في تقييده بنصاب السرقة (وخيانة الكيل أو الوزن) في غير الشيء التافه قال تعالى ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: ١]

في بعض الأحوال انتهى. وقد يقال يتجه أن يختلف كل منهما باختلاف الحال. ثم رأيت بعضهم قال: إن الذي يتجه أن المراد بقطع الرحم قطع ما ألف القريب منه من سابق الوصلة والإحسان بغير عذر شرعي وبسط ذلك إلى أن قال: فلا فرق بين أن يكون الإحسان الذي ألفه منه قريبه مالاً أو مكاتبة أو مراسلة أو زيارة أو غير ذلك فقطع ذلك كله بعد فعله لغير عذر كبيرة انتهى. قوله: (والعقوق) أي للوالدين أي ولو كافرين كما هو ظاهر إطلاقه وهو الظاهر وإن وقع في بعض الأحاديث التقييد بالمسلمين لأن الظاهر أنه جرى على الغالب. وكذا ينبغي أن يقال في القرابة فيما تقدم في طبيعة الرحم وقد بسطوا الكلام في ضابط العقوق في كتب الفقه، ومنه أن يؤذيها أو أحدهما إيذاء ليس بالهين أي عادة فليراجع من محله. قوله: (ومال اليتيم أي أكله مثلاً) فإن قلت: لا حاجة لذكر هذا لأنه لا يخرج عن الغصب أو السرقة وقد تقدما قلت: إنما ذكره لوروده بخصوصه وحكمة إفراده بالذكر في كلام الشارع وفي كلامهم أيضاً الاهتمام بشأنه، وكذا يقال في خيانة الكيل أو الوزن فإنها غصب أيضاً لكن أفردها بالذكر اهتماماً ببيانها لثلاث يتوهم حلها تبعاً لما وقعت فيه من المعاملة ونحوها. قوله: (في الحديث) قال شيخنا العلامة: الحديث لم يسبق وإنما سبقت الإشارة إليه اهـ. وأقول: هذه مناقشة هيئة لا يتوجه مثلها على الأئمة مع أن سبق الشيء أعم من أن يكون صريحاً أو إشارة.

قوله: (وتردد ابن عبد السلام) فيه أمران: الأول أن قد يقال كيف صح له التردد مع أن ذلك غصب أو سرقة كما تقرر، وقد تقدم نقله الإجماع أن غصب الحية وسرقتها كبيرة. ويجاب بأنه يحتمل أن تردده هنا مبني على قول غيره فيما تقدم، ويحتمل أن يخصص ما هنا بالوصي ونحوه. ويفرق بأن نحو الوصي لما كان له ولاية على مال اليتيم وقد يباح له الأكل منه كما تقرر في الفروع كان له فيه شبهة في الجملة مانعة من كون أخذه كبيرة على الإطلاق، أما غصبه

(١) رواه البخاري في كتاب الصلح باب ٦. أبو داود في كتاب الطلاق باب ٣٥. الترمذي في كتاب البر باب ٦.

(٢) رواه مسلم في كتاب الزكاة حديث ١١. أبو داود في كتاب الزكاة، باب ٢٢. الترمذي في كتاب المناقب باب

٢٨. أحمد في مسنده (٩٤/١).

الآية. والكيل يشمل الذرُوع عرفاً أما في التافه فصغيرة كما تقدم (وتقديم الصلاة على وقتها وتأخيرها) عنه من غير عذر كالسفر. قال عليه السلام «من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر»^(١) رواه الترمذي وأولى بذلك تركها (والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم)

من غير نحو الوصي فهو أولى بكونه كبيرة على الإطلاق من الغصب من غيره. والثاني أنه إذا قلنا إنه لا فرق هنا بين نصاب السرقة وما دونه فهل اختصاصه كالمال أو لا كما تقدم أن غصب غير المال صغيرة فيه نظر. قوله: (أما في التافه فصغيرة) فيه أمران: أحدهما أنه ينبغي أن يستثنى من ذلك ما لو تعلق الكيل أو الوزن ببيتيم وقلنا إن أخذ ماله كبيرة مطلقاً فيكون هذا كذلك. والثاني أنا إذا قلنا بما قاله ابن عبد السلام في الغصب والسرقة من أنهما كبيرة مطلقاً فيحتمل أن يكون هذا كذلك فيكون ما ذكره الشارح مبنياً على قول غيره. ويحتمل أن يفرق بينهما بأن هذا لما كان في ضمن معاملة ونحوها كان من شأنه المساحة فيه فلم يكن كبيرة مطلقاً كما تقدم لكن سيأتي عن الأذرعى الإشارة إلى خلاف ذلك في هذا ومال اليتيم وأن كلاً كبيرة مطلقاً. قوله: (وتقديم الصلاة) هو ما نقله الشيخان عن صاحب العدة وأقره. قال الإسنوي: وأما عد الشيخين تقديم الصلاة على وقتها كبيرة لا تحقيق له لأنه إن كان يعتقد الجواز فلا كلام فيه، وإن كان عالماً بالمنع فالصلاة فاسدة. وحيث إن صلاها في وقتها فالتحريم لكونه أتى بصلاة فاسدة فينبغي التعبير به ولا يقتصر على هذه الصورة الشاذة النادرة، وإن لم يصلها في وقتها فالعصيان بالتأخير وبالصلاة الفاسدة انتهى. وردّه الأذرعى فقال: ما ذكره تخطيط لا مزيد عليه وليس مراد صاحب العدة وغيره بتقديم الصلاة على وقتها إلا إذا قدمها عالماً بعدم دخول الوقت وأن ذلك لا يجوز، وهذا ما اقتضاه كلام خلائق من الأئمة ولا نزاع فيه ولا ريب أنه من الكبائر والتلاعب بالدين سواء اقتضاها أم لا انتهى وهو صريح في أن تعمد فعلها على وجه باطل قبل الوقت أو فيه وإن أعادها فيه على وجه صحيح من الكبائر وهو ظاهر. قوله: (وتأخيرها عنه) أقول: ينبغي أن يكون تأخير بعضها حيث لا يكون بمدّ جائز كتأخير كلها وأن يكون فعلها في وقتها مع تعمد الإخلال ببعض شروطها أو واجباتها كتأخيرها لأنه ترك لها وتلاعب بالدين.

قوله: (والكذب على رسول صلى الله عليه وسلم) فيه أمور: الأول أن هذا هو المشهور وإلا فقد ذهب الشيخ أبو محمد الجويني إلى أن الكذب عليه صلى الله عليه وسلم كفر. وقال الزركشي: ولا شك أن الكذب عليه في تحليل حرام أو تحريم حلال كفر محض، وإنما الخلاف في تعمده فيما سوى ذلك انتهى. والثاني أنه ينبغي أن يكون من الكذب عليه تعمد رواية الموضوع عنه بلا مسوغ شرعي، بل ربما يكون منه أيضاً اللحن في كلامه بلا عذر صحيح. والثالث قال شيخ الإسلام: والوجه أن الكذب على غيره من الأنبياء أي وإن لم يكونوا رسلاً فيما يظهر كبيرة قياساً على الكذب عليه

(١) رواه الترمذي في كتاب الصلاة باب ٢٤.

قال ﷺ «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(١) رواه الشيخان أما الكذب على غيره فصغيرة (وضرب المسلم) بلا حق قال ﷺ «صنفان من أمتي من أهل النار لم أرهما قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات إلى آخره» رواه

الخ انتهى. ولينظر الكذب على الملائكة وينبغي أن يكون كبيرة خصوصاً الكذب على مثل جبريل وإسرافيل. قوله: (أما الكذب على غيره فصغيرة) قال شيخنا العلامة: واعلم أن الشارح وجه قول المصنف فيما مر تكذيب الأصل الفرع لا يسقط المروي باحتمال نسيان الأصل له بعد روايته للفرع فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحاً وهو يقتضي أن التكذيب بعد الرواية مع عدم النسيان مجرح وهو كذب على غير النبي وليس من صفات الخسة فيكون كبيرة خلاف ما نص عليه هنا انتهى وأقول: هذا الاعتراض مما يتعجب منه بل لا ينبغي أن يكون إلا سهواً لأن الذي أراد الشارح فيما سبق كونه مجروحاً وكونه كبيرة هو كذب الفرع لأنه كذب على النبي ﷺ. ألا ترى قوله هناك «وجه الإسقاط الذي نفي الآمدي الخلاف فيه» إلى قوله «والكذب على النبي الذي يؤول إليه الأمر في ذلك على تقدير إنما يسقط العدالة إذا كان عمداً» انتهى. فإنه احترز بقوله «على تقدير» عما لو كان الكذب من الأصل فإنه لا يسقط العدالة لأنه صغيرة لأنه كذب على غير النبي، بل الشيخ نفسه بين ذلك فيما سبق حيث قال: قوله «على تقدير» هو أن يكون الكذب على الراوي دون تقدير وهو أن يكون الكذب من الأصل انتهى. فسبحان من لا ينسى.

قوله: (وضرب المسلم) فيه أمور: الأوّل قال الزركشي: وخص المصنف المسلم لأنه أفحش أنواعه وإلا فالذمي بغير حق كذلك. قال العرافي: إن أراد في التحريم فمسلم وإن أراد في كونه كبيرة فهو ممنوع انتهى. وعندني أن الأوجه كونه كبيرة كما هو ظاهر كلام الزركشي بل صريحه. والثاني شمل الضرب اليسير وذكر الأذرعى أن الضربة والحدشة إذا عظم ألمها أو كان أحدهما لوالد أو ولي ينبغي أن يلحقا بالكبائر انتهى. والثالث أنه ينبغي أن يدخل المسلم الجنبي في المسلم فإن الظاهر أن ضربه بغير حق كبيرة أيضاً. وأما الحيوان البهيمي كالحمار فظاهر كلامهم أن ضربه بغير حق لا يكون كبيرة ولا يبعد استثناء ضرب شديد يتضمن تعديباً. قوله: (معهم سياط الخ) قال شيخنا العلامة: في الاستدلال به على كون ضرب المسلم كبيرة ما لا يخفى وجهه وقد مر غير مرة. وقال الكمال: أطلقه - أي قوله وضرب المسلم - فتناول ما يسمى ضرباً والدليل يتضمن الوعيد على ضرب خاص وهو الضرب بالسياط الموصوفة انتهى. ثم قال: قوله «يضربون بها الناس» ظاهره أن ذلك شأنهم وهو يقتضي تكرره من الضارب فالدليل غير مطابق للمدّعي لإطلاقه وتقييد الدليل انتهى. وأقول: جواب ذلك أنهم أشاروا

(١) رواه البخاري في كتاب الأنبياء باب ٥٠. مسلم في كتاب الزهد حديث ٧٢. أبو داود في كتاب العلم باب ٤.

الترمذي في كتاب الفتن باب ٧٩. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ٤. أحمد في مسنده (٧٨/١، ٧٨/٢)

مسلم (وسب الصحابة) قال ﷺ «لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه»^(١) رواه الشيخان. وروى مسلم عن أبي سعيد الخدري أنه كان بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف شيء فسبه خالد فقال ﷺ «لا تسبوا أحداً من أصحابي فإن أحدكم لو أنفق الخ الخطاب للصحابة السابقين نزلهم لسبهم الذي لا يليق بهم منزلة غيرهم حيث علل بما ذكره. وروى البخاري أنه ﷺ قال: «إن الله تعالى قال من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب»^(٢) أي أعلمته بأن محارب له أي معاقب. والصحابة من أوليائه تعالى وسبهم مشعر بمعاداتهم. أما سب

بالاستدلال بهذا الخبر إلى أنهم فهموا بقرائن شرعية أن خصوص كون الضرب بالسياط الموصوفة وأن كون ذلك شأنهم غير معتبر في هذا الحكم، وإلى أن ذلك ظاهر بين حملة الشرع حتى لم يحتج إلى التنبيه عليه. ومما يدل على أن خصوص ما ذكر ليس شرطاً ما أخرجه الطبراني بسند جيد عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ «من جرد ظهر مسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان» وروي أيضاً «ظهر المسلم حمى إلا بحقه»^(٣) على أنه يجوز أن يكون استدلالاً على بعض المدعي، وقد سبق أنه أمر معهود. قوله: (وسب الصحابة) قال العراقي: ويستثنى من ذلك سب الصديق بنفي الصحبة فهو كفر لتكذيب القرآن انتهى. وفي العباب: وفي كفر ساب الشيخين تردّد انتهى. ومقتضى المذهب أنه ليس كفراً. قوله: (الخطاب للصحابة السابقين) إن قيل لم جمع في قوله «لا تسبوا» مع إن الساب واحد والنهي إنما ورد بسبب وقوع السب؟ قلت: إشارة إلى ثبوت هذا النهي للجميع وأن السب لا يليق بأحد منهم. قوله: (الذي لا يليق بهم) قال شيخنا العلامة: فيه أن السب المذكور وإن كان حين صدوره حراماً خالف قولهم إن الصحابة كلهم عدول، وإن لم يكن حراماً بأن لم تثبت حرمة إلا بالنص المذكور لم يكن السب المذكور مقتضياً لتنزيلهم منزلة غيرهم. وقد يجاب باختيار الشق الأول والإقدام على الحرام جاهلاً بحرمة لا ينفي العدالة كما مر انتهى. وأقول: يجوز أيضاً مع اختيار الشق الأول كون خالد رضي الله عنه عالماً بحرمة السب في نفسه لكنه ظن بالاجتهاد جواز مثل ما وقع منه في الخصومة خصوصاً وقد تقرر في الشرع جواز سب الساب بشرطه. وقد يجاب أيضاً باختيار الشق الثاني والسب المذكور مقتضٍ للتنزيل المذكور بلا تردّد إذ لا يليق بالصحابة الوقوع فيما لا ينبغي وإن لم يكن حراماً.

(١) رواه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي باب ٥. مسلم في كتاب فضائل الصحابة حديث ٢٢١، ٢٢٣. أبو داود في كتاب السنة باب ١٠. الترمذي باب كتاب المناقب باب ٥٨.

(٢) رواه البخاري في كتاب الرقاق باب ٣٨.

(٣) رواه البخاري في كتاب الحدود باب ٩.

واحد من غير الصحابة فضغيرة. وحديث الصحيحين «سباب المسلم فسوق»^(١) معناه تكرر السب. (وكتمان الشهادة) قال تعالى ﴿ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾ [البقرة: ٢٨٣] أي

قوله: (أما سب واحد من غير الصحابة فضغيرة) أقول فيه أمران: الأول أنه ينبغي أن يستثنى من غير الصحابة أولياء الله بناء على ما صرح به بعضهم من أن أذية أولياء الله ومعاداتهم من الكبائر لما روى البخاري من قوله ﷺ: إن الله تعالى قال «من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب»^(٢) أي أعلمته أني محارب له. ولا خفاء في أن في السب إيذاء ومعادة وهذا هو مقتضى استدلال الشارح بخبر البخاري المذكور مع قوله «والصحابة من أوليائه» الدال على أن الأولياء أعم منهم. الثاني أن الوجه أن يكون سب غير الصحابة مطلقاً كبيرة حيث تكون الغيبة كبيرة لوجود معناها فيه فهو من أفرادها بل قد تكون أشد أفرادها أو من أشدها، ومن هنا يؤخذ أن سب أهل العلم وحملة القرآن كبيرة لأن غيبتهم كبيرة وأن غيبة أولياء الله كبيرة وإن لم يكونوا من أهل العلم وحملة القرآن إذ لا ينحطون عنها وهذا هو الظاهر. وظاهر أن الكلام في أهل العلم وحملة القرآن غير المنهمكين في المخالفات إذ هؤلاء لا اعتبار بهم فليتأمل. قوله: (معناه تكرر السب) قال شيخنا العلامة: أي وتكرر الصغيرة إدمان عليها وسيأتي أنه من الكبائر ولا يخفى أن الإدمان أخص لأنه كما سيأتي المواظبة. وأقول: التكرر يصدق بالمواظبة فيصح حمله عليها بقرينة قول المصنف «وإدمان الصغيرة» لأن السب من أفرادها وإنما اقتصر الشارح في التفسير على التكرر لأنه اللازم في معنى السباب فتدبر.

قوله: (وكتمان الشهادة) فيه أمور: الأول أنه إن قيل ينبغي تقييده وتقييد الغلول بما لم ينقص عن نصاب السرقة إن قلنا بذلك التقييد في الغصب والسرقة بل أولى لأنه لا يزيد عليهما. قلنا: هو محتمل وقد يفرق بأن مجرد أخذ الغاصب يمكن استدراكه بالاستخلاص منه بخلاف كتمان الشهادة فإنه يفوت الحق بالكلية، وهذا هو قضية إطلاقهم والدليل وهو الموافق لما مرّ في اليمين الفاجرة. الثاني أن الجلال البلقيني قيد ذلك بما إذا ادعى إليها لقوله تعالى: ﴿ولا يأبى الشهداء إذا ما دعوا﴾ [البقرة: ٢٨٢] أما من كانت عنده شهادة لرجل وهو لا يعلم بها أو كان شاهداً في أمر لا يحتاج إلى الدعوى بل يجوز حسبه فلم يشهد بذلك ولم يعلم صاحب الحق حتى يدعي به هل يسمى ذلك كتماً فيه نظر، وكلام الشيخين في الأداء دليل على أنه ليس قادحاً انتهى. ونظر فيه غيره وفي دلالة الآية لما قيد به. وقد قال العراقي قال ابن القشيري: من كتمان الشهادة الامتناع من أدائها بعد، ومنه أن لا يكون عند صاحب الحق علم بأن له شهادة وخانه صاحبه انتهى. وظاهر ذلك أنه يجب إعلام صاحب الحق على الفور ولا يبعد تقييد

(١) رواه البخاري في كتاب الإيمان باب ٣٦. مسلم في كتاب الإيمان حديث ١١٦. الترمذي في كتاب البر باب

٥١. النسائي في كتاب التحريم باب ٢٧. أحمد في مسنده (١/١٧٦، ٣٨٥).

(٢) رواه البخاري في كتاب الرقاق باب ٣٨.

ممسوخ (والرشوة) وهي أن يبذل مالا ليحقق باطلاً أو يبطل حقاً قال ﷺ «لعنة الله على

ذلك بما إذا احتمل حاجته إليها والرغبة فيها حالاً، أما لو ظن أنه وأن أخبره بها لم ينتفع بها في الحال أو لم يكن ثم من يفيد الأداء عنده فالتجته جواز التأخير. الثالث ينبغي أن يستثنى من امتناع كتمان الشهادة ما لو وقع بحضرته سب أو قذف الغير أخذاً من قول الأحياء في تعريفهم النسيمة بأنها نقل كلام الناس بعضهم في بعض على وجه الإفساد بينهم ما نصه: هذا هو الأكثر ولا يختص بذلك بل هي كشف ما يكره كشفه سواء أكرهه المنقول عنه أو إليه أو ثالث، وسواء كان كشفه بقول أو كتابة أو رمز أو إيماء، وسواء في المنقول كونه قولاً أو فعلاً عيباً أو نقصاً في المنقول عنه أو غيره. فحقيقة النسيمة إفساء السر وهتك السر عما يكره كشفه، وحيثند ينبغي السكوت عن حكاية كل شي شوهد من أحوال الناس إلا ما في حكايته نفع لمسلم أو دفع ضرر كما لو رأى من يتناول مال غيره فعليه أن يشهد به انتهى فليتأمل.

قوله: (أي ممسوخ) فيه أمران: الأول وجهه شيخنا العلامة ثم قال: وهذا تكلف لم أره لغيره إلى أن قال: على أن المسخ الذي ادعاه غير ثابت انتهى. وأقول: أما قوله «وهذا تكلف» فهو مبني على أن المراد بالمسخ هنا المسخ الحسي وهو ممنوع، بل يجوز أن يكون مراد الشارح به المسخ المعنوي كما قيل بذلك في قوله ﷺ «إما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام»^(١) الحديث. وظاهر أن المسخ المعنوي لا تكلف فيه بوجه على أنا لا نسلم أن في المسخ الحسي تكلفاً وما المانع منه وأن تكلف فيه؟ وأما قوله «لم أره لغيره» فلا أثر له إذ من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا سيما الشارح ذلك الإمام المطلق الثقة، وأين اطلاع الشيخ من اطلاعه؟ وأما قوله على أن المسخ الذي ادعاه غير ثابت» فإن أراد بعدم ثبوته عدم حصوله للقلب فلا سند له في هذا النفي ولا وجه يتمسك به إذ هو أمر ممكن لم يقم على منعه عقل ولا نقل فيجوز أن يكون حاصلًا لكن لا يطلع عليه إذ لا يتأتى رؤيته ومجرد الاستبعاد مما لا يجدي. وإن أراد به عدم ثبوت النقل بذلك فكذلك لأن غاية الأمر أنه لم يطلع على ذلك وهذا لا يؤثر في نقل الشارح. والثاني أنه قد يتوقف في دلالة الآية على كون الكتمان كبيرة إلا أن يجاب بأن الوعيد المعتبر في الكبيرة شامل للوعيد بمسخ القلب. ومن الأدلة على أنه كبيرة ما أخرجه الطبراني من رواية من احتج به البخاري من أنه ﷺ قال: «من كتم شهادة إذا دعي إليها كان كمن شهد بالزور». قوله: (والرشوة) ظاهر كلامهم أنها كبيرة وإن كانت يسيرة أو كان الحق ما لا دون نصاب السرقة، ويوجه بأنه انضم إلى أخذ مال الغير بغير حق تبديل الشرع ممن وضع لتنفيذه بخلاف مجرد الغصب والسرقة. ثم رأيت أن الأذري قال: أطلق شريح الروياني وغيره أن أكل أموال اليتامى

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان باب ٥٣. مسلم في كتاب الصلاة حديث ١١٤. النسائي في كتاب الإقامة باب

الراشي والمرثشي^(١) رواه ابن ماجه وغيره وزاد الترمذي في رواية في الحكم وحسنه والحاكم في رواية أيضاً «والرائش هو الذي يسعى بينهما» وقال فيه بدون الزيادتين صحيح الإسناد. وقال الترمذي فيه بدونهما حسن صحيح. أما بذل مال للتكلم في جائز مع السلطان مثلاً فجمالة جائزة (والديانة) وهي استحسان الرجل على أهله وفي الحديث «ثلاثة لا يدخلون الجنة العاق والديه والديوث ورجلة النساء»^(٢) قال الذهبي إسناد صالح

وغيرهم بالباطل من الكبائر وكذا أخذها رشوة، ولم يفرقوا بين أن يبلغ ذلك ربع دينار وأن لا، وكذا أطلق صاحب العدة أكل أموال اليتامى وأخذ الرشوة وجرى على إطلاقه فيها وفي كيل أو وزن الشيخان، وسيأتي عن النص ما يشهد له وذلك يؤذن تضعيف التقييد بحمله في المصوب بربع دينار انتهى. قوله: (وهي أن يبذل مالاً الخ) فيه أمور: الأول أنه جعل مسمى الرشوة البذل مع أن الأخذ كبيرة أيضاً كما صرحوا به. الثاني أن نفس الحكم بغير حق ينبغي عده من الكبائر وإن انتفى البذل المذكور كما يدل عليه حديث «القضاة ثلاثة واحد في الجنة واثنان في النار»، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق ففوض به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار^(٣) فكل من البذل والأخذ للغرض المذكور كبيرة وإن لم يقع حكم، والحكم بالباطل كبيرة وإن لم يوجد أخذ ولا بذل. والثالث أن قوله «ليحق باطلاً أو يبطل حقاً» يخرج ما إذا أخذه ليحق حقاً مع أنه ينبغي أن يكون كذلك ولهذا قال الجلال البلقيني: سواء أخذها على الحكم بالباطل أو الحكم بالحق. والرابع ينبغي أن ينظر فيما لو بذل مالاً لا لأحد هذين الغرضين حيث حرم كهديه من لم يعتدها ولا خصومة ولا يبعد أنه صغيرة، وظاهر أنه لا حرمة على الدافع إذا توقف وصوله إلى حقه عليه، ويتجه أنه كبيرة بالنسبة إلى الآخذ. وهل الإهداء حيث حرم كبيره فيه نظر، وقد سموه رشوة وغلولاً وشمله قوله في الحديث «هدايا العمال غلول»^(٤).

قوله: (قال ﷺ لعنة الله على الراشي والمرثشي إلى قوله والحاكم في رواية أيضاً والرائش هو الذي يسعى بينهما) أقول: يؤخذ منه أن كلاً من قبول الرشوة والسعي فيها من ثالث كبيرة لوجود اللعن على الثلاثة في هذه الأخبار وهو وجه الدلالة. نعم حيث جاز الدفع للراشي كما تقدم وكان الرائش من جهته فلا تحريم عليه كما هو ظاهر، ولهذا ذكر بعضهم أن الرائش تابع للراشي في قصده إن قصد خيراً لم تلحقه اللعنة وإلا لحقته. قوله: (استحسان الرجل على أهله)

- (١) رواه الترمذي في كتاب الأحكام باب ٩. أبو داود في كتاب الأفضية باب ٤. ابن ماجه في كتاب الأحكام باب ٢ أحمد في مسنده (١٦٤/٢).
- (٢) رواه النسائي في كتاب الزكاة، باب ٦٩. أحمد في مسنده (١٣٤/٢، ١٢٨).
- (٣) رواه أبو داود في كتاب الأفضية باب ٢. ابن ماجه في كتاب الأحكام باب ٣.
- (٤) رواه أحمد في مسنده (٤٢٤/٥).

(والقيادة) وهي استحسان الرجل على غير أهله وهي مقيسة على الديانة (والسعاية) وهي أن يذهب بشخص إلى ظالم ليؤذيه بما بقوله في حقه. وفي نهاية الغريب حديث الساعي مثلث أي مهلك بسعايته نفسه والمسمى به واليه (ومنع الزكاة) قال ﷺ «ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فأحمي عليها في نار جهنم فيكوي بها جنبه وجبينه وظهره»^(١) إلى آخره رواه الشيخان (ويأس الرحمة) قال تعالى ﴿إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾ [يوسف: ٨٧] (وَأَمِنَ الْمَكْرَ)

ينبغي وإن لم يقع إلا مجرد الاختلاء على نية المحرم وأن المراد بأهله الزوجة ونحوها كبتته. قوله: (وهي أن يذهب بشخص الخ) قال شيخنا العلامة: الظاهر أن المتكلم في شخص بما يؤذيه عند ظالم كافٍ في تحقق السعاية وإن لم يذهب به إليه. وأقول: إن ثبت أن هذا من أفراد السعاية أمكن دخوله في هذا التعريف بجعل الباء للسببية ويكون قوله «ليؤذيه» بياناً لتلك السببية أي بسبب شخص أو بتقدير مضاف أي بأمره وشأنه فلا يقتضي مصاحبتة معه، وظاهر أن «في» معنى قوله «في حقه» نحو إشارته إليه كما لو سأل ظالم من فعل هذا فأشار هو إليه وأن في معنى قصد الإيذاء ما لو لم يقصد إيذائه إذا علم أن أخبار الظالم يترتب عليه إيذاؤه. قوله: (فيما ساقه في الحديث من نار) قال شيخنا العلامة: انظر ما حكمته مع قوله «فأحمي عليها في نار جهنم». وأقول: حكمته المبالغة البليغة فإن صفائح النار إذا أحمي عليها صارت أبلغ ما يكون في الحرارة. قوله: (فيكوي بها) قال شيخنا الشهاب: عبر بالمضارع إشارة إلى أن الكوي مستمر بخلاف التصفيح فإنه ينقضي انتهى. أقول: أو لاستحضاره الصورة العجيبة. قوله: (جنبه الخ) انظر حكمة تخصيص هذه الثلاثة. قوله: (قال تعالى ﴿إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾) قال شيخنا العلامة: يدل على أن اليأس كفر وهو خلاف قول الشارح أن المراد تعداد الكبيرة مع وجود الإيمان. وأقول: هذا الاستدلال صادر من القوم ولعلمهم إنما استدلوا بالآية على أن اليأس كبيرة لصرفهم قوله فيها «الكافرون» عن معناه الحقيقي كحمله على التشبيه بالكفر في عظم الذنب للدالة الدالة على أن اليأس بالمعنى المراد هنا ليس ككفر حقيقة كخبر «من الكبائر الإشراف بالله والإيأس من روح الله» رواه الدارقطني. لكن صوب وقفه على ابن مسعود. فإن الظاهر من الإشراف مطلق الكفر بقريته استقراء استعمال الشارح له ومن المعطف المغايرة. والحاصل أن هنا مقامين: أحدهما أن اليأس بالمعنى المراد هنا ليس بكفر حقيقة وأنه لم يرد في الآية الكفر حقيقة لما قام عندهم في ذلك. والثاني كون اليأس كبيرة فلم يتكلموا هنا في المقام الأول اتكالا على ما بينوه في محل آخر وتكلموا في المقام الثاني والآية بعد الفراغ من المقام الأول وصرّفها عن ظاهرها بنحو حملها على التشبيه أو على كفران النعمة دالة عليه لأن

(١) رواه مسلم في كتاب الزكاة حديث ٢٤، ٢٥. أحمد في مسنده (٢/٢٦٢، ٢٧٦).

بالاسترسال في المعاصي والانتكال على العفو قال تعالى ﴿فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾ [الأعراف: ٩٩] (والظهار) كقول الرجل لزوجته «أنت علي كظهر أمي» قال تعالى فيه ﴿وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً﴾ [المجادلة: ٢] أي حيث شبهوا الزوجة بالأم في التحريم (ولحم الخنزير والميتة) أي تناوله لغير ضرورة قال تعالى ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه

ما أشبه الكفر في العظم لا يكون إلا كبيرة. وقد أطلق جماعة أن كفران نعمة المحسن من الكبائر قيل وهو بعيد ويتعين حمله على كفران نعمة الله إذ هو المحسن على الحقيقة، ويمكن حمله أيضاً على كفران نعمة محسن تجب مراعاته كالزوج انتهى. وأقول: يبقى الكلام في المراد بكفر النعمة، فإنه إن أريد به إنكار إنعام الله فقد يتوقف في الاختصار على كونه كبيرة، وإن أريد به عدم الشكر عليها فإن أريد بالشكر اللساني ففي كون تركه كبيرة نظر يتلقى من فحوى كلام الفقهاء، وإن أريد به ترك الطاعات فكونه كبيرة لا يتوقف على كونه كفراناً للنعمة. وقد عد بعضهم من الكبائر نسيان النعمة فليتأمل المراد به، ويمكن أن يراد بكفر النعمة ونسيانها ترك شكرها مطلقاً فلا يوجد شكر عليها لا بالقلب ولا باللسان ولا بالأركان.

قوله: (بالاسترسال في المعاصي) قال شيخنا العلامة: إن كان المكر إيقاع النكال بالمعاصي بغتة من غير تقدم إنذار فانحصار السبب فيما ذكره الشارح مسلم، وإن كان إيقاع النكال مطلقاً بغتة فلا إذ الأمن من المكر حيثئذ الجزم بأن لا يقع وإن كان طائعاً وهذا يقتضي حصر الأمن في الخاسرين على ما في الآية الكريمة انتهى. وأقول: لقائل أن يمنع هذه التفرقة التي ادعاها إذ لا مانع بناء على أن المكر هو إيقاع النكال بالمعاصي بغتة من غير تقدم إنذار من كون المكر هو الجزم بأن لا يقع وإن كان طائعاً، ودعوى أن الثاني يقتضي الحصر المذكور ممنوع إذ الحصر التقديرين صحيح قطعاً فلم اقتضى الثاني دون الأول؟ فإن قلت: ما حكم الأمن مع الطاعات؟ قلت: إن أريد به اعتماد عدم وقوع عذاب أحد على معصية فينبغي أن لا كلام في أن هذا كبيرة بل قد يكون كفراناً لما استقر في الشرع أنه لا بد من تعذيب بعض العصاة، وإن أريد به اعتقاد عدم تعذيب وحده أو مع البعض لقوة رجائه فالظاهر أن هذا ليس صغيرة فضلاً عن كونه كبيرة أخذاً من قولهم إن الأفضل للحي استواء خوفه ورجائه، أو لعدم قدرة القادر فلا يتوقف في كونه كفراناً ومن هنا يظهر تقييدهم بالاسترسال في المعاصي فليتأمل. قوله: (قال تعالى فيه ﴿وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً﴾) أقول: وجه الدلالة من الآية أن الله تعالى سماه زوراً والزور كبيرة ويوافقه ما نقل عن ابن عباس من أن الظهار من الكبائر وسكتوا عن الإيلاء ولا يبعد كونه كبيراً أيضاً. قوله: (قال تعالى ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً﴾ الخ) أقول: قضية هذا الاستدلال كون الدم كبيرة أيضاً وليتأمل وجه الدلالة من الآية فإن التحريم أعم من الكبيرة، وقد يستدل بآية: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ [المائدة: ٣] إذ قوله فيها: ﴿ذلكم فسق﴾

رجس» [الأنعام: ١٤٥] (وفطر رمضان) من غير عذر لأن صومه من أركان الإسلام ففطره يؤذن بقلة اكترات مرتكبه بالدين (والغلول) وهو الخيانة من الغنيمة كما قال أبو عبيد. قال تعالى ﴿ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة﴾ [آل عمران: ١٦١] (والمحاربة) وهي قطع الطريق على المارين بإخافتهم قال تعالى ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون﴾ [المائدة: ٣٣] الآية (والسحر والربا) بالموحدة لأنه ﷺ عدما من السبع الموبقات في الحديث السابق (وإدمان الصغيرة) أي المواظبة عليها من نوع أو أنواع وليست الكبائر

[المائدة: ٣] راجع للجميع على القاعدة الأصولية وكون الشيء فسقاً بالمعنى الشرعي يقتضي أنه كبيرة. قوله: (لأن صومه من أركان الإسلام ففطره يؤذن بقلة اكترات مرتكبه بالدين) فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: فيه تلويح بأن الفطر كبيرة على التعريف الذي اختاره المصنف دون الأولين انتهى. وأقول: يمكن الاستدلال بما في حديث رواه ابنا خزيمة وحبان في صحيحيهما «ثم انطلق بي فإذا أنا بقوم معلقين بعراقيهم مشققة أشداقهم دماً. قال قلت من هؤلاء؟ قال: الذين يفطرون قبل تحلة صومهم الحديث». أي قبل تحقق دخول وقته وهذا يتضمن الوعيد عليه. والثاني أن التقييد بـرمضان يخرج غيره من الصوم الواجب كالنذر والكفارة وينبغي أن يكون كصوم رمضان، والحديث المذكور يشملهم وإن لم يشملهم دليل الشارح. ثم رأيت بعضهم قال: وظاهر أن مثل ذلك أي ترك صوم يوم من رمضان والإفطار فيه بغير عذر ترك صوم واجب مضيق من نذر أو كفارة فيكون كبيرة كالإفطار منه بغير عذر اهـ. والمتجه تخصيص تقييده بالمضيق بصورة الترك دون صورة الإفطار بغير عذر. وهل كالواجب التطوع بناء على وجوبه بالشروع فيه نظر، ولا يبعد أنه كالواجب لأنه بعد الشروع صار واجباً.

قوله: (قال تعالى ﴿ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة﴾) أقول: وجه الدلالة أن معنى ﴿يأتي بما غل﴾ أنه يأتي بالذي غله يحمله على عتقه أو يأتي بما احتمله من وباله وإثمه كما قاله المفسرون. وعمل كل فلا فائدة في الإخبار بذلك إلا الإشارة إلى أنه يعذب عليه ففيه وعيد ويقويه ثم توفي كل نفس ما كسبت. قوله: (بإخافتهم) ظاهره أن مجرد الإخافة كبيرة وإن لم يحصل أخذ مال ولا قتل وهو مقتضى الآية الكريمة فإنه تعالى توعد فيها بالعذاب العظيم في الآخرة مع أن من أقسام المحاربة فيها مجرد الإخافة كما صرح به تفسير ابن عباس رضي الله تعالى عنه. قوله: (والسحر) أقول: هو ظاهر في نفسه وصرح جمع كالجلال البلقيني بأن كلاً من تعليمه وتعلمه وطلب عمله كبيرة أيضاً. والكلام في سحر لا كفر فيه بأن لم يقترن بكفر وإلا فهو كفر، وقد يقال لا حاجة لهذا فإن السحر في نفسه ليس بكفر والكفر ما اقترن به. قوله: (والربا) أقول: مقتضى كونه في الشرع اسماً للعقد المخصوص أن مجرد ذلك العقد كبيرة. قوله: (وإدمان الصغيرة أي المواظبة عليها من نوع أو أنواع) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب في قوله «أي المواظبة عليها الخ» ما نصه: يفهم أن الآتي بواحدة من كل نوع لا يكون مدمناً اهـ. وأقول: ما قاله ممنوع

منحصرة فيما عدده كما أشار إليه بالكاف في أولها، وما ورد في حديث الصحيحين «الكبائر الإشراف بالله والسحر وعقوق الوالدين وقتل النفس» زاد البخاري «والبمين الغموس» ومسلم بدلها «وقول الزور» وحديثهما «اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل مال اليتيم وأكل الربا والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات» فمحمول على بيان المحتاج إليه منها وقت ذكره وقد قال ابن عباس: هي إلى السبعين أقرب. وسعيد بن جبيرة هي إلى السبعمئة أقرب يعني باعتبار أصناف أنواعها (مسألة: الأخبار عن) شيء (عام) للناس (لا ترفع فيه) إلى الحكام (الرواية وخلافه) وهو الإخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترفع فيه إلى

لأن الإتيان بواحدة من كل نوع يصدق عليها صدقاً ظاهراً المواظبة عليها من أنواع فمن أين هذا الإنهام. الثاني أن صريح كلامه أن إدمان الصغيرة كبيرة والذي في الفروع أنه مسقط للعدالة بشرط أن لا تغلب طاعته معاصيه. قال البلقيني: والرجوع في الغلبة إلى العرف فإنه لا يمكن أن يراد مدة العمر فالمستقبل لا يدخل في ذلك وكذلك ما ذهب بالتوبة وغيرها ولهذا قال الشافعي في المختصر: ليس من الناس أحد نعلمه إلا أن يكون قليلاً يحض الطاعة والمروءة فإذا كان الأغلب على الرجل الأظهر من أمه الطاعة والمروءة قبلت شهادته، وإذا كان الأغلب الأظهر من أمره المعصية وخلاف المروءة ردت شهادته. قال البلقيني: واتفق الأصحاب على أن المراد الصغائر فإن الكبيرة بمجرد ما تخرج عن العدالة وإن كان الأغلب الطاعة اهـ. قوله: (يعني باعتبار أصناف أنواعها) قال شيخنا الشهاب: أي وأما ابن عباس فاعتبر الأنواع نفسها فلا مخالفة اهـ. (مسألة الأخبار عن عام الخ).

قوله: (وخلافه وهو الإخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترفع فيه إلى الحكام الشهادة) أقول: يرد عليه أمران صرح الكمال بإيراد أحدهما وأشار إلى إيراد الآخر. الأول أنه غير مانع لتناوله الدعوى والإقرار. والثاني أنه غير جامع لعدم تناوله ما لو كان المشهود به عاماً كالوقف على المسلمين أي أو على الخلق بناء على صحته بل وعلى بطلانه إذ الترفع يكون للإبطال كما يكون للإثبات. والثاني وارد على الشارح دون المصنف لأن الخلاف في عبارته شامل للعام الذي يمكن فيه الترفع كهذين المثالين. ويمكن الجواب عن الأمر الأول بأن هذا تعريف بالأعم وقد أجازة الأقدمون، وبأن الغرض تمييز الشهادة عن الرواية وهو حاصل بما ذكر لا عن غيرها مطلقاً فلا يتوجه أنه لا يميزها عن الدعوى والإقرار إذ الوجب في التعريف تمييزه المعرف عما قصد تمييزه عنه لا عن جميع ما عده مطلقاً كما صرحوا بنظير ذلك في غير موضع. وعن الثاني بأن العام المشهود به كالوقف على المسلمين أو جميع الخلق فيه جهتان: جهة عموم وهو عدم اختصاص أحد به من المسلمين أو الخلق مثلاً، وجهة خصوص كاستيلاء زيد عليه بغير حق ومنع المستحقين عنه. وهو باعتبار الجهة الأولى يكون الإخبار عنه رواية ولا يتأتى الترفع فيه إلى

الحكام (الشهادة) وخرج بإمكان الترافع الإخبار عن خواص النبي ﷺ فينبغي أن يزداد في الأول غالباً حتى لا يخرج منه الخواص ونفي الترافع فيه لبيان الواقع وما في الروي من أمر

الحكام إذ مجرد الدعوى بأن هذا لجميع المسلمين لا التفات إليها ولا معنى لها، فإن أضاف إلى ذلك أي أستحق منه وهذا ينعني مثلاً رجعت الدعوى والنزاع إلى الخصوص. وباعتبار الجهة الثانية يكون الإخبار عنه شهادة ويتأتى الترافع فيه، فالشهادة والترافع لا يتعلقان إلا بالخصوص ولو في الجملة، فمن ثم قصر الشارح الخلاف في عبارة المصنف على الخصوص وادعى أن نفي الترافع في العام لبيان الواقع كما سيأتي. وقد يقال: بل يمكن الترافع في العام فإن من منع من تناول الوقف المذكور ساغ له رفع الأمر إلى الحاكم والدعوى بأن هذا وقف على عموم المسلمين أو عموم الخلق وأنا منهم فاستحق وهذا ينعني حقي منه فليتأمل.

قوله: (وخرج بإمكان الترافع الإخبار عن خواص النبي ﷺ) أقول: يظهر أن الخارج بإمكان الترافع لا ينحصر في خواص النبي ﷺ فإن الإخبار عن زيد بأنه فعل كذا أو بأن حاله كذا رواية مع أنه إخبار عن خاص لا يمكن فيه الترافع وليس من خواص النبي ﷺ. ويجاب بأنه ليس في عبارته تصريح بحصر الخارج في خواص النبي ﷺ فيمكن حمله على التمثيل.

قوله: (فينبغي أن يزداد في الأول غالباً) قال شيخنا الشهاب: قلت: ولو زيد ذلك لك أن تمتع صدق التعريف على هذا الفرد حيثئذ أيضاً فليتأمل اهـ. وأقول: وجه هذا الاعتراض هو البناء على أن حاصل التعريف مع هذا القيد هو اعتبار العموم في الغالب فلا يصدق حيثئذ إلا على ما ثبت عمومها في الغالب والخواص ليست كذلك إذ لا عموم لها مطلقاً بل هي أبداً خاصة. والجواب منع أن هذا حاصل التعريف مع هذا القيد بل حاصله اعتبار العموم في نوع الإخبار غالباً فكأنه قال الإخبار الذي يكون باعتبار نوعه عاماً غالباً، وهذا صادق على الخواص لأنها عامة غالباً بحسب نوعها فتأمله فإن فيه دقة. وقد قرر غير واحد هذا المعنى في تقييد كون الحمد ثناء باللسان بقولنا غالباً لإدخال ما لا يكون باللسان. قوله: (ونفي الترافع فيه لبيان الواقع) أقول: فيه بحث أخذاً مما سبق من أن المشهود به قد يكون عاماً يمكن الترافع فيه إلى الحكام إذ مقتضى هذا كون نفي الترافع للاحتراز دون بيان الواقع وقد سبق بيان الجواب عن ذلك لما فيه. قوله: (وما في الروي الخ) قال شيخنا العلامة: أي الروي من الله تعالى ورسوله يرجع إلى الخبر أي الكلام الذي نسبته خارج حتى يكون الخطاب به إخباراً أي إلقاء للكلام الخبري فيدخل في حد الرواية. فإن قيل يلزم أن يكون الأمر والنهي وغيرهما في النصوص أخباراً لا إنشآت قلت: هي إنشآت وضماً استعملت في النصوص أخباراً لأن لها خارجياً هو الحكم النفسي الأزلي القائم بذات الله تعالى، وإن استعملت في غير النصوص على وضعها فتكون إنشآت لأن الطلب الذي هو مدلولها إنما وجد في الخارج بها وإن وجد في الذهن أي نفس المتكلم قبلها اهـ.

وأقول: فيه أمور: أحدها أن تقييده المروي بقوله «من الله تعالى ورسوله» ممنوع بل لا وجه له لأن الرواية المراد تعريفها بما ذكر أعم من الرواية عن الله ورسوله قطعاً. ثانيها أن قوله «قلت هي إنشآت وضعاً الخ» صريح في أن أوامر الشارع ونواهيه مستعملة في المعنى الخبري الذي بينه الشارح حتى يكون نحو قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] مستعملاً في معنى الصلاة واجبة، وقوله: ﴿لا تقربوا الزنا﴾ [الإسراء: ٣٢] مستعملاً في معنى قولنا الزنا حرام، وأن هذا هو مراد الشارح من هذا الكلام وكلاهما ممنوع منعاً لا خفاء معه مخالف لظاهر كلامهم وكلام الشارح أو صريحهما، بل الظاهر أن ما ذكر من نحو الأوامر والنواهي مستعملة في المعنى الإنشائي وهو المطابق لصنيعهم. ألا ترى أنهم يستدلون على نحو وجوب الصلاة بنحو قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] فيقولون لأن أقيموا أمر والأمر للوجوب حقيقة وهذا صريح في حمله على المعنى الإنشائي إذ لو كان مستعملاً في المعنى الخبري الذي هو مجاز فيه لما صح قولهم إنه للوجوب حقيقة لأن الوجوب حقيقة ليس معناه المستعمل هو فيه على هذا التقدير، وكونه معناه بحسب الأصل وإن لم يكن الآن مستعملاً فيه لا يصح الاستناد إليه في الاستدلال لأنه غير مراد منه على هذا التقدير. فالوجه بل الصواب أنها مستعملة في معانيها الإنشائية كما يصرح به كلامهم عند أدنى تأمل بإنصاف.

والظاهر أيضاً أن الشارح إنما أراد أن ذلك المعنى الخبري لازم لمعناها الذي هو المعنى الإنشائي فلم تستعمل إلا في المعنى الإنشائي وهو التبادر من قوله «يرجع إلى الخبر دون معناه الخبري مثلاً» ويؤيد ذلك موافقته لهم في صنيعهم المشار إليه وحمل كلامه على ذلك كافٍ في دفع السؤال المقدر الذي قصد جوابه بهذا الكلام وهو أن هذه الأمور إنشآت فكيف وقعت متعلقاً للإخبار - بكسر الهمزة - كما اقتضاه قول المصنف الإخبار عن شيء عام ومتعلق الإخبار لا يكون إلا خبراً لأن الإخبار هو ذكر الخبر. ووجه الدفع حيثد على ما قلنا إنها وقعت متعلقاً للإخبار لاستلزامها معنى خبرياً فهي خبر باعتبار ذلك المعنى اللازم وإن كانت إنشاء باعتبار نفس معناها المستعملة هي فيه. وأما استدلاله على أنها استعملت في النصوص أخباراً بقوله «لأن لها خارجياً هو الحكم النفسي الأزلي القائم بذات الله تعالى» فهو مما لا يجدي شيئاً وذلك لأن مجرد هذا لا يكفي في كونها أخباراً، فإن الفرق بين الإنشاء والخبر ليس هو أن للخبر خارجياً بخلاف الإنشاء كما توهمه الشيخ، بل كلاهما له خارجي كما نصوا عليه، وإنما الفرق بينهما بوجوده بينهما في محلها ونقلنا بعضها في الكلام في الأخبار السابق أوائل كتاب السنة منها أنه في الخبر تقصد مطابقة الخارجي وفي الإنشاء لا تقصد مطابقتها مع تحقق الخارجي فيه وتحقق المطابقة، فالفرق بينهما بقصد المطابقة وعدم قصدتها وبمجرد تحقق الخارجي لا يدل على الخبرية. ثالثها أن فرقه بين النصوص وغيرها وأن تلك الأمور مستعملة إخبارات في النصوص وإنشآت في غيرها مع ثبوت الخارجي لتلك الأمور وإن لم تقصد بها مطابقتها، سواء كانت في النصوص

ونهي ونحوهما يرجع إلى الخبر بتأويل. فتأويل أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا مثلاً الصلاة

أو في غيرها، مما لا وجه له ولا سند عليه. رابعها قوله «وإن وجد في الذهن» أي نفس المتكلم قبلها يدل على أن وجود الطلب في الخارج غير وجوده في نفس المتكلم. ويرد عليه أنه إن أراد بالخارج ما يرادف الأعيان لم يصح إذ الطلب لا يتصور أن يكون في الأعيان، وإن أراد به الواقع ونفس الأمر فوجوده في نفس المتكلم وقيامه بها هو وجوده في الواقع وفي نفس الأمر، وقد قدمنا في مبحث الكلام في الإخبار المشار إليه ما يوضح معنى الخبر والإنشاء فراجع. وقال شيخنا الشهاب: قوله «وما في المروي الخ» لا حاجة إليه لأن الرواية قول الراوي قال كذا وأما المروي وما فيه فليس مما نحن فيه اهـ.

وأقول: جواب ذلك أن المصنف وصف المخبر عنه بالعموم للناس والعموم ليس إلا وصف الأمر والنهي ونحوهما فيرد الإشكال ولا يندفع إلا بما قاله الشارح. وأما المخبر عنه الذي تضمنه قول الراوي قال أي النبي مثلاً كذا أعني صدور قول كذا عن النبي مثلاً فلا عموم فيه إلا باعتبار كذا الذي هو الأمر والنهي مثلاً، فإن أريد بالشيء المخبر عنه الصدور المذكور فلا عموم فيه فلا يطابق كلام المصنف، أو نفس كذا رجع إلى ما قاله الشارح فتأمل. ومن هنا يظهر النظر في ترجيح الكمال جواب القاضي الذي نقله على جواب الشارح بالنسبة إلى عبارة المصنف فتأمل ذلك. نعم يلزم من ذلك كون الرواية عند المصنف هي الأخبار بمعنى المروي وفيه بعد ومخالفة للمتبادر من أنها حكاية المروي عنه فليتأمل.

قوله: (يرجع إلى الخبر بتأويل) قال شيخنا الشهاب: قد يقال وسائر الإنشآت من غير الشارح أيضاً ترجع إلى الخبر بتأويل. فقول الشخص «اضرب فلاناً» مثلاً ينحل إلى فلان ضربه مطلوب ونحو ذلك. وقد يجاب بأن اللفظي مثلاً إذا صدر من الشاعر دل على طلب نفسي قائم الباري سبحانه، وحينئذ فالذي انحل إليه له خارج يطابقه وأمر المخلوق وإن دل على طلب فهو قائم بنفسه لا في الخارج أي فينحل هذا إلى إخبار عما في النفس وذاك إلى إخبار عما في الخارج اهـ. وأقول: جميع ما ذكره لا منشأ له إلا الوهم الفاحش. أما قوله «قد يقال وسائر الإنشآت من غير الشارح ترجع إلى الخبر بتأويل» فلا موقع له في هذا المقام ومن منع أنها ترجع إليه بتأويل وكأنه توهم أن مراد الشارح بقوله «وما في المروي الخ» أن الرجوع إلى الخبر بتأويل خاص بالمرويات عن الشارح، أو أن المرويات عن الشارح مستعملة في المعنى الخبري دون الإنشآت الصادرة عن غيره، ومعلوم أن الشارح بريء من ذلك. وإنما خص المرويات بالذكر لدفع النقض بها على حد الرواية كما تبين. فإن أراد أن الشارح كالمصنف يمنع أن الإخبار عنها رواية فيرد عليهما أنه ينطبق عليهما حد الرواية بهذا المعنى فلا يكون مانعاً فهو وهم صرف فإنهما لم يمنعا ذلك حيث تحقق المذكور فإنهما لم يخصا الرواية بما يتعلق بالشارح كما لا يخفى على متأمل. وأما قوله «وقد يجاب الخ» فيه نظر من وجهين: الأول أنه جعل نحو أمر الشارح خبر

واجبة والزنا حرام وعلى هذا القياس (وأشهد إنشاء تضمن الأخبار) بالمشهود به (لا محض إخبار أو إنشاء على المختار) هو ناظر إلى اللفظ لوجود مضمونه في الخارج به وإلى متعلقه، والثاني إلى المتعلق فقط، والثالث إلى اللفظ فقط وهو التحقيق فلم تتوارد الثلاثة على محل واحد، ولا منافاة بين كون أشهد إنشاء وكون معنى الشهادة إخباراً لأنه صيغة مؤدية لذلك

ونحو أمر غيره إنشاء وهذا مما لا رجة له وهو مبني على توهمه السابق. والثاني أنه فرق بينهما بأن الأول دل على طلب نفسي قائم بالباري فله خارج يطابقه، والثاني دل على طلب قائم بنفس المخلوق لا في الخارج فلم يكن خبراً، وفساد هذا لا يخفى لأنه إن أراد بالخارج ما يرادف الأعيان فالطلب الذي دل عليه أمر الشارع ليس في الأعيان قطعاً، وإن أراد به الواقع ونفس الأمر فكل من الطلب في أمر الشارع وفي أمر غيره متحقق في الواقع ونفس الأمر وقيام الطلب في أمر غيره بنفسه لا ينافي كونه خارجياً كما هو ظاهر إذ ليس المراد بالخارجي في هذا المقام إلا ماله متحقق مع قطع النظر عن دلالة الكلام وما يفهم منه كما حقق في محله وقد تعرّضنا له فيما سبق في أوائل هذا الكتاب أعني كتاب السنة بل كل من الطلب في أمر الشارع والطلب في أمر غيره قائم بالنفس، ومع ذلك هو خارجي بالمعنى المراد في هذا المقام لأنه متحقق مع قطع النظر عن دلالة الكلام وما يفهم منه كما تقرّر فتدبر.

قوله: (هو ناظر إلى اللفظ لوجود مضمونه) أي مضمون اللفظ وهو الإخبار الخاص وهو المعبر عنه بمعنى الشهادة في قوله الآتي «وكون معنى الشهادة أخباراً» وقوله «وإلى متعلقه» أي متعلق اللفظ كقوله «بأن لفلان على فلان كذا». ووجه النظر إلى ذلك أن معنى اللفظ إنشائي لأنه الإخبار المخصوص الذي لا يوجد إلا باللفظ ومعنى متعلق اللفظ خبري لأنه معنى يتحقق قبل اللفظ تقصد حكايته باللفظ فلذا كان «أشهد» إنشاء تضمن الإخبار، وقوله «مؤدية لذلك المعنى» أي الذي هو الإخبار المخصوص وهو المعبر عنه فيما تقدم بالمضمون، وقوله «بمتعلقه» أي متعلق ذلك المعنى الذي هو الإخبار المخصوص وذلك المتعلق هو المخبر به قوله: (ولا منافاة بين كون أشهد إنشاء الخ) قال شيخنا العلامة: هذا التوجيه مبني على أنّ الشهادة هو لفظ «أشهد» فيتناهي الحكم عليه بأنه إنشاء وتعريفه بما مرّ من أنه إخبار عن خاص يمكن فيه الترافع لاجتماع الإنشاء والإخبار فيه وتقرير الدفع أنه مؤد أي موجد في الخارج لمعناه وهو الإخبار مع متعلقه أو ملتبساً بمتعلقه وهو المشهود به الخ. وأقول: ما زعمه من بناء التوجيه على ما ذكر فيه بعد ليعد كون الشهادة لفظ «أشهد» مع تعريفها آنفاً بالإخبار، ولا ضرورة إلى بنائه على ذلك لجواز أن يكون حاصل السؤال أن لفظ «أشهد» إنشاء مع أنه صيغة شهادة والشهادة إخبار فيكون معناه الإخبار، وكونه إنشاء ينافي كون معناه الإخبار لأن الإنشاء والإخبار متنافيان وتقرير الدفع ما ذكره شيخنا فتأمل. ثم اعلم أن من الواضح للمتأمل أن قول القائل «أشهد بكذا» معناه ثلاثة أمور: الإخبار وتعلق ذلك الإخبار بمعنى مدخول الباء، ومعنى مدخول الباء، وأن الأول

المعنى بمتعلقه (وصيغ العقود كعبت) واشترت وزوّجت وتزوجت (إنشاء) لوجود مضمونها في الخارج بها (خلافاً لأبي حنيفة) في قوله إنها إخبار على أصلها بأن يقدر وجود مضمونها في الخارج قبل التلفظ بها (قال القاضي أبو بكر الباقلاني يثبت الجرح والتعديل بواحد) في الرواية والشهادة نظراً إلى أن ذلك خبير (وقيل في الرواية فقط) أي بخلاف الشهادة رعاية للتناسب فيهما فإن الواحد يقبل في الرواية دون الشهادة (وقيل لا فيهما) نظراً إلى أن ذلك شهادة فلا بدّ فيها من العدد (وقال القاضي) أيضاً (يكفي الإطلاق فيهما) أي في الجرح والتعديل فلا يحتاج إلى ذكر سببهما في الرواية والشهادة اكتفاء بعلم الجرح والمعدل به (وقيل يذكر سببهما) ولا يكفي إطلاقهما لاحتمال أن يجرح بما ليس بجرح وأن يبادر إلى التعديل عملاً بالظاهر (وقيل) يذكر (سبب التعديل فقط) أي دون سبب الجرح لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصلها لجواز الاعتماد فيه على الظاهر (وعكس الشافعي) رضي الله عنه فقال يذكر سبب الجرح للاختلاف فيه دون سبب التعديل (وهو)

وحده معنى أشهد وحده، وأن الأول مقيداً بالثاني يعني أشهد باعتبار تعلقه بما بعده، وأن الثالث معنى مدخول الباء، وأن مجموع المعاني الثلاثة معنى مجموع الألفاظ. والظاهر أن الإخبار الذي هو معنى الشهادة هو مجموع الأمرين الأولين، وأما الثالث فخارج عنه على حدّ أن العمى عدم البصر حيث كان العمى هو العدم مع الإضافة إلى البصر والبصر خارج عنه، فقول الشارح «وكون معنى الشهادة إخباراً» أي عن خاص وذلك الإخبار عن خاص هو الإخبار باعتبار تعلقه بمعنى مدخول الباء، وقوله «مؤدّية لذلك المعنى» أي الإخبار المقيد بذلك التعلق. وقوله «بمتعلقه» أي وهو مدخول الباء الخارج عن ذلك الإخبار الخاص الذي هو معنى الشهادة. وإذا عرفت ذلك عرفت ما في كلام شيخنا ومنه منع قوله «وإنّ الإخبار المخصوص ليس معنى أشهد» بل هو معناه باعتبار تعلقه بما بعده» فإن أراد ليس معناه وحده لم يكن وارداً ومنع قوله «وإنما الإخبار المخصوص معنى لفظ المشهود به بل هو معنى «أشهد» باعتبار تعلقه كما ذكر ومنع قوله «فقد تبين أنّ الشهادة الخ» بل هي الإخبار المخصوص الذي هو معنى الصيغة كأشهد باعتبار تعلقه بما بعده وقوله «وذلك غير لفظ أشهد» مبني على ما بنى عليه توجيه الشارح، وقد علم منعه وأنّ الشارح لم يجعلها لفظ «أشهد» حتى يتوجه عليه ذلك فتأمل.

قوله: (يثبت الجرح) قال شيخنا الشهاب: أي الجرحه. قال: وقوله «والتعديل» الأولى العدالة اهـ. وأقول: يمكن الاستغناء عن ذلك بجعلهما مصدرين المجهول فمعناها كونه مجروحاً وكونه معدلاً وبجعلهما على حذف المضاف أي فائدة الجرح والتعديل. قوله: (وعكس الشافعي) أقول: هذا المنقول عن الشافعي رضي الله عنه مما أشكل عليّ لأن حاصله اشتراط التفصيل في الجرح للاختلاف في سببه دون التعديل مع أنه يلزم من الاختلاف في سبب الجرح الاختلاف في سبب التعديل لأنّ من يجعل شيئاً جارحاً يجعل انتفاءه شرطاً في العدالة، ومن لا يجعله

أي عكس الشافعي (المختار في الشهادة وأما الرواية فيكفي الإطلاق فيها) للجرح كالتعديل (إذا عرف مذهب الجرح) من أنه لا يجرح إلا بقادح ولا يكتفي بمثل ذلك في الشهادة لتعلق الحق فيها بالمشهود له (وقول الإمامين) أي إمام الحرمين والإمام الرازي (يكفي إطلاقهما) أي الجرح والتعديل (للعالم) بسببهما أي منه ولا يكفي من غيره (هو رأي

جارحاً لا يجعل انتفاء شرطاً فيها، فمن لم ينتف عنه ذلك الشيء غير عدل عند من يجعله جارحاً وعدل عند من لا يجعله جارحاً فكان الاختلاف في سبب الجرح مقتضياً للاختلاف في سبب العدالة. وقد ذكر ابن الحاجب الفرق على وجه آخر وهو أنه لو اكتفى بالإطلاق في الجرح لأدى إلى تقليد المجتهد وهو باطل لما سيأتي في محله. بيان الملازمة أن الاختلاف واقع في سبب الجرح فالمجتهد إذا اكتفى بقول الجرح أنه مجروح ولم يعرف ما هو سبب الجرح عند الجرح مع جواز أن يكون ما هو عند الجرح سبباً ليس سبباً عند المجتهد لزم تقليد الجرح في ذلك، وهذا بخلاف أسباب التعديل فإنها لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن ذكرها فلماذا اكتفى فيه بالإطلاق فليتأمل.

قوله: (وقول الإمامين يكفي إطلاقهما للعالم هو رأي القاضي إذ لا تعديل وجرح إلا من العالم) قال الكوراني: ذهب إمام الحرمين والرازي إلى أن الإطلاق في الجرح والتعديل كاف إن كان المطلق عالماً بأسباب العدالة والجرح. ورده المصنف بأنهما لم يزيدا على قول القاضي إذ لا جرح ولا تعديل إلا من العالم. والحق أن قولهما أخص من قول القاضي. قال في البرهان: والذي أراه أن العدل إن كان إماماً موصوفاً في الصناعة لا يليق به الإطلاق إلا عند الثقة الظاهرة، فمطلق ذلك منه كافٍ فإننا نعلم أن إطلاقه عن بحث واستفراغ وسع في النظر، وأما من لم يكن من أهل هذا الشأن وإن كان عدلاً رضي إذا لم يحط بعلم الروايات فلا بد من البوح بالأسباب، وأين هذا من قول القاضي الإطلاق من العدل كافٍ مع أن نقل الإمام في البرهان عن القاضي إنما هو في الجرح وحده اهـ. وأقول: لا يخفى عليك ما فيه. أما أولاً ففرض المصنف الاعتراض على من جمع بين قولي القاضي والإمامين مع نقله قولهما على الوجه الذي نقله المصنف، ولا خفاء في توجه الاعتراض حيثئذ. وأما ثانياً فاحتجاجة على أن قولهما أخص بعبارة البرهان غير سديد إذ بتقدير دلالتها على ذلك إنما تفيد أخصية قول إمام الحرمين لا قول الإمام الرازي أيضاً كما لا يخفى، والقياس في الأقوال غير صحيح كما هو معلوم. وأما ثالثاً فالظاهر أن الأئمة فهموا بقرائن أن إمام الحرمين أراد بهذه العبارة ما ذكر عنه ولهذا جزموا بنسبة ذلك إليه والمصنف وافقهم على فهم ذلك، وحيثئذ يتوجه اعتراضه على الجمع بين القولين، ويمكن أن يكون من تلك القرائن على إرادة الإمام ما ذكره الاقتصار في مقابلة ما ذكره أولاً من قوله «إلا عند الثقة الظاهرة الخ» على قوله «وأما من لم يكن من أهل هذا الشأن وإن كان عدلاً رضي إذا لم يحط بعلم الروايات فلا بد عن البوح بالأسباب» فإنه ظاهر في أن سبب وجوب

القاضي) المتقدم إذ لا تعديل (ولا) جرح إلا من (العالم) بسببهما فلا يقال إنه غيره وإن ذكر معه ابن الحاجب وغيره (والجرح مقدم) عند التعارض على التعديل (إن كان عند الجرح أكثر من) عدد (المعدل إجماعاً وكذا إن تساوى) أي عدد الجرح وعدد المعدل (أو كان الجرح أقل) عدداً من المعدل لإطلاع الجرح على ما لم يطلع عليه المعدل (وقال ابن شعبان من المالكية (بطلب الترجيح) في القسمين كما هو حاصل في الأول بكثرة عدد الجرح وعلى وزانه قال بعضهم إن التعديل في الثالث مقدم (ومن التعديل) لشخص (حكم مشترك العدالة) في الشاهد (بالشهادة) من ذلك الشخص إذ لو لم يكن عدلاً عنده لما حكم بشهادته (وكذا عمل العالم) المشترط للعدالة في الراوي برواية شخص تعديل له (في الأصح) وإلا لما عمل بروايته وقيل ليس تعديلاً له والعمل بروايته يجوز أن يكون احتياطاً (ورواية من لا يروي إلا للمعدل) أي عنه بأن صرح بذلك أو عرف من عادته عن شخص تعديل له كما لو قال هو عدل، وقيل لا لجواز أن يترك عادته (وليس من الجرح) لشخص (ترك العمل بمرويه و) ترك (الحكم بمشهوره) لجواز أن يكون الترتك العارض ولا الحد (له) في شهادة الزنا بأن لم يكمل نصابها لأنه لا انتفاء النصاب (و) لا في (نحو شرب النبيذ) من المسائل الاجتهادية المختلف فيها ككنكاح المتعة لجواز أن يعتقد إباحتها ذلك (ولا التدليس) فيمن روي

البوح مجرد عدم الإحاطة أي العلم بعلة الروايات، أو فهموا أنه لا جرح ولا تعديل عند القاضي إلا من العالم على الوجه الذي فصله إمام الحرمين فلذا توجه اعتراض المصنف فتأمله . قوله: (وكذا عمل العالم في الأصح) قال السيوطي: وهذا ما صححه في جمع الجوامع والمصحح في كتب الحديث خلافه أنه ليس تعديلاً للراوي ولا تصحيحاً للمروي وبه جزم النووي في التقريب تبعاً لابن الصلاح اهـ. قوله: (والعمل بروايته يجوز أن يكون احتياطاً) قضيته أنه لو كان الاحتياط في ترك العمل كما لو دل المروي على جواز أخذ مال إنسان كان عمل العالم به تعديلاً قطعاً وليس بعيداً. قوله: (وقيل لا لجواز أن يترك عادته) قال السيوطي: وعليه أهل الحديث اهـ. وقضية التعليق أنه لو صدر منه ما يدل على أنه لم يترك عادته كان تعديلاً اتفاقاً وهو وجيه.

قوله: (كنكاح المتعة) قال شيخنا الشهاب: كأنه بالنظر إلى فرض ذلك في العصر الأول وإلا فالإجماع الآن منعقد على التحريم اهـ. قوله: (لجواز أن يعتقد إباحتها ذلك) قال شيخنا الشهاب: قضيته أنه لو شرب من النبيذ قدرأ لا يسكر وهو يعتقد التحريم وحد زالت عدالته وفيه نظر، فقد مر أن شرب مثل ذلك صغيرة اهـ. وأقول: قد حقق الكمال وغيره فيما مر أنه بشرب ما ذكر يحد وترك شهادته ونقله عن كلام الشيخين قال: وهو يتضمن أن قبول الشهادة المقنضي لعد ما ذكر صغيرة مقيد بكون الشارب معتقداً للحل، وأن معتقد التحريم كالمشافهي مردود الشهادة على المذهب وذلك يقتضي أنه في حقه كبيرة، وعليه فإطلاق الشارح أنه صغيرة متقد اهـ. ويجاب عن الشارح بأن كلامه هنا يرشد إلى تقييد ما هناك فلا اعتراض على الشارح

عنه (بتسمية غير مشهورة) لهُ حتى لا يعرف إذ لا خلل في ذلك (قال ابن السمعاني إلا أن يكون بحيث لو سئل) عنه (لم يبينه) فإن صنيعه حيثئذ جرح له لظهور الكذب فيه. وأجيب بمنع ذلك فترك الاستثناء أظهر منه (ولا) التدليس (بإعطاء شخص اسم آخر تشبيهاً كقولنا) أخبرنا (أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبيهاً بالبيهقي) في قوله حدثنا أبو عبد الله

هناك لأن ذاك الإطلاق مقيد بما أفهمه كلامه هنا ولا هنا لصحة ما أفهمه كلامه هنا من سقوط شهادة العالم بالتحريم كما تبين، فاندفع نظر شيخنا لأنه استند فيه إلى ظاهر كلام الشارح هناك وقد تبين أنه غير مراد على أنه يحتمل حمل ما هنا على التكرّر بشرطه. واعلم أنه قد يستشكل ما تقدم عن الكمال من أن شرب ما لا يسكر صغيرة في حق معتقد الحل إذ لا حرمة في حق معتقد الحل مطلقاً، وجوابه يعلم من كلام الكمال هناك وحاصله أنه صغيرة حكماً لا حقيقة فراجع. قوله: (ولا التدليس) قال شيخنا الشهاب: هو معطوف على ترك العمل فالتقدير وليس من الجرح لشخص التدليس الخ. وفيه نظر، إذ المراد بالجرح فيما مرّ المصدر. وإنما يصدق على التدليس المذكور إذا كان بمعنى المجروح به فلعله استعمله في حقيقته وبجاز معاً اه. وأقول: أما أولاً فكلام المصنف لا يقتضي صدق الجرح على التدليس حتى يقال «وإنما يصدق الخ» لأنه سلب أحدهما عن الآخر إذ تقديره ليس التدليس من الجرح والسلب لا يقتضي الصدق فإنه يصح «ليس زيد هماراً» مع استحالة الصدق قطعاً. وأما ثانياً فيجوز أن يكون قول المصنف «وليس من الجرح كذا» محمولاً على معنى ليس من أسباب الجرح والسبب يمكن أن يصدق على نفس التدليس. وأما ثالثاً فيجوز أن يكون الجرح مصدر المجهول وكذا الترك والتدليس وحيثئذ يصدق على كل منهما اصطلاحاً لأنه في الاصطلاح عبارة عن ذلك وأمثاله فليتأمل. واعلم أن الكلام في أن التدليس المذكور لا يوجب الجرح، وأما قبول الخبر المدلس ففيه تفصيل في محله. قوله: (بتسمية غير مشهورة) هذا يسمى تدليس الشيوخ ومنه كما هو ظاهر ما ذكره بقوله «ولا بإعطاء شخص اسم آخر الخ». وأما قوله «ولا بإيهام اللقي والرحلة» فهو من تدليس الإسناد وسنذكر آخراً تدليس المتون وأقسام التدليس مبسوطه في محلها من علوم الحديث.

قوله: (ولا بإعطاء شخص اسم آخر تشبيهاً كقولنا أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبيهاً بالبيهقي يعني الحاكم) قال الكوراني في شرح هذا الكلام ما نصه: وكذلك التدليس بإعطاء شخص اسم الآخر من أجل التشبيه كما إذا قلت «حدثنا أبو عبد الله» وأردت الذهبي كما يقول البيهقي «حدثنا أبو عبد الله الحافظ» يريد به الحاكم لأن هذا في الحقيقة استعارة كقولك «رأيت اليوم حاتمًا» وأردت به جواد الفرط شهرة حاتم بالجود. ثم عبارة المصنف غير سديدة لأن التشبيه إنما هو لشيخه بالحاكم الذي هو شيخ البيهقي لا لنفسه بالبيهقي إذ لا فائدة في ذلك. وقوله «تشبيهاً بالبيهقي» يعني الحاكم صريح في ذلك اه. وأقول: الحصر في قوله «لأن التشبيه إنما هو لشيخه الخ» ممنوع بل يجوز أن يشبه نفسه في الرواية عن الذهبي بالبيهقي

الحافظ (يعني) به (الحاكم) لظهور المقصود (ولا) التدليس (بإيهام اللقي والرحلة) الأول كقول من عاصر الزهري مثلاً ولم يلقه. قال الزهري: موهاً أي موقعاً في الوهم أي الذهن أنه سمعه. والثاني نحو أن يقال حدثنا من وراء النهر موهاً جيحون والمراد نهر مصر كأن يكون بالجيزة لأن ذلك من المعارض لا كذب فيها (أما مدلس المتون) وهو من يدرج كلامه معها بحيث لا يتميزان (فمجرّوح) لإيقاعه غيره في الكذب على رسول الله ﷺ (مسألة الصحابي) أي الشخص الذي يسمى صحابياً أي صاحب النبي ﷺ (من اجتمع)

في الرواية عن الحاكم على وجه يستتبع تشبيه الذهبي بالحاكم فيكون من فوائد هذا التشبيه تسمية الذهبي بأبي عبد الله فاندفع قوله «لا لنفسه باليهيقي» إذ لا فائدة في ذلك، وحيث يندفع قوله «عبارة المصنف غير سديدة». مسألة.

قوله: (أي الشخص الذي يسمى صحابياً) فيه أمران: الأول أنه فسر بذلك ليظهر تناوله للأثر إذ يسبق إلى الفهم من لفظ الصحابي اختصاصه بالذكر خصوصاً وقد جرت عاداتهم بالتعبير عن الأثر بالصحابية بناء التأنيث فأشار بهذا التفسير إلى أنه ليس المراد المعنى الوصفي النسبي كما هو أصله بل المعنى الاسمي العارض له وهو الشخص المذكور والشخص يشمل الذكر والأثر. الثاني قال شيخنا العلامة: فيه أن التعريف حيث للأشخاص الجزئيات العينية وإنما تعرف الماهية أي الحقيقة الكلية انتهى. وقال شيخنا الشهاب: إن التعريف إن كان لمفهوم الشخص المذكور فيمنع صدقه على كل أفراد الصحابة وإن كان لما صدقاته فليس من شأن التعريف إذ هو لبيان الحقيقة والماهية انتهى. وأقول: كلاهما في غاية السقوط بل غلط محض قطعاً. أما الأول فلأن قوله «إن التعريف حيث للجزئيات العينية» ممنوعاً لا شبهه فيه لعامل فضلاً عن فاضل إذ الشخص الذي يسمى صحابياً كلي قطعاً لصدقه على كثيرين إذ لم يرد به شخص بعينه بل مفهوم الشخص المذكور كما هو في غاية الظهور والشيخ توهم من التعبير بالشخص أنه جزئي معين وهو توهم عجيب، فإن الشخص كما يصح أن يراد به معين يصح أن يراد به مفهومه وحقيقته الكلية على أن قوله «وإنما تعرف الماهية الخ» يردّه أنهم صرّحوا بأن الماهية التي يتميز أجزاءها في الوجود تحديدها ببيان تلك الأجزاء لا الجنس والفصل فيجوز جريان مثل ذلك في الجزئي بأن تبين أجزاءه التميّزة في الوجود ويسمى بيانها حدّاً أو رسماً لمشابهة الحدّ أو الرسم بذلك المعنى وإن لم يكن حدّاً حقيقياً لاختصاصه بالكليات بالاتفاق، وحيث فلو أريد هنا تعريف الجزئي المعين بهذا المعنى كان ممكناً وحيث لا يبقى لهذا الاعتراض أثر ولا مجرّد الخيال.

وأما الثاني فلأننا نقول في جوابه: نختار الشق الأول وهو أن التعريف لمفهوم الشخص المذكور قولك فيمنع صدقه على كل أفراد الصحابة. قلنا: هذا منك لا ينبغي أن يكون إلا سهواً فإن إرادة المفهوم ثابتة في كل تعريف مع الاتفاق على صدقه على الأفراد، وكان الشيخ توهم أن

حال كونه (مؤمناً بمحمد ﷺ) ذكراً كان أو أنثى فخرج من اجتماع به كافرأ فليس بصاحب له لعداوته . وفصل بين الفعل ومتعلقة بالحال لتلي صاحبها وهو ضمير اجتماع ، وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره من رأى النبي ﷺ ليشمل الأعمى من أول الصحبة كابن أم مكتوم (وإن لم يرو) عنه شيئاً (ولم يطل) بضم الياء أي اجتماعه به (بخلاف التابعي مع الصحابي)

المفهوم لا يصدق على الأفراد فإرادته مانعة من الصدق ، وهذا توهم عجيب لا يحتاج فساده إلى بيان وليت شعري إذا لم يصدق المفهوم على الأفراد فما الذي يصدق عنده عليها ، وماذا تخيل من معنى الصدق حتى منع صدق المفهوم على الأفراد؟ وكأنه تخيل أن معنى الصدق الاتحاد خارجاً وذهناً أو ذهنياً وليس كذلك بل هو الاتحاد خارجاً فقط . أو نختر الشق الثاني وهو أنه لما صدقته قوله «فليس من شأن التعريف النخ» قلنا: إن أردت بذلك امتناع حقيقة التعريف في الجزئي فمسلّم ولا يضر لأنه على فرض إرادة تعريف الجزئي يكون المراد ما يشبه التعريف على ما بيناه ، وإن أردت به امتناع التعريف ولو على سبيل المشابهة فقد سمعت أنهم صرحوا بجواز ذلك .

قوله: (من اجتماع) أقول فيه أمور: الأول أنه يشمل غير المميز وكذا من اجتماع به عليه الصلاة والسلام ولم يعلم أنه هو عليه الصلاة والسلام: ومن اجتماع به بحيث لم يشعر واحد منهما بالآخر أو لم ير واحد منهما الآخر، ومن اجتماع به من وراء ستر رقيق كثوب وعلم به وخاطبه أولاً، ومن لقيه ماراً مع مروره أيضاً إلى غير جهته من غير مكث عند الوصول إليه وعلم به وخاطبه أولاً، ولو رآه من كوة في جدار بينهما فهل يعد اجتماعاً فيه نظر. نعم إن خاطبه مع رؤيته من الكوة فينبغي أنه اجتماع أو في حكمه فليراجع ذلك. ويخرج من رآه عليه الصلاة والسلام من بعد وكلامهم مصرح بأنه صحابي وقد تردد فيه في منع الموانع وذكر ما حاصله أنه إن لم يثبت أنه صحابي فلا إشكال، وإن ثبت التزم صدق الاجتماع مع الرؤية من بعد. الثاني أنه يشمل من اجتماع به مؤمناً من الجن. والثالث أنه قد يشمل من اجتماع به قبل النبوة. فإن قلت: لا يشمل لخروجه بقوله «مؤمناً» وهذا غير مؤمن. قلت: هذا ممنوع. أما أولاً فقوله «بمحمد ﷺ» يجوز أن يتعلق بقوله «اجتماع» فقط لا بقوله «مؤمناً» أيضاً. وأما ثانياً فالنصراني المتمسك بدين عيسى عليه السلام المؤمن بجميع ما في التوراة الذي منه أنه عليه السلام نبي آخر الزمان يلتزم أنه مؤمن بمحمد ﷺ. والرابع أنه يشمل الأنبياء والملائكة لكن قال الكمال وغيره: المراد الاجتماع المتعارف لا ما وقع على سبيل خرق العادة فتخرج الأنبياء الذين اجتمعوا به ليلة الإسراء، والملائكة الذين لقوه تلك الليلة أو غيرها انتهى. لكن قد يرد الخضر عليه الصلاة والسلام فإن الظاهر أنه اجتماع به في الأرض واجتماعه به عادي لأنه في الأرض على الوجه المعتاد. فليراجع شرح التقريب وغيره للسيوطي ويجرر كل ذلك فليتأمل. قوله: (لتلي الحال صاحبها) إن قيل الفصل لذلك ليس أولى من الفصل بين الحال وصاحبها ليلي متعلق الفعل

وهو صاحبه فلا يكفي في صدق اسم التابعي على الشخص اجتماعه بالصحابي من غير إطالة للاجتماع به نظراً للعرف في الصحبة وإن قيل يكفي كالأول. والفرق أن الاجتماع بالمصطفى ﷺ يؤثر من النور القلبي إضعاف ما يؤثره الاجتماع الطويل بالصحابي وغيره من الأخيار فالأعرابي الجلف بمجرد ما يجتمع بالمصطفى مؤمناً ينطق بالحكمة ببركة طلعه ﷺ (وقيل يشترطان) أي المذكوران من الرواية وإطالة الاجتماع في صدق اسم الصحابي نظراً في الإطالة إلى العرف، وفي الرواية إلى أنها المقصود الأعظم من صحبة النبي ﷺ لتبليغ الأحكام (وقيل) يشترط (أحدهما) فقط يعني قال بعضهم تشترط الإطالة وهذا مشهور، وبعضهم يشترط الروية أولوا الحديث كما حكاها بعض المتأخرين (وقيل) يشترط في صدق اسم الصحابي (الغزو) مع النبي ﷺ (أو سنة) أي مضيها على الاجتماع به لأن لصحبة

الفعل قلنا: بل أولى لأن الحال من تنمة الفاعل إذ هي وصف له في المعنى والفاعل من متعلقات الفعل لأنه معموله أيضاً، وتعلقه به فوق تعلق المفعول الآخر به لأنه من قبيل المفهوم به، وتعلق الفاعل أتم من تعلق المفعول به فكان الأهم تقديمه على المتعلق الآخر. وعلى قياس ذلك لو كان صاحب الحال مفعولاً به لكان الأولى أنه يليه حاله قبل مجيء الظرف أو الجار والمجرور لأن تعلق المفهوم به بالفعل المتعدي فوق تعلقه بما ذكر إذ يتوقف تعقل معناه عليه فليتأمل. وقوله «وهو ضمير اجتمع» دفع لتوهم أن صاحبها من اجتمع لأن مجيء الحال من الفاعل أولى من مجيئها من الخبر، بل أوجب بعضهم كابن الحاجب كون صاحبها فاعلاً أو مفعولاً.

قوله: (فلا يكفي في صدق اسم التابعي على الشخص اجتماعه بالصحابي من غير إطالة للاجتماع به) في التقريب للنووي: قيل هو من صحب صحابياً، وقيل هو من لقيه وهو الأظهر اهـ. وفي شرحه للسيوطي: واشترط ابن حبان أن يكون رآه في سن من يحفظ عنه فإن كان صغيراً لم يحفظ عنه فلا عبرة برؤيته كخلف بن خليفة عده في أتباع التابعين. وإن رأى عمرو بن حريث لكونه كان صغيراً قال العراقي وما اختاره ابن حبان: له وجه كما اشترط في الصحابي رؤيته وهو مميز اهـ. وقوله «كما اشترط في الصحابي رؤيته وهو مميز» سيأتي في كلام السيوطي الجزم بخلافه. ثم قال قال ابن الصلاح: مطلق التابعي مخصوص بالتابع بإحسان. قال العراقي: فإن أراد بالإحسان الإسلام فواضح إلا أن الإحسان أمر زايد عليه، وإن أراد الكمال في الإسلام والعدالة فلم أر من اشترط ذلك في حد التابعي بل من صنف في الطبقات أدخل فيهم الثقات وغيرهم اهـ. قوله: (وقيل الغزو أو سنة) إن قيل هذا يفيد الحصر في أحد هذين وكلام الشارح يخالفه حيث قال «كالغزو والمشمول على السفر» إلى أن قال «والسنة الخ» فجعلهما في حيز الكاف التمثيلية فاقتضى عدم الحصر. قلت: يمكن دفع المخالفة بأنه بقي بعد السنة التي عبر بها الشارح الستتان والأكثر فالكاف باعتبار ذلك، واعتبار المصنف السنة أعم من

النبي ﷺ شرفاً عظيماً فلا تنال إلا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من العذاب، والسنة المشتملة على الفصول الأربعة التي يختلف فيها المزاج. واعتراض على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتداً كعبد الله بن خطل ولا يسمى صحابياً بخلاف من مات بعد رده مسلماً كعبد الله بن أبي سرح. ويجاب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف إذ لا يشترط فيه

أن ينضم إليها زيادة أولاً، على أنه يمكن أن يكون ذكر المصنف للغزو على وجه التمثيل فالسفر ولو لغير الغزو كافٍ كما يشعر بذلك ما علل به الشارح الغزو لدلالته على أن وجه اعتبار الغزو اشتماله على السفر. وأيضاً فيمكن أن يكون إدخال الكاف باعتبار كل واحد بخصوصه، وعلى هذا فلا مخالفة أيضاً. وهل يكفي على هذا القول الغزو بلا سفر بمعنى قتال المشركين من غير سفر فيه نظر. قوله: (أي مضياً على الاجتماع به) لعله لم يرد بالاجتماع به مخالطته والحضور عنده في جميع السنة بل يكفي مضياً على اتباعه واعتقاده وإن كان بعيداً عنه فلي تأمل.

قوله: (ويجاب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف الخ) اعترضه الكوراني فقال: والجواب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف ليس بشيء لأن الكلام في صدق هذا الاسم عليهم الذين ورد الآيات والأحاديث بالثناء عليهم، وقد علمت أن الإيمان شرط فيه. وأما من ارتد ومات على الكفر فقد حبط عمله أولاً وآخرأ فحيث لا اعتداد بإيمانه السابق وأعماله لا اعتداد بصحته. فقول من قال «ومات مؤمناً» زيادة في التعريف كان جواباً ولا يلزم أن لا يسمى صحابياً حال حياته لأن تلك التسمية تزول بزوال الإيمان الذي هو شرط فيها اهـ. والكمال فقال فيه نظر إذ لا يخفى أن قصد الذين عرفوا الصحابي إنما هو تمييز من يسمى صحابياً عن غيره من الرواة حين انقسام الرواة إلى صحابي وتابعي لتثبيت له خاصة الصحابي من كونه عدلاً بتعديل الله إلى آخر كلامه. وأقول: أما قول الكوراني «والجواب» إلى قوله «ليس بشيء» فهو ليس بشيء قوله «لأن الكلام في صدق هذا الاسم الخ» قلنا: هذه مجرد دعوى ليس لها شبهة فضلاً عن حجة فلا يعابها، وما يؤيد ما قاله المحقق أن الأصل في التعريف وشأنه أن يكون للحقيقة من حيث هي ولا يقصر على بعض الأنواع فلا يجوز إخراجه عن أصله بلا موجب صحيح. وأما قوله «وأما من ارتد» إلى قوله «أولاً وآخرأ» فمما لا يعني من جوع لأن حبوط عمله أولاً وآخرأ لا يدل على انتفاء تسميته قبل الردة كما لا يخفى. وأما قوله «فحيث لا اعتداد الخ» فهو من طراز ما قبله لأن عدم الاعتداد بصحته لا يدل على انتفائها من أصلها وليس الكلام إلا في ذلك. وأما قوله «ولا يلزم أن لا يسمى صحابياً حال حياته لأن تلك التسمية تزول بزوال الإيمان» ففساده ظاهر لأنه إن أراد أنها تزول بعد زوال الإيمان مع أنها كانت ثابتة قبله فهذا هو مدعي المحقق، وإن أراد أنه إذا زال الإيمان تبين أنها لم تكن قبل فهو ممنوع بل باطل قطعاً للقطع بتحققها قبل زواله فكيف يتبين

الاحتراز عن المنافي العارض^١ ولذلك لم يحترزوا في تعريف المؤمن عن الردة العارضة لبعض أفرادهِ. ومن زاد من متأخري المحدثين كالعراقي في التعريف «ومات مؤمناً» للاحتراز عن ذكر أراد تعريف من يسمى صحابياً بعد انقراض الصحابة لا مطلقاً وإلا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابياً حال حياته ولا يقول بذلك أحد. وإن كان ما أراده ليس من شأن التعريف (ولو ادعى المعاصر) للنبي ﷺ (العدل الصحبة) له (قبل وفاقاً للقاضي) أبي بكر الباقلاني لأن عدالته تمنعه من الكذب في ذلك، وقيل لا يقبل لادعائه لنفسه رتبة هو فيها

بزواله أنها لم تكن؟ غاية الأمر أنه يتبين بزواله عدم الاعتداد بها وليس الكلام في ذلك. وأما قول الكمال «إذ لا يخفى» الخ فجوابه منع أن قصدهم ذلك وثبوت خاصية الصحابي المذكور لا يتوقف على تخصيص التعريف بل يحتاج في تعميمها المحتاج إليه إلى تعميمه فإن من روى حال صحبته لا يبحث عن عدالته حينئذ استمرت صحبته أو زالت، ومن روى بعد زوالها لا تقبل روايته مطلقاً، ولو سلمنا أن قصدهم ذلك فلا نسلم أن لمصنف وافقهم في هذا القصد.

قوله: (أراد تعريف من يسمى صحابياً بعد انقراض الصحابة لا مطلقاً وإلا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابياً حال حياته ولا يقول بذلك أحد) اعترضه الكمال فقال: إرادة ذلك هي اللائق بتقسيم الرواة كما مرّ فلا بدّ من زيادة قيد الموت على الإسلام. وقوله «وإلا لزمه الخ» يقال عليه يكفي في نفي لزوم ما ذكره إرادة تعريف من يسمى صحابياً بعد موته وإن لم تنقراض الصحابة، وأنت إذا حققت ما سيأتي في العقائد من قوله «السعيد من كتبه الله في الأول سعيداً والشقي عكسه» علمت أن ثبوت اسم الصحابي في الحياة على ما هو مقصود التعريف من إثبات شرف الصحبة مشروط بالوفاة على الإسلام إلى آخر ما أطال به. وأقول: أما قوله «إرادة ذلك هي اللائق الخ» فقد علمت اندفاعه آنفاً. وأما قوله «يقال عليه الخ» فجوابه أن إرادة تعريف من يسمى صحابياً بعد موته داخل في قول الشارح أراد تعريف من يسمى صحابياً بعد انقراض الصحابة لأنه أراد به بعد انقراض كل منهم كما قاله شيخ الإسلام. والمعنى أراد تعريف من يسمى صحابياً بعد انقراضه بدليل قوله «وإلا لزمه أن لا يسمى صحابياً حال حياته» ولو سلم أنه غير داخل فهو في معناه بدليل دليله المذكور. وأما قوله «وأنت إذا حققت الخ» فهو خلاف التحقيق لأن التسمية بالألفاظ مبناها الظاهر دون الواقع. وإذا علمت ذلك علمت سقوط ما فرعه بقوله «فينظر لك أن الحق الخ». قوله: (ولو ادعى المعاصر) الظاهر أن المراد به من ثبتت له الماصرة في الجملة فيعم من ادعى بعد وفاته عليه الصلاة والسلام، ومعلوم أن الكلام مع احتمال الاجتماع بخلاف من بالشرق أو المغرب مثلاً ولم يمض بعد النبوة من يتأتى فيه الوصول إليه والاجتماع به مثلاً. قوله: (الصحبة له) احتراز عما لو ادعاهما لغيره فإنه رواية أو شهادة فله حكمها. فإذا قال إن زيدا اجتمع بالنبي ﷺ فقد روى اجتماع زيد به ﷺ فتقبل روايته بشرطها كما لو روى أوصاف النبي ﷺ أو غيرها. قوله: (لأن عدالته تمنعه من الكذب) أي لتضمنها

متهم كما لو قال أنا عدل (والأكثر) من العلماء السلف والخلف (على عدالة الصحابة) فلا يبحث عنها في رواية ولا شهادة لأنهم خير الأمة قال ﷺ «خير الأمة قرني»^(١) رواه الشيخان ومن طرأ له منهم قاذح كسرقه أو زنا عمل بمقتضاه (وقيل) هم (كغيرهم) فيبحث عن العدالة فيهم في الرواية والشهادة إلا من يكون ظاهر العدالة أو مقطوعاً كالشيخين رضي الله عنهما (وقيل) هم عدول (إلى) حين (قتل عثمان) رضي الله عنه

التقوى التي تنهى عن المعاصي وتمنع عادة منها فلا يرد أن العدالة لا تنافي مطلق الكذب لأنه صغيرة. قوله: (كما لو قال أنا عدل) أقول: قد يفرق بأنه هنا محكوم بالوصف المقتضي لقبول قوله «وهو العدالة» بخلافه هناك فإنه يدعي الوصف المقتضي للقبول. قوله: (والأكثر على عدالة الصحابة) قال المازري في شرح البرهان: لسنا نعني بقولنا الصحابة عدول كل من رآه ﷺ يوماً ما أو زاره لماماً أو اجتمع به لغرض وانصرف، وإنما نعني به الذين لازموه وعزروه ونصروه انتهى. قال العلاني: وهذا قول غريب يخرج كثيراً من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبي العاصي وغيرهم ممن وفد عليه ﷺ ولم يبق عنده إلا قليلاً وانصرف، وكذلك من لم يعرف إلا برواية الحديث الواحد ولم يعرف مقدار إقامته من أعراب القبائل، والقول بالتعميم هو الذي صرح به الجمهور وهو المعبر اهـ.

قوله: (قال ﷺ خير أمتي قرني) قد يستشكل الاستدلال به بشموله غير الصحابة من أهل قرنه ويؤيد الشمول وإرادته قوله في الخبر الآخر «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»^(٢) فإن أثبت الحكم بالخيرية العدالة بالمعنى المراد هنا أعني أن تكون بحيث لا يبحث عنها في شهادة ولا رواية فيلزم إثباتها كذلك لغير الصحابة من أهل قرنه ولأهل القرنين الآخرين وليس كذلك، وإلا فلا يثبت المطلوب فليتأمل. اللهم إلا أن يجاب بأن الخيرية تقتضي ذلك إلا ما خرج للدليل وقد دلّ الدليل على عدم ثبوت العدالة بالمعنى المذكور لمن عدا الصحابة وأنه لا بدّ من البحث ولم يدلّ على ذلك بالنسبة للصحابة فأخذ فيهم بقضية هذا الدليل فليتأمل. قوله: (ومن طرأ الخ) نبه به على عدم عصمتهم ودفع به توهم عدم طرؤ ذلك لهم أو أنهم لا يواخذون بما طرأ لرفيع قدرهم وعظيم مرتبتهم. قوله: (فيبحث عن العدالة فيهم إلى قوله إلا أن يكون ظاهر العدالة أو مقطوعاً) تفريع هذا على قوله «هم كغيرهم» يقتضي أن غيرهم لو كان مقطوع العدالة أو ظاهرها لم يبحث عن عدالته في رواية ولا شهادة ويوافق ذلك كلام الفقهاء. قال في المنهاج: وإذا شهد شهود فعرف عدالة أو فسقاً عمل بعلمه وإلا وجب الاستزكاء انتهى فتأمل. قوله: (كالشيخين) يتعين أنه تمثيل لقوله «أو مقطوعاً» كما هو ظاهر.

(٢١) رواه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي باب ١. مسلم في كتاب فضائل الصحابة حديث ٢١٠

— ٢١٢ —. الترمذي في كتاب الفتن باب ٤٥ ابن ماجه في كتاب الأحكام باب ٢٧. أحمد في مسنده (١)

ويبحث عن عدالتهم من حين قتله لوقوع الفتن بينهم من حيثئذ وفيهم المسك عن خوضها (وقيل) هو عدول (إلا من قاتل علياً) رضي الله عنه فهم فساق لخروجهم على الإمام الحق وردّ بأنهم مجتهدون في قتالهم له فلا يأتون وإن أخطؤوا بل يؤجرون كما سيأتي في العقائد. (مسألة: المرسل قول غير الصحابي) تابعياً كان أو من بعده (قال) النبي (ﷺ) كذا

قوله: (لوقوع الفتن بينهم من حيثئذ) أي وهي مظنة الوقوع فيها على الوجه القادح وجوابه ما يعلم من قوله الآتي. قوله: «وردّ بأنهم مجتهدون». قوله: (وفيهم المسك من خوضها) فيه إشارة إلا أنه لم يحتل بما ذكر عدالة الجميع، وعلى هذا فمن علم خوضه أو جهل حاله بحث عن عدالته ومن علم عدم خوضه لم يحتج للبحث عن عدالته، وينبغي أن يلحق بالمسك على هذا القول من خاض فيها وعلم أن خوضه على وجه سائق لم يفارق فيه الحق كعلي رضي الله عنه. قوله: (وردّ بأنهم مجتهدون) لا يفهم أن الجميع لم يصلوا حدّ الاجتهاد لأن الصحابة تنقسم إلى مجتهدين وعوام، وحيثئذ فيمكن أن يقال من كان مجتهداً أو قلد مجتهداً فذاك، وإن لم يكن مجتهداً ولا قلد مجتهداً فهو فاسق. وقد يشترط في الحكم بنفسه أن لا يكون جاهلاً جهلاً يعذر فيه.

(مسألة) قوله: (المرسل قول غير الصحابي الخ) قال شيخنا الشهاب: اعلم أنه قد مرّ أن الرواية عن المجهول مردودة إجماعاً، فمرسل التابعي لا إشكال فيه أي إذا علم أن الوساطة صحابي، فإن لم يعلم أو كان الإرسال من غيره فما الفرق بين هذا البحث وما مرّ في المجهول؟ اهـ. وأقول: أما قوله «لا إشكال فيه» أي إذا علم أن الوساطة صحابي فيقال عليه بل فيه إشكال مع قول الشارح الآتي «وإن كان صحابياً» لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح. وأما قوله «فما الفرق الخ» فاعلم أن في تقريب النووي وشرحه للسيوطي ما نصه: وإذا قال الراوي في الإسناد فلان عن رجل أو شيخ عن فلان فقال الحاكم هو منقطع ليس مرسلًا وقال غيره مرسل. قال العراقي: وكل من القولين خلاف ما عليه الأكثرين فإنهم ذهبوا إلى أنه متصل في سنده مجهول انتهى. فعلى كل من قول الحاكم وقول الأكثرين يختلف ما هنا وما هناك في الاسم كما أنهما مختلفان في الحقيقة لأنّ ما هنا مع الإسقاط وما هناك مع الذكر على وجه الإيهام. ويمكن الفرق بينهما في الحكم حيث ادّعى المصنف هناك الإجماع على الردّ وحكي هنا خلافاً بما يؤخذ من دليل المحتجين بالمرسل، بأن إسقاط الوساطة يناسب أن يكون لعدالته لأن المناسب للعدل أن لا يسقط الوساطة إلا وهو عدل عنده لثلا يكون تليماً فليتأمل. فجرى هنا قول بالقبول ولا كذلك الذكر مع الإيهام. وأيضاً جزم العدل بالعزو إلى النبي (ﷺ) مع إسقاط الوساطة لا يناسب إلا عند عدالة الوساطة عنده خصوصاً مع ورود التغليب في الكذب عليه الذي قد يوقع فيه التساهل في الوساطة ولا كذلك النسبة مع الإيهام، فلذا أجمعوا على ردّه على ما قاله المصنف

مسقطاً الواسطة بينه وبين النبي ﷺ. هذا اصطلاح الأصوليين وأما في اصطلاح المحدثين فهو قول التابعي. قال المصنف: فإن كان القول من تابع التابعين فمقطع أو ممن بعدهم فمعضل أي بفتح الضاد وهو ما سقط منه راويان فأكثر. والمنقطع ما سقط منه راوٍ فأكثر

وإلا فقد سبق أن غيره حكى فيه خلافاً. قوله: (وأما في اصطلاح المحدثين فهو قول التابعي) أي قال النبي ﷺ. قال النووي في التقريب قال الحاكم وغيره من المحدثين: بل يختص المرسل بالتابعي عن النبي ﷺ انتهى. قال السيوطي: يرد على تخصيص المرسل بالتابعي من سمع من النبي ﷺ وهو كافر ثم أسلم بعد موته فهو تابعي اتفاقاً وحديثه ليس بمرسل بل موصول لا خلاف في الاحتجاج به كالتنوخي رسلو هرقل وفي رواية قيصر، فقد أخرج حديثه الإمام أحمد وأبو يعلى في مسنديهما وساقاه مساق الأحاديث المسندة. ومن رأى النبي ﷺ وهو غير مميز كمحمد بن أبي بكر الصديق فإنه صحابي وحكم روايته حكم المرسل لا الموصول، ولا يجيء فيه ما قيل في مراسيل الصحابة لأن أكثر رواية هذا وشبهه عن التابعين بخلاف الصحابي الذي أدرك وسمع، فإن احتمال روايته عن التابعين بعيد جداً انتهى. ويجاب بأن المراد التابعي حقيقة وحكماً أو حكماً فقط، والأول ليس تابعياً حكماً بل هو صحابي حكماً، والثاني تابعي حكماً. وقياس ما قاله في الثاني أن من رأى النبي ﷺ وهو كامل لكن علم روايته عن التابعين كان لها حكم المرسل فليأمل.

قوله: (فإن كان القول من تابع التابعين فمقطع) أي فرد منه فإن المنقطع لا ينحصر في هذا كما سيأتي تعريفه بقوله «ما سقط منه راوٍ فأكثر». وفي التقريب للنووي: فإن سقط قبله واحد أي قبل التابعي - والصواب قبل الصحابي كما بينه السيوطي في شرحه - فهو مقطع، وإن كان أكثر فمعضل ومنقطع. ثم قال: الصحيح الذي ذهب إليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البر وغيرهم من المحدثين أن المنقطع ما لم يتصل إسناده على أي وجه كان انقطاعه أي سواء كان الساقط منه الصحابي أو غيره كما صرح به السيوطي في شرحه، ولكن أكثر ما يستعمل في رواية من دون التابعي عن الصحابي اهـ. قوله: (أو ممن بعدهم) أي بعد تابع التابعين فضمير الجمع راجع لتابع المضاف وفيه دلالة على أنه جمع فيكون قد حذف نونه للإضافة وياءه لالتقاء الساكنين، ويحتمل أنه مفرد وعاد عليه ضمير الجمع لأنه في المعنى جمع. قوله: (فمعضل أي بفتح الضاد) قال ابن الصلاح: وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة أي لأن معضلاً بفتح العين لا يكون إلا من ثلاثي لازم عدي بالهمزة وهذا لازم معها قال: وبحث فوجدت له قولهم أمر عضيل أي مستغلق شديد. وفعل بمعنى فاعل يدل على الثلاثي. فعل هذا يكون لنا عضل قاصراً وأعضل متعدياً كما قالوا ظلم الليل وأظلم. وقال غيره: هو من أعضله فلان أي أعياه فهو معضل أي معياً فكان المحدث الذي حدث به أعضله وأعياه فلم ينتفع به من يرويه عنه. قوله: (وهو ما سقط منه راويان فأكثر) فيه أمور: الأول في التقريب وشرحه للسيوطي ما

نصه: وهو أي المعضل ما سقط من إسناده اثنان فأكثر بشرط التوالي، أما إذا لم يتوال فهو منقطع من موضعين. قال العراقي: ولم أجد في كلامهم إطلاق المعضل عليه ويسمى المعضل منقطعاً أيضاً، ويسمى مرسلأً عند الفقهاء وغيرهم كما تقدّم في نوع المرسل اهـ. والمتبادر من قول الشارح ما سقط منه راويان فأكثر السقوط مع التوالي. الأمر الثاني أنّ قوله «راويان فأكثر» صادق بما سقط منه راويان فقط وبما سقط منه أكثر من راويين لأن معنى قولنا اثنان فأكثر اثنان أو أكثر من اثنتين. لا يقال صرح العضد في مبحث العام بأن نحو هذه العبارة لا تصدق بالاثنتين فقط فلا يصح ما ذكرت لأننا نقول: ما صرح به العضد مردود كما بينه المولى سعد الدين. الثالث لا تنافي بين تعريف المعضل بما ذكر وقوله عن المصنف «أو من بعدهم فمعضل» لأن المراد منه أن هذا فرد من المعضل لا أنّ ذلك هو حقيقة المعضل كما تقدّم نظيره في قوله «فإن كان القول من تابع التابعين فمقطع». وبهذا يظهر أن أقلّ مراتب الساقط في المنقطع واحد وفي المعضل اثنان ولا حدّ للأكثر فيهما، فالمنقطع أعمّ مطلقاً من المعضل، فكل معضل منقطع ولا عكس. وكذا من المرسل الحديثي على غير تعريف العراقي بناء على ظاهر تعريف المنقطع المذكور فإنه متناول لما لو كان الساقط الصحابي فقط، فإن خص بغير قول التابعي كما يفهمه قوله عن المصنف «فإن كان القول من تابع التابعين» وعبارة التقريب السابقة في المنقطع على القول الأوّل فيها كانا متباينين والمعضل مبين للمرسل المذكور أي الحديثي كما هو ظاهر من تعريفهما. وأما المرسل الأصولي فهو أعمّ من المعضل ومرادف للمقطع بالمعنى الأوّل له كما يصحّ بذلك قول شرح مسلم ما نصه: وأما المنقطع فهو ما لم يتصل إسناده على أي وجه كان انقطاعه، فإن كان الساقط رجلين فأكثر سمي أيضاً معضلاً بفتح الضاد المعجمة، وأما المرسل فهو عند الفقهاء وأصحاب الأصول والخطيب الحافظ أبي بكر البغدادي وجماعة من المحدثين ما انقطع إسناده على أي وجه كان انقطاعه، فهو عندهم بمعنى المنقطع انتهى. وفي التقريب: الصحيح الذي ذهب إليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البر وغيرهم من المحدثين أن المنقطع ما لم يتصل إسناده على أي وجه كان انقطاعه. قال السيوطي في شرحه: سواء كان الساقط منه الصحابي أو غيره فهو والمرسل واحد انتهى. وإذا تأملت ذلك على وجهه علمت ما في حاشية شيخنا العلامة في هذا المحلّ من الخلل المبني على ما تقدّم عن تصريح العضد، وقد تقدّم أنه مردود. وأما قوله «وإنّ هذا غير اصطلاح المحدثين» فلم أدر من أين أخذه وأيّ سند له في ذلك فليتأمل. وعلمت أن توقف شيخنا الشهاب حيث قال في قوله «وهو ما سقط منه راويان فأكثر الخ» ما نصه: انظر ما بينه وبين قوله قبله «فإن كان القول من تابع التابعين الخ» من الاختلاف انتهى ليس في محله فتأمل. تنبيه: السابق إلى الفهم من قوله «فإن كان القول من تابع التابعين الخ» إن تخصيص تابع التابعين بالمنقطع لأنه أوّل مراتبه لأن الساقط حيثنذ واحد وهذا لا يقتضي أن الفرض عدم إسقاط الصحابي وقصر السقوط على من قبله وإلا كان الساقط اثنين لأن المراد إسقاط واحد أو

وعرفه العراقي بما سقط منه^١ واحد غير الصحابي ليفرد عن المعضل والمرسل. (واحتج به أبو حنيفة ومالك) وأحد في أشهر الروايتين عنه (والأمدي مطلقاً) قالوا: لأن العدل لا يسقط الوساطة بينه وبين النبي ﷺ إلا وهو عدل عنده وإلا كان ذلك تليسياً قادحاً فيه (وقوم إن كان المرسل من أئمة النقل) كسعيد بن المسيب والشعبي بخلاف من لم يكن منهم فقد يظن من ليس بعدل عدلاً فيسقطه بظنه (ثم هو) على الاحتجاج به (أضعف من المسند أي الذي اتصل سنده فلم يسقط منه أحد (خلافاً لقوم) في قولهم إنه أقوى من المسند قالوا: لأن العدل لا يسقط إلا من يجزم بعدالته بخلاف من يذكر فيحيل الأمر فيه على غيره، وأجيب بمنع ذلك (والصحيح رقه وعليه الأكثر منهم) الإمام (الشافعي) رضي الله عنه (والقاضي) أبو بكر الباقلاني (قال مسلم) في صدر صحيحه (وأهل العلم بالأخبار) للجهل بعدالة الساقط وإن كان صحابياً لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح (فإن كان)

اثنين قبل الصحابي وذلك شامل لإسقاط الصحابي أيضاً، لكن قد يكون الساقط بين تابع التابعين وبين الصحابي اثنين فأكثر من نفس التابعين فكان اعتبار ذلك أوّل مراتبه بالنظر للغالب من أنّ تابع التابعين يروي عن تابعي عن الصحابي. وعلى قياس هذا فتخصيص من بعد تابع التابعين بالمعضل لأنه أوّل مراتبه يكون الساقط حينئذ اثنين بالنظر للغالب من أن من بعد تابع التابعين يروي عن تابع التابعين عن التابعين عن الصحابي وإلا فقد يكون الساقط أكثر بأن تتكرّر الوساطة من تابع التابعين أو من التابعين أو منهما. هذا وقد يتوقف في كون الغالب في الشقين ما ذكر فيشكل التخصيص.

قوله: (واحتج به أبو حنيفة ومالك الخ) فيه أمران: الأوّل أن هذا صريح في أنّ كلاً من المنقطع والمعضل من محل هذا الخلاف العظيم لصدق المرسل بالمعنى الأصولي المذكور في كلام المصنف مع كل منهما أي كما علم مما تقدّم فيحتج بكل منهما عند أبي حنيفة ومالك ومن وافقهما، ولا يحتج بواحد منهما عند الشافعي ومن وافقه. والثاني أن محل الخلاف^(١). قوله: (والأمدي مطلقاً) قال الكمال: اللائق بالأدب أن يقال واحتج به أبو حنيفة ومالك مطلقاً واختاره الأمدي لا أن ينظم الأمدي مع الإمامين في سلك واحد كما لا يخفى. وأقول: في هذا الكلام من النظر ما لا يخفى على المصنف. قوله: (قال مسلم وأهل العلم بالإخبار) قال الكمال: لم يقل مسلم ذلك إلا في أثناء سؤال أو رده في مقدّمة صحيحه على لسان خصمه غير أنه لما ردّ ما عداه من كلام الخصم وسكت عنه كان ذلك ظاهراً في أنه ارتضاه انتهى. وأقول: لا حاجة للدعوى أنه ارتضاه. إذ المصنف لم يحك عنه اختياره بل مجرّد حكايته إلا أن يريد أنه ارتضى صحة نقل ذلك. قوله: (للجهل بعدالة الساقط) أي لأنه يتمل أن يكون غير صحابي

(١) كذا بخطه اهـ من هامش.

المرسل (لا يروي إلا عن عدل) كان عرف ذلك من عادته (كابن المسبب) وأبي سلمة بن عبد الرحمن يرويان عن أبي هريرة (قبل) مرسله لانتفاء المحذور (وهو) حيثذ (مسند) حكماً لأن إسقاط العدل كذكره (وإن عضد مرسل كبار التابعين) كقيس بن أبي حازم وأبي عثمان

وإذا كان كذلك فيحتمل أن يكون ضعيفاً وإن اتفق أن يكون المرسل لا يروي إلا عن ثقة بناء على أن التوثيق مع الإبهام غير كافٍ، ولأنه إذا كان المجهول المسمى لا يقبل فالمجهول عيناً وحالاً أولى. وقوله «وإن كان صحابياً لاحتمال أن يكون ممن طرأ له» قاذح. قال شيخنا الشهاب: هذا يخالف ما مر من أنهم عدول لا يبحث عن حالهم انتهى. وأقول: هو إشكال قوي وقد يجاب عنه بأن هذا التوجيه مفرع على القول بأنهم كغيرهم يبحث عن عدالتهم، أو بأن هذا مفروض فيما إذا علم وجود قاذح منهم ولم يتعين صاحبه، واحتمل أن يكون هو ذلك الساقط وما مر من أنه لا يبحث عن حالهم مفروض فيما إذا لم يعلم وجود قاذح منهم وبأن احتمال القاذح إنما أثر هنا لاشتداد الجهل باحتمال كون الساقط غير صحابي. قوله: (لإن كان لا يروي إلا عن عدل) لا يقال هذا ينافي تضعيف قوله السابق «وقوم إن كان المرسل من أئمة النقل» مع أنه إذا كان من أئمة النقل لا يروي إلا عن عدل كما هو حاصل ما يفهم من قول الشارح «بخلاف من لم يكن يفهم» فقد يظن من ليس بعدل عدلاً فيسقطه لظنه لأنا نقول: فرق كبير بين علم أن لا يروي إلا عن عدل وبين غيره وإن كان مقتضى حاله أن لا يسقط إلا العدل كما فيمن هو من أئمة النقل لأن ذلك معلوم الحال بخلاف هذا وذاك لا يروي إلا عن العدل في حالتي الذكر والإسقاط بخلاف هذا فإن الدليل المذكور إنما دل على أنه لا يسقط إلا العدل ولم يدل على أنه لا يروي إلا عن العدل فليتأمل.

قوله: (يرويان عن أبي هريرة) قال شيخنا الشهاب: لو قال «لا يرويان إلا عن أبي هريرة» كان أولى انتهى. وأقول: يمكن أن يوجه ما عبر به الشارح. أما أولاً فبالاحتياط الاحتمال أنهما روي تلك المراسيل عن غيره أيضاً. وأما ثانياً فللإشارة إلى أنه يكفي في القبول روايتهما تلك المراسيل عن العدل وأن رواياها عن غيره أيضاً. وبقي الكلام فيما لو علم أنهما يرويان عن العدل وعن غيره لكن لم يعلم أن تلك المراسيل رواها عنهما أو عن العدل أو عن غيره ولا يتجه القبول حيثذ كما هو مقتضى قول المصنف «فإن كان لا يروي إلا عن عدل» بل مقتضاه أيضاً عدم القبول فيما إذا روي تلك المراسيل عن العدل وعن غيره لكن لا وجه له مع فرض أنهما رواياها عن العدل أيضاً، وفيما لو كان الغالب روايتهما عن العدل. قوله: (بأن يشتمل على ضعف) أقول: قيد بذلك ليوافق قول المصنف ضعيف يرجع ويتأتى كونه عاضداً ويتأتى الخلاف الآتي فيما هو الحجة إذ لو لم يشتمل على ذلك فهو مستقل بالحجية، ومن ثم قيد أيضاً القياس بكونه قياس معنى. قال شيخنا الشهاب: كأنه يريد به أن يكون ذلك الحكم مستفاداً من

النهدي وأبي رجاء العطارديّ (ضعيف يرجح) أي صالح للترجيح (كقول صحابي أو فعله أو) قول (الأكثر) من العلماء ليس فيهم صحابي (أو إسناد) من مرسله أو غيره بأن يشتمل على ضعف (أو إرسال) بأن يرسله آخر يروى عن غير شيوخ الأزل (أو قياس) معنى (أو انتشار) له من غير تكبير (أو عمل) أهل (العصر) على وفقه (كان المجموع) من المرسل والمنضم إليه العاضد له (حجة وفاقاً للشافعي) رضي الله عنه (لا مجرد المرسل ولا) مجرد (المنضم) إليه لضعف كل منهما على انفراده ولا يلزم من ذلك ضعف المجموع لأنه يحصل من اجتماع الضعيفين قوة مفيدة للظنّ ومن الشائع ضعيفان يغلبان قوياً إما مرسل صغار التابعين كالزهري ونحوه فباق على الردّ مع العاضد لشدة ضعفه (فإن مجرد) المرسل عن

القواعد والضوابط إذ لو كان قياساً صحيحاً ألحق فيه فرع بأصل لعلة جامعة كان دليلاً لا ضعف فيه انتهى. وقياس ذلك أن يحمل الانتشار وعمل أهل العصر على ما لم يتحقق فيه شرط الإجماع فليتأمل. قوله: (أو عمل العصر على وفقه) قال شيخنا العلامة: ظاهره أنه مجرور مصدرأ معطوفاً على قول صحابي فيكون من أمثلة الضعيف، ويؤيده قول المصنف «ولا المنضم» وقول الشارح «لضعف كل منهما» لكن سيجيء في المسألة التي بعد هذه أنه يحتاج بقول الصحابي كان الناس يفعلون وكانوا لا يقطعون في التافه لظهور ذلك في جميع الناس الذي هو إجماع، ولا خفاء في أن عمل أهل العصر يشمل بل عمل أهل كل عصر إجماع فهو حجة فلا يكون ضعيفاً انتهى. وأقول: قد أشرنا آنفاً إلى جواب ذلك بأن يحمل عمل أهل العصر على ما لم يتحقق فيه شرط الإجماع، ولا يلزم من أن نحو قول الصحابي كان الناس يفعلون ظاهر في جميع الناس أنهم أرادوا هنا بأهل العصر جميع الناس الذين هم أهل الإجماع كما لا يخفى. وقد قال شيخ الإسلام في حاشيته في قول الشارح «لضعف كل منهما على انفراده» أي عند من قال بضعفه وإلا فقد احتج بعضهم بالمرسل وبعضهم بقول الصحابي والجمهور بالقياس وبعمل أهل العصر كالإجماع السكوتي انتهى. ويؤخذ منه جواب آخر عما أورده الشيخ. وقال الكمال في حاشيته: لكن إطلاق ضعف كل من المرسل والمنضم إليه محل نظر فالقياس حجة بانفراده، وكذا عمل أهل العصر إن كان إجماعاً بأن الذي عمل به جميع مجتهدي العصر، وكذلك انتشاره حيث كان الساكتون عليه مجتهدي العصر فليس شيء منها ضعيفاً بانفراده انتهى. وفيه إشارة إلى إمكان حمل أهل العصر على ما لم يتحقق فيه شرط الإجماع كما ذكرناه فتأمل.

قوله: (لا مجرد المرسل الخ) قال شيخنا الشهاب: قد يقال غير المجموع وغير مجرد كل منهما وهو المرسل المنضم إليه شيء من ذلك هو الحجة اه. وأقول: حاصله أنه يجوز أن يكون الحجة المرسل بشرط الانضمام وهذا في المعنى اعتبار للمجموع إذ مأل كون الشيء شرطاً وكونه شرطاً واحداً في المعنى على أنه يحتمل أن المصنف أراد بالمجموع ما يشمل ما ذكره. قوله: (فإن

العاضد (ولا دليل) في الباب (سواه) ومدلوله المنع من شيء (فالأظهر الانكفاف) عن ذلك الشيء (لأجله) احتياطاً. وقيل لا يجب الانكفاف لأنه ليس بحجة حيثئذ (مسألة الأكثر) من العلماء منهم الأئمة الأربعة (على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف) بمدلولات الألفاظ

مجزء ولا دليل سواء فالأظهر الانكفاف) أي وجوب الانكفاف لأجله بدليل حكاية الشارح مقابل الأظهر وفيه أمور: الأول أن الكلام في مرسل كبار التابعين كما هو صريح السياق بخلاف مرسل صغارهم فلا يوجب الانكفاف المذكور. الثاني أن صورة المسألة إذا كان مدلوله المنع من شيء كما صرح به الشارح. فإن قلت: هل في عبارة المصنف دلالة عليه؟ قلت: نعم لأن ذكر الانكفاف يشعر به إذ وجوب الانكفاف عن الشيء يدل على أنه ممنوع منه. فإن قلت: لو كان مدلوله وجوب شيء فهل يجب الإتيان به لأنه كما يحتاط للحرمة بالانكفاف يحتاط للجوب بالإتيان، ولأن وجوب الشيء يقتضي المنع من تركه فصار مدلوله المنع في الجملة؟ قلت: هو محتمل لكن السابق إلى الفهم من قوة العبارة خلافه، ويفرق بين المنع الصريح والمنع الضمني فإن الأول أقوى. فإن قلت: لو كان مدلوله المنع على وجه التنزيه فهل يندب الانكفاف؟ قلت: هو غير بعيد. الثالث أنه لا حاجة إلى قوله «ولا دليل سواء» لأنه معلوم من ذكر التجرد إلا أن يحمل على التأكيد ويحجب بمنع ذلك فإن ذلك إنما يتم لو أريد لا دليل سواء موافق له وذلك ممنوع، بل المراد ولا دليل سواء أعم من أن يوافقه أو يخالفه ويعارضه، وذكر التجرد لا يفيد ذلك لأنه إنما يفيد انتفاء العاضد له وهو أعم من انتفاء المعارض فهو احتراز عما لو دل دليل معتبر على خلاف ما دل هو عليه فيعمل به ويقدم عليه، ولا يجب الانكفاف حيثئذ وفي قول الشارح في الباب دون أن يقول يوافقه أو يعضده أو نحو ذلك إشارة إلى ذلك فتأمل. الرابع قال شيخنا الشهاب: اعلم أنه قد مر في مروى المستور وهو المجهول باطناً قول إمام الحرمين فيه بالوقف ووجوب الانكفاف إذا روى التحريم إلى الظهور، واعتراض المصنف بأن اليقين لا يرفع بالشك فينبغي أن يجري اعتراض المصنف في مسألتنا هنا بالأولى، وقد يعتذر بأن الفرض هنا أن لا دليل في الباب سواء فافترقا، ويرد بأن الكلام السابق أعم من ذلك انتهى. وأقول: جريان اعتراض المصنف هنا له وجه قوي والاعتذار المذكور لا يخفى ما فيه.

قوله: (مسألة الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى) فيه أمور: الأول أن كلامه شامل للأحاديث القدسية والظاهر أن الشمول صحيح إذ لا مانع. والثاني أن من أدلة الجواز النقلية ما روى الطبراني وغيره من حديث عبد الله بن سليمان بن أكمة الليثي قال: قلت يا رسول الله: إنني أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمع منك يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً فقال: إذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس، فذكر ذلك للحسن فقال: لولا هذا ما حدثنا. فإن قيل: هذا الحديث لا يدل على الجواز مع القدرة لأنه وقع جواباً لسائل عاجز بدليل قوله «لا أستطيع الخ» قلنا: تعميم الخطاب بقوله «إذا لم تحلوا الخ» مع أن السائل واحد

ومواقع الكلام بأن يأتي بلفظ بدل آخر مساوٍ له في المراد منه وفهمه لأن المقصود المعنى واللفظ آلة له. أما غير العارف فلا يجوز له تغيير اللفظ قطعاً وسواء في الجواز نسي الراوي اللفظ أم لا (وقال الماوردي) يجوز (إن نسي اللفظ) فإن لم ينس فلا لفوات الفصاحة في كلام النبي ﷺ (وقيل) يجوز (إن كان موجبه) أي الحديث (علماً) أي اعتقاداً فإن كان موجبه عملاً فلا يجوز في بعض كحديث أبي داود وغيره «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم»^(١) وحديث الصحيحين «خمس من الدواب كلهن فواسق يقتلن في

وعدم التقييد بالحالة المسؤول عنها في الجواب ومع إطلاق قوله «فلا بأس» قرينة قوية على الجواز مطلقاً. الثالث قال المصنف في شرح المنهاج: فائدة: سأل بعضهم عن الفرق بين هذه المسألة يعني جواز نقل الحديث بالمعنى والمسألة المتقدمة في فصل الترادف في جواز إقامة أحد المترادفين مقام الآخر وزعم أن لا فارق وقره أن الأمدي لم يذكر تلك المسألة فظن اكتفاء هذه عن تلك، وهذا عندي سؤال من لم يتروّ من الأصول. وما الجامع بين المسألتين وإن تحيل أن الراوي بالمعنى إذا أقام أحد المترادفين مقام الآخر تتحد المسألة من هذه الجهة فنقول: تلك المسألة في أمر أقوى وهي أعم من أن يقع في كلام راوٍ للحديث أو غيره، فالمانع في تلك يقول اللغة تمنع منه مطلقاً ولا يتعرض إلى أن الشارع هل يمنع منه أولاً، وهذه في أمر شرعي خاص وهو رواية حديث النبي ﷺ، والمانع منه يقول لا يجوز للاحتياط فيه وهذا سواء جوزته اللغة أم منعه. اهـ كلام المصنف وهو حسن صحيح. قلت: وأيضاً فما نحن فيه شامل لإبدال اللفظ بمساويه وضعاً وبأعم منه إذا قيد بحيث يساويه وبأخص منه إذا بين أنه مثال، وأن الضابط كذا وذكر ما يساويه بخلاف ما تقدّم لاختصاصه بالمرادف فليتأمل. قوله: (بمدلولات الألفاظ) قال شيخنا الشهاب: هل المراد لفظ البدل والمبدل منه فقط أو غالب الألفاظ أو جميعها اهـ. وأقول: الضابط كما هو ظاهر أن يكون بحيث يعرف مدلول اللفظ الوارد ومدلول ما يأتي به يدلّه بحيث لا يتفاوت مدلولهما. وقوله «ومواقع الكلام» قال شيخنا الشهاب: أي محال وقوع الكلام كخروجه للتفسير أو المدح ونحو ذلك من مقتضيات الأحوال انتهى. وقوله «في المراد منه» هل تشترط المساواة في كيفية أداء المراد منه فيعتبر نحو التأكيد والتقديم للاهتمام، ولا يبعد اعتبار ذلك لأنه مما يؤكد الامتثال. نعم لا يخفى أنه لا يمكن مطابقتها جميع ما اعتبره الشارع من الخواص على الوجه والحدّ الذي اعتبره فينبغي أن يكون الواجب مراعاة الخواص الظاهرة المؤثرة في الحكم فليتأمل.

قوله: (لفوات الفصاحة في كلام النبي) قضيته عدم اشتراط اعتبار الفصاحة في كلام النبي

(١) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣١. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٣. ابن ماجه في كتاب الطهارة باب

٣٢ الدارمي في كتاب الوضوء باب ١٢.

الحلّ والحرام الغراب والخذأة والعقرب والفأرة والكلب العقود^(١) ويجوز في بعض .
(وقيل) يجوز (بلفظ مرادف وعليه الخطيب) البغدادي بأن يؤتى بلفظ بدل مراد فيه مع بقاء
التركيب وموقع الكلام على حاله بخلاف ما إذا لم يؤت بلفظ مرادف بأن يغير الكلام فلا
يجوز لأنه قد لا يوفي بالمقصود (ومنعه) أي النقل بالمعنى مطلقاً (ابن سيرين وثعلب
والرازي) من الحنفية (وروي) المنع (عن ابن عمر) رضي الله عنهما حذراً من التفاوت وإن
ظن الناقل عدمه فإن العلماء كثيراً ما يختلفون في معنى الحديث المراد .

وأجيب بأن الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه كما أنه ليس الكلام فيما تعبد

وفيه نظر إلا أن يريد القدر الواقع منها في كلام النبي لا مطلقاً فليتأمل . قوله: (وقيل إن كان
موجبه معلماً) وجهه شيخ الإسلام بأنه وسيلة لغيره فيتسامح فيه . وأقول: فيه نظر إذ قد يكون
مقصوداً لذاته إذ طلب الاعتقاد في الأصول إنما يقصد لذاته فليتأمل . قوله: (بلفظ مرادف)
يحتمل أنه أراد به ما يشمل المساوي . قوله: (مع بقاء التركيب) قال شيخنا الشهاب: هل اعتبار
الترادف مدخل لهذا أم هو قيد زائد ومن بقاء التركيب اعتبار الفعلية والاسمية ونحو ذلك
انتهى . أقول: ينبغي أن يكون قيداً زائداً لأنه لو كان الكلام فعلاً وفاعلاً مثلاً فأبدل الفعل
بمرادفه وأخره عن فاعله صدق أنه أهدل لفظاً بمرادفه مع أن التركيب لم يبق على حاله، وكذا لو
كان الفعل مؤخراً فقدمه ومثل هذا الحال ينبغي اعتباره لتفاوت المعنى بتقديم الفعل وتأخيره إذ
الثاني يفيد تقوية والأول يفوتها، ولأن الجملة في الثانية اسمية تفيد الدوام والثبوت على كلام في
ذلك في عمله وفي الأول فعلية لا تفيدهما فليتأمل .

قوله: (وأجيب بأن الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه) أقول فيه أمور: الأول أن
كون الكلام في ذلك وأنه عمل الخلاف لا يقتضي أن كل ما كان منه يكون مروياً بالمعنى، وإنما
اللازم لذلك أن كل ما كان مروياً بالمعنى فهو من الظاهر المعنى وهذا هو الظاهر . وعلى هذا
فالأحاديث الموجودة الآن لا يجب أن تكون كلها مروية بالمعنى، وحيث ذكره شيخنا
الشهاب عن الدماميني من أن الأحاديث الموجودة الآن ليست من محل الخلاف لأنها مروية
بالمعنى بدليل اختلاف الطرق في الروي والواقعة واحدة وأن ألفاظها لا تصلح للاحتجاج بها
على لغة العرب إلا لفظ صح عن رسول الله ﷺ ونحوه، وأنه استفتى علماء عصره كالبلقيني
وابن خلدون وغيرهما فأفتوه بذلك انتهى . في إطلاقه نظر بل يتجه أن يقال: يجوز الاحتجاج بها
لأن الأصل أنها لفظ النبي ﷺ بناء على أن النقل باللفظ هو الغالب إلا أن يعلم النقل بالمعنى،
وأن الراوي ممن لا يحتج بكلامه أو يقع شك فيه لنحو اختلاف الطرق في الرواية مع العلم

(١) رواه البخاري في كتاب الصيد باب ٧ . مسلم في كتاب الحج حديث ٧١ الترمذي في كتاب الحج باب ٢١ .

النسائي في كتاب المناسك باب ١١٦، ١١٧ . أحمد في مسنده (١/٢٥٧) .

بإتخاذ الواقعة. على أنه يمكن أن يقال أن مجرد اختلاف الطرق لا يستلزم الرواية بالمعنى لجواز أنه عليه الصلاة والسلام أجاب عن الواقعة الواحدة في أوقات مختلفة بألفاظ مختلفة، فروي كل راوٍ ما اطلع عليه. نعم إن ثبت أن الغالب الرواية بالمعنى أو أنه لا غالب اتجه عدم الاحتجاج بها. واعلم أنّ قوله «ليست من محل الخلاف» مما يحتاج إلى التأمل فإنه إن أريد به أن هذه متفق على روايتها بالمعنى فلا معنى مع ذلك للاختلاف في جواز الرواية بالمعنى، وإن أريد به أن هذه الأحاديث الموجودة اليوم لما كانت مروية بالمعنى، فلو أريد أيضاً روايتها بالمعنى بأن تبدل هذه الألفاظ المروية بالمعنى بألفاظ أخر جاز اتفاقاً ففيه نظر، لأن الراوي الثاني بالمعنى إنما روي عن النبي ﷺ فلم يخرج عن كونه روي عن النبي ﷺ بالمعنى فلا وجه لإخراجه عن محل الخلاف، وإن أريد به غير ذلك فليصوّر لينظر فيه. الثاني أنه يشكل على هذا الجواب أن فقهاءنا في مواضع لما خالفوا خصومهم فيها أجابوا عن استدلالهم على مدعاهم فيها ببعض الأحاديث الظاهرة فيه بأنها مروية بالمعنى، وأنه لذلك حصل الخلل بظهورها في ذلك المدعي الذي هو خلاف المراد منه، وأن الراوي لو أدى اللفظ بعينه لأصاب، وهذا يقتضي أن الرواية بالمعنى تجوز فيما يختلف في معناه.

فإن أجيب بأن المراد بالمعنى الظاهر المعنى الظاهر ولو في اعتقاد الراوي والمعنى في تلك المواضع ظاهر في اعتقاده قلنا: يرده هذا أنّ الجواب حينئذ لا يدفع الدليل الذي هو قوله «حذراً الخ». نعم يمكن أن يجاب بأن ما وقع في تلك المواضع وإن اقتضى أن الرواية بالمعنى يكون فيما يختلف في معناه إلا أنه لا يقتضي اعترافهم بجواز ما وقع للراوي فيها لجواز أن يكون الحكم عندهم منع ما وقع فيها، وأن الراوي وقع فيما لا يجوز عندهم لنحو اعتقاده جوازه. الثالث أنه لا يخفى أن مقابلة المعنى الظاهر بما يختلف فيه قرينة ظاهرة إن لم تكن صريحة في أن المراد به ما لا يختلف فيه بأن لا يحتمل احتمالاً معتبراً، وهذا موافق لقول النووي في التقريب. وقال جمهور السلف والخلف من الطوائف: يجوز بالمعنى في جميعه إذا قطع بأداء المعنى فإنه إنما يقطع بأداء المعنى عند انتفاء الاحتمال المذكور، ولا يكون ذلك إلا في الظاهر المعنى الذي لا يختلف فيه. ولقول الصفي الهندي في كفايته: وجوابه أنه إنما يجوز له عند عدم احتمال التفاوت بين العبارتين كما إذا روي مكان قوله عليه الصلاة والسلام: «صبوا عليه ذنوباً من الماء» «أريقوا عليه دلواً ملأناً من الماء» فإننا نقطع أنه لا تفاوت بين العبارتين في المعنى لا سيما بالنسبة إلى الأحكام الشرعية. فأما ما يحتمل أن يتفاوت ويحتاج في معرفة عدم التفاوت إلى نظر واجتهاد فذلك مما لا نجوزُه انتهى. فإنه إنما ينتفي احتمال التفاوت وانتفاء الاحتياج في معرفة عدم التفاوت إلى نظر واجتهاد في المعنى الظاهر إذ الخفي يلزمه احتمال التفاوت والاحتياج المذكور كما لا يخفى على التأمل، فظهر أن ما نقله الشارح من الجواب غير مخالف لهم فيما ذكروه وبطلان قول الكوراني ردّاً عليه، والقول بأن الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه

بألفاظه كالأذان والتشهد والتكبير والتسليم. (مسألة الصحيح يحتج بقول الصحابي قال) النبي ﷺ لأنه ظاهر في سماعه منه، وقيل لا يحتج به لاحتمال أن يكون بينه وبينه صحابي، وقلنا يبحث عن عدالة الصحابة أو تابعي (وكذا) بقوله (عن) أي عن النبي ﷺ (على الأصح) لظهوره في السماع منه أيضاً وإن كان دون الأوّل وقيل لا لظهوره في الوساطة على ما سبق (وكذا) بقوله (سمعتُه أمر ونهي) لظهوره في صدور أمر ونهي منه، وقيل لا لجواز أن يطلقهما الراوي على ما ليس بأمر ولا نهي تسميحاً (أو أمرنا) أو نهيها أو أوجب (أو حزم وكذا رخص لنا) ببناء الجميع للمفعول (في الأظهر) لظهور أن فاعلها النبي ﷺ. وقيل لا لاحتمال أن يكون الأمر والنهي بعض الولاية والإيجاب والتحرير والترخيص استنباطاً من قائله (والأكثر يحتج بقوله) أيضاً (من السنة) لظهوره في سنة

مذهب مخترع انتهى. وما يقضي منه العجب اعتياده مع الشارح حتى فيما ينقله وهو الثقة المطلع الردّ عليه بمجرّد دعاوى مخترعة لا يستند فيها إلى نقل ولا يعول فيها على عقل بل على مجرد فاسد حدسه وحزره وهوسه. الرابع أن قوله «ما لا يختلف فيه» يدل كما قال شيخنا الشهاب على أن الأحاديث التي اختلف العلماء في معناها غير مروية بالمعنى وهو يخالف ما مرّ عن الدماميني انتهى. وأقول: إنما تثبت المخالفة فيما ثبت الاختلاف في معناه من الأحاديث الموجودة والدماميني إنما ذكر اختلاف الطرق في المروي فليتأمل. مسألة.

قوله: (الصحيح يحتج بقول الصحابي قال النبي ﷺ) أي مثلاً فيدخل نحو قوله «فعل النبي ﷺ» وظاهر أنه يستثنى من الصحابي من اجتمع وهو غير مميز به ﷺ بناء على ما تقدّم عن السيوطي أن قوله «قال النبي له حكم مرسل التابعي وعلى عدم الاحتجاج بالمرسل وخرج بالصحابي هنا» وفي قوله الآتي «وكذا عن التابعي» وقد تقدّم في قول المصنف المرسل قول غير الصحابي قال ﷺ أي مثلاً. قوله: (لأنه ظاهر في سماعه منه) أقول: يؤخذ منه أنه لو علم أنه أسقط الوساطة فينبغي أن يقال: إن علم أنه تابعي أو احتمل احتمالاً قوياً كان علم كثرة روايته عن التابعين كان كمرسل غير الصحابي، وإن علم أنه صحابي أو ضعف احتمال غيره فإن بحثنا عن عدالة الصحابة ففيه خلاف المرسل، وإن لم نبحث فله حكم المسند، وإن لم يوجد شيء من ذلك فينبغي الاحتجاج به لأن الظاهر أن الساقط صحابي والصحيح عدم البحث عن عدالته فليتأمل. قوله: (وكذا سمعتُه أمر ونهي) أقول: ظاهر أن الضمير للنبي ﷺ فلو لم يعلم أنه مرجع الضمير فهل الحكم كذلك فيه نظر، ويحتمل أنه كذلك وأنه لا ينقص عن أمرنا ونهيها بالبناء للمفعول وحكمه الرفع كما سيأتي. قوله: (وكذا أمرنا أو نهيها أو أوجب أو حرم وكذا رخص ببناء الجميع للمفعول في الأظهر والأكثر يحتج بقوله من السنة) أقول: سكت المصنف والشارح عن حكم التابعي في ذلك ولما قال النووي في التقريب ما نصه: قول الصحابي أمرنا بكذا أو نهيها عن كذا أو من السنة كذا أو أمر بلال أن يشفع الأذان وما أشبهه، كله مرفوع على

النبي ﷺ، وقيل لا لجواز إرادة سنة البلد (فكنا معاشر الناس) نفعل في عهده ﷺ (أو) كان الناس يفعلون في عهده ﷺ فكنا نفعل في عهده ﷺ لظهوره في تقرير النبي ﷺ وقيل لا لجواز أن لا يعلم به (فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون في الشيء التافه) قالته

الصحيح الذي قاله الجمهور. ولا فرق بين قوله «في حياة رسول الله ﷺ أو بعده». قال السيوطي في شرحه: أما إذا قال ذلك التابعي فجزم ابن الصباغ في العدة أنه مرسل وحكى فيه إذا قاله ابن المسيب وجهين هل يكون حجة أو لا. وللغزالي فيه احتمالان بلا ترجيح هل يكون موقوفاً أو مرفوعاً مرسلًا. وكذا قوله «من السنة» فيه وجهان حكاهما المصنف في شرح مسلم وغيره وصحح وقفه وحكى الداودي الرفع عن القديم انتهى. فإن قلت: لم فصل رخص بكذا مع وجود الخلاف فيما قبله أيضاً كما صرح به الشارح؟ قلت: يحتمل أنه إشارة إلى اختلاف الخلاف أو إلى ضعفه فيما قبله ولذا لم يصرح به. فإن قلت: ما وجه تقييد الشارح للجميع بالبناء للمفعول؟ قلت: يحتمل أنه لأنه ضبط المصنف أو عبارة القوم الشائعة أو لأن هذه الصيغ مع البناء للفاعل يحتاج بها قطعاً إذا كان فاعلها ضمير النبي ﷺ لانتهاء المعنى الذي نظر إليه المقابل.

قوله: (فكنا معاشر الناس أو كان الناس يفعلون في عهده ﷺ فكنا نفعل في عهده فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون في الشيء التافه) أقول: سكتنا هنا أيضاً عن حكم التابعي في ذلك وعبارة التقريب للنووي قول الصحابي كنا نقول أو نفعل أي أو نرى كذا إن لم يصفه إلى زمن النبي ﷺ فهو موقوف. قال السيوطي: كذا قال ابن الصلاح تبعاً للخطيب وحكاه المصنف في شرح مسلم عن الجمهور من المحدثين وأصحاب الفقه والأصول، وأطلق الحاكم والرازي والآمدي أنه مرفوع. وقال ابن الصباغ: إنه الظاهر وحكاه المصنف في شرح المهذب عن كثير من الفقهاء. قال: وهو قوي من حيث المعنى وصححه العراقي وشيخ الإسلام. وينبغي أن يكون محل الخلاف صحابي لم يعلم موته في حياته ﷺ وإلا فإطلاقه بمنزلة إضافته إلى زمنه ﷺ. ثم قال في التقريب: وإن أضافه فالصحيح أنه مرفوع. وكذا قول كنا لا نرى بأساً بكذا في حياة رسول الله ﷺ أو وهو فينا أو بين أظهرنا أو كانوا يفعلون أو يقولون أو لا يرون بأساً بكذا في حياته ﷺ، فكله مرفوع انتهى. قال السيوطي بعد ذلك كله: أما قول التابعي ما تقدم فليس بمرفوع قطعاً، ثم إن لم يصفه إلى زمن الصحابة فمقطوع لا موقوف، وإن أضافه فاحتمالان للعراقي وجه المنع أن تقرير الصحابي قد لا ينسب إليه بخلاف تقرير النبي ﷺ ولو قال كانوا يفعلون كذا، فقال المصنف في شرح مسلم: لا يدل على فعل جميع الأمة بل البعض فلا حجة فيه إلا أن يصرح بنقله عن أهل الإجماع فيكون نقلاً له، وفي ثبوته بخبر الواحد خلاف انتهى كلام السيوطي. ولينظر ما لو أسقط الصحابي في حياته ﷺ بعد كانوا يفعلون أو زادها التابعي بعده وهل يجري في إسقاط الصحابي إياها ما تقدم في نحو كنا نفعل مع إسقاطها فيه، ولا يبعد جريانه بناء على ما سيأتي من أن ملخص الاحتجاج بذلك أن له حكم الرفع بل

عائشة لظهور ذلك في جميع الناس الذي هو إجماع. وقيل لا لجواز إرادة ناس مخصوصين

هذه الصورة لا تزيد على قول المصنف «فكان الناس يفعلون الخ». ولا يخفى تصريح عبارة التقريب بأن وجه الاحتجاج بنحو قول الصحابي «كانوا يفعلون في حياته ﷺ» أنه في حكم المرفوع ولا يخالف ذلك قول الشارح «لظهور ذلك في جميع الناس الخ». فإنه صريح في أنه وجه ذلك الحمل على أنه إجماع لأنه فيما إذا صرح بحياته عليه الصلاة والسلام وكلام الشارح فيما إذا لم يصرح بذلك. قوله: (في عهده ﷺ) راجع للصيغتين قبله. فإن قلت: لم لم يسقطه اكتفاء لقوله في التي بعدهما «في عهده» بناء على رجوعه لجميع ما قبله حيثئذ على ما هو القاعدة في أمثال ذلك؟ قلت: لثلا يتوهم اختصاص قوله «في عهده» بالتي بعدهما لفصلها بالفاء إشارة إلى تفاوتها مع ما قبلها كما ذكره الشارح. فقد يتوهم أن من جملة التفاوت اختصاصها بهذا القيد. واحترز بذلك عما إذا لم يقيد بذلك وتقدم فيه أنه موقوف عند الخطيب وموافقه ومرفوع عند الحاكم وموافقه.

قوله: (لكان الناس يفعلون الخ) لا يقال لم لم يقيد هذه الصيغة بقوله «في عهده ﷺ» كما في سابقاتها لأنها نقول: أما أولاً فقد تقدم عن التقريب فيما إذا قيد بذلك القيد أنه مرفوع فحججته حيثئذ لأنه مرفوع لا لكونه إجماعاً. وأما ثانياً فلو قيد بذلك تكررت الأولى مع قوله السابق «أو كان الناس يفعلون» مع أن غرضه بيان حكم هذه الصيغة مع القيد وبدونه فهي مع القيد تفيد الرفع حكماً وبدونه تفيد الإجماع كما أشار إلى ذلك الشارح. وإنما لم يحكم بإفادتها الإجماع أيضاً مع القيد لأنه لا يتعقد إجماع في حياته ﷺ كما سيأتي. نعم كأن يمكن أن يقال فيها بدون القيد إن أراد الراوي الناس في حياته فوجه الاحتجاج أن الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام اطلع على ذلك وأقره فهو في حكم المرفوع. وإن أراد الناس بعده فوجه الاحتجاج دلالتها على الإجماع كما أشار الهندي إلى ذلك، وقد تقدم عن النووي أن قول التابعي «كانوا يفعلون» غير محمول على الإجماع إلا أن يصرح به فليتأمل من الفرق بينهما إلا أن يمنع النووي الإجماع مع قول الصحابي أيضاً وتكررت الثانية مع قوله السابق «فكنا نفعّل» إذ لا فرق في المعنى بين «كنا نفعّل» و«كانوا يفعلون» كذا للتعبير بضمير العام في كل منهما. وأما كون المحكي الفعل في إحداها وعدم الفعل في الأخرى فلا أثر له لأن حكمهما واحد فيما نحن فيه. تنبيه: وجه تأخر «كنا نفعّل» عن «كان الناس يفعلون» أن العموم في الأول أظهر للتعبير بالاسم الظاهر بخلاف الضمير الذي قيل إنه لا عموم فيه كما تقدم في عمله، وكذا يقال في تأخر «كانوا لا يقطعون» عن «كان الناس يفعلون». قوله: (ومن ذلك استفادة حكاية الخلاف الذي في الأولى في غيرها) فإن قلت: أي حاجة لذلك مع إمكان استفادة الخلاف من نفس العبارة لصحة تعلق قوله «وإلا كثر» بجميع ما بعده بل هو الظاهر المتبادر من العبارة؟ قلت: أما أولاً فيجوز أن لا يكون المقصود بيان الاحتجاج إلى استفادة الخلاف من هذا بل التنبيه على أن

وعطف الصور بالفاء للإشارة إلى أن كل صورة دون ما قبلها في الرتبة. ومن ذلك استفاد حكاية الخلاف الذي في الأولى في غيرها وقد تقدّم بيانه.

خاتمة

(مستند غير الصحابي) في الرواية (قراءة الشيخ) عليه (إملاء وتحديثاً) من غير إملاء (فقراءته عليه) أي على الشيخ (فسماعه) بقراءة غيره على الشيخ (فالمناولة مع الإجازة) كان يدفع له الشيخ أصل سماعه أو فرعاً مقابلاً به ويقول له أجزت لك روايته عني (فالإجازة)

هذا طريق آخر في إفادة الخلاف. وأما ثانياً فاستفادة الخلاف من هذا أبلغ من استفادته من العبارة لإمكان المنازعة في تعلق قوله «والأكثر» بجميع ما بعده لاحتمال أن يكون متعلقاً بالمجموع، ولا يمكن المنازعة في هذا الطريق لأنه إذا جرى الخلاف في الأعلى وجب أن يجري في الأدنى بالأولى، ففي هذا ردّ على المصنف حيث قال في الثانية بشقيها لا يتجه أن يكون فيها خلاف لتصريحه بنقل الإجماع المعتضد بمعرفته ﷺ فليتأمل.

خاتمة

قوله: (مستند غير الصحابي) أقول: قيد بغير الصحابي نظراً للغالب من سماعه منه عليه الصلاة والسلام وإلا فقد يروي والصحابي عن صحابي آخر أو تابعي فيكون مستنده ما ذكر كغيره. قوله: (إملاء وتحديثاً) كل منهما يكون من حفظ الشيخ ومن كتاب له. قوله: (فقراءته عليه) أي سواء كانت قراءته عليه من كتاب أو حفظ، وسواء حفظ الشيخ ما قرأه عليه أم لا إذا أمسك أصله هو أو ثقة غيره. قال العراقي: وهكذا إذا ثقة من السامعين يحفظ ما قرأه وهو مستمع غير غافل فذلك كاف أيضاً. قال: ولم يذكر ابن الصلاح هذه المسألة والحكم فيها متجه، ولا فرق بين إمساك الثقة لأصل الشيخ وبين حفظ الثقة لما يقرأ، أو قد رأيت غير واحد من أهل الحديث وغيرهم اكتفى بذلك انتهى وشرط الإمام أحمد في القاريء أن يكون ممن يعرف ويفهم، وإمام الحرمين في الشيخ أن يكون بحيث لو فرض من القاريء تحريف أو تصحيف لردّه وإلا فلا يصح التحمل بها. وقوله «فسماعه بقراءة غيره» أي من كتاب أو حفظ حفظ الشيخ أم لا بشرطه السابق، ولو سمع من وراء حجاب صحح إذا عرف صوته إن حدث بلفظه أو عرف حضوره بمكان يسمع منه إن قرأه عليه. ولو قال المسمع بعد السماع لا تروعي أو رجعت عن أخبارك أو ما أذنت لك في روايته عني أو نحو ذلك، فإن لم يسند ذلك إلى خطأ منه فيما حدث به أو شك فيه أو نحو ذلك لم تمتنع روايته وإلا امتنعت. قوله: (كأن يدفع له الشيخ أصل سماعه الخ) وكان يدفع الطالب إلى الشيخ سماع الشيخ أصلاً أو مقابلاً به فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده إلى الطالب ويقول له هو حديثي فاروه عني أو أجزت لك

من غير مناولة (لخاص في خاص) نحو «أجزت لك رواية البخاري» (فخاص في عام) نحو «أجزت لك رواية جميع مسموعاتي» (فعام في خاص) نحو «أجزت لمن أدركني رواية مسلم» (فعام في عام) نحو «أجزت لمن عاصرني رواية جميع مروياتي» (فلفلان ومن يوجد من نسله) تبعاً له (فالمناولة) من غير إجازة. (فالإعلام) كأن يقول هذا الكتاب من مسموعاتي على

روايته. قوله: (نحو أجزت لك) أي أو لكم أو لفلان وكذا في أمثلة الخاص الآتية كما هو ظاهر رواية البخاري أي أو ما اشتملت عليه فهرستي كما مثل به في التريب أيضاً. والفهرست بالثناء المثناة الفوقية وقوفاً أو إدماجاً كما قال صاحب تثقيف اللسان إنه الصواب. قال: وربما وقف عليها بعضهم بالهاء وهو خطأ قال: ومعناها جملة العدد للكتب لفظة فارسية.

قوله: (نحو أجزت لك رواية جميع مسموعاتي) انظر هل يشمل ما سمعه بعد الإجازة بناء على أن الوصف حقيقة في حال التلبس لا حال التكلم كما عليه المصنف وقد سبق تحقيقه فيه نظر. وقوله «أجزت لمن أدركني رواية مسلم» هل يشمل من وجد بعد الإجازة بأن لم ينعقد إلا بعدها بناء على أن المراد أدرك زمني وهذا شامل لمن تأخر انعقاده عن الإجازة وإن لم ينفصل إلا بعد موته فيه نظر فليراجع ذلك. قوله: (فلفلان ومن يوجد من نسله تبعاً) قال شيخنا الشهاب: لو قال «أجزت لمن عاصرني ومن يوجد من نسلهم» فالظاهر جوازه وأنه متأخر عن فلان ومن يوجد من نسله انتهى. وهو حسن ظاهر. ويؤيد ما ذكره من الجواز أن كلامهم شامل له حيث قالوا واللفظ للتقريب ما نصه: فإن عطفه أي المعدوم على موجود كأجزت لفلان ومن يولد له أو لك ولعقبك ما تناسلوا فأولى بالجواز أي مما أفرد به بالإجازة المختلف فيه انتهى. فإنهم صورا بالعطف على الموجود وهو شامل للعام والتمثيل لا يخصص، ويبقى الكلام فيما لو قال «أجزت لزيد ومن يوجد من نسل عمرو» وينبغي أن الحكم كذلك ويؤيده شمول عبارتهم السابقة له. قوله: (فالمناولة من غير إجازة) أي بأن يناوله الكتاب مقتصراً على قوله «هذا سماعي أو من حديثي» ولا يقول له «اروه عني ولا أجزت لك روايته» ولا نحو ذلك وجواز الرواية بالمناولة من غير إجازة بالغ النووي في رده فقال: فلا تجوز الرواية بها على الصحيح الذي قاله الفقهاء وأصحاب الأصول، وعابوا المحدثين المجوزين لها. قال السيوطي: وعندني أن يقال: إن كانت المناولة جواباً بالسؤال كأن قال له ناولني هذا الكتاب لأرويه عنك فتناوله ولم يصرح بالإذن أي ولا أخبر بأنه سماعه كما هو ظاهره وكان وجه الاكتفاء عن الإخبار بوقوعه في جواب لأرويه عنك، المتبادر منه أن المطلب رواية مسموعه صحت وجاز له أن يرويه كما تقدم في الإجازة بالخط، بل هذا أبلغ، وكذا إذا قال له حدثني بما سمعت من فلان فقال هذا سماعي من فلان فتصح أيضاً، وما عدا ذلك فلا فإن ناوله الكتاب ولم يجبره أنه سماعه لم تجز الرواية بالاتفاق قاله الزركشي اهـ. قوله: (فالإعلام كأن يقول هذا الكتاب) أي أو هذا الحديث من مسموعاتي على فلان أي مقتصراً على ذلك من غير أن يأذن له في روايته عنه وجواز الرواية بالإعلام هو ما

فلان (فالوصية) كأن يوصي بكتاب إلى غيره عند سفره أو موته (فالوجادة) كأن يجد حديثاً أو كتاباً بخط شيخ معروف (ومنع) إبراهيم (الحري وأبو الشيخ) الأصبهاني (والقاضي

قاله كثير من أهل الحديث والفقه والأصول، والظاهر. قال النووي كابن الصلاح: والصحيح ما قاله غير واحد من المحدثين وغيرهم أنه لا تجوز الرواية به، وقطع بذلك الغزالي في المستقصى قال: لأنه قد لا تجوز روايته مع كونه سماعه لخلل يعرفه. قال، أعني النووي وابن الصلاح: لكن يجب العمل بما أخبره الشيخ أنه سمعه إن صح سنده وأدعى القاضي عياض الاتفاق على ذلك. وأقول: هذا الاستدراك ظاهر في امتناع الرواية وإن وجب العمل به لصحة سنده وهو في غاية الإشكال. فإن قلت: لا إشكال فضلاً عن غايته إذ لا يلزم من صحة السند جواز روايته، ألا ترى أنه لو علمنا صحة سند ولم تحصل إجازة من الشيخ بطريق من طرق الإجازة مطلقاً امتنعت روايته عنه مع وجوب العمل به. قلت: هذا حسن لكنه لا يخلص من الإشكال مع تعليل الغزالي المذكور فتأمل. قوله: (فالوصية) أقول: ينبغي أن تكون العارية كالوصية بل قد تدخل في الوصية هنا لأنهم جعلوها منها الوصية عند السفر وقابلوها بها الوصية عند الموت، وذلك يقتضي أنهم لم يريدوا بها الوصية المعروفة عند الفقهاء وأن تكون الهبة ونحو البيع والوقف عليه كذلك فليراجع. واعلم أن جواز الرواية بها منقول عن بعض السلف، ووجهه القاضي عياض بأن في الدفع له نوعاً من الإذن وشبهاً بالمناولة قال: وهو قريب من الإعلام انتهى. وهل يشترط في الجواز إخباره مع الوصية بأنه من مروياته أو مسموعاته فيه نظر، والمتجه الاشتراط لكن قال النووي: إنه غلط وإن الصواب أنه لا يجوز، وسبقه إلى ذلك ابن الصلاح لكنه عبر بقوله: وهذا بعيد جداً وهو إما زلة عالم أو متأول على أنه أراد الرواية على سبيل الوجادة ولا يصبح تشبيهه بقسم الإعلام والمناولة. نعم أنكر ابن أبي الدم على ابن الصلاح فقال: الوصية أرفع رتبة من الوجادة بلا خلاف وهي معمول بها عند الشافعي وغيره فهذا أولى انتهى. ويجاب بأن جواز العمل بها أو وجوبه لا يقتضي صحة الرواية إذ قد يسوغ العمل دون الرواية كما تقدم في الإعلام، فإن ابن الصلاح والنووي منعا الرواية به وأوجبا العمل إذا صح السند فليأمل. قوله: (فالوجادة) أي بكسر الواو. قال النووي في التقريب: وهي مصدر لوجد مولد غير مسموع من العرب انتهى. قال ابن زكريا النهرواني: فرع المؤلفون قولهم وجادة فيما أخذ من العلم من صحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة من تفريق العرب بين مصادر وجد للتمييز بين المعاني المختلفة. قال ابن الصلاح: يعني وجد ضالته وجداناً ومطلوبه وجوداً وفي الغضب موجدة وفي الغنى وجداً وفي الحب وجداً. قوله: (كأن يجد حديثاً أو كتاباً بخط شيخ معروف) أي فله أن يقول وجدت أو قرأت بخط فلان أو في كتابه بخطه حديث فلان ويسوق الإسناد والتن وهو من باب المنقطع وفيه شوب اتصال كما قاله النووي كغيره. قال: وجازف بعضهم فأطلق فيها حدثنا وأخبرنا وأنكر عليه. قال: وأما العمل بالوجادة فنقل عن معظم

الحسين الماوردي الإجازة) بأقسامها السابقة (و) منع (قوم العامة منها) دون الخاصة (و) منع (القاضي أبو الطيب) إجازة من يوجد (من نسل زيد وهو الصحيح والإجماع على منع)

المحدثين والفقهاء المالكيين وغيرهم أنه لا يجوز، وعن الشافعي ونظار أصحابه جوازه، وقطع بعض المحققين الشافعيين بوجوب العمل بها عند حصول الثقة به وهذا هو الصحيح الذي لا يتجه في هذه الأزمان غيره انتهى. قال ابن الصلاح: فإنه لو توقف العمل فيها على الرواية لانسد باب العمل بالمتقول لتعذر شروطها. وخرج بقوله «بخط شيخ معروف» ما لو وجد حديثاً في تأليف شخص وليس بخطه فإنه يقول قال فلان كذا أو ذكر كذا أو نحو ذلك من ألفاظ الجزم، أو قال فلان أخبرنا فلان وهذا منقطع لا شوب من الاتصال فيه. وهذا كله إذا وثق بأنه خطه أو كتابه وإلا فليقل بلغني عن فلان أو وجدت عنه أو قرأت في كتاب أخبرني فلان أنه بخط فلان أو ظننت أنه خط فلان أو نحو ذلك. وإذا نقل شيئاً من تصنيف فلا يقل فيه قال فلان بصيغة الجزم إلا إذا وثق بصحة النسخة وإلا فليقل بلغني عن فلان أو وجدت في نسخة من كتابه أو نحو ذلك. نعم إن كان عالماً فظناً متقناً بحيث لا يخفى عليه غالباً الساقط أو المغير رجي له جواز الجزم. واعلم أن الخلاف السابق في العلم بالوجادة حكاه صاحب الألفية بعد ذكره النوع الأول قبل ذكره الثاني وحكاه النووي في التقريب بعد ذكر النوعين ولم يقيده بأحدهما فأشعر بجريانه فيهما.

قوله: (الإجازة بأقسامها السابقة) أي منعوا الرواية بها. واعلم أن من أقسام الإجازة الكتابة بأن يكتب الشيخ مسموعه أو بعضه لحاضر أو غائب أو يأمر بكتابه، فإن اقتصرت بإجازة كأجزتك ما كتبت لك فهي كالمناولة المقترنة بالإجازة وإلا فقد منع الرواية بها قوم منهم الماوردي، وأجازها كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم أصحاب الأصول. قال في التقريب: وهو الصحيح المشهور بين أهل الحديث فنقول كتب إلي فلان قال حدثنا فلان أو نحو ذلك. ويكفي في الرواية معرفة المكتوب له خط الكاتب. وقيل لا بد من اليقظة عليه، وحيث قد يقال لم قيد الشارح بقوله «السابقة» فإنه يخرج هذا القسم؟ فإن قيل: لعله إنما قيد بذلك لأن غير الماوردي من المانعين لم يصرح بالمنع في هذا القسم أو لم يعلم حاله بالنسبة إليه. قلت: هذا بعيد جداً فإن في الأقسام السابقة ما هو أعلى من هذا القسم، فمن يمنع الأعلى يمنع إلا دون بالأولى. نعم يمكن أن يجاب بأن المتبادر أن المصنف أراد ما ذكره لا غيره فليتأمل. قوله: (ومنع القاضي أبو الطيب من يوجد من نسل زيد) قال شيخنا: أي ولو تبعاً هذا مراده فيما يظهر انتهى. أقول: كلام التقريب صريح فيما قاله. تنبيه: إطلاق المصنف جواز الإجازة شامل للإجازة للطفل الذي لا يميز والمجنون وهو كذلك، وحيث قد فهل يدخلان في عموم نحو من عاصرني أو أدركني فيه نظر، ويتجه الدخول وللکافر. وقد قال العراقي: لم أجد فيه نقلاً وقد تقدم أن سماعه صحيح قال: ولم أجد عند أحد من المتقدمين والمتأخرين الإجازة للكافر إلا أن

إجازة (من يوجد مطلقاً) أي من غير التقييد بنسل فلان وعطف الأقسام بالفاء إشارة إلى أن كل قسم دون ما يليه في الرتبة ومن ذلك مع حكاية الخلاف في الإجازة تستفاد حكاية خلاف فيما بعدها وهو صحيح (والفاظ الرواية) أي الألفاظ التي تؤذي بها الرواية (من صناهة المحدثين) فليطلبها منهم من يريدونها منها على ترتيب ما تقدم «أملي علي» «حدثني» «قرأت عليه» «قرىء عليه» «وأنا أسمع» «أخبرني إجازة ومناولة» «أخبرني إجازة» «أنبأني مناولة» «أخبرني إعلماً» «أوصى إلي» «وجدت بخطه».

شخصاً من الأطباء وذكر أمراً جرى بحضرة المزي يدل على أنه يرى جوازها للكافر. أقول: وعلى الجواز فهل يدخل في عموم من أدركني فيه نظر، ولا يبعد الدخول. قال: والفاسق والمبتدع أولى بالجواز من الكافر ويؤديان إذا زال المانع. قال: وأما الحمل فلم أجد فيه نقلاً. ثم قال: وقد رأيت شيخنا العلائي سئل لحمل مع أبويه فأجاز، ثم بحث بناء الحكم فيه على الخلاف في أن الحمل يعلم أولاً. أقول: وعلى الجواز فلا يبعد الدخول في عموم نحو من أدركني والله تعالى أعلم.

الكتاب الثالث: في الإجماع

من الأدلة الشرعية (وهو اتفاق مجتهد الأمة بعد وفات) نبينا (محمد ﷺ) في عصر على أي

الكتاب الثالث: في الإجماع

قوله: (من الأدلة الشرعية) قال شيخ الإسلام: متعلق بالثالث ولو جعله عقبه كان أولى، ويجوز جعله حالاً لازمة من الإجماع، ولا ينافيه كون المجمع عليه يكون شرعياً كحل النكاح ولغوياً الخ. وأقول: تعلقه بالثالث يوجب عد الكتاب الثالث من الأدلة الشرعية وهو غير صحيح بناء على أن مسمى الكتاب الألفاظ المخصوصة وهو ظاهر، وكذا بناء على أنه المسائل فإن الدليل الشرعي ليس هو المسائل بل الاتفاق المخصوص الذي قد يقع موضوعاً للمسألة. وقوله «ولا ينافيه الخ» أي لأن عدده من الأدلة الشرعية لا ينافي عدده من غيرها أيضاً. قوله: (وهو اتفاق) قال في التلويح وغيره: والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل. أقول: أو في القدر المشترك بين الثلاثة أو اثنين منها أو بين القول مثلاً والسكوت على ما سيأتي في الإجماع السكوتي. قوله: (مجتهد الأمة) فيه أمران: الأول أن قوله «مجتهد» مفرد مضاف وهو للعموم والحكم في العام وإن كان على كل فرد وذلك لا يصح هنا إذ لا يتصور ثبوت الاتفاق لكل فرد لأنه لا يتصور إلا للمتعدد إلا أن يراد بالاتفاق موافقة كل منهم لغيره منهم لكن قد يكون الحكم في العام على المجموع كما تقدم في محله فيبغني الحمل هنا على ذلك. والثاني قال الكوراني: والاعتراض بأن مجتهدي جمع وأقله ثلاثة فيلزم منه أن لا يكون إجماع الاثنين حجة. والجواب بأن لفظ «مجتهد» عام لأنه مفرد مضاف فيشمل الاثنين أيضاً، ويخرج الواحد بقيد الاتفاق يستلزم بطلان تعاريف المتقدمين والتأخرين لوجود لفظ الجمع فيها. والحق أن هذا من عموم المجاز الذي يعم المعنى الحقيقي والمجازي وهو مطلق العدد أو الاثنين الحقا بالجمع قياساً، أو التقدير جميع من يوجد من جنس المجتهدين اهـ. وأقول: هذا مما يقتضي منه العجب إذ حاصله رد الجواب الواضح المستلزم لصون التعريف عن المجاز والتكلف واختيار جواب يلزمه التجوز أو القياس في التعريف من غير قرينة واضحة. لا يقال أهل هذه الفنون يتسامحون بمثل ذلك لأننا نقول: هب أن الأمر كذلك لكن إنما يجوز الحمل على ذلك بقدر الحاجة وإلا فكيف تجوز مخالفة أمر نص أهل الصناعة على امتناعه مع الاستغناء عنه بما هو أقرب إلى شرطهم، ولزوم بطلان تعاريف المتقدمين لو سلم لا يكون مانعاً من حمل عبارة المصنف على الجواب الصحيح الممكن مقتضياً للحمل على الجواب الركيك الممتنع على أن دعوى لزوم البطلان باطلة بلا شبهة إذ لا يلزم من حمل تعريف المصنف على ما ذكر حمل تعاريف المتقدمين عليه لجواز حملها

أمر كان) وشرح المصنف هذا الحد بانياً عليه معظم مسائل المحدود وناهيك بحسن ذلك فقال (فعلم اختصاصه) أي الإجماع (بالمجتهدين) بأن لا يتجاوزهم إلى غيرهم (وهو) أي

على وجه آخر يناسبها ويصححها كما لا يخفى. على أن المجيب بذلك الجواب هو المصنف كما يصرح به كلام الزركشي «فرده» وترجيح الجواب بخلافه حمل للعبارة على خلاف مراد قائلها وهو عما لا يليق بغير ضرورة.

قوله: (الامة) أي أمة النبي ﷺ كما هو المتبادر بل وصرح به قوله «بعد وفاة محمد الخ». قال المصنف في شرح المنهاج: احتراز عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة فإنه وإن قيل إن إجماعهم حجة كما هو أحد المذهبين للأصوليين واختاره الأستاذ أبو إسحق كما حكاه عن الشيخ أبو إسحق في شرح اللمع، فليس الكلام إلا في الإجماع الذي هو دليل شرعي يجب العمل به الآن وذلك وإن وجب العمل به فيما مضى على من مضى لكن انتسخ حكمه منذ مبعث النبي ﷺ اهـ. وسيأتي حكاية الشارح خلافاً في أنه حجة في حق هذه الأمة. قوله: (بعد وفاة) متعلق باتفاق لا بمجتهد. قوله: (في عصر) قال في التلويح: حال من المجتهدين معناه زمان قل أو كثر وفائدته الاحتراز عما يرد من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين إلا حيثئذ ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه اهـ. قوله: (على أي أمر كان) فيه أمران: الأول أنه يتبادر أن الجار والمجرور متعلق باتفاق وأن «كان» تامة للمجرور وهو مشكل لاقتضائه تقييد المتفق عليه بكونه أمراً موجوداً مع أنه لا يتقيد كما هو ظاهر، فينبغي جعل الجار والمجرور خبراً لـ«كان» مقدماً. الثاني أن الأمر يعم الإثبات والنفي والأحكام الشرعية والعقلية واللغوية. كذا قاله الزركشي وسبقه إليه غيره كالإسنوي في شرح المنهاج وزاد عليه وقال: وقوله «على أمر من الأمور» شامل للمشروعات كحل البيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب، والعقليات كحدوث العالم، والدنيويات كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية. فالأولان لا نزاع فيهما. وأما الثالث فنزاع فيه إمام الحرمين في البرهان فقال: ولا أثر للإجماع في العقليات فإن المتبع فيها الأدلة القاطعة فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق. والمعروف الأول وبه جزم الآمدي والإمام. وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران أصحهما عند الإمام والآمدي وأتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالإجماع. ولقصد شمول الأربعة أردف المصنف الأمر بالأمور فإن الأمر المجموع على الأوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الأمور. وهذا وإن كان مجازاً في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي في مقدمة المستصفي اهـ. وأقول: مقتضى التعريف على هذا اعتبار الاجتهاد الآتي بيانه في الإجماع على غير الشرعيات كاللغويات والدنيويات وهو مشكل مخالف لما يقع لهم كثيراً من استدلالهم في بعض الأحكام اللغوية بإجماع أهل اللغة مع أنهم ليسوا بمجتهدين بالمعنى الآتي اللهم إلا أن يفسر الاجتهاد هنا بالنسبة لكل واحد من المذكورات بما يناسبه فليراجع. ثم رأيت

الاختصاص بهم (اتفاق) فلا عبرة باتفاق غيرهم دونهم اتفاقاً وهل يعتبر وفاق غيرهم لهم

الإمام في المحصول قال: المسألة الرابعة المعتبر في الإجماع في كل فن بأهل الاجتهاد في ذلك الفن وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره مثلاً العبرة في مسائل الكلام بالتكلمين إلى آخر كلامه اهـ.

قوله: (وهو اتفاق) أقول: لا خفاء في إشكاله بقوله الآتي «لا بمعنى افتقار الحجة» خلافاً للآمدي إذ لا اتفاق على اختصاصه بالمجتهدين مع قول الإمام المذكور لأنه إن أريد باختصاصه بالمجتهدين أن الإجماع هو اتفاقهم دون اتفاق غيرهم فعلى قول الآمدي لا يكون الإجماع باتفاقهم بل اتفاقهم مع اتفاق العوام، فاتفاقهم وحده لا يكون إجماعاً فلم يختص الإجماع باتفاقهم بهذا المعنى؟ وإن أريد به أنه لا بد من اتفاقهم وإن توقف اعتباره على انضمام اتفاق غيرهم إلى اتفاقهم فالعوام على هذا القول كذلك إذ لا بد من اتفاقهم وإن توقف على انضمام اتفاق المجتهدين إلى اتفاقهم. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: هذا أي قوله خلافاً للآمدي يهدم قوله السابق أن الاختصاص بالمجتهدين وفاق إلا أنه يريد أن لا يحصل بمحض غيرهم كما أشار إليه الشارح فيما سلف اهـ. أي بقوله «بأن لا يتجاوزهم إلى غيرهم» ويقول «فلا عبرة باتفاق غيرهم». ورأيت الكمال قال: في قوله «فلا عبرة باتفاق غيرهم» تنبيه على أن اختصاصه بهم بمعنى أن اتفاقهم هو المعتبر دون اتفاق غيرهم وأن اشتراط وفاق العوام عند القائل بل لا ينافي اختصاص الإجماع بهم بهذا المعنى اهـ. ولا يخفى عليك ما فيه بعد تأمل ما تقدم فإن اشتراط وفاق العوام ينافي كون اتفاق المجتهدين هو المعتبر بلا شبهة إذ كون اتفاقهم هو المعتبر يقتضي أن اتفاقهم وحده كافٍ وأن اتفاق غيرهم من العوام لا يعتبر مطلقاً أي لا وحده ولا مع غيره إذ لو لم يكن كذلك بأن اعتبر مع اتفاقهم اتفاق العوام لم يكن هو المعتبر ضرورة اعتبار غير معه. نعم هو معتبر. لا أنه المعتبر، وفرق كبير بينهما لأن الثاني يفيد حصر الاعتبار فيه دون الأول. وعندني أن أحسن أو من أحسن ما يجاب به عن هذا الإشكال أحد أمرين: الأول وهو ما أشار إليه شيخنا فيما تقدم عنه أن المراد باختصاصه بهم أن لا يتجاوزهم إلى غيرهم وحده بأن ينعقد باتفاق من عداهم دونهم، واختصاصهم بهذا المعنى لا ينافي اعتبار غيرهم معهم، ولعل قول الشارح: «بأن لا يتجاوزهم إلى غيرهم» ظاهر في هذا إذ المتبادر من مجاوزته إياهم إلى غيرهم حصوله من مجرد ذلك الغير. لا يقال يرد على هذا الجواب أنه يصح نسبة الاختصاص بهذا المعنى إلى غيرهم أيضاً لأننا نقول: لكنه ليس متفقاً عليه وإنما يصح على قول الآمدي فقط وهذا ظاهر. والثاني أن دعوى المصنف الاتفاق المذكور مبنية على منع ما قاله الآمدي من أن المراد توقف الحجة. والحاصل أنه يعتقد الاتفاق خلافاً للآمدي فحكى أولاً الاتفاق بناء على اعتقادهم ثم ذكر ما يفهم منه مخالفة الآمدي في هذا الاتفاق. ونظير ذلك ما كثر في الفروع من حكاية اتفاق وترجيحه ثم مقابلته بحكاية خلاف. قوله: (واعتبر قوم وفاق العوام الخ) أقول: إن أريد

نه عليه بقوله (واعتبر قوم وفاق العوام) للمجتهدين (مطلقاً) أي في المشهور والخفي (وقوم في المشهور) دون الخفي كدقائق الفقه (بمعنى إطلاق إن الأمة أجمعت) أي ليصح هذا الإطلاق (لا) بمعنى (افتقار الحجة) اللازمة للإجماع (إليهم خلافاً للأمدي) في قوله بالثاني ويدل له التفرقة بين المشهور والخفي (و) اعتبر (آخرون الأصولي في الفروع) فيعتبر وفاقه للمجتهدين فيها لتوقف استنباطها على الأصول والصحيح المنع لأنه عامي بالنسبة إليها (و) علم اختصاص الإجماع (بالمسلمين) لأن الإسلام شرطاً في الاجتهاد المأخوذ في تعريفه

بالعوام من عدا المجتهدين من العلماء أو من العلماء وغيرهم أشكل التفصيل بين المشهور والخفي مطلقاً أو بالنسبة للعلماء لأن للعلماء خصوصاً مجتهد المذهب والفتوى من الأهلية التامة لإدراك الخفيات ما لا يخفى. وإن أريد بهم عن عدا العلماء كما يدل عليه بعض كلماتهم كقول المصنف في شرح المنهاج نقلاً عن القاضي إذ لو قلنا إن خلاف العوام يقدر في الإجماع مع أن قولهم ليس إلا عن جهل أفضى هذا إلى اعتبار خلاف من يعلم أنه قال من غير أصل اه. أشكل اعتبارهم دون من عدا المجتهدين من العلماء بل هم أولى بالاعتبار. وقد يختار الأول ويجاب بأن من الخفيات ما لا يصلح له الصلاحية المعتبرة إلا المجتهدون وفيه نظر^(١).

قوله: (بمعنى إطلاق أن الأمة أجمعت الخ) هو راجع للقولين معاً ولهذا عبر غيره بقوله «وعلى كلا القولين ليس معنى اعتبار وفاقهم أن قيام الحجة يفتقر إلى ذلك» الخ. قوله: (لأن الإسلام شرط في الاجتهاد المأخوذ في تعريفه) أقول فيه أمران: الأول أنه قد يوجه بأن كلام المصنف الآتي في باب الاجتهاد يفيد اعتبار الإسلام في الاجتهاد لأنه اعتبر فيه معرفة متعلق الأحكام من كتاب وسنة، وما يتعلق بذلك كمعرفة الناسخ والمنسوخ وهذا لا يتصور في الكافر إذ لا يعتقد حقية الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الأحكام منهما؟ ولا ينافي ذلك ما دل عليه كلامه في مسألة المصيب في العقلية واحد من تحقق الاجتهاد في الكافر لأنه بمعنى آخر غير ما قرره أولاً مما هو المعتبر في الأحكام الشرعية. فإن قلت: بل يتصور في الكافر اعتقاد حقية الكتاب والسنة لكن بالنسبة إلى غيره كمن يخص رسالته بالعرب من غيرهم، وكذا بالنسبة له أيضاً من كفر بإنكار رسالته بلسانه دون قلبه أو بنحو ليس الغيار. قلت: اعتقاد الكفار ساقط الاعتبار لكفره فهو بمنزلة العدم ألا ترى أن إخباره ساقط الاعتبار لكفره وإن تدين وتحرز عن الكذب على أن لنا أن نقول المراد باتفاق المجتهدين على الحكم الذي هو معنى الإجماع اتفاهم على ثبوته في حقهم وحق غيرهم، وهذا لا يتصور ممن يعتقد تخصيص الرسالة إذ لا يمكن أن يأخذ من الكتاب أو السنة حكماً يتعلق به كغيره. فإن قلت: يكفي في تحقق صفة الاجتهاد قدرة الاستنباط من الكتاب والسنة بفرض حقيتهما عنده وهذا متصور في حق الكافر. قلت:

(١) هنا يفاض أربعة أسطر بخط المصنف.

(فخرج من تكفّره) ببديّته فلا عبرة بوفاقه ولا خلافه (و) علم اختصاصه (بالعدول إن كانت العادلة ركناً) في الاجتهاد (وعلمه) أي عدم الاختصاص بهم (إن لم تكن) ركناً في الاجتهاد وهو الصحيح كما سيأتي في بابه. فحصل بما ذكر أن في اعتبار وفاق الفاسق قولين وزاد عليهما قوله (وثالثها) أي الأقوال (في الفاسق يعتبر) وفاقه (في حق نفسه) دون

أما أولاً فقدرة الكافر ساقطة الاعتبار شرعاً في الشرعيات. وأما ثانياً فلو كفت القدرة على سبيل الفرض لم يشترط معرفة متعلق الأحكام مطلقاً لوجود القدرة بفرض تلك المعرفة، وكلامهم صريح في خلاف ذلك فليتأمل. وحيث يندفع ما أورده الكمال وشيخ الإسلام هنا. وأما ما قاله من أن الأولى أن يقول لأن الإسلام شرط في المجتهد أي في قبول قوله، فلا يخفى ضعفه في مراد المصنف لأنه على هذا التقدير لا يكون الاختصاص بالمسلمين معلوماً من التعريف كما هو ظاهر على أنه ينتقض بالفاسق فإنه يعتبر وفاقه وينعقد إجماعه مع أنه لا يقبل قوله فليتأمل. والثاني قال الزركشي: ولا يبعد أنه إذا كان الإجماع في أمر دنيوي أنه لا يختص بالمسلمين اهـ. قوله: (إن كانت العدالة ركناً في الاجتهاد) قال شيخ الإسلام: الأولى في المجتهد لأنه المأخوذ في تعريفه على وجه ويأتي فيه ما مر آنفاً اهـ. أقول: وجه أن الأولى ما ذكر أن العدالة على القول باشتراطها شرط في المجتهد لا في الاجتهاد فلم يعلم من التعريف الاختصاص بالعدول على هذا القول. ويرد على هذا الأولى أنه لا يوافق مقصود المصنف لأنه حيث لا يكون الاختصاص بالعدول معلوماً من التعريف، بل الوجه أن سياق المصنف الآتي في كتاب الاجتهاد دال على أن من يعتبر العدالة لا يتحقق عنده الاجتهاد المعترف شرعاً الذي تترتب عليه الأحكام على وفق ما اقتضاه كلامه هنا، فما قاله الشارح هو الصواب فليتأمل. وقوله «ويأتي فيه ما مر آنفاً» إشارة إلى ما ذكره قبل من السؤال والجواب بقوله «لا يقال الخ». هذا ويمكن أن يجاب^(١).

قوله: (إن في اعتبار وفاق الفاسق قولين) قال شيخنا الشهاب: أي وأرجحهما الاعتبار، ثم لا يخفى أنه لو كان الذي وجد من المجتهدين فسقة وأجمعوا على شيء لا يكون ذلك حجة على غيرهم ولا يضر في ذلك اعتبار موافقتهم للعدول المجتهدين لأن الحجة بقول العدل وإن اعتبر موافقه غيره اهـ. وأقول: فيه نظر ظاهر لأن الإجماع الذي هو الحجة هو الاتفاق المتعلق بقول العدل وقول غيره، فكما لم يقبل قول غيره مع انفراده لا يقبل مع اجتماعه فلم يثبت الاتفاق الذي هو الحجة فكيف ثبت الحجية عند الاجتماع ولا تثبت عند الانفراد، بل كلام المصنف صريح في أن لو لم يوجد من المجتهدين إلا الفسقة كان اتفاقهم إجماعاً يحتج به، ألا ترى إلى قوله «وعدمه» أي عدم اختصاص الإجماع بالعدول إن لم تكن أي العدالة ركناً فإنه لا

(١) هنا يباض مقدار أربعة أسطر.

غيره فيكون إجماع العدول حجة عليه إن وافقهم وعلى غيره مطلقاً (ورابعها) أي الأقوال يعتبر وفاقه (إن بين مأخذه) في مخالفته بخلاف ما إذا لم يبينه إذ ليس عنده ما يمنعه عن أن يقول شيئاً من غير دليل (و) علم (أنه لا بد من الكل) لأن إضافة مجتهد إلى الأمة يفيد العموم (وعليه الجمهور) فتضر مخالفة الواحد وثانيها أي الأقوال (يضر الاثنان) دون الواحد (وثالثها) يضر (الثلاثة) دون الواحد والاثنين (ورابعها) يضر (بالغ) عدد التواتر دون من لم يبلغه إذا كان غيرهم أكثر منهم (وخامسها) يضر مخالفة من خالف (إن ساخ الاجتهاد في مذهبه) بأن كان للاجتهاد فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول فإن لم يسخ كقوله بجواز ربا الفضل فلا تضر مخالفته (وسادسها) تضر مخالفة من خالف ولو كان واحداً (في أصول الدين) لخطره دون غيره من العلوم (وسابعها لا يكون) الاتفاق مع مخالفة البعض (إجماعاً بل) يكون (حجة) اعتباراً للأكثر (و) علم (أنه) أي الإجماع (لا يختص بالصحابة) لصدق مجتهد الأمة في عصر غيرهم (وخالف الظاهرية) فقالوا يختص بهم لكثرة غيرهم كثرة لا تنضبط فيبعد اتفاقهم على شيء (و) علم (عدم انعقاده في حياة النبي ﷺ) من قوله بعد وفاته. ووجهه أنه إن وافقهم فالحجة في قوله وإلا فلا اعتبار بقولهم دونه (و) علم (إن التابعي المجتهد) وقت اتفاق الصحابة (معتبر معهم) لأنه من مجتهدي الأمة في عصر (فإن نشأ بعد) بأن لم يصر التابعي مجتهداً إلا بعد اتفاقهم (فعل الخلاف) أي فاعتبار وفاقه لهم مبني على الخلاف في (انقراض العصر) إن اشترط اعتبار وإلا فلا وهو الصحيح (و) علم

معنى لنفي اختصاصه بالعدول إلا تحققه بمجرد اتفاق الفسقة، ولا ينافي ذلك عدم قبول قول الفاسق فكيف يثبت في حق غيرهم حتى يتأتى العمل به إذ يمكن العلم باتفاقهم بغير إخبارهم كقرائن قطعية تفيد ذلك وإخبارهم إذا بلغوا عدد التواتر فليتأمل. قوله: (إذ ليس عنده ما يمنعه) أي وهو العدالة. قوله: (إذا كان غيرهم أكثر منهم) هذا القيد لا يفيد التثنية ولضعف هذا القول لم يعتن المصنف بتمام تحريره وسهل ذلك أن في المفهوم تفصيلاً. قوله: (ولو كان واحداً) قال شيخنا الشهاب: انظر لم زاد هذا هنا دون ما قبله. وأقول: أي وهو الخامس إذ الأول صرح فيه بذلك وما بينهما لا يتصور فيه ذلك، ويمكن أن يجاب بأنه ذكر في الخامس ما يغني عن ذلك وهو تمثيله بقوله «كقول ابن عباس الخ» إذ لولا أنه تضر مخالفته وحده على هذا القول ما صح التمثيل إلا على سبيل الفرض وهو خلاف الظاهر. قوله: (وسابعها لا يكون إجماعاً) عبر بعضهم بأنه لا يسمى إجماعاً فيحتمل أنه مراد المصنف، ويحتمل وهو ظاهر عبارته أو صريحها أنه إنما أراد نفي حقيقة الإجماع أيضاً. قوله: (إن وافقهم) قتل شيخ الإسلام كالكمال: بقول أو فعل أو تقرير وإن كان قوله فالحجة في قوله يوهم أن ذلك في القول فقط. وأقول: يمكن أن يراد بالقول الرأي وهو حاصل بالقول وغيره أو القدر المشترك بعموم المجاز أو التمثيل.

(إن إجماع كل من أهل المهينة) النبوية (وأهل البيت) النبوي وهم فاطمة وعلي والحسن

قوله: (وإن إجماع كل من أهل المدينة إلى قوله غير حجة) فيه أمور: الأول أنه اعترض عليه بأن عدم الحجية لم يعلم من الحد وإنما الذي علم منه عدم الكون إجماعاً وهو أعم من عدم الحجية. ويمكن أن يجاب بأن المراد من الحد مع ضمنية وهي إما أن الأصل عدم الحجية إلا ما صرح في الكتاب بحجيته ولم يصرح فيه بحجية ما عدا الإجماع مما ذكر، فإذا علم من التعريف انتفاء الإجماع عما ذكر علم منه أيضاً انتفاء الحجية للأصل المذكور. وإما أنه ذكر في مواضع تقدمت وتأتي ما يفيد عدم حجية المذكورات كقوله السابق في مسألة يجب العمل به في الفتوى والشهادة وقوم فيما عمل الأكثر بخلافه والمالكية أهل المدينة فإن ذلك يفيد تصحيح عدم حجية اتفاق الأكثر وهو شامل لأهل الحرمين وأهل المصرين وعدم حجية اتفاق أهل المدينة. وكقوله فيما سيأتي في باب الاستدلال في مسألة الصحابي «وقيل قول الشيخين فقط وقيل الخلفاء الأربعة» فإنه يفيد تصحيح عدم حجية قول الشيخين والخلفاء الأربعة. فإن قلت: فلا حاجة مع تلك المواضع إلى ما ذكره هنا لأنه يعلم من عدم حجيته الذي أفادته تلك المواضع أنه ليس إجماعاً وإلا كان حجة. قلت: لما كان للإجماع شروط فربما توهم إمكان تحقق جميعها في تلك المواضع وأن محل عدم الحجية فيها المستفاد في تلك المواضع ما لم تتوفر تلك الشروط وإلا ثبتت الحجية فنبه بما ذكره هنا على دفع ذلك التوهم. ثم رأيت شيخ الإسلام أجاب بأنه إنما عبر بما ذكره لغرض الاختصار في قوله وهو الصحيح في الكل مع توفيقه بالفرض لأن الإجماع يلزمه حجيته فإذا انتفى انتفت اه. وأقول: يرد عليه أن هذا إنما يفيد نفي حجيته من حيث كونه إجماعاً لا نفي حجيته على الإطلاق. لا يقال يجوز أن يكون المراد هنا نفي الحجية من حيث كونه إجماعاً، وأما نفي الحجية من غير هذه الحثية فمستفاد من المواضع الأخر فلا إشكال أصلاً لأننا نقول: الاستدلال لمقابل الصحيح بما ذكره الشارح صريح في أن الكلام هنا في الحجية على الإطلاق.

ويمكن أن يجاب عنه بأن مراده وإن قصرت عنه عبارته أنه إذا انتفى الإجماع انتفت حجيته من حيث كونه إجماعاً لانتهائه وحجيته مطلقاً لأن الأصل عدم الحجية من جهة أخرى. فقوله «فإذا انتفى انتفت» أي حجيته أي والأصل عدم حجية أخرى. الثاني أنه لا حاجة مع قوله «أهل المدينة وأهل الحرمين» لما بينهما لأنه بعض كل منهما فإذا انتفت الحجية عن الكل انتفت عن البعض بالأولى، بل لا حاجة أيضاً لذكر أهل المدينة مع ذكر أهل الحرمين لأن الأول بعض الثاني، ولا لذكر الشيخين مع ذكر الخلفاء الأربعة لذلك أيضاً. ويمكن أن يجاب بأنه لما قيل بحجية كل واحد من المذكورات بخصوصه ناسب الاعتناء بنفي كل واحد صريحاً ليقع الرد على كل قائل بخصوصه. الثالث استدلال ابن الحاجب للمقول بأن إجماع أهل المدينة حجة بعد أن فسروهم بالصحابة والتابعين بقوله إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك بما منه أنهم أعرف بالوحي والمراد منه لسكنهم محل الوحي، وقد يؤخذ منه أن المراد بهم الصحابة

والحسين رضي الله عنهم (والمخلفاء الأربعة) أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم (والشيخين) أبي بكر وعمر (وأهل الحرمين) مكة والمدينة (وأهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة) لأنه اتفاق بعض مجتهدي الأمة لا كلهم (وإن الإجماع (المنقول بالأحاد حجة) لصدق التعريف به (وهو الصحيح في الكل) وقيل إن الإجماع في الأخيرة ليس بحجة لأن الإجماع قطعي فلا يثبت بخبر الواحد. وقيل فإنه بما قبل الأخيرة من الست حجة. أما في الأولى فلحديث الصحيحين «إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصح طيبتها»^(١) والخطأ خبث فيكون منتفياً عن أهلها. وأجيب بصدوره منهم بلا شك لانتفاء عصمتهم فيحمل الحديث

الذي استوطنوا المدينة حياته ﷺ وإن استوطنوا غيرها بعده، والتابعين الذين استوطنوها مدة يطلع فيها على الوحي والمراد منه بمخالطة أهلها الذين شاهدوا ذلك، وهذا يقتضي أن تابع التابعين الذين سكنوا المدينة مع التابعين الموصوفين بما ذكر مدة يطلعون فيها على ما ذكر كذلك لكنه خلاف تقييده بالصحابة والتابعين كما تقدم اللهم إلا أن يكون للغالب. وبالجملة فيحتمل أن لا يتقيد الحكم بالساكنين بخصوص بيوت المدينة بل يشمل النازلين حولها في نحو قباء والعوالي إذا كان لهم تردد على المدينة بحيث يطلعون معه على الوحي وما يتعلق به. ثم رأيت القرافي قال في شرح المحصول بعد كلام قرره ما نصه: وعلى كل تقدير فلا عبارة بالمكان بل لو خرجوا من هذا المكان إلى مكان آخر كان الحكم على حاله، فهذا سر هذه المسألة عند مالك لا خصوص المكان، بل العلماء مطلقاً خصوصاً أهل الحديث يرجحون الأحاديث الحجازية على العراقية حتى يقول بعض المحدثين: إذا تجاوز الحديث الحرة انقطع نخاعه. وسببه أنه مهبط الوحي فيكون الضبط فيه أيسر وأكثر، وإذا بعدت الشقة كثر الوهم والتخليط فلو خرج أولئك الرواة بجملتهم وسكنوا غير الحجاز كان الأمر بحاله لم يحصل فيه خلل، وبهذا يندفع كثير من الأسئلة مع المسألة كاستشكاله الفرق بينه وبين قول النبي عليه الصلاة والسلام، إذا خرج من موضعه فإننا نلتزم التسوية في أن الأمرين حجة في جميع المواطن اه. ورأيت الإسنوي عبر بقوله ذهب الإمام مالك إلى أن إجماع أهل المدينة حجة أي إذا كانوا من الصحابة والتابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب اه. فليتأمل. قوله: (لانتفاء عصمتهم) قال شيخنا الشهاب: هذا لا ثبت به المدعي اه. أقول: يعني لأن انتفاء العصمة إنما يستلزم إمكان الصدور والإمكان لا يقتضي الوقوع بالفعل. ويمكن أن يجاب بأنه لاحظ في الاستدلال العادة فإنها تقضي بوقوع الخطأ من غير المعصوم أو بأنه ليس المراد الاستدلال بانتفاء العصمة على وقوع الخطأ بل بيان علة صحة صدور الخطأ المتحقق، وأما العلم بتحقيقه فمن دليل آخر فكأنه قال: وأجيب بأن الخطأ

(١) رواه البخاري في كتاب فضائل المدينة باب ٢، ١٠. مسلم في كتاب البر حديث ٥٣. أبو داود في كتاب الجنائز

باب ١. النسائي في كتاب الحج باب ١٢ الموطأ في كتاب المدينة حديث ٤، ٥. أحمد في مسنده (٣٨٧/١)

على أنها في نفسها فاضلة مباركة. وأما في الثانية فلقوله تعالى ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣] والخطأ رجس فيكون متنفياً عنهم وهم من تقدم لما روى الترمذي عن عمر بن أبي سلمة أنه لما نزلت هذه الآية لف النبي ﷺ عليهم كساء وقال: هؤلاء أهل بيتي وخاصتي اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً^(١). وروى مسلم عن عائشة قالت: خرج النبي ﷺ غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود فجاء الحسن بن علي فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله معه ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله ثم قال: إنما يريد الله ليذهب الرجس عنكم أهل البيت

وقع منهم لا دلة دلت على وقوعه منهم وإنما صح وقوعه منهم لانتفاء عصمتهم فلم يقم بهم مانع الوقوع، ولا يخلو هذا عن حسن ودقة كما يدرك بالتأمل. ثم رأيت الكمال أول قوله بصدوره على معنى جواز صدوره اه. وعلى هذا فلا إشكال في الاستدلال لكن يرد عليه أن جواز الصدور لا يدل على عدم الحجية لاحتمال عدم الصدور، وقد يجاب بأنهم حينئذ كثيرهم فلا وجه لمزيتهم على غيرهم في ذلك فليتأمل. قوله: (وخاصتي) قال شيخنا الشهاب: يمنع صراحة الدليل في المدعي ولذا والله أعلم قال «وروى مسلم الخ» اه. وأقول: فيه نظر^(٢).

قوله: (ليذهب الرجس عنكم) قال شيخنا الشهاب: كذا في غالب النسخ وهو مخالف لنظم القرآن اه. قوله: (وأما في الثالثة فلقوله ﷺ عليكم بستي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي) لا يقال قد يستشكل الاستدلال بذلك بأنه إن أريد بسنة الخلفاء كل منهم فهو خلاف المدعي أو سنة الأربعة بمعنى ما اجتمعوا عليه، فهذا لم يعلم قبل انقراضهم فلم يعلم في زمن الأول منهم ولا الثاني والثالث إذ كونهم خلفاء لم يعلم من أول الأمر فلا يتأتى قبل انقراضهم اتباع ما اجتمع عليه الخلفاء الأربعة لأنا نقول: نختار الثاني ولا محذور في عدم تأتي اتباعهم قبل انقراضهم، ويكفي اتباعهم بعده على أنه يتأتى قبل انقراضهم وذلك في كل زمن آخرهم فيما وافق من قبله منهم عليه كما هو ظاهر. قوله: (إلا ستة أشهر مدة الحسن بن علي) قضيته أن الحسن رضي الله عنه من الخلفاء وهو كذلك ومن ثم قالوا: إنه آخر الخلفاء الراشدين بنص جده ﷺ ولي الخلافة بعد قتل أبيه بمبايعة أهل الكوفة فأقام بها ستة أشهر وأياماً. وقضيته أيضاً ما قال شيخنا الشهاب: اعتبار موافقة الحسن لهم اه. أي فيشكل بعدم عده فيهم في هذا القول إلا أن يوجه بقصر مدته واشتغاله فيها عن النظر. قوله: (في الثالثة والرابعة وأجيب بمنع انتفائه) أقول: لقاتل أن يقول لو اقتصر في الاستدلال في الأولى على قوله فقد حث على اتباعهم وذلك يستلزم أن قولهم حجة وإلا لم يصح اتباعهم وفي الثانية على قوله أمر بالاعتداء بهما فدل

(١) رواه الترمذي في كتاب المناقب باب ٦٠. أحمد في مسنده (٣٣١/١) (٢٥٩/٣).

(٢) بالأصول هنا بياض.

ويطهركم تطهيراً. (١) وأجيب بمنع أن الخطأ رجس والرجس قيل العذاب وقيل الإثم وقيل كل مستقذر ومستنكر. وأما في الثالثة فلقوله ﷺ عليه وسلم «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ» (٢).

رواه الترمذي وغيره وصححه وقال «الخلافه من بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً» (٣) أي تصير أخرجه أبو حاتم وأحمد في المناقب. وكانت مدة الأربعة هذه المدة إلا ستة أشهر مدة الحسن بن علي فقد حث على اتباعهم فينتفي عنهم الخطأ. وأجيب بمنع انتفائه. وأما في الرابعة فلقوله ﷺ «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» (٤) رواه الترمذي وغيره وحسنه. أمر بالاقْتداء بهما فينتفي عنهما الخطأ. وأجيب بمنع انتفائه. وأما في الخامسة والسادسة فلأن إجماع من ذكر فيهما إجماع الصحابة لأنهم كانوا بالحرمين وانتشروا إلى المصرين. وأجيب على تقدير تسليم ذلك بأنهم بعض المجتهدين في عصرهم على أن فيما ذكر تخصيص الدعوى بعصر الصحابة (و) علم (أنه لا يشترط) في المجمعين (عدد التواتر) لصدق مجتهدي الأمة بما دون ذلك (وخالف إمام الحرمين) فشرط ذلك نظراً للعادة (و) علم (أنه لو لم يكن) في العصر (إلا) مجتهد (واحد لم يحتج به) إذ أقل ما يصدق به اتفاق مجتهدي الأمة اثنان (وهو) أي عدم الاحتجاج به (المختار) لانتفاء الإجماع عن

على أن قولهما حجة وإلا لم يصح الاقتداء بهما لثم الاستدلال ولم يلاقه هذا الجواب، فأي حاجة إلى اعتبار انتفاء الخطأ في الاستدلال حتى توجه هذا الجواب فلي تأمل. قوله: (تخصيص الدعوى بعصر الصحابة) أقول: لا يخفى أنس التخصيص متحقق وإن كان ما ذكر يقتضي التخصيص بما قبل الانتشار بالنسبة لإجماع أهل الحرمين وبما بعده بالنسبة لإجماع أهل المصرين. قوله: (وإنه لو لم يكن في العصر إلا واحد لم يحتج به) اعتراض عليه بأن الذي علم انتفاء الإجماع لا انتفاء الحجية ولا يلزم من انتفائه انتفاؤها، ويجب بنظير ما تقدم في قوله «وإن إجماع كل من أهل المدينة الخ»، وأجاب شيخ الإسلام هنا بنظير ما أجاب به هناك مما مر بما فيه.

قوله: (وهو المختار وقيل يحتج به) ذهب الإمام واتباعه إلى هذا الثاني. قال الإسني: المحدود إنما هو الإجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد إذا لم يكن في العصر غيره

(١) رواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة حديث ٦١. أبو داود في كتاب اللباس باب ٥. أحمد في مسنده (٦/١٦٢).

(٢) رواه أبو داود في كتاب السنة باب ٥. الترمذي في كتاب العلم باب ١٦ ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ٦. أحمد في مسنده (٤/١٢٦).

(٣) رواه أحمد في مسنده (٥/٢٢٠، ٢٢١).

(٤) رواه الترمذي في كتاب المناقب باب ١٦، ٣٧. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١١. أحمد في مسنده (٥/٣٨٣).

الواحد (وقيل يمتنع به) وإن لم يكن إجماعاً لانحصار الاجتهاد فيه (و) علم (إن انقراض العصر) بموت أهله (لا يشترط) في انعقاد الإجماع لصدق تعريفه مع بقاء المجمعين ومعاصريهم. (وخالف أحمد وابن فورك وسليم) الرازي (فشرطوا انقراض كلهم) أي كل أهل العصر (أو غالبهم أو علمائهم) كلهم أو غالبهم (أقوال اعتبار العامي والنادر) هل

فإن الإمام وأتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف - يعني البيضاوي - بالاتفاق ينفيه، فإن الاتفاق إنما يكون من اثنين فصاعداً. نعم حكى الآمدي وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترجيح وإذا قلنا بالأول فتغير اجتهاده ففي الأخذ بالثاني نظر يحتاج إلى تأمل، وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده إلى خلافه اه. وأقول: قياس كونه حجة امتناع الأخذ بالثاني ومخالفة المجتهد الآخر بناء على عدم اشتراط انقراض العصر لأنه دليل شرعي استقر أمره فليتأمل. قوله: (بموت أهله) قال شيخنا الشهاب: لو قال «أو بعضهم» كان أولى لكنه مراد اه. وأقول: وجه ذلك أن مقابلة الأقوال المذكورة تقتضي أن يقول ما ذكر لأن نفي اشتراط موت الجميع لا يخالفه أي يناقضه اشتراط موت البعض كما في تلك الأقوال، لكن ما ذكره هو حقيقة انقراض العصر ويمكن أن يقال أراد بأهله أعم من كلهم وبعضهم. قوله: (وخالف أحمد وابن فورك وسليم إلى قوله أقوال اعتبار العامي والنادر) قال الكمال: ظاهره أن الأقوال الأربعة لهؤلاء الثلاثة إما على معنى أن يكون كل واحد نقل عنه كل من الأقوال الأربعة، وأما على معنى أن كل واحد قائل بقول منها، ومنهم من نقل عنه مع ما قال من الثلاثة القول الرابع وكلاهما غير سديد إذ لا نقل يساعده بل النقل بخلافه إذ المعروف نقل ذلك عن هؤلاء الثلاثة وغيرهم الخ. وأقول: ما قال إنه ظاهر كلام المصنف بأحد المعنيين لم يقم على رده عقل ولا نقل والمصنف ثقة له من سعة الاطلاع ما هو معروف مشهور فلا التفات إلى المنازعة فيه بلا حجة صحيحة واضحة. وأما قوله «إن لا نقل يساعده» فلا التفات إليه لأنه مجرد دعوى بحسب اطلاعه. وأما قوله «بل النقل بخلافه إذ المعروف الخ» فهو ممنوع إذ ما ساقه من المعروف لا يناهض أن هؤلاء الذين اقتصر المصنف على النقل عنهم اختلفوا على هذه الأقوال بأحد المعنيين اللذين بينهما كما لا يخفى على التأمل فيما حكاه. ثم قال الكمال: واعلم أن مشروطي الانقراض قائلون بحجية الإجماع قبله لكن لو رجع راجع أو حدث مخالف كان ذلك عندهم قادحاً في الإجماع، فالانقراض في الحقيقة شرط لانعقاده دليلاً مستقراً الحجية كغيره من الأدلة لا لأصل انعقاده حجية اه. وأقول: يمكن عمل كلام المصنف على ما يوافق ذلك بأن يراد به أنه لا يشترط الانقراض في انعقاده على الإطلاق لا في حق المجمعين فيمتنع رجوعهم ورجوع بعضهم، ولا في حق غيرهم فتمتنع مخالفته خلافاً للمذكورين فإنه يشترط عندهم الانقراض في حقهم على الإطلاق، ولهذا جاز الرجوع والمخالفة عندهم قبل الانقراض. ففي الحقيقة لم يحصل على قول هؤلاء إلا انعقاده في الجملة لا على الإطلاق بخلاف قول المصنف فإنه حصل عنده

يعتبران أو لا يعتبران كما تقدم أو يعتبر العامي دون النادر أو العكس كما يستفاد من جمع المسألتين فيبني على الأولين الأول والرابع، وعلى الأخيرين الثاني والثالث، واستدلوا على اشتراط الانقراض في الجملة بأنه يجوز أن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده الأول فيراجع

الانعقاد على الإطلاق، على أنه يمكن أن يقال: المراد بانعقاد الإجماع كونه بحيث يمنع الرجوع والمخالفة فلا يرد عليه ما ذكر بوجه لأن الانعقاد بهذا المعنى غير ثابت على قول هؤلاء فلا إشكال في نسبة المخالفة إليهم. غاية الأمر أن الخلاف في اشتراط ما ذكر في انعقاده لا في نفسه ولم يصرح بذلك لوضوحه.

قوله: (فشرطوا انقراض كلهم) أي حتى العوام. وأقول: قد يرد عليه أنه يلزم أن لا يتصور وجود إجماع يعلم به لأن اشتراط الانقراض يقتضي اشتراط موافقة الحادث قبل الانقراض والوجود لا يخلو عن حادث وانقراض جميع من في العالم بحيث لا يبقى أحد لا يتصور قبل القيامة، ولو تصور بطلت فائدة الإجماع إذ أبعد انقراض الجميع لا يتصور العلم به لفقد من يعلم به اللهم إلا أن يوجد خلق جديد بعد الانقراض. ويمكن أن يجاب بأن هذا القائل وإن اعتبر موافقة الحادث من المجتهدين قبل الانقراض لا يعتبر موافقة الحادث من العوام فلا إشكال لجواز أن ينقراض جميع المجتهدين دون العوام ثم يحدث المجتهدون فيلزمهم كغيرهم العمل بالإجماع، أو بأنه أعني هذا القائل إنما يشترط انقراض المجمعين دون الحادث وإن اعتبر موافقته لهم قبل انقراضهم، فإذا انقراض المجمعون لزم الإجماع وإن بقي الحادثون فليتأمل. قوله: (أو غالبهم) أقول: حاصل هذا أنه يغتفر عدم موافقة النادر من المجتهدين بدليل ما ذكره الشارح من بناء هذا على اعتبار العامي دون النادر لكن الظاهر أنه لا فرق بين كونه من المجتهدين أو من العوام لأنه إذا اغتفر عدم موافقة النادر من المجتهدين فاغتنار عدم موافقة النادر من العوام أولى. وأن المراد بالنادر ما اغتفر في الأقوال السابقة المقابلة للجمهور، فالمراد به الواحد على أول تلك الأقوال وهكذا. وقضية ذلك أنه لا يغتفر عامي وعالم على الأول المذكور فليتأمل. وظاهر أنهما يغتفران على ثانيهما لأنه إذا اغتفر عليه المجتهدان فالمجتهد والعامي أولى. قوله: (أو علمائهم كلهم أو غالبهم) أقول: لا يخفى عدم تصور هذا الثاني إذا انحصر العلماء في اثنين فحينئذ يعتبر على هذا انقراضهما. قوله: (في الجملة) لعل معناه مع قطع النور عن خصوص واحد من الأقوال فيشمل الجميع. لا يقال بل هو إشارة إلى أن جواز أن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده الأولى فيرجع عنه لا يندفع على القول باعتبار انقراض غالب أهل العصر والقول باعتبار انقراض غالب علمائهم لأن من لم يشترط انقراضه على هذين القولين وهم من عدا الغالب يجوز أن يطرأ لهم ما ذكر فيرجعوا لأننا نقول: هذا غلط منشؤه العقلة عن أن من اشترط انقراضه في هذه الأقوال هو من يشترط وفاقه فلا يضر أن غيره يرجع قبل انقراضه أو بعده. نعم يمكن أن يكون فيه - أعني قوله في الجملة - إشارة إلى عدم جريان هذا الدليل على القول باعتبار انقراض

عنه جوازاً بل وجوباً. ولجيب بمنع جواز الرجوع عنه للإجماع عليه (وقيل يشترط) الانقراض (في) الإجماع (السكوتي) لضعفه بخلاف القولي وسيأتي (وقيل) يشترط الانقراض (إن كان فيه) أي في المجمع عليه (مهلة) بخلاف ما لا مهلة فيه كقتل النفس واستباحة الفرج إذ لا يصدر إلا بعد إمعان النظر (وقيل) يشترط الانقراض (إن بقي منهم) أي من المجمعين (كثير) كعدد التواتر بخلاف القليل إذ لا اعتبار به، فالمشترط حيثئذ انقراض ما عدا القليل (و) علم (أنه لا يشترط) في انعقاد الإجماع (تمادي الزمن) عليه لصدق تعريفه مع انتفاء التمادي عليه كأن مات المجمعون عقبه بخرور سقف أو غير ذلك (وشرطه) أي التمادي (إمام الحرمين في) الإجماع (الظني) ليستقر الرأي عليه كالقطعي وسيأتي التمييز بينهما (و) علم (إن إجماع) الأمم (السابقين) على أمة محمد ﷺ (غير حجة) في ملته حيث

جميع أهل العصر بالنسبة للعوام إذ لا يتصور في حقهم جواز الطرو والرجوع المذكورين. قوله: (بخلاف القولي) أقول: قد يقال غير السكوتي لا ينحصر في القولي فلم اقتصر عليه وعبارة العضد وقيل يشترط في السكوتي دون غيره اهـ. قوله: (إن كان فيه مهلة) أي بأن يمكن استدراكه.

قوله: (بخلاف ما لا مهلة فيه) أي بأن لا يمكن استدراكه. قال الكمال: والظاهر أن المرجع في الزمن الذي يعد التأخير فيه مهلة العرف كما ضبط فيه في المنحول تمادي الزمن بعد انعقاد الإجماع اهـ. وأقول: في صحة هذا الكلام نظر ظاهر إذ ليس المراد بالمهلة التأخير بل إمكان الاستدراك. فالعنى أن المجمع عليه إن كان بحيث يمكن استدراكه لو رجعوا عما أجمعوا عليه اشترط الإنقراض، وإن كان بحيث لا يمكن استدراكه لو رجعوا لم يشترط. والحاصل أنه إن كان ما أجمعوا عليه لو عمل به أمكن استدراكه لو رجعوا كغرم زيد لعمرو مثلاً اشترط الانقراض وإلا كالقتل لم يشترط ولا معنى مع ذلك للضبط الذي كره فتأمله. قوله: (كقتل النفس الفج) لا يخفى أن المجمع عليه جواز القتل مثلاً وإباحة الفروج بمعنى كونها مباحة لا نفس القتل، واستباحة الفروج بمعنى إتيانها معتقداً بإباحتها وحيثئذ فهلا عبر بقوله كاستباحة القتل والفروج وكأنه إنما عبر بما ذكره لأنه الذي لا يمكن استدراكه في الحقيقة فليتأمل. قوله: (كعدد التواتر) قال الكمال: يوهم أنه ليس الضابط عدد التواتر على هذا القول مع أن المعروف في حكايته الضبط بعدد التواتر اهـ. لا يقال للشارح أن يريد بعدد التواتر أقل ما يصلح له لأننا نقول: هذا إنما يصحح الإتيان بكاف التمثيل ولا يدفع إيهام أن ما دون الأقل من الكثير أيضاً إلا أن يقال في التمثيل به إشعار بعدم كفاية ما دونه وإلا لثل به كما هو الأولى على هذا التقدير. قوله: (فالمشترط حيثئذ انقراض ما عدا القليل) قال شيخنا الشهاب: لا يقال هذا يتحد مع قوله الذي مر «أو غالبهم» لأننا نقول: لا يلزم من الكثرة المشترط انقراضها هنا أن تكون

أخذ أمته في التعريف (وهو الأصح) لاختصاص دليل حجبية الإجماع بأمته كحديث ابن ماجه وغيره «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة» وقيل إنه حجة بناء على أن شرعهم لنا وسيأتي الكلام فيه (و) علم (أنه) أي الإجماع (قد يكون عن قياس) لأن الاجتهاد المأخوذ في تعريفه لا بد له من مستند كما سيأتي والقياس من جمله (خلافاً لما منع جواز ذلك) أي الإجماع عن قياس (و) مانع (وقوعه مطلقاً أو في) القياس (الحقيقي) دون الجلي وسيأتي التمييز بينهما، والإطلاق والتفصيل راجعان إلى كل من الجواز والوقوع ووجه المنع في الجملة أن القياس لكونه ظنياً في الأغلب تجوز مخالفته لأرجح منه فلو جاز الإجماع عنه لجاز مخالفة الإجماع. وأجيب بأنه إنما يميز مخالفة القياس إذا لم يجمع على ما ثبت به وقد أجمع على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى إراقة نحو الزيت إذا وقعت فيه فأرة قياساً على السمن (و) علم (إن اتفاقهم) أي المجتهدين في عصر (على أحد القولين) لهم (قبل استقرار الخلاف) بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق (جائز ولو) كان الاتفاق (من الحوادث بعلمهم) بأن ماتوا ونشأ غيرهم فإنه يعلم جوازه أيضاً لصدق تعريف الإجماع على كل من

غالبه، فلو كانوا ثلاثة آلاف مثلاً وانقرض منهم ألفان وبقي ألف فلم يتحقق الشرط هنا لمكان الكثرة وتحقق على القول السابق لانقراض الغالب اهـ.

قوله: (إن اتفاقهم على أحد القولين) لو مات القائلون بأحد القولين فهل يصير القول الآخر مجموراً عليه لاتفاق أصحابه عليه ولم يبق مخالف لهم فيه أو لا؟ فيه نظر ويظهر أنه لا يصير بمجرد الموت بل لا بد من تجديد نظر الباقيين في قولهم ونفي القول الآخر، ثم رأيت الإمام وأتباعه صرحوا بالأول. وعبارة الإمام المسألة الخامسة: أهل العصر إذا انقسموا إلى قسمين ثم مات أحد القسمين صار قول الباقي إجماعاً لأن بالموت ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الإجماع. وكذا القول إذا انقسم إلى قسمين ثم كفر أحدهما فإنه يصير قول الثاني حجة اهـ. ورأيت القرافي نازعه في صورة الموت فقال: قلنا ينبغي أن يتخرج هذا على أن قول الميت هل هو معتبر أم لا؟ فإن قلنا معتبر لا يكون الباقي إجماعاً، وإن قلنا غير معتبر صار الثاني إجماعاً اهـ. وسكت عن صورة الكفر. وعبارة الإسنوي في شرح المنهاج: إذا اختلف أهل العصر على قولين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو ارتدت - كما قاله في المحصول - فإنه يصير قول الباقيين حجة لكونه قول كل الأمة وهذا هو الذي جزم به الإمام وأتباعه وصرحوا بكونه إجماعاً أيضاً، وهو يؤخذ من تعليل المصنف. وذكر ابن الحاجب هذه المسألة في أثناء اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول وحكى عن الأكثرين أنه لا يكون إجماعاً، وذكر الآمدي نحوه أيضاً. قوله: (ولو كان الاتفاق من الحوادث بعلمهم) قال شيخنا الشهاب: يلزم أن يصير المعنى ولو كان الاتفاق منهم من الحوادث بعضهم كما هو قضية الغاية وهو فاسد. ويجاب بأن «لو شرطية لا غائية وجواب الشرط قوله «فإنه يعلم الخ» اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب أيضاً بأن

هذين الاتفاقين. ووجه الجواز أن يجوز أن يظهر مستند جلي يجتمعون عليه، وقد أجمعت الصحابة على دفته ﷺ في بيت عائشة بعد اختلافهم الذي لم يستقر (وأما) الاتفاق (بعده) أي بعد استقرار الخلاف منهم هو قيد للاتفاق المقدر (فمنعه الإمام) الرازي مطلقاً (وجوزه الأمدى مطلقاً وقيل) يجوز (إلا أن يكون مستندهم) في الاختلاف (قاطعاً) فلا يجوز حذراً من إلغاء القاطع، واحتج المانع بأن استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الأخذ بكل من شقي الخلاف باجتهاد أو تقليد فيمتنع اتفاقهم بعد على أحد الشقين. وأجاب المجوز بأن تضمنه ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين فإذا وجد فلا اتفاق قبله والخلاف مبني على أنه لا يشترط انقراض العصر فإن اشترط جاز الاتفاق مطلقاً قطعاً، وفيما نسبة المصنف إلى الإمام والأمدى انقلاب والواقع أن الإمام جوز والأمدى منع (وأما) الاتفاق (من غيرهم) أي من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بأن ماتوا ونشأ غيرهم (فالأصح) أنه (ممتنع إن طال الزمان) أي زمان الاختلاف إذ لو انقذح وجه في سقوطه

قوله «اتفاقهم على حذف المضاف» أي جنس اتفاقهم وهو اتفاق أهل العصر من المجتهدين وهذا يشمل اتفاق الحادئين. قوله: (إلا أن يكون مستندهم قاطعاً) أقول: فيه تأمل لأنه إن كان المراد قاطع الدلالة أشكل عليه أن قاطع الدلالة لا يجوز مخالفته فكيف يتأتى كونه مستنداً لخلاف أي المخالفة، وإن كان المراد قاطع المنز أشكل الاحتجاج بقوله «حذراً من إلغاء القاطع» إذ الغاؤه من حيث مدلوله وهو ظني لا يمتنع إلغاؤه، وقد يختار الأول ولا مانع من مخالفة قاطع الدلالة نظراً لإمكان معارضته لظنية ثبوته وهذا مما يظهر به وجه الصحيح وورود الإشكال على احتجاج هذا القول فليتأمل. قوله: (فلا اتفاق قبله) قال شيخنا الشهاب: لو قال بدله وقته كان بينا اه. وأقول: لأن الاتفاق قبله ثابت قطعاً. وقد يجاب بحمل كلامه على أن المراد فلا اتفاق قبله تمتنع مخالفته، أو بأن باتفاقهم على أحد الشقين يتبين به عدم تحقق اتفاقهم على جواز الأخذ المذكور وإلا لم ينفقوا على أحد الشقين، وهذا ظاهر عبارة الشارح ولا مانع منه في عقل أو نقل.

قوله: (والخلاف مبني على أنه لا يشترط انقراض العصر فإن اشترط جاز الاتفاق مطلقاً قطعاً) هذا قد يشكل بالقول الأخير إذ إلغاء القاطع محذور مطلقاً إلا أن يريد بالخلاف غير هذا القول، أو يلتزم هذا القائل أن إلغاء القاطع إنما يحذر عند الانقراض لتبين أمره بخلافه عند عدم الانقراض لاحتمال أن يتبين الخطأ في قطعته. قوله: (وأما من غيرهم فالأصح ممتنع إن طال الزمان) فإن قلت: هذا يرد على المصنف حيثد لأنه علم من التعريف جواز هذا أيضاً قلت: قد يقال لا يرد لأنه فهم من التعريف أمران: إن هذا إجماع وأنه جائز ولا إشكال في الأول لأنه إجماع وإن كان ممتنعاً والتعريف يشمل الأفراد الممتعة أيضاً. وكذا الثاني لأنه مستثنى مما دل عليه التعريف من الجواز بقريئة هذا الكلام. فإن قلت: الاستثناء من التعريف لا يناسب مقام التعريف قلت: قد يقال لما كان الجواز والامتناع مما لا يقصد بالذات من التعريف ناسب

لظهر للمختلفين بخلاف ما إذا قصر فقد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم . وقيل يجوز مطلقاً

التسامح فيه بأمثال ذلك فليتأمل . قوله : (بأن ماتوا ونشأ غيرهم) أقول : ليس هذا تفسير الاستقرار الخلاف ما قد يتوهم لأنه ينافيه قول المصنف السابق «ولو من الحادث بعدهم مع فرضه فيما قبل الاستقرار» بل هو تصوير للحالة التي يتأتى بها الاتفاق من غيرهم بعد استقرار الخلاف لأن الاتفاق من غيرهم بعد الاستقرار كما يتوقف على طول الزمان بعد اختلافهم يتوقف على موتهم كما لا يخفى . قوله : (بخلاف ما إذا قصر) أي فيجوز قطعاً . وهذا ظاهر كلامه بل صريحه وينبغي جريان مثله في مسألة الإمام والآمدي السابقة أعني ما إذا كان الاتفاق منهم بعد استقرار الخلاف أي فيستثنى من ذلك ما إذا قصر الزمن فيجوز اتفاقهم قطعاً بل هو أولى من مسألتنا يدل على الأولوية الغاية في قول المتن السابق «ولو من الحادث بعدهم» فكان من حقه أن يقيد مسألة الإمام والآمدي بطول الزمن . كذا قال شيخنا الشهاب . وأقول : ما قاله محتمل احتمالاً قوياً ولا ينافي ذلك أن استقرار الخلاف مضبوط بطول الزمن أيضاً لما سيأتي آنفاً . ويحتمل أن يفرق بين المسألتين بما قد يشير إليه توجيه الشارح هنا الجواز عند القصر بأنه قد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم والجواز مطلقاً بجواز ظهور سقوط الخلاف لغير المختلفين .

وحاصله أنه قد يظهر في القول لغير صاحبه ما لا يظهر له كما جرت العادة بذلك ، ولهذا جرت أيضاً بمرض القائل قوله على غيره لينظر فيه بل قد لا يثق بقوله إلا بعد عرضه على غيره فلذا جرى المنع في المسألة السابقة عند القصر أيضاً بخلافه في هذه . وعلى هذا فلا يرد على هذا الفرق أن مقتضاه أن الجواز في حق غيرهم أولى منه في حقهم وهو عكس ما دلت عليه المبالغة في كلام المصنف فيما قبل الاستقرار وإما لإمكان الفرق بين الحالتين بأنه في حالة استقرار الخلاف قد طال الزمن فقوي احتمال أن يظهر لغيرهم ما لا يظهر لهم بخلاف حالة عدم الاستقرار لأنه لم يطل الزمن فلم يقول ذلك الاحتمال فرجح جانبهم بكونهم قد خاضوا في الواقعة ، فهم باعتبار هذه الجهة التي لم يعارضها جهة أخرى أقرب إلى الاطلاع على ما فيها . وإما لإمكان أن يسوي بينهما ويحمل قوله «ولو من الحادث» على مجرد دفع التوهم دون الإشارة إلى الأولوية . والحاصل أن ما بحثه الشيخ محتمل وليس بلازم فليتأمل . فإن قلت : هذا كله بناء على ما قاله الكمال من أن المراد بطول الزمان هنا ما يزيد على زمان استقرار الخلاف فيكون المراد بالقصر ما لا يزيد على ذلك وهو صادق بقدر زمان الاستقرار ، أما على ما أشار إليه شيخ الإسلام حيث قال في قوله «إن طال الزمان» تصريح بما علم من استقرار الخلاف من أن المراد بالطول هنا هو زمان استقرار الخلاف فلا إشكال في القطع بالجواز هنا عند القصر لأن هذا ثابت هناك أيضاً إذ المراد على هذا بالقصر أن لا يستقر الخلاف ، ولا فرق بينهما في هذه الحالة كما تقدم . قلت : بل جنس الإشكال بحاله لأن ما تقدم فيما قبل استقرار الخلاف من الجواز فيهم إنما هو قول الجمهور خلافاً للصيرفي ، ومن الجواز في الحادث بعدهم إنما هو مبني على

لجواز ظهور سقوط الخلافة لغير المختلفين دونهم مطلقاً (و) علم (أن التمسك بأقل ما قيل حق) لأنه تمسك بما أجمع عليه مع ضميمه أن الأصل عدم وجوب ما زاد عليه مثاله أن العلماء اختلفوا في دية الذمي الواجبة على قاتله، فقيل كدية المسلم، وقيل كتصفها، وقيل كثلثها فأخذ به الشافعي للاتفاق على وجوبه ونفي وجوب الزائد عليه بالأصل، فإن دل دليل على وجوب الأكثر أخذ به كما في غسلات ولوغ الكلب قيل إنها ثلاث، وقيل إنها سبع ودل حديث الصحيحين على سبع فأخذ به (وأما) الإجماع (السكوتي) بأن يقول بعض المجتهدين حكماً ويسكت الباقيون عنه بعلم بعد العلم به إلى آخر ما يأتي في صورته. (فثالثها) أي الأقوال فيه أنه حجة (لا إجماع) وثانيها أنه حجة وإجماع لأن سكوت العلماء

الجواز فيهم كما أفاد ذلك صريح كلام الزركشي كالمصنف وغيره. وحينئذ فالقطع بالجواز في غيرهم الذي أفاده كلاح الشارح هنا بناء على ما أشار إليه شيخ الإسلام منافي لحكاية خلاف الصيرفي الاستفادة مما تقدم. وما يرد على ما أشار إليه شيخ الإسلام لزوم استدراك قوله «إن طال الزمان» قوله: (مع ضميمه إن الأصل عدم وجوب ما زاد عليه) فيه أمران: أحدهما قال شيخنا الشهاب: هذا قد ينافي الإجماع. وأقول: إذا أريد أن الإجماع على حقية الأقل مع قطع النظر عن الزيادة نفيًا وإثباتًا فلا منافاة. ثانيهما أن هذا يقتضي تخصيص المسألة بالوجوب فليتأمل. الحامل عليه مع إمكان جريانها في غيره أيضاً كما لو قيل بإباحة بعض المضار في حالة وقيل بإباحته في حالتين إحداها الحالة المذكورة وقيل بإباحته في سائر الأحوال فالإباحة في الحالة المذكورة أقل ما قيل والأصل عدم إباحة ما زاد عليها فليتأمل.

قوله: (بأن يقول بعض المجتهدين حكماً الخ) أقول: الظاهر أن منه أيضاً أن يفعل بعضهم فعلاً يدل على الجواز أو يمتنع من فعل امتناعاً يدل على الامتناع ويسكت الباقيون بعد العلم الخ. ومن القول جوابه عن السؤال عن حكم وحكمه إذا كان حاكماً وفي معناه أو معنى الفعل الإشارة إلى الحكم وكتابه. واعلم أن الإجماع السكوتي إنما يتحقق فيما قبل استقرار المذهب لا بعده أيضاً، ولها قال العضد كابن الحاجب: إذا قال واحد أو جماعة بقول وعرف به الباقيون ولم ينكروه واحد منهم فإن كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعاً إذ لا عادة بإنكاره فلم يكن حجة، وإذا كان قبله هو عند البحث عن المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه الخ اهـ. قوله: (ثالثها أنه حجة لا إجماع) ليس المراد نفي حقيقة الإجماع عنه كما يسبق إلى الوهم منه بل نفي مطلق اسم الإجماع عنه بدليل قول الشارح «ونفي الثالث اسم الإجماع الخ» وسيأتي بيان ذلك. وحينئذ فقول الشارح «وثانيها أنه حجة وإجماع» يمتثل أن مراده بقوله «وإجماع» إثبات كل من كونه فرداً من أفراد الإجماع حقيقة وكونه يسمى بذلك فالعنى وإجماع حقيقة واسماً فيكون الدليل وهو قوله «لأن سكوت العلماء الخ» لبعض المطلوب أي لكونه فرداً من أفراد الإجماع لا لكونه يسمى بذلك حقيقة. ويمكن أن يكون دليلاً للتسمية أيضاً نظراً لأنه

في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة، ونفي الثالث اسم الإجماع لاختصاص مطلقه عنده بالقطعي أي المقطوع فيه بالموافقة بخلاف الثاني كما سيأتي وأولها ليس بحجة ولا إجماع لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والمهابة والتردد في المسألة. ونسب هذا القول للشافعي أخذاً من قوله «لا ينسب لساكت قول» (ورابعها) أنه حجة (بشرط الانقراض) لأمن ظهور المخالفة بينهم بعده بخلاف ما قبله (وقال ابن أبي هريرة) أنه حجة (إن كان

إذا ثبت أنه من أفراد الإجماع حقيقة ثبت تسميته بذلك الاسم حقيقة كما هو الأصل، ويحتمل أن مراده إثبات كونه فرداً من أفراد الإجماع حقيقة فقط مع السكوت عن التسمية لكن يشكل حيثنذ قوله الآتي عقب «وفي تسميته الخ» وهو ما اختلف فيه القول الثاني والثالث لأن المتبادر بيان الاختلاف المشار إليه في كلام المصنف لا الاختلاف في نفس الأمر من غير إشارة إليه في كلامه إلا أن يقال: لما كانت التسمية لازمة لكونه من أفراد الإجماع بحسب الأصل والظاهر كفي ذلك في الإشارة إليها من كلامه. ويحتمل أن مراده إثبات التسمية فقط، وحيثنذ يشكل الاستدلال المذكور لأنه لا يناسب ذلك إلا أن يكون باعتبار لازمه إذ يلزم من تسميته بذلك الاسم حقيقة أنه من أفراد معناه كذلك. ويشكل أيضاً قول الشارح الآتي «وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الأقوال» لأنه جعل الحاصل كونه من أفراد الإجماع ولا تعرض في هذا القول لذلك على هذا التقدير إلا أن يجاب بأنه تعرض فيه للحججة وهي مبنية على ذلك فيكون معنى تحقيق حاصل هذا القول بيان بناء الحججة على ذلك فليتأمل.

قوله: (وثانيها أنه حجة وإجماع) قال شيخنا الشهاب: عبر في هذا بالثاني وفي القول الآتي بالأول فما حكته اه. وأقول: يمكن أن يكون من حكته ذكر الأقوال على ترتيب العكس وذلك لأنه لما تعذر ذكرها على الأصل المقتضي لذكر الأول ثم الثاني ثم الثالث للاحتياج إلى فصل الفاء في كلام المصنف وهي كالجزم مما دخلت عليه كان الأولى ذكر العكس مرتباً، فاحتاج إلى التعبير عن هذا بالثاني. فإن قلت: كان يمكنه ذكر ما يأتي معبراً عنه بالثاني. قلت: ما فعله أنسب لمشاركة هذا للثالث في أحد الجزأين ومباينة الآتي له فيهما والمشارك أقرب فكان ذكره عقبه أولى. قوله: (ونسب هذا القول للشافعي الخ) أقول: قال النووي في شرح الوسيط الصواب من مذهب...^(١) أنه حجة وإجماع ولا ينافي ذلك قول الشافعي رضي الله تعالى عنه «لا ينسب إلى ساكت قول» لأنه معمول عند المحققين على نفي الإجماع القطعي فلا ينافي كونه إجماعاً ظنياً ويكون المراد بقوله «لا ينسب إلى ساكت» قول نفي نسبة القول صريحاً إليه لا نفي الموافقة الأعم من الصريح كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها إذناً ولا يسمى قولاً، وكما يسمى سكوت الولي عند الحاكم عن التزويج عضلاً ولا يسمى قولاً. قوله: (إن كان فتياً لا

(١) هنا ياض بخطه.

فتياً) لا حكماً لأن الفتيا يبحث فيها عادة فالسكوت عنها رضاً بها بخلاف الحكم (و) قال (أبو إسحق المروزي حكسه) أي أنه حجة إن كان حكماً لصدوره عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف الفتيا (و) قال (قوم) إنه حجة (إن وقع فيما يفوت استدراكه) كإرافة دم واستباحة فرج لأن ذلك لخطره لا يسكت عنه الأراض به بخلاف غيره بخطه (و) قال (قوم) إنه حجة إن وقع (في عصر الصحابة) لأنهم لشدتهم في الدين لا يسكتون عما لا يرضون به بخلاف غيرهم فقد يسكتون (و) قال (قوم) إنه حجة (إن كان الساكتون أقل) من القائلين نظراً للأكثر وهو قول من قال إن مخالفة الأقل لا تضر (والصحيح) أنه (حجة) مطلقاً وهو ما اتفق عليه القول الثاني والثالث، وقال الرافعي: إنه المشهور عند الأصحاب. قال: وهل هو إجماع فيه وجهان (وفي تسميته إجماعاً خلف لفظي) وهو ما

حكماً) أي إن كان الحكم الذي قاله البعض وسكت الباقيون عنه فتياً أي مفتى به أي إن كان قائله قاله على سبيل الإفتاء لا على سبيل الحكم والقضاء. قوله: (وغير قول من قال إن مخالفة الأقل لا تضر) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: إن كان عن نقل فلا إشكال وإلا فقد ذهب من يقول بضرر مخالفة القليل إلى أن سكوتهم لا يضر اهـ. وأقول: لأن السكوت ليس فيه تصريح بالمخالفة بل يحتمل الرضا بل ظاهره الرضا بخلاف المخالفة بالقول. والثاني أن قضية حكاية هذا القول مع هذا البناء أن هذه الصورة - أعني إذا كان الساكتون أقل من أفراد الإجماع السكوتي وإنه إذا لم يسكت الأقل بل خالف لا يكون من أفراد السكوتي بل الصريح، فيلزم أن يكون الاتفاق مع مخالفة الأقل أقوى منه مع سكوتهم لأن الإجماع الصريح أقوى، ولا يخفى إشكال ذلك وغرابته اللهم إلا أن يلتزم هذا القائل أنه في تلك الصورة مع كونه إجماعاً سكوتياً أقوى من الإجماع الصريح في الصورة الأخرى أو يلتزم أنه في صورتين إجماع صريح لأن سكوتهم لا يزيد على مخالفتهم وهي لا أثر لها قوله: (وهل هو إجماع) أي فرد من أفراد حقيقة.

قوله: (وفي تسميته إجماعاً خلف لفظي إلى آخر المتن والشرح) أقول: أما قول المصنف «وفي تسميته إجماعاً» فالمراد بتلك التسمية أن يطلق عليه لفظ الإجماع من غير تقييد له بالسكوتي كما يصرح بذلك قول الشارح «قيل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الإجماع بالقطعي الخ» فإن قوله: «قيل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الإجماع بالقطعي» صريح في أن المراد بمطلق اسم الإجماع لفظ الإجماع من غير تقييد بالسكوتي والمراد التسمية بما ذكر حقيقة أي هل يطلق عليه لفظ الإجماع من غير تقييد إطلاقاً حقيقياً أولاً لا التسمية به أعم من أن يكون حقيقة أو مجازاً. إذ لا وجه للاختلاف في إطلاق لفظ الإجماع عليه من غير تقييد إطلاقاً مجازياً إذ لا يسمع عاقلاً منع ذلك إذ لا حجر في التجوز حيث وجدت العلاقة وهي هنا في غاية الوضوح وأقلها المشابهة في الاتفاق وإن كان هنا مظنوناً. وأما قول الشارح «وهو ما اختلف فيه القول الثاني

والثالث» فإنما خص فيه الاختلاف بهذين القولين دون الأول القائل بأنه ليس بحجة ولا إجماع لأنه لا معنى للاختلاف في تسميته بمطلق اسم الإجماع إلا إذا كان فرداً من أفراد حقيقة، والأول بنفي ذلك فلذا أخرجه عن ذلك الخلف بخلاف الثاني والثالث. أما الثاني فلنقله «إنه حجة وإجماع» وأما الثالث وإن قال إنه حجة لا إجماع فلأن مراده نفي تسميته إجماعاً بلا تقييد بدليل قول الشارح المتقدم «ونفي الثالث اسم الإجماع لا اختصاص مطلقه عنده بالقطعي» أي المقطوع فيه بالموافقة. وحاصله أنه عنده من أفراد الإجماع بدليل قوله «بأنه حجة» إذ لا علة لذلك إلا كونه إجماعاً إلا أن اسم الإجماع بلا تقييد مخصوص عنده بغيره. وأما قول المصنف «وفي كونه إجماعاً حقيقة تردد» فمعناه أن في كونه بحسب نفس الأمر لا بحسب التأويل أو نحوه فرداً من أفراد حقيقة الإجماع الذي هو الاتفاق المخصوص تردد، وليس معناه أن في إطلاق لفظ الإجماع عليه إطلاقاً حقيقياً لا مجازياً كما قد يتوهم، فإن هذا فاسد لأمر منها: أنه حيثئذ يتحد مع ما قبله وهو قوله «وفي تسميته إجماعاً خلف لفظي». ومنها أنه لو كان كذلك لم يصح كون مثاراً لتردد ما ذكر إلا بوسائط وتكلفات كما لا يخفى على الفاضل التأمل. وبما قرناه يتضح تباين المقامين إذ حاصل الأول الاختلاف في أنه يطلق عليه إطلاقاً حقيقياً لفظ الإجماع من غير تقييد بالسكوتي مع الاتفاق على إطلاقه عليه مع ذلك التقييد، وحاصل الثاني ذكر خلاف في أنه فرد من أفراد حقيقة الإجماع حقيقة. فإن قلت: هل الخلاف الأول مفزع على القول الأول من الخلاف الثاني وهو أنه فرد من أفراد الإجماع حقيقة.

قلت: قول الشارح «قيل نعم» إلى قوله «وإن نفي بعضهم مطلق اسم الإجماع عنه» كالصريح في أنه كذلك كما لا يخفى. فإن قلت: على القول الثاني من الخلاف الثاني هل يسمى إجماعاً؟ قلت: لا يبعد أنه يطلق عليه مطلق اسم الإجماع ثم يحتل أن يطلق عليه مقيداً بالسكوتي كما قد يدل عليه ترجمة المصنف محل الخلاف بين الأول المذكور وبين غيره بقوله «أما السكوتي» أي الإجماع السكوتي. ويحتمل أن لا أيضاً كما قد يدل عليه استدلال القول المذكور في صدر المسألة. وأما قول الشارح «وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الأقوال» فالشارح إليه بقوله «فيه» وفي هذا الكلام هو قول المصنف «وفي كونه إجماعاً حقيقة تردد الخ» وبيان ذلك التحقيق أن مفاد هذا الكلام أنه قيل إنه إجماع حقيقية فيكون حجة وهو حاصل القول الثاني والثالث، وقيل ليس بإجماع حقيقة فلا يكون حجة وهو حاصل الأول. ومن هنا يظهر أن المنفي في قول المصنف «فإنها أنه حجة لا إجماع» هو التسمية بمطلق اسم الإجماع لا حقيقة الإجماع وكونه من أفرادها كما يسبق إلى الفهم من هذه العبارة. ويدل على ذلك أيضاً قول الشارح «ونفي الثالث اسم الإجماع الخ» فإن فيه إشارة إلى موافقة الثالث الثاني في كونه إجماعاً وأن مخالفته له في مجرد التسمية بمطلق اسم الإجماع. وقوله أيضاً «فقيل نعم نظراً للعادة في مثل ذلك» إلى قوله «وإن نفي بعضهم مطلق اسم الإجماع عنه» فإن هذا القيل إشارة إلى مجموع القول الثاني والثالث بدليل

الاقتصار في مقابلته على قوله «وقيل لا» فلا يكون إجماعاً مع أن مقصود المصنف بهذا الكلام تحقيق حاصل الأقوال، فلولا شمول القيل الأوّل للثالث لكان خارجاً عن هذا الكلام فلا يكون تحقيقاً لحاصل الأقوال الثلاثة مع أن ذلك البعض النافي مطلق اسم الإجماع إشارة إلى القول الثالث فأحسن التأمل في المقام. فإن قلت: يرد على التحقيق المذكور أن حاصل القول الثالث كونه حجة وإجماعاً حقيقة وأنه لا يسمى بمطلق اسم الإجماع وهذا الثاني لم يتحقق في هذا الكلام.

قلت: المراد تحقق حاصل المقصود بالذات من الأقوال وهو حديث الإجماع والحجبة. وأما حديث التسمية بالإجماع فهو من غير المقصود بالذات منها وداخل في قوله «وفيما قبله تحرير الخ». والحاصل أن المصنف قصد تحقيق حاصل المقصود بالذات من تلك الأقوال فذكر قوله «وفي كونه إجماعاً حقيقة الخ» وقصد تحرير ما اتفق منها وما اختلف فذكر ما قبل هذا كلام المتضمن لبيان أمر التسمية كما سنبينه، ولا غبار على ذلك بوجه فإن القصد إلى تحقيق حاصل المقصود بالذات منها دون حاصلها مطلقاً مما لا يمنع منه عقل ولا نقل ولا يلزمه محذور بوجه. وأما قوله «وبيان لمدركه» فهو عطف على قوله «تحقيق لحاصل الأقوال» والمراد بمدركه ما أشار إليه بقوله «مشاره الخ» فمدرك حاصل القول الثاني والثالث أن السكوت المذكور يغلب ظن الموافقة ومدرك الأول أن السكوت المذكور ليس كذلك، ثم يحتمل أن المراد هنا بالتحقيق إثبات الشيء بدليل لتضمن هذا الكلام إثبات ذلك الحاصل بدليله من المدرك المذكور، ويحتمل أن المراد به تثبيت الشيء وذكره على وجه حق. وما قررناه من كون الحاصل أنه إجماع فيكون حجة. وكون المدرك أن السكوت المذكور يغلب ظن الموافقة هو الوجه الظاهر الموافق لعبارة المصنف والمعنى كما لا يخفى على المتأمل بخلاف ما قرره المحشيان فيه فليتأمل. وأما قوله «وفيما قبله» تحرير لما اتفق منها وما اختلف، فالمراد بما قبله إما قول المصنف «والصحيح حجة» وفي تسميته إجماعاً خلف لفظي وبيان ذلك التحرير أن قوله «والصحيح حجة» يتضمن اتفاق الثاني والثالث على الحجية ومخالفة الأول لهما فيها، وأن قوله «وفي تسميته الخ» يتضمن أن الثاني والثالث مع اتفاقهما على الحجية مختلفان اختلافاً لفظياً في تسميته بمطلق اسم الإجماع ولم يتعرض هنا للأوّل مع نفيه أيضاً التسمية المذكورة لما بيناه فيما سبق. وأما بيان اتفاق الثاني والثالث على كونه إجماعاً حقيقة فيجوز أن يستفاد من اتفاقهما على الحجية لأن وجه الحجية عندهما إنما هي لكونه إجماعاً حقيقة وإن كانت الحجية من حيث هي أعم من الإجماع، ويجوز أن يستفاد من كون الخلف في التسمية لفظياً فإنه يدل على الاتفاق على المعنى وهو كونه إجماعاً حقيقة. وأما قول المصنف «وفي تسميته الخ» فقط فإنه يفيد اختلاف القولين في مجرد التسمية ويشعر بالاتفاق على الإجماع والحجبة. فإن قلت: يرد على هذا التحرير أن القول الثالث قاعدته في التفصيل موافقة القولين المطلقين بأن يوافق أحدهما بصدوره والآخر بعجزه، وأحد المطلقين هنا كونه إجماعاً حقيقة وحجة،

وثانيهما نفي كل منهما وقد بين في التحرير أن الثالث يوافق من أطلق الإثبات في الجزأين معاً وإن خالفه في التسمية دون من أطلق النفي في شيء من جزأيه فهذا ليس تحرير الصورة الخلاف على القاعدة بل نسخ لها على أن جعل الشارح الأول هو نفيهما بخالف قاعدتهم المصرح بها في الثالث الفصل من أنه يدل على القول الأول بصدده وعلى الثاني بعمجه.

قلت: أما ما ذكرته في الاعتراض على التحرير فهو تخليط ظاهر لا يخفى على ماهر إذ لا اشتباه في الفرق بين تحرير صورة الخلاف وتحرير ما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف. وما ذكرته من قاعدة القول الثالث في التفصيل إنما هو إذا أريد تحرير صورة الخلاف وهذا بلا خفاء غير مقصود المصنف، وإنما مقصوده تحرير ما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف كما يصرح به قول الشارح «تحرير لما اتفق منها وما اختلف» أي من تلك الأقوال الثلاثة، ولا شبهة لعائل في أنه ليس معنى تحرير ذلك إلا بيان القدر الذي وقع عليه اتفاق الأقوال أو بعضها والقدر الذي وقع فيه اختلافها، وعبرة المصنف المذكورة وافية بذلك كما تبين ولا يقول عائل إن طريق تحرير ذلك الفصل والإشارة بصدده إلى أحد القولين وبعمجه إلى القول الآخر فإن ذلك خطأ لا يخفى إذ ليس في ذلك الطريق تحرير ما اتفق وما اختلف كما هو جلي بل لنا أن نمنع وجوب مراعاة تلك القاعدة التي ذكرها في تحرير صورة الخلاف بل في ذكر الخلاف مطلقاً. وإنما يجب مراعاتها عند إرادة الاختصار على بعض أقوال الخلاف مع الإشارة إلى الباقي لا مطلقاً، فإن عاقلاً لا يمكنه المنع من التصريح بحكم جميع الأقوال على أي وجه كان، ولا من حكاية بعض الأقوال على وجه لا إشارة فيه إلى الباقي إذا لم يرد الإشارة إليه بل ذلك واقع شائع ذائع في عبارات الأئمة من غير تكبير من أحد منهم كما لا خفاء معه لمن له أدنى إلمام بعباراتهم واستعمالاتهم على أنا لو سلمنا جميع ما ذكرت وسلمنا كلية تلك القاعدة ومواطأة جميع الأئمة عليها، فغاية ما يلزم من مخالفتها مخالفة أمر لفظي اصطلاحية لا يترتب عليها خلل بوجه في المعنى ومثل ذلك لا يعد من المسخ عند من سلم معناه عن المسخ، ومن ثم كان من المشهور أنه لا حرج في التعبير وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء. وبهذا البيان الواضح يظهر للمتأمل العارف أن الاعتراض على تحرير المصنف بما ذكر لا زيادة فيه على المسخ والتحرير اللذين أوقع فيهما بلية العصية ومصيبة الحمية. وأما ما ذكرته من الاعتراض على الشارح بجوابه بعد ثبوت الداعي للشارح إلى ما صنعه هو ما تقرّر في العلوة المذكورة، وإذا تأملت جميع ما قررناه به كلام المصنف والشارح مما اتضح به أنه لا غبار عليهما عند ذوي الأبصار وأن جميع ما ذكرناه في غاية من السداد والاعتبار علمت فساد ما أورده شيخنا العلامة هنا على التحقيق والتحرير المذكورين، وأن ما زعمه من أن ذلك التحرير مسخ لصورة الخلاف لا منشأ له لا مسخ الكلام وتحريفه عن مواضعه، وأن قول شيخنا الشهاب أن المراد بالتسمية في قول المصنف وفي تسميته إجماعاً أعم من تسميته حقيقة أو مجازاً لقوله بعد «وفي كونه إجماعاً حقيقة تردد» اه ممنوع منعا

اختلف فيه القول الثاني والثالث قيل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الإجماع بالقطعي أي

واضحاً بل ليس المراد إلا التسمية حقيقة لأن المختلف فيه . ولا يعارضه قوله «وفي كونه إجماعاً حقيقة» لأن معناه الاختلاف في كونه من أفراد الإجماع بحسب نفس الأمر لا الاختلاف في تسميته بذلك حقيقة كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه للعاقل .

وإن الكوراني أيضاً لما صعب عليه المقام ولم يهتد إلى حقيقة المرام عدل إلى الاعتراض بتلفيق كلمات هي في الحقيقة هذياناً حيث قال بعد تقرير كلام المصنف على وجه هو في غاية القصور ما نصه: هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر . أما أولاً فلأن قوله «وفي تسميته إجماعاً» خلف لفظي لا وجه له لأن المذهب الثاني القائل بأنه إجماع يريد به حقيقة الإجماع، والثالث القائل بأنه ليس بإجماع بل حجة يريد نفي كونه إجماعاً حقيقة يظهر ذلك من النظر في دلائل المذهب الثاني ورد الثالث عليه على ما أشرنا إليه اهـ . وجوابه منع الثالث بنفي كونه إجماعاً حقيقة . وأما استدلاله عليه بقوله «يظهر ذلك من النظر في دلائل المذهب الثاني الخ» فلا اعتبار به لأنه لم يذكر ما يظهر منه ذلك الزعم وهذا أمر نقلي صرح به المصنف والشارح وكل منهما قطعاً أدري منه بالتقليبات فلا معنى لرد ما قاله بمجرد التخيلات والتوهّمات ثم قال: وأما ثانياً فلأن قوله «هل يغلب ظن الموافقة» صريح في أن ذلك كافٍ في صيرورته إجماعاً حقيقة وليس كذلك إذ غلبة الظن لا تفيد إلا الظهور في ذلك وهو غير كافٍ في الدليل القطعي اهـ . وفساد هذا بل غلظه الفاحش في غاية الوضوح فمن قال إن الإجماع السكوتي قطعي وهل قال أحد إلا أنه ظني وهل ذكر المصنف أنه قطعي أو ذكر خلافاً في ذلك حتى يعترض عليه بأن الظهور لا يكفي في الدليل القطعي فهو لم يزد في تشنيعه على المصنف على التشنيع على نفسه، ولا منشأ لأمثال ذلك إلا التهور وفساد التصوّر . ثم قال: وبعض الشارحين له خيط في هذا المقام لا يدري ما يقول ولولا خوف الإطالة أوردنا كلامه ليتعجب الناظر فيه اهـ . والظاهر أنه أراد ببعض الشارحين المحقق وقد قررنا كلامه بما يعرفك بما لا مزيد عليه أنه من السداد والحسن بمكان، كيف لا وذلك المحقق في تحقيق المعاني وتحرير النقول أبو عذرة ذلك الشأن وأن القدح فيه المشار إليه بهذا الكلام الذي قصد به الترويج على الجهلة من قبيح البهتان الذي يبقى عليه عاره ويلتصق به عواره على عمر الزمان . والحاصل أنه لم يزد في اعتراضه على المصنف على مجرد الدعوى من غير سند والغلط الذي لا شبهة له فيه فضلاً عن حجة تعتمد وفي اعتراضه على الشارح على مجرد التهويل بالهذيان والتشنيع بالبهتان، مع أنا على قطع واضح في أنه لم يفهم مقصود الشارح من ذلك الكلام، ولم يحم حول حمى ذلك التحرير والتحقيق البديع الانتظام، فأى خبط بعد هذا تركه لغيره في هذا المقام؟ وأي حيرة فاته بعد ما وقع فيه من هذه العظائم العظام؟

قوله: (وإن نفي بعضهم مطلق اسم الإجماع عنه) قال شيخنا العلامة: فيه شيء لأن

المقطوع فيه بالموافقة، وقيل يُسمى لشمول الاسم له وإنما يقيد بالسكوتي لانصراف المطلق إلى غيره (وفي كونه إجماعاً حقيقة تردد مثاره إن السكوت المجرد عن إمارة رضا وسخط مع بلوغ الكل) أي كل المجتهدين الواقعة (ومضي مهلة النظر عادة من مسألة اجتهادية تكليفية) قال فيها بعضهم: يحكم وعلم به الساكتون (وهو صورة السكوتي هل يغلب ظن الموافقة) أي موافقة الساكتين للقائلين. قيل نعم نظراً للعادة في مثل ذلك فيكون إجماعاً حقيقة لصدق تعريفه عليه وإن نفى بعضهم مطلق اسم الإجماع عنه. وقيل لا فلا يكون إجماعاً حقيقة فلا يحتاج به ويؤخذ تصحيح الأول من تصحيح أنه حجة لأنه مدركه المذكور هو

التعريف المذكور لمفهوم مطلق اسم الإجماع كما مر فصدق تعريفه دونه على شيء يستلزم أنه غير مانع لصدق التعريف حيث لا يصدق المعرف اهـ. وأقول: إن أراد بمطلق اسم الإجماع اسم الإجماع بشرط عدم التقييد أي لفظ الإجماع معرفاً أو منكرأ من غير تقييد بالسكوتي أو غيره فلا نسلم أن التعريف لمفهوم ذلك حتى يرد أنه يلزم صدق التعريف دون المعرف على السكوتي، فيلزم كون التعريف غير مانع على أنا لنا أن نسلم ذلك ونمنع ورود هذا الإيراد أيضاً بناء على أن هذا التعريف مبني على ما هو الصحيح عند المصنف وغيره ولا يجب بناؤه أيضاً على قول البعض المذكور كما هو في غاية الظهور. وإن أراد بمطلق اسم الإجماع اسم الإجماع مطلقاً أي سواء كان غير مقيد كمجرد لفظ الإجماع معرفاً أو منكرأ أو كان مقيداً بنحو الوصف كقولك الإجماع السكوتي، سلمنا أن التعريف لمفهوم مطلق اسم الإجماع لكن هذا لا يقتضي أن لفظ الإجماع معرفاً أو منكرأ بلا تقييد وذلك هو مراد الشارح بمطلق اسم الإجماع بدليل زيادة لفظ «مطلق» وعدم اقتضائه على ما بعده يطلق على السكوتي وإن كان فرداً من أفراد الإجماع حقيقة لجواز أن يختص لفظ الإجماع العاري عن التقييد بما عدا السكوتي مع كونه فرداً من أفراد الإجماع حقيقة، وذلك لا يقتضي صدق تعريفه دونه على هذا الفرد حتى يلزم أنه غير مانع إذ اللازم من صدق تعريفه كونه من أفرادهِ ومسمى باسمه في الجملة ولو مع اشتراط تقييده بقيد معين ولذلك نظائر لا تحصى ومنها: الحدث ينقسم إلى أصغر وأكبر مع اختصاص لفظه عند الإطلاق بالأصغر كما صرح به الفقهاء الشافعية، وحينئذ فكلا الأمرين من التعريف والمعرف صادق على هذا الفرد. غاية الأمر أن إطلاق اسم المعرف عليه شروط بالتقييد ولا محذور في ذلك، ومن زعم أن فيه محذوراً فعليه البيان بالبرهان. وحاصل هذا التقرير أن المقصود تعريف ما يطلق عليه اسم الإجماع مطلقاً أو مقيداً، ولا شك حينئذ في صدق المعرف كالتعريف على السكوتي فسقط قوله «فصدق تعريفه على شيء دونه الخ» واتضح أن لا غبار على كلام الشارح وأنه ليس فيه شيء فندبر. قوله: (وقيل لا فلا يكون إجماعاً حقيقة فلا يحتاج به) إن قلت: لم صرح بتفريع قوله «فلا يحتاج به» على قوله «فلا يكون إجماعاً حقيقة» وسكت عن نظير ذلك فيما قبله حيث قال «قيل نعم فيكون إجماعاً حقيقة» ولم يقل فيحتاج به؟ قلت: لعدم الاحتياج إليه فيما قبله إذ الحجية

مدرك ذلك، وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الأقوال الثلاثة المصدر بها المسألة وبيان لمدرکه وفيما قبله تحرير لما اتفق منها وما اختلف، وكل ذلك من وظيفة الشرح زاده على غيره ولو أخر قوله «مع بلوغ الكل» وما عطف عليه عن قوله «تكليفية» لسلم من الركافة. ولو قال «هل يظن منه الموافقة» بدل ما قاله لسلم من التكليف في تأويله بأن يقال هل يغلب احتمال الموافقة أي يجعله غالباً أي راجحاً على مقابله، واحترز عن السكوت المقترن بأمانة الرضى فإنه إجماع قطعاً أو السخط فليس بإجماع قطعاً وعمّا إذا لم تبلغ المسألة كل المجتهدين أو لم يمض زمن مهلة للنظر فيها عادة فلا تكون من محل الإجماع السكوتي، وعمّا إذا لم تكن في محل الاجتهاد بأن كانت قطعية أو لم تكن تكليفية نحو عمار أفضل من حذيفة أو العكس، فالسكوت على القول في الأولى بخلاف المعلوم فيها وعلى ما قيل في الثانية لا يدل على شيء. وإنما فصل السكوتي بـ «أما» عن المعطوفات بالواو للخلاف في كونه حجة وإجماعاً وأتبعه بقوله (وكذا الخلاف فيما لم ينتشر) مما قيل بأن لم يبلغ الكل ولم يعرف فيه مخالف. قيل إنه حجة لعدم ظهور خلاف فيه. وقال الأكثر: ليس بحجة لاحتمال أن لا

لازمة للإجماع بخلاف نفي الحجية ليس لازماً لانقضاء الإجماع لأن الإجماع أخص من الحجية ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم.

قوله: (ويؤخذ تصحيح الأول) أي وهو المذكور بقوله «قيل نعم» وقوله «من تصحيح أنه حجة» أي المذكور بقول المصنف «والصحيح حجة» وقوله «لأن مدرکه» أي مدرک الأول المذكور أي بقوله «نظراً للعادة في مثل ذلك» وقوله «هو مدرک ذاك» أي أنه حجة وكونه مدرک أنه حجة قد استفيد من قوله السابق «وثانيها إنه حجة وإجماع» لأن سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة أي فإذا اتحد مدرکہما كان ترجيح أحدهما لذلك المدرک دليلاً على ترجيح الآخر. قوله: (لسلم من الركافة) أي ضعف التأليف بسبب الفصل بين المقيد وقيدته وتقيد الشيء قبل تمامه بما يتم به القيد أيضاً. أما الأول فلأنه فصل بين المصدر وهو السكوت وصلته وهي قوله «عن مسألة»، وأما الثاني فلأن الغرض من قوله «مع بلوغ الخ» تقييد المصدر المقيد بصلته لا مجرد المصدر مع أن هذا القيد مقيد بالبالغ الذي هو المسألة المذكورة ولم يذكر بعد فليتأمل. قوله: (بأن يقال هل يغلب احتمال الموافقة) فيه إشارة إلى تفسير الظن بالاحتمال ويمكن جعله من باب التجريد فإنّ الظن إدراك راجح فاستعمل هنا في مجرد الإدراك فقد استعمل في بعض معناه، والمعنى حيثئذ هل يغلب إدراك الموافقة أي يجعله غالباً راجحاً على إدراك عدمها، وقد يحمل كلام الشارح على ذلك إن صح كون الاحتمال بمعنى الإدراك وإلا فالظاهر أنه بمعنى المحتمل وأنه من إضافة البيان أو الأعم فليتأمل. قوله: (وكذا الخلاف فيما لم ينتشر) أقول: فيه إشكال لأن إطلاق الخلاف هنا مع تشبيهه بما تقدّم المرجح فيه الحجية يدل على رجحان الحجية هنا أيضاً مع أنه ليس كذلك كما هو ظاهر. ويمكن أن يجاب بأنه يفهم من اشتراطه في حجة

يكون غير القائل خاض فيه ولو خاض فيه لقال بخلاف قول ذلك القائل . وقال الإمام الرازي: ومن تبعه أنه حجة فيما تعم به البلوى كتنقض الوضوء بمس الذكر لأنه لا بد من خوض غير القائل فيه ويكون بالموافقة لانتفاء ظهور المخالفة بخلاف ما لا تعم به البلوى فلا يكون حجة فيه . ولم يزد المصنف في شرحه على هذه الأقوال الثلاثة فيكون مراده هنا الخلاف في أصل الحجية من غير رعاية للتفاصيل السابقة في السكوتي (و) علم (أنه) أي الإجماع (قد يكون في) أمر (دنيوي) كتدبير الجيوش والحروب وأمور الرعية (وديني)

السكوتي بلوغ الجميع ومضي مدة المهلة مع الإشارة إلى أن العلة أن ذلك يغلب ظن الموافقة من قوله المتقدم «أنه لا بد من الكل وعليه الجمهور الخ» أنه لو انتهى ذلك كما هنا فإنه انتهى بلوغ الجميع كما ذكره بقوله «لم ينتشر» إذ المراد بالانتشار بلوغ الكل انتفت الحجية فيكون إطلاقه الخلاف هنا اعتماداً على هذه القرينة المشعرة بعدم الحجية وأن المقصود التشبيه في مجرد إجراء الخلاف بدون ترجيح الحجية فلي تأمل . قوله: (ولو خاض فيه الخ) قال شيخنا الشهاب: هي في حيز الاحتمال السابق وإلا فالقضية ممنوعة اهـ . وهو ظاهر . قوله: (فيما تعم به البلوى) قال شيخنا الشهاب: أي في حكم ما تعم به البلوى فقوله «كنقض الخ» مثال للحكم المذكور أي كالحكم بنقض الوضوء لا للذي تعم به البلوى لأنه هنا مس الذكر اهـ . وأقول: لا يتعين ما ذكره بلا مانع من كون «ما» مفسرة بالحكم بمعنى المحكوم به . فقوله «كنقض الخ» مثال ل«ما» ولا يرد على ذلك أن الذي تعم به البلوى هو المس لا النقض بالمس لأننا لا نسلم أن النقض لا تعم به البلوى بل هي عامة بمعرفته لعمومها بوقوع متعلقه فلي تأمل .

قوله: (وعلم أنه أي الإجماع قد يكون في أمر دنيوي الخ) فيه أمران: الأول قال القرافي في شرح المحصول قال أبو الحسين في المعتمد: صورة المسألة أن يجمعوا على الحرب في موضع معين أي مثلاً . قال القاضي عبد الجبار: يجوز لمن بعدهم مخالفتهم فليسوا أعظم من النبي ﷺ وقد كان يراجع في مواضع الحروب . وعنه أيضاً لا تجوز مخالفتهم لأن أدلة الإجماع منعت من ذلك ففرق بين أمور الدنيا وأمور الآخرة، والفرق بينهم وبين النبي ﷺ أن الدال على صدقه عليه الصلاة والسلام المعجزة وهي لا تتعلق بأمور الدنيا وأدلة الإجماع عامة . اهـ كلام القرافي . ولا يخفى ما فيما نقله من عدم جواز المخالفة . والقياس أن يقال: إن مخالفة الإجماع على أمر دنيوي من حيث إنه إجماع على أمر دنيوي لا تحرم فإن ترتب عليها ضرر حرمت وكانت الحرمة حيثئذ من حيث الدليل الشرعي من إجماع على أمر شرعي أو غيره لا من حيث الإجماع على أمر دنيوي من حيث إنه إجماع على أمر دنيوي، ويكفي في فائدة الإجماع على الدنيوي الجزم بصوابيته وما يترتب عليها كما سنبينه . والثاني قال الكوراني: هذا كلام المصنف وعليه شراحه وفيه نظر، لأن الأمر الدنيوي لا معنى للإجماع عليه لأنه ليس أقوى من قوله ﷺ وهو ليس دليلاً لا يخالف فيه يدل عليه قصة التلقيح حيث قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» والجمع عليه لا يجوز خلافه،

وما ذكروه في أمر الحروب ونحوها إن أثم مخالف ذلك فلكونه شرعياً وإلا فلا معنى لوجوب اتباعه. وكذا العقلي لا معنى للإجماع فيه لأنه إن كان قطعياً بالاستدلال فما فائدة الإجماع فيه إلا تعاضد الأدلة لا إثبات الحكم ابتداء. قال الإمام في البرهان: أما ما ينعقد الإجماع فيه فالسمعيات ولا أثر للرفاق في المعقولات فإن المتبع في العقلية الأدلة القاطعة فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق هذا كلامه ثم نقول: أي فائدة في الإجماع في العقلية مع أنه لا يجوز التقليد فيها والمصنف اغتر بكلام الإمام في المحصول وابن الحاجب وقد أوضحنا لك المقام، فدع عنك الأباطيل والأوهام والله ولي الإنعام. هذا كلام الكوراني.

وأقول: أما قوله «لأن الأمر الدنيوي لا معنى للإجماع عليه» فهو ممنوع قطعاً بل له معنى أي معنى فإنه بواسطة الإجماع عليه يجوز بأنه صواب ما دامت المصلحة التي ينطبعها الرأي قائمة فيترتب عليه أحكام الصواب كما لو وقف إنسان وفقاً على من فعل الصواب في نحو الحرب، فإذا فعل أحد ذلك المجمع عليه استحق ولم يكن لغيره منازعته في استحقاقه بأن ما فعله خلاف الصواب، ولولا الإجماع أمكنت المنازعة وتوقف الاستحقاق حيثئذ على إثبات صوابية ذلك الفعل، ولو فعل خلافه مما أجمعوا على أنه خلاف الصواب لم يستحق شيئاً أو مما لم يعلم حاله كان استحقاقه قابلاً للنزاع متوقفاً على إثبات صوابية ذلك الفعل، فقد ظهر للإجماع معنى أي معنى وفائدة أي فائدة. لا يقال الاستحقاق أمر شرعي وليس الكلام فيه لأننا نقول: ليس كلامنا في الاستحقاق فإنه شرعي بلا إشكال، بل في صوابية ذلك الفعل في نفسه وهو ليس أمراً شرعياً وإن ترتب على ثبوت معرفة صوابيته بالإجماع الاستحقاق الذي هو أمر شرعي وفرق واضح بينهما. وأما قوله «لأنه» أي الإجماع على الدنيوي «ليس أقوى» من قوله ﷺ «أي المتعلق بالدنيوي» وهو ليس دليلاً أي على الأمر الدنيوي الخ. فما ذكره من نفي كونه دليلاً واستدلاله بقضية التلقيح ممنوع، وقد نقل الكمال في حاشيته هذا الكلام ثم أجاب عنه حيث قال: ومقابله أي المرجح يتمسك بأن الإجماع في الدنيوي لا يكون فوق صريح قول الرسول فيه وهو ليس بحجة فيه لقصة التلقيح السابقة أثناء مبحث الإخبار، وقوله ﷺ فيها «أنتم أعلم بأمر دنياكم» والمراجعة الصحابة له ورجوعه إليهم في بعض الآراء كمنزل الجيش ببدر وهذا ما نصره في التلويح. ويمكن أن يجاب من طرف الأول بمنع كون قول الرسول ليس بحجة في مصالح الدنيا لأنه إن كان عن وحي فظاهر أو عن اجتهاد فهو صواب على القول بأن اجتهاده لا يخطئ. أو لأنه لا يقر على الخطأ على مقابله. وأما المراجعة فقد وقعت في اجتهاد قبل استقراره فاستقر على الصواب. وأما التلقيح فلا يخفى أن صلاح الثمرة به من باب ربط المسبب بالسبب ولو شاء الله لصلحت الثمرة دونه هذا هو العقيدة. وقوله «لو لم تفعلوا الصلح حق بهذا المعنى» أي حيث تملقت المشيئة الإلهية بصلاحه. وقوله «أنتم أعلم بأمر دنياكم» أي بكيفية التلقيح لا ينافي ذلك

وأما قوله «والمجمع عليه لا يجوز خلافه» فجوابه منع انحصار فائدة الإجماع على شيء في امتناع خلافه وهو ظاهر، بل من فوائده أيضاً ترتب حكم شرعي عليه كما بيناه سابقاً. وأما قوله «وما ذكره في أمر الحرب ونحوها الخ» فقد أخذ من التلويح فإنه قال: وأطلق ابن الحاجب وغيره الأمر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع آراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها، ويرد عليه أن تارك الاتباع إن أثم في أمر الحروب فشرعي وإلا فلا معنى للوجوب اهـ. ولك رده باختيار الشق الثاني. قوله «وإلا فلا معنى للوجوب» قلنا: ممنوع بل يكفي في معنى الوجوب ثبوت الاستحقاق في نحو الصورة التي بينها فيما سبق بفعل ذلك الأمر الذي أجمعوا على صوابه وإن لم يَأثم بمخالفته بل وباختيار الأول قوله فشرعي... (١).

قلنا: لا يلزم أن يكون شرعياً بل قد يكون غير شرعي لكن يترتب عليه الشرعي فإنهم إذا أجمعوا على أن صواب المحاربة الدافعة لضرر العدو كذا وجب ارتكابه وأثم بمخالفته لكن ههنا أمران: أحدهما أن هذا صواب وهذا ليس شرعياً، والثاني أنه يجب اتباع الصواب الدافع للضرر وهذا شرعي فليأتمل. وأما قوله «وكذا العقلي لا معنى للإجماع فيه» فهو أيضاً ممنوع. قوله «لأنه إن كان قطعياً بالاستدلال فما فائدة الإجماع فيه إلا تعاضد الأدلة» أي والعقلي القطعي لا يعضده الوفاق بدليل ما نقله عقبه من كلام البرهان. وجوابه منع ما ذكره في البرهان من أن العقليات لا يعضدها الوفاق، بل الحق أنه يعضدها فإن الوفاق يظهر قطعيتها وحقيتها في نفس الأمر ويدفع عنها احتمال الغلط الذي يتطرق للعقليات، وحيث يظهر للإجماع في العقليات فائدة أي فائدة فإن تعاضد الأدلة فائدة أي فائدة على أن العقليات لا تنحصر في القطعيات بل منها ظنيات تصير بالإجماع قطعيات أو قريبة من القطعيات، ولهذا قال في التلويح: والمصنف خصه بالشرعي زعماً منه أنه لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدينية الغير الشرعية. وفيما ذكره من البيان نظر لأن العقل قد يكون ظنياً فبالإجماع يصير قطعياً كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقادات اهـ.

وأما اعتراض بعضهم عليه بقوله «الظاهر أن مراد المصنف - يعني صاحب - التوضيح بالعقلي ما يتبادر منه عند الإطلاق وهو الذي لا يشوبه وهم ولا يكون للنقل فيه مدخل» فقول «العقلي قد يكون ظنياً ممنوعاً» ولو سلم تعميمه للظني فللمصنف أن يمنع إفادة الإجماع في تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد الإجماع في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين، وكذا الحال في كثير من الاعتقادات اهـ. فهو بتقدير تمامه لا ينافي مقصودنا منه لأن الظني وإن لم يصير بالإجماع قطعياً يصير قريباً من القطعي فيعطي حكمه في مواضع وكفى بذلك فائدة. وأما قوله «ثم نقول أي فائدة في الإجماع في العقليات الخ» فجوابه منع قوله مع أنه لا

(١) كذا يباض بخط مؤلفه.

كالصلاة والزكاة (وعقلي لا يتوقف صحته) أي الإجماع (عليه) كحدوث العالم ووحدة الصانع لشمول أي أمر المأخوذ في تعريفه لذلك. أما ما تتوقف صحة الإجماع عليه كثبوت الباري والنبوة فلا يحتاج فيه بالإجماع وإلا لزم الدور (ولا يشترط فيه) أي في الإجماع (إمام معصوم) وقال الروافض: يشترط ولا يخلو الزمان عنه وإن لم تعلم عينه والحجة في قوله

يجوز التقليد فيها فإن من العقليات المعقائد وسيأتي جواز التقليد فيها عند المصنف وجمع، ولو سلم فمن العقليات ظنيات فقد يقع فيها تعارض فيترجح ما وقع الإجماع عليه لقوته بصيرورته قطعياً أو في حكمه على ما تبين على أنه يكفي في الفائدة في القطعي تأكده ودفع احتمال الغلط فيه فإن العقليات القطعية تحتمل الغلط والشدة والضعف كما هو الحق في ذلك. وإذا علمت ذلك علمت أنه لم يزد في قوله وقد أوضحنا لك المقام على الزور والتشيع بالأوهام، ولا في قوله «دفع عنك الأباطيل والأوهام» على ترويح بهتانه وخرافه على الجهلة والعموم.

قوله: (كحدوث العالم) قال شيخنا الشهاب: لا يقال ثبوت الباري سبحانه متوقف على ثبوت حدوث العالم وقد توقف الإجماع على ثبوت الباري فليكن متوقفاً على الحدوث لأننا نقول: ثبوت الباري سبحانه أي العلم به متوقف على إمكان العالم دون حدوثه اهـ. وأقول: بما يدل على عدم توقف ثبوت الباري على ثبوت حدوث العالم ذهاب الفلاسفة مع اعترافهم بثبوت الباري إلى قدم العالم...^(١).

قوله: (فلا يحتاج فيه بالإجماع) قال شيخنا الشهاب: لم يقل فلا إجماع فيه لأن المتوقف على ذلك هو الحجية والتسك لا غير اهـ. وأقول: ...^(٢) قوله: (ولا يشترط فيه إمام معصوم) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: لم لم يقل في هذا وما عطف عليه «وأنه» اهـ. وأقول: إنما لم يقل ذلك اهتماماً بالمذكورين ومبالغة في بيانها والرد على المخالف فيهما الفحش المخالفة فيهما فإن مجرد الإخبار بعلمهما من التعريف لا يستلزم ثبوتهما في الواقع إذ قد يدل التعريف على خلاف ما في الواقع كما لا يخفى على أنه يمكن كونهما في حيز «أنه» لجواز عطفهما على «قد يكون في أمر دنيوي» أي وإنه لا يشترط له إمامي معصوم وإنه لا بد له من مستند وليس في كلام المصنف ولا الشارح ما ينافي ذلك. الثاني أنه قد يرد عليه أن هذه إشارة إلى نفي مذهب الروافض لكن ما أشار إليه غير مطابق لمذهبهم فإنهم ذهبوا إلى أنه لا إجماع وأن الحجية في قول الإمام المعصوم وكلام المصنف يدل على اعترافهم بالإجماع مع اشتراط الإمام المعصوم فيه. ويجاب بأنه لا يتعين أن يكون إشارة إلى نفي مذهبهم، بل يجوز أن يكون إشارة إلى رده بأبلغ ردّ حيث أفاد أن الإجماع أمر ثابت وأنه لا يتوقف على إمام معصوم ردّاً لقولهم بعدم ثبوته

(١) بياض بأصل مؤلفه نحو ثلاثة أسطر.

(٢) بياض بأصل مؤلفه.

فقط وغيره تبع له. (ولا بدّ له) أي للإجماع (من مستند وإلا لم يكن لقبه الاجتهاد) المأخوذ في تعريفه (معنى وهو الصحيح) فإن القول في الدين بلا مستند خطأ. وقيل يجوز أن يحصل من غير مستند بأن يلهموا الاتفاق على صواب وادّعى قائله وقوع صور من ذلك كما قال المصنف معترضاً به على الآمدي في قوله «الخلاف في الجواز دون الوقوع» (مسألة الصحيح إكثانه) أي الإجماع وقيل إنه ممتنع عادة كالإجماع على أكل طعام واحد وقول كلمة واحدة في وقت واحد. وأجيب بأن هذا لا جامع لهم عليه لاختلاف شهوراتهم ودواعيهم بخلاف الحكم الشرعي إذ يجمعهم عليه الدليل (و) الصحيح (أنه) بعد إكثانه (حجة في الشرع) قال تعالى ﴿ومن يشاقق الرسول﴾ [النساء: ١١٥] الآية. توعدها على اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب اتباع سبيلهم وهو قولهم أو فعلهم فيكون حجة. وقيل ليس بحجة

وأن الحجة في قول الإمام المعصوم وإلى عدم حجة قول الإمام المعصوم حيث أشعر كلامه بأنه لو وجد كان من جملة المجمعين فإنه مشعر بعدم حجة قوله بمجرد إياك أن يلتبس عليك الفرق بين نفي مذهبهم وردّه فتأمل. قوله: (ولا بد له من مستند) قال شيخنا الشهاب: أي لا بد لحجته والتمسك به من مستند وإلا فحقيقة الإجماع توجد بدون ذلك بلا ريب اهـ.

قوله: (فإن القول في الدين الخ) أقول: هذا لا يشمل الإجماع في الدنيوي وكان يمكن التعميم فنقول: فإن إثبات الشيء بلا مستند خطأ فليتأمل. قوله: (مسألة الصحيح إكثانه) أي عادة بدليل قول الشارح «وقيل إنه ممتنع عادة». فإن قلت: لا فائدة لهذا الكلام بل هو تكرار محض إذ قد علم من مواضع من كلامه تقدّمت إكثانه وأنه حجة كقوله «لا بمعنى افتقار الحجية» وقوله «وإن الإجماع المنقول بالآحاد حجة» وقوله «وإنه لو لم يكن إلا واحد لم يحتج به» وقوله «والصحيح حجة». قلت: يمكن أن يقال إنه مع كونه توطئة لقوله «وإنه قطعي الخ» ليقع الارتباط صريحاً يفيد من البيان ما لا تفيد تلك المواضع ما عدا الأخير منها إذ ذكر الحكم على وجه الاستقلال أبلغ في بيانه من مجرد الإعلام بأنه علم من التعريف إذ قد يدل التعريف على ما يطابق الواقع كما تقدّم. وأيضاً فالخلاف المذكور هنا غير مستفاد مما تقدّم، وأما الأخير منها فهو مفروض في الإجماع السكوتي وهو وإن فهم منه حكم غيره بالأولى لكن التصريح أقوى من المفهوم. قوله: (وأجيب الخ) فإن قلت: يجب أيضاً بأنه إن أريد الأكل دفعة في وقت واحد كما هو ظاهر العبارة فعلى تسليم استحالته لا يضر لأن الاتفاق الذي هو معنى الإجماع لا يشترط أن يقع دفعة واحدة في وقت واحد بل هو خلاف الواقع غالباً أو دائماً، وإن أريد ولو على التدرج فلا نسلم استحالته. قلت: قد يدفع ذلك بأن الاتفاق على أكل طعام واحد ولو على التدرج يتوقف على ترك أكل غيره مطلقاً قبله وإلا انتفى الاتفاق المذكور لكن صدور ترك أكل الغير من الجميع قبل أكل ذلك الطعام بحيث يتحقق الاتفاق عليه غير متصوّر في العادة فليتأمل. قوله: (وإنه حجة) فيه إشعار بالوقوع وإن لم يكن نصاً فيه.

لقوله تعالى ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] اقتصر على الرّد إلى الكتاب والسنة. قلنا: وقد دل الكتاب على حجّيته كما تقدّم (و) الصحيح (أنه) بعد حجّيته (قطعي) فيها (حيث اتفق المعتبرون) على أنه إجماع كأن صرح كل من المجمعين

قوله: (وإنه قطعي حيث اتفق المعتبرون) فيه أمران: الأول أن ظاهره أنه قطعي وإن كان مستنده ظنياً ويصرح به مقابلته بقول الإمام والأمدّي مع احتجاجهما بما ذكره الشارح، وقد استدل في المختصر وشروحه على أنه حجة قطعية بوجوده منها: أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الإجماع والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع دال على القطع بتخطئة مخالف الإجماع، ولا يرد على ذلك أن فيه إثبات الإجماع بالإجماع ولا إثبات الإجماع بنص قاطع توقف ثبوت ذلك النص القاطع على الإجماع لأن وجوب ثبوت ذلك النص مستفاد من الإجماع على القطع بالتخطئة وذلك دور، وذلك لأن المدعي أن الإجماع حجة والذي أثبتنا به ذلك هو وجود نص قاطع دل على ذلك النص وجود صورة من الإجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص، سواء قلنا الإجماع حجة أم لا. وثبوت هذه الصورة من الإجماع ودلالاتها العادية على وجود النص لا تتوقف على كون الإجماع حجة لأن وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالاتها على ثبوت النص مستفاد من العادة. ومنها ما استدل به الغزالي وهو قوله عليه الصلاة والسلام «لا تجتمع أمتي على الخطأ» والاستدلال به من وجهين: الأول تواتر المعنى فإنه جاء بروايات كثيرة نحو «لا تجتمع أمتي على الضلالة»^(١) «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة»^(٢) «يد الله على الجماعة»^(٣) «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية»^(٤) فهي وإن لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به. والثاني تلقي الأمة لها بالقبول فلولا أنها صحيحة قطعاً لفضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها. واستحسن في المختصر الوجه الأول دون الثاني لأن قبول الأمة لها لا يخرجها عن الأحاد، وضعفه - أعني الوجه الأول - الإمام كما قاله الإسنوي فقال: التواتر المعنوي بعيد لأننا لا نسلم أن مجموع هذه الأخبار بلغ حدّ التواتر ويتقديره فهو إنما يفيد الظهور لأن القدر المشترك الثابت بالقطع إنما هو الثناء على الأمة ولا

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الفتن باب ٨.

(٢) رواه البخاري في كتاب الاعتصام باب ١٠. مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢٤٧. أبو داود في كتاب الفتن باب ١. الترمذي في كتاب الفتن باب ٢٧. أحمد في مسنده (٣٤/٥، ٢٦٩).

(٣) رواه الترمذي في كتاب الفتن باب ٧. النسائي في كتاب التحريم باب ٦.

(٤) رواه البخاري في كتاب الفتن باب ٢. أبو داود في كتاب السنة باب ٢٧. الترمذي في كتاب الأدب باب ٨٨. النسائي في كتاب التحريم باب ٦، ٢٨. الدارمي في كتاب السير باب ٧٥. أحمد في مسنده (٧٠/١، ٨٣،

بالحكم الذي أجمعوا عليه من غير أن يشذ منهم أحد لإحالة العدة خطاهم جملة (لا حيث اختلفوا) في ذلك (كالسكوتي وما ندر مخالفه) فهو على القول بأنه إجماع محتج به ظني

يلزم منه امتناع الخطأ عليهم فإن التصريح بامتناعه لم يرد في كل الأحاديث اهـ. والثاني قال الكوراني في شرحه: وإذا ثبت كونه حجة فهو دليل قطعي فيما اتفق المعتبرون - بكسر الباء - أي المجتهدون كما إذا صرح كل منهم بالحكم لا حيث اختلفوا كما في السكوتي، وكان الأولى أن يقول لا حيث لم يتفقوا لأن الساكت لا يوصف بالخلاف اهـ.

وأقول: هذا منه نص واضح على أنه ما عرف أصل معنى المتن فإنه توهم أن المعتبرين بمعنى المجتهدين المجمعين على الحكم فضبطه بكسر الباء، ولما أشكل عليه حينئذ قول المصنف لا حيث اختلفوا كالسكوتي فإن معناه على هذا التوهم أن المجتهدين في الإجماع السكوتي يختلفون بمعنى أن الساكت منهم خالف من صرح وهو غير صحيح إذ لا مخالفة من الساكت اعترضه بأنه كان الأولى أن يقول ما ذكر وهذا منه خطأ على خطأ. والصواب فتح باب «المعتبرين» وأن معنى كلام المصنف أن الإجماع قسمان: قسم اتفق الأئمة المعتبرون أي المعتد بهم على أنه إجماع كالإجماع الذي صرح فيه جميع المجمعين بالحكم الذي أجمعوا عليه، وقسم اختلفوا في أنه إجماع وهو غير ما ذكر السكوتي. والحاصل أن المعتبرين في كلام المصنف وصف للمتفقين على أن اتفاق المجتهدين على الحكم إجماع، والمختلفين في أنه إجماع. وإنما وصفهم بالمعتبرين إشارة إلى عدم الاعتداد بالمخالف فإن بعضهم خالفهم في الحجية وإلى أن مخالفة ذلك البعض في الحجية لا تنافي القطع لعدم الاعتداد بمخالفته لضعف شبهته فصارت مخالفتهم كعدم خلافاً لما توهمه الكوراني من أنه وصف لنفس المجتهدين المتفقين على الحكم أو المختلفين فيه، وهذا دليل قاطع على تصديده لشرح الكتاب قبل اتقانه معناه، ومن هو كذلك فتصديده لمنازعة مثل المصنف والشارح من أعجب المعجائب وأقبح المصائب.

قوله: (لإحالة العادة خطاهم جملة) قد يشكل فيما لو كان المجمعون اثنين مثلاً فقط بأن انحصر المجتهدون في اثنين وصرح كل منهم بالحكم ومكان مستندهما أحاداً مثلاً أو متواتراً ظني الدلالة. ثم رأيت ابن الحاجب بعد أن استدلل على القطعية بأنهم أجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الإجماع إلى آخر ما تقدم في تقريره، أورد عليه أن مقتضاه أن الإجماع إنما يكون حجة إذا بلغ المجمعون عدد التواتر فإن غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه. وأجاب بما شرحه العضد بأن الدليل ناهض في إجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فإنهم خطؤوا المخالف مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر، وإن سلم فلا يضرنا إذ غرضنا حجية الإجماع في الجملة وقد صح اهـ. وقد يفهم تصوير المسألة بما إذا بلغ المجمعون عدد التواتر من تعبير المصنف بالمعتبرين لمخالفة إمام الحرمين إذا لم يبلغوا عدد التواتر. والظاهر أنه من المعتبرين ومن قوله «كالسكوتي وما ندر مخالفه» إذ التمثيل يقتضي بقاء شيء آخر كالذي لم يبلغ المجمعون فيه عدد التواتر فليتأمل.

للخلاف فيه (وقال الإمام الرازي (والأمدي) أنه (ظني مطلقاً) لأن المجمعين عن ظن لا يستحيل خطوهم والإجماع عن قطع غير متحقق (وخرقه) بالمخالفة (حرام) للتوعد عليه حيث توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين في الآية السابقة (فعلم تحريم إحداث) قول (ثالث) في مسألة اختلف أهل العصر فيها على قولين (و) إحداث (التفصيل) بين مسألتين لم يفصل بينهما أهل عصر (إن خرقاه) أي إن خرق الثالث والتفصيل الإجماع بأن خالفاً ما اتفق عليه

قوله: (والإجماع عن قطع غير متحقق) قد يجاب عن هذا بالمنع مسنداً بما يعلم مما تقدّم عن المختصر وشروحه من قولهم فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع. قوله: (وخرقه حرام) أقول: هذا في القطعي وكذا في الظني بغير دليل راجع عليه كما هو ظاهر.

قوله: (وإحداث التفصيل) قال شيخنا الشهاب: هذا يغني عنه ما قبله كما اقتصر عليه ابن الحاجب. وأقول: لما كان الفصل موافقاً لكل من القولين في شق كان جوازاً مطلقاً مظنة التوهم القوي فاحتاج المصنف إلى التصريح دفعاً لذلك التوهم فلا وجه للاعتراض بأن هذا يغني عنه ما قبله إذ ما يقصد به دفع التوهم ولا سيما إذا قوي كما هنا لا يعدّ مستغنى عنه إذ دفع التوهم من المطلوب المتأكد كما لا يخفى. ثم رأيت الكمال ذكر أن الشارح نبه بقوله في مسألة عقب قول المصنف «ثالث» وقوله «بين مسألتين» عقب قوله «والتفصيل على الفرق بين إحداث القول الثالث وبين إحداث التفصيل» بأن متعلق الأقوال في الأولى واحد ومتعلق التفصيل متعدّد دفعاً لما توهمه بعضهم من اتحاد مسألتين إحداث القول وإحداث التفصيل اهـ. ويخرج منه جواب آخر وهو أنه لما اختلف تصوير المسألتين في كلامهم كان الاختصار على إحداثها موهماً أيهما قوياً ترك الأخرى وأن حكمها بخلاف حكم المذكورة وهذا يقتضي تأكد الجميع بينهما دفعاً لذلك الإيهام. قوله: (إن خرقاه) قال العراقي كغيره في مسألة إحداث التفصيل: وذلك - أي لزوم الخرق - في صورتين: الأولى أن يصرحوا بعدم الفرق بينهما. الثانية أن يتحد الجامع بينهما كتوريث العمة والخالة فإن العلماء بين مؤرث لهما ومانع، والجامع بينهما عند الطائفتين كونهما من ذوي الأرحام فلا يجوز منع واحدة وتوريث أخرى في التفصيل بينهما خارق لإجماعهم في الأولى نصاً وفي الثانية تضمناً ويجوز التفصيل فيما عدا هاتين الصورتين اهـ. وعجابه المنهاج إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم التفصيل والحق إن نصوا أي صرحوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لأنه رفع مجمع عليه وإلا أي وإن لم ينصوا ولا اتحد الجامع جاز وإلا أي ولو لم يجز حينئذ يجب على من ساعد مجتهداً في حكم المساعدة في جميع الأحكام اهـ. قال الإسوي كغيره: ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضي موجباً ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم إحدى المسألتين اهـ. وبين أولاً أن ما ذكره فيما إذا لم ينصوا ولا اتحد الجامع هو المرجح في المنتخب. والحاصل واختيار صاحب المنهاج. ولما بسط القرافي الكلام على ذلك في شرح المحصول قال: فيتحصل أنه متى تعدّد الخلاف والمدارك جازت

أهل العصر بخلاف ما إذا لم يخرقاه. (وقيل) هما (خارقان مطلقاً) أي أبداً لأن الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل بين مسألتين يستلزم الاتفاق على امتناعه. وأجيب بمنع الاستلزام فيهما. مثال الثالث الخارق ما حكى ابن حزم أن الأخ يسقط الجذ وقد اختلف الصحابة فيه على قولين: قيل يسقط بالجد وقيل يشاركه كأخ. فإسقاطه بالأخ خارق لما اتفق عليه القولان من أن له نصيباً. ومثال الثالث غير الخارق ما قيل يحل متروك التسمية سهواً لا عمدأ وعليه أبو حنيفة ومالك وقد قيل يحل مطلقاً وعليه الشافعي. وقيل يحرم مطلقاً فالخارق بين السهو والعمد موافق لمن لم يفرق في بعض ما قاله. ومثال التفصيل الخارق ما لو قيل بتوريث العمدة دون الخالة أو العكس. وقد اختلفوا في توريثهما مع اتفاقهم على أن العلة فيه أو في عدمه كونها من ذوي الأرحام فتوريث إحداهما دون الأخرى خارق للاتفاق. ومثال التفصيل غير الخارق ما قيل تجب الزكاة في مال الصبي دون الحلي المباح وعليه الشافعي، وقد قيل تجب فيهما، وقيل لا تجب فيهما فالمفصل موافق لمن لم يفصل في بعض ما قاله (و) علم من حرمة خرق الإجماع (أنه يجوز إحداث دليل) لحكم أي إظهاره (أو تأويل) للدليل ليوافق غيره (أو علة) لحكم

المخالفة إجماعاً، ومتى ارتفع الخلاف واتحد القول والمدرك امتنع الخلاف إجماعاً، ومتى تعدد الخلاف في الحكم واتحد المدرك نفيًا وإثباتاً امتنع التفريق في تلك الأقوال كما قلنا في التوريث اهـ. ويتلخص من ذلك أن اقتصارهم في شقي الخلاف على مدرك واحد كما في مسألة التوريث المذكورة امتنع التفصيل والاستناد فيه إلى مدرك آخر فليتأمل.

قوله: (وقيل هما خارقان مطلقاً) أقول: لم يقل «وقيل مطلقاً» لأنه يوهم أن المعنى وقيل يحرم خرقاً أولاً فينافي مقصود هذا القيل من أن الخرق لازم لهما عنده، ولا وقيل خارقان لأنه حينئذ إن أراد الإطلاق فالعبارة توهم خلافه أو التقييد كان خلاف غرض هذا القيل، ولا «وقيل يحرمان مطلقاً» إذ لا يفيد أنهما خارقان مطلقاً كما هو مقصود هذا القيل. قوله: (أي أبداً) أقول: فسر الإطلاق بذلك دفعاً لتوهم أنه في مقابلة التفصيل المستفاد من قوله «إن خرقاه» فيكون معناه سواء خرقاه أو لا وهو فاسد كما هو ظاهر قوله: (ومثال التفصيل الخارق الخ) فعلم أن الخرق قدف يكون باعتبار العلة بأن تتحد علة الخلاف كما في مثال التوريث فإن العلة على القولين واحدة وهي كونها من ذوي الأرحام، فاتحادها بمنزلة تصريحهم بأنه لا فرق بينهما كما قال الإسوي كالإمام وأتباعه فصار ذلك بمنزلة قولهم لا تفصلوا بينهما اهـ. ولو قالوا ذلك امتنع التفصيل بلا نزاع كما قاله - أعني الإسوي - أيضاً قال: ولهذا جزم به الإمام في المحصول وقال في الحاصل: إنه لا سبيل إلى الخلاف فيه وكلام الكتاب يعني النهاج والمنتخب يقتضي إجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن اهـ. (وعلم من حرمة خرق الإجماع أنه يجوز إحداث دليل الخ) أقول: فيه بحث إذ لا ارتباط بين حرمة الخرق وجواز الإحداث المذكور

غير ما ذكروه من الدليل والتأويل والعلة لجواز تعدد المذكورات (إن لم يخرق) ما ذكر ما ذكروه بخلاف ما إذا خرقه بأن قالوا لا دليل ولا تأويل ولا علة غير ما ذكرناه (وقيل لا) يجوز إحداث ما ذكر مطلقاً لأنه من غير سبيل المؤمنين المتوعد على اتباعه في الآية. وأجيب بأن المتوعد عليه ما خالف سبيلهم لا ما لم يتعرضوا له كما نحن فيه (و) علم من حرمة خرق الإجماع الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه (أنه يمتنع ارتداد الأمة) في عصر (سماً) لخرقه إجماع من قبلهم على وجوب استمرار الإيمان والخرق يصدق بالفعل والقول

ليكون الثاني معلوماً من الأوّل، بل يجوز أن يجرم الإحداث الغير الخارق لمعنى يقتضي حرمة وإن كان الخرق حراماً اللهم إلا أن يكون المراد أنه يفهم من حرمة الخرق جواز ما لا خرق فيه إلا لمقتض آخر ولا مقتضي هنا في الواقع، أو بالنظر للأصل فليتأمل. قوله: (أي إظهاره) أي ليس المراد حقيقة الإحداث لوجود الدليل أو العلة في نفس الأمر فإن قلت: لو كان الدليل القياس وفسر بفعل المجتهد بالفعل على ما سيأتي فيه كان هناك إحداثاً حقيقة. قلت: هذا نادر في الجملة وعلى احتمال في معنى القياس غير مقطوع به فلم ينظر إليه، وقضية كلامه حمل الإحداث هنا على مجرد الإظهار وهو ظاهر أن حمل التأويل على وصف الدليل أعني كونه مؤولاً أي مصروفاً عن ظاهره فإن حمل على ما هو وصف المجتهد، فحقيقة الإحداث متحققه بالنسبة إليه، وقضية ذلك أن يكون الإحداث مستعملاً في معنيه.

قوله: (وأنه يمتنع ارتداد الأمة في عصر سماً) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال: وفي قول المصنف «وأنه يمتنع أي يستحيل» نظر لا يخفى إذ الامتناع معلوم من الدليل السمعي لا من حرمة الخرق وحدها فإن المعلوم منها حرمة لا استحالة فتأمل اهـ. وأقول: جوابه أنه علم من الحرمة بمعونة ملاحظة مقدمة معلومة وهي ما ثبت بدليل السمع من أن الأمة لا تجتمع على ضلالة ومثل ذلك غير عزيز كما لا يخفى على المتصفح لكلامهم. والحاصل أن العلم المذكور أعني العلم بامتناع الارتداد يتوقف على أمرين: كون الارتداد ضلالة وامتناع اجتماعهم على الضلالة، والأمر الأوّل معلوم من هذا المحل لأنه علم منه حرمة الارتداد لأنه خرق والحرمة ضلالة. والأمر الثاني معلوم من محل آخر فكان هذا المحل منشأ للعلم المذكور لأنه يعلم منه أن ارتداد الأمة ضلالة لأنه خرق وقد تقرر هنا أن الخرق حرام فهو ضلالة فيعلم امتناعه بملاحظة ما هو معلوم من امتناع اجتماعهم على الضلالة بدليل السمع. ومن هنا يظهر أن ما هنا منشأ للعلم بامتناع ارتدادهم سماً، فتقيد المصنف الامتناع المعلوم بما هنا بقوله «سماً» صحيح دقيق فتأمل. وقال شيخنا الشهاب في قول الشارح «الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه» ما نصه: يريد بهذا توجيه ترتب امتناع الردة على حرمة خرق الإجماع، وفيه أيضاً إشارة إلى أن امتناع خرقه بالعادة لا بالعقل اهـ. وحاصل هذا التوجيه الذي جعل كلام الشارح المذكور إشارة إليه أن امتناع ارتداد الأمة معلوم مما هنا بواسطة مقدّمة معلومة وهي أن من شأن الأئمة أن لا

كما يصدق الإجماع بهما (وهو) أي امتناع ارتدادهم سمعاً (الصحيح) لحديث الترمذي وغيره «إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة». وقيل يجوز ارتدادهم شرعاً كما يجوز عقلاً وليس في الحديث ما يمنع من ذلك لانتفاء صدق الأمة وقت الارتداد. وأجيب بأن معنى الحديث أنه لا يجمعهم على أن يوجب منهم ما يضلون به الصادق بالارتداد (لا اتفاقها) أي

يجتمعوا على خرق الإجماع، بمعنى أن العادة قاضية بعدم اجتماعهم عليه. فحاصل الكلام أن الخرق حرام والعادة قاضية بعدم اجتماع الأئمة عليه فهي قاضية بعدم ارتدادهم لأنه من الخرق الحرام المنفي اجتماعهم عليه بالعادة. وملخصه أن ارتدادهم اجتماع على الخرق وهو منفي عنهم بالعادة فينتفي ارتدادهم بالعادة، ويمكن أن يجعل هذا إشارة إلى قياس استثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي والتقدير: ولو ارتدوا لاجتمعوا على الخرق لكن اجتماعهم على الخرق لا يقع عادة فارتدادهم كذلك. هذا ولكن هذا التوجيه لم يظهر منه معلومية كون الامتناع بالسمع ولا يبعد أن يجعل كلام الشارح إشارة إلى ما قلناه، فقله «الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه» أي أن لا يجمعوا على خرقه لكون ذلك الاجتماع اجتماعاً على ضلالة وهو منفي عنهم عادة بالسمع فليتأمل. وجعل الكمال قوله «الذي من شأن الأئمة الخ» إشارة إلى تقييد الإجماع بما اتفق المعتبرون على أنه إجماع احتراز عما لو اختلفوا فيه كالكسوتي وما ندر مخالفه قال: لأن القائل بأنه ليس إجماعاً من الأئمة لا يبالي بخرقه لأنه عنده ليس بحرام انتهى. وأقول: فيه نظر لأن مفهومه حرمة خرقهما على القول بأنه إجماع وحيث فلا يتجه إخراجهما من كلام المصنف، ومحل محرمة خرقهما على أنهما إجماع ما لم يعارضهما دليل أرجح كما في سائر الظنيات فليتأمل.

قوله: (وقيل يجوز ارتدادهم شرعاً) قال شيخنا الشهاب: الأحسن يمكن لما لا يخفى انتهى. وأقول: إن كان وجه ذلك أن الذي يقابل الامتناع هو الإمكان لا الجواز فيتوجه عليه أن الجواز العقلي بمعنى الإمكان لا فرق بينهما. أو أن التعبير بالجواز يوهم الجواز الشرعي فيتوجه عليه أن هذا التوهم كالعدم لأنه لا يفهم من الجواز في أمثال هذه المقامات ولا سيما مع المقابلة بالامتناع إلا الإمكان. وقوله «شرعاً» قال شيخنا: المذكور بمعنى أن أدلة الشرع ليس فيها ما يمنع ارتدادهم أي يجيله. قوله: (وأجيب بأن معنى الحديث الخ) قال الكمال: وحاصل الجواب أن اسم الأمة صادق عليهم قبل الارتداد فلصدق الأمة قبله يمتنع أن يقع منهم لأنه اجتماع على ضلالة فنفي الوقوع بالحديث انتهى. وأقول: كأن ملخصه أن من صدق عليهم اسم الأمة امتنع أن يقع منهم الارتداد بعد ذلك الصدق فإن قلت: لو حمل ما قاله مقابل الصحيح في التوجيه على أن المقصود به المنع والتقدير لا نسلم أن في الحديث ما يمنع من ذلك، لم لا يجوز أن يكون المراد أن الأئمة في حال صدق اسم الأمة عليها لا تجتمع على ذلك لم يندفع بمجرد الجواب المذكور لأنه مجرد دعوى يحتاج إلى الإثبات؟ قلت: يمكن إثباته بوجه ظاهر لعله إنما تركه لوضوحه وهو أنه لما استحال صدق اسم الأمة حال الارتداد امتنع إرادته في الحديث لعدم

الامة في عصر (على جهل) ما أي شيء (لم تكلف به) بأن لم تعلمه كالتفضيل بين عمار وحذيفة فإنه لا يمتنع (على الأصح لعدم الخطأ) فيه. وقيل يمتنع وإلا كان الجهل سبيلاً لها فيجب اتباعها فيه وهو باطل. وأجيب بمنع أنه سبيل لها لأن سبيل الشخص ما يختاره من قول أو فعل وعدم العلم الشيء ليس من ذلك أما اتفاقها على جهل ما كلفت به فممتنع قطعاً (وفي انقسامها) أي الأئمة (فرقتين) في كل من مسألتين متشابهتين (كل) من الفرقتين

الحاجة إلى بيانه لظهوره فلا فائدة فيه. هذا ويمكن أن يجعل حاصل الجواب أن الله لا يجعل الامة بحيث يجتمعون بعد على الارتداد أي لا يبيتهم لذلك لا يقال هذا مبني على اعتبار الاستعداد نحن لا نقول به لأننا نقول: الاستعداد بخلق الله تعالى بما نقول به إذ لا محذور فيه على أصولنا. قوله: (بأن لم تعلمه) إشارة إلى أن المراد الجهل البسيط وهو عدم العلم بالشيء لا المركب الذي هو إدراك الشيء على خلاف ما هو به إذ لا موقع لإرادته هنا. قوله: (كالتفضيل بين عمار وحذيفة) قال شيخنا العلامة: فيه نظر إذ التفضيل وإن كان غير مكلف به أي بفعله لكن لم يتفقوا على جهله إذ لا معنى لجهله بل المتفق على جهله كون أحدهما على التعيين أفضل وهو غير التفضيل قطعاً، وموضوع المسألة هو الشيء الذي اتفق على جهله لعدم التكليف به فتأمل انتهى. وأقول: هو نظر ضعيف فإنه بعد كونه مناقشة في مثال مندفع بأنه مبني على أن المراد تفضيلنا وليس كذلك، بل المراد تفضيل الله تعالى أحدهما على الآخر وهو مما يجهل إذ يمكن أن لا نعلم أنه فضل أحدهما على الآخر إجمالاً أو تفصيلاً ولجهله معنى أي معنى، ولو سلم أمكن جعل التفضيل في المثال بعد إرادة التفضيل على التعيين بمعنى الحاصل بالمصدر ومثله كثير.

قوله: (أما اتفاقها على جهل ما كلفت به فممتنع قطعاً) أقول: لقائل أن يورد على القطع قول المصنف في أوائل الكتاب وفي بقاء المجلد غير مبين أقوال ثالثها الأصح لا يبقى المكلف بمعرفته فإنه يفيد قولاً بجواز بقائه المستلزم للجهل به اللهم إلا أن يقال: لا يلزم من عدم تبيينه الجهل به لجواز أن يعلم بطريق ما وإن لم يبينه الشارع وفيه نظر. والوجه أن يجاب بأن المراد هنا بما كلفت به ما تعلق بها على وجه التنجيز فلي تأمل. قوله: (وفي انقسامها) أي امتناعه أو جوازه كما أشار إليه الشارح. وقوله «متشابهتين» كأنه أراد بالتقيد به تحرير محل النزاع. قال القرافي في شرح المحصول: هذه المسألة لها ثلاث حالات: حالتان متفق عليهما وحالة مختلف فيها. فالمتفق عليهما اتفاقهم على الخطأ في المسألة الواحدة من الوجه الواحد لا يجوز إجماعاً، واتفاقهم على الخطأ في مسألتين متباينتين مطلقاً يجوز إجماعاً، فتخطيء الشافعية والمالكية في مسألة الجنائيات والحنفية والحنابلة في مسألة العبادات. هذا لم يقل أحد باستحاله والمختلف فيها المسألة الواحدة ذات الوجهين نحو المانع من الميراث فإن القتل والرق كلاهما مانع من الميراث غير أنه ينقسم قسماً: رق وقتل. فهل يجوز أن يخطيء بعض في أحد قسمي هذا الحكم فيقول القائل لا يرث

(مخطيء في مسألة) من المسألتين (تردد) للعلماء (مشاره هل أخطأت) نظراً إلى مجموع المسألتين فيمتنع ما ذكر لانتفاء الخطأ عنها بالحديث السابق أو لم يخطيء إلا بعضها نظراً إلى كل مسألة على حدة فلا يمتنع وهو الأقرب ورجحه الآمدي وقال: إن الأكثرين على الأول (و) علم من حرمة خرق الإجماع الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه (أنه لا إجماع يصاد إجماعاً سابقاً خلافاً للبصري) أبي عبد الله في تجويزه ذلك قال: لأنه لا مانع من كون الأول مغياً بوجود الثاني (وإنه) أي الإجماع بناء على الصحيح أنه قطعي (لا يعارضه دليل) لا قطعي ولا ظني (إذ لا تعارض بين قاطعين) لاستحالة ذلك (ولا) بين (قاطع ومظنون)

والعبد لا يرث فيخطيء في الأول ويصيب في الثاني، ويقول الآخر العبد يرث والقاتل لا يرث فيخطيء في الأول دون الثاني فيكون القسمان من الأمة قد أخطأ في قسمين لشيء واحد، فمن لاحظ اجتماع الخطأ في شيء واحد باعتبار أصل المانع المنقسم منع المسألة، ومن لاحظ تنوع الأقسام وتعددتها وأعرض عن المنقسم جوز ذلك فإنه في شيئين من نوع المجمع عليه انتهى . قوله: (الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه) هذا توجيه لترتب العلم بالنفي في قوله «لا إجماع يصاد إجماعاً سابقاً» على العلم بحرمة خرق الإجماع على ما تقدم تفصيله في نظيره. فإن قلت: لم ذكر هذا هنا وفي مسألة امتناع الارتداد السابقة وتركه في قوله السابق «وأنه يجوز إحداث دليل الخ»؟ قلت: لأنه لا موقع له هناك لأن عدم الخرق لا يدل على جواز ما ذكر ويدل على عدم وقوع الارتداد ووقوع إجماع يصاد السابق قوله: (وإنه لا إجماع يصاد إجماعاً سابقاً) أي لا يجوز إجماع على حكم أجمع على ضده. قال المحشيان: لأنه يستلزم تعارض قاطعين شاء على أن الإجماع قطعي وتعارض القاطعين محال كما ذكره الشارح. زاد الكمال: فقول المتن «إذ لا تعارض بين قاطعين» متعلق بما قبله من المسألتين اهـ. وقضية ذلك جواز التضاد المذكور إذا كان الإجماع ظنياً كالسكوتي وقد نقل السيد السمهودي ما تقدم عن الكمال ثم قال: والذي يظهر في توجيهه أي ما ذكره المصنف أن أحد الإجماعين المتضادين خطأ قطعاً واجتماع الأمة على الخطأ يمتنع بحديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» سواء قلنا أن الإجماع قطعي أو ظني انتهى . وقضيته امتناع ذلك في الظني أيضاً ولا ينافيه جواز مخالفة السكوتي للدليل لأنه لا يلزم عليه تحطئة الأمة بخلاف ما هنا فليتأمل .

قوله: (بناء على الصحيح أنه قطعي) هذا مأخوذ من قول المصنف «إذ لا تعارض الخ» وهو احتراز عن الظني كالسكوتي فيعارضه الدليل كسائر الظنيات، ويؤخذ من ذلك تقييد قوله «لا إجماع يصاد إجماعاً سابقاً» بكون السابق قطعياً. ومن هنا يظهر أن هذا أعم من ذاك لكنه جمع بينهما اهتماماً وبياناً لخلاف البصري. وقد جعل شيخنا الشهاب ما هنا من عطف العام على الخاص أي بناء على قول أو «بحسب المعنى فليتأمل». قوله: (وإنه لا يعارضه دليل لا قطعي ولا ظني) أقول فيه أمران: الأول ينبغي المراد لا يعارضه معارضة يعتد بها بحيث توجب توقفاً وإلا

لإلغاء المظنون في مقابلة القاطع (وأن موافقته) أي الإجماع (خبر لا تدل على أنه عنه) لجواز أن يكون من غيره ولم ينقل لنا استغناء بنقل الإجماع عنه. (بل ذلك) أي كونه عنه (هو)

فلا مانع من وجود دليل ظني يدل على خلافه دلالة ظنية. الثاني في كلام ابن الحاجب وشراحه التصريح بتقديم الإجماع على النص القاطع فإنه قال: ومنها - أي ومن الأدلة على أن الإجماع حجة قطعية أجمعوا على تقديمه على القاطع أي النص القاطع كما أفصح به الأصفهاني فدل على أنه قاطع وإلا تعارض إلا جماعان فإن القاطع مقدم اه أي أنهم أجمعوا على أن القاطع مقدم على غيره، فلو لم يكن الإجماع الذي قدموه على النص القاطع قاطعاً لزم تقديمه مع كونه غير قاطع على النص القاطع، وحيث أن الإجماع يكون الإجماع على تقديمه معارضاً لإجماعهم على أن القاطع مقدم على غيره وذلك باطل، لأن العادة تمنع وقوع مثل هذا التعارض بين أقوال مثل هذا العدد من العلماء المحققين، ولا يخفى أن تقديمه على النص القاطع فرع التعارض فهذا قاطع عارضه وهو منافٍ لقول المصنف «وأنه لا يعارضه دليل إذ لا تعارض بين قاطعين». فإن قلت: كلام ابن الحاجب في نص قاطع المتن فقط. قلت: هذا لا يوافق سياقه كما لا يخفى فليتأمل. قوله: (إذ لا تعارض بين قاطعين) ينبغي أن يرجع هذا لكل من قوله «وأنه لا يعارضه دليل باعتبار فرض ذلك الدليل قطعياً» وقوله «وأنه لا إجماع يضاد إجماعاً الخ» لأنه مفروض في القطعي وأن يختص قوله «ولا قاطع ومظنون» بقوله «لا يعارضه دليل» باعتبار فرض ذلك الدليل ظنياً. ويمكن أن يرجع لما قبله أيضاً بناء على فرض أحد الإجماعين قطعياً والآخر ظنياً وفيه تكلف فليتأمل. قوله: (لا تدل على أنه عنه) فيه أمران: الأول قال السيوطي قال القاضي عبد الوهاب: وعمل الخلاف في خبر الواحد فإن كان متواتراً فهو عنه بلا خلاف اه. وأقول: فيه نظر لجواز أن يكون عن غيره أيضاً ولا يلزم من تواتره أن يستندوا إليه ولا أن يبلغهم. لا يقال إن لم يبلغهم انقطع تواتره لأن هذا ممنوع لجواز أن يبلغ من عدا المجتهدين دونهم. وعبارة العراقي عن القاضي عبد الوهاب: في المسألة تفصيل إن كان الخبر متواتراً فهو مستندهم كما يجب إجماعهم على العمل بموجب النص ولذلك تصرف الرسول عليه الصلاة والسلام بما يقتضيه النص يكون امتثالاً له، والخلاف في المسألة إنما هو في أخبار الأحاد وهي أقسام. إن علم ظهور الخبر وأنهم عملوا بموجبه لأجله جزمنا بذلك أو نعلم ظهوره بينهم وعملهم عند ظهوره ولا نعلم أن عملهم لأجله. والثالث أن لا يكون ظاهراً بينهم إلا أنهم عملوا بالحكم الذي تضمنه. ففي القسم الثاني ثلاثة مذاهب، ثالثها إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم، وأما الثالث فلا يدل على أنهم عملوا لأجله. اه الثاني قال الزركشي: لينظر في هذه المسألة مع ما تقدم في مبحث الإخبار في قوله «وإن الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه» فإنهما متقاربان. وقال الولي العراقي: تلك في الاستدلال بذلك على صحة الخبر وهذه في تعيين كونه سند الإجماع. قوله: (أي كونه عنه) قال شيخنا الشهاب: هذا ليس مدلولاً للموافقة بل هو مدلول عدم وجود غيره. وأقول: إن

الظاهر إن لم يوجد غيره) بِمَعْنَاهُ إِذْ لَا بَدَلَ لَهُ مِنْ مُسْتَنْدٍ كَمَا تَقَدَّمَ فَإِنْ وَجَدَ فَلَا جَوَازَ أَنْ يَكُونَ الْإِجْمَاعُ عَنْ ذَلِكَ الْغَيْرِ وَ«بَلْ» هُنَا انْتِقَالِيَّةٌ لَا إِبْطَالِيَّةٌ وَعَطْفٌ هَاتَيْنِ الْمَسْأَلَتَيْنِ عَلَى مَا قَبْلَهُمَا وَإِنْ لَمْ تَنْبِيْهَا عَلَى حَرْمَةِ خَرَقِ الْإِجْمَاعِ تَسْمِحًا وَلَوْ تَرَكَ مِنْهُمَا أَنَّهُ وَأَنْ سَلِمَ مِنْ ذَلِكَ مَعَ الْاِخْتِصَارِ.

خاتمة: جاحد المجمع عليه (المعلوم من الدين بالضرورة) وهو ما يعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر (كافر قطعاً) لأن جحده يستلزم تكذيب النبي ﷺ وما أوهمه كلام الآمدي وابن الحاجب من أن فيه خلافاً ليس بمراد لهما (وكذا) المجمع عليه (المشهور) بين الناس (المنصوص) عليه كحل البيع جاحده كافر (في الأصح) لما تقدم وقيل لا يجوز أن يخفى عليه (وفي غير المنصوص) من المشهور (تردد) قيل يكفر جاحده لشهرته وقيل لا يجوز أن يخفى عليه (ولا يكفر جاحد) المجمع عليه (الخفي) بأن لا يعرفه إلا الخواص كفساد الحج بالجماع قيل الوقوف (ولو) كان الخفي (منصوصاً) عليه كاستحقاق بنت الابن السدس مع

أراد الاعتراض فاندفاعه ظاهر فإن واحداً من كلام المصنف والشارح لم يقتض أنه مدلول الموافقة. فإن قلت: بل كلام المصنف يقتضي ذلك فإنه لما نفى دلالة على أنه عنه بقوله «لا يدل على أنه عنه» فحيث أضرب إلى الإثبات بقوله «بل ذلك هو الظاهر» فقد أفاد دلالة على أنه عنه. قلت: المراد بالدلالة الاستلزام أي لا يدل عليه دلالة الملزوم على لازمه. فإن قلت: فحيث يتناقض كلام المصنف لأنه نفى الاستلزام بقوله «لا يدل على أنه عنه» ثم أثبت بقوله «بل هذا هو الظاهر». قلت: المنفي أولاً الاستلزام القطعي والمثبت ثانياً هو الاستلزام الظني فلا إشكال.

خاتمة: قوله: (المعلوم من الدين الخ) قال شيخنا الشهاب: هل المراد أن استفادته وفهمه من أدلة الدين بالضرورة لكثرتها وتظايرها أو أن إضافته للدين والحكم بأنه منه بالضرورة يحتمل كل منهما والظاهر الثاني اه. وأقول: (١)

قوله: (وما أوهمه كلام الآمدي وابن الحاجب من أن فيه خلافاً ليس بمراد لهما) عبارة ابن الحاجب مسألة إنكار حكم الإجماع القطعي ثالثها المختار أن نحو العبادات تكفر اه. وعبارة العضد في تقرير الثالث ما نصه: ثالثها وهو المختار أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقاً، وإنما الخلاف في غيره. والحق أنه لا يكفر هكذا أفهم هذا الموضع فإنه مصرح به في المنتهى اه. قال السعد: إنما قال ذلك أي هكذا أفهم لأن ظاهر كلام المتن والشروح وأحكام الآمدي أن في المسألة ثلاث مذاهب: أولها التكفير مطلقاً، والثاني عدم

بنت الصلب فإنه قضى به النبي ﷺ كما رواه البخاري . ولا يكفر جاحد المجمع عليه من غير الدين كوجود بغداد قطعاً .

التكفير مطلقاً، والثالث وهو المختار التفصيل بأن حكم الإجماع إن كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فالإنكار يوجب الكفر وإلا فلا، ولا خفاء في أنه لا يتصور من المسلم القول بأن إنكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب التكفير، ولهذا قال في المنتهى: أما القطعي فكفر به بعض وأنكره بعض . والظاهر أن نحو العبادات الخمسة والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح في أن الخلاف إنما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهباً ليس على ما ينبغي اهـ . والله تعالى أعلم بالصواب تم .

تم الجزء الثالث من الآيات ويليه الجزء الرابع أوله الكتاب الرابع في القياس .

الفهرس

٣	مبحث التخصيص
٢٩	أقسام المخصص
٤٣	الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس
١٠٢	مبحث المطلق والمقيد
١٢٠	مسألة: المطلق والمقيد كالعام والخاص
١٢٩	مبحث الظاهر والمؤول
١٤٢	مبحث المجمل
١٧٢	مبحث النسخ
١٨٢	يجوز نسخ الفعل قبل التمكن منه
٢٠٧	مسألة: النسخ واقع عند كل المسلمين

الكتاب الثاني: في السنة

٢٢٣	تعريفها
٢٤٦	الكلام في الأخبار
٣٨١	مسألة: يحتج بقول الصحابي
٣٨٤	خاتمة: مستند غير الصحابي قراءة الشيخ إملاء وتحديثاً

الكتاب الثالث: في الإجماع

٣٨٩	تعريفه
٤٣١	الفهرس

الآيات البيِّنَات

للإمام أحمد بن حنبل بن قاسم العبَّادي الشَّافعي

المتوفى سنة ٢٤١هـ

شرح جميع الجوامع

للإمام هلال الدين محمد بن أحمد الخليلي

المتوفى ٨٨٨هـ

ضبطه وفزَّح آياته وأحاديثه

الشيخ زكريَّا سميرت

المجلد الرابع



دار الكتب العلمية

Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah

DKI

أسستها في بيروت سنة 1971 ببيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

baydoun@al-ilmiyah.com

sales@al-ilmiyah.com

info@al-ilmiyah.com

http://www.al-ilmiyah.com

الكتاب : الآيات البينات
على شرح جمع الجوامع
Title : **AL-AYAT AL-BAYYINAH**
"ALĀ' AYĀT AL-JAWĀMEĀ"

EVIDENCES ON THE EXPLANATION
OF JAMEA' AL-JAWAMEA'

التصنيف : أصول فقه شافعي

Classification: Basics of Shafeit jurisprudence

المؤلف : الإمام أحمد بن قاسم العبّادي (ت ٩٩٤ هـ)

Author : Imām Aḥmad ben Qāsim al-ʿAbbādī (D. 994 H.)

المحقق : الشيخ زكريا عميرات

Editor : Al-Ṣayḥ Zakariyyā ʿUmayrāt

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

عدد الصفحات (4 أجزاء) 1678

قياس الصفحات 17*24 cm

سنة الطباعة 2012 A.D - 1433 H.

بلد الطباعة : لبنان

الطبعة : الثانية

Printed in : Lebanon
Edition : 2nd

Exclusive rights by © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beirut-Lebanon No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Tous droits exclusivement réservés à © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beyrouth-Liban Toute représentation, édition, traduction ou reproduction même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation préalable signée par l'éditeur est illicite et exposerait le contrevenant à des poursuites judiciaires.

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت-لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات صوتية إلا بموافقة الناشر خطياً .

Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عزمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



ISBN 978-2-7451-0208-9

ISBN 2-7451-0208-7

9 782745 102089

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الكتاب الرابع في القياس)

من الأدلة الشرعية (وهو حمل معلوم على معلوم) من العلم بمعنى التصور أي إلحاقه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الكتاب الرابع في القياس)

قوله: (حمل معلوم على معلوم) أي إلحاقه به في حكمه فيه أمران: الأول قال الكمال: أورد عليه أن الحمل فعل الحامل إلى آخر ما أوردته. وأجاب عنه بجواب صحيح في غاية الحسن للمتأمل وأقول: قد أوردته عليه أيضاً أنه جعل الحمل جنساً للقياس مع أنه غير صادق عليه لأنه ثمرة القياس ولا شيء من ثمرة القياس بقياس. وأجاب العضد بأن المراد بالحمل وجوب التسوية في الحكم إذا أريد بذلك إثبات الحكم لها لا ثبوت الحكم في الفرع انتهى. قال المولى سعد الدين: يعني ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم في الفرع ليكون ثمرة القياس بل وجوب التسوية في الحكم عند قصد إثبات الحكم فيها بذلك الحمل إلى أن قال: وقد ذكرنا أن قوله «لا ثبوت الحكم في الفرع» عطف على وجوب التسوية انتهى المقصود نقله. وعن الشمس الكرمانى أن لفظ «وجوب» ساقط في بعض النسخ وهو الصحيح انتهى. وأجاب المصنف بقوله «وهو» أي هذا الاعتراض ضعيف لأن المراد بالحمل التسوية لا ثبوت الحكم في الفرع والتسوية نفس القياس لا ثمرته انتهى. وقال قبل ذلك بعد أن ذكر أن بعضهم قال القياس إثبات حكم معلوم لمعلوم وبعضهم قال إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم ما نصه: قال أبي رحمه الله: وإذا تأمل كل منهما وجد حد القاضي أولى منه لأن إثبات الحكم في الفرع نتيجة القياس لآعنه لأنك تقول ألحق هذا بهذا فأثبت حكمه له وحقيقة الإلحاق اعتقاد المساواة، فأول ما يحصل في نفس القائس العلة المقتضية للمساواة ثم ينشأ عنها اعتقاد المساواة، والقياس هو هذا الاعتقاد والحكم مستند إليه وهو حكم المعتقد في نفسه بما اعتقده من مساواة أحد الأمرين للآخر وهو إلحاقه في الجهة المذكورة وهي ثبوت ذلك الحكم أو نفيه. انتهى المقصود نقله من كلامه. فقد بان أن الحمل

به في حكمه (لمساواته) مضاف للمفعول أي لمساواة الأول الثاني (في حلة حكمه) بأن توجد بتامها في الأول (عند الحامل) وهو المجتهد وافق ما في نفس الأمر أم لا، بأن ظهر غلظه فتناول الحد القياس الفاسد كالصحيح (وإن خصص) المحدود (بالصحيح) أي قصر عليه (حذف) من الحد (الأخير) وهو عند الحامل فلا يتناول حيثثذ إلا الصحيح لانصراف

والإلحاق عبارة عن وجوب المساواة كما تقدم عن العضد أو عن المساواة كما تقدم عن الكرمانى والمصنف، أو عن اعتقاد المساواة كما تقدم عن والد المصنف. وأن ثمرته والمستدل به عليه هو ثبوت الحكم في الفرع، ولعل المراد بالحكم هنا المحكوم به وهو المحمول كالتدب بالنسبة للوتر لا النسبة التامة كثبوت التدب للوتر إذ لا يناسب وصف هذا الثبوت بالثبوت. وأما فعل المجتهد الذي ذكره الكمال في الإيراد والجواب فيحتمل أن يراد به توجه النفس إلى ملاحظة حكم الأصل وعلته ووجودها في الفرع وملاحظة مقتضى ذلك من المساواة في الحكم، فإن التوجه والملاحظة حاصلان للقائس وهما فعلان له. ويحتمل أن يراد به التسوية أو اعتقاد التسوية كما تقدم تفسير العضد الحمل بذلك فليتأمل. لا يقال لا يصح الحمل في عبارة المصنف على وجوب التسوية ولا على التسوية ولا على اعتقاد التسوية لأجل قوله «لمساواته» إذا يصير المعنى وجوب التسوية لأجل المساواة كذا الباقي. ولا يخفى ما فيه لآنا نقول: متعلق التسوية والمساواة مختلف لأن التسوية في الحكم والمساواة في علة الحكم فلا إشكال في صحة الحمل على أحد المذكورات والله أعلم. وإذا علمت جميع ذلك علمت اندفاع قول شيخنا الشهاب في قول الشارح «أي إلحاقه به» ما نصه: قد يقال هذا الإلحاق هو نفس إثبات الحكم فكيف يجعل دليلاً عليه؟ وأيضاً الإلحاق حال الملحق لا نفس الدليل انتهى. الأمر الثاني قال المولى سعد الدين: واعلم أن القياس وإن كان من أدلة الأحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعاريفه واستعمالاته منبى عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة محل نظر، ولهذا يعبر عنه الشارح بما حصلت فيه المساواة

ا هـ.

قوله: (وافق نفس الأمر أو لا) قال شيخنا الشهاب: لو قال «وافق» كان أجلى انتهى. وأقول^(١) قوله: (وإن خصص بالصحيح حذف الأخير) أقول: هذا على مذهب غير المصوية، أما على مذهبهم فالصحيح هو ما حصلت فيه المساواة عند المجتهد سواء ثبتت فيه نفس الأمر أو لا. قال العضد: واعلم أن المراد بالمساواة المذكورة المساواة في نفس الأمر فيختص - أي الحد - بالقياس الصحيح. هذا عند من يثبت ما لا مساواة فيه في نفس الأمر قياساً فاسداً. وأما المصوية وهم القائلون بأن كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد، سواء ثبتت في نفس الأمر أو لا، حتى لو تبين غلظه ووجب الرجوع فإنه لا

(١) في هامش بعض النسخ هنا يواض بخطه بعد وأقول.

المساواة المطلقة إلى ما في نفس الأمر، والفساد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح

يقدر في صحته عندهم بل ذلك انقطاع بحكم لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الأول صحيحاً وإن زال صحته بخلاف المخطئة فإنهم لا يرون ما ظهر غلظه والرجوع عنه محكوماً بصحته إلى زمان ظهور غلظه، بل مما كان فاسداً وتبين فساده فإذا لا تشتت المصوبة المساواة إلا في نظر المجتهد فحقهم أن يقولوا هو مساواة فرع لأصل في نظر المجتهد. هذا أي المذكور في الحدين للمصوبة وغيرهم إذا حددنا القياس الصحيح. ولو أردنا دخول القياس الفاسد معه في الحد لم تشتت المساواة لا في نفس الأمر ولا في نظر المجتهد وقلنا بدلها إنه تشبيه فرع بالأصل لأنه قد يكون مطابقاً لحصول الشبه وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه انتهى. قوله: (وإن خص المحدود) قال الكمال: أولى من قول غير من الشارحين «وإن خص التعريف بالقياس الصحيح» لأن مرجع الضمير على هذا مأخوذ من قوة الكلام، وعلى ما حل عليه الشارح هو القياس المحدث عنه على ما هو الغالب في مرجع الضمير انتهى. لا يقال أي ولأنه ينبغي تغاير المخصوص والمخصوص به وهو على ما قاله الشارح أظهر منه على ما قاله الشراح لأن المخصوص عليه التعريف والمخصوص به التعريف الصحيح ويتوجه عليه أنه إن أريد بالمخصوص التعريف مطلقاً لم يصح، أو التعريف الصحيح لزم اتحاد المخصوص والمخصوص به ويحتاج إلى الجواب، كأن يقال المراد بالمخصوص التعريف المراد لأنا نقول: هذا كله جارٍ على ما قاله الشارح أيضاً لأن المراد عليه وإن خص المحدود الذي هو القياس الصحيح من القياس فليتأمل. ثم أقول: قد يمنع أنه على ما قال الشراح يكون المرجع مأخوذاً من قوة الكلام وما المانع أن يكون المرجع التعريف المذكور بقوله «حمل معلوم الخ» وكأنه قال: وإن أريد تخصيص هذا التعريف بالصحيح حذف منه القيد الأخير فليتأمل.

قوله: (والفساد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح) أقول فيه أمران: الأول يحتمل أن يكون الغرض من هذا الكلام دفع توهم نشأ من المقام فإنه لما قرر أنه يعتبر في القياس الصحيح المساواة بحسب نفس الأمر كان مظنة أن يتوهم أنه لا يجوز العمل بالقياس حتى يتحقق صحته بتحقق المساواة في نفس الأمر فبين أنه يكفي في العمل ظن صحته، ويحتمل أن يكون الغرض منه بيان أنه من أفراد الصحيح ظاهراً دقياً لتوهم خروجه عنه على هذا التقدير وهو ما فهمه شيخنا الشهاب حيث قال: قوله «معمول به» أي فهو صحيح في الظاهر فلا اعتراض به انتهى. وأقول: فيه نظر ظاهر إذ لا وجه للجزم بأنه من أفراد الصحيح مع احتمال أنه ليس منها بل هو من أفراد الصحيح احتمالاً بمعنى أنه يحتمل أن يكون من أفراده بأن يتحقق المساواة بحسب نفس الأمر والتعريف يتناوله حينئذ فلا اعتراض به كما أنه يحتمل أن لا يكون من أفراده بأن لا يتحقق ما ذكر والتعريف حينئذ لا يتناوله فلا اعتراض به. فالخاصل أنه يجب العمل به وأنه من أفراد الصحيح على وجه الاحتمال دون الجزم. لا يقال بل على وجه الجزم لأن المراد المساواة في

(وهو) أي القياس (حجة في الأمور الدنيوية) كالأدوية (قال الإمام) الرازي (اتفاقاً) أسنده إليه ليبراً من عهده (وأما غيرها) كالشرعية (فمنعه قوم) فيه (عقلاً) قالوا لأنه طريق لا يؤمن فيه الخطأ والعقل مانع من سلوك ذلك. قلنا:

بمعنى أنه مرجح لتركه لا بمعنى أنه محيل له وكيف يحيله إذا ظن الصواب فيه (و) منعه (ابن جزم شرعاً) قال: لأن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية من

نفس الأمر في ظن المجتهد لأننا نقول: فيرجع التعريف حيثئذ إلى التعريف المذكور فيه ذلك القيد لأن معنى المساواة عند المجتهد المساواة في نفس الأمر فتأمل. وإنما المراد مع حذفه هو المساواة في نفس الأمر فليتأمل. ثم رأيت الكمال أشار إلى أن الغرض من هذا الكلام توجيه إدخال الفاسد المذكور مع الصحيح في التعريف أولاً، وقد ينظر فيه بأن الفاسد المعلوم الفساد ابتداء داخل في التعريف أولاً أيضاً مع أنه غير معمول به مطلقاً كالصحيح، فلو كان إدخال ذلك لكونه معمولاً به كالصحيح لم يصح إدخال هذا فليتأمل. الثاني ظاهره أنه بعد ظهور فساده لا ينقض ما مضى من العمل به لكن يتجه فيه إن صدر عن مجتهد تفصيل يعلم مما يأتي في مبحث تغيير الاجتهاد، فإن صدر من غيره كمقلد قاس على أصل إمامه ثم تبين فساد قياسه اتجه نقض ما مضى فليتأمل.

قوله: (وهو حجة في الأمور الدنيوية) قال شيخنا الشهاب: قد يخالف قوله السابق «من الأدلة الشرعية» إلا أن يقال كونه من الأدلة الشرعية لا يتنافى أن يكون في غير الشرعية انتهى. وأقول: بين الشارح بقوله أولاً «من الأدلة الشرعية» أن المقصود بالذات من عقد الكتاب بيان القياس الشرعي لأنه البحوث عنه بالذات في الفن وهذا لا يتنافى البحث عن غيره زيادة للفائدة للمناسبة بينهما قوله: (كالأدوية) أي بأن يقاس أحد شيئين على آخر فيما علم له من إفادته دفع المرض المخصوص مثلاً لمساواته له في المعنى الذي بسببه أفاد ذلك الدفع. ووجه كون القياس في نحو الأدوية قياساً في الأمور الدنيوية أنه ليس المطلوب به حكماً شرعياً بل ثبوت نفع هذا الشيء لذلك المرض مثلاً وذلك أمر دنيوي قوله: (قال الإمام اتفاقاً) نقل بالمعنى فإن عبارته في المحصول «فإن كان في الأمور الدنيوية فقد اتفقوا على أنه حجة» انتهى. ثم قد يشكل الاتفاق بتوجيه المخالف في غير الدنيوية الآتي.

قوله: (بمعنى أنه مرجح لتركه) قال شيخنا الشهاب: أي حيث لم يظن الصواب في سلوكه انتهى. وقد أوضح الكمال هذا المقام قوله: (قال لأن النصوص تستوعب الخ) فيه أمران: الأول أن هذا الدليل لا يفيد المنع بل عدم الاحتياج إلا أن يقال إذا لم يحتج إليه كان عبثاً والعقل يمنع عن العبث. ويجاب بمنع أنه عبث فإن فائدته التأكيد والترجيح به عند المعارضة. الثاني قال شيخنا الشهاب: ربما يقال قضية دليhle هذا أن يذهب إلى منع الاجماع أيضاً وقد يفرق انتهى. أقول: الفرق أقرب قوله: (بالأسماء اللغوية) ينبغي أن يراد بالأسماء اللغوية الكلمات

غير احتياج إلى استنباط وقياس. قلنا: لا نسلم ذلك (و) منع (داود غير الجلي) منه بخلاف الجلي الصادق بقياس الأولى والمساوي كما يعلم مما سيأتي واقتصر في شرح المختصر على أنه لا ينكر قياس الأولى وهو ما يكون ثبوت الحكم فيه في الفرع أولى منه في الأصل كما سيأتي (و) منعه (أبو حنيفة في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات) قال: لأنها لا يدرك المعنى فيها. وأجيب بأنه يدرك في بعضها فيجري فيه القياس كقياس النباش على السارق في وجوب القطع بجامع أخذ مال الغير من حرز خفية، وقياس القاتل عمداً على القاتل خطأ في وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق، وقياس غير الحجر عليه في جواز الاستنجاة به الذي هو رخصة بجامع الجامد الطاهر القالع. وأخرج أبو حنيفة ذلك عن القياس بكونه في معنى الحجر وسماء دلالة النص وهو لا يخرج بذلك عنه، وقياس نفقة الزوجة على الكفارة في تقديرها على الموسر بمدين كما في فدية الحج، والمعسر بمد كما في كفارة الوقاع بجامع أن كلاً منهما مال يجب بالشرع ويستقر في الذمة وأصل التفاوت من قوله تعالى ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: ٧] الآية (و) منعه (ابن عبدان ما لم

اللغوية لا مقابل الأفعال والحروف كما في قوله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] قوله: (قلنا لا نسلم ذلك) أي ولو سلم لم يدل على المنع بل على عدم الاحتياج ولو سلم فهو معارض بما هو أرجح منه وهو الأدلة الظاهرة في الجواز فتأمل قوله: (ومنع داود) قال شيخنا الشهاب: أي شرعاً فيما يظهر انتهى قوله: (ومنعه أبو حنيفة) أقول: كان وجه عدم التقييد بقوله «عقلاً أو شرعاً» كما في الذي قبله أن دليلاً لا يفيد واحداً منهما. نعم يمكن أن يقيد بكونه عقلاً لغيره وإذا منع عقلاً لغيره منع شرعاً لذلك فليتأمل قوله: (والرخص) قال شيخ الإسلام كالكمال: نحن وإن وافقناه في الرخص لانطلاق ذلك فيها بل نقيده بما إذا لم يدرك المعنى فيها كما يعلم من الجواب انتهى. ومنه تعلم أن ما يقع في كتب الفروع وفي لسان أربابها من أن الرخص يقتصر فيها على مورد النص ممنوع على إطلاقه فتفطن له قوله: (وأخرج أبو حنيفة ذلك) أي غير الحجر. وقوله «وسماه» أي أعطاه غير الحجر حكم الحجر دلالة النص. قال شيخ الإسلام: كغيره هي المسماة عندنا بمفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوي انتهى. وأقول: قد تقدم في أوائل الكتاب خلاف في أن الدلالة على الموافقة لفظية أو قياسية، ونقل المصنف عن الشافعي وإمام الحرمين والإمام الرازي أنها قياسية أي بطريق القياس الأولى أو المساوي ونقله عن الغزالي والأمدي من قائلين إنها لفظية إنها فهمت من السياق والقرائن وأنها مجازية من إطلاق الأخص على الأعم، وعن غيرهما منهم أنه نقل اللفظ لها عرفاً بالدلالة عليهما منطوق لا مفهوم. وبين الشارح ثم إن كثيراً من العلماء على أن الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياسي كما هو ظاهر صدر كلام المصنف انتهى. فقول الشارح «وهو لا يخرج بذلك عنه» ظاهر على أنها قياسية قوله: (وأصل التفاوت) أي فالثابت بالقياس مجرد التقدير قوله: (ومنعه ابن

يضطر إليه) بوقوع حادثة لم يوجد نص فيها فيجوز القياس فيها للحاجة إليه بخلاف ما لم يقع فلا يجوز القياس فيه لانتفاء فائدته. قلنا: فائدته العمل به فيما إذا وقعت تلك المسألة (و) منعه (قوم في الأسباب والشروط والموانع) قالوا: لأن القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك إذ يكون المعنى المشترك بينها وبين المقيس عليها هو السبب والشرط والمانع لا خصوص المقيس عليه أو المقيس. وأجيب بأن القياس لا يخرجها عما ذكر والمعنى المشترك فيه كما هو علة لها يكون علة لما ترتب عليها مثاله في السبب قياس اللواط على الزنا بجامع إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتبه طبعاً. (و) منعه (قوم في أصول العبادات) فنفوا جواز الصلاة بالإيماء المقيسة على صلاة القاعد بجامع العجز قالوا: لأن الدواعي تتوفر على نقل أصول العبادات وما يتعلق بها وعدم نقل الصلاة بالإيماء التي هي من ذلك يدل على عدم جوازها فلا يثبت جوازها بالقياس ودفع ذلك بمنعه ظاهر (و) منع (قوم)

عبدان) أقول: إن أراد عقلاً ففيه ما تقدم على كلام ابن حزم أو شرعاً ففيه نظر قوله: (فيما إذا وقعت) قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول قوله فيما مستدرك كالكاف في قوله كذلك الآتي آنفاً قوله: (بخلاف ما لم يقع الخ) أقول: لم يقل وبخلاف ما وجد فيه نص كما هو ظاهرة محترز قوله لم يوجد نص فيها كأنه لأن ما وجد فيه نص لا يدخله القياس لكن هذا على خلاف كبير. ونقل المصنف في شرح المختصر أن الأكثر على الجواز فليأمل.

قوله: (وقوم في الأسباب والشروط والموانع) أقول فيه أمران: الأول صورة القياس في الشروط أن يشترط شيء في أمر فيلحق بذلك الشيء آخر في كونه شرطاً لذلك الأمر فيؤول الحال إلى أن الشرط أحد الأمرين، ويظهر بالقياس أن النص على اشتراط الشيء الأول لكونه ما صدق الشرط لا لكونه بعينه هو الشرط، وهكذا في الباقي فلتأمل ذلك لتعرف أن التصوير بذلك هو المطابق للدليل الذي أورده الشارح. وأما تصويره بقياس اشتراط نية الوضوء على اشتراط نية التيمم كما قاله الكمال، فينا في ذلك الدليل إذ القياس فيها على هذا التقدير لا يخرجها عن أن تكون شروطاً مثلاً، ولا تقتضي أن يكون المعنى المشترك هو الشريك مثلاً وهذا في غاية الوضوح بأدنى تأمل. الثاني قال شيخنا الشهاب: لو ساق هذا عقب قول أبي حنيفة رضي الله عنه كان أنسب انتهى قوله: (إذ يكون المعنى المشترك بينها الخ) قال شيخنا الشهاب: لو قال «إذ يكون السبب والشرط والمانع هو المعنى المشترك الخ» كان أجلي وكان قوله «لا خصوص» منصوباً عطفاً على خبر «كان» وأما في عبارته فهو مرفوع عطفاً على اسمها ولا يصح نصبه عطفاً على خبرها الفساد المعنى، وذلك لأن مراد هؤلاء القوم تعليل المنع باستلزام القياس نفي السببية وما عطف عليها من خصوص المقيس والمقيس عليه لا نفي المعنى المشترك عنه أي من خصوص ما ذكر انتهى قوله: (في أصول العبادات) أقول: كان المراد بها أعظم العبادات وأدخلها في التعبد كالصلوات بخلاف نحو الكفارات قوله: (وما يتعلق بها) أقول: كأنه إشارة

القياس (الجزئي الحاجي) أي الذي تدعو الحاجة إلى مقتضاه (إذا لم يرد نص على وفقه) في مقتضاه (كضمان الدرك) وهو ضمان الثمن للمشتري إن خرج المبيع مستحقاً القياس يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب. وعليه ابن سريج والأصح صحته لعموم الحاجة إليه لمعاملة الغريب وغيرهم لكن بعد قبض الثمن الذي هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقاً، والمثال غير مطابق فإن الحاجة داعية فيه إلى خلاف القياس إلا أن يفسر قوله الحاجي بما تدعو الحاجة إليه أو إلى خلافه فإن المسألة مأخوذة من ابن الوكيل وقد قال: قاعدة القياس

إلى أن المراد بالقياس في أصول العبادات أهم من القياس في نفسها أو فيما يتعلق بها كالإيمان في المثال وفيه تصحيح للمثال وتطبيق لهذا القول عليه.

قوله: (إذا لم يرد نص على وفقه) قال شيخنا الشهاب: مفهومه الجواز عند ورود وقد يشكل بما سيأتي من أن شرط القياس أن لا يكون دليل أصلاً شامل للفرع انتهى. وأقول: لا إشكال لأن الشرط المذكور فيه خلاف قوي حتى نقل المصنف في شرح المختصر عن الأكثر جواز القياس مع ثبوت حكم الفرع بالنص ونقل المنع عن بعضهم، وحيث فيحتمل أن التقييد لأنه المحل المتفق عليه عند مجوزي القياس، وعند التقييد يجري فيه الخلاف. ويحتمل أنه مبني على عدم اشتراط الشرط المذكور خصوصاً والمسئلة مأخوذة من ابن الوكيل وهذا القيد في كلامه، ولعله ممن لا يشترط ذلك وبالجملة فنقل ما قاله بتمامه هو الاحتياط فلا وجه للتوقف فيه قوله: (كضمان الدرك) قال شيخنا الشهاب: كأن يقاس على ضمان الواجب في الجواز بجامع الحاجة إلى كل منهما، ووجه المنع الاستغناء عنه بعموم الحاجة. أيضاً فلكون القياس من حيث هو يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب وحيث للمثال مطابق ولا حاجة إلى ما تكلفه الشارح، وتعليل المنع بهاتين علتين لا يضر فيه كون مقتضى الأولى الجواز والثانية المنع انتهى. وأقول: هذا الاعتراض غير متوجه على الشارح لأنه إنما حمل المثال على المعنى الذي قرره حتى لزم عدم المطابقة لأن ذلك هو الموافق لما ذكره ابن الوكيل الذي أخذ منه المصنف المسئلة. ألا ترى إلى قول الشارح ذكره كما تقدم فإن معناه كما لا يخفى أنه قال: القياس يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب الخ. بخلاف المعنى الذي حمل عليه شيخنا المثال فإنه مخالف له، فالحمل عليه فيه ما فيه لأنه حمل للكلام على خلاف مراد قائله، فما تكلفه الشارح محتاج إليه بالنظر لمراد قائل هذا الكلام فلا محذور فيه على أنه لا كبير تكلف فيه كما لا يخفى على المتأمل. وإذا تأملت ما قرره الشارح في هذا المقام ظهر لك أن الكوراني لم يزد في قوله ما نصه: ومثال ذلك بضمان الدرك غير صحيح لأنه ليس من القياس الحاجي في شيء بل هو مستثنى من القياس للضرورة انتهى. على أخذه اعتراض الشارح وتركه جوابه قوله: (إلا أن يفسر قوله الحاجي بما تدعو الحاجة إليه أو إلى خلافه) قال الكمال: يقال لو فسر بذلك أيضاً لم يستقم التمثيل له بضمان الدرك فإن مقتضى المذهب منع القياس فيه أي منع قياسه على ضمان غيره من الديون المدومة

الجزئي إذا لم يرد من النبي ﷺ بيان على وفقه مع عموم الحاجة إليه في زمانه أو عموم الحاجة إلى خلافه هل يعمل بذلك القياس فيه خلاف، وذكر له صوراً منها ضمان الدرك ذكره كما تقدم وهو مثال للشق الثاني من قال المسألة، ومنها وهو مثال للأول صلاة الإنسان على من مات من المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها وغسلوا وكفنوا في ذلك اليوم، القياس يقتضي جوازها وعليه الروياني لأنها صلاة على غائب والحاجة داعية لذلك لنفع المصلي والمصل عليهم، ولم يرد من النبي بيان لذلك، ووجه منع القياس في الشق الأول الاستغناء عنه بعموم الحاجة، وفي الثاني معارضة عموم الحاجة له، والمجيز في الأول قال لا مانع من ضم دليل إلى آخر، وفي الثاني قدم القياس على عموم الحاجة (و) منع (آخرون) القياس (في العقلية) قالوا لاستغنائها عنه بالعقل ومن أجاز قال لا مانع من ضم دليل إلى آخر. مثال ذلك قياس الباري تعالى على خلقه في أنه يرى بجامع الوجود إذ هو علة الرؤية (و) منعه (آخرون في النفي الأصلي) أي بقاء الشيء على ما كان قبل ورود الشرع بأن ينتفي الحكم فيه لانتفاء مدركه بأن لم يجده المجتهد بعد البحث عنه، فإذا وجد شيء يشبه ذلك لا حكم فيه قيل لا يقاس على ذلك للاستغناء عن القياس بالنفي الأصلي، وقيل يقاس إذ لا مانع من ضم دليل إلى آخر (وتقدم قياس اللغة) في مبحثها لأن ذكره

فيكون باطلاً لأن المذهب صحته فكيف يجعل منع القياس فيه مرجوحاً فليتأمل انتهى. وأقول: هذا اعتراض غير مستقيم. أما أولاً فلأن تطابق ما في الأصول وما في الفروع في الترجيح غير لازم فكثيراً ما يتخالفان فيه كما لا يخفى. وأما ثانياً فلأن التمثيل بضمان الدرك لهذه القاعدة لكونه من أفرادها فيقصد بتمثيلها به إيضاحها لا ينافي ترجيح خروجه عن حكمها لدليل خاص اقتضى خروجه عن حكمها وهذا في غاية الوضوح على أنه يمكن أن يكون التمثيل به مبنياً على القول ببطلانه فإنه عمل خلاف كما هو معلوم من عمله وأشار إليه الشارح هنا.

قوله: (القياس يقتضي جوازها) أي القياس على جواز الصلاة على الغائب المعين قوله: (وفي الثاني معارضة عموم الحاجة له) حاصلة أن ضمان الدرك تعارض فيه أمران قياسه على ضمان بقية الديون المدومة فيمتنع وهذا هو جواز القياس فيه الذي اقتضاه كلام المصنف حيث ضعف المنع، والثاني ملاحظة عموم الحاجة له فيحكم بجوازها، ولا يقاس بضمان بقية الديون المدومة وهذا هو منع القياس فيه الذي حكاه المصنف بقوله «ومنع قوم في هذه المسئلة» قوله: (وآخرون في العقلية وآخرون في النفي الأصلي) أقول: قضية تضعيفه هذين القولين أن يكون الصحيح عنده جواز القياس وحججه في كل من العقلية والنفي الأصلي إذ لا مانع من ضم دليل إلى آخر، وحيث يرد عليه أنه هلا أجازها في الشرعيات إذا كان حكم الفرع منصوصاً أو كان دليل الأصل شاملاً له يعني هذا التوجيه وهو أنه لا مانع من ضم دليل إلى آخر أنه منع ذلك في هذا الكتاب كما يأتي، فما وجه الفرق بينهما على طريقته فيه؟ فليتأمل قوله: (في النفي

هناك أنسب من ذكر معظمهم له هنا ونبه عليه لئلا يظن أنه أغفله (والصحيح) أن القياس (حجة) لعمل كثير من الصحابة به متكرراً شائعاً مع سكوت الباقيين الذي هو في مثل ذلك

(الأصلي) أي في ذي النفي الأصلي أي فيما انتفى الحكم عنه بالبراءة الأصلية قوله: (أنه أغفله) قال شيخنا الشهاب: المراد نسيه لكن في الصحاح أغفلت الشيء إذا تركته عن ذكر منك وتغافلت عنه انتهى. ولا يصلح هنا انتهى. وأقول: لا مانع من صلاحته بناء على أن المراد لئلا يظن بواسطة تركه في هذا المحل الذي هو مظهره في المشهور أنه تركه من الكتاب رأساً فليتأمل قوله: (والصحيح أن القياس حجة) أي على المجتهد ومقلديه قوله: (لعمل كثير من الصحابة الخ) أقول: ذكر دليلين على حجبيته وعلى كل منهما اعتراضات مبسطة مع أجوبتها في المنهاج والمختصر وشرحهما كأصليهما تتعين مراجعتها فإن قلت: لم اعتبر في الأول كالعضد وغيره التكرار والشيوع وكون المسكوت عليه من الأصول العامة مع أن هذا الإجماع سكوتي والإجماع السكوتي لا يتوقف على هذه الأمور كما علم من ضابطه المار في مبحثه؟ قلت: يحتمل أنه إنما اعتبر هذه الزيادة تقوية لظنية هذا الإجماع لا لتوقف الاحتجاج به عليها لأن المقصود من هذه هو العمل لا الاعتقاد والعمل بما يكفي فيه الظن. ويحتمل أنه إنما اعتبرها ليكون هذا الإجماع قطعياً ولهذا قال المولى سعد الدين: ولما كان إجماعاً سكوتياً وهو ظني لا قطعي دفعه بأن مثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لقضاء العادة قطعاً بأن السكوت على مثل هذا الأصل الكلي الدائمي لا يكون إلا عن وفاق انتهى. وذلك لأن هذه المسئلة قطعية كما في المختصر وشروحه ولا بد فيها من دليل قطعي لكن لا يخفى أن مجرد ما ذكر لا يكفي في القطعية بل لا بد فيها من ثبوت عمل الكثير على الوجه المذكور تواتراً. وقد بين في المختصر وشروحه أنه متواتراً تواتراً معنوياً. وعبارة المختصر مسئلة يجوز التعبد بالقياس خلافاً للشيعة والنظام وبعض المعتزلة. وقال القفال وأبو الحسين: يجب عقلاً ثم قال: القائلون بالجواز قائلون بالوقوع إلا داود وابنه والقاشاني والنهرواني، والأكثر بدليل السمع والأكثر قطعي خلافاً لأبي الحسين. لنا ما ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله عنهم من العمل به عند عدم النص وإن كانت التفاصيل آحاداً فالعادة تقضي بأن مثل ذلك لا يكون إلا بقاطع. وأيضاً تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضي بأن السكوت في مثله وفاق انتهى. وفي شرحه للأصفهاني: واحتج المصنف على وقوع التعبد به بدليل سمعي قطعي بوجهين: الأول أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وإن كانت تفاصيل ما نقل إلينا من العمل بالقياس آحاداً فإنه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين التفاصيل وهو العمل به في الجملة، والعادة تقضي بأن اجتماع جمع كثير من الصحابة على العمل بما هو أصل لا يكون إلا بقاطع دال على العمل به. الثاني أنه تكرر عمل أكثر الصحابة رضي الله تعالى عنهم بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ولم ينكر عليه أحد، والعادة تقضي بأن سكوت الباقيين من الصحابة في مثل ذلك لا يكون إلا للموافقة،

من الأصول العامة وفاق هُجادة ولقوله تعالى ﴿فاعتبروا﴾ والاعتبار قياس الشيء بالشيء (إلا في) الأمور (العادية) (والخلقية) أي التي ترجع للعادة والخلقة كأقل الحيض أو النفاس أو الحمل أو أكثره فلا يجوز ثبوتها بالقياس لأنها لا يدرك المعنى فيها فيرجع فيها إلى قول الصادق. وقيل يجوز لأنه قد يدرك (وإلا في كل الأحكام) فلا يجوز ثبوتها بالقياس لأن

فيكون الإجماع القطعي حاصلًا على أن القياس يعتد به انتهى. وليس في الوجه الأول كما قال صاحب الجواهر الفريد ادعاء وقوع إجماع لا سكوتي ولا قولي.

قوله: (إلا في العادية والخلقية) فإن قلت: هذا يعني عنه ما بعده لشموله له وذلك لأن المقصود بما بعده الإشارة إلى أن القياس لا يجري في كل الأحكام لأن منها ما لا يدرك معناه بل إنما يجري فيما يدرك معناه منها، فيكون استثناءها داخلًا في استثناء ما بعدها، ويكون استثناءه مغنياً عن استثناءها؟ قلت: أجاب عنه شيخ الإسلام بمنع أنه يعني عنه لأن العادية والخلقية غير الأحكام، ولو سلم شمول الأحكام لها بالتأويل فذكرها معها لبيان المقابل لهما المذكور بقوله خلافاً للمعممين. انتهى بمعناه. وحاصله إن العادية والخلقية ليست من الأحكام الشرعية فإن أقل الحيض وكونه يوماً وليلة مثلاً ليس حكماً مأخوذاً من الشرع فلا تشمله الأحكام التي هي الوجوب والحرمه وغيرهما، ولو سلم شمولها لها بالتأويل بأن يراد بالعادية والخلقية الأحكام المترتبة عليها كالأحكام المترتبة على كون أقل الحيض يوماً وليلة من حرمة الاستمتاع بمن رأت الدم في يوم وليلة، أو يراد بالأحكام ما يشمل النسب التامة سواء كانت مستفادة من الشرع أو من العادة والخلقة فذكرها معها إشارة إلى المخالف في كل منهما وأنه اختلف في كل منهما بخصوصه، وبهذا يندفع ما أورده الكمال في أن الجمع بينهما كالتكرار المتأني للاختصار لدخول الاستثناء الأول والثاني قوله: (وإلا في كل الأحكام) اعلم أن المولى سعد الدين قال في هذه المسئلة أعني القياس في كل الأحكام ما نصه: ظاهر العبارة أن الخلاف في جريان القياس في كل واحد من الأحكام فأنبته الشذوذ ونفاه الجمهور. ولما كان هذا مستبعداً جداً إذ من الأحكام ما لا يعقل معناه أصلاً فكيف يصح الخلاف في عدم جريان القياس فيه نقل يعني العضد الخلاف على الوجه الذي في المحصول. وحاصله أنه ذهب الجمهور إلى أن في الشرع جملاً من الأحكام يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كما في الأسباب والشروط مثلاً من غير احتياج إلى تفصيل آحادها وبيان امتناع القياس فيها، وما سواها يحتاج إلى النظر في تفاصيله وذهب الشذوذ إلى أنه ليس في الشرع جمل كذلك بل كل مسئلة فهي بحيث يحتاج إلى النظر في أنها هل يجري فيها القياس أم لا. ثم قال: والظاهر أن ما ذكره في المحصول هو مراد القوم في هذا المقام انتهى. ولا يخفى أن ظاهر كلام الشارح هو ما قال السعد أنه ظاهر العبارة وأنه مستبعد لكن قول الشارح «بمعنى أن كلاً الخ» يدفع ما وجه به الاستبعاد المذكور لأنه إذا كان المراد بجريان القياس في كل واحد من الأحكام عند القائل الثاني أن كل واحد من الأحكام صالح للقياس

منها ما لا يدرك معناه كونه يوجب الدية على العاقلة، وقيل يجوز بمعنى أن كلاً من الأحكام صالح لأن يثبت بالقياس بأن يدرك معناه، ووجوب الدية على العاقلة له معنى يدرك وهو

بأن يدرك معناه فلا استبعاد حيثئذ، بل لا ينبغي مخالفة القائل الأول في هذا إذ كل حكم في نفسه صالح بهذا المعنى بناء على قول الجمهور أن الأحكام التي لم يعقل معناها لها معنى في الواقع وإن كنا لم ندركه. فإن خالف القائل الأول في جريان القياس بهذا المعنى فهو بعيد مشكل وإلا فالخلف لفظي مبني على أن التعبدية لها معنى في الواقع أولاً، ومن هنا يظهر عدم احتياج القائل الثاني إلى بيان أن وجوب الدية على العاقلة معقول المعنى، فإن مدعاه الصلاحية بالمعنى المذكور وذلك يتحقق في وجوب الدية على العاقلة، وإن لم يعقل معناها فبيانه ما ذكره مبالغة في التخلص في الأول. فإن قلت: كيف تصح دعوى جواز جريان القياس في كل الأحكام مع أنه لا بد في كل قياس من أصل مقيس عليه يثبت حكمه بغير القياس كما سيأتي فلا يتصور جريان القياس في الكل لخروج الأصول المقيس عليها. قلت: هذا لا يرد مع قولنا إن المراد أن كل حكم في نفسه وعلى انفراده مع قطع النظر عن غيره يقبل ذلك، وإنما يرد لو كان المراد أن الأحكام جميعها يجوز أن تكون ثابتة بالقياس بحيث يمتنع جميعها في ثبوتها به. واعلم أن التمثيل فيما تقدم عن المحصول للجمل التي يمتنع فيها القياس بالأدلة العامة من غير احتياج إلى تفصيل آحادها بالأسباب والشروط الظاهر أنه لا يوافق ما اقتضاه كلام المصنف من تصحيح جريان القياس فيهما فليتأمل وأن الكمال نقل عن المحصول خلاف ما تقدم نقل السعد له عنه فليتأمل مع المراجعة.

قوله: (بأن يدرك معناه) أقول: حاصله أن ثبوت الشيء بالقياس يتوقف على إدراك معناه. ولقائل أن يقول: المحتاج إلى إدراك معناه هو المقيس عليه لا المقيس الذي ذكره، وذلك لأن المراد بمعناه المعنى الذي له شرع الحكم لا مطلق المعنى إذ لا ارتباط له بالقياس كما هو ظاهر، ولا يفتى أن القياس يتوقف على إدراك ذلك بالنسبة للمقيس عليه ليتمكن أن يلحق به ما شاركه في ذلك المعنى، وأنه بعد إدراكه بالنسبة إليه لا يتوقف القياس على سوى إدراك وجود ذات ذلك المعنى في المقيس، وإن لم يدرك أنه شرع له الحكم فإدراك المعنى بوصف أنه شرع له الحكم كما هو المراد إنما يحتاج إليه في القياس بالنسبة للمقيس عليه اللهم إلا أن يريد بإدراك معناه أن يدرك فيه وجود ذات المعنى الذي علم شرعية الحكم له فيه المقيس عليه. وقد يتوجه بعد ذلك أن التنبيه على إدراك المعنى بالنسبة للمقيس عليه أهم لأنه المحتاج إليه في القياس على ما تقرر، فالإقتصار على بيانه أولى من العكس الذي ارتكبه. وقد يقال إنما اقتصر على التعرض له في جانب المقيس موافقة لكلام المصنف فإن المستثنيات في كلامه بمعنى المقيس. ويجاب بأن ذلك لا يقتضي ترك بيان ما يتوقف عليه القياس من إدراك المعنى في المقيس عليه فليتأمل توجيهه وجبه لكلامه قوله: (كما يعان الغارم لإصلاح ذات البين) ظاهر عبارته أن هذا إشارة إلى الأصل

إعانة الجاني فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم لإصلاح ذات البين بما يصرف إليه من الزكاة .

(وإلا القياس على منسوخ) فلا يجوز لانتفاء اعتبار الجامع بالنسخ، وقيل يجوز لأن القياس مظهر لحكم الفرع الكمين ونسخ الأصل ليس نسخاً للفرع (خلافاً للمعممين) جواز القياس في المستثنيات المذكورة وقد تقدم توجيهه (وليس النص على العلة) لحكم (ولو في) جانب (الثرك أمراً بالقياس) أي ليس أمراً به لا في جانب الفعل نحو «أكرم زيداً لعلمه»

المقيس عليه وحكمه وعلته، فالمقيس عليه هو الغارم والحكم وجوب الصرف إليه وعلته هذا الحكم إعانته فيما هو معذور فيه، وقد يرد عليه أن هذه العلة لا تقتضي تخصيص الإعانة بالعاقلة بل قضيتها تخصيص الإعانة بكونها من الزكاة إذ حكم الأصل هو وجوب الصرف من الزكاة فليتأمل قوله: (وإلا القياس على منسوخ) قال شيخنا الشهاب: هو بالنصب وجره كالمستثنى قبله يفسد المعنى انتهى. وأقول: لعل في قوله «كالمستثنى قبله» تسميحاً فإن المستثنى حقيقة فيما قبله ليس هو المجرور بل القياس فيه إذ المعنى إلا القياس في الأمور العادية الخ.

قوله: (خلافاً للمعممين جواز القياس في المستثنيات المذكورة) قال شيخنا الشهاب: لفظ القياس هنا مضر نظراً للمستثنى الثالث، ولو قال «الجواز في المستثنيات» لسلم من ذلك مع الاختصار انتهى. وأقول: وجه ما أراده من الضرر أن المستثنى الثالث هو القياس على أصل منسوخ فيصير التقدير باعتباره هكذا خلافاً للمعممين جواز القياس في القياس على أصل منسوخ. ثم أقول: في هذا الاعتراض أمران: الأول أنه إذا كان وجه الإشكال ما ذكر فلا يتجه تخصيصه بالمستثنى الثالث بل بقية المستثنيات كذلك لأن بقية المستثنيات هي الأقيسة، لأن قوله «إلا في الأمور العادية» معناه إلا القياس في الأمور العادية بدليل قوله في الثالث وإلا القياس على أصل منسوخ فهو مستثنى من القياس الذي تضمنه قوله «والصحيح حجة» أي والصحيح أن القياس حجة إلا القياس في الأمور العادية الخ إذ لو لم يكن مستثنى منه لكان مستثنى من محذوف تقديره والصحيح حجة في كل الأمور أو في كل شيء إلا الأمور العادية الخ. لكن هذا لا يصح في قوله «وإلا القياس على أصل منسوخ» إذ التقدير حيثئذ والصحيح أن القياس حجة في كل الأمور إلا القياس على أصل منسوخ، ولا يخفى فساد إذ لا معنى لقولنا القياس حجة في كل الأمور إلا القياس على أصل منسوخ لأن الاستثناء حيثئذ من محل القياس فلا يصح أن يجعل منه القياس المذكور مع أنه لا وجه أيضاً على هذا التقدير لجر المستثنى «في» فتأمل. والثاني أنا لا نسلم الضرر الذي زعمه بالنظر للمستثنى الثالث بناء على تعلق قوله «في» بالمستثنيات بقوله «المعممين» لأن التقدير حيثئذ خلافاً للذين عمموا جواز القياس في المستثنيات أي جعلوا جواز القياس عاماً في المستثنيات شاملاً لكل واحد منها، واللازم حيثئذ أن يكون التقدير بالنظر للثالث خلافاً للذين عمموا جواز القياس في القياس على أصل منسوخ أي جعلوا جواز القياس عاماً في القياس المذكور أي شاملاً له، وهذا معنى صحيح لا غبار عليه وكأنه

ولا في جانب الترك نحو «الظن حرام لإسكارها» (خلافاً للبصري) أبي الحسين في قوله أنه أمر به في الجانبين إذ لا فائدة لذكر العلة إلا ذلك حتى لو لم يرد التعبد بالقياس استفيد في هذه الصورة. قلنا: لا نسلم أنه لا فائدة إلا ذلك بل الفائدة بيان مدرك الحكم ليكون أوقع في النفس (وثالثها) وهو قول أبي عبد الله البصري (التفصيل) أي أنه أمر به في جانب الترك دون الفعل لأن العلة في الترك المفسدة وإنما يحصل الغرض من انعدامها بالامتناع عن كل فرد مما تصدق عليه العلة والعلة في الفعل المصلحة ويحصل الغرض من حصولها بفرد. قلنا: قوله عن كل فرد مما تصدق عليه العلة ممنوع بل يكفي عن كل فرد مما يصدق عليه المعلن (وأركانه) أي القياس (أربعة) مقيس عليه ومقيس ومعنى مشترك بينهما وحكم للمقيس عليه يتعدى بواسطة المشترك إلى المقيس. ولما كان يعبر عن الأولين منها بالأصل والفرع على خلاف في ذلك ذكره في ضمن تعديدها فقال الأول (الأصل وهو محل الحكم المشبه به) بالرفع صفة المحل أي المقيس عليه (وقيل دليله) أي دليل الحكم (وقيل حكمه) أي حكم المحل المذكور وسيأتي أن الفرع المحل المشبه، وقيل حكمه ولا يتأتى فيه قول بأنه دليل الحكم كيف ودليله القياس فالأول مبني على الأول والثاني مبني على الثالث وكذا على

مبني اعتراضه ظنه تعلق في المستثنيات بجواز أو القياس فلي تأمل قوله: (بل الفائدة الخ) قال شيخ الإسلام: لو قال لجواز أن تكون الفائدة بيان مدرك الحكم كان أوفق باصطلاح ذكر المستند مع أن ما عبر به هنا تكرر في مواضع انتهى. وتبعه شيخنا الشهاب فقال: أحسن منه لاحتمال أن تكون الفائدة الخ انتهى. ويجاب بأنه قصد المبالغة في تقرير هذه الفائدة والرد على الخصم قوله: (وأركانه) قال شيخنا الشهاب: أركان الشيء أجزاؤه الداخلة فيه التي تتركب منها حقيقته وتوجد به هويته. قاله في العضد وغيره. وقد عرفت أن القياس حمل معلوم على معلوم الخ. أو مساواة أمر لآخر الخ. وحيث ذلك أن تتوقف في كون هذه الأركان أو بعضها محققاً لوجود القياس خارجاً انتهى. وأقول: أنت خبير بأن هذه الأمور إذا تحققت تحقق القياس في الخارج أي الواقع ونفس الأمر فلا وجه لهذا التوقف، وكأنه ظن أن المراد بالخارج هنا ما يرادف الأعيان وهو وهم قطعاً فظنن له.

قوله: (كيف ودليله القياس) قال شيخنا العلامة: أي والقياس لا يصح عده فرعاً إذ الفرع من أركان القياس ويستحيل كون الشيء ركناً من أركان نفسه. ولقائل أن يقول: يمكن جعله فرعاً لتفرعه عن الأصل وهو دليل حكم المشبه به ولا يعد الفرع حيثئذ من أركان القياس انتهى. وأقول: إن أراد بهذا الكلام الاعتراض كما يتبادر من سياقه فلا وجه له إذ لا يخفى أن كلام الشارح إنما هو في الفرع الذي هو ركن في القياس لا في الفرع في الجملة، وما ذكره إنما هو تصحيح لكون القياس فرعاً في الجملة لا بقيد كونه ركناً في القياس فتأمل قوله: (فالأول مبني على الأول الخ) أقول: في الاقتصار في البناء على ما ذكر بحث لأنه لا مانع من

الثاني، لأنه إذا صح تفرع الحكم عن الحكم صح تفرعه عن دليله لاستناد الحكم إليه، وكل من هذه الأقوال التي في التسمية لا يخرج عما في اللغة من أن الأصل ما يبني عليه غيره والفرع ما يبني على غيره والأول من الأقوال فيهما أقرب كما لا يخفى، ولكون حكم الفرع غير حكم الأصل باعتبار المحل وإن كان عينه بالحقيقة صح تفرع الأول على الثاني باعتبار ما يدل عليهما وعلم المجتهد به لا باعتبار ما في نفس الأمر فإن الأحكام قديمة

بناء الأول في معنى الفرع على غير الأول في معنى الأصل كالحكم والدليل فإن الفرع بمعنى المحل يبني أي من حيث حكمه على الأصل بمعنى الحكم والدليل. لا يقال هذا البناء بواسطة حكمه لا بنفسه لأننا نقول: وبناء المحل على المحل إنما هو بواسطة حكمهما أيضاً فليتأمل قوله: (فإن الأحكام قديمة) قال شيخنا الشهاب: هذا غفلة عما أسلفه في المقدمة من أخذ التعلق التنجيزي قيداً في مفهوم الحكم انتهى. وأقول: الجزم بأنه غفلة لا منشأ له إلا الغفلة الفاحشة وذلك لجواز أن يكون ذكر هذا بناء على ما ذهب إليه غيره من قدم الأحكام وإن ذهب هو إلى حدوثها، وقد كثر وقوع مثل ذلك من الأئمة ومنهم المولى سعد الدين، ولم يزد المتكلمون على كلامه على الجواب عنه بمثل ما قلناه ولو صح الجزم بالغفلة في مثل ذلك لزم الجزم بغفلة الأئمة فيما لا يخص من المواضع وهو باطل بلا شبهة غير لائق بهم قطعاً، ولهذا لم يزد شيخنا العلامة مع شغفه بمناقشة الشارح على قوله: لعل هذا التوجيه على مذهب من يقول بتفرع الحكم عن الحكم لا محله عن محله لا على ما يراه المصنف والشارح من أن الحكم يعتبر في مفهومه التعلق التنجيزي على ما مر غير مرة والتعلق التنجيزي ليس بقديم انتهى. وعلى هذا فتكون الحكمة في بناء الشارح على هذا القول أن الإشكال إنما هو يتوجه عليه مع أن هذا الكلام المذكور هنا منسوب لمن قال بقدم الأحكام أيضاً فاحتاج إلى التنزل إلى هذا القول ليبين صحة ما ذكر هنا بناء عليه أيضاً ليعلم أن المذكور هنا لا إشكال فيه على التقديرين على أن اعتبار الشارح التعلق التنجيزي في الحكم المتعارف بين الأصوليين بالنفي تارة والإثبات أخرى كما قيده بذلك هناك لا ينفي أن الحكم مطلق عنده، بمعنى آخر لا يعتبر فيه التعلق التنجيزي أرادته هنا فليتأمل. نعم هنا بحثان: الأول أن السبب في أنه لا تفرع في القديم هو أن التفرع يقتضي الترتب وهو أمانة الحدوث ومانع للقدم، وحيث لا فلقائل أن يقول: إن أريد أنه يقتضي الترتب بالزمان فهو ممنوع. ألا ترى أن العلل العقلية يتفرع عنها معلولاتها مع أنه قيل إنها معها بالزمان؟ وإن أريد أنه يقتضي الترتب بحسب الرتبة فهو مسلم لكنه لا ينافي القدم فما المانع من كون التفرع هنا بحسب نفس الأمر أيضاً بهذا المعنى فليتأمل. والثاني أن ما دل عليه هذا التقدير من أنه على تقدير حدوث الحكم بأن يعتبر فيه التعلق التنجيزي يصح التفرع فيه بحسب نفس الأمر لا يظهر بناء على أن القياس مظهر لا مثبت إن أريد التفرع المقتضي للترتب الزماني، فإن أراد الرتبة فهلا جوزته في القديم فليتأمل.

ولا تفرّع في القديم (ولا يشترط) في الأصل الذي يقاس عليه (دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه ولا الاتفاق على وجود العلة فيه خلافاً لزاميهما) بالتنشئة أي زاعم اشتراط الأول وهو عثمان البتي، وزاعم اشتراط الثاني وهو بشر المريسي. فعند الأول لا يقاس في مسائل البيع مثلاً إلا إذا قام دليل على جواز القياس فيه، وعند الثاني لا يقاس فيما اختلف في وجود العلة فيه بل لا بدّ بعد الاتفاق على أن حكم الأصل معلل من الاتفاق على أن علة كذا وما اشترطه مردود بأنه لا دليل عليه (الثاني) من أركان القياس (حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس قيل والاجماع) إذ لو ثبت بالقياس كان القياس

قوله: (ولا الاتفاق على وجود العلة) أي المعينة على ما يدل عليه قوله الآتي «بل لا بد بعد الاتفاق الخ» قوله: (من الاتفاق على أن علة كذا) قال شيخ الإسلام: الأوفق بكلام المصنف هنا ويقول الشارح في الركن الثاني وإنما فرق بين المسئلتين لمناسبة المحلين أن يقول من الاتفاق على وجود العلة في الأصل إذ ما قاله من أن علة الحكم كذا إنما يناسب ذكره ثم انتهى. وأقول^(١) قوله: (وقيل والاجماع) قال الكوراني في شرح ذلك: قيل ولا يجوز أن يكون حكم الأصل ثابتاً بالاجماع إلا أن يعلم الأصل الذي استند عليه الإجماع وليس بشيء لأن الإجماع أقوى الأدلة دلالة فلا وجه لذلك القول إلا أن يتوهم أن الإجماع ربما استند إلى القياس، وقد علم أن حكم الأصل لا يجوز أن يكون ثابتاً بالقياس. والجواب أن ثبوت الحكم في المجمع عليه إنما هو بالاجماع لا بسنده ولو فرض كون سنده الكتاب أو السنة وبعض الشارحين حار في الأمر فأتى بكلام لم يفهمه هو ولا غيره. قال: نعم يحتمل أن يكون الإجماع عن قياس ويدفع بأن كون حكم الأصل حيثئذ عن قياس مانع في القياس والأصل عدم المانع انتهى. وأقول: أما قوله في الجواب الذي ذكره إنما هو بالاجماع لا بسنده فقد تضمن دعوتين: إحداهما أن دليل ثبوت الحكم المجمع عليه هو الإجماع، والأخرى انحصار الدليل في الإجماع. فأما الدعوى الأولى فيتوجه عليه فيها أنه إن أراد أن الإجماع دليل لذاته فهو ممنوع والاستدلال بقوله «لأن الإجماع أقوى الأدلة دلالة» غير صحيح إذ لا يلزم من كونه أقوى الأدلة دلالة أن يكون دليلاً لذاته كما هو ظاهر. وإن أراد أنه دليل باعتبار مستنده سقط جوابه واحتاج إلى موافقة الشارح المحقق في الجواب. وأما الدعوى الثانية فهي باطلة قطعاً وأكد القطع بطلانها قوله «ولو فرض كون سنده الكتاب أو السنة» وكأنه نسي أو ما سمع قول الأئمة في مواضع لا تخصي الدليل على كذا الكتاب والسنة وإجماع الأمة مع القطع باستناد ذلك الإجماع من الأمة إلى ذلك الكتاب وتلك السنة، ولهذا لما حكى الزركشي هذا القول مقيداً بقوله «إلا أن يعلم النص الذي أجمعوا الأجلة» قال: ولم يحك المصنف في حكاية هذا الوجه أي هذا القول الاستثناء لأن القياس حيثئذ

(١) في هامش بعض النسخ بعد وأقول هنا يباض ستة أسطر وفي بعضها بخطه.

الثاني عند اتحاد العلة لغواً للاستغناء عنه بقياس الفرع فيه على الأصل في الأوّل وعند اختلافها غير منعقد لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه في علة الحكم. مثال الأوّل قياس الغسل على الصلاة في اشتراط النية بجامع العبادة، ثم قياس الوضوء على الغسل فيما ذكر وهو لغو للاستغناء عنه بقياس الوضوء على الصلاة. ومثال الثاني قياس الرق وهو انسداد محل الجماع على جب الذكر في فسح النكاح بجامع فوات الاستمتاع، ثم قياس الجذام على

على النص انتهى. وأما قوله «وبعض الشارحين حار في الأمر الخ» فهو مما ينادى عليه بالبهتان والتقول الواضح البطلان أو بفساد تصوّر ومزيد الجزاف والتهور، فما أحقه بقول القائل:

فكم من عائبٍ قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم

وذلك لأن الذي وقع لبعض الشارحين وهو الشارح المحقق وهو ما حكاه له «قال نعم الخ». وحاصله كما هو رأي العين سؤال من جهة ذلك القيل وجواب عنه. أما السؤال فهو أنه يحتمل أن يكون الإجماع عن قياس وحكم الأصل لا يجوز أن يكون ثابتاً بالقياس فلا يجوز أن يكون ثابتاً بالإجماع المستند إلى القياس، لأن الثابت في الحقيقة هو مستند الإجماع. وحاصل الجواب أنه لا أثر لهذا الاحتمال لأنه من باب احتمال المانع والأصل عدمه. ثم يحتمل أن يكون هذا الكلام من الشارح على التحقيق وهو ظاهر كلامه حتى لو علم مضمون هذا الاحتمال امتنع القياس بناء على أن الإجماع ليس دليلاً لذاته بل باعتبار مستنده، ويؤيد هذا الاحتمال إطلاق كثير منهم الأمدي تعبيرهم بأنه يشترط في الأصل أن لا يكون فرعاً لغيره فإنه شامل لما صحبه إجماع. ويحتمل أنه على التنزل يعني لو تنزلنا مع هذا القيل واعتبرنا مستند الإجماع لم يصح منع القياس عند احتمال كون مستند الإجماع قياساً نظراً لاحتمال المذكور لأنه من باب احتمال المانع والأصل عدمه. وفائدة التنزل المبالغة في رد هذا القيل، وهذا الحاصل كما ترى لا حيرة فيه ولا فساد يعتره مفهوم لكل عاقل ومعقول لكل فاضل لم يأت بنقل يرد ولا بمعنى صحيح يصدّه، ومن لم يجعل الله نوراً فما له من نور. نعم الكمال وشيخ الإسلام نازعاً فيما أفهمه كلام الشارح من أنه إذا ثبت حكم الأصل بالإجماع اشترط أن لا يكون عن قياس والمنازعة وإن كان لها اتجاه في الجملة، فإننا وإن قلنا الدليل في الحقيقة هو مستند الإجماع لكن حصل له مزية بالاتفاق على اعتقاده امتياز بها فجاز أن يخالف حكم غيره مما لم تتفق له تلك المزية إلا أن ما أفهمه كلام الشارح أوجه إذ لا فرق في المعنى فيما ثبت بالقياس بين أن يصحبه إجماع أو لا، إذ المحذور موجود في الحالين مع أن المنازعة فيه بذلك لا توجب إثبات الحيرة فيه، وأنه غير مفهوم له ولغيره كما يقوله الكوراني على أن كلام الشارح يحتمل التنزل كما تقدم وعليه يرتفع النزاع رأساً، ثم رأيت السيد السمهودي رد هذه المنازعة فإنه نقلها عن الكمال معبراً عنه بالمحشي وعقبها بقوله: وفيه نظر لأنه وإن كان أقوى من مجرد القياس لا ينتفي عنه التعليل السابق وهو كون القياس الثاني عند اتحاد العلة لغواً وعند اختلافها غير منعقد وإطلاق المصنف

الرتق فيما ذكر وهو غير متعقد لأن فوات الاستمتاع غير موجود فيه، والقول بأنه لا يثبت حكم الأصل بالإجماع إلا أن يعلم مستنده النص ليستند القياس إليه مردود بأنه لا دليل عليه. نعم يحتمل أن يكون الإجماع عن قياس ويدفع بأن كون حكم الأصل حيثشذ عن قياس مانع في القياس والأصل عدم المانع.

(وكونه غير متعبد فيه بالقطع) كما ذكره الغزالي لأن ما تعبد فيه بالقطع إنما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أي اليقين كالعقائد، والقياس لا يفيد اليقين واعتراض بأنه يفيد إذا علم حكم الأصل وما هو العلة فيه ووجودها في الفرع (و) كونه (شريعياً) إن استلحق (شريعياً) بأن كان المطلوب إثباته ذلك فإن لم يستلحقه بأن كان المطلوب إثباته غير ذلك بناء على جواز القياس في العقلية واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم

وغيره صحة القياس على الأصل المستند إلى الإجماع محمول على ما إذا لم يعلم أن مستند الإجماع القياس جمعاً بين ذلك وقولهم إن الشرط ثبوت الأصل بغير القياس لأننا حيثشذ قد علمنا ثبوته بالقياس ا هـ.

قوله: (وكونه غير متعبد فيه بالقطع الخ) فيه أمران: أحدهما قال الكوراني في شرح ذلك ما نصه: ومنها أي من شروط حكم الأصل كما عبر به في صدر عبارته كون حكم الأصل معتبراً فيه القطع واليقين فلا يمكن الإلحاق به، لأن القياس لا يفيد القطع على ما تقدم في أول الكتاب من أن الفقه من الظنون ا هـ. ومن نسخة عليها خطه بالإصلاح والتصحيح. وقوله في كل قليل بلغ بالأصل كتبه مؤلفه عفا الله عنه. ا هـ نقله. ولا يخفى فساد هذا الكلام ومناقضته لكلام المصنف وتناقضه في نفسه واختصاص دليبه هو بالفقهيات مع عموم القياس لغيرها فلعله وقع في سهو أو النسخة الواقعة لي فيها سقم وإن كانت موصوفة بما تقدم. وثانيهما أنه استشكل ذلك على ما تقدم ترجيحه من جوازه في العقلية. وأقول: لا إشكال لأن العقلية أعم من القطعية كما هو ظاهر فمجرد جوازه في العقلية لا ينافي في هذا الاضطرار، ولا ينافي ذلك ما ذكره الكمال في جواب السؤال الذي أورده لجواز أن لا يوافق المصنف عليه والغرض منع التعارض في كلامه فليتأمل قوله: (واعترض الخ) قال الهندي في توجيه الاضطرار المذكور: وقد عبر عنه بأن شرط الحكم أن يكون لم يتعبد فيه بالعلم وذلك لأن القياس التمثيلي لا يفيد إلا الظن إذ تحصيل العلم بالمقدمتين أعني كون هذا الحكم معللاً بالعلة الفلانية وحصول تمام تلك العلة في صورة الفرع متعذراً أو متعسراً، فإثبات المسئلة العلمية به إثبات للعلمي بالظني وهو ممتنع، فلو حصل العلم بالمقدمتين على الندور لم يمتنع إثباته بالقياس التمثيلي لكنه لا يكون قياساً شرعياً مختلفاً فيه. وهذا أي الاضطرار يستقيم إن أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس الظني الذي هو مختلف فيه، فأما إن أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس كيف كان فلا يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه ا هـ فليتأمل قوله: (بناء على

الأصل شرعياً بمعنى أنه يكون غير شرعي، ولا بدّ فإن غير الشرعي لا يستلحقه إلا غير شرعي كما أن الشرعي لا يستحقه إلا شرعي. ولما ذكر الأمدى وغيره هذا الشرط بناء على امتناع القياس في العقليات واللغويات كما صرحوا به زاد المصنف فيه القيد المذكور ليقى على شرطيته مع جواز القياس فيهما المرجح عنده (و) كونه (غير فرع إذا لم يظهر للوسط) على تقدير كونه فرعاً (فائدة) فإن ظهرت جاز كونه فرعاً (وقيل) يشترط كونه غير فرع (مطلقاً) وإلا فالعله في القياسين إن اتحدت كان الثاني لغوياً، أو اختلفت كان الثاني غير منعقد كما تقدم. ودفع المصنف ذلك بأنه قد يظهر للوسط الذي هو الفرع في الأول والأصل في الثاني مثلاً فائدة كما يقال التفتح ربوي قياساً على الزبيب بجامع الطعم، والزبيب ربوي قياساً على التمر بجامع الطعم مع الكيل، والتمر ربوي قياساً على الأرز بجامع الطعم والكيل مع القوت، والأرز ربوي قياساً على البر بجامع الطعم والكيل والقوت الغالب، ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار بطريقه فيثبت أن العلة الطعم وحده، وأن التفتح ربوي كالبر، ولو قيس ابتداءً عليه بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع عليه فقد ظهر للوسط بالتدرج فائدة وهي السلامة من منع عليه الطعم فيما ذكر، فتكون تلك القياسات صحيحة بخلاف ما لو قيس التفتح على السفرجل والسفرجل على البطيخ والبطيخ على القثاء والقثاء على البر فإنه لا فائدة للوسط فيها لأن نسبة ما عدا البر إليه بالطعم دون الكيل والقوت. نعم اعترض على المصنف بأن في قوله هنا مع قوله قبل ومن شرطه ثبوته بغير القياس تكراراً. وأجاب بقوله: لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع اشتراط ثبوته بغير القياس لأنه قد يثبت بالقياس ولا يكون فرعاً للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وإن

جواز القياس في العقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الأصل شرعياً) هذا صريح في أن العقليات غير شرعية وفيه نظر لأنها قد تكون شرعية ولذا مثل العقليات فيما سبق بجواز رؤيته تعالى قوله: (فتكون تلك القياسات صحيحة) قال شيخنا العلامة: كيف تكون صحيحة وما عدا القياس الأول لم يشارك فيه الفرع الأصل في علة حكمه إذ علة الربوية في الأرز هي الطعم والكيل والقوت الغالب وهي منتفية فيما عدا قياس الأرز هـ. وأقول: المراد أن كلاً منها صحيح باعتباره في نفسه بناء على تسليم أن العلة هي ما اعتبرت فيه مع قطع النظر عن كونه مبنياً على قياس آخر، فإن كان وجه اعتراضه أنه يتوجه منع كون العلة ما ذكرت فيه فهذا ليس زائداً على ما ذكره الشارح لأنه ذكر هذا في قوله الآتي «لا طائل تحته».

قوله: (ولا يكون فرعاً للقياس) المراد ثبوت حكم فيه. قال شيخنا العلامة: هذا الكلام يقتضي تخصيص الدعوى أعني قوله غير فرع بكونه غير فرع في القياس المذكور لا مطلقاً فيكون الغرض منه الاحتراز عن كونه فرعاً في القياس المذكور، ولا يخفى أن كل حكم هو أصل في قياس لا يمكن أن يكون فرعاً في ذلك القياس حتى يحرز عنه على أن الدعوى عامة إذ فرع

كان فرعاً لأصل آخر، وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع أن لا يكون ثابتاً بالقياس لجواز أن يكون ثابتاً بالقياس ولكنه ليس فرعاً في هذا القياس الذي يراد إثبات الحكم فيه انتهى. ولا يخفى أن هذا الكلام المشتمل على التكرار لا يدفع الاعتراض، وكيف يندفع والمدرك واحد كما تقدم وقد اقتصر الإمام الرازي ومن تبعه على القول أولاً والآمدي ومن تبعه على القول ثانياً

نكرة في سياق النفي معنى إذ هي في معنى قولك من شرطه أن لا يكون فرعاً فتخصيصها بذلك تخصيص من غير تخصيص الخ فلتتم. وأقول: أما قوله «هذا الكلام يقتضي تخصيص الدعوى الخ» ففيه أن مجرد تخصيص الدعوى لا محذور فيه إذا وجد مقتضى لتخصيصها وستبين هنا. وأما قوله «ولا يخفى أن كل حكم هو أصل في قياس لا يمكن أن يكون فرعاً في ذلك القياس حتى يحرز عنه» فهو مبني على أن القياس الذي اشترط المصنف فيه أن يكون حكم الأصل غير فرع هو القياس المفرد وليس كذلك، بل هو القياس المركب من قياسين فأكثر كما قرره الشارح قبل. فمراد المصنف أن اشتراط ما ذكر في هذا القياس المركب مقيد بما إذا لم يظهر للوسط فائدة، ولا يلزم من اشتراط ذلك في القياس المركب اشتراط كونه ثابتاً بالقياس مطلقاً لأنه قد يثبت بقياس ولا يكون فرعاً في هذا القياس الخاص وإن كان فرعاً لأصل آخر وقد أوضح ذلك المحشيان الكمال وشيخ الإسلام في حاشيتهما فراجعهما. وأما قوله «إذ الدعوى عامة» إلى قوله «فتخصيصها بذلك تخصيص من غير تخصيص» فهو مبني على ما فهمه من أن كلام المصنف في هذا الشرط باعتبار القياس المفرد، وقد عرفت إن كلامه ليس إلا باعتبار القياس المركب، وحيثه فالتخصيص لمخصص أي مخصص وذلك لأن هذا القياس المركب هو الذي يتصور فيه أن يكون حكم الأصل فيه فرعاً فيه لأن مجموع قياسين أو أكثر فأمكن أن يكون حكم في ذلك المجموع أصلاً باعتبار بعض أجزاء ذلك المجموع وفرعاً باعتبار بعض آخر، ولما رأى المصنف جواز ذلك إذا ظهر للوسط فائدة ومنعه إذا لم يظهر احتاج إلى بيانه فتأمل. وأما قوله «على أن هذا الجواب لو صح الخ» فحاصله كما لا يخفى أن هذا الجواب لم يدفع الاعتراض والشارح قد صرح بذلك كما سيأتي تقريره، فالاعتراض به ليس زيادة على اعتراض الشارح بل مجرد إعادة له فلا فائدة فيه. والحاصل أن شيخنا لم يأت في هذا الكلام الذي أطال به بشيء صحيح سوى إعادة ما اعترض به الشارح فتأمل ولا تغفل قوله: (المشتمل على التكرار) وذلك لأن كلاً من قوله «لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع الخ» وقوله «وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع الخ» يغني عن الآخر قوله: (لا يدفع الاعتراض) وذلك لأن حاصل الاعتراض أن ما سبق يغني عما هنا وهذا لا يندفع بأن ما هنا لا يغني عما سبق كما هو حاصل الجواب، وإنما يندفع لو بين أن ما سبق لا يغني عما هنا وهو لم يبين ذلك. فإن قلت: هل يتأتى بيانه بأن هنا زيادة قيد لا تستفاد مما سبق فلم يغن ما سبق عما هنا؟ قلت: هذا لا يدفع تكرار المقيد هنا بتلك الزيادة لأنه لو ألحقها بما سبق فقال «ومن شرطه ثبوته بغير القياس إن لم يظهر له

أعني كونه غير فرع، فجمع المصنف بينهما من غير تأمل واستروح بما أجاب به. وتقييده للثاني بما إذا لم يظهر للوسط فائدة أخذاً من كلام الجويني في السلسلة كما بينه في شرح المختصر لا طائل تحتها، وعلى تقدير اعتباره فكان ينبغي حمل إطلاقهم عليه لا أن يحكي بـ«قيل» ويصرخ فيه بـ«مطلقاً» وهم لم يصرحوا به (وأن لا يعدل عن سنن القياس) فما عدل عن سننه أي خرج عن منهاجه لا لمعنى يقاس على محله لتعذر التعدية حيثئذ كشهادة خزيمة قال ﷺ «من شهد له خزيمة فحسبه»^(١) فلا يثبت هذا الحكم لغيره وإن كان أعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق كالصديق رضي الله عنه وقصة شهادة خزيمة رواها أبو داود وابن خزيمة. وحاصلها أن ﷺ ابتاع فرساً من إعرابي فجحدته البيع وقال: هلم شهيداً يشهد علي فشهد عليه خزيمة بن ثابت أي دون غيره فقال له النبي ﷺ: ما حملك على هذا أو لم تكن حاضراً معنا؟ فقال: صدقتك بما جئت به وعلمت أنك لا تقول إلا حقاً. فقال ﷺ: من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه، هذا لفظ ابن خزيمة. ولفظ أبي داود «فجعل النبي ﷺ شهادته شهادة رجلين»^(٢). وذكر أهل السير أن ذلك الفرس هو المسمى

فائدة» استغنى عن المقيد بها هنا قوله: (كشهادة خزيمة) قال شيخنا العلامة: واعلم أن في جعل الاكتفاء بشهادة خزيمة^(١). وأقول قد ذكر المحشيان الكمال وشيخ الإسلام أن منهاج القياس أن يعقل المعنى في الحكم ويوجد في محل آخر يمكن تعديته إليه، وأن العدول عن ذلك إما بأن لا يعقل المعنى في الحكم أو بأن يعقل المعنى لكن لم يتعد إلى محل آخر وأوضحا ذلك بالتمثيل ورتبا على ذلك اعتراضهما قول الشارح «لا لمعنى لما علم أنه قد يكون لمعنى لا يتعدى». وخطر لنا في جواب اعتراضهما بذلك أن قول الشارح «لا لمعنى» معناه لا لمعنى يتعدى لأنه المتبادر من المعنى في مباحث القياس، ولأن قوله «لتعذر التعدية» حيثئذ يشعر به لأن تعذر التعدية متحقق بعدم تعدى المعنى، سواء وجد في نفسه أم لا. فحاصله حذف الصفة لقربته ومثله شائع ذائع واقع في أفصح الفصيح. وحيثئذ فقد يقال غاية ما أثبتته مسلك التنبيه والإيماء المذكور أن علة الاكتفاء بشهادة خزيمة التصديق والعلم المذكوران أي الاستناد إلى مجردهما في فهم حل شهادته للنبي صلى الله عليه وسلم لظهور أنهما بنفسهما لا يليق كونهما سبب الاكتفاء مع مشاركة غيره له فيهما، بل كون العلة ذلك الاستناد فيما ذكر والسبق إليه والانفراد به هو مقتضى سياق الخبر وهو الذي قرن به الحكم. ألا ترى أن وقوع قوله «صدقتك الخ» جواباً لقوله عليه الصلاة والسلام «ما حملك الخ» يقتضي أن يكون معناه حملني على ذلك مجرد أي صدقتك الخ.

فترتيب الحكم حيثئذ ليس إلا على حكم ما ذكر له على ذلك وهو معنى استناده إليه في

(١) بخظه بنقل كلامه بتمامه وهو ما قيل قوله ثم اعلم.

(٢) رواه البخاري في كتاب الجهاد باب ١٢. أبو داود في كتاب الأقضية باب ٢٠. النسائي في كتاب البيوع باب ٨١. أحمد في مسند (١٨٨/٥).

من خيل النبي ﷺ بالمرئجرح لحسن صهيله (و) أن (لا يكون دليل حكمه) أي الأصل (شاملاً لحكم الفرع) للاستغناء حيثئذ عن القياس بذلك الدليل على أنه ليس جعل بعض الصور المشمولة أصلاً لبعضها بأولى من العكس. مثاله ما لو استدل على روية البر بحديث مسلم «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»^(١) ثم قيس عليه الذرة بجامع الطعم فإن الطعام يتناول الذرة كالبر سواء. وسيأتي من شروط العلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على

حل الشهادة ومعلوم أنه غير موجود في غيره من الصحابة وغيرهم إذا حد عن عداه لم يحمله مجرد ما ذكر على الشهادة له صلى الله عليه وسلم حتى لو فرض أن أحداً شهد له بعد ذلك لم يكن سنده مجرد ما ذكر، بل ما علمه من قصة خزيمة ولو سلم فلا يتصور أن يوجد فيه السبق إليه إذ من أوضح المحال بعد سبق خزيمة سبق غيره، وحيثئذ فالذي أفاد ذلك المسلك التعليل به معنى لا يتعدى بل لا يتصور أن يتعدى وذلك بما يحقق العدول عن سنن القياس حتى يتمتع القياس عليه. وبذلك يعلم اندفاع ما أطال الشيخ بإيراده لما تقرّر من أن الشارح لم يقصد نفي المعنى على الإطلاق بل نفي المعنى المتعدي، والذي أفاده المسلك المذكور هو المعنى الذي لا يتعدى وهو محقق للعدول المذكور، ويعلم أن المعنى الذي يدل عليه مسلك الإيماء أعم من أن يقتضي القياس لتعديه عن محله أو لا لعدم تعديه. ثم رأيت في حاشية الكمال عن تحرير شيخه أنه جعل شهادة خزيمة من الضرب الثاني وهو أن يعقل المعنى لكن لا يتعدى إلى محل آخر بناء على أنّ مفيد الاختصاص ليس هو النص وحده، بل هو مع دليل منع التعدية وهو تكريم خزيمة لاختصاصه بفهم حل الشهادة للنبي صلى الله عليه وسلم استناداً إلى إخباره كما دلت عليه القصة والتعدية تبطل ذلك أ. هـ. وفيه تصريح بأن الذي رتب عليه الحكم هو فهمه حل الشهادة، ولا خفاء في أن مآله هو وما ذكرناه من أنه الاستناد المذكور والسبق إليه واحد فتأمل قوله: «فإن الطعام يتناول الذرة كالبر سواء» قال شيخنا الشهاب: لا يخفى أن هذا الكلام إنما يطابق ما مضى أن لو كانت العبارة وأن لا يكون موضوع دليل حكم الأصل أو متعلقه شاملاً للفرع أ. هـ. وأقول: مطابقة هذا الكلام لما مضى أي قول المتن «ولا يكون دليل حكمه الخ» في غاية الوضوح فإن لفظ الطعام هو لفظ وهو قوله عليه الصلاة والسلام في حديث مسلم المذكور «الطعام بالطعام الخ» فقول الشارح «فإن الطعام» أي لفظ الطعام الذي هو لفظ الدليل يتناول أي يشمل الذرة كالبر تصريح بأن دليل حكم الأصل الذي هو البر شامل للفرع الذي هو الذرة فأبي مطابقة وراء ذلك؟ فهذا الاعتراض لا منشأ له إلا الغفلة الفاحشة، وكأنه توهم أن الطعام في قول الشارح «فإن الطعام يتناول الخ» هو المعنى والمعنى ليس الدليل بل موضوع الدليل ومتعلقه وليس كذلك، بل المراد به اللفظ كما تقرّر على أنه لو أريد به المعنى حصلت المطابقة أيضاً فإنه

(١) رواه مسلم في كتاب المساقاة حديث ٩٣. أحمد في مسنده (٤٠٠/٦).

المختار، فمقابله المبني على جواز دليلين على مدلول واحد كما سيأتي لا يأتي هنا كما يفهم من العلاوة السابقة في التوجيه. وأتى المصنف بالظاهر بدل الضمير الراجع إلى حكم الأصل المحدث عنه في قوله «دليل حكمه» وفي قوله (وكون الحكم) أي في الأصل (متفقاً عليه) وإلا

إذ اندرج في موضوع الدليل ومتعلقه كل من الأصل والفرع كان الدليل متناولاً لهما لأن اندراجهما في موضوعه ومتعلقه فرع دلالة الدليل على المعنى الصادق لهما، فالمطابقة على هذا التقدير أيضاً في غاية الوضوح. وبالجملة فهذا الاعتراض لم ينشأ عن تأمل صحيح فتأمل.

قوله: (فمقابله المبني على جواز دليلين على مدلول واحد كما سيأتي لا يأتي هنا) أي في دليل حكم الأصل الشامل لحكم الفرع يعني لا يمكن المقابل عدم اشتراط نفيه وإلا لزم التحكم إذ الحكمان مدلولان للدليل على السواء، فالقياس متف لانتهاء لازمه وهو التحكم. قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب: واللفظ للأول. وأقول: من البين أن دليل العلة دال على حكم الأصل قطعاً إذ معنى الدلالة على العلة الدلالة على كونها معرفة للحكم المعين أو باعثاً عليه، فإذا فرض أنه دال على حكم الفرع كان دالاً على الحكمين قطعاً، فما قيل في أحدهما يلزم أن يقال في الآخر انتهى. أي فيلزم أن يأتي هنا مقابل ما يأتي فقول الشارح «لا يأتي» هنا ممنوع. وأقول: يمكن دفع ذلك بالفرق بين الموضعين بأن المقصود هنا إثبات حكم الأصل من هذا الدليل فإذا كان شاملاً لحكم الفرع أيضاً فلا وجه لجعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً لأن الحكمين تساويان في شمول النص لهما مع قصد إثبات حكم الأصل به فليس له مزية على حكم الفرع حتى يجعل أصلاً له، فلذا لم يميز ذلك المقابل هنا إذ في مقام إثبات الحكم لا معنى لجعل أحد المشمولين للدليل أصلاً للآخر بخلاف ما سيأتي فإن المقصود فيه إثبات مجرد علة حكم الأصل من الدليل الشامل لحكم الفرع مع ثبوت حكم الأصل بدليل آخر يخصه فكان للأصل مزية حيث ثبت حكمه بدليل آخر يخصه ولم يقصد بهذا الدليل إثباته بل مجرد إثبات علته حتى صار هذا الدليل بهذا الاعتبار ليس دليل ثبوت حكم الأصل فهو بمنزلة ما لو تمحض للدلالة على ثبوت حكم الأصل بدون دلالة على علة حكمه، وذلك لا يمنع صحة القياس باعتبار دليل آخر يخص الأصل كما سيأتي. والحاصل أن جعل الشيء أصلاً للآخر باعتبار دليل شامل لهما لا معنى له بخلاف جملة أصلاً له باعتبار دليل يخصه فإن له معنى وإن كان هناك دليل آخر يعمها بناء على جواز دليلين فتأمل فإنه ظاهر صحيح إن شاء الله تعالى، فظهر وجه جريان ذلك المقابل. ثم لا هنا فتأمل. ثم قال شيخنا العلامة: بل لو قيل هما مسألة واحدة ما بعد قال العضد الخ. (١) وأقول: لما كان شموله حكم الفرع تارة يوجب الخلل من جهة حكم الأصل مع قطع النظر عن العلة وتارة يوجب من جهة العلة مع قطع النظر عن حكم الأصل جعلوهما مسألتين لبيان ذلك قوله: (وكون الحكم متفقاً عليه) أقول: أي ليقبل قطعاً بدليل قوله بعد «فإن

(١) بخطه تتم عبارة العضد.

فيحتاج عند منعه إلى إثباته فيقتل إلى مسألة أخرى وينتشر الكلام ويفوت المقصود (قيل بين الأمة) حتى لا يتأتى المنع بوجه (والأصح بين الخصمين) فقط لأن البحث لا يعدوهما (و) الأصح (أنه لا يشترط) مع اشتراط اتفاق الخصمين فقط (اختلاف الأمة) غير الخصمين في الحكم بل يجوز اتفاقهم فيه كالخصمين وقيل يشترط اختلافهم فيه ليتأتى للخصم الباحث منعه فإنه لا مذهب له .

لم يتفقا الخ» فحاصله أنه ذكر أولاً موضع الاتفاق على القبول ثم موضع الاختلاف فيه فالموضع الثاني قرينة على المراد من الأول ولا إشكال في مثل هذا أصلاً . وقوله هنا «ولا فيحتاج الخ» المتضمن لطلب الاحتراز عن الانتشار المذكور لا ينافي بتحقيق الانتشار في موضع الاختلاف الآتي لأن طلب الاحتراز هنا من الانتشار ليحقق موضع الاتفاق فلا ينافي أن الأصح في موضع الاختلاف لم يلتفت إليه فتأمل .

قوله : (ليتأتى للخصم الباحث منعه) فيه أمران : الأول قال شيخنا العلامة : يؤخذ من توجيه الأقوال الثلاثة أن تأتي المنع شرط عند الثالث مانع عن الأول وغير شرط ولا مانع عند الثاني الذي هو الأصح لكن تأتي المنع عند اشتراطه يحصل بأن يقول بعدم الحكم كل من عدا الخصمين أو بعضهم ، فاشتراط اختلافهم لا وجه له انتهى . والقول الثالث هو المذكور بقول الشارح «وقيل يشترط اختلافهم فيه ليتأتى للخصم الباحث منعه» والقول الأول هو المذكور بقول المتن «قيل بين الأمة» والقول الثاني هو المذكور بقول المتن والأصح بين الخصمين وأنه لا يشترط اختلاف الأمة . وأقول : غرضه الاعتراض على الثالث في اشتراطه الاختلاف ، ويجاب بأن مراده من اشتراط الاختلاف اشتراط عدم الاتفاق على الحكم أعم من اتفاقهم على عدمه أولاً . فإن قيل عبارته لا تدل على ذلك قلنا : سياقه واستدلاله كالصريح في ذلك مع أن المناقشة بمجرد عدم دلالة عبارته على ذلك أمر هين لا يسوغ دعوى أن الاشتراط لا وجه له على أنه يمكن أن يكون معنى قوله «اختلاف الأمة» اختلاف الأمة في الجملة مع الخصمين كما تقول «اختلف زيد مع عمرو» أي خالفه ، ومخالفة الأمة للخصمين شاملة لاتفاقهم على خلاف ما اتفق عليه الخصمان ولاختلافهم فيه ، وحيث يندفع الاعتراض بأن تأتي المنع للباحث لا يتوقف على اختلاف الأمة بل هو ممكن مع اتفاقهم على خلاف ما اتفق عليه الخصمان ، ويمكن تنزيل كلام الشارح على ذلك . وقوله «غير الخصمين» لا ينافي ذلك لأن التقدير حيث لا اختلاف الأمة غير الخصمين مع الخصمين ، وتلخيصه اختلاف من عدا الخصمين في الجملة مع الخصمين . وقوله «وقيل يشترط اختلافهم فيه» أي معهما وإرادة مثل هذه المعاني من مثل هذه العبارات غير عزيز كما لا يخفى على من له تتبع فليتأمل . وثانيها قال الكمال : هذا لا يلتزم مع اشتراط اتفاق الخصمين عليه انتهى .

وأقول : وجه عدم الالتئام أن اشتراط الاتفاق يدل على طلب سد باب المنع كما يدل عليه

(فإن كان) الحكم (متفقاً) عليه (بينهما ولكن لعلتين مختلفتين) كما في قياس حلي

قول الشارح وإلا فيحتاج عند منعه إلى إثباته الخ. وأن التعليل بقوله «يتأتى للخصم الباحث منعه» يدل على طلب عدم سد باب المنع فهما متنافيان، وقد أشار شيخ الإسلام إلى دفع ذلك بأن المراد تأتي منعه من حيث العلة وإن لم يتأت منعه من حيث هو أي فاشترط اتفاق الخصمين إنما هو لسد باب المنع عن حكم الأصل فلا ينافي التمكين من منع علة حكم الأصل، وقضية ذلك أن يكفي اختلاف الأمة في العلة دون الحكم. وقد يقال حاصل هذا طلب دفع المنع عن الحكم دون العلة، وهذا مع كون عبارة المصنف والشارح كالمصرحة بخلافه قد تستشكل معه هذه التفرقة لأن المنع في كل يروج إلى الإثبات وقد يؤدي إلى الانتشار فلم طلب دفع المنع في الأول دون الثاني، اللهم إلا أن يقال: التادية إلى الانتشار في الأول أتم. والوجه عندي في دفع ذلك أن يقال: إنه إنما يرد لو كان اشتراط الاتفاق على ظاهره وليس كذلك بدليل قوله الآتي «فإن لم يتفقا على الأصل» ولكن رام المستدل إثبات حكمه ثم إثبات العلة فالأصح قبوله فإنه يتحصل منه مع ما هنا أن الشرط أحد الأمرين، إما الاتفاق وإما الإثبات وحيثه فيكون المراد باشتراط الاتفاق أنه الأولى والأقوى. ويوجه بأنه أقرب إلى ترك المنع المؤدي إلى الانتشار ومظنة لذلك وهذا لا يقتضي سد باب المنع قطعاً حتى ينافي التعليل بتأتي منع الخصم الباحث على أن التعليل بذلك لا يلزم أن يكون متفقاً عليه فليتأمل.

قوله: (فإن كان متفقاً عليه بينهما الخ) قال الكوراني في آخر كلامه عليه: هذا إذا اتفقا على حكم الأصل فإن لم يتفقا على ذلك ولكن قصد المستدل إثبات حكم الأصل ثم إثبات العلة فالأصح صحة ذلك وقبوله. والحق أن في هذا الكلام تناقضاً وتكراراً. أما التناقض فلأنه قدم أن من شروط الحكم في الأصل أن يكون متفقاً عليه هو المختار عنده، وقد سلم هنا أنه لا يشترط ذلك بل يجوز اختلافهما فيه لأن الأصل الذي هو محل الحكم ليس متفقاً عليه فالحكم بالأول، وأما التكرار فظاهر مما ذكرنا انتهى. وأقول: بل الحق الواضح الذي لا ستره به أنه لا تناقض ولا تكرار. أما أولاً فما ذكرنا من أنه إنما اشترط الاتفاق ليحصل الاتفاق على القبول وهذا لا ينافي جواز الاختلاف مع القبول على الأصح. وأما ثانياً فلأن ما هنا مقيد لما سبق فقوله هناك «أنه يشترط أن يكون متفقاً عليه» أي حيث أراد الاحتراز عن الوقوع في الانتشار أو حيث لم يرد إثباته بالدليل وإلا فلا حاجة إلى الاتفاق. وكان الكوراني نسي ما اشتهر في هذا الفن من حمل المطلق على المقيد وفي فن الميزان من أنه لا تناقض بيه الإطلاق والتقييد وأن من شروط التناقض الاتحاد في الشرط والقيد مع وضوح عدم تحقق هذا الشرط هنا، فانظر بعد ذلك زعمه أن الحق التناقض والتكرار وأن التكرار ظاهر مما ذكره. قوله: (ولكن لعلتين) تقديره مثلاً ولكن ثبت لعلتين فليس الظرف صلة الاتفاق لعدم استقامته وفيه نظر، ويمكن كونه صلة الاتفاق لأن الاتفاق نشأ بواسطة العلتين لكن هذا لا يتأتى في مركب الوصف إذ لا يمكن

البالغة على حل الصبية في عدم وجوب الزكاة فإن عدمه في الأصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية، والعلة فيه عندنا كونه حلياً مباحاً وعندهم كونه مال صبية (فهو) أي القياس المشتمل على الحكم المذكور (مركب الأصل) سمي بذلك لتركيب الحكم فيه أي بنائه على العلتين بالنظر إلى الخصمين (أو) كان الحكم متفقاً عليه بينهما (لعلة يمنع الخصم وجودها في الأصل) كما في قياس «إن تزوجت فلانة فهي طالق على فلانة التي أتزوجها طالق في عدم وقوع الطلاق بعد التزوج فإن عدمه في الأصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية، والعلة تعليق الطلاق قبل ملكه والحنفي يمنع وجودها في الأصل ويقول هو تنجيز (فمركب

الوصف بالاتفاق للعلة مع الاختلاف في وجودها فالأقرب الأول. قال شيخنا العلامة: لا يخفى أن القسم الثاني لعلتين أيضاً لا لعلة كما هو ظاهره، فالصواب في التقابل أن يقال بعد قوله «مختلفتين» فإن منع الخصم عليه علة المستدل لا وجودها في الأصل فهو مركب الأصل، وإن منع وجودها في الأصل فهو مركب الوصف انتهى. وأقول: السر فيما صنعه المصنف الإشارة إلى أنه لم يعتبر في التسمية بمركب الوصف وجود علة الخصم كما يفهم من توجيه الشارح تلك التسمية حتى لو فرض عدم تعليقه بالكلية كانت التسمية بذلك بحالها، ولعل ذلك من دقائق هذا الكتاب فتأمل قوله: (أي بنائه) قال شيخنا العلامة: يشعر بأن مركباً في مركب الأصل ومركب الوصف من التركيب بمعنى البناء أي ترتيب شيء على آخر لا من التركيب ضد الأفراد ثم ساق عن العضد ما يخالف ذلك. وأقول: قد بين الكمال أن الشارح تابع في ذلك للآمدي وأنه أقرب مما سلكه العضد فراجع، وبه يسقط ما أورده الشيخ فإن مجرد مخالفة العضد في مثل هذا خصوصاً مع متابعة مثل الآمدي مما لا محذور فيه ولا معنى للاعتراض به بوجه. والحاصل أن التركيب عند الشارح بمعنى البناء بخلافه عند غيره كالعضد وابن الهمام فإنه عند كل منهما بمعنى آخر كما يعلم من الكمال وغيره، والاختلاف بين الجميع في مجرد بيان معنى التركيب وإلا فسمي المركب في القسمين عند الجميع واحد، وإن هذه التسمية اصطلاحية فلا مشاحة فيها ولا توجه لما يقال يمكن أن يقال في مركب الوصف أن حكم الأصل بني على علتين باعتبار الخصمين وعليك بالتأمل.

قوله: (أو لعلة) أي أو كان متفقاً عليه بينهما ثابتاً أو معلولاً مثلاً لعلة أي عند المستدل فليس الظرف أيضاً صلة الاتفاق لفساده. وقوله «يمنع الخصم وجودها في الأصل» لا يخفى أن منعه وجودها فيه صادق مع قوله بها وبعدها، فمنع الحنفي في المثال وجود التعليق في الأصل لا يقتضي أنه علة عنده فإنه في الواقع غير علة لعدم الوقوع عنده وإلا لخالف في الفرع في المثال، وقد ظهر من هذا أن من جملة ما يميز مركب الوصف عن مركب الأصل أن المعارض لا يعترض في مركب الأصل بمنع وجود العلة في الأصل بخلافه في مركب الوصف، وبهذا يظهر

الوصف) سمي القياس المشتمل على الحكم المذكور بذلك لتركيب الحكم فيه أي بنائه على الوصف الذي منع الخصم وجوده في الأصل.

(ولا يقبلان) أي القياسان المذكوران لمنع الخصم وجود العلة في الفرع في الأول وفي الأصل في الثاني (خلافاً للخلافيين) في قولهم يقبلان نظر الاتفاق الخصمين على حكم الأصل (ولو سلم) الخصم (العلة) للمستدل أي سلم أنها ما ذكره (فأثبت المستدل وجودها) حيث اختلفا فيه (أو سلمه) أي سلم وجودها (الناظر انتهض الدليل) عليه لتسليمه في الثاني وقيام الدليل عليه في الأول (فإن لم يتفقا) أي الخصمان (على الأصل) من حيث الحكم والعلة (ولكن رام المستدل إثبات حكمه) بدليل (ثم إثبات العلة) بطريق (فالأصح قبوله) في ذلك لأن إثباته بمنزلة اعتراف الخصم به، وقيل لا يقبل بل لا بد من اتفاقهما

اندفاع ما أورده الكمال هنا ومنازعته في انطباق كلام المصنف على المثال المذكور^(١) قوله: (ولا يقبلان) أي لا ينهضان على الخصم كما أن اشتراط الاتفاق وغيره مما تقرر للنهوض على الخصم، أما مجرد ثبوت الحكم في حق القائس ومقلديه فيكفي فيه ثبوت حكم الأصل وعلته بطريق يقول به كما أشار إليه في شرح الورقات لا يقال الحكم بعدم القبول مع أن الخصم يمنع وجود العلة في الأصل في مركب الوصف ينافية قوله الآتي «فإن لم يتفقا على الأصل» ولكن رام المستدل إثبات حكمه ثم إثبات العلة، والأصح قبوله فإنه في ذلك قد منع الخصم وجود العلة في الأصل أيضاً مع أن القياس مقبول أي ناهض على الخصم لأننا نقول: لا منافاة لأن الكلام هنا في مركب الوصف باعتبار مجرد الاتفاق على الحكم مع منع الخصم وجود العلة في الأصل بدون إثبات المستدل لها، والكلام هناك مع إثباته لها كما يصرح بذلك الكلام في المحلين.

قوله: (حيث اختلفا فيه) قال شيخنا الشهاب: أي وهو الفرع أي أثبتها في الفرع. هذا مراده فيما يظهر انتهى. ويخالفه قول شيخ الإسلام قوله «وجودها» أي في الأصل أو الفرع انتهى. وأظن أن ما قاله شيخنا أوجه قوله: (فالأصح قبوله) قال شيخنا العلامة: هذا لا يلائم ثم جعل اتفاق الخصمين شرطاً^(٢) وأقول قد تقدم جواب ذلك بما يعلم منه الملائمة وعدم المناقاة بين الموضوعين وأن أحدهما قرينة على المراد من الآخر. ويتحصل من مجموع الموضوعين أن الشرط عند المصنف أحد الأمرين من الاتفاق أو الإثبات وهذا موافق في المعنى لعبارة العضد المذكورة كما لا يخفى، وأن الأصح هنا لا يشترط خصوص الاتفاق لاكتفائه بالإثبات المذكور وقبوله، وأن مقابله يشترط ذلك الخصوص لعدم اكتفائه بما ذكره، وبذلك كله يظهر سقوط ما أطلال به وما زعمه من عدم الملائمة وما دل عليه قوله «ويدل على أن القبول ممن رام الإثبات مبني على

(١) في هوامش النسخ يباض بخطه.

(٢) قبل قوله وأقول قد تقدم يباض وفي هوامش النسخ بخطه تتم عبارته.

على الأصل صوتاً للكلام عن الانتشار (والصحيح) أنه (لا يشترط) في القياس (الاتفاق) أي الإجماع (على تعليل حكم الأصل) أي على أنه معلل (أو النص على العلة) المستلزم لتعليه لأنه لا دليل على اشتراط ذلك بل يكفي إثبات التعليل بدليل، وقد تقدم أنه لا يشترط الاتفاق على وجود العلة خلافاً لمن زعمه وإنما فرق بين المسألتين لمناسبة المحلين

عدم اشتراط الاتفاق قول العضد الخ» من أن القبول مبني في كلام المصنف على اشتراط الاتفاق وكأنه توهم أن قوله «فإن لم يتفقا الخ» تفريع على اشتراط الاتفاق وليس كذلك كما هو ظاهر فتأمل. ثم رأيت شيخ الإسلام تعرض لدفع المناقاة بين الموضعين فراجع قوله: (والصحيح إنه لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الأصل أو النص على العلة) أقول فيه أمران: أحدهما أن ظاهره أن المراد نص الشارح على نفس العلة لا على أنه معلل وبذلك يشعر قول الشارح «المستلزم لتعليه»، وقد نقلوا المخالفة في ذلك عن بشر وعبرة النهاية للهندي «لا يشترط في الأصل أن يكون قد انعقد الإجماع على أن حكمه معلل أو أن تثبت علته عيناً بالنص» وخالف فيه بشر المريسي فزعم أنه لا يقاس على أصول حتى يدل نص على عين علة ذلك الحكم أو ينعقد الإجماع على كونه معللاً انتهى. وظاهر صنيع الشارح أن هذا ليس قول بشر لاقتصاره على نقل ما سبق عنه. والثاني أن لقائل أن يقول: هذا يغني عنه قوله قبله «فإن لم يتفقا» إلى «فالأصح قبوله» فإنه يفيد عدم اشتراط الاتفاق على العلة اللهم إلا أن يجاب بأن المراد في ذلك أنهما لم يتفقا على أن العلة كذا مع اتفاقهما على أن الحكم معلل وفي هذا أنهما لم يتفقا على أن الحكم معلل.

قوله: (بل يكفي إثبات التعليل بدليل) أقول: هذا راجع للمسئلتين فإثبات التعليل في الأولى يعني إثبات أن الحكم معلل أي وأن علته كذا لأن مجرد إثبات أن الحكم معلل بدون تعيين العلة لا يتم به القياس فليتأمل، وإثبات التعليل في الثانية بمعنى إثبات ما هو العلة قوله: (وقد تقدم أنه لا يشترط الاتفاق على وجود العلة) أقول: الذي يظهر لي أن ما هنا وما هناك مسئلتان مختلفتان لا متحدتان فإن الاتفاق على وجود العلة في الأصل غير الاتفاق على أن الحكم معلل وغير النص على العلة. وما يدل على اختلافهما بل يصرح به قول الشارح هناك «بل لا بد بعد الاتفاق على أن حكم الأصل معلل من الاتفاق على أن عانته كذا» انتهى. فصور ما هناك بالاتفاق على عين العلة. ويمكن حمل عبارة المصنف عليه بأن يريد بقوله «على وجود العلة» وجود العلة المعينة وهو معنى قول الشارح أن علته كذا. وقد صور ما هنا بالاتفاق على أن حكم الأصل معلل ولا شبهة أن أحد الاتفاقيين مباين للآخر وذلك يستلزم تباين المسئلتين. غاية الأمر أن نفي اشتراط الاتفاق على أنه معلل يستلزم نفي اشتراط الاتفاق على عين العلة من غير عكس، وحيثئذ يظهر أن قول الشارح «وإنما فرق بين المسئلتين الخ» إشارة إلى جواب سؤال تقدير السؤال أن هاتين المسئلتين متناسبتان يصح تعلقهما بكل من الأصل وحكم الأصل فكان

(الثالث) من أركان القياس (الفرع وهو المحل المشبه) بالأصل (وقيل حكمه) وقد تقدم أنه لا يتأتى قول كالأصل بأنه دليل الحكم (ومن شرطه) أي الفرع (وجود تمام العلة) التي في الأصل (فيه) من غير زيادة أو معها كالإسكار في قياس النبيذ على الخمر، والإيداء في قياس الضرب على التأفيف لتعدي الحكم إلى الفرع. وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب أن يساوي في العلة علة الأصل لإيهامه أن الزيادة تضر (فإن كانت) أي العلة (قطعية) بأن

ينبغي جمعها في محل واحد. وحاصل الجواب إما أنه ذكر في كل محل ماله به مزيد مناسبة وهو المراد بقوله «للمناسبة المحلين» أي لمزيد مناسبة ما في كل محل له. وبيان ذلك أن قوله «ولا الاتفاق على وجود العلة فيه» أنسب بالأصل لأنه الذي يوصف بوجود العلة فيه فإنه محلها وهي وصفه القائم به فلذا ذكره فيه، وإن قوله «لا يشترط الاتفاق على حكم الأصل» أنسب بحكم الأصل لأن التعليل يتعلق به ابتداء فلذا ذكره فيه. وأما أن كلاً من المسئلتين مناسب لكل من المحلين فذكر في كل محل مسألة لوجود المناسبة بينهما وهو المراد بقوله «للمناسبة المحلين» أي لأن كلاً يناسب المحلين فأبي واحدة ذكرت في محل حصلت المناسبة في ذكرها. بقي عليه سؤال آخر وهو أن إحداهما تغني عن الأخرى كما أشرنا إليه لاستلزامها إياها كما أشرنا إليه له فلم صرح بهما جميعاً وهذا لا يشمل قول الشارح «إشارة إلى السؤال» وإنما فرق بين المسئلتين؟ ويجاب بأنه صرح بهما جميعاً اهتماماً بكل واحدة وما فيها من الخلاف، وبهذا يجاب أيضاً عما يقال إن كلاً منهما يغني عن نفي اشتراط النص على العلة فتأمل قوله: (وجود تمام العلة) أقول: فائدة تمام التأكيد ودفع توهم الاكتفاء بغالب أجزائها أو إرادة العلة الناقصة وهو بعض أجزاء العلة قوله: (من غير زيادة أو معها) أقول: المراد الزيادة بنحو الشدة أو القطع إذ لا يتصور الزيادة باعتبار نفس العلة على ما سيأتي بيانه.

قوله: (وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب أن يساوي في العلة علة الأصل لإيهامه إن الزيادة تضر) قال شيخنا العلامة: إن قبح هذا الإيهام هنا فليقبح أيضاً في قول المصنف في حد القياس لمساواته في علة حكمه فيضر فيه لخروج الأولى منعه انتهى. وقال الكوراني ما نصه: وإنما عدل عن عبارة ابن الحاجب وهي تساوي الفرع في العلة لعلة الأصل لإيهامه عدم جواز الزيادة مع أنها لا تضر كما في قياس ضرب الوالدين على التأفيف، وهذا كلام قليل الجدوى لأن مختار ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس في شيء، بل فهم المعنى إنما هو بحسب اللغة فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب ولا نفع فيما فعله المصنف. وقال إمام الحرمين في البرهان: صار معظم الأصوليين إلى أن هذا ليس معدوداً من القياس. قال الغزالي في المستصفي بعد تسميته هذا قياساً لعدم توقفه على فكر واستنباط: وأما إذا كان المسكوت مساوياً للمنطوق فربما اختلفوا في تسميته قياساً. وقال الإمام في المحصول: شرط الفرع أن توجد فيه علة الأصل من غير تفاوت البتة لا في ماهية ولا في الزيادة والنقصان

انتهى. وأقول: أما ما أورده شيخنا فجوابه تسليم وجود ذلك الإيham في حد المصنف القياس لكن هذا لا يمنع حسن تعبير المصنف هنا ومزيمته بسلامته من هذا الإيham كما هو ظاهر، فإن ترك الأمر المستحسن في موضع لا يقدر في حسن ارتكابه في موضع آخر كما لا يخفى. والحاصل أن الاحتراز عن الإيham وإن ضعف أرجح من تركه قطعاً، وأن مراعاته في أحد الموضوعين أو الموضوع أمر مستحسن وإن أهمل في غيره على أن في العدول هنا تنبيهاً للفطن على المراد في بقية المواضع وغيره الفطن لا اعتبار به. فإن قلت: فلم أثر هذا الموضوع بالعدول على التعريف وهلا عكس؟ قلت: لأن التعريف كثيراً ما يتساهلون فيه وقد يكون رسماً وبالأعم والأخص فلم يوثق بالتنبيه فيه لسبق الذهن فيه إلى حمله على المساهلة وعلى أحد تلك الوجوه بخلاف الشروط فإنه يتم بضبطها وتحريرها فكان التنبيه في بيانها أتم وأولى. وأما تقييد الشيخ بإداة الشك في قوله «إن صح هذا الإيham» فليس في محله فإن حقيقة المساواة تنافي الزيادة، فاعتبار المساواة إن لم يتبادر منها حقيقتها المنافية للزيادة فلا أقل من أن يتوهم منها ذلك إذ التوهم ليس إلا مجرد تجويز الشيء وتجويز المعنى الحقيقي للفظ ولو بالنظر لبعض المخاطبين أمر لا أقل منه فكيف يتوقف في صحة ذلك الإيham لا سيما وقد علمت مما سقناه عن الكوراني خلافاً في أن مفهوم الأولى من باب القياس. فإن قلت: مذهب ابن الحاجب أن مفهوم الموافقة ليس من باب القياس فلا فرق على مذهبه بين التمييزين فلا موقع لهذا الكلام.

قلت: ستعلم قريباً جواب هذا. وأما ما قاله الكوراني فهو في غاية السقوط والفساد. فأما قوله «وهذا كلام قليل الجدوى» فهو مبني على هذه المقدمات التي ذكرها وسنين فسادها فلا اعتبار به. وأما قوله «لأن مختار ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس في شيء بل فهم المعنى إنما هو بحسب اللغة» فأما ما ذكره من أن ما ذكر مختار ابن الحاجب فإن أراد أنه عنده ليس بقياس مطلقاً فهو باطل لأن ابن الحاجب لما استدلل على مختاره بقوله «لنا القطع بذلك» أي بإفادة تلك الصيغ لغة قبل شرع القياس قال المولى التفتازاني: إن قوله «قبل شرع القياس» إشارة إلى أن المراد أنه ليس من القياس الذي جعله الشارع حجة وإلا فلا نزاع في أنه إلحاق لفرع بأصل بجامع إلا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار إلى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي انتهى. وإن أراد أنه عنده ليس بقياس شرعي فهو مسلم لكننا لا نسلم أن الزيادة إنما تتصور في المفهوم بل تتصور في غيره أيضاً، ولهذا لما قال ابن الحاجب في شروط الفرع وتبعه العضد منها أن يساوي في العلة علة الأصل فيما يقصد من عين أو جنس قال: وأن يساوي حكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس انتهى. قال المولى التفتازاني: ثم المساواة في العلة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى أو أدنى، وكونه أقوى أو أدنى لا ينافي المماثلة لحكم الأصل لأن المراد بها عدم الاختلاف في عين الحكم وجنسه، والمراد بالمعينة لمساواة في تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف إلا بالعدد. فقوله «فيما يقصد من عين

أو جنس» إشارة إلى أنه لا تجب المساواة في شخص أو قوة وضعف أو قطع وظن ونحو ذلك انتهى. فإن قوله «والمراد بالعينية الخ» راجع للعينية في كل من العلة والحكم لما هو ظاهر وقد صرح في ذلك بأنهما قد يتفاوتان بزيادة أحدهما بوصف القوة أو القطع أو نحو ذلك، وهذا هو مراد المصنف بالزيادة في هذا المقام لا زيادة الكمية بخصوصها فإنه لم يقيد بها بل الكلام في صحة إرادة زيادة الكمية ههنا لأن الجزء الموجود في أحدهما دون الآخر إن كان معتبراً في العلة فلم توجد بتمامها فيهما فيمتنع القياس، وإن لم يكن معتبراً فيها فلم تتصور زيادة العلة في أحدهما. وقد يقال لا مانع من اعتبار الشارع في العلة عما له أجزاء كونها القدر المشترك بين المجموعات المولفة من أجزائه كمجموع اثنين ومجموع ثلاثة، وهكذا فتتصور الزيادة بالكمية في أحدهما دون الآخر فتأمل. وإذا علمت ذلك علمت أن استدلاله بقوله «لأن مختار ابن الحاجب الخ» حقيق بقوله القائل:

سارت مشرّقة وسرت مغزّباً شتان بين مشرّق ومغزّب

فإن هذا الدليل بمعزل عن مطلوبه كما لا يخفى، وعلمت بطلان قوله «فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب» إذ قد تبين بما قررناه صحة القدح فيه بما ذكره المصنف. وقوله «ولا نفع فيما فعله المصنف» إذ قد بان أنه نافع أي نفع. وأما ما ذكره من أن المصنف تبعه في اختيار ما ذكر فهو باطل بلا تردد مع قول المصنف في صدر هذا الكتاب «ثم قال الشافعي والإمامان - أي إمام الحرمين والإمام الرازي - دلالة أي مفهوم الموافقة قياسية وقيل لفظية الخ» فإنه نص في اختيار الأول بلا شبهة حيث قدمه ونسبه لإمامه الشافعي وللإمامين وأخر الثاني وحكاه بصيغة التضعيف، ومع قوله في غير هذا الكتاب كشرح المنهاج ما نصه: الحالة الثانية أن يدك الخطاب على الحكم بمفهومه، فأما أن يكون ما دل عليه بالمفهوم لازماً عن مفرد أو عن مركب واللازم عن المفرد قد يكون مقتضي لكونه لازماً هو العقل وقد يكون الشرع، واللازم عن المركب قد يكون موافقاً للمنطوق فيما اقتضاه من الحكم وقد يكون مخالفاً. ثم قال: الثالث اللازم عن اللفظ المركب وهو موافق للدلول ذلك المركب في الحكم إلى أن قال: واختلفوا في دلالة النص عليه هل هي لفظية أم قياسية؟ والذي عليه الجمهور أنها قياسية. قال الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع: وهو الصحيح لأن الشافعي سماه القياس الجلي انتهى. فهذه نصوص المصنف معلنة باختياره أن هذه الدلالة قياسية فيا ليت شعري أي سند للكوراني بعد هذا فيما نسب إليه؟ وإذا علمت ذلك علمت بطلان استدلاله بأن المصنف تبع ابن الحاجب في اختيار ما ذكره وبطلان قوله «ولا نفع فيما فعله المصنف» على أنا لو سلمنا أن مختار المصنف ما زعمه ترجح تعبيره بموافقته سائر الأقوال فإن ما وافق سائر الأقوال أولى لأنه أفيد وأنفع لما هو معلوم، فقد ظهر أن فيما فعله المصنف بكل تقدير نفعاً أي نفع. وأما قوله «قال إمام الحرمين في البرهان صار معظم الأصوليين إلى أن هذا ليس معدوداً من القياس واستدلاله بكلامه هذا» فليس بشيء بعدما

قطع بعلية الشيء في الأصل، وبوجوده في الفرع كالإسكار والإيذاء فيما تقدم (فقطمي) قياسها حتى كأن الفرع فيه تناوله دليل الأصل.

تبين من أن مختار المصنف خلافه وأن الزيادة غير منحصرة في مفهوم الموافقة بل هي متصورة في غيره كما تقدم، على أن نقل البرهان عن المعظم معارض بنقل المصنف في شرح المنهاج خلافه عن الجمهور كما تقدم. وكذا يقال في قوله «قال الغزالي في المستصفي الخ».

وأما قوله «وقال الإمام في المحصول شرط الفرع أن توجد فيه علة الأصل من غير تفاوت لا في الماهية ولا في الزيادة والنقصان انتهى» فاعلم أن عبارة المحصول هكذا: الباب الثالث في الفرع وشرطه أن يوجد فيه مثل علة الحكم في الأصل من غير تفاوت البتة لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان لأن القياس عبارة عن تعدية الحكم من محل إلى محل. والتعدية لا تحصل إلا إذا كان الحكم مثبت في الفرع مثل مثبت في الأصل انتهى. فلعل في نسخة الكوراني من المحصول أو في نسخة الواقعة لنا من تأليفه سقماً. ثم لا يخفى أن الاستدلال بعبارة المحصول تتوقف على أن قوله «ولا في الزيادة ولا في النقصان» عائد لعللة الحكم دون الحكم وهو ممنوع لجواز أن يعود للحكم دون العلة ولهذا قال شارحه الإمام الأصفهاني: «وأما قوله «من غير زيادة ولا نقصان» فذلك يعود للحكم دون العلة فإن الحكم قد يثبت في الفرع بطريق الأولى ونظائره كثيرة منها: تحريم ضرب الأب قياساً على تحريم التأنيف انتهى. ويؤيد هذا المعنى التعليل بقوله «لأن القياس عبارة الخ» فإن هذا التعليل بحسب ظاهره لا يلائم إلا العود إلى الحكم ويناسبه أن مذهب الإمام أن مفهوم الموافقة من باب القياس كما تقدم نقله عنه في عبارة جمع الجوامع، فوجب أن لا تتمتع عنده الزيادة والنقصان في العلة لمنافاة ذلك ما ذهب إليه، ولو سلم فيجوز حمل الزيادة في كلامه على الزيادة من حيث الكمية لأن ذلك ينافي وجود العلة بتمامها فيها لفقد ما فقد شيء من أجزائها، وفي كلام المصنف على غير ذلك كالزيادة بصفة القوة أو القطع فلا منافاة بينهما بل تفاوت العلة في بعض المواضع بزيادة نحو القوة ضروري لا يتصور منعه. ألا ترى مزيد تفاوت المسكرات في الإسكار قوة وضعفاً والمطعمات في الاقتيات كذلك فلا يتأتى لأحد منع ذلك فتأمل.

قوله: (وبوجوده في الفرع) قال شيخنا العلامة: ليس هذا من مفهوم العلة القطعية بل رائد عليه ذكره لما يكون به القياس قطعياً انتهى. وأقول: لا مانع من كونه من مفهوم العلة القطعية هنا وهي القطعية بالنسبة للأصل والفرع، بل قد يقال: يتعين هنا إرادة هذه لأن المصنف رتب قطعية القياس على قطعيتها ولا يتأتى هذا الترتيب إلا على هذا التقدير. فقطعيتها بالنسبة للأصل هو القطع بعلية ذلك الشيء في الأصل، وبالنسبة للفرع هو القطع بوجود ذلك الشيء في الفرع لأن من لازم القطع بالوجود في الفرع لما قطع بعليته في الأصل القطع بعليته في الفرع، وهذا أوفق بظاهر كلام الشارح كالمصنف من غير محذور ويلزم عليه قوله: (فقطمي قياسها) قال شيخنا العلامة: يعني أن المقطوع به هو القياس الخ. وأقول: فيه أمران: الأول أن

الاستدلال بقوله «إذ لا يكون الفرع أقوى من أصله» ممنوع يؤدي المنع ما تقدم عن المولى التفتازاني من قوله «ثم المساواة في العلة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى»، وقول الإسنوي في شرح المنهاج «الأمر الثاني الحكم الذي في الأصل». قال في المحصول: فينظر فيه فإن كان قطعياً فيستحيل أن يكون الحكم في الفرع أولى منه. قال: لأنه ليس فوق اليقين مرتبة. والذي قاله مبني على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه في الخبر المتواتر قال: فإن لم يكن قطعياً أي سواء كان القياس قطعياً أو لم يكن، فثبوت الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الأصل وقد يكون مساوياً له وقد يكون دونه انتهى. وفيه كما ترى تصريح بأن الحكم قد يكون ثبوته في الفرع أولى فيكون أقوى سواء كان ثبوته في الأصل قطعياً أو ظنياً بناء في الأول على تفاوت العلوم كما هو الحق. فالصواب أن جعل الشارح القطعي هو القياس دون الحكم لأن قطعية العلة بالمعنى الذي ذكره إنما يقتضي قطعية القياس أعم من أن يكون مع قطعية الحكم أو بدونها، فقد قال الإسنوي في شرح المنهاج ما نصه: هذه المسئلة قررهما الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول الكلام هنا في أمرين: أحدهما القياس والثاني الحكم الذي في الأصل، فأما القياس نفسه وهو الإلحاق والتسوية فقد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً. فالقطعي كما قاله في المحصول يتوقف على مقدمتين: إحداهما العلم بعلة الحكم، والثاني العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع، فإذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم في الفرع، سواء كان ذلك الحكم مقطوعاً به أو مظنوناً ثم مثل له - أعني الإمام - بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فإنه قياس قطعي لأننا نعلم أن العلة هي الإيذاء ونعلم وجودها في الضرب ولكن الحكم ههنا ظني لأن دلالة الألفاظ عنده لا تفيد إلا الظن كما تقدم نقله عنه، فتلخص أن القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني. وحاصله أننا قطعنا بإلحاق هذا الفرع لذلك الأصل في حكمه المظنون، وأما القياس الظني فهو أن نكون إحدى المقدمتين أو كليهما مظنونة انتهى. فإن قلت: بين المقدمة الأولى وهي العلم بعلة الحكم وظنية الحكم تنافي إذ يلزم من ظنيته ظنية العلة إذ لا يتصور أن يكون هو مظنوناً وعلة قطعية. قلت: لا نسلم ذلك بل يجوز أن يجتمع ظن الحكم والقطع بعلة بمعنى أن هذا الحكم الذي ظن لا يمكن أن تكون علة إلا كذا أي إن كان الحكم ما ظننا فليست العلة إلا ذلك فتأمل. والأمر الثاني أن جواب النظر الذي ذكره واستدل له مع كونه مناقشة في التمثيل أنه يجوز أن يكون مبني تمثيل الشارح توفر القرائن الموجبة للقطع بإلغاء الخصوصية نحو قوله عليه الصلاة والسلام «كل مسكر خمر»^(١) ومبني ما ذكره العضد كابن الحاجب قطع النظر عن تلك القرائن

(١) رواه مسلم في كتاب الأشربة حديث ٧٣-٧٥. البخاري في كتاب الأدب باب ٨٠. الترمذي في كتاب الأشربة باب ٢٤١ ابن ماجه في كتاب الأشربة باب ٩، ١٣. الموطأ في كتاب الضحايا حديث ٨. أحمد في

فإن كان دليله ظنياً كان حكم الفرع كذلك (أو) كانت (ظنية) بأن ظن عليه الشيء في الأصل وإن قطع بوجوده في الفرع (فقياس الأدون) أي فذلك القياس ظني وهو قياس الأدون (كالتفاح) أي كقياسه (على البر) في باب الربا (بجامع الطعم) فإنه العلة عندنا في الأصل ويحتمل ما قيل إنها القوت أو الكيل وليس في التفاح إلا الطعم فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر المشتمل على الأوصاف الثلاثة، فأدونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة إذ لا بد من تمامها كما تقدم. والأول أي القطعي يشمل قياس الأولى

على أنه يجوز أن يكون الشارح قصد بهذا التمثيل رد ما قاله فإننا نقطع باطلاعه على ما قاله ومخالفه عن قصد فتأمل.

قوله: (فإن كان دليله ظنياً كان حكم الفرع كذلك) إشارة إلى أن قطعية القياس لا تستلزم قطعية الدليل وقد سبق إيضاحه في كلام الإسني قوله: (أو ظنية فقياس الأدون) فإن قلت: كان القياس أن يقول «ظني» قلت: اكتفى عن ذلك بفهمه من المقابلة وعدل إلى إفادة زائدة. قوله: (بأن ظن عليه الشيء في الأصل وإن قطع بوجوده في الفرع) أقول: بقي ما إذا قطع بعلية الشيء في الأصل وظن وجوده في الفرع وظاهر أنه من قبيل الظني فانظر لم تركه الشارح. ويمكن أن يجاب بحمل «بأن» على التمثيل كما هو عادته تبعاً للرافعي والنووي وحكمه عدم تصريحه بذلك بعده إذ يبعد أن يعلم قطعاً أن علة الأصل كذا ويظن وجودها في الفرع فقط لأن الفرع أمر معلوم متميز والغالب فيما هو كذلك الإحاطة بصفاته نفيًا وإثباتًا فليتأمل قوله: (فأدونية القياس من حيث الحكم إلى آخره) هذا واضح في نحو هذا المثال وإلا فقد يكون القياس ظنياً ويكون الحكم في الفرع أولى منه في الأصل لنحو أشدية العلة أو أظهرتها في الفرع، فالوجه أن القياس الظني قد يكون أولى أو مساوياً كما سيأتي إيضاحه أخذاً من كلام الهندي. قوله: (والأول أي القطعي إلى آخره) قال شيخنا العلامة: ظاهره أن الأقيسة ثلاثة: أولى ومساوٍ وأدون الخ. وأقول: ما ذكره من قضية كلام العضد والمصنف والشارح في الكلام على مفهوم الموافقة من أن القياسين يكونان في القطعي والظني لا يتجه غيره إذ لا يخفى أنه يمكن أن تكون العلة ظنية في كل من الأصل والفرع لكنها في الفرع أتم وأقوى فيكون ثبوت الحكم فيه أولى ويكون القياس ظنياً مع أنه قياس أولى، أو فيهما على السواء فيكون ثبوت الحكم في الفرع مساوياً لثبوته في الأصل ويكون القياس ظنياً مع أنه قياس مساوٍ، ولا يخفى أنه لو عكس تمثيل المصنف للأدون أعني قوله «كالتفاح إلى آخره» بأن قيس البر على التفاح بجامع الطعم لكان ذلك من قياس الأولى قطعياً مع أنه ظني. لا يقال لا يصح قياس البر على التفاح لكون البر منصوصاً عليه لأننا نقول: والتفاح منصوص عليه بقوله «الطعام بالطعام» الحديث. والنصر ولو بالعموم يمنع القياس عند من يمنع القياس في المنصوص مع أن المصنف مثل بقياس التفاح على البر والقياس الفاسد من أفراد القياس أيضاً كما تقدم في الكلام على التعريف.

والمساوي أي ما يكون ثبوت الحكم فيه في الفرع أولى منه في الأصل أو مساوياً كقياس الضرب للوالدين على التأفيف لهما، وقياس إحراق مال اليتيم على أكله في التحريم فيهما.

والحاصل أن الوجه أن كلاً من الأولى والمساوي يكون من أقسام الظني أيضاً لما تقرّر، وحيثنذا يشكل حصر المصنف الظني في الأدون حيث قال: وإن كانت ظنية فقياس الأدون. وقد تبعه الشارح على ذلك كما ترى إلا أن يريد أنه قد يكون قياس الأدون أو أن هذا اصطلاح آخر وهو تسمية الظني مطلقاً أدون، وقد وقع في كلام الهندي أن الظني أيضاً ينقسم إلى الأولى والمساوي وجعل الأدون غيرهما فإنه قال في المسألة السادسة: المسكوت عنه قد يكون أولى بالحكم من المنصوص عليه وقد يكون مثله فيه من غير تفاوت البتة، وكل واحد من هذين النوعين ينقسم إلى قطعي وإلى ظني أي ما يعرف قطعاً أنه أولى بالحكم أو مثله أو يعرف ذلك ظناً، وقد يكون المسكوت عنه دون المنصوص في ثبوت الحكم فيه. انتهى باختصار بسط كبير في تقرير هذه الأقسام وأمثلتها وغير ذلك. لا يقال قد يراد بالأدون ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الأصل من حيث احتمال أن تكون العلة غير ما ظن أنه العلة من الأوصاف الموجودة في الأصل دون الفرع، وقد يراد به ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الأصل من حيث إن المعنى المعلن به أتم وأقوى في الأصل منه من في الفرع. فكلام المصنف والشارح باعتبار المعنى الأول كما يدل عليه تقرير الشارح لتمثيل المصنف، ألا ترى إلى قوله «فإنه العلة عندنا في الأصل» ويحتمل ما قيل إنها القوت أو الكيل إلى أن قال: فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البرّ المشتمل على الأوصاف الثلاثة. فأدونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة إذ لا بد من تمامها كما تقدّم. وقول المصنف في شرح المنهاج «قلنا هو أي التفاح مساو له» أي للبر في الطعم وثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر لأن البر مكيل مققات مطعوم فهو ربوي على كل الاحتمالات والتفاح ربوي على احتمال واحد وهو كون العلة الطعم، والثابت على كل الاحتمالات أقوى من الثابت على احتمال واحد انتهى.

وحيثنذا فهو لا ينافي ثبوت الأولوية أو المساواة بالاعتبار الثاني كما اقتضاه كلامهما في بحث المفهوم كما تقرّر لأننا نقول: كون كلامهما باعتبار الأول لا يقتضي تخصيص الظني بالأدون لظهور أن الأولوية تتصوّر فيه مع ذلك الاعتبار كما في عكس تمثيل المصنف المذكور كما تبين، فالأوجه جريان كل من الأدونية والأولوية فيه بالاعتبارين. ثم قد يجتمع الاعتباران بأن يشمل الأصل على جميع الأوصاف المحتملة للعلة دون الفرع ويكون المعنى الذي ظن عليه أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع فإن الأدونية حيثنذا بالاعتبارين كما أن الأولوية في عكس مثال المصنف المذكور بالاعتبارين أيضاً كما هو ظاهر. وقد ينفردان كما لو كان ذلك المعنى أتم وأقوى في الفرع منه في الأصل مع عدم اشتمال الأصل على جميع تلك الأوصاف، فإن الأدونية حيثنذا بالاعتبار الأول دون الثاني، وكما لو قطع بعلة الشيء في الأصل وظنّ وجوده في الفرع

(وتقبل المعارضة فيه) أي في الفرع (بمقتضى نقيض أو ضد لا خلاف الحكم على المختار) وقيل لا تقبل وإلا لانقلب منصب المناظرة إذ يصير المعترض مستدلاً وبالعكس، وذلك خروج عما قصد من معرفة صحة نظر المستدل في دليله إلى غيره. وأجيب بأن القصد من المعارضة هدم دليل المستدل لا إثبات مقتضاها المؤذي إلى ما تقدم. وصورتها في الفرع أن يقول المعترض للمستدل ما ذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه أو ضده. مثال النقيض المسح ركن في الوضوء فيسن تثلثه كالوجه فيقول المعارض مسح في الوضوء فلا يسن تثلثه كمسح الخف. ومثال الضد الوتر واظب عليه النبي ﷺ فيجب كالشاهد فيقول المعارض مؤقت بوقت صلاة من الخمس فيستحب كالفجر، وأما المعارضة بمقتضى خلاف الحكم فلا تقدر قطعاً لعدم منافاتها للدليل المستدل كما يقال اليمين الغموس قول يأتى قائله فلا توجب الكفارة كشهادة الزور فيقول

على وجه أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع فإن الأدونية حيثئذ بالاعتبار الثاني دون الأول. لا يقال كلام المصنف والشارح في تفسير الظني لا يشمل هذا القسم لاعتبار الشارح ظنية عليه الشيء في الأصل لأننا نقول: أراد الشارح مجرد التمثيل فقله «بان» بمعنى «كان» بدليل مقابلة الظني للقطعي الذي اعتبر فيه القطع بعلية الشيء في الأصل وبوجوده في الفرع وقد يتفان كما لو قطع بعلية الشيء في الأصل وظن وجوده في الفرع على وجه أتم وأقوى منه في الأصل فإنه لا أدونية هنا بواحد من الاعتبارين بل باعتبار عدم تحقق المعنى في الفرع واحتمال عدمه، وهذا اعتبار آخر للأدونية لا مانع من ثبوته. بقي شيء آخر وهو أن الأدونية بالاعتبار الثاني تتصور في القطعي بأن يكون المعنى المقطوع بعليته في الأصل وبوجوده في الفرع أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع فيكون ثبوت الحكم في الفرع دونه في الأصل فهلا اعتبر هذا القسم في القطعي. ويمكن أن يجاب بأنه لا مانع من اعتباره إلا أن تركه لعدم مناسبته في مقابلة الظني لأن الكلام فيه إنما هو بالاعتبار الأول للأدونية والأدونية في القطعي هنا إنما هي من قبيل الاعتبار الثاني في الظني المتروك هنا كما لا يخفى.

قوله: (وتقبل المعارضة بمقتضى نقيض أو ضد إلى آخره) أي بأن يأتي الخصم بقياس يدل على نقيض أو ضد ما دل عليه قياس المستدل كما في أمثلة الشارح. قال الكوراني: وزاد المصنف على ابن الحاجب الضد ومثله بما إذا قيل الوتر واحد لأنه واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم كالشاهد فيقول المعارض مؤقت بوقت صلاة من الخمس فلا يجب بل يستحب كسنة الفجر، والحق أنه لا حاجة إليه لأن إقامة الدليل على نقيض الحكم تستلزم أحد الأضداد وإن لم يكن متعيناً لأنه إذا نفي سنية التكرار في المسح يلزم أحد الأحكام الباقية من الإباحة أو الوجوب أو الحرمة أو الكراهة انتهى. وأقول: هذا من تغييره في وجوه الحسان وذلك لأن مقصود المصنف بيان أن المعارض قد يفيد مجرد النقيض ولا يتعرض لشيء من

المعارض قول مؤكّد للباطل يُظنّ به حقيقته فيوجب التعزير كشهادة الزور (والمختار) في دفع المعارضة المذكورة زيادة على دفعها بكل ما يعترض به على المستدل ابتداء (قبول الترجيح) لوصف المستدل على وصف المعارض بمرجح مما يأتي في محله لتعين العمل بالراجح. وقيل لا يقبل لأنّ المعترض في المعارضة حصول أصل الظنّ لا مساواته لظنّ الأصل لانتهاء العلم بها وأصل الظنّ لا يندفع بالترجيح (و) المختار بناء على قبول الترجيح (أنه لا يجب الإيماء إليه في الدليل) ابتداء. وقيل يجب لأنّ الدليل لا يتم بدون دفع المعارض، وأجيب بأنّه لا معارض حيثنّ فلا حاجة إلى دفعه قبل وجوده. وهذه المسألة ذكرها الآمدي ومن تبعه في الاعتراضات وذكرها هنا أنسب لأنها تؤلّ إلى شرط في الفرع وهو أن لا يعارض كما عده الآمدي هنا، ووجهه أن الدليل لا يثبت المدّعي إلا إذا سلم عن المعارض (ولا يقوم القاطع على خلافه) أي خلاف الفرع في الحكم (وفاقاً) إذ لا صحة للقياس في شيء مع قيام الدليل القاطع على خلافه (ولا) يقوم (خبر الواحد) على خلافه (عند الأكثر) فيقدم عندهم على القياس كما تقدّم في مبحثه (وليسوا) الفرع (الأصل) وحكمه حكم الأصل فيما يقصد

الأضداد بعينه وقد يفيد أحد الأضداد بعينه، وبيان ذلك أمر مستحسن لتضمنه تفصيل المطلوب وإيضاحه بحيث ينقطع عنه التوهم، وتجويز المعارضة بمقتض التقيض لا يستلزم تجويزها بمقتض الضداد قد يعقل بينهما فرق ولو سلم فلا ينقطع التوهم بالكلية فكيف يعترض هذا الأمر المستحسن لما ذكر بأنه لا حاجة إليه قوله: (ولا يقوم القاطع) معطوف على وجود تمام العلة عطف المصدر مؤؤلّ على مصدر صريح فيقوم منصوب بأن وليس من مواضع شذوذ تقديرها لتقدم المصدر المؤؤلّ بأن والفعل. واعلم أنّ القاطع قد يشمل الإجماع حيث يكون قطعياً كما يعلم، مما سبق في مبحثه، وأما حيث لا يكون قطعياً فينبغي أن نمنع القياس أيضاً كخبر الواحد لأنه لا ينقض عنه، نعم فيما إذا كان سكوتياً نظراً فليتأمل قوله: (وليسوا الأصل الخ) أقول: معناه ولتكن مساواته للأصل ومساواة حكمه لحكم الأصل فيما ذكرنا. فمفاد هذا الكلام اشتراط كون المساواة فيما ذكر لا اشتراط نفس المساواة لأنها تقدّمت، ويؤيد أن المراد ذلك تعبيره بصيغة الأمر دون تعبيره بنحو «ومن شرطه كذا أو وأن يساوي» أي آخره. وحاصله أنه شرط فيما تقدّم المساواة وشرط هنا كونها فيما ذكر فلا تكرار في هذا الكلام بوجه، ولا حاجة إلى أن يقال ذكر المساواة هنا توطئة: لذكر هذه الزيادة فتأمل ذلك فإنه في غاية الحسن والدقة. فإن قلت: اشتراط كون المساواة فيما ذكر معلوم من اشتراط المساواة المقاد باشتراط وجود تمام العلة بل داخل فيه. قلت: ممنوع لأنه لا يلزم أن يفهم من اشتراط وجود تمام العلة الاكتفاء بوجودها ولو باعتبار النوع والجنس، بل قد يسبق الذهن إلى اعتبار المساواة في نوعها بل في صنفها لأنّ المتبادر من اعتبار وجود تمامها وجود شخصها لكنه لا يمكن لاعتبار المحل في الشخص فلا أقل من اعتبار المصنف لأنه أقرب إلى الشخص الذي هو المعنى فليتأمل. فإن

من عين أو جنس) أي عين العلة أو جنسها بالنسبة إلى الأول، وعين الحكم أو جنسه بالنسبة إلى الثاني. مثال المساواة في عين العلة قياس النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الشدة المطربة فإنها موجودة في النبيذ بعينها نوعاً لا شخصاً. ومثال المساواة في جنس العلة قياس الطرف على النفس في ثبوت القصاص بجامع الجناية فإنها جنس لإتلافهما. ومثال المساواة في عين الحكم قياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في ثبوت القصاص فإنه فيهما واحد والجامع كون القتل عمداً عدواناً. ومثال المساواة في جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على مالها في ثبوت الولاية للأب أو الجد بجامع الصغر فإن الولاية جنس لولايته

قلت: لم لم يذكر هذه الزيادة عقب ما تقدم؟ قلت: لأن أفرادها بالذكر أهم وأدل على مزيد الاعتبار إذ جعل الشيء مطلوبين أبلغ في الاعتبار من جعله واحداً وبذلك يظهر اندفاع ما سيأتي عن الشارح. فإن قلت: أي فائدة في هذه الزيادة؟ قلت: دفع توهم اعتبار التفاوت الذي قد يقع في أفراد العلة فبينوا هنا حيث عبروا بالمعنى أي النوع وبالجنس أن المراد وجود تمام العلة، نوعاً كانت أو جنساً، من غير اعتبار للتفاوت الواقع في أفرادها. واعلم أن قول المصنف «من عين أو جنس» معناه من عين العلة أو جنسها وصرح غيره بهذه الإضافة وإذا حملت على البيانية اندفع ما نقله الكمال عن شيخه الكمال بن الهمام من الاعتراض عليهم، وكذا يقال في الإضافة بالنسبة للحكم فراجعه وتأمله مع ما قلناه. فإن قلت: من أين يعلم أن المراد بالعين هنا النوع؟ قلت: من استحالة إرادة الشخص لأن المعاني إنما تشخص بمحالتها فالشخص الذي في الأصل يستحيل أن يكون بنفسه في الفرع كما لا يخفى فتأمله.

قوله: (فإنها موجودة في النبيذ) أي فإن الشدة المطربة الموجودة في الخمر معلوم أن المراد نوع الخمر إذ ليس القياس على جزئي شخصي منه فتكون الشدة المطربة الموجودة فيه نوعاً أيضاً لا شخصاً موجودة في النبيذ بعينها نوعاً لا شخصاً أي نوعها موجود بعينه فيه لا شخص نوعها لأن من جملة مشخصات النوع المحل الذي هو خصوص الخمر وهو مفقود عن النبيذ قوله: (فإنها جنس لإتلافهما) قال شيخنا الشهاب: لو قال «لإتلافهما» كان أولى لأن نوع الجناية إتلافان لا إتلاف واحد منسوب إلى شيئين انتهى. وأقول: ليس في العبارة ما يقتضي أنه إتلاف واحد فإن لفظ الإتلاف مفرد مضاف وهو لا ينافي التعدد لأنه من صيغ العموم، وإنما كانت الجناية جنساً للإتلافين بخلاف الشدة المطربة لأن إتلاف النفس وإتلاف الطرف مختلفان بالحقيقة فكان المقول عليهما جنساً بخلاف الشدة في الخمر والشدة في النبيذ فإنهما متفقان بالحقيقة فكان المقول عليهما نوعاً. وكذا الكلام في كون الولاية جنساً لولايته النكاح والمال وكون القتل نوعاً للقتل بالمحدد والقتل بالمثقل، وقد علم من قوله «بجامع الجناية» أن علة الحكم في كل من الأصل والفرع الجناية لا إتلاف النفس وإتلاف الطرف إذ لو كانت العلة في الأصل إتلاف النفس لم يتصور القياس لامتناع وجود العلة في الفرع فهو أعني قوله «بجامع الجناية الخ» مانع لأن يتوهم من قوله «فإنها جنس لإتلافهما» أن العلة خصوص الإتلافين وبذلك

النكاح والمال (فإن خالف)؛ لئلا يكون ما ذكر أي لم يساوه فيما ذكر (فسد القياس) لانتفاء العلة عن الفرع في الأوّل وانتفاء حكم الأصل عن الفرع في الثاني على أن اشتراط المساواة في العلة مستغنى عنه بما تقدم من اشتراط وجود تمام العلة في الفرع، ولو قال هناك من عينها أو جنسها المقصود بالذكر هنا لوفى به مع السلامة من التكرار ومن الوقوع فيما عدل عنه هناك من لفظ المساواة. وعبارة ابن الحاجب أن يساوي في العلة علة الأصل فيما يقصد من عين أو جنس، وأن يساوي حكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس (وجواب المعترض بالمخالفة) فيما ذكر (ببيان الاتحاد) فيه. مثاله أن يقيس الشافعي ظهار الذمي على ظهار المسلم في حرمة وطء المرأة فيقول الحنفي الحرمة في المسلم تنتهي بالكفارة والكافر ليس من أهل الكفارة إذ لا يمكنه الصوم فيها لفساد نيته فلا تنتهي الحرمة في حقه فاختلف الحكم فلا يصح القياس، فيقول الشافعي يمكنه الصوم بأن يسلم ويأتى به ويصح إعتاقه وإطعامه مع الكفر اتفاقاً فهو من أهل الكفارة فالحكم متحد والقياس صحيح (ولا يكون) الفرع (منصوصاً) عليه (بموافق) للقياس للاستغناء حيثئذ بالنص عن القياس (خلافاً لمجوز

يندفع ما أورده الكمال فتأمل قوله: (أي لم يساوه فيما ذكر) قال شيخنا الشهاب: يريد أن المخالفة في الحقيقة والماهية انتهى. وأقول: المخالفة تصدق مع المساواة فيما ذكر لأنها المغايرة في بعض الصفات فبين أن المراد بها هنا ما قاله قوله: (على أن اشتراط المساواة في العلة مستغنى عنه بما تقدم) أقول: قد ذكرنا جواب هذا قريباً فراجع قوله: (ولو قال هناك من عينها أو جنسها الخ) قال شيخنا الشهاب: يلزمه أن يصير عين العلة أو جنسها بياناً لتام العلة والجنس ليس نفس التمام انتهى. وأقول: كان ما قاله مبني على ما يتوهم من ظاهر الإضافة من أن المراد بجنس العلة الجنس الذي فرده العلة وليس كذلك، لأن الإضافة بيانية والمراد أن الجنس الذي هو العلة فكونه نفس التمام لا إشكال فيه فتأمل قوله: (مع السلامة من التكرار ومن الوقوع فيما عدل عنه هناك من لفظ المساواة) أقول: قد سبق جواب الأوّل قريباً والثاني عند قوله «ومن شرطه وجود تمام العلة فيه» فليراجع قوله: (ببيان الاتحاد فيه) قال شيخنا الشهاب: لو قال «بيان التساوي» كان أولى وأوفق بما مر من التعبير بالمساواة انتهى وأقول^(١).

قوله: (ولا يكون منصوصاً عليه بموافق خلافاً لمجوز دليلين) فيه كلامان: أحدهما قال الكوراني: والتحقيق أنه إن أراد أن طائفة جوزت قيام الدليلين بمعنى أن كلاً منهما يفيد العلم بالمدلول فهذا غير معقول لأنه تحصيل الحاصل، وإن أراد إيضاحاً استظهاراً فلم يخالف فيه أحد ألا تراهم يقولون الدليل على المسئلة الإجماع والنص والقياس انتهى. وأقول: لا يخفى أن محاولته دفع خلاف نقله الأئمة وأثبتوه لكونه قد تعسر عليه فهمه مما لا يليق بعاقل ولا يلتفت إليه

(١) في هوامش النسخ يباض بخطه.

فاضل على أنه لا عسر فيه كما أشار إليه الشارح وغيره، فإن الشارح علل المنع بالاستغناء بالنص أي الذي هو الأصل المقدم عن القياس، وعلل الجواز بإفادة القياس معرفة العلة، وعلل غيره كالهندي الجواز بأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد يفيد زيادة الظن والمنع بأشياء منها: أنّ العمل بالقياس عند فقد النص إنما هو للضرورة ولا ضرورة مع وجوده والحاصل أن القياس يفيد زيادة الظن ومعرفة العلة حيث يثبت به كون حكم الفرع معللاً فيثبت له أحكام المملات وترتب عليه فوائدها، فهل يجوز التحويل عليه مع وجود النص لأجل حصول ما ذكر أولاً فلا يثبت كون حكم الفرع معللاً؟ اختلفوا فيه وهذا أمر معقول لا غبار عليه، ولا يلزم عليه تحصيل الحاصل ولا ارتفاع الخلاف. وأما استدلاله على رفع الخلاف على تقدير الشق الثاني بقولهم الدليل على المستلة الإجماع والنص والقياس فلا يصح إلا بعد إثباته الاتفاق على هذا القول وإلا فيجوز أن يكون هذا القول صادراً عن المجوزين دون غيرهم وبينه وبين ذلك الإثبات خراط القتاد، فذلك الاستدلال ليس بشيء. والكلام الثاني أن الكمال ما جعل النص هنا أعم من أن يكون دالاً على حكم الأصل أيضاً أولاً، ثم قال: وباعتبار عمومهما لهما لا يكون هذا الاشتراط تكراراً لما مرّ في حكم الأصل من اشتراط أن لا يكون دليلاً شاملاً لحكم الفرع، وأولى من ذلك في نفي التكرار أن يحمل النص المنفي هنا على نص خاص بالفرع لا شامل له وللأصل بقريئة الاشتراط السابق في حكم الأصل. اعترض شيخنا الشهاب فقال: قلت قد جعل الشارح فيما مرّ كون بعض الصور المدلول عليها بالنص ليس أولى من بعض في جعلها مقيساً عليها مانعاً من جريان الخلاف وهو ثابت هنا، فكيف يصح أن يراد بالمدكور هنا ما يشمل المذكور هناك، بل قد يستشكل ثبوت الخلاف هنا على الاحتمال الثاني أيضاً يعني حمل النص هنا على الخاص بالفرع بعين ما استند إليه الشارح في منع الخلاف هناك إلا أن يفرق انتهى.

وأقول: وجه قوله «بعين ما استند إليه الشارح الخ» إنه إذا كان الفرع منصوباً عليه بخصوصه كالأصل فقد اشتركا في النص عليهما فجعل أحدهما أصلاً للآخر ليس بأولى من العكس. ثم يمكن أن يجاب عن الأوّل بأنه لا مانع من كون الخلاف باعتبار الجملة وبالنظر لبعض الأفراد ومثله غير عزيز كل العزة. وعن الثاني بالفرق كما أشاروا إليه ولهذا قال الهندي: فإما أن يكون النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الأصل أو غيره، فإن كان الأوّل فالقياس ينبغي أن يكون باطلاً أيضاً لأنه ليس جعل تلك الصورة أصلاً والأخرى فرعاً أولى من العكس لأن نسبة دلالة النص على حكمها على السواء، ولأن التمسك به مستدرك لأنه لا يفيد فائدة زائدة أصلاً، ولأنه جارٍ مجرى إثبات حكم الأصل بالعلة المستنبطة فيكون إثباتاً للأصل بالفرع فإن العلة في محل النص فرع والحكم أصل على ما تقدّم بيانه. وأما إذا كان غيره فالقياس جائز فيه عند الأكثرين لأن ترادف الأدلة على

دليلين) مثلاً على مدلول واحد في عدم اشتراطه ما ذكر لما جوزوه ويفيد القياس عنده معرفة العلة (ولا بمخالف) للقياس لتقدم النص على القياس (إلا لتجربة النظر) فإن القياس المخالف صحيح في نفسه ولم يعمل به لمعارضة النص له.

المدلول الواحد جائز لإفادة زيادة الظن بخلاف ما إذا كان النص الدال على حكم الأصل والفرع واحداً فإن القياس في هذه الصورة لا يفيد زيادة الظن أصلاً لأن العلة المستنبطة من الحكم الذي هو ثابت في الأصل والفرع بمقتضى نص واحد على حدّ سواء فرعه بلا تقوية، لأن الفرع لا يؤكد أصله بخلاف ما إذا كان النص الدال على حكمهما متغايراً فإن العلة المستنبطة من حكم الأصل ما هي فرع الحكم الثابت في الفرع لنصه انتهى. فإنه يتحصل منه القطع بالمنع فيما إذا كان دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع والجواز عند الأكثرين فيما إذا كان خاصاً مع الفرق بينهما بما ذكر.

واعلم أن ما سبق عن الكمال أولاً من جعل النص أعم من النص على الفرع بخصوصه أو مع الأصل لدفع التكرار، سبقه إليه المولى سعد الدين في الحواشي فإن هذا الإشكال ليس خاصاً بالمصنف بل هو وارد على غيره أيضاً كابن الحاجب لجمعهم بين الموضوعين. فإن قلت: لكن يرد على المصنف أن جمعه بينهما ينافي الاختصار الذي التزمه قلت: يمكن أن يقال إن لم يلتزم الاختصار المتنافي لمثل هذا الجمع، وأيضاً فلما وجدته هكذا في كلام القوم أحب موافقتهم وإن فاته الاختصار. وسرّ ذلك الاحتياط في تأدية مرادهم لاحتمال أن يكون هذا الصنيع لكنته خفيت نفوت بالتعبير فتأمله فإنه حسن دقيق نافع في موضع كثيرة قوله: (ولا بمخالف) قال شيخنا العلامة: هذا تكرار مع قوله «ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقاً ولا خبر الواحد عند الأكثر الخ»^(١). وأقول: أما قوله «هذا تكرار» فيمكن دفعه بأن لا نسلم التكرار مع كون ذكره للتوطئة لقوله «إلا لتجربة النظر» وكأنه قال: ولا بمخالف ما تقدم إلا لتجربة النظر. وهو لو صرح بقوله كما تقدم لم يتوجه عليه اعتراض التكرار، ولا خفاء في أن تقدير ذلك بمنزلة ذكره ولقرنه بمقابله وهو الموافق فإن فيه استظرافاً، ولم يقدم هذا الاستثناء هناك لفوات القرن المذكور والأهمية إذ في جعل هذا الاستثناء مع التوطئة مطلباً مستقلاً مبالغاً في اعتباره والاهتمام به. وأما قوله «ثم المخالف» فجوابه تخصيص كلام المصنف هنا بما علم مما تقدم على ما اشتهر في هذا الفن من قاعدة تقديم الخاص على العام، ولا اعتراض بمثل ذلك كما هو معلوم. ثم رأيت شيخنا الشهاب أورد اعتراض التكرار ثم قال: وقد يعتذر بأن الإعادة هنا لأجل الاستثناء المذكور هنا ويردّ بأنه كان يمكنه ذكر الاستثناء هناك انتهى. وقد سمعت جواب هذا الرد.

(١) بياض بالأصل.

(ولا) يكون حكم الفرع (متقدماً على حكم الأصل) في الظهور كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فإن الوضوء تعيد به الهجرة والتيمم إنما تعبد به بعدها إذ لو جاز

قوله: (ولا يكون حكم الفرع متقدماً على حكم الأصل الخ) أنت خير بأن الذي ينبغي أن المراد امتناع إثبات حكم الفرع في الحال أي قبل ظهوركم الأصل. فإن قلت: ينافي ذلك قول الشارح كغيره نعم إن ذكر ذلك إلزاماً للخصم جاز ما قال الشافعي الخ. وذلك لأن الإلزام بذلك إنما يتأتى بعد ورود حكم الأصل إذ قيل وروده لا معنى للإلزام إذ لا يتصور الإلزام بما لم يرد، ويؤيده التمثيل بقول الشافعي المذكور إذ قول الشافعي المذكور إنما كان بعد ورود حكم الأصل قطعاً وقد جعلوه من قبيل الإلزام لا الإثبات، فلولا أن المراد امتناع القياس مطلقاً ولو بعد ورود حكم الأصل ما تآتى ذلك. قلت: لا ينافية لجواز أن المراد أنه بعد ورود حكم الأصل لا يصح أن يستفاد منه بطريق القياس أن الحكم كان ثابتاً للفرع من حيث ظهوره، ولكن يجوز أن يذكر ذلك على طريق الإلزام، ويدل على ذلك تعبير أبي الحسين في معتمده بقوله ما نصه: وأما الفرع إذا تقدم حكمه على حكم الأصل فمثاله الوضوء إذا قيس على التيمم في اشتراط النية فيه، وذلك أن الوضوء وجب بمكة والتيمم وجب بعد الهجرة، وقد منع ذلك قوم لأن شرط ما تقدم وجوبه لا يجوز كونه مستفاداً مما تأخر وجوبه لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه، والأولى أن يقال: إن الفرع إذ تقدم حكمه فإنه إن لم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل فإنه لا يصح ذلك القياس لأنه لا يجوز أن يكون لنا على الحكم الذي تعبدنا به دليل في الحال، وإن دل على حكم الفرع دليل متقدم لم يبطل ذلك القياس لأنه يجوز أن يدلنا الله عز وجل على الحكم بأدلة مترادفة، ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة انتهى. فإن قلت: ما المانع من جواز القياس بعد ورود حكم الأصل ويكون المقصود إثبات هذا الحكم في الفرع من الآن لا من حين ظهوره فلا حاجة لحمل ما وقع للشافعي على أن المراد به مجرد الإلزام؟ قلت: إنما يتأتى ذلك لو ثبت انتفاء هذا الحكم عن الفرع إلى ظهور الأصل بأن ثبت عدم وجوب نية الوضوء قبل ظهور التيمم. ثم إن ذلك الثبوت إما بخطاب فكان يلزم النسخ بالقياس، وإما بالبراءة الأصلية ولا يكون رفع ذلك بالقياس نسخاً وليس الكلام في شيء في ذلك كما أشار إليه والإمام في تعبيره كما اختاره بقوله «والحق أن يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل إلا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الأصل لأن قبل هذا الأصل لزم أن يقال كان الحكم حاصلًا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق، أو ما كان حاصلًا البتة فيكون ذلك كالنسخ» انتهى. قوله: (لأنه تكليف بما لا يعلم) قد يقال حاصل هذا التكليف بما لا يطاق كما تقدم التعبير به في كلام الإمام وقد جوزّه المصنف فيشكل ذلك بمنعه القياس هنا إلا أن يدعي أن هذا من التكليف المحال كتكليف الغافل لا من التكليف بالمحال.

تقدمه للزوم ثبوت حكم الفرع حال تقدمه من غير دليل وهو ممتنع لأنه تكليف بما لا يعلم.

نعم إن ذكر ذلك إلزاماً للخصم جاز كما قال الشافعي للحنفية طهارتان أن تفترقان

قوله: (لأنه تكليف بما لا يعلم) قال شيخنا العلامة: صواب العبارة تكليف لا يعلم. وأقول: هذا التصويب ممنوع. أما أولاً فلأن المفروض تقدم حكم الفرع على حكم الأصل ومن لازم تقدمه عليه ثبوته حال تقدمه كما صرح به الشارح كغيره ولا معنى لثبوته حال تقدمه إلا تعلقه بالمكلفين، وتعلقه بهم بأن يخاطبوا به هو تكليفهم ومن لازم ذلك عملهم بالتكليف به والإلزام انتفاء تعلقه ومخاطبتهم به لكنه غير معلوم لأنه محال على أمر متأخر وهو القياس على حكم الأصل المتأخر فيلزم تكليفهم بأمر غير معلوم، لأنه ما لم يثبت حكم الأصل وتعلم علته ويعلم وجودها في الفرع لم يعلم حكم الفرع فظهر أن التكليف وجد معلوماً للمكلف بدون علمه المكلف به، فظهر أن هذا التصويب خلاف الصواب. وأما ثانياً فلو سلمنا ما زعمه قلنا إن التكليف بما لا يعلم صادق بكون ذلك التكليف لا يعلم وإن التكليف الذي لا يعلم تكليف بما يعلم بلا شبهة إذ يلزم من جهل نفس التكليف جهل المكلف به من حيث إنه مكلف به كما هو المراد، فعلى تقدير أن يكون ما هنا من قبيل التكليف الذي لا يعلم تكون عبارة الشارح صادقة به والعبارة إذا صدقت بالمقصود لا تكون خطأ والإلزام الحكم بالخطأ على كل عبارة احتملت المقصود وغيره ولا سبيل إليه. فإن قلت: هذا مسلم لكن هذه العبارة تقتضي أن منشأ الامتناع الجهل بالمكلف به مع أن منشأه على هذا إنما هو الجهل بنفس التكليف.

قلت: الجهل بالمكلف به اللازم للجهل بالتكليف يصح أن يكون منشأ أيضاً فالإقتصار عليه صحيح. فإن قلت: لا نسلم ذلك إذ غاية ما في الباب أنه تكليف بمحال أو بما لا يطاق وهو جائز كما تقدم. قلت: يجوز أن يكون هذا مبنياً على الامتناع المتقدم أيضاً ومثل ذلك لا يعد خطأ، ولو سلم صح حمل العبارة على كون المنشأ الجهل بنفس التكليف بأن يراد أنه تكليف بما لا يعلم لسبب عدم العلم بنفس التكليف وما كان كذلك يمتنع التكليف به قوله: (نعم إن ذكر ذلك إلزاماً للخصم جاز كما قال الشافعي للحنفية طهارتان أني يفترقان) قال الكوراني بعد ذكره هذه العبارة بلفظها في أكثرها ما نصه: هكذا قيل وفيه نظر، لأن الحنفية ليس عندهم في المسئلة قياس حتى يلزموا ولا الشافعي قائل بالقياس بل وجوب النية فيها إنما ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم «إنما الأعمال بالنيات»^(١) انتهى. وأقول: هذا النظر منه في غاية الضعف والفساد لظهور أن إلزام الحنفية لا يتوقف على أن يكون عندهم في المسئلة قياس فإن المقصود رد

(١) رواه البخاري في كتاب بدء الوحي باب ١. مسلم في كتاب الإمارة حديث ١٥٥. أبو داود في كتاب الطلاق

باب ١١. النسائي في كتاب الطهارة باب ٥٩.

لتساوي الأصل والفرع في المعنى (وجوزه) أي جوز تقدمه (الإمام) الرازي (عند دليل آخر) يستند إليه حالة التقدم دفعاً للمحذور والمذكور وبناء على جواز دليلين أو أدلة على مدلول واحد وإن تأخر بعضها عن بعض كمعجزات النبي ﷺ المتأخرة عن المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة (ولا يشترط) في الفرع (ثبوت حكمه بالنص جملة خلافاً لقوم) في قولهم يشترط

فرقهم بينهما ببيان تساويهما في المعنى المانع من ذلك الفرق، ومن المعلوم أن هذا لا التفات له إلى أن يكون عندهم قياس في المسئلة ولا ارتباط له بوجه ولظهور أن إلزام الشافعي لهم لا يتوقف على كونه قائلاً بالقياس في أصل إثبات وجوب النية لما ذكر من كون المقصود رد الفرق ببيان التساوي في المعنى، وهذا شائع مع الاستغناء عن القياس في أصل ثبوت ذلك الحكم كما صرح بذلك استثناء الأمة ذكر ذلك على قصد الإلزام كما رأيت فظهر فساد قوله «بل وجوب النية فيهما إنما ثبت الخ» لأن ذلك إنما يرد لو قصد بالقياس هنا أصل إثبات الوجوب وليس كذلك وإنما المقصود الإلزام كما تقرّر قوله: (وجوزه الإمام عند دليل آخر) قال الكوراني: هذا بما لا وجه له إلا أن يكون القياس استظهاراً وإيضاحاً لأنه محال أن يعلم شيء بدليلين إلا على ما بيناه وذلك لا يخالف أحد فيه واستنادهم في ذلك على تأخر معجزاته على ثبوت نبوته ليس بشيء، إذ المعجزات المتأخرة ليست مثبتة للنبوة بل هي إما لمعانيد لم يقنع بنوع منها أو لطالب مسترشد لم يسبق له رؤية معجزة أو إظهاراً لكرامته بتكاثر معجزاته، ولهذا ترى من كان منهم أعظم شأنًا كان أكثر معجزة وأنور برهاناً ولو كان الدليل الأخير مثبتاً كان المفضل منهم أخرى بتلك المعجزات انتهى. وأقول: لا يخفى على عاقل أنه إذا تعددت الأدلة على مدلول واحد كان كل واحد منها بحيث يصلح للاستقلال بإثبات المدلول لكنه إذا تقدم ثبوته بغيره منها كان هو مؤكداً لذلك الثبوت ومقوياً له حتى إذا كان الحاصل من الأول الظنّ كان الثاني مقوياً لذلك الظنّ، أو اليقين كان الثاني موجباً لزيادته على ما هو الحق من قبول اليقين للزيادة، وحيثئذ فالقياس مع تقدم ثبوت حكم الفرع بدليل آخر عليه يفيد زيادة الظنّ وقوته، ويفيد العلم أيضاً كما تقدم لا أصل ثبوت حكم الفرع. ومحل ذلك هو محل خلاف كما بيناه فيما سبق بما يعلم منه بطلان قوله وذلك لا يخالف أحد فيه، والتنظير بالمعجزات في غاية الوضوح وذلك لأن كلاً منها يفيد أصل التصديق إن تقدم على غيره منها؛ فإن تأخر أفاد أصله أيضاً لمن لم يطلع على الأول وزيادته لمن اطلع، فإذا جاز ذلك في المعجزات التي هي دلائل النبوة ووضعها التصديق مدعي النبوة فليجز مثله في الأدلة التي وضعها لإثبات مدلولها، يفيد المتقدم منها أصل إدراك المطلوب والمتأخر تقوية ذلك الإدراك لمن وقف على الأول وأصله لمن لم يقف عليه. فقوله «واستنادهم في ذلك على تأخر معجزاته عن ثبوت نبوته ليس بشيء الخ» هو الذي ليس بشيء. نعم هنا بحث من وجه آخر وهو أن صنيع المصنف صريح في مخالفة الإمام فيما قاله بالشرط الذي ذكره حيث قابل بكلام الإمام ما ذكره، وحيثئذ يشكل الحال لأنه إن أراد أنه حال تقدمه

ذلك ويطلب بالقياس تفصيله قالوا: فلولا العلم بورود ميراث الجدّ جملة لما جاز القياس في توريثه مع الإخوة، ورد اشتراطهم ذلك بأن العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا «أنت علي حرام» على الطلاق والظهار وإلا يلاء بحسب اختلافهم فيه ولم يوجد فيه نص لا جملة ولا تفصيلاً (ولا) يشترط في الفرع (انتفاء نص أو إجماع يوافقه) في حكمه أي لا يشترط انتفاء واحد منها بل يجوز القياس مع موافقتها أو أحدهما له (خلافاً للغزالي والآمدني) في اشتراطهما انتفاءهما مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد نظراً إلى أن الحاجة إلى القياس إنما تدعو عند فقد النص والإجماع وإن لم تقع مسألته بعد بخلاف قول ابن عبد أن السابق. وأجيب بأن أدلة القياس مطلقة عن اشتراط ذلك، نعم في نفي المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله أولاً «ولا يكون منصوباً» (الرابع) من أركان القياس (العلة) وفي

يثبت بالدليل الآخر دون القياس فهذا ليس محل نزاع كما هو ظاهر فلا وجه لمقابلة ما ذكره بكلام الإمام، وإن أراد أنه يثبت بالقياس المتأخر فالمحذور بحاله اللهم إلا أن يكون المراد الأوّل ويعمل المقصود من نقل كلام الإمام الإشارة إلى تقييد المسئلة وإن أباه ظاهر الصنيع.

قوله: (ولا انتفاء نص أو إجماع يوافقه خلافاً للغزالي والآمدني) قال الكوراني في شرحه ما نصه: ولا يشترط أيضاً انتفاء نص أو إجماع يوافق القياس خلافاً للغزالي والآمدني وقد عرفت أنه الصواب إذ لو كان القياس مسبوqاً بنص أو إجماع لم يكن له وجه إلا الاستظهار لا تحصيل الحكم وإن شئت زيادة التحقيق. قلت: دلائل الفقه أمارات ومعرفات، ولا شكل أن الأمانة تفيد لظنّ قابل للشدة والضعف فلا مانع من توارد الأمارات والعلامات، وكذا الدلائل العقلية المفيدة للقطع واليقين إن قلنا إن اليقين قابل للشدة والضعف كما هو المذهب المنصور في زيادة الإيمان أي نفس التصديق. نعم لو كانت الدلائل عللاً مؤثرات في الإيجاد لاستحال الإيجاد مرتين لكن لا مؤثر بهذا المعنى سوى الله تعالى، وقولهم في باب القياس علل مؤثرة يريدون بذلك اعتبار الشارع إياها لا التأثير بالمعنى المذكور انتهى. وأقول: الهاء في قوله «وقد عرفت أنه الصواب» إن عادت لما قاله الغزالي والآمدني كما هو الموافق لاستدلاله بقوله «إذ لو كان» إلى آخره كما لا يخفى ففيه أمران: الأوّل أن هذا الاستدلال لا ينتج التصويب المذكور إذ يكفي في صحة القياس الاستظهار المذكور، فالصواب الذي لا مرية فيه فساد هذا التصويب. فإن زعم أنّ ذلك الاستظهار ليس محل خلاف قلنا: قد تبين بطلان هذا الزعم فيما قدمناه. والثاني أن زيادة التحقيق التي أفادها منافية لما قاله الغزالي والآمدني كما لا يخفى فكيف تكون زيادة تحقيق له وإن عادت لما قاله المصنف ففيه أنه لا يناسبه استدلاله المذكور بقوله «إذ لو كان» إلى آخره كما هو ظاهر فليتأمل قوله: (نعم في نفي المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله أولاً الخ) أقول فيه أمران: الأول أن الأوجه عندي في دفع المخالفة تفريع هذا على خلاف ما اعتمده المصنف فيما سبق وهو جواز دليلين فيكون هذا استثناء بما تقدم على هذا القول. وحاصله أنه لما حكى فيما

معناها حيثما أطلقت على شيء في كلام أئمة الشرع أقول ينبغي عليها مسائل تأتي (قال أهل الحق) هي (المعترف) للحكم فمعنى كون الإسكار علة أنه معرفة أي علامة على حرة المسكرة كالخمر والنبيد (وحكم الأصل) على هذا (ثابت بها لا بالنص خلافاً للحنفية) في قولهم بالنص لأنه المفيد للحكم. قلنا: لم يفده بقيد كون محله أصلاً يقاس عليه والكلام في ذلك والمفيد له هو العلة إذ هي منشأ التعدية المحققة للقياس (وقيل) العلة (المؤثر بذاته) في

سبق عن غيره إجازة القياس مع النص بناء على جواز دليلين أشار هنا إلى أن المجوزين للدليلين منهم من استثنى ما لو كان المدلول حكماً شرعياً وإلى ذلك قد يشير قول الشارح «مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد» إلى آخره إلا أن يقتضي أن المصنف يمنع دليلين على مدلول واحد في غير الأحكام الشرعية وهو مشكل معنى. والأحسن أن يجاب بأن هذا إشارة إلى أن من المجوزين للدليلين من استثنى ما لو كان أحدهما القياس، سواء كان شرعياً أولاً، لأنه إنما يرتكب عند الحاجة ولا حاجة إليه مع وجود غيره فليتأمل. وثانيهما قال شيخنا الشهاب: اعلم أن كلامه أعني المتن مع مخالفته لما مرّ كما قاله الشارح ينبغي أن يستثنى من عمومته ما إذا كان دليل الأصل شاملاً لحكم الفرع فقد مرّ أنه لا يصح القياس حيثنّذ بلا خلاف انتهى قوله: (وفي معناها) أي مفهوم لفظة العلة. وقوله «أئمة الشرع» أي أهل الفروع فخرج الحكماء وأهل الكلام.

قوله: (والمفيد له هو العلة) قال شيخنا العلامة: فهي نظر إذ العلة لا تفيد العلم بالحكم لا في ذاته ولا بقيد كون محله أصلاً يقاس عليه والإلزام أنها تفيد مع عدم النص وهو ظاهر الانتفاء انتهى. وأقول: يمكن أن يجاب عنه بأن المراد بأنها تفيد بقيد كون محله أصلاً يقاس عليه أنها تفيد من حيث إن محله أصل يقاس عليه وإن كان خلاف ظاهر العبارة، ولا إشكال على هذا بوجه وذلك لأن من عرف أن علة الربا في البر الطعم عرف أنه يلحق به في ذلك غيره من المطعومات، وبأن المراد أنه إذا لوحظ النص عرف الحكم ثم إذا لوحظت العلة حصل التفات جديد للحكم ومعرفة كون محله أصلاً يقاس عليه، فمجموع ذلك الالتفات الجديد للحكم ومعرفة كون محله أصلاً يقاس عليه مستفاد من العلة، فإفادتها لذلك المجموع على هذا الوجه هو مرادهم بقولهم إنها تفيد حكم الأصل بقيد كون محله أصلاً يقاس عليه. ثم رأيت بسطاً للمصنف في شرح المختصر في أن العلة بمجرد تفيد حكم الأصل من جملة ما نصه: فإذا عرف الناظر مثلاً أن الإسكار علة التحريم فهو حيث وجده قضى بالتحريم. غاية ما في الباب أن العالم يعرف تحريم الخمر من غير الإسكار لاطلاعه على النص ولكن هذا لا يوجب أن يكون الإسكار معرفاً فقد يعرف بعض العوام علة الإسكار للتحريم ولا يدري هل الخمر هو المنصوص أو النبيذ أو غيرها من المسكرات. فإذا وجد الخمر قضى فيه بالتحريم مستنداً إلى وجدان العلة مستفيداً ذلك منها، فقد وضح بهذا أن العلة قد تعرف حكم الأصل بمجرد وجودها وقد

الحكم بناء على أنه يتبع المصلحة أو المفسدة وهو قول المعتزلة (وقال الغزالي) هي المؤثر فيه (بإذن الله) أي بجعله لا بالذات (وقال الأمدني) هي (الباعث) عليه، وقال: إنه مراد الشافعية في قولهم حكم الأصل ثابت بها أي إنها باعثة عليه، وأن مراد الحنفية أن النص معرف له وأن كلاً يخالف الآخر في مراده، وتبعه ابن الحاجب في ذلك. قال المصنف:

تجتمع أيضاً في التعريف هي والنص على رأي من يجوز اجتماع معرفين انتهى. وفيه تصريح بأن معرفة العلة تفيد معرفة ثبوت الحكم في أي جزئي من جزئيات المحل علم وجودها فيه لكن لم يظهر منه أنها تفيد ثبوت الحكم في ذلك المحل بقيد كونه أصلاً يقاس عليه، والظاهر أن معرفة ذلك لا تتأتى بدون معرفة أن ذلك المحل هو المنصوص إذ ما لم يعرف أنه المنصوص فكيف يعرف أصلاته المتوقفة على كونه المنصوص؟ وفي الحواشي للمولى التفتازاني اعتراضاً على كلام ذكره العضد ما نصه: وفيه بحث لأن كون الوصف معرفاً للحكم ليس معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص أو إجماع، بل معناه أن الحكم يثبت بدليله فيكون الوصف أمانة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونه مائماً أحر يقذف بالزبد كان ذلك أمانة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه الوصف من أفراد الخمر. قال: والحاصل أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية انتهى. وفيه تصريح بأن الحكم في نفسه لا يفيد إلا النص، وقد يخلص من ذلك كله كون الخلف بين الشافعية والحنفية لفظياً ويمكن حمل كلام المتن عليه بأن يراد أن حكم الأصل باعتبار كون محله أصلاً يقاس عليه ثابت بها أي مع النص لا بالنص أي وحده فليتأمل.

قوله: (المحقق للقياس) قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول التعدية من نتائج القياس وثمراته وليست بمحققة له أي مثبتة وموجودة لأن هذا الشأن أركان الشيء وليست التعدية منها انتهى. وأقول: المراد بالتعدية الحمل المذكور في تعريف القياس بالمعنى السابق فيه وهذا بلا شبهة محقق للقياس وليس من نتائجها، ثم رأيت شيخنا العلامة فسر التعدية بالحمل المذكور والله أعلم بقوله: (وهو قول المعتزلة) حاصل مذهبهم أن كلاً من حسن الشيء وقبحه لذاته وأن الحكم تابع لحسنه أو قبحه الذاتي فيكون الوصف المعلق به مؤثراً لذاته لأنه يستلزم الحكم باعتبار الوصف الذاتي له من حسنه أو قبحه قوله: (وقال الغزالي بإذن الله) ينبغي أن حاصله أنه تعالى جعل تعلق الحكم تابعاً لتحقق الوصف فأينما تحقق الوصف أثر تعلق الحكم أي حصله بمعنى أنه يتبعه في الحصول كما يتبع الموت حز الرقبة والقدر وكما يتبع الانكسار الكسر، وهذا بخلاف قول الجمهور فإنه لا تحصيل عليه أصلاً وإنما الوصف مجرد أمانة يعلم بها أن الحكم قد تعلق من غير أن يؤثر تعلقه قوله: (وقال الأمدني) هي الباعث عليه وقال إنه مراد الشافعية إلى آخر كلام الشرح) فيه كلامان: أحدهما قال شيخنا العلامة في قوله «لأن الرب تعالى لا يبعث شيء»

ونحن معاشر الشافعية إنما تفسر العلة بالعرف ولا نفسرها بالبائع أبداً ونشدد النكير على من يفسرها بذلك لأن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء، ومن عبر من الفقهاء عنها بالبائع أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال. نبه عليه أبي رحمه الله تعالى وسأيت بيانه.

ما نصه: قد قال ابن الحاجب في شروط العلة ومنها أن تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم يقيناً أو ظناً، وإذا كان هذا هو المراد بالبائع عندهم لم يلزم التشنيع المذكور انتهى. وأقول: هذا بمجرده لا يفيد دفع التشنيع المذكور لبقاء المحذور مع ذلك كما بينه المصنف في شرح المختصر حيث قال: وأما تفسيره العلة بالبائع فشيء قاله الأمدى وحاد به عن مسلك أئمتنا أجمعين وهو عندنا من أورد المذاهب لإفضائه إلى تعليل أفعال الرب تعالى بالأغراض، فلو عرف قائله غائلته لأبعد عنه فإنه شر من مذاهب القدرية فإن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء. فإن قلت: ليس الباعث بهذا التفسير بل المشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم. قلت: قولك «مقصودة للشارع من شرع الحكم» معناه أنه لأجلها شرعه وهذا هو الباعث والداعي. وحاصله أنك تقول إن الرب جل جلاله حرم الخمر مثلاً لأجل الإسكار وذلك هو الفعل لغرض الذي تنزه الباري جل جلاله عنه لأن من فعل فعلاً لغرض لا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من عدم حصوله وإلا لم يكن غرضاً، وإذا كان أولى اكتسب به فاعله صفة مدح ويكون حصول تلك الأولوية لله تعالى متوقفة على الغير فتكون ممكنة غير واجبة فيكون كماله تعالى ممكناً غير واجب. لا يقال: حصول ذلك الغرض ولا حصوله مستويات بالنسبة إلى الله تعالى ولكن متفاوتان بالنسبة إلى العبيد فيفعله تعالى لا لغرضه بل لغرضهم لأننا نقول: فعله لذلك الفعل لتحصيل غرضهم إن كان أولى من لا فعله جاء حديث الاستكمال، وإن لم يكن فتحصيل ذلك الغرض إن كان لتحصيل غرض آخر لهم كان الكلام فيه كالكلام في الأول ولزم التسلسل وهو ممتنع، وإن لم يكن لغرض آخر لهم مع أنه ليس له فيه أولوية استحالة أن يكون غرضاً لما تقدم. انتهى بمعناه في البعض.

نعم لما رد في المحصول التفسير بالبائع أجاب عنه الأصفهاني في شرحه مشيراً إلى وجه الرد حيث قال: وأما التفسير بالداعي فنقول: لا شك أن الأمر في الشاهد كما ذكره وهو أن الواحد منا إنما يفعل فعلاً لمصلحة ترجع إليه وذلك هو الغرض وهو مستكمل بالغير ناقص بذاته، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فلا. قوله «حصول المصلحة للغير لو لم يكن أولى له من لا حصوله لما فعله» قلنا: لا نسلم بل جاز أن يفعله مع استواء الحصول واللا حصول للغير بالنسبة إليه مع ذلك يفعله لكونه جواداً لذاته مريداً للخير الممكن لذاته فيفعله مع تساوي الطرفين بالنسبة إليه فلم قلت إنه ليس كذلك؟ والحاصل أن من فعل فعلاً لمصلحة ترجع إليه لا يسمى جواداً مطلقاً بل هو معتاض، وأما من فعل فعلاً يرجع إلى الغير منه مصلحة ولا يرجع إليه منه مصلحة فهو الجواد المطلق لذاته، فالداعي بالنسبة إلى الله ليس على وزان داعية العبد فليفهم

ذلك، وإذا تحرر ذلك جاز تعليل فعله بالداعي على الوجه الذي لخصناه انتهى. وهذا يؤخذ منه الجواب عما أورده المصنف وإن لم يخل عن تكلف بأن يقال ليس معنى قوله «مقصودة للشارع من شرع الحكم» أنه لأجلها شرعه بحيث يكون باعثاً ورضاً ويلزم المحذور، بل إنها ترتبت على شرعه مع إرادة الشارع ترتبها عليه بأن شرع الحكم مريداً ترتب تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة الغير من غير أن يكون رضاً له منه ولا أن يكون حصولها أولى بالنسبة إليه من لا حصولها، ولهذا قال السيد الشريف: إذا ترتب على فعل أثر من حيث إنه ثمرته يسمى فائدة، ومن حيث إنه طرف الفعل يسمى غاية. ثم إن كان سبباً لإقدام الفاعل يسمى بالقياس إلى الفاعل رضاً، وإن لم يكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد، فذهبت الأشاعرة والحكماء إلى أنها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق لا غرض وعلّة لفعله لوجهين: الأول أن الفاعل لغرض لا بد أن يكون الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه وإلا لم يكن رضاً فالفاعل مستفيد لتلك الأولوية ومستكمل بالغير، ولا يكفي رجوع المنفعة إلى الخلق فقط لأن الإحسان إليهم وعدمه إن تساوى بالنسبة إليه تعالى لا يصح الإحسان أن يكون رضاً وإن كان أولى به لزم الاستكمال. الثاني أن الغرض لما كان سبباً لإقدام الفاعل فكان الفاعل ناقصاً في فاعليته مستفيداً من غيره ولا مجال للنقصان بالنسبة إليه بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله، وكمالية أفعاله يقتضي مصالح ترجع إلى العباد فلا شيء خالٍ عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل للنقصان والاستكمال إليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريب، والآيات والأحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظواهرها فقد غفل عما تشهد به الأنظار الصحيحة والأفكار الدقيقة، أو أراد إظهار ما يناسب إفهام العامة على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم انتهى.

وبالجمله فلا بد على هذا من التجوز في الباعث وإخراجه عن حقيقة الباعثية. الكلام الثاني قال الكوراني: ولم يرتض والد المصنف ذلك أي ما قاله الأمدي عن الشافعية ونقل عنه أشد الإنكار وقال: لا باعث لله على فعل إذ أفعاله لا تعلق، وما وقع في عبارة الفقهاء من أنها علة باعثة معناها أنها باعثة للمكلف على الامتثال وهذا الكلام لا وجه له من وجوه: الأول أن الأشاعرة وإن لم يقولوا بأن فعله معلل بالفرض لكنهم مطبقون على أن أفعاله مشتملة على حكم ومصالح لعباده لا تحصى. الثاني أن قوله «المراد بالباعث باعث المكلف على الامتثال» كلام مخترع لم يسبقه أحد إليه وكيف ينطبق قول الغزالي «لا نعني بالعلل إلا باعث الشارع» على ما ذكره. الثالث أن الحق في مسألة تعليل فعله تعالى بالفرض عند الأشعري هو عدم وجوب تعليل كل فعل منه لا سلبه عن جميع أفعاله. ولذلك تشرع الحدود والكفارات، وبهذا يندفع الإشكال عن نصوص كثيرة نحو قوله تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] ﴿من أجل ذلك كتبنا بني إسرائيل﴾ [المائدة: ٣٢] ﴿إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً﴾ [آل عمران: ١٧٨]

وما يقال لو كان فعله لغرض لزم الاستكمال باطل لأن الغرض عائد على العباد لا إليه فلا استكمال، وسيأتي في كلام المصنف ما يدل على اعترافه به معنى وأن لم يقل به صريحاً انتهى . وأقول: أما الأمر الأول فيرد عليه أنه غير ملاق لما نحن فيه لأن الكلام في اعتبار الباعثية في معنى العلة ولزوم المحذور عليها ظاهر على ما تقرر فلذا توجه عليه اعتراض المصنف والدة . وأما احتمال أفعاله تعالى على حكم ومصالح فهذا شيء آخر غير معنى الباعثية لم يتعرض له المصنف ولا والده، ولا مخالفة لهما فيه كما هو ظاهر . وأما الأمر الثاني فمجرد أنه لم يسبقه أحد إليه لا يقدح فيه ولو صح القدح بمجرد هذا لزم صحة القدح في كل كلام صدر عن من لم يسبقه أحد إليه وهو باطل قطعاً . وأما عدم انطباقه على قول الغزالي المذكور فهو غير مؤثر لأن والد المصنف لم يرد بالفقهاء إلا متقدميهم أو أكثرهم كما هو الغالب من إطلاقات الفقهاء إلا أن الكوراني لا أنس له بتلك الاصطلاحات . وأما الأمر الثالث فإن أراد بالغرض فيما زعم أنه الحق ما هو حقيقة الغرض وهو ما يلزمه المحذور السابق كما هو المتبادر من الغرض فهو خلاف الحق بلا شبهة كما علم بما لا مزيد عليه مما تقدم عن السيد وتعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . واستدلالة حيثنذ بقوله «ولذلك تشرع الحدود والكفارات» استدلال باطل كما لا يخفى على عاقل إذ لا يلزم من مشروعيتها للزجر أو الجبر تحقق الباعث والغرض، بل لا يجوز الحمل على ذلك كما تقدم عن السيد .

وما توهمه من ثبوت الغرض هناك فهو توهم باطل، وإنما الثابت هناك حكم وفوائد وليست بأغراض، وكذا يقال في النصوص الكثيرة التي ذكرها ولهذا قال شيخ الإسلام: فإن قلت قد نقل عن الفقهاء أنهم قائلون بأن أفعاله تعالى تابعة للحكم والمصالح تفضلاً لا وجوباً كما تقول المعتزلة قلت: مرادهم كما يشير إليه كلام المصنف فيما يأتي أنها مشتملة على حكم ومصالح مقصودة للشارع من شرع الحكم تعود تلك الحكم والمصالح علينا لا أنها تابعة لها في الوجود حتى تكون علة غائبة باعثة له تعالى كما يقوله المعتزلة . وما ورد مما يخالف ذلك كقوله تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] وقوله ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل﴾ [المائدة: ٣٢] وقوله ﴿إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً﴾ [آل عمران: ١٧٨] محمول على ما ذكرناه من احتمال الأفعال على المصالح التي تعود علينا دون الغرض والعلة الغائبة، وعلى ذلك يحمل كلام الآمدي السابق انتهى . وأما قوله «وسياتي في كلام المصنف» إلى آخره ففيه أن كلام المصنف المشار إليه محمول على الحكم والمصالح دون الغرض والعلة الغائبة كما سمعته آنفاً وإن لم يرد به ما هو حقيقة الغرض المذكور، بل أراد به الحكم والمصالح العائدة إلى العباد كما هو مقتضى قوله لأن الغرض عائد على العباد لا إليه فيرد عليه أمران: الأول أنا لا نسلم أن الغرض بهذا المعنى يخص بعض الأفعال بل هو بهذا المعنى ثابت لسائر أفعاله تعالى . غاية الأمر أنه قد يخفى ذلك في بعض الأفعال فلا نسلم ما ادعاه من تخصيصه بالبعض حيث

(وقد تكون) العلة (دافعة) للحكم (أو رافعة) له (أو فاعلة الأمرين) أي الدفع

قال: هو عدم وجوب تعليل كل فعل لا سلبه عن جميع أفعاله، وإن وافقه ما نقله الكمال عن قواعد الشيخ عز الدين من أنه يجوز أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد ثم يقع الثواب بناء على الطاعة والإذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، ولا دفع مفسدة غير مفسدة العصيان انتهى. لأنه ممنوع بل ومخالف لما سيأتي عنه نفسه في الكلام على قول المصنف «ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته» حيث قال: لأن التعبد ليس الذي لا حكمه فيه بل ما لم يطلع على حكمته انتهى. والثاني أنه مع إرادة الحكم والمصالح به يوهم المحال فلا ينبغي التعبير به، ولهذا قال الشيخ تقي الدين: المقترح من فسر العلة بالباعث للشارع على الحكم أو الحاملة أو الداعية إن أراد به إثبات غرض حادث له فهو محال قررنا بطلانه في علم التوحيد، وإن أراد أنه يعقبها حصول الصلاح في العبادة فسميت باعثة تجوزاً فهذا لا يجوز إطلاقه على الباري لما فيه من إيحاء المحال إلا أن يتحقق إذن من الشارع في إطلاقه ولا سبيل إليه انتهى. وإذا علمت جميع ما تقرر علمت أن جميع ما أبداه من الوجوه من قباج الوجوه والله الموفق.

قوله: (وقد تكون دافعة إلى آخره) قال الكوراني: وهذا كلام لا مساس له بالمقام إنما أورده زيادة في الإفادة وإلا فالقياس ليس مشروطاً بشيء منها انتهى. وقال شيخنا العلامة: اعلم أن العلة الدافعة أو الرافعة للحكم مانع للحكم لا علة له إذ يصدق على الوصف الدافع أو الراجع أنه وصف وجودي معرف نقيض الحكم فجعله علة إن كان بالنسبة إلى الحكم المدفوع أو المرفوع لم يصح، وإن كان بالنسبة إلى حكم آخر فلا وجه لتسميته علة في هذا المقام كما لا يخفى إذ المناسب له اعتباره مانعاً لا علة فليتأمل انتهى. وأقول: أما ما قاله الكوراني فما زعمه من نفي مساس هذا الكلام بالمقام غير صحيح لأن حاصل ما ذكره المصنف إفادة أمرين يتعلقان بالعلة: الأول أن الوصف مع كونه علة لحكم قد يكون دافعاً أو رافعاً لحكم آخر أو دافعاً ورافعاً له، وهذا الأمر هو صريح قوله «قد تكون دافعة» إلى آخره، والثاني أن الوصف قد يكون علة في ثبوت الحكم ابتداء لا انتهاء وهي الدافعة، وقد يكون علة في ثبوته انتهاء لا ابتداء وهي الرفعة، وقد يكون علة للأمرين ويتضح ذلك بأمثلة الشارح فإن العدة في المثال الأول علة في ثبوت حرمة النكاح ابتداء بمعنى أن عدة الزوج علة لحرمة نكاح غيره وليست علة في ذلك انتهاء بمعنى أن المزوجة إذا وطئت بشبهة لا ينقطع نكاحها، والطلاق في المثال الثاني علة لحرمة الاستمتاع انتهاء بمعنى أنه إذا طلق زوجته حرم استمتاعه بها وليست علة لحرمة ابتداء بمعنى أنه لا يمتنع استمتاعه بها إذا تزوجها بعد الطلاق. والرضاع في المثال الثالث علة لحرمة النكاح ابتداء بمعنى أنه يجرم عليه تزوج من بينه وبينها رضاع، وانتهاء بمعنى أنه إذا طرأ رضاع بينه وبين زوجته انقطع نكاحها، وهذا الأمر مفهوم من كونها دافعة لا رافعة أو بالعكس أو دافعة

والرفع. مثال الأول العدة فإنها تدفع حل النكاح من غير الزوج ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة. ومثال الثاني الطلاق فإنه يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه لجواز النكاح بعده. ومثال الثالث الرضاع فإنه يدفع حل النكاح ويرفعه إذا طراً عليه.

(و) تكون العلة (وصفاً حقيقياً) وهو ما يتعقل في نفسه من غير توقف على عرف أو غيره (ظاهراً منضبطاً) كالطعم في باب الربا (أو) وصفاً (عرفياً مطرداً) لا يختلف باختلاف

رافعة، وذلك لأنه يفهم من كونها دافعة لا رافعة أنها علة لتقيض المدفوع في الابتداء لا في الدوام. فالعدة في المثال دافعة لحل النكاح من غير الزوج ولا ترفع حله من الزوج بأن يكون عن شبهة فهي علة لحرمة النكاح ابتداء فلا يجوز ابتداء نكاح المعتدة لا دواماً فلا يقطع النكاح الموجود عندها بأن طرأت على الزوجية بشبهة، وعلى هذا القياس في باقي الأمثلة، ولو سكت المصنف عن إفادة الأمر الأول لم يفهم انقسامها إلى تلك الأقسام بل ربما ظن أو توهم أنها أبداً دافعة أو أبداً رافعة أو أبداً دافعة رافعة أو أنها لا تكون مانعاً مطلقاً، ولو سكت عن إفادة الأمر الثاني ظن أو توهم أن ما يكون علة لشيء يكون علة له ابتداء ودواماً مطلقاً أو ابتداء لا دواماً أو بالعكس مطلقاً فمع إفادة كلام المصنف ذينك الأمرين المتعلقين بالعلة ودفع تلك التوهمات عنها مع ما يتضمنانه من الزيادة في شرحها وإيضاح حالها لا يزعم أنه لا مساس له بالمقام إلا من أهمل التأمل. وأما استدلاله بقوله «والا فالقياس الخ» فهو استدلال في غاية لفساد لظهور أن عدم مشروطية القياس بذلك لا تدل على عدم المساسية لوضوح أن المساسية أعم من المشروطية ونفي الأخص لا يدل على نفي الأعم لأن نفي الأخص أعم من نفي الأعم والأعم لا يدل على الأخص فقد توجد المساسية مع انتفاء المشروطية كما لا يخفى. وأما ما قاله شيخنا فجوابه اختيار الشق الثاني من ترديده قوله «فلا وجه له لتسميته الخ» قلنا: قد تبين مما قررناه أن وجهها في غاية الحسن وبالله المستعان.

قوله: (وصفاً حقيقياً) هو خبر ثان لتكون في قوله «وقد تكون دافعة الخ» قوله: (من غير توقف على عرف أو غيره) هو بيان للتعقل في نفسه. وقوله «أو غيره» قال شيخ الإسلام: أي من لغة أو شرع انتهى. ويؤيده مقابلة الحقيقي هنا بالعرفي واللغوي والشرعي وحيث أنه يندرج فيه الإضافات كالأبوة والنبوة لعدم توقفها على واحد من الثلاثة وإن توقفت على غيرها فلي تأمل قوله: (ظاهراً منضبطاً) قد يستشكل اعتبارهما في الوصف الحقيقي دون ما بعده إذ لا يتجه إلا اعتبارهما فيما بعده أيضاً اللهم إلا أن يكونا من لازم ما بعده فلا يحتاج لاعتبارهما على أن الاطراد في العرفي قد يغني عن الانضباط فلي تأمل قوله: (لا يختلف باختلاف الأوقات) قال في المحصول: وإلا أي وإلا يكن ذلك بأن اختلف باختلاف الأوقات لجاز أن يكون ذلك العرف في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم دون غيره من الأزمنة فلا يعمل به انتهى. وقضيته أن المراد بكونه لا يختلف باختلاف الأوقات أن يكون موجوداً في كل الأوقات احترازاً عما يوجد

الأوقات كالشرف والخسة في الكفاءة (وكذا) تكون (في الأصح) وصفاً (لغويًا) كتعليل حرمة النبيذ بأنه يسمى خمراً كالشدة من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس ومقابل الأصح يقول لا يعلل الحكم الشرعي بالأمر اللغوي (أو حكماً شرهياً) سواء أكان المعلول حكماً شرعياً أيضاً كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه، أم كان أمراً حقيقياً كتعليل حياة الشعر بحرمة بالطلاق وحله بالنكاح كاليد، وقيل لا تكون حكماً لأن شأن الحكم أن يكون معلولاً لا علة ورد بأن العلة بمعنى المعروف ولا يمتنع أن يعرف حكم حكماً أو غيره (وثالثها) تكون حكماً شرعياً (إن كان المعلول حقيقياً) هذا مقتضى سياق المصنف وفيه سهو، وصوابه أن يزداد نقطة لا بعد قوله (وثالثها) وذلك أن في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي خلافاً. وعلى الجواز الراجع هل يجوز تعليل الأمر الحقيقي بالحكم الشرعي. قال في المحصول: الحق الجواز فمقابله المانع من ذلك مع تجويره بتعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي هو التفصيل في المسألة (أو) وصفاً (مركباً) وقيل: لا لأن التعليل بالمركب يؤدي إلى محال فإنه بانتفاء جزء منه تنتفي فبانتفاء آخر يلزم تحصيل الحاصل لأن انتفاء الجزء علة لعدم العلية. قلنا: لا نسلم أنه علة له وإنما هو انتفاء شرط فإن كل جزء

في بعض الأوقات دون بعض لكن قد يشكل عليه تمثيل الشارح بالشرف والخسة إذ قد يعد الشيء شرفاً أو خسة في وقت دون آخر وعند قوم دون قوم، وقد يجاب بأنه لو سلم ذلك فليس في كل شرف وخسة فلا إشكال قوله: (وكذا تكون في الأصح) قال شيخنا الشهاب: أي فمحل «كذا» نصب صفة لمصدر مقدر أي يكون في الأصح وصفاً لغويًا كوناً كذا أي مثل هذا الكون السابق انتهى. وأقول: إنما يظهر هذا إن جوزنا نصب الفعل الناقص لمصدره كما قال به جماعة بخلاف ما إذا منعه كما هو الأصح فينبغي تعلق هذا الجار والمجرور بالفعل قوله: (أو) وصفاً مركباً) هذا إشارة إلى تقسيم ثانٍ للعلة. فحاصل ما قبله تقسيمها إلى ما يكون وصفاً حقيقياً وصفاً عرفياً ووصفاً شرعياً ووصفاً لغويًا. وحاصل هذا تقسيمها إلى ما يكون بسيطاً وما يكون مركباً. قال شيخنا العلامة: لو قدر «أمراً» بدل «وصفاً» لكان أشمل للعلة إذا كانت حكماً شرعياً مركباً كما في تعليل حياة الشعر بحرمة وحله بالطلاق والنكاح كما مر انتهى. وأقول: أما أولاً فالحامل على تقدير الوصف كونه مقتضى سياق المصنف كما لا يخفى وأما ثانياً فالحكم الشرعي من أفراد الوصف لأنه لا معنى له هنا إلا المعنى القائم بالغير والحكم الشرعي كذلك لأنه الخطاب أي الكلام النفسي المخصوص قوله: (قلنا لا نسلم أنه علة له وإنما هو انتفاء شرط) أقول: يعني أن انتفاء الجزء ليس من قبيل علة عدم العلية حتى يلزم بتكرار الانتفاء تحصيل الحاصل الذي هو عدم العلية وهو محال، بل من قبيل عدم الشرط فعدم العلية لا انتفاء شرط وجودها لا لوجود علة أعني علة عدمها فلا يلزم تحصيل الحاصل لأنه إذا كان عدم الشيء لأنه لم يوجد شرط وجوده لا يلزم من عدمه ذلك بخلاف ما إذا كان لوجود علة فإنه

شروط للعلية، ولم سلم أنه علة فحيث لم يسبقه غيره أي انتفاء جزء آخر كما في نواقض الوضوء. ومن التعليل بالمركب تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لمكافئ غير ولذا قال المصنف: وهو كثير. وما رأى للمانع منه مخلصاً إلا أن يتعلق بوصف منه ويجعل الباقي شروطاً فيه ويؤول الخلاف حيثئذ إلى اللفظ (وثالثها) يجوز لكن (لا يزيد على خمس) من الأجزاء. حكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازي كالماوردي عن بعضهم في شرح اللمع وحكماء عن حكايته الإمام في المحصول بلفظ سبعة وكأنه تصحفت في نسخته كما قال المصنف. قال: أي الإمام: ولا أعرف لهذا الحصر حجة. وقد يقال حجته الاستقراء من قائله، وتأنيت العدد عند حذف المعدود المذكور كما هنا جائز عدل إليه المصنف عن الأصل

يلزم ذلك إذا تكررت علته. هذا هو الذي يظهر خلافاً لما في حاشية شيخ الإسلام من أنه ليس حاصل جواب الشارح منع تحصيل الحاصل لأنه حيثئذ لا يندفع دليل الخصم فراجعه وتأمله.

قوله: (ولو سلم أنه علة فحيث يسبقه غيره) أقول فيه أمران: الأول أن الذي يظهر أن حاصل ذلك أنه لو سلم أن انتفاء الجزء علة كان عليه مشروطاً بعدم انتفاء غيره فلا يلزم تحصيل الحاصل إذا تكرر الانتفاء إذ انتفاء الجزء الثاني لم يوجد شرط عليه وهو عدم انتفاء غيره لتحقق انتفاء غيره وهو الجزء الأول، فلا يترتب على انتفائه انتفاء عليه العلة حتى يلزم تحصيل الحاصل وهو انتفاء العلية الحاصل بانتفاء الجزء الأول، وأن هذا الحاصل خلاف ما سلكه العضد كابن الحاجب فإنها جملاً حاصل اعتراض الخصم أنه يلزم تخلف المعلول عن علته لأن انتفاء الجزء الثاني لا يجوز أن يترتب عليه العدم لثلا يلزم تحصيل الحاصل فقد وجد التخلف. ثم أجابا بمنع أن انتفاء الجزء علة بل انتفاء شرط فلا يلزم التخلف، والشارح جعل المحذور عند الخصم نفس لزوم تحصيل الحاصل ثم دفعه بما ذكر على ما تقرر فراجع وتأمل. الثاني قال شيخنا الشهاب: هذا الجواب لا يغني شيئاً في العلل العقلية لأنها لا تقبل التخصيص انتهى. وأقول: جوابه أن محل قولهم العقلية لا يدخلها التخصيص إذا كان التخصيص بغير العقل. كذا رأيت منقولاً عن السيد الشريف قوله: (ويؤول الخلاف حيثئذ إلى اللفظ) قال شيخنا الشهاب: لك أن تشكك في كونه لفظياً بأن من يجعل الجميع علة يبنى عليه اشتراط المناسبة وعدمه في جميع تلك الأجزاء كما هو شأن العلة بخلاف من يجعل العلة وصفاً من تلك الأوصاف مع شرطية الباقي فيه لا فقد يجري خلاف المناسبة في تلك الشروط. انتهى وأقول فيه نظر قوله: (وقد يقال حجة الاستقراء من قائله) قال شيخنا العلامة: قد يرد بأن الاستقراء يدل على عدم وجود الزائد لا على امتناعه الذي هو المدعي انتهى. وأقول: جوابه أن الاستقراء لا يدل على عدم الامتناع قطعاً لكنه يدل عليه ظناً لأن الظاهر أنه لو جاز مع كثرة التعليقات واتساعها لوقع ولو قليلاً، فعدم وقوعه رأساً يوجب ظن امتناعه وهذا المقام مما يكتفي فيه بالظن قوله: (وتأنيت العدد) أي الإتيان بصيغة المؤنث أي الصيغة الموضوعية له وهي المجردة من التاء فلا حاجة إلى التكليف الذي

اختصاراً (ومن شروط الإلحاق بها) أي بسبب العلة (اشتمالها على حكمة تبعث) المكلف

أطال به شيخنا الشهاب حيث قال: قوله «وتأنيث العدد» أي باسقاط التاء الذي هو شأنه مع المعدود المؤنث وفيه أن إسقاط التاء تذكير للعدد لا تأنيث. ويجاب بأنهم لما اعتبروا التجريد من التاء عند إرادة المؤنث كان هذا اللفظ المجرد مؤنثاً في المعنى انتهى.

قوله: (ومن شروط الإلحاق بها اشتمالها) أي من حيث ترتب الحكم عليها. وحاصله اشتمال ترتب الحكم عليها كما أشار إليه الشارح بقوله «فإن حكمة ترتب وجوب القصاص على علة الخ» فلا يرد ما قد يقال «إن القتل العمدة الخ» الذي هو العلة لا يشتمل على حفظ النفوس الذي هو الحكمة بل على إتلافها ثم فيه أمور: الأول أنه قد يستشكل اعتبار ترتب الحكم عليها بناء على الصحيح عند المصنف أنها بمعنى المعرف إذ الشيء لا يترتب على علامته إذا ليست منشأ لحصوله بل المترتب عليها هو العلم به اللهم إلا أن يحمل كلامه على ذلك بأن يراد ترتب الحكم على العلة من حيث العلم به فليتأمل. والثاني أن ترتب الحكم على علة وإن ظهر اشتماله على الحكمة في مثال الشارح كما علم من تقريره لا يظهر على الإطلاق، ألا ترى أن ترتب جواز الترخيص على عليه وهو السفر لا يشتمل على الحكمة التي هي التخفيف ودفع المشقة عن المسافر إذ مجرد ثبوت جواز الترخيص والعلم به لا يحصل به التخفيف ودفع المشقة وإنما المشتمل عليها العمل بذلك الحكم المترتب وتعاطي متعلقه اللهم إلا أن يراد باشتمال الترتب عليها ما يشمل اشتمال ترتب الحكم ولو بمعنى أنه قد يجر إليها فإن ثبوت جواز الترخيص قد يجر إلى الترخيص المشتمل لرغبة الأنفس في التخفيف واندفاع المشاق عنها، ومن هنا يتضح أن الحكمة هنا تبعث المكلف على الامتثال فليتأمل. والثالث أنه إن قيل أي فائدة لهذا الاشتراط فإن قول الشارح الآتي «ويؤخذ من ذلك أنه لا تخلو علة عن حكمة لكن في الجملة» يدل على أن هذا أمر لازم للعلة في الجملة فحيث ثبتت عليه شيء صح الإلحاق بسببه من غير احتياج إلى النظر في الحكمة؟ قلت: يمكن أن يقال: تظهر الفائدة في استنباط العلة فلا بد في صحة الاستنباط وكون المستنبط علة من أن يشتمل على الحكمة المذكورة أي التي تبعث وتصلح شاهداً، فإن كان المستنبط بغير هذه الصفة بأن كانت الحكمة لا تبعث ولا تصلح لم يصح الاستنباط. فإن قلت: هذا ممنوع بل لا يصح لأن غاية كون الحكمة كذلك أن تكون كالعدم فهو كما لو لم يطلع على حكمة المنصوصة. قلت: يفرق بأن المنصوصة لا تخلو عن الحكمة المذكورة وإن لم تتعين لنا، وأما إذا تعينت الحكمة في المستنبطة ولم تكن بالصفة فقد علم عدم صلاحية الوصف للعلة وكذا إذا لم تتعين فإنه لم يعلم العلية. فإن قلت: لا فائدة لهذا كله لأن اختلال حكمة المستنبطة لا تزيد على القطع بانتفاء الحكمة وسيأتي عن الغزالي جواز التعليل بها وإثبات الحكم باعتبارها.

قلت: يفرق بأن ما جوز فيه الغزالي ذلك مظنة للحكمة على الوجه المشروط ولا كذلك ما نحن فيه لأن الفرض أنه لا يظهر الحكمة على الوجه المشروط ولا وجدت مظنتها فليتأمل. فإن

(على الامتثال وتصلح شاهداً) لإناطة الحكم بالعلة كحفظ النفوس فإنه حكمة ترتب وجوب القصاص على علته من القتل العمد إلى آخره فإن من علم أنه إذا قتل اقتصر منه انكف عن القتل وقد يقدم عليه توطيئاً لنفسه على تلفها وهذه الحكمة تبعث المكلف من القاتل وولي الأمر على امتثال الأمر الذي هو إيجاب القصاص بأن يمكن كل منهما وارث القتل من الاقتصاص وتصلح شاهداً لإناطة وجوب القصاص بعلمته، فيلحق حيثذ القتل بمثقل بالقتل بمحدد في وجوب القصاص لاشتراكهما في العلة المشتملة على الحكمة المذكورة. وقوله «تبعث على الامتثال» أي حيث يطلع عليها وسيأتي أنه يجوز التعليل بما لا يطلع على

قلت: أي فائدة لاعتبار الاشتغال على الحكمة إذا كانت بمعنى المعرف؟ قلت: تناسب الدليل والمدلول فإنه أمكن في الاستدلال وأبلغ في الإذعان خصوصاً والشارع حكيم فلا يناسب حكمته إلا المناسبة بين الحكم وما نصبه علامة عليه. الرابع قال الكوراني: قد علمت أن البعث عند المحققين ما يشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة وأن ما ذهب إليه المصنف تكلف بلا فائدة انتهى. وأقول: نسبة ما ذكر للمحققين ممنوع إذ ليس إلا قول الأمدي ومن تبعه كابن الحاجب وليسوا جميع المحققين كما هو معلوم، فكان الصواب أن يقول عند بعض المحققين أو جمع من المحققين أو نحو ذلك لكنه أراد التهويل على ما هو دأبه، وقد علمت فما سبق أن المصنف اعترض ما نسب إليه وبين ما يلزمه من المحذور إلا أن يؤول بما يلزم منه التجوز في إطلاق الباعث وإخراجه عن حقيقته كما تقدم بيانه. وزعمه أن ما ذهب إليه المصنف تكلف بلا فائدة زعم لا دليل عليه فلا يلتفت إليه، بل ما ذهب إليه لا تكلف فيه وهو قول أهل الحق كما تقدم نقله عنهم، ويكفي في الفائدة التخلص عن المحذور اللازم لاعتبار الباعثية أو عن إيهام ذلك المحذور. الخامس أن قضية كلامه اعتبار الاشتغال المذكور في التعليل بالوصف اللغوي وبالاسم اللقب، ولا مانع منه مثلاً ترتب حرمة النبيذ على تسميته خمرأ يشتمل على حفظ العقل وهو مما يبعث الملف على امتثال التحريم ويصلح شاهداً لإناطة التحريم بالتسمية المشعرة بمشاركة النبيذ للخمر الأصلي في وصفه، وترتب نجاسة بول ما يؤكل لحمه على أنه بول يشتمل على اجتنابه لاستقذاره شرعاً وهو مما يبعث المكلف على امتثال الحكم بنجاسته لرغبته في اجتناب المستقذرات شرعاً ويصلح شاهداً لإناطة النجاسة بكونه يسمى بولاً المشعر ذلك بمشاركته لغيره من الأبوال في وصفه فليتأمل.

قوله: (وهذه الحكمة تبعث المكلف من القاتل وولي الأمر الخ) فإن قلت: البعث غير مسلم في القاتل لأنه يحرص على بقاء حياته فهو يمتنع من تسليم نفسه بل هو غير مسلم في ولي الأمر أيضاً إذ قد يمتنع من التمكين من القاتل بل قد يمنع عنه. قلت: لعل المراد بكونها تبعث أن من شأنها أن تبعث من أحب الإنصاف وأراد ارتكاب اللاتق، وذلك لا يتنافى تخلف البعث عنها لعارض وقد يشعر بذلك قول الشارح «وقد يقدم عليه الخ» قوله: (وسيأتي أنه يجوز

حكيمته (ومن ثم) أي من هنا وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة أي من أجل ذلك (كان مانعها وصفاً وجودياً يخل بحكمتها) كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة على المدين فإنه وصف وجودي يخل بحكمة العلة لوجوب الزكاة المعلن بملك النصاب وهي الاستغناء بملكه فإن المدين ليس مستغنياً بملكه لاحتياجه إلى وفاء دينه به ولا يضر خلو المثال عن الإلحاق الذي الكلام فيه (و) من شروط الإلحاق بها (أن تكون) وصفاً (ضابطاً لحكمة) كالسفر في جواز القصر مثلاً لا نفس الحكمة كالمشقة في السفر لعدم

التعليل بما لا يطلع على حكيمته) أقول: بملاحظة هذا الآتي وما يأتي أيضاً عن الغزالي من الاكتفاء بالمظنة يؤول الحال إلى أن الشرط اشتمالها على الحكمة أو كونها مظنة الاشتمال عليها وكان الحامل للمصنف على هذا الاشتراط، ثم ذكر هذا الآتي ولم يجمع حاصلهما في محل واحد أنه رأى هذا الاشتراط في كلامهم أو كلام بعضهم فوافقه، ثم ذكر هذا الآتي تبعاً لغيره أيضاً لينبه على المراد من هذا الاشتراط وما يؤول إليه الحال والله أعلم قوله: (ومن ثم وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة) لا يقال المطابق لما تقدم أن يقول وهو أنه يشترط في الإلحاق اشتمال العلة الخ لأننا نقول: هذا هو معنى ما قاله الشارح لأن معنى اشتراط اشتمال العلة على ما ذكر اشتراط ذلك الاشتمال في الإلحاق قوله: (كان مانعها) أي مانع العلة أي مانع عليتها فالإخلال بالحكمة يسقط العلية ولا يشكل ذلك بصورة القطع بانتفاء الحكمة لوجود المظنة، ثم بخلاف ما هنا فإن المانع مناف للمظنة قوله: (وصفاً وجودياً يخل بحكمتها) قال شيخنا الشهاب: هو تعريف للمانع العلة لكن ليس المعلوم من هنا سوى كونه غللاً بحكمتها انتهى. أي وأما الكون وصفاً وجودياً فلم يعلم من هنا مع ذكره في حيز التفرع على ما ذكر. وأقول: هذا لا يقدر لأن المراد أن ما تقرر سبب في كون المانع هذا المجموع الذي منه الإخلال. وحاصله أنه نشأ من هنا اعتبار الإخلال في المانع الذي علم في أول الكتاب أنه وصف وجودي فصح أنه لأجل ما هنا كان المانع ما ذكر فتأمل فإنه حسن ظاهر يرفع في كثير من المواضع.

قوله: (وإن تكون ضابطاً لحكمة) اللام للتعدية دون التعليل وأورد عليه الكوراني أنه تكرر قال: لأنه تقدم كون الوصف منضبطاً مشتتلاً على حكمة، وشيخ الإسلام أنه علم من قوله اشتمالها على حكمة قال: فإن قلت ذكره ليذكر الخلاف بعده قلت: يمكن دخوله بدون ذلك انتهى. وأقول: حاصل قوله السابق اشتمالها على حكمة اشتراط نفس الاشتمال المذكور. وحاصل قوله «هذا اشتراط» أن لا تكون العلة نفس الحكمة بدليل قوله بعده «وقيل يجوز كونها نفس الحكمة الخ» فمعنى قوله «أن يكون ضابطاً لحكمة» أن لا يكون نفس الحكمة بل شيئاً مغايراً لها مشتتلاً عليها. غاية الأمر أن في العبارة حيثئذ مسامحة معلومة من ذكر القولين بعدها فهي مجاز معه قرينته، فغاية ما يلزم كون الحاصل الثاني لازماً للحاصل الأول وقد صرحوا بأن التصريح باللازم لا يعد تكراراً ولا سيما إذا كان لغرض آخر كما هنا فإنه وطأ به لبيان الخلاف

انضباطها (وقيل يجوز كونها نفس الحكمة) لأنها المشروع لها الحكم (وقيل) يجوز (إن انضبطت) لانتفاء المحذور (و) من شروط الإلحاق بها (أن لا تكون عدماً في الثبوتى وفاقاً للإمام الرازي (وخلافاً للآمدي) هذا انقلب على المصنف سهواً وصوابه ما قاله في شرح المختصر وفاقاً للآمدي وخلافاً للإمام الرازي في تجويزه تعليل الثبوتى بالعدمي لصحة أن يقال شرب فلان عبده لعدم امتثال أمره. وأجيب بمنع صحة التعليل بذلك، وإنما يصح بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتى والخلاف في العدم المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدي إنما منع العدم المحض أي المطلق وأجاز المضاف الصادق بالوجودي كالإمام والأكثر. ويمرر الخلاف فيما جزؤه عدمي ويجوز وفاقاً لتعليل العدمي بمثله أو بالثبوتى كتعليل عدم صحة التصريف بعدم العقل أو بالإسراف كما يجوز قطعاً لتعليل الوجودي بمثله كتعليل حرمة الخمر بالإسكار. ومن أمثلة تعليل الثبوتى بالعدمي ما يقال «يجب قتل المرتد لعدم اسلامه» وإن صح أن يقال لكفره كما يصح إن يعبر عن عدم العقل بالجنون لأن المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارتين منفية ومثبتة ولا مشاحة في التعبير (والإضافي) كالأبوة (عدمي) كما هو قال المتكلمين وسيأتي تصحيحه في أواخر الكتاب ففي جواز تعليل الثبوتى به الخلاف. كذا قال الإمام الرازي والآمدي لكن تقدم في مبحث المانع

ودفع به توهم أنه يجوز كونها نفس الحكمة إذ يتوهم من اعتبار اشتغالها على الحكمة أن الحكمة هي المقصودة فيتوهم جواز التعليل بها نفسها. وإنما أفرد هذا عما سبق لأنه أوقع في البيان فإن جعل الشيء مستقلاً أتم في الاهتمام به، ولا خفاء أن رفع التوهم والاهتمام ببيان ما قد يخفى مما تدعوا الحاجة إليهما فاندفع اعتراض الكوراني بال تكرار، وأما شيخ الإسلام فإن اعترض أيضاً بالتكرار اندفع بما ذكر، أو بمجرد كونه علم مما قبله فبان هذا غير محذور ولا سيما مع دعاء الحاجة إلى ذكره قوله: (لعدم انضباطها) يمكن أن يعلل أيضاً بما قاله المقترح من أنها متأخرة عن الحكم وجوداً فلا تعرفه وبهذا يندفع تفصيل القول الثالث فليتأمل قوله: (وإن لا تكون عدماً في الثبوتى) أقول: الوجه عدم هذا الاشتراط بناء على أنها بمعنى المرفوع. لا يقال العدم أخفى من الثبوتى فكيف يكون علامه عليه؟ وأيضاً شرط العلة الظهور ولا ظهور للعدم لأننا نقول: المحتاج إليه في التعليم مجرد العلم بأنه علامة فحيث حصل العلم بذلك من الشارع نصاً أو استنباطاً أمكن الاستدلال به في الجزئيات المعينة، وكونه أخفى في ذاته لا يؤثر في ذلك والعدم يقبل الظهور بالمعنى المراد في المقام ولولا ذلك امتنع تعليل العدمي بالعدمي مع أنه ليس كذلك اتفاقاً قوله: (الصادق بالوجودي) دفع بهذا توهم أن العدم الصادق بالوجودي ليس من العدم الذي هو محل الخلاف بل من الوجودي المتفق عليه قوله: (لأن المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارتين الخ) أقول: قضيته أن ما مثل به من ذلك وأن عبارة الكفر وعدم الإسلام في المثال لمعنى واحد وهو ظاهر إن أريد بعدم الإسلام كفره، أما لو أريد مفهوم هذا العدم فهو أعم من الكفر وإن

التمثيل للوجودي بالأبوة وهو صحيح عند الفقهاء نظراً إلى أنها ليست عدم شيء ومرجع القياس إليهم فلا يناسبهم أن يقال فيه والإضافي عدمي (ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته) كما في تعليل الربويات بالطعم أو غيره، ويفهم من ذلك أنه لا تخلو علة عن حكمة لكن في الجملة لقوله (فإن قطع بانتفائها في صورة فقال الغزالي) صاحبه محمد (ابن يحيى في صورة فقال الغزالي و) صاحبه محمد (ابن يحيى يثبت الحكم) فيها (للمظنة وقال الجدلوني لا) يثبت إذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المثنة: مثاله من مسكنه على البحر ونزل منه

انحصر فيه في الواقع فكيف يكون المعنى واحداً فليتأمل قوله: (نظراً إلى أنها ليست عدم شيء) فالوجودي عند الفقهاء ما ليس العدم داخلاً في مفهومه قوله: (فلا يناسبهم) بل الذي يناسبهم والإضافي وجودي قوله: (ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته) قال الكوراني: التعليل بما لا يطلع على حكمته جائز لأن التعبدية ليس الذي لا حكمة فيه بل ما لم يطلع على حكمته، ومن هذا يلزم أن الحكمة هي الباعثة للشارع على شرع الحكم لا للمكلف على الامتثال وهذا ما قلنا سابقاً أن المصنف معترف به معنى وإن أنكره لفظاً انتهى. وأقول: ما زعمه من اللزوم ممنوع منعا في غاية الوضوح إذ يجوز أن تكون الحكمة هي المعنى الباعث للمكلف لكنه قد يخفى عليه فلا يدركه، ولو أدركه كان باعثاً له وقد يطلع عليه ويدركه فيكون باعثاً له، فالأول التعبدية والثاني المعقول المعنى، ولا يلزم من كون التعبدية ما لم يطلع على حكمته أن لا تكون الحكمة هي الباعث للمكلف إذ لا يلزم من كون الحكمة ما ذكر أن لا تخفى على المكلف، بل يجوز مع ذلك أن تخفى وهو التعبدية على أنه لا يلزم من خفائها عدم البعث رأساً بل متى علم المكلف إجمالاً أن أحكام الشارع مقرونة بالحكم وإن لم تتعين تلك الحكم له بعثه ذلك على الامتثال في الجملة. ونظير ذلك أن من سمع متكلماً بغير لسانه وعلم أنه واعظ تأثر في الجملة وإن لم يفهم كلامه كما يشهد به الوجدان، ولهذا أجاب القاضي الحسين من أعيان أئمة الشافعية عن سؤال ما فائدة الخطبة بالعربية إذا لم يعرفها القوم أي بأن كانوا عجماً، بأن فائدتها العلم بالوعظ من حيث الجملة أي والعلم بالوعظ كذلك يؤثر في الجملة كما تقرر فتأمل ذلك فإنه مع وضوحه قد خفي عليه قوله: (وفهم من ذلك أنه لا تخلو علة عن حكمة) أي حتى القاصرة كما هو ظاهر إطلاق المصنف والشارح قوله: (عند تحقق المثنة) قال شيخنا الشهاب: كان هذا على حذف مضاف أي عند تحقق انتهائها إذ المثنة كما قال في الصحاح العلامة وفي المغرب ما يوافقه حيث قال: ورد في الأثر عن ابن مسعود تقصير الخطبة وتطويل الصلاة من مثنة فقه الرجل. قال أبو عبيدة: معناه مما يعرف به فقه الرجل وهو مفعلة من أن التأكيدي ومعناه مكان يقال فيه إنه كذا انتهى بمعناه. وأقول: ما المانع من الاستغناء عن حذف المضاف مع كونها بمعنى العلامة بناء على إرادة العلامة على العدم والعلامة قد تكون قطعية فليتأمل.

قوله: (مثاله من مسكنه على البحر) هذا فيه ترجيح لقول الغزالي وصاحبه ويؤيده أيضاً

في سفينة قطعت به مسافة القصر في لحظة من غير مشقة يجوز له القصر في سفره هذا (و) العلة (القاصرة) وهي التي لا تتعدى محل النص (منعها قوم) عن أن يعلل بها (مطلقاً والحنفية) منعوها (إن لم تكن) ثابتة (بنص أو إجماع) قالوا جميعاً لعدم فائدتها، وحكاية القاضي أبي بكر الباقلاني الاتفاق على جواز الثابتة بالنص معترضة بحكاية القاضي عبد الوهاب الخلاف فيه كما أشار إلى ذلك المصنف بحكاية الخلاف (والصحيح جوازها) مطلقاً (وفائدتها معرفة المناسبة) بين الحكم ومحله فيكون أدعى للقبول (ومنع اللاحق) بمحل معلولها حيث يشتمل على وصف متعد لمعارضتها له ما لم يثبت استقلاله بالعلية (وتقوية النص) الدال على معلولها بأن يكون ظاهراً (قال الشيخ الإمام) والد المصنف (وزيادة الأجر عند قصد الامتثال لأجلها) لزيادة النشاط فيه حيثئذ بقوة الإذعان لقبول معلولها ومن صورها ما ضبطه بقوله (ولا تعدى لها) أي للعلة (عند كونها محل الحكم أو جزئها الخاص) بأن لا يوجد في غيره (أو وصفه اللازم) بأن لا يتصف به غيره لاستحالة التعدي حيثئذ.

اعتبار الفقهاء المظنة في مواضع كثيرة كما في نقض الوضوء بالنوم لأنه مظنة لخروج الخارج، ولا ينافيه أنهم عرضوا عن المظنة في مواضع لجواز خروجها لمداك مخصوصة اقتضت إلغاء المظنة فيها قوله: (منعها قوم مطلقاً) قال شيخنا الشهاب: يقال عليه كيف يمنع المنصوصة أو المجمع عليها انتهى. وأقول: هو إشكال صحيح إلا أن يجاب بأن المراد أن هؤلاء القوم منعوا وجودها وأولوا النص أو الإجماع الدال عليها لا أنهم مع تسليمهم ثبوتها بالنص أو الإجماع منعوا التعليل بها فليتأمل قوله: (بأن يكون ظاهراً) كذا قيد في البرهان: قال الكمال: إذ القطعي غني عن التقوية انتهى. وأقول: فيه نظر ظاهر بناء على أن اليقين يقبل التفاوت وهو الحق قوله: (قال الشيخ الإمام وزيادة الأجر الخ) قال الكوراني: وعندني في هذا نظر لأن امتثال الأمر في التعبدية أحزم وأشق على النفس من العلل، فزيادة الأجر هناك أوفق بأمر الشارع لقوله صلى الله عليه وسلم «أفضل الأعمال أحزمها» انتهى. وأقول: إنما يزيد الأجر في الأشق إذا كانت أشقيته لمجرد صعوبته في نفسه بخلاف ما إذا كانت لعدم الاطلاع على حكمته إذ الأشقية حيثئذ ليست إلا باعتبار رغم النفس وانعقاد الصدر وإن سهل الفعل جداً وذلك يقتضي فوات تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة. والحاصل أن الكلام ليس باعتبار أشقية نفس الفعل، وحيثئذ يظهر فرقان ما بين الأمرين لحصول تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة الموجبين مزيد الأجر في المعلل وفواتهما في التعبدية وأشقيته الناشئة من غم النفس وانعقاد الصدر لا تقاوم تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة كما لا يخفى قوله: (بأن لا يتصف به غيره) قال شيخنا العلامة: هذا التفسير مفهوم الخاص أي القاصر لا اللازم فإن مفهومه الذي لا يفارق موصوفه أي لا ينفك عنه قال ابن الحاجب الخ. (١) وأقول: الظاهر - والله أعلم - خلاف ما قاله الشيخ وأن هذا

(١) وجد بالهامش تتم عبارته.

مثال الأول تعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهباً، وفي الفضة كذلك. ومثال الثاني تعليل نقض الرضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما. ومثال الثالث تعليل حرمة الربا في التقدين بكونهما قيم الأشياء. وخروج بالخاص واللازم غيرهما فلا ينتفي التعدي عنه كتعليل الحنفية النقض فيما ذكر بخروج النجس من البدن الشامل لما ينقض عندهم من القصد ونحوه كتعليل ربوية البر بالطعم (ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب) كتعليل

تفسير مراد للازم لأنه المناسب للمقام فإن الكلام فيما يمنع تعدي العلة ومجرد عدم اتصاف غير المحل به مناف لذلك، سواء أمكن مفارقتها للمحل أو لا، بخلاف مجرد عدم إمكان مفارقتها المحل فإنه لا يتنافى ذلك لصدقه مع اتصاف غيره به، وحيث تنحقق التعدية. فالصواب أن هذا تفسير للازم هنا وكثيراً ما ينشأ الخلل من عدم المحافظة على السياق والتثبيت باصطلاح لا يطابق المقام ولله در هذا الشارح الإمام.

قوله: (بكونه ذهباً) قال شيخنا العلامة: هذا الكون وصف لمحل الحرمة لا نفسه ففي التمثيل به نظر انتهى. وأقول: في عبارة التمثيل في نحو ذلك مساعمة معلومة مشهورة معتادة وسرها الجري على ما اعتيد عند التعليل فإنهم يعبرون حيثنذ بقولهم مثلاً «يحرم الربا في الذهب لكونه ذهباً» فتقع العلة بالحقيقة خبراً لكون. وسر ذلك أن قولنا «يحرم الربا في الذهب للذهب» لا يخلو عن ثقل وركاكة فتأمل مقاصد الأئمة ما أحسنها قوله: (الشامل لما ينقض عندهم) قال شيخنا العلامة: أي لخروج ما ينقض انتهى. وأقول: حمل الشامل على أنه صفة للخروج فاحتاج لهذا التأويل والحاصل له على ذلك الحمل أن الناقض هو الخروج كما يدل عليه قول الشارح النقض فيما ذكر بخروج النجس لكن لا مانع من صحة حمله على أنه صفة للنجس فيستغني عن هذا التأويل وإن احتيج إليه في ضمير ينقض على هذا التقدير أيضاً أي لما ينقض خروجه مع عدم تفاوت المعنى فإنه إذا شمل النجس ما ينقض خروجه عندهم بما ذكر شمل خروجه خروجه كما لا يخفى قوله: (ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب) فيه كلامان: أحدهما للكوراني قال ما نصه: والحق ما ذهب إليه الإمام من الاتفاق على منع ذلك لأننا قد قدمنا أن العلة لا بد من اشتغالها على الباعث، وإما للشارع على شرع الحكم أو للمكلف على الامتثال، ولا يعقل كون لفظ الخمر موضوعاً بازاء عصير العنب المشتد هو الباعث بأحد المعنيين أي للشارع أو للمكلف حتى لو فرض أنه لم يسم بذلك الاسم لانتفت الحرمة، وما نقلوه عن الشافعي من قياس بول ما يؤكل لحمه على بول الآدمي ليس العلة عنده أن بول الآدمي قد ثبتت نجاسته بالنص وهذا بول مثله. فقوله «لأنه بول فشابه بول الآدمي» اقتصار في الكلام لوضوح المقام حتى لو قيل للشافعي لم كان بول الآدمي نجساً بالنص لم يتصور أن يقول لكون اسمه بولاً عند العرب. هذا في اللقب الخالي عن المعنى، أما المشتق فلا معنى للخلاف فيه لإشعاره بعلة المشتق منه. وأما نحو الأبيض والأسود من الصفات فذلك من الشبه الصوري وسيأتي الكلام عليه

قبولاً ورداً انتهى. وثانيهما لشيخنا العلامة قال ما نصه: لا يخفى أن هذا تكرار لأن اللقب إما لغوي فهو تكرار مع قوله «سابقاً يكون وصفاً لغوياً» وإما شرعي فهو تكرار مع قوله «وصفاً عرفياً» إذ الشرع عرف للشارع، وإما هما فهو تكرار معهما. وتعليل الشافعي المذكور لا يتعين فيه التعليل باللقب بل الظاهر منه أنه تعليل بكونه فرداً من أفراد ماهية البول كالأصل فهو تعليل بالوصف لا باللقب انتهى. وأقول: أما الكلام الأول فلا يخفى ضعفه بل لا منشأ له إلا عدم التأمل وذلك لأن الصحيح عند المصنف وفاقاً لأهل الحق أن العلة بمعنى المعرف والأمانة لا بمعنى الباعث ولا الموجب، وظاهر إنه لا مانع من أن ينصب الشارع مجرد الاسم اللقب أمانة على الحكم إذ ما من شيء إلا ويصلح للوضع أمانة على غيره إذ الأمانة الوضعية لا تتوقف على ربط عقلي ولا مناسبة معنوية بل تحصل بمجرد الجعل كما هو معلوم، ولا يتنافى ذلك ما ذكره المصنف من أن شرط الإلحاق بالعلة اشتغالها على حكمة تبعث المكلف وتصلح شاهداً لإنائة الحكم، وذلك لما تبين مما قررناه فيما سبق من أن المشتغل على ما ذكر ليس نفس العلة بل ترتب الحكم عليها، وهذا متصور فيما نحن فيه مثلاً ترتيب الحكم وهو نجاسة البول على تسميته بولاً يشتمل على حكمة هي النظافة بعدم ماسة هذا المستقذر. وهذه العلة تبعث المكلف على الامتنان بأن يعمل بقضية هذا الحكم وذلك بأن يجتنب هذه النجاسة ويصلح شاهداً لإنائة التنجيس بتلك التسمية على أنه تقدم أنه يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته، فلو فرض عدم ظهور حكمة في التعليل بالاسم اللقب جاز أن يكون هناك حكمة خفيت علينا إذ حيث لم يشترط الاطلاع على الحكمة صار الشرط احتمالها والاحتمال قائم إذ لم يقم قاطع على انتفائها هنا في نفس الأمر.

وإذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع ما أورده. فقوله «لأننا قد قدمناه أن العلة لا بد من اشتغالها على الباعث الخ» قلنا: إن أردت بذلك أنه لا بد أن تكون العلة بمعنى الباعث كما تقدم عن الأمدي فهذا لا يرد على المصنف إذ قد رده واعتمد أنها ليست إلا بمعنى المعرف كما تقدم، والاسم اللقب يصح أن يكون معرفاً بأن ينصب علامة على الحكم كما بيناه. وإن أردت به أنه لا بد من أن يكون ترتيب الحكم عليها مشتملاً على حكمة كما تقدم في قول المصنف «ومن شروط الإلحاق بها اشتغالها على حكمة الخ» فهذا أيضاً لا يرد عليه لتصور ذلك في التعليل بالاسم اللقب كما بيناه، ولو سلم فيكفي احتمال جريانه لكفاية ذلك كما بيناه أيضاً على أنه محتمل أن يكون اشتراط الاشتغال المذكور خاصاً بالتعليل بالمعنى، وحيث فلا إشكال مطلقاً. وقوله «وما نقلوه عن الشافعي» إلى قوله «أن بول الأدمي نجس عنده لأن العرب سمته بالبول الخ» قلنا: هذا إنما يصح لو كانت العلة بمعنى الباعث على الحكم لكن هذا مردود عند المصنف كما تقدم، أما إذا كانت بمعنى المعرف كما هو الصحيح عند المصنف كما تقدم فلا، لأن المعنى حيثنذ أن تسمية العرب له بالبول جعله الشارع علامة على نجاسته، فقولنا «نجس لأن العرب

الشافعي رضي الله عنه نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمي (وفاقاً لأبي اسحق الشيرازي وخلافاً للإمام) الرازي في نفيه ذلك حاكياً فيه الاتفاق موجهاً له بأننا نعلم

سمته بالبول» معناه أنه نجس لوجود العلامة التي نصبها الشارع على نجاسته وهي تسمية العرب بمعنى أنا عرفنا أنه نجس من وجود علامته التي نصبها الشارع وهي تلك التسمية وهذا معنى مستقيم لا بعد فيه ولا غبار عليه كما ترى، فاستبعاده إياه وتهويله عليه لا منشأ لهما إلا عدم التأمل. وقوله «بل لأن بول الآدمي الخ» قلنا: ثبوت نجاسته بالنص لا ينافي أن ينصب هذا الاسم للقب علامة على النجاسة ليعرف بها وجودها في المواد المخصوصة. وقوله «حتى لو قيل للشافعي لم كان الخ» منشؤه الاشتباه من غير اشتباه وذلك لأن هذا إنما يلزم إذا كانت العلة بمعنى الباعث أو الموجب، أما إذا كانت بمعنى المعرف كما مشى عليه المصنف فالذي يقال حينئذ للشافعي إنما هو بم عرف نجاسة البول، وحينئذ ينتظم في الجواب أن يقول بكونه يسمى بهذا الاسم عند العرب لأن الشارع جعل تلك التسمية علامة على نجاسته وهذا جواب صحيح لا إشكال فيه، ولا يخفى عليك ما في قوله هذا في اللقب الخالي عن المعنى الخ. فإنه يقتضي شمول اللقب للمشتق وغيره وكأنه توهم أن المراد باللقب هنا مطلق الاسم وليس كذلك، ثم لا يخفى على المتأمل ما في تعبيره من أنواع الفساد لولا خوف الإطالة مع وضوح الحال لبيناه.

وأما الكلام الثاني: فجوابه من وجهين: الأول أن اللقب أعم من أن يكون لقباً لغوياً أو لقباً شرعياً أو لقباً عرفياً، وحينئذ فلا تصح دعوى التكرار فيه مع قوله «سابقاً يكون وصفاً لغوياً إذ لا تكرار في ذكر الأعم مع الأخص كما صرح به الأئمة ومنهم المولى التفتازاني كما تقدم نقله عند الكلام على قول المصنف «ولا يكون منصوصاً بموافق» خلافاً لمجوز دليلين ولا مع قوله «وصفاً عرفياً» وإن شمل العرفي فيه الشرعي إذ الشرع عرف للشارع وذلك لأن المراد بالوصف العرفي كما هو ظاهر المعنى ولهذا مثله الشارح بالشرف والخسة. فالتعليل به من قبيل التعليل بالمعنى بخلاف التعليل بالاسم للقب فإنه من قبيل التعليل بمجرد التسمية وإطلاق اللفظ وأين أحدهما من الآخر، فكيف يتصور مع ذلك دعوى التكرار؟ بل لو أريد بالاسم اللقب اللغوي فقط أو الشرعي فقط أو العرفي فقط لم يتكرر مع قوله «وصفاً عرفياً» لتباين التعليل بالمعنى والتعليل بمجرد التسمية وإطلاق اللفظ ولا مع القولين جميعاً لما تبين أنه أعم من الأول ومباين للثاني. والوجه الثاني اختيار أن المراد باللقب اللغوي ولا يتكرر مع قوله «سابقاً وصفاً لغوياً» بناء على أن المراد باللقب اللغوي الاسم الجامد الذي لا ينبت عن صفة مناسبة تصلح لإضافة الحكم إليها وبالوصف اللغوي هو التسمية بما ينبت عن ذلك أو بالأعم، وظاهر أنه لا تكرار على الأول للتباين ولا على الثاني إذ لا تكرار في ذكر الأعم مع الأخص كما تقرر. وإما قوله «وتعليل الشافعي المذكور لا يتعين فيه التعليل باللقب الخ» فإن أراد به الاستدلال بتعليل

بالضرورة أنه لا أثر في حرمة الخمر لتسميته خمرًا بخلاف مسماه من كونه مخمراً للعقل فهو تعليل بالوصف (أما المشتق) المأخوذ من الفعل كالسارق والقاتل (فوقاق) صحة التعليل به (وأما نحو الأبيض) من المأخوذ من الصفة كالبياض (فشبهه صوري) وسيأتي الخلاف فيه

الشافعي المذكور فهو مندفع بأنهم لم يستدلوا به. غاية الأمر أنهم أرادوا به التمثيل أو الإشارة إلى أنه محمول على ذلك ولا محذور فيه لأنه حيث ثبت هذا الحكم فلا مانع من أن يكون الشافعي أراد ذلك، وإن أراد به رد التمثيل به فلا وجه له إذا المثل يكفيه الاحتمال والاحتمال متحقق قطعاً بل قد يكتفي في التمثيل بمجرد الفرض أو رد الحمل فلا وجه له إذ لا مانع منه كما تبين، وإذا علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أورده الشيخ فتأمل ولا تكن من الغافلين.

قوله: (من كونه مخمراً) قال شيخنا العلامة: لا يصح أن يكون بياناً لمسمى الخمر كما صنع الشارح إذ هو بعضه إلا أن يقال: قوله «بخلاف مسماه من كونه مخمراً» تقديره بخلاف مسماه فإن له في حرمة الخمر أثراً ناشئاً من كونه مخمراً فيصح صنيعه لأن «من» حيثئذ ابتدائية انتهى. وأقول: أما أولاً فهذه العبارة ليست عبارة الشارح حتى يقتصر على نسبتها إليه بل هي عبارة الإمام وليس حظ الشارح منها سوى مجرد حكايتها خلافاً لما ظنه الشيخ لعدم مراجعته من أنها عبارة الشارح فنسبها إليه حيث قال «كما صنع الشارح». وعبارة المحصول للإمام ما نصه: المسئلة التاسعة اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر بأن العرب سمته خمرًا فإننا نعلم بالضرورة أن مجرد هذا اللفظ لا أثر له، فإن أريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخمراً للعقل فذاك يكون تعليلاً بالوصف لا بالاسم انتهى. وأما ثانياً فدعواه عدم صحة البيان ممنوع لجواز أن يراد بمسمى الخمر مسماها في الجملة أي بعض مسماها لإتمام مسماها، فالبيان حيثئذ في غاية الاستقامة. غاية الأمر أن المتبادر من المسمى تمام المسمى لا بعض المسمى لكن لا محذور في ذلك مع البيان لأن به يتبين المراد ويعرف المقصود. والحاصل أن الإمام تسمح في إطلاق المسمى مرئداً به المسمى في الجملة مع قيام قرينة على ما أراد وهي ذلك البيان ومثل ذلك مما لا غبار عليه، ولا حاجة إلى ما تحمله الشيخ في الجواب من التكلف على أن المراد بمسماه معناه وبعض المعنى يطلق عليه المعنى فيقولون معناه التضميني وقد اعترف الشيخ بأنه بعض المعنى فيلزمه صحة إطلاق المعنى عليه فليتأمل.

قوله: (أما المشتق المأخوذ من الفعل مع قوله ونحو الأبيض من المأخوذ من الصفة) أقول فيه أمران: الأول أنه لا يخلو من أن يراد بالمشتق ونحو الأبيض اللفظ كما هو ظاهر عبارة المصنف والشارح بل هي كالصريحة فيه أي كان يقال في التعليل بذلك لأنه سارق أو قاتل أو أبيض أي لأنه يطلق عليه ذلك الاسم، وأما تعبير الزركشي بقوله «للتعليل بالاسم ثلاث صور إحداها الاسم اللقب. الثانية الاسم المشتق من فعل كالسارق والقاتل. الثالثة اسم اشتق من صفة كالأبيض والأسود» انتهى فلا يحتمل غيره أو المعنى. فإن أريد الأول أشكل على نقل

(وجوز الجمهور التعليل) للتعمك الواحد (بعلمتين) فأكثر مطلقاً لأن العلل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد (وادعوا وقوهه) كما في اللمس والمس والبول المانع كل منهما من الصلاة مثلاً.

(و) جوزة (ابن فورك والإمام) الرازي (في) العلة (المنصوصة دون المستنبطة) لأن الأوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلية يجوز أن يكون مجموعها العلة عند الشارع فلا

الاتفاق في الأول - ذكره الأصفهاني - من أن في التعليل بالاسم ثلاثة أقوال: الجواز مطلقاً، المنع مطلقاً، التفصيل بين غير المشتق والمشتق انتهى. فإنه صريح في نقل الخلاف في المشتق الشامل لنحو الأبيض فإنه يشمل المشتق عند الإطلاق وإن أراد به المصنف هنا ما لا يشمله. ثم رأيت الزركشي نازعه في دعوى الاتفاق فقال: وحكاية المصنف فيه الاتفاق ممنوعة ففي التقريب تسليم الرازي حكاية قول يمتنع الاسم مطلقاً لقباً ومشتقاً انتهى. وإن أريد الثاني تكرر مع قوله السابق «وصفاً حقيقياً أو عرفياً مطرداً» لأن ذلك المعنى منهما. وقد يجاب باختيار الأول ومنع كلام الأصفهاني وباختيار الثاني ويراد بالوصف فيما سبق ما لا يدخل تحت المشتق ونحوه فليتأمل. وأما الاعتراض بأن الاشتقاق من الفعل والصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا الكوفيين فأمره هين لأن الأخذ أوسع من الاشتقاق. والثاني أن المشتق من الفعل يشمل نحو المبيض من أبيض فإن ادعى الاتفاق على صحة التعليل به أشكل مع الاختلاف في صحة التعليل بالأبيض المأخوذ من البياض مع اتفاق المبيض، والأبيض من جهة المعنى وإن أجرى فيه الخلاف فلم يصح إطلاق الاتفاق على المشتق من الفعل، وقد يجاب بتخصيص المشتق من الفعل بغير ما يرجع إلى الوصف الصوري. ثم رأيت الكمال قيد الفعل حيث قال في قوله «المأخوذ من الفعل» ما نصه: المراد الفعل اللغوي وهو الحدث الصادر باختيار فاعله بدليل مقابلته بنحو الأبيض الذي هو بعض من المأخوذ من الصفة أي المعنى القائم بالموصوف بغير اختيار كالبياض للأبيض والسواد للأسود ونحوهما. ووجه كونهما من الشبه الصوري أنه لا مناسبة فيهما ولا فيما هو نحوهما لجلب مصلحة ولا لدرء مفسدة فيكون التعليل بهما وبنحوهما من الشبه الصوري، وليس المراد اشتقاقهما من الفعل النحوي أو الوصف النحوي كما توهمه العلامة البرماوي فاعترضه على شيخه الزركشي بأن ما ذكره من الاشتقاق من الفعل ومن الصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا مذهب الكوفيين انتهى. وجوز شيخ الإسلام إرادة الفعل النحوي والصفة المعنوية قال: ولا مانع إذ دائرة الأخذ أوسع من دائرة الاشتقاق.

قوله: (وابن فورك والإمام في المنصوصة دون المستنبطة) قضية الصنيع أنهما يمنعان في المستنبطة لكن ما ساقه الشارح من الدليل لا ينتج المنع بل عدم التحقق قوله: (لجواز أن تكون العلة فيها عند الشارع النخ) قال شيخنا الشهاب: قد يشكك بأن هذا الجواز إن كان مانعاً من استقلال كل من تلك العلل المستنبطة بالعلية لم يطابق المدعي، وإن لم يكن مانعاً لزم من تعددها

يتعين استقلال كل منها بخلاف ما ينص على استقلاله بالعلية. وأجيب بأنه يتعين الاستقلال بالاستنباط أيضاً، وحكى ابن الحاجب عكس هذا أيضاً أي الجواز في المستنبطة دون المنصوصة لأن المنصوصة قطعية فلو تعددت لزم المحال الآتي بخلاف المستنبطة لجواز أن تكون العلة فيها عند الشارع مجموع الأوصاف، وأسقط المصنف هذا القول لقوله «لم أره لغيره». (ومنعه إمام الحرمين شرعاً مطلقاً) مع تجويزه عقلاً قال: لأنه لو جاز شرعاً لوقع ولو نادراً لكنه لم يقع. وأجيب على تقدير تسليم اللزوم يمنع من عدم الوقوع وأسند بما تقدم من أسباب الحدث والإمام يجعل الحكم فيها متعدداً أي الحكم المستند إلى واحد منها غير المستند إلى آخر وإن اتفقا نوعاً (وقيل يجوز في التعاقب) دون المعية للزوم المحال الآتي لها بخلاف التعاقب لأن الذي يوجد فيه بالثانية مثلاً مثل الأول لا عينه (والصحيح القطع بامتناعه عقلاً مطلقاً للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين) فإن الشيء باستناده إلى كل واحدة من علتين يستغنى عن الأخرى فيلزم أن يكون مستغنياً عن كل منهما ومستغن عنه وذلك جمع بين النقيضين، ويلزم أيضاً تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد الثانية مثلاً نفس الموجود بالأولى، ومنهم من قصر المحال الأول على المعية. وأجيب من جهة الجمهور بأن المحال المذكور إنما يلزم في العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول، فأما الشرعية التي هي

محال المنصوصة انتهى. ويجاب بأن المراد أن التعدد لما لم يتعين لم يلزم المحال وقد يقال إن استلزم التعدد المحال امتنع احتمالاً لأن احتمال المحال محال فليتأمل قوله: (قال لأنه لو جاز شرعاً لوقع ولو نادراً لكنه لم يقع) أي فعدم وقوعه يدل على عدم جوازه، وهذا وإن أجيب عنه بما نقله الشارح يؤيد توجيه الشارح القول بأن أجزاء العلة لا تزيد على خمس بالاستقراء. وما ذكرناه في بيانه كما تقدم في محله ويدفع الاعتراض عليه بأن الاستقراء يدل على عدم الوقوع دون الامتناع الذي هو المدعي فإن ذاك التوجيه نظير توجيه الإمام هنا قوله: (لأن الذي يوجد فيه بالثانية مثلاً مثل الأول لا عينه) أقول: لقائل أن يقول هذا ممكن في المعية بأن توجد أمثال دفعة فليتأمل قوله: (والصحيح القطع بامتناعه عقلاً) أقول: قد يوهم التقييد بقوله «عقلاً» جوازه شرعاً ولا ينبغي أن يكون مراداً إذ الممتنع عقلاً ممتنع شرعاً ضرورة أن الشرع إنما يميز الممكنات دون المستحيلات قوله: (وأجيب من جهة الجمهور النسخ) عبارة العضد الجواب هذا إنما يلزم إذا كانت العلة المستقلة عقلية وهي ما يفيد وجود أمر، وأما إذا كانت شرعية وهي ما يفيد العلم بوجود أمر فلا، لأنها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول واحد انتهى. قال المولى سعد الدين: قوله «الجواب هذا» أي ما ذكرنا من اجتماع النقيضين وتحصيل الحاصل إنما يلزم في تعدد العلل العقلية المفيدة للوجود دون الشرعية المفيدة للعلم بالشيء وقد سقط هذا الجواب من كثير من نسخ الشرح.

ويمكن الجواب أيضاً بمثل ما سبق من أن كلاً من العلل عند الاجتماع يكون جزءاً والعلة

معرفات مفيدة للعلم به فلاَّ وعلى المنع حيث قبل به فما يذكره المجيز من التعدد، إما أن يقال فيه العلة مجموع الأمرين مثلاً أو أحدهما لا بعينه كما قيل بذلك، أو يقال فيه بتعدد الحكم كما تقدم عن إمام الحرمين ومال إليه المصنف (والمختار وقوع حكمين بعلّة إثباتاً

هي المجموع، وبأنه على تقدير الاستقلال قد يتخلف العلول لمنع وهو الحصول بعلّة أخرى انتهى. فإن قلت: بل يلزم على الجواب الأول الذي حكاه الشارح كالعضد المحال المذكور وذلك لأنه باستناد المعرفة إلى أحد الأمرين مثلاً يلزم الاستغناء فيها عن الآخر فيلزم الاستغناء عن كل واحد وعدم الاستغناء عنه، وهذا اجتماع النقيضين. ثم إذا عرف بأحدهما فلو عرف بالآخر لزم تحصيل الحاصل. ويمكن أن يجاب بأن كون أحد الأمرين مثلاً معرفةً مشروط بأن لا يعرف غيره وبما يأتي في الفرق الآتي وقد أورد الإسني نظير هذا البحث في مسألة الواجب المخير فإنه لما استدل القائل بأن الواجب واحد معين بأنه إذا أتى بالجميع كان ممثلاً وهذا الامتثال لا جائز أن يكون معللاً بالكل ثم قال: ولا بكل واحد لأنه يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال، لأن استناده إلى هذا يستغني به عن استناده إلى ذلك إلى آخر نحو ما ذكره الشارح في بيان الأول. وأجاب عنه البيضاوي باختيار هذا ومنع اللزوم لأن هذه الأمور وغيرها من الأسباب الشرعية علامات لا مؤثرات، واجتماع معرفات على معرف واحد جائز. قال الإسني: ولك أن تقول: ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد جارٍ بعينه في امتناع التعريف والامتثال به انتهى. قلت: يمكن أن يفرق بأن الاشتغال بملاحظة الدليل يوجب الغفلة عن المعلوم أو قلة الالتفات إليه، ثم إذا تمت ملاحظته حصل التفات جديد قوي إلى المعلوم، وحينئذ فإذا حصلت المعرفة من أحد الأمرين أمكن أن تحصل من الآخر معرفة مغايرة للأولى في الكيف بأن يحصل التفات إليه جديد قوي على وجه خاص فلا يلزم تحصيل الحاصل، لأن الالتفات الحاصل بالأمر الثاني مغاير للالتفات الحاصل بالأمر الأول في الكيف كما تقرر، ولا اجتماع النقيضين لأنه إذا اختلف الحاصلان في الكيفية كان عين. الحاصل بكل واحد من الأمرين غير مستغنى عنه بالآخر لأن شخص الحاصل بكل واحد منهما مغاير لشخص الحاصل بالآخر ومحتاج في حصوله إلى ذلك الواحد منهما، ولا يتصور مثل ذلك في المؤثرات إذ لا يمكن إذا تحقق الوجود بأحد الأمرين أن يتحقق أيضاً وجود الآخر مغاير للوجود الأول في الكيفية كما لا يخفى فلا يتصور هناك إلا وجود واحد، فإن استند إلى كل منهما لزم تحصيل الحاصل والاستغناء وعدم الاستغناء. واعلم أن الذي منعه المصنف هو حصول العلم بالفعل بكل منهما معاً أو مرتباً على وجه لاستقلال على ما دل عليه كلامه في شرح المختصر، وحينئذ لا يتوجه دفعه بالجواب السابق عن المولى سعد الدين ولعل هذا هو السبب في أعراض الشارح عنه فليأمل.

قوله: (والمختار وقوع حكمين) أي مثلاً لظهور أن الأكثر على هذا كذلك ولغاية الظهور

كالسرقة للقطع والغرم) حيث يتلف المسروق أي لوجوبهما (ونقياً كالحليص للصوم والصلاة وغيرهما) كالطواف وقراءة القرآن أي لحرمتهما. وقيل يمتنع تعليل حكيم بعلّة بناء على اشتراط المناسبة فيها لأن مناسبتها لحكم يحصل المقصود منها بترتب الحكم عليها فلو ناسبت آخر لزم تحصيل الحاصل. وأجيب بمنع ذلك وسنده جواز تعدد المقصود كما في السرقة المرتب عليها القطع زجراً عنها والغرم جبراً لما تلف من المال (وئالها) يجوز تعليل حكيم بعلّة (إن لم يتضاد) بخلاف ما إذ تضاد كالتأييد لصحة البيع وبطلان الإجازة لأن الشيء الواحد لا يناسب المتضادين (ومنها) أي من شروط الإلحاق بالعلّة (إن لا يكون ثبوتها متأخراً عن ثبوت حكم الأصل) سواء أفسرت بالباعث أم المعرفة لأن الباعث على الشيء أو المعرفة له لا يتأخر عنه.

له لم ينه الشارح عليه قوله: (وقيل يمتنع تعليل حكيم بعلّة) قال شيخنا الشهاب: إشارة إلى أن أصل الخلاف في الجواز والاستحالة فاكتفى بالوقوع عن الجواز اختصاراً انتهى. وأقول: يمكن أن يكون قول المصنف «والمختار وقوع على حذف المضاف» أي جواز وقوع قوله: (ومنها) أن لا يكون ثبوتها متأخراً عن ثبوت حكم الأصل) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: فإن قلت: العلة المستنبطة من الحكم كيف تكون معرفة له وهي متأخرة؟ قلت: من حيث إفادة أن محله أصل يقاس عليه فإنه شيء متأخر عن العلة المذكورة انتهى. وأقول: يمكن أيضاً أن يجاب بأن استنباط العلة من الحكم إنما يقتضي تأخرها عن الحكم من حيث العلم بمعنى أن العلم بها تأخر عن العلم به لا من حيث ثبوتها الذي الكلام فيه بأن يكون ثبوتها بعد ثبوتها كما في الاستقذار والنجاسة في مثال الشارح، فإن ثبوت استقذار العرق مترتب ومتفرع على نجاسته حتى لو لم تثبت نجاسته لا يثبت استقذاره فتأمل. والثاني أن قضية ما استدل به الشارح نفي صحة كون ما هو كذلك علة لا نفي مجرد صحة الإلحاق به فليتأمل.

قوله: (لأن الباعث على الشيء أو المعرفة له لا يتأخر عنه الخ) فيه أمور: الأول قال شيخ الإسلام: أي لأن الباعث لو تأخر لزم وجود الحكم بغير باعث ولو تأخر المعرفة لزم تعريف المعرفة إذ الفرض أن الحكم عرف قبل ثبوت علته وكل من اللازمين محال، لكن الثاني إنما يتم إذا فسر المعرفة بأنه الذي يحصل به التعريف، أما إذا فسر بما من شأنه التعريف فلا، كما لا يتم قوله بناء على تفسيرها بالمعروف إلا بتفسير المعرفة بما من شأنه التعريف لا بتفسيره بالذي يحصل به التعريف إذ سبق إحدى العلتين بالتعريف مانع من حصول التعريف بما بعده لأنه تحصيل للحاصل بخلاف تفسير المعرفة بما من شأنه التعريف لأن تعريف المتأخر حيثئذ للمتقدم جائز وواقع إذ الحادث يعرف بهذا المعنى القديم كالعالم لوجود الصانع تعالى انتهى. وقوله «إذ لو تأخر لزم تعريف المعرفة إذ الفرض أن الحكم الخ». أقول: فيه بحث لأنه جعل منشأ امتناع التأخر أن الحكم عرف أولاً أي من النص، فلو تأخرت لزم تحصيل الحاصل فنقول: لو صح

هذا لزم امتناع التقدم والمقارنة أيضاً لأن الحكم في نفسه إنما عرف من النص إذ مع قطع النظر عنه لا يتصور معرفته كما تقدم بيانه فلو تقدمت العلة أو قارنت لزم، أما استفادة الحكم من غير النص وهو العلة بناء على تفسيرها بالمعروف بمعنى الذي يحصل به التعريف كما هو مبني الكلام على ما صرح به المحشي بقوله «إنما يتم الخ» وذلك باطل لما تبين من أن الحكم إنما عرف من النص. وأما عدم حصول التعريف بها فذلك باطل أيضاً لمناقاته ما بني عليه الكلام من تفسيرها بالمعروف بمعنى الذي يحصل به التعريف فليتأمل. وقوله «لكن الثاني إنما يتم إذا فسر المعرف بأنه الذي يحصل به التعريف». أقول: في إتمامه على هذا التقدير بحث ولا نسلم لزوم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل لجواز أن يقل الالتفات إلى المعلوم حال ملاحظة العلة المتأخرة ثم يلتفت إليه التفاتاً جديداً قوياً فيكون الحاصل بها غير الحاصل بما قبلها، وبذلك يعلم منع قوله الآتي «إذ سبق إحدى العلتين بالتعريف مانع من حصول التعريف بما بعده الخ». وليت شعري ما هذا الكلام منه مع ما قدمه في قول الشارح «فأما الشرعية التي هي معرفة مفيدة للعلم به فلا». قال فيه: أي فلا يلزم فيها المحال المذكور من الجمع بين التقيضين وتحصيل الحاصل لكن قد يقال إن الثاني لازم فيها بناء على تفسير المعرف بما يحصل به التعريف. ويجب أن العلم المفاد بالعلة الثانية مثلاً مثل العلم المفاد بالأولى لاعتينه، وقصارى ذلك أن الثانية مؤكدة للأولى انتهى.

ثم رأيت العضد سبق المحشي إلى ما قاله هنا. وعبارته: لنا لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث وأنه محال اللهم إلا أن لا يعني بالعلة الباعث بل الأمانة وهو غير البحث، ومع ذلك يلزم تعريف المعرف فإن المفروض ثبوت الحكم قبل ثبوت علته انتهى. وفيه بحث مع ما ذكره قبل ذلك من جواز اجتماع العلة إذا كانت شرعية لأنها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول واحد انتهى. فإن قضيته الجواز هنا لأن وجود المعرف للحكم بعد معرفته لا ينقص عن اجتماع معرفين وقد أجازاه كما رأيت وبين أنه لا محذور فيه على أنه يمكن أن يقال: لا مانع أيضاً من تأخر ثبوت العلة بمعنى الباعث بناء على أن المراد الباعث للمكلف على الامتثال كما قاله والد المصنف، لأن الواجب على هذا تقدمها على الامتثال لا على الحكم.

ثم رأيت المولى الفتازاني قال في قول العضد «يلزم تعريف المعرف» ما نصه: يمكن أن يقال: إنها بمنزلة الدليل الثاني بعد الأول، وأما ما يقال إنها تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشيء لأن التقدير أنها علة لحكم الأصل بمعنى الأمانة عليه انتهى. وثانيها أن الظاهر أن مقتضى كون المنع من التأخر لما ذكر جواز التأخر عند الجمهور لأنهم أجازوا تعدد العلة احتجاجاً بأن العلة الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد، فإن كانت عندهم بمعنى ما من شأنه التعريف فلا إشكال في جواز التأخر لانتفاء المحذور من لزوم تعريف المعرف، وإن كانت عندهم بمعنى ما يحصل به التعريف فكذلك لأنهم أجازوا ترتبها ولم يبالوا

(خلافاً لقوم) في تجوزهم تأخر ثبوتها بناء على تفسيرها بالمعرف كما يقال «عرق الكلب نجس كلعابه». لأنه مستقدر فإن استقداره إنما يثبت بعد ثبوت نجاسته (ومنها أن لا تعود

بلزوم تعريف المعرف فليجزوا تأخرها عن ثبوت حكم الأصل، لأن غاية ما يلزم عليه تعريف المعرف وهم لم يبالوا بذلك كما تبين، فلعل ما رجحه المصنف من امتناع التأخر مبني على ما رجحه من امتناع التعدد لكن يشكل حيثذ اقتضاه على نسبة المقابل إلى قوم إلا أن يقال: إنما اقتصر على ذلك لأن الجمهور سكتوا عنه وإن كان هو مقتضى قولهم فليتأمل. وثالثها أن شيخنا العلامة بحث في قوله «لأن الباعث على الشيء لا يتأخر عنه بأن العلة الغائية بواعث على معلولها ذهنياً وهي معلولة له خارجاً والمعلول الخارجي متأخر عن علته بالذات وبالزمان كالجلوس بالنسبة إلى السرير الخ». وأقول: اندفاع هذا البحث في غاية الوضوح إذ الباعث في العلة الغائية إنما هو قصد حصولها وهو متقدم بلا تردد، والتأخر إنما هو ذاتها لكنها ليست بواعث بل معلولات خارجية مثلاً الباعث على فعل السرير إنما هو قصد حصول الجلوس وهو متقدم قطعاً، والتأخر إنما هو نفس الجلوس لكنه ليس بباعث بل هو معلول خارجي. وأيضاً فإن أراد أن هذا من قبيل العلة الغائية لم يصح لاستحالة معنى العلة الغائية في حقه سبحانه وتعالى فإن المشرع حقيقة والنبي عليه الصلاة والسلام إنما هو مبلغ، أو من قبيل آخر فليصوره لتكلم عليه. وبذلك يعلم أنه لا حاجة إلى ما تكلفه في دفع الإشكال بقوله «والذي يحسم مادة الإشكال الخ». فإن قلت: امتناع تأخر العلة بمعنى الباعث إنما يظهر في الباعث بمعنى الحامل - كما هو قول المعتزلة - لا في الباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع كما قاله الأمدي واتباعه كابن الحاجب. قلت: بل هو ظاهر عليه أيضاً لأن المراد اشتمال ترتب الحكم عليه فلا بد من حصوله ليرتب الحكم عليه وتأخره مناف لذلك فليتأمل.

قوله: (بناء على تفسيرها بالمعرف) قال شيخنا العلامة: هذا هو الحق إذ معرف الشيء متأخر عنه بالذات أو بالزمان الخ. وأقول: فيه أمران: الأول أن ظاهر قوله «إن معرف الشيء متأخر الخ» أنه يجب في المعرف تأخره ذاتاً وزماناً وهو ممنوع منعاً واضحاً، وما أحسب أحداً أوجب ذلك كيف والأبوة تدل على البنوة فهي معرف لها مع تقارنهما قطعاً وإياك أن يشتبه عليك الأبوة بالأب فتقع في الخطأ. والثاني أنه إن حمل المعرف على ما من شأنه التعريف فقوله «نعم إن فرض الحكم معروفاً لم يميز تأخر المعرف وإلا لزم تحصيل الحاصل» غير صحيح إذ لو فرض الحكم معروفاً لم يلزم من تأخر المعرف تحصيل الحاصل على ذلك التقدير وهو ظاهر. وإن حمل على ما يحصل به التعريف بالفعل، فقوله «هذا هو الحق» غير صحيح لأنه إن بناه على كون الحكم معروفاً بغير العلة كالنص لزم من تأخر العلة حيثذ تحصيل الحاصل، وإن بناه على كون الحكم لم يعرف بغير العلة لزم معرفة الحكم من مجرد العلة مع قطع النظر عن النص وهو باطل وقد اعترف هو فيما سبق ببطلانه فليتأمل قوله: (لأنه مستقدر فإن استقداره وإنما يثبت بعد

على الأصل) الذي استنبطت منه (بالإبطال) لأنه منشؤها فإبطالها له إبطال لها كتعليل الحنفية وجوب الشاة في الزكاة بدفع حاجة الفقير فإنه يجوز لإخراج قيمة الشاة مفضٍ إلى عدم وجوبها على التعيين بالتخير بينها وبين قيمتها (وفي عودها) على الأصل (بالتخصيص) له (لا التعميم قولان) قيل يجوز فلا يشترط عدمه، وقيل لا فيشترط مثاله تعليل الحكم في آية ﴿أو لامستم النساء﴾ [النساء: ٤٣] بأن اللمس مظنة الاستمتاع فإنه يخرج من النساء المحارم فلا ينقض لمسهن الوضوء كما هو أظهر قولي الشافعي. والثاني ينقض عملاً بالعموم

ثبوت نجاسته) قال شيخ الإسلام: فيه نظر لأن الاستقذار لا يستلزم النجاسة ولأن ثبوته قد يقارن ثبوتها كما نبه عليه شيخنا الكمال بن الهمام انتهى. وأقول: جواب الأول أن المراد الاستقذار المخصوص الذي يخص النجاسة، والثاني أن المراد التأخر رتبة فإنه مناف لتقدم العلة بالرتبة. وقد ينظر في هذا بأن العلة بمعنى المعرف قد لا يسلم أن رتبها التقدم فلي تأمل، والتأخر بالرتبة لا ينافي في المقارنة زماناً فتأمل قوله: (فإبطالها له إبطال لها) قال شيخنا العلامة: يمنع بأنها قد تكون أعم منه فلا يلزم من إبطاله إبطالها الخ. وأقول: لا يخفى أن الأئمة أرادوا بالإبطال هنا ما ليس بتخصيص ولا تعميم بدليل مقابلته بهما، وأن الإبطال بالمعنى المقابل لهما لا يتصور إلا أن يكون إبطالاً لها. فإن أراد الشيخ مع أن إبطالها بهذا المعنى إبطال لها كان مكابرة ومخالفة للضرورة فلا اعتبار به. وإن أراد منع أن ما في مثال الشارح ونحو من قبيل الإبطال بل من قبيل التعميم وهو جائز فهذا المنع هو مضمون ما أوجب به من جهة الحنفية بالنسبة لنحو مثال الشارح كما بينه الكمال كغيره ونقله عن المستصفي للغزالي فكان ينبغي أن يعبر بما يناسب، ولا يمنع أن إبطاله إبطال لها ومع ذلك لا يرد على الشارح لأنه أراد بالتمثيل به مجرد الإيضاح وإن كان فيه خلل، وقد صرح العضد بذلك في نظيره فإنه مثل قبل مثال الشارح بمثال آخر وعقبه بقوله: ولهم - أي الحنفية - عن ذلك أي الإبطال اعتذار وليس الغرض أي لنا أمثال أي حتى تذكر الاعتذار بل التفهيم انتهى. وقد نص الأئمة على أنه يكفي في التمثيل مجرد الغرض. وبالجملة فإن أراد الشيخ منع أن إبطاله حقيقة إبطال لها لم يصح أو أن ما في هذا المثال من قبيل الإبطال فهو ما يزد على ما قاله دفعوه.

قوله: (فإنه يخرج من النساء المحارم) قال شيخنا العلامة: هذا لا يأتي على ما قدمه عن الغزالي وابن يحيى من أن الحكمة إذا قطع بانتفائها في صورة ثبت الحكم نظراً للمظنة، بل على قول الجدلين بانتفائه فيها لعدم اعتبار المظنة عند انتفاء حكمتها انتهى. وذكر نحوه شيخنا الشهاب. وأقول: جميع ما ذكره تحليط واشتباه وذلك لأن فرض الكلام بين الغزالي وصاحبه وبين الجدلين فيما إذا وجدت العلة دون حكمتها كما ينص على ذلك عبارة المصنف والشارح هناك، فإن العلة هي السفر وقد وجد قطعاً لكن انتفت حكمتها التي هي المشقة بخلاف ما هنا فإن العلة المستنبطة التي هي مظنة الاستمتاع والتلذذ لم توجد في المحارم إذ ليس مظنة لذلك

وتعليل الحكم في حديث أبي داود وغيره أنه ﷺ نهي عن بيع اللحم بالحيوان بأنه بيع الربوي بأصله فإنه يقتضي جواز البيع بغير الجنس من مأكول وغيره كما هو أحد قولي الشافعي لكن أظهرهما المنع نظراً للعموم. ولاختلاف الترجيح في الفروع أطلق المصنف القولين. وقوله «لا التعميم» أي فإنه يجوز العود به قولاً واحداً كتعليل الحكم في حديث الصحيحين «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان»^(١) بتشويش الفكر فإنه يشمل غير

فأين أحدهما من الآخر؟ وكيف مع ذلك يصح تخريج ما هنا على ما هناك؟ ومنشأ الغلط والاشتباه التعبير بالظنة هنا وهناك وهو عجيب فلنا ذكرت هناك على أنها وصف العلة وهنا على أنها نفس العلة فتأمل فإنه في غاية الوضوح ومع ذلك خفي على الشيخين قوله: (ولاختلاف الترجيح في الفروع الخ) قال شيخنا العلامة: مقتضاه أن قولي النقض والمنع في المثالين مبنيان على منع العود بالتخصيص وفيه نظر، لأنه بناهما أولاً على النظر إلى العموم ومن الجائز أنهما يجوز أن العود المذكور ولم يقلوا به ترجيحاً لدلالة العموم لأنها بالمنطوق انتهى. وأقول: هذا نظر ساقط. أما أولاً فلأنه يجوز أن يكون الشارح قد اطلع على تصريح ببناء القولين المذكورين على ما ذكر فلا يندفع ما اقتضاه كلامه بمجرد الاحتمال الذي أبداه الشيخ بل في كلام الزركشي التصريح بالبناء المذكور فإنه قال: هل يشترط أن لا تعود على أصلها بالتخصيص فيه قولان للشافعي مستنبطان من اختلاف قوله في نقض الضوء بمس المحارم الخ. ثم قال: وكذلك ورد النهي عن بيع اللحم بالحيوان وعمومه يقتضي عدم الفرق بين المأكول وغيره والمعنى يقتضي تخصيصه بالمأكول لأنه بيع الربوي بأصله وما ليس بربوي فلا مدخل له في النهي، وللشافعي في بيعه بغير المأكول قولان ومأخذهما هذا الأصل والأصح المنع تمسكاً بالعموم. وإنما لم يرجح المصنف شيئاً من القولين لأن الأصحاب لم يطردوا فيه ترجيحاً بل في بعض الصور بخصوصه بالمعنى كالمحارم وفي بعضها لا يخصونه كاللحم بالحيوان، وذكر الهندي في الرسالة السيفية أن القولين هما القولان في تخصيص العلة انتهى. ثم ذكر عن الهندي أيضاً أن الخلاف مبني على أنه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس ولهذا قال الكمال في حاشيته: وجعل الصفي الهندي تارة الخلاف هنا مبنياً على أنه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس أو لا يجوز، وتارة جعله مبنياً على القولين في تخصيص العلة انتهى. فتأمل قوله «مستنبطان من اختلاف قوله» فإنه تصريح بأن الأصحاب بنوا اختلاف قوله على هذه القاعدة حتى استنبطوا من ذلك هذين القولين. وقوله «وللشافعي في بيعه بغير المأكول قولان مأخذهما هذا الأصل» وقوله «وذكر الهندي الخ» فإن هذه كلها صرائح فيما اقتضاه كلام الشارح فالاعتراض مع ذلك مجرد استحسان بلا دليل بل

(١) رواه البخاري في كتاب الأحكام باب ١٣. مسلم في كتاب الأفضية حديث ١٦. أبو داود في كتاب الأفضية

باب ٩. الترمذي في كتاب الأحكام باب ٧. أحمد في مسنده (٥/ ٣٦ - ٣٨).

الغضب أيضاً (و) من شروط الإلحاق بالعلة (إن لا تكون المستنبطة) منها (معارضة بمعارض مناف) لمتضاها (موجود في الأصل) إذ لا عمل لها مع وجوده إلا بمرجح. قال المصنف:

مخالف للدليل. وإما ثانياً فلأن مجرد احتمال البناء المذكور كافٍ للشارح في صحة التمثيل لما تبين فيما سبق، وللمصنف في ترك الترجيح لما فيه من الاحتياط في مقام الشك كما لا يخفى فتأمل.

قوله: (وإن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود في الأصل) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب: هذا في الحقيقة هو القياس المسمى فيما تقدم بالمركب الأصل إلى آخر ما أطال به في تقريره ثم قال: فهو تكرار مع ما تقدم ولا يدفعه اختلاف العبارة في الموضوعين. وأقول: ما زعمناه من أن هذا في الحقيقة هو المسمى فيما تقدم بالقياس المركب ورتبناه عليه من أن هذا تكرار مع ما تقدم ممنوعاً ظاهراً. أما أولاً فلجواز اختلاف ما في الموضوعين تصويراً وغرضاً وذلك بأن يكون ضابط ما تقدم وجود خصم مخالف في الفرع مانع وجود علة الأصل فيه في مركب الأصل أو في الأصل في مركب الوصف مدع أن العلة غير ما ذكره المستدل مما ينافيه وإن اعتقد المستدل أن ما يدعيه لا يصلح للعلة ويكون الغرض من ذكره بيان أن قياس المستدل والحالة ما ذكر غير ناهض على الخصم وإن نهض في حق المستدل لاعتقاده وجود العلة في الأصل والفرع وعدم وجود معارض معتبر لها، وأن يكون ضابط ما هنا أن يظهر وصف آخر صالح للعلة في اعتقاد المستدل منافٍ للوصف الآخر فيه ويكون الغرض من ذكره بيان أي قياس المستدل لا يصح تمسكه به في حق نفسه من غير وجود خصم بقصد به الاحتجاج عليه حتى يكون الغرض من ذكره بيان عدم نهوضه عليه، ولا ينافي ذلك ما يومه بعض العبارة كالمثال الذي حكاه الشارح عن المصنف من فرض الكلام مع خصم لجواز أن يكون المقصود مجرد بيان المعارض من غير اعتبار خصم، أو يكون ضابط ما هنا والغرض منه أعم مما ذكر وما تقدم في ضابط ما هنا والغرض منه، ولا يخفى انتفاء التكرار على التقديرين. أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأنه لا تكرر في ذكر الأعم بعد الأخص كما تقدم بيانه في نظيره عن حواشي المولى سعد الدين. وأما ثانياً فلو سلمنا اتحاد التصوير في الموضوعين لكن الغرض مختلف فيهما فالغرض في الأول بيان عدم نهوضه على الخصم وفي الثاني بيان عدم نهوضه في حق المستدل فيمنع عليه التمسك به في حق نفسه ومقلديه ولا تكرر مع ذلك بوجه، وإن سلم استلزام أحد الغرضين الآخر إذ لا تكرر في الجمع بين المتلازمين كما نصوا عليه. وأما ثالثاً فلو سلمنا اتحاد التصوير والغرض في الموضوعين لكن يجوز أن يكون ذكر ذلك في الموضوعين إشارة إلى اعتبار هذا الشرط في كل من حكم الأصل والعلة حتى إذا انتفى كان اختلال القياس من جهتين وذلك أبلغ في رده من اختلاله سن واحدة. واعلم أن الجمع بين هذين الموضوعين مما لم ينفرد به المصنف بل هو كذلك في كلام غير كالأمدي وابن الحاجب وغيرهما.

مثاله قول الحنفي في نفي التبييت في صوم رمضان صوم عين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنقل، فيعارضه الشافعي فيقول صوم فرض فيحتاج فيه ولا يبنى على السهولة انتهى. وهو مثال للمعارض في الجملة وليس منافياً ولا موجوداً في الأصل (قيل ولا في الفرع) أي ويشترط أن لا تكون معارضة بمناف موجود في الفرع أيضاً لأن المقصود من ثبوتها ثبوت الحكم في الفرع ومع وجود المنافي فيه المستند إلى قياس آخر لا يثبت. قال المصنف: مثاله قولنا في مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه، فيعارضه الخصم فيقول مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين انتهى. وهو مثال للمعارض في الجملة وليس منافياً. وإنما ضعفوا هذا الشرط وإن لم يثبت الحكم في الفرع عند انتفائه لأن الكلام في شروط العلة وهذا شرط لثبوت الحكم في الفرع كما تقدم أخذه من قوله

قوله: (وليس منافياً ولا موجوداً في الأصل) قال السيد السهمودي: وقد يمنع كونه غير منافٍ لأن البناء على الاحتياط الذي هو مقتضى كون الصوم فرضاً ينافي البناء على السهولة الذي هو مقتضى كونه نفلاً انتهى. وأقول: مما يدفع هذا المنع أن كون الصوم فرضاً وإن ناسبه مطلق الاحتياط لا يقتضي خصوص هذا الاحتياط الذي هو تبييت النية ولهذا اختلف الأئمة في وجوب التبييت، فنفاه الحنفية بل ادعوا أن تركه أولى لأن اتصال النية بالعبادة أولى من تقديمها عليها، بل قد يقال إن الوصف الآخر أعني الكون صوم عين لا يقتضي خصوص هذه السهولة التي هي جواز النية نهاراً بل هو صالح لها ولقابلها فلا شيء من الوصفين منافياً للآخر في مقتضاه فليتأمل والله أعلم قوله: (وإنما ضعفوا هذا الشرط) قال شيخنا العلامة: حاصله أن التضعيف إنما هو بذكره في شروط العلة لا لضعفه في نفسه إذ شرطيته صحيحة لكن باعتبار ثبوت الحكم في الفرع. وقال العضد: وقيل ولا بمعارض في الفرع لما ثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر، فإن المعارض يبطل اعتبارها وهو غير مستقيم فإنه لا يبطل شهادتها انتهى. وهو دال على أن ضعف هذا الشرط ثابت له في نفسه فليتأمل انتهى. وأقول: قد تمنع دلالة على ما ذكر لجواز أن يكون قوله «وهو غير مستقيم» رداً لقوله «أن المعارض يبطل اعتبارها» بأنه لا يبطل اعتبارها في نفسها بل يمنع من اعتبار التعدية بواسطتها بدون مرجح وكيف يكون ضعيفاً في نفسه مع أنه يلزم حينئذ صحة التعدية مع وجود المعارض من غير ترجيح مع أنه لا سبيل إليه فليتأمل.

قوله: (كما تقدم أخذه) قال شيخنا العلامة وواقفه شيخنا الشهاب المتقدم أخذه أنه شرط في الفرع لا في ثبوت الحكم فيه كما قال هنا انتهى. وأقول: هذا عجيب بل هو هوس ظاهر لظهور أن ليس المراد بقول الشارح هناك لأنها تؤول إلى شرط في الفرع وهو أن لا يعارض أنها تؤول إلى شرط في ذات الفرع إذ لا يتوهم عاقل أن المعارضة في ذات الفرع بل هو المحال الظاهر أن تتعلق المعارضة التي ذكرها بذات الفرع، بل المراد أنها تؤول إلى شرط في إثبات

«وتقبل المعارضة فيه إلى آخره». ولا يقدر في صحة العلة في نفسها وإنما قيد المعارض بالمنافي لأنه قد لا ينافي كما سيأتي فلا يشترط انتفاؤه، ويجوز أن يكون هو علة أيضاً بناءً

الحكم للفرع ولهذا قال الشارح هناك أيضاً: وصورتها في الفرع أن يقول المعارض للمستدل ما ذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه أو ضده الخ. فاعتبروا يا أولي الأبصار. ثم زاد شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب نعمة في الطنبور حيث قال: ثم اعلم أن الكلام هنا ليس في شروط العلة كما قال بل في شروط الإلحاق بها أي بسببها والإلحاق بسببها هو إثبات الحكم في الفرع بسببها وشروطه كما لا يخفى انتهى.

وأقول: لا يخفى على ذي لب سقوط هذا الكلام. أما قوله «ليس في شروط العلة كما قال بل هي في شروط الإلحاق بها» فإنه لا معنى لشروط العلة في هذا المقام إلا شروط الإلحاق بها ولهذا عبر القوم ومنهم ابن الحاجب والعضد بشروط العلة وذكرها منها هذا الشرط وغيره فسقط قوله «أن الكلام هنا ليس في شروط العلة بل في شروط الإلحاق بها» لأنهما بمعنى واحد عندهم في هذا المقام، ومن العجائب نسبة هذا التعبير أعني شروط العلة للشارح ثم مناقشته فيه مع أنه تعبير القوم، ولا منشأ لهذا الإفراط التعصب والشغف في التحرش بهذا الإمام ويلزمه أن يناقش القوم أيضاً في قولهم شروط للأصل وقولهم شروط الفرع إذ ما ذكره ليست شروطاً لذات الأصل ولا لذات الفرع بل للإلحاق بالأصل والإلحاق الثاني بغيره. وأما قوله «والإلحاق بسببها الخ» فإنه لا يخفى أن معنى شروط الإلحاق بسببها وشروط إثبات الحكم في الفرع بسببها الذي هو معنى ذلك إنما هو في الحقيقة شروط سببها للإلحاق وكونها واسطة فيه، ومعنى شروط ثبوت الحكم في الفرع إنما هو في الحقيقة شروط عملية لثبوت حكم الأصل فيه وبين هذين المقامين بون بعيد لا يخفى على متأمل، وقد يتحقق أحدهما دون الآخر فكيف يكون شروط أحدهما هي شرط الآخر. على أن الشارح إنما قال لثبوت الحكم في الفرع ولا خفاء في أن ثبوت الحكم في الفرع غير إثبات الحكم في الفرع بسبب العلة وأن شروط أحدهما لا يلزم أن تكون شروط الآخر ولهذا قال: ولا يقدر في صحة العلة في نفسها. ومعنى «في نفسها» مع قطع النظر عن ثبوت الحكم في الفرع فلا ينافي أن المراد بالعلة في نفسها العلة باعتبار صحة الإلحاق بها ودلالة الإلحاق بها على الحكم لأن الكلام في شروط الإلحاق بها كما عبر به المصنف والشارح في هذه المواضع. والحاصل أن العلة صحيحة في نفسها صالحة للإلحاق بسببها لكن قيام المعارض بالفرع منع من العمل بذلك الإلحاق وثبوت الحكم بالفرع فعليك بالتأمل ولا تهولنك تلك التهويلات.

قوله: (وإنما قيد المعارض بالمنافي) أقول: قد اطنب المصنف في شرح المختصر في الاستدلال على حمل المعارض في كلامه على المنافي ورد على ما وقع لشارحه من حمله على غير

على جواز التعليل بعلتين (و) من شروط الإلحاق بالعلة (إن لا تخالف نصاً أو إجماعاً) لأنهما مقدمان على القياس مثال مخالفة النص قول الحنفي المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها قياساً على بيع سلعتها فإنه مخالف لحديث أبي داود وغيره «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»^(١) ومثال مخالفة الإجماع قياس صلاة المسافر على صومه في عدم الوجوب بجامع السفر المشق فإنه مخالف للإجماع على وجوب أدائها عليه (وإن لا

المنافي، وبه يعلم اندفاع ما أورده الكمال هنا. فقلوه «اعلم أن التقييد بالمنافي خلاف ما في المختصر وشروحه للعضد وغيره» قلنا: أما كونه خلاف ما في المختصر فهو ممنوع لأن ما في المختصر محمول على المنافي عند المصنف كما تقرر. وأما كونه خلاف ما في شروحه فلا يضر المصنف شيئاً لأن المصنف اعترف بذلك وبسط الرد عليهم فيما ذهبوا إليه من حمله على غير المنافي فكيف مع ذلك يرد عليه بمجرد كلامهم؟ وقلوه «ولا يخفى أن التقييد لا يلائم التعليل السابق عن شروح المختصر» قلنا: لا أثر لذلك ما تبين من مخالفة المصنف إياهم ورده عليهم. قوله «فالأولى عدم التقييد» قلنا: هذا ممنوع بعد ما تبين من اندفاع ما فرعه عليه. وقوله «بل حذف هذا الشرط بالكلية» اكتفاء بقوله «فيما سيأتي وأما انتفاء المعارض فمبني على التعليل بعلتين» قلنا: هذا ممنوع لأن ما يأتي في المعارض غير المنافي كما هو صريح كلام المصنف الآتي وما هنا في المنافي، وما يأتي مبني على التعليل بعلتين وما هنا. لا يبني على ذلك بل يأتي على الجواز وعدمه إذ مع المنافاة لا يتأتى التعليل بهما. والحاصل أن ما يأتي هو مفهوم ما هنا ومبناه غير مبني ما هنا فكيف يكون الأولى حذف ما هنا؟ فإن قلت: لا حاجة إلى الجمع بينهما بل يكفي الاقتصاد على الآتي مع إطلاقه فيشمل المنافي وغيره مع تقييد ما يحتاج للتقييد منه قلت: الجمع بينهما أبلغ في بيان كل مع ما فيه من التنبيه في الموضع الأول على تقييد إطلاق ابن الحاجب فليتأمل قوله: (إن لا تخالف نصاً أو إجماعاً) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب: محصل كلام الشارح كغيره أن لا يخالف حكمها الثابت لها في الفرع نصاً أو إجماعاً، ولا يخفى أن هذا لا فائدة فيه بعد قول المصنف «من شروط حكم الفرع» ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقاً ولا خبر الواحد عند الأكثر انتهى. وأقول: ما زعمناه من نفي الفائدة ممنوع بل فيه فائدة وهي الإشارة إلى أن مخالفة النص كما تؤثر في جانب الفرع تؤثر في جانب العلة أيضاً فهي مفسدة لكلا الحالتين ومانعة له من الصلاحية، فيصح أن يضاف فساد القياس إلى كل منهما ولا يتعين إضافته إلى خصوص واحد منهما كما يصح أن يضاف إليهما جميعاً وهو أبلغ في رده من إضافته إلى أحدهما وكفى بهذا فائدة قوله نظائر في كلامهم.

(١) رواه أبو داود في كتاب النكاح باب ١٩. الترمذي في كتاب النكاح باب ١٤. الدارمي كتاب النكاح باب ١١.

أحمد في مسنده (١٦٦/٦).

يتضمن زيادة عليه) أي على النص (إن نافى الزيادة مقتضاه) بأن يدل النص على عليه

قوله: (وإن لا تتضمن زيادة عليه إن نافى الزيادة مقتضاه) عبارة ابن الحاجب وأن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل إن نافى مقتضاه انتهى. وشرحها العضد بقوله ما نصه: ويشترط في المستنبطة خاصة أن لا تتضمن زيادة على النص أي حكماً في الأصل غير ما أثبتته النص لأنها إنما تعلم بما أثبت فيه مثاله لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء، فتعمل الحرمة بأنه ربما فيما يوزن كالتقديدين فيلزم التقابض مع أن النص لم يتعرض له. وقيل: إن كانت الزيادة منافية لحكم الأصل لأنه نسخ له فهو مما يكر على أصله بالإبطال والإجاز انتهى. فهو كإبن الحاجب من الذاهبين إلى إطلاق هذا الشرط حيث قرر الإطلاق ثم حكيا التقييد به «قيل» وقوله «زيادة على النص» أي على حكم النص أي الحكم الذي أفاده. وقوله «أي حكماً في الأصل الخ» تفسير للزيادة أي يشترط في المستنبطة أن لا تتضمن حكماً في الأصل غير الحكم الذي أثبتته النص في الأصل. وقوله «لأنها إنما تعلم الخ» استدلال على هذا الاشتراط أي وإنما اشترط ذلك في المستنبطة لأنها إنما تعلم من الحكم الذي أثبت بالنص في الأصل فهي فرع حكم الأصل فلو أثبت بها حكم في الأصل لكان فرعاً لها وذلك دور. لا يقال: لزوم الدور ممنوع لأنها فرع الحكم الذي أفاده النص والحكم الذي أثبت بها زائد على ذلك الحكم الذي أفاده النص فهناك حكمان: أحدهما إفادة النص وهي فرعه وليس هو فرعها فلا مدخل للدور باعتبار هذا الحكم. وثانيهما الحكم الذي أفادته هي زيادة على الأول وهو فرع لها وليس هي فرعاً له فلا مدخل للدور باعتباره أيضاً. لأننا نقول: العلة المستنبطة إنما تستنبط من الحكم الذي هي علة له فأبي حكم في الأصل فرضت علة له كانت مستنبطة، فإذا كان ذلك الحكم الذي أفادته حكماً في الأصل كانت مستنبطة منه فهي فرعه وقد أفادته فهو فرعها وهذا عين الدور بلا إشكال. وقوله «يلزم التقابض الخ» أي فقد أفادت هذه العلة حكماً في الأصل وهو وجوب التقابض غير الحكم الذي أثبتته النص وهو امتناع البيع مع التفاضل، لأن النص تعرض لهذا وسكت عن ذلك.

قال المولى التفتازاني: واشترط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز بالقياس والاجتهاد ثم قال: وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة نسخاً بل إذا كانت منافية لحكم الأصل فمنعها وجوز غير النافية انتهى. وقوله «وهو نسخ الخ» فعلى هذا يجتمع محذوران الدور ونسخ النص بالقياس والاجتهاد لكن الثاني غير محذور المصنف لما قدمه من تصحيح جواز نسخ النص بالقياس. وقوله «وقيل الخ» أي وقيل يشترط في المستنبطة أن لا تتضمن زيادة على النص إن كانت تلك الزيادة منافية لحكم الأصل لأن الزيادة حيث نسخ حكم الأصل فهي مما يكر على أصله وهو حكم الأصل بالإبطال وما كر على أصله بالإبطال يكون باطلاً. وقوله «والإجازة» أي وإن لم تكن الزيادة منافية جاز أن تتضمنها المستنبطة. هذا شرح كلامه ومنه

يظهر وجه اختياره إطلاق هذا الاشتراط فإنه إذا كانت الزيادة عبارة عن الحكم كان الدور لازماً، سواء أنافت أم لا كما هو ظاهر مما تقرر فوجب إطلاق هذا الاشتراط وترك ذلك التقييد. وأما قول الشارح «بأن يدل النص على عليية وصف ويزيد الاستنباط قيماً «فيه» أي في ذلك الوصف منافية للنص أي لمقتضاه الذي هو الحكم بأن يدل ذلك القيد على خلاف الحكم الذي دل عليه النص فيه تصريح بمخالفة العضد في تصوير هذه المسألة لأن العضد فسر الزيادة فيها بحكم في الأصل كما تقدم، والشارح فسرهما بقيد في العلة زاده الاستنباط على الوصف الذي دل النص على علييته، ولا يخفى أنه لا يلزم دور على هذا التقدير لأن الزيادة التي هي ذلك القيد وإن توقفت على النص والحكم الذي دل عليه إلا أنهما لا يتوقفاً عليهما إذ لم يثبت واحد منهما بها، وإذا لم يلزم دور على هذا التقدير لم يتجه إطلاق الاشتراط وتعين التفصيل بين كون الزيادة منافية لمقتضى النص فيقع التعارض بين النص والاستنباط، ويجب تقديم النص وبين كونها غير منافية فلا تعارض بينهما ويعمل بهما جميعاً. فإن قلت: يلزم من تضمنها زيادة قيد في العلة تضمنها زيادة حكم على ما أفاده النص فالدور لازم على هذا التقدير أيضاً. قلت: هذا ممنوع يؤيد المنع أنه لو عللت الحرمة في مثال العضد السابق بأنه مطعوم مكيل لم يحصل زيادة حكم مع تضمن العلة زيادة قيد الكيل على الطعم الذي أفاد النص عليته. هكذا يظهر في هذا المقام وما سلكه الشارح في تصوير المسئلة سبقه إليه غيره كالزركشي من شراح هذا الكتاب وكغير العضد من شراح المختصر كالأصفهاني والمصنف وصاحب الجوهر الفريد، ولم أر أحداً نبه على مخالفة هذه الطريقة لطريقة العضد أو موافقتها لها، وعسى الله تعالى أن يزيدنا في ذلك بياناً.

وإذا علمت جميع ذلك علمت فساد قول الكوراني شرحاً لكلام المصنف ما نصه: ومن شروطها إذا كانت مستنبطة أن لا تتضمن زيادة على الأصل أي حكمة لأنها إنما تعلم وتؤخذ من حكم الأصل، فلو أثبت بها حكم الأصل كان دوراً بخلاف المنصوصة فإنها تعلم بالنص فلا مانع من إثبات الزيادة لها. وبما ذكرنا تبين فساد اختياره المصنف من شرط المنافة وفاقاً للآمدي وسقط ما توهم من بناء هذا على أن الزيادة على الأصل نسخ وهو مذهب الحنفية ا هـ. ووجه فساده أن اعتراضه هذا إنما يأتي على طريق العضد وقد علمت أنها خلاف طريق المصنف وشراحه فلا معنى لحمل كلامه عليها ثم الاعتراض عليه، ولا منشأ لذلك إلا الغفلة الفاحشة وعدم التمييز بين الطريقتين وعدم الوقوف على مقصود المصنف بل ولا على تصريحه فإنه في شرح المختصر تصويره الشارح لما ساق قوله «وقيل إن نافقت مقتضاه» قال: وهو الصحيح عندي وإنما يتجه الأول لو كانت الزيادة على النص نسخاً وليس كذلك عندنا ا هـ. وتأمل قوله «وسقط ما توهم من بناء هذا الخ» فإنه من الغلط بمكان سواء أراد بهذا الإشارة إلى أصل المسئلة أو إلى

وصف ويزيد الاستنباط قِيداً فيه منافياً للنص فلا يعمل بالاستنباط لأن النص مقدم عليه (وفاقاً للأمدي) في هذا الشرط بقيده وغيره أطلقه عن هذا القيد. قال المصنف كالهندي وأنا يتجه بناء على أن الزيادة على النص نسخ وهو قول الحنفية كما تقدم (و) من شروط الإلحاق بالعلة (إن تتعين خلافاً لمن اكتفى بعملية مبهم) من أمرين مثلاً (مشترك) بين المقيس

ما اختاره المصنف لأن المبني على ما ذكر إنما هو إطلاق الشرط عن ذلك التقييد كما هو واضح من قول الشارح المحقق. قال المصنف كالهندي: وإنما يتجه أي الإطلاق بناء على أن الزيادة على النص نسخ.

قوله: (لأن النص مقدم عليه) قال شيخنا العلامة: ظاهره صحة التعليل وأن النص راجع وعبرة العضد. وقيل: إن كانت الزيادة منافية لحكم الأصل لأنه نسخ له فهو مما يكر على أصله بالإبطال ١ هـ. ووافق شيخنا الشهاب حيث قال: قضية هذه العبارة أن كلاً صالح غير أن النص مقدم. والذي في العضد أن العمل بالاستنباط حيث يلزمه فساد مانع من العمل به فليراجع ١ هـ. وأقول: يظهر لي أن الاعتراض بما في العضد تخليط فإن ما في العضد مبني على أن الزيادة نسخ وما ذكره الشارح تبعاً للمصنف مبني على أنها غير نسخ. وأيضاً فقد علمت اختلاف طريقي المصنف والعضد واختلاف تصوير المسئلة عليها وأن المحذور على طريق العضد مفقود على طريق المصنف فتأمل قوله: (وإنما يتجه) أي الإطلاق. قال شيخنا العلامة: وهذا الحصر ممنوع. قال العضد: ويشترط في المستنبطة خاصة أن لا تتضمن زيادة على النص أي حكماً في الأصل غير ما أثبتته النص لأنها إنما تعلم مما أثبت فيه مثاله «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» فتعليل الحرمة بأنه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التفاضل مع أن النص لم يتعرض له انتهى. ووافقه على هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فإنه أورد ما قبل التمثيل من عبارة العضد هذه ثم قال: وقضيته الاتجاه مطلقاً ١ هـ. وأقول: يظهر لي أنه أيضاً تخليط واشتباه لما تقدم من اختلاف طريقي المصنف والعضد ولزوم الدور على طريق العضد دون طريق المصنف، فأطلاق عدم الاتجاه على طريق العضد للزوم الدور عليها لا يقتضي إطلاقه على طريق المصنف لعدم لزوم الدور عليها فتأمل ولا تكن من الغافلين. نعم بقي ههنا بحث آخر وهو أنه ظهر مما بيناه أنه لا خلاف في المعنى بين الطريقتين وأنه لم تشتمل واحدة منهما على ما يرد الأخرى، وأن التقييد محتاج إليه على طريق المصنف غير محتاج إليه على طريق العضد، وحيث يتوجه أن يقال: لا حاجة إلى ما سلكه المصنف كالأمدي وغير لإمكان تصوير المسئلة بما قاله العضد فيستغني عن التقييد، ولا حاجة إلى ما سلكه العضد لإمكان تصوير المسئلة بما قاله الشارح كالأصفهاني وغيره كما تقدم فيستغني عن تضعيف التقييد اللهم إلا أن يكون كل فريق قد قام عنده أن ما سلكه هو مراد القوم فعول عليه والله سبحانه أعلم.

قوله: (خلافاً لمن اكتفى بعملية مبهم مشترك) قال شيخ الإسلام: والكلام في عدم جواز

التعليل بالأحد الدائر بين أمرين فأكثر إذا لم تثبت عليه كل منهما أو منها فلا ينافيه قولنا «من مس من الخنثى غير المحرم فرجيه أحدث» لأنه إما ماس فرج آدمي أو لا ماس غير محرم لأن كلاً من لمس واللمس يثبت عليته للحدث في الجملة هـ. وأقول: هنا أمور: الأول أنه يندفع بما قاله قول الكمال في نسخة ما نصه: قوله خلافاً لمن اكتفى بعلية مبهم من أمرين يقتضي أن الراجع أنه لا يصح التعليل بمبهم من أمرين أو نحوهما من المحصور في عدد خاص وهو خلاف ما ذكره أصحابنا في تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى فرج الرجال ومس المرأة من الخنثى فرج النساء فإنهم قالوا: يحدث الماس إذا كان أجنبياً وعللوا ذلك بأنه إما ماس فرج أو لامس أجنبي أو أجنبية انتهى. وأما قوله في أخرى ما نصه: قيد المبهم بكونه مشتركاً بين المقيس والمقيس عليه تنبيهاً على أنه محل النزاع، أما التعليل بمبهم غير مشترك فقد اكتفى به أصحابنا في تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى فرج الرجال ومس المرأة من الخنثى فرج النساء فإنهم قالوا: يحدث الماس إذا كان أجنبياً وعللوا ذلك بأنه إما ماس فرج أو لامس أجنبي أو أجنبية انتهى. فهو مما يحتاج إلى التأمل لأن إن أراد بكون التعليل بالمبهم غير مشترك أنه لا أصل هناك يلحق به حتى يكون المبهم مشتركاً بينه وبين ذلك الفرع لزم إثبات الأحكام بمجرد التعليل من غير أن يتحقق هناك قياس وهو في غاية الإشكال، لأن مجرد التعليل خارج عن جميع أدلة الفقه المقبولة والمردودة وطالما توقفت في أن التعليل من أي أنواع الأدلة حتى ظهر لي أنه إشارة إلى قياس وإن عسر بيانه فهو من نوع القياس، وإن أراد بذلك أن هناك أصلاً يلحق به فكيف يصح الإلحاق مع عدم اشتراك العلة فليتأمل.

والثاني أن ذلك المبهم إن كان المراد به الأحد الدائر أي القدر المشترك فهذا معين لا مبهم فكيف يصدق عليه تصوير المسئلة، وكيف يجري فيه التوجيه المذكور المبني على أنه لا تعين لذلك المبهم المشترك؟ وأيضاً فلا يصح جعل القدر المشترك العلة إلا إن ثبتت عليه كل من الأمرين أو الأمور وهو خلاف صورة المسئلة كما علمته عن شيخ الإسلام. وإن كان المراد به واحداً بخصوصه معيناً في الواقع لكنه لم يتعين في الظاهر فكان ينبغي ترجيح الاكتفاء به حيث علم وجوده وعليته في الأصل ووجوده في الفرع إذ حيث علم اشتراك الأصل والفرع في علة الحكم فلا وجه لعدم الاكتفاء حينئذ وإن لم تتعين العلة لنا. وإن كان المراد به واحداً من أمور لم تثبت عليه شيء منها لكن يحتمل عليه واحد منها فهذا مما لا ينبغي ذهاب أحد إليه إذ كيف يصح الإلحاق لا بواسطة شيء ثبتت عليه فلتحرر المسئلة.

والثالث أن قوله «إذا لم تثبت عليه كل منهما أو منها» ظاهره وإن لم تثبت عليه شيء منهما أو منها بل أو ثبت عدم عليه كل منهما أو منها، ولا يخفى إشكال الاكتفاء حينئذ وعدم اتجاه فرض الخلاف في المبهم بل يتجه جريان هذا الخلاف في المعين إذ لا تفاوت بينهما على كلا القولين على هذا التقدير، بل الإشكال قائم أيضاً إذا ثبتت عليه أحد الأمرين أو الأمور دون

والمقيس عليه لأن العلة منشأ التعدية المحققة للقياس الذي هو الدليل، ومن شأن الدليل أن

الباقى إذ الجمع حيثئذ بالأحد الدائر يفضي إلى الاكتفاء مع انتفاء ما ثبتت عليه كما لا يخفى. وقد جعل الزركشي وغيره هذه المسئلة هي التي ذكرها الصفي الهندي في نهايته بقوله: قال بعضهم يجوز الإلحاق بمجرد الاشتراك في الوصف المطلق العام وأطبق الجماهير على فساده من حيث إن ذلك يقتضي ثبوت أحكام متناقضة في الفرع الواحد لأنه ما من فرع يفرض إلا ويشبه أصولاً كثيرة متناقضة الأحكام في أوصاف عامة، فلو جاز إلحاق الفرع بالأصل بمجرد الاشتراك في الوصف العام لجاز إلحاق كل فرع بكل الأصول إذ ليس إلحاقه ببعضها أولى من إلحاقه ببعض الآخر، وحيثئذ يلزم ثبوت الأحكام المتناقضة في كل واحد من الفروع ولأن ذلك يفضي إلى التسوية بين المجتهد والعامي في إثبات الأحكام الشرعية في الوقائع الحادثة لأنه ما من عامي جاهل يفرض إلا ويعلم أن هذا الفرع يشبه أصلاً من الأصول في وصف عام فيثبت حكمه فيه لاشتراكهما في ذلك الوصف العام واحتجوا بقول عمر رضي الله تعالى عنه «اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك» ويكفي في كون الشيء شبيهاً للشيء أو نظيراً له الاشتراك في وصف واحد. وقوله «وقس الأمور» مرتب على ذلك فوجب أن يجوز القياس بكل وصف مشترك يتحقق به الشبه والنظارة وجوابه منع تحقق الشبه والنظارة بمجرد الاشتراك في الأوصاف العامة نحو المذكورية والمعلومية والمخبرية مع أنه لا يعد أحدهما شبيهاً ونظيراً للآخر بل لا بد من الاشتراك بوصف خاص إلى آخره انتهى. وهذه العبارة ظاهرة إن لم تكن صريحة فيما تقدم أيضاً لكن في مطابقتها لتصوير المصنف المسئلة بالمبهم وتعليل الشارح المذكور نظر لا يخفى فلتراجع المسئلة ولتحرر.

قوله: (لأن العلة منشأ التعدية المحققة للقياس) قال شيخنا العلامة: أي تعدية الحكم عن الأصل إلى الفرع المحققة للقياس إذ هو حمل معلوم على معلوم في حكمه لمساواته له في علته، وهذا الحمل نفس التعدية فتكون التعدية محققة للقياس إذ هي نفس ماهيته. فإن قيل إذا كانت التعدية محققة له لكونها ماهيته والقياس هو الدليل فأين المدلول؟ قلنا: المدلول ثبوت الحكم لا إثباته وهذا التمثل الخارج عن حد المعقول أحوج إليه تعريف القياس بالحمل المذكور، أما من عرّفه بمساواته فرع لأصل في علة حكمه فلا حاجة إلى هذا التمثل إذ قوله «التعدية محققة للقياس» غير صحيح انتهى. وقال شيخنا الشهاب: قضية هذا أي قوله «المحققة للقياس» أنها من أركانه وليست منها كما مر أ هـ. وأقول: أما الأوّل فإن أراد بالتمثل الذي ذكره مخالفة كون التعدية هي نفس القياس للظاهر من مغاير المحقق للشيء لذلك الشيء وقد اتحدنا هنا، فجوابه أنا لا نسلم الاتحاد لظهور أن التعدية ليست إلا مجرد حمل معلوم على معلوم وهذا ليس تمام ماهية القياس، بل غاية الأمر أنه من جملة أجزائه كما يعلم بتأمل تعريفه الصريح في أن له معتبرات زائدة على ذلك وجزء الشيء محقق له بمعنى أنه لا يتحقق بدونه، وحيثئذ يبطل ما

يكون معيناً فكذا منشأ المحقق له والمخالف يقول المبهم المشترك يحصل المقصود (و) من شروط الإلحاق بالعلة (أن لا تكون وصفاً مقدراً وفاقاً للإمام) الرازي قال: لا يجوز التعليل به خلافاً لبعض الفقهاء. مثاله قولهم الملك معنى مقدر شرعي في المحل إثره إطلاق التصرفات انتهى. وكأنه ينازع في كون الملك مقدراً ويجعله محققاً شرعاً ويرجع كلامه إلى

ادعاء من دعوى التمحل والخروج عن المعقول. وإن أراد به كون المدلول ثبوت الحكم في الفرع فإن كان وجه كونه تمحلاً أن القياس الذي هو التعدية هو إثبات الحكم في الفرع وكون إثبات الحكم في الفرع دليلاً على ثبوته فيه تمحل، فإن كان وجه التمحل أنه أريد بثبوته في الفرع ثبوته في نفس الأمر فهو فاسد إذ الإثبات بمعنى إدراك الثبوت واعتقاده ولا يلزم من اعتقاد الثبوت تحقق الثبوت في نفس الأمر، وإن أريد به ثبوته بحسب الاعتقاد فما له إلى اعتقاد الثبوت الذي هو معنى الإثبات فيتحد الدليل والمدلول، فلا نسلم أن القياس هو الإثبات المذكور لما تقدم أول الباب أن المراد بالتمحل في تعريف القياس هو وجوب التسوية في الحكم كما قاله العضد، أو التسوية فيه كما قاله المصنف وصوبه الكرمانى، أو اعتقاد المساواة كما قاله والد المصنف.

والظاهر أنه المراد من التسوية فالتعبيران بمعنى واحد وحيثه فالدليل هو التسوية بينهما في الحكم بمعنى اعتقاد المساواة بينهما في الحكم على ما تقرّر، والمدلول هو ثبوت هذا الحكم في الفرع ولا تمحل في هذا ولا خروج عن حد المعقول بوجه كما لا يخفى، فإن التسوية أو وجوب التسوية غير ثبوت حكم الأصل في الفرع فلا تمحل ولا خروج عن المعقول أيضاً. نعم قد يستشكل المراد بالتعدية في هذا المقام لأن إن أريد بها ثبوت الحكم في الفرع فهذا ثمرة القياس كما تقدم في عبارة السعد وهو ظاهر، وثمرة القياس تتأخر عنه فلا تكون محققة له إذ المحقق للشيء لا يتأخر عنه ولا بحسب الرتبة كما لا يخفى. وإن أريد بها إثبات الحكم في الفرع فهو متأخر عن القياس أيضاً وقد تقدم أول الباب في كلام والد المصنف التصريح بأنه نتيجة القياس فلا يكون محققاً له لما ذكر، وإن أريد بها التسوية بينهما في الحكم فلا يخفى فساده إذ التسوية بين الأمرين في الحكم لا يعقل اتحادها مع تعدية الحكم من أحدهما إلى الآخر للقطع باختلاف هذين المفهومين، وإن أريد بها شيء خارج عن جميع ذلك فينبغي تصويره وبجواب بأن المراد بها التسوية أو اعتقاد التسوية بينهما في الحكم قولكم فلا يخفى فساده قلنا: ممنوع قولكم إذ التسوية لا يعقل اتحادها مع التعدية. قلنا: هذا ساقط مع تفسيرنا التعدية بالتسوية وإنما كان يصح هذا لو قرر أن التعدية شيء آخر مبين للتسوية ثم حكمنا بالاتحاد بينهما فليتأمل. وأما الثاني فلا نسلم من لازم المحقق للشيء كونه من أركانه فإن شروط وجود الشيء محققة له وليست من أركانه وكذا العلة العقلية محققة لمعلولها وليست من أركانه وهذا ظاهر، ومن هنا يظهر منع قول شيخنا العلامة «إذ قوله التعدية محققة للقياس غير صحيح» فليتأمل قوله: (وكانه ينازع) يعني أنه لما لم يمكنه منع التعليل بالملك لوقوعه في كلام أئمة الشرع احتاج إلى منع كونه

أنه لا مقدر يعلل به كما فهمه عنه التبريزي فينتفي الإلحاق به كما قصده المصنف (و) من شرط الإلحاق بالعلة (أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار)

مقدراً، ويظهر أن المراد أنه يمنع كون الملك معنى مفروضاً لا تحقق له في نفس الأمر بل مجرد اعتبار المعبر ويجعله معنى محققاً شرعاً في نفس الأمر لا يتوقف تحققه على اعتبار معتبر بمعنى أن في نفس الأمر معنى هو مسمى الملك شرعاً لا أنه مع اعترافه بأنه لا تحقق له إلا بحسب الاعتبار يجعله محققاً شرعاً فإنه لا معنى لذلك ولا فائدة للعدول إليه، وظاهر أن الذي يقوله في الملك يقوله في الحدث ونحوه مما وصف بالتقدير. فتضعيف شيخ الإسلام ما قاله المصنف كالإمام بأن جعل المقدر محققاً لا يخرجه عن كونه مقدراً، وبأن كلام الفقهاء طافح بالتعليل بالمقدر كقولهم الحدث وصف مقدر قائم بالأعضاء يمنع صحة الصلاة حيث لا مرخص فيه نظر ظاهر فليتأمل.

قوله: (ومن شروط الإلحاق بالعلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار) قال الكوراني: فإن قلت قد تقدّم من كلامه أن شرط القياس أن لا يكون الفرع منصوباً بموافق خلافاً فالمجوز دليلين. ثم قال: ولا يشترط أيضاً انتفاء نص على ما يوافقه وقد ذكر هنا أن من شرط العلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه فما التوفيق وما حاصل كلامه أولاً وآخرأ؟ قلت: قد ذكر المصنف في شرح المختصر أن النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع إن كان هو الدال على حكم الأصل بعينه فالقياس باطل إذ ليس جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس لأن دلالة النص فيهما على السواء، وأما أن يكون غيره بأن يرد نص على ثبوت الحكم بخصوصه ثم يوجد نص دال على أصل يشاركه الفرع في علته فهذا يبني على أن ترادف الأدلة على مدلول واحد يجوز أم لا؛ فالأكثر على جوازه وبهذا يظهر أن قوله «ولا يكون منصوباً بنص موافق» هو الذي يتناول الأصل والفرع نص واحد، وما جوزه ثانياً هو الذي يكون النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع غير النص الدال على حكم الأصل إلا أن تعليقه في المتن لا يوافق مقصوده لأن جواز الثاني وفاق لمجوزي دليلين لا أن منع الأول خلاف لهم لأن القياس في الأول باطل فلا دليل إلا النص. فلو قال «وشرط حكم الفرع أن لا يكون منصوباً ويجوز بنص وإجماع يوافقه وفاقاً لمجوزي دليلين على مدلول واحد خلافاً للغزالي والأمدي» لسلم من هذا كله واستقام كلامه من كل وجه هذا. وأما قوله «وأن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه» كلام آخر ساقه في شرط العلة لا تعلق له بما سبق لأنه من شروط العلة وما تقدم من شروط حكم الفرع. انتهى ما قاله الكوراني بحروفه. وأقول: هو كما ترى من ركافة اللفظ وفساد المعنى والظاهر أنه قصد بالجمع بين كلامي المصنف الأول والثاني رد ما قاله الشارح المحقق من أن في نفي المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله أولاً «ولا يكون منصوباً» فوقع في هذا الفساد الظاهر فإنه لا يخفى فساد حمله قول المصنف «ولا

للاستغناء عن القياس حيثئذ بذلك الدليل مثاله في العموم حديث مسلم «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»^(١) فإنه دال على عليية الطعم فلا حاجة في إثبات ربوية التفاح مثلاً إلى قياسه على البر بجامع الطعم الحديث. ومثاله في الخصوص حديث «من قاء أو رعف فليتوضأ»^(٢) فإنه دال على عليية الخارج النجس في نقض الوضوء فلا حاجة للحنفي إلى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من السيلين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس. للاستغناء عنه بخصوص الحديث، والمخالف يقول الاستغناء عن القياس بالنص لا يوجب

يكون منصوفاً بنص موافق على ما إذا تناول الأصل والفرع نص واحد لأن هذا مقدم في شروط الأصل حيث قال: وأن لا يكون دليل حكمه شاملاً لحكم الفرع فلا معنى لإعادته في شروط الفرع ولنافاته لقوله «خلافاً لمجوزي دليلين» على ما اعترف هو به في قوله «إلا أن تعليقه لا يوافق مقصوده الخ» فكيف يسوغ لعاقل حمل بعض جملة على ما ينافي باقياها مع اعترافه بالنافاة ثم يتكلف مثل تلك التكاليف الركيكة الفاسدة لأجل مجرد الرغبة في مخالفة الشارح المحقق فيما قال. فالصواب حمل قول المصنف المذكور على نفي النص الذي يخص الفرع كما فعل الشارح المحقق وغيره والحكم بمخالفة ما في شرح المختصر لما في المتن، وحيث ثبتت المخالفة بين كلامي المتن ويسقط هذا الجمع الذي توهمه الكوراني لمسخه كلام المصنف وتحريفه عن مواضعه. ثم رأيتني قلت أيضاً: قول المصنف والشارح «ومن شروط الإلحاق بالعلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار إلى آخره. يرد عليه أنه مستغني عنه بموضعين سبق أحدهما قوله في شروط الأصل «وأن لا يكون دليل حكمه شاملاً لحكم الفرع»، والآخر قوله في شروط الفرع «ولا يكون الفرع منصوفاً بموافق». ويوجب بأنه ذكر المواضع الثلاثة إشارة إلى أن هذا الاشتراط يصح اعتباره في جانب كل من الأصل والفرع والعلة وحكمته بيان قوة خلل القياس حيثئذ حيث عم أعني الخلل أركانه الثلاثة فإنه أبلغ مما تعلق بواحد أو اثنين منها. وأيضاً فيه إشارة إلى مناقشة من اقتصر على أحد المواضع الثلاثة بأنه لا يتعين ومثل ذلك مما يقصد للمصنفين كثيراً كما لا يخفى على المتبحر على أنه يمكن أن يتناول دليل العلة حكم الفرع ولا يكون ذلك الدليل ناصاً على حكم الفرع كأن يقال: الربا في البر وعلته الطعم وهذه علة الربا في كل مطعم ثبت فيه الربا فليتأمل انتهى.

قوله: (فلا حاجة في إثبات ربوية التفاح الخ) قال شيخنا الشهاب: من هنا تعلم أن قول الفقهاء في الفروع نص في الحديث على البر ويقاس عليه ما في معناه من المطعومات غير صحيح نظراً إلى هذا الشرط ا هـ. وأقول: قد علمت مما سبق أن الجمهور على خلاف هذا

(١) رواه مسلم في كتاب المساقاة حديث ٩٣. أحمد في مسنده (٤٠٠/٦).

(٢) رواه الترمذي في كتاب الطهارة باب ٦٤. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ١٣٧.

إلغاء لجواز دليلين على تبادول واحد. والحديث رواه ابن ماجه وغيره وهو ضعيف (والصحيح) أنه (لا يشترط) في العلة المستنبطة (القطع بحكم) الأصل بأن يكون دليلاً

الشرط وأن المصنف رجح ذلك في شرح المختصر وكلام الفقهاء المذكور مبني عليه فهو صحيح أي صحيح قوله: (والصحيح لا يشترط القطع بحكم الأصل الخ) فيه أمران: أحدهما أنه لا يقال لا حاجة لذكر ذلك لأنه مستفاد من قوله السابق «فإن كانت قطعية قطعي أو ظنية فقياس الأدون» لأننا نقول: هذا غلط واضح. أما أولاً فلأن المذكور هناك قطعية القياس وإن كان حكم الأصل ظنياً كما صرح به قول الشارح هناك فإن كان دليلاً ظنياً كان حكم الفرع كذلك فشرطوا في قطعية القياس القطع بعلمية الشيء في الأصل والقطع بوجود ذلك الشيء في الفرع أعم من أن يكون حكم الأصل قطعياً أو ظنياً ومن غير تقييد للعلمة بالمنصوصة أو المستنبطة وظنية القياس أي وإن كان حكم الأصل قطعياً فشرطوا في ظنيته أن يظن عليه الشيء في الأصل وإن قطع بوجوده في الفرع من غير تقييد للعلمة بما ذكر أيضاً، والمذكور هنا أنه لا يشترط في العلة المستنبطة القطع بحكم الأصل ولا بوجود العلة في الفرع فلا يتوقف صحة الاستنباط على ذلك فأين أحد هذين الوضعين من الآخر؟ وأما ثانياً فلو تنزلنا إلى هذا الوهم لكن تقسيم القياس إلى قطعي وظني ليس فيه تصريح باعتبار كل منهما حتى يستفاد من التقسيم صريحاً عدم اشتراط القطع بحكم الأصل وبوجود العلة في الفرع. وأما ثالثاً فلو تنزلنا أيضاً لكن لا يستفاد مما سبق ثبوت هذا الخلاف المذكور هنا. لا يقال: كان يمكن الإشارة إليه عقب ما سبق لأننا نقول: ذكره استقلالاً أبلغ في وجوده حيث يكون مرده بالقصد والاستقلال فليتأمل. والثاني قال الكمال: تبع المصنف ابن الحاجب في ذكر هذا في شروط العلة ولا خفاء في أنه أليق بشروط حكم الأصل وعلى الأليق جرى شيخنا في تحريره وأقول: جواب هذا أن المصنف أراد التنبيه على صحة عده في شروط العلة ودفع ما يتوهم من أليقته بشروط حكم الأصل من أنه لا يصلح لعهده في شروط العلة وهكذا يجاب عن قوله «وأما قول المصنف كالمختصر ولا القطع بوجودها في الفرع فهو أليق بشروط العلة منه بشروط الفرع» فليتأمل قوله: (بأن يكون دليلاً قطعياً الخ) قال شيخنا العلامة: كون الدليل قطعي المتن لا يتسبب عنه القطع بمدلوله لأن قطعي المتن ظني الدلالة ا هـ. وأقول: هذا منه مبني على أن الشارح أراد بالقطعي قطعي المتن فقط وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة إليه لجواز أن يكون أراد قطعي الدلالة أيضاً وأن يكون «من» في قوله «من كتاب أو سنة» تبعيضية لا بيانية فإن فيهما ما هو قطعي الدلالة ولو بمحنة القرائن، بل يجب حمل كلامه على ذلك ليوافق بقية كلامه كقوله «بل يكفي الظن بذلك» فإن الظن إنما يقابل قطعية الدلالة دون مجرد قطعية المتن كما هو ظاهر، والعجب من قول الشيخ «لأن قطعي المتن ظني الدلالة» وصوابه لأن قطعي المتن قد يكون ظني الدلالة أو يجب أن يكون قطعي الدلالة أو نحو ذلك اللهم إلا أن يكون في النسخة الواقعة لي من كلامه سقم.

قطعيّاً من كتاب أو سنة متواترة (ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي) أي مخالفتها له (ولا القطع بوجودها في الفرع) بل يكفي الظن بذلك وبحكم الأصل لأنه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل والمخالف كأنه يقول الظن بضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل فلا

قوله: (من كتاب أو سنة متواترة) قال شيخ الإسلام: أي أو إجماع قطعي ا هـ. ويمكن أن يوجه إسقاط الإجماع بأن الاستنباط إنما يكون في الحقيقة من مستنده إذ الفرض أن لا إجماع على العلة فليتأمل قوله: (ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي) أي مذهب في الفرع أي لا يشترط في صحة العلة المستنبطة أن لا تقتضي خلاف ما هو حكم الفرع عند الصحابي لأن الظاهر أنه أخذ هذا الحكم من هذا النص لعله استنبطها منه غير هذه العلة فيقدم على غيره وسيأتي جواب ذلك في قول الشارح «وأما مذهب الصحابي إلخ» وحاصله كما هو ظاهر منه أن مذهب الصحابي غير حجة فلا يجب اتباعه فيه ولا يضرنا أخذه من هذا النص واستنباطه علة أخرى منه تقتضي ما ذهب إليه لأن ذلك اجتهاد منه لا يجب اتباعه فيه لأن قوله «ليس حجة» سلمنا أنه حجة لكن لا نسلم أنه أخذ مذهبه من هذا النص لعله استنبطها منه، بل يجوز أن يكون أخذه. من دليل آخر لعله استنبطها من ذلك الدليل الآخر. وأما قوله «والخصم يقول الظاهر استناده إلى النص المذكور» فقد يجاب عنه بمنع أن الظاهر ذلك وعبرة العضد موافقة لهذا الحاصل فإنه قال: ومنها أي ومن الأمور التي اشترطت في العلة وأنها لا يشترط انتفاء مخالفتها أي مخالفة العلة أي مخالفة مقتضاها لمذهب صحابي والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابي العلة مستنبطة من أصل آخر ثم قال: ومن شرط عدم مخالفة الصحابي فلأن الظاهر أخذه من النص والاحتمال أي احتمال كون مذهب الصحابي لعله مستنبطة من أصل آخر لا يدفع الظهور أي ظهور أخذه من النص انتهى. وأما قول الزركشي في تقرير هذا الشرط وتبعه العراقي ما نصه: شرط بعضهم أن لا تكون مخالفة لمذهب الصحابي وهو أيضاً باطل لأنه ليس بحجة ويتقدير كونه حجة فلا نسلم أرجحيته على القياس ا هـ. فلا يوافق هذا الحاصل الذي تقرّر عن الشارح كالعضد. نعم بقي أن يقال عليه أن احتمال أخذه من أصل آخر يعارض أخذكم من هذا الأصل، فالحاصل أن أخذه إما من هذا الأصل فيدفع أخذكم منه أو من أصل آخر فيعارض أخذكم ويحتاج للمرجح فليتأمل.

قوله: (والمخالف) أي في الاكتفاء بظن وجودها في الفرع وبحكم الأصل، وعبرة العضد من شرط القطع في حكم الأصل ووجود العلة في الفرع نظراً إلى أن الظن بضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل ا هـ. وقوله «بكثرة المقدمات» كأن المراد بالمقدمات ظن حكم الأصل وظن عليه الوصف فيه الحاصل بالاستنباط وظن وجودها في الفرع فيكون المراد بالكثرة ما زاد على أقل التعدد وهو اثنان وذلك حاصل في الثلاثة. وهذا إن كان الاستنباط من الحكم المظنون

يكفي. وأما مذهب الصحابيِّ فليس بحجة، وعلى تقدير حجيته فمذهبه الذي خالفته العلة المستنبطة من النص في الأصل بأن علل هو بغيرها يجوز أن يستند فيه إلى دليل آخر، والخصم يقول الظاهر استناده إلى النص المذكور (أما انتفاء المعارض) للعلة بالمعنى الآتي له (فمبني على التعليل بعلتين) إن قلنا يجوز وهو رأي الجمهور كما تقدم فلا يشترط انتفاؤه وإلا فيشترط (والمعارض هنا) بخلافه فيما تقدم حيث وصف بالمنافي (وصف صالح للعلة كصلاحية المعارض) بفتح الراء لها وإن لم يكن مثله من كل وجه غير منافٍ له بالنسبة إلى

لا يفيد إلا الظن فإن تصور إفادته القطع أريد بكثرة المقدمات ظن حكم الأصل وظن وجود العلة في الفرع فيكون المراد بالمقدمات وبكثرتها ما فوق الواحد. وقد يقال إثبات الحكم في الأصل من دليله الظني قد يتوقف على مقدمات ظنية فيتحقق بانضمامها إلى ظن وجود العلة في الفرع مقدمات كثيرة بلا تكلف. وقوله «فربما يضمحل إن ادعى غلبة اضمحلاله أو كثرته» فهو ممنوع أو احتماله في الجملة لم يؤثر على أن ضعف الظن عند كثرة المقدمات غالباً أو كثيراً ممنوع أيضاً قوله: (أما انتفاء المعارض) قال الكمال: قد مرَّ أن اللائق الاكتفاء بهذا عن قوله فيما مرَّ وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض الخ هـ. وأقول: قد مرَّ جواب ذلك فراجعة قوله: (والمعارض هنا وصف صالح للعلة الخ) قال شيخنا العلامة: صادق على كل وصفي أصل القياس المركب الأصل وقد مرَّ أنه غير مقبول عند غير الجدليين، فقوله هنا مبني على التعليل بعلتين ينافيه فتأمل. وقد يجاب بأن قوله أولاً غير مقبول أي على الخصم والكلام هنا في تحقيق المعارضة انتهى. وأقول: ما ذكره من الجواب صحيح واضح ولا ينافيه قول المصنف «ولكن تؤول إلى اختلاف الخ» حيث دل على أن الكلام بين المختلفين لأنه لا يلزم من كون الكلام بينهما أن يكون المقصود بيان حال استدلال أحدهما على الآخر بذلك القياس وأنه ناهض عليه أولاً بل يجوز مع ذلك أن يكون المقصود بيان أن إبداء المعارض منهما وصفاً غير ما أبداه المستدل محتملاً لأن يكون علة مستقلة دونه أو جزء علة مانع من ثبوت الحكم بمجرد ما أبداه المستدل بدون بيان عليته أو استقلاله. والحاصل أن هنا غرضين: أحدهما أنه هل يكفي في إلزام الخصم بالقياس موافقته على حكم الأصل مع مخالفته فيما علل به المستدل. والثاني أنه هل تعقل المعارضة بغير المنافي فيحتاج المستدل إلى ترجيح وصفه فالغرض فيما مرَّ بيان الأول وفيما هنا بيان الثاني كما يصرح بذلك صنيع المصنف ولا غبار في ذلك على المصنف ومن وافقه على الجمع بين الوضعيين كابن الحاجب فليتأمل.

قوله: (وصف صالح للعلة كصلاحية المعارض الخ) فيه أمران: أحدهما أن المتبادر منه أن المراد أنه صالح للاستقلال بالعلية وهو المتبادر من قول الشارح أيضاً وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه من أحد الوصفين إلى ترجيحه على الآخر إذ لا يظهر ترجيح أحدهما على الآخر أو إبداء المعارض ما ادعى أنه جزء العلة إلا بتكلف بأن يراد إلى ترجيحه بمعنى ترجيح استقلاله على

الأصل (ولكن يؤول الأمر إلى الاختلاف) بين المتناظرين في الفرع (كالطعم مع الكيل في البر) فكل منهما صالح لعلية الربا فيه (لا ينافي الآخر) بالنسبة إليه (ويؤول) الأمر إلى الاختلاف بين المتناظرين (في التفاح) مثلاً فعندنا هو ربوي كالبر بعلة الطعم وعند الخصم المعارض بأن العلة الكيل ليس بربوي لانتفاء الكيل فيه، وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه من أحد الوصفين إلى ترجيحه على الآخر.

اعتبار الآخر جزءاً، أو لكن ذكر العضد ما يفيد أن وصف المعارض تارة يصلح علة مستقلاً وتارة يصلح جزءاً للعللة حيث قال: معنى المعارضة في الأصل هو أن يبدي المعارض معنى آخر يصلح للعلية مستقلاً أو غير مستقل بل جزءاً، أما المستقل فيحتمل أن يكون علة مستقلة دون الأول وأن يكون جزء علة فهو مع الأول علة مستقلة، وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالأول وحده مثاله أن يعلل حرمة الربا بالطعم فيعارضه بالقوت أو الكيل. وأما غير المستقل فيحتمل أن يكون جزء العلة فينبغي استقلال الأول مثاله أن يعلل القصاص في المحدد بكونه قتلاً عمداً عدواناً فيعارضه بكونه بالجراح، فإنه لما جاز أن تكون العلة الأوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجراح لم يتعد إلى المثل. ثم اختلف في قبول هذه المعارضة والمختار قبولها الخ. وقال صاحب الجوهر الفريد في شرح المختصر: ولا يخفى عليك أن المعارضة هنا ليس المراد بها العلة المتقتضية بخلاف ما يريده المستدل كما يفهم من الدليلين المتعارضين بل العلة الصالحة لأن يتعلق بها الحكم كما صلحت علة المستدل، وينشأ عنهما الاختلاف في الفرع لا في الأصل فإذا اتفقا مثلاً على أن البر ربوي واعتل أحدهما بالطعم وبين وجه مناسبه كان للمعارض أن يقول: لم لا تعلقت بالكيل أيضاً وهو أيضاً مناسب؟ وبين ذلك وإذا لاحت مناسبتهما وضح أن التعلق بأحدهما وترك الآخر تحكم. قال قاضي القضاة تاج الدين رحمه الله: هذا ما فهمته من عبارة الكتاب وهي قلقه عاصية انتهى. ويمكن حل عبارة المصنف والشارح على ما يوافق ذلك بنوع تكلف وقد يؤيده قوله الآتي «وببيان استقلال ما عداه في صورة» كما سيأتي بيانه أنه فيه إشارة إلى تصوير المعارضة بإبداء أن وصف المستدل جزء العلة وما أبداه المعارض جزؤها الآخر. والثاني أنه قد يستشكل أمثال ذلك بناء على أن العلة بمعنى المعارض إذ ما من وصف إلا ويصلح أن يكون معرفاً إذ لا معنى لكونه معرفاً إلا أن الشارع نصبه أمانة على الحكم وما من وصف إلا ويصلح لذلك إذ التعريف على هذا أمر وضعي فأى وصف وضع علامة كان معرفاً، فأى حاجة إلى اعتبار الصلاحية وأي معنى لاعتبارها؟ ويجاب بمنع ذلك لأن للعللة وإن كانت بمعنى المعارض شروطاً كالظهور والانضباط وبأن العلة لا طريق غالباً إلى استنباطها ومعرفة أن الشارع ضبطها الاصلاحيتها ومناسبتها فليتأمل.

قوله: (وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه الخ) قال شيخنا العلامة: لعل هذا مبني على اشتراط انتفاء المعارض، وما على عدمه فيجوز أن يكون كل منهما علة ا هـ. وأقول: ما ترجاه

الشيخ ظاهر المعنى جداً وهو قضية ما صرح به المصنف تبعاً لإمام الحرمين والآمدي وغيرهما من بناء انتفاء المعارض على التعليل بعلمتين إذ هو مصرح بأن قبول المعارضة وما يترتب عليه كالاتياج إلى جوابها مبني على امتناع التعليل بعلمتين كما أن امتناعها مبني على جوازه، ومن لازم امتناعها عدم الاتياج إلى الترجيح كما هو معلوم. وعبارة الآمدي في الأحكام: وقد اختلف الجدليون في قبوله أي اعتراض المعارضة فمنهم من رده بناء منه على أنه لا يتمتع تعليل الحكم الواحد بعلمتين ثم قال: ومنهم من قبله وأوجب جوابه على المستدل وهو المختار وذلك لأنه إذا وجد في الأصل وصفان، فإما أن يكون كل واحد علة مستقلة أو لا يكون كذلك لا جائز أن يكون كل واحد علة مستقلة لما سبق تقريره في امتناع ذلك، سواء كانت العلة بمعنى الأمانة أو الباعث. وإن كان القسم الثاني فإما أن يكون الحكم ثابتاً لما ذكره المستدل لا غير أو لما ذكره المعارض لا غير أولهما جميعاً بحيث تكون العلة مجموع الوصفين وكل واحد منهما جزءاً لا جائز أن يقال بالأول ولا بالثاني فإنه ليس تعيين أحدهما للتعليل وإلغاء الآخر مع تساويهما في الاقتضاء أولى من الآخر فلم يبق غير الثالث، ويلزم منه امتناع تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع وبتقدير تساوي الاحتمالات فلا يخفى أن التعدية تمتنع بتقدير أن تكون العلة ما ذكره المعارض وبتقدير أن تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من الوصفين، وإنما يصح بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لا غير، ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه. ومع ذلك فالتعدية تكون ممتنعة لكن بشرط أن يكون ما أبداه المعارض صالحاً للتعليل أو لدخوله فيه وإلا فلا معارضة له. وهي كما ترى دالة على بناء قبول المعارض على امتناع التعليل بعلمتين فإنه ردد بين أن يكون كل واحد منهما علة مستقلة وأن لا يكون، ثم صرح بامتناع القسم الأول وردد في القسم الثاني واستتج منه القبول فدل على أنه لو كان القسم الأول جائزاً لانتفى القبول.

فإن قلت: لا نسلم أن بناء المصنف انتفاء المعارض على التعليل بعلمتين يدل على بناء قبول المعارضة من الخصم على المنع لأنه محمول على قيام المعارض للمستدل بدون وجود خصم يعارض به. فإن قلنا بامتناع التعليل بعلمتين أثر وإلا فلا، وهذا لا يدل على أن المعارضة من الخصم كذلك. قلت: حمله على ما ذكره لا وجه له ولو أثر المعارض مع الخصم أثر بدونه إذ لا وجه للفرق بينهما إذ لا معنى لتأثير المعارض إلا احتمال عليته، وهذا لا فرق فيه بين وجود الخصم وعدمه. فإن قلت: قد علم مما تقدم عن العضد وغيره أن كلاً من وصفي المستدل والمعارض يحتمل أن يكون علة مستقلة دون الآخر وأن يكون جزءاً من العلة ولا مرجح لواحد من الاحتمالين، فكيف يمكن مع ذلك استغناء المستدل عن الترجيح، بل أو عن بيان الاستقلال؟ قلت: صرح المصنف في شرح المختصر بأنه حيث وجد وصفان مناسبان حملا على الاستقلال وجاز التعليل بكل منهما عند من يجوز التعليل بعلمتين ولا أثر لذلك الاحتمال فقد

(ولا يلزم المعترض في الوصف) الذي عارض به .

قال في الجوهر الفريد نقلاً عنه ما نصه: فإن قلت تجوز العلتين المستقلتين لا يوجب القضاء على كل وصفين اجتماعاً بالاستقلال في العلية لجواز أن تكون العلة أحدهما أو أنهما جزءاً علة والعلة مجموعهما أو الاستقلال، وإذا تساوت هذه الاحتمالات لم يقض بواحد منها بخصوصه إلا بدليل. لا يقال: إذا كانت إحداهما أجل وأنسب من الأخرى فلم لا ترجح لأنا نقول: إنما ترجح الأجل عند التنافي ولا تنافي بينهما لإمكان إعمالهما بالجزئية والاستقلال وإن العلة أحدهما. قلت: من علل بعلتين قضى بالاستقلال حيث وجد وصفين مناسبين إذ مجرد المناسبة يوجب ظن العلية واجتماع علتين على هذا الرأي لا يستحيل، فمن ظن أن التعليل بعلتين يتوقف عند وجدان وصفين صالحين للاستقلال على القضاء عليهما بذلك إلى أن يقوم دليل عليه فهو من البعيدين عن معرفة أصول الفقه.

وقد أفصح الآمدي رحمه الله تعالى في كتابه «منتهى السؤل» بذلك حيث قال: وأن لا تكون المستنبطة لها معارض في الأصل لا وجود له في الفرع إلا على رأي من يجوز تعليل الحكم الواحد بعلمتي فاقضى أن من يجوز علتين لا يشترط ذلك إذا كان معنى المعارض غير المنافي وهو مراد الآمدي رحمه الله تعالى بالمعارض إلى أن قال في تنمة كلام ذكره: فإن المعارض إذا لم يناف وجوزنا التعليل بعلمتين فلا يقدر بلا ريب اهـ. ويتحصل من ذلك كله أنه حيث وجد وصفان مناسبان جاز التعليل بكل منهما بانفراده بناء على جواز التعليل بعلمتين وإن احتمل أن تكون العلة أحدهما دون الآخر وأن تكون مجموعهما وإن لم يقد دليل على استقلال كل منهما، وأن قيام المعارض لا أثر له سواء وجد خصم أو لا، بناء على الجواز المذكور، ولا يخفى أنه على هذا يشكل إطلاق ابن الحاجب ومن تبعه كالعضد أن المختار قبول المعارضة مع اختياره الجواز المذكور. ثم رأيت ما سيأتي للشارح في القوادح في القسم الثاني من التأثير من بنائه قول المصنف هناك وحاصله معارضة في الأصل على جواز التعليل بعلمتين وحكمهم بسهوه في هذا البناء. وجوابنا عنه بتوجيه صحة القدر بمجرد إبداء المعارض وإن جوزنا التعليل بعلمتين وهو موافق لظاهر قوله هنا «وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه من أحد الوصفين إلى ترجيحه على الآخر» ومقتضى حمل هذا على ظاهره وتوجيهه بما بيناه هناك، فلعله يفرق بين إبداء الخصم للمعارض فيقترح. وإن جوزنا التعليل بعلمتين وقيام المعارض للمستدل من غير وجود خصم فلا يقدر بناء على ما ذكر والفرق ممكن، فإنّ الدليل مع احتمال استقلال وصف المعترض دون وصف المستدل أو جزئية وصف المعترض وإن جوزنا التعليل بعلمتين لا سبيل إلى نهوضه على الخصم وإن صح إثبات الحكم به في حد نفسه ويحمل ما تقرّر عن المصنف على غير المعارضة.

قوله: (ولا يلزم المعترض نفي الوصف) قال الكوراني: وفي عبارة ابن الحاجب لزوم بيان نفي الوصف وحذف المصنف لفظ البيان ناقلاً عن والده أن النفي جاء لازماً ومتعدياً، فإذا كان

لازماً فهو وصف الشيء المنفي، وإن كان متعدياً فهو فعل المعترض. هكذا نقل عنه وأنت خير بأن لزوم البيان عند القائل بلزومه لا يتفاوت، سواء كان النفي فعل المعترض أو وصف الشيء بمعنى الانتفاء لأنّ كلاً منهما لا يصح بدون الدليل عند ذلك القائل، وبعض الشارحين زاد في كسر القارورة وقال: إذا كان النفي بمعنى الانتفاء فالإثبات بمعنى الثبوت فهما نقيضان، وإذا كان فعل المعترض فيقابلة الإثبات فهما ضدّان، وهذا كلام من لم يدر معنى الضد والنقيض لأنّ الضدّين هما لأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة، فالنفي بأيّ معنى أخذ لا يكون ضد الانتفاء الوجود فيه بل كلا المعنيين من قبيل الإيجاب والسلب فهما نقيضان ولم يرض بما خبط حتى زعم أنّ عبارة المصنف أحسن ا هـ. وأقول: ما أحقه في هذا الكلام بقوله القائل:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم
وذلك لأن أراد ببعض الشارحين العلامة الزركشي وقد قال ما نصه: وإنما قال المصنف نفي الوصف ولم يقل بيان نفي الوصف كما عبر به ابن الحاجب وغيره لئلا يحكاها عن والده رحمه الله وهي أن النفي في اللغة له معنيان: أحدهما فعل الفاعل تقول «نفيت الشيء فانتفى» وهذا هو أظهر المعنيين. والثاني نفس الانتفاء تقول «نفي الشيء» هكذا سمع من اللغة. وعلى هذا المعنى الثاني يكون الإثبات والنفي نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان. ويكون المراد بالإثبات الثبوت كما أن المراد بالنفي الانتفاء. وأما إذا أردت بالنفي نفيك للشيء وبالإثبات إثباتك له فيكونان ضدّين لا نقيضين لأنك قد لا تنفي ولا تثبت إذا ثبت هذا فقوله «نفي الوصف» أحسن من قوله «بيان نفيه» لأن ابن الحاجب أراد بالنفي الانتفاء وأظهر معنييه خلافه، والمصنف أراد أظهر معنييه فلذلك لم يحتج إلى لفظ «بيان» فكان أخضر وأحسن. ولا يقال إنّ ابن الحاجب وغيره أرادوا بالنفي فعل الفاعل لأنهم لو أرادوا ذلك لم يحتاجوا إلى لفظة «بيان» بل كانت حشواً ا هـ. وحيث فنقول: أما قوله «ناقلاً عن والده أن النفي جاء لازماً ومتعدياً الخ» فليس المقصود بما نقله المصنف عن والده هو التفرقة بين اللازم والمتعدي في لزوم البيان وعدمه كما توهمه الكوراني فاعترضه بقوله «وأنت خير الخ» فإنّ هذا غلط في الفهم عنه لا منشأ له إلا الغفلة الفاحشة وعدم التأمل بل المقصود به ما ذكره الزركشي بقوله «إذا ثبت هذا». فقوله «نفي الوصف أحسن من قوله بيان نفيه الخ» فهو توطئة لترجيح عبارته على عبارة ابن الحاجب وبيان نكتة العدول عنها، وأما قوله «وبعض الشارحين زاد في كسر القارورة الخ» فاعلم أنه من الباطل الصريح والجزاف القبيح، وذلك لأنه لا يخفى أنّ المناسب لمعنى النفي بالمعنى المصدرى أحد أمرين: إمّا ذكر ما يدل على الانتفاء كما أنّ معنى الإثبات بذلك المعنى ذكر ما يدل على الثبوت، وإما الحكم بالانتفاء أي التصديق به كما أنّ الإثبات الحكم بالثبوت أي التصديق بالثبوت، ومعلوم أنّ كلاً من الذكر والتصديق المذكورين أمر وجودي.

أي بيان انتفائه (عن الفرع) مطلقاً لحصول مقصوده من هدم ما جعله المستدل العلة بمجرد المعارضة. وقيل يلزمه ذلك مطلقاً ليفيد انتفاء الحكم عن الفرع الذي هو المقصود (وثالثها) يلزمه ذلك (إن صرح بالفرق) بين الأصل والفرع في الحكم فقال مثلاً لا ربا في التفاح بخلاف البر وعارض عليه الطعم فيه لأنه بتصريحه بالفرق التزمه وإن لم يلتزمه ابتداء بخلاف ما إذا لم يصرح به (ولا) يلزمه أيضاً (ابتداء أصل) يشهد لما عارض به بالاعتبار

أما الذكر فلأنه عبارة عن النطق بالدال والنطق أمر وجودي لا عدمي، وأما التصديق فلأنه علم والتحقيق في العلم أنه كيفيه والكيفيات من الموجودات، وأن كلاً من الذكيران أو التصديقين أمران وجوديان لا يجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة إذ لا يتصور في أمر واحد من جهة واحدة أنه ذكر ما يدل على الانتفاء وذكر ما يدل على الثبوت، ولا أنه التصديق بالانتفاء والتصديق بالثبوت فكون النفي والإثبات بالمعنى المصدرية فيهما ضدّين مما لا إشكال فيه. ومن ثمّ صح ارتفاعهما إذ قد ينتفي كل من الذكيران وكل من التصديقين والضدّان يصح ارتفاعهما وإن لم يصح اجتماعهما، ولو كانا نقيضين كما زعمه ما صح ارتفاعهما إذ النقيضان لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما. ولما لم يمتد الكوراني للمراد بالنفي والإثبات بالمعنى المصدرية قلد وهم وهوسه فوقع فيما وقع وقال ما قال، وهذا بخلاف بالنفي والإثبات بمعنى الانتفاء والثبوت فإنهما نقيضان لأن معنى الانتفاء هو عدم ثبوت الشيء وعدم الثبوت مناقض للثبوت بلا إشكال. فقوله «وهذا كلام من لم يدر الضد والنقيض» تقول قبيح وتهوّر صريح. وقوله «فالنفي بأي معنى أخذ لا يكون ضدّ الخ» باطل بلا شبهة لما تبين بما لا مزيد عليه للعاقل. وأما قوله «ولم يرض بما خبط» فهو مبني على تقوله وتهوّره وقد ظهر بطلانها وأنه لا خبط من العلامة بل ليس الخبط إلا في نسبه إلى الخبط. وكل إناء بالذي فيه ينضح. وأما قوله «حتى زعم أن عبارة المصنف أحسن» فيقال عليه قد وجه أحسنيتها بوجهين لا شبهة فيهما لعاقل ولا يرتاب فيهما إلا غافل: أحدهما أن النفي فيهما بمعناه الأظهر وفي عبارة ابن الحاجب بمعناه غير الأظهر واستعمال اللفظ في معناه الأظهر أحسن من استعماله في غير الأظهر. وثانيهما أن عبارة المصنف أخصر لحذف لفظ البيان لاستغنائها عنه بسبب استعمال النفي في معناه الأظهر، والأخصرية مزية عند كل منهما لكون الاختصار مقصوداً له كما هو معلوم، ولا شبهة لمن عنده أدنى عقل في اقتضاء هذين الوجهين حسنهما ومزيتها، فالمنزعة مع ذلك في الأحسنية لا منشأ لها إلا انطماس البصيرة وانطفاء السريرة واللّه المستعان على ما تصفون. وإذا علمت جميع ذلك علمت أن الكوراني لم يزد في هذا المقام على الخبط وكسر القوارير قوله: (أي بيان انتفائه) هو كما لا يخفى تفسير للنفي فهو إشارة إلى أن المراد به المعنى المصدرية المتعدّي وليس إشارة إلى حمله على معنى الانتفاء مع تقدير لفظ البيان كما توهمه الكمال عنه من غير شبهة لذلك التوهم.

(على المختار) وقيل يلزمه ذلك حتى تقبل معارضته كأن يقول العلة في البر الطعم دون القوت بدليل الملح فالتفاح مثلاف ربوي وردّ هذا القول بأن مجرّد المعارضة بالوصف الصالح للعلية كافٍ في حصول المقصود من الهدم (وللمستدل الدفع) أي دفع المعارضة بأوجه (بالتنع) أي منع وجود الوصف المعارض به في الأصل كأن يقول في دفع معارضة القوت بالكيل في شيء كالجوز. لا نسلم أنه مكيل لأن العبرة بعادة زمن النبي ﷺ وكان إذ ذاك موزوناً أو معدوداً (والقدح) في علية الوصف المعارض به ببيان خفائه أو عدم

قوله: (وللمستدل الدفع بالتنع والقدح الخ) قال الزركشي: للمستدل دفع المعارضة بوجوه: أولها منع وجود الوصف في الأصل. ثانيها القدح في الوصف بأن يقول ما ذكرت من الوصف خفي فلا يعلل به أو غير منضبط أو غير ظاهر أو غير وجودي ونحوه، والمراد به هنا إفساد العلة بطريق من طرق إفسادها وليس المعنى به مطلق القدح في الدليل عليها وإلا لم يعطفه على التنع مع أن المنع قدح وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده ومن هذا العطف يعلم أنه أراد قدحاً خاصاً. اهـ المقصود نقله. وأقول: لا يخفى أنه يصح أن يدخل في قوله «ونحوه» منع نحو ظهور الوصف المعارض به أو انضباطه وإن صح أن يشمل المنع ذلك أيضاً، وهذا غير بيان خفائه أو عدم انضباطه وأنه أراد بقوله «وإلا لم يعطفه عليه» أنه لو أراد بالقدح مطلق القدح لكان الظاهر أنه لا يعطفه على المنع لعدم الحاجة حيثنذ إلى عطفه لاستغنائاه عن ذكر المنع بدخوله في القدح، ولم يرد أنه لو أراد مطلق القدح امتنع ذلك العطف لظهور جواز عطف العام على الخاص. والحاصل أنه جعل العطف قرينة ظنية على أنه أراد بالقدح ما لا يشمل المنع لأن الظاهر من العطف المباينة، وأن قوله «وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده» أي «ما قدح كالتنع، وأن قوله «ومن هذا العطف» إما أن يراد به عطف القدح على المنع ووجه العلم ما أشرنا إليه من أن الظاهر من التعاضف هو التباين وإن جاز خلافه، وإما أن يراد به عطف القدح على المنع وعطف ما بعد القدح أيضاً كما يشير إليه قوله «وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده»، وأن قوله «يعلم أنه أراد قدحاً خاصاً» أي لا يشمل المنع والمطالبة وما بعدها كما هو الظاهر من العطف كما تقرر. وإذا علمت ذلك ظهر لك ما في قول الكوراني «واعلم أن عطف القدح في الوصف على المنع من عطف الخاص على العام» لأن القدح منع مقدّمة معينة مثل منع كون الوصف ظاهراً أو منضبطاً ويسمى عند الناظرين نقضاً تفصيلياً، والمنع قد يكون بنقض إجمالي كما يقول المعارض دليلك ليس بتام، وهذا يجتمل أن يكون لعدم الوصف رأساً أو لخفائه مع وجوده أو لخلل آخر في مقدمة من المقدّمات المتبصرة في الوصف ولذلك لم يعد المصنف حرف الجر بخلاف الثالث والرابع لاستقلال كل منهما. ولذا أعاد الجار، وبعض الشارحين غفل عن رجوع القدح إلى المنع فجعله طريقاً عاماً مع أنه ذكر أن المراد قدح خاص لأن المنع أيضاً قدح وله خبط كثير في هذا الموضع أعرضنا عنه اهـ. فقوله «واعلم أن عطف القدح في الوصف على المنع من عطف

الخاص» خطأ قطعاً وكيف يكون من عطف الخاص على العام مع شمول المعطوف لما شمله المعطوف عليه ولما لم يشمله أيضاً فإن المعطوف كما يشمل منع وجود الوصف في الأصل أو منع ظهوره أو انضباطه يشمل بيان خفائه وعدم انضباطه ويشمل النقص الإجمالي وغير ذلك منع نحو ظهور الوصف أو انضباطه، بل ومنع وجود الوصف في الأصل يشمل نحو بيان عدم ظهوره وبيان خفائه ولا يشملهما الأول إذ ليس واحد منهما منعاً، فإن خصصنا الأول بمنع وجود الوصف المعارض به في الأصل كما ارتكبه الزركشي وأبو زرعة والشارح المحقق كالعضد وغيره وعممنا الثاني لذلك ولنع نحو الظهور والانضباط ولييان عدم الظهور والخفاء كان من عطف العام على الخاص على العكس مما ذكره، وإن عممناه - أعني الأول لمنع نحو الظهور والانضباط أيضاً - وخصصنا القدح ببيان نحو الخفاء كان من عطف المبين، وكذا إن خصصناه - أعني الأول - بمنع وجود الوصف المعارض به في الأصل وقصرنا القدح على ما عدا ذلك بقريئة الظاهر من العطف كما سلكه الزركشي. وقوله «لأن القدح منع مقدمة معينة» يرد عليه أن قصر القدح على ذلك غير صحيح ههنا بل يشمل أيضاً بيان نحو الخفاء وعدم الانضباط وليس ذلك من المنع كما لا يخفى. وهذا منشأ خطئه فإنه توهم مما سمعه في مقدمات الجدل مع الغفلة عن مقصود الأئمة هنا أن المراد بالقدح المنع المذكور فزعم أن العطف من قبيل عطف الخاص على العام وليس كذلك كما تبين.

وبهذا يظهر بطلان قوله «وبعض الشارحين يعني العلامة الزركشي غفل عن رجوع القدح إلى المنع» فإنه ما غفل عن ذلك بل عرف مقصود المصنف كغيره بالقدح وأنه أعم من المنع كما تبين ولاحظ مع ذلك قريئة ظهور العطف في المبينة فحكم بأنه من عطف المبين وأن المراد به ما لا يتناول ما قبله ولا ما بعده كما يصرح بذلك قوله «والمراد به إفساد العلة» إلى آخره. مع قوله «وليس المراد به مطلق القدح» وقوله «ومن هذا العطف يعلم أنه أراد قدحاً خاصاً» أي وهو ما يتناول ما قبله ولا ما بعده ولا شبيهة في صحة ذلك وأنه لا غبار عليه وإن صح غيره أيضاً كما علم مما تقدم. ومن هنا يظهر أن الكوراني هو الذي غفل عن مراد المصنف وغيره بالقدح وتعلق بمجرد اصطلاح أهل الجدل وكثيراً ما يجيء الغلط من إهمال التمييز بين الاصطلاحات كما نص على ذلك الأئمة. وإذا علمت ذلك علمت أن قوله «فجعله طريقاً عاماً» مع أنه ذكر أن المراد قدح خاص يعني وقوع في تناقض من الباطل الصريح والاشتباه القبيح وأخصية القدح بالمعنى الذي بيناه لا تنافي أعميته المرادة هنا، وأن قوله «وله خبط كثير في هذا الموضوع أعرضنا عنه» من التعمية الباطل والتشبع بالزور الذي لا يأتي بطائل، وقد عرفت حال الشجرة وهي تنبتك عن الثمرة. واعلم أنا لسنا بصدد الدفع عن غير المصنف والشارح المحقق كما بينا ذلك في أول الكتاب وإنما تعرضنا ههنا للدفع عن كلام الزركشي زيادة في الفائدة وإشارة إلى أن الفساد الذي وقع فيه وأكثر منه غير مقصور على اعتراضاته عليهما وباللّه المستعان. واعلم أن ما ذكره

انضباطه (وبالمطالبة) للمعترض (بالتأثير أو الشبه) لما عارض به (إن لم يكن) دليل المستدل على العلية (سبباً) بأن كان مناسباً أو شبيهاً لتحصل معارضة الشيء بمثله بخلاف السبر فمجرد الاحتمال قاذح فيه. وأعاد المصنف الباء لدفع ايهاً عود الشرط إلى ما قبل مدخولها معه ومن أمثلته أن يقال لمن عارض القوت بالكيل لم قلت إن الكيل مؤثر. (وببيان استقلال ما عداه) ما عدا الوصف المعترض به (في صورة ولو) كان البيان (بظاهر عام) كما يكون بالإجماع (إذا لم يتعترض) أي المستدل (للتعميم) كان بين استقلال الطعم المعارض بالكيل في صورة بحديث مسلم «الطعام بالطعام مثلاً بمثل» والمستقل متقدّم على غيره، فإن تعرّض للتعميم فقال فثبتت ربوية كل مطعموم خرج عما نحن فيه من القياس الذي هو بصدد الدفع

المصنف من أن للمستدل الدفع بما ذكر قد يقال فيه إنما يحتاج للدفع حيث توجهت المعارضة بأن منعنا التعليل بعلمتين لكن ابن الحاجب مع قوله بجواز التعليل بعلمتين اختار قبول المعارضة، وقد يوجه بأن جواز التعليل بعلمتين لا يمنع احتمال استقلال ما أبداه المعترض دون وصف المستدل أو جزئيته للعلة فأجوز الإيراد عليه إلى الدفع فليتأمل ولتحرّر المسئلة.

قوله: (بأن كان مناسباً أو شبيهاً) اعترضه شيخنا العلامة بما حاصله أن دليل العلية المناسبة كما سيأتي في المسالك لا المناسب، بل المناسب هو نفس الوصف الذي هو العلة لا دليل العلية فكان الصواب أن يقول بأن كان مناسبة. وأقول: يمكن أن يقول أما أولاً فمبني هذا الاعتراض على رجوع اسم كان للدليل وليس بمتعين لجواز رجوعه لوصف المستدل المدلول عليه بالسياق دلالة قرينة والتقدير إن لم يكن دليل المستدل على علية وصفه سبباً بأن كان وصفه مناسباً أو شبيهاً فإنه إذا كان أحدهما لم يكن دليله سبباً بل مناسبة أو شبيهاً. وأما ثانياً^(١) قوله: (وببيان استقلال ما عداه) أقول: في ذكر الاستقلال إشارة إلى تصوير المعارضة بإبداء وصف المستدل جزء من العلة وأن ما أبداه المعترض جزء آخر لها قوله: (إذا لم يتعترض أي المستدل للتعميم) أقول: قضيته اندفاع المعارضة وسلامة القياس إذا لم يتعترض للتعميم وإن كان التعميم متحققاً بأن يكون الدليل شاملاً للفرع كالأصل أيضاً كما في حديث مسلم الذي مثل به وفيه نظر لما تقدّم من أنه يشترط أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع اللهم إلا أن يخص بغير ذلك ويكون الغرض من التمثيل بهذا الحديث مجرد التوضيح والتفهم. لا يقال أو يبني ذلك على القول بجواز القياس مع ورود النص بحكم الفرع لأن محل ذلك إذا لم يكن دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع.

قوله: (فإن تعرّض للتعميم فقال فثبتت ربوية كل مطعموم خرج عما نحن فيه الخ) ينتفي أن التعرّض لدخول الفرع فقط كان قال فثبتت الربوية في هذا المطعموم كالتعرّض للتعميم المذكور

(١) هنا يباض بالأصل.

عنه إلى النص . وأعاد المصنّف الباء لطول الفصل (ولو قال) المستدل للمعترض (ثبت الحكم) في هذه الصورة (مع انتفاء وصفك) الذي عارضت به وصفي عنها (لم يكف) في الدفع (إن لم يكن) أي يوجد (معه) أي مع انتفاء وصف المعترض عنها (وصف المستدل) فيها لاستوائهما في انتفاء وصفيهما بخلاف ما إذا وجد وصف المستدل فيها فيكفي في الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم بعلمين الذي صححه المصنّف كما تقدّم (وقيل) لم يكف (مطلقاً) بناء على جواز التعليل بعلمين قال المصنّف في انتفاء وصف المستدل زيادة على عدم الكفاية الذي اقتصروا عليه . (وعندي أنه) أي المستدل (ينقطع) بما قاله (لاعترافه) فيه بإلغاء

في الخروج عما نحن فيه إلى آخره قوله: (ولو قال المستدل للمعترض ثبت الحكم في هذه الصورة مع انتفاء وصفك الخ) صورة المسئلة أن المعارض أبدى الوصف على سبيل الاستقلال أخذاً من قول الشارح بناء على امتناع تعليل الحكم بعلمين الذي صححه المصنّف كما تقدّم قوله: (بخلاف ما إذا وجد وصف المستدل فيها فيكفي في الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم بعلمين) إن قلت هل هذا غير ما تقدّم في قوله «وبيان استقلال ما عداه الخ»؟ قلت: ظاهر صنيع الشارح أنه غيره وقد يوجه بما يتبادر من الكلام من أنّ ذلك مصوّر بما إذا بين المستدل استقلال وصفه بالدليل بأن أثبت ذلك بالدليل كما يشير إلى ذلك قوله «ولو بظاهر عام» وهذا مصوّر بما إذا وجد وصفه في الصورة المفروضة ولم يشبهه بالدليل ولهذا عبر بقوله «وجد وصف المستدل فيها». فإن قلت: فهل ما تقدّم كهذا في أنه مفرغ على امتناع التعليل بعلمين؟ قلت: ظاهر كلام الشارح أنه ليس كهذا فيما ذكر وقد يوجه بأنه لما أثبت استقلاله بالدليل وجب العمل به سواء منعنا التعليل بعلمين وهو ظاهر أم أجرناه لأنه لا بدّ من العمل بهذا بمقتضى الدليل وإن جاز التعليل بغيره أيضاً معه ويحتمل خلاف ذلك فليحرّر قوله: (بناء على امتناع تعليل الحكم بعلمين) مفهومه أنه لا يكفي في الدفع بناء على جواز التعليل بعلمين وقد يستشكل إذ الغرض دعوى المستدل وجود الحكم في الصورة المذكورة فإذا فرض مع ذلك وجود وصفه فيها دون وصف المعترض فكيف لا يندفع الاعتراض عنه مع أنه لا بدّ للحكم من وجود علة إذ الكلام في حكم معلل ولم يوجد إلا وصف المستدل اللهم إلا أن يقال: إبداء المعترض الوصف أورث شكاً فيما أبداه المستدل لجواز أن تكون العلة شيئاً آخر يوجد في الصورة المذكورة أيضاً فليتأمل قوله: (وقيل لم يكف مطلقاً بناء على جواز التعليل بعلمين) قد يستشكل فيما إذا وجد وصف المستدل في تلك الصورة دون وصف المعترض فإنّ جواز التعليل بعلمين مما يناسب عليه وصف المستدل لأن وصف المعترض بتقدير علمته أيضاً لا ينافي عليه وصف المستدل لجواز تعدّد العلة على هذا التقدير إلا أن يقال: الجواز المذكور لا يستلزم الوقوع ولا يمنع احتمال أن العلة هناك وصف المعترض دون وصف المستدل أو شيء آخر أو أشياء غيرهما فليتأمل قوله: (وعندي أنه ينقطع الخ) شرحه الكوراني هكذا، وعند المصنّف أنه ينقطع في الصورة التي لا يوجد وصف المستدل

فيها لأنه إما أن يشترط الانعكاس أو لا، فإن شرط فواضح لأنه وجد الحكم بدون فلا انعكاس، وإن لم يشترط فلا يُرادها للقدح في وصف المعارض قاذح في وصفه أيضاً. ومحصل كلامه أن القدح في أحدهما قدح في الآخر وإذا قدح في وصف نفسه فقد اعترف ببطلانه ثم قال: وأقول هذا وهم منه لأن المستدل قد أثبت عليه الوصف ومعارضة المعارض لم تبطل عليه ذلك الوصف غايته التوقف، فإذا بطل عليه وصف المعارض بوجود الحكم في تلك الصورة فقد زال ذلك القدر من التوقف المانع المعارض للدليل، وقد سلم المصنف أن الانعكاس فرضناه غير مشروط اهـ. وأقول: قوله «وهذا وهم منه الخ» وهم منه بلا شبهة أوقعه فيه فرط العصبية وغلبة الحمية وذلك لأن إسقاط المستدل وصف المعارض للتخلف الموجود في وصفه اعتراف بسقوط وصفه أيضاً فهو مبطل لإثبات وصفه. قيل لأن الاعتراف بسقوط الوصف بعد الإثبات رجوع عن ذلك الإثبات واعتراف بفساده كما هو واضح. فقوله «لأن المستدل الخ» لا يسمن ولا يغني من جوع. وقوله ومعارضة المعارض لم تبطل عليه ذلك الوصف الخ مكابرة باردة لا يلتفت إليها ولا يعول عليها لأن المستدل قصد معارضة المعارض بالتخلف إسقاطه وإبطاله، فإذا كان التخلف المبطل عنده موجوداً في وصفه أيضاً فقد اعترف بسقوطه وبطلانه، فمعارضة المعارض إنما تضمنت إبطال وصفه لا مجرد التوقف. فقوله «غايته التوقف» لا يمتري عاقل بعد هذا في بطلانه. ثم قال الكوراني: وبعض الشارحين قد زعم أن عبارة ابن الحاجب ظاهرة في المذهب الثاني وأنه ليس جواباً سواء وجد وصف المستدل في تلك الصورة أم لا، ونقل عبارة ابن الحاجب وهي قوله «ولا يكفي إثبات الحكم في صورة دونه» ولم يدر أن عبارته صريحة في فساد ما نسبته إليه لأن قوله «لا يكفي بدون» دال على أنه كافٍ معه دلالة لا يتوقف فيها أحد اهـ.

وأقول: هذا أدل دليل وأصدق شاهد على مجازفته وأنه يتكلم من غير تأمل ولا مراجعة لكتب الشارحة لما يتكلم فيه، وذلك لأنه لا شبهة لمن له أدنى عقل بأدنى تأمل في ظهور عبارة ابن الحاجب المذكورة في المذهب الثاني كما قاله بعض الشارحين المذكور والمراد به البدر الزركشي وبيان ذلك وإن كان في غاية الظهور أن الضمير المجرور بدون في قوله «دونه» لوصف المعارض. فحاصل عبارته ولا يكفي إثبات الحكم في صورة بدون وصف المعارض وهذا بلا تردد من عاقل صادق بإثبات الحكم في تلك الصورة بدون وصف المستدل أيضاً، فظهر أن عبارة ابن الحاجب ظاهرة في المذهب الثاني وهو عدم الكفاية مع انتفاء الوصفين جميعاً لأنه إنما قيد بانتفاء وصف المعارض وانتفاء وصفه أعم من انتفاء وصف المستدل أيضاً، فالعبارة ظاهرة في أنه لا فرق ومنشأ غلط الكوراني الذي بني عليه هذا التشنيع الشنيع الذي في المعنى ليس إلا تشنيعاً على نفسه أنه توهم رجوع الضمير المجرور المذكور لوصف المستدل فيكون حاصل العبارة على هذا. ولا يكفي إثبات الحكم في صورة بدون وصف المستدل فمفهوم

وصفه حيث ساوى وصفه للمعترض فيما قدح هو به فيه (ولعدم الانعكاس) بوصفه حيث لم يتف الحكم مع انتفائه.

والانعكاس شرط بناء على امتناع التعليل بعلتين على أن عدم الانعكاس لا يترتب عليه الانقطاع وكأنه ذكره تقوية للأول (ولو أبدى المعترض) في الصورة التي ألقى وصفه فيها المستدل (ما) أي وصفاً (بمخلف الملقى سمي) ما أبداه (تعدّد الوضع) لتعدّد وضع أي بني

الكفاية معه، وهذا التوهم خطأ فاحش وليته راجع شروح ابن الحاجب فعرف منها صورة المسئلة فإنهم شرحوا عبارته على وفق ما ذكرته فيها ولهذا شرحها القاضي عضد الدين بقوله: ربما يظن أن إثبات الحكم في صورة دون وصف المعارض كافٍ في الغاية والحق أنه ليس بكافٍ الخ.

قوله: (على أن عدم الانعكاس لا يترتب عليه الانقطاع) قال شيخنا الشهاب ما نصه: قيل لاحتمال أن يكون المستدل ممن يرى التعليل بعلتين، ثم ظاهر صنيح الشارح أن الانقطاع يترتب على الاعتراف بمساواة وصف المستدل لوصف المعترض ولا يترتب على عدم الانعكاس وفيه نظر، لأن المانع من ترتبه على عدم الانعكاس يأتي في الاعتراف بالمساواة بل الاعتراف وعدم الانعكاس متلازمان، وقول الشارح «وكانه الخ» ظاهر في المغايرة وعدم التلازم اهـ. وأقول: إن أراد بالمانع في قوله «لأن المانع من ترتبه على الانعكاس الخ» احتمال أن يكون المستدل ممن يرى التعليل بعلتين فلا نسلم أن هذا مانع وعدم الترتب على عدم الانعكاس نظراً لهذا الاحتمال ليس لوجود المانع من الترتب بل لعدم المقتضي له بخلاف الاعتراف المذكور لتضمنه الاعتراف بوجود القادح عنده فيما علل به لأن ما اعتقده قادحاً وقدح به في وصف المعترض موجود في وصفه واحتمال كون المستدل ممن يرى التعليل بعلتين لا يفيد مع وجود الاعتراف المذكور القادح كما تقرّر. وإن أراد بالمانع الاعتراف المذكور فهو غير موجود في الانعكاس، وإن أراد شيئاً آخر فعليه تصويره لينظر فيه. وقوله «بل الاعتراف وعدم الانعكاس متلازمان» ممنوع لظهور أن عدم انعكاس وصف المستدل كما هو المراد هنا من الانعكاس قد يتحقق ولا يتحقق انتفاء وصف المعترض حتى يلزم المساواة فيتحقق الاعتراف بإلغاء وصفه لمساواته لوصف المعترض في انتفائه الذي قدح به فأين الملازمة التي هي عدم إمكان الانفكاك؟ نعم لما كان الغرض في هذه الصورة انتفاء وصف المعترض اتفاق عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لكن مجرد الاتفاق لا يحقق للزوم كما هو معلوم، ولو سلم ففرق كبير بين الاعتراف بالقادح كما تضمنه قدحه في وصف المعترض وعدم الاعتراف به، وإن تحقق منشأ الاعتراف به وهو مجرد التخلف في الواقع فلا يلزم من تأثير الأول تأثير الثاني فلتأمل قوله: (ولو أبدى المعترض ما يخلف الملقى الخ) هذا متعلق في المعنى بقوله السابق «وبييان استقلاله في صورة الخ» بدليل تمثيل الشارح ألا ترى إلى قوله «فيعترض الحنفي باعتبار الحرمة معهما» فإنه صريح في تصوير المعارضة بأن يدعي المعترض أن ما أبداه المستدل ليس تمام العلة ولا ينافي ذلك قوله «بغير دعوى قصوره» لأن الحكم بقصوره لا

عليه الحكم عنده من وصف بعد آخر (وزالت) بما أبداه (فائدة الإلغاء) وهي سلامة وصف المستدل عن القدر فيه. وهذا أوضح من قول ابن الحاجب فسد الإلغاء (ما لم يبلغ المستدل

يقتضي استقلاله، بل معناه أنه لا يتعدى محل النص. لا يقال لم لم يؤثر هنا دعوى القصور وأثر في المسئلة السابقة التي هي مفهوم قوله «أن لم يكن معه وصف المستدل» فإنه إذا وجد وصف المعارض كان وصف المستدل دون وصف المعارض قاصراً لأننا نقول: هذا غلط لأن ما سبق في المسئلة السابقة ليس من قبيل قصور العلة لأن معنى قصورها أن لا تتعدى محل النص كما تقدم، وما سبق في تلك المسئلة ليس كذلك. غاية الأمر أنه لم ينعكس لوجود الحكم في تلك الصورة بدونه فلم ينتف الحكم لانتفائه، وحيثذ فالفرق أن الصحيح كما تقدم جواز التعليل بالقاصرة فلذا لم يؤثر هنا دعوى القصور، وأما انعكاس العلة فهو شرط بناء على امتناع التعليل بعلمين الذي صححه المصنف كما صرح به الشارح آنفاً فلذا أثر تخلف وصف المعارض في تلك الصورة مع وجود وصف المستدل فيها.

قوله: (وهذا أوضح من قول ابن الحاجب فسد الإلغاء) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب ما نصه: يريد أن الإلغاء صحيح في نفسه لتخلف وصف المعارض عن تلك الصورة التي فرضها المستدل مع ثبوت الحكم فيها، نعم فائدة الإلغاء من سلامة وصف المستدل زالت باعتبار الخلف المذكور، ولك أن تقول: هذا الكلام إنما يصح بناء على جواز التعليل بعلمين وذلك لأن انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة ما عارض به المعارض من الوصف أولاً، وصحة ما عارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة إنما يعقل بناء على التعليل بعلمين وابن الحاجب ممن يرى التعليل بخلاف المصنف كما مر، فقول ابن الحاجب «فسد الإلغاء» هو الصواب اهـ. وأقول: لك رد ما قاله. أما أولاً فقوله «لأن انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة ما عارض به المعارض من الوصف أولاً» قلنا: أولاً هو صحيح بحسب الظاهر عند المعارضة لتأخر الإلغاء المبين لخلله عنها وذلك كافٍ في صحة المعارضة به وفي انتفاء سلامة وصف المستدل. وثانياً لا نسلم أنه فرع عن صحة ما ذكر بل عن احتمال صحته إذ بمجرد إبداء الوصف الصالح تحصيل به المعارضة وإن لم تثبت الصحة. وقوله «وصحة ما عارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة إنما يعقل بناء على التعليل بعلمين» قلنا: لم يحكم بصحته مع التخلف حتى يرد ما ذكر لأنه قبل الإلغاء لم يثبت تخلفه بل ولا ادعى تخلفه وكان حيثذ صحيحاً بحسب الظاهر فحصلت به المعارضة لاحتمال أنه العلة دون وصف المستدل من غير احتياج فيها إلى البناء على التعليل بعلمين وبعد الإلغاء بسبب التخلف المذكور لم يحكم بصحته معه حتى يتوقف على البناء على ما ذكر، بل الحكم بصحته لا يجمع إلغاءه.

والحاصل أنه قبل الإلغاء محكوم بصحته ولم يثبت تخلفه بل ولا ادعاه المستدل فلا يحتاج للبناء المذكور، وبعد الإلغاء بسبب التخلف لم يحكم بصحته معه فلا يحتاج لذلك البناء. وأما

الخلف بغير دعوى قصوره أو دعوى من سلم وجود المظنة المعلن بها لوجوده (ضعف المعنى)

ثانياً قلنا أن نقول: بل هذا الكلام إنما يصح بناء على منع التعليل بعلمين عكس ما قال إذ انتفاء سلامة وصف المستدل لوجود المعارض إنما يعقل على ذلك المنع إذ على الجواز لا يعقل انتفاء السلامة لذلك لجواز التعليل على ذلك التقدير بكل منهما بل وبغيرهما معهما أيضاً، لأن المجوز للتعليل بعلمين مجوز للتعليل بالأكثر منهما كما هو معلوم، بل قد يكون المراد بالتعليل بعلمين التعليل بأكثر من علة كما هو ظاهر. فإن قلت: بل على الجواز يعقل انتفاء السلامة المذكورة لاحتمال أن تكون العلة هي ذلك المعارض دون وصف المستدل، أو يكون ذلك المعارض جزءاً منها كما فهم مما تقدم عن العضد وغيره إذ جواز التعليل بعلمين لا يقتضي وقوع ذلك في كل حكم بل جاز في بعض الأحكام أن لا تتعدد علته وإن قلنا بالجواز. قلت: هذا لا ينافي مقصودنا لأن النظر لهذا الاحتمال لا يعين البناء على الجواز بل يصحح البناء على المنع أيضاً. فإن قلت: كيف يعقل انتفاء السلامة على ذلك التقدير مع تخلف المعارض عن الحكم في تلك الصورة إذ يلزم انحصار العلة في المعارض مع عدم اطراده في معلولاته فوجب بناء الكلام على الجواز وحيث يتم ما قاله الشيخ. قلت: قد علم جواب ذلك وهو أنه قبل الإلغاء لا حكم للتخلف لعدم ثبوته وعدم ادعائه وبعد الإلغاء لا اعتبار بالمعارض لسقوط حكمه بالإلغاء فالحكم بانتفاء السلامة ليس حال الحكم بثبوت التخلف فلا إشكال. وأما ثالثاً فهذا البحث إنما يتصور إذا ادعى المعارض استقلال وصفه وحده، أما إذا ادعى جزئية وصفه من العلة كما في تمثيل الشارح فلا تصور له إذ لا يتأتى قوله «إنما يعقل بناء على التعليل بعلمين» إذ صحة المعارض مع تخلفه إذا أريد به جزء العلة لا يعقل على واحد من القولين فلا يصح بناء صحته على القول بالجواز، وحيث يسقط ما ادعاه من أن هذا الكلام إنما يصح بناء على جواز التعليل بعلمين بل هو على ذلك التقدير لا يصح على هذا القول.

إذا تقرر ذلك وعلمت منه اندفاع ما ادعاه الشيخ فنقول: إذا أبدى المعارض ما يصلح للعلية بالاستقلال أو الجزئية انتفت سلامة وصف المستدل، ثم إذا بين المستدل تخلف وصف المعارض عن الحكم في بعض الصور حصل إلغاؤه، ثم إذا أبدى المعارض خلفاً لوصفه في تلك الصورة لم ينتف الإلغاء السابق لأن حاصله بيان عدم اعتبار ذلك الوصف بخصوصه في العلية بالاستقلال أو الجزئية، وبإبداء الخلف لم يخرج عن عدم اعتبار خصوصه إذ المعتبر حيث أخذ الأمرين منه ومن الخلف فالإلغاء صحيح لكن زالت فائدته بإبداء الخلف فليتأمل. والثاني أن وجه الأوضحية كأنه أن مراد ابن الحاجب بفساد الإلغاء فساده من حيث فائدته لا في نفسه، وعبارته لا يفهم من ظاهرها ذلك بخلاف عبارة المصنف بل هي صريحة فيه.

قوله: (أو دعوى من سلم وجود المظنة) قال الكمال: عطف على قوله «دعوى قصوره» أي أو بغير دعوى من أي مستدل سلم وهو تركيب لا ارتباط له بقوله «المستدل» واللائق أن

فيه الذي اعتبرت المظنة له بأن لم يتعرض المستدل للخلف أصلاً أو تعرض له بدعوى قصوره أو بدعوى ضعف معنى المظنة فيه (خلافاً لمن زعمهما) أي الدعوتين (الغاء) للخلف بناء في الأولى على امتناع القاصرة، وفي الثانية على تأثير ضعف المعنى في المظنة فلا تزول عند هذا الزاعم فيهما فائدة الإلغاء الأول، أما إذا ألغى المستدل الخلف بغير الدعوتين فتبقى فائدة إلغائه الأول. مثال تعدد الوضع ما يأتي فيما يقال يصح أمان العبد للحري كالحري بجامع الإسلام والعقل فإنهما مظنتان لإظهار مصلحة الإيمان من بذل الأمان، فيعترض الحنفي باعتبار الحرية معهما فإنها مظنة فراغ القلب للنظر بخلاف الرقية لاشتغال الرقيق بخدمة سيده فيلغى المستدل الحرية بثبوت الأمان بدونها في العبد المأذون له في القتال اتفاقاً، فيجيب المعترض بأن الإذن له خلف الحرية لأنه مظنة لبذل وسعه في النظر في مصلحة القتال والإيمان (ويكفي) في دفع المعارضة (رجحان وصف المستدل) على وصفها بمرجح ككونه أنسب من وصفها أو أشبه (بناء على منع التعدد) للعلة الذي رجحه المصنف وقول ابن

يقال: أو بغير دعواه ضعف المعنى وقد سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى. وأقول: زعم عدم ارتباط ذلك التركيب ممنوع لأنه من قبيل الإظهار في موضع الإضمار وذلك لا يمنع الربط بل يحققه كما تقرّر في النحو، وإنما ارتكب ذلك لأنه أخصر مما قال الكمال إنه اللائق فتأمله قوله: (ويكفي رجحان وصف المستدل) قال الكوراني: وفيه نظر لأنه لا مانع من الجزئية لأن رجحان بعض الأجزاء جائز، وإن قلنا لا يجوز التعدد لكن ربما كانت العلة مركبة. وأقول: الظاهر أن احتمال التعدد كافٍ في الحمل عليه ولا يضر احتمال الجزئية أخذاً مما تقدّم عن المصنف وإن كان مبنياً على جواز التعدد لأن الظاهر أن المبني على ذلك إنما هو حمل الوصفين على الاستقلال وجواز التعليل بكل منهما، وأما مجرد الحمل على الاستقلال مع الاحتمال فغير خاص بذلك على أنه قد يقال: إن الكلام هنا في المعارضة على وجه استقلال ما أبداه المعترض وهذا يفارق ما تقدّم في قوله «وبيان استقلاله» وحيث لا يتجه ما احتج به، ولو سلم فالمراد بالرجحان ما يشمل رجحان استقلاله أيضاً فليتأمل قوله: (بناء على منع التعدد) فيه أمران: الأول أنه قد يستشكل تخصيص هذا بذلك البناء دون ما قبله اللهم إلا أن يوجه بالاهتمام. بقي أن المصنف كما أشرنا إليه في بعض المواضع السابقة إنما يمنع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل منهما جميعاً لا مطلق التعدد، وحيث يشكك ذلك البناء إلا أن يقال: إنه لم يرد في جمع الجوامع ذلك المعنى فليتأمل. والثاني أن الاكتفاء بـرجحان وصف المستدل إنما يظهر إذا كان مدعي المعترض استقلال وصفه. أما لو ادعى أنه جزء العلة وأن العلة هي المجموع مما أبداه المستدل وما أبداه هو فلا، لأن رجحان وصف المستدل حيث لا ينافي جزئية وصف المعترض إذ بعض أجزاء العلة قد يرجح على بعض بكونه مثلاً أشد اقتضاء للحكم ومناسبة له من الباقي قوله: (فيجوز أن يكون كل من الوصفين علة) أي رجحان أحدهما لا ينافي عليه الآخر إذ

الحاجب «لا يكفي» مبني على ما رجحه من جواز التعدّد فيجوز أن يكون كل من الوصفين علة (وقد يعترض) على المستدل (باختلاف جنس المصلحة) في الأصل والفرع. (وإن المحد ضابط الأصل والفرع) كما يأتي فيما يقال يحد اللائط كالزاني بجامع إيلاج فرج في فرج مشتهى طبعاً محرم شرعاً، فيعترض بأن الحكمة في حرمة اللواط الصيانة عن رذيلته وفي حرمة الزنا المرتب عليها الحد دفع اختلاط الأنساب المؤدي هو إليه وهما مختلفان، فيجوز أن يختلف حكمهما بأن يقصر الشارع الحد على الزنا فيكون خصوصه معتبراً في علة الحد (فيجاب) عن هذا الاعتراض (بحذف خصوص الأصل عن اعتبار) في العلة بطريق فيسلم أن العلة هي القدر المشترك فقط كما تقدم في المثال لا مع خصوص الزنا فيه (وأما العلة إذا

يجوز أن يكون بعض العلل أرجح من بعض. بقي فيه بحث وهو أنه إذا جاز ما ذكر فما فائدة المعارضة بوصف المعترض مع صحة التعليل بكل منهما على ذلك التقدير؟ وقد يجاب بظهور الفائدة فيما إذا نفي المستدل الحكم عن الفرع لعدم وجود علة فيه وعارضه المعترض موجود في الفرع يقتضي تعدي الحكم إليه فليتأمل.

قوله: (وإن المحد ضابط الأصل والفرع) أقول: ليس المراد بضابط الأصل والفرع ما هو علة الحكم في الواقع وإلا لأضافه إلى الحكم، بل المراد به القدر المشترك بين الأصل والفرع الصادق على كل منهما لأنه يضبط كلاهما. فحاصل الكلام أن المستدل لو عول في القياس على القدر المشترك بين الأصل والفرع، فللمعترض أن يعترض عليه بأن التحويل على القدر المشترك لا يفيد مع اختلاف جنس المصلحة لأنها تدل على أن العلة ليس هو القدر المشترك بل مجموع القدر المشترك مع خصوص المحل، فعند الانتهاء إلى بيان المعترض اعتبار خصوص المحل في العلة لا يتبين أن الضابط لم يتحد بل هو متحد بحاله لأنه هو القدر المشترك بينهما وإن كانت العلة أمراً آخر وإنما كان يتبين ما ذكر لو كان المراد بالضابط العلة في الواقع وليس كذلك، ولهذا أضاف الضابط للأصل والفرع دون الحكم كما تقرر، ولو أراد العلة لم يكن لإضافتها للفرع معنى لأن الكلام بعد في إلحاق الفرع بسبب الضابط، ولا يخفى أن حمل الضابط هنا ما ذكر مما لا يمنع منه نقل ولا عقل بل هو المتبادر من إضافته إلى الأصل والفرع ويكاد أن يصرح به تمثيل الشارح المذكور وأنه لا معنى للاعتراض باختلاف جنس المصلحة مع فرض اتحاد علة الأصل والفرع إذ اتحادهما يستلزم استجماع جميع ما يعتبر فيها وفرض ذلك يقتضي انتفاء التنازع بينهما فيها والكلام كالصريح في أن المراد ثبوت فرض الاتحاد عندهما فتأمل. وإذا علمت ذلك علمت اندفاع قول شيخنا العلامة قوله «ضابط الأصل والفرع» أي ضابط الحكمة في الأصل والفرع، والمراد بالضابط العلة المشار إليها أوّل المبحث بقوله «ومن شروطها أن يكون وصفاً ضابطاً لحكمة» إلى آخره. لكن سيذكر أن خصوص الأصل عند المعترض معتبر في ضابط حكمته فلا يكون الضابط فيهما متحداً انتهى. ثم رأيت شيخنا الشهاب أشار إلى دفع اعتراضه

كانت وجود مانع أو انتفاء شرط) بأن كانت علة لانتفاء الحكم (فلا يلزم) من كونها كذلك (وجود المقتضي) للحكم (وفاقاً للإمام) الرازي (وخلافاً للجمهور) في قولهم يلزم وجوده وإلا بأن جاز انتفاؤه كان انتفاء الحكم حينئذ لانتفائه لا لما فرض من وجود مانع أو انتفاء شرط. وأجيب بأنه يجوز أن يكون لما فرض أيضاً لجواز دليلين مثلاً على مدلول واحد والمانع كأبوة

بوجه آخر وهو حمل الضابط على العلة وحمل اتحادها على اتحادها ظاهراً بدليل قوله «فيكون خصوصه معتبراً في علة الحد» فليتأمل قوله: (كان انتفاء الحكم حينئذ لانتفائه) قال شيخنا العلامة: المستلزم لهذا اللازم هو انتفاء المقتضي لا جوازه كما فرض فليتأمل ا هـ. وأقول: لا يخفى أن تنوين «حينئذ» عوض عن فعل تقديره «ينتفي» فتقدير الكلام لو جاز انتفاؤه كان انتفاؤه حين ينتفي لانتفائه. وحاصله كما ترى أن جواز انتفاء المقتضي يستلزم كون انتفاء الحكم إن انتفى لانتفائه أعني المقتضي ولا شبهة في استقامة هذا الاستلزام. ومنشأ اعتراض الشيخ أنه توهم أن اللازم هو انتفاء الحكم وهو فاسد، بل هو كما تصرح به العبارة كون انتفائه حين انتفائه لانتفاء المقتضي ولا شبهة في صحة لزوم هذا الكون لذلك الجواز. فإن قلت: الفعل المعوض عنه التنوين لا يجب أن يكون تقديره «ينتفي» بل يجوز أن يكون تقديره «يجوز أن ينتفي» وعلى هذا لا يستقيم الاستلزام. قلت: لا نسلم عدم استقامته إذ اللازم حينئذ هو كون انتفاء الحكم أي إن انتفى على تقدير جواز انتفاء المقتضي لأجل انتفاء المقتضي ولا شبهة في صحة لزوم هذا الجواز انتفاء المقتضي ولا منشأ لتوهم عدم الاستقامة هنا إلا ما تقدم من توهم أن اللازم هو انتفاء الحكم وليس كذلك، بل هو الكون المذكور كما تقرر فتأمل فإنه في غاية الوضوح بأدنى تأمل صحيح. ولو سلمنا عدم استقامته فمجرد احتمال ذلك لا يفيد إذ لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال كما هو مقرر في كلام الأئمة لا خفاء فيه لمن له أدنى ممارسة له. وإذا تأملت ذلك حق التأمل علمت أنه لا منشأ لهذا الاعتراض إلا عدم التأمل. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه: قوله «لانتفائه» جعل وجود انتفاء المقتضي علة لانتفاء الحكم وهو صحيح في نفسه لكن ما استدل به الجمهور من فرض جواز انتفاء المقتضي لا يلائمه أن يقول هنا لانتفائه بل لجواز انتفائه، وقد يعتذر بأن المراد لانتفائه المفروض جوازه. قلت: سلمنا ولكن انتفاء المقتضي المفروض جوازه لا يصلح علة لانتفاء الحكم ولو قال بدل «كان الخ» لجاز أن يكون انتفاء الحكم حينئذ مستنداً إلى انتفاء المقتضي لاستقام الكلام ا هـ. وقد علمت ما فيه مما قررناه بما لا مزيد عليه خصوصاً وقد صرح بما ينص على منشأ وهمه من جعل اللازم انتفاء الحكم في قوله «لا يصلح علة لانتفاء الحكم» وقد علمت فساده فلا تكن من الغافلين.

قوله: (لجواز دليلين) قال شيخنا العلامة: هذا الجواز إن كان مستند القائلين بعدم اللزوم فقد هدمه المصنف حيث قال: الصحيح القطع بامتناعه عقلاً. فبناء عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس فليتأمل ا هـ. وأقول: هذا عجيب أما أولاً فهذا الجواز من جملة مستند القائلين

القاتل للمقتول فلا يجب عليه القصاص وانتفاء الشرط كعدم إحصان الزاني فلا يجب عليه الرجم.

(مسالك العلة)

أي هذا مبحث الطرق الدالة على علية الشيء (الأول) منها (الاجماع) كالأجماع على أن العلة في حديث الصحيحين «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» تشويش الغضب للفكر. وقدم الإجماع على النص كابن الحاجب لتقدمه عليه عند التعارض على الأصح الآتي وعكس البيضاوي لأن النص أصل للإجماع (الثاني) من مسالك العلة (النص الصريح) بأن

بعد اللزوم ولا يلزم انحصار مستندهم فيه وعدم تأتبه على ما صححه المصنف من الامتناع لا يقدح فيما اختاره هنا لجواز أن يستند إلى شيء آخر يوافق ما صححه هناك. فقول الشيخ «بناء على اللزوم هنا عليه» بنا على غير أساس إنما يصح لو كان المصنف بنى ما ذكر عليه وليس في الكلام ما يقتضي ذلك ولا ما يدل عليه. والحاصل أن موافقة المصنف للقائلين بهذا الحكم فيه لا تستلزم موافقته في مستندهم فيه ومثل ذلك كثير الوقوع للأئمة كما لا يخفى على من له أدنى ممارسة له، وكأن الشيخ ظن أنه إذا كان هذا مستند القائلين بعدم اللزوم يلزم انحصار مستندهم فيه وهو ممنوع. وأما ثانياً فيجوز أن يكون الغرض من هذا الجواب الاعتراض على دليل الجمهور والزامهم على مقتضى اعتقادهم ومثل ذلك كثير الوقوع كما لا يخفى على من له إلمام بكلامهم، وهذا لا ينافي تصحيح المصنف امتناع التعدد كما هو ظاهر. وأما ثالثاً فقد تقدم أن المصنف إنما يمنع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل من كل منهما لا مطلق التعدد والمنع بهذا المعنى لا ينافي الجواز بالمعنى المراد هنا وهو استناد انتفاء الحكم لكل من انتفاء المقتضي ووجود المانع أو انتفاء الشرط، فإن ادعى أن امتناع التعدد بذلك المعنى يستلزم امتناعه بهذا المعنى فعليه بيانه لاحتمال الفرق بينهما فما احتج به بمجرد على هذا غير تمام. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: قد يقال هذا أي الجواب إنما يناسب القول بجواز تعدد العلة وهو خلاف ما صححه المصنف، ويجاب بأن المجيب لا يلتزم مذهباً لأنه هادم ا هـ.

مسالك العلة

قوله: (كالإجماع على أن العلة في حديث الصحيحين لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان تشويش الغضب للفكر) قال شيخنا العلامة: قد مر أن العلة وصف ضابط لحكمة لا نفس الحكمة، فالمطابق له أن العلة الغضب لا التشويش وسيأتي في الإيماء أن منه ذكر وصف في الحكم لو لم يكن لتعليقه كان بعيداً كهذا الحديث فما هنا لا يطابقه ا هـ. وأقول: ما زعمه من أن المطابق لما مر أن العلة الغضب لا التشويش ممنوعاً لا شبهة فيه لجواز أن يجعل نفس التشويش هو العلة ويصدق عليه أنه وصف ضابط لحكمة وهي خوف الميل عن الحق إلى خلافه فيطبق ما مر، وما يؤيد ذلك ما تقدم في عود العلة على أصلها بالتعميم في تمثيلهم لذلك بهذا

لا يحتمل غير العلية (مثل ثقله كذا فلسبب) كذا (فمن أجل) كذا (فتحو كي وإذن) نحو قوله: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل﴾ [المائدة: ٣٢] ﴿كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ [الحشر: ٧] ﴿إذا لاذقتك الحياة ضعف الممات﴾ [الإسراء: ٧٥] وفيما عطفه المصنف بالفاء هنا وفيما بعد إشارة إلى أنه دون ما قبله في الرتبة بخلاف ما عطفه

الحديث بعينه مع جعلهم العلة فيه التشويش، بل صرح الإمام فخر الدين في المحصول بخطأ القول بأن العلة هي الغضب وأقره شراحه كالقرافي والأصفهاني مع كثرة مناقشة كل منهما له حيث قال: بعد ذكر أقسام الإيماء ما نصه: فرع الظاهر من هذه الأقسام وإن دل على العلية لكن قد يترك هذا الظاهر عند قيام الدليل عليه مثاله قوله عليه الصلاة والسلام «لا يقضي القاضي وهو غضبان»^(١) ظاهره يدل على أن العلة هي الغضب لكن ما علمنا أن الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء. وأن الجوع المبرح يمنع، علمنا أن علة المنع ليست الغضب بل تشويش الفكر، وقول من يقول الغضب هو العلة لكن لكونه مشوشاً خطأ لأن الحكم لما دار مع تشويش الفكر وجوداً وعدمياً وانقطع عن الغضب وجوداً وعدمياً وليس بين التشويش والغضب ملازمة أصلاً لأن التشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب والغضب يوجد حيث لا تشويش، علمنا أنه ليس بينهما ملازمة. وحيث نعلم أنه لا يمكن أن يكون الغضب علة بل العلة إنما هو التشويش فقط إلا أنه يجوز إطلاق لفظ الغضب لإرادة التشويش إطلاقاً لاسم السبب على المسبب انتهى. فقد ظهر أن كون العلة هو التشويش مجمع عليه كما تقدم عن الشارح وأنه مطابق لما مر من أن العلة وصف ضابط لحكمة لا نفس الحكمة، لأن التشويش وصف ظاهر منضبط ضابط لحرف الميل الذي هو الحكمة، وأن القول بأنها هي الغضب خطأ عند الإمام ومن تبعه، وحيث يظهر أن ما ذكره الشارح في غاية الاستقامة، وأن ما أورده الشيخ عليه ليس بشيء. وأما قول الشارح في الإيماء ما نصه: فتقيده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة له حيث جعل العلة الغضب المشوش، فأما بناء على أن المراد بالغضب التشويش من إطلاق اسم السبب على المسبب كما سمعته آنفاً عن الإمام ولا ينافي ذلك وصف الغضب بالمشوش كما هو ظاهر، وإما بناء على القول الآخر القائل بأن العلة هي الغضب وأن خطأ الإمام خصوصاً والمقصود التمثيل وهو يتسامح فيه كثيراً ومثل ذلك كثير شائع كما لا يخفى على المتبع.

قوله: (وفيما عطفه المصنف بالفاء هنا وفيما بعد إشارة إلى أنه دون ما قبله في الرتبة) قال شيخنا العلامة: الإشارة إلى ما ذكر إنما هي في العطف دون المعطوف، فلو قال «وفي عطفه بالفاء» إشارة إلى أن المعطوف كان أصح معنى إلا أن يجاب بأن المراد فيما عطف بالفاء من حيث

(١) نفسه في صفحة ٧٣.

بالواو (والظاهر) بأن **يحتمل** غير العلية احتمالاً مرجوحاً (كالكلام ظاهرة) نحو ﴿كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور﴾ [ابراهيم: ١] (فمقدرة نحو أن كان كذا) كقوله تعالى ﴿ولا تطع كل حلاف مهين﴾ إلى قوله ﴿أن كان ذا مال وبنين﴾ [القلم: ١٤] أي لأن (فالباء) نحو ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾ أي منعناهم منها لظلمهم (فالفاء في كلام الشارع) وتكون فيه في الحكم نحو قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: ٣٨] وفي الوصف نحو حديث الصحيحين في المحرم الذي وقصته ناقته **لا** تمسوه طيباً ولا تحمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة

إنه معطوف بها إشارة انتهى. وأقول: ما أجاب به صحيح واضح وفي معناه الحمل على حذف المضاف أي وفي عطف ما عطفه بالفاء. فإن قلت: فلم عبر الشارح بهذه العبارة حتى احتاج لما ذكر؟ قلت: للاختصار مع الإيضاح إذ لو عبر بقوله «وفي عطف المصنف بالفاء» إلى آخر فإما أن يقول إلى أن المعطوف دون ما قبله في الرتبة يفوت الاختصار لأنه وإن سقط في هذه العبارة لفظ ما والهاء فيما عطفه إلا أن لفظ المعطوف الذي أتى به في هذه العبارة أطول منهما. وإما أن يقول إلى أنه على أن الضمير في أنه راجع للمعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام وفيه خفاء كما لا يخفى. وأما حمل ما في عبارته على المصدرية على أن التقدير وفي عطف المصنف وأن الضمير في أنه وقبله وراجع للمعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام، فيرد عليه أنه لا يناسب الإتيان بالضمير في عطفه وأنه لا محوج إلى العدول عن المصدر الصريح إلى المؤول مع الاحتياج للاستخدام على كل منهما قوله: (بخلاف ما عطفه بالواو) قال شيخنا العلامة: إن أراد أنه لا إشارة فيه إلى ذلك فمسلم وإن أراد أنه لي دون ما قبله كما هو المتبادر فقد ينقض بقوله «والظاهر فإنه معطوف بالواو» وهو دون ما قبله من الصريح ا هـ. وأقول: لا إشكال على اختيار التقدير الأول كما اعترف به إلا كونه خلاف المتبادر كما يفهم من وصفه التقدير الثاني بأنه المتبادر ولا يضر ذلك لسهولة مخالفة المتبادر إذا ساعد عليها المعنى وشيوع ارتكابها، وكفى في مساعدة المعنى هنا ظهور انحطاط الظاهر عن النص مع أننا لا نسلم ما زعمه من أن الثاني هو المتبادر فإنه لا دليل عليه ولا ضرورة إليه بل قد يقال: إن قضية القواعد هو العكس وهو أن المتبادر هو الأول، وذلك لأن المتبادر من المخالفة كونها في حكم ما قبلها أن في المعطف إشارة إلى ما ذكر لا نفس ما ذكر فتدبر. ولنا اختيار التقدير الثاني أيضاً قوله فقد ينقض بقوله «والظاهر الخ». قلنا: جوابه أن المراد ما عطفه بالواو من أقسام الصريح وأقسام الظاهر دون غيرها بقريئة ظهور تأخر الظاهر عن الصريح، ولو سلم فالمراد أن كل ما عطفه بالفاء دون ما قبله بخلاف ما عطفه بالواو ليس كله دون ما قبله بل بعضه دون ما قبله وبعضه ليس دون ما قبله، ويؤيد ذلك عموم ما وكون دلالة العام كلية، وبهذا يظهر أنه لا إشكال في كلام الشارح

ملياً^(١) (فالراوي الفقيه فغيره) وتكون في ذلك في الحكم فقط كقول عمران بن حصين سها رسول الله ﷺ فسجد. رواه أبو داود وغيره. ومن قال من المتأخرين إنها في ذلك في الوصف فقط لأن الراوي يحكي ما كان في الوجود لم يرد بالوصف فيه الوصف الذي يترتب عليه الحكم كما في الأول، فالفاء فيما ذكر للسببية التي هي بمعنى العلية. وإنما لم تكن المذكورات من الصريح لمجيئها لغير التعليل كالعاقبة في اللام والتعدية في الباء وبمجرد العطف في الفاء كما تقدم في مبحث الحروف (ومنه) أي من الظاهر (إن) المكسورة المشددة نحو ﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً إنك إن تذرهم يضلوا﴾ [نوح: ٢٦ و ٢٧] الآية (وإذا) نحو ضربت العبد إذ أساء أي لإساءته (وما مضى في الحروف) أي في مبحثها مما لا يرد للتعليل غير المذكور هنا وهو: يبدو حتى وعلى وفي ومن فليراجع وإنما فصل هذا عما قبله بقوله «ومنه» لأنه لم يذكره الأصوليون واحتمال أن لغير التعليل كأن تكون

بوجه فتأمل ولا تغفل قوله: (وتكون في ذلك في الحكم فقط) أقول: قد يوجه ذلك أخذاً مما نقله عن بعض المتأخرين بأن الراوي يحكي ما كان في الوجود أي على الوجه الذي وقع عليه، والعلة بحسب الوجود تتقدم على المعلول زمنياً أو رتبةً فلذا لم يحك المعلول إلا متأخر فلم يدخل الفاء إلا على المعلول الذي هو الحكم وفيه نظر، لأن هذا لا يمنع إدخال الفاء على العلة إذ لو قال مثلاً سجد فسها فقد سها أي لأجل أنه سها لأفاد ترتب الحكم على العلة وأنها متقدمة زمنياً أو رتبةً، وقد عبر في المنهاج بقوله ويكون في الوصف أو الحكم وفي لفظ الشارع أو الراوي ا. هـ. وقال الإسني في شرحه: وتدخل الفاء على الثاني منهما أي الحكم والوصف سواء كان هو الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع أو الراوي. فحصل منه أربعة أقسام إلى أن قال: الثاني أن تدخل عليه أي الوصف في كلام الراوي ولم يظفروا له بمثال ا. هـ. وهو صريح في إمكان دخولها على الوصف في كلام الراوي لكن لم يظفروا له بمثال. فقول الشارع «وتكون في ذلك في الحكم فقط» لعله باعتبار الوجود فقط بحسب اطلاعهم وحيثند يندفع النظر المذكور فليتأمل.

قوله: (وإنما فصل هذا عما قبله بقوله ومنه لأنه لم يذكره الأصوليون) قال شيخنا العلامة: قد يقال عدم ذكره من الظاهر صواب لأن الظاهر كما مر هو ما دل دلالة ظنية أي راجحة بطريق الوضع كالأسد أو العرف كالفائض بأن يكون موضوعاً لذلك المعنى الراجح لغة أو عرفاً محتملاً لإرادة المرجوح مجازاً، وما ذكره بقوله «ومنه ليس كذلك» فإن كلاً من الحروف والأسماء المذكورة موضوع لمعنى غير العلية واستعماله فيهما إنما هو بقرينة ا. هـ.

(١) رواه البخاري في كتاب الجنائز باب ١٩ - ٢١. مسلم في كتاب الحج حديث ٩٣، ٩٤، ٩٦. أبو داود في

كتاب الجنائز باب ٨٠. الترمذي في كتاب الحج باب ١٠٣ أحمد في مسنده (٢١٥/١).

وأقول: قد فسر الشارح الظاهر هنا بأن يحتمل غير العلية احتمالاً مرجوحاً وعدواً منه نحو الباء والفاء كما ترى، ومعلوم أن لهما معاني أخر كالإلصاق في الأول ومجرّد العطف في الثاني، وحيثذ فلما أن يكون كل منهما حقيقة في جميع معانيه بأن يكون مشتركاً بينهما اشتراكاً لفظياً، وأما أن يكون حقيقة في بعضها مجازاً في الباقي، وظاهر أنه حيثذ ليس حقيقة في العلية مجازاً في غيرها لظهور أن الباء لا تكون مجازاً في الإلصاق وأن الفاء لا تكون مجازاً في مجرد العطف، بل صرحوا بأن أصل معاني الباء الإلصاق فلا تكون مجازاً فيما هو أصل معانيها، بل صرح الإمام في المحصول بأن استعمالها في العلية مجاز حيث قال: واعلم أن أصل الباء الإلصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الإلصاق هناك فحسن استعماله فيه مجازاً ا هـ. وعلى التقديرين أعني تقديري كون كل منهما حقيقة في جميع معانيه وكونه حقيقة في البعض مجازاً في البعض على الوجه المذكور لا يكون ظاهراً بنفسه في العلية إذ المشترك لا يكون ظاهراً بنفسه في بعض معانيه، كيف وهو من قبيل المجمل، واللفظ لا يكون بنفسه ظاهراً في معناه المجازي كيف وهو معناه المرجوح فتعين أنهم أرادوا بكون هذا القسم ظاهراً في العلية ما يعم كونه ظاهراً فيها بواسطة القرائن، وحيثذ فلا إشكال فيما فعله المصنف لأن تلك الحروف والأسماء وإن كانت موضوعة لغير العلية وكان استعمالها في العلية إنما هو بقرينة فقد تكون ظاهرة فيها بواسطة القرائن فيجب أن تكون من القسم الظاهر في العلية، ولما لم يذكرها فيه نبه المصنف على ذلك بفصلها بقوله «ومنه». فإن قلت: ما عولت عليه في الجواب من أنه إذا كان حقيقة في البعض مجازاً في الباقي لا يجوز أن يكون حقيقة في العلية مجازاً في غيرها ممنوع، فقد صرح الآمدي بخلافه ونقله عنه القرافي وأقره حيث قال: ثم قال يعني سيف الدين الآمدي: وهذه الألفاظ اللام والباء و«أن» و«من» و«كي» وأخواتها حقيقة في التعليل مجاز في غيره هذا. نقل القرافي عنه. وكأنه بالمعنى فإن هذه ليست عبارة الأحكام لكنها حاصلها. قلت: ما ادعاه من أنها مجاز في غير التعليل ممنوع منعاً واضحاً وكلام النحاة وغيرهم صريح أو كالصريح في خلافه، ولو سلم لم يضرنا لأنه سوى بين «إن» أي المكسورة الهمزة المشددة النون وهي من جملة المزيد المفصول بمنه وغيرها فيما ذكره.

فإن قلت: بقي احتمال آخر وهو أن ما عدا المزيد حقيقة في التعليل مجاز في غيره والمزيد بالعكس وحيثذ يتم الاعتراض. قلت: هذه مجرد دعوى لا دليل عليها بل الدليل ظاهر في خلافها كما علم مما قررناه فلا التفات إليها لا سيما والاعتراض لا يصح بمجرد الاحتمال كما هو معلوم من كلام الأئمة. فإن قلت: صرح القرافي في شرح المحصول بهذه الدعوى بالنسبة للام مما عدا المزيد لكن على وجه الاحتمال حيث قال: فائدة: قال النحاة: اللام هذه لها سبعة

لمجرد التأكيد كما تكون «إذ» وما مضى لغير التعليل كما تقدم في مبحث الحروف (الثالث) من مسالك العلة (الإيماء وهو اقتران الوصف الملفوظ قبل أو المستنبط بحكم لو كان الحكم (مستنبطاً) كما يكون ملفوظاً (لو لم يكن للتعليل هو) أي الوصف (أو نظيره) لنظير الحكم حيث يشار بالوصف والحكم إلى نظيرهما أي لو لم يكن ذلك من حيث اقترانه

معان وعدها ثم قال: فإن كان إطلاقها بطريق الاشتراك على هذه المعاني فلا دلالة فضلاً عن الصراحة أي التي ادعاها الإمام في المحصول لأن المشترك مجمل وإن كانت حقيقة في التعليل مجازاً في غيره بالفرائض استقامت الصراحة ا هـ. قلت: هذا لا يضرنا لأنه مجرد احتمال خالٍ عن الدليل مع أن كلامنا بالنسبة للجميع من كل من المزيد والمزيد عليه لأن ذلك كافٍ في اندفاع هذا الاعتراض كما هو ظاهر، فلو فرض ثبوت هذا الاحتمال في اللام لم يكن منافياً لذلك كما لا يخفى. نعم قد ينظر في قول الشارح لأنه لم يذكره الأصوليون بأن من جملة المقصول «إن» وقد ذكرها الأمدي كما تقدم، وكذا الإمام في المحصول فقال: وأما الذي لا يكون قاطعاً أي دالاً على العلية دلالة قطعية فثلاثة: اللام وإن والباء. ثم مثل «إن» بقوله عليه الصلاة والسلام «إنها من الطوافين»^(١) بل قضية عبارة التبريزي كما نقلها الأصفهاني في شرح المحصول أن جميع الأصوليين أو أكثرهم ذكرها أعني «إن» فإنه قال: وأما «إن» المكسورة المشددة فقد عدوها من هذا القسم لقوله صلى الله عليه وسلم «إنها من الطوافين عليكم»^(٢) والحق أنها لتحقيق الفعل ولا حظ لها في التعليل والتعليل في الحديث مفهوم من سياق الكلام ا هـ. لكن استبعد القرافي في شرح المحصول قوله «أنها ليس لها حظ في التعليل» فانظر قوله «عدوها في هذا القسم» فإن قضيته ما ذكرناه لأن ضمير الجمع ظاهر فيه اللهم إلا أن يريد بالأصوليين متقدميهم، ويريد التبريزي بقوله «عدوها» أن المتأخرين أو جماعة منهم عدوها في هذا القسم فليتأمل.

قوله: (أي لو لم يكن ذلك من حيث اقترانه بالحكم الخ) قال شيخنا العلامة: ثم هذا التفسير لا يخلو عن فاسد وذلك أن قوله «لو لم يكن ذلك» إن كان معناه لو لم يكن الوصف الملفوظ أو نظيره من حيث اقترانه بالحكم أو نظيره لتعليل الحكم أو نظيره كان مؤدياً المعنى ما قبله لكن فيه إثبات الاقتران للوصف النظير بالحكم النظير وذلك بعيد ياباه اللفظ والمعنى، وإن كان معناه لو لم يكن الوصف الملفوظ من حيث اقترانه بالحكم لتعليل الحكم كان فيه إخلال ببعض معنى ما قبله فكان عليه أن يكمله بقوله «أو لتعليل نظيره بنظيره» والتبادر من كلام الشارح هو الأوّل الخ ا هـ. وأقول: نختار الشق الأوّل. قوله «ياباه اللفظ والمعنى» قلنا: إن أردت أنهما يأبياه مطلقاً فبطلان ذلك ظاهر، وإن أردت أنهما يأبياه إلا على وجه المسامحة والتجوز فهذا لا يضر ولا يوجب فساداً بوجه إذ المسامحات في كلامهم أكثر من أن تحصى شائعة

(١) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣٨. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٦٩. النسائي في كتاب الطهارة باب

٥٣. الموطأ في كتاب الطهارة حديث ١٣. أحمد في مسنده (٢٩٦/٥، ٣٠٣).

بالحكم لتعليل الحكم به (كأن) ذلك الاقتران (بعيداً) من الشارع لا يليق بفصاحته وإتيانه بالألفاظ في مواضعها (كمحكمه) أي الشارع (بعد سماع وصف) كما في حديث الأعرابي واقعت أهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة الخ رواه ابن ماجه وأصله في الصحيحين. فأمره بالإعتاق عند ذكر الوقاع يدل على أنه علة له وإلا لخلا السؤال عن الجواب وذلك بعيد، فيقدر السؤال في الجواب. فكأنه قال واقعت فأعتق (وكذكره في الحكم وصفاً لو لم يكن علة) له (لم يفد ذكره) كقوله ﷺ «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» رواه الشيخان. فتقيده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة له وإلا لخلا ذكره عن الفائدة وذلك بعيد. (وكتفريقه بين حكمين بصفة ذكرهما أو ذكر أحدهما)

ذاتة لم يقع من عاقل إنكارها. فمثل هذه المناقشة السهلة وما تضمنته من زعم الفساد لا ينبغي أن يصدر إلا عمّن ذهل عن إجماع العقلاء من المصنفين وغيرهم على ارتكاب المسامحات وأنها شائعة لا فساد فيها بوجه، بل قد كثرت في كلام الأنبياء والمرسلين كما هو في نهاية الوضوح للمتبعين. فإن قلت: فما سبب إثارتها هنا؟ قلت: الاختصار والإشارة إلى منشأ الدلالة على علية نظير الوصف لنظير الحكم وهي الاقتران الحكمي بينهما الذي دل عليه الاقتران الحقيقي بين الوصف والحكم إذ في ذكرهما إشارة إلى نظيريهما فهما المذكوران حكماً مقترنان كذلك، وظن أن هذا من دقائقه التي خفيت على الشيخ. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه: قوله «لو لم يكن ذلك ظاهر عبارته» أن الإشارة راجعة إلى الوصف الملفوظ ونظيره فيه أن الوصف النظير مقترن بالحكم النظير ولا محذور في ذلك، وحيث فقول المتن «وهو اقتران الوصف الملفوظ» أي أو نظيره ويصح أن تكون الإشارة إلى الوصف الملفوظ خاصة لكن يكون حيثنذ قاصراً عن الوفاء بكل ما في المتن إذ حقه حيثنذ أن يزيد أو لتعليل نظير الحكم بنظير ذلك الوصف ا هـ. قوله: (وإلا لخلا السؤال) قال شيخنا العلامة: هذه اللام تقع في جواب «إن» الشرطية في كلام المصنفين كثيراً سهواً وتوهماً أنها في جواب لو ا هـ (١).

قوله: (وإلا لخلا ذكره عن الفائدة) قال شيخنا العلامة: عليه منع ظاهر لإمكان أن يكون ذكره لإفادة محل الحكم والعلة غيره كتشويش الفكر كما مرّ ا هـ. وأقول: كان هذا المنع مبني على أن الشارح أراد إثبات علية الغضب وهو ممنوع لجواز أنه أراد إثبات علية التشويش ولهذا وصف الغضب بالمشوش إشارة إلى أنه العلة. فقوله «يدل على أنه علة له» أي من حيث تشويشه وباعتباره فالغضب محل الحكم والتشويش المشار به إليه هو العلة وهو بالحقيقة الوصف المذكور في الحكم، وما يدل على ذلك قطعاً ما تقدم من نقله الإجماع على أن العلة هي تشويش الفكر وتقدم أن الإمام حكم بخطأ القول بأنها الغضب، ويجوز أن يكون قوله له في الحديث «وهو غضبان» من قبيل الكناية، وإن المراد لازم المعنى وهو التشويش سواء استعمل اللفظ في نفس

فقط مثال الأزل حديث الصحيحين أنه ﷺ جعل للفرس سهمين وللرجل أي صاحبه سهماً. فتفريقه بين هذين الحكمين بهاتين الصفتين لو لم يكن لعلية كل منهما لكان بعيداً

هذا اللازم أو في معناه لينتقل منه لهذا اللازم على المعنيين المقررين للكناية، ويمكن حل كلام الشارح على ذلك أيضاً ولا ينافيه وصف الغضب بالمشوش لأنه إشارة إلى بيان اللازم المراد ليشعر بأنه المراد فليتأمل. وهنا وجه آخر من الجواب وهو أن إمكان كون ذكره لإفادة عمل الحكم لا ينافي المطلوب لأن كونه محل الحكم لا ينافي التعليل به، وحيث أن نقول هو مع كونه محل الحكم إما أن يكون معتبراً في الحكم باعتبار خصوصه بأن تكون العلة خصوص كونه غضباً مشوشاً أو باعتبار عمومته بأن تكون العلة كل مشوش غضباً كان أو غيره أو لا يكون معتبراً فيه لا باعتبار الخصوص ولا باعتبار العموم. فإنه كان الأول حصل المطلوب لثبوت العلية خصوصاً أو عمومياً، وإن كان الثاني لزم خلو هذا الوصف عن الفائدة ولزم عدم كونه محل الحكم إذ ما لم يعتبر خصوصه ولا عمومته في الحكم تتمحض أجنيته من الحكم فلا يكون محلاً له أصلاً فتأمل والله أعلم. فقوله «فتقيده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر الخ» معناه أن تقيده بحالة الغضب المشوش من حيث إنه مشوش يدل على أنه من هذه الحيشة علة له. وحاصله أن تقييد المنع بالتشويش الذي دل عليه الغضب وتضمنه يدل على أنه علة له، وهذا كلام ظاهر صحيح لا غبار عليه فتأمل.

قوله: (تفريقه بين هذين الحكمين بهاتين الصفتين لو لم يكن لعلية كل منهما لكان بعيداً) قال شيخنا العلامة: ثم لا يخفى أن كلاً منهما ليس علة ما ذكر بل العلة القتال انتهى. وأقول: أعلم أن الذي تقرر في مذهب الإمام الشافعي الذي هو مذهب الماتن والشارح أن الاستحقاق مطلقاً غير منوط بخصوص القتال بل هو منوط بأحد الأمرين: إما بالقتال وإن لم يحضر بنته وإما بالحضور بنته وإن لم يقاتل، وأن الفارس يستحق ثلاثة أسهم: سهمين لأجل فرسه وسهماً لأجل نفسه، وأنه لا يخفى على متأمل أن المفهوم من الحديث بمقتضى هذا المسلك أن علة استحقاق السهمين وصف الفرسية، وعلة استحقاق السهم وصف الرجلية، وأن ذلك باعتبار استحقاق خصوص السهمين أو خصوص السهم بعد ثبوت أصل الاستحقاق الذي علته أحد الأمرين كما تقدم للأدلة الأخر الدالة على ذلك. ويظهر لك من ذلك أن القتال أو الحضور بنته علة الاستحقاق في الجملة وأن وصف الفرسية أو الرجلية علة استحقاق خصوص السهمين أو خصوص السهم، وأن المجموع علة المجموع، وأن غرض الشارح بيان علة استحقاق الخصوص من غير تعرض لبيان علة الاستحقاق في الجملة لعدم دلالة الحديث عليها واتكالا على ما تقرر فيها في محله. وإذا علمت ذلك اتضح لك بطلان هذا الاعتراض، وذلك لأنه إن أراد بقوله «أن كلاً منهما ليس علة» ما ذكر أن كلاً منهما ليس علة استحقاق الخصوص فهو باطل لما تقرر أو أنه ليس علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه. وإن أراد بقوله «إن العلة هي القتال» أن

ومثال الثاني حديث الترمذي «القاتل لا يرث»^(١) أي بخلاف غيره المعلوم إرثه فالتفريق بين عدم الإرث المذكور وبين الإرث المعلوم بصفة القتل المذكور مع عدم الإرث لو لم يكن لعليته له لكان بعيداً. (أو) تفريقه بين حكيمين (بشرط أو غاية أو استثناء واستدراك) مثال الشرط حديث مسلم «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كما شتم إذا كان يداً بيد»^(٢) فالتفريق بين منع البيع في هذه الأشياء متفاضلاً وبين جوازه عند اختلاف الجنس لو لم يكن لعلية الاختلاف للجواز لكان بعيداً. ومثال الغاية قوله تعالى ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ [البقرة: ٢٢٢] أي فإذا طهرن فلا منع من قربانهن كما صرح

القتال علة استحقاق الخصوص فهو باطل إذ لو كان كذلك لاستحق غير الفارس ما يستحقه الفارس وهو باطل قطعاً على أن خصوص القتال غير معتبر بل مجردا الحضور بنية القتال من غير قتال كافٍ في الاستحقاق كما تقرر فيكون حصر العلة في القتال باطلاً أيضاً. وإن أراد أن القتال علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه مع بطلان علة الاستحقاق في القتال حيثئذ لكفاية مجرد الحضور بنية القتال كما تقرر. لا يقال ما ذكره الشيخ نظر فيه لغير مذهب الشافعي رضي الله عنه لأننا نقول: لا يخفى فساد هذا الاعتراض بعد ثبوت ذلك أيضاً إذ حاصله الاعتراض على ما ذكره الشارح موافقاً لمذهبه ومذهب الماتن بمذهب آخر وذلك خطأ قطعاً.

قوله: (أو بشرط أو غاية إلى آخره) قال شيخنا الشهاب: جعل هذه أمثلة للإيحاء يفيدك أن المراد بالوصف في تعريفه ما يشمل المذكورات، وأما الصفة في قوله «وكتفريقه بين حكيمين» إلى آخره فكانه أراد بها لفظاً مقيداً لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا استدراك انتهى. قوله: (فالتفريق بين منع البيع) أي المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم «مثلاً بمثل» قوله: (متفاضلاً) قال شيخنا الشهاب: هو حال من البيع بمعنى المبيع مع نوع تجوز، ولو قال متفاضلة ليكون حالاً من الأشياء لكان أجلي انتهى. وأقول: ويجوز أن لا يؤول البيع على معنى المبيع بناء على أن وصفه بالتفاضل من قبيل وصف الشيء بحال متعلقة «قوله: (أي فإذا طهرن) قال شيخنا العلامة: بيان لاعتبار المفهوم وأن التصريح به لا يضر في ثبوته لكن تقدير الشرط يخرج عن الغاية إلى التفريق بالشرط انتهى. وقال شيخنا الشهاب: هلا كان التفريق مستنداً إلى الشرط المذكور أي بقوله «فإذا تطهرن» إلى آخره. وأقول: أما الأول فمن العجائب لا منشأ له إلا الاشتباه فإنه لا يخفى أن التفريق بالغاية إنما هو باعتبار مفهومها إذ هي بمجرد ما مع قطع النظر

(١) رواه أبو داود في كتاب الديات باب ١٨. الدرهمي في كتاب الفرائض باب ٤١. أحمد في مسنده (٤٩/١).

(٢) رواه البخاري في كتاب البيوع باب ٨، ٨١، ٨٤. مسلم في كتاب المساقاة حديث ٧٦، ٨١، ٨٣. الترمذي في كتاب البيوع باب ٢١، ٢٣. ابن ماجه في كتاب التجارات باب ٤٨، ٥٦. أحمد في مسنده (٢٠٠/١، ٢٠١). (٩٧/٣).

به في قوله عقبه ﴿فإذا تطهّرین فاتوهن﴾ [البقرة: ٢٢٢] فتفريقه بين المنع من قربانهن في الحيض وبين جوازه في الطهر لو لم يكن لعلية الطهر للجواز لكان بعيداً. ومثال الاستثناء قوله تعالى ﴿فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون﴾ [البقرة: ٢٣٧] أي الزوجات عن ذلك النصف فلا شيء لهن. فتفريقه بين ثبوت النصف لهن وبين انتفائه عند عفوهن عنه لو لم يكن لعلية العفو للانتفاء لكان بعيداً. ومثال الاستدراك قوله تعالى ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان﴾ [المائدة: ٨٩] فتفريقه بين عدم المؤاخذة بالإيمان وبين المؤاخذة بها عند تعقيدها لو لم يكن لعلية التعقيد للمؤاخذة لكان بعيداً (وكترتيب الحكم على الوصف) نحو «أكرم العلماء» فترتيب الإكرام على العلم لو لم يكن لعلية العلم له لكان بعيداً (وكمثمه) أي الشارع (مما قد يفوت المطلوب) نحو قوله تعالى ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ [الجمعة: ٩] فالمنع من البيع وقت نداء الجمعة الذي قد يفوتها لو لم يكن لمظنة تفويتها لكان بعيداً. وهذه أمثلة لما اتفق على أنه إيماء وهو أن يكون الوصف والحكم ملفوظين وإن كان في بعضها تقدير وعكس هذا القسم ليس بإيماء قطعاً وفي الوصف الملفوظ والحكم المستنبط وعكسه وفيه أكثر العلل خلاف مختلف الترجيح كما أفادته عبارة المصنف. قيل إنهما إيماء تنزيلاً للمستنبط منزلة الملفوظ فيقدمان عند التعارض

عن مفهومها لا يحصل بها تفريق وتقدير الشارح الشرط إنما هو لبيان مفهومها الذي به يحصل التفريق وهذا لا يخرج عن الغاية، وإنما يخرج عنها لو كان المقصود به بيان نفس الغاية وليس كذلك فاحسن التأمل فإن ذلك لا يخلو عن دقة، ومن ثم خفي على الشيخ لعدم إمعان التأمل. وأما الثاني فجوابه أنه يجوز الاستناد إلى كل من الأمرين وليس في الكلام ما يمنع الثاني لكن سلكوا الأول لأجل التمثيل للترفة بالغاية فتأمل قوله: (وكمثمه مما قد يفوت المطلوب) قال شيخنا الشهاب: إن كان هذا مندرجاً تحت ضابط الإيماء وهو اقتران الحكم بوصف إلى آخره كما مرّ فقد يقال قوله «وكترتيب الحكم على الوصف» يغني عنه انتهى. وأقول: هو مندرج تحته كما هو صريح صنيع المتن لأن المراد بالوصف الملفوظ في ذلك الضابط مقابل الوصف المستنبط فيشمل المقدر كما هنا ولا يغني عنه قوله «وكترتيب الحكم على الوصف» إذ ليس فيه ترتيب الحكم الذي هو المنع من البيع وقت النداء على الوصف الذي هو كون البيع حينئذ مظنة التفويت إذ لم يربطه به ولو تقديراً قوله: (الذي قد يفوتها) صفة البيع. وقوله «لو لم يكن» أي المنع. وقوله «لكان» أي المنع بعيداً. هذا هو المفهوم من هذه العبارة ولا ينافيه أن المطابق لما تقدم في الضابط أن يقال لو لم يكن مظنة التفويت وأن يكون المراد لكان أي الاقتران بعيداً لأن هذا يؤول إلى ذاك ويتضمنه.

قوله: (وإن كان في بعضها تقدير) أي لأنه لا ينافي أن يكون الحكم والوصف ملفوظين لأن المراد بالملفوظ خلاف المستنبط فيشمل المقدر لا المنطوق به بالفعل قوله: (لجواز كون

على المستنبط بلا إيماء، وقيل ليسا إيماء والأصح أن الأول إيماء لاستلزام الوصف للحكم بخلاف الثاني لجواز كون الوصف أعم. مثال الأول قوله تعالى ﴿وأحل الله البيع﴾ [البقرة: ٢٧٥] فحله مستلزم لصحته، والثاني كتعليل الربويات بالطعم أو غيره. ومثال النظير حديث الصحيحين إن امرأة قالت يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ فقال: أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها؟ قلت: نعم قال: فصومي عن أمك^(١) أي فإنه يؤدي عنها سألته عن دين الله على الميت وجواز قضائه عنه فذكر لها دين الآدمي عليه وقررها على جواز قضائه عنه. وهما نظيران، فلو لم يكن جواز القضاء فيهما لعلية الدين له لكان بعيداً. (ولا يشترط) في الإيماء (مناسبة) الوصف

الوصف أعم) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب: الصواب أن يقال: كون الحكم أعم أي من الوصف لأن الحكم لازم للعلة واللازم إنما يستلزم ملزومه. إذا كان اللازم مساوياً له أو أخص لا أعم. قال المعضد إلى آخره. وأقول: هذا التصويب ممنوع بل هو غلط أوقعه فيه عدم فهم مراد الشارح والاعتراض بمجرد مخالفة ما قاله لما في العضد من غير تأمل لهما حق التأمل، وذلك لأن مراد الشارح أنه يجوز أن يكون الوصف المستنبط أعم من الحكم بناء على كونه أعم من الوصف في الواقع بناء على خطأ المستنبط في استنباطه لذلك الوصف الذي استنبطه، فالمراد بالوصف في كلامه الوصف الذي أثبت الاستنباط لا الوصف في الواقع بخلاف الوصف في قوله قبله «لاستلزام الوصف للحكم». فحاصل الكلام أنه يجوز أن لا يكون الوصف المستنبط هو الوصف الذي هو العلة في الواقع بل أعم فيه فيكون أعم من الحكم فلا يستلزم الحكم لأن الأعم لا يستلزم الأخص فلا يتحقق الاقتران، وهذا معنى صحيح لا تردد في صحته وبمجرد مخالفة طريقة المعضد في الاستدلال لا يسع عاقلاً منعها وإلا لزم فساد كل ما خالف ما في المعضد ولا يقول ذلك عاقل. فإن قلت: سلمنا صحة هذا الكلام لكنه لا حاجة إليه إذ كان يكفي أن يقول لجواز كون الحكم أعم أي من الوصف الذي هو العلة في الواقع فلا يتحقق الاقتران فيما إذا ذكر الحكم دون الوصف لعدم استلزام الحكم للوصف إذ الأعم لا يستلزم الأخص، فلم اختار ما ذكره على هذا؟ قلت: لمناسبة ضابط الاقتران السابق حيث أسند الاقتران فيه إلى الوصف فالمناسب له اسناد انتفائه إليه أيضاً فكأنه قال: والأصح أن الأول إيماء لاقتران الوصف فيه بالحكم لاستلزام الوصف للحكم فيتحقق الاقتران بخلاف الثاني لعدم تحقق اقتران الوصف فيه بالحكم لجواز كون الوصف أعم فلا يستلزم الحكم حتى يتحقق الاقتران فليتأمل.

قوله: (ولا يشترط مناسبة الموميء إليه) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب: قد

(١) رواه مسلم في كتاب الصيام حديث ١٥٦. النسائي في كتاب القضاء باب ٩. ابن ماجه في كتاب المناسك باب

(الموميء إليه) للحكم (عند الأكثر) بناء على أن العلة بمعنى المرف. وقيل يشترط بناء على أنها بمعنى الباعث (الرابع) من مسالك العلة (السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف) الموجودة (في الأصل) المقيس عليه (وإبطال ما لا يصلح) منها للعلة (فيتعين الباقي) لها كان يحصر أوصاف البر في قياس الذرة مثلاً عليه في الطعم وغيره ويبطل ما عدا الطعم بطريقه فيتعين الطعم للعلة. والسبر لغة الاختيار فالتسمية بمجموع الاسمين واضحة وقد يقتصر على السبر (ويكفي قول المستدل) في المناظرة في حصر الأوصاف التي يذكرها (بحث فلم أجد) غيرها (والأصل عدم ما سواها) لعدالته مع أهلية النظر فيندفع عنه.

يقال هذا معارض بما سبق في شروط العلة من أنه يشترط في الإلحاق بها اشتغالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهداً لإنطاة الحكم إلى آخره. زاد شيخنا الشهاب: وأيضاً فقد سلف قريباً أن الوصف يستلزم الحكم فكيف يستلزم مع عدم المناسبة انتهى. وأقول: قد حررنا هناك أن الذي تحصل من مجموع كلام المصنف أن الشرط هو اشتغالها على الحكمة المذكورة ولو احتمالاً أو مظنة. قال الشارح في قول المصنف هناك «ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته» ما نصه: ويفهم من ذلك أنه لا تخلو علة عن حكمة لكن في الجملة لقوله «فإن قطع بانتفائها في صورة» إلى آخره. وحيثذا فيجمع بين ذلك وما هنا بأن المراد بما هنا أنه لا يشترط مناسبة بحسب الظاهر فلا ينافي ما تقدم. ثم رأيت شيخ الإسلام قال في قوله «ولا يشترط» إلى آخره: الخلاف فيه بالنظر إلى الظاهر وإلا فالمناسبة معتبرة في نفس الأمر قطعاً للاتفاق على امتناع خلو الأحكام من الحكمة إما تفضلاً أو وجوباً على الخلاف الكلامي. نبه عليه الزركشي وغيره انتهى. فليتأمل ما أفاده كلامه من استلزام امتناع خلو الأحكام من الحكمة لكون العلة مناسبة للحكم. ثم رأيت في العضد ما يخالف هذا الجمع الذي أبديناه وما قاله شيخ الإسلام عن الزركشي فإنه قال: قد اختلف في مناسبة الوصف الموميء إليه في كون علل الإيماء صحيحة على مذاهب وذكرها ثم قال وهذا إنما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها، وأما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا تجب في الإمارة المجردة انتهى. فقوله «ولا تجب في الإمارة المجردة» ظاهر في أن المناسبة في نفس الأمر غير لازمة في الإمارة المجردة وهذا ينافي ذلك الجمع إلا أن يخالفه المصنف ومن وافقه في ذلك فيشترطون المناسبة بحسب الواقع وإن كانت بمعنى الإمارة أو يكون ما قالوه مبنياً على أنها بمعنى الباعث فليتأمل قوله: (والأصل عدم ما سواها) قال شيخنا الشهاب: هذا من جملة المقول والظاهر أن الواو بمعنى «أو» انتهى. وأقول: هو حسن ولكن ظاهر كلام الشارح خلافه حيث علل بالعدالة بعد ذكر المعطوف مع أن التعليل بها إنما يناسب المعطوف عليه، ثم رأيت شيخ الإسلام سبق شيخنا إلى ما ذكره وأطال فيه.

قوله: (لعدالته) قضيته أن غير العدل لا يكفي قوله ما ذكر وله اتجاه لأن غير العدل لا

بذلك منع الحصر (والمجتهدة) أي الناظر لنفسه (يرجع) في حصر الأوصاف (إلى ظنه) فيأخذ به ولا يكابر نفسه (فإن كان الحصر والإبطال) أي كل منهما (قطعيًا فقطعي) أي فهذا المسلك قطعي (وإلا) بأن كان كل منهما ظنيًا أو أحدهما قطعيًا والآخر ظنيًا (فظني وهي) أي الظني (حجة للناظر) لنفسه (والمناظر) غيره (عند الأكثر) لوجوب العمل بالظن وقيل ليس بحجة مطلقاً لجواز بطلان الباقي (وثالثها) حجة لهما (إن أجمع على تعليل ذلك الحكم) في الأصل (وعليه إمام الحرمين) حذراً من أداء بطلان الباقي إلى خطأ المجمعين (ورابعها) حجة (للمناظر) لنفسه (دون المناظر) غيره لأن ظنه لا يقوم حجة على خصمه (فإن أبدى المعارض) على حصر المستدل الظني (وصفاً زائداً) على أوصافه (لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل) لأن بطلان الحصر بإبدائه كافٍ في الاعتراض فعلى المستدل دفعه بإبطال التعليل به (ولا ينقطع المستدل) بإبدائه (حتى يعجز عن إبطاله) فإن غاية إبدائه منع لمقدمة من الدليل والمستدل لا ينقطع بالمتع ولكن يلزمه دفعه لئتم دليله فليزمه إبطال الوصف المبدئي عن أن يكون علة فإن عجز عن إبطاله انقطع (وقد يتفقان) أي المتناظران (على إبطال ما عدا وصفين) من أوصاف الأصل ويختلفان في أيهما العلة (فيكفي المستدل الترديد بينهما) من غير احتياج إلى ضم ما عداهما إليهما في الترديد لاتفاقهما على إبطاله فيقول العلة إما هذا أو ذاك لا جائزة أن يكون ذاك لكذا فتعين أن يكون هذا (ومن طرق الإبطال) لعملية الوصف (بيان أن الوصف طرد) أي من جنس ما علم من الشارح إلغائه (ولو في ذلك الحكم) كما يكون في جميع الأحكام (كالدكورة والأنوثة في العتق) لأنهما لم يعتبرا فيه فلا يعلل بهما شيء من أحكامه، وإن اعتبرنا في الشهادة والقضاء والإرث وولاية النكاح والطرء في جميع الأحكام كالطول والقصر فإنهما لم

يقبل قوله شرعاً وقد يطرق ذلك أنهم قبلوا أخبار غير العدل عن فعل نفسه في مسائل والبحث عن فعل نفسه. وقد يجاب بأنه لو سلم أن البحث من فعل النفس الذي يقبل الإخبار عنه فعدم الوجود المخبر عنه أيضاً ليس منها. وهل المراد عدل الرواية أو الشهادة فيه نظر، ولعل الأوجه الأول بل ينبغي القطع به لأن هذا إخبار محض قوله: (لوجوب العمل بالظن) أقول: لقائل أن يقول إن وجوب العمل بالظن إنما هو في حق الظان ومقلديه دون غيره كما سيأتي في توجيه الرابع، فكيف يكون حجة على المناظر وهو من حيث المناظرة لا يلزمه تقليد ذلك الظان؟ ويجاب بأن هذا ليس من باب التقليد بل هو من قبيل إقامة الدليل على الغير وإن لم يفد إلا مجرد الظن لوجوب العمل بالدليل الظني فيتوجه عليه ما لم يدفعه بطريقه قوله: (ولكن يرجح سيره بموافقة التعدينية) عبارة السعد في الحواشي: ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سيره على الحاصل من سير المعارض وستجيء وجوه الترجيح في بابيه. وما لم يذكر ثمة ترجيح وصف المستدل بكونه موافقاً لتعدية الحكم أو كون وصف المعارض موافقاً لعدم التعدينية لأن التعدينية أولى لعموم حكمها وكثرة فائدتها وسيجيء في باب الترجيح الأكثر تعدياً على الأقل انتهى.

يعتبراً في القصاص ولا الكفارة ولا الإرث ولا العتق ولا غيرها فلا يعلل بهما حكم أصلاً (ومنها) أي من طرق الإبطال (إن لا تظهر مناسبة) الوصف (المحلوف) عن الاعتبار للحكم بعد البحث عنها لانتفاء مثبت العلية بخلافه في الإيماء (ويكفي) في عدم ظهور مناسبه (قول المستدل بحث فلم أجد) فيه (موهم مناسبة) أي ما يوقع في الوهم أي الذهن مناسبة لعدالته مع أهلية النظر (فإن ادعى المعترض إن) الوصف (المستبقي كذلك) أي لم تظهر مناسبه (فليس للمستدل بيان مناسبه لأنه انتقال) من طريق السبر إلى طريق المناسبة والانتقال يؤدي إلى الانتشار المحذور (ولكن يرجع سيره) على سبر المعترض النافي لعلية المستبقي كغيره (بموافقة التعدية) حيث يكون المستبقي متعدياً فإن تعدية الحكم محله أفيد من قصوره عليه (الخامس) من مسالك العلة (المناسبة والإخالة) سميت مناسبة الوصف بالإخالة لأن بها يخال أي يظن أن الوصف علة

قوله: (الخامس المناسبة والإخالة) أقول: لا يخفى أن هذا الصنيع صريح في أن المسلك نفس المناسبة لا استخراجها وهذا وجه جداً لأن المسلك دليل العلية وشأن الدليل كما هو جلي يكون ثابتاً في نفسه مع قطع النظر عن نظر المستدل فيه سابق الوجود عليه، ولهذا استشكل تعريف القياس بالإلحاق كما تقدم بسطه ونفس المناسبة كذلك بخلاف الاستخراج المتوقف على نظر المستدل المتأخر الوجود إليه، بل المناسب له الاستدلال لأن حاصله طلب الدليل على العلية وهو المناسبة، ولعل هذا هو وجه أو من وجه الأعدية في قول الشارح الآتي «وما صنعه المصنف أعدد». لا يقال: جعل نفس الاستخراج هو المسلك قد ارتكب المصنف نظيره في السبر والتقسيم لأنه فسره بالحصص والإبطال المتقدمين وهما فعلاً للمجتهد كما أن الاستخراج فعل له، فكونه فعلاً لا يمنع من كونه دليلاً لأننا نقول: هذا لا يرد علينا لأننا لم ندع البطلان بل مجرد الأعدية وهي حاصلة كما تبين فليتأمل. وبهذا يسقط ما زعمه شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب كما سيأتي من أن ما صنعه ابن الحاجب أعدد لأن المناسبة بالمعنى اللغوي ليست من المسالك الاصطلاحية بل هو زعم لا وجه له، وليت شعري أي مانع من كونها منها مع دلالتها على العلية وكونها على ما هو شأن الدليل كما تقرر، ومجرد كونها بالمعنى اللغوي لا ينافي ذلك على أن المعنى اللغوي مطلق الموافقة والملاءمة والمراد هنا موافقة وملاءمة مخصوصة وهي موافقة وملاءمة الوصف للحكم فهي فرد من أفراد المعنى اللغوي نقل إليه ذلك الاسم وخص به اصطلاحاً كما في غيره من المنقولات الاصطلاحية. ثم رأيت عبارة شيخ الإسلام مصرحة بذلك حيث قال ما نصه: وهو أي المعنى الاصطلاحية ملاءمة الوصف المعين للحكم انتهى. فلتأمل ذلك لتعلم أنهما في هذا الزعم عكساً الصواب من غير سند صحيح. فإن قلت: كون المسلك نفس المناسبة ينافيه قول الشارح وباعتبار المناسبة في هذا أي المسلك يتفصل أي هذا المسلك عن الترتيب من الإيماء. وقوله «ثم السلامة عن القوادح» إلى قوله «ولا فكل مسلك لا يتم بدونها» لدالتهما على أن المسلك هو تخريج المناط إذ المناسبة والسلامة عن القوادح إنما اعتبر في تعريف تخريج المناط دون نفس المناسبة.

(ويسمى استخراجها) بأن يستخرج الوصف المناسب (تخريج المناط) لأنه إبداء ما نيظ به الحكم

قلت: لا نسلم المنافاة لأنه يصح إطلاق المسلك على كل منهما وذلك لأن المراد بالمسلك ما يثبت العلية ويصح نسبة الإثبات لكل منهما لأن المناسبة دليل والتخريج إقامة الدليل وكل من الدليل وإقامته يصح إن ينسب إليه ثبوت المطلوب إذ الدليل يثبت المطلوب بواسطة النظر وإقامة الدليل الذي هو النظر فيه يثبت المطلوب فهما كالشيء الواحد فيصح إطلاق المسلك على كل منهما، وحيثه هذه زيادة فائدة أفادها كلام المصنف. وأيضاً فيجوز أن يريد بجعل المناسبة مسلكاً كونها كذلك باعتبار استخراجها ويكون قوله «ويسمى استخراجها إلى آخره» إشارة إلى اعتبار استخراجها في كونها مسلكاً فيؤول الأمر إلى أن المسلك الاستخراج ومع ذلك فالأقعية الآتية بحالها ولم يلزم إطلاق الاستخراج والتعيين على نفس المناسبة كما هو ظاهر على أننا أن لا نسلم الدلالة في واحد من القولين المذكورين. أما في الأول فلأن ذلك مبني على أن المعنى وباعتبار المناسبة في هذا المسلك ينفصل هذا المسلك والإشارة إلى تخريج المناط فقد جعله هو المسلك وهو ممنوع، بل يجوز أن المعنى في هذا أي تخريج المناط بدون اعتبار كونه مسلكاً، ولو سلم أن المعنى في هذا المسلك كانت الإشارة إلى المناسبة لأن محلها الذي هو الوصف المناسب لما تعلق به الحكم احتيج إلى الفرق بين ذلك وقسم الترتيب من الإيماء. وأما في الثاني فلأنه مبني على أن قوله «وإلا فكل مسلك لا يتم بدونها» يقتضي أن المسمى في قوله «كأنها قيد في التسمية إلى آخره» الذي هو تخريج المناط هو المسلك وهو ممنوع بل المسمى الذي هو تخريج المناط وإن لم يكن هو المسلك يشكل تخصيصه باعتباره ذلك فيه مع توقف جميع المسالك عليه لتعلقه بهذا المسلك وكونه تبييناً له، فاعتبار ذلك فيه اعتبار له في نفس المسلك فاحتاج إلى الجواب عن ذلك بما ذكره، وبهذا كله يعلم اندفاع قول شيخنا الشهاب في قوله «ويسمى استخراجها إلى آخره» ما نصه: هذه العبارة تقتضي أن المناسبة السابقة المستخرجة هي بالمعنى اللغوي وذلك ينافي كونها من مسالك العلة إذ الذي من المسالك هي المناسبة بمعنى تعيين العلة بإبداء مناسبة بين المعين والحكم إلى آخره. ومن هنا تعلم أن ما سلكه ابن الحاجب من تعريف المناسبة بالتعيين المذكور أقعد. غاية الأمر أن المناسبة في كلامه المعرفة أراد بها معنى اصطلاحياً وهو التعيين المذكور انتهى. وفي قوله «ينفصل» ما نصه: أي هذا المسلك انتهى. وفي قوله «وإلا فكل مسلك إلى آخره» ما نصه: اقتضت هذه العبارة أن استخراج المناسبة المسمى بتعين المناط هو المسلك وهو يخالف ما تقدم صدر البحث من قولها الخامس من مسالك العلة المناسبة والإخالة انتهى فتأمل.

قوله: (لأنه إبداء ما نيظ به الحكم) قال شيخنا العلامة: أي لأن استخراج المناسبة إبداء ما نيظ به الحكم وفيه شيء لأن إبداء ما نيظ به الحكم هو إبداء المناسبة المتحقق به استخراج المناسبة كما أفاده قوله «بأن يستخرج» انتهى. وأقول: في جواب هذا الشيء أما أولاً فهو أنه مبني على ضبط لفظ إبداء بلفظ المصدر وهو غير لازم بل يجوز ضبطه بلفظ الفعل الماضي المسند إلى ضمير

(وهو) أي تخريج المناط (تعيين العلة بإبداء مناسبة) بين المعين والحكم (مع اقتران) بينهما (والسلامة) للمعين (عن القوادح) في العلية (كالإسكار) في حديث مسلم «كل مسكر حرام»^(١) فهو لإزالته العقل المطلوب حفظه مناسب للحرمة وقد اقترن بها وسلم من القوادح، وباعتبار المناسبة في هذا ينفصل عن الترتيب من الإيماء ثم السلامة عن القوادح كأنها قيد في التسمية

الاستخراج على الإسناد المجازي أي لأن استخراج المناسبة أبدي أي أظهر ما نيظ به الحكم لأنه لما كان طريق حصولها وتحققه إخراج المناسب كان متضمناً له ومستلزماً له فكان مبدئياً ومظهراً له، ولو سلم كان قوله «لأنه إبداء» على حذف المضاف كأن يجعل التقدير لأنه ملزوم أو ملزم إبداء ما نيظ به الحكم أو على المبالغة والمعنى لأنه يتضمن الإبداء لكنه لشدة اقتضائه له كأنه نفس الإبداء، وحذف المضاف وسلوك طريق المبالغة أمر معهود شائع ذائع وارد في أفصح الفصيح لا محذور فيه بوجه. وأما ثانياً فهو أن ضمير «لأنه» ليس للاستخراج كما هو مبني اعتراض الشيخ بل يجوز أن يكون لتخريج المناط، غاية الأمر أنه يلزم حذف مقدمة من الدليل لظهورها والمعنى لأن تخريج المناط أي معناه إبداء ما نيظ به الحكم وإبداء ما نيظ به الحكم لازم لذلك الاستخراج فسمى ذلك الاستخراج تخريج المناط تسمية باسم لازمه، ثم رأيت كلام الكمال ظاهراً في هذا الثاني قوله: (كالإسكار) قال شيخنا العلامة: مثال للمعين لا لتخريج المناط. وأقول: هذا المثال في المتن والمعين ليس في المتن فالوجه أنه مثال للعلة في قوله «تعيين العلة أو لتعيين العلة مع حذف المضاف» أي كتعيين الإسكار.

قوله: (وباعتبار المناسبة في هذا ينفصل عن الترتيب من الإيماء) أقول: لباحث أن يبحث فيه من وجهين: الأول أن انفصال هذا سواء كان المشار إليه المناسبة أو التخريج عما ذكر متحقق بدون ذلك الاعتبار ضرورة تغيرهما مفهوماً وما صدقا كما لا يخفى بأدنى تأمل. والثاني أن قضية الانفصال بما ذكر أن يكون الترتيب أعم وأن يكون هذا قسماً من ذلك وعلى هذا لا يظهر الانفصال واختلاف مسلكهما كما لا يخفى إلا أن يجاب عن الأول بأن اختلافهما مفهوماً وما صدقاً لا يمنع اشتراكهما في ارتباط الحكم بالوصف في كل منهما فاحتيج من هذه الجهة إلى التمييز بينهما، وعن الثاني بأن المراد الانفصال والتمييز في الجملة فليأمل قوله: (كأنها قيد في التسمية) قال شيخنا العلامة: أي تسمية التعيين المذكور بتخريج المناط لا قيد ماهيته المسماة به انتهى. وأقول: في قوله «لا قيد ماهيته المسماة به» نظر ظاهر لأنه إذا اعتبر في التسمية اصطلاحاً كان معتبراً في المسمى اصطلاحاً إذ لا معنى لاعتبار الشيء في الماهية الاصطلاحية إلا اعتباره فيما وضع له ذلك اللفظ اصطلاحاً. والوجه أن يقول بدله أي لا للاعتداد به فإنه الأوفق بقول الشارح وإلا فكل مسلك إلى آخره أي فلا معنى لتخصيص هذا المسلك بذلك التقييد. واعلم أنه بهذا التوجيه الذي ذكره الشارح يسقط قول الكوراني أنه شرط اعتبار سلامته

بحسب الواقع وإلا فكل منسك لا يتم بدونها وهي الاقتران مزيدان على ابن الحاجب في الحد لكنه حد به المناسبة وسماها تخريج المناط وما صنعه المصنف أقعد (ويتحقق الاستقلال) أي استقلال الوصف المناسب في العلية (بعدم ما سواه بالسبر).

عن القوادح ولا وجه لهذا الكلام إذ جميع العلل كذلك مشروطة بالسلامة عن القوادح انتهى. وذلك لأنه بأن بهذا التوجيه وجه هذا الكلام قوله: (وإلا فكل مسك لا يتم بدونها) قال شيخنا العلامة: يفهم منه أن تخريج المناط مسك وعند المصنف المسك هو المناسبة لا تخريج المناط انتهى. وأقول: قد تقدم ما يؤخذ منه جواب ذلك قوله: (مزيدان على ابن الحاجب في الحد) قال شيخنا العلامة: لو قال «مزيدان على حد ابن الحاجب» كان أخصر وأظهر انتهى. وأقول: يعارض الأخصرية والأظهرية أن فيما سلكه الشارح والعدول عما قاله الشيخ سلوك طريق الإجمال والتفصيل وهو أوقع في النفس والسلامة من عود الضمير للمضاف إليه لو عبر بما قاله الشيخ وقال لكنه حد به إلى آخره ويقل التكرار لو قال لكن ابن الحاجب حد به إلى آخره. قوله: (لكنه حد به المناسبة الخ) قال شيخنا العلامة: عبارته المناسبة والإخالة ويسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره انتهى. فقوله هنا «حد به المناسبة» مبني على أن قول ابن الحاجب هو راجع إلى «المناسبة» لا إلى «تخريج المناط» انتهى. وأقول: عبارة ابن الحاجب الرابع المناسبة والإخالة إلى آخر ما نقله الشيخ، ولا يخفى أن المفهوم من مثل هذه العبارة رجوع الضمير الذي هو ضمير المعرف إلى المقصود بالذات الذي هو الأول، وأن قول العضد في شرح هذا الكلام ما نصه: المسك الرابع للعلية المناسبة ويسمى الإخالة لأنه بالنظر إليه يخال أنه علة أي يظن ويسمى تخريج المناط لأنه إبداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الأصل إلى آخره. لا يفهم منه إلا أن المراد حاصل المسك الرابع الذي هو المناسبة كما لا يخفاء به لعامل. فما ذكره الشارح لا غبار عليه خلافاً لما عرض به الشيخ من احتمال أن لا يكون ابن الحاجب قد حد به المناسبة لاحتمال أن يكون ضمير «هو» راجعاً لتخريج المناط على أنه لو فرض رجوعه له كان ذلك الحد حداً للمناسبة في المعنى لأن قوله «ويسمى تخريج المناط» صريح في أن المناسبة وتخرج المناط بمعنى واحد فما كان حداً لأحدهما كان حداً للآخر فتأمل.

قوله: (وما صنعه المصنف أقعد) قال شيخنا العلامة: يعني لأن المناسبة والإخالة هما معنيان قائمان بالوصف المناسب وهو الملاءمة والموافقة فلا يناسبها التسمية بتخريج المناط ولا التعريف بتعيين إذ التخريج والتعيين فعالان للمستدل، وقد يدفع ذلك بأن المناسبة بالمعنى المذكور ليست من المسالك الاصطلاحية فلا يصح عدداً منها والاصطلاحية هو التعيين المذكور فلا بعد في التسمية والتعريف بما ذكر انتهى. وتبعه شيخنا الشهاب في ذلك وزاد فقال: وقوله «وما صنعه المصنف أقعد» قد علمت أنه إذا حملت المناسبة على المعنى الاصطلاحية كان ما صنعه ابن الحاجب أولى وحملها عليه متعين إذ لا يصح جعلها من المسالك إلا بإدارة ذلك. والحاصل أن

لا يقول المستدل بَحْتِ فلم أجد غيره والأصل عدمه كما تقدم في السبر لأن المقصود هنا الإثبات وهناك النفي (والمناسب) المأخوذ من المناسبة المتقدمة (الملائم لافعال

ابن الحاجب إنما حد المناسبة الاصطلاحية لا المناسبة المبدأة التي هي اللغوية وكان الشارح فهم أن المحدودة هي اللغوية انتهى. وأقول: كل ذلك مندفع كل علم مما بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه، وبيان ذلك أن المسلك هو الدليل على العلية والمناسبة بمعنى موافقة الوصف للحكم وملاءمته له كذلك لأنها تدل على علية للحكم وشأن الدليل وحقه اتصافه بكونه دليلاً وثبوت دلالة له في نفس الأمر من غير اعتبار نظر المستدل فيه وقيل وجوده نظره فيه كما لا يخفى والمناسبة بهذا المعنى كذلك، فكونها هي المسلك إن لم يتعين أو يترجح فلا أقل من أن يصح، ولعمر الله إن ذلك في غاية الظهور بأدنى تأمل. فقولهما «أنه لا يصح جعلها من المسالك» باطل بلا شبهة بل جعلها من المسالك صحيح قطعاً إن لم يكن متعيناً أو أولى ولأن المناسبة بين المعاني اللغوية والمعاني الاصطلاحية مرعية وهي على ما ذكره المصنف أتم وأقوى إذ لمعنى الاصطلاحى عليه الذي هو الملاءمة المخصوصة فرد من أفراد المعنى اللغوي وهو مطلق الملاءمة فقد نقل اسم الشيء إلى فرد بخلاف المعنى الاصطلاحى على ما ذكره ابن الحاجب الذي هو التعيين المذكور ليس من أفراد المعنى اللغوي وإن كان متضمناً له، ولأن التصرف على ما ذكره المصنف بقدر الحاجة إذ المناسبة الخاصة تكفي في الإثبات فالافتقار في النقل إليها أسهل بخلافه على ما ذكره ابن الحاجب ففيه زيادة على الحاجة على أننا بينا أنه يجوز أن يؤول كلام المصنف إلى جعل المسلك الاستخراج والتعيين. وأما قول شيخنا الشهاب «وكان الشارح فهم إلى آخره» فليس في محله بل لا حاجة به في مقصوده إلى هذا الفهم، وأما وجه الأبعدية التي أرادها فما تقدم بيانه في كلام شيخنا العلامة مع ما أجاب به عنه مما أشرنا إلى جوابه.

قوله: (لا يقول المستدل بحث فلم أجد غيره) قال شيخنا الشهاب: قضيته كما ترى أن هذا القول المنفي قسيم للسبر وأنه كافٍ هناك عن السبر والذي مرّ في مبحث السبر أنه كافٍ في حصر الأوصاف التي يذكرها المستدل لا مطلقاً فتأملته انتهى. وأقول: إما أن قضيته أن هذا القول ليس سبراً فظاهر إذ لا يصدق عليه ضابطه السابق، وإما أن قضيته أنه كافٍ عن السبر إلى آخر ما ذكره فغير وارد لأن قوله «كما تقدم في السبر» لا يقتضي أنه كافٍ مطلقاً كما هو ظاهر بأدنى تأمل فليتأمل قوله: (والمناسب المأخوذ من المناسبة) قال شيخنا الشهاب: قضية هذا الأخذ أنها في الترجمة السابقة بالمعنى اللغوي يمنع كونها من المسالك انتهى. وأقول: فيه أمران: الأول أنه قد تبين آنفاً لا مزيد عليه للعاقل المتأمل بطلان قوله وذلك يمنع كونها من المسالك وأنه إن لم يتعين كونها من المسالك أو يترجح فلا أقل من صحة ذلك، ولا يخفى أن ذلك المعنى اللغوي معنى اصطلاحى ولس بلغوي على الإطلاق، لأن اللغوي مطلق الملاءمة والمراد في هذا المقام الملاءمة الخاصة التي هي من أفراد اللغوي وقد وضعوا له في الاصطلاحى بخصوصه لفظ

العقلاء عادة) كما يقال هكّة اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة بمعنى أن جمعها معها في سلك

المناسبة. والثاني أن هذا الكلام منه يدل على أن المراد بالمناسب هنا المعنى اللغوي وينافيه حكاية القول الرابع إذ لا يسع أحداً دعوى أن المناسب لغة وصف ظاهر منضبط إلى آخره، بل والقول الثاني بالنظر لما نقله الشارح عن المحصول، بل وقول أبي زيد ألا ترى إلى قول الشارح «من حيث التعليل به» وقول الدر الفريد في تفسير قول أبي زيد أي لو عرض على العقول السليمة أن هذا الحكم لأجل هذا الوصف تلقته بالقبول انتهى. بل والأول بدليل قول الشارح «وهذا مع الأول متقاربان» لدلالته على أن الأول معنى اصطلاحى كهذا. وقول الإسنوي ما نصه: والمناسب في اللغة الملائم واختلفوا في معناه الشرعي ثم حكى تلك الأقوال المذكورة في المتن قوله: (الملائم لأفعال العقلاء عادة وقيل ما يجلب إلى آخره) نظر فيهما الإسنوي بأنهم نصوا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع أن هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق عليه أنه فعل ملائم لأفعال العقلاء عادة، ولا أنه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر بل الجالب أو الدافع إنما هو المشروعية انتهى. ويجاب بأن المراد أنه ملائم لأفعال العقلاء من حيث ترتب الحكم عليه وجالب أو دافع من تلك الحيثية فليتأمل.

قوله: (كما يقال هذه اللؤلؤة الخ) قال شيخنا العلامة: يعني يصح إثبات المناسبة بين شيئين لأن جمعها وضمهما مناسب أي موافق لفعل العقلاء في ضم الأشياء المتشابهة. والحاصل يصح أن يقال الشيطان متناسبان لأن جمعها مناسب لفعل العقلاء، وعليه فالصواب في تعريف المناسب أن يقال المناسب الملائم ضمه للحكم لأفعال العقلاء لأن فعل العقلاء إنما يلائمه الضم لا المضموم الذي هو الوصف، وكذلك قول الشارح «فمناسبة الوصف الخ» صوابه أن يقول: فمناسبة الوصف للحكم بمعنى أن جمعه معه موافق لعادة العقلاء الخ. هذا وإن موافقة الضم للمضم ليس هو معنى مناسبة المضمومين بل ناشئة عنها كما يشهد به التأمل الصادق بالذوق السليم انتهى. وأقول: أما قوله «فالصواب الخ» فجوابه أن قول المصنف «أي كغيره فإنه ناقل هذه العبارة عن غيره المناسب الملائم الخ» فيه مسامحة والمراد الملائم من حيث ضمه الحكم أو من حيث ترتب الحكم عليها بقربنة المقام وإليه أشار الشارح بقوله «بمعنى أن جمعها معها الخ». والمسامحات في التعاريف في مثل هذه الفنون ولا سيما عند قرائن المقامات أمر لا ينكر وجادة لا تحذر، فالتصويب في مثل هذه مما لا محل له وكان الأصوب بيان مراد الأئمة من هذه العبارة وتوجيهها كما هو دأب العلماء في أمثال ذلك والإعراض عن هذه المبالغات التي لا محل لها، ولا سيما وقد أشار الشارح إلى المراد منها كما ذكرنا. وأما قوله «وكذا قول الشارح الخ» فجوابه منع هذا التصويب إذ لا خلل في عبارة الشارح ولا نقص فيها بل هي مفيدة للمقصود من أن المناسبة موافقة الضم للمضم لأن قوله «المرتب عليه» إشارة إلى الضم إذ لا معنى لضم الحكم إلى الوصف إلا ترتبه عليه. وقوله «موافقة» أي من حيث هذا الضم وباعتباره فتقدير عبارته هكذا

موافق لعادة العقلاء في فعل مثله فمناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقة لعادة العقلاء في ضمهم الشيء إلى ما يلائمه (وقيل) هو (ما يجلب) للإنسان (ثقماً أو يدفع) عنه (ضرراً) قال في المحصول: وهذا قول من يعلل أحكام الله تعالى بالمصالح والأول قول من يباه والتفع اللذة والضرر والألم (وقال أبو زيد) الدبوسي من الحنفية (هو ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول) من حيث التعليل به وهذا مع الأول متقاربان وقول الخصم فيما هو

فمناسبة الوصف للحكم المضموم إليه موافقة أي في هذا الضم لعادة العقلاء الخ. وبما يصرح بأن المراد موافقة في الضم بيان الموافق فيه بقوله «في ضم الشيء إلى ملائمه» ولا يخفى أن ملخص هذا التقدير فمناسبة الوصف للحكم المضموم إليه موافقته من حيث هذا الضم لعادة العقلاء في ضم الشيء إلى ما يلائمه.

وحاصله فمناسبة الوصف للحكم المضموم إليه هي موافقة ضمه إليه لعادة العقلاء في ضم الشيء إلى ما يلائمه، ولعمري إنه لا إشكال في إفادة العبارة هذا المعنى ولا سيما مع قرينة المفرع عليه وذلك لأنه صرح بضم الحكم إلى الوصف بقوله «المرتب عليه كما تقرر». وغاية الأمر أنه ترك التصريح بتقيد الموافقة بكونها في الضم لأن سابقه الذي هو المفرع عليه ولا حقه الذي هو بيان الموافق عليه مصرح بإدارته فلا وجه لهذا التصويب وإن اغتر به شيخنا الشهاب فقال ما قال. وأما قوله هذا «وأن موافقة الضم للضم الخ» أي الذي هو حاصل ما ذكره الشارح تبعاً لهم في قوله «كما يقال الخ» فإن قوله «بمعنى إن جمعها الخ» حاصله أن المناسبة موافقة الجمع للجمع وكذا قوله «فمناسبة الوصف الخ» كما بيناه فجوابه أنه إن أراد به التنبية على هذه الفائدة وأنه ينبغي أن يكون ذلك مرادهم فلا بأس به، وإن أراد به الاعتراض ففساده واضح لأن غاية ما يلزم من تفسير المناسبة بالموافقة تفسيرها بلازمها فيكون تعريفها بها من قبيل الرسوم دون الحدود ولا يتخيل عاقل أن في سلوك التعريف الرسمي محذوراً على أنه يمكن أن يكون تفسيرها بالموافقة على حذف المضاف أي أنها منشأ الموافقة أو اصطلاحياً لهم ولا مشاحة في الاصطلاح. واعلم أن تفسير المناسب بما ذكره المصنف الذي أخذ منه الشارح تفسير المناسبة بما ذكره هو تفسير الأئمة بعينه ولهذا حافظ المصنف والشارح على حكايته بحاله.

قوله: (وهذا مع الأول متقاربان) فيه أمران: الأول أنه يمكن أن يوجه التقارب باتحادهما ذاتاً واختلافهما مفهوماً لأنه اعتبر في كل منهما ما لم يعتبر في الأخير. والثاني أن اقتصاره على تقارب هذين لعله لظهوره وإلا فقد بدأ العضد بالرابع وثنى بقول أبي زيد ثم قال عقبه: وهو قريب من الأول. قال السعد: لأن تلقي العقول بالقبول في قوة حصول ما يصلح مقصوداً للعقلاء من ترتيب الحكم عليه إلا أنه لم يصرح بالظهور والانضباط انتهى. وقضية ذلك ثبوت التقارب بين الأول والرابع أيضاً ثبت بذلك التقارب بين ما عدا الثاني،

كذلك لا يتلقاه عقلي بالقبول غير قادح (وقيل هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من

ولا يخفى إمكان رد الثاني إليها أيضاً لأن ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً أي بالجعل عادة ملائم لأفعال العقلاء عادة وتلقاه العقول بالقبول، ويحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً الخ. ولا يرد أن هذا قول من يعلل أحكام الله تعالى بالمصالح كما نقله الشارح عن المحصول لأن ذلك غير لازم فقد قال السيد الجرجاني: إذا ترتب على فعل أثر فمن حيث إنه ثمرته يسمى فائدة من حيث إنه طرف للفعل يسمى غاية. ثم إن كان سبباً لإقدام الفاعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضاً، وإن لم يكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد، فذهبت الأشاعرة والحكماء إلى أنها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق لا غرضاً وعلّة لفعله لوجهين وبينهما انتهى. وحيثئذ يجوز أن يقال في ترتب حصول النفع أو دفع الضرر على ربط الحكم بعلته ما قاله الأشاعرة في تلك الحكم والمصالح المترتبة على أفعال الله تعالى من غير لزوم محذور على ذلك واللّه أعلم. وعلى هذا فيجوز أن لا يكون المصنف قصد تضعيف ما عدا القول الأول وإن عبر في الثاني والرابع بـ«قيل» بل أراد مجرد حكاية عباراتهم في المناسب مع رجوع المراد منها لشيء واحد ويؤيد ذلك ذكره ما يترتب على الرابع مما لا يخالف فيه بقوله «وقد يحصل المقصود الخ» فتأمل واللّه أعلم.

قوله: (وقول الخصم فيما هو كذلك لا يتلقاه عقلي بالقبول غير قادح) أقول: هذا تبع فيه الشارح غيره ووجهه ظاهر وإن كان خلاف ما مشي عليه المصنف كالعضد وغيره وذلك لأن ما كان بحيث لو عرض على العقول تلقته بالقبول إن لم يكن من الضروريات كان في حكمها وقریباً منها، وإنكار الضروريات وما في حكمها غير قادح كما في معلوم ولهذا قال الأصفهاني في شرح المحصول وناهيك به من إمام ما نصه: والحق أنه يمكن إثباته على الجاهد وذلك بأن يبين معنى المناسبة على وجه ملخص مضبوط فإذا أبداه المعلن وأنكره الخصم كان معانداً ولا يلتفت إليه لجحده الأمور الجلية الواضحة انتهى. ويؤيده في الجملة ما تقدم في السير والتقسيم فيما إذا كان الحصر والإبطال ظنياً أنه حجة للمناظر أيضاً عند الأكثر مع أن فيه الاحتجاج بظنه على غيره، ولهذا قيل هناك إنه ليس حجة للمناظر لأن ظنه لا يقول حجة على غيره وإن أمكن الفرق بما في قول الشارح السابق لأن المقصود هنا الإثبات وهناك النفي. وأما الفرق بأن الخصم هناك يمكنه الدفع بإبداء وصف آخر فيعارضه أنه هنا يمكنه الدفع بإبداء مفسدة تلزم الحكم راجحة على مصلحته أو مساوية لها كما سيأتي. فقول الكوراني «والقول بأن ذلك من الخصم غير قادح» سهو لأن الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير هو السهو لأن الحجة ليس بمجرد وجدان المعلن بل بأمر ضروري أو في حكمه كما تقرر، ولأنهم إذا اكتفوا بظن المعلن في الحصر والإبطال وقام حجة على الغير فكذلك وجدانه على الوجه المذكور قوله: (وقيل هو وصف ظاهر الخ) نظر فيه الإسوي بأن المناسب قد يكون ظاهراً منضبطاً وقد لا يكون بدليل

ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصوداً للشارع) في شرعية ذلك الحكم (من حصول

صحة انقسامه إليهما حيث قالوا: إن كان ظاهراً منضبطاً اعتبر في نفسه، وإن كان خفياً أو غيره منضبطاً اعتبرت مظنته انتهى. ويجاب بأن التقييد بالظهور والانضباط باعتبار ما يصلح بنفسه للتعليل.

قوله: (وقيل هو وصف ظاهر الخ) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول كيف حكاه بـ«قيل» ثم فرع عليه قوله «وقد يحصل الخ» انتهى. وأقول: أما أولاً فلا منافاة بين حكايته بقيل والتفريع عليه والحاصل أنه حكى هذا القول بتفريعه فأبي منافاة في ذلك؟ فإن كان وجه توقف الشيخ أن حكايته بـ«قيل» تدل على تضعيفه والتفريع عليه يدل على خلافه فجوابه أن الحكاية بـ«قيل» قد لا تكون للتضعيف فيجوز أن يكون هنا لمجرد النقل عن الغير، ويستدل على ذلك بالتفريع عليه على أن التفريع على المحكي لا يلزم أن يكون لاختياره وإن كان الظاهر هنا اعتماده تلك التفاريع المستدعي ذلك المستبع ذلك لاعتماده ذلك المفرع عليه فليتأمل. والثاني أنه ينبغي أن ينظر هذا مع قوله السابق «ومن شروط الإلحاق بالعلة اشتغالها على حكمة تبث على الامتنال وتصلح شاهداً لإناطة الحكم» وتصريحه هناك أيضاً باشتراط لظهور الانضباط في الوصف الحقيقي واعتبار ذلك في غيره كما حررناه هناك فإنه يتحصل مما هناك أنه يعتبر في العلة كونها وصفاً ظاهراً منضبطاً مشتملاً من حيث ترتب الحكم عليه على حكمة تبث على الامتنال وتصلح شاهداً لإناطة الحكم. فإن كان هذا هو هذا القول المحكي هنا فلم جزم به ثم وحكاه هنا مع غيره بـ«قيل» وإن كان غيره احتاج إلى بيان ذلك؟ وقد يجاب باختيار الأول والجزم به ثم لاعتماده له كما يدل عليه أيضاً التفريع هنا، وإنما حكاه هنا لأجل استيفاء ما قيل في المناسب وإنما أخره لطول التفريع عليه لكن قضية ذلك أن المراد بالحكمة ثم هو المعبر عنه هنا بما يصلح كونه مقصوداً للشارع وقد يخالفه أن الشارح جعل الحكمة ثم في مثال القصاص هي حفظ النفوس وجعل المقصود فيه هنا الانزجار إلا أن يقال: إنه تفنن وإشارة إلى صحة كون كل منهما الحكمة أو المقصود ويؤيد ذلك تعبيره بالحكمة في قوله الآتي «المتنفي فيه المشقة التي هي حكمة الترخص» وسيأتي كلام آخر في هذا أعني أن الحكمة والمقصود متحدان أو متغايران. نعم قد ينافي اتحاد ما في المحلين أن قضية سياق ما هناك اعتبار ما ذكر في كل علة حيث أطلق اعتبارها في العلة، وقضية سياق ما هنا إن ذلك في معنى العلة وهو المناسب منها لا مطلقاً فإنه رتب هذا على مسلك المناسبة وقال في مسلك الإيماء ولا تشترط مناسبة المومي إليه. وقال الشارح في الكلام على المناسبة وباعتبار المناسبة في هذا ينفصل عن الترتيب من الإيماء فليتأمل.

قوله: (من ترتيب الحكم عليه) قال شيخنا العلامة: المراد بالحكم فيه وفي قوله في شرعية ذلك الحكم هو المحكوم به من حيث أنه محكوم به كي يطابق ذلك التمثيل فيما سيأتي للحكم المشروع بالبيع والقصاص ومعنى ترتب المحكوم به على الوصف إلى آخره، ووافقه شيخنا الشهاب فقال:

مصلحة أو دفع مفسدة فإن كان الوصف (خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمة) الذي هو

الظاهر أن المراد بالحكم المحكوم به بدليل قول الشارح الآتي «في شرعية ذلك الحكم» وقول المتن فيما سيأتي «كالبيع والقصاص الخ» انتهى. وأقول: فيه بحث لأن تأويل هذا ليطابق ذاك ليس بأولى من تأويل ذاك ليطابق هذا فيجوز أن يكون الحكم بمعناه الظاهر ويؤول قوله «كالبيع» على معنى كحل البيع وهكذا. وقول الشارح «في شرعية ذلك» لا يقتضي كون الحكم بمعنى المحكوم إذ إضافة الشرعية بمعنى الوضع ونحوه للحكم بمعناه الظاهر معقولة ولا ينافي ذلك نحو قوله الآتي «يحصل المقصود من شرعه» لصحة حمله من شرع حكمه فليتأمل قوله: (ما يصلح كونه مقصوداً للشارح الخ) فيه أمران الأول قال جمع منهم الأصفهانى شارح مختصر ابن الحاجب ومنهم الزركشي وتبعهم شيخ الإسلام: إنه احتراز عن الوصف المستبقي في السبر والمدار في الدوران وغيرهما من الأوصاف التي تصلح للعلية ولا يكون مقصوده بالمعنى المذكور. وعبرة شيخ الإسلام: ولا يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليها المعنى المذكور من حصول مصلحة أو دفع مفسدة وزاد: قوله «ولا يلزم من ذلك خلو هذه الأوصاف عن اشتغالها على حكمه» انتهى. وفيه بحثان: الأول أنه قد يشكل الاحتراز بأن ما ذكر من الوصف المستبقي في السبر والمدار في الدوران وغيرهما من الأوصاف قد يشمل على المناسبة، ويحصل من ترتيب الحكم عليه ما ذكر وإثبات عليه ذلك الوصف بطريق السبر أو الدوران أو غير ذلك لا ينافي كونه مناسباً في نفسه يحصل من ترتيب الحكم عليه ما ذكر.

غاية الأمر أن تلك المسالك لم يعتبر فيها المناسبة في دلالتها على العلية وذلك لا ينافي حصول المناسبة لتلك الأوصاف اللهم إلا أن يريدوا أن الأوصاف المثبت عليها بتلك المسالك بمجرد ثبوت علية بتلك المسالك لا يحصل من ترتيب الحكم عليها ما ذكر. فلو اشتملت على مناسبة لكان حصول ما ذكر من ترتيب الحكم عليها باعتبار مسلك المناسبة لا تلك المسالك الأخر، ولم يزد السعد على قوله «ويقوله أي واحترز بقوله عقلاً عن الشبه» انتهى. وثانيهما أن السعد قال ما نصه: وفسر - يعني العضد - المقصود بما يكون مقصوداً للعقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لثلا يتوهم أن المراد به ما يكون مقصوداً من شرعية الحكم فيلزم الدور لأن ذلك إنما يعرف بكونه مناسباً، فلو عرف كونه مناسباً بذلك كان دوراً انتهى. وقد عبر المصنف والشارح بهذا الذي يتوهم المستلزم للدور اللهم إلا أن يمنعنا أن ذلك إنما يعرف بكونه مناسباً فليتأمل. والثاني أن قول شيخ الإسلام «ولا يحصل عقلاً» إلى آخر ما زاده عليه تصريح بأن حصول المصلحة ودفع المفسدة ليس واحداً منهما لازماً عقلاً لترتب الحكم على الوصف بل قد ينتفي مع الاشتغال على الحكمة، وحينئذ يشكل على ما ذكره من أن كلاً من القول الثاني والثالث والرابع عند التحقيق إيضاح للأول وذلك لأن ملازمة أفعال العقلاء تحصل قطعاً مع حصول مجرد الحكمة كما لا يخفى.

قوله: (فإن كان خفياً اخل) هذا محترز التقييد بالظهور والانضباط ولما كان مجرد التقييد لا

ظاهر منضبط (وهو مظنة) لهُ فيكون هو العلة كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخص في الأصل لكنها لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان نيط الترخص بمظنتها (وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقيناً وظناً كالبيع) يحصل المقصود من شرعه وهو الملك يقيناً (والقصاص) يحصل المقصود من شرعه وهو الانزجاز عن القتل ظناً فإن الممتنعين عنه أكثر من المقدمين عليه (وقد يكون) حصول المقصود من شرع الحكم (متملاً) كاحتمال انتفائه (سواء كحد الحمر) فإن حصول المقصود من شرعه وهو الانزجاز عن شربها وانتفاء متساويان بتساوي الممتنعين عن شربها والمقدمين عليه فيما يظهر (أو) يكون (نفيه) أي انتفاء المقصود من نفي الشيء بالبناء للفاعل أي انتفى (ارجع) من حصوله

يفهم منه اعتبار ملازم الخفي وغير المنضبط صرح به وإن لم يكن من عاداته بيان الاحتراز فتأمله قوله: (اعتبر ملازمه) قال العضد: فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه، سواء كانت الملازمة عقلية أم لا انتهى. ويقول «سواء إلى آخره» يجاب عما يورد على تمثيله غير المنضبط بالمشقة وجعله السفر ملازمها مع أن كلاً منهما ينفك عن الآخر، وذلك لأن المراد الملازمة ولو عادة في الجملة وعلى تمثيله الخفي بالعمد الذي هو القصد وهو أمر نفسي في تعليل القصاص بالقتل العدوان وجعله ملازمة الأفعال المخصوصة التي يقضي في العرف عليها بكونها عمداً كاستعمال الجارح في القتل مع أن تلك الأفعال المخصوصة المذكورة كاستعمال الجارح في القتل قد تكون خطأ، وذلك لما ذكر من أن المراد الملازمة ولو عادة في الجملة والله أعلم قوله: (وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقيناً وظناً كالبيع والقصاص الخ) قال شيخنا الشهاب: الظاهر أن المراد به أي بالحكم المحكوم به بقرينة الأمثلة. فإن قلت: فما الوصف والعلة إذا؟ قلت: الحاجة إلى التعارض والقتل العمد العدوان والإسكار انتهى. وأقول: قد علمت ما في أول كلامه «وبكل» ففي تمثيل المصنف بالبيع وما عطف عليه مساعمة لأن الممثل له هو المقصود من شرعه وكل من البيع وجله مثلاً ليس ذلك المقصود كما لا يخفى فالأمثلة على حذف المضاف أي كمقصود البيع الخ. أي كالمقصود من ترتب حله على وصفه وذلك المقصود هو الملك وكذا يقدر في بقية الأمثلة قوله: (يحصل المقصود من شرعه) أي يحصل به قوله: (وهو الملك يقيناً) لا يقال الملك قد يتخلف عن البيع رأساً كما لو كان الخيار للبايع وحده لأننا نقول: هذا لا ينافي حصوله يقيناً في الجملة فإنه حاصل يقيناً إذا لم يكن خيار وكذا إذا كان خيار ولو بعد زمن الخيار قوله: (كنكاح الأيسة) قال شيخنا الشهاب: أي كما في نكاحها والأيسة مقلوب اللاية فالياء فيه هي فاؤه، ثم الظاهر أن الوصف المعلل به هنا احتياج الناس إلى النكاح والمقصود هو التوالد وإن كان مرجوحاً انتهى. ثم قال في قوله «كجواز القصر» أي كما في جوازه انتهى. وأقول وجه التأويل في الموضعين أن النكاح والجواز المذكورين ليس مثلاً للمقصود الذي هو الممثل له فأشار إلى تقدير المثال فالمعنى كالمقصود في النكاح والجواز كما تقدمت الإشارة إليه.

(كنكاح الأيسة للتوالد) الذي هو المقصود من النكاح فإن انتفاء في نكاحها أرجح من حصوله (والأصح جواز التعليل بالثالث والرابع) أي بالمقصود المتساوي الحصول والانتفاء والمقصود المرجوح الحصول نظراً إلى حصولهما في الجملة كجواز القصر للمترفة في سفره المنتفي فيه المشقة التي هي حكمة الترخص نظراً إلى حصولها في الجملة، وقيل لا يجوز

قوله: (فإن انتفاه في نكاحها أرجح من حصوله) لا يقال بل انتفاه متعين مقطوع به لأن اليأس ينافي التوالد لأننا نسلم ذلك إنما اليأس مبعده كما يستفاد من كلام الفقهاء قوله: (والأصح جواز التعليل بالثالث والرابع) أي وبالأول والثاني قطعاً فيجوز التعليل بالأربعة فإن أخذنا بظاهر ذلك وجعلنا التعليل بنفس المقصود كان مستثنى مما تقدم أنه لا يجوز التعليل بالحكمة. كذا في حاشية شيخ الإسلام. وأقول: قد يستشكل بأنه إذا جاز التعليل بالأربعة لم يبق شيء فما معنى الاستثناء فإن المعلن به لا يخرج عن هذه الأربعة إلا أن يقال هذه الأربعة أقسام المناسب أي ما ظهرت مناسبتها والعلة لا تنحصر فيه فقد تكون ما لم تظهر مناسبة ومنه الاسم واللقب والوصف اللغوي وما لم يطلع على حكمته. وهذا كله بناء على أن المقصود من شرع الحكم هو الحكمة. وقال شيخنا الشهاب: في قوله «والأصح جواز التعليل بالثالث» والرابع جعل التعليل بنفس المقصود والذي مر في الكتاب أن التعليل بالوصف المناسب وذلك الوصف مشتمل على حكمة هي المقصود المذكور والأمر في ذلك سهل لأنه إذا كان التعليل بالوصف من حيث اشتماله على حكمه صح أن يسند التعليل إلى نفس الحكمة من حيث اشتمال الوصف عليها انتهى. وفيه تصريح بأن المقصود هي الحكمة وقد ينافي ما ادعاه من سهولة الأمر الاختلاف السابق في جواز التعليل بالحكمة وتصحيح المصنف المنع فليتأمل قوله: (والأصح جواز التعليل بالثالث والرابع) فإن قلت: الكلام في المقصود الذي هو الحكمة كما تقدم وحيث أن صحتها هنا ينافي ما صححه فيما سبق أن شرط العلة أن يكون ضابطاً لحكمة لا نفس الحكمة. قلت: لا منافاة، إما لأن ما هنا محمول على المسامحة والتقدير والأصح جواز التعليل بوصف الرابع والثالث أي بالوصف الذي المقصود من ترتب الحكم عليه متساوي الحصول والانتفاء أو مرجوح الحصول، وإما لأن المراد أن الحكمة يصح التعليل بها بالشروط المعلومة مما سبق التي منها أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً وأن يكون ضابطاً لحكمة فإن الحكمة قد تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً ويحصل من ترتب الحكم عليها حكمة، وقد يستبعد ذلك لأن الحكمة هي ما ترتب على ثبوت الحكم فكيف يترتب الحكم عليها كما هو قضية جعلها علة له إلا أن يراد أنها حكمة لحكم وعلة لآخر فليتأمل، وإما لأن المراد بناء هذه المسئلة على المرجوح السابق من صحة كون العلة نفس الحكمة.

قوله: (التي هي حكمة الترخص) أي شرع الترخص، قال شيخنا الشهاب: إذا نظرت في هذا الكلام مع ما قبله أعني قوله «والأصح جواز التعليل» إلى آخر كلام الشارح تحصل لك منه

التعليل بهما لأن الثالث مُشكوك الحصول والرابع مرجوحه، أما الأول والثاني فيجوز التعليل بهما قطعاً (فإن كان) المقصود من شرع الحكم (فاتناً قطعاً) في بعض الصور (فقلت الحنفية يعتبر) المقصود فيه حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه كما سيظهر (والأصح لا يعتبر) للقطع بانتفائه (سواء) في الاعتبار وعدمه (ما) أي الحكم الذي (لا تعبد فيه كالحقوق

أن المقصود من شرع الترخص المشقة وهو في الحقيقة انتفاؤها انتهى قوله: (والأصح لا يعتبر) قال الزركشي: وليستحضر قوله في شرائط العلة «فإن قطع بانتفائها الخ» وتحقيقه مع هذا انتهى. وقال شيخنا العلامة: قد تقدم في شروط العلة أن الحكمة إذا قطع بانتفائها في صورة فقال الغزالي ومحمد بن يحيى: يثبت الحكم فيها للمظنة. وقال الجدليون: لا يثبت إذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المنة فانظره مع تصحيح عدم الاعتبار هنا. وقد يجاب بأن هذا في القطع بانتفاء المقصود من ترتيب الحكم على المناسب وذلك في القطع بانتفاء الحكمة عن مظنتها انتهى. وأقول: طالما ظهر لي هذا الجواب الذي أبداه لكنه محتاج إلى السند وإلى الفرق بين الحكمة والمقصود من شرع الحكم بحيث ينضبطن ويتميز كل منهما عن الآخر، ويشكل عليه أن الشارح أشار ثم إلى تمثيل الحكمة بالنسبة للترخص بالمشقة وهنا إلى تمثيل المقصود بالنسبة لذلك أيضاً بها معبراً عنه بالحكمة حيث قال في شرح المصنف «كجواز القصر» للمترفة في سفره المنتفي فيه المشقة التي هي حكمة الترخص وذلك يقتضي اتحادهما. ويمكن أن يجاب أيضاً بوجهين: الأول أن المصنف صحح هنا قول الجدلين فإنه لم يصحح شيئاً، ثم ولا منافاة بين ترك التصحيح في أحد الموضوعين والاثيان به في الآخر إلا أن ذلك يشكل من جهة الفقه فإن المرجح فيه في مسألة الترخص الجواز فيما ذكر اكتفاء بالمظنة وفي مسألة اللحوق عدمه للقطع بعدم التلاقي. والثاني الفرق بين الموضوعين إما بأن ما تقدم فيما إذا كان الحال الذي انتفت فيه الحكمة لا يتأنيها قطعاً كما في الترخص للمترفة فإن الترفه لا ينافي قطعاً وجود المشقة، بل قد توجد معه كما هو مشاهد من بعض المسافرين برأ في نحو محفة وبحراً في نحو سفينة مظلة كما لا يخفى، وما هنا فيما إذا كان الحال الذي انتفى فيه المقصود ينافي قطعاً وجوده كما في تزوج المشرقي بالمغربية فإن بعد أحدهما عن الآخر على هذا الوجه منافي قطعاً لحصول النطفة في الرحم إذ يستحيل مع كونهما على هذه المسافة حصول نطفته في رحمها. ولا إشكال على هذا الوجه من جهة الفقه وبطريق آخر السفر الذي هو سبب الترخص صالح قطعاً عادة لحصول المشقة فيه بل هي الغالب فيه إن لم تكن دائمة ولو في الجملة فصلح أن يجعل مظنة لها. ولم يقدح انتفاؤها في بعض الصورة بخلاف التزوج على هذا الوجه المخصوص فإنه ليس صالحاً عادة لحصول النطفة في الرحم بل حصولها في ذلك ممتنع عادة قطعاً فلم يصلح أن يجعل مظنة لحصولها فيه فليتأمل قوله: (سواء في الاعتبار) أي كما عند الحنفية وعدمه أي كما عندنا ما أي الحكم الذي لا تعبد فيه. أقول: إن كان المراد بالحكم الذي فسر به لفظ ما الحكم الذي فات المقصود منه قطعاً

نسب المشرقي بالمغربية) عند الحنفية فأنهم قالوا من تزوج بالمشرق امرأة بالمغرب فأنت بولد

كالتزوج في المثال الأول والاستبراء في المثال الثاني كما هو ظاهر كلام الشارح فيهما ففيه أمران: الأول أنه يشكل عليه قوله السابق «حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه» لأن يدل على أنهما لا يثبتان على الأصح. وهذا وإن كان ظاهراً في المثال الثاني باعتبار مقتضى القياس وإن كان المقرر فيه ثبوت الحكم أيضاً يشكل في المثال الأول فإن الحكم فيه الذي هو التزوج ثابت قطعاً وإن قلنا بعدم اعتبار المقصود منه المذكور. ويمكن أن يجاب بأن قوله «حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه» إنما يفهم أنه على الأصح لا يثبت الأمران جميعاً، وهذا أعم من أن يثبت الحكم دون ما يترتب عليه كما في المثال الأول أو لا يثبت واحد منهما كما في المثال الثاني باعتبار مقتضى القياس. والثاني أنه يشكل التمثيل بقوله «كلحقوق نسب المشرقي بالمغربية» لأن اللحوق ليس الحكم الذي فات المقصود منه بل ذلك الحكم هو التزوج إلا أن يجاب بأنه على حذف المضاف والمعنى كحكم لحوق المشرقي أي كالحكم المعلق بلحوقه وهو الحكم الذي يترتب عليه اللحوق بواسطة المقصود منه. وإنما كان هذا مما لا تعبد فيه لأنه معقول المعنى بخلاف الاستبراء في الصورة المذكورة. واعلم أن الظاهر في الضمير المجرور في قوله «وما يترتب عليه» أنه راجع للمقصود لا للحكم أو للحكم والمراد الترتب عليه ولو بواسطة ترتبه على المقصود منه. وإن أريد بالحكم المقصود من الحكم لأنه حكم بمعنى محكوم به كان معنى قوله «كلحوق كحكم لحوق» أي كالحكم الذي يترتب عليه اللحوق وهو المقصود من الحكم الذي هو التزوج، لكن يشكل قوله «حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه» لأنه مع فرض انتفائه لا معنى لثبوته، وأيضاً لا يناسب مقابلة مثال التعبد الذي هو الاستبراء لأنه إن أريد بالحكم فيه الاستبراء لم يتناسب إذ يصير المراد بالحكم في الأول المقصود من الحكم، وفي الثاني نفس الحكم. وإن أريد به فيه المقصود منه وهو معرفة البراءة فالمعرفة ليست هي الموصوف بالتعبد بل الموصوف به نفسك الاستبراء فليتأمل قوله: (كلحقوق نسب المشرقي بالمغربية) قال شيخنا العلامة: أوضح منه أي يقال كلحوق نسب المشرقي بولد المغربية. ثم اعلم أن الحكم الذي لا تعبد به في هذا المثال هو التزوج لا اللحوق فإن اللحوق هو المقصود من الحكم أي المحكوم به لكن الذي يقتضيه كلام الشارح أن المراد بالحكم في قوله «حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه» هو الحكم المترتب على المناسب كالتزوج وبما يترتب عليه هو اللحوق مثلاً، وفي قوله «أي الحكم الذي لا تعبد فيه هو نفس المترتب على الحكم» أي ثمرته كلحوق النسب ويدل عليه قوله آخر «بخلاف لحوق النسب» انتهى. وأقول: أما قوله أوضح منه الخ فيمكن حمل المتن على ذلك ولذا جعل شيخنا الشهاب موصوف المشرقي الزوج وجعل قوله «بالمغربية» على حذف المضاف أي بولد المغربية فالتقدير نسب الزوج المشرقي بولد المغربية. نعم يشبه أن في الكلام قلباً إذ الولد هو المنسوب لأبيه دون العكس والقلب قبله بعض وردده بعض مطلقاً وفصل بعض قبله

يلحقه فالمقصود من التزوج هو حصول النطفة في الرحم ليحصل العلوق فيلحق النسب فائت قطعاً في هذه الصورة للقطع عادة بعدم تلاقي الزوجين، وقد اعتبره الحنفية فيها لوجود مظهرته وهو التزوج حتى يثبت للحق وغيرهم لم يعتبره وقال لا عبرة بمظهرته مع القطع بانتفائه فلا لحق (وما) أي والحكم الذي (فيه تعبد كاستبراء الجارية المشتراة من رجل وهو لرجل منه (في المجلس) أي مجلس البيع فالمقصود من استبراء الجارية المشتراة من رجل وهو معرفة براءة رحمها منه المسبوقة بالجهل بها فائت قطعاً في هذه الصورة لانتفاء الجهل فيها قطعاً، وقد اعتبره فيها الحنفية تقديراً حتى يثبت فيها الاستبراء وغيرهم لم يعتبره وقال بالاستبراء فيها تعبداً كما في المشتراة من امرأة لأن الاستبراء فيه نوع تعبد كما علم في محله بخلاف لحق النسب (والمناسب) من حيث شرع الحكم له أقسام (ضروري فحاجي فتحسيني) عطفهما بالفاء ليفيد أن كلاً منهما دون ما قبله في الرتبة (والضروري) وهو ما

إن تضمن اعتباراً لطيفاً. ويمكن أن يجعل ذلك الاعتبار هنا المبالغة في ثبوت النسب بينهما حتى كان كلاً ينسب إلى الآخر، بل يكفي أن يقال: حتى كان الأصل ينسب إلى فرعه. وأما قوله «وفي قوله أي الحكم الذي لا تعبد فيه هو نفس المترتب» فيشكل عليه حيثذ أن الكلام في تفصيل الحكم الذي المقصود من شرعه فائت قطعاً فلا يصح التمثيل له باللحوق لأن الذي يمكن أن يكون مقصوداً من شرعه كالتوارث ووجوب النفقة والإعفاف ليس فائتاً قطعاً بل هو حاصل، ولأن الشارح في شرح هذا المثال جعل المقصود الفائت قطعاً حصول النطفة في الرحم وجعل الذي هذا الحصول مقصوداً من شرعه هو التزوج لا اللحوق، بل لا يصح جعل ذلك الحصول مقصوداً من شرع اللحوق. ولا يبعد أن يقدر مضاف إلى اللحوق أي كحكم اللحوق أي الحكم الذي يترتب عليه اللحوق وهو التزوج فيكون الحكم المقدر هو المثال والمقصود منه اللحوق بواسطة أن المقصود حصول النطفة في الرحم ليحصل اللحوق ويجعل على ذلك كلام الشارح، ولا ينافي هذا قوله آخر «بخلاف النسب» لإمكان تقدير المضاف فيه أيضاً أي بخلاف مسألة لحق النسب فإن الحكم فيها وهو التزوج لا تعبد فيه فليتأمل قوله: (وهو حصول النطفة في الرحم) قال شيخنا الشهاب: لم يقل وهو التوالد كما مر لأن التوالد حكماً ثابت في هذه الصورة عند الحنفية قوله: (والمناسب ضروري فحاجي فتحسيني) أقول: في الكلام شبه اضطراب لأنه أريد بالمناسب فيما سبق العلة وأريد به هنا المقصود الذي هو الحكمة بدليل أمثلته المذكورة. ألا ترى أنهم صرحوا بأن علة القصاص القتل العمد الخ. وأن حكيمته حفظ النفوس وأريد به فيما يأتي العلة. ويمكن حمل ما هنا على سابقه ولاحقه بأن يراد بالمناسب من حيث مقصوده أي من حيث المقصود بترتب الحكم عليه، وهذا هو الموافق لتقرير العضد فإنه قال: هذا ثاني تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي تشرع لها الأحكام ضربان: ضروري وغير ضروري الخ. فيكون المراد تقسيم المقصود من ترتب الحكم على

تصل الحاجة إليه إلى حد الضرورة (كحفظ الدين) المشروع له قتل الكفار وعقوبة الداعين إلى البدع (فالنفس) أي حفظها المشروع له القصاص (فالعقل) أي حفظه المشروع له حد السكر (فالنسب) أي حفظه المشروع له حد الزنا (فالمال) أي حفظه المشروع له حد السرقة وحد قطع الطريق (والعرض) أي حفظه المشروع له حد القذف وهذا زاده المصنف كالطوفي

الوصف لكن قد يشكل حينئذ التمثيل للمكمل بقوله «كحد قليل المسكر» لأن الحد هو الحكم لا المقصود من ترتبه على الوصف فلا بد من تأويله كأن يجعل التقدير كمقصود حد قليل المسكر أي كمقصود ترتب الحد على كون المشروب مسكراً، وذلك المقصود هو المبالغة في حفظ العقل كما يشير إليه كلام الشارح. وكذا الأمثلة الآتية. فقوله «كالبيع والإجارة» أي كمقصود جواز البيع والإجارة وهو ملك العين أو المنفعة، وعلى هذا يحتاج لتأويل قول الشارح «من حيث شرع الحكم له» بأن يراد من حيث مقصود شرع الحكم له أي من حيث المقصود من شرع الحكم لأجله أي من حيث ترتيب الحكم عليه وتعليقه به. وقوله «هو والمتن كحفظ الدين المشروع له قتل الكفار» أي المشروع لأجل أن يحصل قتل الكفار لأجل كفرهم أي كالحفظ المقصود من ترتيب قتل الكفار على كفرهم وعلى القياس فليتأمل، ثم رأيت ماساً نقله عن شيخنا الشهاب.

قوله: (ليفيد أن كلا منهما دون ما قبله) قال شيخنا الشهاب: هذا يفيدك أن ما تقرر في العربية من أن الراجح كون التعاطفات وإن كثرت معطوفة على الأول خاص بالواو وهو ظاهر انتهى وأقول. (١) قوله: (فالنفس الخ ثم قوله والحاجي كالبيع والإجارة) قال شيخنا الشهاب: بذلك على أن المراد بالمناسب في عبارته السابقة أي قوله «والمناسب ضروري الخ» نفس الحكمة المقصودة من الوصف المناسب أو هو باعتبارها لا نفس الوصف فقط. قال العضد في هذا المقام: للمناسب تقسيمات باعتبار إفضائه إلى المقصود وباعتبار الشارع. ثم قال ابن الحاجب: والمقاصد ضربان. قال العضد: هذا ثاني تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه، والمقاصد التي شرع لها الأحكام ضربان: ضروري وغير ضروري الخ. انتهى إذا علمت ذلك فحفظ الدين هو الحكمة المقصودة من ترتب الحكم بمعنى المحكوم به وهو القتل على الوصف المناسب وهو الكفر وقس على ذلك نظائره الآتية. ثم التعبير بالكاف يقتضي عدم انحصار الضروري في المذكورات وكان وجهه ما سيأتي في الحاجي من أنه قد يكون ضرورياً كالإجارة لتربية الطفل انتهى. لكن قال شيخ الإسلام: قوله «كحفظ الدين الخ» الكاف فيه استقصائية لأن الكليات المرادة هنا محصورة فيما ذكره انتهى. وقد يمنع أن المراد هنا بالضروري مجرد الكليات قوله: (فالمال) أقول: قد يستشكل جعل حفظ المال من الضروري والبيع من الحاجي مع أن ضرورة المال إنما هي لتوقف المعيشة عليه، وحينئذ فأى فرق بين المال الذي في يده والمال الذي يراد تحصيله بالبيع، ولم كان حفظ الأول ضرورياً دون الثاني مع التوقف على كل منهما

(١) بياض في الأصل.

وعطفه بالواو إشارة إلى أنه في رتبة المال وعطف كلاً من الأربعة قبله بالفاء لإفادة أنه

فليتأمل. واحتمال الاستغناء عن البيع بنحو هبة وإعارة وتصديق إن منع ضرورة البيع لا غناء ذلك عنه فليمنع ضرورة حفظ ما بيده كذلك أيضاً فليتأمل.

قوله: (وعطفه بالواو وإشارة إلى أنه في رتبة المال) قال الكمال: الظاهر كما قال الزركشي أي يفصل فيقال من فوائد حفظ الأعراض صيانة الأنساب عن تطرّق الشك إليها بالقذف فيلحق بحفظ النسب فيكون بهذا الاعتبار أرفع من المال ومنها ما عدا ذلك وهو بهذا الاعتبار في رتبة المال ا هـ. لكن قوله «ومنها ما عدا ذلك وهو بهذا الاعتبار في رتبة المال» لا يوافق كلام الزركشي بل الموافق له ما في حاشية شيخ الإسلام حيث قال: قال الزركشي: والظاهر أن الأعراض تتفاوت فمنها ما هو من الكليات وهو الأنساب وهو أرفع مع الأموال فإن حفظها بتحريم الزنا تارة وتحريم القذف المفضي إلى الشك في الأنساب أخرى، وتحريم الأنساب مقدّم على الأموال. ومنها ما هو دونها وهو دعاء الأنساب ا هـ. فقوله «ومنها ما هو دونها» أي ومن الأعراض ما هو دون الكليات فهو دون الأموال لا في رتبها كما زعمه المصنف ا هـ. كلام شيخ الإسلام. ولا يخفى أن للمصنف أن لا يسلم أنه في الشق الأول أرفع من المال وأنه في الشق الثاني دون الأموال فلا يرد عليه ذلك. واعلم أن حفظ العرض بحد القذف كما تقرر، ومعلوم أن القذف عبارة عن الرمي بالزنا وحيث قد يشكل تصوير الحالة التي ليس فيها تطرّق الشك في الأنساب حتى يكون في رتبة المال كما قاله الكمال، أو دونه كما قال شيخ الإسلام. تقريراً لما قاله الزركشي إذ الرمي بالزنا مطلقاً فيه تطرّق الشك المذكور. قد تصوّر تلك الحالة باللواط فإن المراد بالزنا ما يشمله وليس فيه ذلك التطرّق لأنه ليس محلاً للإيلاد وعلى هذا فقد يشكل كون العرض في هذه الحالة في رتبة المال أو دونه، لأن الإنسان المعتبر يتأثر بالقذف فيه باللواط ما لا يتأثر بقوات ماله خصوصاً مقدار ربع دينار ونحوه، وقد يحمل الزركشي القذف على مطلق الشتم ويريد بالحالة التي لا تطرّق فيها لما ذكر الشتم الذي ليس برمي بالزنا لكنه بعيد مع قوله «المشروع له حد القذف» أي أو التعزير فليتأمل. قال الكوراني: والحق أن قذف العرض لس في رتبة تلك الخمسة المحفوظ عليها في كل ملة وإن كان كبيرة شرع فيها الحد. والقول بأن القذف يؤدي إلى الشك في النسب غلط من قائله لأن السبق الثابت شرعاً لا يتطرّق إليه الشك بقول القاذف الفاسق ا هـ. قلت: وفساد ما استدل به على ما تهوّر به من التغليب في غاية الظهور لأنه إن أراد بالشك الشك في الحكم الشرعي فهو غير مراد هنا، وإن أراد شك الناس في النسب في نفسه الذي هو المراد فزعمه عدم التطرّق المذكور زعم باطل لا يخفى بطلانه على عاقل للقطع باحتمال صدق القاذف الفاسق، بل صرحوا بأنه قد يعتقد صدق الفاسق وجوزوا التحويل على اعتقاد صدقه وأوجبوه في مواضع وذلك يوجب الشك قطعاً، بل يوجب ما هو أعلى من الشك قطعاً، وبهذا يظهر أن هذا الذي هوّل به باطل ساقط وأنه في هذا التغليب مخطيء غالب وباللّه التوفيق.

دون ما قبله في الرتبة (وَيُلْحَقُ بِهِ) أي بالضروري فيكون في رتبته (مكمله كحد قليل المسكر) فإن قليله يدعو إلى كثيره المقوّت لحفظ العقل فبولغ في حفظه بالمتع من القليل والحد عليه كالكثير (والحاجي) وهو ما يحتاج إليه ولا يصل إلى حد الضرورة (كالبيع فالإجارة) المشروعين للملك المحتاج إليه ولا يفوت بفواته لو لم يشرعاً شيء من الضروريات السابقة. وعطف الإجارة بالفناء لأن الحاجة إليها دون الحاجة إلى البيع (وقد يكون) الحاجي في الأصل (ضرورياً) في بعض الصور (كالإجارة لتربية الطفل) فإن ملك المنفعة فيها وهي تربيته يفوت بفواته لو لم تشرع الإجارة حفظ نفس الطفل. (ومكمله) أي الحاجي (كخيار البيع) المشروع للتروي كمل به البيع ليسلم عن الغبن (والتحسيني) وهو ما استحسّن عادة من غير احتياج إليه قسماً (غير معارض القواعد كسلب العبد أهلية الشهادة) فإنه غير محتاج إليه إذ لو أثبت له الأهلية ما ضر لكنه مستحسن في العادة لتقص

قوله: (كحد قليل المسكر) قال شيخنا الشهاب: الوصف المناسب في هذا المثال هو كون القليل يدعو إلى الكثير والحكم الحد المترتب عليه، والمقصود من شرع الحد الحفظ من الدعاء إلى المفوت وهذا الحفظ مكمل لحفظ العقل أي مؤكّد له ومبالغ فيه بسببه، وقد أشار الشارح إلى المناسب بقوله «فإن قليله يدعو إلى المقصود بقوله فبولغ في حفظه بالمتع والحد فجعل المبالغة مسببة عن الحد وما عطف عليه الحد» اهـ. قوله: (كالإجارة لتربية الطفل) أي كمقصود الإجارة لتربية الطفل وكذا الباقي قوله: (كمل به البيع) قال شيخنا العلامة: ينبغي أن يقال كمل به الملك إذ هو الحاجي فيطبق قوله «ومكمل الحاجي» وأقول: قوله «إذ هو الحاجي» فيه إشارة إلى أنّ قول المصنف «كالبيع» فالإجارة ليس مثلاً لنفس الحاجي كما هو ظاهر العبارة بل مثال للحكم الذي شرع لمناسب حاجي هو الملك كما أشار إليه الشارح بقوله «المشروعين للملك المحتاج إليه». فقوله هنا «كمل به البيع» على حذف المضاف أي مقصود البيع أي المقصود من شرعه بدليل ما قدّمه فلا إشكال فتأمل قوله: (والتحسيني قسماً) أقول: فيه إشارة إلى أنّ خبر التحسيني قوله «غير معارض القواعد» وما عطف عليه لا قوله «كسلب العبد الخ» و«غير معارض القواعد» صفة للمبتدأ ووجهه أنه لو أعرب قوله «غير معارض» صفة وجعل الخبر «كسلب» صار المقصود بالذات التمثيل والتقسيم تابعاً غير مقصود وهو خلاف اللائق لأن التقسيم أهم وأولى بالاعتناء من التمثيل بخلاف ما إذا جعل «غير» خبراً فإنه يصير المقصود بالذات هو التقسيم كما هو اللائق كما تقرّر. وبما ذكرنا يظهر أنه لم يرد بقوله «قسماً» أن الخبر مقدّر وإنما أشار بذكره إلى أنّ الخبر هو قوله «غير معارض القواعد» مع ما عطف عليه وهو قوله «والمعارض»، وحيث يظهر اندفاع ما أطالوا به فراجع.

قوله: (كسلب العبد أهلية الشهادة) قال شيخنا الشهاب: هذا المثال والذي بعده يعسر فيهما تحقق الوصف المناسب والمقصود منه والحكم فكأنهما مثالان لمطلق التحسيني مع قطع النظر

الرقيق عن هذا المنصب الشريف الملزم بخلاف الراوية (والمعارض كالكتابة) فإنها غير محتاج إليها إذ لو منعت ما ضر لكنها مستحسنة في العادة للتوسل بها إلى فك الرقبة من الرق وهي خارمة لقاعدة امتناع بيع الشخص بعض ماله ببعض آخر إذ ما يحصله المكاتب في قوة ملك السيد له بأن يعجز نفسه (ثم المناسب) من حيث اعتباره أقسام لأنه (إن اعتبر بنص أو إجماع عين الوصف في عين الحكم فالمؤثر) لظهور تأثيره بما اعتبر به. مثال الاعتبار بالنص تعليل نقض الوضوء بمس الذكر فإنه مستفاد من حديث الترمذي وغيره «من مس ذكره فليتوضأ»^(١) ومثال الاعتبار بالاجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر فإنه مجمع عليه (وإن لم يعتبر) عين الوصف في عين الحكم (بهما) أي بالنص والاجماع (بل) اعتبر (بترتيب الحكم على وفقه) فقد أي الوصف حيث ثبت الحكم معه (ولو) كان الاعتبار بالترتيب (باعتبار

عن استيفاء كل ذلك بخلاف الأمثلة السابقة فإن ذلك ممكن فيها، ومدخول الكاف فيها هو الحكم بمعنى المحكوم به كما أشار إليه الشارح فيما مرّ بقوله المشروع هذا: ويمكن أن يقال بأنهما أيضاً على أسلوب ما قبلهما بأن يقال: شرع كل من سلب الأهلية ومن الكتابة لنقص الرقيق عن المنصب الملزم والتوصل إلى فك الرقبة من الرق ليحصل الجري على ما ألف من محاسن العادات، ويشهد لذلك قول العضد في المثال الأول لكنه أي العبد سلب ذلك أي الأهلية لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجري على ما ألف من محاسن العادات أن يعتبر في المناصب المناسبة ا هـ. وعليه ففائدة الحكم على السلب والكتابة بالاستحسان في كلام الشارح وغيره أن شرعهما يفيد الجري على المستحسن فيكون الجري نفسه حسناً ا هـ. قوله: (حيث ثبت الحكم معه) قال شيخنا العلامة: هو تفسير للترتيب. قال العضد: أما المعتبر فلأما أن يثبت اعتباره بنص أو إجماع أو لا، بل يترتب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل، ومن هذا يعلم أن الترتيب مثبت للاعتبار لا أنه محقق لماهية كما يفهمه كلام الشارح ا هـ. وأقول: ما زعمه من إفهام كلام الشارح أن الترتيب محقق لماهية الاعتبار ممنوع فعليك بترك التقليد وبالتأمل في عبارة الشارح تعرف الحق والله المستعان.

قوله: (ولو كان الاعتبار بالترتيب) أقول: لا يخفى أن المراد بالاعتبار في هذا المقام إثباتاً ونقياً اعتبار الشارع وأن المراد ثبوت الاعتبار، ولهذا عبر العضد بقوله: وهو أي التقسيم الثالث بحسب اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار أي بحسب اعتبار الشارع أربعة أقسام: مؤثر وملائم وغريب ومرسل. وذلك إما معتبر شرعاً أو لا. أما المعتبر فلأما أن يثبت اعتباره شرعاً بنص أو إجماع أو لا، بل يترتب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل. فإن ثبت

(١) رواه البخاري في كتاب الصلاة باب ٩. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٦٩. الترمذي في كتاب الطهارة باب

٦١. الموطأ في كتاب الطهارة حديث ٦٠، ٦١. أحمد في مسنده (٢٢٢/٢) (١٩٤/٥).

جنسه في جنسه) أي جنس الوصف في جنس الحكم بنص أو إجماع كما يكون باعتبار عينه في

أي اعتباره شرعاً بنص أو إجماع فهو المؤثر، وإن ثبت أي اعتباره شرعاً لا بهما بل بترتيب الحكم على وفقه فقط الخ. وحيث فقول المصنف «إن اعتبر بنص أو إجماع الخ» معناه إن ثبت بسبب نص أو إجماع اعتبار عين الوصف في عين الحكم. وقوله «وإن لم يعتبر بهما الخ» معناه وإن لم يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص أو إجماع. وقوله «بل اعتبر بترتيب الحكم على وفقه» معناه بل ثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيب الحكم على وفقه، وقول الشارح «ولو كان الاعتبار» معناه ولو كان ثبوت الاعتبار أي اعتبار عين الوصف في عين الحكم فلفظ الاعتبار فيه إشارة إلى مضمون قول المصنف «بل اعتبر» أي هو أي ما ذكر أي عين الوصف في عين الحكم. وقوله «بالترتيب» معناه بترتيب الحكم على وفق الوصف فلفظ «الترتيب» إشارة إلى مضمون قول المصنف «ترتيب الحكم على وفقه» من قوله «بترتيب الحكم على وفقه» وقد ظهر بما تقرّر أنّ الشارح علق هذه المبالغة وهي قول المصنف «ولو الخ» بقول المصنف «بل اعتبر بترتيب الحكم الخ». أعني الذي المجموع هذا المقيد الذي هو اعتبر مع قيده الذي هو بترتيب الخ. لا بهذا القيد وحده.

والمعنى حيث أن ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيبه الحكم على وفقه ثابت بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس الوصف في جنس الحكم، وهذا بما لا توقف لتأمل في صحته واستقامته لأن اعتبار الجنس في الجنس يتضمن ترتيب الحكم على وفق الوصف وترتيب الحكم على وفق الوصف يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم. وظاهر أن من لازم ذلك أن اعتبار الجنس في الجنس يثبت اعتبار العين في العين بسبب ترتيب الحكم على وفقه، وذلك لأن ثبوت اعتبار الجنس في الجنس سبب في ثبوت ترتيب الحكم على وفق الوصف وثبوت ذلك الترتيب سبب في ثبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم فيكون ثبوت اعتبار الجنس في الجنس سبباً في ثبوت اعتبار العين في العين بسبب ثبوت الترتيب المذكور لأن ما هو سبب في الوسطة لشيء فهو سبب في ثبوت ذلك الشيء بواسطة ثبوت تلك الوسطة. وإذا تقرّر ذلك علمت أن قول الشارح في تقدير كلام المصنف «ولو كان ذلك الاعتبار بالترتيب باعتبار جنسه في جنسه» في غاية من الصحة والحسن لأن معناه ولو كان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيب الشارع الحكم على وفقه بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس الوصف في جنس الحكم. وحاصله أن ثبوت اعتبار الشارع الجنس في الجنس والمتضمن لترتيب الحكم على وفق الوصف سبب في ثبوت اعتبار العين في العين بسبب الترتيب على الوفاق لأن الثبوت الأول لما تضمن الترتيب الذي هو سبب في الثبوت الثاني كان - أعني الثبوت الأول - سبباً في حصول الثبوت الثاني لسبب ذلك الترتيب، والمراد أن العلم بأحد الثبوتين سبب في العلم بالثبوت الآخر، فالعلم بالثبوت الأول سبب في العلم بالثبوت الثاني لتضمنه

العلم بالترتيب الذي هو سبب في العلم بالثبوت الثاني، فالعلم بالثبوت الأول سبب في العلم بالثبوت الثاني بسبب العلم بالترتيب مثلاً العلم بثبوت اعتبار جنس القتل العمد العدوان في جنس القصاص حيث اعتبر في القتل بمحدد بالإجماع سبب في العلم بترتيب القصاص على القتل المذكور والعلم بذلك الترتيب سبب في العلم بثبوت اعتبار القتل بمثقل في القصاص، وهذا المعنى لا غبار عليها ولا شبهة في صحته كما ترى.

فإن قلت: نعم لا إشكال في صحة هذا المعنى واستقامته لكن يمكن إسقاط لفظ الاعتبار والاقتصار على قوله «ولو كان الترتيب باعتبار جنسه في جنسه» لترجع المبالغة للقيود وحده أعني ترتيب الحكم على وفقه في قوله «بترتيب الحكم الخ» فزيادة لفظ الاعتبار مستغني عنها وإن استقام المعنى معها أيضاً تبين فما وجه زيادتها؟ قلت: وجهها أن رجوع المبالغة للحكم المقصود بالذات في الكلام أولى من رجوعها للحكم التابع فيه والاعتبار هو المقصود بالذات في الكلام بخلاف الترتيب لوقوعه قيماً، وشأن المقيّد أن يكون هو المقصود بالذات، والقيّد أن لا يكون مقصوداً بالذات بل تابِعاً، وأيضاً فالدليل في الحقيقة على اعتبار العين في العين اعتبار الجنس في الجنس مثلاً، وأما الترتيب على وفقه فهو بحسب المعنى بيان لوجه الدلالة وكأنه قيل اعتبار الجنس في الجنس مثلاً يدل على اعتبار العين في العين. ووجه الدلالة أن اعتبار الجنس في الجنس في ضمنه ذكر العين مع العين وذكرها معها يدل على عليتها فيها والمبالغة بالدليل على المدلول أولى من المبالغة به على وجه الدلالة لأنه - أعني الدليل - هو العمدة في الإثبات، فالاهتمام ببيان وجوه الدليل أكد. وأيضاً فاعتبار الجنس في الجنس مثلاً يثبت المجموع أعني اعتبار العين في العين بترتيب أحدهما على وفق الآخر فإنه يفيد اعتبار العين في العين ضمناً وذكر أحدهما مع الآخر كذلك، فالأوفق المبالغة به على المجموع، وأما المبالغة به على جزء المجموع مع تعلقه بالآخر وإثباته إياه أيضاً فغير موجه.

وإذا علمت ذلك وأحسنتم التأمل فيه علمت فساد التصويب الذي زعمه شيخنا العلامة حيث قال: الصواب ولو كان الترتيب بإسقاط الاعتبار لأن اعتبار العين في العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس في الجنس مثلاً، وكان الداعي إلى ما ارتكبه الشارح الخ. ما ذكره وأنه لا منشأ لذلك التصويب إلا الوهم المحض. ووجه ذلك الفساد والوهم أنه لا مزيد عليه صحة ما قاله الشارح وحسنه، وأن قوله «لأن اعتبار العين في العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس في الجنس» لا يتنافى ما ذكره الشارح بل يوافقه ويحققه، وذلك لأنه إذا كان اعتبار العين في العين ثابتاً بالترتيب وكان الترتيب ثابتاً باعتبار الجنس في الجنس كان ثبوت اعتبار العين في العين بالترتيب بسبب اعتبار الجنس في الجنس، لأن حاصل ما ذكره أن اعتبار الجنس في الجنس سبب السبب، ولا شك أن سبب السبب سبب في حصول المسبب عن السبب كما تقدّم مبسوطاً وهذا عين ما ذكر الشارح كما هو جلي بأدنى تأمل، فالاستدلال به على تصويب خلافه

جنسه أو العكس كذلك الأولى من المذكور كما أشار إليه به «لو» (فالملائم) لملائمته للحكم فأقسامه ثلاثة: مثال الأول أي اعتبار العين في العين بالترتيب وقد اعتبر العين في الجنس تعليل ولاية النكاح بالصفر حيث ثبتت معه وإن اختلف في أنها له أو للبكاراة أو لهما، وقد اعتبر في جنس الولاية حيث اعتبر في ولاية المال بالإجماع كما تقدم. ومثال الثاني أي

من الفساد الواضح بمكان أي مكان فإن قلت: بل بين ما ذكره الشارح وما ذكره الشيخ فرق ظاهر لأن الشارح علق المبالغة بمجموع القيد والمقيد والشيخ علقها بالقيد وحده. قلت: هذا لا يقتضي تفاوتاً في حاصل المعنى ولا يصحح تصويب إسقاط لفظ الاعتبار بل يعين إثباته، ولا يصحح ما نسب إلى الشارح عما سيأتي الكلام عليه كما لا يخفى كل ذلك بأدنى تأمل. فإن قلت: فما وجه اختيار الشارح ما ذكره؟ قلت: قد تقدم ذلك قريباً مسوياً، وهذا كله بناء على أن الشيخ أراد ما قررناه في معنى قول الشارح «ولو كان الاعتبار بالترتيب» وإلا بأن حمله على أن الباء في بالترتيب معدية للاعتبار حتى يكون المعنى ولو كان اعتبار الترتيب فهو غلط واضح لأنه خلاف المراد قطعاً والله أعلم. وأما قوله «وكان الداعي الخ» وما زعمه فيه من أن الشارح فهم أن المراد بقوله «بترتيب» هو اعتبار المجتهد العين في العين الخ. فهو تقوّل على الشارح بما هو منه بريء وبما لا ضرورة ولا حاجة له إليه في كلامه لما تبين في تقرير كلامه من غير تكلف فيه بما لا مزيد عليه للعاقل من استقامته وحسنه ورجحانه على تقدير حمل الاعتبار في هذا المقام إثباتاً ونفياً على اعتبار الشارع، ولعمرك إن ذلك كله مما لا يمتري فيه متأمل ولا يتوقف فيه متمهل، ولكن مفسد الشغف بالاعتراض مع بلية العصبية مما يضيق عنها نطاق الحصر. والحاصل أن هذا التصويب خلاف الصواب وأن الاستدلال عليه بما ذكره في غاية الفساد، وأن نسبة الفهم الذي ذكره إلى الشارح مع براءته منه واستغنائه عنه مما لا يليق بالعاقل ولا يرتضيه لنفسه فاضل. على أن فيما اعترف به من فساد هذا الفهم الذي زعمه على الشارح مخالفة لما وقع فيه قبل ذلك من تفسيره قول المصنف «بترتيب الحكم على وفقه» بقوله: أي أن اعتبار المجتهد عين الوصف في عين الحكم حاصل من ترتيب الشارع الحكم الخ. حيث حمل الاعتبار فيه على اعتبار المجتهد، والحق حمله على اعتبار الشارع كما يدل عليه ما تقدم عن العضد وبالله المستعان.

قوله: (مثال الأول الخ) فإن قلت: لم ذكر في المثال الأول والثالث قوله «حيث ثبت معه» وتركه في الثاني؟ قلت: يمكن أن يوجه بالاهتمام به فيهما إذ لو سكنت عنه في الأول ربما ظن عدم صحة التمثيل إذ الصفر ليس هو العلة بل البكاراة أو المجموع كما قيل به فنبه على أن هذا الاختلاف لا يضر لأن المقصود ذكره معه وقد وجد، ولا يضر الاختلاف في أنه العلة أولاً وفي الثالث يوهم عدم صحة التمثيل لانتفاء هذا الحكم عن أبي حنيفة فاهتم ببيان الثبوت معه لدلالة الدليل عليه ولا اعتداد بالمخالفة فيه. وأما الثاني فاكفى بقوله «فيه على قول» فليتأمل قوله: (وقد اعتبر في جنس الولاية) قال شيخنا الشهاب: كأنهم نظروا إلى مجرد تعليل الولاية بالصفر وقطعوا

اعتبار العين في العين وقلة اعتبر الجنس في العين تعليل جواز الجمع في الحضر حالة المطر على القول به بالحرج، وقد اعتبر جنسه في الجواز في السفر بالإجماع. ومثال الثالث أي اعتبار العين في العين وقد اعتبر الجنس في الجنس تعليل القصاص في القتل بمثقل بالقتل العمد العدوان حيث ثبت معه، وقد اعتبر جنسه في جنس القصاص حيث اعتبر في القتل بمحدد بالإجماع (وإن لم يعتبر) أي المناسب (فإن دل الدليل على إغائه فلا يعلل به) كما في مواقعة الملك فإن حاله يناسب التكفير ابتداء بالصوم ليرتدع به دون الإعتاق إذا سهل عليه بذل المال في شهوة الفرج، وقد أفتى يحيى بن يحيى المغربي ملكاً جامع في نهار رمضان بصوم شهرين متتابعين نظراً إلى ذلك لكن الشارع ألغاه بإيجابه الإعتاق ابتداء من غير تفرقة بين ملك وغيره، ويسمى هذا القسم بالغريب لبعده عن الاعتبار. (ولاً أي وإن لم يدل

النظر عن المال إذ لو كان خصوص المال ملحوظاً في المعلول لم ينهض هذا حجة على اعتبار الصغر في ولاية النكاح ا هـ. قوله: (حيث اعتبر في القتل بمحدد) أقول: أي في القصاص في القتل بمحدد أو في قصاص القتل بمحدد بقرينة قوله قبله «وقد اعتبر جنسه في جنس القصاص» لأنه وقع بياناً له واستدلالاً عليه. فقوله «في القتل بمحدد» بيان لقوله «في جنس القصاص» فمعناه في باب القتل بمحدد أو في قصاص القتل بمحدد بقرينة أنه بيانه. فغاية الأمر أن في الكلام حذفاً مع قرينة عليه ومثله شائع ذائع كثيراً لوقوع في أفصح الفصح لا محذور فيه بوجه. فقوله شيخنا العلامة «الأحسن أن يقول حيث اعتبر في القصاص بالقتل بمحدد» لمطابقة قوله «وقد اعتبر جنسه في جنس القصاص» إن أراد به أن الأحسن التصريح بذلك لم يصح التعليل بقوله «لمطابقة قوله الخ» إذ المطابقة غير متوقفة على التصريح كما لا يخفى، وإن أراد وجوب ذلك في أداء المعنى وأن ما قررنا به كلام الشارح ليس معناه ولا ظاهراً منه مطلقاً فمنعه في غاية الوضوح. ولا يقال ما قررت به كلامه فاسد لتضمنه جعل المبين قرينة على البيان والواجب العكس لأننا نقول: إنما يجب في البيان بمعنى التفسير لا بمعنى الإثبات كما هنا فلا محذور حيثد في جعل المبين قرينة على تفسير بيانه، ومثل ذلك غير عزيز عند من له ممارسة لفنون الكلام المعتد به على أننا ما جعلنا المبين هو القرينة على البيان بل جعلنا سياق البيان هو القرينة على ذلك ولا شبهة للإشكال في ذلك فتأمل قوله: (وإن لم يعتبر) أي المناسب أي لا بنص ولا إجماع ولا غيرهما مما مر. قال شيخنا الشهاب: والمراد عدم دليل يدل على اعتباره لا أن الدليل دل على عدم اعتباره بدليل ما سيأتي عند قول المتن «ولاً فهو مرسل» ا هـ.

قوله: (ولاً أي وإن لم يدل الدليل على إغائه إلى قوله «فهو المرسل»). قال شيخ الإسلام: محله ليجري فيه الخلاف الآتي إذا علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو عكسه أو جنسه في جنس الحكم ولأ وهو مردود اتفاقاً كما ذكره العضد تبعاً لابن الحاجب ا هـ. وأقول: لا يخفى مناقضة هذا الكلام لتفسيره قول المصنف «وإن لم يعتبر الذي هذا قسم منه» بقوله «أي لا

الدليل على إلغائه كما لو لم يدل على اعتباره (فهو المرسل) لإرساله أي إطلاقه عما يدل على اعتباره أو إلغائه ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح. (وقد قبله) الإمام (مالك مطلقاً) رعاية للمصلحة حتى جوّز ضرب المتهم بالسرقة ليقر وعورض بأنه قد يكون برياً وترك الضرب لمذنب أهون من ضرب بريء (وكاد إمام الحرمين يوافق مع مناداته عليه بالنكير) أي قرب من موافقته ولم يوافق (ورده الأكثر) من العلماء (مطلقاً) لعدم ما يدل على اعتباره (و) رده (قوم في العبادات) لأنه لا نظر فيها للمصلحة بخلاف غيرها كالبيع والحد (وليس منه مصلحة ضرورية كلية قطعية لأنها مما دل الدليل على اعتباره فهي حق قطعاً واشترطها الغزالي للقطع بالقول به لا لأصل القول به) فجعلها منه مع القطع بقبولها

بنص ولا إجماع ولا ترتيب الحكم على وفقه، ا هـ. فإنه يلزم منه تقييد المرسل بانتفاء ترتيب الحكم على وفقه لا باعتبار جنسه في جنسه، ولا باعتبار عينه في جنسه، ولا باعتبار جنسه في عينه كما تقدم تقرير الترتيب بذلك. فإذا قيد هنا بذلك أيضاً كما قاله لزم من ذلك أنه مقيد بذلك وغير مقيد به. وقد يجاب بحمل الجنس فيما قيد به هنا على الجنس البعيد وفي نفيه فيما سبق الذي هو مقتضي المتن على الجنس القريب أخذاً مما نقله الكمال في تقرير كلام ابن الحاجب فراجع. فإن قلت: لا إشكال على شيخ الإسلام وإن لم ترتكب الحمل المذكور لأن الذي نفيه أزلاً هو اعتبار العين في العين بالترتيب أي ترتيب الجنس على العين أو عكسه أو الجنس على الجنس، والذي أثبتته هنا اعتبار العين في الجنس أو عكسه أو الجنس في الجنس ولم يتعرض لاعتبار العين في العين فلا تناقض. قلت: اعتبار الترتيب بأحد الأقسام الثلاثة يدل على اعتبار المعنى في العين أخذاً من كلام المصنف السابق وتقريره فليتأمل قوله: (جوّز ضرب المتهم) وهذا الجواز هو الحكم وتوقع الإقرار هو المصلحة المرسلة. قال شيخنا الشهاب: المراد به أي بالمتهم عندهم المعروف بذلك قوله: (أي قرب من موافقته ولم يوافق) قال شيخنا العلامة ووافق شيخنا الشهاب: يفهم منه أن كاد تدل على أنّ خبرها منفي إذا كانت مثبتة وهو قول مشتهر بين النحاة وإن كان التحقيق عند جماعة أنها لا تدل على نفيه ولا إثباته ا هـ. وأقول: زعم أنه يفهم منه ما ذكر ممنوع لأن قوله «ولم يوافق» كما يحتمل أن يكون لبيان أنّ هذا النفي من جملة مدلولها يحتمل أن يكون زائداً على مدلولها قصد به بيان الواقع هنا ولا نسلم رجحان الاحتمال الأول على الثاني قوله: (فجعلها منه الخ) قال شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة: يفيد أن قول المتن «واشترطها الغزالي الخ» بمنزلة أن يقول خلافاً للغزالي فقوله «فجعلها» مقابل قوله «وليس منه» زاد شيخنا الشهاب: لكن انظر ما مذهب الغزالي في المرسل إذا لم تكن المصلحة بهذه الصفات، هل يقول به كمالك أم لا؟ ا هـ. وأقول: قد يفهم قول المصنف «لا لأصل القول به» أنه يقول به وهو ظاهر تقرير الكمال لكن اقتصار الشارح على قوله «فجعلها منه مع القطع بقبولها» قد يفهم عدم قول به.

قال (والظن القريب من القطع كالقطع) فيها. مثالها رمي الكفار المترسين بأسرى المسلمين في الحرب المؤدي إلى قتل الترس معهم إذا قطع أو ظن ظناً قريباً من القطع بأنهم لو لم يرموا استأصلوا المسلمين بالقتل الترس وغيره، وبأنهم إن رموا سلم غير الترس فيجوز رميهم لحفظ باقي الأمة بخلاف رمي أهل قلعة ترسوا بمسلمين فإن فتحها ليس ضرورياً ورمي بعض المسلمين من السفينة في البحر لنجاة الباقين فإن نجاتهم ليس كلياً أي متعلقاً بكل الأمة ورمي المترسين في الحرب إذا لم يقطع أو يظن ظناً قريباً من القطع باستئصالهم المسلمين فلا يجوز الرمي في هذه الصور الثلاث وإن أقرع في الثانية لأن القرعة لا أصل لها في الشرع في ذلك. (مسئلة المناسبة تنخرم) أي تبطل (بمفسلة تلزم) الحكم (راجحة) على مصلحته (أو مساوية) لها (خلافاً للإمام) الرازي في قوله ببقائها مع موافقته على انتفاء

قوله: (فيجوز رميهم لحفظ باقي الأمة) قال شيخنا العلامة: فيه بحث وذلك أن باقي الأمة قبل حصول الرمي ليسوا كل الأمة حتى يكون حفظهم كلياً أي متعلقاً بكل الأمة، وإذا لم يكن حفظ الباقي كلياً قبل الرمي لم يميز الرمي إذ المجوز إنما هو المصلحة الكلية أ هـ. وأقول: هذا بحث ضعيف وهو في المعنى مناقشة لفظية لما اشتهر من جعل الأكثر في حكم الكل في مسائل لا تخصي وخصوصاً إذا اقتضى المعنى ذلك كما هنا، ولأنهم أرادوا بالكلية ما يشمل مثل ما ذكر. وإنما البحث في أن قضية العبارة اعتبار استئصال جميع من عدا الترس من الموجودين في ذلك الوقت من الأمة، وقضية ما في كتب الفروع اعتبار استئصال بقية الجيش فقط وقد يوجه قضية العبارة بأنه لما كان حفظ الأمة بحفظ الجيش لأنه الدافع عنها والقائم بحفظها كما جرت به العادة كان استئصاله بمنزلة استئصال الجميع أو مظنة له فجعل في حكمه لكن هذا ظاهر إذا كان استئصال بقية الجيش بحيث يخشى معه على الأمة بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كما لو لم يحضر الزقعة إلا بعض جيش الإسلام وكان من لم يحضر بحيث يحصل به الحفظ التام للأمة. وقد تستشكل هذه المسئلة بمسئلة غرق السفينة إذا كان من بها جيش المسلمين إلا أن يفرق بأن استئصال الجيش في الحرب مما لا يمكن دفع مفسدته لما زعمه الكفار حيثئذ إلى استئصال بقية المسلمين بنحو القتل والأسر قبل التمكن من تهيئة من يقوم مقابل الجيش ولا كذلك مسئلة الغرق فليتأمل. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: وقوله «استأصلوا المسلمين» أي الحاضرين ومن بذلك الإقليم وعليه يحمل كلامه بعد كقوله «لحفظ باقي الأمر» ويجوز الأخذ بظاهر ذلك لأن استئصال البعض قد يستدعي استئصال الجميع أ هـ. ولا يخفى أن ظاهر الفروع الاكتفاء باستئصال بقية الحاضرين دون من بذلك الإقليم ولهذا قال الكمال: وظاهر ما في كتب الفروع تصوير المسئلة بقتال جيش المسلمين جيش الكفار وأن المخوف قتل جميع المسلمين الحاضرين للقتال مع حكاية خلاف في جواز رمي الترس أ هـ. ولينظر فيما لو كان الترس أكثر من بقية الحاضرين أو من أهل ذلك الإقليم أو قدرهم وفيما لو كان أقل لكنه الذي به الحماية

الحكم فهو عنده لوجود المانع وعلى الأول لانتفاء المقتضى (السادس) من مسالك العلة ما يسمى بالشبه كالوصف فيه المعرف بقوله (الشبه منزلة بين المناسب والطرود) أي ذو منزلة بين

للإسلام كأمرأ الجيش وأبطاله قوله: (السادس) ينبغي أن يجعل خبره مقدراً تقديره ما يفهم مما يذكر أي من تعريف الشبه بمعنى الوصف إذ قد يفهم منه أن المسلك نحو كون الوصف بين المناسب والطرود.

قوله: (ما يسمى بالشبه كالوصف فيه) قال شيخنا الشهاب ما نصه: أي كما أن الوصف الكائن فيما يسمى بالشبه يسمى أيضاً بالشبه وهو المعروف، ثم معنى هذه العبارة أن نفس المسلك هو المسمى بالشبه المشتغل على الوصف المذكور المعرف فما حقيقة ذلك إذا وكأنه - والله أعلم - تعيين الوصف المعرف المذكور للعلية بإبداء التفات الشارع إليه في الجملة. وفي عبارة السعد ما يدل على أن كون الوصف شبيهاً هو المسلك حيث قال: وتحقيق كونه أي الشبه من المسالك أن الوصف كما أنه قد يكون مناسباً فيظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبيهاً فيفيد ظناً ما بالعلية، وقد ينازع في إفادته الظن فيحتاج إلى إثباته بشيء من مسالك العلة إلا أنه لا يثبت بمجرد المناسبة أ هـ. وقوله «إلا أنه الخ» أي لأنه لو ثبت بمجرد المناسبة كان من المناسب بالذات لا من الشبه. ثم رأيت في عبارة بعضهم مسمى الشبه كون الوصف شبيهاً وهو المسلك فالشبه اسم لذلك وللوصف الكائن شبيهاً أ هـ. ومأخذه كلام السعد المذكور أ هـ. قلت: وقضية قوله «فيحتاج إلى اثباته بشيء من مسالك العلة» أن إثباته بنحو النص لا يخرج من كونه شبيهاً ولا يخرج قياسه عن كونه قياس شبه. وأدل منه على ذلك تعبير العضد بقوله «وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من الإجماع والنص الخ». وقضية ذلك أن القياس باعتبار الوصف الغير المناسب بالذات قياس شبه وأن نص الشارع على علية ذلك الوصف أو أجمعوا عليها، وأن في حجته الخلاف الذي ذكره المصنف وقد يستشكل جريان القول برده مع ورود النص أو الإجماع على العلية اللهم إلا أن يقال: النص على العلية لا يستلزم تعديها حتى يتأتى القياس. ويحتمل ولعله أقرب أنه حيث ورد النص أو الإجماع على العلية خرج القياس على كونه قياس الشبه الذي هو محل هذا الخلاف فليراجع.

تنبيه: ينبغي أن يتأمل في نحو مجرد الاسم اللقب والوصف اللغوي مما تقدم أنه يجوز التعليل به هل يكون من المناسب بالذات حتى يكون قياساً من قياس المعنى أو من المناسب بالتبع حتى يكون من قياس الشبه أو لا يكون من واحد منهما فيكون قسماً آخر غيرهما وغير الطرد؟ فيه نظر والأولان في غاية البعد وأولهما أشد بعداً فليحرر.

قوله: (منزلة بين المناسب والطرود) أقول: المراد المناسب بالذات كما يصرح به كلام الشارح ثم يحتمل تفسير تلك المنزلة بالمناسبة بالتبع فيوافق تفسير القاضي الآتي ويكون الخلاف في مجرد العبارة لا في المعنى. ويحتمل وهو ظاهر كلام المصنف والشارح تفسيرها بأعم من

منزليتهما فإنه يشبه الطرد من حيث إنه غير مناسب بالذات، ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع إليه في الجملة كالذكورة والأنوثة في القضاء والشهادة. قال المصنف: وقد تكاثر التشاجر في تعريف هذه المنزلة ولم أجد لأحد تعريفاً صحيحاً فيها (وقال القاضي) أبو بكر الباقلائي (هو المناسب بالتبع) كالطهارة لاشتراط النية فإنها إنما تناسبه بواسطة

المناسب بالتبع فيكون أعم من تفسير القاضي، ويحتمل تفسيرها بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها وهو ما رجحه في الأحكام فإنه قال: ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها وذلك أن الوصف المعلن به إما أن تظهر فيه المناسب أو لا إلى أن قال: وإن لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهله فلما أن يكون مع ذلك مما لم يؤلف من الشارح الالتفات إليه في شيء من الأحكام أو هو مما ألف من الشارح الالتفات إليه في بعض الأحكام. فإن كان من الأول فهو الطردى وإن كان من الثاني فهو الشبهى فهو مشابه للمناسب في أنه غير مجزوم بنفي المناسبة عنه، ومشابه للطردى في أنه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه فهو دون المناسب وفوق الطردى. ثم ذكر أنه أقرب إلى قواعد الأصول وأنه الذي ذهب إليه أكثر المحققين قال: ويليهِ في القرب مذهب القاضي أبي بكر. ١ هـ باختصار في جميع ذلك. وعلى هذا يكون مبيناً لمذهب القاضي إن أراد بالمناسبة في قوله «وإن لم تظهر فيه المناسبة» في قوله «فهو دون المناسب الخ» أعم مما بالذات وما بالتبع كما هو المناسب لما أفهمه صنيعة من مبيانية هذا المذهب القاضي بل المناسب لقوله «ويليهِ في القرب مذهب القاضي» الدال على أنه أقرب من مذهب القاضي أن يريد المناسبة بالذات فقط فيكون محتملاً للمناسبة بالذات بخلافه على مذهب القاضي، وما احتل المناسبة بالذات أرفع مما لم يحتملها وإن ناسب بالتبع، وقد يستشكل أثر بيته منه مع صدق قولكم المناسبة باحتمال انتفاء المناسبة مطلقاً لكن كلام الشارح كالمصنف لا يوافق ذلك فإن المتبادر من قول المصنف قوله «يبين المناسب والطرد» الجزم بانتفاء المناسبة بالذات عنه وهو كالصريح من قول الشارح من حيث إنه غير مناسب بالذات فليتامل.

قوله: (وقال القاضي هو المناسب بالتبع) فيه أمور: الأول قال شيخنا العلامة: القياس بهذا المناسب هو القياس المسمى بقياس الدلالة وهو الجمع بما يلازم العلة ١ هـ. وأقول: فيه نظر لما سيأتي قريباً عن شيخ الإسلام مما حاصله أن القياس بهذا المناسب قد يدخل في قياس العلة لشمول العلة في قياس العلة المناسب بالذات والمناسب بالتبع. والثاني أنه يحتمل أن يوجه تضعيف المصنف قول القاضي على ما دل عليه تأخيره عما اختاره ومقابلته به أن حاصله أن الشبه هو المستلزم للمناسب بالذات كما يصرح به ما سيأتي عن الأحكام وغيره، وحيث إن أراد القاضي أن المقصود الجمع بالمستلزم باعتبار نفسه من غير التفات للنازم المناسب بالذات لم يصح لأنه مع وجود المناسب بالذات كيف يقطع النظر عنه ويعمل بغيره؟ وإن أراد المقصود الجمع بنفس اللازم المناسب بالذات فهذا ليس مما نحن فيه في شيء إذ الجمع بالمناسب بالذات

أنها عبادة بخلاف المناسب بالذات كالإسكار لحرمة الخمر (ولا يصار إليه) بأن يصار إلى قياسه (مع إمكان قياس العلة) المشتغل على المناسب بالذات (اجمهاً فإن تعذرت) أي العلة بتعذر

ليس من قياس الشبه في شيء. وإن أراد أن المقصود الجمع بالمستلزم باعتبار لازمه المناسب بالذات أي لدلالته عليه فكذلك إذ الجمع في الحقيقة إنما هو بالمناسب بالذات. غاية الأمر أنه اكتفى عن التصريح به بذكر ما يدل عليه فليتمل. والثالث أن المراد بالمناسب بالتبع المناسب بالاستلزام كما صرحوا به. قال في الأحكام: وذهب القاضي أبو بكر إلى تفسيره بقياس الدلالة وهو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب الحكم وسيأتي تحقيقه في موضعه انتهى. وقال الإسوي: وإن لم يناسب بالذات بل بالتبع أي بالاستلزام فهو الشبه انتهى. وحيث قد يشكل قول الشارح «كالطهارة لاشتراط النية» فإنها إنما تناسبه بواسطة أنها عبادة لأن حاصله أن الطهارة مستلزمة للمناسبات لاشتراط النية وهو العبادة، ولا شك أن الطهارة عن النجس عبادة فهي متضمنة للمعنى المناسب الذي هو العبادة فلم لم يثبت الحكم وهو اشتراط النية فيها؟ وعبارة الإسوي كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة يقاس عليه الوضوء فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية وإلا اشترطت في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث إنه عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية انتهى. ويقال عليها إذا كان المناسب لاشتراط النية جهة العبادة فهلا اشترطت في الطهارة عن النجس لتحقيق تلك الجهة فيها لأنها عبادة لأنها تكون واجبة ومندوبة وكل من المندوب والواجب عبادة إلا أن يقال إنها من حيث هي لم توضع للتعبد وقد لا تكون واجبة ولا مندوبة كإزالتها عن أرضه فإنه قد يزيلها دفعاً للاستقذار بخلاف الوضوء مثلاً فإنه لا يقع إلا عبادة فهو موضوع للعبادة، ولا ينافي ذلك أن غسل الأعضاء قد يكون لمجرد التنظيف لأن غسلها على الوجه والترتيب الخاصين لا يكون إلا للتعبد ولا يراد به إلا ذلك بخلاف إزالة النجاسة.

قوله: (مع إمكان قياس العلة) قال شيخنا الشهاب: سيأتي آخر الباب انقسام القياس إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس راجع إلى معنى في الأصل فكان الأول هو المراد في عبارة المتن هنا غير أنك إذا حققت النظر تجد قياس الشبه هو قياس الدلالة وبه صرح سعد انتهى. وأقول: فيه نظر لأن قياس الدلالة الذي فسر به السعد قياس الشبه هو ما كانت علة مناسبة بالتبع كما قال في الأحكام ما نصه: وذهب القاضي أبو بكر إلى تفسيره أي الشبه بقياس الدلالة وهو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب الحكم انتهى. وقد صرح شيخ الإسلام آخر الباب بخلافه فقال ما نصه: وقياس العلة هنا شامل لما إذا كانت المناسبة في علة ذاتية وغير ذاتية فهو أعم من قياس العلة في قولهم ولا يصار إلى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة انتهى. وقضية ذلك شمول قياس العلة في هذا الآتي لقياس الشبه إذا فسر بقياس الدلالة بهذا المعنى لأن حاصل هذا الآتي أن مهما فرض علة سواء كان مناسباً بالذات أو

المناسب بالذات بأن لم يوجد غير قياس الشبه (فقال الشافعي) رضي الله عنه هو (حجة) نظراً لشبهة بالناسب (وقال أبو بكر الصيرفي و) أبو اسحق (الشيرازي مردود) نظراً لشبهه بالتردد.

(وأعلاه) على القول بحجته (قياس غلبة الاشياء في الحكم والصفة) وهو إلحاق فرع متردد

لا إن وقع الجمع بنفسه فهو قياس العلة، أو بلازمه أو حكمه أو أثره فهو قياس الدلالة. وقضية ذلك أن ما فرض من الشبه علة يجري فيه ذلك حتى إذا جمع بنفسه كان قياس علة أو للآزمه أو حكمه أو أثره فقياس دلالة فليتأمل قوله: (فإن تعلت أي العلة بتعلل المناسب بالذات بأن لم يوجد غير قياس الشبه) أقول فيه أمران: الأول أنه قد يقال هلا أسقط تاء التأنيت في «تعذرت» ليعود الضمير إلى قياس العلة فإنه أخصر وأظهر؟ وقد يجاب بأنه خشي حيثذ من توهم عود الضمير للشبه وإن اندفع بالتأمل في معنى الكلام. والثاني أن اعتبار تعذر المناسب بالذات خصوصاً مع قول «بأن لم يوجد غير قياس الشبه» صادق مع كون الجمع في القياس به نفسه أو بلازمه أو أثره أو حكمه، فيكون الحاصل أن قياس الشبه مؤخر عن قياس المناسب بالذات، سواء كان من قبيل قياس العلة أو من قبيل قياس الدلالة، لكن قد يستشكل تقديم قياس الدلالة حيثذ إن أريد تقديمه على قياس الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي بل وعلى ما تقدم عن الأمدي بل أولى لأنه قدمه على ما قاله القاضي فليتأمل إذ لا فرق في المعنى بين الجمع بلازم المناسب كما في قياس الدلالة وبين الجمع بما يستلزم المناسب كما في قياس الشبه على قول القاضي إذ مآل كل منهما هو الجمع بالمناسب غير أنه لم يصرح به لكن دل عليه بلازمه أو ملزومه فليتأمل.

قوله: (وأعلاه قياس غلبة الأشياء الخ) أقول فيه أمور: الأول أن الهاء في «أعلاه» عائدة على الشبه بمعنى الوصف وهو المصريح به في كلام المصنف أي وأعل الشبه بمعنى الوصف لكنه على حذف مضاف والتقدير وأعل قياساته أي القياسات المبنية عليه وهي التي جمع به فيها، ويدل على ذلك قوله قبله «ولا يصار إليه» فإن معناه لا يصار إلى الشبه لكن على حذف المضاف أي إلى قياس الشبه بدليل ما عقبه به من قوله «مع إمكان قياس العلة» فإنه ظاهر في أن المعنى لا يصار إلى قياسه، ولهذا قال الشارح «بأن يصار إلى قياسه». فغاية ما في الباب أن في الكلام مسامحة بحذف المضاف مدلولاً عليها بالقرينة ومثله شائع ذائع حتى في الكتاب العزيز والسنة الشريفة، بل هو مستحسن لما فيه من الاختصار بالحذف مع قرينة المحذوف فلا يسع عاقلاً إنكاره ولا التوقف فيه. وحيثذ فحاصل كلام المصنف أنه بين الشبه بمعنى الوصف وأشار ببيانه إلى بيانه بمعنى المسلك فإن تعريف الشبه بمعنى الوصف بأنه ذو المنزلة المخصوصة فيه إشارة إلى أن كون الوصف صاحب تلك المنزلة مما يثبت عليته فيكون ذلك الكون هو الشبه بمعنى المسلك، ثم بين حكم القياس المبني على الشبه فكأنه قال: هذا هو الشبه وحكم القياس المبني عليه كذا وهو معنى قوله «ولا يصار إليه» إلى آخره على ما تبين. ولا يخفى على عاقل أنه ليس في هذا الكلام

بين أصليين بأحدهما الغالبية شبهه به في الحكم والصفة على شبهه بالآخر فيهما مثاله إلحاق العبد بالمال في إيجاب القيمة بقتله بالغة ما بلغت لأن شبهه بالمال

أن المصنف جعل قياس غلبة الأشباه من الشبه لما تبين واضحاً من أنه إنما جعله أعلى القياسات المبينة على الشبه. غاية الأمر أن في عبارته مساعمة بحذف المضاف مع قيام القرينة عليها ولا غبار على ذلك كما تبين. وثانيها أن الذي ينبغي أن الأعلى ماله أصل واحد لسلامته من المعارض كما قال شيخ الإسلام، يرد عليه أن أعلى قياس الشبه مطلقاً ما له أصل واحد لسلامة أصله من معارضة أصل آخر له، وقد يجاب بأن ذلك مفهوم بالأولى مما ذكره لما مرّ انتهى. وثالثها أن المفهوم من غلبة الأشباه أن الأشباه متعددة في الجانبيين فيعتبر أكثرها ويبقى ما لو لم تتعدد من الجانبيين بأن تعدد الشبه في أحدهما واتحد في الآخر أو اتحد فيهما فهل يصدق عليه غلبة الأشباه ويسمى بذلك اصطلاحاً؟ فيه نظر.

وعلى الجملة فظاهر إن الاعتبار في الأوّل هو ما تعدد وفي الثاني هو الأقوى. ورابعها أنه لو سكت عما لو تعددت أشباه أحد الأصليين في الحكم فقط وتعددت أشباه الآخر في الصفة فقط فأيهما يقدم فيه نظر، ولا يبعد تقديم أشباه الحكم لكن لو كانت أشباه الصفة أكثر ففيه نظر. وخامسها دلالة على أن قياس غلبة الأشباه الذي هو إلحاق الفرع المتردد بين أصليين بأكثرهما شبهاً به من قياس الشبه الذي الكلام فيه، وعليه نص المصنف في غير هذا الكتاب حيث قال في شرح المختصر كما حكاه عنه صاحب الجواهر الفريد: ثم اختلف القائلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره مطلقاً، ومنهم من شرط في اعتباره إرهاب الضرورة إلى الحكم في واقعة لا يوجد فيها إلا الوصف الشبهى، ومنهم من شرط في اعتباره أن يجتذب الفرع أصلاً فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه ويسمونه والحالة هذه قياس غلبة الأشباه وهذا ما يدل عليه نص الشافعي وقد حكيت نصه في شرح المنهاج، ومنهم من يعتبر الأشباه الحكيمه ثم الرجعة إلى الصفة، ومنهم من يسوي بينهما، ومنهم من قال إنما يعتبر شبه الأحكام فقط دون شبه الصورة كرتة وطء الشبهة إلى النكاح في سقوط الحد ووجوب المهر لشبهة الوطء في النكاح في الأحكام ونقله ابن السمعاني عن أصحابنا ونقله غيره عن الشافعي رضي الله عنه، ومنهم من اعتبر شبه الصورة أيضاً كقياسنا الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة وقياسهم في حرمة اللحم. وقال الإمام فخر الدين قدس الله روحه في المحصول: المعتبر حصول المشابهة فيما يظن أنه الحكم أو مستلزم ما هو علة الحكم، سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى.

ثم قال القاضي أبو حامد المرورودي في أصوله قدس الله روحه: إنا لا نعني بقياس الشبه أن يشبه الشيء الشيء من وجه أو أكثر لأنه ليس في العالم شيء إلا وهو يشبه شيئاً آخر من وجه أو أكثر من وجه، ولكن نعني أنه لا يوجد شيء أشبه به منه فلا يوجد شيء أشبه بالوضوء من التيمم فيلحق به انتهى. فانظر قوله «ومنهم من شرط في اعتباره أن يجتذب الفرع أصلاً» إلى آخره فإنه نص في أن قياس غلبة الأشباه من قياس الشبه الذي الكلام فيه وأن ذلك

متفق عليه بين القائلين به، وإنما اختلفوا فيما يعتبر منه حتى حصره بعضهم في هذا النوع. وقال في شرح المنهاج: واعلم أن صاحب الكتاب لم يصرح بذكر قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون الفرع متردداً بين أصليين لمشايبته لهما فيلحق بأحدهما لمشايبته له في أكثر صفات مناط الحكم ولعله ظنه قسماً من قياس الشبه أو هو هو وهو ظن صحيح، فالتناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل أحد أنه قسيم للشبه بل إما قسم منه أو هو هو، وحيث أن يكون قضية كلام المصنف بقوله «ولم يعتبر القاضي مطلقاً» أن الخلاف جارٍ فيه وهذا الذي اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره، وقد صرح به القاضي في مختصر التقريب والإرشاد لإمام الحرمين. والذي تحصل لي من كلامه في هذا الكتاب أن في قياس الشبه مذاهب: أحدها إلى أن قال: والثالث أنه لا يعمل بالشبه إلا بشرطين: أحدهما ما ذكرناه من عدم إمكان المصير إلى قياس العلة. والثاني أن يجتذب الفرع أصلاً فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه إلى أن ذكر أنه يحصل في قياس الشبه سبعة مذاهب: أحدها بطلانه إلى أن قال: والسابع اعتبار قياس غلبة الأشباه دون غيره انتهى. فانظر هذه النصوص الصريحة من هذا الإمام المقطوع بتقدمه في حفظ هذا الفن وإحاطته بقليله وكثيره وجليله وحقيقه كما لا يمترى في ذلك أحد يعتد به على أن قياس غلبة الأشباه عندهم من أفراد قياس الشبه الذي الكلام فيه وأن منهم من قصر اعتبار قياس الشبه عليه وأنه لم يقل أحد أنه قسيم لقياس الشبه، بل الأمر منحصر في مذهبين: أحدهما أنه قسم منه. والآخر أنه هو دون غيره ويقول السابق عن شرح المنهاج «وهذا الذي اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضي في مختصر التقريب» إلى آخره يبطل قول الأسنوي في شرح المنهاج «ومتضى كلام المصنف أن القاضي خالف في الشبه وفي قياس الأشباه وقد أخذ الشارحون بظواهره فصرحوا به ولس كذلك، فقد صرح الغزالي في المستصفى بأن قياس الأشباه ليس فيه خلاف» إلى أن قال: وكلام المحصول لا يرد عليه شيء فإنه نقل كلام القاضي في الشبه خاصة ولكن الذي أوقع المصنف في الوهم أن الإمام بعد فراغه من تفسير الشبه قال:

واعلم أن الشافعي رحمه الله يسمي هذا قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون الفرع واقعاً بين أصليين إلى آخر ما قال، فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم من تفسير الشبه وليس كذلك، بل هو إشارة إلى وقوع الفرع بين أصليين انتهى. إذ مع تصريح القاضي نفسه بذلك في مختصر التقريب لا معنى لرد ما اقتضاه كلام المنهاج ونسبته إلى الوهم بل يتبين الأخذ به، ووهم من نسبته إلى الوهم بل ما فهمه الإسنوي عن المحصول وهم فإن المفهوم من كلامه هو ما فهمه صاحب المنهاج ولهذا قال القرافي في شرح المحصول ما نصه: تنبيه قال التبريزي بعد ذكره للحددين اللذين في المحصول: وقيل هو الأخذ بأقوى الشبهين فجعل قول الشافعي تفسيراً ثالثاً وهو الظاهر من قول الشافعي انتهى. وعبارة الإمام في مختصر المحصول المسمى بالمنتخب: النوع الخامس الشبه. قال

القاضي أبو بكر: الوصف إن لم يكن مناسباً فلما أن يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته وإما أن لا يستلزم، فالأول هو الشبه والثاني طرد. وقال الشافعي: يسمى هذا القياس قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون الفرع إلى آخره. ولا يفهم من هذه العبارة إلا كون قول الشافعي المذكور تفسيراً للشبه المترجم عليه وهذا مما يبين مراده من عبارة المحصول.

وبما تقرر يعلم أن كون قياس غلبة الأشباه من قياس الشبه الذي الكلام فيه هو منقول الأئمة عند المصنف وناهيك بجلالته وتقدمه في حفظ هذا الفن على غيره، وأن فيه خلاف القاضي المشار إليه وحيث فلا غبار على المصنف في إدخاله في قياس الشبه ولا في إجرائه الخلاف فيه إذ لا محذور على أحد في الاقتداء بما فعل أئمة الفن واتباعهم فيه، ولا يرد عليه أن العضد والسعد أخذاً من الأمدي وغيره أخرجا قياس غلبة الأشباه عن قياس الشبه الذي الكلام فيه. أما أولاً فلأن المصنف غير مقلد لهما بل ولا لمن تقدمهما من الأصوليين كما علم من كلامه في غير موضع على أنه إنما خالف ما قاله في ذلك عن قصد وعلم به كما لا يشتبه ذلك على عاقل، كيف وكلام الأمدي الذي هو مأخذهما بين عينيه فلا اعتبار بما قد يتوهم من أنه لم يطلع على ما قرراه على أنه لو فرض ذلك لم يؤثر مع نقله المسئلة عن نفس القاضي في مختصر التقريب كما تقدم. وأما ثانياً فلأن مخالفة العضد والسعد كالأمدي وغيره لا تمنع من اتباع الأئمة فيما صاروا إليه وإن فرض أن مخالفتهم أوجه معنى فكيف وما قالوه هو الأوجه كما قال شيخ الإسلام في قول العضد «إن حصل هذا الفرع تعارض مناسبتين رجح أحدهما أي فهو من مسلك المناسب لا من المسلك المسمى بالشبه» ما نصه: ولا يخفى أن شبه الوصف بمناسبتين لا يتنافى شبهه بالطرد أيضاً. فما فعله المصنف أي من جعله هذا الفرع نوعاً من قياس الشبه أقعد انتهى. وبذلك يظهر أن ما فعله المصنف هو الموافق للنقل والمعنى فهو الحقيق بالاعتبار عند ذوي الاستبصار وإذا علمت جميع ذلك علمت سقوط ما أطال به شيخنا العلامة هنا عن العضد والسعد. وقوله عقب ما حكاه عنهما ما نصه: فأنت تراهما كيف جعلنا إلحاق فرع متردد بين أصليين ليس من الشبه الذي كلا منافيه، وترى التفتازاني قد جعل تعريف القاضي للشبه بمعنى آخر غير ما نحن فيه وهو قياس الدلالة والمصنف قد جعل الأول مما نحن فيه حيث قال: وأعله إلى آخره. والثاني تعريفاً للشبه الذي البحث فيه وليس كذلك ثم كيف يصح جعل قياس غلبة الأشباه مسلماً للعلية أي لعلية العلة في الحكم الثابت به انتهى.

ووجه سقوط قوله «ثم كيف» إلى آخره ظاهر مما تقرر في الأمر الأول إذ قد بان به بما لا مزيد عليه للعاقل الطالب للحق أن المصنف لم يجعل قياس غلبة الأشباه مسلماً للعلية بل نسبته إلى أنه جعله مسلماً لا منشأ لها إلا الغفلة الفاحشة والاشتباه القبيح كما هو ظاهر مما قررنا به كلام المصنف، بل لا يصدر مثل ذلك عن نظر في كلام المصنف وسياقه أدنى نظر، ولكن الشيخ مشغوف بمحبة الاعتراض على المصنف، والشارح مع قلة اطلاعه على كلام القوم وقصور

نظره على ما في العضد وحاشيته كما هو معلوم حتى بواسطة مشاهدته ومخالطته وذلك مما يعنى عن الحق ويصم. ووجه سقوط اعتراضه بأن المصنف جعل الأزل مما نحن فيه ظاهر مما تقرر في الأمر الثاني حيث تبين به أن المصنف تابع في ذلك الأئمة الفن فلا يلحقه في ذلك اعتراض وإن فرض اتجاه خلافه معنى فكيف وقد تبين أيضاً أنه المتجه معنى كما تقدم. ولك أن تقول للشيخ ما سند جزمك بقولك «وليس كذلك» فإن كان مجرد ما في العضد وحاشيته فيلزم بطلان كل ما قاله أهل الأصول مما خالفهما وهو كثير كما لا يخفى ولا يقول ذلك عاقل، وهل جاء بامتناع مخالفتها خصوصاً من مثل المصنف وحي أو قام على ذلك برهان، وإن كان اتفاق أهل الأصول على خلاف ما قاله المصنف أو على ترجيح خلافه فذلك شيء دونه خرط القتاد وشيب الغراب مع أنك لم تدع ذلك ولم تبينه، ومع أن المصنف ناقل الاتفاق على ما قاله كما علمت، وإن كان برهاناً عقلياً فأين ذلك البرهان؟ وما أحق مثل هذه التعصبات الفاسدة باسم الهذيان وباللّه المستعان. وأما اعتراضه بأن المصنف جعل الشبه بتفسير القاضي مما نحن فيه مع أنه ليس كذلك فهو باطل بطلاناً ظاهراً، وذلك لأن كلام المصنف في كتبه وغيره مصرح بأن القاضي أراد بذلك التفسير بيان الشبه الذي الكلام فيه كما لا ستره بذلك لمن راجع كلام الناس. فانظر قول المحصول الفصل الخامس في الشبه والنظر في ماهيته ثم في إثباته.

أما الماهية فذكروا في تعريفها وجهين: الأول ما قاله القاضي أبو بكر وساق عنه مثل ما حكاه المصنف عنه ثم قال: النظر الثاني في أنه حجة. وقال القاضي أبو بكر: ليس بحجة إلى آخره. فهل معنى هذا الكلام غير أن الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي هو الشبه المختلف فيه الذي الكلام فيه ومثل ذلك في النهاج وغيره من فروع. وانظر قول الأحكام المسلك السادس إثبات العلة بالشبه ويشتمل على ثلاثة فصول: الفصل الأول في حقيقة الشبه واختلاف الناس فيه وما هو المختار فيه إلى أن قال: غير أن آراء الأصوليين مختلفة فيه، فمنهم من فسره إلى آخر ما نقله من تفسيراته التي منها تفسير القاضي المذكور ثم قال: واعلم أن إطلاق اسم الشبه وإن كان حاصله في هذه الصور راجعاً إلى الاصطلاحات اللفظية غير أن أقربها إلى قواعد الأصول الأخير وهو الذي ذهب إليه أكثر المحققين، ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر ثم قال: الفصل الثاني في أن الشبه مع قران الحكم به دليل على كون الوصف علة وبيانه إلى آخره. فهل يفهم من هذا الكلام غير أن الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي من الشبه الذي الكلام فيه. وذكر الصفي الهندي في النهاية نحو ما في الأحكام وقال: المسئلة الثانية في إقامة الدلالة على أنه حجة إذا اقترن به الحكم والخلاف فيه مع القاضي أبي بكر وغيره لنا أنه يفيد ظن العلية إلى أن قال في أثناء هذا الاستدلال: وأما ثانياً فلأن الشبه إما مستلزم للمناسبة على ما قاله القاضي أو موهم له على ما ذكرناه أخيراً وهو عبارة عما عرف تأثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم على ما ذكرناه في التعريف الذي قبل الأخير وشيء من ذلك غير حاصل في الوصف

في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحرز فيهما (ثم) القياس (الصوري) كقياس الخيل

الطردي فكان ظن كون الوصف الشبهى متضمناً تلك المصلحة أكثر الخ. فانظر هذا التصريح الواقع في أثناء هذا الاحتجاج بأن الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي من الشبه الذي الكلام والخلاف فيه فهل يحتاج بعد ذلك كله إلى دليل.

وكيف يصح في الأذهان شيء إذا احتج النهار إلى دليل

وأما استناده في هذا الاعتراض إلى أن التفتازاني قد جعل تعريف القاضي للشبه بمعنى آخر غير ما نحن فيه فلا يصح. أما أولاً فلأنه لا يقوم حجة على المصنف خصوصاً في أمر نقل في هذا الفن الذي اشتهرت إحاطة المصنف به ومزيت فيه ولا يقاوم ما سمعته من هذه النصوص الواضحة فضلاً عن تقدمه عليها. وأما ثانياً فلا نسلم صدور هذا الجعل من التفتازاني والعبارة التي حكاها عنه لا تفيد ذلك إذ لا نسلم أن الإشارة في قول التفتازاني وحل أن ما يعد من مسالك العلة غير ذلك راجعة لما نقله عن القاضي قبل ذلك أيضاً، بل يجوز أن تكون راجعة لبعض هذه المعاني في قوله «فنبه الشارح المحقق - يعني العضد - على بعض هذه المعاني» والمراد بذلك البعض الفرع المتردد بين أصليين لأنه الذي تعرض له العضد بل يتعين رجوعها لذلك فقط إذ لو رجعت لجميع ما ذكره التفتازاني عن إمام الحرمين لزم خروج ما ذكره الإمام عن الشبه الذي الكلام فيه وهو باطل إذ كلامه ليس إلا في بيان الشبه الذي الكلام فيه كما لا يخفى فتأمل وبالله التوفيق.

قوله: (في الحكم والصفة) قال شيخنا الشهاب: أي معاً بدليل ما يأتي انتهى. وأقول: فيه نظر إذ لم تظهر دلالة ما يأتي على ذلك لأنه إن أراد بما يأتي تقرير الشارح المتال المذكور فعبارته فيه محتملة كعبارة المتن وإن أراد به قول المصنف «ثم الصوري» فهو سبني على أن المراد بالصفة الصورة فهو ممنوع فقد فسر الكمال الصفة بتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة وضدها، وظاهر أن الصفة بهذا المعنى غير الصورة، ولو سلم أن الصفة هي الصورة لم يلزم على تقدير حمل الواو في قوله «والصفة» على معنى أو دخول الصوري فيما قبله لأن ما قبله مصور بتعدد الأصل كما تقدم بخلاف الصوري كما يفهم من تمثيل الشارح. بقي هنا بحثان: أحدهما أنه على تقدير أن الواو في قول المصنف «والصفة» بمعناها الظاهر وإن المراد بالصفة غير الصورة يبقى وراء ما ذكره أقسام آخر كغلبة الأشباه في الحكم فقط وفي الصفة فقط وفي الحكم والصفة وفي الصفة والصورة، فينبغي التأمل في حكمها وفي رتبها ولم أر في ذلك شيئاً، وقد يقتضي كلام المصنف تأخر الأولين عن الصوري وفيه نظر. والثاني أنه لا تظهر فائدة الحكم بأن قياس غلبة الأشباه أعلى والترتيب بينه وبين الصوري إلا بالنسبة للتعارض فينبغي التأمل في تصويره، ويحتمل تصوير بما إذا تردد فرع بين أصليين وكان أكثر شبيهاً بأحدهما في الحكم والصفة وأشبه الآخر في الصورة فليتأمل قوله: (أكثر من شبهه بالحرز منهما) قال شيخنا العلامة: الذي في

على البغال والحمير في علبم وجوب الزكاة للشبه السوري بينهما (وقال الإمام) الرازي (المعتبر) في قياس الشبه ليكون صحيحاً (حصول المشابهة) بين الشيتين (لعللة الحكم أو مستلزمها) وعبارته فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزماً لها، سواء كان ذلك في الصورة أم في الحكم (السابع) من مسالك العلة (الدوران) وهو أن يوجد الحكم عند وجود وصف ويتعدم عند تعداه قيل لا يفيد) العلية أصلاً لجواز أن يكون الوصف ملازماً للعللة لا

العضد أن شبهه بالخرّ فيهما أكثر يعني لأنه يشابهه في الصفات البدنية والنفسانية وفي أكثر الأحكام التكليفية انتهى. وأقول: لا يخفى أن مجرد المعارضة بما في العضد غير مفيد إذ متابعة الشارح له غير واجبة عليه قطعاً وأن ما وجه به كلامه لا يفيد أكثرية المشابهة للحر إذ لا يلزم من أنه يشابهه فيما ذكر أن تكون هذه المشابهة أكثر من مشابهته للمال، وما قاله الشارح هو الموافق لما مشى عليه الفقهاء من إلحاق العبد في الضمان بالأموال قوله: (وقال الإمام الخ) يبني التأمل في وجه المقابلة بين هذا وما قبله. ولفظ المحصول: فأما الذي يقع به الاشتباه فالمحكي عن الشافعي أنه كان يعتبر الشبه في الحكم كمشابهة العبد المقتول للحر ولسائر المملوكات. وعن ابن علية أنه كان يعتبر الشبه في الصورة والحق أنه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس سواء كان ذلك في الصورة أو في الأحكام انتهى. ولا يخفى أن المتبادر منه أن مخالفة الإمام لغيره من جهة أنه لا يقصر المشابهة على الحكم كما هو ظاهر المحكي عن الشافعي، ولا على الصورة كما هو ظاهر المحكي عن ابن علية، بل يعتبر كلاً من المشابهة في الحكم والمشابهة في الصورة ومن جهة أنه لا يعتبرها مطلقاً كما هو ظاهر إطلاق المحكي عنهما، بل بشرط ظن علية الحكم أو الصورة، وعبرة المصنف لا تفي بذلك ولا تظهر فيها المقابلة وقد يتكلف حملها على ذلك.

قوله: (سواء كان ذلك) أي حصول المشابهة في الصورة أم في الحكم. قال شيخنا العلامة: فتكون الصورة أو الحكم هو العلة والمشابهة واقعة فيها ومؤدي قول الشارح فيما مر لأن شبهه بالمال أكثر من شبهة بالخرّ، وقوله «للشبه السوري بينهما» أن العلة نفس المشابهة لا ما فيه المشابهة انتهى. وأقول: أما أولاً فما ذكر هنا في كلام الإمام يخالف لما تقدّم ومقابل له كما تقرر فيجوز أن يتخالف في هذا أيضاً ولا تناقض لأن شرطه اتحاد القائل. وأما ثانياً فيمكن حمل أحدهما على الآخر كأن يحمل الأول على الثاني فيقال في قوله «لأن شبهه بالمال في الحكم والصفة» أي اللذين يظن أنهما علة الحكم، وفي قوله «للشبه السوري بينهما» أي للشبه في الصورة التي يظن أنها علة الحكم، وحاصل ذلك اعتبار المشابهة في العلة وهو عين ما قاله الإمام فتأمل قوله: (لا تفيد العلية أصلاً) أي لا قطعاً ولا ظناً قوله: (لجواز أن يكون الوصف ملازماً للعللة الخ) أقول فيه أمران: الأول قال العضد بعد تقريره هذا الدليل: وقد يقال إن أردت بالجواز تساوي الطرفين منع، وإن أردت به عدم الامتناع لم يناف الظن انتهى. وقال

نفسها كرائحة المسكر المخصوصة فإنها دائرة معه وجوداً وعدمياً بأن يصير خلاً وليست علة (وقيل) هو (قطعي) في إفادة العلية وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف بالإسكار

المصنف في شرح المختصر: من أنكر حصول الظن منه أي من الدوران مع تجرده أي عن السير وغيره قرب من العناد والأطفال يقطعون بما ذكرنا من غير استدلال بالسير ولا غيره انتهى. والثاني أن لقائل أن يقول: إن ملازمة الوصف للعلة يقتضي أن أحدهما لا ينفك عن الآخر وأنه حيث وجد ذلك الوصف وجدت العلة. غاية الأمر أنها لم تتعين والحاصل أن مقتضى هذا الاحتمال وجود العلة ولا بد وإن لم يعلم عينها وهذا ينبغي أن يكون كافياً في المقصود إذ حيث علم وجود ذلك الوصف في الأصل والفرع علم وجود علة الأصل في الفرع فينبغي أن يصح القياس من غير احتياج لتعين العلة، فجواز ما ذكر يقتضي خلاف مطلوب هذا القول فكيف يستدل به عليه؟ وبالجملته فإن أراد الاستدلال على انتفاء العلة لم يصح أو على عدم تعيينها لم يفد. وقد يجاب بأن المراد بالملازم اللازم كما عبر به غير الشارح كالهندي وهو قد يكون أعم فلا يعلم بمجرد وجوده وجود العلة وفيه نظر، لأن قول الشارح «فإنها دائرة معه وجوداً وعدمياً كقول العضد» فإنها تعدم في العصير قبل الإسكار وتوجد معه وتزول بزواله» صريح في إرادة اللازم المساوي وإلا ما صح قول الشارح «وعدمياً» وقول العضد «وتزول بزواله» أو بأن العلة ما لم تتعين لا يصح القياس باعتبارها إذ لا بد من سلامتها من القادح، وما لم تتعين لا تعلم سلامتها منه. ألا ترى أنها ما لم تتعين لا يعلم وجود شرطه أو انتفاء مانع مثلاً» إذ قد يكون الشيء شرطاً أو مانعاً لعلية بعض الأوصاف دون بعض فيتوقف العلم بوجود الشرط أو انتفاء المانع على تعيين الوصف ولا يكفي فيه العلم بوجود ذلك الملازم لكونه ملازماً لذات الوصف لا لعليته خالياً عن الموانع فليتأمل. بقي أنه هلا علل هذا القيل بأنه لا يلزم من ملازمة الوصف للحكم وجوداً وعدمياً كونه علة فإن الأحكام التبعيدية يمكن أن يقارنها بعض الأوصاف وجوداً وعدمياً على سبيل الاتفاق من غير أن يكون علة لها فليتأمل.

قوله: (بأن يصير خلا) متعلق بقوله «وعدمياً». وانظر لم خص عدم بهذه الحالة مع تحققه أيضاً حال كونه عصير الصدق عدم المسكر حيثئذ إذ عدم الشيء صادق قبل وجوده. وقد تجعل «بأن» بمعنى «كان» وعبارة المصنف في شرح المنهاج كالتحريم مع المسكر في العصير لأنه لما لم يكن مسكراً لم يكن حراماً ثم لما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلاً صار حلالاً. انتهى ومثله في العضد قوله: (وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف الخ) أقول فيه أمران: الأول أن مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال ولا تستلزم العلية لجواز أن يكون وصف مناسب ولا يكون هو العلة بأن لا يعتبره الشارع في تعلق الحكم ومع الاحتمال كيف يثبت القطع. والثاني أن قضيته أنه لا فرق بين كون الوصف مناسباً أو لا، وأن الخلاف جارٍ مطلقاً وقضية كلام العضد كالمختصر خلافه. قال العضد شرحاً لكلام المختصر: الطرد والعكس

لحرمة الخمر (والمختار وفاقاً للأكثر) أنه (ظني) لا قطعي لقيام الاحتمال السابق (ولا يلزم المستدل) به (بيان نفي) أي انتفاء (ما هو أولى منه) بإفادة العلية بل يصح الاستدلال به مع إمكان الاستدلال بما هو أولى منه بخلاف ما تقدم في الشبه (فإن أبدي المعترض وصفاً

هو أن يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في إفادته للعلية أي دلالته عليها على مذاهب إلى أن قال: ثالثها وهو المختار لا يفيد قطعاً ولا ظناً لنا الوصف المتصف بالطرد والعكس إنما يكون مجرداً إذ خلا عن السبر وهو أخذ غيره معه وإبطاله وعن أن الأصل عدم غيره من غير التفات إلى غير منفي معه وغير ذلك من مناسبة أو شبه، ولا شك أنه إذا خلا عن هذه الأشياء فكما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازماً للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فإنها تعدم في العصور قبل الإسكار وتوجد معه وتزول بزواله، ومع ذلك فليس بعلة قطعاً، ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته تحكماً عضاً اللهم إلا بالتفات إلى نفي وصف غيره بالأصل أو السبر فيخرج عن البحث انتهى. وقال السعد في حواشيه: قوله «وهو المسمى بالدوران» قد اعتبروا في الدوران صلوح العلية ومعناه ظهور مناسبة وقد جعل مجرد الطرد هنا خالياً عن المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف في إفادته العلية إذ لا خفاء في أن الوصف إذا كان صالحاً للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وعدمياً حصل ظن العلية بخلاف ما إذا لم تظهر له مناسبة كالرائحة للتحريم انتهى. ثم قال في قوله «إذا خلا» إلى آخره «يعني أن كون الوصف متصفاً بمجرد الطرد والعكس إنما يكون عند خلوه عن السبر وعن كون الأصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسالك العلة مثل المناسبة والشبه والنص والإجماع انتهى. ثم قال في قوله «فيخرج عن البحث» يشكل بالشبه حيث أثبت بمسالك العلة ولم يخرج عن البحث من إفادته العلية انتهى. وقد يوجه ما اقتضاه كلام الشارح بأن وجود المناسبة في الوصف لا تمنع جريان الخلاف في الدوران في نفسه مع قطع النظر عن المناسبة ومن غير التفات إليها وقد يحمل على ذلك ما ذكر عن العضد وغيره.

قوله: (لقيام الاحتمال السابق) أقول: فيه بحث لأن هذا إنما يفيد نفي القطعية لا إثبات الظنية إذ قيام الاحتمال لأحد الطرفين لا يوجب ظن الطرف الآخر، ويوجب بأن المراد الاستدلال على مجرد نفي القطعية فهو متعلق بقول الشارح «لا قطعي» دون ما قبله والدليل على ثبوت الظنية مذکور في المنهاج وشروحه وغيرها. قوله: (نفي أي انتفاء) أقول: فهو من نفي الشيء مبنياً للفاعل بمعنى انتفاء كما قدمه الشارح، وإنما أوله بذلك لأن الذي يفيد بيانه إنما هو كونه منتفياً في نفس الأمر لا كونه منفيماً أي نفاه أحد إذ قد ينفيه أحد ولا ينتفي في نفس الأمر بل يكون موجوداً قوله: (بخلاف ما تقدم في الشبه) أي من أنه لا يصح الاستدلال به مع إمكان قياس العلة كما أفاده تعبير المصنف بالتعذر في قوله «فإن تعذرت» أي العلة فقال

آخر) أي غير المدار (ترجيح جانب المستدل بالتعدية) لوصفه على جانب المعترض حيث يكون وصفه قاصراً (وإن كان) وصف المعترض (متعدياً إلى الفرع) المتنازع فيه (ضراً) إيدأوه (عند مانع العلتين) له دون مجوّزهما (أو إلى فرع آخر طلب الترجيح) من خارج لتعادل الوصفين حيثئذ (الثامن) من مسالك العلة (الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف) من غير مناسبة كقول بعضهم في الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن

الشافعي: هو حجة الخ قوله: (ضرر إيدأوه عند مانع العلتين) أقول: المتجه أنه ليس المراد بضرر الإيداء الانقطاع بل الاحتياج إلى الترجيح فإن عجز انقطع، وقوله الآتي «بعد طلب الترجيح» أي عند مانع العلتين كما قرره غيره وحيثئذ يشكل كلام المصنف حيث جعل حكم الأول الضرر وبناء على منع العلتين، وحكم الثاني طلب الترجيح وسكت عن بنائه على ما ذكر مع أن ما حكم به في كل من الموضوعين يجري في الآخر اللهم إلا أن يكون أراد التفتن وحذف من كل من الموضوعين ما أثبتته في الآخر فليتأمل قوله: (الثامن من مسالك العلة) أي في الجملة أي على قول فلا ينافي عده من المسالك رده عند الأكثر كما سيأتي.

قوله: (وهو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة) أقول: ينبغي التأمل في النسبة بين الطرد والدوران وما يترتب على ذلك وقد عبر الصفي الهندي في الدوران بقوله: الفصل الرابع في الدوران ويسمى بالطرد والعكس. ومعناه أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند عدمه وهو المسمى بالدوران الوجودي والعدمي فإن كان بحيث يوجد عند وجود الوصف ولا ينعدم عند عدمه فهو المسمى بالدوران الوجودي والطرد، أو بالعكس ويسمى بالدوران العدمي والعكس. والكلام في هذا الفصل إنما هو في الدوران الوجودي والعدمي وقد يسمى بالدوران المطلق ا هـ. ثم عبر في الطرد بقوله: الفصل السادس في الطرد والمعنى منه الصوف الذي لا يكون مناسباً ولا مستلزماً للمناسب ويكون الحكم حاصلًا معه في جميع صور حصوله غير صورة النزاع فإن في حصوله معه فيها النزاع. هذا هو المراد من الجريان والاطراد على قول الأكثر، ومنهم من قال: لا يشترط ذلك بل يكفي في علية الوصف الطردي أن يكون الحكم مقارناً له ولو في صورة واحدة. واختلف العلماء في حجية الوصف الطردي فمن قال المطرّد المنعكس ليس بحجة قال بعدم حجية المطرّد بالطريق الأولى، وأما من قال بحجّيته فقد اختلفوا في حجية المطرّد ا هـ. وهو ظاهر في الفرق بين الدوران والطرد باعتبار الإطراد والانعكاس في الدوران دون الطرد بمعنى أن الاعتبار فيه الإطراد دون الانعكاس فلا يعتبر أيضاً، بل يعتبر عدمه فيكون النسبة بينهما التباين لكن قد يشكل على ذلك تمثيل الشارح بعدم بناء القنطرة فإنه مطرد منعكس فإنه كلما انتفى بناء القنطرة انتفى إزالة النجاسة، وكلما وجد وجدت إلا أن يكون في هذا التمثيل مساعمة. ويحتمل أن الشارح يفرق بينهما باعتبار انتفاء المناسبة في الطرد واعتبار صلوح الوصف لها في الدوران أعم من أن تظهر فيه أولاً كما يدل عليه قوله السابق «في

أي بخلاف الماء فتبنى القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة، فبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم أصلاً وإن كان مطرداً لا نقض عليه (والأكثر) من العلماء (على رده) لانتفاء المناسبة عنه (قال علماؤنا قياس المعنى مناسب) لاشتماله على الوصف المناسب (و) قياس

الدوران» وكأنه قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف فإنه صريح في أن الوصف في الدوران قد يناسب وقد لا يناسب لكن مع احتمال المناسبة وإلا كان طرداً. فإن قلت: إذا ناسب فيكون الإثبات بالمناسبة لا بالدوران. قلت: سيعلم جواب ذلك قريباً وقد يستدل على أن الاعتبار في الطرد المقارنة وجوداً فقط بقول المصنف في شرح المختصر: وزاد - أي الغزالي - استدلالاً على فساد الدوران فقال: لأن الوجود عند الوجود طرد محض وزيادة العكس لا تؤثر لأن العكس ليس بشرط. ثم قال المصنف: واعلم أن المصنف - يعني ابن الحاجب - لما قرر أن الدوران لا يفيد لم يحتج أن يذكر أن الإطراد بمجرد لا يفيد لأنه إذا لم يفد الدوران مع أنه طرد وزيادة فبطريق أولى أن لا يفيد الطرد بمجرد انتهى. لكن قد يشكل حيثئذ تمثيل الشارح المذكور على ما تقدم على أنه قد يقدر في ذلك الاستدلال احتمال أنه لم يرد بالطرد ما هو المسلك فليتأمل.

قوله: (في الطرد) من غير مناسبة فيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام: أي لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقية المسالك ا هـ. وأقول: قضية خروج بقية المسالك أن في الدوران مناسبة وسيأتي أنه قد يكون فيه مناسبة لكنها لا تلزمه فلا يكون خارجاً بجميع أفرادها، ولا يخفى أن قضية إخراج الدوران بهذا القيد أن المقارنة في الطرد باعتبار الوجود والعدم إذ لو كانت باعتبار الوجود دون العدم كان الدوران خارجاً بدون هذا القيد، وتقدم في ذلك كلام وسيأتي فيه آخر. والثاني قال شيخنا الشهاب: ينبغي أن يقول مثل هذا في الدوران السابق ا هـ. وأقول: يتأنيه قول الشارح السابق في الدوران «وكان قائل ذلك قاله عنده مناسبة الوصف كالإسكار لحزمة الخمر» ا هـ. فإنه صريح في أن الوصف في الدوران قد يكون مناسباً وقد يستشكل حيثئذ بأن المناسبة بنفسها تثبت العلية فأى فائدة حيثئذ في الدوران وبأن إثباتها فيه يتأني قوله الآتي «أنه لا يعين جهة المصلحة» فإن قضية وجودها فيه أنه يعينها كبقية المسالك المشتملة على المناسبة كما يشير إليه قول الشارح الآتي «بخلاف المناسبة». وقد يجاب عن الأول بأن الكلام في الدوران مع قطع النظر عن المناسبة ومع النظر إليها، فغاية ما في الباب حيثئذ أن يجتمع جهتان كل منهما تفيد العلية ولا محذور في ذلك، وعن الثاني بأن المراد فيما سيأتي بالنسبة للدوران، إما أنه لا يعين جهة المصلحة على الإطلاق فلا يتأني أنه قد يعينها وإما أنه لا يعينها من حيث كونه دورانياً فإنه من حيث كونه دورانياً لا ينظر فيه للمناسبة فليتأمل قوله: (لا تبني القنطرة على جنسه) أي لم يعهد ذلك قوله: (لا مناسبة فيه للحكم) أي زوال النجاسة. وقوله «إن كان» أي البناء وعدمه بتأويل المذكور مطرداً أي مع الحكم. وقوله «لا نقض فيه» وقع تفسيراً لقوله «مطرداً» قوله: (قياس المعنى) أي الذي ينظر فيه للمعنى وهو المشتمل على الوصف المناسب بالذات قوله: (فلا

(الشبهة تقريب و) قياس (الطرد محكم) فلا يفيد (وقيل إن قارنه) أي قارن الحكم الوصف (فيما عدا صورة النزاع) أفاد العلية يفيد الحكم في صورة النزاع (وعليه الإمام) الرازي (وكثير) من العلماء (وقيل تكفي المقارنة في صورة) واحدة لإفادة العلية (وقال الكرخي يفيد) الطرد (الناظر دون الناظر) لنفسه لأن الأزل في مقام الدفع والثاني في مقام الإثبات (التاسع) من مسالك العلة (تنقيح المناط وهو أن يدل نص) ظاهر (على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط) الحكم (بالأعم أو تكون أوصاف) في محل الحكم (فيحذف بعضها) عن الاعتبار بالاجتهاد (ويناط) الحكم (بالباقى) وحاصله أنه الاجتهاد في الحذف والتعيين ويمثل لذلك بحديث الصحيحين في الموافقة في نهار رمضان فإن أبا حنيفة ومالكاً حذفاً خصوصها عن الاعتبار وأنطا الكفارة بمطلق الإفطار كما حذف الشافعي غيرها من أوصاف المحل ككون الواطيء أعرابياً وكون الموطوءة زوجة وكون الوطاء في القبل عن الاعتبار وأنطا الكفارة بها (أما تحقيق المناط فإثبات العلة في

يفيد) أي ثبوت الحكم في الفرع لعدم الاعتداد به قوله: (وقيل إن قارنه الخ) قال شيخنا الشهاب: يفيد أن الأزل ويكتفي بالمقارنة في صورة النزاع وبه تعلم انفصال هذا عن الدوران ١ هـ. قوله: (أفاد العلية) قال شيخنا الشهاب: جعله جواب الشرط وهو مراد المصنف بلا ريب لكن في إفادة تركيب المصنف لذلك نوع خفاء فليتأمل ١ هـ. وأقول: إفادته ذلك بقريته المعنى إذ لا معنى لاعتبار المقارنة فيما عدا صورة النزاع في كونه تحكماً أو في كونه غير مفيد وبقرينة قوله «وقال الكرخي الخ» فإن فيه إشعاراً ظاهراً بأن مقابله لما قبله بإطلاق الإفادة فيما قبله وتقييده فيه ولذلك عبر الشيخ بقوله «نوع الخفاء» ولم يطلق الخفاء فليتأمل قوله: (تنقيح المناط) أي تهذيب علة الحكم.

قوله: (نص ظاهر) أقول خرج النص الصريح وينبغي التأمل في وجهه فإنه إن كان عدم إمكان حذف الخصوص مع دلالة النص الصريح بخلاف الظاهر لمكان الاحتمال فيه دون الصريح توجه عليه أنهم عدوا من النص الصريح على العلية نحو قول الشارع «العلة كذا» كما تقدم، ومثل هذا غير قطعي في اعتبار الخصوص في العلية بل هو محتمل لكون الاعتبار العموم فما المانع من جواز حذف الخصوص بالاجتهاد إلا أن يمنع صراحة نحو قوله «العلة كذا» في اعتبار خصوص كذا في العلية بل صراحته إنما هي في علية كذا في الجملة قوله: (أو تكون أوصاف الخ) أقول: هل يشمل ما لو كانت تلك الأوصاف ثابتة بنص ظاهر حتى يجوز حذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد، وقد يوجه الجواز بأن دلالة النص على بعض تلك الأوصاف دلالة ظاهرة بمنزلة دلالة على خصوص الوصف الواحد كذلك، فكما جاز الحذف ثم فليجز هنا وقد يفرق بين التابع والمستقل ولعل عدم الفرق أظهر قوله: (وحاصله) أي حاصل تعريف تنقيح المناط المذكور أن تنقيح المناط هو الاجتهاد لا الدلالة. قاله شيخنا الشهاب قوله: (لما

أحاديث صورها كتحقيق إن الثبائش) وهو من ينش القبور ويأخذ الأكفان (سارق) بأنه وجد منه أخذ المال خفية وهي السرقة فيقطع خلافاً للحنفية (وتخريجه) أي تخريج المناط (مر) في مبحث المناسبة وقرن بين الثلاثة لعادة الجدلين (العاشر) من مسالك العلة (إلغاء الفارق) بأن يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه (كإلحاق الأمة بالعبد في السراية) الثابتة بحديث الصحيحين «من أعتق شركاً له في عبد وكان له ما يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد»^(١) وإلا فقد عتق عليه ما عتق فالفارق بين الأمة والعبد الأنوثة ولا تأثير لها في منع السراية فثبتت السراية فيها لما شاركت فيه العبد (وهو) أي إلغاء الفارق (والدوران والطرود) على القول به (ترجع) ثلاثتها (إلى ضرب شبه إذ تحصل الظن في الجملة) لا مطلقاً (ولا تعين جهة المصلحة) المقصودة من شرع الحكم لأنها لا تدرك منها بخلاف المناسبة (خاتمة) في نفي مسلكين ضعيفين (ليس تأتي القياس بعلية

اشتركا فيه) قال شيخنا الشهاب: اللام للتعليل لا بمعنى «في» قوله: (كإلحاق الأمة بالعبد) قال شيخ الإسلام: مثال للظني لأنه قد يتخيل فيه احتمال اعتبار الشارع في عتق العبد استقلاله في جهاد وجمعة وغيرهما مما لا دخل للأنثى فيه، ومثال القطعي قياس صب البول في الماء الراكد على البول فيه في الكراهة ا هـ. فإن قلت: إدخال القطع في إلغاء الفارق ينافي قول المصنف الآتي إذا تحصل الظن في الجملة ولا تعين جهة المصلحة إن دل على أن إلغاء الفارق ظني لا قطعي. قلت: يمكن أن يجاب بأن الحكم بالظنية باعتبار الغالب أو في الجملة، وأولى منه أن يجاب بأنه لا يلزم من القطع بإلغاء الفارق القطع بعلية الباقي بعد الفارق اللغوي لجواز أن تكون العلة أمراً آخر وراءهما. والحاصل أن هنا أمرين كون الفارق غير معتبر في العلية وكون الباقي بعد ذلك الفارق هو العلة ولا يلزم من ثبوت الأول ثبوت الثاني فلا يلزم من القطع بالأول القطع بالثاني فليتأمل.

قوله (على القول به) قال شيخنا الشهاب: لم يقل مثل ذلك في الدوران كأن ذلك لذهاب الأكثر إلى العمل به كما مرّ انتهى قوله: (في الجملة) وقول الشارح «لا مطلقاً». أقول: لم يبينوا معناهما. فإن قيل: قوله «من غير تعيين جهة المصلحة» يبين معناهما فقوله «في الجملة» معناه أنها تحصل ظن العلية من غير تعيين جهة المصلحة، وقوله «لا مطلقاً» معناه أنها لا تحصل ظن العلية مع تعيين جهة المصلحة بل تحصل ظن العلية ولا تحصل تعيين جهة المصلحة. قلت: فيلزم الاستدراك في كلام المصنف لأن قوله «في الجملة» وما بعده المراد منهما واحد على هذا التقدير ويلزم إلغاء قول الشارح «لا مطلقاً» لأنه بمعنى ما قبله وما بعده على هذا التقدير أيضاً بل لا يبعد أن يكون قوله «في الجملة» إشارة إلى جزئية حصول الظن والمعنى أنها قد تحصل الظن أي

(١) رواه البخاري في كتاب العتق باب ٤، ٥. مسلم في كتاب العتق حديث ١، ٣. أبو داود في كتاب العتق باب

٥، ٦. الترمذي في كتاب الأحكام باب ١٤. أحمد في مسنده (٥٦/١) (١٢/٢)، (١٥، ٣٤).

وصف ولا المعجز عن إفساده عليه على الأصح فيهما) وقيل نعم فيهما. أما الأول فلأن القياس مأمور به بقوله تعالى ﴿فاعتبروا﴾ وعلى تقدير عليه الوصف يخرج بقياسه عن عهدة الأمر فيكون الوصف علة. وأجيب بأنه إنما تعين عليته أن لو لم يخرج عن عهدة الأمر إلا بقياسه ولي كذلك، وأما في الثاني فكما في المعجزة فإنها إنما دلت على صدق الرسول ﷺ للعجز عن معارضتها. وأجيب بالفرق فإن المعجز هناك من الخلق وهنا من الخصم.

(القوادح)

أي هذا مبحثها وهي ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غيرها منها (تختلف الحكم عن العلة) بأن وجدت في صورة مثلاً بدون الحكم (وفاقاً للشافعي) رضي الله عنه

أنها تحصل الظن في بعض الأحوال. فقول الشارح «لا مطلقاً» أي لا تحصل الظن في كل حال إشارة إلى تفسيره وقول المصنف «ولا تعين الخ» زيادة معنى آخر فليتأمل قوله: (لا بقياسه) أي بالقياس المستند إليه وقوله «فكما في المعجزة» هو نظير للمدعي لا مثال. قوله «فإن العجز هنا الخ» أي فلا يلزم من اعتبار ما عجز عنه الخلق اعتبار ما عجز عنه الخصم قوله: (من حيث العلة أو غيرها) قال شيخ الإسلام: الأوضح علة كان الدليل أو غيرها أ. هـ. وأقول: وحجه ما قاله الشارح أن العلة ليست بمجرد دليل فإنها في نفسها بدون قياس لا تثبت الحكم ولذا لم تعد من الأدلة، وإنما الدليل هو القياس المنبني على العلة فالقدح في العلة قدح في الدليل من حيث العلة، وأما ما يقع للفقهاء من الاقتصار على تعليل الحكم فليس المراد منه أن العلة بنفسها تثبت الحكم وإنما المراد الإشارة إلى القياس بذكر الجامع ولهذا يقع لهم أنهم يقولون لكذا أصله كذا إشارة إلى القياس فليتأمل.

(القوادح)

قوله: (منها تختلف الحكم عن العلة) أي منصوصة كانت أو مستنبطة لوجود مانع أو انتفاء شرط أم لا بدليل مقابلته بالتفاصيل الآتية وفيه أمور: الأول قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب: وهو مشكل في المنصوصة إذ القدح فيها بذلك رد للنص إلا أن يقال تختلف في صورة ناسخ للعلية وفيه إشكال من وجه آخر، وهو أن القدح أعم من أن يرد على جميع الأقوال التي في العلة وفي ذلك تحطئة الإجماع على أن ذلك أحدهما إلا على القول بجواز إحداث قول ثالث إذا أجمع على قولين مثلاً أ. هـ. وأقول: ما الإشكال الأول فجوابه أنا لا نسلم أن القدح فيها بذلك رد للنص لما قاله الإسنوي في شرح المنهاج نقلاً عن الغزالي مما نصه: وتوجيه كون النقص قادحاً في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي وهو أننا سنين بعد وروده أن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزءاً منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذاً من قوله عليه الصلاة والسلام «الوضوء مما خرج». ثم إنه لم يتوضأ من الحجامة فيعلم أن العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج أ. هـ. ولا يخفى أن هذا التوجيه يمكن جريانه في المنصوصة وإن كان نصها قطعي المتن

والدلالة، فإن النص المذكور وإن أفاد القطع بأن العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بأن كذا بمجرد أو مطلقاً هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شيء آخر كإنتفاء مانع. فإن فرض أن النص أفاد القطع بأن العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شيء آخر كأن قال العلية كذا بمجرد ولا مانع له ولا شرط لم يتصور تخلف حيثنذ حتى يتصور اختلاف في القدرح به كما هو ظاهر، ثم رأيت في شرح المنهاج للمصنف ما يفيد ذلك. وأما الإشكال الثاني فجوابه أنا لا نسلم أن في ذلك تحطئة الإجماع لأنه بالتخلف في بعض الصور يتبين أنه اعتبر على كل قول مع ما ذكر فيه أمر آخر شرطاً أو شرطاً لأن أهل الإجماع إذا كانوا قد اتفقوا على أن العلة أحدهما وسلموا تخلف الحكم في المادة المخصوصة كما هو حاصل الأمر، فقد يلزمهم أن يعتبروا مع كون العلة أحدهما شيئاً آخر لا تصدق العلة معه على المادة المخصوصة كما هو في أعلى درجات الوضوح، فتكون العلة على كل قول هي ذلك المجموع أو ذلك الوصف بشرط ذلك الأمر الآخر، ويكون المراد بما ذكر على كل قول إنه يعتبر لا أنه بمجرد هو المعتبر فيكون الموجود من الإجماع هو الإجماع على أن العلة لا تخرج عن تلك الأمور المذكورة في تلك الأقوال بالكلية بأن لا يكون شيء منها معتبراً في العلة، ويكون معنى القدرح بالتخلف هو أن الوصف المذكور في كل قول ليس هو تمام العلة وحيثنذ لا تلزم تحطئة الإجماع. وهذا الجواب على طريق الجواب عن الإشكال الأول المأخوذ مما نقله الإسوي عن الغزالي كما تقرّر، واندفاع هذين الإشكاليين بهذا النحو من الجواب في غاية الحسن والظهور عند التأمل العارف بالقوانين. وبما تقرّر عن الإسوي عن الغزالي يعلم أن الأئمة ما أهملوا ملاحظة الإشكال بل لاحظوه وذكروا ما يندفع به، وأن الشيخين قصرا بعدم مراجعة كلام الأئمة والتأمل فيه ليقفا من كلامهم على ما يدفع عنها الإشكال ويعلمان به أنهم ما غفلوا عن ذلك ولا أهملوه.

لا يقال الجواب عن الثاني بما ذكر يخالف قول الشارح الآتي عن الإمام ونقل الإجماع على أن حرمة الزنا لا تعمل إلا بأحد هذه الأمور الأربعة فإنه يدل على أن المراد العلة التامة على كل قول لأننا نقول: حيث ثبت تخلف الحكم عما أجمعوا على أنه العلة في المادة المخصوصة لزم أحد أمرين: إما منع ما نقله من الإجماع وإما تأويله بأن المراد الإجماع على اعتبار ما أجمعوا عليه لا أنه تمام المعتبر وذلك لا ينافي اعتبار شيء آخر معه بحيث لا تصدق العلة معه المادة المخصوصة إذ لا يليق تسليم أهل الإجماع أن ما أجمعوا عليه تمام المعتبر في العلة مع تسليمهم تخلف الحكم عما أجمعوا عليه في تلك المادة كما لا يخفى فليتأمل. والثاني أن القول بالقدرح عند انتفاء شرط أو وجود مانع إن أريد به القول ببطلان عليه مجرد الوصف لأن العلة بالحقيقة مجموع الوصف مع وجود الشروط وانتفاء الموانع فينبغي أن لا يتحقق خلاف بين هذا القول والقول الآتي عن أكثر فقهاءنا، لأن الحاصل عليهما حيثنذ أن العلة هي الوصف بشرط وجود الشروط وانتفاء الموانع أو هي مجموع ذلك، فعند انتفاء بعض الشروط أو وجود بعض الموانع يصح الحكم ببطلان عليه

في أنه قادح في العلة (وسمّاه النقض وقالت الحنفية لا يقدرح) فيها (وسمّوه تخصيص العلة وقيل لا) يقدرح (في) العلة (المستنبطة) لأن دليلها اقتران الحكم بها ولا وجود له في صورة التخلف فلا يدل على العلية فيها بخلاف المنصوصة فإن دليلها النص الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يطله بأن يوقفه عن العمل به والحنفية تقول يخصصه، ويجاب عن دليل المستنبطة بأن اقتران الحكم بالوصف يدل على عليته في جميع صورته كدليل المنصوصة (وقيل عكسه) أي لا يقدرح في المنصوصة ويقدرح في المستنبطة لأن الشارع له أن يطلق العام ويريد بعضه مؤخراً بيانه إلى وقت الحاجة بخلاف غيره إذا علل بشيء ونقض عليه ليس له أن يقول أردت غير ذلك لسده باب إبطال العلة. (وقيل يقدرح) فيهما (إلا أن يكون) التخلف (لمانع أو فقد شرط) للحكم فلا يقدرح (وعليه أكثر فقهائنا وقيل يقدرح إلا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا) وهو بيع الرطب أو العنب قبل القطع بتمر أو زبيب فإن

الوصف لا اعتبار ما ذكر معه فيها شرطاً أو شرطاً فلا تأثير له بدون ما ذكر، ويصح الحكم بعدم بطلان العلية بمعنى أن الوصف صالح للتأثير في الجملة فالقول يبطلان العلية بالمعنى المذكور لا ينافي القول بعدم بطلانها بهذا المعنى. وإن أريد به القول يبطلان علية المجموع فلا وجه له بل لا يخفى بطلانه لأن الفرض أنه لو وجد ذلك المجموع في تلك المادة وجد الحكم معه.

والثالث أن المصنف في شرح المنهاج بعد ما نقل عن حجة الإسلام الغزالي كلاماً طويلاً من جملته ما تقدم في الجواب الأول نقله عن شرح المنهاج للأسنوي نقلاً عن الغزالي ذكر أن مختار البيضاوي أن التخلف إن كان مانع أو فقد شرط لا يقدرح وإلا قدح، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة. ثم استشكل تصوّر نفس التخلف في المنصوصة لا لوجود مانع ولا فوات شرط ثم أجاب عنه حيث قال: فإن قلت كيف يتصور تخلف الحكم لا لوجود مانع ولا لفوات شرط في محل فيه وصف نص الشارع قطعاً أو ظاهراً على عليته أو استنبط ذلك استنباطاً صحيحاً؟ قلت: هذا لعمر الله بعيد الوجود والمجوز لذلك إنما مستنده جواز تخصيص العلة منصوصة كانت أو مستنبطة، والتخصيص لا يكون بغير مخصص وذلك المخصص إن كان حيث يوجد مانع أو يفوت شرط لم يكن صورة المسئلة، وإن كان بدونها أمكن وهو محتمل على بعد بأن يحصل نص على عدم الحكم في محل الوصف فيه موجود وليس فيه معنى يدعي أنه مانع أو عدمه شرط وهيهات أن يوجد ذلك ا هـ. وهذا الإشكال وارد على ما ذهب إليه هنا من أن التخلف قادح مطلقاً فإنه شامل للقدح بالتخلف في المنصوصة لا لوجود مانع ولا لفوات شرط بدليل تضعيفه التفاصيل المذكورة بعد. وأقول: الظاهر أنه لا يتصور التخلف في المنصوصة ولا يكون لوجود مانعه ولا لفوات شرط ولا يقتصر على مجرد الاستبعاد اللهم إلا أن يقال في صحة الإطلاق الذي ذهب إليه فرض التخلف فيما ذكر وإن كان محالاً أو يكون هذا مستثنى من كلامه فليتأمل.

قوله: (إلا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا) قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب: فيهِ

جوازه وارد على كل قول قبيح علة حرمة الربا من الطعم والقوت والكيل والمال فلا يقدح (وعليه الإمام) الرازي ونقل الإجماع على أن حرمة الربا لا تعلل إلا بأحد هذه الأمور الأربعة (وقيل يقدح في) العلة (الحافظة) دون المبيحة لأن الحظر على خلاف الأصل فيقدح فيه الإباحة بخلاف العكس (وقيل) يقدح (في المنصوصة إلا) إذا ثبتت (بظاهر عام) لقبوله للتخصيص بخلاف القاطع. (و) يقدح (في المستنبطة) أيضاً (إلا) أن يكون التخلف (للمانع

إشكال لأن العرايا رخصة بالإجماع والرخصة ما شرع لعذر مع قيام المانع لولا العذر والمانع ليس هو إلا العلة فهو إجماع على أن قيام العلة بدون الحكم في محل العذر لا يمنع علتها في غيره ا هـ. أي فكيف يصح القول بالقدح بالتخلف في ذلك كما اقتضته حكاية هذا الخلاف مع مخالفته الإجماع. وأقول: يمكن أن يجاب بأن القائل بالقدح لا يسلم أن الإجماع على أن ما يذكر علة بمعنى أنه تمام العلة بل بمعنى أنه معتبر في العلة فلا يتنافى أنه يعتبر معه شيء آخر شرطاً أو شرطاً لم يوجد في هذه فلذا تخلف الحكم فيها وإلا لم يتصور تخلفه فيها بل كون الأمر كذلك مما لا بد منه عند كل أحد إذ لا يتصور شمول العلة حقيقة ما ليس محلاً للحكم. فإن قلت: يتنافى هذا أنه لا بد في الرخصة من قيام السبب للحكم الأصلي وإذا لم يكن ما يذكر تمام العلة لم يتحقق قيام السبب للحكم الأصلي. قلت: لا نسلم المناقاة لجواز أن يكون السبب المحكوم ببقائه هو السبب في الجملة لا التام، بل كون الأمر كذلك مما لا بد منه عند التأمل الصائب والتفكير الثاقب فإنما على قطع من أنه لو كان الطعم مثلاً هو علة الربا في بيع الرطب بتمر مطلقاً أي على الوجه الشامل لصورة العرايا بأن أريد أن العلة في الربا في بيع الرطب بتمر كونه مطعوماً وأن بيع الرطب على رؤوس النخل بتمر في الأرض، أو نقول وإن وجد العذر المجوز للبيع لم يمكن إخراج العرايا عن الربا، فعلمنا أن العلة هو الطعم على الوجه الذي لا يشمل صورة العرايا بأن تكون العلة في الربا في بيع الرطب بتمر هو كونه مطعوماً ما لم يكن الرطب على رؤوس النخل ولا التمر في الأرض فيما دون خمسة أوسق، أو نقول هو كونه مطعوماً لم يصاحبه عذر فتأمل قوله: (وهو بيع الرطب أو العنب) قال شيخنا العلامة: ينبغي أن يراد فيه الموهوب للواهب. وكذا في النسخة الواقعة لي التي وقفت عليها فليتأمل المراد منه فإنه إن أراد أن من جملة العرايا المرخص فيها الهبة بأن يهب رطباً أو عنباً فيهب الموهوب له للواهب تماًراً أو زيبياً، فإدخال ذلك في العرايا لا يوافق مذهب الشارح إذ لا معارضة هنا فإن وقع ذلك على وجه المعاوضة شمله ما ذكره الشارح. وكذا لو أراد ما لو وهب غير ربوي فوهب الموهوب له للواهب رطباً أو عنباً فلماذا لم يذكر الشارح ذلك.

قوله: (هل خلاف الأصل) لم يقل خلاف الأصل كأنه والله أعلم لما يلزم حيثئذ من أن الإباحة الأصل وليس كذلك إذ هي التخيير وهو غير البراءة الأصلية. كذا قال شيخنا الشهاب فليتأمل فيه قوله: (بخلاف القاطع) أي وبخلاف الظاهر الخاص بمحل النقض أو بغيره، سواء

أو فقد شرط) للحكم فلا يقدر فيها (وقال الأمدى إن كان التخلف مانع أو فقد شرط أو في معرض الاستثناء) منصوصة كانت أو مستنبطة (أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل لم يقدر) وإلا قدح إلا في المنصوصة بما يقبل التأويل فيؤول للجمع بين الدليلين وقول

عم القاطع المحال أو اختص بمحل النقض أو بغيره فيقدح النقض حيثئذ، هذا حاصل هذا القول وقد بين الكمال وشيخ الإسلام فساده وعجابه شيخ الإسلام وأنت خير بأن هذا وهم لأن العلة إذا ثبتت بشيء من ذلك فلا نقض لاستحالة التخلف في القاطع العام أي لأنه مع قطعية دلالاته على عالية الوصف في محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه ومع عدم قطعية دلالاته على ذلك غير قطعي بالنسبة إليه وفي الخاص ولو ظاهراً بمحل النقض أي لأنه مع دلالة الخاص على عالية الوصف في محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه وعدم التعارض في الخاص بغيره أي لأن الدليل إنما دل على عالية الوصف في غير محل النقض فتخلف الحكم في محل النقض الذي لم يدل الدليل على العلية فيه لا يعارضه، وحيثئذ فلا قدح في المنصوصة مطلقاً الخ. ١ هـ. وقد يقال: لا نسلم استحالة التخلف في القاطع العام والظاهر الخاص لأنه إذا ثبت بعام قطعي أو ظاهر خاص عالية الطعم في الزيا في البر مثلاً من أنواع المطعومات أمكن أن يتخلف الحكم في بعض أنواع البر كالرديء، فيعلم أن العلة الطعم مع الجودة إلا أن يجاب بأن هذا القطعي المذكور أو الخاص الظاهر بالنسبة لأنواع البر ظاهر لا قطعي في الأول وعام لا خاص في الثاني فقد رجع إلى العام الظاهر، وإنما الكلام في العام القطعي بالنسبة إلى كل فرد تناوله بخصوصه بأن يدل عليه بخصوصه دلالة قطعية وفي الظاهر الخاص بالنسبة للفرد الذي تناوله بخصوصه. وقد يقال: التخلف مع ذلك ممكن أيضاً لجواز أن تكون العلة التي دل عليها ذلك القطعي أو الخاص في ذلك الفرد المخصوص ناقصة يعتبر معها أمر آخر في ثبوت ذلك الحكم فيتصور تخلف الحكم فيه عند عدم وجود ذلك الأمر الآخر إلا أن يجاب بأن المراد القطعية أو المخصوص بالنسبة لتمام العلة أيضاً وفيه نظر، إذ لا يكاد يوجد من نصوص الشرع ما هو كذلك فتأمل. وإياك أن تظن أن هذا الاعتراض على الشارح أو المصنف فإنه غلط ظاهر فإن هذا الذي قرراه هو حاصل هذا القول فلم يزد واحد منهما على حكايته كما أراد قائله من غير أن يتصب لاختياره والاحتجاج له، وإنما هو على القائل نفسه. نعم قد يقال هلا كمل الشارح حكاية هذا القول بقوله «وبخلاف الظاهر الخاص» وهلا بين فساده بما ذكر؟ وقد يجاب عن الأول باحتمال أنه لم ير التصريح بتلك التكملة في كلام ذلك القائل فسكت عنها احترازاً عن التصرف عليه فيما قد لا يقول به، وعن الثاني باحتمال أنه ترك ذلك اعتماداً على ظهوره بالتأمل.

قوله: (فلا يقدر) علة في المنهاج بقوله لأن الإجماع أدل من النقض أي أن النقض وإن دل على أن الوصف المنقوض ليس بعلة لكن الإجماع منعقد على كونه علة ودلالة الإجماع على العلية أقوى من دلالة الإجماع على عدم العلية لكون الإجماع قطعياً فلذلك لم يقدر ١ هـ. ولما

المصنف عنه في المنصوصة «بما لا يقبل التأويل لم يقدح» هو لازم قوله فيها إن كان التخلف لدليل ظني فالظني لا يعارض القطعي أو قطعي فتعارض قطعيتين محال. قال المصنف: إلا أن يكون أحدهما ناسخاً (والخلاف) في القدح (معنوي لا لفظي) خلافاً لابن

أن يمنع قطعية الإجماع بالعلية على وجه يصدق على محل الاستثناء فليتأمل قوله: (هو لازم قوله فيها) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب: قد يقال فرق بين العبارتين إذ عبارة الأمدي لازماً أن تخلف الحكم عن المنصوصة بما ذكر لا يمكن إذ التخلف لو فرض فإما بظني ولا يمكن لعدم معارضته للقطعي، وإما بقطعي ولا يمكن وجوده لاستلزامه تعارض قطعيتين. وعبارة المصنف تقتضي أن التخلف المذكور يوجد ولا يقدح، ثم اعلم أن في كلام الأمدي المنقول إشكالاً الخ ١ هـ. وأقول: أما اعتراضهما على الشارح بأن بين العبارتين فرقاً فموجب بل لا ينبغي أن يكون إلا سهواً، وذلك لأن الشارح لم يدع اتحاد العبارتين حتى يعترض عليه بأن بينهما فرقاً وإنما مدعاه أن نفي القدح الذي هو معنى عبارة المصنف لازم لما قاله الأمدي ولا شبهة لعاقل في صحة ذلك، لأن امتناع التعارض الذي أثبتته الأمدي يستلزم عدم القدح إذ هو فرع التعارض وقد ثبت امتناعه. لا يقال بقي أن عبارة المصنف تقتضي إثبات التخلف وهو غير صحيح لعدم تصوره كما تقرّر لأننا نقول: أما أولاً فعبارة المصنف شرطية مقدمها كان التخلف الخ. وتالياً لم يقدح أي التخلف فإن أردت أن التالي يقتضي ذلك فهو فاسد لأنه سلب بسيط وقد اشتهر أن السلب البسيط لا يقتضي وجود الموضوع، فقول المصنف «لم يقدح» أي التخلف أي لعدم تصوره وقده فرع تصوره. وإن أردت أن المقدم يقتضي ذلك فهو أيضاً فاسد لأن الشرطية لا تقتضي وجود مقدمها. وأما ثانياً فيجوز أن يكون قول المصنف «لم يقدح» بالنسبة للرابعة من قبيل الكناية فالمراد لازمه وهو بقاء العلية وعدم زوالها أو من قبيل المجاز، والحامل له على ذلك جمع الرابعة مع ما قبلها في جواب واحد اختصاراً فليتأمل. والحاصل أنهما إن أراد الاعتراض على دعوى اتحاد العبارتين فالشارح لم يدع ذلك حتى يرد عليه بما أبدياه من الفرق بينهما أو على دعوى لزوم انتفاء القدح لما قاله الأمدي فقد تبين فساده وأن ثبوت هذا اللزوم كئار على علم، أو بأن ما قاله المصنف ليس ما قاله الأمدي بل لازمه فالشارح معترف بذلك ولا محذور فيه لا سيما وسياق الأمدي وكونه في بيان القدح يشعر بأن المقصود ذلك اللازم، وأما ما أبدياه في كلام الأمدي من الإشكال فيمكن دفعة بحمل كلام الأمدي على قطعي تمتنع معارضته وهذا في غاية الظهور، لأن غاية الأمر أن كلام الأمدي من قبيل العام أو المطلق والعام يقبل التخصيص والمطلق يقبل التقييد وقرينة ذلك هو السياق وظهور المعنى فليتأمل.

قوله: (قال المصنف إلا أن يكون أحدهما ناسخاً) حكى الكمال عبارة الأحكام وفيها إلا أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر ثم قال: فعزو الشارح هذا الاستثناء للمصنف المقتضي لكونه استدراكاً على الأمدي وهم ١ هـ. وأقول: الذي أقطع به أحد أمرين: إما اختلاف نسخ الأحكام

الحاجب) في قوله «أنه لفظي» مبني على تفسير العلة إن فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثره فالتخلف قادح أو بالباعث وكذا بالمعرف فلا (ومن فروعه) أي فروع أن الخلاف معنوي (التعليل بعلمتين) فيمتنع أن قدح التخلف وإلا فلا، وهذا التفريع نشأ عن سهو فإنه إنما يتأتى في تخلف العلة عن الحكم والكلام في عكس ذلك.

وثبت هذا الاستثناء في بعضها دون بعض، وإما كونه حاشية ألحقت ببعض النسخ ولهذا رأته ساقطاً من بعض النسخ، وحيث قد يحتمل أن النسخة الواقعة من الأحكام للشارح خالية عن هذا الاستثناء الذي صرح به المصنف في شرح المنهاج فعزاه الشارح إليه، ويحتمل أنه لما رأى اختلاف نسخ الأحكام واحتمل عنده عدم صحة هذا الاستثناء عن الأمدي احتاط فعزاه إلى المصنف الذي صح عنه هذا الاستثناء، فالجزم بالوهم عليه في ذلك العزو هو الوهم بلا شبهة قوله: (والخلاف معنوي لا لفظي خلافاً لابن الحاجب) قال شيخنا العلامة ووافق شيخنا الشهاب: قال العضد في تقرير كلام ابن الحاجب: قال أبو الحسين: النقض إنما يصح مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون نقيضه وهو عدم المانع ووجود الشرط جزءاً من العلة لأن المستلزم هو العلة مع ذلك فلا يكون الأولى تمام العلة فتتقدح عليها ثم قال: والجواب لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون جزءاً من العلة إذ المراد بالعلة الباعث وليس ذلك بباعث، وعلى هذا فيرجع النزاع لفظياً مبنياً على تفسير العلة، فإن فسرت بالباعث على الحكم جاز، وإن فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز أ هـ. ولا يخفى على متأمل أن قوله «وعلى هذا» أي الجواب «فيرجع النزاع» أي النزاع مع أبي الحسين في منع النقض وعدمه المبنيين «على لزوم كون الشرط وعدم المانع جزءاً من العلة» وهو خلاف ما فرض أولاً وانتفائه وأن كون الخلاف المذكور لفظياً مترتب على الجواب المذكور لا مطلقاً فتأمل أ هـ. وأقول: ما ذكرناه بعد تسليمه لا يمنع أن ابن الحاجب جوز كون الخلاف لفظياً في الجملة لأن بناءه على الجواب المذكور كون الخلاف لفظياً اعتراف منه بتجويز كونه لفظياً على هذا التقدير مع امتناع كونه لفظياً على هذا التقدير أيضاً عند المصنف، بل امتناع هذا التقدير نفسه عنده فإن قضية كلام الأئمة جريان الخلاف على كل قول في معنى العلة. فحاصل كلامه أن الخلاف جارٍ على كل قول في معنى العلة وأنه معنوي مطلقاً لوجود فوائد تترتب عليه على الإطلاق لا تختص بحال دون حال، ولا يجوز كونه لفظياً في حال ولا على تقدير من الأحوال والتقدير مع حصول تلك الفوائد على الإطلاق وعلى كل حال وتقدير خلافاً لابن الحاجب فإنه جوز كونه لفظياً حيث اعترف بذلك على بعض الأجوبة فتأمل فإنه صحيح لطيف لا يمتري في صحته ولطفه طالب الحق واللّه الموفق.

قوله: (إنما يتأتى في تخلف العلة عن الحكم) فيه كلامان: أحدهما للكوراني قال ما نصه: أما كون التعليل بعلمتين من فروع المسئلة فلأن التخلف نقض مطلقاً عند المصنف سواء كان المانع

أو لا، فإذا حصل الحكم بعلة يمتنع حصوله بعلة أخرى فيكون نقصاً لتخلف الحكم عن العلة. هذا كلام المصنف في شرح مختصر ابن الحاجب. وبعضهم لما لم يفهم كلام المصنف هنا ولا وقف على ما في شرح المختصر قال: تفريع هذه المسئلة سهو لأن الكلام في تخلف الحكم عن علته وهذا من تخلف العلة في الحكم، ومع قطع النظر عن كلام المصنف ما قاله هذا القائل غير معقول لأن تخلف الشيء عن آخر يستلزم سبقه ولا يتصور تقدم الحكم على العلة حتى تتخلف عنه انتهى. والثاني لشيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قال ما نصه: فيه بحث إذ يتأتى في عكسه إذ تعليل الحكم بعلتين مؤد إلى تخلفه أي عدم وجوده عند أحدهما عند اجتماعهما، سواء قلنا العلة مؤثرة في الحكم لثلاثا مجتمع مؤثران على مؤثر واحد، أو معرفة له لأن معرفته الحاصلة بوحدة إن حصلت نفسها بأخرى لزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد، أو مثلها بها لزم تحصيل الحاصل. وإذا ثبت التخلف عن أحدهما أي عدم استناده إليها فإن كان قادحاً منع التعدد المؤدي إليه وإلا فلا انتهى. وأقول: أما كلام الكوراني فيقال عليه: أما قوله «فإذا حصل الحكم بعلة يمتنع حصوله بعلة أخرى الخ» فإن أراد به توجيه صحة التفريع بما وجه به الشيخان المذكوران بقولهما السابق «إذ تعليل الحكم بعلتين مؤد إلى تخلفه إلى آخره» فسنين اندفاعه، وإن أراد مجرد الاستناد إلى تصريح شرح المختصر فهو لا يسمن ولا يغني من جوع لظهور أن شرح المختصر لا يزيد على المتن بل المتن أتقن منه كما هو معلوم، واعتراض الشارح غير خاص بالمتن بل هو وارد على نفس هذا التفريع، سواء كان مذكوراً في المتن أو في شرح المختصر أو في غيرها كما لا يخفى حتى على الصبيان. وإنما آثر المتن بالذكر لأنه مشروحه ومحل كلامه على أن عبارة اعتراضه شاملة لغير المتن أيضاً كما هو غني عن البيان فرد الاعتراض على التفريع بأنه في شرح المختصر من قبيل الهديان.

وأما قوله «وبعضهم لما لم يفهم كلام المصنف هنا» فهو تشيع باطل وزور ليس تحته طائل فإن ذلك البعض وهو سيد الشراح المحقق المحلي أعرف - واللّه - من الكوراني بمعاني هذا الكتاب ومقاصده، بل ما أحد من جميع من نظر فيه من الشراح وغيرهم له إليه نسبة في معرفته وتحقيق معاهده، وما أقبح هذا التشيع برمي هذا الشارح الإمام والمحقق الهمام بما ذكر بلا برهان بل بمجرد التهور والبهتان. وأما قوله «ولا وقف على شرح المختصر» فهو قرية بلا مرية فأبي أحد أخبر من هذا الشارح بشيء من كتب المصنف بل أي أحد له نسبة إليه في معرفة شيء منها، وما هذه التلفيقات إلا من قبيل التمويه وإيهام الجهالة مزاحمة لأهل البيت في معرفة ما فيه. وأما قوله «ومع قطع النظر عن كلام المصنف» فهو ما ينادي عليه بأقبح العار وأقطع البوار عند أولي الأبصار. فأما قوله فيه «لأن تخلف الشيء عن آخر إلى آخره» فهو أدل دليل على تهوره وفساد تصوره. أما أولاً فإن أراد التخلف يستلزم السبق بمعنى أن يوجد الحكم أولاً ثم العلة ثانياً فأبي محذور في ذلك بناء على الصحيح أن العلة بمعنى المعرف إذ لا محذور في أن يتأخر

وجود الدليل عن المدلول كما في العالم فإنه دليل على الصانع تعالى مع تأخره عنه وقد اعترف هو نفسه بذلك فيما سبق ورد به على غيره، فما أسرع نسيانه لا ذكره! وإن أراد أنه يستلزم السابق بمعنى أن يوجد الحكم ولا توجد العلة فأبي محذور في ذلك بناء على ما ذكر، وأي محذور في أن لا ينصب الشارع علامة على الحكم؟ وغاية الأمر أن تتوقف معرفته على نص الشارع ومثل ذلك مما لا يمنع منه نقل ولا عقل. وأما ثانياً فحاصل اعتراضه هذا أن الشارع جوز تخلف العلة عن الحكم وهو غير ممكن، وهذا الاعتراض مع فساده كما تبين لك مما لا معنى لتخصيص الشارع به فإن جواز ذلك منصوص في المتن كغيره بقوله الآتي «في العكس وتخلفه» أي العكس بأن يوجد الحكم بدون العلة قادح عند مانع علتين فأفاد جوازه والاختلاف في كونه قادحاً وكأنه لم يستحضر ذلك لأنه دخيل في هذا الكتاب ضعيف المعرفة به لا يعرف منه إن عرف إلا ما بين يديه منه.

فالحاصل أن حديث تخلف العلة عن الحكم منصوص عليه في كلامهم لا اختصاص للشارح به، وليس حاصل كلام الشارح هنا إلا أن هذا التفريع إنما يتأتى على ذلك التخلف الذي اعترفوا به، وسيأتي في المتن فأبي اعتراض بعد هذا يلحق الشارح؟ ولعمر الله إنه لا منشا لهذا الاعتراض إلا عدم التأمل وفساد التصور مع عدم معرفة كلامهم الآتي في المتن بعد أقل من ورقة ولا حول ولا قوة إلا بالله. وأما كلام الشيخين المذكورين فجوابه منع أن تعليل الحكم بعلتين مؤد إلى تخلف قولهما بناء على قولنا إن العلل مؤثرة لثلاث يجتمع مؤثران على مؤثر واحد. قلنا: لا نسلم لزوم ذلك لجواز أن يستند الحكم إلى كل منهما على البديل أو إلى مجموعهما فيكون كل منهما عند الاجتماع غير مستقل بالتعليل، وحيث فلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو ظاهر، ولا تخلف الحكم بمعنى عدم وجوده عن أحدهما لأنه وجد عن كل منهما على البديل أو عن مجموعهما. وليس المراد بالتخلف في هذا المقام إلا انتفاء الاستناد مطلقاً، ولئن سلمنا استناده إلى إحداها بعينها فلا نسلم تحقق التخلف المراد هنا عن الأخرى بل يكفي وجوده عند وجودها مع صلاحية استناده إليها وإن لم يتحقق استناده بالفعل إليها لاستناده إلى الأولى. والحاصل أن المراد بالتخلف في هذا المقام انتفاء وجوده عند وجودها مطلقاً لا انتفاء استناده إليها وإن تحقق وجوده عند وجودها. لا يقال فالتخلف حيث لا يمنع وهو استناده إلى الأولى والصحيح عند المصنف قبح التخلف وإن كان مانع لأننا نقول: التخلف لمانع معناه أن يفتني ثبوت الحكم للمانع من ثبوته، وما هنا ليس كذلك لتحقق ثبوت الحكم قطعاً على أن المراد بالمانع فيما ذكر المانع من ثبوت الحكم كما أشار إليه الشارح المحقق، ووجود العلة الأولى ليس بمانع مئة قطعاً بل من استناده للأخرى على هذا التقدير، وفرق كبير بينهما فتأمله. وقولهما «بناء على أنها معرفة له لأن معرفته الحاصلة بواحدة إلى آخره» قلنا: نختر الشق الثاني. قولهما «لزم تحصيل الحاصل» قلنا: ممنوع لجوار أن يتغاير المثلان كيفية بنحو الشدة والضعف فلا يلزم ما ذكر.

(والانقطاع) للمستدل فيحصل أن قدح التخلف وإلا فلا وسمع قوله أردت العلية في غير ما حصل فيه التخلف (وانخرام المناسبة بمفسدة) فيحصل أن قدح التخلف وإلا فلا ولكن ينتفي الحكم لوجود المانع (وغيرها) بالرفع أي غير المذكورات كتخصيص العلة فيمتنع أن

قوله: (والانقطاع) أقول: صورة المسئلة إذا لم يجب عن التخلف فإن قلنا بالقدح انقطع لبطلان دليله وإلا فلا لبقاء دليله، أما إذا أجاب فلا انقطاع وإلا فلا وجه لقوله «وجوابه إلى آخره» حيث حصل الانقطاع فتأمل قوله: (وانخرام المناسبة بمفسدة فيحصل أن قدح التخلف وإلا فلا ولكن ينتفي الحكم لوجود المانع) أقول: صورة المسئلة كما لا يخفى أن يوجد الوصف المناسب في صورة من الصور ويكون بحيث لو ترتب عليه الحكم وجدت مفسدة فينتفي الحكم حيث لا بد ويتحقق تخلف الحكم عن ذلك الوصف. ثم إن قلنا بقدح التخلف بطلت المناسبة إذ بطلان علية الوصف بسبب التخلف حذراً من تلك المفسدة وهو معنى قدح التخلف يقتضي إلغاء مناسبته وعدم اقتضاء الوصف بواسطتها ذلك الحكم كما لا يخفى مع صدق التأمل. وإن قلنا بعدم قدحه لم تبطل لأن غاية ما يقتضي تلك المفسدة تخلف الحكم وهو لا ينافي العلية فلا ينافي المناسبة ولكن ينتفي الحكم لوجود المانع منه وهو لزوم المفسدة لو ثبت أي كونه بحيث لو ترتب على الوصف حصلت تلك المفسدة فعلم أن الحكم لا يجامع المفسدة بأن يترتب على الوصف وإن لزم من ترتبه عليه مفسدة، وأنه ليس له حالاً ترتب على الوصف وإن لزم المفسدة وانتفاء عنه حذراً من لزومها بل لا بد من انتفائه أبداً. لكن هل انتفاؤه مناسبة الوصف أو لوجود مانع وهو لزوم المفسدة مع بقاء المناسبة؟ إن قلنا إن التخلف قادح فهو للأول، وإن قلنا إنه غير قادح فهو للثاني هذا معنى كلام المصنف والشارح ولا شبهة لتأمل في استقامته. وإذا علمت ذلك علمت اندفاع قول شيخنا العلامة ووافق شيخنا الشهاب في قول الشارح «فيحصل أي الانخرام إلى آخره» الذي هو شرح لعبارة المصنف ما نصه: فيه نظر لأن الانخرام إنما هو بسبب المفسدة الحاصلة من ترتيب الحكم على المناسب إذ المصلحة مع وجود مفسدة مثلها أو أرجح كالعدم، فحصول الانخرام مع وجود المفسدة لوجود الحكم الذي هو عدم التخلف أظهر منه عند عدم المفسدة لعدم الحكم الذي هو التخلف فليتأمل انتهى.

ووجه اندفاعه أنه إن كان حاصل النظر الاعتراض على مجرد تخصيص الانخرام بتقدير التخلف بناء على تحققه على تقدير عدم التخلف أيضاً على وجه أظهر فهو في غاية السقوط. أما أولاً فلامتناع هذا التقدير كما سيتبين. وأما ثانياً فلأن واحداً من المصنف والشارح لم يخص الانخرام بحال التخلف إذ ليس في عبارتهما ما يفيد هذا التخصيص، بل حاصل كلامهما تفريع التردد في انخرام المناسبة على التردد في قدح التخلف في العلية إن قدح انخرمت وإلا فلا، وليس في هذا تعرض لحكم الانخرام على تقدير عدم التخلف كما لا يخفى وإن كان حاصله أن تحقق الانخرام على تقدير عدم التخلف على وجه أظهر مانع من تفريع الانخرام على تقدير

قدح التخلف وإلا فلا (وَجَوَابُهُ) أي التخلف على القول بأنه قادح (منع وجود العلة) فيما اعترض به (أو) منع (انتفاء الحكم) في ذلك (إن لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل) وإلا فلا يتأتى الجواب بمنعه. (وعند من يرى الموانع) أي يعتبرها بالنفي في قدح التخلف حتى إذا

التخلف على الخلاف في قدح التخلف لأنه إذا وجد الانخرام مع ثبوت الحكم وترتبه على الوصف فلا معنى لتضريح الانخرام على قدح التخلف، بل يجب ثبوته وإن لم يقدح التخلف لأنه إذا ثبت مع تحقق الحكم فليثبت مع عدم تحققه إذا لم يؤثر ذلك في العلية لأن تخلفه مع عدم تأثيره في العلية إن لم ينقص عن عدم تخلفه ما زاد عليه فهو في غاية السقوط أيضاً لأننا لا نسلم إمكان هذا التقدير للزوم انتفاء الحكم لتحقيق المفسدة كما علم مما تقرر في مسئلة المناسبة تنخرم بمفسدة. ولو سلمنا إمكانه فلا نسلم الانخرام حيثئذ لأنه ينافي ترتب الحكم عليه كما لا يخفى. وعلمت أيضاً هو الفرض إذ انخرام مناسبه ينافي صلوحيته لترتب الحكم عليه كما لا يخفى. وعلمت أيضاً اندفاع قولهما أيضاً في قول الشارح «لوجود المانع» ما نصه: فيه نظر إذ المراد بالمانع المفسدة وهي إنما توجد بوجود الحكم فليست مع عدمه موجودة وجودها علة لانتفائه حتى يكون من انتفاء الحكم لوجود مانعه، بل من انتفاء الحكم لانتفاء علته بسبب المفسدة المقاومة لها انتهى. ووجه اندفاعه أن المانع ليس هو المفسدة كما توهماه بل هو كون الحكم بحيث لو ثبت في تلك الصورة وجدت المفسدة وهذا موجود قبل وجود الحكم فيها بلا شبهة، ووجوده علة لانتفاء الحكم ولعمر الله إن هذا في غاية الظهور وعجب كيف خفي عليهما مع ظهوره فتأمل ولا تكن من الغافلين. ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد ذلك زاد شيئاً آخر عقب ما تقدم فقال ما نصه: ثم تبين لي بعد هذا أن مراد المؤلف انخرام المناسبة وعدمها على قول الإمام السابق أي قبيل مسلك الشبه فيكون معنى الكلام أن القول بالقدح تنخرم به المناسبة بالمفسدة عند الإمام والقول بعدمه لا تنخرم به المناسبة المذكورة ويكون تخلف الحكم لوجود المانع. هذا مراده إن شاء الله تعالى فلا إشكال انتهى. فتأمل فيه ففيه ما فيه بل يحتمل أن يقال إن ما سبق من الاختلاف في انخرام المناسبة وعدمه مبني على قدح التخلف وعدمه فالانخرام مبني على القدح وعدم الانخرام الذي هو قول الإمام مبني على عدم القدح، فالقصد بما تقدم بيان الانخرام أو عدمه وبما هنا بيان فائدة الخلاف فليتأمل.

قوله: (وعند من يرى الموانع) أي يرى الموانع مانعة من القدح بأن يرى أن التخلف إذا كان لمانع لا يكون قادحاً وإنما يكون قادحاً إذا لم يكن لمانع، وهذا مراد الشارح بقوله «أي يعتبرها بالنفي في قدح التخلف» أي يعتبر انتفائها في كون التخلف قادحاً وكالموانع انتفاء الشرط فيحصل الجواب ببيان انتفائه. وقوله «بياناتها» قال الكمال وتبعه شيخ الإسلام: خبر مبتدأ محذوف لدلالة ما قبله عليه التقدير وجوابه عند من يرى الموانع بيانها أي الموانع والجملة عطف على الجملة قبلها انتهى. قلت: لا يتجه تعين ذلك ولا الاحتياج إليه لجواز كونه معطوفاً بالواو

وجدت أو واحد منها لا يقدِّح عنده (بيانها) فيصحل الجواب على رأيه ببيانها أو بيان واحد منها (وليس للمعترض) بالتخلف (الاستدلال على وجود العلة) فيما اعترض به (هند الأكثر) من النظار ولو بعد منع المستدل وجودها (للانتقال) من الاعتراض إلى الاستدلال المؤدي إلى الانتشار. وقيل له ذلك ل يتم مطلوبه من إبطال العلة (وقال الأمدي) له ذلك (ما لم يكن دليل أولي) من التخلف (بالقدح) فإن كان فلا ولو صرح المصنف بلفظة له سلم من إيهام نفيها أي إيقاعه في الوهم أي الذهن. وما حكاه ابن الحاجب من أنه يمكن ما لم يكن حكماً شرعياً أي بأن كان عقلياً. قال المصنف: لم يوجد لغيره. قال: ووجهه أن التخلف

الداخلة على عند من يرى على منع وجود العلة فيكون خيراً عن المبتدأ المذكور باعتبار هذا القيد أعني عند من يرى وإنما قدم هذا القيد دفعاً لتوهم رجوعه للجميع لو أخره بأن قال وبين الموانع عند من يراها أي المذكورات. وقال شيخ الإسلام: لثلا يتوهم عطفه على وجود العلة انتهى. وفيه نظر إلا أن يريد لثلا يقوي ذلك الإيهام فلي تأمل قوله: (سلم من إيهام نفيها) كان وجه صحة تركها الانتكال على المعنى فإن ملاحظته ترشد إلى المقصود إذ لا معنى لتقييد المنع بانتفاء الدليل الأولي والجواز بوجوده بل لا معنى إلا للعكس قوله: (وما حكاه ابن الحاجب من أنه يمكن ما لم يكن حكماً شرعياً أي بأن كان عقلياً) اعلم أنهم اختلفوا في اسم «يكن» في عبارة ابن الحاجب فجعله العضد ضمير الوصف الملل به المدعي انتقاضه وجعله جمهور الشارحين ضمير الحكم المتنازع فيه وعبارة العضد. وقيل إن كان أي الوصف أي الذي نقض حكماً شرعياً فلا، أي فليس للمعترض أن يستدل على وجوده في صورة النقض لأن الاشتغال بإثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة وإلا فنعم لظهور تميمه أي المعترض لدليله انتهى. قال السعد: قوله «وإلا» أي وإن لم يكن وجود الوصف في صورة النقض حكماً شرعياً فنعم أي للمعترض أن يقيم الدليل على وجوده لأن كون هذا تميماً لمطلوبه لا انتقالاً إلى مطلوب آخر أمر ظاهر بخلاف ما إذا كان هذا حكماً شرعياً فإن جانب الانتقال فيه أظهر. فضمير «تتميمه» ودليله للمعترض واللام متعلق بتتميمه والمراد دليله على نفي العلية وبطلان قياس المستدل، وجمهور الشارحين على أن المراد أن المذهب الثالث هو التفصيل بأن الحكم المختلف فيه إن كان حكماً عقلياً فللمعترض أن يدل على وجود الوصف في صورة النقض لأنه يقدح فيه فيحصل فائدة، وإن كان حكماً شرعياً فلا لعدم الفائدة إذ للمستدل أن يقول يجوز أن يكون تخلف الحكم لوجود مانع أو انتفاء شرط فيجب الحمل عليه جمعاً للدليلين: دليل الاستنباط ودليل التخلف، فلا تبطل العلية بخلاف الحكم العقلي فإن هذا لا يتمشى فيه ولا يخفى ضعف هذا الكلام انتهى. قال شيخنا العلامة: فالشارح أشار بقوله «قال» أي الدال على نسبة ذلك إلى المصنف تبرياً منه كما صرح به أولاً إلى أن المصنف ماش على تقرير جمهور الشارحين وإلى أن الصواب ما مشى عليه العضد من أن المراد التفصيل في العلة بين أن تكون هي حكماً عقلياً أو حكماً شرعياً

في القطعي فادح بخلاف الشرعي لجواز أن يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط (ولو دل) المستدل (على وجودها) فيما علة بها (بموجود محل النقض ثم منع وجودها) في ذلك المحل (فقال) له المعترض (ينتقض دليلك) على العلة حيث وجد في محل النقض دونها على

فتأمل هذا انتهى. أقول: كونه أشار بقوله «قال» إلى ما ذكر أمر محتمل وليس بمتعين وعبارة المصنف ليس فيها إفصاح عن المراد باسم «يكن» وقد حملها شيخ الإسلام على ما يوافق تقرير جمهور الشارحين وسلم بناء على ذلك ما قاله المصنف حيث قال: قوله «لم يوجد لغيره» صحيح لأنه بناء على رجوع الضمير في «يكن» إلى الحكم الملل لا إلى ما يعلل به إذ لو بناه عليه لم يصح ذلك لأنه قد وجد لغيره كصاحب المقترح أبي منصور البروي - بموحدة وراء مفتوحتين - حيث قال: إن كان أي ما يعلل به حكماً شرعياً فليس للمعترض إثباته بالدليل كتعليل الحنفي وجوب المضمضة في غسل الجنابة بأن الفم محل يجب غسله من الخبث فيجب عنها فإذا نقض بالعين فللمستدل منع وجوب غسلها عن الخبث، وحيث قد فليس للمعترض إثباته بالدليل. أما إذا كان ما يعلل به أمراً حقيقياً فله ذلك كتعليل الحنفي عدم ملك الأجرة في الإجارة بأنها عقد على منفعة فلا يملك عوضها بالعقد كالمضار به، فإن نقض بالتكاح منع وروده على المنفعة وحيث قد فله إثباته بالدليل انتهى. ففيه اعتماد الشيخ طريقة العضد ورد طريقة جمهور الشارحين.

قوله: (قال ووجه أن التخلف في القطعي قادح) أقول: إن المراد بالقطعي العقلي وقد رأيت التعبير به منقولاً عن شرح المختصر للمصنف وهو الأوفق بالمقابلة بالشرعي، وحيث قد فمل ذلك ما اشتهر في كلامهم من أن العقلات لا يدخلها تخصيص لكن قيد بعضهم ذلك بالتخصيص بغير العقل وإلا فال تخصيص بالعقل مما يدخلها قوله: (بخلاف الشرعي لجواز أن يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط) أقول: لعل هذا بناء على القول بعدم القدح إذا كان التخلف لوجود مانع أو فوات شرط، ثم رأيت بقية عبارة المصنف في شرح المختصر مصرحة بذلك وهي ما نصه: وقصاري المعترض إثبات الوصف ثم لا يجديه لأن التخلف لذلك لا يقدر في العلة الشرعية عند الجمهور انتهى قوله: (في محل النقض) أي في المحل الذي نقض عليه به. وقوله «ثم منع وجودها في ذلك المحل» أي بعد الاعتراض عليه به مثال ذلك قول الحنفي يصح صوم رمضان بنية قبل الزوال للإمساك والنية فينقضه الشافعي بالنية بعد الزوال فإنها لا تكفي فيمنع الحنفي وجود العلة في هذه الصورة فيقول الشافعي ما أتمته دليلاً على وجود العلة في محل التعليل دال على وجودها في صورة النقض. قوله: (فقال له المعترض ينتقض دليلك على العلة الخ) قال العضد: هذا إذا ادعى انتقاض دليل العلية معيناً ولو ادعى أحد الأمرين فقال يلزم إما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف كان فلا تثبت العلية كان مسموعاً بالاتفاق فإن عدم الانتقال فيه ظاهر انتهى. وقوله «وكيف كان» قال السعد: أي سواء كان اللازم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها لم تثبت العلية بها، أما على الأول فلما مر أن النقض يبطل

مقتضى منكم وجودها فيه (فالصواب أنه لا يسمع قوله) أي المعارض (لانتقاله من نقض العلة إلى نقض دليلها) والانتقال ممنوع وأشار بالصواب إلى دفع قول ابن الحاجب «وفيه أي في عدم السماع نظره» أي لأن القدح في الدليل قدح في المدلول فلا يكون الانتقال إليه ممنوعاً (وليس له) أي للمعارض (استدلال على تخلف الحكم) فيما اعترض به ولو بعد منع المستدل تخلفه لما تقدم من الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال المؤدي إلى الانتشار. وقيل له ذلك ليتم مطلوبه من إبطال العلة (وتألفها) له ذلك «(إن لم يكن طريق أولى) من التخلف بالقدح فإن كان فلا (ويجب الاحتراز منه) أي من التخلف بأن يذكر في الدليل ما يخرج عمله ليسلم عن الاعتراض (على المناظر مطلقاً وعلى الناظر) لنفسه (إلا فيما اشتهر من المستثنيات) كالعرايا (فصار كالمذكور) فلا حاجة إلى الاحتراز عنه (وقيل يجب) عليه الاحتراز عنه (مطلقاً) وليس غير المذكور كالمذكور (وقيل) يجب عليه الاحتراز منه (إلا في المستثنيات مطلقاً) أي مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عنها للعلم بأنها غير مرادة. (ودعوى صورة معينة أو مبهمة) بالإثبات أي إثباتها (أو نفيها) ينتقض بالإثبات

العلية، وأما على الثاني فلأنه لا بد لثبوت العلية من مسلك صحيح، وأما ما يقال انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان انتهى قوله: (فالصواب أنه لا يسمع) عبارة العضد: فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعارض لأنه انتقل من نقض العلة إلى نقض دليلها انتهى قوله: (أي لأن القدح في الدليل الخ) هذا به وجه العضد نظر ابن الحاجب فقال: ولعل ذلك أي النظر أن القدح في دليل العلة قدح في العلة وهو مطلوبه فلا انتقال انتهى. وقوله «وهو مطلوبه» قال السعد: أي القدح في العلة مطلوب المعارض وفي بعض الشروح وجه النظر أن هذا انتقال من اعتراض إلى اعتراض وغير المسموع هو الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال انتهى.

قوله: (وقيل يجب مطلقاً) قال الكمال: أي من غير تفصيل بين المناظر والناظر ولا بين المستثنيات وغيرها انتهى. لا يقال يلزم على هذا التكرار بالنسبة للمناظر لأن الإطلاق فيه قد استفيد مما قبله لأننا نقول: هذا فاسد. أما أولاً فلأن الإطلاق فيه الاستفادة مما قبله إنما هو مع التفصيل في قرينة وهو الناظر، والإطلاق فيه على هذا التقدير مصاحب للإطلاق في قرينة. وأما ثانياً فلأن هذا القائل غير ذلك القائل ومجموع ما قاله هذا مباين لمجموع ما قاله ذلك فكيف يتصور مع ذلك تكرار، ولا يخفى عليك أن الإطلاق هنا وفيما قبله يشمل المستثنيات بقسميها أي المشهورة وغيرها قوله: (ودعوى صورة إلى آخره) قال شيخنا الشهاب: لما وقع الكلام في النقض استدعى ذكر هذه القاعدة. وحاصلها ما تقرر في علم الميزان من أن نقيض الموجبة الجزئية السالبة الكلية ونقيض السالبة الجزئية الموجبة الكلية كما أوضحه الشارح بالمثال الآتي انتهى.

أو النفي العامين) بدأ بالإثبات الراجع إلى النفي لتقدمه عليه طبعاً (وبالعكس) أي الإثبات

قوله: (لتقدمه عليه طبعاً) قال شيخنا العلامة: ظاهره لتقدم الإثبات على النفي طبعاً وفيه نظر، إذ الإثبات إيجاب النسبة والنفي انتزاعها فكل منهما وارد على النسبة وليس أحدهما متقدماً بالطبع على الآخر. نعم الانتفاء متقدم بالطبع على الثبوت في الممكنات إلى آخر كلامه. وأقول: جوابه ما قاله الكمال حيث وجه ما ذكره الشارح من تقدم الإثبات على النفي طبعاً بقوله: فإن معنى نفي الشيء الحكم بأنه ليس ثابت وذلك يتوقف على تعقل الثبوت ليحكم بانتفائه والثبوت غير مؤثر في النفي انتهى. فأشار إلى أن المراد التقدم باعتبار تعقل المتقدم دون تحققه وإلى أن المتقدم بهذا المعنى هو الثبوت لا الإثبات، فكلام الشارح إما مبني على أن المراد بالإثبات الثبوت أو على أن المراد الإثبات من حيث ما تضمنه من الثبوت. ويجوز أن يراد التقدم باعتبار تعقل كل من المتقدم والمتقدم عليه فإن تقدم الإثبات على السلب بهذا الاعتبار فيهما مشهور في كلامهم ولهذا قال مولانا حنفي في رسالة التناقض في أثناء كلام ذكره ما نصه: أن تعقل أحد النقيضين وهو السلب لا يمكن بدون تعقل الإيجاب لتوقفه عليه ولذا اشتهر أن تصور السلب فرع تصور الإيجاب انتهى. وفي شرح الغرة لشيخنا الشريف في بحث التصديق بعد كلام ذكره: والغرض من ذلك الوصف أن النسبة الحكمية في الموجبة والسالبة على نهج واحد فيلاحظ الربط والإضافة فيهما لا عدم الربط ثم يدعي في الموجبة أن الربط ثابت وفي السالبة أنه غير ثابت، وهذا مذهب المتأخرين كما صرح به السيد الشريف المحقق في حواشي التجريد، وبه احترز عن قول من يقول إن النسبة الحكمية في السالبة سلبية يعني أنا نلاحظ عدم الربط وندعيه، فمن حمل كلام المتأخرين على ذلك فقد أخطأ انتهى. ولا إشكال على الأؤل في تقدم تصور الثبوت على السلب، وأما على الثاني فهل هو كذلك بناء على أن ملاحظة عدم الربط تستدعي تقدم ملاحظة الربط لأن تصور المضاف من حيث إنه مضاف مسبق بتصور المضاف إليه أو لا فيه نظر فليتأمل. فظهر أنه لا إشكال على الشارح. غاية الأمر في عبارته مساعمة لفظية والأمر فيها هين كما اشتهر على أن عبارته مساوية لعبارتهم في ذلك. ألا ترى قول مولانا حنفي المذكور آنفاً، ولذا اشتهر أن تصور السلب فرع تصور الإيجاب إذ السلب بمعنى النفي والإيجاب بمعنى الإثبات، فعلى تقدير لزوم المساعمة فهي لازمة في عبارتهم غير مختصة بعبارة الشارح. نعم قال الكمال: وفي كون تقدم الإثبات على النفي تقدماً طبيعياً باصطلاح الحكمة نظر، فإن التقدم بالطبع إنما يكون عندهم بين الشيتين اللذين يجتمعان في الوجود انتفاء الشيء وثبوته ليسا كذلك انتهى. وجوابه أنه لا محذور في بناء التوجيه على غير اصطلاح الحكمة، ولو سلم أن لا اصطلاح لغيرهم في ذلك كان في التوجيه مساعمة لفظية والمراد أنه يشبه التقدم الطبيعي على أن في بعض النسخ لتقدمه عليه عقلاً، ولا إشكال فيه بوجه بل يمكن حمل النسخة الأولى عليه إذ قد يراد بالطبع معنى العقل.

العام أو النفي العام ينتقض بصورة معينة أو مبهمة فنحو زيد كاتب أو إنسان ما كاتب يناقضه لا شيء من الإنسان بكاتب، ونحو زيد ليس بكاتب أو إنسان ما ليس بكاتب يناقضه كل إنسان كاتب (ومنها) أي من القوادح (الكسر) هو (قادح على الصحيح لأنه نقض المعنى) أي المعلن به بإلغاء بعضه كما قال (وهو إسقاط وصفه من العلة) أي بأن يبين

قوله: (أي المعلن به) إن قلت: لم فسر المعنى بالمعلن به مع أن الأقرب تفسيره بالحكمة؟ قلت: لأنه صريح في كلام المصنف لأن الضمير في قوله «لأنه نقض المعنى» راجع للكسر فإذا فسر مع ذلك بقوله «وهو إسقاط وصف من العلة» تعين أن يراد بالمعنى العلة وأن المراد بنقضه إلغاء بعضه وبهذا يندفع قول شيخنا العلامة «أن الأقرب إلى لفظه» أي لفظ المعنى أنه الحكمة ثم استدلل له بكلام المعضد فراجع وتأمل فيه قوله: (وهو إسقاط وصف من العلة) قال شيخ الإسلام: أي ونقض باقياها كما يؤخذ في صورة البدل من قوله الآتي «ثم ينقض» وفي غيرها من قوله «وليس الخ». وأقول: بتأمل تقرير مثال المصنف يعلم أن المراد بالنسبة إليه بباقيها الذي ينقض قوله «يجب قضاؤها» وإن نقضه أعم من نقضه مع البدل كما في الصورة الأولى أو وحده كما في الثانية. واعلم أن مما يؤيد ما ذكره شيخ الإسلام أيضاً أن المصنف قال في شرح المختصر: وقال الأكثرون من الأصوليين والجدليين الكسر عبارة عن إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وإخراجه عن الاعتبار إلى أن قال: وللكسر صورتان: إحداهما أنه يبذل ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم ينقضه عليه، والثانية إن لا يفعل ذلك بل يعرض عن ذلك الذي أسقطه بالكلية ويذكر صورة النقض إلى آخره. ولا يخفى أن المفهوم من قوله «وللكسر صورتان» انحصاره في صورتين لأن ذلك هو المفهوم من مثل هذا التعبير وقد اعتبر في كل صورة نقض الباقي بعد الإلغاء فيكون النقض معتبراً في الكسر عند الأكثرين ويكون المقصود من ذكر صورتين بعد التعريف بالإسقاط تتم التعريف وبيان أنه ليس المراد الإسقاط بمجردة وإن لم يكن ذلك على طريق، المعهود في الحدود لأن أهل هذه الفنون اعتادوا لمساحات في الحدود بمثل ذلك. والظاهر أنه في جمع الجوامع أراد موافقة الأكثرين فيحمل كلامه على ما قرناه ويكون قوله «إما مع إبداله إلى آخره» قرينة على المراد من التعريف أو من تنمة التعريف. غاية الأمر أنه مثل للصورتين في أثناء التعريف ولا محذور في ذلك ولا منافاة فيه للتعريف، بل فيه غاية المناسبة للمقصود به لما فيه من زيادة الإيضاح.

وعلى هذا يظهر صحة قول الشارح «وهو منطبق على ما تقدم بصورتيه» ويندفع قول الكمال «اعلم أن الكسر بهذا التعريف الذي اقتصر عليه المصنف غير قادح لا على طريق الأمدي وابن الحاجب المسمى عندهما بالنقض المكسور، ولا على طريق الإمام والبيضاوي كما سيظهر لك فيما بعد» انتهى. ثم قوله «ثم ينقض إلى آخره» يظهر بتأمله أن تعريف المصنف الكسر في غاية من فساد العكس لعدم إضافة النقض إلى إسقاط الوصف في صورتى الإبدال وعدمه،

فتعريف الإمام والبيضاوي هو الصحيح. ثم قوله «الا أن هذين - أي الإمام والبيضاوي - أدخلوا نقض الجزء الآخر في مسمى الكسر والآمدني وابن الحاجب جعلاه شرطاً للقبح وعبارة المصنف غير وافية بشيء من الأمرين انتهى وجه اندفاعه أنه ظهر بذلك التقرير موافقة تعريف المصنف لتعريف غيره في اعتبار الأمرين وأنه أضاف النقض إلى إسقاط الوصف في صورتي الإبدال وعدمه، وأن عبارته وافية باعتبار الأمرين في مسمى الكسر. وأما قوله «وفي قول الشارح أن تعريف البيضاوي منطبق على صورتي الإبدال وعدمه بل بقوله «منطبق على ما تقدم بصورتيه» عليهما» فهو ممنوع على أن ما حكاه عن عبارة الشارح ليس عبارة الشارح فإن الشارح لم يعبر بأن تعريف البيضاوي منطبق على صورتي الإبدال وعدمه بل بقوله «منطبق على ما تقدم بصورتيه» وفرق بين التعبيرين فإن قوله «على ما تقدم» يجوز أن يريد به التعريف بناء على ما قرناه من أن فيه حذفاً مدلولاً عليه بالقرينة، أو أن قوله «أما إلى آخره» من تمته فيفيد اعتبار النقض فيه فيكون إشارة إلى موافقة ما ذكره المصنف لما ذكره البيضاوي.

ثم رأيت ما سيأتي عن شيخنا العلامة وهو صريح في شمول قول الشارح ما تقدم لتعريف المصنف المذكور وإن كان ما أورده على ذلك ممنوعاً كما سيأتي، ولو سلم أن الشارح أراد الإشارة إلى ما ذكر منعه بما علم ما قرناه بما لا مزيد عليه فليتأمل. وأما قوله بعد «وجعل كلامه - أي المصنف - كله تعريفاً بما فيه من الأمثلة منابذ لطريق القوم في التعريفات كما لا يخفى» فجوابه أنه إن أراد بمنابذته منافاته لطريق القوم في التعريف فهو ممنوع إذ لم يخجل على ما قرناه بشيء مما يجب في التعريف إذ غاية الأمر على الوجه الأول أن في التعريف حذفاً لقرينة ظاهرة وهو جائز فيه كما تقرر في محله، ومن صرح بجوازه شيخنا الشريف في شرح الغزوة. وعلى الوجه الثاني أنه مثل في أثناء التعريف لقسمي المعرفة، ولا يتخيل عاقل امتناع ذلك ولا منافاته للتعريف كيف وهو مناسب لمقصوده كما تقرر، وإن أراد أنه غير معهود في التعريف مع المحافظة على ما يجب فيه فذلك بعد تسليمه غير قاذح كما لا يخفى. وبذلك كله يظهر صحة تعريف المصنف وسلامته من الخلل وتوفيقه بما ذكره وغيره مع الاختصار والتمثيل، ويندفع أيضاً قول شيخنا العلامة في قول الشارح «وهو منطبق على ما تقدم» بعد أن فسر ما تقدم بقول المصنف إسقاط وصف من العلة، إما مع إبداله أولاً ما نصه: لكن يفرق بينهما بأن ما تقدم اعتبر فيه الإسقاط وحده دون النقض وهذا اعتبر فيه الإسقاط والنقض معاً انتهى. وجه اندفاعه ما تبين بما لا مزيد عليه من أن المصنف قد اعتبر النقض أيضاً. واعلم أنه حيث كان معنى الكسر إسقاط وصف من العلة ونقض الباقي كان من قبيل القبح بالتخلف لكنه ينفرد عن مطلق القبح بالتخلف بأن القبح به ثم يقع في الابتداء، وهنا إنما يقع بعد الإلغاء مع الإبدال أو بدونه وحيث ذكر المصنف إياه مع استفادة القبح به مما سبق لأنه تخلف مع زيادة لإفادة تسميته وخصوصه وخصوص الخلاف فيه ودفع توهم عدم القبح به الناشئ من اشتباهه بما لا

أنه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه ومقابل الصحيح يقول إن ذلك غير قادح. وصرح بلفظ «قادح» ليتعلق به الجار والمجرور وقوله (إلا مع إبداله) أي الإتيان بدل الوصف بغيره أولاً

يقدم من المعنى الآخر الذي ذكره الأمدي وابن الحاجب كما ذكره الشارح لاشتراكهما في الاسم. بقي شيء آخر وهو أنه هل من شرط الكسر أن يكون بحيث لا يتأني القدح بالتخلف إلا بعد الإلغاء أو لا، بل يتأني مع إمكان الابتداء بالقدح بالتخلف كأن يقال في إثبات الصوم في الخوف صوم يجب قضاؤه لو لم يفعل فيجب أداءه كالأمن، فيعترض بأن خصوص الصوم ملغى وتبين بأن الحجج أو الصلاة واجب الأداء كالقضاء فليبدل خصوص الصوم بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض الخ. ففي نحو هذا المثال يمكن الابتداء بالقدح بالتخلف بوجود العلة دون الحكم في صوم الحائض بخلاف مثال المصنف فيه نظر، وقضية الإطلاق أنه لا فرق ولم يظهر لي الآن مانع منه فليتأمل.

قوله: (أي بأن يبين إنه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه) اعترضه الكوراني حيث قال ما نصه: قال بعضهم في شرح كلامه أي المصنف وهو قوله «الكسر إسقاط وصف من العلة» بأن يبين أنه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه، ثم مثل لذلك بما مثلنا ولم يدر أن المثال يناقض ما قاله لأن في المثال المذكور الحكم منتف. مع وجود الحكمة التي هي المشقة في الحضر، وقد تقدم منه أن الكسر بيان إلغاء وصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفائه انتهى ما قاله. وأقول: هو لعمر الله من الهذيان بمكان ومن الجزاف القبيح على أرفع شأن وذلك لأنه أراد بالبعض المذكور الشارح المحقق وبالمثال في قوله «ثم مثل لذلك بما مثلنا قول الشارح المحقق فيما يأتي مثاله أن يقول الحنفي في العاصي بسفره إلى آخره». ولا يخفى على من له أدنى عقل أن الذي فسره الشارح المحقق ببيان إلغاء الوصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفائه هو الكسر في كلام المصنف، وأن الذي مثل له هو بالمثال المذكور هو الكسر في كلام ابن الحاجب وأنه مخالف للكسر الذي في كلام المصنف، وكل ذلك في غاية الوضوح من عبارة الشارح المحقق بحيث لا خفاء فيه إلا على من انطفأت بصيرته وعميت سريرته فكيف مع ذلك يدعي من له أدنى عقل أن المثال يناقض ما قاله؟ وكيف يتوهم أن التمثيل على أحد الاصطلاحين يناقض الاصطلاح الآخر؟ وما أكثر مفاسد قلة التأمل والله الموفق. وما نقلته من عبارته هو لفظه بحروفه وفيه ما يحتاج في تصحيحه إلى التكليف فليتأمل.

قوله: (وصرح بقادح ليتعلق به الجار والمجرور) قال الكمال: يوهم أنه لو لم يذكره لم يكن للجار والمجرور متعلق وليس كذلك، بل لو قال ومنها الكسر على الصحيح المعنى من القوادح الكسر وتعلق قوله «على الصحيح» بمتعلق «منها المقدر» أي الكسر معدود من القوادح على الصحيح. نعم لو لم يذكره لتوهم أن قوله «على الصحيح» متعلق بالكسر بمعنى أن في تفسير الكسر خلافاً وأن عدّه من القوادح مبني على الصحيح في تفسيره انتهى. أقول: وأيضاً فتعلق

المعلوم من ذكر مقابله بيان لصورتي الكسر (كما يقال في) إثبات صلاة (الخوف) هي (صلاة يجب قضاؤها) لو لم تفعل (فيجب أداؤها كالأمن) فإن الصلاة فيه كما يجب قضاؤها لو لم تفعل يجب أداؤها (فيعترض بأن خصوص الصلاة ملغى) ويبين بأن الحج واجب الأداء كالقضاء (فليبدل) خصوص الصلاة (بالعبادة) ليندفع الاعتراض وكأنه قيل عبادة الخ (ثم ينقض) هذا القول (بصوم الحائض) فإنه عبادة يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها بل يحرم (أو لا يبدل) خصوص الصلاة (فلا يبقى) علة للمستدل (إلا) قوله (يجب قضاؤها) فيقال عليه (وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدي دليله الحائض) فإنها يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه كما تقدّم وقد عرّف البيضاوي كالإمام الرازي الكسر بعدم تأثير أحد جزأي العلة ونقض الآخر وهو منطبق على ما تقدّم بصورتيه، وعبر عنه ابن الحاجب كالأمدى بالنقض المكسور وعرّف الكسر بوجود حكمة العلة بدون العلة والحكم. ويعبر عنه بنقض المعنى أي الحكمة والراجع أنه لا يقدح لأنه لم يرد على العلة. وقيل يقدح لاعتراضه المقصود. مثاله أن يقول الحنفي في العاصي بسفره مسافر فيترخص كغير العاصي لحكمة المشقة، فيعترض عليه بذي الحرفة الشاقة في الحضر كمن يحمل الأثقال ويضرب بالمعاول فإنه يترخص (ومنها) أي من القوادح (العكس) أي تخلفه كما سيأتي (وهو) أي العكس (انتفاء الحكم لانتفاء العلة فإن

«على الصحيح» بمتعلق فيها المقدر يقتضي كون الخلاف في معدوديته من القوادح مع أن الخلاف ليس في ذلك، بل إنما وقع بطريق القصد في كونه قادحاً وإن كان من لازم ذلك الاختلاف في معدوديته منها، وفرق كبير بين ما هو محل الخلاف بطريق القصد وبين ما هو محل الخلاف بطريق اللزوم، ففي زيادة لفظ قادح إفادة نصب الخلاف فيما هو محله بطريق القصد وتخلص من نصبه فيما هو محله بطريق اللزوم لا بطريق القصد. فقله «ليتعلق به الجار والمجرور» معناه ليتعلق به على وجه مطابق للمقصود بالذات لا خلل فيه ولا إيهاً كما هو الأصل والظاهر في بيان المتعلق، وهذا وجه بالغ في الحسن لا غبار عليه ولا عبرة بإيهاً يضمحل بأدنى نظر في المعنى فإياك أن توهم من كلام الكمال أو غيره أن عليه شيئاً قوله: (المعلوم من ذكر مقابله) قال شيخ الإسلام: بالرفع صفة لقوله أولاً «مع إيداله» انتهى. أقول: فليتأمل وجه الرفع فإن المتبادر تعلق قوله «إما مع إيداله الخ» بقوله «إسقاط» وذلك لا يوافق الرفع قوله: (وهو) أي العكس. قال شيخ الإسلام: فيه مع ما قبله شبه استخدام لا يخفى انتهى. وأقول: كأن وجه تعبيره شبه الاستخدام لا بالاستخدام أن الضمير للعكس وهو ليس المحكوم عليه بمنها بل ذاك مضاف محذوف أي تخلف، ويمكن أن يقال إن لفظ العكس ليس على حذف المضاف بل هو مستعمل في تخلف العكس مجازاً للتعلق بينهما فيكون ذلك استخداماً حقيقة.

قوله: (وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة) أقول: يجوز أن يريد الانتفاء للانتفاء في الجملة أي أعم من الانتفاء للانتفاء أبداً والانتفاء للانتفاء في بعض الصور فقط فيكون قوله «فإن ثبت

ثبت مقابله) وهو ثبوت الحكم لثبوت العلة أبدأ المسمى بالطرْد (فأبلغ) في العكسيه مما لا يثبت الحكم لثبوت مقابله بأن ثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور لأنه في الأول عكس لجميع الصور وفي الثاني لبعضها.

مقابله إلى آخره» تفصيلاً وتقسيماً له إلى قسميه أعني الانتفاء للانتفاء أبدأ والانتفاء للانتفاء في بعض الصور. وبيان ذلك أن المراد بالمقابل ما يسمى بالطرْد وهو مخصوص بالثبوت للثبوت أبدأ، فالعنى فإن ثبت الطرد الذي من لازم ثبوته أن يكون الانتفاء للانتفاء أبدأ لأنه إذا كان الثبوت للثبوت أبدأ لزم أن يكون الانتفاء للانتفاء أبدأ كان الانتفاء لأبلغ في العكسية من الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت مقابله وهو أعني مقابله الذي لم يثبت الثبوت للثبوت أبدأ وعدم ثبوت هذا المقابل من صور تحققه الثبوت مع انتفاء العلة في بعض الصور، وذلك الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت مقابله المذكور المتحقق في الصور المذكورة هو الانتفاء في بعض الصور. فحاصل الكلام أن العكس هو الانتفاء للانتفاء في الجملة وهو قسمان: أحدهما ما ثبت مقابله المسمى بالطرْد وهو الثبوت للثبوت أبدأ، ومن لازم ثبوت المقابل المذكور أن يكون الانتفاء للانتفاء أبدأ. والثاني ما لم يثبت مقابله المسمى بالطرْد ومن لازم عدم ثبوته أن يكون الانتفاء للانتفاء في بعض الصور فقط، وأن القسم الأول أبلغ في العكسية من القسم الثاني لأن العكسية باعتبار كون الانتفاء للانتفاء فإذا كان الانتفاء للانتفاء أبدأ كان أزيد في معنى الانتفاء للانتفاء الذي هو مدار العكسية فكانت عكسيته أبلغ. وقد خرج من ذلك أن الثبوت للثبوت أبدأ المسمى بالطرْد يقابل الانتفاء للانتفاء، سواء كان ذلك أبدأ أو في بعض الصور لأنه يناهض كلاً منهما ويرفعه لكنه لا يتصور تحققه بأن يتحقق التلازم في جانب الثبوت إلا والانتفاء للانتفاء أبدأ لو لم يكن كذلك بأن ثبت الحكم في بعض الصور مع انتفاء العلة لم يكن الثبوت للثبوت أبدأ، وهذا لا يضّر في جملة مقابلاً لكل منهما فتأمل. فإن قلت: لا نسلم أنه لو لم يكن كذلك لم يكن الثبوت للثبوت لجواز أن يكون الثبوت للثبوت وعند انتفائه أيضاً لعلّة أخرى. قلت: هو كذلك لكن الكلام إذا لم يكن إلا علة أو باعتبار جنس العلة الشامل للمتعددة فلي تأمل.

قوله: (فأبلغ في العكسية مما لم يثبت الحكم لثبوت مقابله) فيه كلامان:

الأول للكوراني فإنه اعترض ما صرح به هذا الكلام من جعل الأبلغية في العكسية بعد جعله هو إياها في صلاحية الوصف للعلية حيث قال: فإن ثبت وجود الحكم عند وجود الوصف فيكون الوصف مطرداً أيضاً كما كان منعكساً كان ذلك أبلغ في صلاحية الوصف عليه لتلازمه مع الحكم وجوداً وعدمًا. وقيل: معنى قوله «أبلغ» أي في العكسية وقد بالغ في عكس المقصود لأن الطرد ثبوت الحكم لثبوت الوصف كما أن العكس انتفاؤه للانتفاء الوصف فكل منهما مبين للآخر فكيف يكون مقوياً له انتهى. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض الإفساد

التصوّر مع مزيد التهور إذ لا يخفى على من رزق أدنى فهم صحيح أن ما قاله الشارح المحقق هو المفهوم من عبارة المصنف واللائق بها لأن كلامه في بيان معنى نفس العكس وأقسامه ليرتب على ذلك بيان أن تخلفه قادح لا في بيان صلاحية الوصف للعلية، وأما احتجاجة على قرينة بقوله «لأن الطرد الخ» فهو أدل دليل على ما قلنا من فساد تصوّره ومزيد تهوّه، وذلك لأن مباينة الطرد للعكس لا تنافي تقويته لإياه لأنها متقابلان، فكُلما قويت المباينة بينهما قويت المقابلة ولذلك شبه بالمباينة فإنها كلية وجزئية، ولا يخفى أن الكلية أبلغ من الجزئية فكذا هنا إذا ثبت الطرد كان الانتفاء في العكس أقوى لأنه بالنسبة لجميع الصور، وإذا لم يثبت كان بالنسبة لبعض الصور والانتفاء بالنسبة لجميع الصور أبلغ في معنى الانتفاء الذي هو العكس من الانتفاء بالنسبة لبعض الصور. فإيجاب تحقق الطرد بأبلغية العكس مما لا شبهة فيه وتباينهما لا ينافي ذلك كما ترى بل يحقّقه لأن العكسية مقابل الطردية فكُلما تمت الطردية تمت العكسية، فهذا المباين معنا تمت مباينته تمت مباينة الآخر فتتم عكسيته لأنها باعتبار مباينته له فعليك بتأمل ذلك فإنه صحيح ظاهر، لكن لما غفل الكوراني عنه وقع في العكس وتوهم أن هذه المباينة منافية لتلك التقوية ولم يدر أنها محققة لها فقال: ما قال مما هو غلط فاحش وهم يحسبون أنهم يحسنون صنماً.

والثاني لشيخنا العلامة حيث قال في قوله «فأبلغ في العكس الخ» ما نصه: أي فذلك الانتفاء للانتفاء الثابت مقابله الذي هو الثبوت للثبوت أبلغ أي من الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت مقابله المذكور أي الثبوت للثبوت، وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها. فما صنعه الشارح من قوله «بأن ثبت الحكم مع انتفاء العلة» عكس الصواب على أن ما قاله هو تخلف العكس كما يفسره به أنفاً لا عكس غير أبلغ فليتأمل. فإن قلت: وما زعمته الصواب هو النقض أي تخلف الحكم عن العلة وقد مرّ أنه قادح قلت: هو قادح في العلية لا في حقيقة العكس الذي كلا منافية انتهى. وأقول: يرحم الله شيخنا فلقد بالغ في هذا الكلام بما هو مبني على غير أساس صحيح بل على السهو الفاحش والاشتباه القبيح كما ستعلم بحيث لا تمثري فيه. فأما قوله «وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها» فلا استقامة له قطعاً إذ لا يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل أن ثبوت الحكم لثبوت علته مركب من ثبوت الحكم وثبوت علته وكون الثبوت الأول لأجل الثبوت الثاني، وأن انتفاء المركب يتحقق بانتفاء كل واحد من أجزائه كما يتحقق بانتفاء جميعها. فثبوت الحكم لثبوت علته كما يتحقق انتفاؤه وبانتفاء الحكم مع ثبوتها يتحقق أيضاً قطعاً بعكس ذلك وهو ثبوت الحكم مع انتفائها وبانتفاء الحكم والعلّة جميعاً بل وبثبوت الحكم وثبوت العلة إذا لم يكن الثبوت الأول لأجل الثبوت، الثاني إن تصوّر ذلك. وحينئذ فقول الشيخ «وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها» إن أراد به أن الانتفاء الأول منحصر في هذا الانتفاء فهو باطل يقيناً لتحقق الانتفاء الأول بغير

الانتفاء الثاني من الأقسام التي بينها التي ذكره الشارح، فتفريعه عليه ما فرعه من قوله «فما صنعه الشارح عكس الصواب» باطل يقيناً أيضاً فهو خلاف الصواب قطعاً. وإن أراد به أن الانتفاء الأول يتحقق بالانتفاء الثاني لكن لا ينحصر فيه، فإن أراد مع ذلك أنه أيضاً يتحقق بما ذكره الشارح كان التفريع المذكور باطلاً قطعاً وتحكماً فاسداً لأنه إذا صدق بكل مما ذكره وما ذكره الشارح لم يعقل بمجرد ذلك أن يكون ما ذكره الشارح عكس الصواب دون ما ذكره هو. وإن أراد مع ذلك أنه لا يتحقق بما ذكره الشارح فهذا باطل لا شبهة فيه وهذيان لا ريب يعتريه لما تبين بما لا مزيد عليه من أن ما ذكره الشارح من جملة تلك الأقسام التي يتحقق بها ذلك الانتفاء الأول فيكون تفريعه المذكور باطلاً أيضاً، لأن التفريع على الباطل باطل. وإن أراد أن ما ذكره الشارح صحيح لكن لا ينحصر الأمر فيه فهذا منافٍ لبقية كلامه ولعلوته وسؤاله وجوابه المذكورات وغير منتج أن ما صنعه الشارح عكس الصواب، فقد بان بما لا مزيد عليه عند العقل بطلان ما ذكره الشيخ وأن منشأ الغفلة والاشتباه وأن ما ذكره الشارح صحيح قويم مليح. فإن قلت: لكن قد تبين مما قررته أن الانتفاء الأول لا ينحصر فيما ذكره الشارح فكيف ساغ اقتصاره عليه؟ وكيف يكون ما ذكره مع ذلك صحيحاً قوياً مليحاً.

قلت: يمكن أن يوجه اقتصاره عليه بشيء حسن لطيف للمتأمل، وهو أنه لما كان الغرض بيان العكس للتوطئة للمقصود هنا من بيان كون تخلفه قادحاً لأن المقام لبيان القوادح وكان تخلفه إما يتحقق حيث لم يثبت مقابله وكان عدم ثبوت المقابل يتحقق بما ذكره الشارح من وجود الحكم مع انتفاء العلة وبما ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم مع وجود العلة، وكان هذا الثاني قد بين المصنف فيما سبق كونه قادحاً وجعله أول القوادح، ناسب الاقتصار هنا على الأول الذي ذكره الشارح لأن المقصود بيان قادح زائد على ما سبق دفعاً للتكرار مطلقاً وإن كانت إرادة الأعم مما سبق لا توجب تكراراً قبيحاً، ولهذا اقتصر أيضاً في تفسير تخلف العكس على الأول. وأيضاً فالقسم الذي ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم عند ثبوتها لا يتأتى مع قول المصنف «وتخلفه قادح عند مانع علتين» لأن تخلف الحكم عن العلة لا يترتب على المنع من علتين عند الشارح كما بينه في قوله المصنف السابق «ومن فروعه التعليل بعلتين» حيث بين أن هذا التفريع سهو. وأما منازعة الشيخ فيه فقد سبق ردها واضحاً على أنه يمكن حمل قوله «بان على التمثيل» فهي بمعنى كأن كما هو عادته في كتبه تبعاً لعادة شيعي مذهبه وإمامي معتقده الراجعي والنووي في كتبهما كما هو معلوم من استقراء كلامه وكلامهما لمن له إلمام به، فلا يلزم الحصر فيما ذكره ولا يحتاج لبيان نكتته فقد اتضح كل الانتصاح بطلان ما زعمه الشيخ من أن ما صنعه الشارح عكس الصواب وأنه لا منشأ لهذا الزعم إلا الذهول والاشتباه. وأما قوله «على أن ما قاله هو تخلف العكس كما يفسره به أنفاً عكس غير أبلغ فليتأمل» فغلط منشؤه عدم التأمل فليت الشيخ امتثل أمره بالتأمل، وذلك لأن الشارح لم يجعل ما قاله تفسير للعكس الغير إلا بلغ بل لمقابله الذي هو

(وشاهده) أي العكس في صحة الاستدلال به أي بانتفاء العلة على انتفاء الحكم (قوله صلى الله عليه وسلم) لبعض أصحابه (أرأيتم لو وضعها في حرام كان عليه وزر)

تخلف العكس بعينه كما هو واضح من عبارته لا يشتبه مع أدنى تأمل، وكان منشأ هذا الغلط توهمه أن قول الشارح «بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور» تفسير لما في قوله «عما لم يثبت مقابله الواقعة على العكس الغير الأبلغ» وليس كذلك بل هو تفسير لعدم ثبوت مقابله فهو تفسير للنفي في قوله «عما لم يثبت مقابله» على أن في كلام الشيخ تنافياً لا يخفى لأن قوله «وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علة بانتفاء الحكم عند ثبوتها، فما صنعه الشارح من قوله بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلة عكس الصواب» يقتضى أنه حمل قوله «بأن يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور» على أنه تفسير للنفي في قوله «لم يثبت مقابله» لأن قوله «هو انتفاء ثبوت الحكم لثبوت علة هو انتفاء ثبوت المقابل لأن ثبوت الحكم لثبوت علة» هو المقابل فتعرضه لبيان نفي المقابل على العكس مما ذكره الشارح. وترتيبه على ذلك أن ما ذكره الشارح خلاف الصواب يقتضي حمل ما ذكره الشارح على أنه تفسير لنفي المقابل لكن قوله «على أن ما قاله» أي الشارح أي من قوله «بأن ثبت الحكم مع انتفاء العلة هو تخلف العكس لا عكس غير أبلغ» يقتضي أنه حمل قول الشارح «بأن ثبت الحكم مع انتفاء العلة» على أنه تفسير للعكس غير الأبلغ المعبر عنه بما في قوله «عما لم يثبت مقابله» فتأمل. وأما ما أورده من السؤال فحق لا شبهة فيه وهو من أسباب اقتضاره الشارح ما ذكره وتركه لما ذكره الشيخ، وأما ما ذكره من الجواب فبطلانه في غاية الوضوح لصراحة المقام والسياق صراحة قاطعة في أن المقصود بيان القدر في العلية لا في حقيقة العكس، بل إنما يثبت حقيقة العكس توطئة لذلك.

وإذا علمت جميع ذلك فاعجب مما وقع فيه الشيخ من هذه التشنيعات الباطلة المبيئة على تلك الأوهام الفاسد، واشدد يدك بهذا الشارح الإمام ولا تهولنك مبالغات الشيخ فإنها في غير محلها بل غالبها مجرد أوهام، وما لم يتبين لك فساده منها فعليك بإلحاق بما تبين فساده فهما في الحقيقة على نظام، ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر ما ذكره ما عدا السؤال والجواب ثم قال ما نصه: والجواب عن هذا الاعتراض أن نقول: لا شك أن قول الشارح «لم يثبت مقابله» المراد به أبدأ فقوله «بأن ثبت الحكم مع انتفاء العلة» تصوير لقوله «لم يثبت مقابله» أي أبدأ لا لما لم يثبت الخ. والمعترض بنى اعتراضه على أنه تصوير لما لم يثبت والله أعلم انتهى.

قوله: (وشاهده قوله ﷺ الخ) قال الكوراني: وفيه نظر لأن انتفاء الوزر لانتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الأجر في الحلال اللهم إلا أن يقال: مراده أن انتفاء الحكم وهو الوزر والأجر الانتفاء العلة وهي الحرمة والحل وشارحو كلامه لم يعترضوا عليه انتهى. وأقول: اعلم أولاً أن مراد المصنف من هذا الكلام الاستشهاد بالحديث على صحة ما فهم من العكس من الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم كما بين ذلك الشارح المحقق بقوله أي العكس في صحة

فكانهم قالوا نعم فقال. (فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر في جواب) قولهم (أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر) أي الداعي إليه قوله في تعديد وجوه البر «وفي بضع أحدكم صدقة»^(١) الحديث رواه مسلم. استنتج من ثبوت الحكم أي الوزر في الوطء الحرام

الاستدلال به أي بانتفاء العلة على انتفاء الحكم انتهى. ووجه الاستشهاد أنه ﷺ استنتج من ثبوت الوزر في الوطء الحرام انتفاء الوزر في الوطء الحلال لانتهاء علة التي هي الوطء الحرام ففيه الاستدلال بانتفاء العلة التي هي الوطء الحرام على انتفاء الحكم الذي هو الوزر. وإنما عبر بالأجر لصدق انتفاء الوزر بحصوله مع اقتضار المقام بيانه، وأنه قد يترتب على انتفاء حرمة الوطء لسؤالهم عن حصول الأجر في الوطء الحلال فكأنه قال: إذا انتفى الوطء الحرام فلا وزر وحيث قد يثبت الأجر وإلى ذلك أشار الشارح المحقق بقوله «استنتج الخ». فقوله «انتفاء في الوطء الحلال بيان لوجه الاستشهاد وأن استدلاله في الحديث بانتفاء الوطء الحرام على انتفاء الوزر» وقوله «الصادق بحصول الأجر» إشارة إلى أن اللازم من انتفاء العلة التي هي الوطء الحرام ليس حصول الأجر بل انتفاء الوزر، وإنما عبر بالأجر لصدق انتفاء الوزر به على ما تبين مع ثبوته هنا في الواقع أي بشرطه، ففي كلامه إشارة إلى استحكال الاستشهاد بأنه لا يلزم من انتفاء الحرمة ثبوت الأجر. والجواب عنه بأنه لم يستدل بانتفاء الحرمة على حصول الأجر بل على انتفاء الوزر وإنما عبر بالأجر لصدق حصول انتفاء الوزر به مع اقتضاء المقام بيانه. إذا تقرّر ذلك فنقول: أما قول الكوراني «وفيه نظر لأن انتفاء الوزر لانتهاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الأجر في الحلال» فجوابه أنه إنما يرد لو أراد المصنف الاستدلال بانتفاء الحرمة على ثبوت الأجر وليس كذلك كما بيناه. نعم لا يخلو وجه الاستدلال عن دقة ولذا أشكل عليه. وأما قوله «اللهم إلا أن يقال الخ» فلعل فيه سقماً فليتحرّر ليعرف مقصوده منه، فإن كان مقصوده به ما بيناه في توجيه استشهاد المصنف فمرحبا بالوفاق والرجوع إلى الحق وإلا فلا حاجة إليه مع ما بيناه. وأما قوله «وشارحو كلامه لم يعترضوا عليه» فجوابه أما أولاً فلا محذور في ترك الاعتراض إذا ظهر لهم المحمل الصحيح لكلامه. وأما ثانياً فكونهم لم يعترضوا ممنوع فقد أشار بعضهم إلى الاعتراض كالعراقي حيث قال: لم يظهر لي وجه استشهاد المصنف بهذا الحديث انتهى. وبعضهم إلى الاعتراض والجواب كالشارح المحقق حيث قال «استنتج الخ» وقد بيناه فيما سبق. فقوله «وشارحو كلامه لم يعترضوا عليه» منشؤه قلة الاطلاع والتأمل فلا اطلع على كلام البعض ولا تنبه لما أشار إليه البعض الثاني لما فيه من الدقة المحتاجة إلى لطف التصوّر وحسن التفكير.

قوله: (فكذلك إذا وضعها في الحلال) أي مثل ثبوت الوزر لثبوت الوضع في الحرام ثبوت الحل أيضاً الصادق بثبوت الأجر لثبوت الوضع في الحلال في أن كلاً ترتب على ما يناسبه

(١) رواه مسلم في كتاب الزكاة حديث ٥٢. أبو داود في كتاب التطوع باب ١٢. أحمد في مسنده (١٦٧/٥)،

انتفاؤه في الوطاء الحلال الصادق بحصول الأجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام إلى الحلال، وهذا الاستنتاج يسمى قياس العكس الآتي في الكتاب الخامس. وبإدراك المصنف بإفادته هنا مع العكس وإن كان المبحث في القدر بتخلفه كما قال (ومخلفه) أي العكس بأن يوجد الحكم بدون العلة (قادح) فيها (عند مانع علتين) بخلاف مجوزهما لجواز أن يكون وجود الحكم للعللة الأخرى (ونعني بانتفائه) أي انتفاء الحكم في قولنا المتقدم انتفاء الحكم لانتفاء العلة (انتفاء العلم أو الظن به) لا انتفاءه في نفسه (إذ لا يلزم من عدم الدليل) الذي من جعلته العلة (عدم المدلول) للقطع بأن الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وإنما ينتفي العلم به (ومنها) أي من القوادح (عدم التأثير أي أن الوصف لا مناسبة فيه) للحكم (ومن ثم) أي من هنا وهو نفي المناسبة فيه أي من أجل ذلك (اختص بقياس المعنى) لاشتماله على المناسب بخلاف غيره كالشبه فلا يأتي فيه (وبالمستنبطة المختلف فيها) فلا يأتي في المنصوطة والمستنبطة المجمع عليها (وهو أربعة) القسم الأول عدم التأثير (في الوصف بكونه طردياً) كقول الحنفية في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم أذانها كالمغرب، فعدم القصر في عدم تقديم الأذان طردوي لا مناسبة فيه ولا شبه وعدم التقديم موجود فيما يقصر، وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف (و) الثاني عدم التأثير (في الأصل) بإيداء علة لحكمه (مثل) أن يقال في بيع الغائب (مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء فيقول) المعارض (لا أثر لكونه غير مرئي) في الأصل (فإن العجز عن التسليم) فيه (كافي) في عدم الصحة وعدمها موجود مع الرؤية (وحاصله معارضة في الأصل) بإيداء غير ما علل به بناء على جواز التعليل بعلتين (و) الثالث عدم

قوله: (ومنها أي من القوادح عدم التأثير أي أن الوصف لا مناسبة فيه) وأقول: قد يستشكل ذلك في القسم الثاني فإنه لم يظهر فيه القدر بعدم مناسبة الوصف بالاستغناء عنه ولهذا عبر العضد فيه بقوله: القسم الثاني وهو أن يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الأصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الأصل مثاله: أن يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء، فيقول المعارض كونه غير مرئي وإن ناسب نفي الصحة فلا تأثير له في مسألة الطير لأن العجز عن التسليم كافي في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي فيه انتهى. ثم رأيت الكمال أورد ما أوردته وأطال فيه فليتأمل قوله: (وبالمستنبطة) خرجت المنصوطة في قياس المعنى لأن قياس المعنى شامل للمنصوطة والمستنبطة.

قوله: (بناء على جواز التعليل بعلتين) اعترضه الكوراني وغيره. فأما الكوراني فقال: وهذا ليس مبنياً على جواز التعليل بعلتين كما توهمه بعضهم إذ مع المعارضة لا علة أصلاً وإذا رجحت علة المستدل أو المعارض كانت هي العلة انتهى. وأما الكمال وشيخ الإسلام فقالا ما نصه: واللفظ للأول قوله «بناء على جواز التعليل بعلتين» متعلق بقوله «معارضة». وحاصله أن قبول

هذه المعارضة وعدها من القوادح مبني على جواز التعليل بعلتين وهو سهو انقلب على الشارح، والصواب كما في الأحكام والمنهاج أن عدم التأثير في الأصل قاذح إن منعنا التعليل بعلتين وغير قاذح إن جؤزناه انتهى. وأما شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب فقال بعد ما بين أن هذا إشارة إلى أن المعارض هنا غير منافٍ وأنه وصف المستدل علتان معاً ما نصه: لكن لا يخفى على ذي لب أن ذلك منافٍ لعدّ المعارضة به من القوادح انتهى. وأقول: لك أن تقول ما زعموه من السهو أو الوهم أو المناقاة لعدّ ذلك من القوادح ممنوع، ومجرد مخالفة ما في الأحكام والمنهاج لا يقتضي ذلك بل الجزم به بمجرد الاستناد إلى ما فيه سهو، وذلك لتأتي القدح بإبداء غير ما علل به وإن جؤزنا التعليل بعلتين لأنه حيثئذ كما يحتمل استقلال كل من وصف المستدل والوصف الذي أبداه المعارض بالعلية يحتمل أن يكون الوصف المبدي هو العلة دون الآخر وأن يكون جزءاً من العلة حتى تكون العلة مجموع الوصفين، ومع ذلك الاحتمال لا يتجه نهوض قياس المستدل بدون ترجيح وصفه لأن الحكم بكونه علة مستقلة مع احتمال كون العلة هي الوصف المبدي دونه أو مجموعهما تحكم لا وجه للمصير إليه، وهذا توجيه صحيح لا يسوغ معه لتأمل منصف الجزم بالسهو أو الوهم. ويحتمل أن الشارح قصد بما قاله الردّ على ما في الأحكام والمنهاج ومن وافقهما ومنع ما قاله من بناء القدح على المنع وأنه يجوز بناؤه على الجواز أيضاً.

فإن قلت: كان عليه أن يعمم وأن يفرع القدح على المنع أيضاً. قلت: يحتمل أن اقتصره على البناء على الجواز لأنه المختار عنده وفاقاً للجمهور كما تقدّم، أو مبالغة في الردّ على المذكورين حتى كان القدح مخصوصاً بغير ما قالوه، أو لأن البناء على المنع مفهوم بالأولى. لا يقال: ما ذكرته من حصول القدح بمجرد احتمال استقلال الوصف المبدي أو جزئيته ينافي قول المصنف السابق في مبحث المعارضة أن للمستدل دفعها بمطالبة المعارض بالتأثير أو الشبه لما عارض به إن لم يكن دليل المستدل سبراً إذ لو كفي مجرد الاحتمال لم يكن لجواز المطالبة بما ذكر معنى. وقول الشارح هناك «بخلاف السبر» فمجرد الاحتمال قاذح فيه لدلالته على أن مجرد الاحتمال غير قاذح في المناسب والشبه لأننا نقول: كلامنا في إبداء وصف صالح للعلية كأن يبين مناسبتة مع احتمال عليته وعدمها فيتوجه القدح بمجرد ذلك الاحتمال. وأما ما ذكره من المطالبة فهي إذا لم يبين ما يتوقف عليه فله للمستدل مطالبة ببيانه على التفصيل المذكور فأين أحدهما من الآخر؟ ثم رأيت ما تقدّم في مبحث المعارض من قول الشارح «فكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه من أحد الوصفين إلى ترجيحه على الآخر» وإطلاقه موافق لما هنا وما ذكرناه هناك في توجيه تفريع شيخنا العلامة على اشتراط انتفاء المعارض نقلاً عن المصنف وغيره مما يخالف ما ذكره الشارح هنا إلا أن يكون الشارح مخالفاً للمصنف فليراجع ما ذكرناه هناك، على أنه لو سلم ما في الأحكام والمنهاج أمكن حمل كلامه عليه بناء على أن معنى قوله «بناء على جواز التعليل بعلتين» بناء لتلك المعارضة رداً وقبولاً على ذلك الجواز انتفاء وثبوتاً أي ردّ

التأثير (في الحكم وهو المتعرب) ثلاثة (لأنه إما إن لا يكون لذكره) أي الوصف الذي اشتملت عليه العلة (فائدة كقولهم) أي الخصوم الحنفية (في المرتدين) المتلقين ما لنا في دار الحرب حيث استدلووا على نفي الضمان عنهم في ذلك بقولهم (مشركون أثلفوا مالاً في دار الحرب فلا ضمان عليهم كالحربي) المتلف مالنا (ودار الحرب عندهم) أي الخصوم (طردى فلا فائدة لذكره إذ من أوجب الضمان) من العلماء في إتلاف المرتد مال المسلم كالشافعية (أوجه وإن لم يكن) أي الإتلاف (في دار الحرب وكذا من نفاه) منهم من ذلك كالحنفية نفاه إن لم يكن الإتلاف في دار الحرب أي سواء كان في دار الحرب أم في دار الإسلام في الشقين والمناسب لقوله عندهم شق النفي كما اقتصر عليه غيره وزاد هو شق الإثبات تقوية للاعتراض وبدأ به لتقدمه على النفي (فيرجع) الاعتراض في ذلك (إلى) القسم (الأول لأنه) أي المعارض (بطلب) المستدل (ب) تأثير (كونه) أي الإتلاف (في دار الحرب أو يكون له) أي لذكر الوصف المشتمل عليه العلة (فائدة ضرورة كقول معتبر العدد في الاستجمار بالأحجار عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار) فقوله «لم يتقدمها معصية» عديم التأثير في الأصل والفرع لكنه مضطرٌ إلى ذكره لثلا ينتقض ما علل به لو لم يذكر فيه (بالرجم) للمحصن فإنه عبادة متعلقة بالأحجار ولم يعتبر فيها العدد (أو غير

المعارضة بناء على انتفاء الجواز وقبولها بناء على ثبوته. غاية الأمر أن العبارة توهم خلاف ذلك فتعود المناقشة لفظية وأمرها حين جرت العادة بالمساهلة فيه فلي تأمل.

قوله: (إذ من أوجب الضمان أوجه وإن لم يكن في دار الحرب) أقول: قد تستشكل المبالغة فيه بقوله «وإن لم يكن في دار الحرب» لأن ما قبل هذه المبالغة وهو كونه في دار الحرب ليس أولى بالحكم وهو الضمان منها بل الأمر بالعكس إلا أن يجاب بأنه تسامح في ذلك لتكون المبالغة في محلها فيما أحاله عليه بقوله «وكذا من نفاه الذي هو المقصود بالذات» فلي تأمل قوله: (لتقدمه على النفي) قال شيخنا العلامة: فيه نظر إلى آخر كلامه وأقول قد سبق جوابه في الكلام على قول الشارح لتقدمه طبعاً في شرح قول المصنف «ودعوى صورة معينة أو مبهمة الخ» ومنه قول مولانا حنفي ما نصه: ولذا اشتهر أن تصوّر السلب فرع تصوّر الإيجاب انتهى فقول الشارح «لتقدمه على النفي» أي في التصوّر وهو حيثئذ موافق لهذه العبارة التي ذكر هذا الإمام اشتهارها عنهم، فإن كان في ذلك نزاع فهو معهم لا مع الشارح لأنه لم يزد على التوجيه بما قرّره ورأوه على أنه يحتمل أنه أراد بالتقدم التقدم الرتبي بالشرف ولا غباو على ذلك إذا لا شبهة في أشرفية الإثبات قوله: (كقول معتبر العدد الخ) أقول: لا يتنافى اعتبار العدد في الأصل أنه يكفي سبع رميات ولو بحجر واحد فاللزام تعدد الرمي لا الرمي لأنه في الفرع كذلك إذ لو مسح بحجر واحد ثلاث مسحات كفى بشرطة فاللزام فيه تعدد المسح لا المسوح به قوله: (فإن

ضرورية فإن لم تفتقر الضرورية) بأن صح الاعتراض بمحلها (لم تفتقر هذه) بطريق الأولى (وإلا فتردد) أي وإن اغتفرت الضرورية فقبل يفتقر غيرها أيضاً وقيل لا (مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر) في إقامتها (إلى إذن الإمام) الأعظم (كالظهر فإن مفروضة حشو إذ لو حذف) مما علل به (لم ينتقض) أي الباقي منه (بشيء لكن ذكر لتقريب الفرع من الأصل بتقوية الشبه بينهما إذ الفرض بالفرض أشبه) به من غيره (الرابع) عدم التأثير (في الفرع مثل) أن يقال في تزويج المرأة نفسها (زوجت نفسها بغير كفاء فلا يصح كما لو زوجت) بالبناء للمفعول أي زوجها الولي بغير كفاء (وهو) أي الرابع (كالثاني إذ لا أثر) في مثاله (للتقييد بغير الكفاء) فإن المدعي إن تزويجها نفسها لا يصح مطلقاً كما لا أثر للتقييد في مثال الثاني بكونه غير مرثي وإن

لم تفتقر الضرورية بأن صح الاعتراض بمحلها) أقول فيه أمران: الأول أن هذه العبارة تشعر بخلاف في الاعتقاد لكنه لم يترصد لأصله ولا للراجع منه. نعم يمكن أن يستفاد ترجيح عدم الاعتقاد من إطلاق عدة من الفوائد عدم التأثير مع الاقتصار على ترجيح الاعتقاد في الرابع كما أفاده قوله فيه والأصح جوازه. والثاني أن الذي يظهر أن المراد بمحلها هو العلة المشتملة عليها كقولنا في المثال السابق عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية، وأن معنى الكرم أن عدم الاعتقاد يتحقق بصحة الاعتراض بالمحل، وذلك لأن المعترض إذا اعترض على المستدل بهذه العلة باعتبار أنها غير مؤثرة مع أن عدم تأثيرها باعتبار هذا الوصف المشتملة عليه الضروري الذكر كان ذلك متضمناً لعدم اغتفار ذلك الوصف الضروري إذ لو اغتفر لم يصح الاعتراض لأن الاعتراض إنما نشأ من عدم تأثير هذا الوصف، فلو اغتفر لم يبق موضع للاعتراض، فالباء في قوله «بمحلها» إما للسببية أي الاعتراض بسبب المحل لكونه غير مؤثر أو للتعدية أي اعترض بالمحل أي أورده اعتراضاً بأن أورد أنه غير مؤثر فلا يصح التعليل به ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قوله «بمحلها» هو عبادة متعلقة بالأحجار إذ هو محل التقييد بذلك الوصف الضروري انتهى فليتأمل.

قوله: (لكن ذكر لتقريب الفرع الخ) أقول: هو بيان لفائدة هذه الزيادة وتقوية المشابه لا تنافي نفي التأثير عنها فإن قياس الشبه لا مناسبة فيه أي بالذات ولا مطلقاً على قول مع حصول المشابهة قوله: (به من غيره) قال شيخنا الشهاب: هذا بناء منه على أن «الفرض» ليس متعلقاً به «أشبه»، وأن المعنى إذ الفرض بالقياس إلى الفرض أو مع الفرض ويجوز أن يكون متعلقاً به «أشبه» بل هو الظاهر، والتقدير إذ الفرض أشبه بالفرض وحيث يقال منه بغيره بدل به من غيره انتهى قوله: (وهو كالثاني) أقول: لكن بينهما فرق من وجهين: الأول أن انتقاء المناسبة هناك في نفس الوصف وهنا لم تنتف المناسبة عنه في الحقيقة بل هي ثابتة فيه لكن يبين أن المناسبة في أعم منه فخصوصه لا يختص بالمناسبة بل هو من أفراد ذي المناسبة وهو الأعم كتزويجها نفسها في المثال، والثاني أن المدعي عدم مناسبه هنا جزء الوصف وهناك كل الوصف

كان نفي الأثر هنا بالنسبة إلى الفرع وهناك بالنسبة إلى الأصل (ويرجع) هذا (إلى المناقشة في الفرض وهو) أي الفرض (مخصص بعض صور النزاع بالحجاج) كما فعل في المثال المذكور إذ المدعي فيه منع تزويج المرأة نفسها مطلقاً والاستدلال على منعه بغير كفاء (والأصح جوازه) أي الفرض مطلقاً وقيل لا (وثالثها) يجوز (بشرط البناء أي بناء غير محل الفرض عليه) كأن يقاس عليه بجامع أو يقال ثبت الحكم في بعض الصور فيثبت في باقيها إذ لا قائل بالفرق وقد قال به الحنفية في المثال المذكور حيث جَوَّزوا تزويجها نفسها من كفاء (ومنها) أي من القوادح (القلب وهو دعوى) المعارض (إن ما استدل به) المستدل (في المسئلة) المتنازع فيها

فلذا رجح المصنف هنا عدم القدر بخلافه في الثاني ولما كان بينهما هذان الفرقان جعلهما نوعين لا نوعاً واحداً قوله: (ويرجع هذا إلى المناقشة في الفرض الخ) لا يقال ما الفرق بين هذا وبين الثاني وهلا كان مرجع الثاني أيضاً إلى المناقشة في الفرض وهو تخصيص بعض الصور بالحجاج فيكون الأصح الجواز فيه كما هو حاصل كلام المصنف في هذا الرابع وعلوه بأنه قد لا يساعد الدليل في كل الصور أو لا يقدر على دفع الاعتراض في بعضها فيستفيد بالفرض غرضاً صحيحاً، وهذا المعنى يمكن جريانه في الثاني وغاية ما في الباب أن التخصيص في الرابع في صور الفرع وفي الثاني في صور الأصل وهذا لا يظهر به الفرق بينهما لأننا نقول: الفرق بينهما ظاهر فإنه هنا وقع التقييد في الفرع، ألا ترى أنه وقع التقييد في المثال بغير الكفاء فتخصص ببعض، وهناك لم يقع تقييد في الأصل ألا ترى في المثال لم يقيد الطير في الهواء بكونه غير مرئي. نعم لو وقع التقييد هنا كأن قيد في المثال بكونه غير مرئي فهل يجري فيه ما قيل هنا وحيث فلم لم يذكره فيه أيضاً محل نظر قوله: (والأصح جوازه وثالثها بشرط البناء الخ) أقول: قضيته جواز بناء غير محل الفرض عليه كأن يقاس عليه بجامع وفيه إشكال لأن ذلك الجامع إن لم يكن هو الجامع بين محل الفرض والأصل لم يتعمد القياس لعدم وجود علة حكم الأصل في الفرع، وإن كان هو الجامع بينهما لم يحتج إلى القياس على محل الفرض لإمكان القياس على نفس الأصل بل لا يصح القياس لأن شرط الأصل ثبوت حكمه بغير القياس كما تقدم لا يقال: يجوز القياس على محل الفرض للشبه لأن شرط قياس الشبه تعذر قياس المعنى كما تقدم اللهم إلا أن يستثنى هذا من اشتراط ثبوت حكم الأصل بغير القياس أو بفرع على ما قدمه المصنف من جواز القياس على الفرع عند ظهور الفائدة وإن ردة الشارح كما تقدم إلا أن ذلك اختيار للمصنف وهذا القول الذي صححه هنا منقول عن غيره فيبعد حيث هذا التفريع قوله: (في المسئلة المتنازع فيها) قال الكمال: احتراز عن دعوى المعارض أن ما استدل به المستدل عليه لا له في مسألة أخرى لا في المسئلة المتنازع فيها اه. وأقول: قضية قوله «احتراز الخ» أن قول المصنف في المسئلة قيد في قوله عليه المذكور بعده، وينبغي أن يكون قيداً أيضاً في قوله «استدل به» احترازاً عما استدل به في مسألة أخرى إذا ادعى المعارض أنه عليه في هذه المسئلة المتنازع فيها

(على ذلك الوجه) في كيفية الاستدلال (عليه) أي على المستدل .

فإن الظاهر أن هذا أيضاً ليس من القلب والحاصل أنه متعلق في المعنى بكل منهما، وأما في اللفظ فيجوز أن يتعلق بهما أيضاً على وجه التنازع، ويجوز أن يتعلق بـ«استدل» كما هو ظاهر المتن والشرح ويستغنى عن تقييد عليه بتبادر المراد فإن المتبادر من قوله «عليه» أنه عليه في تلك المسألة .

قوله: (على ذلك الوجه) فيه أمران: الأول قال الكمال: احتراز عن دعوى المعترض أن ما استدل به في تلك المسألة عليه لكن على غير ذلك الوجه الذي استدل به الخ. وقضيته أنه متعلق بقوله «استدل به» وهو المتبادر من المتن بمعنى أنه حال من الهاء في «به» العائدة على «ما»، ويجوز أن يتعلق بـ«عليه» بمعنى أنه حال من الضمير المستتر فيه العائد على «ما» والمحترز عنه واحد على التقديرين. والثاني قال شيخ الإسلام: لم أره أعني تقييده بقوله على ذلك الوجه لغيره ولا حاجة إليه، فقول بعضهم إنه احتراز عما إذا كان بغير ذلك الوجه كأن يكون استدلال المستدل على المسألة بطريق الحقيقة واستدلال المعترض عليها بطريق المجاز فمثل ذلك لا يسمى قلباً مردود، ويرد مثاله المذكور أيضاً بما مثل هو به كغيره للقلب من الخبر الآتي إذ المستدل استدل به من جهة الحقيقة والمعترض استدل به من جهة المجاز اهـ (أقول): أما قوله «ولا حاجة إليه» فيحتمل أن وجهه إنه لا يصدق ما استدل به المستدل إلا إذا كان على ذلك الوجه إذ لو غير عن ذلك الوجه لم يصدق أنه ما استدل به المستدل بل هو دليل آخر فلا حاجة إلى ذلك التقييد. وعلى هذا فقد يجاب بأنه لدفع توهم شمول ما لو تصرف المعترض في دليل المستدل بنحو ضم مقدمة أخرى إليه بحيث صار بواسطة هذا التصرف دالاً على المستدل لا له، فإن هذا ليس من القلب كما هو ظاهر مع أنه يصدق على الدليل مع ذلك التصرف أنه دليل المستدل في الجملة أو يتوهم صدق ذلك عليه لكن رده، قول البعض المذكور فمثل هذا لا يسمى قلباً يقتضي أنه يرى أنه يسمى قلباً وأن وجه عدم الحاجة إليه عدم صحة الاحتراز، وعلى هذا فكان قياس ذلك أن يبذل قوله «ولا حاجة إليه» بقوله «ولا يصح» فليتأمل. وأما قوله «فقول بعضهم» فيريد الكمال في حاشيته وعبارته في بعض نسخها .

وقوله «على ذلك الوجه» احتراز عن دعوى المعترض أن ما استدل به في تلك المسألة لكن على غير ذلك الوجه الذي استدل به كأن يكون استدلال المستدل بطريق الحقيقة واستدلال المعترض بطريق المجاز اهـ. وفي بعضها يدل قوله «كأن يكون الخ» بأن لم يغير فيه نظم الدليل ولكن حمل على المعنى آخر غير ما أراده المستدل اهـ. أي كأن حمله المستدل على الحقيقة والمعترض على المجاز كما في حديث توريث الخال الآتي فالنسختان بمعنى واحد وكتلتهما مخالفة لتمثيله بعد ذلك للقلب بخبر الخال حيث قال: ومثاله أي القلب من النصوص استدلال الحنفي في توريث الخال بحديث «الخال وارث من لا وارث له»^(١) فيقول المعترض هذا يدل عليك لا لك إذ معناه

(١) رواه أبو داود في كتاب الفرائض باب ٨. الترمذي في كتاب الفرائض باب ١٢. ابن ماجه في كتاب الفرائض

باب ٩. الدارمي كتاب الفرائض باب ٣٨. أحمد في مسنده (٢٨/١، ٤٦).

(لا له إن صح) ذلك المستدل به .

نفي توريث الخال بطريق المبالغة أي الخال لا يرث كما تقول «الجوع زاد من لا زاد له» والصبر حيلة من لا حيلة له» أي ليس الجوع زاداً ولا الصبر حيلة. فإن قيل: هذا المثال لا مطابقة فيه لتعريف القلب لأن المستدل استدل بالمعنى الحقيقي للحديث والقالب اعتبر معنى مجازياً فليس قلبه على الوجه الذي استدل به المستدل. قلنا: المراد بكونه على ذلك الوجه أن نظم الدليل لم يغير فيه إنما حمله القالب على معنى آخر حقيقياً كان أو مجازياً، فالمثال مطابق للتعريف اهـ. نعم نقل الصفي الهندي الاتفاق على أن مثل هذا لا يسمى قلباً فقال: قيل هو - أي القلب - عبارة عن بيان أن ما ذكر المستدل يدل عليه، وينبغي أن يزداد عليه في تلك المسألة بعينها وعلى ذلك الوجه حتى يستقيم وإلا لم يكن مانعاً إذ يدخل تحته ما يدل عليه في غير المسألة التي هو استدل به عليها أو في تلك المسألة بعينها لكن على غير ذلك الوجه مثل أن يستدل المستدل بنص بطريق الحقيقة والمستدل يستدل به عليه في تلك المسألة بطريق التجوز فإن ذلك لا يسمى قلباً وفاقاً اهـ. وهذا يصحح ما قاله الكمال أولاً ويدفع رد شيخ الاسلام عليه كما يدفع ما ذكره الكمال ثانياً من التمثيل المذكور ويثبت الاحتياج لقول المصنف على ذلك الوجه والله أعلم.

قوله: (ان صح) أقول فيه أمور: الأول قال الكمال: هو من كلام المعارض اهـ. قلب: وفيه نظر لأن الظاهر أن صدور ذلك من المعارض غير لازم ويوافق ذلك الأمثلة المذكورة في كلام المصنف حيث لا ذكر لهذا اللفظ فيها وحملها على النقصان بعيد، وما المانع أن يكون ذلك من كلام المصنف على لسان حال المعارض فلا يلزم صدوره من المعارض بالفعل بل قد يصدر منه وقد لا يصدر منه بالفعل فلي تأمل. والثاني قال شيخ الإسلام: إنه من تنمة الحد إذ لو لم يصحح لم يكن مصححاً لمذهب المعارض ولا مبطلاً لمذهب المستدل وليس كذلك كما سيأتي اهـ. قلت: أما كونه من تنمة الحد فيدل عليه قول الشارح «وعلى كلا القولين لا يذكر في الحد قوله إن صح» فإنه يدل على أنه مذكور فيه على الأول ومن لازم ذكره فيه أنه من تنتمته وإلا لم يكن مذكوراً فيه. وحاصل ذلك بناء على ما تقدم من أن هذا القيد من كلام المصنف على لسان حال المعارض أنه يعتبر في مفهوم القلب تقدير المعارض الصحة وتجويزها وفيه نظر، لأن الظاهر أن القطع بالصحة لا ينافي القلب فيشكل اعتبار التقدير المذكور في مفهومه. فإن أجيب بأن التقدير لا ينافي القطع بالصحة إذ المقطوع به يمكن اعتبار تقديره ففيه نظر، لأن التقدير غير لازم إذ قد يكون القلب قاطعاً بالصحة غير ملاحظ تقديرها، واعتبار فرض التقدير مع انتفاءه مما لا وجه له ولا حاجة إليه فكان الأوجه اعتبار الأعم من اعتقاد الصحة الشامل للقطع بها ومن تقديرها اللهم إلا أن يكون هذا القيد باعتبار الغالب. ويمكن أن يقال: إن فرض الصحة باعتبار مقتضى حال المعارض وهذا أعم من أن يقطع بها أو لا، ومن أن يلاحظ هذا الفرض أو لا فلي تأمل. وأما استدلاله بقوله «إذ لو لم يصح» ففيه نظر إذ لا يلزم من كونه خارجاً عن الحد أن لا يصح

(ومن ثم) أي من هنا وهو قولنا إن صح أي من أجل ذلك (أمكن معه) أي مع القلب (تسليم صحته) أي صحة ما استدل به (وقيل هو) أي القلب (تسليم لصحته) أي

حتى يلزم أن لا يكون مصححاً لمذهب المعارض ولا مبطلاً لمذهب المستدل. وقد يجاب بأن هذا إنما يرد عليه لو أراد الاستدلال على أنه من تنمة الحد وإن كان هذا هو المتبادر من عبارته وهو ممنوع، وإنما أراد الاستدلال على التقييد بالصحة المفهوم من قوله «إن صح». والثالث قال شيخ الإسلام: المراد صحته في الواقع أو عند المعارض ولا ينافيه عدم تسليم المعارض له كما سيأتي لأن معنى عدم التسليم طلب الدليل على صحته اهـ.

قلت: وفيه نظر لما تقدم عنه من أن اعتبار الصحة لأجل تصحيح مذهب المعارض وإبطال مذهب المستدل ومجرد صحته في الواقع لا عند المعارض الذي دل عليه العطف بـ«أو» لا يترتب عليه ذلك، فلعل الوجه أن يراد صحته عند المعارض سواء أطابق الواقع أم لا. والرابع يجب كما هو ظاهر أن يكون المراد صحته في نفسه لا ما قد يتوهم من صحته من حيث دلالة على مذهب المستدل لأن ذلك ينافي دعواه أنه يدل عليه لا له. والخامس أنه قد يقال ما ذكره المصنف من أقسام القلب يتوقف على تسليم صحة دليل المستدل إذ مع عدم تسليم صحته كيف يتأتى للقلب تصحيح مذهبه أو إبطال مذهب المستدل لكن في قول المصنف «أن صح» وقوله «أمكن معه تسليم صحته» إشارة إلى أن المعارض قد لا يسلم الصحة ويوافق ذلك بل يصرح به قوله الآتي «معارض عند التسليم قادح عند عدمه»، وحيث لا يتأتى تلك الأقسام التي حصر كغيره القلب بالمعنى الذي ذكره فيها إذ كيف يتأتى له مع عدم تسليمه صحة الدليل أن يصحح به مذهبه أو يبطل به مذهب المستدل؟ فإن قلت: عدم التسليم غايته طلب الدليل وذلك لا ينافي الأقسام المذكورة. قلت: عدم التسليم يقتضي عدم الاعتراف بصحة الدليل وإلا فلا معنى لمطالبته بإثباته الذي هو معنى المنع ومع عدم الاعتراف بصحته لا يتأتى الاحتجاج به على صحة مذهبه ولا على إبطال مذهب المستدل ويمكن أن يجاب بأن تلك الأقسام مخصوصة بتقدير التسليم، أما عند المنع فلا يأتي شيء منها وحيث فلا أقسام مطلقاً لا تنحصر فيها أو بأن المراد التصحيح أو الإبطال باعتبار زعم المستدل أو تقدير الصحة وذلك لا ينافي منع المعارض إلا أن ذلك لا يظهر عند التصريح بالمنع فليتأمل.

قوله: (ومن ثم أمكن معه تسليم صحته) قال شيخنا العلامة وواقفه شيخنا الشهاب: قد يقال إمكان تسليم الصحة مع عدم زيادة «إن صح» أظهر منه مع زيادتها بل المتبادر مع زيادتها عدم تسليم الصحة ومع عدمها تسليمها، ثم المتبادر من قوله دعوى أن القلب حقيقة أن يقول المعارض به للمستدل ما استدلت به عليك لا لك إن صح وليس كذلك، بل حقيقة القلب أن يستنتج القلب من دليل المستدل خلاف حكمه وذلك في المعنى هو الدعوى المذكورة اهـ. وأقول: أما قوله «قد يقال الخ» فجوابه؛ أنا أولاً فهو أن هذا البحث بتقدير تسليمه مدفوع

لأنه مما لا يقدر في المطلوب وذلك لأن المطلوب هو اشتغال التعريف في الجملة على الإشارة إلى إمكان تسليم الصحة وهذه الإشارة حاصلة بهذه الزيادة وحصولها بدونها أيضاً ولو على وجه أظهر مما لا ينافي ذلك كما لا يخفى. فإن قلت: لكن يلزم استدراك هذه الزيادة لحصول تلك الإشارة بدونها. قلت: أما أولاً فهذا سؤال آخر غير ما أوردته. وأما ثانياً فدعوى الاستدراك ممنوعة بأن هذه الزيادة معتبرة في مفهوم القلب عند المصنف كما يدل عليه ذكرها في الحد؛ ومفهوم قول الشارح «وعلى كلا القولين لا يذكر في الحد قوله إن صح» وما تقدم عن شيخ الإسلام أنها من تنمة الحد وإن نظرنا فيها كما تقدم لأن هذا سؤال آخر، وحيث فلا استدراك فيها للاحتياج إليها في تنميط الحد عند المصنف مع حصول المطلوب بها من الإشارة إلى ما ذكر. وأما ثالثاً فلأنه لا يخفى أن معنى إمكان التسليم المذكور احتمالاً مع احتمال عدمه وهو منع الصحة وحاصله التسليم في الجملة وفي بعض الأحوال والأفراد دون بعض كما يدل على ذلك قوله «معارضة عند التسليم قاذح عند عدمه» ومقابلته بالقولين بعده وهما كونه تسليمياً للصحة مطلقاً وكونه إنسداداً مطلقاً ولا شبهة في أن تفريع ذلك مع زيادة «إن صح» أظهر منه مع عدم زيادتها عكس ما زعم الشيخ لأن تفريع ما يدل على الاحتمال والتردد في العبارة المشعرة بالتردد في الصحة أظهر من تفريعه على العبارة التي لا إشعار فيها بالتردد، بل يتبادر منها الصحة من غير تردد فيها كما لا يخفى، فلذا فرغ المصنف الإمكان على تلك الزيادة لظهور التفريع حيث لا وعدم الخفاء فيه لا على عدمها لعدم الظهور ووجود الخفاء حيث لا تبادر عدم التردد في الصحة على ذلك التقدير وهو لا يناسبه التردد في تسليمها كما لا يخفى.

ومثلاً ما وقع فيه الشيخ ملاحظته في جانب المفرغ مجرد تسليم الصحة من غير ملاحظة كونه على وجه الإمكان المقتضي للتردد فغفل عن ملاحظة المفرغ بتمامه، ولا شك أن تفريع مجرد تسليم الصحة على عدم الزيادة أظهر كما قال إلا أن هذا ليس تمام المفرغ وتفرغ تمام المفرغ على عدم الزيادة ليس أظهر من تفريعه عليها بل الأمر بالعكس كما تقرّر. وإذا علمت ذلك علمت سقوط هذا البحث. لا يقال: قوله «المتبادر مع زيادتها عدم تسليم الصحة» ينافي ما قرّرت إذ لا إشعار على هذا بالتسليم لأننا نقول: بعد تسليم كون المتبادر ما ذكر إن أراد به دلالة الزيادة على احتمال الصحة وعدمها إلا أن المتبادر منها ما ذكر فهذا غير سائب لما قلناه لتضمن ذلك قطعاً وجود الإشعار المذكور وإن أراد به أنه لا يفهم منها إلا عدم الصحة فهو ممنوع منعا لا شبهة فيه لعاقلة فضلاً عن فاضل، كيف وقد صرحوا بأن أصل وضع إن استعمالها في الأمور المحتملة. وأما قوله «ثم المتبادر» إلى قوله «وليس كذلك بل حقيقة القلب الخ» فجوابه أما أولاً فإن أراد بقوله «بل حقيقة القلب أن يستنتج القلب الخ» أن هذا حقيقته عند بعضهم فسقوط هذا الاعتراض حيث لا غاية الظهور إذ لا معنى للاعتراض بأحد الاصطلاحين على الآخر لا سيما ومن المشهور أنه لا مشاحة في الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء. وإن أراد أن

صحة ما استدل به مطلقاً سواء كان صحيحاً أم لا (وقيل) هو (افساد) له (مطلقاً) لأن القالب من حيث جعله على المستدل مسلم لصحته وإن لم يكن صحيحاً، ومن حيث لم يجعله له مفسد له وإن كان صحيحاً، وعلى كلا القولين لا يذكر في الحد قوله إن صح. (وهي المختار) من إمكان التسليم مع القلب (فهو مقبول معارضة عند التسليم قادم عند

هذا حقيقته عند الجميع كان ممنوعاً بلا شبهة فإنهم عرفوه بوجوه آخر تفيد أن حقيقته غير ما ذكر الشيخ. قال في المحصول: وحقيقته - أي القلب - أن تعلق على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه اه. فجعل حقيقته التعليق المذكور وتبعه على ذلك غير واحد، ولا خفاء في أن مفهوم التعليق المذكور غير مفهوم الاستنتاج. وقال الاصفهاني في شرحه له: قال صاحب الاحكام في تعريفه أي القلب: هو بيان أن ما ذكره المستدل من الدليل هو دليل عليه اه. وهذا يوافق ما ذكر المصنف وكفى به سنداً للمصنف من ذلك الإمام صاحب الأحكام. وقال صاحب الدر الفريد: قلب الدليل عبارة عن دعوى أن ما ذكره المستدل عليه لا له في تلك المسألة على ذلك الوجه اه. وهذا أيضاً يوافق ما ذكره المصنف.

وقال الاصفهاني شارح ابن الحاجب: أي القلب تعليق نقيض الحكم المذكور أو لازم نقيضه على العلة المذكورة إلحاق بالأصل المذكور اه. وقال العضد: القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكم الأصل الذي هو مستدل المستدل اه. وقال بعضهم ما نصه: - وهو أي القلب - تعليق ما ينافي الحكم بعلمه، وبعبارة أخرى هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه، وبعبارة أخرى جعل الوصف شاهداً لكن بعد ما كان شاهداً عليك اه. وما ذكره في العبارات الثلاث يخالف ما ذكره الشيخ في حقيقة القلب كما لا يخفى فجزمه بقوله «وليس كذلك بل حقيقته الخ» من غير قاطع عقلي أو نقلي على تعين ما قاله وبطلان ما قاله المصنف مع موافقة غيره من الأئمة له ومع وجود تلك العبارات الأخر المخالفة للعبارتين معاً تساهل قبيح. وأما ثانياً فيجوز أن يكون أحد التعريفين أو التعريفات حدّاً والآخر رسماً إذ لا محذور في ذلك بوجه ومثله شائع ذائع، ومع ذلك لا موقع لهذا الاعتراض ولا منشأ له إلا الذموم عما ذكرنا. وأما ثالثاً فيجوز أن لا يكون مراد المصنف خصوص قول المعترض للمستدل ما استدلت به عليك لا لك إن صح كما يتوهم من عبارته قبل التأمل في سياقها، بل ذلك القول أو ما هو موافق له في المعنى بدليل أمثلته فإنه ليس فيها هذه الدعوى على هذا الوجه. فحاصل الكلام أنه أراد ما هو أعم مما قد يتوهم من العبارة واعتمد في هذه الإرادة على قرينة الأمثلة ولا إشكال في ذلك بوجه، فإن أراد الشيخ أن ما هو ظاهر العبارة ليس من أفراد القلب فلا يصح إرادة الأعم فهو ممنوع منعاً لا شبهة فيه لمعاقل.

قوله: (وهي المختار فهو مقبول) أقول: وكذا هو مقبول على القولين الآخرين أخذاً من إطلاق عد القلب من القوادح، ثم ذكر هذه الأقوال فيه ومن قوله «معارضة عند التسليم قادم

عدمه وقيل) هو (شاهد زور) يشهد (لك وعليك) أيها القالب حيث سلمت فيه الدليل واستدللت به على خلاف دعوى المستدل فلا يقبل (وهو قسمان الأول لتصحيح مذهب المعترض) في المسئلة (أما مع إبطال مذهب المستدل) فيها (صريحاً كما يقال) من جانب

عند عدمه» إذ مقتضاه أنه على القول الثاني معارضة مطلقاً لأنه تسليم عليه مطلقاً، وأنه على الثالث قاذح مطلقاً لأنه إفساد للدليل عليه مطلقاً. وإنما اقتصر المصنف على تفریع القبول على الأول لكونه المختار عنده ولاختصاصه بالانقسام عليه إلى المعارضة والقبح، والمتبادر أن قوله «وقيل هو شاهد زور» مقابل القبول المفرع على المختار وفي الحقيقة هو مقابل للقولين الآخرين أيضاً لثبوت القبول عليهما كما تقرّر. والحاصل أنهم اختلفوا في قبول القلب وعدم قبوله وعلى القبول فهل هو تسليم مطلقاً أو إفساد مطلقاً أو تسليم في بعض الأحوال دون بعض؟ قوله: (معارضة عند التسليم قاذح عند عدمه) أقول فيه أمران: الأول أن صريح هذا الصنيع أن كلا القسمين من القلب ولا يخفى إشكاله في الثاني إذ مع عدم تسليم صحة الدليل كيف يتأتى الاحتجاج به على المستدل حتى يتصوّر القلب اللهم إلا أن يحمل هذا الصنيع على التسامح وأن المراد أنه عند التصريح بالمنع لا يكون من قبيل القلب. وأوجه من هذا أن يقال: إن الاحتجاج به على المستدل باعتبار زعم المستدل فإنه يعتقد صحته. والثاني أنه قد يستشكل تخصيص القبح بالقسم الثاني أعني عدم التسليم مع إطلاق عدمهم القلب مطلقاً من القوادح. ويجب أن القبح في العد أعم منه هنا فإنه ثم يشمل المعارضة أيضاً بخلافه هنا. ثم رأيت شيخ الإسلام أورد ذلك وأجاب عنه فقال: وقد يقال جعله القبح إذا كان معارضة لا يكون قاذحاً منافٍ لإطلاق أنه من القوادح، ويجب أن المراد في الأول بالقاذح ما يعم المفسد للدليل والموقف عن العمل به، وفي الثاني بنفي القبح فيه نفي كونه مفسداً لا موقفاً. هـ فليتأمل قوله: (وقيل شاهد زور يشهد لك وعليك) أقول فيه أمران: الأول أنه قد استفيد عدم قبوله من وصفه بكونه شاهد زور. والثاني أن قوله «يشهد لك وعليك» كالدليل على كونه شاهد زور، ووجه ذلك أنه شهد بالإثبات والنفي لشيء واحد وهو دليل المستدل وذلك باطل لاستحالاته ولا معنى لكونه شاهد زور إلا كونه شاهداً باطلاً.

قوله: (وهو قسمان) ثم قوله ومنه خلافاً فللقاضي قلب المساواة. وأقول: لا يخفى ظهور هذا الصنيع في أن هذه أقسام للقلب على كلا تقديري كونه معارضة وكونه قذحاً وهو مشكل في الثاني كما سبقت الإشارة إليه، وما يقوي الإشكال ما سبق عن شيخ الإسلام من تصريح كلامه بأنه عند عدم التسليم مفسد للدليل اللهم إلا أن لا يراد هذا الظاهر بل إنها أقسام باعتبار التقدير الأول وقد صرحوا برجوع تلك الأقسام إلى المعارضة فليتأمل قوله: (صريحاً) قال شيخ الإسلام كالكمال: حال من مذهب المستدل لا من إبطاله أي حال كون مذهب المستدل مصرحاً به في الاستدلال، وهذا يؤخذ من كلام الشارح بعد زاد الكمال وهذا بخلاف قوله فيما سيأتي

المستدل كالشافعي (في بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية) عليه (فلا يصح كالشراء)

«الإبطال مذهب المستدل بالصرحة» فإن قوله «بالصرحة» متعلق بـ«إبطال» لا بـ«مذهب المستدل»
 ا. هـ. فإن قلت: ما ذكره صحيح لكنه غير متعين بل يجوز كونه حالاً من «إبطال» فيوافق ظاهر
 ما يأتي في قوله «الإبطال مذهب المستدل بالصرحة» ويراد لإبطال الصريح إبطال ما هو مصرح
 به في كلام المستدل وبغيره إبطال ما لم يصرح به فيه ولا يتنافى ذلك قول الشارح فيما بعد إبطال
 لمذهب الخصم الذي لم يصرح به في الدليل لجواز أن يكون المقصود به أنه لما لم يصرح به كان
 إبطال غير مصرح به فتأمل. ويؤيد ذلك أنه يقع في عبارات الجدلين ما نصه: وقد يكون
 بإبطاله لمذهب المستدل ابتداءً إما صريحاً أو بالالتزام بأن يدل على نفي لازم من لوازم مذهبه
 فيلزم نفي مذهبه ا. هـ. ثم مثلوا الالتزام فقالوا: مثال الثالث أن يقول الحنفي بيع غير المرئي بيع
 معاوضة فيصح مع الجهل كالنكاح، فيقول الشافعي إنه عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية
 كالنكاح فتبوت خيار الرؤية في بيع الغائب لكونه لازماً لصحته متى نفي نفيته وإن لم يصرح إلا
 بنفي اللازم، وهذان الحكمان - أعني الصحة وعدم الخيار - لا يجتمعان في الفرع للوفاق على
 ذلك وإن لم يتنافيا لذاتيهما لاجتماعهما في الأصل أعني النكاح. وبالجملة من قال بصحته قال
 بخيار الرؤية فكان خيار الرؤية لازماً للصحة عنده فإذا انتفى اللازم وهو الخيار انتفى الملزوم
 وهو الصحة ا. هـ. فإن ما ذكره في تفسير الالتزام وتمثيله صريح في رجوع الالتزام للإبطال
 نفسه لا للمذهب كما لا يخفى، وهذا يقتضي أن الصريح المقابل بالالتزام راجع لنفس الإبطال
 لا للمذهب. قلت: لا مانع من ذلك وإن لزم منه اختلاف معنى الإبطال الصريح في كلام
 المصنف لأنه على هذا التقدير يكون المراد به في القسم الأول إبطال ما صرح به المستدل، وفي
 الثاني إبطال نفس مذهبه وإن لم يصرح به لا إبطال ما يستلزم إبطال مذهبه إذ مجرد هذا
 الاختلاف لا يمنع ما ذكر بل الاختلاف لازم على التقدير الأول أيضاً ولم يمنعه فإن الصراحة
 عليه جعلت في القسم الأول وصفاً للمذهب، وفي الثاني وصفاً للإبطال.

قوله: (كما يقال في بيع الفضولي الفخ) أقول: من هذا المثال ونحوه ويستفاد أنه لا يجب
 في القلب أن يريد المعترض بالأصل عين ما أراده المستدل به من كل وجه بل قد يقع تفاوت
 بينهما في نحو ذلك، ولا يكون مانعاً من القلب ولا من كونه قلب ما استدل به المستدل على
 ذلك الوجه حتى لا يخالف تقييد المصنف كغيره بقوله على ذلك الوجه، وذلك لأن المستدل أراد
 بالأصل في هذا المثال شراء الفضولي لمن سماه، والمعارض أراد به فيه شراءه لنفسه ولم يقدم
 ذلك في كونه من القلب، ومن ذلك ما يأتي في مثال قلب المساواة من اختلاف وجه استدلال
 القالب ووجه استدلال المستدل وقول الشارح «وهو أحد وجهين عندنا» كأنه يشير به إلى وجود
 شرط القياس لينهض على الخصم وهو كون الأصل متفقاً عليه بين الخصمين، فبين أن الأصل
 متفق عليه هنا على أحد الوجهين. وعلى هذا فقولته في بيان قياس المستدل «فلا يصح لمن سماه»

أي كسراء الفضولي فلا يصح لمن سماه (فيقال) من جانب المعترض كالحنفي (عقد فيصح كالشراء) أي كسراء الفضولي فيصح له ويلغو تسميته لغيره وهو أحد وجهين عندنا (أولاً) مع الإبطال صريحاً (مثل) أن يقول الحنفي المشرط للصوم في الاعتكاف (لبث فلا يكون بنفسه قرية كوقوف عرفة) فإنه قرية بضميمة الإحرام فكذلك الاعتكاف يكون قرية بضميمة عبادة إليه وهي الصوم. إذ هو المتنازع فيه (فيقال) من جانب المعترض كالشافعي الاعتكاف لبث (فلا يشترط فيه الصوم كعرفة) لا يشترط الصوم في وقوفها ففي هذا إبطال للمذهب الخصم الذي لم يصرح به في الدليل وهو اشتراط الصوم (الثاني) من قسمي القلب القلب (لإبطال مذهب المستدل بالصراحة) كأن يقول الحنفي في مسح الرأس (عضو وضوء فلا يكفي) في مسحه (أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه) لا يكفي في غسله ذلك (فيقال) من جانب المعترض كالشافعي عضو وضوء (فلا يتقدر) غسله (بالربع كالوجه) لا يتقدر غسله بالربع (أو بالالتزام) كأن يقول الحنفي في بيع الغائب (عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح) يصح مع الجهل بالزوجة أي عدم رؤيتها (فيقال) من جانب المعترض كالشافعي (فلا يشترط) فيه (خيار الرؤية كالنكاح) وفي الاشتراط يلزمه نفي الصحة إذا القائل بها يقول بالاشتراط (ومنه) أي من القلب فيقبل (خلافاً للقاضي) أي بكر الباقلاني في رده (قلب المساواة مثل) قول الحنفي في الوضوء والغسل (طهارة بالمائع فلا تجب فيها النية كالنجاسة) لا تجب في الطهارة عنها النية بخلاف التيمم تجب فيه النية (فنقول) نحن معترضين (فيستوي جامدها ومائعها) أي الطهارة (كالنجاسة) يستوي جامدها ومائعها في

متفقاً عليه بين الخصمين ليصح القياس وعلى تقدير أن لا يحصل اتفاقهما عليها يكون الغرض التمثيل على سبيل الفرض فليتأمل قوله: (فلا يكون بنفسه قرية) ليس هو الفرع المطلوب إثبات حكمه بل هو مطوي أي فلا بد من ضميمة وهي الصوم لأنه المتنازع فيه كما سيأتي. كذا قال شيخنا الشهاب وهو إيضاح للمتن والشرح قوله: (إذ هو المتنازع فيه) تعليل للحصر في قوله «وهي الصوم» لأن العبادة أعم منه قوله: (بالصراحة) أي بالدلالة عليه بالمطابقة بقريته مقابلته بقوله «أو بالالتزام» قوله: (فلا يشترط فيه خيار الرؤية) قال شيخ الإسلام كالكمال: لو قال «كغيره فلا يثبت» كان أولى لأن اللازم للصحة عند القائل بها ثبوت ما ذكر لا اشتراطه ا هـ. زاد الكمال: وفي تأويله بما سنذكره من الاشتراط شرعاً الذي هو معنى الثبوت نوع تكلف ا هـ. قلت: وكذا تأويله بلا يصح اشتراط خيار الرؤية فإنه إذا كان اللازم ثبوت خيار الرؤية لزم منه ثبوت صحة اشتراط خيار الرؤية فيه نوع تكلف قوله: (فيستوي جامدها ومائعها كالنجاسة) لا يخفى أن المراد في الفرع بجامد الطهارة التيمم ومائعها الوضوء والغسل وفي الأصل بجامد الطهارة الاستنجاء ومائعها إزالة النجاسة بالماء.

حكمها السابق وغيره وقدَّ وجبت النية في التيمم فتجب في الوضوء والغسل . ووجه التسمية بالمساواة واضح من المثال والقاضي يقول في رده وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل . (ومنها) أي من القوادح (القول بالموجب وشاهده) قوله تعالى (ولله العزة ولرسوله في جواب ليخرجن الأهل منها الأذل) المحكى عن المنافقين أي صحيح ذلك

قوله : (وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل) قال شيخنا العلامة : يعني لأن وجه استدلال القالب استواء جامد النجاسة ومائعتها، ووجه استدلال المستدل عدم وجوب النية فيها وهذا لا يخفى أنه نتيجة القياس استدلالاً وقلباً لا وجه الاستدلال أي كيفيته ا هـ . وأقول : هو اعتراض في غاية السقوط والفساد لا منشأ له إلا فهم كلامهم على غير وجهه وتفسير مرادهم بما لا يطابقه، ومن أين له أن المراد بالوجهين المذكورين ما زعمه؟ وأي حاجة إلى الحمل عليه؟ بل يجوز أن يراد بوجه استدلال المستدل كون الجامع الطهارة بالمائع، وبوجه استدلال المعارض كونه مطلق الطهارة ولا غبار على هذا وليس هو نتيجة القياس كما لا يخفى، والعجب وقوعه فيما وقع مع ظهور العبارة أو صراحتها في خلاف ما قاله إذ قول المصنف «طهارة بالمائع فلا تجب فيها النية» صريح في استنتاج عدم وجوب النية من كونها طهارة بالمائع، فلا يمكن حيثنذ إلا أن كونها طهارة بالمائع هو العلة وأن عدم وجوب النية هو الحكم المترتب عليها، فكيف مع ذلك يتوهم أن وجه استدلال المستدل عدم وجوب النية؟ وكذا قول المصنف «فيستوي جامدها ومائعتها» صريح في أن هذا الاستواء هو الحكم المستنتج من العلة المطلوبة أي طهارة أي عن الحدث . ثم رأيت شيخنا الشهاب فسر بهذا فقال : وذلك لأن الجامع في قول الحنفي طهارة بالمائع والجامع عند المعارض مطلق الطهارة ا هـ . قوله : (وشاهده والله العزة ولرسوله) فيه أمور : الأول أنه قد يقال كان الأولى تقديم التعريف على الاستشهاد عليه لأن مقصود المصنف إفادة الغير وهو لا يتأتى له فهم الاستشهاد عليه قبل تصوّره وفهم معناه . والثاني أنه إن قيل لم لم يذكر قوله «وللمؤمنين» مع ذكره في الآية قلنا : يمكن أن يكون إشارة إلى أن كلاً من ثبوت العزة لهم وإخراجهم المنافقين وإخراج المنافقين إياهم في زعمهم تبعاً له ﷺ فهو المقصود بالذات بالعزة منه تعالى، وبالإخراج من المنافقين في زعمهم وهو المخرج بالحقيقة للمنافقين، ولا ينافي ذلك إعادة اللام في «وللمؤمنين» الدالة على تأكيد إثبات العزة لهم لأنه للمبالغة في الرد على المنافقين . وأما قول شيخنا الشهاب في قول الشارح «والله ورسوله الأعز» ما نصه : «لم يتعرّض للمؤمنين وإن ذكروا في الآية موافقة للمتن ا هـ» فغير شافٍ لورود السؤال على المتن هذا . ولقائل أن يقول ما في الآية من قبيل القلب لصدق معنى القلب عليه فليتأمل الجواب .

قوله : (والله ورسوله الأعز) قال شيخنا الشهاب : إن قوله «الأعز» على غير بابيه وأن الأولى أن يعبر على وفق الآية بما يفيد قصر العزة على الله ورسوله ا هـ بمعناه . وأقول : إذا كان

لكن هم الأذل والله تعالى ورسوله ﷺ الأعز وقد أخرجهم (وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) بأن يظهر عدم استلزام الدليل لمحل النزاع (كما يقال) في القصاص بقتل (المثقل) من جانب المستدل كالشافعي (قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالإحراق) بالنار لا ينافي القصاص (فيقال) من جانب المعترض كالحنفي (سلمنا عدم المنافاة) بين القتل بالمثل

«الأعز» على غير بابه أي بأن يراد معنى التفضيل كان قول الشارح «والله ورسوله الأعز» مفيداً للحصر المذكور لتعريف الطرفين، ويمكن أن يوجه صنيع الشارح بأنه قصد موافقة عبارة المستدل والإشارة إلى كفاية ذلك في الرد عليه وأن في الآية مبالغة في الرد فليتأمل قوله: (وقد أخرجهم) قال الكمال: عبارة شرح المختصر «والله ورسوله يخرجانهم» وهي أولى لمطابقتها المضارع في قوله تعالى «ليخرجن» وأولى منها أن يزداد على المتن «وللمؤمنين» ويقال: «فألله يخرجهم ورسوله والمؤمنون» لأنه أتم طباقاً للآية إذ يطابق في التعبير وبالمضارع وإفراد الاسم الكريم بالذكر، وكذلك الرسول والمؤمنون دون جمع الرسول مع الاسم الكريم في ضمير ا هـ. وأقول: أما قوله «وهي أولى لمطابقتها المضارع الخ» فيجاء عنه بأن الشارح لم يقصد تميم تصوير معنى القول بالموجب بل قصد الإخبار بتحقيقه في الواقع مبالغة في بطلان دليلهم، وأما عدم زيادة «المؤمنين» فقد تقدّم جوابه. وأما عدم إفراد الاسم الكريم بالذكر فجوابه أنه أشار بجمعه ﷺ مع الاسم الكريم في ضمير واحد إلى أن الموجود إخراج واحد وأن الذي باشره إنما هو رسول الله ﷺ، وإنما ذكر الله معه للتبرك ولكونه المقدر له قوله: (وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) قد ينظر فيه بأنه صادق بالقلب حيث كان معه تسليم للصحة إذ فيه حينئذ تسليم للدليل مع بقاء النزاع واشتماله على زيادة لا ينافي ذلك اللهم إلا أن يلزم أنه أعم من القلب فليتأمل قوله: (فلا ينافي القصاص) قال شيخنا الشهاب: أي فيثبت وهو الفرع المقيس لا عدم المنافاة كما هو ظاهر العبارة بل ذلك من تنمة الدليل كما يعلم مما يأتي، وقد سبق للشارح رحمه الله مثل هذه العبارة ولو أسقط الفاء كان أجلي أي لأنها تفهم أن مدخولها هو الفرع ا هـ.

قوله: (سلمنا عدم المنافاة) قال شيخنا العلامة: يوهم أنه دليل المستدل وليس كذلك بل هو نتيجته فتأمل ا هـ. وأقول: كأن وجه الإيهام إضافة التسليم إلى الدليل في التعريف حيث قال: وهو تسليم الدليل الخ. ولك أن تمنع هذا الإيهام بأن إضافة التسليم إلى الدليل في التعريف لا تقتضي إيهام المثال ما ذكر لصراحة عبارته في أن المسلم هو نتيجة الدليل إذ لا يفهم من قولنا «قتل بما يقتل غالباً» فلا ينافي القصاص كالإحراق إلا أن قولنا «قتل بما يقتل غالباً» هو الفرع وقولنا «كالإحراق» هو الأصل، وأن مجموع القولين قياس نتيجته عدم المنافاة المذكور وهذا أدل دليل على أن متعلق التسليم في قوله «سلمنا عدم المنافاة» هو نتيجة الدليل لا نفسه، بل هذا التمثيل قرينة في غاية الظهور على أن إضافة التسليم في التعريف إلى الدليل على حذف المضاف أي تسليم مقتضى الدليل ليطابق التسمية بالقول بالموجب أي بالمقتضى بالفتح. ولهذا

وبين القصاص (ولكن لم قلت) إن القتل بالمثل (بقتضيه) أي القصاص وذلك محل النزاع ولم يستلزمه الدليل (وكما يقال) في القصاص بالمثل بالمثل أيضاً (التفاوت في الوسيلة) من آلات القتل وغيره (لا يمنع القصاص كالمتمسك إليه) من قطع وقتل وغيرهما لا يمنع تفاوته القصاص (فيقال) من جانب المعارض (مسلم) أي التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص فليس بمنع منع (و) لكن (لا يلزم من إبطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضي) وثبوت القصاص متوقف على جميع ذلك. (والمختار تصديق المعارض في قوله) للمستدل (ليس هذا) أي الذي نفيته باستدلالك تعريضاً بي من منافاة القتل بالمثل للقصاص

قال شيخ الإسلام: قوله «وهو تسليم الدليل» أي مقتضاه كما أشار إليه الشارح بقوله «بأن يظهر الخ» ا هـ. فأني إيهام مع ذلك؟ ولو سلم فهو إيهام كالعدم لا منشأ له إلا عدم التأمل في الأمثلة فلا اعتداد به. فالحاصل أن في التعريف حذفاً دلت عليه الأمثلة دلالة واضحة فلا تحقق لهذا الإيهام أو لا اعتداد به، ولعمرك الله إن ظهور المراد من العبارة بحيث لا يجوز إلى الأمر بالتأمل فتأمل، لكن عادة الشيخ المبالغة بالمناقشات اللفظية التي لا تلتفت الأئمة إليها إلا لترمين. المتعلمين وقد أكثر منها الشيخ بل هي أكثر ما في حواشيه فلعله قصد بها التمرين.

قوله: (من منافاة القتل بالمثل للقصاص) قال شيخ الإسلام: فسر به قول المصنف هذا فجعله راجعاً للمثال الأول ولو فسره بقوله «من منع التفاوت في الوسيلة» ليرجع إلى المثال الثاني لكان أقرب وموافقاً لكلام غيره انتهى. وأقول: كان وجه كونه أقرب ما بينه - أعني شيخ الإسلام - قبل ذلك من أن المثال الأول مثال للنوع الأول من أنواع ورود القول بالموجب الذي ليس المقصود فيه استنتاج إبطال ما يتوهم أنه مأخذ مذهب الخصم ليناسب أن يقول المعارض ليس هذا مأخذي بل المقصود فيه استنتاج ما يتوهم أنه محل النزاع أو لازمه وإن صح أيضاً كونه مثلاً للنوع الثاني كما قاله وعليه ما ذكره الشارح. وقد يوجه كلام الشارح بأنه أراد الإشارة إلى صحة جعله مثلاً للنوع الثاني دفماً لما يتوهم من تمثيل القوم به للنوع الأول، ويرد عليه أن الإشارة إلى ذلك لا تتوقف على قصر كلام المصنف على المثال الأول بل حمله على ما يشمل المثاليين يتضمن تلك الإشارة مع زيادة الفائدة اللهم إلا أن يقال إنما قصر الكلام عليه مبالغة في صحة جعله مثلاً للنوع الثاني أو يدعي أن ما ذكره الشارح راجع للمثاليين جميعاً، أما إلى الأول فظاهر، وأما إلى الثاني فلأن ما نفاه المستدل من أن التفاوت في الوسيلة يمنع القصاص مستلزم لنفيه أن القتل بمثل يمنع القصاص وينافيه. فقوله «من منافاة القتل بمثل للقصاص» شامل للمنافاة المنفية صريحاً في المثال الأول بقوله «فلا ينافي القصاص» وللمنافاة المنفية لزوماً في المثال الثاني بقوله «التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص» لأنه يستلزم أن القتل بمثل لا يمنع القصاص لأن المثل مع المحدد من باب تفاوت الوسيلة. فإن قلت: رجوع كلام الشارح للمثال الأول لا يوافق قوله فيه وذلك محل النزاع ولم يستلزمه الدليل حيث دل هذا الكلام على أن

(مأخذي) في نفي القصاص به لأن عدالته تمنعه من الكذب في ذلك. وقيل لا يصدق إلا ببيان مأخذ آخر لأنه قد يعاند بما قاله (وربما سكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة المنع) لها لو صرح بها (فيرد) بسكوته عنها (القول بالموجب) كما يقال في اشتراط النية في الوضوء والغسل ما هو قرينة فيشترط فيه النية كالصلاة ويسكت عن الصغرى وهي الوضوء والغسل قرينة، فيقول المعارض مسلم أن ما هو قرينة يشترط فيه النية ولا يلزم اشتراطها في الوضوء والغسل. فإن صرح المستدل بأنهما قرينة ورد عليه منع ذلك وخرج عن القول بالموجب. واحترز بقوله «غير مشهورة» عن المشهورة فهي المذكورة فلا يتأتى فيها القول بالموجب (ومنها) أي من القوادح (القدح في المناسبة) أي مناسبة الوصف المعلن به (وفي صلاحية إفضاء الحكم إلى المقصود) من شرعه. (وفي الانضباط) للوصف المعلن به

المقصود فيه استنتاج ما يتوهم أنه محل النزاع أو مستلزم له لا ما يتوهم أنه مأخذ الخصم حتى يناسبه قول المعارض «ليس هذا مأخذي». قلت: دلالة كلامه المذكور على أن المقصود بالمثال الأول استنتاج ما ذكر لا ينافي أنه يجوز أن يقصد به أيضاً استنتاج بطلان ما يتوهم أنه مأخذ الخصم، فيجوز أن يقصد من المثال الأول استنتاج نفي منافاة القتل بمقتل القصاص باعتبار توهم أنها محل النزاع، وأن يقصد منه استنتاج نفي تلك المنافاة باعتبار توهم أنها مأخذ الخصم، فارجع الإشارة لما ذكر في المثال الأول بالنظر لهذا الاعتبار الثاني فليتأمل والله أعلم.

قوله: (لأن عدالته تمنعه من الكذب) فيه أمران: الأول أن قضية اشتراط عدالته في تصديقه وقضية تعليل العصد بقوله «لأنه أعرف بمذهبه ومذهب إمامه» ولأنه ربما لا يعرف فيدعي احتمال أن لقلده مأخذاً آخر خلافه وهو قضية إطلاق المتن وله اتجاه. والثاني أنه لا منافاة بين تعليل المختار بأن عدالته تمنعه من الكذب وتعليل مقابله بأنه قد يعاند مع أن العناد يقع في الكذب لأن المراد أن ظاهر العدالة ومن شأنها انتفاء الكذب وهذا لا ينافي أنه قد يقع لأن الكذب لا ينافيها فليتأمل قوله: (وفي صلاحية إفضاء الحكم) قال شيخنا العلامة: صواب العبارة وفي صلاحية الحكم لإفضائه أنه يعرف ذلك بتأمل كلام الشارح في المثال انتهى. أقول: أي حيث قال فيه تحريم المحرم بالمصاهرة مؤيداً صالح لأن يفرضي إلى عدم الفجور فجعل الموصوف بالصلاحية الحكم الذي هو التحريم وجعل الإفضاء متعلق صلاحيته، وهذا - أعني الإشارة إلى ما في عبارة المصنف - يثارة صلاحية الإفضاء بالتمثيل. ثم أقول: إن أراد أن تعبير المصنف صحيح لكن كان الأولى التعبير بما ذكر لأنه أوضح فهو مسلم لكن قوله «صواب العبارة غير صواب بل كان الصواب أن يقول أصوبية العبارة» اللهم إلا أن يريد بالصواب الأولى. وإن أراد أن تعبير المصنف خطأ كان خطأ قطعاً لأن الصلاحية وإن كانت صفة للحكم إلا أنها سبب في إفضائه فيصح إضافتها إليه من إضافة السبب إلى المسبب فإنها واقعة شائعة لا يسع عاقلاً توقف فيها - المعنى الصلاحية التي هي سبب لإفضاء الحكم أي صلاحية الحكم التي

(والظهور) له بأن ينفي كلاً من الأربعة (وجوابها) أي جواب القدح فيها (بالبیان) لها مثال الصلاحية المحتاجة إلى البيان أن يقال تحريم المحرم بالمصاهرة مؤبداً صالح لأن يفضي إلى عدم الفجور بها المقصود من شرع التحريم، فيعترض بأنه ليس صالحاً لذلك بل للإفضاء إلى الفجور فإن النفس ماثلة إلى المنوع، فيجواب بأن تحريمها المؤبد يسد باب الطمع فيها بحيث تصير غير مشتهاة كالأم (ومنها) أي من القوادح (الفرق) بين الأصل والفرع (وهو) راجع إلى المعارضة في الأصل أو الفرع وقيل إليهما) أي إلى المعارضتين في الأصل والفرع

هي سبب إفضائه فتدبر ولا تغفل قوله: (بأن ينفي كلاً من الأربعة) قال شيخنا العلامة: دفع به أن يتوهم أن الواو بمعنى «أو» فيرد عليه أن القدح في المناسبة يعم عدم التأثير المتقدم انتهى. وأقول: فيه نظر ظاهر لا يخفى على ماهر. أما أولاً فلأن المراد بالقدح في المناسبة هنا إبداء مفسدة راجحة أو مساوية كما بينه العضد وغيره، والمراد بعدم التأثير السابق إبداء عدم اعتبار الوصف إما لكونه طردياً أو للاستغناء عنه بوصف آخر في المحل أو غير ذلك كما علم مما سبق ومن العضد وغيره، وحينئذ فعلى تقدير كون الواو بمعنى «أو» لا يرد أن القدح في المناسبة يعم عدم التأثير لتباينهما كما تقرر. وأما ثانياً فلأن قوله «بأن ينفي كلاً من الأربعة» لا يتنافي كون الواو بمعنى «أو» لجواز أن يريد بأن ينفي كلاً من الأربعة في صورته، وهذا وإن خالف ظاهر العبارة، إلا أنه مؤيد بموافقه لجعل العضد وغيره هذه الأمور الأربعة اعتراضات مستقلة كما أنها في الواقع كذلك. نعم يمكن أن يوجه ظاهر عبارة الشارح بأنه المناسب لعد المصنف القدح في الأربعة اعتراضاً واحداً حيث ترجمه بقوله «ومنها» وإن صح أن تعد أربعة اعتراضات مستقلة.

قوله: (لأنه على الأول إبداء خصوصية في الأصل إلى آخره) أقول: عبارة العضد ما نصه: الفرق إبداء خصوصية في الأصل هو شرط وله أن لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الأصل أو إبداء خصوصية في الفرع هو مانع، وله أن لا يتعرض لعدمها في الأصل فيكون معارضة في الفرع، وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الأصل فيكون مجموع المعارضتين انتهى. قال المولى سعد الدين: قوله «فيكون معارضة في الأصل» لأن المستدل ادعى عليه الوصف المشترك والمعارض عليه مع خصوصية لا توجد في الفرع وهذا ظاهر، وإنما الخفاء في كون إبداء المانع في الفرع معارضة فيه، وتحققه أن المانع عن الشيء في قوة المقتضي لتقيضه فيكون المانع في الفرع وصفاً يقتضي نقيض الحكم الذي أثبتته ويستند إلى أصل لا محالة، وهذا معنى المعارضة في الفرع وإنما يحتاج إلى هذا التكليف محافظة على ما يشير إليه كلام الشارح - يعني العضد - من أن المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض حكم المستدل إما بنص أو إجماع ظاهر أو موجود مانع الحكم أو بفوات شرط الحكم، ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعاً أو شرطاً على نحو طريق إثبات المستدل عليه الوصف

المعلل به من التأثير أو الاستنباط. وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين إذا تعرض لانتفاء الشرط في الفرع أو عدم المانع في الأصل. أما الأول فلأن إبداء الخصوصية التي هي الشرط في الأصل معارضة في الأصل، وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه. وأما الثاني فلأن بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه في الأصل إشعار بأن العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا المانع لا الوصف نفسه، وهذا معارضة في الأصل حيث أبدى علة أخرى لا توجد في الفرع، وقد يتوهم من ظاهر عبارة الشرح أن تحقق مجموع المعارضتين إنما هو على تقدير إبداء خصوصية في الأصل هو شرط مع التعرض لعدمها في الفرع وإبداء خصوصية في الفرع هي مانعة مع التعرض لعدمها في الأصل وهو غلط. أما أولاً فلأنه لم يقل أحد بكون الفرق عبارة عن إبداء مجموع الخصوصيتين. وأما ثانياً فلأنه لا حاجة حيثئذ إلى التعرض المذكور لتحقيق المعارضتين بدونته انتهى وفيه فوائد:

منها أن معنى المعارضة في الأصل إداء وصف لحكمه غير الذي أبداه المستدل كما أفاد ذلك قوله «لأن المستدل ادعى إلى آخره» أو بيان انتفاء المانع في الفرع عن الأصل كما أفاد ذلك قوله «وبيان انتفائه في الأصل إشعار إلى آخره» وأن معنى المعارضة في الفرع إبداء مانع فيه يقتضي نقيض الحكم الذي أثبتته فيه المستدل إلحاقاً بذلك الأصل، فالمستدل ألحق الفرع بهذا الأصل بجامع ما ادعى أنه علة الأصل والمعارض ألحقه بأصل آخر في حكمه الذي هو نقيض حكم هذا الأصل بجامع علة حكم ذلك الأصل الآخر التي هي ذلك المانع الذي أبداه في الفرع كما أفاد ذلك قوله «وتحقيقه الخ» أو بيان انتفاء الخصوصية التي هي الشرط في الأصل عن الفرع كما أفاد ذلك قوله «وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه». ونبه بالنسبة للقسم الأول من قسمي معنى المعارضة في الفرع على أنه تكلف أحوج إليه ما أشار إليه الشارح - يعني العضد - من أن المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض حكم المستدل، وكأن وجه كونه أشار إلى ذلك وصفه الخصوصية التي أبداه المعارض في الفرع بقوله «هو مانع» فإن في هذا الوصف إشارة إلى أن الخصوصية المبدأ مانع من الحكم فيكون مقتضيه نقيض حكم المستدل، ولا يخفى أن هذه الإشارة في كلام الشارح المحلي فيحوج كلامه إلى هذا التكلف أيضاً. ومنها أن المعارضتين في الأصل والفرع يتحققان إما بإبداء خصوصية في الأصل مع التعرض لانتفائه في الفرع، وإما بإبداء مانع في الفرع مع التعرض لانتفائه في الأصل كما أفاد ذلك قوله «وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين الخ». وأما بإبداء خصوصية في الأصل وإبداء مانع في الفرع وإن لم يتعرض لانتفاء الخصوصية عن الفرع ولا لانتفاء المانع عن الأصل وأما اعتبار التعرض المذكور مع ذلك فلم يقل به أحد كما أفاد ذلك قوله «وقد يتوهم من ظاهر عبارة الشرح» إلى قوله «وهو غلط الخ». فعلم أنه يكفي في تحقق المعارضتين كل من إبداء الخصوصية في الأصل مع التعرض لانتفائها في الفرع ومن إبداء المانع في الفرع مع التعرض لانتفائه في

معاً) لأنه على الأول إبداء خصوصية في الأصل تجعل شرطاً للحكم بأن تجعل من علته أو إبداء خصوصية في الفرع تجعل مانعاً من الحكم وعلى الثاني إبداء الخصوصيتين معاً. مثاله عن الأول بشقيه أن يقول الشافعي النية في الوضوء واجبة كالتيتم بجامع الطهارة عن حدث، فيعترض الحنفي بأن العلة في الأصل الطهارة بالتراب، وأن يقول الحنفي يقاد المسلم بالذمي كغير المسلم بجامع القتل العمد العدوان، فيعترض الشافعي بأن الإسلام في الفرع مانع من القود، وقد ذكر الأمدي الذاهر لرجوع الفرق إلى ما تقدم أن من مسمى المعارضة في الأصل إبداء قيد في العلة، ومن مسمى المعارضة في الفرع إبداء مانع من الحكم، ولم يذكر ذلك المصنف فأحال معنى الفرق على ما لم يذكره بخلاف الأمدي

الأصل وأن تحققهما لا يتوقف على إبداء الخصوصية في الأصل وإبداء المانع في الفرع وإن لم يتعرض لانتفاء كل عن الآخر، وعلى هذا يشكل قول الشارح المحلي «وعلى الثاني إبداء الخصوصيتين معاً» لأن ظاهره توقف تحقق المعارضتين على إبداء الخصوصيتين وأنه لا يكفي إبداء إحداهما في واحد منهما مع التعرض لانتفائها عن الآخر. وقد أفاد كلام السعد الاكتفاء بذلك كما تقرر فيحتمل أن الشارح ثبت عنده عن القائل الثاني ما هو ظاهر عبارته، ويحتمل أنه ذلك على سبيل التمثيل فليأتمل.

قوله: (بأن تجعل من علته) ظاهره حصر المعارضة في الأصل في كون المبدي جزءاً من علته وقضية كلام الأحكام عدم حصرها في ذلك حيث قال: الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الأصل بمعنى وراء ما علل به المستدل، وسواء كان مستقلاً بالتعليل كمعارضة من علل ربا الفضل في البر بالطعم بالكفي أو بالقوت، أو غير مستقل بالتعليل على وجه يكون داخلاً في التعليل وجزءاً منه، وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الأصل ونحوه انتهى. ثم قال: الاعتراض التاسع عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل الخ. ثم قال الاعتراض العشرون الفرق. واعلم أن سؤال الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة في الأصل أو الفرع الخ. ولم يفسر المعارضة فيهما هنا فليأتمل قوله: (بناء على القول الثاني فيه) قال شيخ الإسلام: ولو قال بدل ما قاله بناء على رجوع الفرق إليهما كان أولى لثلا يوهم أنه مبني على الضعيف وهو حصر رجوع الفرق إليهما وليس مراداً كما مرت الإشارة إليه انتهى. أي وكلام المصنف لا ينافي شمول هذه المبالغة لرجوع الفرق إليهما على القول الأول أيضاً لأن الحكاية بـ«قيل» في كلامه لا يتعين أن تكون للتضعيف، وكان وجه ما سلكه الشارح أنه المتبادر من الحكاية بـ«قيل» وأراد شيخ الإسلام بقوله «كما مرت الإشارة إليه» قوله في قول المتن السابق «وقيل إليهما» ما نصه «تضعيفه بالنظر إلى حصر الفرق فيه» وإلا فالفرق حاصل برجوعه إليهما كحصوله برجوعه إلى أحدهما بالأولى «أو» في كلامه مانعة خلو انتهى.

(والصحيح أنه) أي الفرق (قادح وإن قيل إنه سؤالان) بناء على القول الثاني فيه لأنه يؤثر في جمع المستدل. وقيل لا يؤثر فيه، وقيل لا يؤثر على القول بأنه سؤالان لأن جمع الأسئلة المختلفة غير مقبول. وسكت المصنف عن جواب الفرق ومما يجاب به منع كون المبدي في الأصل جزءاً من العلة وفي الفرع مانعاً من الحكم ومهد المصنف لمسئلة تتعلق بالفرق قوله (و) الصحيح (أنه يمتنع تعدد الأصول) لفرع واحد بأن يقاس على كل منها (للاتنتشار) أي انتشار البحث في ذلك (وإن جوز علتان) لمعلول واحد. وقيل يجوز التعدد مطلقاً وقد لا يحصل انتشار (قال المجيزون) للتعدد (ثم) على تقدير وجوده (لو فرق بين الفرع وأصل منها

قوله: (والصحيح أنه يمتنع تعدد الأصول لفرع واحد) فيه أمور: أحدها قال شيخ الإسلام: إنه موافق لامتناع تعدد العلل والذي صححه ابن الحاجب وغيره جواز تعددها لقوة الظن به وهو المعتمد انتهى. وقد يقال: لا يلزم من جواز تعدد العلل جواز تعدد الأصول أخذاً من قوله «للاتنتشار» إذ لا انتشار في تعدد العلل مطلقاً أو كالانتشار في تعدد الأصول كما هو ظاهر. ثانيها لم يبين أن العلة في تلك الأصول متحدة أو مختلفة ولا يبعد أنه يجوز أن تكون متحدة وأن تكون مختلفة بناء على جواز تعدد العلل بأن يكون لذلك الحكم علل متعددة ويرد النص به في ثلاثة أصول معللاً له في كل واحد بعلة وتوجد العلل كلها في بعض الفروع. ثالثها أن المصنف نقل عن الأكثر جواز القياس مع ورود النص وحيثه فيجوز الاستدلال على شيء واحد بالنص والقياس والإجماع، وهذا قد يشكل على منعه هنا تعدد الأصول للانتشار إذ الانتشار يحصل أيضاً فيما ذكر وهذا قد يؤيد القول بجواز تعدد الأصول وإلا فما الفرق إلا أن يجاب بمنع لزوم الانتشار في الاستدلال بالنص والإجماع والقياس مطلقاً أو كالانتشار في تعدد الأصول. رابعها هل المراد بتعدد الأصول أصلاً فأكثر أو لا بد من أقل مسمى الجمع؟ فيه نظر ولعل الأقرب الأول. خامسها ظاهره أنه لا فرق في الامتناع بين أن يطلق أن يصرح بأنه قصد الإلحاق بكل واحد بانفراده من غير نظر معه للآخر وهو قضية تعليقه بالانتشار أيضاً وفيه نظر ظاهر، ويتجه الجواز إذا صرح بما ذكر. سادسها لعل صورة المسألة إذا وقع الإلحاق بالأصول في مجلس واحد بخلاف ما إذا وقع كل إلحاق باصل في مجلس فإنه لا وجه للامتناع قوله: (وإن جوز علتان) قد يستشكل الفرق فإن تجرّيز العلتين والقياس باعتبار كل منهما ولا سيما والمراد بهما ما فوق الواحدة فيشمل الأكثر من العلتين ولا حصر له، لا يخلو عن الانتشار إلا أن يجاب بأنه أقل، وظاهر أن التقدير وإن جوز علتان مع اتحاد الأصل أو في الجملة وإلا فتجوز العلتين صادق مع تعدد الأصول قوله: (وقد لا يحصل انتشار) قوة الكلام تقيد أن الغرض من هذا الكلام دفع استدلال الصحيح بالانتشار وفيه نظر، لأن الظاهر أنه ليس مراد الصحيح أن الانتشار لازم لظهور أنه قد يوجد فلا يسع أحداً دعوى لزومه، بل مراده أنه قد يحصل الانتشار وحيثه لا يظهر كون ما ذكر دافعاً لذلك الاستدلال فليتأمل.

كفى) في القدر فيها لأنه يبطل جمعها المقصود. وقيل لا يكفي لاستقلال كل منها (وثالثها) يكفي إن قصد الإلحاق بمجموعها لأنه يبطله بخلاف ما إذا قصد بكل منها (ثم في اقتصار المستدل على جواب أصل واحد) منها حديث فرق المعترض بين جميعها (قولان) قيل يكفي

قوله: (لأنه يبطل جمعها) أي جمع تلك الأصول أعم من أن يكون الإلحاق بكل منها أو بمجموعها بقرينة المقابل المفصل وحيث فوجه بطلان هذا الجمع بالفرق المذكور ظاهر فيما إذا كان الإلحاق بمجموعها، وأما إذا كان بكل منها فمحل خفاء. ووجهه أنه بعد الفرق المذكور لم يبق جمع بين الفرع وبين كل منها بل بين الفرع وبين بعضها لكن بطلان الجمع بينه وبين كل منها لا يظهر فيه القدر بمعنى بطلان التمسك في حكم الفرع لأن التمسك ببعضها كافٍ في إثبات حكمه فكيف حكم بالقدر على وجه الإطلاق اللهم إلا أن يكون المراد إبطال التمسك بالجميع من حيث الجميع، فللمستدل أن يعود ويتمسك ببعض إلا أن ذلك خلاف ظاهر كلامه، بل ظاهره أنه بمجرد ذلك يبطل التمسك وينقطع المستدل ما لم يجب.

ويوجه بأن مستند تلك الأصول لا بعضها وقد سقط ذلك المستند بالفرق المتعلق ببعضها. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قضيته أنه بعد ذلك لا يصح أن يتمسك بشيء منها في ذلك الحكم كأنه بالنظر لمناظرته انتهى فليتأمل قوله: (لاستقلال كل منها) أي في نفسه وإن قصد الإلحاق بالمجموع والثالث يقول في هذا لم يعتبر استقلال كل واحد فليتأمل قوله: (إن قصد الإلحاق بمجموعها) قال شيخنا العلامة: الإلحاق بمجموعها ليس من تعدد الأصول الذي هو موضوع المسألة ألا ترى كيف فسره الشارح بأن يقال على كل منها اهـ. وأقول: جوابه أن المراد بتعدد الأصول تعدد أمور يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه أعم من أن يقع القياس على كل منها بانفراده أو يقع على مجموعها، فظهر أن الإلحاق بمجموعها من تعدد الأصول لأنه إلحاق بمجموع أصول يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه فقد وجد فيه تعدد الأصول بذلك المعنى، ولا ينافي ذلك قول الشارح «بأن يقاس على كل منها» إما لأنه على وجه التمثيل فإنه يستعمل «بأن» في موضع «كان» كما علم من عادته كما تقدم بيان ذلك، وإما لأن المراد بكل منها أعم من الكل الجمعي والكل المجموعي، وعلى هذا ف«من» في «كل منها» للابتداء أو مستعملة في معنى التبويض والبيان معاً. وإما لأن المراد بكل منها أعم من أن يكون على انفراده أو في جملتها. لا يقال الإلحاق بالمجموع صادق بالإلحاق ببعض فقط على انفراده فهذا التوجيه غير شامل لأننا نقول: تعدد الأصول يستلزم عرفاً ملاحظة الجميع في القياس وإلا لزم تعدد الأصول في كل قياس كان للمقيس فيه أصول في الواقع لم يلاحظ منها إلا واحد فقط وهو باطل قطعاً، فالإلحاق بالمجموع لا يكون من تعدد الأصول إلا إذا لوحظ الجميع وذلك منحصر في الإلحاق بجملتها بحيث يكون كل واحد جزءاً من الجملة الملحق بها منظوراً إليه فيها في الجملة. نعم قال شيخ الإسلام: الأنسب بالقول المفصل الذي ذكره أن يقول بأن يقاس عليها الصادق بكل

لحصول المقصود بالدفع عن واحد منها. وقيل لا يكفي لأنه التزام الجميع فيلزمه الدفع عنه (ومنها) أي من القوادح (فساد الوضع بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم) عليه كان يكون صالحاً لصد ذلك الحكم أو نقيضه (كتلقي التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والإثبات من النفي) وعكسه (الأول) مثل قول الحنفية (القتل عمداً جريمة عظيمة فلا يكفر) أي لا يجب له كفارة كالردة. فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم لا تخفيفه بعدم وجوب الكفارة. والثاني مثل قولهم الزكاة وجبت على وجه الاتفاق

منها وبمجموعها اهـ. أي صدقاً واضحاً سالماً عن التكلف وإلا فقد علمت صدق ما عبر به بذلك أيضاً وإن لم يخل عن التكلف.

قوله: (قيل يكفي لحصول المقصود) هذا يوافق قوله في جانب الفرق وقيل لا يكفي لاستقلال كل منها لأنه على ذلك القول لا يكفي في القدرح إلا الفرق بين الفرع وجميع الأصول، وحيث لا يكفي في جواب الاعتراض بالفرق بين الجميع الجواب عن واحد لأنه حيث لا يحصل الفرق بين الجميع الذي هو شرط القدرح على ذلك القول فلعل قائلهما واحد قوله: (وهكسه) يحتمل أن المراد عكس الأخير فقط، ويحتمل أن المراد عكس الجميع. لا يقال: يؤيد الأول أفراد الضمير وتذكيره في عكسه إذا لو أراد عكس الجميع لقال وعكسها إلا أننا نقول: على تقدير إرادة عكس الجميع يرجع الضمير للتلقي وهو مفرد مذكر، فأفراد الضمير وتذكيره لا تأيد فيه للأول. نعم يؤيده قوله الآتي «والرابع كأن يقال في المعاطاة الخ» حيث جعل الرابع عكس الأخير إذ لو أراد عكس الجميع لكان الظاهر أن يكون الرابع عكس الأول لأن المناسب والظاهر عد العكوس على ترتيب الأصول فيكون أول العكوس هو عكس أول الأصول، وعكس أول الأصول لا يصح تمثيله بما مثل به الرابع وإن كان يذكر بقية أمثلة العكوس، ولا يقتصر على الرابع، وحيث فيتوجه عليه أنه كان ينبغي أن يذكر عكس الجميع ويستوفي أمثلة ذلك فإنه أفيد اللهم إلا أن يعتذر بعدم وجود بقية العكوس في الواقع أو في كلامهم.

قوله: (فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم) قال شيخنا الشهاب: قد يقال هذا منه لأن المراد لا تكفره الكفارة اهـ. وحاصله أن لقائل أن يقول هذا من تغليظ الحكم لأن المراد أن عظم هذه الجناية اقتضى أن لا تكفره الكفارة ولا تجبره لضعفها عن ذلك فلا تجب. ويمكن أن يجاب عن هذا بأن كون الكفارة لا تجبر هذه الجناية لا يقتضي عدم الوجوب لأن التغليظ لم يقتصر في الجبر بل قد يقصد به الزجر فينبغي التغليظ بوجوب الكفارة زجراً على أن عظم الجناية لو سلم أنه ينافي الجبر إنما ينافي الجبر رأساً بحيث يرفع أثر الجناية مطلقاً، أما الجبر بمعنى التخفيف للجناية فلا مانع منه، بل يمكن أن يقال: إيجاب الكفارة مع انتفاء الجبر أبلغ في التغليظ ويفارق الردة بأنه مع تحتم قتلها وعدم قبولها العفو إلى شيء آخر فليتأمل قوله: (على وجه الارتفاق) قال

لدفع الحاجة فكانت على التراخي كالدبة على العاقلة، فالتراخي الموسع لا يناسب دفع الحاجة المضيق. والرابع كان يقال في المعاطاة في المحقر لم يوجد فيها سوى الرضا فلا ينعقد بها بيع كما في غير المحقر، فالرضا الذي هو مناط البيع يناسب الانعقاد لا عدمه (ومنه) أي من فساد الوضع (كون الجامع) في قياس المستدل (ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم) في ذلك القياس. مثال الجامع ذي النص قول الحنفية الهرة سبع ذو ناب فيكون سوره بخساً كالكلب، فيقال السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة حيث دعي إلى دار فيها كلب فامتنع وإلى

شيخنا الشهاب: المراد به الرفق بالمالك والمساهلة في شأنه وعدم التشديد عليه اه. أقول: ومن آثار كونها على وجه الارتفاق تجويز إخراجها من غير المال وامتناع أخذ نحو الحامل والكريمة، وما يمنع من إرادة رفق المستحق قول الشارح الآتي «كأن يكون له جهتان الخ» حيث دل على أن المستدل نظر في التخفيف إلى الارتفاق أي أخذ التخفيف من الارتفاق، وإنما يناسب أخذه منه إذا أريد به ارتفاق المزكي لأن قصد المساهلة والتخفيف عليه يناسب التراخي بخلاف ارتفاق المستحق إنما يناسبه الفورية كما هو ظاهر قوله: (كالدبة على العاقلة) قضيته تحقق الجامع المذكور من الارتفاق ودفع الحاجة هنا. وبيان ذلك أن في وجوبها على العاقلة دفع حاجة الجاني إلى خلاصه من عهدة جنايته التي تكثر منه ويعذر فيها، وأن في الاقتصار في كل حول على نصف دينار على الغني وربع دينار على المتوسط وعدم أخذ ذلك في غير آخر الحول وعدم أخذ زيادة على ما ذكر وإن لم يفوا بالدبة رفقاً بهم وتسهلاً عليهم قوله: (في نقيض الحكم) فيه أمران: أحدهما قال شيخنا الشهاب: فيه الفصل بين المصدر ومعموله بمعمول غيره اه. وأقول: قوله «بين المصدر» أي قوله «اعتباره» وقوله «ومعموله» أي قوله «في نقيض الحكم» وقوله «بمعمول غيره» أي قوله «بنص أو إجماع» المتعلق بالفعل «أعني ثبت» أي وذلك ممتنع. قال في التسهيل: «ومعموله» أي المصدر كصلته في منع تقديمه وفصله ويضمر عامل فيما أوهم خلاف ذلك انتهى. ويمكن أن يجاب بجعل قوله «بنص إلى آخره» متعلقاً بالمصدر أيضاً أي أن اعتباره بالنص أو الإجماع في نقيض الحكم قد ثبت فليتأمل. والثاني أنه كان ينبغي أن يزيد «أو ضده»، وقد يجاب بأنه أراد بنقيض الحكم ما يشمل ضده قوله: (فيقال السبعية اعتبرها الشارع عليه للطهارة الخ) أقول: هلا اعترض أيضاً بالقدح في الجامع بعدم تحققه لأن الواقعة دلت على انتفاء السبعية عن الكلب لأن فرق الشارع بقوله السنور سبع يقتضي أن الكلب ليس بسبع وإلا لم يحصل الفرق بينه وبين السنور بذلك القول إلا أن يجاب بأن ترك الاعتراض به للاستغناء عنه مع فهمه مما اعترض به. ثم ينبغي التأمل في معنى السبع ما هو حتى كان السنور منه دون الكلب كما اقتضاه هذا الفرق وقد فسر في القاموس السبع بالمفترس من الحيوان فليتأمل قوله: (حيث دعي إلى دار فيها كلب فامتنع) قال شيخنا الشهاب: قد يقال علة امتناع كون الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب لا نجاسة سوره. أقول: قد يجاب بأن هذا خلاف ظاهر تعليقه عليه أفضل الصلاة

أخرى فيها سنور فأجاب فقيل له فقال «السنور»^(١) سبع» رواه الإمام أحمد وغيره. ومثال ذي الإجماع قول الشافعية في مسح الرأس في الوضوء يستحب تكراره كالأستنجاء بالحجر حيث يستحب الإيتار فيه، فيقال المسح في الخف لا يستحب تكراره إجماعاً فيما قيل وإن حكى ابن كج أنه يستحب تثليثه كمسح الرأس (وجوابهما) أي قسماً فساد الوضع (بتقرير كونه كذلك) فيقرر كون الدليل صالحاً لا يعتبره في ترتيب الحكم عليه كأن يكون له جهتان ينظر المستدل فيه من إحداهما والمعترض من الأخرى كالارتفاق ودفع الحاجة في مسألة الزكاة. ويجاب عن الكفارة في القتل بأنه غلط فيه بالقصاص فلا يغلط فيه بالكفارة. وعن المعاطاة بأن الانعقاد بها مرتب على عدم الصيغة لا على الرضا ويقرر كون الجامع معتبراً في ذلك الحكم ويكون تخلفه عنه بأن وجد مع نقيضه مانع كما في مسح الخف فإن تكراره

والسلام عدم دخوله بعدم سبعية الكلب كما أشار إليه بقوله «السنور سبع»^(١) فإن عدم السبعية أعم من عدم دخوله الملائكة لتحققها في غير الكلب من الحيوانات كالطيور مع دخول الملائكة فلا يناسب تعليل عدم الدخول به، ويرد عليه أنه يعارض بالمثل فإن عدم السبعية أعم من النجاسة لتحققها في نحو الطيور مع طهارتها أفلا يناسب تعليل النجاسة. نعم قد يجاب بالتزام اعتراض الشيخ ولا يقدح في المثال لأنه مما يكفيه الاحتمال فليتأمل قوله: (وجوبهما أي قسماً فساد الوضع) قال الكمال وتبعه شيخ الإسلام: لو قال المصنف «وجوابها» أي أقسام فساد الوضع لكان أوضح لأنه أقسام يصدق تعريفه بكل منها عد منها في المتن أربعة: تلقي التخفيف من التخليط والتوسيع من التضييق والإثبات من النفي، وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم. وزاد الشارح خامساً وهو تلقي النفي من الإثبات وردها إلى قسمين: هما تلقي الشيء من ضده أو نقيضه وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم تأويل لا ضرورة إليه انتهى. وأقول: يمكن أن يقال: إنه أشار بذلك الرد إلى طريق اختصار الأقسام وضبطها وذلك داع أي داع. فإن قلت: يرد على ردها إلى هذين القسمين صدق التعريف بغيرها وهو أن لا يتلقى الشيء ضده أو نقيضه ولا يكون الجامع مما ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم بأن يبين عدم صلاحية الدليل لترتب الحكم عليه، ولا يكون أيضاً صالحاً لترتب ضد الحكم أو نقيضه ولا إذا جامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم فإن هذا القسم يصدق به تعريف المصنف الذي أشار إليه بقوله «بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة الخ». قلت: وجود هذا القسم وكونه من أفراد المحدود غير معلوم فلا اعتبار به، ولعل هذا مما قصده المصنف بالرد المذكور وبذلك تزيد فائدته قوله: (ويكون تخلفه عنه بأن وجد مع نقيضه لمانع) قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب: فيه دفع فساد الوضع لكنه يلزم النقض وقد قدم

(١) رواه أحمد في مسنده (٢/٣٢٧).

يفسده كغسله (ومنها) أي عن القوادح (فساد الاعتبار بأن يخالف) الدليل (نصاً) من كتاب أو سنة (أو إجماعاً) كأن يقال في التبييت في الأداء صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالقضاء، فيعترض بأنه مخالف لقوله تعالى ﴿وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] الخ فإنه رتب فيه الأجر العظيم على الصوم كغيره من غير تعرض للتبييت فيه وذلك مستلزم لصحته دونه، وكأن يقال لا يصح القرض في الحيوان لعدم انضباطه كالمختلطات فيعترض بأنه مخالف لحديث مسلم عن أبي رافع أنه ﷺ استسلف بكرة ورد وباعياً وقال إن خيار الناس أحسنهم قضاء^(١). والبكر بفتح الموحدة الصغير من الإبل، والرباعي بفتح الراء ما دخل في السنة السابعة. وكان يقال لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته الميتة لحرمة النظر إليها كالأجنبية فيعترض بأنه مخالف للإجماع السكوتي في تغسيل علي فاطمة رضي الله عنهما

أنه قادح ولو لمانع انتهى. وأقول: قد قدم أيضاً من جملة الأقوال أنه قادح إلا إن كان التخلف لمانع أو فقد شرط، ونقله عن أكثر فقهاءنا. فالجواب بما ذكر مبني على هذا القول على أن الجواب بذلك في كلام القوم ليس من مخترعات الشارح فلعل قائله هو القائل بذلك التفصيل فلا غبار عليه. وأما الشارح فنقله كما هو اقتداء بهم وأما حكم النقض وكونه قادحاً عنده مطلقاً فهو معلوم مما قدمه بما لا مزيد عليه قوله: (من غير تعرض للتبييت) أقول: يرد عليه أنه لو صح استلزام عدم التعرض للشيء الصحة بدونه استلزم عدم التعرض للنية أيضاً الصحة بدونها. فإن قالوا عدم التعرض يستلزم بشرط عدم ثبوت ما يخالف وقد ثبت المخالف في النية قلنا: لو سلم ذلك فقد ثبت المخالف أيضاً في التبييت وهو خبر «من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له»^(٢) قوله: (مخالف للإجماع السكوتي) قال شيخنا العلامة: هذا الإجماع ينفي حرمة النظر إليها وذلك وهو نفي وجود العلة في الفرع انتهى. وأقول: كان مقصوده القدح في هذا المثال وكان محصول هذا القدح أن الكلام فيما إذا تحقق القياس بأن وجد ما يعتبر فيه لكنه خالف نصاً أو إجماعاً وهذا المثال ليس كذلك، لأن العلة هي حرمة النظر وهذا الإجماع دل على انتفائها فلم توجد في الفرع فلم يتحقق القياس. ويمكن أن يجاب أما أولاً فبأننا لا نسلم أن هذا الإجماع ينفي حرمة النظر إليها إذ لا يستفاد منه سوى مجرد جواز التغسيل وهو لا يستلزم جواز النظر حتى يستلزم جوازه لإمكانه مع السائر أو غض البصر. وأما ثانياً فبأننا لا نسلم أن الكلام فيما إذا تحقق القياس لكنه خالف ما ذكر إذ لم يعتبروا في فساد الاعتبار سوى المخالفة المذكورة أعم من أن يصح القياس أو لا، ومما بصرح بذلك ما قرره في توجيه كون فساد الاعتبار أعم

(١) رواه البخاري في كتاب الاستقراض باب ٤، ٦، ٧. مسلم في كتاب المساقاة حديث ١١٨ - ١٢٢. الترمذي في كتاب البيوع باب ٧٣، ٧٥. الموطأ في كتاب البيوع حديث ٨٩. ابن ماجه في كتاب الصدقات باب ١٦. أحمد في مسنده (٣٧٧/٢).

(٢) رواه النسائي في كتاب الصيام باب ٦٨. الدرر في كتاب الصوم باب ١٠.

(وهو أعم من فساد الوضوح) لصدقه حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم

من فساد الوضوح مما يصرح بأن القياس في فساد الاعتبار قد لا يكون صحيحاً كما سيظهر من الكلام الآتي آنفاً مع الكوراني، وحيثذ فليس الكلام إلا في القدر بمجرد مخالفة النص أو الإجماع أعم من أن يتحقق مع ذلك قادم آخر كانتفاء وجود العلة في الفرع أولاً، فعمل الأول يتحقق القدر من جهتين إلا أن المقصود هنا القدر من إحدى الجهتين. وأما ثالثاً فبأن المثال مبني على مجرد الفرض الكافي فيه كما تقدم، ويناسب هذا سكوت الشارح على حرمة النظر إلى الزوجة الميتة مع أن مذهبه جوازه بدون شهوة فليتأمل. نعم ههنا بحث آخر وهو أن الإجماع السكوتي تجوز مخالفته كما تقرر في محله فكيف يرد هذا القياس بهذا الإجماع؟ فإن قيل: إنما تجوز مخالفته لدليل يعارضه وهو منتفب، ههنا قلنا: لا نسلم انتفاءه لأن القياس المذكور من جملة الأدلة وهو معارض له اللهم إلا أن يستثنى القياس فيمتنع مع وجوده.

قوله: (وهو أعم من فساد الوضوح) قال الكوراني: وهذا سهو بل هذا مبان لفساد الوضوح لأن القياس هناك ليس بصحيح في نفسه إما لكونه ليس على الهيئة الصالحة أو لكونه مستلزماً نقيض الحكم، وهنا القياس صحيح غاية معارض بأقوى منه حتى لو عورض ذلك النص بقي القياس سالماً عندهما انتهى. وأقول: أما دعواه السهو المذكور فهو من الجراف الصريح والخطأ الواضح القبيح والجرأة على أئمة الدين بمجرد التخيلات الفاسدة والتوهام الكاسدة، وذلك لأن من المعلوم الجلي أن وضع هذه الأسماء بإزاء تلك المفاهيم من الاصطلاحيات، وحيثذ فإن كان مستنده في هذا الحكم بالسهو إجماع الأصوليين على تباينهما فهذا باطل بلا شبهة، وكيف لا ومنهم من صرح بما قاله المصنف جازماً به مقتصرأ عليه كسيف العلوم وواحد الزمان أبي الحسن الأمدي قال في أحكامه ما نصه: وعلى هذا فكل فاسد الوضوح فاسد الاعتبار وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضوح لأن القياس قد يكون صحيح الوضوح وإن كان اعتباره فاسدأ بالنظر إلى أمر خارج كما سبق تقريره، ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضوح لأن النظر في الأعم يجب أن يتقدم على النظر في الأخص لكون الأخص مشتتلاً على ما اشتمل عليه الأعم وزيادة انتهى. فانظر هذا النص القاطع للشبهة من هذا الإمام ألا ترى إلى قوله «فكل فاسد الوضوح فاسد الاعتبار الخ» وقوله «لأن النظر في الأعم الخ» فهل يسوغ معه لعائل أن يدعي إجماع الأصوليين أو أن يدعي سهو المصنف مع موافقته لمثل هذا النص الجازم من مثل هذا الإمام، وعلى أنه لو فرض المحال الذي دونه خرط القناد وشيب الغراب وهو إجماع الأصوليين على ما زعمه لجاز للمصنف مخالفتهم واصطلاحه على خلاف اصطلاحهم من غير أن يسوغ لأحد أن يحكم عليه بالسهو في ذلك لما اشتهر من أنه لا حجر في الاصطلاحيات وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء مع صلاحية تعريفه فساد الاعتبار لأعميته من فساد الوضوح كما هو ظاهر. نعم توجيه الأمدي وجوب التقديم كالصريح في إرادة العموم المطلق وهو مخالف لما

عليه . (وله) أي للمعترض بفساد الاعتبار (تقديمه على المنوعات) في المقدمات (وتأخيره) عنها لمجامعته لها من غير مانع في التقديم والتأخير (وجوابه الطعن في سنده) أي سند النص بإرسال أو غيره (أو المعارضة) له بنص آخر فيتساقطان ويسلم الأول (أو منع الظهور) له في مقصد المعترض (أو التأويل) له بدليل (ومنها) أي من القوادح (منع عليه الوصف) أي منع كونه العلة (ويسمى المطالبة بتصحيح العلة والأصح قبوله) وإلا لأدى الحال إلى تمسك المستدل بما شاء من الأوصاف لا منه المنع . وقيل لا يقبل لأدائه إلى الانتشار بمنع كل ما يدعي عليه (وجوابه بإثباته) أي بإثبات كونه العلة بمسلك من مسالكها المتقدمة (ومنه) أي من المنع مطلقاً

سيأتي عن شيخ الإسلام وإن كان مستنده قول بعض الأصوليين بتباينهما فهذا لا يقتضي سهو المصنف في قوله «بخلافه تبعاً لغيره» ولا يسوغ لعامل أن يوجه الحكم عليه بذلك السهو على أن القول بتباينهما سهو كما قاله شيخ الإسلام وواحد الأعلام حيث قال ما نصه : قوله «وهو أعم من فساد الوضع ظاهره أعم منه مطلقاً وقضيه تعريفهما بما ذكره المصنف أنه أعم منه من وجه لصدقه فقط بما ذكره الشارح وصدق فساد الوضع فقط بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم ولا يعارضه نص ولا إجماع وصدقهما معاً بأن لا يكون الدليل على الهيئة المذكورة مع معارضة نص أو إجماع له . فما قيل من أن فساد الوضع أعم ومن أنهما متباينان ومن أنهما متحدان سهو انتهى . وانظر أيضاً ما في قول الكوراني أيضاً «أو لكونه مستلزماً نقيض الحكم من العجرفة» فإنه لا يقابل ما قبله فإن استلزامه نقيض الحكم من أقسام كونه على الهيئة الصالحة لا مقابل له، وبالجملة فما قاله في هذا المقام لم يصدر عن تأمل ولا تثبت .

قوله : (وله تقديمه على المنوعات وتأخيره) قال الكوراني : وعندي أنه يجب تقديمه لأنه أقوى لدلالته على بطلان القياس بخلاف غيره فإنه إما مطالبة بتصحيح الدليل أو معارضة له انتهى وأقول : أما أولاً فينبغي تأمل قوله «لأنه أقوى لدلالته على بطلان القياس» مع قوله السابق آنفاً «وهنا القياس صحيح غاية معارضته بأقوى منه حتى لو عورض ذلك النص بقي القياس سالماً انتهى . وأما ثانياً فكونه أقوى بتقدير تمامه لا يقتضي وجوب تقديمه؛ أما أولاً فلأنه على تقدير تأخيره يكون من باب الترتيبي من الأدنى للأعلى وهو من المستحسنات كما قرر في محله ولا معنى لوجوب التقديم مع ذلك، وأما ثانياً فقد يعكس ما ذكره ويقال بل ينبغي وجوب تأخيره لأنه مع التأخير محتاج إليه للاحتياج للأقوى بعد الأضعف لعدم كفاية الأضعف أو لعدم تمام كفايته، ومع التقديم لا يحتاج لغيره لعدم الحاجة إلى الأضعف بعد الأقوى، وبالجملة فما قاله هنا من طرز ما قاله قبله لم يصدر عن تأمل ولا تثبت فتأمل ولا تغفل قوله : (أي منع كونه العلة) أقول : إنما عبر بذلك ليتبين للتامة ولو عبر بقوله أي منع كونه علة صدق بالناقصة مع أنها ستأتي في قوله «ومنه منع وصف العلة مع قبول منعها» قوله : (أي من المنع مطلقاً) فيه

(منع وصف العلة) أي منْع أنه معتبر فيها وهو مقبول جزماً (كقولنا في إفساد الصوم بغير الجماع) كالأكل من غير كفارة (الكفارة) شرعت (للزجر عن الجماع المحذور في الصوم فوجب اختصاصها) به (كالحد) فإنه شرع للزجر عن الجماع زنا وهو مختص بذلك (فيقال) لا نسلم أن الكفارة شرعت للزجر عن الجماع بخصوصه (بل عن الإفطار المحذور فيه) أي في الصوم بجماع أو غيره (وجوابه بتبيين اعتبار الخصوصية) أي خصوصية الوصف في العلة كان يبين اعتبار الجماع في الكفارة بأن الشارع رتبها عليه حيث أجاب بها من سأله عن جماعه كما تقدم (وكان المعترض) لهذا الاعتراض (يتفق المناط) بحذفه خصوص الوصف عن الاعتبار (والمستدل بحققه) بتبينه اعتبار خصوصية الوصف (و) من المنع (منع الحكم الأصل) وهو مسموع كأن يقول الحنفي الإجارة عقد على منفعة فتبطل بالموت كالنكاح. فيقال له إن النكاح لا يبطل بالموت بل ينتهي به (وفي كونه قطعاً للمستدل مذاهب) أرجحها أخذاً من التفريع

أمران: الأول قال الكمال: تنبيه على أن الضمير في منه غير عائد إلى منع العلية كما زعمه الشيخ أبو زرعة بل إلى المنع مطلقاً بدليل أنه جعل منه منع حكم الأصل، وبدليل أن منع وصف العلة مقبول جزماً وقبول منع العلية موضع خلاف انتهى. أقول: وحاصله أن الضمير راجع للمقيد السابق بدون قيده ومثله يقع كثيراً وقد صرح الكمال في بحث الإعادة بجوازه وأشار إليه السيد في بحث الدلالة من حواشي العضد وحيثذ فلا غبار على المصنف في ارتكابه ولا سيما مع قيام القرينة من كلامه على المراد وهي ما ذكره الكمال. والثاني قال شيخ الإسلام: ولو قال بدل قوله «مطلقاً» المطلق كان أولى انتهى. وأقول: كان مراده أن قوله «مطلقاً» يفهم منه أن المعنى كل منع وهو خلاف المراد إذ ليس منع ما ذكر من كل منع بخلاف المطلق إذ يفهم معنى المنع من غير تقييد ومنع ما ذكره فرد من أفراد المنع من غير تقييد.

قوله: (وكان المعترض يتفق المناط الخ) أقول: دل تعبير «كان» على أن ذلك ليس بتفحيح المناط ولا تحقيقه حقيقة وكان وجهه أن تفحيح المناط كما تقدم حاصله الاجتهاد في حذف بعض الأوصاف وتعيين الباقي للعلية وليس هنا اجتهاد ولا تعيين بل منع وصف العلية فقط. ووجه شبهه بتفحيح المناط أن المانع غير قائل بأن هذا الوصف معتبر في العلة بمقتضى منعه فقد حذفه عن الاعتبار، وإذا حذفه عن الاعتبار تعين الباقي فأشبهه من حذف البعض بالاجتهاد والاستدلال وعين الباقي، وأن تحقيق المناط كما تقدم أيضاً إثبات العلة في آحاد صورها وهذا المعنى غير موجود هنا لأن حاصله أن العلة المعلومة مسلمة قد يخفى وجودها في بعض الصور فيبين المستدل وجودها في ذلك البعض كبيانه أن السرقة التي هي أخذ المال خفية من حرز مثله بلا شبهة وهي علة القطع موجودة في النباش وما نحن فيه ليس كذلك، ووجه الشبه أن المعترض لما منع الوصف الذي هو علة في الجملة لأنه معتبر في العلة ثم أثبت المستدل اعتباره فيها أشبه من أثبت العلة في آحاد صورها قوله: (وفي كونه قطعاً للمستدل مذاهب ثالثها الخ) هذا يفيد

الآتي لا لتوقف القياس على ثبوت حكم الأصل، والثاني نعم للانتقال عن إثبات حكم الفرع الذي هو بصدده إلى غير (ثالثها قال الأستاذ) أبو اسحق الإسفراييني يكون قطعاً له (إن كان ظاهراً) يعرفه أكثر الفقهاء بخلاف ما لا يعرفه إلا خواصهم (وقال الغزالي يعتبر حرف المكان) الذي فيه البحث في القطع به أولاً (وقال) الشيخ (أبو اسحق الشيرازي لا يسمع) لأنه لم يعترض المقصود. حكاه عنه ابن الحاجب كالأمدي. على أن الوجود في الملخص والمعونة للشيخ كما قال المصنف السماع ثم على السماع وعدم القطع.

قال المصنف (فإن دل) أي المستدل (عليه) أي على حكم الأصل أي أتى بدليل عليه (لم ينقطع المعترض) بمجرد الدليل (على المختار بل له أن يعود ويعترض) الدليل لأنه قد لا يكون صحيحاً، وقيل ينقطع فليس له أن يعترضه لخروجه باعتراضه عن المقصود (وقد يقال) في الاتيان بمنوع مرتبة (لا نسلم حكم الأصل سلمنا) ذلك (ولا نسلم أنه مما يقاس فيه) لم لا يكون مما اختلف في جواز القياس فيه (سلمنا) ذلك (ولا نسلم أنه معلل) لم لا يقال إنه تعبدي (سلمنا) ذلك (ولا نسلم أن هذا الوصف علته) لم لا يقال العلة غيره (سلمنا) ذلك (ولا نسلم وجوده فيه) أي وجود الوصف في الأصل (سلمنا) ذلك (ولا

السماع الذي صرح به الشارح أخذاً من ذلك لأن الاختلاف في كونه قطعاً للمستدل فرع قبوله وسماعه، ويفيد ذلك أيضاً المقابلة بما سيأتي عن الشيخ أبي اسحق، وإنما ذكره مع إفادته ما هنا ليفيد الخلاف في ذلك. والحاصل أنهم اختلفوا في السماع وعدمه واختلفوا على الأول هل يحصل الانقطاع أو لا، وعبارة المصنف تفيد الأمرين أما الأول فمأخوذ من المقابلة بما سيأتي عن الشيخ ويذكر الخلاف في الانقطاع وأما الثاني فظاهر قوله: (أخذاً من التفریع) أي لأن الاقتصار على التفریع على أحد أقوال محكية يدل على رجحان الفرع عليه أي دلالة ظنية وإن لم يستلزمه لجواز التفریع على غير الراجح عنده لغرض ما كغرابية التفریع عليه أو إشكاله أو توهم عدم صحته قوله: (لم لا يكن مما اختلف في جواز القياس فيه) أقول فيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام عقبه: أي والمستدل لا يراه انتهى. وأقول: في الجزم بهذا التقييد نظر بل يتجه اكتفاء المعترض في إسناده منعه بتجويز الاختلاف فيه وإن كان المستدل ممن يرى أن ذلك الحكم مما يقاس فيه. والثاني أن الاقتصار في إسناد المنع بما ذكر كأنه اقتصار على أقل ما يكفي فيه فيكفي ما فوقه بالأولى نحو لم لا يكون مما اتفق على منع القياس فيه ونحو الجزم بالاتفاق على منع القياس فيه.

قوله: (سلمنا ذلك) يعني أنه مما يقاس فيه ولا نسلم أنه معلل. أقول: قد يستشكل ذلك بأنه مع تسليم أنه مما يقاس فيه لا يمكن منه تعليله لأن تعليله لازم لكونه مما يقاس فيه إذ ما لم يعلل لا يمكن تعدية حكمه إلى غيره لأجل وجود علة حكمة في ذلك الغير وتلك التعدية هي معنى القياس، فتسليم أنه مما يقاس فيه ومنع كونه معللاً متنافيان لا يجتمعان. وكذا قوله «سلمنا

نسلم أنه) أي الوصف (مفعمد) لم لا يقال إنه قاصر (سلمنا) ذلك (ولا نسلم وجوده في الفرع) فهذه سبعة منوع تتعلق الثلاثة الأولى منها بحكم الأصل والأربعة الباقية بالعلة مع الأصل والفرع في بعضها (فيجواب) عنها (بالدفع) لها (بما عرف من الطرق) في دفعها إن أريد ذلك وإلا فيكفي الاقتصار على دفع الأخير منها (ومن ثم) أي من هنا وهو جوازها

ذلك» يعني أن هذا الوصف علة ولا نسلم وجوده فيه قد يستشكل أيضاً لأنه يلزم من كون الوصف علة حكم الأصل وجود الوصف في الأصل وإلا فلا يكون علة حكمة، فتسليم كون الوصف علة حكم الأصل ومنع كون الوصف موجوداً في الأصل متناقضان لا يجتمعان. ويجاب عن الأول بأنه ليس المراد بكونه مما يقاس فيه أنه بنفسه يقاس عليه حتى ينافيه منع كونه معللاً بل المراد أنه من النوع الذي يقبل القياس عليه لكون نوعه غير نوع الكفارات والأسباب والشروط والموانع وغير ذلك على ما تقدم فيها، ولا يلزم من كونه من ذلك النوع الذي يقبل القياس عليه كونه نفسه معللاً حتى يتأتى القياس عليه. وعن الثاني بأنه لا منافاة بين كون ذلك الوصف علة حكم الأصل وعدم وجوده في الأصل لأنه يجوز أن يكون للحكم علتان: إحداهما موجودة في جميع أفراد الأصل، والأخرى غير موجودة في بضع أفرادها فغاية الأمر أنها قاصرة عن بعض الأفراد وذلك لا يمنع صحة التعليل على ما تقدم بيانه، فإذا أريد القياس على ذلك البعض الذي لم توجد فيه تلك الأخرى صدق على الحكم أن ذلك الوصف علة لأن إحدى علتيه، وإن لم يكن ثبوته في ذلك البعض بواسطة ذلك الوصف وصدق أيضاً أنه لم يوجد فيه أي ذلك الوصف فحيث تصور كون الوصف علة حكم الأصل أي في الجملة وإن لم يكن ثبوته فيه بالنظر لكل فرد مع عدم وجوده في بعض أفراد الأصل أمكن تسليم أن الوصف علة حكم الأصل مع منع وجوده في ذلك الأصل الذي أريد القياس عليه، غير أن هذا الجواب لا يأتي على ما صححه المصنف من امتناع التعليل بعلتين فليتأمل. على أن التسليم لا يلزم أن يكون معناه قبول ذلك المسلم واعتقاده حقيقة بل قد يكون معناه عدم الاعتراض بذلك الشيء حتى يكون معنى سلمنا كذا لا أتعرض لذلك ولا أعترض به بل اقتصر على الاعتراض بشيء آخر وهذا صادق مع كون ذلك المسلم مردوداً عنده. ذكر ذلك شيخنا الشريف الصفوي. وحيث فلا منافاة بين تسليم كون الشيء مما يقاس فيه ومنع أنه معلل ولا بين تسليم أن هذا الوصف علة ومنع وجوده فيه لجواز أن يكون التسليم بهذا المعنى فليتأمل.

قوله: (وإلا فيكفي الاقتصار على دفع الأخير منها) أي لأنه مبني على تسليم ما قبله. فإن قلت: هذا ظاهر إذا كان التسليم بمعنى القبول والاعتقاد دون ما إذا كان بمعنى مجرد عدم التعرض لذلك الشيء والاعتراض به كما تقدم عن شيخنا الشريف. قلت: بل هو ظاهر أيضاً على هذا لأنه إذا ترك الاعتراض به لم يحتج لجواب لأن الاحتياج للجواب فرع وجود الاعتراض قوله: (وهو جوازها المعلوم من الجواب) أي من أجل ذلك عرف الخ. لا يقال في هذا تعليل

المعلوم من الجواب عنها أي من أجل ذلك (عرف جواز إيراد المعارضات من نوع) كالتقوض أو المعارضات في الأصل أو الفرع لأنها كسؤال واحد مترتبة كانت أو لا (وكذا) يجوز إيراد المعارضات (من أنواع) كالتنقض وعدم التأثير والمعارضة (وإن كانت مترتبة أي يستدعي تاليها تسليم متلوه لأن تسليمه تقديري) وقيل لا يجوز من أنواع للانتشار (وثالثها التفصيل) فيجوز في غير المرتبة دون المرتبة لأن ما قيل الأخير في المرتبة مسلم فذكره ضائع ودفع بأن تسليمه تقديري كما قال المصنف لا تحقيقي. مثال النوع أن يقال ما ذكر أنه علة منقوض بكذا ومنقوض بكذا أو معارض بكذا ومعارض بكذا. أو مثال الأنواع غير المرتبة أن يقال هذا الوصف منقوض بكذا أو غير مؤثر لكذا، ومثال الأنواع المرتبة أن يقال ما ذكر من الوصف غير موجود في الأصل ولئن سلم فهو معارض بكذا (ومنها) أي من القوادح (اختلاف الضابط في الأصل والفرع لعدم الثقة) فيه (بالجامع) وجوداً ومساواة كما

الشيء بنفسه لأنه علل معرفة جواز إيراد المعارضات يعلم ذلك الجواز من الجواب عنها لأننا نقول: المراد أن الجواز المفهوم من الجواب علم منه الجواز في الواقع فليتأمل قوله: (جواز إيراد المعارضات) أي الاعتراضات معارضات كانت أولاً فلا إشكال في تقسيمها إلى معارضات وغيرها قوله: (وكذا يجوز إيراد المعارضات من أنواع) أقول: قدر متعلق كذا يجوز دون عرف الذي هو ظاهر عبارة المصنف إشارة إلى أنه غير مراد لأن إيراد المعارضات من أنواع لم يعرف مما ذكره المصنف إذ لم يذكر إلا المعارضات أي الاعتراضات من نوع، وجواز ذلك لا يدل على جواز الإيراد من أنواع وكان ذكر الخلاف قرينة على ذلك للقطع مع التأمل بأنه لا يصلح لغرضه في معرفة جواز ذلك مما سبق كما هو ظاهر العبارة فليتأمل قوله: (وإن كانت مترتبة الخ) أقول: قضية هذه المبالغة أن غير المترتبة أولى بالجواز من المترتبة، ووجه ذلك يعلم من التوجيه الآتي للثالث المفصل قوله: (لأن تسليمه) تعليل لجواز المترتبة الذي تضمنته هذه المبالغة دفعاً لتوجيه التفصيل الآتي قوله: (تقديري) أي سواء عبر بنحو «سلمنا» أو بنحو «لئن سلمنا» قوله: (ودفع بأن تسليمه تقديري) أي فالمنع باقي حقيقة فلا يكون ذكر ما قبل الأخير ضائعاً قوله: (مثال النوع الخ) قال شيخ الإسلام: مثال للنوع في المعارضات غير المترتبة ومثاله في المرتبة إلى آخر كلامه. قلت: وهو مشعر بأن مثال المرتبة متروك في المتن والشرح وفيه نظر، لأن ما ذكره المصنف بقوله «وقد يقال الخ» مثال للنوع في المرتبة وهذا نكتة عدم تمثيل الشارح له واقتصراره على أمثلة النوع في الغير المترتبة والأنواع مترتبة وغير مترتبة فليتأمل.

قوله: (ومنها اختلاف الضابط) أقول فيه أمران: الأول أنه ينبغي أن المراد دعوى اختلاف الضابط لأن القدر إنما يحصل بذلك لا بوجود الاختلاف في الواقع. والثاني أن السعد فسر الضابط بقوله «أي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة» انتهى. وقد يقال يشكل حيثئذ قول المصنف «لعدم الوثوق بالجامع» لأن الوصف المذكور هو العلة لما تقدم أنها الوصف المشتمل على

يعلم من الجواب كأن يقال: في شهود الزور بالقتل تسببوا في القتل فيجب عليهم القصاص كالمكره غيره على القتل، فيعترض بأن الضابط الأصل الإكراه وفي الفرع الشهادة، فأين الجامع بينهما؟ وإن اشتركا في الإفضاء إلى المقصود فأين مساواة ضابط الفرع لضابط الأصل في ذلك؟ (وجوابه بأنه) أي الجامع (القدر المشترك) بين الضابطين كالتسبب في القتل فيما تقدم وهو منضبط عرفاً (أو بأن الإفضاء سواء) أي إفضاء الضابط في الفرع إلى

الحكمة المذكورة والعلة هي الجامع فكان الواجب أن يقول لعدم الجامع لأن اختلاف الجامع في الأصل والفرع يلزمه عدم وجود الجامع في الفرع لأن الوصف الذي في الوصف في الأصل وهو الجامع لأنه العلة لم يوجد في الفرع دون أن يقول «لعدم الوثوق بالجامع» لاقتضائه أنه مع الاختلاف يمكن أن يوجد الجامع وليس كذلك كما هو ظاهر. فإن أجيب بأن الوصف المذكور لا يجب أن يكون هو الجامع والعلة كما يعلم من التمثيل والجواب ولا يلزم من اشتماله على الحكمة المذكورة أن يكون هو العلة لجواز أن يكون غيرها مع اشتماله على ما ذكر لكونه ملزوماً مثلاً، ألا ترى إلى مثالهم المذكور فإن الضابط في الأصل فيه الذي هو وصف مشتمل على الحكمة المذكورة الإكراه وقد بان أنه ليس هو العلة والجامع وإن العلة والجامع هو القدر المشترك، بين الإكراه وشهادة الزور وهو التسبب في القتل، والحاصل أن اختلاف الوصف المذكور في الأصل والفرع محل احتمال أن العلة هي خصوص ما في الأصل فلا جامع، وإن نظر إلى اشتراكهما في الإفضاء إلى المقصود فلا بد من مساواتهما في ذلك وقد لا تثبت، وأنها القدر المشترك بين ما في الأصل وما في الفرع فيتحقق الجامع فلذا لم يوثق مع الاختلاف بوجود الجامع ولا بالمساواة في الإفضاء إلى المقصود، فقد يتوجه على ذلك أن غاية الأمر حيثئذ هو الجمع بملزوم العلة وذلك ينبغي أن يكون صحيحاً أخذاً مما سيأتي من عد الجمع بلازم العلة من أقسام قياس الدلالة لأن لازمها يدل عليها بل دلالة الملزوم على اللازم أقوى إذ الملزوم لا ينفك عنه لازمه بخلاف العكس لجواز كون اللازم أعم، بل ينبغي أن المراد من هذا الآتي باللازم هو المساوي يستقيم الحكم بدلالة اللازم على العلة، وحيثئذ فما هنا من أفرد ذلك الآتي لأن الملزوم المساوي من جملة اللازم. نعم يمكن أن يجاب بأنه لا يلزم من اشتمال الوصف على الحكمة المقصودة كونه العلة ولا كونه ملزوماً لها، ألا ترى أن المشقة تشتمل على الحكمة المقصودة هي التسهيل لو رتب الترخيص في السفر عليها مع عدم صحة كونها علة لعدم انضباطها وعدم استلزامها العلة التي هي السفر لوجودها في الحضر أيضاً كما في الأعمال الشاقة فليتأمل.

قوله: (أو بأن الإفضاء سواء) أقول فيه أمران: أحدهما أن حاصل الجواب بذلك بيان أن المقصود هو قياس ضابط الفرع على ضابط الأصل لا بيان أن الجامع هو القدر المشترك بدليل مقابلته بالجواب الأول، وعبارة ابن الحاجب وشراحه مصرحة بذلك ولفظ العضد: ثانيهما - أي وجهي الجواب - بيان أن إفضاء في الفرع مثل إفضائه في الأصل أو أرجح منه كما لو جعل في

المقصود مسار إفضاء الضابط في الأصل إلى المقصود كحفظ النفس فيما تقدّم (لا إلغاء التفاوت) بين الضابطين بأن يقال التفاوت بينهما ملغى في الحكم فإنه قد لا يحصل الجواب به لأن التفاوت قد يلغى كما في العالم يقتل بالجاهل وقد لا يلغى كما في الحر لا يقتل بالعبد. (والاعتراضات) كلها (راجع إلى المنع) قال ابن الحاجب: كأكثر الجدلين أو المعارضة لأن غرض المستدل من إثبات مدعاه بدليله يكون لصحة مقدماته ليصلح للشهادة له ولسلامته عن المعارض لتنفيذ شهادته، وغرض المعارض من هدم ذلك يكون بالقدح في

مسئلة القصاص من الشهود الأصل هو المغربي للحيوان على القتل فيقول المعارض الضابط في الأصل إغراء الحيوان وفي الفرع الشهادة، فيجيب المستدل بأن إفضاء التسبب بالشهادة إلى القتل أقوى من إفضاء التسبب بالإغراء فإن انبعاث أولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه بالقتل طلباً للتشفي وتلج الصدور بالانتقام أغلب من انبعاث الحيوان على قتل من يغري هو عليه وذلك بسبب نفرتة عن الآدمي وعدم علمه بالإغراء، وإذا كان كذلك لا يضر اختلاف أصلي التسبب وهو كونه شهادة وإغراء، فإن حاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالإغراء والأصل لا بد من مخالفة للفرع وذلك كما يقاس إرث المرأة التي يطلقها الزوج في مرض موته على القاتل أي على عدم إرثه في نقض المقصود الفاسد من الفعل، فلا يقال حكم الأصل عدم الإرث وحكم الفرع الإرث فلا يصح أي القياس لأن هذا الاختلاف لا يضر ويرجع إلى الاختلاف في محل الحكم لا في الحكم وذلك بما لا بد منه في القياس، فكيف يكون مفسداً له؟ انتهى. وثانيهما قال شيخ الإسلام: قوله «أو بأن الإفضاء سواء» أي أو بأنه في الفرع أرجح كما فهم بالأولى و«أو» للتبويب لا للتخير، والمعنى إن اعترض بعدم وجود الجامع أجيب بالأول أو بعدم المساواة فيالثاني أو بهما فيهما بأن تجعل مانعه خلو انتهى. قلت: قضية قوله «أجيب بالأول امتناع الجواب الثاني» وقوله «أجيب بالثاني امتناع الجواب الأول» وقوله «بهما امتناع الجواب بأحدهما» ويظهر الجواز في الجميع فليتأمل.

قوله: (والاعتراضات) قال شيخ الإسلام: هي المعبر عنها فيما مرّ بالقوادح الشاملة لما يأتي من التقسيم ولهذا زاد الشارح «كلها» أي ليدخل به فيها التقسيم الآتي إذ قد يتبادر منها ما تقدم فقط. قال: ولو أصر المصنف ذلك عن التقسيم كما فعل البرماوي كان أولى انتهى. أي لأنه يتبادر أو يتوهم من ذلك التأخير خروج التقسيم الآتي وهذا صريح في رجوع التقسيم والاستفسار إلى المنع، وقد يوجه في الأول بأنه يرجع إليه باعتبار أحد محمليه المردد بينهما على السواء وكان حاصل الاعتراض به أن هذا الدليل ممنوع لأن أحد محمليه على السواء ممنوع ولا مرجح لإرادة الآخر، وفي الثاني على القول بوروده بأن حاصله منع دلالة الدليل على المطلوب لأنه لا يدل على معنى واضح فلا يفيد المطلوب - لا يقال الاستفسار ليس من الاعتراضات ولهذا لم يقل شيخ الإسلام من التقسيم والاستفسار لأننا نقول: هذا لا يصح لتصريحهم بأنه منها ولهذا قال في الأحكام: الاعتراض الأول والاستفسار انتهى. وقال العبد: وأنت تعلم أنه -

صحة الدليل بمنع مقدمة منه أو معارضته بما يقاومه. وقال المصنف: كبعض الجدليين إنها راجعة إلى المنع وحده كما اقتصر عليه هنا لأن المعارضة منع للعلة عن الجريان (ومقدمها) بكسر الدال ويجوز فتحها كما تقدم أوائل الكتاب أي المتقدم أو المقدم عليها (الاستفسار) فهو طليعة لها كطليعة الجيش. (وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابة أو إجمال) فيه (والأصح أن بيانهما على المعارض) لأن الأصل عدمهما وقيل على المستدل بيان عدمهما ليظهر دليله (ولا يكلف) المعارض بالإجمال بيان (تساوي المحامل) المحقق للإجمال لعسر ذلك عليه (ويكفيه) في بيان ذلك حيث تبرع به (أن الأصل عدم تفاوتها) وإن عورض بأن

أي الاستفسار - يرد على تقدير المدعي وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الأدلة فلا سؤال أعم منه انتهى قوله: (وقال المصنف لأن المعارضة منع للعلة عن الجريان) قال الكوراني: وهذا الذي قاله ليس معنى المعارضة بل لازم معناها لأن المعارضة كما هو المسطور في كتب الخلاف عبارة عن إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم، ويلزم منه منع جريان العلة والأمر في هذا سهل انتهى. وأقول: أما أولاً فكثيراً ما يعرف الشيء بلازمه وهو أمر سائغ شائع فلا محذور فيه. وأما ثانياً فكثير من الاعتراضات ليس صريح معناه هو نفس المنع أو المعارضة كما هو في غاية الظهور بتأمل ما ذكره في معانيها وإنما ترجع إلى أحدهما بنوع تأويل ولذا عبروا بالرجوع إليهما، فتخصيص المعارضة بالمناقشة في رجوعها إلى المنع بما ذكر مع جريانه في غيرها من الاعتراضات بالنسبة إليهما مما لا وجه له، بل هو ذهول واضح. قوله: (غرابة وإجمال) أقول: يمكن جرهما لأن «حيث» قد تضاف إلى المفرد ورفعهما على الابتداء فإن قلت: فما المسوغ حيثئذ للابتداء بالنكرة؟ قلت: تقدير الوصف أي في لفظ المستدل والخير محذوف أي موجودة، ولا ينافيه كلام الشارح لأن تقديره فيه لا يتعين للخبرية بل يحتمل الوصفية أو تقدير الخبر مقدماً أي فيه أي في لفظ المستدل.

قوله: (والأصح أن بيانهما) قال الكمال: أي بيان الغرابة بأن يعين اللفظ الغريب أي باعتبار غرابته وبيان الإجمال بأن يبين كون اللفظ يصح إطلاقه على متعدد انتهى. قلت: أي وإن لم يبين تساوي ذلك التعدد بالنسبة إليه وعدم ظهوره في شيء منه كما يصرح به قول المصنف «ولا يكلف الخ». ولا يخفى أن مجرد بيان الإطلاق على التعدد من غير بيان التساوي المذكور ليس بياناً للإجمال لأن مجرد ذلك البيان لا يستلزم الإجمال. نعم هو مظنته كما يفهم ذلك من قوله «ويكفيه أن الأصل عدم تفاوتها» فكان المراد ببيان الإجمال بيان مظنته لا بيان نفسه حقيقة قوله: (وقيل على المستدل بيان عدمهما) أي لا بيانهما كما يتوهم من العبارة لكن النظر في المعنى قرينة على المراد لظهور فساد وجوب بيانهما على المستدل قوله: (ويكفيه أن الأصل عدم تفاوتها) يحتمل أن المراد يكفيه في البيان أن يقول ذلك ويصرح به قول الشارح في البيان حيث تبرع به وهو الذي في العضد، ويحتمل أن المراد أن كون الأصل ذلك يغني عن البيان قوله:

الأصل عدم الإجمال (فيبين المستدل عدمهما) أي عدم الغرابة والإجمال حيث تم الاعتراض عليه بهما بأن يبين ظهور اللفظ في مقصوده كما إذا اعترض عليه في قوله الوضوء قرينة فتجب فيه النية بأن قيل الوضوء يطلق على النظافة وعلى الأفعال المخصوصة فيقول حقيقته الشرعية الثاني (أو يفسر اللفظ بمحتمل) منه بفتح الميم الثانية (قيل وبغير محتمل) منه إذ غاية الأمر أنه ناطق بلغة جديدة ولا عذور في ذلك بناء على أن اللغة اصطلاحية، ورد بأن فيه فتح باب لا ينسد (وفي قبول دهواه الظهور في مقصده) بكسر الصاد (دفعاً للإجمال لعدم الظهور في الآخر خلاف) أي لو وافق المستدل المعترض بالإجمال على عدم ظهور

(فيبين المستدل) قال شيخنا الشهاب: الظاهر أن الغاء جواب شرط مقدر أي وإذا بينهما المعترض لما تقرر من أنه عليه فيبين المستدل عدمهما انتهى قوله: (أو يفسر اللفظ بمحتمل) أقول فيه أمران: الأول أنه عطف على قوله «فيبين المستدل عدمهما» فهو جواب آخر عن الاعتراض بالإجمال والغرابة. وعبارة العضد: والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره في مقصوده فلا إجمال ولا غرابة، وذلك إما بالنقل من أهلة اللغة وإما بالعرف العام أو الخاص أو بالقرائن المضمومة معه، وإن عجز عن ذلك كله فبالتفسير انتهى، وظاهرها أن الجواب بالتفسير مشروط بالعجز عن الجواب بما قبله خلاف ظاهر عبارة المصنف، ويحتمل أن تقييده بالعجز لم يقصد به الاشتراط بل الجري على العادة إذ لا يعدل عادة إلى التفسير المذكور إلا عند العجز. ثم قال العضد: واعلم أنه إذا فسره فيجب أن يفسره بما يصلح له لغة وإلا لكان من جنس اللعب فيخرج عما وضعت له المناظرة من إظهار الحق انتهى. قال المولى سعد الدين: قوله «بما يصلح له لغة» أي يجوز استعماله فيه حقيقة أو مجازاً أو نقلاً. وبالجملة يكون مما يرخص أهل اللغة في استعماله فيه وليس المراد أنه يجب أن يكون معناه اللغوي، ولو قال «لغة أو عرفاً» لكان أظهر انتهى. فيحتمل المحتمل في كلام المصنف على معنى يكون اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة أو مجازاً أو منقولاً وغير المحتمل على ما عده، والثاني أن هذا ظاهر فيما إذا وقع القدح في عبارة المستدل أما لو أراد المستدل حمل عبارة النص على خلاف الظاهر منها وإن كان محتملاً فينبغي أن لا يفيد ذلك شيئاً لأن النصوص يجب حملها على الظاهر والعمل به إلا بدليل قوله: (قيل وبغير محتمل) أقول: هو من قبيل العطف التلقيني ولا ضرورة إلى جعل الواو فيه بمعنى «أو» وكما لا يخفى مع التأمل الصادق. فيقول شيخنا الشهاب «أن الواو فيه بمعنى «أو» فيه نظر.

قوله: (دفعاً للإجمال إلى آخره) قال شيخ الإسلام: كأن يقول هو غير ظاهر في غير مقصدي اتفاقاً فلزم أن يكون ظاهراً في مقصدي لزم الإجمال انتهى. لا يقال: الاستدلال بلزوم الإجمال لا ينهض مع كون الغرض أن المعترض يدعي الإجمال ويمترض به فبطلان هذا اللازم غير مسلم بينهما حتى ينهض الاحتجاج به عليه لأننا نقول: المراد أنه يحتج على بطلان هذا اللازم بأنه خلاف الأصل كما أشار إليه الشارح بقوله «الذي هو خلاف الأصل» انتهى. ولكن

اللفظ في غير مقصده وادعى ظهوره في مقصده، فقبل يقبل دفماً للإجمال الذي هو خلاف الأصل، وقبل لا يقبل لأن دعوى الظهور بعد بيان المعارض الإجمال لا أثر لها وإن كانت على وفق الأصل (ومنها) أي من القوادح (التقسيم وهو كون اللفظ) المورد في الدليل

تركه الشيخ لظهوره قوله: (لعدم الظهور في الآخر) قال شيخنا الشهاب: يجوز تعلقه بـ«قبول» والأظهر تعلقه بقوله «دفماً» والمراد من قوله «لعدم الظهور إلى آخره» أن عدم الظهور في الآخر أمر مسلم بينهما وذلك لأن المعارض ادعى الإجمال وتساوي المحامل قوافقه المستدل على عدم الظهور في أحد المحملين وخالفه في الآخر الذي زعم أنه مقصوده، وبهذا يتضح لك قول الشارح «أي لو وافق إلى آخره» انتهى. قوله: (خلاف) قال الكمال: لم يرجح المتن ولا الشرح شيئاً من طرفي الخلاف ورجح شيخنا في تحريره عدم القبول فقال إنه الحق انتهى. وأقول: قد يستشكل عدم القبول هنا مع ما سبق من القبول لتفسير اللفظ بمحتمل فإن دعوى الظهور في مقصده تفسير للفظ بمحتمل وزيادة فهو أخص فكيف يقبل الأعم ولا يقبل الأخص، وحينئذ يظهر إشكال كلام المصنف أيضاً حيث حكى هنا خلافاً ولم يرجح شيئاً مع جزمه، ثم يقبل التفسير بالمحتمل. ويجاب بأن هذا الإشكال مبني على أن المراد دعوى الظهور في مقصده مع تعيينه وهو ممنوع، بل المراد دعوى الظهور في مقصده من غير تعيينه فلم يقبل لانتفاء كل من دلالة اللفظ على مقصده وتفسيره به، ويدل على ذلك أن الشيخ العضد عبر عن هذه المسئلة بقوله «بقي ها هنا بحث وهو أن في دفع الإجمال طريقاً إجمالياً ربما يستعمله بعض الجدليين وهو أن يقول يلزم ظهوره في أحدهما وإلا كان مجملاً والإجمال خلاف الأصل، أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لأنه غير ظاهر في الآخر اتفاقاً، فلو لم يكن ظاهراً فيما قصدت لزم الإجمال وهو خلاف الأصل الخ». قال المولى التفازاني، قوله «في دفع الإجمال» يشير إلى أن لزوم ظهوره في أحدهما لا على التعمين وإن لم يكن كافياً في مقصود المستدل لكنه كافٍ في دفع الإجمال الخ. فقوله «لزوم ظهوره في أحدهما لا على التعمين» الظاهر رجوعه للوجهين جميعاً لأنه جعل الإشارة إلى ذلك بالتعبير يدفع الإجمال وهو متعلق بالوجهين وذلك أدل دليل على ما قلنا فليتأمل قوله: (فقبل يقبل دفماً للإجمال) قال شيخنا الشهاب: قضيته أن قول المتن «دفماً» معمو لـ«قبول» وأظهر من ذلك جملة معمولاً لـ«دعوى» انتهى.

قوله: (وهو كون اللفظ) قال شيخنا الشهاب: في كون هذا الكون مسمى التقسيم نظر إلا أن يقال هي تسمية اصطلاحية انتهى. قلت: ولا شك أنها اصطلاحية ومع ذلك لا يلزم أن يكون الكون المذكور حقيقتها الذاتية لاحتمال أن هذا التعريف رسم. وعرفه ابن الحاجب بهذا التعريف ثم قال: وحاصله منع يأتي أي يتوجه ولكن بعد تقسيم انتهى. وعبارة الأصفهاني في شرحه: وحاصل اعتراض التقسيم منع يرد بعد التقسيم فإن المعارض قسم أولاً مدلول اللفظ إلى قسمين ثم منع أحدهما انتهى قوله: (متردداً بين أمرين) فيه أمران: الأول أنه يفهم عرفاً من

(متردداً بين أمرين) مثلاً على السواء (أحدهما ممنوع) بخلاف الآخر المراد (والمختار وروده)

التردد بين أمرين استواء الأمرين وعدم ظهور أحدهما على الآخر وإلا فلا تردد عادة لأن العادة والقاعدة عندهم في الظنيات التعويل على المعنى الظاهر وعدم الالتفات إلى غيره من الاحتمالات، فقول الشارح «على السواء» مأخوذ من المتن وبيان لأن المفهوم منه معتبر لكن المراد الاستواء ولو بحسب الظاهر أو عند المعترض فلا ينافي ما ذكره المصنف في الجواب المقتضي لعدم استواء المعنيين فليتأمل. والثاني أن من الظاهر الواضح أن الاقتصار على الأمرين إنما هو على سبيل التمثيل لوضوح وظهور أنه لا فرق بين الأمرين والأكثر هنا. فاقصر المصنف على الأمرين لزيد ظهور فهم أن الأكثر كذلك فلا اعترض عليه فإنه كثيراً ما يتكل المصنفون في ترك بعض الأمور على مزيد وضوحها.

قوله: (بخلاف الآخر المراد) أقول: فيه تصريح بكون ممنوع ليس هو المراد ويكون المراد ليس بممنوع، فإن قلت: ما الحامل للشارح على ذلك وكيف ارتكبه مع مخالفته لكلام العضد فإن حاصله تجويز كون ممنوع عنده ليس هو المراد على ما قاله الكمال وبينه، وكيف مع كون ممنوع عنده ليس هو المراد يصح تعليقه للمختار لعدم تمام الدليل معه لأنه إذا كان المراد غير ممنوع عند المعترض فقد سلم للمستدل مراده المحصل للمطلوب وخص المنع بغيره، فكيف لا يتم الدليل حيثئذ؟ قلت: أما الأول أعني الحامل للشارح على ذلك فهو ما ذكره المصنف في جواب التقسيم. فقوله «وجوابه الخ» فإنه إذا كان ممنوع هو المراد لم يتأت الجواب بكون اللفظ موضوعاً للمراد أو ظاهراً فيه لأن مجرد بيان وضع اللفظ للمراد أو ظهوره فيه لا أثر له مع منعه في نفسه كما هو جلي فإن بيان ذلك لا يزيد على ما لو نص ابتداء على مراده نصاً لا احتمال معه بوجه مع أنه قطعاً لا أثر له مع منع مراده في نفسه، فتعين حمل كلامه على أن ممنوع غير المراد وأن المراد ليس بممنوع ليتأتى أن يجاب عن هذا الاعتراض حيثئذ بذلك الجواب، إذ ملخص الاعتراض حيثئذ أن الدليل لا يعين معنى يفيد المطلوب، ولا يخفى ظهور اندفاعه حيثئذ ببيان وضع اللفظ لذلك المعنى المقيد أو ظهوره فيه إذ ملخص الجواب حيثئذ بيان أنه يعين ذلك المعنى فتأمل. وأما الثاني - أعني مخالفته لكلام العضد - فهو بعد ثبوته بمجرد لا محذور فيه للقطع بأنه لم يقم عقل ولا نقل بامتناع مخالفة مجرد كلام العضد لا في خصوص هذا المقام ولا في غيره وإلا لزم بطلان كل ما خالف كلامه بمجرد أنه خالف كلامه ولا يقوله بل يتوهم من له أدنى عقل ولا سيما في الاصطلاحيات التي منها ما نحن فيه، وقد اشتهر أنه لا حجر فيها وقد اعتمدوا في مسائل على خلاف ما قاله العضد حتى في غير الاصطلاحيات فضلاً عنها، وقد تكرر منافي هذا المجموع الكلام على ذلك وبعد ثبوت مخالفته فلعل القوم مختلفون في معنى التقسيم أو المتأخرين مختلفون في فهم مرادهم منه. والحاصل أن مجرد مخالفة كلام العضد من حيث إنها مجرد مخالفته مما يقطع بعدم امتناعها كل عاقل وخصوصاً من متأخر عنه مجمع على

إتقانه لهذا الفن وما يتعلق به وسعة إحاطته بذلك واستدراكه على غيره كالمصنف، ومن ادعى امتناعاً في خصوص هذا المقام فعليه البيان ودون ذلك انقراض الزمان. وأما الثالث - أعني تعليله المختار بما ذكر - فوجهه أنه ليس المراد بكون المراد غير ممنوع أنه كذلك بحسب الظاهر حتى يلزم أن يكون المعارض والمستدل متفقين في الظاهر على تسليم أحد المحتملين المراد لظهور أنه لا معنى حيثئذ للاعتراض بل المراد أنه كذلك في الواقع دون الظاهر، ويكفي كما هو ظاهر في عدم تمام الدليل احتمالاً لأميرين: أحدهما المنوع يحتمل بحسب الظاهر أنه المراد ولعمر الله إن ذلك عما لا غبار عليه لتأمل في هذه المباحث.

فإن قلت: من لازم كون المراد الغير المنوع غير متعين بحسب الظاهر كون اللفظ مجملاً أو غريباً بحسب الظاهر وإلا كان المراد متعيناً بحسب الظاهر، وعلى هذا يرجع التقسيم للاستفسار. قلت: بل هو أخص من الاستفسار كما تعطيه قوة الكلام إذ لم يعتبر في الاستفسار منع أحد المحتملين أو الاحتمالات، ثم رأيت شيخ الإسلام قال: وهو - أي التقسيم - راجع للاستفسار مع منع وجود العلة في أحد احتمالي اللفظ مثاله أن يقال في مثال الاستفسار للإجمال فيما مرّ الوضوء النظافة أو الأفعال المخصوصة الأول ممنوع أنه قوته انتهى. وفيه شيء فليتأمل. فإن قلت: فلا يصح ذكره معه قلت: ممنوع ألا ترى أن فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع كما تقدم وظاهر كلام المصنف أنه أعم مطلقاً وهو صريح كلام الأحكام كما تقدم، ومع ذلك لم يمنع أحد من ذكره معه، وأن حاصل كلام العضد كابن الحاجب أن التقسيم أخص من مطلق المنع لأنه قال: وحاصله أنه منع بعد تسليم فيأتي فيه ما تقدم في صريح المنع من الأبحاث انتهى. ولم يمنع هو ولا غيره من ذكره معه. فإن قلت: فهل لذكره معه فائدة؟ قلت: له فوائد منها بيان الاسم ومنها الإشارة إلى أن منشأ القدرح في الاستفسار عدم دلالة اللفظ على المراد في التقسيم كون أحد المحتملين ممنوعاً مع إيهامه واحتمال أنه المراد، ففي الجمع بينهما بيان كفاية كل واحدة من الجهتين في القدرح ولو اقتصر على الاستفسار توهم عدم كفاية احتمال منع المراد، أو على التقسيم توهم عدم كفاية مجرد إجمال اللفظ.

لا يقال هذه الفائدة حاصلة بجمع الاستفسار مع المنع الصريح فلا حاجة فيها إلى ذكر التقسيم لأننا نقول: المنع الصريح وارد على المراد قطعاً بخلاف المنع هنا فإنه محتمل ورود بحسب الظاهر على المراد كغيره، ففي ذكر التقسيم بيان كفاية احتمال ورود المنع على المراد فلا يغني عنه ما ذكر في صريح المنع المتعين في المراد فقد ظهر بما لا مزيد عليه لطالب الحق صحة ما سلكه الشارح في شرح كلام المصنف بل تعينه، وأنه لا محيد عنه في شرح كلامه، وأنه لا محذور في مخالفة كلام العضد، وأنه لا غبار على صحة تعليل الشارح المختار بقوله «لعدم تمام الدليل معه». وإذا علمت جميع ذلك علمت سقوط ما أشار إليه الكمال من إيراد الشارح أن في كلامه مخالفة لكلام العضد كما تقدم، وسقوط ما أورده شيخنا العلامة وما أورده

الكوراني فأما شيخنا فقد أورد في درسه ما حاصله أن ظاهر كلام الشارح أن الأحد المذكور ممنوع عند المعارض والمستدل جميعاً، وأن معنى قوله «الأخير المراد» أي للمستدل عندهما قال: وهذا عندي تهافت بل سهو لأن قوله حيثئذ «لعدم تمام الدليل معه» لا يخفى ما فيه إذ حيث سلم المعارض إرادة أحدهما للمستدل وتعلق المنع بغيره عنده فكيف لا يكون تاماً. قال: والذي يظهر لي أن معنى المتن أن أحدهما أي المراد للمستدل ممنوع أي عند المعارض والآخر الغير المراد له غير ممنوع عند المعارض قال: وهذا معنى صحيح حسن ثم أيده بعبارة العضد وتمثيله انتهى. ووجه سقوطه في غاية الظهور مما قررنا، أما قوله «وهذا عندي تهافت بل سهو إلى آخره» فوجه سقوطه أنه مبني كما ترى على توهمه أن مراد الشارح أن المراد الغير ممنوع متعين بحسب الظاهر ومعلوم لهما وليس كذلك كما تقرر، فما زعمه من السهو لا منشأ له إلا السهو وعن معنى الكلام وما أريد به. وأما قوله «والذي يظهر لي أن معنى المتن إلى آخره» فوجه سقوطه أنه لا يطابق قول المصنف «وجوابه الخ» كما تبين بما لا مزيد عليه، فهذا الذي ظهر للشيخ منشؤه الغفلة عن تأمل بقية كلام المصنف.

وأما الكوراني فقد اشتبه عليه الحال ولم يعرف مقصود المصنف فخلط، وشرحه سؤالاً بما يوافق طريقة العضد في السؤال مع تصرف فيه لا يخلو عن خلل على ما في النسخة الواقعة لي من شرحه كما يعرف بالنظر بينهما وجواباً بما يوافق طريقة المصنف في الجواب ثم قال: هذا كلامه على ما ذهب إليه شراحه ثم ادعى أنه سهو منهم واحتج بما حاصله أن جواب المصنف لا يطابقه وذلك لأنه قال في شرح كلامه ما نصه.

أقول: من الاعتراضات التقسيم وهو كون اللفظ المورد في الدليل دائراً بين أمرين أو أكثر فيمنع الذي يتوهم كونه محل المقصود ويسكت عن الآخر لأنه لا يضره، أو يتعرض لعدم صلاحية ذلك للمعية. قيل لا يقبل هذا السؤال لأن منع أحد محتلمي كلام المستدل لا يمنع مطلوبه إذ ربما يكون هذا المحتمل مراده والمختار قبوله إذ بإبطال ذلك يتعين الباقي وربما لا يمكنه إتمام الدليل به فله مدخل في هذا الدليل ولكن لقبوله شرط وهو أن يكون منعاً لما يلزم المستدل بيانه. مثاله ما إذا قال في الصحيح الحاضر إذا فقد الماء وجد سبب التيمم وهو تعذر الماء فيجب التيمم، فيقال: ما المراد بتعذر الماء مطلق سبب أم في السفر أو المرض؟ الأول ممنوع، والثاني لا يجديك نفعاً، والجواب عن هذا السؤال بأمور: الأول أن يبين أن اللفظ دال على المعنى الذي أراد. إما لغة بالنقل عنهم أو هو وجه الاستعمال والأصل فيه الحقيقة أو عرفاً أي عرف كان أو علم بالقرائن عقلية أو لفظية. هذا كلام العضد على ما ذهب إليه الشارحون، وعندني أن هذا الكلام سهو منهم لأن التقسيم نوع من المنع وارد على عليه ما ادعاه علة لحكم الأصل، غايته أن هذا المنع يشتمل على التردد فيكون أخص من مطلق المنع، فالجواب إنما يكون بإثبات عليته بأحد مسالك العلية والذي ذكره المصنف هنا هو ما ذكره في جواب الاستفسار وإن كنت في ريب فتأمل

في المثال المذكور أو في قوله الملتجئ إلى الحرم وجد منه سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب استيفاؤه فيقال يستوفي مع المانع أو بدونه؟ الأول ممنوع، والثاني مسلم. ولكن لم قلت إن الحرم ليس بمانع؟ ثم انظر في أجوبة المصنف كيف تستقيم انتهى. وهو حقيق بإنشاء قول القائل:

أوردها سعد وسعد مشتمل ما هكذا يا سعد تورد الإبل
وقول الآخر:

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب

ولا يخفى عليك وجه سقوط كلامه عما قررناه، وأن مبني هذا التخليط الذي وقع فيه وبني عليه ما بين عدم تمييزه بين طريقي المصنف والعضد، وقد اتضح لك الفرق بينهما. فقول «يمنع الذي يتوهم كونه محصل المقصود» لا يوافق طريقة المصنف لأن المنوع على طريقته هو غير المراد كما تبين ذلك بما لا مزيد عليه إلا أن يريد يتوهم بحسب الظاهر كونه محصل المقصود مع انحصار المنوع في الواقع في غير المحصل للمقصود إلا أن هذا لا يوافق طريقة العضد التي ذهب إليها كما هو واضح من كلامه، لأن المنوع على تلك الطريقة يحتمل أنه المحصل للمقصود في الواقع، والحاصل أنه إن أراد بهذا الكلام أن المنوع يحتمل بحسب الظاهر دون الواقع أنه المحصل للمقصود فهذا لا يوافق طريقة العضد التي ذهب إليها ولهذا تبعه في قوله الآتي «لأن منع أحد محتملي كلام المستدل لا يمنع مطلوبه إذ ربما لا يكون هذا المحتمل مراده» انتهى. فإن هذا مصرح بأن المنوع قد يكون في الواقع هو المراد المحصل للمقصود كما لا يخفى. وإن أراد أنه يحتمل بحسب الواقع أنه المحصل فهذا لا يوافق طريقة المصنف. وقوله «هذا كلام المصنف على ما ذهب إليه الشارحون» غير صحيح لأن من الشارحين من لم يحمل كلام المصنف على ما حمل هو عليه كالمحقق المحلي فقد صرح بأن المنوع غير المراد كما تقدم بيانه وبرهانه بما لا مزيد عليه لكنه لم يتنبه لكلامه ولم يفهمه حق فهمه. وقوله «وعندي أن هذا الكلام سهو منهم لأن التقسيم نوع من المنع وارد على ما ادعاه علة لحكم الأصل إلى آخره» غير صحيح أيضاً لأنه كما ترى مبني على أن المنوع هو المراد ألا ترى إلى قوله «وارد على علة ما ادعاه علة لحكم الأصل» وقد علمت بما لا مزيد عليه أنه لا يأتي على طريقة المصنف وأن المنوع عليها إنما هو خلاف المراد، وإنما يأتي على طريقة العضد المخالفة لها كما تبين أيضاً بما لا مزيد عليه على أن في إتيانه عليها بحثاً واضحاً، لأن قوله «وارد على علة ما ادعاه علة الحكم الأصل» صريح في لزوم كون المنوع هو المراد، وقد علمت عدم لزوم ذلك على طريقة العضد، وإنما يحتمل أنه المراد كما يحتمل أنه غيره إلا أن يريد أنه وارد على علة ما ادعاه احتمالاً. وقوله «فالجواب إنما يكون بإثبات عليته إلى آخره» منشؤه عدم التمييز بين الطريقتين فإنه إنما يأتي على طريقة العضد ولا يأتي على طريقة المصنف كما لا يخفى. وقوله «والذي ذكره

لعدم تمام الدليل معه وقيل لا يرد لأنه لم يعترض المراد. (وجوابه أن اللفظ موضوع) في المراد (ولو عرفاً) كما يكون لغة (أو أنه ظاهر ولو بقرينة في المراد) كما يكون ظاهراً بغيرها

المصنف إلى آخره» يقال عليه ما ذكره المصنف مناسب لطريقته لأن التقسيم عليها أخص من الاستفسار فيصح أن يجاب بما يجاب به الاستفسار. وقوله «ثم انظر في أجوبة المصنف كيف تستقيم» يقال عليه قد تبين بما لا مزيد عليه أنه في غاية الاستقامة والحسن على طريقته التي خفيت عليك فخلطتها بغيرها ولم تميز بينهما فأشكل عليك الحال ووقعت في حيص بيص والله الموفق وهو تعالى أعلم.

قوله: (وجوابه أن اللفظ موضوع في المراد آخره) قد يقال القياس أن يجاب أيضاً بتفسير اللفظ بمحتمل، ويجاب بأن هذا داخل فيما ذكره المصنف لما تقدم من أن المراد بالمحتمل المعنى الذي يكون اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة أو مجازاً أو منقولاً فالحقيقة داخل في قوله «أن اللفظ موضوع» ولو عرفاً، والمجاز داخل في قوله «أو ظاهر» لأن المجاز بواسطة قرينته ظاهر في المعنى المجازي إلا أن يقال إنه لا يلزم أن يصل المجاز بواسطة القرينة إلى حد الظهور. وأما المشترك مع قرينة أحد معنيه أو معانيه المراد فينبغي دخوله في الظاهر لظهوره بالقرينة لا في الموضوع لأن الظاهر أن المراد به الموضوع للمراد وحده لا ما يشمل المشترك لأنه بدون قرينة مجمل فلا مدخل له في الجواب هنا فليتأمل قوله: (في المراد) عبر به مع أن المناسب لتعدية الوضع للمراد موافقة لقول المصنف «في المراد» فإنه راجع للقسمين قوله: (أو إنه ظاهر ولو بقرينة في المراد) أقول: يمكن تناوله لما ذكره الأمدي أيضاً بقوله الخامس أي من أجوبة التقسيم أنه وإن تعذر بيان الظهورية بأحد الطرق المنفصلة فله دفع التقسيم بوجه إجمالي وهو أن يقال: الإجمال على خلاف الأصل فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته ضرورة نفي الإجمال عن اللفظ، ومع ذلك فالتقسيم لا يكون وارداً وقد بقدر على بيان كون اللفظ ظاهراً فيما عينه بهذا الطريق الإجمالي وهو أن يقول: إذ ثبت أنه لا بدّ وأن يكون اللفظ ظاهراً في بعض محامله نفياً للإجمال عن الكلام فيجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عده، أما عند المعترض فلضرورة دعواه الإجمال في اللفظ، وأما عند المستدل فلضرورة دعواه أنه ظاهر فيما ادعاه دون غيره انتهى. وذلك بأن يريد بالقرينة ما يشمل العقلية ككون الإجمال على خلاف الأصل وبظهوره في المراد ظهوره فيه ولو على وجه الإجمال فليتأمل قوله: (كما يكون ظاهراً بغيرها) هو قضية عبارة المصنف واعتراضه شيخنا الشهاب فقال: لك أن تتوقف في مباينة هذا للموضوع انتهى. قلت: ويمكن أن يجاب بأن المراد بظهوره بغير القرينة ظهوره بنحو الشهرة كما في المشترك إذا اشتهر في بعض معانيه والمجاز إذا اشتهر في معناه المجازي بناء على أن المراد بالقرينة ما لا يشمل نحو الشهرة كما قد يتبادر منها، وأن المراد بالموضوع الموضوع للمراد وحده بقرينة أن الجواب بوضعه له ولغيره لا يفيد. لا يقال: وبأنه يرد

ويبين الوضع والظهور (ثم المنع لا يعترض الحكاية) أي حكاية المستدل للأقوال في المسئلة المبحوث فيها حتى يختار منها قولاً ويستدل عليه (بل) يعترض (الدليل إما قبل تمامه لمقدمة

بقوله «أو ظاهر الخ» مبايته لما قبله بل أعميته منه لأننا نقول: يمنع من ذلك أن عطف الأعم لا يكون به «أو» اللهم إلا أن يجعل بمعنى الوار ولا يخفى ما فيه، ويمكن جعل الواو في قول المصنف ولو بقرينة للحال لكنه منافٍ لما قاله الشارح، وقد يمنع المتأفة بناء على أنه لم يرد بقوله «كما يكون ظاهراً بغيرها» ظهوره في هذا القسم بل في القسم الأول فكأنه قال: كما يكون ظاهراً في القسم الأول بالوضع لكنه في غاية البعد.

قوله: (ثم المنع لا يعترض الحكاية) أقول فيه أمران: الأول أنه ينبغي أن يعلم أن المراد بالمنع هنا مطلق الاعتراض منعاً كان بالمعنى الخاص أو غيره بدليل الأقسام التي ذكرها له والمعنى، ثم الاعتراض لا يعترض الحكاية أي لا يتوجه عليها بل يعترض الدليل أي يتوجه عليه. فإن قلت: لكن المراد بالمنع في قوله إما مجرد أو مع المستند المنع بالمعنى الخاص فمن أين يعلم ذلك من كلام المصنف؟ قلت: من وصفه بالمجرد ومنع المستند لأنها في الاصطلاح عند الإطلاق وصفان للمنوع بالمعنى الخاص، ومن هنا يفهم أن قوله «لمقدمه» معناه لمنع مقدمة بالمعنى الخاص، وقول الشارح «أي حكاية المستدل للأقوال في المسئلة» أي ولو مع أدلتها فلا يتوجه المنع على الأقوال ولا على أدلتها المحكية فيما يظهر مما لم ينصب نفسه لاختيارها. فقول المصنف «بل الدليل» أي الذي أقامه أو اختاره لا مطلقاً، ثم رأيت التصريح بذلك، وعن صرح به السيد في حاشية الآداب العنصرية وكذا مولانا حنفي في شرحها وعبارته. وإذا عرفت حقيقة المنع فاعلم أنه إذا لم يذكر في النقل دليل فظاهر أنه لا يتوجه عليه المنع، وإن ذكر فيه فهو إنما هو على طريق الحكاية فلا يتعلق به المواخذة لما أنه يحكي متقولاً عن الغير والناقل من حيث إنه ناقل ليس بملتزم صحته، بل هذا ليس بدليل بالنسبة إليه من تلك الحيشية حتى يمنع منعاً جارياً على مقتضى عرفهم، والناقل إن التزم صحة هذا الدليل المنقول أو أقام دليلاً برأسه على ما نقله صار مستدلاً حيثئذ فيتوجه عليه ما يتوجه عليه حيثئذ انتهى. والثاني أن المنع الذي لا يعترض الحكاية هو المنع بمعنى الاعتراض المنقسم إلى الأقسام المستفادة من كلام المصنف، أما المنع بمعنى طلب تصحيح الحكاية فيعترض الحكاية ولهذا قال العضد في آدابه: ولا يمنع النقل والمدعي إلا مجازاً إذ المنع طلب الدليل على مقدمته انتهى. أي مقدمة الدليل والدليل الذي كانت المقدمة جزءاً منه ليس هو الدليل الذي يطلب على تلك المقدمة وهو ظاهر، وإن كان ظاهر العبارة يوهم ذلك كذا في شرحها وهو ظاهر وذلك المعنى المجازي للمنوع هو بالنسبة للنقل طلب تصحيحه وبالنسبة للمدعي طلب الدليل عليه قوله: (بل يعترض اللليل) أقول: ظاهر اقتصاره على الدليل أنه لا يعترض المدلول فلا يلتفت إليه فيه وهو كذلك إن اقتصر على مجرد المنع ولهذا قال المسعودي: أما إذا منع الدليل بلا شاهد يدل عليه أو منع المدلول بلا إقامة الدليل على ما يناقضه فيكون كل

منه أو بعده) أي بعد تمامه (والأول) وهو المنع قبل التمام لمقدمة (إما) منع (مجزداً أو) منع (مع المستند) والمنع مع المستند (كلا نسلم كذا ولم لا يكون) الأمر (كذا أو) لا نسلم كذا (وإنما يلزم كذا لو كان) الأمر (كذا وهو) أي الأول بقسميه من المنع المجرد والمنع مع المستند (الناقضة) أي يسمى بذلك (فإن احتج) المانع (لانتفاء المقدمة) التي منعها (فغضب)

منهما مكابرة غير مسموعة عند أهل التوجيه انتهى. وعبارة بعض مقدمات الآداب: والثاني وهو القدرح في المدلول من غير تعرض للدليل إما أن يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت إليها، وإما بإقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة انتهى. وقوله «وإما بإقامة الدليل إلى آخره» لا يرد على المصنف لأنه يؤخذ من قوله الآتي «أو مع تسليمه» إلى قوله «فالمعارضة» وهذا ظاهر فيما يكون بعد ذكر الدليل، وأما قبله بأن ادعى حكماً ولم يستدل عليه فيجوز منعه بمعنى طلب الدليل عليه كما تقدم.

قوله: (أما قبل تمامه) أقول: كذا عبر السمرقندي في آدابه فقال: فأما أن يمنع قبل تمام دليله إلى أن قال: وذلك هو المناقضة انتهى. لكن قال المسعودي في شرحها ما نصه: لم يرد أي بقوله قبل تمام دليله أنه لا بد للسائل في هذا القسم أعني المناقضة أن يمنع مقدمة الدليل قبل تقرير جميع مقدماته بل قال بعضهم: الأحسن أن يتوقف السائل حتى يقرر المعلن مجموع مقدمات دليله ثم يشرع فيتعرض لما يتعرض انتهى. ثم بين المسعودي من عبارة السمرقندي بعد ذلك ما يشير إلى هذا، ويحجب عن المصنف بما أشار شيخ الإسلام به إلى الجواب عن السمرقندي حيث قال عقب قوله «قبل تمام دليله» ما نصه: أي قبل استنتاجه فتدخل المقدمة الأخيرة من مقدماته انتهى. فليتأمل فقد يقال ينبغي توجه هذا الاعتراض بعد الاستنتاج أيضاً قوله: (لمقدمة) أقول فيه أمور: الأول قال شيخنا الشهاب: إنه متعلق بفاعل «يعترض» وهو المنع أي يعترض لمنع لمقدمة الدليل أو بـ«يعترض» على حذف مضاف أي يعترض الدليل لمنع مقدمة إلى آخره، وعلى هذا فاللام تعليلية أو بمعنى الباء انتهى. قلت: على الأول يلزم إعمال ضمير المصدر. والثاني أن المراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه الدليل فيتناول مقدمات الأدلة وشرائطها كإيجاب الصغرى وفعليتها وكلية الكبرى في الشكل الأول مثلاً ولا يختص بالأول كما قد يتوهم. والثالث أنه ليس المراد بقوله «لمقدمة» بعض المقدمات حتى يلزم أن تكون المناقضة غير شاملة للمنع المتوجه إلى كل مقدمة من مقدمات الدليل مع أنه من أفرادها كما ذكره، بل المراد به ما صدق عليه مقدمة الدليل أهم من أن يكون بعض مقدمات الدليل أو كل واحدة منها كما نبهوا على ذلك، وعبارة السمرقندي والمناقضة هي منع مقدمة الدليل، قال المسعودي. كغيره أي بعض المقدمات أو كلها على سبيل التفصيل والتعيين انتهى. قوله: (أو بعده) عطفه على «قبل تمامه» لا يقتضي أن يتعلق به ما يتعلق بالأول أعني قوله «لمقدمة» حتى ينافي قوله الآتي «والثاني إما مع منع الدليل إلى آخره».

قوله: (فإن احتج المانع لانتفاء المقدمة التي منعها فغضب الخ) قال الكوراني في شرح هذا

أي فاحتجاجة لذلك يسمى غصباً لأنه غصب لمنصب المستدل (لا يسمعه المحققون) من النظر فلا يستحق جواباً وقيل يسمع فيستحقه. (والثاني) وهو المنع بعد تمام الدليل (إما مع

الكلام: فإذا منع مقدمة فعل المستدل إثباتها فإن أقام المعارض دليلاً على انتفاء تلك المقدمة فالحق أنه لا يسمع منه لأنه منصب المستدل فلو مكن منه يقع الخطب في البحث، وما قيل من أنه يسمع منه بعد إقامة المستدل الدليل على تلك المقدمة سهو لأنه إما أن يسلم دليله فيتم له ما رامه أو يمنح مقدمة من مقدمات هذا الدليل فعلى المستدل إثباتها وهكذا انتهى. وأقول: أشار بقوله «وما قيل إلى آخره» إلى الرد على الزركشي فإنه قال: وأشار أي المصنف بقوله «فإن احتج» إلى تفسير الغصب أي غصب منصب التعليل فهو عبارة عن تصدي المعارض لإقامة دليل على فساد مقدمة من مقدمات الدليل وهو غير مسموع عند النظر لاستلزامه الخطب في البحث. نعم يتوجه ذلك من بعد إقامة المستدل الدليل على تلك المقدمة انتهى. لكن ما زعمه عليه من أنه سهو هو السهو الفاحش فإن ما قاله الزركشي قد صرح به أئمة الجدل حتى قال في الآداب السمرقندية ما نصه: وإن لم يقل مستنداً بل يستدل بدليل على انتفاء تلك المقدمة الممنوعة فذلك المنع يسمى غصباً وهو غير مسموع لاستلزامه الخطب في البحث، نعم قد يتوجه ذلك بعد إقامة المعلن الدليل على تلك المقدمة كما سيأتي مفصلاً انتهى. أي لأنه حيثئذ يكون معارضة في المقدمة وهي جائزة ثم قال: والمعارضة والنقض الإجمالي بإتيان في مقدمات الدليل أيضاً وذلك بالنسبة إلى تلك المقدمة يكون معارضة ونقضاً إجمالياً وبالقياس إلى مجموع الدليل مناقضة على سبيل المعارضة ونقضاً تفصيلاً على طريق الإجمال انتهى. وقد أقره شراحه وبينوه بما زاده صراحة ووضوحاً وعبارة بعض المقدمات: وأما بإقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك إما أن يكون بعد إقامة المعلن دليلاً على إثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في أقسام المعارضة، وإما أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخطب في البحث انتهى. فانظر هذه الصرائح من أئمة الفن القاطعة بصحة ما قاله الزركشي ويخطأ الكوراني في اعتراضه، وبأنه بادر إلى اعتراضه من غير تأمل ولا مراجعة لما هو مشهور حتى في المقدمات وهذا وأمثاله مما يرفع الوثوق بكلامه وكأنه توهم أنه أدري بالجدل من الزركشي لأنه أعجمي لكنه لم يمثل قول العجم سريع الجواب كثير الخطأ، والمعجب منه أنه فيما سيأتي أول باب الاستدلال وقع في الزركشي فنسبه في أمر سهل نقله عن غيره إلى أنه لم يتقن القواعد العلمية فما باله هو هنا لم يتقنها، وما أقيح مفاسد بلية العصبية وقد ظهر لك من لك فساد احتجاجة بقوله «لأنه» إما أن يسلم دليله إلى آخره» لأننا نختار الشق الأول منه وهو تسليم دليله ولا يلزم تمام ما رامه لجواز معارضته في تلك المقدمة بدليل يدل على نفيها وكأنه توهم أن مجرد تسليم الدليل يقتضي تمام المراد وغفل عن أنه بعد التسليم يقبل المعارضة المانعة من التمام قوله: (والثاني) أما مع منع الدليل (الخ) قال الكمال: واعلم أن إتيانه بكلمة «مع» في قوله «أما مع منع الدليل» لا يلائم جعله المقسم صنع

منع الدليل بناء على تخلف حكمه فالتنقض الإجمالي) وصورته أن يقال ما ذكر به من الدليل

الدليل إذ لا معنى لكون الشيء مع نفسه، واللائق أن يجعل المقسم منع المدعي كأن يقال «ثم المنع» أي منع المدعي لا يعترض الحكاية بل الاستدلال إما يمنع مقدمة معينة إلى آخره. وأقول: أما قوله «إذ لا معنى لكون الشيء مع نفسه» فقد أجاب عنه شيخ الإسلام حيث قال ما نصه: قوله «ثم المنع» أي الاعتراض بمنع أو غيره ففاعل يعترض المنع بهذا المعنى لا المنع المصطلح عليه فقط لثلاثا يؤول المعنى في قوله الآتي «والثاني أما مع منع الدليل أو مع تسليمه» إلى أن يكون الشيء مع نفسه أو مع ضده ولا معنى له وبذلك سقط قول العراقي «كان ينبغي الاقتصاد على قوله منع الدليل» ولم يظهر لي وجه لفظة «مع» انتهى. ولا يخفى أن حاصل ما أجاب به حمل قوله «والثاني» على المنع بمعنى مطلق الاعتراض، وقوله «منع الدليل» على المنع المصطلح عليه. فقوله «والثاني إما مع منع الدليل» من قبيل كون الشيء مع فرده وهو صحيح لأن الشيء يصاحب فرده لأنه في ضمنه. وقوله «أو مع تسليمه» لا يلزم منه كون الشيء مع ضده لأن تسليم الدليل لا يضاد المنع بمعنى مطلق الاعتراض لأنه يجتمع معه كما في المعارضة فإنها تجامع تسليم الدليل مع أنها منع بمعنى مطلق الاعتراض وإنما يضاد فرده وهو المنع الخاص الذي هو منع الدليل. هذا ولكن قد يمنع سقوط قول العراقي المذكور بما ذكره لأن ما ذكره تصحيح لمع والعراقي لم يمنع صحتها بل منع الاحتياج إليها فلا نكتة في ذكرها. نعم قد يجاب بأن نكتتها المقابلة لقوله «أو مع تسليمه»، وأما قوله «والأليق أن يجعل المقسم منع المدعي» ففيه بحث لأن المنع بعد تقييده بكونه للمدعي كيف يصح تعلقه بكونه للدليل كما هو لازم على هذا التقدير إذ المعنى عليه بل منع المدعي يعترض الدليل فيحوج في تصحيحه إلى التكلف فليتأمل قوله: (بناء على تخلف حكمه) أقول فيه أمران: الأول أن معناه بناء للمنوع أي منع الدليل على تخلف حكمه أي إما مع منع الدليل لأجل تخلف حكمه بمعنى أن سبب المنع ومنشأه التخلف. والثاني قال المسعود: التحقيق أنه لا يختص التنقض بالتخلف المذكور بل هو عبارة عن منع الدليل بأن يقال: إن هذا الدليل غير صحيح لا يستحق أن يستدل به إما لتخلف الحكم المذكور عنه أو لاستلزامه فساداً آخر على أي وجه كان من الخصوصيات انتهى. وأجيب بأن المراد بالتخلف المذكور في التعريف إبطال الدليل وبيان فساد. وذلك بهذا الاعتبار يتناول كلتا صورتين. قال بعضهم: وهذا الجواب مما لا يلتفت إليه عاقل انتهى. وعبارة بعض المقدمات: والتنقض منع مقدمة الدليل كلها أو بعضها لا بعينها بالمعنى المذكور ولا بد له من شاهد يشهد به إما تخلف الحكم عن الدليل، وإما استلزام صحته وتمامه بجميع مقدماته لمحال إذ لا بد على التقديرين من اختلال مقدمة غير معينة. وقيل: هو إبداء الوصف المدعي عليه بدون الحكم في صورة، وما اشتهر بين الأصوليين من أنه تخلف الحكم المدعي عن الدليل الدال عليه في بعض الصور مساعمة انتهى. وأشار بقوله «بالمعنى المذكور» إلى قوله قبل ذلك «بمعنى أنه لو صح الدليل بجميع

غير صحيح لتخلف الحكم عنه في كذا. ووصف بالإجمالي لأن جهة المنع فيه غير معينة بخلاف التفصيلي أي الذي هو منع بعد تمام الدليل لمقدمة معينة منه (أو مع تسليمه) أي الدليل (والاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول فالمعارضة فيقول) في صورتها المعترض

مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء أو لما استلزم المحال، وهما شاهد النقض وبمنزلة السند انتهى.

قوله: (أي الذي هو منع بعد تمام الدليل لمقدمة معينة منه) قال الكمال وتبعه شيخ الإسلام: ظاهره أنه يعتبر في مسمى النقض التفصيلي كون المنع بعد تمام الدليل وفي مسمى المناقضة كونه قبل تمام الدليل وليس كذلك، بل المناقضة والنقض التفصيلي اسمان لمنع المقدمة معينة قبل تمام الدليل أو بعده انتهى. وأقول: عبارة بعض مقدمات الآداب «فالمناقضة وتسمى نقضاً تفصيلياً ومنعاً أيضاً وهو أكثر استعمالاً هي منع مقدمة معينة والمراد ما يتوقف عليه صحة الدليل مادة أو صورة أعني طلب الدليل على صحتها ولا يحتاج في ذلك إلى شاهد انتهى. نعم قد يمنع أن ظاهره ما ذكر لأن الذي هو الخ. وقع صفة للنقض التفصيلي والأصل في الصفة هو التخصيص دون الكشف والتفسير فهو الظاهر فيكون فيه إشعار بعدم انحصار النقض التفصيلي في هذا القسم، ولعل وجه اقتضاره عليه مشاركته للنقض الإجمالي في كونه بعد تمام الدليل فناسب تخصيصهما بالفرق. نعم يبقى الإشكال في قول المصنف «وهو المناقضة» فإنه ظاهر في التخصيص إلا أن يؤرّل بما تقدم عن شيخ الإسلام في شرح السمرقندية وفيه نظر، ويحتمل أن هذا اصطلاح آخر فليراجع قوله: (أو مع تسليمه والاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول فالمعارضة) أقول فيه أمران:

الأول أنه لا يخفى صراحة هذه العبارة في أن مسمى المعارضة هو المنع المصاحب للتسليم والاستدلال المذكورين لأن قوله «أو مع تسليمه» عطف على قوله «مع منع الدليل» في قوله «والثاني» إما مع منع الدليل في قوله. «والثاني» عبارة عن المنع بعد تمام الدليل فالتقدير: والثاني أي المنع بعد تمام الدليل إما مع تسليمه والاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول فالمعارضة أي فهو أي الثاني الذي هو المنع المذكور المصاحب لما ذكر المعارضة وهذا في غاية الظهور، فدعوى الكمال أن تعريف المعارضة المأخوذ من المتن هو الاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول مع تسليم الدليل ممنوعة بل هي سهو وفي بعض حواشي شرح الآداب: أن تعريف المعارضة بإقامة الدليل المذكورة مشهور بين الجمهور إلا أن ما سيأتي في كلام المصنف في ترتيب البحث لإجراء المصطلحات المتقدمة لا يساعد ذلك إذ يدور ذلك على كونها منعاً مخصوصاً والمنع ليس عين الإقامة المذكورة وإن كان مقارناً لها. وقد يقال: ما ذكره في التعريف إنما هو على سبيل المساهلة والمراد أن المعارضة منع بإقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم ولا خفاء في كونه تكلفاً انتهى.

للمستدل (ما ذكرت) من القليل (وإن دل) على ما قلت (فعتدي ما ينفيه) أي ينفي ما قلت ويذكره (ويتقلب) المعارض بها (مستدلاً) والعكس (وهي المنوع) وهو المستدل (الدفع) لما

والثاني أنه سواء جعلنا المعارضة النع المذكور أو الاستدلال فهي خاصة بالمعارضة في الحكم لا تشمل المعارضة في المقدمة وقد بينوا في فن الأداب أن المعارضة مقابلة الدليل بدليل آخر ممانع للأول في ثبوت مقتضاه، وهي تجري في الحكم بأن يقيم دليلاً على نقيض الحكم المطلوب وفي علة بأن يقيم دليلاً على نفي شيء من مقدمات دليله، والأول يسمى معارضة في الحكم، والثاني معارضة في المقدمة، ويكون بالنسبة لإتمام الدليل مناقضة. والمعارضة في الحكم إما أن تكون بدليل الملل بعينه وهو معارضة بالقلب ومعارضة فيها معنى المناقضة، أما المعارضة فمن حيث إثبات نقيض الحكم. وأما المناقضة فمن حيث إبطال دليل الملل إذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين مثاله أن يقول الحنفي المشترط للصوم في الاعتكاف «الاعتكاف لبث» فلا يكون بمجرد قرينة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي «الاعتكاف لبث» فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة وأما أن يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخاصة فإن صورته كصورته تسمى معارضة بالمثل مثاله الزكاة واجبة في الحلي لتناول النص له وهو خير «أدوا زكاة أموالكم» وكل ما تناوله النص جائز للإرادة، وكل ما هو جائز الإرادة مراد، ينتج أن مدعانا مراد فيقول المعارض دليلكم وإن دل على مدعاكم عندنا ما ينفيه لأن خلافه أيضاً تناوله النص وهو خير «لا زكاة في الحلي» وكل ما تناوله النص جائز الإرادة وكل ما هو جائز الإرادة مراد ينتج أن خلاف مدعاكم مراد وإلا فمعارضة بالغير مثاله ما لو قال المستدل تحب الزكاة في الحلي لخير «في الحلي زكاة» فيقول المعارض دليلكم وإن دل على مدعاكم عندنا ما ينفيه وهو خير «لا زكاة في الحلي» وقد يتكلف في شمول عبارة المصنف للمعارضة بالقلب بأن يحمل التسليم على تسليم صحة الدليل في نفسه أعم من تسليم دلالاته على المدعي أيضاً أولاً ويراد بما في قوله «بما ينافي ثبوت المدلول» إما معنى وجه فيشمل الدليل الأول بعينه وغيره وإما معنى دليل والدليل الأول على الوجه الذي أورده المعارض بغيره باعتبار الوجه الذي أورده المستدل فليتأمل.

تنبيه. النع والمعارضة من الأقسام المذكورة لا تختص بالدليل بل تجري أيضاً في التعريف كما بين في محله واقتصر المصنف كغيره على ما يتعلق بالدليل كما يصرح به صنيعه لأنه المشهور المقصود في هذا الباب والله أعلم.

قوله: (أي ينفي ما قلت) قال الكمال: الأقدم في حل المتن أي ينفي مدلول ما ذكرت. وأقول: كان ملحظه أنه في المتن جعل المنفي المدلول حيث قال: لما ينافي ثبوت المدلول وقد يعارض ذلك بأن ما قاله الشارح أدل على المطلوب وأمكن في بيانه لأن المتبادر من مدلول ما ذكره الذي هو الدليل هو مدلوله المطابقي وهو لا يلزم أن يكون هو المدعي بل قد يكون ملزوماً

اعترض به عليه (بدليل) ليُسلم دليله الأصلي ولا يكفيه المنع (لإن منع ثانياً فكما مر) من المنع قبل تمام الدليل وبعد تمامه الخ (وهكذا) أي المنع ثالثاً ورابعاً مع الدفع وهلم (إلى فعلم المعلن) وهو المستدل (إن انقطع بالتنوع أو إلزام المانع) وهو المعترض (إن انتهى إلى ضروري أو يقيني مشهور) من جانب المستدل فلا يمكنه الاعتراض لذلك. (خاتمة القياس من الدين) لأنه مأمور به لقوله تعالى ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر: ٢] وقيل ليس منه لأن اسم الدين إنما يقع على ما هو ثابت مستمر والقياس ليس كذلك لأنه قد لا يحتاج إليه

له فليتأمل قوله: (وعلى المنوع الدفع بدليل) أقول: ينبغي أن يكون المراد بالمنع هنا المنع الخاص لا مطلق الاعتراض بدليل قول الشارح «ولا يكفيه المنع» إذ من مطلق الاعتراض المعارضة ويكفيه المنع فيها أخذاً من قول المصنف والشارح وينقلب المعترض بها مستدلاً والعكس ومنه النقض وقد قال العضد في آدابه: أو نقض بالتخلف أو عورض بدليل الخلاف ففي صورتين صرت أي أيها المستدل مانعاً انتهى. فليتأمل قوله: (خاتمة القياس من الدين وثالثها حيث يتعين) أقول: حاصل كلام الزركشي أن هذه المذاهب للمعتزلة وتبعه السيوطي فقال: اختلف في القياس هل هو من دين الله تعالى على مذاهب للمعتزلة نقلها أبو الحسين في المعتمد أصحابها في جمع الجوامع نعم الخ انتهى. ثم قال الزركشي: والحق إن عنوان أي بالدين الأحكام المقصودة لا نفسها بالوجوب والتدب فليس القياس كذلك فليس بدين، وإن عنوان ما تعبدنا به فهو دين انتهى. ولما كان كونه من الدين ظاهراً موافقاً لقواعد أهل الحق صححه المصنف ولم يبال بكون ذلك منقولاً عن المعتزلة على أنه يحتمل أنه رآه لأهل الحق أيضاً قوله: (لأنه مأمور به) أقول: فيه إشارة إلى قياس من الشكل الأوّل تقديره القياس مأمور به وكل مأمور به من الدين دليل الكبرى أن الدين ما يدين الله به أي يطاع، وكل مأمور به يدين الله به أي يطاع لأنه بامتنال أمره به يكون مطيعاً له، ولظهور الكبرى ودليلها ترك ذكرهما ردليل الصغرى ما ذكره من الآية. وإما لم يعقب قوله «لأنه مأمور به الخ» بقوله «والأمر للوجوب» للعلم بذلك ولعدم حاجته إليه فإنه يكفي في المطلوب مجرد كونه مأموراً به، فإن كل مأمور به وإن لم يكن الأمر به للوجوب من الدين لكن في دليل الصغرى بحث لجواز أن يكون المراد بالاعتبار في الآية الاتعاظ فلا تدل على القياس.

قوله: (ثابت مستمر) أقول: أي متحقق في الواقع غير منقطع وقد يقال إن ذكر الأول مستدرك للزومه للثاني إلا أن يقال: إن ذكره مع ذلك إشارة إلى اعتباره في مفهوم الدين أو لدفع توهم أن المراد بالمستمر ما لو وجد استمرار فيصدق بالمنعدم. بقي هنا بحث وهو أنه إن أريد بالمستمر ما يكون فعله مستمراً في كل وقت فمن الدين قطعاً ما لا يكون كذلك، وإن أريد به ما يتكرر فعله فالقياس كذلك لأنه يتكرر بتكرار الحاجة فهو كركعتي الاستخارة مثلاً تتكرر بتكررها، وإن أريد به ما يكون مشروعاً في حق كل واحد أو في حق الأكثر أو ما لو وقع دام

(وثالثها) منه (حيث يتعين) بأن لم يكن للمسئلة دليل غيره بخلاف ما إذا لم يتعين لعدم الحاجة إليه (و) القياس (من أصول الفقه) كما عرف من تعريفه (خلافاً لإمام الحرمين) في

فمن الدين قطعاً ما ليس كذلك، وإن أريد به غير ذلك فليبين فليتأمل قوله: (والقياس ليس كذلك) أي ليس ثابتاً مستمراً أي لم يجتمع فيه الأمران لتخلف الثاني أعني الاستمرار. هذا هو الظاهر لتحقق وقوعه وتحقق الاستغناء عنه في الجملة كما يفيد قوله «لأنه قد لا يحتاج إليه» أي فلا يكون مستمراً وإن كان ثابتاً واحتمال إن معنى ليس كذلك أنه ليس ثابتاً مستمراً بمعنى انتفاء كل من الأمرين عنه لأنه قد لا يقع مطلقاً بالنسبة لبعض الأوقات أو بالنسبة لبعض الناس أو لبعض المسائل بعيد جداً قوله: (حيث يتعين) ينبغي أن المراد تعيينه للاستدلال كما يفهم من قول الشارح «بأن لم يكن للمسئلة دليل غيره» وإلا فمجرد أن لا يكون دليل غيره لا يقتضي كونه فرض عين فيشمل حالتي كونه فرض كفاية وكونه فرض عين بل وحالة كونه سنة إن تصور كما سيأتي فليتأمل قوله: (كما عرف من تعريفه) قال شيخنا العلامة: يعني بأنه أدلة الفقه الإجمالية وهذا يقتضي أن الأدلة هي نفس الكتاب والسنة والإجماع والقياس. والصواب أن أدلة الفقه الإجمالية هي القواعد الباحثة عن أحوال هذه الأدلة وغيرها أو العلم بتلك القواعد إلى آخر كلامه. وأقول: هذا التصويب لا محل له لأن ما هنا محال على تعريف الأصول السابق ومبني عليه، وقد فسر الأصوليون الأدلة فيه بتلك المفردات إلا إن في ذلك التعريف مسامحة كما أشار إليه الشارح هناك، وقد قررنا هناك، بحيث خلص منه أن المراد أن أصول الفقه هي القواعد المذكورة فما هنا فيه تلك المسامحة أيضاً إما بحذف المضاف من قوله «والقياس» والتقدير ومباحث القياس أي المسائل التي يبحث فيها عن أحواله، وإما «من» في قوله «من أصول الفقه» والتقدير من موضوع أصول الفقه أو من أجزاء أصول الفقه لما تقرر في علم آخر أن الموضوعات من أجزاء العلوم. فإن قلت: قضية هذا أن القياس عند الإمام ليس من موضوع الأصول وعلى هذا لا يكون إثبات حجيته من الأصول وهو منافٍ لقول الشارح في تقرير مذهبه وإنما يبين في كتبه لتوقف غرض الأصولي من إثبات حجيته المتوقف عليها الفقه على بيانه فإنه - كما قال شيخنا الشهاب - يفيد أن إثبات حجيته من أصول الفقه وفاقاً انتهى. ومن لازم ذلك كون القياس موضوعاً لأنه إنما يبحث في الفن عن أحوال موضوعه قلت: قد يمنع أنه يفيد ذلك ولا يلتزم أن غرض الأصولي أعم من أصول الفقه وأنه ليس كل ما يتوقف عليه الفقه يكون من أصول الفقه، ألا ترى أن طرق الاستفادة وطرق المستفيد عما يتوقف عليها الفقه وليستأمن الأصول عند المصنف كما تقدم بيانه أول الكتاب. أو يقال: مراد الإمام أن يبين نفس القياس وبيان أركانه وشروطه وأقسامه ونحو ذلك ليس من أصول الفقه وإن كان بيان حجيته منه فلا يتنافى أنه من موضوع الأصول لكن قول الزركشي ما نصه «شبهته - أي الإمام - أن أصول الفقه أدلته وأدلتها إنما تطلق على المقطوع بها والقياس لا يفيد إلا الظن وهذا ممنوع لأن القياس قد يكون قطعياً،

قوله ليس منه وإنما يبين في كتيبه لتوقف غرض الأصولي من إثبات حجتيه المتوقف عليها الفقه على بيانه (وحكم المقيس قال السمعاني يقال إنه دين الله تعالى) وشرعه (ولا يجوز أن يقال قاله الله) تعالى ولا رسوله لأنه مستنبط لا منصوص (ثم القياس فرض الكفاية) على

سلمنا لكن لا نسلم أن أصول الفقه عبارة عن أدلته فقط سلمنا لكن لا نسلم أن الدليل لا يقع إلا على المقطوع به انتهى فليتأمل .

قوله: (وإنما يبين) أي مفهومه وشروطه وأركانه وأحكامه . قاله شيخنا الشهاب قوله: (ولا يجوز أن يقال قاله الله) المفهوم من نفي الجواز الحرمة وقد يتجه أن يقال إن قصد قائل ذلك أن الله تعالى قال ذلك صريحاً بأن دل عليه بقول يخصه بالتحريم ظاهر لأنه كذب على الله، وإن قصد أنه دل عليه وأرشد إليه بحكم المقيس عليه ودليله فينبغي عدم التحريم ويبقى الكلام حال الإطلاق وهو محل نظر، وقد يلتزم فيه عدم التحريم لقيام الاحتمال الآتي وعدم تعمد الكذب على أنه قد يتوقف في التحريم في القسم الأول إذا قال ذلك بناء على ظنه لأن كل شيء لله فيه حكم فللمقيس حكم قاله الله ولهذا قالوا: إن القياس مظهر للحكم لا موجد له . غاية الأمر أنه قد لا يكون ما أظهره القياس هو حكم الله في الواقع فإذا ظن أحد أن حكم المقيس في الواقع هو ما أفاده القياس فقد ظن أن الله قال ذلك فينبغي أن لا يجرم لأن القول بالظن لا يجرم . لا يقال الحرمة من وجه آخر وهو نسبه القول اللفظي كما هو المتبادر من القول إلى الله لأننا نقول: لو اقتضى هذا المقدار التحريم لحرم هذا القول بالنسبة لحكم المقيس عليه أيضاً فليتأمل قوله: (ثم القياس فرض كفاية النسخ) ظاهر الاختصار على كونه فرضاً أنه لا يكون سنة ولا غيرها من بقية الأقسام وهو محل نظر، وسيأتي آنفاً ما فيه وينبغي أن محل كونه فرضاً إذا احتيج إليه بأن لم يوجد دليل غيره وأريد العمل، إما لو وجد دليل غيره فلا حاجة لوجوبه بل تقدم امتناعه مع وجود النص بما فيه، وأما لو لم يرد العمل بأن ساغ الإعراض عنه لكونه سنة فهل يجب أيضاً إذا طلب منهم البيان لأن بيان الشرع واجب، أو لا يجب لأن الطالب غير محتاج إلى البيان لقصد ترك السنة مع جواز تركها وترك تعلم ما يتعلق بها كما قال في مقدمة شرح المهذب ما نصه: وكذا يقال في صلاة الناقله يجرم التلبس على من لا يعرف كيفيتها ولا يقال يجب تعلم كيفيتها انتهى . وفيه نظر ولعل الأقرب الثاني ولو تعلق بواجب لم يدخل وقته أو دخل وكان موسعاً فينبغي أن لا يجب على الفور حيث تمكن منه بعد ذلك في وقت يتأتى فيه أداء جميع الواجب في وقته، ولو تعلق بالحج في حق من استطاع وطلب البيان بأن احتاج لمعرفة بعض ما يتوقف عليه الصحة فهل يجب في أول سني الإمكان أو لا والوجه الوجوب؟ وعلى الثاني فلو مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان فهل يأثم المفتي من أول سنة الإمكان أو من آخرها فيه نظر، ولعل الأقرب وجوب القياس والبيان حيث طلب منه ولو في أول سني الإمكان فيأثم من أول سني الإمكان حيث مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان، ولا يأثم المستطيع لعدم تمكنه بخلاف ما لو أجاب إلى البيان فأخر المستطيع فإن الوجه إثم المستطيع دونه . نعم ينبغي حيث لم يجب في هذه الأحوال أن يباح بل وأن يسن إذا ترتب

المجتهدين (يتعين على مجتهد احتاج إليه) بأن لم يجد غيره في واقعة أي يصير فرض عين عليه (وهو جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق) أي بالغاثة (أو كان) ثبوت الفارق

عليه تطوع بخير يفوت بتركه ولم يترتب على تركه وقوع في محرم وأن يحرم إذا ترتب على سلوكه محذور كان فوت الاشتغال به واجباً فورياً كإخراج الصلاة عن وقتها وأن يكره إذا ترتب عليه فوات خير لا يجب فليتأمل.

قوله: (على المجتهدين) في تقريره إشارة إلى نفي ما قد يتوهم من أن معمول قوله «فرض كفاية على مجتهد» دل عليه ما بعده لفساد ذلك إذ لا يتصور فرض الكفاية إلا بالنسبة لمتعدد ولأنه يلزم تناقض لأن وجوبه إنما هو عند الحاجة فيلزم أن يكون بالنسبة للمجتهد عند الحاجة موصوفاً بالصفتين أعني كونه فرض كفاية وكونه فرض عين، وينبغي أن يعلم أن محل كونه فرض كفاية على المجتهدين بالنسبة للمقلدين إذا تعلق بواجب، وكذا إذا تعلق بسنة وأراد العمل على ما تقدم، إما بالنسبة لهم فينبغي أن يكون فرض عين على كل منهم لامتناع تقليد بعضهم بعضاً فليتأمل قوله: (بأن لم يجد غيره في واقعة) أي وأراد العمل هو أو المقلد الذي طلب منه البيان، أما لو أراد الإعراض عنه حيث جاز لم يجب مطلقاً فضلاً عن تعيينه على ما تقدم قوله: (أي يصير فرض عين عليه) انظر أي حاجة إلى هذا التفسير اللهم إلا أن يكون قصد الإيضاح ودفع توهم شمول مطلق التعيين لسنة العين، أو توهم أن يراد به الانحصار حتى يكون المراد بتعيينه على المجتهد انحصار الأمر فيه لعدم وجدان دليل آخر. ويمكن أن يقال: أشار بذلك إلى أن التعيين على خلاف الأصل فيه وإنما حصل بطريق الصيرورة فليتأمل قوله: (أي بالغاثة) أقول: فسر به لأن ثبوت الفارق في الجملة من ضرورة التعدد إذ لو انتهى رأساً انتهى التعدد فليس المراد بنفيه انتفاء ثبوته بل انتفاء تأثيره وهو معنى إغاثة فكان المتن على حذف المضاف. قال شيخنا الشهاب: وهذا من الشارح مبني على أن الفارق هو المميز بين الأصل والفرع وهو خلاف اصطلاحهم على أن الفارق هو الوصف الذي يفرق بين الأصل والفرع في إجراء حكمة في الفرع، وكذا قوله بعد «أي تأثيره» فيه بحث انتهى. قلت: وكان وجه البناء على ما ذكر تفسير النفي بالإلغاء إذ لو أريد بالفارق الوصف المذكور لم يحتج لذلك وصح كون النفي بمعنى الانتفاء، وحيثئذ فيجانب بأننا لو سلمنا أن اصطلاحهم على ما ذكر فلا نسلم أن هذا الاصطلاح مراد لهم في هذا المقام، ويؤيد ذلك أن في عباراتهم ما يوافق ما سلكه الشارح فقد عبر السيف الأمدي في الأحكام بقوله: فالجلي ما كانت العلة فيه منصوصة أو غير منصوصة غير أن الفارق بين الأصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره انتهى. ولولا أنه أراد المعنى الذي حمل عليه الشارح لعبير بنفيه دون نفي تأثيره ولما عبر ابن الحاجب بقوله «فالجلي ما قطع بنفي الفارق فيه». عبر الأصفهاني في شرحه بقوله: فالجلي ما يقطع بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع في العلة انتهى.

أي تأثيره فيه (احتمالاً ضعيفاً) الأول كقياس الأمة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه المعتق الموسر وعتقها عليه كما تقدم في حديث الصحيحين في إلغاء الفارق. والثاني كقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية الثابت بحديث السنن الأربعة «أربعة لا تجوز في الأضاحي العوراء البين عورها الخ»^(١) (والخفي خلافه) وهو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قوياً كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص وقد قال أبو حنيفة بعدم وجوبه في المثقل (وقيل الجلي هذا) أي الذي ذكر (والخفي الشبه والواضح بينهما وقيل الجلي) القياس (الأولى) كقياس الضرب على التأفيف في التحريم (والواضح المساوي) كقياس إحراق مال اليتيم على أكله في التحريم (والخفي الأدون) كقياس التفاح

قوله: (أو كان ثبوت الفارق) إشارة إلى أن مرجع اسم «كان» هو المضاف إليه لا المضاف وإن كان هو الأكثر في مرجع الضمير، والمصنف اعتمد على المعنى لظهور أنه لا معنى لعد ما كان نفي الفارق فيه احتمالاً ضعيفاً من الجلي قوله: (كما تقدم في حديث الصحيحين في إلغاء الفارق) أي الذي هو المسلك العاشر من مسالك العلة قوله: (وهو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قوياً) قال شيخ الإسلام: أي وكان احتمال نفي الفارق أقوى منه ليصح القياس انتهى. وكان وجه ذلك أن القياس فرع ترجح عدم الفارق إذ لو تساوى احتمال تأثير الفارق وعدم تأثيره لم يمكن إلغاؤه لأنه ترجح بلا مرجح، وقد يؤخذ من هذا شمول الخفي للشبه لأن احتمال تأثير الفارق فيه قوي ولذا ذهب جمع إلى رده واحتمال نفي الفارق أقوى وإلا لم يصح القياس عندنا، ومعلوم عدم شمول الجلي له إذ لا يصدق عليه ضابط المذكور كما هو ظاهر، وقد يقال مثل ذلك فيما جمع فيه بمجرد الاسم أو الوصف اللغوي على القول باعتبارهما فليتأمل. ثم قال شيخ الإسلام: وقياس ما زاده في شرح المختصر في الجلي أن يزداد هنا أو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه ضعيفاً وليس بعيداً كل البعد انتهى، قلت: وبقي مما شمله الخلاف ما قطع فيه بالفارق، ووجه ترك الشارح إياه عدم صحة إرادته لفساد القياس حيثذ والكلام مع صحة القياس كما علم مما تقرر قوله: (وقيل الجلي هذا والخفي الشبه والواضح بينهما) أقول: المفهوم منه أن المراد بما بينهما ما عداها فيندرج فيه ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قوياً ما عدا الشبه أن شمله على ما تقدم وما كان الجمع فيه بنحو مجرد الاسم اللقب والوصف اللغوي وقد يستشكل عد ذلك من الواضح مع عد الشبه من الخفي إلا أن يكون الكلام فيما عدا ما كان الجمع فيه بمجرد ما ذكر فليتأمل قوله: (وقيل الجلي الأولى والواضح المساوي والخفي الأدون) أقول: قد تقدم أنه إن قطع بعلية الشيء في الأصل وبوجوده في الفرع فالقياس قطعي وينقسم إلى الأولى والمساوي، وإن ظن علية الشيء في الأصل فالقياس ظني وهو قياس الأدون، وقضية

(١) رواه أبو داود في كتاب الأضاحي باب ٥. النسائي في كتاب الضحايا باب ٥ - ٧. ابن ماجه في كتاب الأضاحي باب ٨ الموطأ في كتاب الضحايا حديث ١. أحمد في مسنده (٢٨٤/٤، ٢٨٩).

على البر في باب الربا كما تقدم، ثم الجلي على الأول يصدق بالأولى كالمساوي فليتأمل .
(وقيل العلة ما صرح فيه بها) كأن يقال يحرم النيذ كاخمر للإسكار (وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها فأثرها فحكمها) الضمائر للعلة وكل من الثلاثة يدل عليها، وكل من الأخيرين

ذلك تناول قياس الأدون للشبه إذ لا يتصور القطع بعليته وإلا لم يصح إطلاق قولهم الآتي ولا يصار إليه مع إمكان قياس العلة إجماعاً كما لا يخفى وظنيتها حاصلة وإلا لم يتأت القول به كما هو ظاهر فليتأمل قوله: (فليتأمل) قال الكمال: كأنه ارشاد إلى تأمل جهة صدقه عليهما وهو أنه لا في كون الفرع أولى بالحكم ولا كونه مساوياً لكن ليس في هذا خفاء يحوج إلى الأمر بالتأمل انتهى . وأقول: قد قرر شيخنا العلامة وجه التأمل على وجه يظهر منه ثبوت الخفاء المحجوج إلى الأمر بالتأمل فقال: إشارة إلى أن في صدقه بالأولى خفاء لأن القطع بنفي الفارق أو ثبوته مرجوحاً يتبادر منه لمساواة إذ قولك لا فارق بينهما غايته أنهما سواء وذلك ظاهر في غير الأولى، فوجه صدقة بالأولى أن معنى كونهما سواء المساواة في الحكم أي ثبوته لا في علته فقد تكون هي في الفرع أقوى منها في الأصل وإن كانا سواء في أصل ثبوت الحكم انتهى . ويجاب أيضاً بأنه يتبادر من تعريفه بما قطع فيه بنفي الفارق أي بنفي تأثيره كما هو حاصل معناه كما تقدم عدم صدقه بالأولى للقطع بتأثير الفارق فيه، ولولا ذلك ما كان ثبوت الحكم فيه أولى إلا أن تأثير الفارق تارة ينافي الحكم وتارة يؤكد مقتضى أولويته فأمر بالتأمل لثلاثا يتوهم إرادة الأول أو الإطلاق فيتوهم عدم صدقه بالأولى فليتأمل .

قوله: (وقياس العلة ما صرح فيه بها) فيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام: قياس العلة هنا شامل لما إذا كانت المناسبة في علته ذاتية وغير ذاتية فهو أعم من قياس العلة في قولهم ولا يصار إلى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة انتهى . وقضيته شمول قياس العلة في هذا المقام للشبه بناء على أن فيه سنانة بالتبع كما أفاده قوله في مسلك الطرد ما نصه: من غير مناسبة أي لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقية المسالك . نعم في كون المناسبة بالتبع موجودة في جميع أفراد الشبه توقف فإنه لا يظهر في نحو الشبه الصوري فليتأمل . وثانيهما أن المتبادر من التصريح بالعلة ذكرها فإن كان هو المراد لم تنحصر الأقسام إذ يبقى ما جمع فيه بنفس العلة لكن لم يصح بها بل قدرت، وإن كان المراد مجرد الجمع بها بأن كانت هي الملاحظ في الجمع بحسب الحقيقة سواء ذكرت أو قدرت بدليل المقابلة بقوله «وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها الخ» ظهر الانحصار فليتأمل قوله: (ما جمع فيه بلازمها) فيه أمران: أحدهما أنه إما أن يراد بالجمع باللازم الجمع به استقلالاً بأن يقصد الإلحاق بواسطته في نفسه من غير مراعاة للعلة والإشارة به إليها، وإما أن يراد به الجمع به من حيث دلالاته على العلة حيث يكون الجمع في الحقيقة إنما هو بالعلة، وإنما ذكر اللازم لدلالاته عليها وفهمها منه . فإن كان المراد الأولى فهو جمع بغير علة الحكم فكيف يصح القياس، فإن كان المراد الثاني فالجمع إنما هو بالعلة فما معنى الترتيب الذي

منها دون الذي قبله كما دلت عليه الفاء، مثال الأول أن يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهي لازمة للإسكار. ومثال الثاني أن يقال القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الإثم وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان. ومثال الثالث أن يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد وهو حكم للعلة التي هي القسط منهم في الصورة الأولى، والقتل منهم في الثانية. وحاصل ذلك استدلال بأحد موجبي الجناية من القصاص والدية الفارق بينهما العمد على الآخر (والقياس في معنى الأصل) هو الجمع (بنفي الفارق) ويسمى بالجلي كما تقدم. كقياس البول في إناؤه وصبه في الماء الراكد على البول فيه في المنع بجامع أن لا

أشار إليه بالمعطف بالفاء وقول الشارح «وكل من الأخيرين دون ما قبله» بل ينبغي أن يكون الكل في مرتبة واحدة فليتأمل. والثاني ينبغي أن يكون المراد باللازم هو اللازم العقلي أو العادي فإن الرائحة المشتدة لازمة عقلاً أو عادة للإسكار المخصوص أي المائمي أصالة فلا يرد الأثر كالإثم في المثال الآتي فإنه أيضاً لازم أي شرعي، فلم جمعه من باب الجمع بالأثر دون اللازم؟ وإنما قيدنا الإسكار بالمخصوص لئلا يبطل للزوم وينحو الحشيش فإنه مسكر مع انتفاء الرائحة المشتدة فليتأمل^(١) قوله: (الضمائر للعلة) أي لا لدلالة كما قد يتوهم قوله: (والقياس في معنى الأصل) أقول: لا ينبغي أن هذه تسمية اصطلاحية لكن ينبغي التأمل في معنى هذه العبارة قبل التسمية لتظهر المناسبة بين المعنيين، ويمتثل أن يكون لفظية «في» محمولة فيها على السببية ولفظ المعنى محمولاً على الحكمة والمعنى والقياس بسبب حكمة الأصل أي بسبب وجود الحكمة الأصل في الفرع لأن وجودها فيه مظنة وجود العلة، فالجمع في هذا القياس مظنة العلة لدلالاتها عليها فهو بالحقيقة بالعلة إلا أنه أقيم فيه مظنة العلة مقامها دلالة عليها فليتأمل.

قوله: (هو الجمع بنفي الفارق) أي الجمع بسبب انتفاء الفارق بينهما في مقصود النهي أي في حكمته الذي هو أي ذلك الانتفاء مظنة وجود العلة. وحاصله أن الجمع بواسطة وجود الحكمة في حكم الأصل في الفرع ووجودها مظنة وجود العلة فالجمع في الحقيقة بالعلة إلا أنه استدلل على وجودها بالحكمة كما ذكرنا. هكذا يظهر في تقرير ذلك فليتأمل قوله: (ويسمى بالجلي كما تقدم) قال شيخنا العلامة: الذي يسمى به فيما تقدم هو ما قطع فيه بنفي الفارق أو كان تأثيره ضعيفاً وهذا الذي هنا أعم من ذلك انتهى. وأقول: في قول الشارح «ويسمى بالجلي كما تقدم» إشارة إلى حمل ما هنا على ما هناك، فقله هنا «بنفي الفارق» أي قطعاً أو مع احتمال ضعيف فاتفق ما هنا مع ما هناك واندفع عنه الإشكال، ولو سلم أن هذا أعم من ذلك لم يقدح ذلك في قوله «كما تقدم» بناء على أن المراد أنه تقدم في الجملة بتقدم بعض أنواع قوله:

(١) بهامش النسخ كذا يباض بخطه.

فارق بينهما في مقصود المنع الثابت بحديث مسلم عن جابر إنه صلى الله عليه وسلم نهى أن يبال في الماء الراكد.

(كقياس البول في إناء وصبه الخ) البول هنا بالمعنى المصدرى والضمير في «صبه» راجع إليه بمعنى العين فهو من قبيل الاستخدام قوله: (في مقصود المنع) هو حكمته وهو إفساد الماء أو تقديره وقوله الثابت نعت المنع.

الكتاب الخامس في الاستدلال

(وهو دليل ليس بنص) من كتاب أو سنة (ولا إجماع ولا قياس) وقد عرف كل منها فيما تقدم فلا يقال التعريف المشتمل عليها تعريف بالمجهول. (فيدخل) فيه القياس

الكتاب الخامس في الاستدلال

قوله: (وهو دليل الخ) ظاهره أن الاستدلال عبارة عن نفس الدليل المذكور أنه ليس على حذف المضاف أي ذكر دليل وهو كذلك كما صرحوا به. قال ابن الحاجب: يطلق أي الاستدلال على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص منه أي من الدليل وهو المقصود أي ما هنا انتهى. ولا إشكال في ذلك لأنه أمر اصطلاحي وغاية ما يتخيل أنه منقول اصطلاحاً فيحتاج للمناسبة بين المعنى الاصطلاحي والمعنى الأصلي كما هو حق سائر المنقولات والمناسبة هنا في غاية الوضوح كما لا يخفى قوله: (وقد عرف كل منها) كذا في العضد ولك أن تقول: المذكور في تعريف المصنف لفظ النص وقد تقدم أنه يطلق أيضاً بمعنى ما لا يحتمل إلا معنى واحداً مطلقاً ولا قرينة في التعريف على أنه أراد به الكتاب والسنة مطلقاً. فقوله «فلا يقال الخ» محل بحث اللهم إلا أن يجاب بأن المتبادر من لفظ النص هو الكتاب والسنة ويأن قرنه بلفظ الإجماع والقياس قرينة على إرادة ذلك بناء على أن المتبادر من المقرون بهما هو ذلك فليتأمل قوله: (فيدخل فيه القياس الاقتراني) قال شيخنا العلامة: فيه نظر إذ الدليل عند الأصوليين كما مر ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري فهو بسيط وعند المناطقة مؤلف انتهى. وأقول: هذا نظر ضعيف لا وجه له مليح وذلك لأن إطلاق لفظ الاستدلال بهذا المعنى اصطلاحاً للأصوليين كما أن إطلاق لفظ الدليل بالمعنى المتقدم أول الكتاب اصطلاح لهم أيضاً فلا إشكال في أن يراد بالدليل في تعريف الاستدلال أعم من الدليل المصطلح فيما تقدم، ولا يلزم من تخصيصهم الدليل بالمفرد أن يخصصوا الاستدلال به أيضاً ولا أن يمتنعوا من إطلاق في تعريف الاستدلال بمعنى أعم كما هو المراد فيه، فإن قلت: أي قرينة على إرادة هذا الأعم فإنه إن لم يكن المتبادر من إطلاق الدليل ما تقدم اصطلاحهم عليه لم يكن المتبادر هذا الأعم. قلت: القرينة هو التفريع المذكور أعني قوله «فيدخل الاقتراني الخ». فإن قلت: هذا التفريع متوقف على إرادة الأعم فلو كان قرينة على تلك الإرادة لزم الدور. قلت: ممنوع وإنما يلزم الدور لو توقفت إرادة الأعم على التفريع وليس كذلك كما هو ظاهر. والحاصل أن التفريع مع توقفه على إرادة الأعم دليل على تلك الإرادة وأن تلك الإرادة المعلومة من التفريع غير متوقفة عليه، فقد

(الاقتراني و) القياس (الاستثنائي) وهما نوعان من القياس المنطقي. وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قوم آخر فإن كان اللازم وهو النتيجة أو نقيضه مذكوراً فيه بالفعل فهو الاستثنائي وإلا فالاقتراني. مثال الاستثنائي إن كان النبيذ مسكراً فهو حرام لكنه مسكر ينتج فهو حرام، وإن كان النبيذ مباحاً فهو ليس بمسكر لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح. ومثال الاقتراني كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج كل نبيذ حرام وهو مذكور فيه بالقوة لا بالفعل. وسمي القياس بالاستثنائي لاشتماله على حرف الاستثناء أعني «لكن» وبالاقتراني لاقتران أجزائه (و) يدخل فيه (قياس العكس) وهو إثبات عكس حكم

اتضح للمصنف المتأمل البصير بوجوه الاستعمال أنه لا غبار على هذا التفرغ. ثم رأيت شيخنا الشهاب تبعه في هذا النظر ثم أجاب بقوله ما نصه: وقد يعتذر بأن الدليل المأخوذ في التعريف هنا أعم من الدليل اصطلاحاً انتهى وهو صحيح إلا أن تعبيره بالاعتذار مما يجوز إلى الاعتذار فتأمل.

قوله: (وهما نوعان من القياس المنطقي) قال الكمال: يوهم أن القياس المنطقي غير منحصر فيهما وليس كذلك بل هو منحصر فيهما، وأما قياس الخلف فهو عند المنطقيين من لواحق القياس وتوابعه وليس داخلياً في مسماه انتهى^(١) قوله: (لزم عنه لذاته) المراد باللزم عنه لذاته أن لا يكون بواسطة خصوص أحد أطراف قضاياها ولا لمقدمة أخرى غريبة عنها والمراد بالغريبة أن لا يكون لازماً لإحدى القضيتين ولا يكون أحد طرفيها أحد طرفي قضية منهما، فلو كان اللزم لقضية لازمة لإحدهما موافقة لها في أحد الطرفين كالعكس المستوي لا يضر فخرج ما كان لخصوص مادة أو مقدمة غير لازمة كقولنا لا شيء من الإنسان بفرس وكل فرس صاهل فإنه يستلزم لا شيء من الإنسان بصاهل لكن ذلك لأن الفرس مساوٍ للصاهل حتى لو بدل بكل فرس حيوان لم يقد. وكقولنا «الصاحك مساوٍ للناطق والناطق مساوٍ للإنسان» فإنه لا يستلزم أن الصاحك مساوٍ للإنسان إلا لأجل مقدمة وهي أن مساوي مساوي الشيء مساوٍ لذلك الشيء. وقوله «قول آخر» أي مغاير لكل من القولين فخرج ما إذا كان اللازم إحدى القضيتين مثل الإنسان حيوان وكل حيوان حيوان فكل إنسان حيوان فإنه ليس بقياس قوله: (فإن كان اللازم وهو النتيجة أو نقيضه مذكوراً فيه بالفعل الخ) قال في شرح المطالع: فإن قلت النتيجة ونقيضها ليسا مذكورين في القياس الاستثنائي بالفعل لأن كلا منهما قضية والمذكور فيه بالفعل ليس بقضية فنقول: المراد أجزاء النتيجة أو نقيضها على الترتيب وهي مذكورة بالفعل انتهى.

قوله: (لاشتماله على حرف الاستثناء أعني لكن) في شرح التهذيب لشيخ الإسلام حفيد مؤلفه المشهور: في وجه التسمية اشتماله على حرف الاستثناء وأنت خير بأن «لكن» ليس حرف

(١) بهامش النسخ كذا ياض بخطه.

شيء مثله لتعاكسهما في العلة كما تقدم في حديث مسلم «أبأت أحدا شهوته وله فيها أجر؟ قال رأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟»^(١) (و يدخل فيه (قولنا) معاشر العلماء (الدليل يقضي أن لا يكون) الأمر (كلذا خولف) الدليل (في كلذا) أي صورة مثلاً (لمعنى مفقود في صورة النزاع فبقي) هي (على الأصل) الذي اقتضاه الدليل. مثاله أن يقال الدليل يقتضي امتناع تزويج المرأة مطلقاً وهو ما فيه من إذلالها بالوطء وغيره الذي تاباه الإنسانية لشرفها خولف هذا الدليل في تزويج الولي لها فجاز لكمال عقله، وهذا المعنى مفقود فيها فيبقى تزويجها نفسها الذي هو محل النزاع على ما اقتضاه الدليل من الامتناع (وكلذا) يدخل فيه (انتفاء الحكم لانتفاء مدركه) أي الذي به يدرك وهو الدليل بأن لم يجده المجتهد بعد الفحص الشديد فعدم وجدانه المظن به انتفاؤه دليل على انتفاء الحكم خلافاً للأكثر كما سيأتي. قالوا: لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه وصورة ذلك. (كقولنا)

استثناء وكأنهم بنوا الأمر على التشبيه فإن معنى «لكن» يشابه معنى «إلا» فإن كليهما لدفع توهم يتولد من الكلام السابق. بقي أن هذا غير ظاهر في القسم الأول عن القياس الاستثنائي أعني ما ذكر فيه عين النتيجة إلا أن يقال: يتوهم من الشرط والتعليق وجود النتيجة على سبيل التردد والشكل فقول «لكن الخ» أزال ذلك التوهم تأمل انتهى قوله: (وكلذا انتفاء الحكم لانتفاء مدركه الخ) قال شيخنا الشهاب: هذا يخالف ما صرح به في بحث العكس من القوادح من أنا نعني بانتفاء الحكم لانتفاء علته انتفاء العلم أو الظن به لا انتفاؤه إذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول. وأقول: لا نسلم المخالفة لأن الذي نفاه المصنف هناك كون انتفاء الدليل مستلزماً لانتفاء المدلول وهذا لا ينافي في أن انتفاء الدليل يدل دلالة ظنية على انتفاء المدلول وإن لم يستلزمه وهذا هو المذكور هنا وسيأتي في ذلك زيادة قوله: (المظن به انتفاؤه) قال شيخنا العلامة: صوابه المظنون لأن فعله ثلاثي متعد انتهى. وسبقه إلى ذلك المحشيان. وأقول: فاتهم أنه قد أجاز الأخفش قياساً أظن بصيغة الماضي واختاره ابن السراج. فإن قلت: التصويب على قول الجمهور قلت: لا يفيد ويلزمهم التصويب في كل ما خالف فيه الجمهور ولا شبهة في بطلانه.

قوله: (خلافاً للأكثر كما سيأتي قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه) قال شيخنا العلامة: وقول الأكثر هو الجاري على ما قدمه المصنف في القدر بخلاف العكس من أن اللازم من انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا انتفاء المدلول كما تقدم شرحه انتهى. وأقول: عبارة المتن والشرح هناك ما نصه: ونعني بانتفاؤه أي انتفاء الحكم في قولنا المتقدم انتفاء الحكم لانتفاء العلة انتفاء العلم أو الظن به لا انتفاؤه في نفسه إذ لا يلزم من عدم الدليل الذي من جملة العلة عدم المدلول للقطع بأن الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف

(١) رواه مسلم في كتاب الزكاة حديث ٧٥. أبو داود في كتاب الأدب باب ١٦٠. أحمد في مسنده (١٥٤/٥).

وجوده وإنما ينتفي العلم به انتهى. ولا يخفى عليك إن أقيت السمع وأنت شهيد أن حاصل هذا أمران: أحدهما أنه إذا انتفت العلة لزم انتفاء العلم والظن بالحكم، والثاني أنه إذا انتفت العلة لم يلزم انتفاء نفس الحكم في الواقع بل قد يكون متنياً فيه وقد يكون موجوداً فيه كما أنه لا يخفى عليك أن ما هنا متناً وشرحاً من قولهما «وكذا يدخل فيه انتفاء الحكم لانتفاء مدركه» إلى أن قالوا: لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه. وحاصله أيضاً أمران: أحدهما أن انتفاء الدليل يدل على انتفاء الحكم لا دلالة قطعية بمعنى أنه يلزم من انتفائه انتفاؤه في الواقع لأن عاقلاً لا يدعي ذلك لظهور بطلانه بل دلالة ظنية بمعنى أنه يظن من انتفاء الدليل انتفاء الحكم، ولهذا عبر المصنف في شرح المنهاج بقوله: وتقريره أن فقدان الدليل بعد بذل الوسع في التخصيص يغلب ظن عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم الخ. انتهى.

والثاني أن الأكثر خالفوا في ذلك واحتجوا على المخالفة بأنه لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاء الحكم وكما أنه لا يخفى عليك أيضاً أن الأمر الأول من الأمرين اللذين هما حاصل ما هنا زائد على الأمر الأول من الأمرين اللذين هما حاصل ما هناك غير منافٍ له لأن عدم العلم والظن بالحكم صادق بظن انتفائه كما هو ظاهر، وأن هذا الذي احتج به الجمهور على المخالفة هو الأمر الثاني من الأمرين اللذين هما حاصل ما هناك، فالمصنف قد ذهب هناك إلى ما احتج به الجمهور هنا بمعنى أنه ذهب إلى ثبوت ذات تلك الحجة فهو موافق للجمهور على ثبوت ذات تلك الحجة في نفسها مخالف لهم فيما زعموا أنه مقتضاها من أن عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء الحكم حيث ذهب إلى خلاف ذلك، وأن عدم وجود الدليل يدل على انتفاء الحكم أي دلالة ظنية كما تقرر. فقول الشيخ «أن قول الأكثر هو الجاري على ما قدمه المصنف الخ» إن أراد فيه بقول الأكثر حجته المذكورة أي ذات تلك الحجة فهو خطأ لأن المصنف لم يخالف فيها بل فيما زعموا أنه مقتضاها كما تبين ذلك واضحاً، وإن أراد به مدعاهم الذي زعموا أنه مقتضاها من أن عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء المدلول فكذلك لأن ما قدمه المصنف في القدر من أن اللازم من انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا انتفاء المدلول لا يستلزم ذلك المدعي ولا يدل عليه. أما الشق الأول منه وهو أن اللازم من انتفاء الدليل انتفاء العلم أو الظن بالمدلول فلأن اللازم فيه هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول أعم من انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذي هو معنى قولهم «لا يدل على انتفاء المدلول» أي لا يعلم ولا يظن منه انتفاء المدلول وذلك لصدقه مع العلم أو الظن بانتفاء المدلول والأعم لا يستلزم الأخص ولا يدل عليه كما تقرر في محله، فانتفاء الدليل لا يستلزم مدعاهم الذي هو انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول ولا يدل عليه. وأما الشق الثاني منه وهو أنه ليس اللازم انتفاء المدلول وهو معنى قوله «لا انتفاء المدلول» فلأن عدم استلزام انتفاء الدليل لانتفاء المدلول في الواقع أعم من انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذي هو معنى قولهم «لا يدل على انتفاء المدلول لصدقه مع العلم أو الظن بانتفاء المدلول والأعم لا يستلزم الأخص ولا

للخصم في إبطال الحكم الذي ذكره في مسئلة (الحكم يستدعي دليلاً وإلا لزم تكليف الغافل) حيث وجد الحكم بدون الدليل المفيد له (ولا دليل) على حكمك (بالسبر) فإننا سبرنا الأدلة فلم نجد ما يدل عليه (أو الأصل) فإن الأصل المستصحب عدم الدليل عليه فينتفي هو أيضاً (وكذا) يدخل فيه (قولهم) أي الفقهاء (وجد مقتضي أو المانع أو فقد

يدل عليه»، فلم يصح ما زعمه من أن قول الأكثر هو الجاري على ما قدمه المصنف باعتبار شيء من شقيه. هذا إن أراد بجريانه على ما قدمه المصنف أن ما قدمه يستلزمه أو يدل عليه، فإن أراد به عدم منافاته له فهذا لا يجديه شيئاً مع تحقق عدم المنافة أيضاً بين ما قدمه وما ذهب إليه هنا لأن انتفاء العلم أو الظن بالدلول لا ينافي ثبوت العلم أو الظن بانتفاء المدلول كما تقرر. وبالجملة فلا يخفى عليك بعد ما قررناه أنّ ما ذكره الشيخ في هذا المقام ووافقه فيه شيخنا الشهاب لم يصدر عن تأمل صحيح فعليك بإحسان التأمل.

قوله: (كقولنا الحكم يستدعي دليلاً وإلا لزم تكليف الغافل) قال شيخنا العلامة: تكليف الغافل لازم لعدم الدليل لا لعدم استدعائه لجواز وجوده وإن لم يستدع، فلو قال وإلا لا يمكن تكليف الغافل كان صواباً اهـ. وأقول: من الواضح أن قول المصنف «يستدعي دليلاً» معناه يتوقف ثبوته على الدليل بمعنى أنه لا يثبت إلا بدليل فقوله وإلا معناه وإن لم يتوقف ثبوته على الدليل بأن ثبت من غير دليل، وحينئذ فيكون اللازم نفس تكليف الغافل في غاية الوضوح. وليس معنى قوله «يستدعي دليلاً» مجرد أنه يستلزم الدليل حتى يكون نفي الاستلزام صادقاً مع وجود الدليل فلا يلزم تكليف الغافل كما حمل عليه الشيخ ثم اعترض ويدل على أن مراده ما فسرناه به كلامه قوله في شرح المنهاج لأن عدم الدليل يستلزم عدم الحكم لأنه لو ثبت حكم شرعي ولا دليل للزم منه تكليف الغافل وهو ممنوع اهـ. فإن قلت: عبارته هنا توهم المعنى المحذور. قلت: لا عبرة بالإيهام بعد وضوح المراد وقد اشتهر أن المناقشة في العبارة مع وضوح المراد ليست من دأب المحصلين. وغاية ما في الباب أن العبارة محتملة لمعنى محذور وقد ظهر المراد منها ولا يسوغ لعاقل تخطئتها بمجرد ذلك، كيف وقد كثر مثله في الكلام المعبر حتى في الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والسنة الشريفة صلى الله وسلم على صاحبها المعصوم من الباطل فإنه لا نزاع لعاقل في أنه يقع فيهما العبارات المحتملة للمعاني المحذورة ولا يقدح شيء من ذلك في كمالها التام وبلاغتها الباهرة، ومن تتبع طريقة المحققين من العلماء كالمولى التفتازاني والسيد الجرجاني علم أنهم لا يزيدون في مثل ما نحن فيه على حمل العبارة على الوجه الصحيح من غير طعن بوجه فيها، بل يرون الاعتراض عليها بأمثال ذلك من المناقشات اللفظية التي ليست من دأب أهل التحصيل والتحقيق بل كثيراً ما ترى المولى التفتازاني في مواضع من نحو مطوله يبين معنى العبارات المشككة، ثم يحكم بنحو الغلط على من اعترضها بناء على فهمه منها المعنى المحذور وإن كان هو السابق إلى الفهم منها. وإن كنت في ريب من

الشرط) فهو دليل على وجود الحكم بالنسبة إلى الأزل وعلى انتفائه بالنسبة إلى ما بعده (خلافاً للأكثر) في قولهم ليس بدليل بل دعوى دليل وإنما يكون دليلاً إذا عين المقتضى والمانع والشرط وبين وجود الأولين ولا حاجة إلى بيان فقد الثالث لأنه على وفق الأصل (مسئلة الاستقراء بالجزئي على الكلي) بأن تتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له (إن كان تاماً أي بالكل) أي كل الجزئيات (إلا صورة النزاع فقطعي) أي فهو دليل قطعي في إثبات

شيء من ذلك فعليك بتتبع كلامه تعلم ذلك يقيناً لكن دأب الشيخ المبالغة بالمناقشات اللفظية التي لا يمتزج عن مثلها كتاب ولا يعبا بها أهل التحقيق من أولي الأبواب، على أنا لو حملنا العبارة على المعنى الذي حمل عليه الشيخ كان قوله «لزم تكليف الغافل على حذف المضاف» أي صحة تكليف الغافل وحذف المضاف شائع ذائع حتى في أفصح الفصيح بحيث لا شبهة فيه لعاقل فما اقتضاه قوله «لو قال كذا كان صواباً» من أن ما قاله المصنف غير صواب ليس بصواب، ولو قال بدل قوله «كان صواباً» كان أصوب أو أولى أو نحو ذلك كان صواباً فتأمله.

قوله: (مسألة الاستقراء بالجزئي على الكلي إن كان تاماً) أي بالكل إلا صورة النزاع فقطعي الخ. أقول: فيه أمران: أحدهما أن ظاهر هذه العبارة أن صورة المسئلة أن يستدل بإثبات الحكم للجزئيات الحاصل بتتبع حالها على ثبوتها للكل لتلك الجزئيات وبواسطة ثبوتها للكل بهذا الطريق يثبت للصورة المخصوصة المتنازع فيها. ثم إن كان ثبوت الحكم في ذلك الكلي بواسطة إثباته بالتتبع في جميع جزئياته ما عدا صورة النزاع كان دليلاً قطعياً في إثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثر، وإن كان ثبوت الحكم فيه بواسطة إثباته بالتتبع في أكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع كان دليلاً ظنياً في إثبات الحكم في صورة النزاع. ألا ترى إلى قوله «الاستقراء بالجزئي على الكلي» فإن المفهوم منه أنه استدلال بالجزئيات على الكلي بأن أثبت حكمها المعلوم لها بالتتبع لذلك الكلي ولهذا فسره الشارح بقوله «بأن يتتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له» وإلى تقسيمه هذا الاستقراء إلى التام والناقص فإنه صريح في أن الاستدلال بالجزئيات على الكلي هو المنقسم إلى القسمين فيكون هو مرجع الضمير في قوله «فقطعي وظني» أي فذلك الاستدلال بالجزئيات على الكلي قطعي في ثبوت الحكم في صورة النزاع أو ظني في ذلك. ومن هذا يظهر أن تعدية الاستقراء بالباء و«على» لكونه عبارة عن الاستدلال على ما وقع في بعض عبارات أهل المنطق حيث قيل الاستقراء وهو الاستدلال بالجزئيات الخ. أو يضمن معنى الاستدلال على ما يقتضيه تفسيره بالتتبع ونحوه.

فإن قلت: لم قيد المصنف بقوله «على الكلي» وهلا أسقطه وجعل معنى الاستقراء الاستدلال بحال ما عداه صورة النزاع من الجزئيات المعلوم بالتتبع على صورة النزاع. قلت: لعله إنما قيد بذلك لأنه الموافق لاصطلاح المنطقيين في الاستقراء فإنه عندهم عبارة عن الاستدلال بالجزئيات على الكلي ولهذا عبر صاحب الغرّة منهم بقوله «وهو أي الاستقراء

الحكم في صورة النزاع (عند الأكثر) من العلماء. وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك

الاستدلال بالجزئيات المستقراة على الكلي الخ. والمولى التفتازاني في تهذيب بقوله «الاستقراء تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي» ا هـ. وفي شرحه للشمسية بقوله «فسروا الاستقراء بالحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته» إلى أن قال: وفي تفسيرهم تسامح ظاهر لأن الاستقراء حجة موصلة إلى التصديق الذي هو الحكم الكلي، فإثبات الحكم الكلي هو المطلوب من الاستقراء لا نفسه فكأنهم أرادوا أن إثبات المطلوب بالاستقراء وإثبات حكم كلي لوجوده في أكثر الجزئيات. والصحيح في تفسيره ما ذكره الإمام حجة الإسلام رضي الله عنه وهو أنه عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات وهو الموافق لكلام أبي نصر الفارابي حيث قال الخ ا هـ. وإذا علمت ذلك علمت سقوط قول شيخنا العلامة ما نصه: ثم قوله على الكلي يظهر أنه ضائع إذ المراد أن الاستقراء دليل قطعي على صورة النزاع إن كان تاماً، وظني إن كان ناقصاً. فصورة النزاع أي إثبات حكمها هو المستدل عليه بالاستقراء كما يظهر من كلام الشارح ا هـ. أما سقوط قوله يظهر أنه ضائع فلما سمعته من نصوص الأئمة المصرحة باعتباره في مسمى الاستقراء. فإن قلت: لعل اصطلاح الأصول غير اصطلاح المنطق في ذلك فلا حاجة لتلك الزيادة. قلت: لا يخفى على عاقل أن مجرد احتمال تخالف الاصطلاح لا يسوغ الحكم بضياع الزيادة وقد قال المصنف في شرح المنهاج: فالتام إثبات حكم كلي في ماهية لأجل ثبوته في جميع جزئياتها، والناقص هو إثبات حكم كلي في ماهية لثبوته في بعض أفرادها ا هـ. ومثله في المحصول وغيره. فإن قلت: تخالف الاصطلاح هنا ليس مجرد احتمال بل هو الظاهر لأن الظاهر من اصطلاحات العلوم المتعددة هو تخالفها لا توافقها.

قلت: بعد تسليم أن الظاهر ما ذكر فمجرد احتمال التوافق مانع من الحكم بالضياع إذ لا يسوغ الاعتراض مع ثبوت الاحتمال المنافي له ما يصرح بذلك كلام الأئمة في تصرفاتهم كما لا يخفى على بصير به، ولو سلم تخالف الاصطلاحين هنا فيكفي في توجيه هذه الزيادة قصد المصنف موافقة أهل المنطق. نعم قوله «في التام إلا صورة النزاع» لا يوافق كلام أهل المنطق لأنه مصرح بأنه لا بد في الاستقراء التام من الاستدلال بجميع الجزئيات من غير استثناء، ولكن هذا لا يمنع من قصد موافقتهم في أصل معناه. ثم إنه محتاج إلى هذا الاستثناء لبيان خلافة الأكثر وغيرهم في الحكم المذكور، وأما سقوط قوله «إذ المراد أن الاستقراء الخ» فلأننا سلمنا أن المراد ذلك إلا أن الاستقراء الذي أريد الاستدلال به على صورة النزاع هو إثبات الحكم في الكلي لثبوته في الجزئيات فكون المراد ما ذكر لا يدل على ضياع هذه الزيادة بل على ثبوتها لاعتبارها في معناه، فأعجب للشيخ في هذا الاستدلال وكيف يرتبط بمدعاء؟ وكذا يقال في قوله «فصورة النزاع» إلى قوله «هو المستدل عليه بالاستقراء» فنقول: سلمنا أنه المستدل عليه بالاستقراء إلا أن معنى الاستقراء يقتضي هذه الزيادة لأنه عبارة عن إثبات الحكم في الكلي لثبوته في

الجزئيات كما تقرر. وأما سقوط قوله «كما يظهر من كلام الشارح» فلأن الذي يظهر من كلام الشارح ما قلناه لا ما قاله كما هو واضح مما قررناه إن أحسنت التأمل فيه. والثاني أن النزاع قد يقع في صورتين فأكثر فإن شرطوا في صورة النزاع في قولهم «إلا صورة النزاع» وقولهم «الخالئي عن صورة النزاع أن تكون واحدة» فهو بعيد ويلزم منه أن يخرج التتبع فيما إذا تعددت عند الاستقراء مطلقاً وهو بعيد، وإن لم يشترطوا ذلك لزم إفادته القطع فيما إذا كان بكل الجزئيات إلا صورة النزاع وكانت مائة وإفادته الظن فيما إذا كان بكل الجزئيات إلا واحدة فقط ما عدا صورة النزاع وكانت واحدة فقط مع أن ذلك لا وجه له بل الذي يتجه العكس فليتأمل.

واعلم أنه قد بقي ما هنا أمور لا بدّ من بيانها: الأول أنه لما قسم الاستقراء إلى تام وناقص واعتبر في الأول كون الاستدلال بجميع الجزئيات ما عدا صورة النزاع، وفي الثاني كونه بأكثر الجزئيات لزم خروج ما يكون بنصف الجزئيات فأقل فلا يكون استقراء على مقتضي كلامه، وحيثئذ يشكل الأمر بمسائل استند الفقهاء فيها إلى الاستقراء مع أنه لم يقع فيها استدلال بجميع الجزئيات ولا بأكثرها كما في كون أقل سن الحيض تسع سنين وأن أقله يوم وليلة وأكثره خمسة عشرة يوماً وغالبه ست أو سبع، فإنها صرّحوا بأن مستند الشافعي في جميع ذلك هو الاستقراء ومعلوم أن الشافعي لم يستقريء حال جميع نساء العالم في زمانه ولا حال أكثرهن بل ولا حال نصفهن ولا ما يقرب منه فضلاً عن نساء العالم على الإطلاق للقطع بعدم استقراءه حال جميع نساء الأعصار المتقدمة عليه من لدن وجد الإنسان والمتأخرة عنه إلى قيام الساعة. فالوجه ترك التقييد بالأكثر في الناقص وإن قيد به كثير من المناطق بل يقيد البعض كما وقع في عبارة غير واحد كالإمام في المحصول وتبعه الإسنيوي، وينبغي ضبط البعض بما يحصل معه ظن عموم الحكم. الثاني أن شيخنا الشريف قد قالب في شرحه للفرقة: ثم لا يخفى أنه إذا كان المدعي حكماً على كلي على وجه جزئي ليكون قضية محصورة جزئية فيقال بعض الحيوان ناطق لأن زيدا وعمراً حيوان وهما ناطقان، فالظاهر أنه استقراء لصدق أنه استدلال بحال الجزئي على حال الكلي إلا أنه على وجه جزئي فكما أن القياس استدلال بحال الكلي على وجه كلي أو جزئي فكذا الاستقراء استدلال عليه كذلك وهو أيضاً يفيد اليقين من غير تقسيم وكلامهم لا يشمل ذلك، بل صرّح في شرح المواقف بأنه إن بين حال بعض الأفراد يفيد الظن وفيه ما مرّ. نعم قيد في شرح المطالع ونحوه بكون الداعي حكماً كلياً فيخرج ما ذكرنا إلا أن كثيراً من الكتب خال عنه ويلزم على التقييد وجود نوع من الاستدلال خارج عن الأقسام المذكورة إلا بكمال التكلف ا هـ. وفي شمول عبارة المصنف لهذا القسم نظر فتأمل. الثالث قال الكوراني: والفرق بين القياس المنطقي والقياس الأصولي والاستقراء هو أن القياس المنطقي الاستدلال بثبوت الحكم في الكلي لإثباته في الجزئي، والقياس الأصولي الاستدلال بثبوت الحكم في جزئي لإثباته في الجزئي آخر مثله بجامع كما سبق تفصيله، والاستقراء الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئي لإثباته

في الكلي عكس القياس المنطقي، وبعضهم قد خبط في هذا المقام خبطاً فاحشاً فذكر أن الاستقراء التام هو القياس المنطقي ثم قال: وليفرق بين القياس الأصولي والاستقراء الناقص بأن الحكم في الناقص بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته وهذا كلام من لم يتقن القواعد العلمية، وقد بينا لك الفرق فتمسك به وعض عليه بالتواجد يخلصك من هذه الأوهام ا هـ.

وأقول: ما ذكره من الفرق فهو من المشهورات في كتب الميزان المعلومات حتى للصبيان وليس هو محل تبجح ولا محل أمر بالتمسك به والعض عليه بالنواجذ، وأما مبالغته في حق البعض المذكور والمراد به الزركشي ووقيعته في حقه بالباطل فهو من قبيح تهوره وجراءته على أئمة الدين، ومنشأ ذلك ما استولى عليه من بلية العصبية مع ضعف اطلاعه وتوهمه عدم بقاء شيء وراء ما عرفه، فإذا رأى في كلام الشارح ما لم يعرفه ولم يفهمه على وجهه بادر إلى إنكاره والمبالغة عليه بما يعود عليه بالعار عند أولي الأبصار ما دامت هذه الدار، وذلك لأن ما قاله الزركشي صرح به غير واحد من أئمة الأصول وله معنى صحيح ستقف عليه. فأما قوله «أن الاستقراء التام هو القياس المنطقي» فمن صرح به الصفي الهندي في نهايته والمصنف في شرح المنهاج سابقين ذلك مساق النقل، ولما عرف أهل المنطق القياس بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر أوردوا عليه أنه صادق على الاستقراء التام وأجابوا بأنه لا يضر ذلك لأنه راجع إلى القياس كما صرح به السيد، وإذا كان الاستقراء التام راجعاً إلى القياس المنطقي باعتراف نفس أهل المنطق كما رأيت، فغاية ما في قول من قال إن الاستقراء التام هو القياس المنطقي مسامحة في التعبير، والمراد أنه بحسب المأل من أفراده والمسامحات في الكلام أمر شائع ذائع لا ينكر ولا يستوجب هذا التهؤور الفاحش المستنكر. وأما قوله «وليفرق بين القياس الأصولي الخ» ففرضه من ذلك الاقتداء بهم في دفع إشكال إلا أن الكوراني لم يهتد إليه ولا اطلع من محله عليه فخبط خبط العشواء وقال ما قال، وقد أوضح ذلك الصفي الهندي في نهايته حيث قال بعد أن ذكر أنه اختلف في الاستقراء الناقص وإن الأظهر أنه يفيد الظن الغالب فوجب أن يكون حجة لما تقدم من الأدلة الدالة على أن العمل بالظن واجب ما نصه: فإن قلت القياس التمثيلي حجة عند جميع القائلين بالقياس في الحكم الشرعي وأنه أقل مرتبة من الاستقراء لأنه حكم على جزئي لثبوته في جزئي آخر بخلاف الاستقراء فإنه حكم على الكلي لثبوته في أكثر الجزئيات، وحاصله راجع إلى الحكم على جزئي لثبوته في أكثر الجزئيات لأنه لا يصير حكماً على الكلي ما لم يثبت في جميع جزئياته وهو بإلحاق الجزئي الذي لم يستقرئ حكمه بالجزئيات التي استقرئت أحكامها. وإذا كان كذلك كان الاستقراء أولى بالحجية من القياس التمثيلي أي فلم اختلف فيه مع الاتفاق على القياس التمثيلي. قلت: لكن يشترط في إلحاق الجزئي بالجزئي الآخر أن يكون بالجامع الذي هو علة الحكم ولس الأمر كذلك في الاستقراء بل هو حكم على الكلي بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته، ولا يمتنع عقلاً أن يكون بعض الأنواع

الصورة لغيرها على بعدٍ. وأجيب بأنه منزل منزلة العدم (أو) كان (ناقصاً أي بأكثر الجزئيات) الخالي عن صورة النزاع (فظني) فيها لا قطعي لاحتمال مخالفتها لذلك المستقرا (ويسمى) هذا عند الفقهاء (إلحاق الفرد بالأغلب * مسألة) في الاستصحاب وقد اشتهر أنه حجة عندنا دون الحنفية فنقول لتحرير محل النزاع (قال علماؤنا استصحاب العدم الأصلي)

مخالفاً للنوع الآخر في الحكم وإن كانا مندرجين تحت جنس واحد كما تقدم ا هـ. فتأمل قوله «وحاصله الخ» يظهر لك بما لا مزيد عليه عذر الزركشي فيما ذكره من الفرق وأن ما ذكره الكوراني فيه لا يغني عنه وأنه لم يزد في المعنى على التشنيع على نفسه والإعلان بتخليطه وهوسه.

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم
والله المستعان على ما تصفون.

قوله: (وأجيب بأنه منزل منزلة العدم) قال شيخنا العلامة: لا يخفى أن وجود الاحتمال وإن بعد يمنع من القطع، وأن تنزيله منزلة العدم لا يصيره معدوماً والقطع إنما يحصل بعد الاحتمال لا بتزليل الوجود منزلة العدم ا هـ. وأقول: هو إشكال واضح وإن كان على القوم دون الشارح لأنه لم يزد على نقل ما قالوه. نعم قد يتكلف الجواب بأن المراد القطع بحسب العادة والعلوم العادية لا ينافيها الاحتمال العقلي كما في القطع بأن الجبل الآن حجر مع تجويز العقل انقلابه الآن ذهباً أو بأنه ليس كل احتمال ينافي القطع بل المنزل منزلة العدم وإن لم يكن معدوماً حقيقة لا ينافي القطع كما هو ظاهر كلامهم هذا، ولا يلزم ما أورده الشيخ لأنه مجرد دعوى خالي عن البرهان إلا أن يدعي فيه البدهاء لكن له منعها. وما يؤيد في الجملة أن ليس كل احتمال ينافي القطع أن الحنفية ذهبوا إلى أن الاحتمال إنما ينافي القطع إذا نشأ عن دليل لا مطلقاً قوله: (ويسمى هذا عند الفقهاء) قال شيخنا العلامة: ظاهره أنه إشارة إلى الناقص ولا يخفى أن الناقص ليس إلحاقاً فتعين أنه إشارة إلى إثبات الحكم بالناقص ا هـ. وأقول: التعيين ممنوع بل يجوز كون الإشارة إلى الناقص لأن هذه التسمية اصطلاحية للفقهاء وغاية ما يطلب فيها مناسبة معناها المصطلح للمعنى الأصلي وهو متحقق لأن الاستقراء مشتمل على الإلحاق لأنه موصل إليه، وإنما يتوجه ما قاله لو كان المصنف قد عبر بقوله «وهذا إلحاق الفرد بالأغلب» وإنما عبر بقوله «ويسمى» فالفرق بينهما في غاية الوضوح فتأمل.

قوله: (قال علماؤنا استصحاب العدم الأصلي والعموم أو النص إلى ورود المغير وما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه حجة مطلقاً) وأقول: صرح المصنف بنفي الخلاف عندنا في المسائل الثلاث فإنه قال في شرح المختصر كما نقله عنه صاحب الدر الفريد ما نصه: ونحن نقول للاستصحاب صور: أحدها ما ذكره يعني ابن الحاجب من استصحاب العدم الأصلي، وهذا إن ثبت فيه خلاف فلفغير أصحابنا، وأما أصحابنا فمطبقون على أنه حجة. والثانية استصحاب

مقتضى العموم أو النص إلى أن يرد المخصص والناسخ ولم يختلف أصحابنا في أنه حجة أيضاً والثالثة استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه قال: ولا أعرف في هذا أيضاً خلافاً لأصحابنا رحمهم الله ا هـ. وصرح الزركشي في شرحه بمثله وقال أعني المصنف في شرح المنهاج: الاستصحاب يطلق على أوجه: أحدهما استصحاب عدم الأصلي والجمهور على العمل بهذا وادعى بعضهم فيه الاتفاق. والثاني استصحاب العموم إلى أن يرد مخصص وهو دليل عند القائلين به واستصحاب النص إلى أن يرد ناسخ وهو دليل على دوام الحكم ما لم يرد النسخ. والثالث استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالمالك. ا هـ باختصار. ثم قال: اختلف الناس في استصحاب الحال المشار إليه في القسم الثاني والثالث وكذا الأول إن لم نجعله محل وفاق على مذاهب بعد اتفاقهم على أنه لا بدّ من استفراغ الجهد في طلب الدليل وعدم وجدانه: أحدها أنه حجة وبه قال الأكثرون وبه قال الإمام وأتباعه. والثاني أنه ليس بحجة وبه قالت الحنفية كما نقله في الكتاب يعني المنهاج تبعاً لغيره وكثير من المتكلمين. والثالث ما اختاره القاضي أبو بكر في كتابه التقريب والإرشاد وأنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فإنه لم يكلف إلا أقصى الطلب الداخل في مقدوره على العادة، فإذا فعل ذلك ولم يجد دليلاً أخذ بنفي الوجوب ولا يسمع منه إذا انتصب مسؤولاً في مجلس المناظرة فإن المجتهدين إذا تناظرا وتذاكرا طرق الاجتهاد فما بقي إلا لمجيب قوله لم أجد دليلاً على الوجوب، وهل هو في ذلك إلا مدع فلا يسقط عنه عهدة الطلب بالدلالة، وهذا التفصيل عندنا حق متقبل. والرابع وهو المعمول به عند الحنفية كما صرح به أصحابهم في كتبهم أنه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح لإبداء العذر والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود باستصحاب الحال يصلح حجة لإبقاء ملكه لا في إثبات الملك له في مال مورثه، والخامس أنه يصلح للترجيح فقط ا هـ. ويتحصل من كلامه في الكتابين أن الأقسام الثلاثة المذكورة في جمع الجوامع متفق عليها عندنا وأن فيها خلافاً لغيرنا على نزاع في الأول، ومنه يظهر صحة قول شيخ الإسلام كالكمال في قول الشارح المحقق في القسمين الأولين جزماً ما نصه: أي عندنا بقرينة قوله «قال علماؤنا» وإلا فهما محل خلاف أيضاً ا هـ.

ويظهر إشكال سكوت الشارح في الثالث عن قوله «جزماً» فإنه مجزوم به عندنا أيضاً كما رأيت. ويجب بأن الجزم به عندنا إنما هو في الجملة لا مطلقاً كما يستفاد من شرح قوله «وقيل بشرط أن لا يعارضه ظاهر الخ». ألا ترى إلى قول الشارح فيه «فإن عارضه ظاهر» إلى قوله «قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قول الشافعي» فلو قيد قوله حجة في الثالث بقوله «جزماً» للتقييد الجزم بقوله «مطلقاً» وكان المعنى أنه مجزوم به عندنا مطلقاً وليس كذلك وإنما هو مجزوم به في الجملة، وفي بعض تفاصيله خلاف عندنا كما رأيت على أن التقييد بقوله «جزماً» في الثالث لا يناسب المقابلة بقوله «وقيل حجة في الدفع دون الرفع» إذ القطع بالإطلاق لا يناسب

مقابله بالتفصيل وإنما يناسب مقابله بحكاية خلاف وتفصيل كما لا يخفى. ويظهر أيضاً نكتة تعبيره بقوله «قال علماؤنا» وهي الإشارة إلى اتفاقهم في هذه المواضع الثلاثة، وأن قوله «مطلقاً» معناه عدم التقييد بشيء مما ذكر في الأقوال المحكية بعده. فإن قلت: ومنه يظهر أيضاً أن خلاف غيرنا جارٍ في الأقسام الثلاثة وقضية كلام الشارح خلافه حيث لم يقدر لفظة مطلقاً في القسمين الأولين فإن بها تظهر مقابلة الخلاف المذكور لما قبله. قلت: يحتمل أن خلاف غيرنا وإن كان جارياً في الأقسام الثلاثة كما صرح به ما سمعته عن المصنف إلا أن هذا الخلاف المذكور في جمع الجوامع مخصوص بالقسم الثالث كما صرح بذلك شيخ الإسلام في حاشيته حيث قال في قول الشارح فنقول لتحرير محل النزاع أشار به إلى أن كلام المصنف ليس على إطلاقه من رجوع الخلاف الآتي إلى جميع الاستصحابات ا هـ. أي بل يختص بالثالث. وقد يوجه بأنه لا يتصور في غيره ولكن في ذلك نظر ظاهر. أما أولاً فكلام المصنف السابق عن شرح النهاج صريح في رجوع الخلاف الآتي إلى جميع الاستصحابات المذكورة. ألا ترى إلى قوله «اختلف الناس في استصحاب الحال المشار إليه في القسم الثاني والثالث. وكذا الأول إن لم نجعله محل وفاق على مذاهب» إلى أن عد من تلك المذاهب الرابع السابق الذي هو أول الخلاف المذكور في جمع الجوامع. وأما ثانياً فلا نسلم عدم تصور ذلك الخلاف في غير الثالث ولو سلم عدم تصور بعضه في جميع ما عدا الثالث لم يضر لأن المقصود جريان جملة الخلاف في الأقسام الثلاثة وذلك لا ينافي أن يختص بعضه ببعضها فليتأمل. فإن قلت: ينافي ذلك قول الشارح «فنقول التحرير محل النزاع».

قلت: هذا ممنوع لأن معناه أن ذكر المصنف هذه الأقسام الثلاثة مع عزوها إلى علمائنا إشارة إلى أنها محل الخلاف بينهم وبين الحنفية، ويؤيد ذلك قول المصنف الآتي «فعرف الخ» مع قول الشارح الذي قلنا به دون الحنفية فإن الذي ذكر أنه عرف شامل للأقسام الثلاثة كما بينه المحشيان وهذا لا ينافي رجوع الخلاف الآتي إلى جميع ما تقدم، سواء كان كله للحنفية أو بعضه دون بعض والحاصل أن جمع الجوامع اقتصر على الخلاف الجاري في القسم الثالث وترك الخلاف الجاري في القسمين الأولين مع ثبوته. وإذا علمت ذلك علمت خطأ الكوراني في قوله «ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع» فنقول: محله أي النزاع هو الحكم الشرعي لا النفي الأصلي ولذا يقول الحنفية الاستصحاب يصلح دافعاً لا مثبتاً كحياة المفقود تصلح حجة في دفع الإرث عنه لا في إثبات الإرث له، فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الأصلي والعموم الأصلي والنص فإنه لا خلاف في الثلاثة بل الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه سابقاً ثم قال: قوله «وقيل في الدفع دون الرفع» إشارة إلى ما نقلناه عن الحنفية ولكن مقابله بقوله «مطلقاً» ليس بحسن لأن قوله «مطلقاً» إشارة إلى عدم الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته فقوله بعد ذلك يشعر بأن الخلاف من الشافعية كما أن قوله بعده «وقيل يشترط أن لا

يعارضه» ظاهر خلاف الشافعية اهـ. فقوله «فعل هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الأصلي والعموم والنص فإنه لا خلاف في الثلاثة» خطأ ظاهر لأنه إن أراد نفي الخلاف عنها مطلقاً فهو باطل لما علمته بما لا مزيد عليه، وإن أراد نفي الخلاف المذكور في المتن مع الاعتراف بخلاف آخر فيها فهذا لا يقتضي أن يجب على المصنف ترك هذه اللفظة التي أفادت الإشارة إلى اتفاق علمائنا في جميع هذه الأقسام وإلى مخالفة غيرهم لهم فيها فكيف يسوغ لعادل فضلاً عن فاضل أن يوجب ترك هذه اللفظة مع إفادتها هاتين الفائدتين؟ وقوله «ولكن مقابله بقوله مطلقاً ليس بحسن لأن قوله مطلقاً إشارة إلى عدم الخلاف الخ» خطأ ظاهر أيضاً فإن دعوى أن قوله مطلقاً إشارة إلى عدم الخلاف باطلة لا يشهد لها عقل ولا نقل بل ليس معنى قوله مطلقاً إلا عدم التقييد بما ذكر بعده من التفاصيل كما هو القاعدة في أمثال ذلك. والذي يظهر أنه لا سند له في هذا الكلام إلا تقليده ما توهمه من قول الزركشي ولا يعرف في الثلاثة خلاف عندنا ولهذا قال المصنف حجة مطلقاً اهـ. وبذلك كله يظهر أنه لم يزد في هذا المقام مع عدم التأمل وعدم مراجعة الكتب على التغيير في وجهه الحسان.

وبما قرّرنا يعرف أيضاً ما في قول شيخنا العلامة والخلاف المحكي بقوله «وقيل في الدفع وما بعده خاص بالثالث للعلم بأن الأولين لا خلاف فيهما والخلاف المحكي في الثالث ليس للحنفية فمن ثم قال الشارح في الأولين «جزماً» وقال المصنف فيما يأتي «فعرف الخ» فتأمل اهـ. فقوله للعلم بأن الأولين لا خلاف فيهما غير صحيح، ومن أين علم ذلك؟ وكيف وقد علمت تصريح المصنف بالخلاف في الأولين أيضاً وكان الأسهل أن يقول للعلم بأن الأولين ليس فيهما هذا الخلاف المحكي على أن هذا ممنوع أيضاً كما تقدم بيانه فتأمل. وقوله «والخلاف المحكي في الثالث ليس للحنفية» غير صحيح أيضاً كيف وقد سمعت قول المصنف في شرح المنهاج «وهو المعمول به عند الحنفية الخ» إلا إن يريد أنه ليس جميعه للحنفية ولا يخفى ما فيه. وقوله «فمن ثم قال الشارح في الأولين جزماً» أي فلاجل أنه لا خلاف في الأولين قال الشارح فيهما ما ذكر وهذا لا يصح على اطلاقه مع ما علمته من تصريح المصنف بالخلاف فيهما، ولهذا حمل شيخ الإسلام كالكمال قوله «جزماً» على أن المراد جزماً عندنا لا مطلقاً كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه. وقوله «وقال المصنف فيما يأتي فعرف الخ» أي لأجل أن الخلاف المحكي في الثالث الخ قال المصنف الخ.

وهذا يقتضي أن المراد بقول المصنف «فعرف الخ» نوع آخر غير الأنواع الثلاثة السابقة ويرد عليه أنه قد علم كون الخلاف المحكي في الثالث للحنفية أيضاً فلا يصح تعليل قوله «وقال المصنف الخ» بقوله «ومن ثم» وإن تفسير الاستصحاب بما ذكره المصنف بقوله «فعرف الخ» أن الاستصحاب ثبوت أمر الخ» شامل للنوع الثالث في كلام المصنف بل إنما أشار المصنف بقوله «فعرف الخ» إليه وإلا فإذا كان الاستصحاب المذكور خارجاً عن الأنواع الثلاثة فمن أين عرف

وهو نفي ما نفاه العقل ولم يثبتته الشرع كوجوب صوم رجب حجة جزماً (و) استصحاب (العموم أو النص إلى ورود المغير) من مخصص أو ناسخ حجة جزماً فيعمل بهما إلى وروده،

حتى يصح قول المصنف «عرف الخ» تفرعاً على ما قبله؟ بل قال الكمال وشيخ الإسلام: إنه أعني تفسير الاستصحاب في قول المصنف «فعرف الخ» بما ذكره شامل للأنواع الثلاثة السابقة وعبرة الكمال: قوله ثبوت أمر الأمر يتناول العدم الأصلي والعموم والنص وما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه فكل منها محل نزاع بيننا وبين من قال من الحنفية بعدم حجية الاستصحاب اهـ. وعبرة شيخ الإسلام: قوله ثبوت أمر الأمر يشمل جميع الأنواع التي قدمها فكل منها محل خلاف بيننا وبين المخالف من الحنفية وإن كان أكثرها متفقاً عليه عندنا اهـ. وكان أشار بقوله «أكثرها» إلى الثالث بناء على أن فيه خلافاً عندنا على ما أشرنا إليه فيما سبق وإلى أن ذلك لا يخالف نفي المصنف الخلاف فيه لأن مراده نفي الخلاف فيه في الجملة وهذا الكلام من الكمال وشيخ الإسلام يقتضي أمرين: الأول أن قول المصنف «فعرف الخ» متفرع ومتسبب عن جميع ما ذكر في الأنواع الثلاثة إشارة إلى أنها محل الخلاف بيننا وبين الحنفية، وأن ضابط الثلاثة ما ذكره هنا من قوله «ثبوت أمر الخ». والثاني أن قول الشارح في أول الكلام «لتحرير محل النزاع» إشارة إلى أن المصنف بين محل النزاع بقوله «قال علماؤنا الخ» الكلام المحكي عن علمائنا فجميع ما ذكره في قوله «قال علماؤنا» إلى قوله «حجة مطلقاً» بيان لمحل النزاع بيننا وبين المخالف وإنه ليس المراد من قول الشارح المذكور أن هذا الكلام المحكي عن علمائنا بعضه محل نزاع وبعضه ليس كذلك كما قد يتوهم من عبارته. والحاصل أن المراد ببيان محل النزاع بيان الصور التي شملها النزاع ليعلم محل النزاع فليتأمل. وقوله «فتأمل» قلنا قد تأملناه فعلمنا فساده وعدم مطابقته لما صرح به المصنف وغيره وأنه كلام لم يعول فيه الشيخ على سوى فهمه من غير إحاطة بالمسئلة وما قيل فيها كما هو في غاية الوضوح مما بيناه فتدبر.

قوله: (وهو نفي) قال شيخنا العلامة: الأحسن أن يقول وهو انتفاء ما نفاه العقل لأن الضمير أي هو عائد على العدم اهـ. وأقول: عبر بالأحسن إشارة إلى صحة ما عبر به الشارح وحسنه كأن يجعل مصدر نفي المبني للمفعول على أن في ذهني أنه جاء نفي الشيء مبنياً للفاعل لمعنى اللازم أي انتفى الشيء فيكون مصدره النفي بمعنى الانتفاء، وعذر الشارح في هذا التعبير الاقتداء بالقوم فإنه غلب عليه المحافظة على عبارتهم مبالغة في الاحتياط قوله: (كوجوب صوم رجب) أقول: قد يناقش في أن العقل نفي وجوب صوم رجب بل غاية أنه لا يقتضي في ذلك شيئاً من نفي أو إثبات إلا إن يراد بنفيه ذلك عدم إدراك وجوده أي وهو انتفاء ما لم يدرك العقل وجوده كوجوب صوم رجب قوله: (من مخصص أو ناسخ) هذا لا يتأتى في العدم الأصلي كما يعلم مما تقدم ففيه تخصيص قوله «إلى ورود المغير» بالقسم الثاني دون ما قبله وما بعده مع تأتبه فيهما أيضاً، ولعل الحامل للشارح على هذا التخصيص متابعتهم عليه، ولعل

وتقدّم أن ابن سريج خالف في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص (و) استصحاب (ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه) كثبوت الملك بالبراء (حجة مطلقاً وقيل) حجة (في الدفع) به عما ثبت (دون الرفع) به لما ثبت كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فإنه دافع للإرث منه وليس برافع لعدم إرثه من غيره للشك في حياته فلا يثبت استصحابها له ملكاً جديداً إذ الأصل عدمه (وقيل) حجة (بشروط أن لا يعارضه ظاهر مطلقاً وقيل ظاهر غالب قيل مطلقاً وقيل ذو سبب) فإن عارضه ظاهر مطلقاً أو بشرط على الخلاف قدّم الظاهر عليه وهو المرجوح من قول الشافعي في تعارض الأصل والظاهر والتقيد بذي السبب (ليخرج بول وقع في ماء كثير فوجد متغيراً واحتمل كون التغيير به) وكونه بغيره مما

اقتصارهم عليه كثرة وجود المتغير وظهوره في هذا القسم فليتأمل قوله: (وتقدّم إن ابن سريج) أقول: يحتمل أنه إشارة إلى تقييد المسئلة بغير قول ابن سريج ليتأتى الجزم بالحجية إذ لا جزم مع مخالفة ابن سريج فالمعنى أنه لا حجة جزماً عند القائلين بجواز العمل به قبل البحث، ويحتمل أنه إشارة إلى تقييد المسئلة بما بعد البحث لاتفاق ابن سريج مع غيره حيثد على العمل فيتأتى الجزم بالحجية، ويحتمل أنه إشارة إلى تقييد المسئلة بحياة النبي ﷺ للاتفاق حيثد على العمل فإن مخالفة ابن سريج إنما هي فيما بعد حياته ﷺ. فعلى الأولين يكون المراد بالورود الوجود على المجتهد بمعنى اطلاعه على المتغير، وعلى الثالث يكون على ظاهره من الوجود عن الشارع قوله: (في الدفع به عما ثبت) المراد بما ثبت المدفوع عنه في مثال الشارح عدم الإرث من المفقود لا الإرث لأن استصحاب الحياة لا يدفع عن الإرث منه بل يدفعه وإنما يدفع عن عدم الإرث منه لأنه يقتضي عدم الإرث منه، ولا ينافي ذلك قول الشارح فإنه دافع للإرث منه لأن المدفوع غير المدفوع وإذا دفع الإرث منه لزم منه أنه دفع عن عدم الإرث منه قوله: (دون الرفع به لما ثبت) المراد بما ثبت الذي لا يرفع بالاستصحاب في مثال الشارح عدم إرث المفقود من غيره. فإن قيل: هلا جعل عدم إرثه من غيره مدفوعاً عنه فإنه ثابت مستمر؟ قلت: إنما لم يجعل مدفوعاً عنه وإن كان ثابتاً مستمراً لأن استصحاب الحياة لا يناسب كونه دافعاً عنه لأنه يقتضي خلافه وهو إرثه من غيره وما يقتضي الشيء لا يكون دافعاً عن نفيه فتأمل.

قوله: (كاستصحاب حياة المفقود) قد يقال حياة المفقود خارجة عن المستصحب في أقسام الاستصحاب الثلاثة السابقة إذ ليس عدماً أصلياً ولا عموماً ولا نصاً ولا شيئاً دل الشرع على ثبوته لوجود سببه، ويمكن أن يجاب إما بأن في هذا التمثيل مسامحة لأن التمثيل كثيراً ما يتسامح فيه لأن المقصود به الإيضاح وهو حاصل مع ذلك، وإما بأنه إشارة إلى أن المستصحب غير منحصر فيما ذكر خلافاً لما يتوهم من الاقتصاد على الأقسام المذكورة قوله: (ليخرج بول وقع في ماء كثير) قال شيخنا العلامة: أحسن منه أن يقول ليدخل غير ذي السبب لأن خروج ذي السبب حاصل بالإطلاق كالتقيد فالتقيد أفاد دخول غير ذي السبب لا خروج ذي السبب

لا يضر كطول المكث فإن استصحب طهارته الأصل عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة ذات السبب فقدمت على الطهارة على قول اعتبار الظاهر كما تقدم الطهارة على قول اعتبار الأصل (والحق) التفصيل أي (سقوط الأصل إن قرب العهد) بعدم تغيره (واعتماده إن بعد) العهد بعدم تغيره (ولا يحتج باستصباح حال الإجماع في محل الخلاف) أي إذا أجمع على حكم في حال واختلف فيه في حال أخرى فلا يحتج باستصباح تلك الحال في هذا

انتهى . وأقول: توجيه كلام المصنف بحيث يختص خروج ذي السبب بالتقييد أن يجعل معنى ليخرج ما ذكر ليختص الخروج به والمراد خروج ما ذكر ونحوه من كل ذي سبب . غاية ما في الباب أن يكون في العبارة مسامحة وحيث ترجع المناقشة لفظية وقد اشتهر سهولة أمرها ثم لا يخفى أن المعنى ليخرج الاستصباح أي استصباح طهارة الماء في هذه الحالة أعني حالة معارضة الظاهر الغالب ذي السبب كالتنجيس في المثال أي عن الاعتبار والحجية أو ليخرج تنجيس البول الذي هو ظاهر غالب ذو سبب أي عن عدم المعارضة للاستصباح فيكون معارضاً له إذ لا معنى لخروج نفس البول، سواء أريد خروجه من الاستصباح أو من الظاهر الغالب، إذ ليس البول استصباحاً ولا ذا سبب بل ذو السبب هو التنجيس كما لا يخفى . وكذا المعنى في قول شيخنا «ليدخل غير ذي السبب» أي ليدخل الاستصباح في حالة معارضة غير ذي السبب أي في الاستصباح الذي هو حجة أو في الاعتبار والحجية، أو ليدخل غير ذي السبب في عدم المعارضة أو في الظاهر غير المعارض إذ لا معنى لدخول نفس غير ذي السبب في الاستصباح إذ ليس استصباحاً، أو في الظاهر الغالب في الجملة لدخوله فيه كذلك بكل حال بخلاف دخوله فيه باعتبار كونه غير معارض فتأمل . وبما تقرّر يظهر وجه قول شيخنا الشهاب «لو قال ليخرج ماء كثير وقع فيه بول كان أولى» انتهى وذلك لأن التأويل عليه أقرب بحمله على حذف المضاف أي استصباح طهارة ماء إلى آخره فتأمل قوله : (عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة) أقول: قد يتوقف في غلبة نجاسة الماء الكثير بوقوع البول فيه فإن نجاسته بسبب تغيره به وقد يمنع غلبة تغيره به فليتأمل قوله : (والحق التفصيل أي سقوط الأصل إلى آخره) فيه أمران: الأول أن هذا التفصيل مقابل لقول اعتبار الأصل وقول اعتبار الظاهر كما أشار الشارح إلى الأوّل بقوله «كما تقدّم إلى آخره» وإلى الثاني بقوله «تقدمت على الطهارة إلى آخره» . ومن هنا ظهر نكتة قوله «كم تقدم إلى آخره» فهي التوطئة للتفصيل لأنه مقابل لذلك فكأن المصنف قال الحق في مسألة البول أن لا يحتج بالاستصباح مطلقاً ولا بالظاهر كذلك بل بكل منهما بقيد أو في حال . والثاني أنه خلاف ما في فروع الشافعية فإنهم إنما فصلوا فيما بعد الوقوع لا فيما قبله وكان يمكن حمل عبارة المصنف على ما بعد الوقوع بأن يراد قرب العهد ويعدّه بالتغير بالنسبة للوقوع أي إن قرب العلم بالتغير من وقوع النجاسة بأن رآه عقب الوقوع متغيراً أو بعد العلم بذلك من وقوعها بأن غاب عنه زمناً بعد الوقوع ثم رآه متغيراً .

(خلافاً للمزني والصرفي وأبن سريج والآمدي) في قولهم يحتاج بذلك مثاله الخارج النجس من غير السيلين لا ينتقض الوضوء عندنا استصحاباً لما قبل الخروج من بقاءه المجمع عليه .

قوله : (استصحاباً لما قبل الخروج من بقاءه المجمع عليه) قال شيخنا العلامة: المطابق لما تقدم أن يقول من عدم النقص المجمع فيه على البقاء انتهى . وأقول: قد أشار الشارح في قوله «أي إذا أجمع على حكم إلى آخره» إلى أن حال الإجماع ليس عبارة عن الحكم بل عن محل الحكم، فحال الإجماع في المثال كون النجس في البدن وعدم بروزه إلى خارجه وحكمه عدم نقض الوضوء، ومعلوم مما تقدم أن المستصحب هو الحكم فيكون قول المصنف «ولا يحتاج باستصحاب حال الإجماع على حذف المضاف» أي حكم حال الإجماع أي الحكم الذي وقع الإجماع عليه في الحال المخصوصة، وحيثذ فقوله «استصحاباً لما قبل الخروج من بقاءه» قد أشار فيه بقوله «قبل الخروج إلى حال الإجماع» وبلطف ما مع بيانه المذكور إلى الحكم المستصحب، ولا ينفى مع أدنى تأمل أن في هذا غاية المطابقة لما تقدم وأنه لا فرق بين أن يجعل المستصحب عدم النقص أو يجعله بقاء الوضوء لأنهما بمعنى واحد وكأنه إنما عبر ببقائه لأنه الأنسب بحال عدم الخروج إذ لم يحدث فيه ما يمكن أن يسند إليه النقص حتى ينفى، واللائق والمعتاد أنه إنما ينفى النقص عند حدوث ما يتوهم كونه ناقضاً فإنه لا وجه لقولنا «لا ينتقض الوضوء قبل خروج الخارج النجس» بخلاف قولنا «الوضوء باقٍ» أي لعدم ما يمكن معه النقص . والذي يتراءى من قول الشيخ من عدم النقص المجمع فيه على البقاء أنه جعل عدم النقص هو حال الإجماع وبقائه هو الحكم المجمع عليه ولا وجه له، لأنه إن أراد بالبقاء عدم النقص فإن أراد بقاءه قبل الخروج صار ذكر البقاء مستدركاً إذ يكفي أن يقال من بقاء عدم النقص المجمع عليه وإن أراد بقاءه حال الخروج فليس بصحيح إذ ليس مجمعاً عليه حيثذ، وإن أراد بالبقاء بقاء الوضوء ففساده واضح لأنه بمنزلة قولنا عدم نقض الوضوء أجمعوا فيه على بقاء الوضوء ولا معنى له، وعند ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض واختلال ما زعم أنه المطابق لما تقدم، وكذا يظهر سقوط اعتراض شيخنا الشهاب حيث قال: قوله استصحاباً لما قبل الخروج أي لحال الإجماع قبل الخروج وهي الحال التي وقع فيها الإجماع فتستصحب عندهم ويحتاج بها في حال الخروج هكذا أفهم . وأما جعل الشارح من بقاءه بياناً لحال الإجماع كما ترى فغير ظاهر ولو أسقطه لكان في الكلام غنى عنه انتهى . ووجه سقوطه أنه توهم أن قول الشارح «من بقاءه» بيان لحال الإجماع وليس كذلك بل هو بيان لحكم تلك الحال إذ هو بيان لما الواقعة على الحكم، وأما الحال فهي المعبر عنها بقوله «قبل الخروج» وعبارته كالمصرحة بهذا فقوله مع ذلك كما ترى مما يقضي منه العجب وأن المستصحب حال الإجماع وليس كذلك فإنه لا معنى لاستصحاب حاله فإن حاله هو عدم الخروج كما فسرنا هو بذلك حيث قال قبل هذا الكلام ما نصه: قوله في محل الخلاف أي في حال محله . قوله أي إذا أجمع على حكم كعدم تأثير الدم في الوضوء قوله في حال هي استقرار الدم في الجوف . قوله في حال أخرى هي حالة بروزه اهـ . ولا

(فعرّف) مما ذكر (أن الاستصحاب) الذي قلنا به دون الحنفية وينصرف إليه الاسم. (ثبوت أمر في) الزمن (الثاني لثبوته في الأول لفقدان ما يصلح للتغيير) من الأول إلى الثاني فلا زكاة عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين ديناراً ناقصة تروج رواج الكاملة بالاستصحاب (أما ثبوته) أي الأمر (في الأول لثبوته في الثاني فمقلوب) أي فاستصحاب

معنى لاستصحاب عدم الخروج في حال الخروج إذ الاستصحاب ثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوته في الأول كما تقدّم ولا يعقل ثبوت عدم الخروج في حال الخروج، وإنما المستصحب حكم تلك الحال وهو بقاء الوضوء فتأمل ذلك لتعلم أن أمره بقوله «هكذا أفهم» مما لا يصح امتثاله بل هو نفسه قد ذكر قبل هذا الكلام أن المستصحب الحكم حيث قال: قوله «باستصحاب تلك الحال» أي حكمها وقوله «في هذه» أي في حكمها اه. لكن قوله الثاني «أي في حكمها» ممنوع لأن حكم الحال الأول يستصحب في الحال الثاني لا في حكمها كما هو ظاهر. فإن قلت: أراد بالحال في قوله «فيستصحب عندهم» الحكم نفسه لا محل الحكم أو أراد بها محل الحكم على حذف المضاف أي حكم حال الإجماع. قلت: هو ممكن وإن كان في غاية البعد خصوصاً وقد بين قبيل هذا الكلام مغايرة الحال للحكم.

قوله: (فعرّف مما ذكر إلى آخره) قال شيخنا الشهاب: أي حيث لم يسق للحنفية خلافاً فيما مر لا يقال الحنفية ليس لهم في المتن ذكر مطلقاً لأننا نقول: قوله هنا «فعرّف أن الاستصحاب» معناه كما قال الشارح «الذي قلنا به دون الحنفية» لأنه إذا أطلق عند الأصوليين ينصرف إلى ذلك، ولما لم يسق فيما مر خلافاً عن الحنفية علمنا أن محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذكور هنا أخيراً إذ لم يبق غيره اه. وأقول: يحتمل أنه أراد بقوله «علمنا أن محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذكور هنا أخيراً أن قول المصنف ثبوت أمر إلى آخره إشارة إلى معنى آخر مغاير للأقسام السابقة وهو محل النزاع بيننا وبينهم، ويحتمل أنه أراد بذلك أن قول المصنف المذكور إشارة إلى القسم الأخير وأنه محل الخلاف بيننا وبينهم، ويؤيد الأول قوله «ولما لم يسق فيما مر خلافاً بيننا وبين الحنفية» وعلى التقديرين فهو كلام ممنوع قد علم ما فيه مما أسلفناه على كلام شيخنا العلامة في الكلام على قول المصنف «قال علماؤنا إلى آخره» فراجع، بل الصواب في توجيه معرفة ذلك مما ذكر أنه لما عزا حجية الاستصحاب في الأقسام الثلاثة إلى علمائنا مع اشتهاار مخالفة الحنفية لهم في حجية الاستصحاب فهم أن المراد به القدر المشترك بين الأقسام الثلاثة وهو ما ذكره بقوله «ثبوت أمر الخ» قوله: (ثبوت أمر) قال شيخنا العلامة: الأحسن أن يقول إثبات أمر لأن الاستصحاب فعل المستدل والثبوت أثره لا عينه اه. وأقول (١) فيحمل الثبوت على أنه مصدر بمعنى الإثبات أو يجعل على حذف المضاف أي اعتقاد ثبوت وهو المراد بالإثبات كما لا يخفى، وحيثئذ فكونه فعلاً كما قاله الشيخ خلاف التحقيق في الإدراك من أنه

(١) بهامش الأصول كذا يباشر بخطه أربعة أسطر.

مقلوب كأن يقال في المكيل الموجود الآن كان عهده صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال في الماضي (وقد يقال فيه) أي في الاستصحاب المقلوب ليظهر الاستدلال به (لو لم يكن الثابت اليوم ثابتاً أمس لكان غير ثابت) أمس إذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه (فيقضي باستصحاب أمس) الخالي عن الثبوت فيه (بأنه الآن غير ثابت وليس كذلك) لأنه مفروض الثبوت الآن (فدل) ذلك (على أنه ثابت) أمس أيضاً ويوجد في بعض النسخ بعد أنه الآن وهو مفسد وليس في نسخة المصنف (مسئلة لا يطالب النافي) للشيء (بالدليل)

من باب الكيف لا من باب الفعل ولا الانفعال كما تقرر في محله قوله: (لو لم يكن الثابت اليوم ثابتاً أمس لكان غير ثابت أمس) قال شيخنا العلامة: هذا التركيب فاسد لاتحاد المقدم والتالي إلى آخر ما بسطه ثم أجاب عنه. وأقول: يمكن أن يجاب عنه أيضاً بأن مفهوم المقدم انتفاء كون الثابت اليوم ثابتاً أمس، ومفهوم التالي كون الثابت اليوم مغايراً للثابت أمس، وهذان المفهومان متغايران ولكنهما متلازمان فليتأمل قوله: (فيقضي باستصحاب أمس الخ) قال شيخنا العلامة: فيه نظر لا يخفى على المتأمل كيف يقضي بذلك وقد شرط في الاستصحاب فقد أن ما يصلح للتغيير وهو هنا موجود وهو وجود المكيل المشاهد في الحال انتهى. وهو نظر قوي ما زال يجري في البال ولعل المصنف أشار إلى ضعف هذا الدليل بتعبيره بقوله «قد يقال» إذ هو من صيغ التضعيف عند المحققين، وقد سبق الشيخ إلى هذا النظر الكوراني حيث قال في شرح كلام المصنف ما نصه: وقد يقال في الاستدلال بالمقلوب لو لم يكن الثابت اليوم ثابتاً أمس لكان غير ثابت في أمس إذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه، وإذا كان غير ثابت أمس يلزم عدم ثبوته اليوم استصحاباً للعدم وليس كذلك لأنه ثابت الآن فيلزم ثبوته أمس، ويرد المنع على مقدمتين منه فيقال قولك يلزم من عدم ثبوته أمس عدم ثبوته اليوم ممنوع إذ الفرض أنه ثابت اليوم. وقولك إذ ثبت اليوم يلزم ثبوته أمس ممنوع بل يثبت اليوم ولا يلزم ثبوته أمس وعدم ثبوته فيه لا يقدح إلا باستصحاب ذلك العدم وقد علمت دفعه. انتهى بحروفه من النسخة الواقعة لي.

قوله: (مسألة لا يطالب النافي بالدليل إن ادعى علماً ضرورياً إلى آخره) فيه أمران: الأول أن مناسبة هذه المسألة لمسألة الاستصحاب ظاهر لأنها متعلقة بالنفي الذي يصح استصحابه. والثاني أن الكوراني قال في شرح هذا الكلام ما نصه: أقول: النافي للشئ الذي علم انتفاؤه لكل أحد بالضرورة بأن علم ذلك حساً تواتراً فلا حاجة إلى الدليل وهو ظاهر، وإن لم يكن ذلك الانتفاء ضرورياً يطالب بالبيان لأنه يدعي أمراً غير مسلم عند الخصم فلا بد من إثباته وعلى عبارة المصنف مواخذه وهو أن يقال دعواه الضرورة لا تسقط عنه المطالبة لأن دعوى الضرورة في محل النزاع لا تسمع وبما قررنا تندفع المواخذه انتهى. وأقول: قال السيف الأمدي في أحكامه ما نصه: اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل أم لا؟ منهم من قال لا دليل عليه وسواء كان ذلك من القضايا العقلية أو الشرعية، ومنهم من أوجب ذلك عليه في الموضوعين،

ومنهم من أوجبه في القضايا العقلية دون الشرعية، والمختار إنما هو التفصيل وهو أن النافي إما أن يكون نافياً بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه أو مدعياً للعلم أو الظن بالنفي. فإن كان الأول فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه أني لست أجد الماء ولا جوعاً ولا حرّاً ولا برداً إلى غير ذلك. وإن كان الثاني فلا يخلو إما أن يدعي العلم بنفي ما نفاه ضرورة أولاً بطريق الضرورة، فإن كان الأول فلا دليل عليه أيضاً لأنه إن كان صادقاً في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضاً، وإن لم يكن صادقاً في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل أيضاً فإنه ما ادعى حصوله له عن نظر ويكفي المنع في انقطاعه حيث إنه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر غير مدعي له. وإن ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة إلى أن أورد سؤالاً بصور عددها منها: من أنكروا وجوب صلاة سادسة أو صوم شوال قال: هل يلزمه إقامة الدليل على ما نفاه أم لا. إن قلتم بالأول فهو خلاف الإجماع، وإن قلتم بالثاني مع كونه نافياً في قضية غير ضرورية فقد سلمتم محل النزاع.

ثم أجاب بأن النفي في جميع هذه الصور لم يخل عن دليل غير أنه قد يكتفي بظهوره عن ذكره، ثم بينه في صورتين المذكورتين بالبقاء على النفي الأصلي واستصحاب الحال مع عدم القاطع له وهو ما يدل على وجوب صلاة سادسة وعلى وجوب صوم شوال هـ. ولا يخفى أن قضية تعليقه السابق بقوله «لأن إن كان صادقاً في دعواه الضرورة الخ» أن المثبت كالنافي في ذلك لكن قضية كلام أبي المظفر الآتي خلافه وفيه نظر. وقال الإمام أبو المظفر السمعاني في قواطعه: مسألة النافي للحكم يجب عليه الدليل مثل المثبت. وقال أصحاب الظاهر: لا دليل عليه إلى أن قال: وأما دليلنا فهو أن النفي لكون الشيء حلالاً أو حراماً حكم من أحكام الدين كالإثبات والأحكام لا تثبت إلا بدليلها وكل من ادعى في شيء من الأشياء حكماً من إثبات أو نفي فعليه إقامة دليله بظاهر قوله تعالى «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين» [البقرة: ١١١] ثم الدليل على ما قلنا من جهة التحقيق هو أن النافي فيما نفاه لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يدعي العلم بنفي ما نفاه أو لا يدعي العلم بانتفائه بل إنما يجبر عن جهله بذلك وشكته فيه. فإن كان يجبر عن جهله وشكته فالدليل عنه ساقط لأن أهل النظر قاطبة لا يوجبون دليلاً على من يدعي الجهل والشك، ولا يقال لمن جهل أو شك لم جهلت أو شككت، ولو رام المدعي لذلك إقامة دليل لم يمكنه ذلك. وإن كان النافي يدعي العلم بصحة ما نفاه فيقال من أين علمت نفي ما تنفيه، أباضطرار أو استدلال؟ ولا يمكنه دعوى الضرورة ولأنه لو كان ضرورياً شاركناه في ذلك، وإن قال بدليل سئل عن ذلك هل هو حجة عقل أو سمع؟ فإن قال بسمع قلنا له بين، وإن قال بعقل قلنا له بين ذلك، فدل أنه لا بد من دليل يقيمه. واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة إلا بدعوى علم الضرورة وهذا باطل إلى أن قال: قالوا على هذا إن النافي متمسك بالعدم والعدم غير محتاج إلى الدليل فإن الشيء الذي هو مدلول محتاج إلى الدليل وهذا السؤال

يفسد بما قلناه من قبل وهو أن النافي يدعي العلم بانتفاء الشيء ودعوى العلم بانتفاء الشيء لا يجوز أن يكون إلا عن دليل إلى أن قال: وأما في مسألتنا فصورة الخلاف في موضع يقطع بالنفي ولا يجوز أن يقطع بالنفي إلا عن دليل يقتضيه ويوجهه.

فإن قيل: أليس لو نفي صلاة سادسة لا يكون عليه دليل؟ قلنا: لا بد في نفيها من دليل يقيمه عليه وهو أن يقول إن الله تعالى لا يتعبد خلقه بفرض إلا ويجعل إلى معرفته طريقاً من جهة الدليل، ولما لم نجد ما يدلنا على الوجوب دلنا ذلك على أنه لا واجب. وقد قال بعض أصحابنا: يقال لمن زعم أنه ليس على النافي دليل أقلت هذا بدليل أو بغير دليل؟ فإن قال قلته بدليل فقد اعترف أن النافي عليه الدليل، وإن قال قلته بلا دليل يقال لزمك نقضك عمل بقول أنا أنفي صحة ما يعتقد من هذا القول واتمسك بأن النافي لا دليل عليه. وهذا فصل معتمد في إظهار المناقضة عليهم في سؤالهم انتهى. فأنت ترى هذين الإمامين الجليلين المجمع على إمامتهما وجلالتهما وأنها عن الأئمة المتبوعين في مثل هذا الشأن قد صرحا بأن الكلام في دعوى ضرورة لم تحصل لغير ذلك المدعي. ألا ترى إلى ترديد الأول في دعوى مدعي الضرورة بين كونه صادقاً وغير صادق بقوله «لأنه إن كان صادقاً الخ» وإلى قوله «ويكفي المنع الخ» فإن ذلك تصريح بما ذكر إذ لا يتصور ذلك في ضرورة حاصلة لغيره إذ لا يتصور نزاع حيثنذ كما هو ظاهر. وإلى قول الثاني «ولا يمكنه دعوى الضرورة لأنه لو كان ضرورياً شاركناه في ذلك» فإنه نص قاطع فيما ذكر وحيثنذ يسقط ما زعمه الكوراني من تصوير المسألة بما إذا كان ذلك الانتفاء الذي ادعاه النافي معلوماً لكل أحد بالضرورة ويتعين تصويرها بما إذا لم يكن كذلك إذ هو الموافق لكلام الأئمة الذاكرين لها، وكيف لا ولو كانت مصورة بما زعمه لم يكن للتقيد بالضرورة معنى لظهور أنها إذا كانت معلومة لكل أحد بالنظر أيضاً لا يكون لطلب الدليل منه معنى.

فإن قلت: لكن يشكل تصويرها بما ذكرته إذ كيف ينهض كلامه مع خصمه وتسقط عنه مطالبته بمجرد زعمه الضرورة، ومن تأمل كلام أئمة الآداب ونظر في تصرفات الأئمة ومناظراتهم علم أن مجرد دعوى الخصم الضرورة ولو في النفي لا يجب قبوله ولا يتعين تسليمه، وليس الكلام في ثبوت النفي في حق النافي دون غيره إلا فلا وجه للتفصيل بين الضروري وغيره بل لا يتصور حيثنذ طلب مطلقاً. قلت: لا إشكال والكلام في مقامين الأول مجرد عدم مطالبته بالدليل على نفس النفي وهذا ثابت وهو ما هنا، والثاني عدم التعرض لما استند إليه من الضرورة التي ادعاها بمنع أو غيره وهذا غير ثابت بل يتوجه عليه التعرض لها بالمنع وغيره كما دل عليه، بل صرح به قول الأحكام السابق «ويكفي المنع في انقطاعه حيث إنه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر غير مدعي له» هـ. فإنه كما ترى مصرح بأنه يتوجه عليه منع دعواه الضرورة وأنه حيثنذ ينقطع لأنه لا يقدر على إثباتها ولا يمكنه الاستدلال على مدعاه لأنه

على انتفائه (إن ادعى علماً ضرورياً) بانتفائه لأنه لعدالته صادق في دعواه والضروري لا يشبهه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه (وإلا) أي وإلا يدع علماً ضرورياً بأن ادعى علماً نظرياً أو ظناً بانتفائه (فيطالب به) أي بدليل انتفائه (هل الأصح) لأن المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشبهه فيطلب دليله لينظر فيه .

غير نظري في زعمه، وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام أئمة الآداب وتصرفات الأئمة ومناظراتهم. وعلى هذا فلا مؤاخذه في عبارة المصنف كغيرها خلافاً لما توهمه الكوراني إذ ليس كلامهم إلا في المقام الأول ولا إشكال فيه، وإنما جاء الإشكال من اشتباه أحد المقامين بالآخر كما وقع فيه الكوراني فحمل كلام الأئمة على ما ينافيه من غير أن يعين في التأمل فيه .

قوله: (لأنه لعدالته صادق في دعواه والضروري لا يشبهه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه) أقول فيه أمور: الأول أن قضية قوله «لأنه لعدالته» أن غير العدل يطالب بالدليل لكن قول الأحكام السابق «لأنه إن كان صادقاً في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وإن لم يكن صادقاً في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضاً الخ» مصرح بخلافه. ويمكن أن يجاب بأن ما ذكره الشارح علتان: إحداهما قاصرة وهي قوله «لعدالته» والأخرى شاملة وهي قوله «والضروري الخ». والثاني أن قوله «والضروري» لا يشبهه عليه منع ظاهر ومن تتبع كلام الأئمة علم سند هذا المنع وأن الضروري قد يشبهه ومن ذلك قول السيد في المرصد الثالث في أقسام العلم من شرح الموافق في الكلام على شبه منكري البدييات ما نصه: وجوابها أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال إلى أن قال: وإن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق إليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما أ هـ. وإذا كان هذا حال البديهي الأخص من الضروري فكيف بالضروري اللهم إلا أن يجاب بأن المراد أن الضروري لا يشبهه غالباً أو من شأنه أن لا يشبهه فليتأمل. والثالث أن قوله «حتى يطلب بالدليل عليه» قال شيخنا الشهاب: فيه إشعار بأن الضروري له دليل وفيه نظر فإنه الحاصل من غير نظر واستدلال انتهى، وجوابه أما أولاً فبأن قوله «حتى يطلب الخ» في حيز النفي وكأنه قيل لا يحصل فيه اشتباه فطلب للدليل أي لا يحصل فيه اشتباه ولا طلب للدليل عليه لعدم الدليل عليه لأنه إنما يكون فيما يدخله الاشتباه وهذا ليس كذلك. وأما ثانياً فبأن الضروري قد يحصل بالنظر لحفاء فيه كما حرره شيخنا الشريف في كتبه نقلاً عن المولى الدواني والله أعلم. والرابع أن كلاً من تعليل الشارح وتعليل الأمدي يقتضي عدم الفرق بين النافي والمثبت مع أنهم قيدوا بالنافي بل كلام القواطع السابق صريح في الفرق بينهما، وأن المثبت مطالب بالدليل قطعاً، وأن الاختلاف إنما هو في النافي. ألا ترى إلى قوله «النافي يجب عليه الدليل كالمثبت» وقال أصحاب الظاهر: لا دليل عليه الخ. وقد يفرق بينهما حيث احتاج

(ويجب الأخذ بأقل المقول وقد مر) في الإجماع حيث قيل فيه وإن التمسك بأقل ما قيل حق (وهل يجب) الأخذ (بالأخف) في شيء لقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ [البقرة: ١٨٥] (أو الأثقل) فيه لأنه أكثر تواباً وأحوط (أو لا يجب شيء) منهما بل يجوز كل منهما لأن الأصل عدم الوجوب هذه (أقول) أقر بها الثالث * (مسئلة اختلفوا) أي العلماء (هل كان المصطفى صلى الله عليه وسلم متعبداً) بفتح الباء كما ضبطه المصنف أي مكلفاً (قبل النبوة بشرع) فمنهم من نفي ذلك ومنهم من أثبته. (واختلف المثبت) في

المثبت قطعاً إلى الدليل مطلقاً دون النافي على قول إذا ادعى علماً ضرورياً بأن النافي موافق لأصل عدم مع تقوي جانبه بدعوى الضرورة بخلاف المثبت.

قوله: (ويجب الأخذ بأقل المقول) فيه أمور: الأول أن وجه ذكر هذا في هذه المسألة أن الأخذ بالأقل نافٍ لما زاد بالأصل، وكذا يقال فيما يأتي لثبوت النفي بالأصل في بعض أقواله. والثاني أن هذه المسألة أعني الأخذ بالأقل مبنية على قاعدتين: إحداهما الإجماع فإن الأمة أجمعت على الأقل، والثانية البراءة الأصلية فإنها تفيد عدم الوجوب في الكل ترك العمل بها في الأقل للإجماع فبقي ما عدها على أصله إذ الفرض أنه لم يقم عند الأخذ بالأقل دليل على الأكثر فعلم أن الأخذ بالأقل ليس من قبيل التمسك بالإجماع خلافاً لمن أخطأ بعزوه ذلك للشافعي لأن المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا خلاف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه. والثالث أن بعضهم اعترض أخذ الشافعي بالأقل بأن الذي ينبغي هو الأخذ بالأكثر لتحقيق المكلف الخلاص به عما وجب عليه. وأجاب البيضاوي بأن ذلك إنما يتجه حيث تيقنا شغل الذمة والزائد هنا على الأقل لم يتحقق إشغال الذمة به. والرابع أن الأخذ بالأقل إنما هو لأنه المتفق عليه فلا يشكل عليه اشتراط الشافعي أربعين في الجمعة وسبعاً في غسلات الكلب مع اكتفاء غيره بأقل من ذلك فيهما لأن الأكثر هنا هو المتفق على إجزائه. فإن قيل: قضية ذلك اشتراطه خمسين في الجمعة لأن بعضهم اشتراطها فيها أوجب بأنه وضع الدليل النافي للخمسين فلم يراع القول باشتراطها قوله: (أقر بها الثالث) أي لأن الفرض أنه لم يقم دليل على واحد منهما بخصوصه فصورة المسألة إنه قام الدليل على وجوب شيء يتحقق بوجهين أخف وأثقل ولم يقم دليل على خصوص واحد منهما لكن تعارضت فيهما الاحتمالات الناشئة عن الأمارات المتعارضة أو تعارضت فيه مذاهب العلماء فهذا من طرق الاستدلال على الأخف عند الأول وعلى الأثقل عند الثاني قوله: (ومنهم من أثبته) من أدلة المثبتين أن من قبله من الرسل كان داعياً إلى اتباع شرعه لجميع المكلفين وهو ﷺ من جملة المكلفين فيدخل في عموم دعوة من قبله. وأوجب بمنع عموم دعوة من قبله، سلمنا ذلك لكن لا نسلم بلوغ تلك الدعوة إليه بطريق توجب العلم أو الظن الغالب لاحتمال أن يكون زمان نبينا قبل بعثته زمان الفترة واندراس الشرائع المتقدمة وتبديلها وتعذر التكليف بها لعدم نقل تفاصيلها الموجب للاتباع ولذلك بعث

تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب إليه (فقيلاً) هو (نوح و) قيل (ابراهيم و) وقيل (موسى و) وقيل (هيس و) قيل (ما يثبت أنه شرع) من غير تعيين لنبي هذه (أقوال) مرجعها التاريخ (والمختار) كما قاله كثير (الوقف تأصيلاً) عن النفي والإثبات (وتفريعاً) على الإثبات

نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام. ثم هذا الاستدلال من المثبت يقتضي أمرين: أحدهما جريان هذا الخلاف في غيره عليه أفضل الصلاة والسلام كالصديق رضي الله عنه ولكل واحد من الأنبياء الموجودين قبل نبوته بالنسبة لمن قبله منهم. ثم رأيت قول الأحكام: اختلفوا في أن النبي عليه السلام وأمه هل هم متعبدون بشرع من تقدم الخ. ا هـ وبه يتضح ما سيأتي عن شرح المنهاج. والثاني انتفاء الفترة لعموم شرع كل نبي لمن بعده إلا أن تصوّر الفترة بمن لم تبلغه دعوة نبي أو بمن تعذر عليه العلم بتفاصيلها. وبما تقرر يظهر أن حكم الفترة لا يتقيد بمن لم يتعلق به شرع سابق بل يثبت أيضاً في حق من تعلق به ذلك لكن تعذر عليه العلم بتفاصيله فيتأمل.

قوله: (بتعيين من نسب إليه) قال شيخنا الشهاب: هو توطئه لقوله «فقيلاً نوح الخ» وأولى من ذلك أن يقدر مضاف في عبارة المتن قبل الأنبياء المذكورين صلوات الله وسلامه على نبينا وعليهم كأن يقال «هو شرع نوح الخ» ويكون قول المتن الآتي «وقيل ما ثبت» عطف على المضاف المقدر المذكور. وأما على ما سلكه الشارح فمقتضاه أنه معطوف على «نوح» وهو فساد فيحتاج الحال إلى تقدير ما يصحح المعنى وفي ذلك تكلف وتشتيت، والذي أشرنا إليه هو مراد المصنف بلا ريب وفيه غنى عن ذلك كله ا هـ. وأقول: لا يخفى على متأمل أن قول الشارح «في تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب إليه» لا ينافي تقدير المضاف إلى «نوح» وما عطف عليه لأن حاصل هذا أن تعيين ذلك الشرع تابع لتعيين من نسب إليه فيحتاج في تعيين الشرع إلى تعيين المنسوب إليه، وهذا لا ينافي أن التقدير فقيلاً هو شرع نوح لأن فيه تعيين الشرع بتعيين صاحبه وهو نوح عليه السلام، بل كون اختلاف المثبت في تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب إليه لا يناسبه إلا تقدير المضاف بل يكاد أن يصرح ذلك بتقديره، فالجزم بأن ما سلكه الشارح مقابل لتقدير المضاف ليس في محله، ولو سلم فيجوز عطف ما ثبت على نفس نوح على حذف مضاف أي وقيل صاحب ما ثبت أنه شرع ولا تشتيت في هذا لأنه إلا أراد بالتشتيت كون المعطوف من غير جنس المعطوف عليه فظاهر أنه ليس كذلك على هذا التقدير، وإن أراد به أن المعطوف مضاف محذوف والمعطوف عليه مذكور فهذا ليس بتشتيت وإلا لزم التشتيت على ما اختاره وادعى مخالفة كلام الشارح له وهو الوجه الأول، وإن أراد به شيئاً آخر فهو ممنوع غير لازم مع احتمال ما بيناه فتأمل قوله: (وقيل ما ثبت أنه شرع) عبارة بعضهم بكل ما ثبت أنه شرع لنبي ا هـ. ثم هل المراد أنه تعبد بشرع معين عنده لكن لم يتعين لنا أو أن أي شرع ثبت كان متعبداً به؟ وعلى هذا فلو ثبت عنده شرعان مثلاً واختلفا حكماً فهل يتخير أو كيف الحال فيه نظر.

عن تعيين قول من أقوال (أو) المختار (بعد النبوة المنع) من تعبد به بشرع من قبله لأن له شرعاً يخصصه، وقيل تعبد بما لم ينسخ من شرع من قبله استصحاباً لتعبد به قبل النبوة *

قوله: (وقيل تعبد بما لم ينسخ من شرع من قبله استصحاباً لتعبد به قبل النبوة) قال الكمال: في قوله «استصحاباً تنبيه على تفرع هذا القول على القول بأنه كان قبل النبوة متعبداً بما ثبت أنه شرع من غير تعيين لنبي على معنى أنه موافق لا تابع وهذا هو مختار ابن الحاجب اهـ. وفيه أمور: الأول أن في قوله «بما ثبت أنه شرع من غير تقييد بنبي» نظراً ظاهراً بل الظاهر أنه لا تنبيه فيه على خصوص ذلك بل يشمل المعين على القول به، فالوجه أن المراد استصحاب ما كان مستعبداً به من معين أو غيره، ويؤيد ذلك أن هذا هو المتبادر من استدلال ابن الحاجب بأنه عليه السلام قبل البعثة متعبد بشرع من قبله، والأصل بقاء تعبد به على ما كان ما لم يظهر معارض له، وقد ذكر فيما قبل البعثة فيما كان متعبداً به الخلاف الذي ذكره المصنف. ثم رأيت المصنف في شرح المنهاج قال: وقال قوم من الفقهاء إنه كان متعبداً أي مأموراً بالاقتباس من كتبهم كما أشار إليه المصنف وهذا هو اختيار ابن الحاجب إلى أن قال: إن قلنا إن شرع من قبلنا شرع لنا فالاختلاف السابق في البحث الأول أنه هل شرع آدم أو نوح وإبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام جارٍ لها هنا بعينه. ثم قال: الشرائع المتقدمة ثلاثة أقسام: الأول ما لم يعلمه إلا من كتبهم ونقل أحبارهم الكفار ولا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا. الثاني ما انعقد الإجماع على التكليف به وهو ما علمنا بشرعنا أنه كان شرعاً لهم وأمر نافي شرعنا بمثله كقوله ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ [المائدة: ٤٥] وقد قال تعالى ﴿كتب عليكم القصاص في القتل﴾ [البقرة: ١٧٨] وقام دليل الشرع على القصاص. والثالث ما ثبت أنه من شرعهم بطريق صحيح نقله ولم نؤمر به في شريعتنا. فهذا موضع الخلاف فاحفظ ذلك اهـ. وما ذكره في الأمر الأول يرد عليه ما نقله أولاً عن قوم من الفقهاء وهو ظاهر وتقدم عن الأحكام ما يوافق. والثاني أن قوله «على معنى أنه موافق لا تابع» لم يتعرض لمثله فيما قبل البعثة فهل ذلك لأنه يفرق بينهما أو لا فيه نظر. والفرق محتمل لأنه بعد البعثة صاحب شرع فلا يناسبه تبعيته لغيره بخلاف ما قبل البعثة إذ لا شرع له حينئذ فلا بعد في التبعية ويؤيدها أو يصرح بها ما ذكرنا في قوله السابق «ومنهم من أثبت أنه من أدلة المثبتين». والثالث أنه قد ينظر في قوله على معنى أنه موافق لا تابع وإن سبقه إليه غيره بأن كونه تابِعاً هو قضية الاستصحاب المذكور. ثم رأيت أن القاضي أبا بكر قال في التقريب: ليس تحقيق الخلاف أن يقول المخالف إنه قد أمر رسول الله ﷺ بمثل شرع من تقدّم لأن أحداً لا ينكر هذا، فإن كان هذا هو قول المخالفين وأنه ورد عليه أمر مستأنف مبتدأ موافق لشرع من قبله فقد وافقونا في المعنى، وإنما الخلاف في أنه هل لزمه ﷺ بعد البعثة العمل بشرعية من قبله على وجه الاتباع لنبي قبله وفرض لزوم طاعته. قال القاضي أبو بكر: هذا هو الباطل الذي نكره اهـ.

(مسئلة حكم المنافع والمضار قبل الشرع) أي البعثة (مز) في أوائل الكتاب حيث قيل ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف إلى وروده. (وبعد الصحيح أن أصل المضار التحريم والمنافع الحل) قال تعالى ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩] ذكره في معرض الامتنان ولا يمتن إلا بالجائز. وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجه وغيره «لا ضرر ولا ضرار» أي في ديننا أي لا يجوز ذلك (قال الشيخ الإمام) والد المصنف (إلا أموالنا) فإنها من المنافع والظاهر أن الأصل فيها التحريم (لقوله صلى الله عليه وسلم «إن دماءكم وأموالكم) وأعراضكم (عليك حرام)»^(١) رواه الشيخان. فيخص به عموم الآية السابقة وغيره ساكت عن هذا الاستثناء ومقابل الصحيح إطلاق بعضهم إن الأصل في الأشياء التحريم وبعضهم أن الأصل فيها الحل (مسئلة الاستحسان قال به أبو حنيفة وأكبره الباقون) من العلماء منهم الحنابلة خلاف قول ابن الحاجب قال به الحنفية والحنابلة (وفسر بدليل يتقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته ورد بأنه) أي الدليل المذكور (إن لمحقق) عند

قوله: (وبعد الصحيح أن أصل المضار التحريم والمنافع الحل) أقول: ينبغي أن لا يثبت هذا الأصل بمجرد البعثة إذ لا فرق بين ما قبلها وما بعدها إلا بورود الشرع بعدها وعدم وروده قبلها لأن العقل لا يدرك الأحكام، ومن المعلوم أن الشرع لم يتم بمجرد البعثة فأى شيء لم يرد حكمه بعد البعثة يكون حكمه كما قبلها فلا يثبت هذا الأصل بعد البعثة إلا بعد نزول ما يدل عليه، ألا ترى أن الصوم والحج مثلاً لم يثبت وجوبهما من أول البعثة بل تأخر إلى نزول ما يدل عليه، وحيث يتضح ما ذكره النووي فيما لو وجدنا لبناً ولم ندر أنه لبن مأكول أو غيره، أو نباتاً ولم ندر أسم قاتل أم لا بعد أن نقل عن القاضي تحريم تناول ذلك من أنه يتعين تحريمهما على خلاف لأصحابنا أن الأشياء قبل ورود الشرع على التحريم أو الإباحة أو لا حكم فيها وهو الصحيح أي فيكون بذلك حلالاً أ هـ. فلا يرد عليه أن نفي الحكم إنما هو قبل البعثة والكلام فيما بعدها وذلك لأن الفرض أنه لم يرد فيهما شيء فهما كما قبل البعثة فليتأمل قوله: (قال الشيخ الإمام إلا أموالنا لقوله ﷺ إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام) فيه أمران: الأول قال الكوراني: وإنما صدر منه هذا الكلام لذهوله عن محل النزاع أي لأنه لا يشمل هذا المستثنى حتى يصح الاستدراك به عليه لأن محله إنما هو في شيء لم يرد به نص من الشارع فإن الأصل فيه ذلك، وأما إذا عارضه نص فلا كلام ألا ترى إلى حديث معاذ حين قال: إنا لمؤاخذون بما تتكلم به ألسنتنا فقال: ثكلتك أمك وهل يكب الناس في النار إلا حصائد ألسنتهم^(٢) فإن

(١) رواه البخاري في كتاب العلم ٩، ٣٧. كتاب الحج باب ١٣٢. مسلم في كتاب القسامة حديث ٢٩، ٣٠. الترمذي في كتاب الفتن باب ٢. ابن ماجه في كتاب المناسك باب ٧٦. أحمد في مسنده (٢٣٠/١).

(٢) رواه الترمذي في كتاب المناقب باب ١٦، ٣٧. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١١. أحمد في مسنده (٥/٥). (٣٨٥، ٣٨٢).

المجتهد (فمعتبر) ولا يضر قُصور عبارته عنه قطعاً وإن لم يتحقق عنده فمردود قطعاً (و) فسر أيضاً (بعدول عن قياس إلى) قياس (أقوى) منه (ولا خلاف فيه) بهذا المعنى فإن أقوى القياسين مقدّم على الآخر قطعاً (أو) بعدول (عن الدليل إلى العادة) للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والأجرة فإنه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة، وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدره (وردة بأنه إن ثبت أنها) أي العادة (حق) لجريانها في زمنه عليه الصلاة والسلام أو بعده من غير إنكار منه ولا من الأئمة (فقد قام دليلها) من السنة أو الإجماع فيعمل بها قطعاً (وإلا) أي وإن لم يثبت حقيقتها (وردة) قطعاً فلم يتحقق معنى للاستحسان مما ذكر يصلح محلاً للنزاع (فإن تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرع) بتشديد الراء كما قال الشافعي رضي الله تعالى عنه من استحسن فقد شرع أي وضع شرعاً من قبل نفسه وليس له ذلك (إما استحسان الشافعي التحليف على المصحف والحط في الكتابة) لبعض من عوضهما (ونحوهما) كاستحسانه في المتعة ثلاثين درهماً (فليس منه) أي ليس من الاستحسان المختلف فيه إن تحقق وإنما قال ذلك لما أخذ فقيهة مبيّنة في محالها * (مسئلة * قول الصحابي) المجتهد (على صحابي غير

معاداً كان فهم أن ما لا ضرر فيه مباح على العموم ا هـ. وأقول: إن أراد أن محل النزاع ما لم يرد به نص مطلقاً فهو غير صحيح ضرورة أنهم استدلوا على كل من شقي المسألة بتصوص كثيرة منها ما ذكره الشارح، ومنها في الثاني قوله تعالى ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده﴾ [الأعراف: ٣٢] وقد أطنب الصفي الهندي وغيره في تقريره أدلة الشقين مما ذكر غيره فمن أحب الوقوف على ذلك فعليه بمراجعته. وإن أراد أنه ما لم يرد فيه نص بخصوصه كما في الحديث الذي استدل به الشيخ الإمام فإن أراد أن الأصوليين صرحوا بذلك أعني بأن محله ما لم يرد فيه نص ضريح بخصوصه فهو ممنوع لاسند له عليه إلا مجرد التخيل الفاسد والتوهم الكاسد، وهذا كتب الأصوليين مبسوطاتها ومختصراتها موجودة فعليك بها لتعلم خلوها عن التصريح بذلك، ولولا مزيد الإطالة من غير كبير فائدة نقلت من عبارات الكثيرين المستوعبين منهم ما فيه الشفاء لذلك. وإن أراد أنهم لم يصرحوا بما ذكر لكن ينبغي أن يكون مرادهم فهذا هو عين ما صنعه الشيخ الإمام من أنه ينبغي استثناء أموالنا من إطلاقهم المنافع لورود النص فيها بخصوصها. غاية ما في الباب أنه يلزم الشيخ الإمام أن يستثني أيضاً من المضار الدماء والأعراض للنص عليها أيضاً في نفس حديث الأموال الذي استدل به ولا شك أنه يلتزم ذلك فالحكم بذهول الشيخ الإمام عن محل النزاع مع إطلاق عباراتهم وعدم تصريح منهم بقصور محل النزاع بما ذكر من الجراف الصريح والتهور القبيح. والثاني أورد المحشيان أن تحريم الأموال عارض فلا يخرجها عن أصلها وإلا فلا يختص بأموالنا بل دماؤنا وأعراضنا وغيرهما كذلك فينبغي استثناءها من المضار إذ قد يعرض لها ما يجوزها. ويمكن أن يجاب بأن الشيخ الإمام

حجة وفاقاً وكذا على غيره) كالتابعي لأن قول المجتهد ليس بحجة في نفسه (قال الشيخ الإمام) والد المصنف كالإمام الرازي في باب الإخبار من المحصول (إلا في) الحكم (التعبدية) فقوله فيه حجة لظهور أن مستنده فيه التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعي رضي الله عنه: رُوي عن علي رضي الله عنه أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجادات. ولو ثبت ذلك عن علي قلت به لأنه لا مجال للقياس فيه، فالظاهر أنه فعله توقيفاً (وفي تقليده) أي الصحابي أي تقليد غيره له بناء على عدم حجية قوله (قولان) المحققون كما قال إمام الحرمين على المنع (لارتفاع الثقة بمذهبه إذ لم يدون) بخلاف مذهب كل من الأئمة الأربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم (وقيل) قوله (حجة فوق القياس) حتى يقدم عليه عند التعارض وعلى هذا (فإن اختلف صحابيان) في مسألة (فكديليين) قولهما فيرجح أحدهما بمرجح (وقيل) قوله حجة (دونه) أي دون القياس فيقدم القياس عليه عند التعارض (وفي تخصيصه العموم) على هذا (قولان) الجواز كغيره من الحج والمنع لأن الصحابة كانوا يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم (وقيل) قوله حجة (إن انتشر) من غير ظهور مخالف له (وقيل) قوله حجة (إن خالف القياس) لأنه لا يخالفه إلا الدليل غيره بخلاف ما إذا وافقه لاحتمال أن يكون عنه فهو الحجة لا القول (وقيل) قول

يمنع أن أصل الأموال باعتبار إضافتها إلينا الحل بل الحرمة للحديث، وأما ما أزموه فلا مانع له من التزامه.

قوله: (قال الشيخ الإمام إلا في التعبدية) قال الكوراني: وهذا في الحقيقة ليس محل النزاع لأن الكلام فيما يقوله الصحابي برأيه وما لا مجال للرأي فيه هو في المعنى حديث مرفوع هـ. وأقول: إن أراد بذلك أنه ينبغي أن لا يكون ذلك من محل النزاع وإن كلام الشيخ الإمام محمول على التنبيه على المقصود وإيضاح محل النزاع ودفع ما يتوهم من إطلاقه تمسكاً بإطلاق عباراتهم فلا بأس به، وإن أراد بذلك الاعتراض فهو تعصب بارد وسفساف كاسد. أما أولاً فلأن الأصوليين لما لم ينصوا على تقييد محل النزاع بغير التعبدية واحتملت عبارتهم إطلاقه وإن كان التقييد متجهاً وذكر جمع من أئمة الحديث ما يوافق حيث جعلوا قوله في التعبدية من قبيل المرفوع حسن كل الحسن استثناء التعبدية من كلام الأصوليين إضافة لتحريم محل النزاع ولدفع التوهم الناشئ من إطلاقهم فيه، فكيف مع ذلك يتوجه هذا الاعتراض؟ وأما ثانياً فلأن في كلام الأصوليين ما يصرح بثبوت الخلاف في قوله «في التعبدية أيضاً» وحينئذ فلا إشكال بوجه في اتجاه الاستثناء وحسنه والاحتياج إليه. قال الصفي الهندي في نهايته: اختلفوا في أن مذهب الصحابي وقوله هل هو حجة على من بعدهم من التابعين أم لا، وإنما قلنا على من بعدهم لأنه ليس قول بعضهم على بعض حجة وفاقاً فذهب الشافعي أخيراً وأصحابه والأشاعرة والمعتزلة والإمام أحمد بن حنبل في رواية والكرخي إلى أنه ليس بحجة مطلقاً، وذهب الإمام مالك وأكثر

حجة (إن انضم إليه قياس تقریب) كقول عثمان رضي الله عنه في البيع بشرط البراءة من كل عيب أن البائع يبرأ به مما لم يعلمه في الحيوان دون غيره. قال الشافعي رضي الله عنه: لأنه يغتذي بالصحة والسقم أي في حالتيهما وتحول طبائعه وقلما يخلو من عيب ظاهر أو خفي بخلاف غيره فيبرأ البائع فيه من خفي لا يعلمه بشرطه البراءة المحتاج هو إليه ليثق باسقرار العقد. فهذا قياس تقریب قرب قول عثمان المخالف لقياس التحقيق والمعنى من أنه لا يبرأ من شيء للجهل بالمبرئ منه (وقيل قول الشيخين أبي بكر وعمر) رضي الله عنهما (فقط) أي قول كل منهما حجة بخلاف غيرها لحديث «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»^(١) حسنه الترمذي (وقيل) قول (الخلفاء الأربعة) أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أي قول كل منهم حجة بخلاف غيرهم لحديث «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»^(٢) الخ صححه الترمذي وهم الأربعة كما تقدم في الإجماع

الحنفية كالرازي والنووي والشافعي أولاً والإمام أحمد في رواية جمع من أصحابه إلى أنه حجة مطلقاً يقدم على القياس، ومنهم من فصل وذكروا فيه أي التفصيل وجوهاً: أحدهما أنه حجة إن خالف القياس وإلا فلا. وثانيها أن قول أبي بكر وعمر حجة دون غيرهما. وثالثها أن قول الخلفاء الأربعة حجة إذا اتفقوا احتج الأولون. ثم قال: واحتج الخصم بوجوه إلى أن قال: وسابعها أن الصحابي إذا قال قولاً لا يخالف القياس فلا عمل له إلا أنه اتبع الخبر إذ لا يجوز أن يقول في الدين بالتشهي من غير مستند إذ يقدح ذلك في دينه وعلمه، وحيث يجب أن يكون حجة. وجوابه لعله قال ذلك بنص ظنه دليلاً مع أنه ليس كذلك في الحقيقة. سلمناه لكنه منتقض بمذهب الشافعي ومن بعده فإن جميع ما ذكره أت فيه بعينه. وثامنها أن مذهبه لا يخلو إما أن يكون عن نقل أو اجتهاد، فإن كان الأول كان حجة، وإن كان الثاني وجب أيضاً أن يكون حجة لأن اجتهاده راجح على اجتهاد من بعده لترجحه على من بعده بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من أحوال النبي ﷺ، ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي إليه كحال العامي بالنسبة إلى المجتهد التابعي فوجب اتباعه له. وجوابه الظاهر أنه ليس بناء على النقل وإلا لأظهره كما هو دأبهم فيما ذهبوا إليه لا سيما مع وجود المخالف لهم، ولأن عدم إظهارهم ذلك كتم له وهو منهي عنه ومتوعده عليه. قال عليه السلام «من كتم علماً نافعاً ألجمه الله بلجام من نار»^(٣) وهو خلاف ظاهر

(١) رواه البخاري في كتاب الإيمان باب ١٩. مسلم في كتاب المساجد حديث ٢٦١، ٢٦٢. أبو داود في كتاب السنة باب ١٥. الترمذي في كتاب الديات باب ٨. ابن ماجه في كتاب الفتن باب ٦، ١٢. أحمد في مسنده (١٧٦/١، ١٨٢).

(٢) رواه الترمذي في كتاب العلم باب ١٦. أبو داود في كتاب السنة باب ٥. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١٦. أحمد في مسنده (١٢٧، ١٢٦/٤).

(٣) رواه أبو داود في كتاب العلم باب ٩. رواه الترمذي في كتاب العلم باب ٣. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ٢٤. أحمد في مسنده (٢٦٣/٢، ٣٠٥).

بيانه (وعمّن الشافعي إلا علياً) قال القفال وغيره لا لنقص اجتهاده عن اجتهاد الثلاثة بل لأنه لما آل الأمر إليه خرج إلى الكوفة ومات كثير من الصحابة الذين كان يستشيرهم الثلاثة كما فعل أبو بكر في مسألة الجدة وعمر في مسألة الطاعون، فكان قول كل منهم قول كثير من الصحابة بخلاف قول علي. وقصة الجدة أنها جاءت إلى أبي بكر رضي الله عنه تسأله ميراثها فقال لها: ما لك في كتاب الله تعالى شيء وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فارجمي حتى أسأل الناس. فأخبره المغيرة بن شعبه ثم محمد بن مسلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاهما السدس فأنفذه أبو بكر لها^(١). رواه أبو داود وغيره. وقصة الطاعون أن عمر رضي الله عنه خرج إلى الشام فبلغه أن به وباء أي طاعوناً فاستشار من دعاهم من الصحابة في الرجوع فاختلفوا، ثم دعا غيرهم من مشيخة قريش فجزموا بالرجوع فعزم عليه عمر رضي الله عنه، ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه»^(٢) فحمد الله تعالى عمر ثم انصرف. رواه الشيخان. (أما وفاق الشافعي زيداً في الفرائض) حتى ترددت الرواية عن زيد (فلدليل لا تقليداً) بأن وافق اجتهاده اجتهاده وقد قال صلى الله عليه وسلم «اعلم أمتي بالفرائض زيد بن ثابت»^(٣) صححه الترمذي وكذا الحاكم على شرط الشيخين *

حال الصحابي سلمناه لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع أنه ليس كذلك فلا يلزم به العمل على غيره، وحيث يلزم أن يكون عن اجتهاده ولا يلزم المجتهد بل لا يجوز أن يتبع اجتهاد الآخر مع احتمال إصابته وخطأ الآخر وإن كان الآخر مترجحاً عليه بأمور في الجملة الخ ا هـ.

فتأمل ما ذكره بقوله «وسابعا الخ» ثم بقوله «وجوابه لعله قال ذلك بنص ظنه دليلاً الخ» ثم بقوله «وثامنا الخ» ثم بقوله «وجوابه» إلى أن قال «سلمنا لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع أنه ليس كذلك» تمهده صريحاً أو كالصريح في أنه لا فرق بين التعبدي وغيره خصوصاً ما ذكره بقوله «وثامنا الخ» ثم بقوله «سلمناه الخ» فإن حاصله كما ترى تسليم أن مذهب الصحابي عن نقل أي عن النبي ﷺ ومع ذلك لا يكون حجة لجواز أن يكون مستنده فيه نصاً ظنه دالاً عليه ولا يكون كذلك في الواقع ودلالة هذا على عدم الفرق بين التعبدي وغيره مما لا يطرقه إشكال ولا يقبل الاحتمال ولا ينتظم لماعقل مع ذهابه إلى ذلك أن يذهب إلى التقييد بغير التعبدي، فإن

(١) رواه الترمذي في كتاب الفرائض باب ١٠. ابن ماجه في كتاب الفرائض باب ٤. الموطأ في كتاب الفرائض حديث ٤.

(٢) رواه البخاري في كتاب الطب باب ٣٠. مسلم في كتاب السلام حديث ٩٢، ٩٤، ٨. الموطأ في كتاب المدينة حديث ٢٢ - ٢٤. أبو داود في كتاب الجنائز باب ٦. أحمد في مسنده (١٨٢/١، ١٩٤).

(٣) رواه ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١١، أحمد في مسنده (١٨٤/٣).

(مسئلة * الإلهام وإيقاع شيء في القلب بثلج) بضم اللام وحكي فتحها أي يطمئن (له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفياه) وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوماً ما بخواطره لأنه لا يأمن دسيسة الشيطان فيها (خلافاً لبعض الصوفية) في قوله إنه حجة في حقه، أما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة حقه وحق غيره إذا تعلق بهم كالوحي * (عائمة * قال القاضي الحسين مبنى الفقه على) أربعة أمور (أن اليقين لا يرتفع) من حيث استصحابه (بالشك) ومن مسائله من تيقن الطهارة وشك في الحدث يأخذ بالطهارة (و) أن (الضرر يزال) ومن مسائله وجوب رد المغصوب وضمائه بالتلف (و) أن (المشقة بجلب التيسير) ومن مسائله جواز القصر والجمع والفطر في السفر بشرطه (و) أن (العادة محكمة) بفتح الكاف المشددة ومن مسائله أقل الحيض وأكثره (قيل) زيادة على الأربعة (و) أن (الأمر بمقاصدها) ومن مسائله وجوب النية في الطهارة ورجعه المصنف إلى الأوّل فإن الشيء إذا لم يقصد اليقين عدم حصوله.

التعبدية إن لم يكن من جملة المراد بهذا الكلام كان مساوياً له في هذا الحكم قطعاً إذ لا ينتظم بينهما فرق لأن غاية أمره أن الظاهر فيه أنه منقول عن النبي ﷺ وقد سمعت تصريحهم بأن تقدير النقل عنه عليه الصلاة والسلام لا يقتضي الحجية لما ذكر فثبت قطعاً أن التعبدية داخل تحت محل النزاع الواقع في كلام الأصوليين، وأن محل النزاع الواقع في كلامهم لم يقيد فيه بغيره بل يتصور تقييده بغيره مع الاستدلال وجوابه المذكورين كما لا يخفى، وعلى هذا فاستثناء الشيخ الإمام التعبدية في غاية الاستقامة والاتجاه لدخوله تحت محل النزاع وذهاب بعض الأصوليين إلى المخالفة فيه كما هو لازم الاستدلال والجواب المذكورين، فلله در هذا الشارح الإمام ولعمر الله إن ذلك كله في غاية الظهور للمتأمل المنصف، وعند ذلك يظهر غاية السقوط لاعتراض الكوراني على الاستثناء وأنه لم يبين هذا الاعتراض على أساس بل على مجرد الهوس والوسواس قوله: (ومن مسائله وجوب النية) قال شيخنا الشهاب: هذا يدل على جعل مقاصد جمع مقصد بمعنى القصد، ويجوز وهو أظهر أن يكون جمع مقصد بمعنى مقصود أي الأمور تعتبر بالمقصود منها إن خيراً فخير وإن شراً فشر «من كانت هجرته» الحديث اهـ. وأقول: فيه نظر فليتأمل قوله: (فإن الشيء إذا لم يقصد اليقين عدم حصوله) قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول: كيف يكون اليقين عدمه مع فرض حصوله ووجوده حساً؟ اهـ وأقول: إذا كان المراد عدم حصوله شرعاً فلا إشكال فتأمل.

الكتاب السادس في التعادل والتراجيح

بين الأدلة عند تعارضها (يمتنع تعادل القاطعين) أي تقابلهما بأن يدل كل منهما على منافي ما يدل عليه الآخر إذ لو جاز ذلك لثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان فلا وجود لقاطعين متنافيين كدال على حدوث العالم ودال على قدمه. وعدل عن قول ابن الحاجب

الكتاب السادس في التعادل والتراجيح الخ

أقول: أفرد الأول لأنه نوع واحد وجمع الثاني لأنه أنواع قوله: (أي تقابلهما) قال شيخنا الشهاب: يشير إلى أنه ليس معنى التعادل هنا التكافؤ والتساوي وإنما عبر به دون التقابل لموافقة الترجمة كما سينبه عليه الشارح اهـ. وأقول: فيه تأمل فليتأمل قوله: (إذ لو جاز ذلك لثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان) أقول فيه أمران: الأول أن اللازم على جواز التعادل جواز ثبوت المدلول لا نفس الثبوت كما هو ظاهر، فالمراد لجواز ثبوت مدلولهما وثبوت مدلولهما محال ومستلزم المحال محال، أو المراد لو جاز ذلك جوازاً وقوعياً أي لو أمكن وقوعه وعلى هذا فقوله «يمتنع تعادل قاطعين» معناه يمتنع وقوع ذلك فليتأمل. والثاني أنه قد يشكك الإنسان في هذه الملازمة بالنسبة للناطقين بأنه لا يلزم من دلالتهم ثبوت مدلولهما ولا جواز ثبوته إذ لا ارتباط عقلياً بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخلفه عنه، وقطعية دلالتهم لا تتوقف على ثبوت مدلولهما ولا على جواز ثبوته فلا يلزم من جواز ذلك ثبوت مدلولهما ولا جواز ثبوته حتى يلزم اجتماع المتنافيين. ويدفع هذا التشكيك بما في شرح الموافق كغيره في المقصد الثامن قبيل الموقف الثاني في الأمور العامة فإنه ذكر شروط إفادة النقلات اليقين وذكر منها أن ينضم إلى اللفظ قرائن محسوسة أو متواترة على إرادة ذلك المعنى، فعلم أن من شروط قطعية الدليل النقلية قطعية القرائن على إرادة ذلك المعنى، وحيث لا يلزم ثبوته في الخارج وإلا لم يكن مقطوعاً بإرادته وهذا في الإنشاء ظاهر، فإنه إذا دلت القرائن القطعية على إرادة طلب الفعل بصيغة الأمر وعلى إرادة طلب ترك ذلك الفعل بصيغة النهي مع اتحاد الأمر والنهي وحال الفعل والترك لزم أن يكون الشيء الواحد في الحالة الواحدة مطلوب الفعل والترك من شخص واحد وأمر وإنه واحد وذلك محال لأنه اجتماع المتنافيين. وأما في الخبر ففيه إشكال إذ لا يلزم من القطع بإرادة معنى اللفظ ثبوته إذ الخبر حكاية للشيء فقد يقطع بإرادة حكاية ذلك المحكي ولا يكون متحققاً كما في الكواذب فإننا قد نقطع فيها بإرادة التكلم حكاية الشيء المعين ولا يكون متحققاً، وجوابه أن على هذا التقدير يلزم الكذب المحال على الصادق فيمكن هذا التقدير منتفياً فإن قلت: فاللازم حيث

«تقابل الدليلين العقليين محال» إلى ما قاله ليناسب قوله «تعادل الترجمة» ويشمل قوله «القاطعين» العقليين والنقلين كما صرح بهما في شرح المنهاج العقلي والنقلي أيضاً. والكلام في النقلين حيث لا نسخ بينهما. ولباحث أن يقول: لا يبعد أن يجري فيهما الخلاف الآتي في الإماراتين لمجيء توجيهه الآتي فيهما (وكذا) يمتنع تعادل (الإمارتين) أي تقابلهما من

إما اجتماع المتنافيين أو الكذب المحال فلم اقتصر على الأول؟ قلت: يحتمل أن الكلام مفروض في الإنشاء دون غيره، ويحتمل أنه في غيره أيضاً لكن تركه لظهور محذوره. ثم أوردت ذلك الإشكال على شيخنا الشريف الصفوي فأجاب بما أجبته به، ومن هنا يظهر إشكال ما يأتي آنفاً من بحث الشارح إلحاق القطعيين النقلين بالإمارتين في الخلاف المذكور فيهما حتى يجري قول بالجواز إن أراد قطعي الدلالة أيضاً كما هو صريح سياقه، وقد أوردت ذلك أيضاً على شيخنا المذكور فاعترف بإشكاله بذلك الشرط وسيأتي فيه كلام آخر، وبما تقرر يعلم أن ليس المراد بتعارض الإماراتين في نفس الأمر إرادة مدلوليهما وإلا وجب القطع بامتناعه لاستلزامه التناقض المحال في حق الشارع، وسيأتي في ذلك كلام آخر.

قوله: (ولباحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما الخلاف الآتي في الإماراتين لمجيء توجيهه الآتي فيهما) أقول فيه أمران: الأول أن ظاهره أنه لم يثبت اختلافهم في النقلين القاطعين وفيه نظر إذ قضية قول المستصفي ما نصه: فإن تقاوم ظنان أوجبنا التوقف على رأي كما لو تعارض قاطعان ومن أمر بالتخيير أي في الظنيين. أجاب بأنه لا يجوز أن يرد نصاب قاطعان بالتحريم والتحليل من غير تقدم وتأخر ويكون معناه التخيير لأن اللفظ لا يحتمل التخيير انتهى. إثبات خلاف فيهما ألا ترى قوله «ومن أمر بالتخيير» إلى آخره «فإن مفهومه أنه على القول بغير التخيير كالتساقط يجوز أن يرد نصاب» قاطعان بما ذكر فليتأمل. والثاني أنه قد يستشكل جريان الجواز فيهما مع ما قرره آنفاً من لزوم اجتماع المتنافيين حيث أدرجهما في القاطعين وعلل امتناع التعارض فيهما باجتماع المتنافيين والفرق بينهما وبين الإماراتين ما أشاروا إليه من أن مدلول الدليل القطعي يجب أن يكون حاصلًا بخلاف مدلول الأمانة فيلزم اجتماع المتنافيين في تعارض القاطعين ولا يلزم في تعارض الإماراتين. ويمكن أن يقال يلزم في تعارض الإماراتين تجويز اجتماع المتنافيين لأن الكلام في تعارضهما في نفس الأمر وتعارضهما فيه يستلزم اجتماع المتنافيين. غاية الأمر أن مدلول الإماراتين لا يجب أن يكون حاصلًا واجتماعهما ممتنع فتجويزه كذلك لأن تجويز الممتنع ممتنع، وحيث فمّن أجاز في الإماراتين يلزمه القول بالجواز في النقلين القطعيين وعند هذا يتضح قول الشارح «ولباحث أن يقول إلى آخره». ثم رأيت الكمال وشيخ الإسلام أشار إلى دفع هذا الإشكال حيث قال الأول في قول الشارح «لمجيء توجيهه الآتي فيهما»: أما توجيه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو أنه لا محذور في تعادل القاطعين النقلين في نفس الأمر عند المصوبة إذ لا يلزم منه إجماع المتنافيين لأن المصوبة يرون أن الحق في

المسائل الفرعية متعدد فلا مانع عندهم من أن تتعبد بعض الأمة فيها بحكم ويتعبد بعض آخر بحكم آخر بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلاً وكل منهما قطعي عند القائل بمقتضاه. وأما المخطئة فاجتماع المتنافيين عندهم ليس إلا في ذهن المجتهد لا في نفس الأمر انتهى. وقال الثاني فيه: أما توجيه المانع فظاهر، وأم توجيه المجوز فهو أنه لا محذور في تعادلها أي بتوهم المجتهد إذ لا يضر اجتماع متنافيين بتوهمه انتهى.

قلت: وفي صحة ما ذكره نظر ظاهر. أما ما ذكره الكمال في توجيه الجواز على مذهب المصوبة فلأن الفرض تعادل القاطعين الثقليين في نفس الأمر ومن لازم ذلك تواردهما على محل واحد إذ لو تعلق أحدهما ببعض الأمة والآخر ببعض آخر فلا تعادل كما لا يخفى، ومع تعادلها كذلك لا يتأتى لأحد من المجتهدين الأخذ بهما وهو ظاهر، ولا بأحدهما لأنه بالتشهي ممنوع وبالترجيح لا يتصور لعدم تصوّر الترجيح في القطعيات كما صرحوا به، فكيف يصح قوله «بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلاً وكل منهما قطعي عند القائل بمقتضاه» فتأمل. فإن قلت: بل يتأتى الأخذ بأحدهما وذلك في حق من لم يطلع على الآخر أو في حق من ظن أنه لا تعادل بينهما قلت: هذا خلاف الفرض إذ بحث الشارح فيما منعوا التعادل فيه والمفهوم من كلامهم تصويره بما حصل التعادل فيه عند المجتهد أيضاً. ألا ترى ما تقدّم عن الغزالي في الأمر الأوّل فإنه ظاهر في التصوير بذلك كما لا يخفى، وقول الأحكام كغيره وذلك أي التعارض غير متصور في القطعي لأنه إما أن يعارضه قطعي أو ظني الأوّل محال لأنه يلزم منه إما العمل بهما وهو جمع بين التقيضين في الإثبات أو امتناع العمل بهما وهو جمع بين التقيضين في النفي أو العمل بأحدهما دون الآخر ولا أولوية مع التساوي انتهى. فإنه أيضاً ظاهر في التصوير بذلك إذ لا يتأتى فرض العمل بهما ولا فرض ترك العمل بهما إلا في حق من علمهما وعلم تعارضهما كما هو ظاهر، وكذا لا يتأتى أن يقال في العمل بأحدهما مع أنه لا أولوية مع التساوي إلا في حق من ذكره، ولو سلم فلا ينحصر الفرض في ذلك بل يشمل ما ذكرنا أيضاً أعني ما إذا حصل التعادل عند المجتهد أيضاً، وحيث فلا يتجه ما ذكره لقصوره. وإما ما ذكره في توجيهه على مذهب المخطئة أي وهو الصحيح كما هو معلوم من أنه باعتبار ذهن المجتهد فهذا ليس محل خلاف كما صرح به الشارح في الأمارتين، ولا فرق بينهما وبين القاطعين في ذلك كما هو ظاهر فكيف يوجه به جريان الخلاف على أنه مع علم المجتهد بأنهما قاطعان لا يتصور تعادلها في ذهنه إلا بمعنى خفاء معناهما عليه مع جزمه بانتفاء التعادل بينهما؟ وهذا لا يصلح أن يكون محل كلام أصلاً.

فإن قلت: يندفع هذا الإشكال بأن مقصود الشارح ليس إلا بيان أنه ينبغي أن يقول الأكثر بجواز تعادل القاطعين الثقليين في نفس الأمر أيضاً كما قالوا بجواز تعادل الأمارتين في نفس الأمر وذلك لأنه لا فرق بين القاطعين والأمارتين إلا بقبول الأمارتين الترجيح والتأويل

المانع من تحقق مدلوليهما المتنافيين وتعادلتهما في نفس الأمر بمنع ذلك إذ قبولهما في نفس الأمر الترجيح أو التأويل مانع من تعادلتهما فيه، فإذا أجازوا تعادلتهما فيه المستلزم تحقق مدلوليهما المتنافيين فيه فليجيزوا تعادل القاطعين فيه إذ غاية استلزام تحقق مدلوليهما المتنافيين فيه وهم لم يبالوا بذلك ولم يعدوه محذوراً كما تقرر، ولعل السبب في ذلك مع ظهور امتناع اجتماع المتنافيين أن اجتماع المتنافيين إنما يمتنع إذا لم يكن المتنافيان وضعيين أو كان اجتماعهما مقصوداً في نفسه، أما إذا كانا وضعيين كطلب الفعل وطلب تركه كإباحته وحظره وكان اجتماعهما وسيلة لغيره كابتلاء المكلفين فلا. وبهذا قد يفرق بين جواز تعادل القاطعين الثقليين وامتناع تعادل القاطعين العقليين إذ الثقليان لما كان مدلولهما بالوضع أمكن اجتماعهما ليكون وسيلة لنحو الابتلاء بخلاف العقليين. قلت: لا يخفى أن مبنى اندفاعه بذلك على مقدمتين: الأولى أنه يجوز اجتماع المتنافيين الوضعيين. والثانية أن المراد بتعادل الأمارتين في نفس الأمر تنافيهما مع عدم قبولهما التأويل والترجيح فيه، ولا ريب في اندفاعه بذلك بعد ثبوت هاتين المقدمتين إلا أنه قد يتوقف في الأولى وقد يخالف الثانية ظاهر تفسير الشارح التعادل فإنه فسره بأن يدل كل منهما على منافي ما يدل عليه الآخر وقيد ذلك في الأمارتين بعدم مرجح لإحداهما، ولا خفاء في أن تعادلتهما بهذا المعنى في نفس الأمر مع انتفاء مرجح إحداهما فيه لا يستلزم تحقق مدلوليهما المتنافيين إذ مجرد دلالة كل منهما في نفس الأمر على منافي ما يدل عليه الآخر لا يستلزم تحقق مدلوله، وكذا ظاهر كلمات غيره في المقام كالإمام فخر الدين وأتباعه.

ومن كلماته: أما أنه - يعني التعادل - جائز في الجملة أي مع قطع النظر عن الوقوع فلأنه يجوز أن نجبرنا رجلاً بالنفي والإثبات وتستوي عدالتهما وصدق لهجتهما بحيث لا يكون لأحدهما مزية على الآخر ا هـ. وهذا ظاهر كما لا يخفى في أن المراد بالتعادل في نفس الأمر استواء الأمارتين فيه بحيث لا يكون لإحداهما مزية على الأخرى وهذا أعم من أن يتحقق مدلولاهما فيه. وعبارة الإسئوي: وذهب الجمهور إلى جواز التعادل لأنه لا يمتنع أن نجبر أحد العدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه ا هـ. وهو ظاهر كما ترى فيما ذكر واستدل قبل هذا على المنع بما بسطه الإمام وغيره وهو أنهما لو تعادلتا فإن عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين إلى آخره. وهو ظاهر في ذلك أيضاً فإنه جعل اجتماع المتنافيين لازماً للعمل فدل على عدم لزومه بمجرد تعادلتهما فليتأمل ثم ترجع عندي الفرق بين المتنافيين العقليين والمتنافيين الوضعيين واستحالة اجتماع العقليين دون الوضعيين لأن الاجتماع في العقليين اجتماع لحاليتين الشيء بحسب ذاته متنافيتين كثبوته وعدم ثبوته وذلك محال، والاجتماع في الوضعيين اجتماع لحاليتين هما بحسب الجمل كطلب فعله وطلب تركه وإن كانتا متنافيتين لأن صدور ذلك لحكمة كالاتناء وكالتخير على القول به وحيث فلا إشكال مطلقاً فليتأمل.

غير مرجح لإحدهما (في نفس الأمر على الصحيح) حذراً من التعارض في كلام الشارع والمجوز وهو الأكثر يقول لا محذور في ذلك وينبغي عليه ما سيأتي. أما تعادلها في ذهن المجتهد فواقع قطعاً وهو منشأ تردده كتردد الشافعي الآتي (فإن توهم التعادل) أي وقع في

قوله: (وكذا يمتنع تعادل الأمارتين في نفس الأمر) أقول: ظاهر كلام الشارح وغيره كما قررناه آنفاً أن المراد بتعادلها في نفس الأمر أن يدل كل منهما فيه على منافي ما يدل عليه الآخر من غير مرجح لإحدهما وعليه يشكل بحثه السابق كما تبين، ولو كان المراد بتعادلها فيه دلالة كل على منافي ما يدل عليه الآخر مع عدم قبول التأويل والترجيح ظهر استقامة البحث واندفع عنه الإشكال كما تبين أيضاً فليتأمل جداً في المقام قوله: (أما تعادلها في ذهن المجتهد فواقع قطعاً) أقول: لم يبين حكمه ولعله ما يأتي في قول المصنف «فإن تعذر إلى آخره» فتأمل قوله: (فإن توهم التعادل الخ) أقول فيه أمور: الأول أن الشارح حمل التوهم هنا على مطلق الوقوع في الوهم أي الذهن لا يقال فيه نظر لأنه يشمل الشك والوهم الأصوليين ولا وجه للمقول بالتساقط أو التخيير أو التوقف بمجردهما كما هو ظاهر لأنا نقول: قد أخرج مجردهما بتقييد الوقوع في الوهم بقوله «حيث عجز عن مرجح لإحدهما» فإن الوصول إلى حد العجز لا يكون غالباً إلا مع حصول ظن التعارض، فإن تحقق شك أو وهم مع العجز عن المرجح انجبه القول بما ذكر حيثئذ إذ مجرد احتمال عدم التعادل أو ظنه مع العجز المذكور لا أثر له. ويؤيد ذلك أو يعينه ما في منع الموانع من حمل التوهم على ظاهره بناء على أنه لا يتصور التعادل عنده في نفس الأمر فإن هذا تصريح بجريان الأقوال المذكورة عند توهم التعادل مع ظن انتفائه أو الجزم به، ووافق بل يصرح به ما سيأتي عن صدر الشريعة فإن حاصله كما لا يخفى التزام أحكام التعادل عند توهمه مع اعتقاد انتفائه في نفس الأمر. لا يقال لكن ذلك في غاية الإشكال إذ كيف يسوغ التساقط أو التخيير أو التوقف بمجرد توهم التعادل لأنا نقول: لا إشكال مع فرض البناء على امتناع التعادل في نفس الأمر ومع التقييد بالعجز عن مرجح لإحدهما كما هو المراد. لا يقال التقييد بذلك ينافي إرادة الوهم لما تقرر من أن العجز عن المرجح لا يكون غالباً إلا مع حصول ظن التعارض لأنا نقول: هذا الذي تقرر إنما محله إذا جوزنا التعادل في نفس الأمر، أما إذا منعه كما هو مبني ما في منع الموانع كما تقرر فلا، إذ لا يتصور مع البناء على امتناعه ظن وجوده.

تنبيه: قال صدر الشريعة في تنقيحه: واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودها ولا شك أن الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقاً والآخر متأخراً ناسخاً للأول، لكن لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض ا هـ. وبين في التلويح أنه أراد بزمان ورودها زمان النسبة لازمان التكلم ا هـ. وينبغي أن يكون هذا غير ما ذكره

المصنف في تعادل الأمارتين لأن هذا في تعارض نفس المعنيين كما هو ظاهر من عبارته، وما ذكره المصنف في تعارض نفس الأمارتين ولا يلزم من إثبات تعارضهما بأن يدل كل منهما في نفس الأمر على منافي ما يدل عليه الآخر من غير مرجح إثبات تعارض مدلوليهما بأن يراد المدلولان المتعارضان المفهومان منهما مع اتحاد زمان الوجود أي زمان النسبة لكن يبقى الإشكال في إجراء الشارح خلاف الأمارتين في القطعيين الثقيلين لاستلزام قطعيتها إرادة معنييهما إلا أن يجاب بأن مجرد إرادة المعنيين لا محذور فيه حيث لم يتحد زمان الوجود أي النسبة فليتأمل. والثاني أنه قد يستشكل الفرق بين هذه المسألة والآتية في قول المصنف «فإن تعذر الخ» وتمييز إحداها عن الأخرى حتى اختلف حكمهما وتفصيلهما، والذي ظهر لي الآن في الفرق بينهما ولعله صواب إن شاء الله تعالى تصوير ما هنا يتعارض الأمارتين في نفس الأمر بناء على القول الضعيف بجواز ذلك باعتبار وهم المجتهد كما أشار إليه الشارح بقوله «في نفس الأمر» بناء على جوازه ومن لازم تصويره بذلك أن لا يتصور فيه ترجيح لا ينافي التعارض في نفس الأمر ولا ينافي في ذلك قول الشارح «حيث عجز عن مرجح لإحداهما» كما لا يخفى لأنه بيان لمحل توهم التعارض، وأن لا يكون بين الأمارتين تقدم وتأخر في نفس الأمر وإلا فليس ذلك محل خلاف إذ لا خلاف في جواز التعارض في نفس الأمر مع النسخ بتقدم أحدهما وتأخر الآخر، بل ووقوع ذلك فتأمل. وتصوير ما يأتي بتعارضهما في ذهن المجتهد ويؤيد ذلك أو يعينه إنه ذكر الجمع والترجيح في بعض أقسامه ومعلوم أنهما لا يتصوران مع التعارض في نفس الأمر المراد هنا. إذ مع الجمع لا تعارض في نفس الأمر، وكذا مع الترجيح إذ انتفاء المرجح معتبر فيه أو قيد له ولهذا قال الهندي من جملة كلام ذكره: فإنه ليس من شروط تطرق الترجيح إلى الأمارات أن تكون متعادلة في نفس الأمر، بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلتين في نفس الأمر وإلا لم تكن متعادلة ا هـ.

ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد على قوله: انظر ما الفرق بين المحلين ا هـ. والثالث قال الكوراني قال بعض الشارحين: قول المصنف «فإن توهم التعادل» أحسن من قول غيره وإن ظن لأن الظن للطرف الراجح ولا يوجد ذلك. وأقول: عبارة المصنف فاسدة والصواب ما قاله غيره لأن وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد لأن الوهم يكون في الطرف المرجوح فلا ينافي ظن المجتهد الواجب اتباعه، بل إذا ظن الحكم من أمانة وإن كان وهم الصحة في الأمانة الأخرى حاصلاً يجب عليه الفتوى والعمل بما ظن صحته وهذا مما لا يخالف فيه أحد هذا الكلام الكوراني. وأقول: ما زعمه من فساد عبارة المصنف وتصويبه ما ذكره غيره فهو ممنوع منعاً لا خفاء فيه. قوله في توجيه ذلك «لأن وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد إلى آخره» قلنا: بل يوجب ذلك لأن الغرض العجز عن المرجح كما تقدم بيانه ومع العجز عنه لا يتأتى له اتباع ظنه لتوقفه على العلم بارجح الأمارتين وهو غير حاصل له على هذا التقدير. وبالجملة

فصورة المسألة أنه مع توهم التعادل بظن انتفاؤه ورجحان إحدى الأمارتين على الأخرى في نفس الأمر لكن لم تتعين له الراجحة منهما فلا يمكنه العمل بها فلا غبار على التوقف أو غيره مما ذكر كما لا يخفى. وبما ذكر يظهر أن منشأ ما وقع فيه الكوراني من الوهم الذي بني عليه هذا التشنيع الباطل هو الغفلة عن كون المسألة مقيدة بالعجز عن المرجوح. هذا كله بناء على تفريع هذه المسألة على امتناع التعادل في نفس الأمر على وفق ما في منع الموانع، أما على تفريعها على الجواز كما ذهب إليه الشارح المحقق وهو الوجه الموافق لكلام الأئمة ولهذا عبر في المنهاج بقوله «منعه» أي التعادل في نفس الأمر الكرخي وجوزه قوم وحيثئذ فالتخيير عند القاضي وأبي علي وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء. وقال المصنف في شرحه: قوله «وحيثئذ أي إذا قلنا بتجوير تعادل الأمارتين في نفس الأمر وتعادلا إل آخره» انتهى. فالتوهم بمعنى مطلق الحصول في الذهن الصادق بالظن وغيره لكن لا بد من تقييد ذلك بالعجز عن المرجح وحيثئذ فلا إشكال في التوقف وغيره مما ذكر، ولا في رجحان تعبير المصنف بالتوهم لكونه أعم من الظن وغيره مع عموم الحكم وعدم تقيده بالظن كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه، فعلم رجحان تعبير المصنف وأنه لا غبار عليه على التقديرين وأن الكوراني لم يحسن التأمل في هذا المقام.

تنبه: قال المصنف في منع الموانع ما نصه: «وأما عدولنا عن لفظ الظن إلى لفظ التوهم في التعادل فلأن الظن ما يكون الطرف فيه راجحاً» ولا ريب في أنه لا يرجح التعارض في حديثين لأننا على قطع بأنه لم يقع منه عليه السلام حديثان متعارضان معاذ الله. قال إمام الأئمة أبو بكر بن خزيمة: لا أعرف أنه روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حديثان بإسنادين صحيحين متضادين، فمن كان عنده فليأت به حتى أولف بينهما انتهى. يعني فمن كان عنده ما حسب فيه التعارض فليأت به حتى أبين خطاه في حسابه وإلا فكيف يؤلف بين متعارضين حقيقة، إذا عرفت ذلك فالمجتهد إذا اشتبه عنده أمر حديثين فهو يحسبهما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض في نفس الأمر، وأن حسابه ناشئ إما عن اختلال فهمه أو اختلال السند أو غير ذلك، ولا يبتدي إلى تعيين تلك الجهة التي أتى منها ولو امتدى إليها لم يتوهم التعارض وإذا وضع لك هذا لاح أن استعمال لفظ التوهم وهو ما يكون الجانب التوهم فيه مرجوحاً خير من لفظ الظن. انتهى كلام المصنف في منع الموانع وفيه أمور: منها أن قوله «وأما عدولنا عن لفظ الظن إلى لفظ التوهم في التعادل فلأن الظن ما يكون الطرف فيه راجحاً إلى آخره» هو عين ما قاله بعض الشارحين ففي نقل الكوراني له عن بعض الشارحين وعدم نقله له عن المصنف نفسه غاية القصور والتقصير، ومنشأ ذلك ضعف اطلاعه على ما في كتب المصنف وقد علمت صحة ما قاله المصنف وسقوط ما أورده الكوراني عليه ومنها أن قوله «ولا ريب الخ» صريح في تفريع المسألة على منع التعارض في نفس الأمر وقد تقدم بما فيه لكن نفيه الريب على سبيل التنصيص على الاستفراق عن عدم رجحان التعارض وقطعه بنفي وقوع التعارض مشكل بمقابل الصحيح

وهم المجتهد أي ذهنه تعادل الأمارتين في نفس الأمر بناء على جوازه حيث عجز عن مرجح لإحدهما (فالتخيير) بينهما في العمل (أو التساقل) لهما فيرجع إلى غيرهما (أو

في جمع الجوامع الذي هو قول الأكثر كما قاله الشارح المحقق إلا أن يريد بنفي الريب نفيه بحسب اعتقاده وبالقطع اعتقاده الجازم فلا ينافي وقوع الخلاف القوي في الحكم أو يريد بالتعارض الذي هو نفي الريب عن انتفاء مرجحه حقيقته المستدعية لاتحاد زمان الورد أي النسبة كما تقدم عن التتقيح والتلويع، وهذا لا ينافي قول الأكثر بجوازه لجواز حمله على ما يتحد فيه زمان الورد.

ومنها أن قوله «فالمجتهد إذا اشتبه عليه أمر حديثين» أي لم يظهر له محلهما الذي به يندفع ما يتوهم من التعارض بينهما بحسبهما متعارضين لعله أراد بالحسبان فيه معنى التوهم بقربنة سياق كلامه وكونه في مقام توجيه إثارة التعبير بالتوهم دون الظن الذي هو والحسبان واحد فلا ينافي ذلك مقصوده، ولا قوله «ويعلم أنه لا تعارض في نفس الأمر» إذ مع علمه بعدم التعارض في نفس الأمر كيف يتصور منه أن يحسبهما متعارضين لكن علمه بعدم التعارض في نفس الأمر كما ينافي حسبان التعارض ينافي توهمه أيضاً إلا أن يجاب بأن المراد التوهم بواسطة غفلة ونحوها لا مطلقاً فلا ينافيه علمه بما ذكر، ويرد عليه أن الظن بواسطة ما ذكر لا ينافيه ذلك العلم أيضاً فلا فرق بينهما، فالأولى أن يجاب بأن المراد بالعلم هو الظن. وغاية ما يلزم المساحة في التعبير ومثله مما لا يتحاشون عنه، ولا خفاء في أن ظن عدم التعارض في نفس الأمر لا ينافي توهم التعارض وينافي ظنه فليتأمل بعد. ومنها أن قوله «فهو يحسبهما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض في نفس الأمر إلى آخره» مما يصرح بما ذكرنا أنه صورة المسألة وبه يتضح سقوط ما أورده الكوراني. تنبيه آخر: أراد الكوراني ببعض الشارحين الزركشي ومن أحسن التأمل في كلامهما مع ما قرناه علم أن ما أورده الكوراني على الوجه الذي أورده لا يرد عليه نعم في كلامه اضطراب لا يخفى على الواقف عليه المتأمل فيه والله الموافق.

قوله: (فالتخيير بينهما في العمل) قال شيخنا الشهاب: أما بالنسبة لخصمين يقضي بينهما المجتهد فلا يغير الخصمين بل يقضي بأحدهما على التعيين ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضي بالآخر وأما بالنظر لعمل نفسه أو إفتائه لغيره فانظر إذا عمل أو أفتى بأحدهما هل يجوز له بعد ذلك أن يفعل بخلافه أم يمتنع كما لو عمل المقلد بحكم ليس له بعد العمل أن يعمل بخلافه ولو تقليداً انتهى. وأقول أما قوله: «أما بالنسبة لخصمين» إلى قوله «بل يقضي بأحدهما على التعيين» فقد صرحوا به وعبارة الهندي في النهاية: وإن وقع أي هذا التعادل للحاكم وجب عليه التعيين لا غير لأن الحاكم نصب لقطع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع خصومتها لأن كل واحد منهما يختار الذي هو أوفق له وليس كذلك حال المفتي انتهى. وأما قوله «ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضي بالآخر» فظاهره أنه لا فرق في عدم الجواز بين أن يتحد المقضى

عليه أولاً، وهذا أيضاً ظاهر قول الهندي في نهايته ما نصه: فإن قلت فهل للحاكم أن يقضي في الحكومة بحكم إحدى الإمارات بعد أن كان قضى فيها من قبل بالأمانة الأخرى؟ قلت: لا يمتنع ذلك عقلاً كما إذا استوى عنده جهتا القبلة فإن له أن يصلي مرة إلى جهة ومرة إلى جهة أخرى، وكما إذا تغير اجتهاده فإنه إذا قضى بحكم في قضية ثم تغير اجتهاده فيها إذا وقعت مرة أخرى فإنه يجب عليه أن يحكم بما أدى إليه اجتهاده ثانياً لكن منع منه دليل شرعي وهو ما روي أنه ﷺ قال لأبي لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين. فأما ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قضى في مسألة الجارية بحكمين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي، فيجوز أن يكون ذلك من باب تغير الاجتهاد بأن ظن في الكثرة الأولى قوة إحدى الإمارات، وفي الكثرة الثانية ظن قوة الأمانة الأخرى انتهى. ولكن فيه نظر ولا نسلم منع الدليل الشرعي عما ذكروا الحديث المذكور بتسليمه لا يدل على ذلك لجواز حمله على غير ذلك مما ليس حكمه التخيير أو على ما إذا اتحد المقضى عليه وإلا وجه الجواز عند تعدد المقضى عليه وكذا عند اتحاده إذا تعدد المقضي له وهو قضية كلام الأحكام فإنه ذكر من وجوه الرد على القول بالتخيير أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للمتخاصمين، وكذلك المفتي للعامي بين الحكم ونقيضه وأن يحكم لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه وأن يحكم في يوم بحكم وفي الغد بنقيضه وذلك محال انتهى.

ثم قال الجواب عن ذلك قولهم إنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للخصميين والمفتي للعامي بين الحكمين المتناقضين ليس كذلك، بل التخيير إنما هو للحاكم وللمفتي في العمل بإحدى الإمارات وعند الحكم والفتوى فلا بد من تعيين ما أختاره دعماً للتزاح بين الخصوم وللتخيير عن المستفتي، وأما حكمه لزيد يحكم ولعمرو بنقيضه فغير ممتنع كما لو تغير اجتهاده، وكذلك الحكم في يوم ونقيضه في غد، وإنما يمتنع ذلك أن لو كان المحكوم عليه واحداً لما فيه من إضرار المحكوم عليه بالحكم له بحل النكاح والانتفاع بالملك في وقت وتحريمه عليه في وقت آخر انتهى. وأما قوله «فانظر إذا عمل أو أفتى بأحدهما هل يجوز له بعد ذلك أن يعمل بخلافه إلى آخره» ففيه أمران: الأول أن الأوجه الجواز كما هو مقتضى وضع الحكم على التخيير، والفرق بينه وبين مسألة عمل المقلد المذكور ظاهر إذ الحكم هناك ليس على التخيير. والثاني أنه قد يسبق منه تعيين الجزم بأحد الأمرين في الإفتاء وهو موافق لما تقدم عن الأحكام لكن المنقول عن الإمام جواز التخيير، ورجح الصفي الهندي التخيير بين التخيير والجزم بأحد الأمرين وعبارته: وإن وقع أي هذا التعادل للمفتي كان حكمه أن يخير المستفتي في العمل بأيهما شاء. هذا ما ذكره الإمام. ومنهم من نقل أنه يجب عليه أن يجزم بمقتضى أحدهما دعماً للتخيير عن المستفتي وهذا فيه نظر لأنه ليس في التخيير بين الأخذ بأي الحكمين شاء تخيير، والأظهر أن المفتي فيه بالخيار بين أن يجزم له الفتيا وبين أن يخيره إذ ليس في كل واحد منهما مخالفة دليل ولا فساد فسوّج له الأمران، ولأن الحاكم يجب عليه الجزم على ما ذكره العامل لنفسه مخير على ما تقدم والمفتي دائر بينهما فينبغي أن يسوّج له الأمران نظراً إلى الجانبين انتهى.

الوقف) عن العمل بواحدة منهما (أو التخيير) بينهما (في الواجبات) لأنه قد يغير فيها كما في خصال كفارة اليمين (والتساقط في غيرها أقوال) أقربها التساقط مطلقاً كما في تعارض البيتين. وسكت المصنف هنا عن تقابل القطعي والظني لظهور أن لا مساواة بينهما لتقدم القطعي كما قاله في شرح المنهاج وهذا في النقلين. وأما قول ابن الحاجب «لا تعارض بين قطعي وظني لانتفاء الظن» أي عند القطع بالنقيض كما تمه المصنف وغيره فهو في غير النقلين كما إذا ظن أن زيدا في الدار لكون مركبه وخدمه ببابها، ثم شوهد خارجها فلا دلالة للعلامة المذكورة على كونه في الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارض بينهما

قوله: (فيرجع إلى غيرهما) قال الهندي وغيره: وهو البراءة الأصلية انتهى. فإن قلت: لا ينبغي قصر الغير على البراءة الأصلية بل ينبغي جعله شاملاً لأمانة ثالثة. قلت: لعل وجه ذلك أن الأمانة الثالثة إما أن توافق كلاً من الأمارتين الأوليين وهو محال لتعارضهما، أو تخالف كلاً منهما فلا يمكن الرجوع إليها للمعارضة بينها وبين كل منهما فلا وجه للرجوع إليها دونهما، أو توافق إحدهما دون الأخرى فتكون مرجحة لما وافقته. وفرض المسألة أن لا ترجيح كما علم من الأمر الثاني على قوله «فإن توهم التعادل إلى آخره» وفيه نظر فليتأمل قوله: (وإن نقل عن مجتهد قولان) قال الكوراني قال بعض الشارحين: قوله «في المسألة قولان» يحتمل أن يريد احتمالين على سبيل التجويز لوجود أمارتين متساويتين وأن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وهذا سهو، ولأنا نقطع بأن الشافعي إذا قال في المسألة قولان لم يرد قول غيره من المجتهدين، كيف ولم ينقل أقوال الصحابة وينقل أقوال غيرهم وإنما يريد فيها قولان لكنه توقف لما ذكرنا انتهى. أقول أراد ببعض الشارحين الزركشي وزعمه سهو في ذلك تهور قبيح وباطل صريح لا سند له فيه سوى تقليد وسائسه والركون إلى هواجسه، وما استدلل به على ذلك من زعم القطع المذكور مجرد دعوى لا التفات إليها ولا يعول عليها بل كلام الأئمة مصرح بموافقة الزركشي كالمصنف في شرح المنهاج، وكأن الكوراني لم يطلع على قول العضد كابن الحاجب ما نصه «لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد» ثم قال ما نصه: وإذا تقرر هذا فقد قال الشافعي في سبع عشرة مسألة فيها قولان وقد علمت أنه لا يجوز أن يكونا قولين له أي في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد فيحمل على أحد وجوه: أحدها للعلماء فيه قولان: فقال بعضهم بهذا، وبعضهم بذلك فيحكي قولهم. الثاني يحتمل قولين فإن فيها ما يقتضي أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده. الثالث لي فيها قولان وذلك على القول بالتخيير عنه تعادل القائلين. الرابع تقدم لي فيها قولان فيحكي قوله انتهى. وسبقهما إلى ذلك غيرهما من الأئمة كالأمدي حيث قال في أحكامه: وأما إن كان التنصيص عليهما في وقت واحد فأما أن ينص على الرجح منهما إلى أن قال: وأما أن لا يوجد منه ما يدل على الترجيح كما نقل عن الشافعي ذلك في سبع عشرة مسألة فلا يخلو إما أنه ذكر ذلك بطريق

بخلاف النقلين فإن الظنيّ منهما باقٍ على دلالة حال دلالة القطعي وإنما قدم عليه لقوته (وإن نقل عن مجتهد قولان متعاقبان فالمتأخر) منهما (قوله) المستمر والمتقدم مرجوع عنه

الحكاية لأقوال من تقدم فلا تكون أقوالاً له إلى آخره انتهى . فاعجب مع ذلك لمن يتصدى لتصنيف وللدرد على الأئمة في مباحث لم يحط بها ولا وقف على ما قيل فيها مما هو في مشهورات الكتب . نعم يرد على الزركشي شيء آخر غير ما زعمه الكوراني وهو أن احتمال كونها مذهبين لغيرهما ألا يناسب تفصيل المصنف المذكور بقوله «فالمتأخر قوله إلى آخره» كما لا يخفى إلا أن يجب بأنه ذكر ذلك باعتبار مجموع ذلك التفصيل فيكفي صدق بعض تلك الأقسام فيه ولو بنوع تكلف شائع ، أو أراد بيان حال القولين من حيث هما مع قطع النظر عن سياق المصنف وذلك التفصيل فتأمل .

قوله : (متعاقبان إلى آخره) قال شيخ الإسلام : وبقي ما لو جهل تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسي وحكمه أن لا يحكم على المجتهد بالرجوع عن أحدهما وإن كنا نعلم رجوعه عنه في غير الأولى انتهى . وأقول : ما ذكره من أن حكمه ما ذكر قد صرحوا به ولكن بقي هنا أمران : الأول أنه قد يقال كان يمكن إدراج هذه الأقسام الثلاثة تحت قول المصنف «وإلا فما ذكر فيه المشعر بترجيحه إلى آخره» لأن قوله «متعاقبان» معناه معلوماً التعاقب ومعلوماً عين المتأخر منهما بدليل قوله «فالمتأخر قوله» فقوله «وإلا» نفي للتعاقب بهذا المعنى فيشمل الأقسام المذكورة فهلا أدرجها الشارح تحته ، ولم أخرجها حيث قيد بالمعية في قوله «بأن قالهما معاً» . ويجب بأنه يمنع من هذا الإدراج قول المصنف «وإلا» فهو متردد بينهما إذ لا يتأتى التردد في القسمين الأخيرين للعلم بالتعاقب ولا الجزم به في القسم الأول لاحتمال التعاقب . وما ينبغي أن يعلم أن المراد بالتعاقب ليس التعاقب بحسب النقل عن المجتهد بل بحسب صدورهما عنه وقوله لهما بدليل قول الشارح «أي وأن لم يتعاقبا بأن قالهما معاً» . فإن قالت : كيف يتصور أن يقولهما معاً وإن قولهما لفظي واللفظان يستحيل صدورهما معاً؟ قلت : صورته أن يقول مثلاً في هذه المسألة قولان : أحدهما كذا والآخر كذا . والثاني أنه لم يبين ماذا يفعل بعد ذلك وبمجرد الحكم بأنه لا يحكم بالرجوع لا يكفي في بيان ذلك كما لا يخفى ، وقد قال شيخنا الشهاب : لم يتعرض أي المصنف أو الشارح للقولين المتعاقبين إذا لم يعلم المتأخر أو علم ولم يتعين . وقد قال الجمال الاسنوي في ذلك يحكى القولان عن المجتهد من غير تعرض للرجوع ومثله في أبي زرعة فانظر ما الفرق بين هذا ونظيره من تعارض الأمارتين الآتي حيث قال في الأول إن أمكن النسخ رجع إلى غيرهما وإلا فالتهيير إن تعذر الجمع والترجيح ، وفي الثاني يرجع إلى غيرهما انتهى . قلت : وطلب الفرق المذكور فرع مخالفة حكم هذا لنظيره المذكور مع أنهم لم يبينوا حكمه إذ مجرد عدم الحكم بالرجوع ليس كافياً في بيانه كما تقرر ولا يبعد أن يكون حكم الأقسام الثلاثة الرجوع إلى الغير قبل النسخ أولاً والتهيير في بعض الأقسام كما في نظيره المذكور بعيد إذ ليس من شأن المجتهد ذكر قولين على قصد التخيير بينهما بخلاف الشارح . وعلى هذا فما هنا مع

(وإلا) أي وإن لم يتعاقبا بأن قالهما معاً (فما) أي فقوله منهما المستمر ما (ذكر فيه المشعر بترجيحه) على الآخر كقوله هذا أشبه وكتقريبه عليه (وإلا) أي وإن لم يذكر ذلك (فهو متردد) بينهما (ووقع هذا) التردد (للشافعي) رضي الله تعالى عنه (في بضعة عشر مكاناً) ستة عشر أو سبعة عشر كما تردد فيه القاضي أبو حامد المرورودي (وهو دليل على علو شأنه علماً ودينياً) أما علماً فلأن التردد من غير ترجيح ينشأ عن إمعان النظر الدقيق حتى لا يقف على حالة، وأما ديناً فلأنه لم يبال بذكره ما يتردد فيه وإن كان قد يعاب في ذلك عادة بقصور نظره كما عابه به بعضهم (ثم قال الشيخ أبو حامد) الإسفراييني (مخالف أبي حنيفة منهما أرجح من موافقة) فإن الشافعي إنما خالفه للدليل (وعكس القفال) فقال: موافقه

نظيره المذكور متفقان في الحكم باعتبار البعض الأقسام مختلفان فيه باعتبار البعض الآخر للفرق بينهما المقتضي لذلك. نعم سيأتي ثم عدم اعتبار تعذر الجمع والترجيح في بعض الأحوال على ما فيه فهل ما هنا كذلك أو يعتبر ذلك هنا مطلقاً ويفرق فيه نظر فليتأمل.

قوله: (والتقدم مرجوح عنه) قال الصفي الهندي: ظاهراً. قال: وإنما قلنا ظاهراً لأنه يحتمل أن يكون القول الراجح عنده هو الأول وإنما أبدى الثاني على وجه الاحتمال أي أنه يحتمل في الجملة في مسألة وإن كان مرجوحاً عنده بالنسبة إلى القول الأول انتهى. أقول: ويؤخذ منه أنه لو ذكر مع التعاقب ما يشعر بترجيح الأول فإن ذلك متصور كما لا يخفى كان هو الراجح وهو ظاهر، فإطلاق المصنف الجزم في التعاقبين بأن المتأخر منهما هو قوله وتخصيص ذكر المشعر بالترجيح بما قالهما معاً فيه نظر اللهم إلا أن يكون ذلك مبيناً على الغالب فليتأمل. تنبيه قال شيخنا الشهاب: لو كان بين قولي المجتهد عموم وخصوص أي مطلقاً أو من وجه هل يجري فيه حكم نظيره من الأدلة؟ انتهى. قلت: جريان ذلك غير بعيد فليتأمل قوله: (ثم قال الشيخ أبو حامد مخالف أبي حنيفة منهما أرجح من موافقه الخ) قال الكوراني قال بعض الشارحين: ما قاله المصنف أي من أن الأصح الترجيح بالنظر هو الأولى مما قاله النووي من الترجيح بموافقة أبي حنيفة لأن الكثرة تفيد في النقل لا في الدليل وقوة الاجتهاد بقوة دليله، وإن شئت تحقيق المقام بما لا مزيد عليه فاستمع لمقالتنا. اعلم أن هذا الموضوع فيه شبه لا يد من التنبيه لها الأولى أن مخالفة أبي حنيفة إنما ذكرت مثلاً فكذلك شأنه مع مالك وأحمد. الثانية أنه قد توهم بعضهم أن موافقته لأبي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة وليس بلازم لجواز أن تكون المخالفة سابقة ثم بطلع على دليل يوجب موافقته. الثالثة أن ما قاله النووي في الترجيح بالموافقة ليس مقصوراً على قولي الشافعي إذا كنا متساويين بل أعم من ذلك، ألا ترى أنه قال الجمع وإن كان أصح القولين عن الشافعي فعدمه أولى لموافقة قول أبي حنيفة. الرابعة أن ما قاله هذا الشارح من الرد عليه بأنه ترجيح في المذهب بالكثرة كالرواية والاجتهاد إذ الرواية مبناها النقل ومبنى الاجتهاد قوة الدليل غير وارد عليه ولأن مراده أن دليلي المجتهدين متعاضدان في قوة

الدلالة بخلاف حالة الانفراد وهذا كلام في نهاية^(١). وسيصرح المصنف بأن تعاضد الدليلين من المرجحات. الخامسة أن قول المصنف «واختياره الترجيح بالنظر» لا يكاد يصح لأن الترجيح على ما في شروحه وهو ظاهر عبارته إنما هو من الشافعي، وكذا قوله «فإن وقف» أي الشافعي فالوقف أي نحن نتوقف فلا نقول لرجحان شيء منهما وهذا كلام غير منظم لأن وضع المسألة إنما هو في قولين نقلاً عنه من غير ترجيح فاختلف فيهما بأن الموافقة أو المخالفة هل ترجح أو لا، فلا وجه لهذا الكلام. لا يقال لعله أراد أن ما رجحه هو المرجح ولا عبرة بالموافقة والمخالفة لأننا نقول: وضع المسئلة فيما لا ترجيح منه وما كان فيه ترجيح فقد تقدم أنه المرجح سواء كان ترجيحاً صريحاً أم إشارة انتهى.

وأقول: قد أمر من شاء تحقيق المقام بما لا مزيد عليه بأن يستمع مقالته فاستمعناها فإذا هو قد أكثر فيها من الأغلاط الفاحشة والأوهام ومن التحريف العجيب والاختلال التام، فعلمنا أنه لا ينبغي أن يطلق عليها لفظ التحقيق إلا بعد أن يزال منه التاء والحاء ويقال القيق ثم نقول: أما ما ذكره في الأولى فهو أمر سهل مذكور مفهوم من الدليل فلا ينبغي أن يعد في هذه المقالة التي انفرد بها وفخمها وقد نبه عليه أيضاً شيخنا الشهاب بقوله «ثم الظاهر أيضاً أن غير أبي حنيفة من المجتهدين كأبي حنيفة» انتهى. ثم انظر على هذا ما إذا وافق بعضاً كأبي حنيفة وخالف بعضاً كمالك فإن المصنف والشرح لم يتعرضوا لذلك ولا إشكال فيه على طريق المصنف من أن الترجيح بالنظر كما هو ظاهر بخلافه على طريق أبي حامد والقفال لوجود كل من المخالفة المقتضية أنه إنما خالفه للدليل والموافقة المقتضية للقوة بتعدد القائل في كل من القولين فلا يتأتى ترجيح أحدهما بوحدة منهما لوجودها في الآخر فلا يتجه على هذين الطريقتين حيثئذ إلا الترجيح بالنظر. نعم إن زاد عدد قائل أحد القولين على عدد قائل الآخر اتجه على طريق القفال ترجيح ما زاد عدد قائله، وأما على طريق أبي حامد فيحتمل ذلك ويحتمل عكسه لأنه يعتبر المخالفة وهي في العكس أكثر والترجح بالنظر لوجود المخالفة في الجانبين وإن تفاوتنا فيها فلا ترجيح بها فليتأمل. وأما ما ذكره في الثانية فهو من الفساد بمكان. أما نقله فيها عن بعضهم أنه توهم أن موافقته لأبي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة فهو تقول عليه منشؤه التحريف وعدم التأمل، وذلك لأن هذا البعض إنما قال ما نصه كما نقله عنه الزركشي: تصوير هذا الفرع يحتاج إلى نظر فإن أحد القولين إما أن يكون قبل الآخر أو لا، فإن كان فالعمل بالتأخر لأنه كالجديد بالنسبة إلى القديم أي فإن العمل على الجديد المتأخر دون القديم المتقدم وإن وافق فيه نحو أبي حنيفة، وإن كان فيما إذا قالهما معاً أو لم يعلم فالتعليل بأنه ما خالف إلا بعد إطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي تقدم الموافقة أي فينافي أنه قالهما معاً أو لم يعلم انتهى.

(١) هنا يباض بخطه رحمه الله.

فأنت ترى هذا الكلام لا شائبة احتمال فيه لكون هذا البعض توهم أن موافقته لأبي حنيفة تقتضي سبق وإنما أبدى إشكالاً في تصوير هذه المسألة ردد فيه بين أن يكون الفرض كون أحد القولين متأخراً عن الآخر فيكون العمل على المتأخر أي سواء كان موافق أبي حنيفة أو مخالفه، وهذا صحيح ظاهر وهو داخل في قول المصنف «فالتأخر قوله» إذا لا فرق في كون المتأخر قوله. وكذا ما ذكر فيه المشعر بالترجيح بين موافق أبي حنيفة ومخالفه وما نقله عن الشيخ أبي حامد وغيره مفرع على القسم الأخير من تفصيله وهو قوله «وإلا فهو متردد» فلا وجه لجريان الخلاف المذكور فيه، وبين أن يكون الفرض كونه قالهما معاً أو لم يعلم الحال وهذا يناهيه التعليل المذكور لاقتضائه تقدم الموافقة، ولا شبهة لعاقلة في حسن هذا التردد واستقامته في نفسه وبراءة قائله من التوهم المذكور لأنه إنما ذكر كون التعليل بأنه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي تقدم الموافقة على سبيل الإلزام وله اتجاه في نفسه فإن الفهم من كون المخالفة لم تكن إلا بعد الاطلاع على مقتضياتها تأخر المخالفة، وليس في هذا أنه توهم أن نفس موافقة أبي حنيفة تقتضي سبق على المخالفة كما زعمه عليه، وأين أحدهما من الآخر؟ وأي ملازمة بينهما؟ فتأمل ما وقع فيه من هذا التحريف العجيب والتوهم الغريب، وليته إذ عجز عن تلخيص كلام هذا البعض على وجهه نقله بلفظه ليسلم من التقول عليه وإيقاع الضعفاء في الخطأ واعتقاد ما نسبه إليه. وأما ما أبداه على كلام ذلك البعض بقوله «وليس بلازم لجواز أن تكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقته» فهو مبني على تحريفه لما قاله ذلك البعض وتوهمه أن معنى كلامه أن نفس موافقة أبي حنيفة تقتضي سبق على المخالفة، وقد علمت بطلانه وبراءة ذلك البعض منه، وأن الذي صدر منه إنما هو أنه أن كان الغرض أن الشافعي قال القولين معاً أو لم يعلم الحال فالتعليل بأنه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يناهيه لأنه يدل على تقدم الموافقة، ومعلوم أن هذا لا يندفع بما أبداه الكوراني لأن حاصل هذا فرض كونه قال القولين معاً أو لم يعلم الحال ودعوى منافاة التعليل المذكور لذلك، فكيف يندفع هذا بأنه يجوز أن يكون القول المخالف سابقاً على القول الموافق بأن يسبق المخالف ثم يطلع على ما يوجب الموافق مع منافاته لذلك الفرض الذي الكلام عليه ومع منافاته لما تقدم من أن المتأخر هو قوله «مطلقاً وافق قول غيره أو مخالفه» فما أحق هذا الذي أبداه وبالغ فيه بقول القائل:

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب

بل الجواب عن ذلك الإشكال اختيار الشق الثاني وهو الموافق لصريح تصوير الشارح المحقق مسألة التردد والخلاف بما إذا قالهما معاً ومنع اقتضاء التعليل المذكور، تقدم الموافقة لجواز أن يقول في وقت واحد في مسألة علم قول أبي حنيفة فيها بالجواز هذه المسألة تحتل قولين: الجواز والحرمة فابداؤه الحرمة فيها مع علمه بقول أبي حنيفة بالجواز مع دليله ليس إلا لإطلاعه على مقتضى القول بالحرمة المستلزم لمخالفته. على أنه يمكن المخالفة للاطلاع المذكور مع

انتفاء الموافقة مطلقاً فضلاً عن تقدمها أو غيره بأن لا يصدر منه في مسألة علم قول أبي حنيفة فيها بالجواز سوى القول بالحرمة للاطلاع على مقتضيه دون غيره. فكونه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة لا يقتضي وجود الموافقة مطلقاً فضلاً عن تقدمها، وحيث لم يرد رجح قول القفال كالنووي أن يمنع الأخذ بهذا التعليل لأن كون المخالفة لا يكون إلا بعد الاطلاع على مقتضيتها لا يستلزم أن ذلك المقتضي أرجح من مقتضى الجواز الذي أبداه أيضاً حتى يقدم عليه، ولا ينافي أن يكون ما اطلع عليه أيضاً من مقتضى الجواز أرجح عنده فعليك بالتأمل. وأما ما ذكره في الثالثة فليس مما نحن فيه كما لا يخفى لأن الكلام في بيان الأرجح من قولين لم يرجح المجتهد منهما شيئاً هل الأرجح منهما موافق غيره أو مخالفة، ومسألة الجمع المذكورة أصح القولين فيها الجواز. وعليه يكون الأولى ترك الجمع خروجاً من خلاف أبي حنيفة وليس في هذا ترجيح أحد القولين على الآخر بموافقة أبي حنيفة مطلقاً مع تساوي القولين ولا مع غيره حتى يصح الاستدلال به، على أن ما قاله النووي في الترجيح بالموافقة ليس مقصوراً على قول الشافعي إذا كانا متساويين. فهذا الكلام منه لا منشأ له إلا الالتباس وعدم التأمل مع وضوح الحال.

وأما ما دفع به في الرابعة قول الشارح المذكور من إيراد النووي أن دليلي المجتهدين متعاضدان في قوة الدلالة بخلاف حالة الانفراد فهو ليس بشيء. أما أولاً فلأنه قد يكون دليل القول الآخر المخالف أقوى وأرجح من دليلي المجتهدين المتعاضدين، فمجرد تعاضد الدليلين لا يستلزم قوتها على دليل المخالف فلا أثر له. وأما ثانياً فلأنه لا يلزم أن يكون لكل منهما دليل بل قد يكون لهما دليل واحد وحيث يتنفي التعاضد الذي تعلق به. وأما ثالثاً فلأن النظر إلى مجرد تعدد الأدلة نظر إلى مجرد الكثرة وإلى معناها يفني عن تعددها إذ قد يفوق الدليل الواحد في القوة والرجحان أدلة كثيرة فمجرد تعددها مما لا مدخل له في القوة. فإن قلت: تعددها مظنة القوة قلت: هذا حسن في نفسه لكنه لا يفيد ترجيح طريق النووي على طريق المصنف بل الأمر بالعكس لما علمته من أنه قد تتخلف القوة عن التعدد وأنه قد يكون الدليل المخالف أقوى من الدليلين المتعاضدين بل الأدلة المتعاضدة وأن التعدد لي لازماً للموافقة بل قد يكون لهما دليل واحد فالقوة غير مطردة مع الموافقة التي اعتبرها النووي ومطرده مع النظر الذي اعتبره المصنف فيكون أولى إذ ما يطرد معه المطلوب أولى بالاعتبار مما لا يطرد معه كما هو معلوم. نعم الأوجه حمل ما قاله النووي على ما إذا لم يظهر قوة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر، والأرجح ما قوى دليله مطلقاً وما صححه المصنف على ما إذا ظهر ذلك فلا مخالفة في الحقيقة بينهما، وما يؤيد هذا الجمع بل يعنيه أن من له أدنى ممارسة لكلام النووي قاطع بأنه قد يرجح أحد الجانبين بقوة مدركه وإن كثر قائلوا لجانب الآخر وأدلته بل في بعض المسائل رجح تبعاً للرافعي قول واحد من الأصحاب مع رد قول سائرهم.

أرجح وصححه النووي لقوته بتعدد قائله، واعترض بأن القوة إنما تنشأ من الدليل فلذلك قال المصنف (والأصح الترجيح بالنظر) فما اقتضى ترجيحه منهما كان هو الراجح (فإن وقف) عن الترجيح (فالوقف).

عن الحكم برجحان واحد منهما (وإن لم يعرف للمجتهد قول في مسألة لكن) يعرف

وأما ما ذكره في الخامسة من أن قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يصح فهو خطأ صريح وباطل قبيح كما سيظهر لك من بيان فساد ما احتج به على ذلك وبطلان ما تمسك به في هذه المسالك. وأما قوله «لأن الترجيح على ما في شروحه وهو ظاهر عبارته إنما هو من الشافعي» فهو غلط ظاهر وهو من الأدلة الواضحة على فساد تصوره وعدم تأمله، وكيف يصح لعاقل فضلاً عن فاضل أن ينسب إلى ظاهر عبارة المصنف أن الترجيح من الشافعي مع تعبير المصنف بقوله له «وإلا فهو متردد» ثم تفريعه على ذلك قوله «ثم قال أبو حامد مخالف أبي حنيفة منهما أرجح من موافقه إلى آخره» فهل يقبل هذا التعبير الذي صرح فيه بأن الشافعي متردد أن يكون الترجيح من الشافعي فضلاً عن ظهوره في ذلك؟ وهل يقع شك من عاقل في صراحة هذا الصنيع في أن الترجيح من غيره ولم يزد شراحه على بيان هذا المضمون؟ فكيف ينسب إليهم أن الترجيح من الشافعي وها هي شروحهم موجودة فليات منها من عنده شك بما يوهم كون الترجيح من الشافعي فضلاً عن الجزم به الذي نسبه إليهم، ولولا الإطالة بلا طائل لنقلت عباراتهم بحروفها وبالغت في شرح معناها حتى يتضح لكل أحد أن نسبة ما ذكر إليهم من الافتراء بلا امتراء لكنها غير عزيزة فليقف عليها من عنده شك في ذلك. وأما قوله «وكذا قوله «فإن وقف - أي الشافعي - فالوقف - أي نحن نتوقف - إلى آخره» فهو غلط قبيح منشؤه عدم تصور معنى المتن، وهذا من العجائب ممن يتصدي لشرحه وللدرد عليه وعلى شراحه، وذلك لأن فاعل وقف ضمير النظر أي فإن وقف النظر عن الترجيح بأن لم يقتض ترجيح واحد منها لا ضمير الشافعي كما توهمه الكوراني لقلة خبرته بهذا المتن وعدم ممارسته لعباراته وهذا مما يوجب عدم الوثوق به في شرحه في كثير من المواضع فقد ثبت بما لا مزيد عليه للعاقل أنه لم يزد في تحقيق هذا المقام على الأغلاط والأوهام.

قوله: (والأصح الترجيح بالنظر) قال شيخنا الشهاب: بتعين المصير إليه أيضاً إذا لم يعلم لأبي حنيفة في ذلك موافقة ولا مخالفة انتهى. وأقول: قد بينا فيما سبق تعين المصير إليه أيضاً إذا علمت الموافقة ولم تظهر قوة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر قوله: (فإن وقف فالوقف) قال شيخنا الشهاب: هلا قيل فالتخيير بينهما كتنظيره الآتي في الأدلة فيما ورد نصان متقارنان بأن عقب أحدهما الآخر ولم يمكن النسخ انتهى. وأقول: قد سبقت الإشارة إلى جواب ذلك وهو أن المجتهد لا يذكر الأقوال على وجه التخيير بينها في شيء من الصور بل لا يذكرها أبداً إلا على وجه تعين أحدها بعينه في الواقع فلا يسوغ التخيير للعالم بعدم ذهابه إليه قوله:

له قول (في نظيرها فهو) أي قوله في نظيرها (قوله المخرج فيها على الأصح) أي خرجه الأصحاب فيها الحاء قالها بنظيرها وقيل وليس قولاً له فيها لاحتمال أن يذكر فرقاً بين المسئلتين لو روجع في ذلك (والأصح) على الأول (لا ينسب) القول فيها (إليه مطلقاً بل) ينسب إليه (مقيداً) بأنه مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص وقيل لا حاجة إلى تقييده لأنه قد جعل له (ومن معارضة نص آخر للنظير) بأن ينص فيما يشبهه على خلاف ما نص عليه فيه أي من النصين المتخالفين في مسئلتين متشابهتين (تنشأ الطرق) وهي اختلاف الأصحاب في

(والأصح لا ينسب إليه مطلقاً بل مقيداً) قال الكوراني: وإذا تعارض نصه في صورتين متشابهتين فاختار في إحداها خلاف ما اختاره في الأخرى ينشأ اختلاف الطرق، فمن الأصحاب من يخرج في كل صورة قولاً على نظيرتها فيبقى في كل صورة قولان منصوص ومخرج، ومنهم من يبدي فرقاً بين الصورتين ويقرر كل نص على مقتضاه. قال بعض الشارحين: وهذا منشأ الخلاف في أن القول المخرج هل ينسب إليه وهذا سهو منه لأن الخلاف في أن المخرج هل ينسب إليه إنما هو عند القائل بالتحريج، ومن لم يقل بالتحريج لا قول عنده حتى يقال ينسب أو لا ينسب فلا وجه لجعل مخالفته منشأ للخلاف في جواز النسبة فتأمل انتهى. وأقول: أراد ببعض الشارحين الزركشي وعبارته بعد ذكره نحو ما ذكره الكوراني قبل نقله عنه ما نصه: والغالب في مثل هذا عدم إطباق الأصحاب على التحريج بل ينقسمون إلى فريقين: فريق مخرج وفريق يمنع. ويستخرج فرقاً بينهما يستند إليه وهذا هو منشأ الخلاف في أن القول المخرج هل ينسب إليه انتهى. وزعم أن ما قاله مما ذكر سهو مبني على أن المشار إليه بقوله «وهذا منشأ الخلاف» هو ما ذكره من الخلاف في التحريج ومنعه وليس كذلك، بل هو استخراج الفارق المفهوم من قوله «ويستخرج فرقاً بينهما». ووجه كونه منشأ الخلاف المذكور أن المانع من النسبة سنده احتمال فرق الشافعي بين المسألتين لو روجع فيهما والمجوز نظر إلى الظاهر ولم يقيد باحتمال الفارق. فإن قلت: فليس سند المانع استخراج الفارق بل احتمال الاستخراج، وأيضاً فقد يطبقون على التحريج والخلاف المذكور بحاله. قلت: المراد احتمال الاستخراج وإمكانه أو ملاحظته فالإشارة على حذف المضاف أي واحتمال أو ملاحظة هذا. غاية ما في الباب أن في العبارة مسامحة لا يتحاشون عن أمثالها.

قوله: (ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق) اعلم أن الذي تقرر في كتب فروع الشافعية ككتب الرافعي والنووي أن الطرق اختلاف الأصحاب في نقل المذاهب عن الشافعي أو عمن تقدمهم من أصحابه وقول المصنف ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق خاص بالأول أعني اختلافهم في نقل المذهب عن الشافعي لأن النص في اصطلاحهم إنما يطلق على كلام الشافعي، وكذا قول الشارح وهي اختلاف الأصحاب إلى آخره خاص بالأول بدليل قوله «تفصيلاً لذلك». فمنهم من يقرر النصين إلى آخره ما تقدم من أن النص إنما يطلق على كلام

نقل المذهب في المستلثين، فمنهم من يقرر النصين فيهما ويفرق بينهما، ومنهم من يخرج نص كل منهما في الأخرى فيحكي في كل قولين منصوفاً ومخرجاً، وعلى هذا فتارة يرجح في كل نصها ويفرق بينهما، وتارة يرجح في إحداهما نصها وفي الأخرى المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها (والترجيح تقوية إحدى الطريقتين) بوجه مما سيأتي فيكون راجحاً (والعمل بالراجح واجب) بالنسبة إلى المرجوم فالعمل به ممتنع سواء كان الرجحان قطعياً أو ظنياً (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (إلا ما رجح ظناً) فلا يجب العمل به (إذ لا ترجيح بظن عنده) فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح (و) قال أبو عبد الله (البصري أن رجح أحدهما بالظن فالتخيير) بينهما في العمل وإنما يجب العمل عنده وعند القاضي بما رجح قطعاً (ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض) بينهما إذ لو تعارضت لا اجتمع

الشافعي، ووجه اقتصار المصنف والشارح على الأول أن كلامهما في بيان أحوال أقوال المجتهد، وحيث أنه ينبغي أن يكون تقديم المعمول في قوله «ومن معارضة الخ» للاهتمام دون الحصر أو هو للحصر الإضافي أي تنشأ الطرق عند تعارض النصين المذكور لا عند عدم تعارضهما قوله: (أي من النصين الخ) تفسير لقوله «ومن معارضة نص إلى آخره» قوله: (وهي اختلاف الأصحاب) الظاهر أن فيه مسامحة وأن الطرق ليست نفس الاختلاف بل ملزومه من الأقوال والمذاهب المختلفة قوله: (والترجيح تقوية إحدى الطريقتين) أي الدليلين الظنيين وسمي الدليل طريقاً لأنه يوصل إلى المدلول قوله: (بوجه مما سيأتي) اعترضه الكمال بأنه قيد ضار لأنه مغل بانعكاس التعريف إذ يقتضي أنه لا ترجيح إلا بما سيأتي من وجوه الترجيح وليس كذلك، فالمرجحات ليست منحصرة فيما سيأتي كما صرح به المصنف قبيل الكتاب السابع انتهى. وأقول: هذا الاعتراض مدفوع بأن قوله «مما سيأتي» شامل لما أشار إليه المصنف بقوله آخر الباب «والمرجحات لا تنحصر ومثارها غلبة الظن» انتهى. بناء على أن المراد بما سيأتي ما سيأتي تفصيلاً وما سيأتي إجمالاً ولا ضرورة إلى قصره على الأول الذي هو مبني الاعتراض فتأمل فإنه في غاية الحسن واللفظ قوله: (فيكون راجحاً) فائدة ذكره التوطئة لما بعده ليظهر ارتباطه بما قبله.

قوله: (ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض) في أمران: الأول قال الكوراني: قد تقدم أن التعارض القابل للترجيح لا يكون في القطعيات لعدم التفاوت في العلوم بل إن تعارض نصان وعلم التاريخ فالتأخر ناسخ، فقول المصنف «لعدم التعارض» يريد به التعارض القابل للترجيح وإلا فالنسخ لا يمكن بدون التعارض انتهى. وأقول: أما قوله «فقول المصنف لعدم التعارض يريد به إلى آخره» فهو حسن ويمكن أن يقال: بل أراد المصنف التعارض مطلقاً إذ التعارض حقيقة في نفس الأمر منتف مع النسخ أيضاً لتوقفه على اتحاد زمان النسبة مع تعدده في النسخ كما لا يخفى فليتأمل. وأما قوله «لعدم التفاوت في العلوم» ففيه بحثان: أحدهما أن عدم تفاوت العلوم خلاف التحقيق بل الحق أنها متفاوتة كما تقرّر في محله فلا يحسن بناء هذه

المتنافيان كما تقدم (والتأخر) من النصين المتعارضين (ناسخ) للمتقدم منهما آيتين كانا أو خبرين أو آية وخبراً بشرط النسخ (وإن نقل التأخر بالأحاد عمل به لأن دوامه) بأن لا

المسألة على ما هو خلاف التحقيق والحق. والآخر أن مفهوم قوله «لعدم التفاوت في العلوم» أن تفاوتها يقتضي التعارض وليس كذلك بل تفاوتها لا يقتضي التعارض ولا عدمه. وقد يجاب عن هذا بأن المراد أن عدم تفاوتها ينافي تعارضها وتفاوتها لا ينافية فليتأمل. والثاني قال الصفي الهندي: ولقائل أن يقول التعارض بين القاطمين حاصل في الأذهان فإنه قد يتعارض عند الإنسان دليلان قاطعان بحيث يعجز عن القدح في أحدهما وإن كان يعلم أن أحدهما في نفس الأمر باطل قطعاً، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يتطرق الترجيح إليها بناء على هذا التعارض كما في الأمارات فإنه ليس من شرط تطرق الترجيح إلى الأمارات أن تكون متعادلة في نفس الأمر، بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلتين في نفس الأمر وإلا لم تكن متعادلة انتهى. وقد يشير إليه قول الشارح «إذ لو تعارضت لاجتمع المتنافيان كما تقدم» إذ اجتماع المتنافيين إنما يلزم تعارضها في نفس الأمر لا في الأذهان ففيه تصدير المسألة بالتعارض في نفس الأمر وذلك يدل على إمكانه بحسب الأذهان وإلا لم يتجه اقتضاه على ذلك التصوير، وقد يجاب بأنهم إنما أطلقوا انتفاء الترجيح عن القطعيات بناء على الغالب من عدم وقوع الاشتباه فيها حتى يتصور تعارضها بحسب الأذهان مع التزام إمكان تعارضها بحسبها فليتأمل قوله: (والتأخر ناسخ) قال شيخنا الشهاب: هو راجع إلى بيان شأن القطعيات انتهى. ورجوعه إلى ما ذكر هو صريح ما ذكره المحشيان لكنه كما لا يخفى خلاف المفهوم من صنيع الشارح حيث اقتصر على إطلاق المصنف نفي التعارض بين القطعيات وصور قوله «والتأخر» بقوله «من النصين المتعارضين» فإن السابق إلى الفهم من ذلك صرف الكلام عن خصوص القطعيات وفرض الكلام في غيرها أو في الأعم فليتأمل.

قوله: (وإن نقل التأخر بالأحاد إلى آخره) هو مبالغة في المعنى على ما قبله. قال الكوراني شرحاً لذلك ما نصه: فإن نقل تأخر القطعي بطريق الأحاد يعمل به ويجعل ذلك التأخر ناسخاً للمتقدم لأن الأصل دوام التأخر من غير معارض. هذا معنى كلامه وتعليقه ليس بسديد لأن المخالف يقول لا يقبل نقل التأخر أحاداً لأنه يقضي إلى إسقاط المتواتر بالأحاد. فالجواب بأن الناسخ قطعي المتن غايته أن التأخر ظني وبذلك لم يصر النص ظنياً مع إجماع الصحابة فمن بعدهم على الاكتفاء بنقل الأحاد في التأخر، وأما ذلك التأخر مظنون دوامه ليس له دخل في الجواب ولا منعه أحد انتهى. وأقول: ما زعمه من أن تعليل المصنف ليس بسديد ليس بسديد لأنه كما يصرح به ما احتج به على زعمه مبني على أن الضمير في «دوامه» للمتأخر وهو ممنوع وإن وافقه عليه شيخ الإسلام، بل هو للمتقدم وفاقاً للكمال والمعنى أن الذي يرفع بالتأخر إنما هو دوام المتقدم ودوامه مظنون لا مقطوع به فلم يلزم إسقاط المتواتر بالأحاد لأن الدوام غير

يعارض (مظنون) ولبعضهم احتمال بالمنع لأن الجواز يؤدي إلى إسقاط المتواتر بالآحاد في بعض الصور (والأصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواة) فإذا كثرت أدلة أحد المتعارضين بموافق له أو كثرت رواته رجح على الآخر لأن الكثرة تفيد القوة وقيل لا كالبيتين (و) الأصح (أن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى إلغاء أحدهما) بترجيح الآخر عليه، وقيل

متواتر، وعلى هذا فاندفاع قول المخالف المذكور بهذا في غاية الظهور على أن اندفاعه ممكن أيضاً مع كون الضمير للمتأخر بناء على أن المعنى أن دوام المتأخر مظنون أيضاً أي كدوام المتقدم، فالمتعارض إنما وقع بين ظنين وهما الدوامان. ولا إشكال في دفع أحدهما بالآخر. وأما ما أشار إليه شيخ الإسلام على هذا التقدير من أنه أشار بقوله «لأن دوامه أي المتأخر مظنون إلى أن الأصل عدم طرؤ معارض له» ففيه نظر لأن دوام المتقدم المظنون إن لم يكن معارضاً طارئاً كان معارضاً مقارناً.

تنبيه: عبارة الكوراني: تدل على أن قول المصنف «وإن نقل التأخر» بلفظ المصدر لا لفظ اسم الفاعل وهو الأنسب بالسياق وكون هذه الجملة مبالغة على قوله «والتأخر ناسخ» الذي هو من فروع قوله «ولا ترجيح في القطعيات على ما تقرر فيه». وفي بعض النسخ المتأخر بلفظ اسم الفاعل ويلزم عليه الإظهار في موضع الإضمار وعدم مناسبه السياق إلا أن يراد نقل المتأخر من حيث إنه متأخر فليتأمل قوله: (لأن الجواز يؤدي إلى إسقاط المتواتر بالآحاد في بعض الصور) بين ذلك أولاً شيخنا الشهاب في حاشيتين معناهما واحد لفظ إحدهما ما صورته وجه أن المتواترين إذا كان تأخر أحدهما طريقه الآحاد ومع ذلك ينسخ فالخبر الآحاد إذا تأخر يكون ناسخاً، وهذا الذي أدى إليه لا محذور فيه ولكن فيه خلاف تقدم لكن يبقى الكلام في قوله «بعض الصور» ما معناه، والظاهر أنه أراد به إذا تأخر خبر الآحاد انتهى. ثم بينه في حاشية ثالثة لفظها ما صورته قوله «لأن الجواز الخ» قد كتبت عليه حاشيتين على الهامش معناهما واحد. ثم ظهر لي خلاف ذلك وأن معنى كلامه أن المتواترين إذا كان طريق تأخر أحدهما آحاداً يلزم على القول بالنسخ نسخ ذلك المتواتر السابق بالآحاد المثبتة للتأخر، وقوله في بعض الصور يريد هذه الصورة ويحترز عن الخبر الآحاد رواية فلا يؤدي هذا الحكم إلى القول به لأن الآحاد هنا من حيث التأخر فقط، وهناك من حيث الرواية فلا يلزم من القول بالنسخ في الأول أن يقول به في الثاني فصح قوله «في بعض الصور» إذ لو أسقطها شمل ذلك هذا مراده إن شاء الله تعالى. وأما على الفهم الذي سطر في الحاشية السابقة فإنه يضيع فيه قوله «في بعض الصور» انتهى. قوله: (والأصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواة) فيه أمران: الأول أنه قد يقال هلا أخرج ذلك إلى المسألة الآتية المعقودة لبيان المرجحات فإنه من جملة المرجحات. والثاني أنه سكت عما لو تعارض كثرة الأدلة وكثرة الرواة فما المقدم منهما ولا يبعد أن المقدم كثرة الأدلة قوله: (وإن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما) فيه أمران: الأول أن المراد بالأولوية هنا

لا فيصار إلى الترجيح. مثاله حديث الترمذي وغيره «أياها دبغ فقد طهر»^(١) مع حديث أبي داود والترمذي وغيرهما «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»^(٢) الشامل للإهاب المدبوغ وغيره فحملناه على غيره جمعاً بين الدليلين وروى مسلم الأول بلفظ «إذا دبغ الإهاب فقد طهر»^(٣) (ولو) كان أحد المتعارضين (سنة قابلها كتاب) فإن العمل بهما من وجه أولى (ولا يقدم) في ذلك (الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافاً لزاعميهما) فزاعم تقديم الكتاب استند إلى حديث معاذ المشتمل على أنه يقضي بكتاب الله تعالى فإن لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي رسول الله بذلك. رواه أبو داود وغيره. وزاعم تقديم السنة استند لقوله تعالى التين للناس مثاله قوله صلى الله عليه وسلم في البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»^(٤) ورواه أبو داود وغيره مع قوله تعالى ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محمداً﴾ إلى قوله ﴿أو لحم خنزير﴾ [الأنعام: ١٤٥] فكل منهما يتناول خنزير البحر وحملنا الآية على خنزير البر المتبادر إلى الأذهان جمعاً بين الدليلين (فإن تعذر) العمل

إلا حقية بمعنى الاستحقاق والوجوب. والثاني قال الكوراني: ولو قدم هذا البحث على المسألة السابقة كان أولى كما لا يخفى لأن الترجيح بالأدلة وكثرة الرواة إنما يكون إذا تعذر الجمع انتهى. وأقول: وجه ما فعله المصنف أن في هذا البحث تقييداً للمسألة السابقة لأن إلغاء أحدهما بترجيح الآخر عليه فكأنه قال: محل الترجيح إذا تعذر العمل بهما مطلقاً ولا يكفي تعذر العمل من بعض الوجوه مع إمكان العمل من بعضها كما قد يتوهم، وشأن التقييد أن يتأخر كما أن فيه توطئة للمسألة الآتية وهي قوله «فإن تعذر الخ»، وشأن التوطئة أن يليها الموطأ له. وأما قوله «ولو سنة الخ» فهو من تنمة التوطئة ففي إيراد هذا البحث في هذا المحل مراعاة للأمرين ووفاء بهما على وجه أخصر وأتم فما نقله المصنف أولى فتأمل.

قوله: (بترجيح الآخر عليه) هلا قال أو بنسخه به فإن شرط النسخ عدم إمكان الجمع قوله: (فإن تعذر وعلم المتأخر فناسخ) فيه أمران: الأول أنه ينبغي أن محله إذا قبلنا النسخ وإلا فقياس قول المصنف الآتي في جهل التاريخ هو التخيير. ثم رأيت الإمام الرازي وغيره كالصفي الهندي صرحوا بالتقييد وجعلوا الحكم عند عدم قبول النسخ التساقط والرجوع إلى دليل آخر، وجزم بذلك الإسنوي ونقله عن الإمام فقال: فأما القسم الأول وهو أن يكونا متساويين في

(١) رواه مسلم في كتاب الحيض حديث ١٠٥. أبو داود في كتاب اللباس باب ٣٨. الترمذي في كتاب اللباس باب ٧. الموطأ في كتاب الصيد حديث ١٧. أحمد في مسنده (٢١٩/١، ٢٢٧).

(٢) رواه البخاري في كتاب البيوع باب ١٥١. الترمذي في كتاب اللباس باب ٧. أبو داود في كتاب اللباس باب ٣٨، ٣٩. ابن ماجه في كتاب اللباس باب ٢٥، ٢٦. أحمد في مسنده (٣١٠/٤، ٣١١).

(٣) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب ٤١. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٥٢. النسائي في كتاب الطهارة باب ٤٦. ابن ماجه في كتاب الطهارة باب ٣٨. الموطأ في كتاب الطهارة حديث ١٢.

بالتعارضين أصلاً (وعلم المتأخر) منهما من الواقع (فناسخ) للمتقدم منهما (وإلا) أي وإن لم يعلم المتأخر منهما في الواقع (رجع إلى غيرهما) لتعذر العمل بواحد منهما (وإن تقارنا) أي

القوة والعموم ففيه ثلاثة أحوال: أحدها أن يعلم أن أحدهما متأخر الوجود عن الآخر، ويعلم أيضاً تعيينه فحيثذ يكون ناسخاً للمتقدم سواء كانا معلومين أو مظنونين، وسواء كانا من الكتاب أو السنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة. قال في المحصول: وإنما يكون الأول منسوخاً إذا كان مدلوله قابلاً للنسخ فإن لم يكن أي كصفات الله تعالى كما قاله النقشواني فإنهما يتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر، ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين في القوة والعموم، سواء كانا قطعيين أو ظنيين انتهى. ولا إشكال في ذكره القطعيين هنا، وإن أريد القطعيين بحسب السند والدلالة جميعاً لأن التعارض على وجه النسخ يقع بين القطعيين وقد صرح هو بذلك قبيل هذا الكلام. ثم رأيت شيخ الإسلام أيضاً قال ما نصه: ثم ظاهر أن محل ذلك إذا قبل المتقدم النسخ وإلا فإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً قدم القطعي أو ظنيين طلب الترجيح، ويحتمل تقديم الأول لسبقه وعدم قبوله النسخ انتهى. ويمكن الجمع بين قوله طلب الترجيح وما تقدم عن المحصول وغيره من الرجوع إلى دليل آخر بأن محل ما تقدم إذا تعذر الترجيح، وعلى هذا فيزداد على قوله «طلب الترجيح» أنه إن تعذر الترجيح رجع إلى غيرهما، فإن تعذر الرجوع لغيرهما فيحتمل التخيير. وأما قوله «ويحتمل تقديم الأول النسخ» فقد أورده النقشواني على الإمام فقال: قوله «إذا كان مدلولهما غير قابل للنسخ يتساقطان ويرجع إلى دليل آخر» لا يستقيم بل يمتنع العمل بالتأخر ويعمل بالمتقدم كما كان قبل ورود التأخر لعدم صلاحية التأخر للنسخ انتهى. ونقله عنه القرافي وأقره وفيه نظر لوجود التعارض فلا مزية للمتقدم بمجرد تقدمه فليتأمل والثاني أن ظاهره أنه لا فرق في النسخ عند علم المتأخر وقبول المتقدم النسخ بين إمكان الترجيح وعدمه وهو ظاهر ومن ثم جاز نسخ التواتر بالأحاد. لا يقال لا حاجة إلى ذلك لأن فرض المسألة تعذر العمل ولا يتعذر إلا مع تعذر الترجيح إذ معه لا تعذر لوجوب العمل بالراجح كما تقدم لأننا نقول: المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال: وإن العمل بالتعارضين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما أي ترجيح الآخر عليه، وحيثذ فتعذر العمل في كلامه لا يدل على تعذر الترجيح فليتأمل.

قوله: (وعلم المتأخر) ثم قوله «وإلا أي وإن لم يعلم المتأخر» لا يخفى أن المتبادر من هذه العبارة تصوير ذلك بما إذا علم أن بينهما تأخراً، ثم تارة يعلم عين المتأخر منهما وتارة لا، وحيثذ يغير قوله «وإلا» قوله الآتي «وإن جهل التاريخ» لأنه مصور بما إذا لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن كما فسره الشارح بذلك فليتأمل قوله: (وإلا رجع إلى غيرهما) فيه أمور: أحدها أن المتبادر من قوله «وإلا» بعد قوله «وعلم المتأخر» المشعر بأن فرض المسألة علم تأخر أحدهما، ولا بد أن معناه وإن لم يعلم المتأخر مع علم التأخر وحيثذ لا يغني هذا عن مسألة الجهل الآتية

لتغايرهما كما تقدم، وإنما لم يرد من هذا ما يتناول صورة الجهل الآتية فيستغني عن أفرادها لأن أفرادها أبلغ في بيانها وفي ذكر الأقسام متميزة وهي ترتيبها وتقارنهما وجهل الأمرين، وبهذا يندفع ما أورده شيخ الإسلام. والثاني أن قوله «والإلا» إن أريد به نفي علم المتأخر مطلقاً كما هو المتبادر لم يشمل ما لو علم ثم نسي مع أن حكمه كذلك، ولا يبعد أن محل ذلك ما لم ترج معرفة المتأخر وإلا انتظرت. وإن أريد به نفي علمه على الاستمرار أي وإن لم يعلم المتأخر علماً مستمراً شمله كما يشمل ما لو علم التأخر بلفظ المصدر دون عين المتأخر بلفظ اسم الفاعل بل إشكال بل هذه فرض المسألة كما تقر. والثالث أنه هل المراد بغيرهما البراءة الأصلية كما تقدم عن الصفي الهندي وغيره في قول الشارح «فيرجع إلى غيرهما» عقب قول المصنف «أو التساقط أو أعم» فيه نظر وقضية التوجيه السابق. ثم إن المراد هنا الأعم لقبول ما هنا للترجيح بخلاف ما هناك على ما سبق. والرابع إن قيل هل شرط الرجوع إلى غيرهما تعذر الجمع والترجيح قلت: أما تعذر الجمع فهو فرض المسألة كما يفيد قوله «فإن تعذر» أي العمل لأن تعذر العمل بمعنى تعذر الجمع، وأما تعذر الترجيح فلم يتعرض له المصنف ولا الشارح واشترطه هنا محل نظر، وكذا يقال في قوله الآتي «وإن جهل التاريخ وأمكن النسخ رجع إلى غيرهما» فهو مفروض في تعذر الجمع كما يستفاد من قول الشارح في توجيهه لتعذر العمل بواحد منهما إذ لو أمكن الجمع عمل بهما فلم يتعذر العمل بواحد منهما. وأما اشتراط تعذر الترجيح أيضاً فلم يتعرض له أيضاً وهو محل نظر. ثم رأيت الإمام وغيره كالصفي الهندي صرحوا بدخول الترجيح هنا ونقله الإسنوي عن الإمام وأقره حيث قال: الثاني أن يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فينظر، فإن كانا معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع إلى غيرهما لأن كلاً منهما يحتمل أن يكون هو المنسوخ احتمالاً على السواء، وإن كانا مظنونين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى فإن تساوى تخيير المجتهد، وهكذا صرح به في المحصول وإليه أشار المصنف بقوله «فإن جهل فالتساقط أو الترجيح» يعني فالتساقط إن كان معلومين أو الترجيح إن كانا مظنونين انتهى كلام الإسنوي.

وإنما فرق بين المعلومين والمظنونين لما صرح به الإمام من عدم قبول المعلوم للترجيح لكن استشكل النقشواني عليه هذه التفرقة فقال: إذا كانا مظنونين ولم يعلم التاريخ وتساوى في القوة فقد احتمل في كل واحد منهما أن يكون ناسخاً بأن كان متأخراً وقد حكم في هذا الاحتمال في المعلومين بالتساقط فلم لا يحكم به ها هنا لأجل احتمال النسخ فإنه إن كان موجباً للتساقط تعين ها هنا عملاً بالموجب، أو لا يكون موجباً فلا يحكم بالتساقط في المعلومين مع أن طرح المعلوم أشد وقد حكم به مع أنه أمكن الترجيح في المعلومين لأن المراد بالمعلوم معلوم السند، وقد يكون للعامين عوارض نحو كون أحدهما مخصوصاً دون الآخر أو أحدهما أكثر قبولاً للتخصيص من الآخر لكثرة صورة أو لفظ التعميم في أحدهما لام التعريف وفي الآخر واو جمع

المتعارضان في الورد من الشارع (فالتخيير) بينهما في العمل (إن تعذر الجمع) بينهما (و)

أو أحدهما مذكور بـ«ما» والآخر بـ«كل» ولفظ «كل» أقوى دلالة على العموم إلى آخره ما أطال به، ونقله عنه القرافي وأقره. ويمكن أن يكون إعراض المصنف في هذه المباحث عن التفصيل بين المعلوم وغيره لأنه لا فرق بينهما عنده بالنسبة للأحكام التي ذكرها. والذي يظهر أن الترجيح داخل في المرجوع إلى غيرها أوله حكمه لكن لو تعارضاً بأن وجد مرجح لأحدهما ودليل ثالث أقوى منهما معارض لهما جميعاً فينبغي النظر بين مرجحه الذي اقتضى قوته ومرجح أحدهما والتقديم بالأقوى منهما. والرابع أنه سكت عما لو لم يوجد غيرها مع انتفاء المرجح لأحدهما، وقد ذكر الإمام وغيره التخيير كما ترى لكن السابق إلى الفهم من قوة كلام المصنف هو التوقف. والخامس أنه ينبغي التأمل في معنى الرجوع إلى غيرها فإن ذلك الغير إن وافق أحدهما رجحه فيكون ذلك من قبيل الترجيح، وإن لم يوافق واحداً منهما فلا معنى للرجوع إليه دونهما لأن الحاصل حيث أن هناك ثلاثة أدلة متنافية، فتقديم الثالث منها على غيره ليس أولى من تقديم واحد من الآخرين. وقد يجاب بتصوير ذلك بما إذا اشتمل ذلك الغير على مرجح يقتضي تقديمه على كل منهما كما لو علم تأخر ذلك الغير عنهما جميعاً مع منافاته لكل منهما فيكون ناسخاً لهما، أو كان قطعياً وهما ظنيان فيقدم عليهما. وكذا يقال حيث قيل بالرجوع إلى غيرها كما في قسم الجهل الآتي فليتأمل.

قوله: (وإن تقارنا فالتخيير إن تعذر الجمع النخ) فيه أمور: أحدها قال الكوراني: وفي كلامه نظر من وجهين: الأول أن التقارن بين المتنافين لا يتصور في كلام الشارع لأنه تناقض لا يليق بمنصبه بل دائماً أحدهما متأخر إلا أنه ربما يبطل التاريخ. الثاني أن قوله «أن تعذر الجمع» في التقارن والجهل مما لا وجه له لأنه قد تقدم من كلامه أن المصير إلى الترجيح إنما هو بعد تعذر الجمع فيصير تقدير كلامه إن تعذر الجمع وتقارنا فالتخيير إن تعذر الجمع فالصواب حذفه انتهى. وأقول: أما الوجه الأول فجوابه في غاية الظهور وذلك لظهور أن التناقض إنما يلزم إذا اتحد المتعارضان في زمان النسبة ولهذا لما قال صاحب التنقيح «واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما، ولا شك أن الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقاً والآخر متأخراً ناسخاً للأول، لكننا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكنه في الواقع لا تعارض» انتهى بين صاحب التلويح أنه أراد بزمان ورودهما زمان النسبة لا زمان التكلم انتهى. وحيث أن فيجوز أن يراد بالتقارن هنا التقارن في زمان التكلم بالنسبة إليه تقدس وتعالى على الوجه المتصور في حقه إذ لا يلزم عليه تناقض لأنه لا يلزم أن يكون ذلك الزمان زمان النسبة وأن يراد به التقارن في النزول على النبي عليه أفضل الصلاة والسلام إذ لا يلزم عليه تناقض لما ذكر، وأن يراد به التقارن في الورد أي الوصول إلينا أي إلى الطبقة الأولى منا الآخذين عنه عليه أفضل

الصلاة والسلام إن تصور تقارن في ذلك إذ لا يلزم عليه تناقض أيضاً لما ذكر. وأن يراد به التعاقب بالنسبة لزمان التكلم أو زمان النزول أو زمان الورد خصوصاً في الأخير، ومن المشهور أن تقارن الأقوال مع اتحاد القائل الحادث ليس إلا بمعنى التعاقب هذا، ولعل الأسبق إلى الفهم من كلامهم أن المدار في التقارن بمعناه الظاهر أو بمعنى التعاقب وغيره بالنسبة للكتاب على زمان النزول بالنسبة لللسنة على زمان الورد أي التكلم منه عليه أفضل الصلاة والسلام على أن لقائل أن يقول إن التقارن بين المتناهيين لا يلزم على الإطلاق أن يكون تناقضاً عذوراً لجواز أن يكون للتخير بينهما أو لحكمة أخرى فليتأمل.

فإن قلت: حمل التقارن على التعاقب لا يصح هنا لأن مقتضاه النسخ والمصنف لم يذكره في أحكام هذا القسم. قلت: قد يمنع أن مقتضاه ذلك بناء على اعتبار التراخي في النسخ كما اعتبره إمام الحرمين في الورقات. وقال المولى سعد الدين: التحقيق أن قيد التراخي بما لا بد منه في حقيقة النسخ، وأما الوجه الثاني فقوله فيه «لأنه تقدم من كلامه إلى آخره» كأنه يريد أنه تقدم في قوله والأصح أن العمل بالتعارضين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما أي بترجيح الآخر عليه، فإن مضمون هذا أن الترجيح مشروط بتعذر الجمع الذي هو المراد بالعمل بالتعارضين ولو من بعض الوجوه وإلا فلم يتقدم ذلك في غير هذا الموضع من هذا الباب كم هو في غاية الظهور لمن تأمل ما تقدم من الباب. وقوله «فيصير تقدير كلامه إلى آخره» عليه منع ظاهر لأن هذه الصيرورة لا تتسبب على أنه تقدم من كلامه أن المصير إلى الترجيح إنما هو بعد تعذر الجمع إذ ليس هنا مصير إلى الترجيح بل يصير إلى التخيير بشرط تعذر الجمع والترجيح فكيف يتسبب على أن المصير إلى الترجيح إنما هو بعد تعذر الجمع أن يصير تقدير كلامه ما زعمه حتى يصح قوله «فيصير إلى آخره» لا يقال مراده أن ذكر الترجيح في قوله في الموضعين «إن تعذر الجمع والترجيح» يعني عن ذكر تعذر الجمع فيه لأن الترجيح إنما يكون بعد تعذر الجمع لأننا نقول هذا هوس ظاهر. أما أولاً فلا نسلم اغناؤه عنه هنا إذ لا يلزم من اشتراط تعذر الترجيح في التخيير اشتراط تعذر الجمع فيه بل ولا من نفس تعذر الترجيح تعذر نفس الجمع إذ قد يتعذر الترجيح ولا يتعذر الجمع، بل نفس إمكان الجمع مانع من الترجيح موجب لتعذره. وأما ثانياً فسلمنا ذلك لكن هذا لا يقتضي أن يصير تقدير كلامه ما زعمه كما هو ظاهر بأدنى تأمل، بل الصواب في الاعتراض أن يجعل السبب في أن يصير تقدير كلامه ما ذكر هو قوله «فإن تعذر» لأنه بمعنى تعذر الجمع لأن معنى تعذر العمل بهما أن لا يمكن الجمع بينهما مطلقاً وقد جعل مقسماً لما بعد من قوله «وعلم المتأخر» أو ما عطف عليه فصار التقدير: فإن تعذر العمل وتقارناً فالتخيير إن تعذر الجمع. وحاصل هذا فإن تعذر الجمع فالتخيير إن تعذر الجمع لأن تعذر العمل بمعنى تعذر الجمع كما تقرر، وأما أن المصير إلى الترجيح إنما هو بعد تعذر الجمع فلا سببية له في ذلك كما تبين وعلى هذا فالجواب أن مبني هذا الاعتراض على جعل قوله «وإن

تعذر (الترجيح) بأن تساويًا من كل وجه فإن أمكن الجمع والترجيح فالجمع أولى منه على الأصح كما تقدم. (وإن جهل التاريخ) بين المتعارضين أي لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن (وأمكن النسخ) بينهما بأن يقبلاه (رجع إلى غيرهما) لتعذر العمل بواحد منهما (وإلا) أي وإن لم يمكن النسخ بينهما (تخير) الناظر بينهما في العمل (إن تعذر الجمع) بينهما

تقارنا» في حيز قوله «فإن تعذر» فيكون معطوفاً على قوله «وعلم المتأخر» وهو ممنوع بل يجوز أن يكون معطوفاً على جملة قوله «فإن تعذر الخ» وحيث لا يكون في حيز التعذر ولا يصير تقديره ما ذكر. فإن قلت: فهلا جعله في حيز التعذر حتى يستغني في التصريح باشتراط تعذر الجمع فإنه أخصر. قلت لعله ارتكب ذلك توطئة للاهتمام بالتصريح بالشروط لثلا يغفل عنها فتأمل. والأمر الثاني أن المراد التخيير في العمل كما قيده به الشارح فيخرج غيره كالحكم فيجري فيه ما تقدم في الكلام على قول المصنف «فإن توهم التعادل فالتخيير بينهما في العمل». والأمر الثالث ذكر الإسوي في هذا القسم تفصيلاً تبعاً للمحصل وغيره حيث قال: الثالث أن يعلم تقارنهما. وقد ذكره في المحصول فقال: إن كانا معلومين وأمکن التخيير فيهما تعين القول به فإنه تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير قال: ولا يجوز أن يرجع أحدهما على الآخر بقوة الإسناد لما عرفت أن المعلوم لا يقبل الترجيح ولا أن يرجع أيضاً بما يرجع إلى الحكم ككون أحدهما للحظر مثلاً لأنه يقتضي طرح المعلوم بالكلية، وإن كانا مظهرين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى وإن تساويا فالتخيير انتهى. وظاهر كلام المصنف خلاف هذا التفصيل ولأنه لا فرق بين المعلومين وغيرهما في قبول الترجيح وهو ظاهر لأن وجوه الترجيح لا تنحصر فيما ذكره كما علم مما سبق عن النقشواني وغيره، وعلى أنه لا مانع من الترجيح بما يرجع إلى الحكم ولا يضر طرح المعلوم لأن الطرح يرجع إلى المدلول وهو ظني لا معلوم فلا محذور وفيه فليتأمل.

قوله: (وإن جهل التاريخ وأمکن النسخ رجع إلى غيرهما) ظاهره وإن أمكن الجمع أو الترجيح وفيه نظر ظاهر، بل المقصود أن محل الرجوع إلى غيرهما إذا تعذر الجمع بينهما وهو المفهوم من تعليل الشارح بقوله «لتعذر العمل بواحد منهما» انتهى. فإنه مع إمكان الجمع لم يتعذر العمل بواحد منهما بل أمكن الجمع بهما جميعاً. وهل محله أيضاً إن تعذر الترجيح فيه نظر، ولا يبعد أن محله إن تعذر الترجيح لأن الرجوع إلى غيرهما يتضمن إسقاطهما جميعاً والعمل بأحدهما بالترجيح أولى من إسقاطهما جميعاً، وحيث فيمكن رجوع قول المصنف الآتي «إن تعذر الجمع والترجيح» إلى هذا أيضاً. نعم هذا ظاهر إن كان ذلك الغير هو البراءة الأصلية فإن كان دليلاً نقلياً آخر سالماً عن المعارضة مترجحاً^(١) فالوجه العمل به ولا اعتبار الترجيح بينهما. قوله: (وإلا تخير الناظر) لا يخفى أن التخيير في صفاته تعالى مما لا يقبل النسخ في غاية

(والترجيح) كما تقدم في المُقارنين هذا كله فيما إذا تساويا في العموم والخصوص (فإن كان أحدهما أعم) من الآخر مطلقاً أو من وجه (فكما سبق) في مسألة آخر مبحث التخصيص فلتراجع * (مسألة يرجح بعلو الإسناد) أي قلة الوسائط بين الراوي للمجتهد وبين النبي صلى الله عليه وسلم.

البعد فليراجع. تنبيه هل يختص الغير في قوله هنا وفيما تقدم رجع إلى غيرهما بالمعارض لهما جميعاً إذ لو وافق أحدهما لكان ذلك من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة والمتبادر من الرجوع إلى غيرهما تساقطهما وذلك ينافي الترجيح، ويدل عليه التعليل بتعذر العمل بواحد منهما إذا مع موافقة الغير لأحدهما وترجيحه بهما قد عمل به فلا يصدق تعذر العمل به أو يشمل الموافق لأحدهما أيضاً ويكون من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة ولا ينفيه التعليل المذكور بناء على أن المراد منه تعذر العمل به وحده لكن يضعف هذا مع تقييد الرجوع إلى الغير بتعذر الجمع والترجيح على ما تقدم في ذلك نظر قوله: (فإن كان أحدهما أعم) هلا قال «أو مطلقاً» إذ سبق أيضاً أن المطلق يحمل على المقيد اللهم إلا أن يريد بالأعم ما يشمل الأعم عموماً بدلاً فيشمل المطلق قوله: (مسألة يرجح بعلو الإسناد وفقه الراوي الخ) أقول: ذكر الترجيح بين كل من هذه المتعاطفات وبين مقابله ولم يتعرض للترجيح بين هذه المتعاطفات بعضها مع بعض. ولما ذكر الصفي الهندي النوع الأول من أنواع الترجيح وهو الترجيح بكثرة الرواة وعلو الإسناد وورع الراوي عقبه بقوله: تنبيهان: أحدهما اعلم أن واحداً مما ذكرناه من التراجيح لو حصل في مرتبة من مراتب الرواية أعني الابتداء والواسطة والدوام كان ذلك الخبر راجحاً على ما لم يحصل فيه ذلك المرجح. وثانيهما أنه قد يقع التعارض بين هذه المرجحات كما بين كثرة الرواة مثلاً وبين قوة عدالة الراوي وشهرتها، فرب عدل أقوى في النفس من عدلين، فينبغي أن يعتمد المجتهد في ذلك على ما يغلب على ظنه، ولذلك إذا ظهرت عدالة راوٍ بتزكية جمع قليل لكن بخبره باطنه وعدالة الآخر بتزكية جمع كثير لكن لا عن مثل تلك الخبرة الباطنة، فإن الأول ربما يغلب ظن صدقه فليحكم المجتهد فيه وأمثاله ظنه انتهى. وقد ذكر الزركشي عند قول المصنف «والأصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواة» كلاماً عن إمام الحرمين وغيره يتعلق بهذا ومنه ما نصه: نعم لو اجتمع مزية الثقة وقوة العدد بأن روي أحد الخبرين ثقة وروي الآخر جمع لا تبلغ آحادهم مبلغ راوي الخبر الآخر في الثقة والعدالة فهذه صورة أخرى، وقد اعتبر بعض المحدثين مزية العدد وبعضهم مزية الثقة. قال إمام الحرمين: والمسألة لا تبلغ مبلغ القطع والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة فإن الغالب على الظن أن الصديق لو روي خبراً وروي جمع على خلافه لكان الصحابة يؤثرون رواية الصديق انتهى. ثم لما ذكر الصفي النوع الثاني وهو الترجيح يعلم الراوي وفضله إلى أقسام كثيرة قال: تنبيه. اعلم أنه قد يقع التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذا النوع وبين التراجيح الحاصلة من النوع الأول فلا يجب القطع مطلقاً برجحان النوع الأول على

(وفقه الراوي ولغته ونحوه) لقلة احتمال الخطأ مع واحد من الأربعة بالنسبة إلى واحد من مقابلاتها (وورعه وضبطه وفطنته ولو روي) الخبر (المرجوح باللفظ) والراجح بواحد مما ذكر بالمعنى (ويقظته وعدم بدعته) بأن يكون حسن الاعتقاد (وشهرة عدالته) لشدة الوثوق به مع واحد من الستة بالنسبة إلى مقابلاتها (وكونه مزكى بالاختبار) من المجتهد فيرجح على المزكى عنده بالإخبار لأن المعاينة أقوى من الخبر (أو أكثر مزكين ومعروف النسب قيل ومشهوره) لشدة الوثوق به والشهرة زيادة في المعرفة والأصح لا ترجيح بها (وصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته) فيقدم خبر من صرح بتزكيته على خبر من حكم بشهادته وخبر من علم بروايته في الجملة لأن الحكم والعمل قد يبينان على الظاهر من غير تزكية (وحفظ المروي) فيقدم مروي الحافظ له على مروي من لم يحفظه لاعتناء الأول بمرويه

الثاني بناء على أن الورع في هذا الباب أكثر اعتباراً من العلم بدليل أن فاقده لا تقبل روايته وفاقده العلم إذا كان ورعاً تقبل روايته، لأن الظنون قد تختلف إذ ذاك فينبغي أن يعتمد المجتهد في ذلك غلبة ظنه لا غير انتهى. فليتأمل قوله «بدليل أن فاقده لا تقبل روايته» إلا أن يريد بالورع ما ينافي تركه القبول. ثم بين النوع الثالث وهو الترجيح بسبب الذكاء والحفظ والضبط، ثم الرابع وهو الترجيح الحاصل من الإسناد، ثم الخامس وهو الترجيح الراجع إلى زمان الرواية والتحمل وفصل كلاً إلى أقسام كثيرة. قال: وعند التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذه الأنواع أو من الأنواع التي يأتي ذكرها ينبغي أن يحكم المجتهد ظنه إذ التنصيص على جميعها عما يمتنع للتطويل البالغ إلى الغاية ا هـ. ثم ذكر مثل ذلك بعد ذلك أيضاً.

قوله: (وفقه الراوي) أقول: لا يبعد أن يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذي يتعلق به ذلك المروي حتى إذا كان المروي متعلقاً بالبيوع قدم خبر الفقيه بالبيوع على خبر الفقيه بما عداها دونها، ثم لو كان أحدهما فقيهاً بذلك الباب حالتي التحمل والأداء والآخر فقيهاً به حال الأداء فقط فالمتجه تقديم الأولى فليتأمل قوله: (ولو روي الخبر المرجوح باللفظ) قال شيخنا الشهاب: قضيته اختصاص هذا بالأمور السابقة دون ما يأتي وقد يوجه انتهى^(١) قوله: (بأن يكون حسن الاعتقاد) قال شيخنا الشهاب: هذا أخص من عدم البدعة ا هـ^(٢) قوله: (لأن الحكم والعمل قد يبينان على الظاهر) قال شيخنا الشهاب: هذا يفيد أن معنى قوله «في الجملة» أن يكون الشخص حكم بشهادته أو عمل بروايته من غير وقوف منا على تفصيل الأمر هل كان ذلك بعد تزكية له أم لا، وإذا كان من صرح بتزكيته مقدماً على من هذا شأنه فليقدم على من علم الحكم بشهادته والعمل بروايته من غير تزكية بالأولى، بل ينبغي أن يكون من حكم بشهادته وعمل بروايته في الجملة مقدماً على هذا أيضاً. انتهى وهو ظاهر قوله: (على مروي من لم يحفظه) قال شيخنا الشهاب: كأن المراد بغيره الحافظ هنا من يتخيل اللفظ ثم يتذكره ويؤديه بعد تفكير

(وذكر السبب) فيقدم الخبر المشتمل على السبب على ما لم يشتمل عليه لاهتمام راوي الأول به. (والتعميل بل على الحفظ دون الكتابة) فيقدم خبر المعول على الحفظ فيما يرويه على خبر المعول على الكتابة لاحتمال أن يزداد في كتابة أو ينقص واحتمال النسيان والاشتباه في الحافظ كالعدم (وظهور طريق روايته) كالسماع بالنسبة إلى الإجازة فيقدم المسموع على المجاز

وتكلف لا من أجل بحفظ بعض المتن لأنه سيأتي في قوله «والمشتمل على زيادة» انتهى. أقول: لا حاجة إلى ذلك بل المراد بغير الحافظ ما يشمل أيضاً من لا يقدر على التذكر ولا التأدية بعد التفكير والتكلف، بل إذا سمع اللفظ عرف أنه مرويه عن فلان ورواه عنه. ثم رأيت شيخ الإسلام مثله بقوله: كأن رواه بتلقين غيره له. وفي شرح المنهاج للمصنف ما نصه: الرابعة عشر حفظ الراوي وقد أطلقه في الكتاب وهو يحتمل أمرين كلاهما حق: أحدهما أن يكون قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب فالحافظ أولى، وثانيها أن يكون أحدهما أكثر حفظاً فإن روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر انتهى. ويمكن حمل كلامه هنا على الأمر الأول أيضاً. فإن قلت: يتكرر مع قوله الآتي «والتعميل على الحفظ دون الكتابة» قلت: قد يفرق بينهما بأن مدار هذا الآتي على ما هو الشأن والعادة من غير اطلاع على الحال في هذا المروي المعين بخصوصه بخلاف الأمر الأول فإنه مفروض فيما إذا علم حال المروي المعين بخصوصه وأن أحدهما رواه عن حفظ والآخر عن كتابة فليتأمل قوله: (والتعميل على الحفظ دون الكتابة) فيه أمران: الأول قال الكوراني: لأنه أي المعول على الحفظ عدل لا يكذب، وقوله على النبي شيئاً ما قاله نسياناً بعيد والكتاب يمكن أن يراد فيه بخط شابه وبهذا سقط ما يقال إذا كان الكتاب محفوظاً عنده بخط ضابط هو أوثق من الحفظ، وإنما سقط لأن حفظ الكتاب على وجه لا يطلع عليه إلا هو وضبطه بخط لا يمكن أن يشابه قليل جداً انتهى. وأقول: أشار بما يقال إلى كلام الزركشي فإنه قال: وفيه احتمال قال المصنف: وهذا الاحتمال بعيد بل ذهب بعض العلماء إلى أنه لا يحتج برواية من يعول على كتابه. قال أشهب: سئل مالك أيؤخذ ممن لا يحفظ وهو نفسه صحيح أيؤخذ عنه الأحاديث؟ فقال: لا يؤخذ عنه أخاف أن يزداد في كتبه بالليل. قلت: بل هذا الاحتمال قوي إذا كانت النسخة محفوظة عنده وهي بحفظ ضابط أوثق من الحافظ، وما ذكره من تطرق النقص للخط يعارض بتطرق النسيان والاشتباه إلى الحفظ دون الكتابة انتهى. ولا يخفى على متأمل أن ما تعصب به الكوراني لا يلاقيه، أما أولاً فزعمه أن حفظ الكتاب على الوجه المذكور قليل جداً في حيز المنع بل هو كثير جداً. وأما ثانياً فهب أن الأمر كذلك لكن كلام الزركشي في هذا الأمر القليل إذا تحقق لكونه قليلاً بفرض تسليمه مما لا مدخل له في منافاة مطلوبه فتأمل. والثاني أن ظاهر العبارة أن المراد من شأنه الحفظ ومن شأنه الكتابة فلو انعكس أمرهما في بعض الأخبار فكتبه الأول وحفظه الثاني فينبغي تقديم الثاني بالنسبة لهذا البعض وتقدم عن شرح المنهاج ما يدل على ذلك.

وقد تقدم ذكر طرق الرواية ومراتبها آخر الكتاب الثاني (وسمعه من غير حجاب) فيقدم المسموع من غير حجاب على المسموع من وراء حجاب لأن الأول من تطرق الخلل في الثاني (وكونه من أكابر الصحابة) فيقدم خبر أحدهما على خبر غيره لشدة ديانتهم وقد كان علي رضي الله تعالى عنه يملف الرواة ويقبل رواية الصديق من غير تحليف (و) كونه (ذكراً) فيقدم خبر الذكر على خبر الأنثى لأنه اضبط منها في الجملة (خلافاً للأستاذ) أبي إسحق الإسفراييني قال: وأضطبية جنس الذكر إنما تراعى حيث ظهرت في الأحاد وليس كذلك فإن كثيراً من النساء اضطب من كثير من الرجال (وثالثها) يرجح الذكر (في غير أحكام النساء) بخلاف أحكامهن لأنهن اضطب فيها (و) كونه (حراً) فيقدم خبره على خبر العبد لأنه لشرف منصبه يجترز عما لا يجترز عنه الرقيق (و) كونه (متأخر الإسلام) فخبره مقدم على

قوله: (لأنه اضطب منها في الجملة) ظاهره تقديم خبر الذكر حتى على خبر أنثى علمت اضطبيتها منه وفي نظر، ولا يبعد تخصيص هذا بما إذا جهل الحال، أما لو علمت اضطبية تلك الأنثى فيقدم خبرها. واعلم أن قول المصنف هنا «وذكراً» وقوله الآتي «وصاحب الواقعة» متعارضان في تقديم الذكر على الأنثى صاحبة الواقعة إذ بينهما عموم وخصوص من وجه، فالأول خاص بتقديم الذكر على الأنثى عام في كون الأنثى صاحبة الواقعة أولاً. والثاني خاص بكون المقدم صاحب الواقعة عام في كونه ذكراً أو أنثى فإن خص عموم كل منهما بخصوص الآخر تعارضاً في الأنثى صاحبة الواقعة إذ قضية تخصيص عموم الأول بخصوص الثاني تقديمها على الذكر، وقضية تخصيص عموم الثاني بخصوص تقديم الذكر عليها، وقضية تمثيلهم الآتي بخبر ميمونة وعمل الفقهاء بمقتضاه دون خبر ابن عباس أن المعتمد عندهم تقديم خبر الأنثى إذا كانت صاحبة الواقعة على الذكر فليتأمل قوله: (قال واضطبية جنس الذكر النخ) قال شيخنا الشهاب: إن كان مراده أن الاضطبية ثابتة لجنس الذكور أنها لا تراعى إلا إذا ظهرت في الأحاد أي علمت بأن اتصف بها راوٍ مثلاً وأن السبب في عدم اعتبارها إلا كذلك وجود الاضطبية في كثير من النساء فهو معنى صحيح، ولكن قوله «وليس كذلك» لا يلائم هذا المعنى انتهى. وأقول: كأن مراد الأستاذ بالظهور في الأحاد الوجود في جميع الأحاد فلا ينافيه قوله «وليس كذلك»، ويحتمل أنه أراد به الوجود في غالب الأحاد ويمنع أنه كذلك لكثرة تحلفه في الأحاد كثرة تنافي الغلبة قوله: (وكونه متأخر الإسلام) أقول: في الدار الفريد في سياق النقل عن المصنف بحيث يحتمل أن يكون من كلام المصنف ما نصه: قالوا وقال بعض أصحاب أبي حنيفة لا يقدم بالتأخر لأن المتقدم أيضاً عاش حتى توفي رسول الله ﷺ فسأوى المتأخر في الصحبة وزاد عليه بالتقدم قالوا: ورد عليهم أصحابنا هذا بأن سماع المتأخر متحقق التأخر وإنما يؤخذ بالأحدث فالأحدث. قلت: وبما ذكره وأجيبوا به يتبين لك أن صورة المسألة أن يعلم أن سماع المتأخر وقع بعد إسلامه وإلا فلا يقدم انتهى. فإن قلت: هذا يخالف تعليل الشارح بقوله «لظهور تأخر خبره» فإنه يدل على عدم العلم بأن السماع بعد

خبر متقدم الإسلام لظهور تأخر خبره (وقيل متقدمه) عكس ما قبله لأن متقدم الإسلام لأصلته أشد تحمراً من متأخره. وابن الحاجب جزم بهذا في الترجيح بحسب الراوي ثم بما قبله في الترجيح بحسب الخارج ملاحظاً للجهتين لا أنه تناقض في كلامه كما قيل (و) كونه (متحملاً بعد التكليف) لأنه اضبط من المتحمل قبل التكليف (وغير مدلس) لأن الوثوق به أقوى من الوثوق بالمدلس المقبول، وقد تقدم بيانه في الكتاب الثاني (وغير ذي اسمين) لأن صاحبهما يتطرق إليه الخلل بأن يشاركه ضعيف في أحدهما (ومباشراً) لمرويه (وصاحب الواقعة) المرويه فإن كلا منهما أعرف بالحال من غيره. مثال الأول حديث الترمذي عن أبي رافع أنه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة حلالاً وبنى بها حلالاً قال: وكنت الرسول بينهما. مع حديث الصحيحين عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم. وفي رواية للبخاري عنه تزوج ميمونة وهو محرم وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف. ومثال الثاني حديث أبي داود عن ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف. ورواه مسلم عنها أنه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال. مع خبر ابن عباس المذكور. وروى أبو داود عن سعيد بن المسيب

الإسلام. قلت: ممنوع لأنه لا ينافي أن يشترط العلم المذكور إلا أن العلم المذكور لا يستلزم تأخر خبره فإنه قد يسمع بعد الإسلام خيراً موجوداً مع وجود الخبر الآخر أو قبله إلا أنه خلاف الظاهر، فالشاحر ادعى إن الظاهر تأخر خبر المتأخر وهذا لا ينافي اشتراط كون السماع بعد الإسلام. فالحاصل أن السماع الذي تحققنا وقوعه بعد الإسلام يدل دلالة ظاهرة على تأخر المروي لا دلالة قطعية فتأمل. وكأنهم احترزوا باشتراط العلم بوقوع السماع بعد الإسلام عما لو تحمل قبل الإسلام ثم روي بعده لكن لو كان تحمله قبل الإسلام متأخراً عن رواية الآخر ففيه نظر، وقد يقال يعارض هذا التأخر كون التحمل حال الكفر الذي هو مظنة الخلل. وفي شرح المنهاج للمصنف: وسادسها إذا حصل إسلام راويين وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد إسلامه فيرجع على الخبر الذي لا يعلم هل تحمله الآخر قبل الإسلام أو بعده قبل الإسلام أو بعده لأنه أظهر تأخراً. انتهى فليتأمل.

قوله: (ملاحظاً للجهتين الخ) أقول: بهذا يندفع التناقض لكن يبقى بيان أن أي الجهتين أرجح ولا بد منه فإنه المقصود، ويمكن أن يجاب بأن ذلك من باب تعارض بعض هذه المرجحات مع بعض وقد سبق كلام الصفي عليه لا مع مقابله الذي الكلام فيه وفيه نظر قوله: (لأن صاحبهما يتطرق إليه الخلل الخ) أقول: عبارة الإسني وسبب مرجوحيته أن صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغيره ممن ليس بعدل، بأن يكون هناك غير عدل يسمى بأحد اسميه فإذا روي عنه راوٍ ظن سامعه أنه يروي عن العدل، فإذا كان اسمه واحداً قل احتمال اللبس انتهى. وفيها إشعار بأن الكلام إذا لم يتحقق أن المروي عنه هو صاحب الاسمين العدل، أما إذا تحقق أنه هو بحيث زال الاشتباه والاحتمال رأساً فلا يكون خبره مرجوحاً إذ لا معنى لذلك حيث

قال: وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو محرم (وروايا باللفظ) لسلامة المروي باللفظ عن تطرق الخلل في المروي بالمعنى (و) كون الخبر (لم ينكره راوي الأصل) كذا في المنهاج كالمحصول وهو من إضافة الأعم إلى الأخص كمسجد الجامع وهي نادرة لا يتبادر الذهن إليها ولو زاد آل في راوي أو حذفه كان أصوب كما قاله في شرح المنهاج. والمعنى أن الخبر الذي لم ينكره الراوي الأصل لراويه وهو شيخه مقدم على ما أنكره شيخ راويه بأن قال ما رويته لأن الظن الحاصل من الأول أقوى (وكونه في الصحيحين) لأنه أقوى من الصحيح في غيرهما وإن كان على شرطهما لتلقي الأمة لهما بالقبول (والقول بالفعل فالتقرير) فيقدم الخبر الناقل لقول النبي صلى الله عليه وسلم على الناقل لفعله والناقل لفعله على الناقل لتقريره لأن القول أقوى في الدلالة على التشريع من الفعل وهو أقوى من التقرير (والفصيح) على غيره لتطرق الخلل إلى غيره باحتمال أن يكون مروياً بالمعنى (لا زائد الفصاحة) فلا يقدم على الفصيح (على الأصح) وقيل يقدم عليه لأنه صلى الله عليه وسلم أفصح العرب فيبعد نطقه بغير الأفصح فيكون مروياً بالمعنى فيتطرق إليه الخلل، ورد بأنه لا بعد في نطقه بغير الأفصح لا سيما إذا خاطب به من لا يعرف غيره وقد كان يخاطب

للقطع بانتفاء المحذور انقطاع الاحتمال وهو متجه جداً، وبأن صاحب الاسم الواحد لا ينقطع عنه احتمال اللبس بل يقل خلاف ظاهر عبارة الشارح. وقوله «بأن يشاركه ضعيف» أي باحتمال أن يشاركه فلا يشترط تحقق المشارك بل احتمال وجوده كافٍ فإن تيقن انتفاؤه فالوجه حيثنأ أنه لا يقدم خبر غير ذي الاسمين فليتأمل قوله: (وروايا باللفظ) أقول: قد يتوهم إشكاله مع قوله السابق «ولو روي المرجوح باللفظ» ولا إشكال لأن هذا مفروض في مجرّد تعارض رواية اللفظ ورواية المعنى دون أمر آخر فتقدم رواية اللفظ، وذلك مفروض فيما إذا تعارض فقه الرواية أو غيره مما ذكر معه مع مقابله فيقدم فقه الراوي أو غيره مما ذكر معه وإن كانت الرواية مع ذلك بالمعنى على مقابله وإن كانت الرواية معه باللفظ، وطريق ذلك أن هذا مخصوص بذلك لأنهما من قبيل العام والخاص قوله: (وكون الخبر لم ينكره راوي الأصل) فإن قلت: لم قدر لفظ الكون هنا دون ما قبله؟ قلت لدفع توهم أن قوله «ولم ينكره» قيد في قوله «وروايا الخ»؟ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: صرح الشارح هنا بلفظ كون الخبر دون المذكورات قبله أعني غير المدلس وما عطف عليه كأنه والله لرجوع الجميع لشأن الراوي. فإن قلت: يرد أن الذي قبل غير المدلس صرح بذلك في بعض وأسقطه من بعض مع رجوع ذلك لشأن الراوي أيضاً قلت: إذا تأملت ذلك وجدته إنما صرح لمكان خلاف أو لطول فصل انتهى. قوله: (لأن القول أقوى) أي لاحتمال الفعل الاختصاص به ﷺ. كذا وجه به شيخ الإسلام كغيره، وقد يؤخذ منه أنه ليس كل قول أقوى بل الذي انتهى عنه هذا الاحتمال ونحوه فلا يرد قولهم إن الإحرام في العمرة من الجعرانة أفضل منه من التنعيم تقدماً لفعله عليه الصلاة والسلام على أمره لعائشة لأن أمره وإن

العرب بلغاتهم (والمشتمل على زيادة) فيقدم على غيره لما فيه من زيادة العلم كخبر التكبير في العبد سبباً مع خبر التكبير فيه أربعاً. رواهما أبو داود وأخذ بالثاني الحنفية تقدماً للأول والأولى منه للافتتاح (والوارد بلغة قريش) لأن الوارد بغير لغتهم يحتمل أن يكون مروباً بالمعنى فينطرق إليه الخلل (والمدني) على المكّي لتأخره عنه والمدني ما ورد بعد الهجرة والمكّي قبلها (والمشعر بعلو شأن الرسول صلى الله عليه وسلم) لتأخره عما لم يشعر بذلك (والمذكور فيه الحكم مع العلة) على ما فيه الحكم فقط لأن الأول أقوى في الاهتمام بالحكم من الثاني مثاله حديث البخاري «من بدل دينه فاقتلوه»^(١) مع حديث الصحيحين أنه صلى الله عليه

كان قولاً إلا أنه يحتمل الخصوصية لعائشة فليس أقوى من فعله بل هو دونه. كما قالوا. لاحتمال أنه أمرها بذلك لضيق الوقت لا لأنه أفضل، وقد حمل الفقهاء أمره لها على ذلك كما تقرر في الفروع فليتأمل قوله: (والمدني ما ورد بعد الهجرة) إن أريد بعد الشروع في الهجرة شمل ما ورد بعد خروجه من مكة وقبل دخوله المدينة وهو ظاهر لتأخره عما ورد بمكة.

قوله: (والمشعر بعلو شأن الرسول ﷺ) أي على ما ليس كذلك. قال الإمام فخر الدين وما ليس كذلك ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما يعلم من حاله أنه ورد في حال الضعف. وثانيهما ما لا يعلم ذلك من حاله أيضاً فتقديم ما علم أنه ورد في حال القوة على الأول مسلم وعلى الثاني ممنوع. ورده الصفي الهندي فقال: وهو مندفع لأن ما يحتمل الرجحان راجح على ما لا يحتمله وما يقطع برجحانه راجح على ما يحتمله، ومن هذا يعرف أن الثاني من القسمين راجح على الأول منهما انتهى. ولا يخفى أن تعليل الشارح بقوله «لتأخره عما لم يشعر بذلك» لا يظهر في القسم الثاني إن قدمنا عليه أيضاً فليتأمل قوله: (والمذكور فيه الحكم مع العلة) أقول: قد يستشكل هذا مع قوله الآتي «والنهي على الأمر» لأن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، فإن خص عموم كل بخصوص الآخر تعارضاً في الأمر والنهي إذا كان الأمر مع العلة كما في المثال أعني قول الشارح مثاله حديث البخاري «من بدل دينه فاقتلوه الخ»، وقد يجاب بأن كلام المصنف في كل واحد من المذكورات بالنظر لمجرد مقابله من حيث إنه مقابله وما ذكر من باب تعارض اثنين من المذكورات وليس كلامه فيه، وقد تقدم كلام الصفي الهندي عليه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في هذا المثال سيأتي تقديم النهي على الأمر فيحتمل ذلك على الأمر الذي ليس معه ذكر العلة، ثم انظر لو تعارضت هذه المرجحات كيف يكون الحال لم أر من تعرض لذلك انتهى. أقول: ويحتمل أن يحمل ما يأتي على النهي التصريح ما في المثال إخبار عن النهي وهو بعيد. وقوله «ولم أر من تعرض لذلك» قد علمت أن الصفي الهندي تعرض له قوله:

(١) رواه البخاري في كتاب الجهاد باب ١٤٩. أبو داود في كتاب الحدود باب ١. الترمذي في كتاب الحدود باب

٢٥. ابن ماجه في كتاب الحدود باب ٢. أحمد في مسنده (٢/١)، ٧.

وسلم نهى عن قتل النساة والصبيان نيظ الحكم في الأول بوصف الردة المناسب ولا وصف في الثاني حملنا النساء فيه على الحربيات (والمتقدم فيه ذكر العلة على الحكم) فيقدم على عكسه لأنه أدل على ارتباط الحكم بالعلة من فحسه قال الإمام في المحصول (وعكس التقشواني) ذلك معترضاً على الإمام قائلاً إن الحكم إذا تقدم تطلب نفس السامع العلة فإذا سمعتها ركنت إليها ولم تطلب غيرها، والوصف إذا تقدم تطلب النفس الحكم فإذا سمعته قد تكتفي في علته بالوصف المتقدم إذا كان شديد المناسبة كما في «والسارق والسارقة» [المائدة: ٣٨] الآية وقد لا تكتفي به بل تطلب علة غيره كما في «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا» [المائدة: ٦] الآية فيقال تعظيماً للمعبود (وما فيه تهديد أو تأكيد) على الخالي عن ذلك مثال الثاني حديث أبي داود وصححه ابن حبان والحاكم على شرط الشيخين «أبما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل» مع حديث مسلم «الأيام أحق بنسفها من وليها» (وما كان عموماً مطلقاً على) العموم (ذي السبب إلا في السبب) لأن الثاني باحتمال إرادة قصره على السبب كما قيل بذلك دون المطلق في القوة إلا في صورة السبب فهو فيها أقوى لأنها قطعية الدخول عنه الأكثر كما تقدم (والعام

(فجعلنا النساء فيه على الحربيات) أقول: لا يقال هذا جمع بينهما ما يحمل كل منهما على غير ما حمل عليه الآخر ففيه العمل بهما والكلام في الترجيح الذي هو إعمال أحدهما وإلغاء الآخر لأننا نقول: هذا ممنوع وذلك لأن بين الخبرين عموماً من وجه ولو خصصنا عموم كل منهما بخصوص الآخر تعارضاً في المرتدة فرجحنا الأول حيث حكمنا بقتل المرتدة التي دل الثاني على منع قتلها، ولزم من هذا الترجيح قصر الثاني على الحربيات فقد أشار بحمل الثاني على الحربيات إلى تقديم الأول عليه في المرتدات التي تعارض فيها. والحاصل أن التعارض بينهما ليس إلا في المرتدات وقد أُلغينا الثاني بالنسبة إليها فقد أعملنا أحدهما وألغينا الآخر بالنسبة لما تعارضاً فيه وذلك هو حقيقة الترجيح قوله: (قائلاً إن الحكم إذا تقدم الخ) أقول: لقائل أن يقول إن كان الوصف ظاهر المناسبة ركنت النفس تقدم أو تأخر وإلا لم تركز تقدم أو تأخر إذ لا فرق بين «إذا قمتم فاغسلوا» و«اغسلوا إذا قمتم» فليتأمل قوله: (على ذي السبب إلا في السبب) أقول: حاصله أن العام ذا السبب يعمل بحكمه في ذي السبب ويعمل بالعام المطلق فيما عداه وقد ذكروا تقديم المطلق على العام. وعبرة الصفي الهندي: والمطلق أولى من العام انتهى. فيحتمل أن المراد أنه يعمل بحكم المطلق في صورة لأن المطلق يكفي فيه صورة ما، ويحكم للعام فيما عداها على قياس ما هنا إلا أن الصورة هنا معينة وهي صورة ذي السبب وهناك غير معينة فليراجع، ولا يخفى ظهور الفرق بين هذه المسألة وما تقدم في قوله «وذكر السبب» لأن صورة ذاك أن الراوي ذكر السبب وصورة هذا أن الخبر ورد على سبب خلافاً لما قد يتوهم قبل التأمل.

الشرطي) كمن وما الشرطيتين (على النكرة المنفية على الأصح) لإفادة للتعليل دونها، وقيل العكس لبعد التخصيص فيها بقوة عمومها دونه (وهي) تقدم (على الباقي) من صيغ العموم كالمعرف باللام أو بالإضافة لأنها أقوى منه في العموم إذ تدل عليه بالوضع في الأصح كما تقدم وهو إنما يدل عليه بالقرينة اتفاقاً (والجمع المعرف) باللام أو بالإضافة (على ما ومن) غير الشرطيتين كالاستفهاميتين لأنه أقوى منهما في العموم لامتناع أن يخص إلى الواحد دونما على الراجح في كل كما تقدم (والكل) أي الجمع المعرف وما من (على الجنس المعرف) باللام أو بالإضافة (لاحتمال العهد) فيه بخلاف «ما» و «من» فلا يمتلانه والجمع

قوله: (لإفادته للتعليل) أقول: لا يخفى أنه قد لا يصلح للتعليل نحو «من فعل كذا فلا إثم عليه» فلعل الكلام حيث صلح له فليأمل قوله: (وهي) أي النكرة المنفية على الباقي أي من صيغ العموم. قال الكوراني: مما يدل بالقرينة كالجمع المحلى والمضاف لا بد من هذا القيد للاتفاق على أن لفظ «كل» يقدم عليها انتهى. وأقول: هذا التقييد الذي قاله مأخوذ من تعليل الشارح المحقق بقوله «وهو - أي الباقي - إنما يدل عليه» أي العموم بالقرينة اتفاقاً. فإن قلت: ما ذكره من أن الباقي إنما يدل عليه بالقرينة اتفاقاً ينفيه ما قرره العضد أن الصيغ المخصوصة حقيقة في العموم عند الأكثر، وقيل في الخصوص، وقيل مشتركة، وقيل بالوقف ومشى عليه الشارح والمصنف في مبحث العام من أن الحكم في العام على كل فرد مطابقة وأن تلك الصيغ موضوعة للعموم دون الخصوص، وقيل للعموم، وقيل مشتركة وقيل بالوقف. وقلت: لا نسلم المنافاة أما على أنها مشتركة أو حقيقة في الخصوص فلا إشكال في احتياجها في الدلالة على العموم إلى القرينة لأن دلالة المشترك على المراد من أحد معنييه أو معانيه ودلالة اللفظ على معناه المجازي مشروط بالقرينة كما تقرر في محله، وكذا على الوقف كما هو ظاهر. وأما على أنها حقيقة في العموم دون الخصوص فلأن اللفظ قد يشتهر ويكثر استعماله في معناه المجازي حتى يعارض المعنى الحقيقي، بل قد لا يتبادر منه إلا المعنى المجازي ولا شبهة في احتياجه حينئذ في إرادة معناه الحقيقي إلى القرينة وهذه الصيغ كذلك فقد اشتهر وكثر استعمالها في الخصوص حتى قيل إنها حقيقة فيه أو مشتركة بينهما، بل كلام أهل المعاني وأهل النحو والوضع قاطع بأن استعمال نحو اسم الجنس المعرفة بأل والموصول والمضاف لمعرفة في المهود حقيقة كما هو معلوم للواقف على كلامهم وبذلك يندفع ما أطنب به هنا شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب. نعم ينافي ذلك في المعرف باللام أو بالإضافة إلى معرفة من مفرد أو جمع ما تقدم فيه من حمله على العموم ما لم يتحقق عهد إذ قضية ذلك انصرافه عند الإطلاق للعموم، وهذا ينافي الاحتياج إلى القرينة إلا أن يمنع المنافاة بأنه إذا لم يتحقق عهد للعموم بشرط القرينة فإن تحقق عارضها وصرفه إلى المهود ولا يخفى أنه تكلف ويحتمل أن ما ذكره الشارح من الاتفاق المذكور طريقة مبنية على أن الصيغ مشتركة أو حقيقة في الخصوص. فإن قلت: قوله «اذ تدل عليه

المعرف فيبعد احتمال له (قالوا وما لم يخص) على ما خص لضعف الثاني بالخلاف في حجته بخلاف الأول قال المصنف كالهندي (وعندي عكسه) لأن ما خص من العام الغالب والغالب أولى من غيره (والأقل تخصيصاً) على الأكثر تخصيصاً لأن الضعف في الأقل دونه في الأكثر (والاقتضاء على الإشارة والإيماء) لأن المدلول عليه بالأول مقصود يتوقف عليه الصدق أو الصحة، وبالتالي مقصود لا يتوقف عليه ذلك وبالتالي غير مقصود كما علم ذلك في محله فيكون الأول أقوى (ويرجحان) أي الإشارة والإيماء (على المفهومين) أي الموافقة والمخالفة لأن دلالة الأولين في محل النطق بخلاف المفهومين (والموافقة على المخالفة) لضعف الثاني بالخلاف في حجته بخلاف الأول (وقيل عكسه) لأن المخالفة تنفيذ تأسيساً بخلاف الموافقة (والتاقل عن الأصل) أي البراءة الأصلية على المقرر له (هند الجمهور) لأن الأول فيه زيادة على الأصل بخلاف الثاني وقيل عكسه بأن يقدر تأخر المقرر للأصل ليفيد تأسيساً كما أفاده الناقل فيكون ناسخاً له مثال ذلك حديث «من مس ذكره فليتوضأ» صححه الترمذي وغيره مع حديث الترمذي وغيره أنه صلى الله عليه وسلم سأله رجل مس ذكره عليه وضوء قال: لا إنما هو بضعة منك (والمثبت على النافي) لاشتماله على زيادة علم، وقيل عكسه لاعتضاد النافي بالأصل (وثالثها سواء) لتساوي مرجحيهما (ورابعها) يرجح المثبت (إلا في الطلاق والعقاق) فيرجح النافي لهما على المثبت لهما لأن الأصل عدمهما. وحكى ابن الحاجب

بالوضع وهو إنما يدل عليه بالقرينة» يدل على أنه لا يدل بالوضع وذلك ينافي كونه للعموم حقيقة. قلت: مراده أنها تدل بمجرد الوضع وهو إنما يدل بالقرينة مع الوضع ويحتمل بناؤه على أن الباقي مجاز في العموم فلا إشكال.

قوله: (لأن المخالفة تنفيذ تأسيساً بخلاف الموافقة) أقول: فيه نظر بل كل منهما يفيد التأسيس. غاية الأمر أن ما تفيدته المخالفة مخالف للحكم المنطوق وما تفيدته الموافقة موافق له. ثم رأيت الكوراني قال: والحق أن هذا كلام فاسد لأن كلا المفهومين من قبيل التأسيس انتهى. ويمكن أن يجاب بأن المراد أن الموافقة تنفيذ تأكيداً باعتبار النوع فإن نوع المنطوق والمفهوم فيها واحد، فالنوع الذي أفاده المفهوم هو ما أفاده المنطوق كنوع الإلتاف في «إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً» بخلاف المخالفة فإن نوع المنطوق غير نوع المفهوم كنوع وجوب الزكاة في السائمة فإنه غير نوع عدم الوجوب في المعلوفة في خبر «في السائمة الزكاة» وأظن هذا مرادهم وبه يندفع الإشكال والله أعلم قوله: (والمثبت على النافي) أقول: تميز هذا عما قبله ظاهر لأن حاصل ذلك أن حكم أحد الخبرين موافق للأصل وحكم الآخر مخالف له، وحاصل هذا أن أحد الخبرين نسب صدور شيء كالصلاة في الكعبة إلى الشارع مثلاً، والآخر نفي صدوره عنه والتمايز بين هذين الحاصلين في غاية الظهور إلا أن الحاصل الثاني صادق إذا كان الإثبات مقررًا للأصل والنفي ناقلاً عنه فيخص الحاصل الأول بهذا، ثم رأيت شيخ الإسلام ذكر ما يوافق هذا

مع هذا عكسه أي يرجع المثبت لهما على النافي لهما (والنهي على الأمر) لأن الأول لدفع المفسدة والثاني لجلب المصلحة والاعتناء بدفع المفسدة أشد (والأمر على الإباحة) للاحتياط بالطلب (والخبير) المتضمن للتكليف (على الأمر والنهي) لأن الطلب به لتحقيق وقوعه أقوى منهما (وخبير الحظر على) خبير (الإباحة) للاحتياط وقيل عكسه لاعتضاد الإباحة بالأصل من

قوله: (والأمر على الإباحة) قد يقال يعني عن هذا وعن قوله الآتي «والحظر على الإباحة» وقوله «والندب على المباح» قوله السابق «والناقل عن الأصل» إذ في كل من الوجوب والحظر والندب نقل عن الأصل بخلاف الإباحة المقابلة لهذه الثلاثة فإنها على وفق الأصل. ويمكن أن يجاب بأن أفراد هذه الصور مع اندراجها فيما ذكر لامتيازها بخصوصيات كاخلاف فيها من القائلين بتقديم الناقل عن الأصل لمدارك خاصة قوله: (للاحتياط بالطلب) أي لأن ذلك الفعل إن كان واجباً ففي تركه ضرر وإن كان مباحاً فلا ضرر في تركه قوله: (والخبير على الأمر والنهي) أقول: ظاهره أن الخبير وإن كان أمراً في المعنى يقدم على النهي، وعليه فمحل ما سبق من تقديم النهي على الأمر في غير الخبر قوله: (لأن الطلب به) أي بالخبر وهو الصيغة الخبرية لتحقيق وقوعه أي وقوع الطلب أقوى منهما وذلك لأن الخبر يقتضي ثبوت مدلوله في الواقع ويكون هو حكاية عنه. فإن قلت: هذا في خبر لم يرد به الإنشاء أما ما أريد به ذلك كما هنا فلا. قلت: أما أولاً فيجوز أن يكون الكلام على التشبيه أي كان تحقق وقوعه حيث عبر عنه بصيغة الخبر إذ لا يعبر بصيغة الخبر إلا عما هو بمنزلة المحقق الثابت أو عما جعل بمنزلة لشدة قربه من الوقوع حتى كأنه وقع. وأما ثانياً فيجوز أن يكون الإخبار الطالبة باقية على الخبرية مستلزمة للإنشاء. فإن قلت: يلزم من بقائها على الخبرية الخلف. قلت: إنما يلزم إذا أخذت على ظاهرها، أما إذا حملت على ما هو بمعنى الطلب فلا مثلاً «والوالدات يرضعن أولادهن» [البقرة: ٢٣٣] الآية. إن بقي على خبريته وحمل على ظاهره لزم الخلف، وإن أبقى عليها وجعل بمعنى يطلب منهن الإرضاع فلا. وكذا «لا يمسه إلا المطهرون» [الواقعة: ٧٩] إن أبقى على خبريته وحمل على الظاهر لزم الخلف، وإن جعل معناه لا يباح مسه شرعاً إلا للمطهرين أو لا يستبيح شرعاً مسه إلا المطهرون فلا فتأمل. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه: قوله «وقوعه» أي الخبر بمعنى المخبر به كما أن ضمير به عائد إليه لكن بالنظر إلى صيغته ولفظه، ثم انظر ما معنى تحقق الوقوع مع كون الخبر مستعملاً في الإنشاء انتهى. وقد علم جواب قوله «ثم انظر الخ» وأما جعل ضمير «وقوعه» للخبر بمعنى المخبر به فلا يظهر عليه التعليل بقوله «لتحقق وقوعه» إلا أن أريد بالمخبر به هو الطلب فتأمل.

قوله: (والحظر على الإباحة) وأقول: وكذا على الكراهة كما صرح به الإسنوي فإنه قال: الثاني الخبر الدال على التحريم راجع على الخبر الدال على الإباحة ثم قال: والمراد بالإباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والندوب والمباح المصطلح عليه لأن التحريم مرجع على

نفي الحرج (وثالثها سواء) لثناوي مرجحيهما (والوجوب والكرهية على التذب) للاحتياط في الأول ولدفع اللوم في الثاني (والندب على المباح على الأصح) للاحتياط بالطلب وقيل عكسه لموافقة المباح للأصل من عدم الطلب، وليس في هذا مع قوله قبله «والأمر على الإباحة تكرر لأن المراد بالأمر فيه الإيجاب لا الطلب وهما خلاف في حقيقته تقدم في مسألة جائز الترك (ونافي الحد) على الموجب له لما في الأول من اليسر وعدم الحرج الموافق لقوله تعالى ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ [البقرة: ١٨٥] «ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨] (خلافاً لقوم) وهم المتكلمون في ترجيحهم الموجب لإفادته التأسيس بخلاف النافي (والمعقول معناه) على ما لم يعقل معناه لأن الأول ادعى إلى الانقياد وأفيد بالقياس عليه (والموضعي

الكل كما ذكره ابن الحاجب انتهى قوله: (وثالثها سواء) قال شيخ الإسلام: لم يذكروا نظيره في تعارض الأمر فيما مر والندب فيما يأتي مع الإباحة والقياس مجيئه فيهما ويحتمل خلافه انتهى. أقول: ولا ذكروا نظير الثاني في تعارض الأمر فيما مر والقياس مجيئه فيه ويحتمل خلافه، ويفرق بأن الأمر موافق للإباحة في عدم المنع من الفعل بخلاف النهي قوله: (ولدفع اللوم في الثاني) قال شيخنا الشهاب: هذا صريح في أن اللوم يثبت في المكروه فيه نظر انتهى. وأقول: لا موقع للنظر فإنه يلام قطعاً على المكروه غاية الأمر أن اللوم عليه لا يصل إلى المعاقبة واللوم لا ينحصر في المعاقبة بل هو أعم منها قوله: (وليس في هذا مع قوله قبله والأمر على الإباحة الخ) قال شيخ الإسلام: لكن لا يخفى أن تقديم الإيجاب على الإباحة معلوم من قوله «والوجوب» إلى قوله «على المباح» ففي ذلك تكرر من هذا الوجه انتهى. وأقول: يمكن أن يجاب بأن علمه من ذلك بطريق اللزوم لأن تقديمه على الندب المقدم على الإباحة يوجب تقديمه على الإباحة لأن المقدم على المقدم مقدم ولا نسلم أن التصريح باللازم من التكرار القبيح بل فيه تنبيه إذ قد يغفل عن أن المقدم على المقدم على شيء مقدم على ذلك الشيء قوله: (ونافي الحد) كالمستثنى من تقديم مثبت ووجه بأمور منها: أن الحد يدرأ بالشبهة كما صرح بذلك في المنهاج والتعارض شبهة. ومنها ما ذكره الشارح بقوله «ما في الأول من اليسر الخ» واعترضه شيخنا الشهاب بأن هذا موجود في الحظر والإباحة. وقد يجاب بأنه لو حظ مع هذا التوجيه نظر الشارع إلى درء الحدود وفيه نظر، وبأن من لازم الحد العسر لأنه عقوبة ولا بد بخلاف الحظر لأنه ليس من لازمه العسر إذ قد يسهل الترك بلا مشقة خصوصاً إن وافق الترك غرض النفس كما يتفق في بعض المنهيات قوله: (لإفادته التأسيس الخ) أي لأن الوجوب غير مستفاد من البراءة الأصلية بخلاف النفي فإنه مستفاد منها، ويجاب بأن النفي الشرعي غير مستفاد منها قوله: (والمعقول معناه الخ) أقول: قد يستشكل تصوير ذلك إذ لا يتصور التعارض إلا عند اتحاد المتعلق إذ مع اختلافه لا تعارض كما هو ظاهر، فإذا عقل المعنى من أحد الخبرين صار معقولاً مطلقاً فلا يتصور أن يكون معقولاً في أحدهما غير معقول في الآخر. وقد يجاب بأنه يتصور ذلك بنحو أن

على التكليفي في الأصح) لأن الأول لا يتوقف على الفهم والتمكن من الفعل بخلاف الثاني، وقيل عكسه لترتب الثواب على التكليفي دون الوضعي (والموافق دليلاً آخر) على ما لم يوافق لأن الظن في الموافق أقوى وهذا داخل في قوله فيما تقدم والأصح الترجيح بكثرة

يقال لا يلزم زيداً في حالة كذا إلا كذا ويذكر أمر معقول المعنى ولا يلزم زيداً في حالة كذا يعني الحالة المذكورة إلا كذا ويذكر شيء آخر غير معقول المعنى فليتأمل.

قوله: (والوضعي على التكليفي) أقول: قد يستشكل تصوير ذلك فإن التعارض فرع اتحاد المتعلق فكيف مع اتحاده يكون أحد الحكمين وضعياً والآخر تكليفاً، وقد يصور بنحو أن يدل أحد الخبرين مثلاً على كون شيء شرطاً لكذا مثلاً والخبر الآخر على النهي عن فعله في كل حالة قوله: (والموافق دليلاً آخر) أقول: من الدليل الآخر القياس، وعبارة الصفي الهندي أن يكون أحد الخبرين موافقاً لدليل آخر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس انتهى. وقد جعل الشارح ذلك من الترجيح بكثرة الأدلة وهو يفيد أنه لو تعارض نص وقياس مع نص قدم النص والقياس أو نصان وقياس مع نصين قدم النصان والقياس، وقد يقتضي ذلك أن النص والقياس يقاوم النصين ويحتاج لمرجح من خارج، وهذا يعارض ما دل عليه كلام المحشيين في فساد الاعتبار من أن النص مع القياس يقدم على النصين فليحزر.

قوله: (وهذا داخل في قوله فيما تقدم الفخ) قال شيخ الإسلام: يمنع بأن ذاك فيما إذا حصلت الموافقة لكل من الدليلين وكانت في أحدهما أكثر، وهذا فيما إذا حصلت لأحدهما فقط بقريته حكاية الخلاف في ذلك دون هذا فذكره ذلك مقصود لا توطئة انتهى. وأقول: فيه نظر لأنه إن أراد أن العبارة السابقة لا تشمل ما هنا فممنوع أو أن المراد بها غير ما هنا فلا دليل عليه، فإن استدلت بحكاية الخلاف هناك لا هنا ففيه أن ذلك لا يدل على عدم ثبوته هنا وإنما تركه لأن ما هنا توطئة لا مقصود. ثم رأيت تقريرهم في المحليين كالصريح في أن المراد في المحليين واحد، فانظر قول الصفي: المسألة الخامسة ذهب الشافعي ومالك رضي الله عنهما إلى أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة خلافاً للحنفية. ومن جملة صور المسألة ترجيح الخبر بكثرة الرواة لنا وجوه إلى أن قال: وثانيها أن مخالفة الدليل خلاف الأصل فكان تكثيرها أكثر مخالفة للأصل، فإذا وجد دليلان في أحد الجانبين وفي الجانب الآخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين أكثر مخالفة للأصل من مخالفة الدليل الواحد فكان أكثر محذوراً منه، فلو لم يحصل الترجيح بكثرة الدليل لجاز ترك الدليلين، وحينئذ يلزم وقوع ذلك القدر الزائد من المحذور من غير سبب ولا معارض وإنه ممتنع. وثالثها إذا حصل التعارض بين دليلين ودليل فالعقلاء يوجبون الأخذ بموجب الدليلين حتى إن من عدل عنهما وأخذ بموجب الدليل الواحد سفهوا رأيه واستقبحوا تصرفه وبين ذلك إلى أن قال: وإذا كان كذلك في العرف وجب أن يكون في الشرع كذلك ثم قال: المسألة السادسة في ترجيح الخبر بالأمور الخارجية وهو من وجوه: أحدها أن يكون أحد

الأدلة وذكر توطئة لما بعده (وكذا) الموافق (مرسلاً أو صحابياً أو أهل المدينة أو الأكثر) من العلماء على ما لم يوافق واحداً مما ذكر (في الأصح) لقوة الظن في الموافق وقيل لا يرجح بواحد مما ذكر لأنه ليس بحجة (وثالثها في موافق الصحابي إن كان) أي الصحابي (حيث ميزه النص) أي فيما ميزه فيه من أبواب الفقه (كزيد في الفرائض) ميز فيها بحديث «أفرضكم زيد» وقد تقدم (ووابعها إن كان) أي الصحابي (أحد الشيخين) أي بكر وعمر (مطلقاً وقيل إلا أن يخالفهما معاذ في الحلال والحرام أو زيد في الفرائض ونحوهما) أي نحو معاذ وزيد كعلي في القضاء فلا يرجح الموافق لأحد الشيخين لأن المخالف لهما ميزه النص فيما ذكر وهو حديث «أفرضكم زيد وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ وأقضاكم علي»

الخبرين. موافقاً لدليل آخر من كتاب أو سنة إجماع أو قياس أو عقل أو حس أو غيرها من المداوك، والآخر غير موافق لشيء منها، فالموافق أولى وقد تقدم تقريره انتهى. فقوله في المسألة الخامسة «فإذا وجد دليلان الخ» ثم قوله «إذا حصل التعارض بين دليلين إلى آخره» صريح أو كالصريح في شمول ما تقدم لما هنا وإحاطته في المسألة السادسة بقوله «وقد تقدم تقريره على ما تقدم» أي في الخامسة كالصريح في أن المراد فيهما واحد. وأجاب الكوراني بأن ذلك في الحكم وهذا في الخبر انتهى. ولا يخفى ما فيه خصوصاً مع ما علمته من تقرير الأئمة قوله: (وذكر توطئة لما بعده) اعترضه الكمال بأنه لو حذفت التوطئة هنا لاستغنى عنها بأن يقال «والموافق مرسلاً الخ» انتهى. ويجاب بأنه لا يشترط في التوطئة التوقف عليها بل يكفي المناسبة واللياقة فإن ذكر الشيء يؤنس بذكر مجانسه قوله: (وكذا الموافق مرسلاً أو صحابياً أو أهل المدينة أو الأكثر) أقول: لو تعارضت هذه الأمور فينتج أن يقدم عند الشافعي موافق المرسل على موافق الصحابي لأن المرسل عنده أقوى بدليل أنه احتج به إذا عضده مسند أو غيره مما تقدم ولم يحتج بقول الصحابي مطلقاً، وأن يقدم عمل الأكثر على عمل أهل المدينة. وأما غير الشافعي ممن يحتج بالمرسل مطلقاً وبقول الصحابي فينتج أن يقدم عنده المرسل ثم قول الصحابي لأن المرسل عنده حجة مطلقاً وهو أقوى من قول الصحابي كما لا يخفى.

قوله: (وقيل إلا أن يخالفهما معاذ في الحلال الخ) أقول فيه أمران: الأول أنه يوجب صعوبة القول الأول الذي صححه المصنف مع فرض المسألة لأنه فرض المسألة في أن أحد الخبرين وافقه صحابي ولآخر لم يوافقه صحابي بدليل قول الشارح على ما لم يوافق واحداً مما ذكر. ومقتضى هذا القيل المذكور هنا أن الأول الصحيح تقديم موافق الصحابي وإن كان أحد الشيخين. وقد خالفه معاذ إلى آخره مع أنه إذا خالفه معاذ كان أعني معاذاً موافقاً للمقول الآخر فيكون كل خبر وافقه صحابي وذلك خلاف فرض المسألة. وثانيهما أنه لا إفصاح فيه بأنه إذا خالف أحد الشيخين معاذ الخ. يتعارضان أو يقدم موافق معاذ الخ. والظاهر أن المراد الثاني وهو المفهوم من قوله «لأن المخالف لهما ميزه النص» لظهور أن المميز أرجح والموافق لما يأتي عن

(قال الشافعي) رضي الله تعالى عنه (و) يرجح (موافق زيد في الفرائض فمعاذ) فيها (فعلي) فيها (ومعاذ في أحكام غير الفرائض فعلي) في تلك الأحكام يعني أن الخبرين المتعارضين في مسألة في الفرائض يرجح منهما الموافق لزيد فإن لم يكن له فيها قول فالموافق لمعاذ فإن لم يكن له فيها قول فالموافق لعلي. والمتعارضين في مسألة في غير الفرائض يرجح منهما الموافق لمعاذ فإن لم يكن له فيها قول فالموافق لعلي. وذكر الموافق للثلاثة على هذا الترتيب لترتيبهم كذلك المأخوذ من الحديث السابق. فقول الصادق فيه «أفرضكم زيد» على عمومه وقول «وأعملكم بالحلال والحرام معاذ» يعني في غير الفرائض وكذا قوله «وأقضاكم علي» يعني في غير الفرائض. واللفظ في معاذ أصرح منه في علي فقدم عليه في الفرائض وغيرها (والإجماع على النص) لأنه يؤمن فيه النسخ بخلاف النص (وإجماع الصحابة على) إجماع (غيرهم) كالتابعين لأنهم أشرف من غيرهم (وإجماع الكل) الشامل للعوام (على ما

الشافعي قوله: (قال الشافعي الخ). أقول فيه أمران: الأول أن قضية هذا المنقول عن الشافعي وإطلاقه تقديم كل من زيد فمعاذ فعلي في الفرائض على غيره وإن تعدد أو كان الشيخين بل أو كان بقية الصحابة، وتقديم معاذ فعلي في غير الفرائض على غيرها وإن تعدد وكان الشيخين أو بقية الصحابة وفيه وقفة إذا كان الغير في الشقين بقية الصحابة أو نحوها. والثاني أن شيخ الإسلام صور ذلك بما إذا وافق كل من الدليلين صحابياً وقد ميز النص أحد الصحابين فيما فيه الموافقة من أبواب الفقه قال: فهذه غير المسألة السابقة قوله: (والإجماع على النص) فيه أمران: الأول أنه شامل للإجماع السكوتي وهو مشكل لأنه يجوز مخالفته لدليل فكيف لا يقدم النص عليه، فالتجته استثنائه وجواز مخالفته إلى العمل بالنص. والثاني أنه شامل أيضاً لما إذا علم دليل المجمعين بعينه وأنه لا دليل لهم غيره ووجد دليل آخر مخالف له يقدم عليه، وهو أيضاً مشكل اللهم إلا أن يلتزم تقديم النص في هذه الصورة ويقيد حرمة خرق الإجماع بغيرها، أو يلتزم امتناع وقوع مثلها عادة لاستلزامه خطأ الإجماع وقد دل الشرع على انتفائه.

قوله: (وإجماع الصحابة على إجماع غيرهم) فيه كلامان: أحدهما الشيخ الإسلام قال ما نصه أي وكذا إجماع التابعين على من دونهم وهكذا. قال الصفي الهندي تبعاً لابن الحاجب: هذا إنما يتصوره في الإجماع الظنين لا في القطعي إذ لا ترجيح بين قاطعين. قلت: ولا في القطعي والظني إذ القطعي مقدم على الظني مطلقاً، وظاهر أن وجود الظنين إنما يتصور عند غفلة المجمعين. ثانياً عن الإجماع الأول وإلا لم يميز لهم أن يجمعوا على خلافه لما فيه من خرق الإجماع، ويمتثل جوازه بلا غفلة إذا اطلعوا على دليل أقوى من دليل الأولين ويكون هذا مقيداً لقولهم لا يجوز خرق الإجماع انتهى. وأقول: أما قوله «أي وكذا إجماع التابعين على من دونهم وهكذا» فقد يقال إن أخذ بعمومه أشكل إذ لا حاجة حيثذ لقول المصنف «والإجماع المنقصر عصره» إذ من لازمه تقدم أهله على أهل الإجماع الذي لم ينقصر عصره والتقدم كافٍ في

الترجيح لشرف المتقدم كما أفاده تعليل الشارح وإن اشتركا في انقراض عصرهما بمقتضى هذا الكلام. ويجاب أما أولاً فبأنه لم يرد أن هذه الزيادة داخله في كلام المصنف بل إنها موافقة له في الحكم. وأما ثانياً فعند تراخي الأعصار قد يكون أهل عصر متأخر أفضل وأشرف من أهل عصر متقدم عليه فيحتاج حيثئذ إلى الترجيح بالانقراض. وأما قوله «قال الصفي الهندي تبعاً لابن الحاجب هذا إنما يتصور في الإجماعين الظنيين لا في القطعيين إذ لا ترجيح بين قاطعين» فستسمع ما يتعلق به عند الكلام على الكلام الثاني. وأما قوله «عند غفلة المجمعين ثانياً عن الإجماع الأول» فأقول: هو غير موجه وذلك لأنه يتبين لنا بتقدم الإجماع عدم انعقاد الإجماع الثاني لامتناع مخالفته الإجماع فليس هناك إجماع منعقد حتى يحصل التعارض بينه وبين الأول.

ثم أقول: يمكن أن يصور ذلك بما إذا كان كل من الإجماعين سكوتياً لأن السكوتي يجوز مخالفته لدليل كما تقدم، وبما إذا أول المجمعون ثانياً المجمع عليه أولاً لم يظهر لنا صحة التأويل وإنما ظهر التعارض وفي هذا نظر. ولا يرد على الأول أن السكوتي تجوز مخالفته فلا يحتاج في مخالفته إلى إجماع بل لكل مجتهد مخالفته وإن لم يحصل إجماع على خلافه لأننا نقول: سلمنا ذلك إلا أن من تأخر عن الإجماعين إذا لم يقم عنده دليل في المسألة وتعارض عنده الإجماعان قدم الإجماع الأول كإجماع الصحابة، وكذا يقال في توجيه قول المصنف «والإجماع المنقرض عصره» أي على الإجماع الذي لم ينقرض عصره فيصور اجتماعهما بمثل ما ذكرنا. وأما قوله «وما لم يسبق بخلاف» أي على ما سبق بخلاف ففيه إشكال من وجهين زيادة على هذا الإشكال: أحدهما أن سبق الخلاف يمنع من انعقاد الإجماع بعد ذلك على أحد القولين مثلاً. وثانيهما لأنه لا يتصور سبق الخلاف لأحد إجماعين متعارضين دون الآخر لأن متعلقهما واحد، فإن فرض أن المسبوق بالخلاف هو الأول لزم أن الثاني أيضاً مسبوق به لأن السابق على الأول سابق على الثاني، وإن فرض أن المسبوق به هو الثاني وحده بأن توسط الخلاف بينهما فكيف يمكن الخلاف مع سبق الإجماع الأول المانع من المخالفة؟ وقد يجاب عن الوجه الأول بحمل الخلاف على خلاف لم يستقر فإن الأصح حيثئذ جواز الإجماع على أحد القولين أو ببناء ذلك على القول بجواز الإجماع على أحد القولين بعد استقرار الخلاف فإن في ذلك خلافاً سبق في باب الإجماع. وعن الثاني باختيار أن المسبوق الأول لكن وقوعه بعد الخلاف على أحد القولين مثلاً يرفع ذلك الخلاف، فإذا وجد إجماع آخر بعد الإجماع الأول لم يكن مسبوقاً بخلاف لارتفاعه وبطلان أثره، ويحمل ذلك على ما إذا حصل إجماعان ولو في عصر واحد على شيتين مختلفين وأحدهما مسبوق بخلاف دون الآخر، وتجعل فائدة تقديم الآخر أنه لو تردد فرع بين المجمع عليه في المسبوق وغيره قدم غير المسبوق فيقدم إلحاق ذلك الفرع به على إلحاقه بالمسبوق، أو تظهر فائدة التقديم فيما إذا اختلف مقتضاها بالنسبة لحكم آخر خارج عما وقع الإجماعان عليه فيهما فيؤخذ بمقتضى المقدم منهما فليتأمل. ولينظر ما إذا تعرض إجماع الصحابة المسبوق بخلاف وإجماع من بعدهم الغير المسبوق بذلك

وغير ذلك من المسائل التي تخرج من هذا المقام. ثم رأيت في شرح المحصول للقرافي ما نصه: قلت: والإجماعان لا يتأتى فيهما التعارض حتى يتأتى الترجيح بل أحدهما، وإنما ذلك إذا دار فرع بين قاعدتين مجمع عليهما بإجماعين مختلفين فترجح إحدى القاعدتين على الأخرى أو يكون الإجماعان ظنيين إما لقوة الخلاف أو لكونهما منقولين بطريق الأحاد فيتجه الترجيح انتهى.

والكلام الثاني للكوراني قال ما نصه: ويجب أن يحمل تعارض الإجماعين على ما إذا كانا ظنيين. وإما إذا كانا قطعيين فقد علم سابقاً أن لا تعارض بين الإجماعين إذا كانا قطعيين. قوله ممنوع فإن التعارض في نفس الأمر مستحيل سواء أكانا ظنيين أم قطعيين وبحسب الظن يمكن في القطعي وغيره، وهذا كلام باطل لأننا قدمنا أن التعارض المنفي بين القطعيين هو التعارض الذي يمكن معه الترجيح وذلك يتصور في الظن لأنه يقبل الزيادة، وأما العلم اليقيني فلا يتصور معه ذلك لعدم تفاوت مراتب العلم به صرح الغزالي في المستصفى وقد قدمنا نحن تحقيق المسألة في قول المصنف «لا تعارض بين القطعي والظني» انتهى. وأقول: في هذه العبارة سقم لا يخفى أوجه سقم النسخة الواقعة لي وقد أشار بقوله «قوله ممنوع الخ» وهو محل السقم كما ترى إلى نقل كلام الزركشي: ثم رده بقول «وهذا كلام باطل الخ» وعبارة الزركشي ما نصه: قال الهندي متابعا لابن الحاجب: واعلم أن هذه المسألة لا تتصور في الإجماعين القاطعين لأنه لا ترجيح بين القاطعين ولأنه لا يتصور التعارض بينهما وإنما يتصور في الظنيين وما قاله ممنوع فإن تعارض الإجماعين في نفس الأمر مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وظن تعارض الإجماعين ممكن، سواء كانا في القطعي أم في الظني انتهى. وحاصله البحث معهما فيما قاله بأن امتناع تعارض القاطعين بحسب نفس الأمر مسلم، وبحسب الظن ممنوع، بل يتصور تعارضهما بحسب الظن كالظنيين فلم لا يدخلهما الترجيح حيث أنه قد سبقه نفس الهندي إلى هذا البحث في القطعيين من غير تقييد بالإجماعين حيث قال قبل ذكر ما تقدم نقله عنه ما نصه: المسألة الثالثة لا يتطرق الترجيح إلى الأدلة القطعية لوجوده: أحدهما أن الترجيح على ما ذكرناه إنما يتطرق إلى الدليل بعد التعارض ولا تعارض بين القاطعين فلا ترجيح. ولقائل أن يقول التعارض بين القاطعين حاصل في الأذهان فإنه قد يتعارض عند الإنسان دليلان قاطعان بحيث يسجز كل عن القدر في أحدهما وإن كان يعلم أن أحدهما في نفس الأمر باطل قطعاً، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يتطرق الترجيح إليها بناء على هذا التعارض كما في الأمارات فإنه ليس من شرط تطرق الترجيح إلى الأمارات أن تكون متعادلة في نفس الأمر، بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلين في نفس الأمر وإلا لم تكن متعادلة انتهى. فانظر قوله «ولقائل أن يقول الخ» فإنه نص في حاصل بحث الزركشي في الإجماعين القطعيين من أنه لا مانع من تعارضهما بحسب الظن، فلم لا يجري الترجيح بينهما؟ وتأمل هذا الإمام كيف أورد هذا البحث ولم يبال فيه بإيراده كابن الحاجب ما تقدم نقله عنهما لأن ذلك جرى على مقتضى كلامهم وهذا منع له

فلا يكون ذكر ذلك مانعاً من إيراد هذا كما في سائر الأسئلة الموردة. ثم قال الهندي: وثانيها أي تلك الوجوه أن الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقيني لا يقبل التقوية لأنه إن كان بحيث يحتمل النقيض ولو على احتمال بعيد جداً كان ظناً لا علماً، وإن كان بحيث لا يحتمله البتة لم يقبل التقوية انتهى.

وأقول: هذا الوجه ممنوع بل الحق أن العلم اليقيني يقبل التقوية ويتفاوت قوة وضعفاً مع كونه لا يحتمل النقيض البتة، ولهذا كان الحق أن الإيمان بمعنى نفس التصديق اليقيني يقبل الزيادة والنقصان. قال في المواقف: والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين: الأول القوة والضعف - قال السيد - لأن التصديق من الكيفيات النفسانية وهي تختلف قوة وضعفاً. ثم قال في المواقف: ثم ذلك أي ما ذكره المانعون للتفاوت يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطل إجماعاً ولقول إبراهيم عليه الصلاة والسلام ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾ [البقرة: ٢٦٠] انتهى. قال السيد: فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره انتهى. وقال المولى التفتازاني في شرح العقائد: وقال بعض المحققين: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوة وضعفاً للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ ولهذا قال إبراهيم عليه السلام ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾ [البقرة: ٢٦٠] انتهى. ولما نقل الإمام النووي في شرح مسلم عن المحققين من المتكلمين أن نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص وأن الزيادة والنقص باعتبار الثمرات قال: وهذا وإن كان ظاهراً حسناً فالأظهر والله أعلم أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعترهم الشبه ولا يتزلزل إيمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منسرحة نيرة، وإن اختلفت عليهم الأحوال. وأما غيرهم من المؤلفين ومن قاربهم فليسوا كذلك، وهذا مما لا يمكن إنكاره ولا يتشكك عاقل في أن نفس تصديق أبي بكر لا يساويه وتصديق آحاد الناس، ولهذا قال البخاري في صحيحه قال ابن أبي مليكة: أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل هـ. ومع ذلك لا ينهض الاحتجاج بهذا الوجه الثاني.

ثم قال الهندي: وثالثها أن شرط الدليل القطعي أن يكون مركباً من مقدمات ضرورية أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً إما بواسطة واحدة أو بوسائط شأن كل واحد منها ذلك، وعلى التقديرين يلزم أن لا يقبل احتمال النقيض فلا يقبل التقوية. بيانه أن هذا لا يتأتى إلا عند اجتماع علوم أربعة: أحدها العلم الضروري بحقية المقدمات إما ابتداءً أو استناداً. وثانيها العلم الضروري بصحة تركيبها. وثالثها العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها. ورابعها العلم الضروري بأن اللازم عن الضروري بطريق ضروري ضروري. ولا شك أن هذه العلوم الأربعة لا تحصل في دليلي النقيضين معاً وإلا يحصل النقيضان فلا يقبل التقوية فلا يقبل الترجيح. ولقائل أن

يقول: هب أن حصول هذه العلوم الأربعة في دليلي النقيضين محال لكن قد يحصل في الذهن اعتقاد حصول هذه العلوم الأربعة في دليلي النقيضين ذلك حيث يعجز الإنسان عن القدح في مقدمات الدليل وفي صحة تركيبها وفي لزوم النتيجة عنها مع علمه بأن اللازم عن الضروري بطريق ضروري فلم لا يتطرق الترجيح إلى الدليل بناء على هذا الاعتقاد انتهى. ولعل مراده من هذا البحث أنه قد يشبه عليه الحال ويعتقد قطعية كل واحد من الدليلين على البطلان، وأما اعتقاد قطعيتهما معاً مع اعتقاد التناقض بين مدلوليهما فمما لا سبيل إليه فتأمل وإذا علمت هذا القدح الكبير في منع جريان الترجيح في القطعيات علمت أن ما قاله الزركشي ليس كلاماً باطلاً بل هو كلام له اتجاه خصوصاً وقد سبقه إليه من بحث هو به معه كما تبين، وأن جزم الكوراني مع ذلك كله بأن كلام باطل من التهور الصريح والتعصب القبيح، وما احتج به على ما زعمه فهو مما لا يسمن ولا يغني من جوع، وذلك لأن حاصله أن العلم اليقيني لا يقبل الزيادة والتفاوت، وقد علمت أن ذلك ممنوع وأن الحق قبوله إياهما. وأما قوله «وقد قدمنا نحن تحقيق المسألة الخ» فإشارة إلى قوله في أول الباب «وتحقيق المسألة أن اليقين لما كان غير مجامع لاحتمال النقيض فلا يمكن ترجيحه لأنه فرع احتمال النقيض. قال الغزالي: لا ترجيح لعلم على علم الخ». وهو أيضاً مما لا يسمن ولا يغني من جوع. أما ما قاله من أن الترجيح فرع احتمال النقيض فنقول بعد تسليمه: يكفي احتمال النقيض ولو بحسب الاعتقاد والاشتباه وإن لم يكن بحسب نفس الأمر، وإما ما نقله عن الغزالي من أنه لا ترجيح لعلم على علم فهو غير وارد لأننا نقول: هو كذلك بحسب نفس الأمر، أما بحسب الاعتقاد والاشتباه فلا مانع من الترجيح كما تقرر فإن أراد الغزالي نفي الترجيح مطلقاً فهذا محل بحث الزركشي فالاحتياج به على رد البحث خروج على القانون كما لا يخفى.

واعلم أن ليس مقصودنا من هذه الإطالة بيان تعين ما قاله الزركشي ورد ما قاله القوم بل مجرد بيان أن ما قاله له اتجاه وأنه ليس بباطل خلافاً لما زعمه الكوراني وانحرف به عن الصواب. نعم في تسوية الزركشي بين القطعيين والظنيين في استحالة تعارضهما في نفس الأمر بحث ظاهر نقلاً ومعنى. أما نقلاً فلأن الأكثرين على الجواز في الظنيين كما بينه الشارح المحقق أول الباب بخلاف القطعيين فإنهم أطبقوا على المنع فيهما كما قال الهندي: أطبق الكل على أن تعارض القاطعين المتنافيين عقليين كانا أو نقلين غير جائز انتهى. وأما معنى فلأن تعارض القاطعين في نفس الأمر يوجب حصول مدلولهما في نفس الأمر فيلزم المحال من اجتماع المتنافيين بخلاف الظنيين فإن تعارضهما في نفس الأمر لا يوجب حصول مدلوليهما فيه حتى يلزم اجتماع المتنافيين لجواز تخلف مدلوليهما كما تقرر في محله. فإن قلت: هذا مسلم في القطعي العقلي للارتباط القطعي العقلي بين الدليل والمدلول فلا يتصور تخلف أحدهما عن الآخر دون النقلي إذ لا ارتباط عقلياً بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخلفه عند قطعية دلالاته لا

خالف في العوام) لضعفت الثاني بالخلاف في حجيته على ما حكاه الأمدي وإن لم يسلمه المصنف كما تقدم (و) الإجماع (المنقرض عصره وما) أي والإجماع الذي (لم يسبق بخلاف على غيرهما) أي مقابلهما لضعفه بالخلاف في حجيته (وقيل المسبوق) بخلاف (أقوى) من مقابله (وقيل) هما (سواء والأصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة) وقيل يقدم الكتاب عليها لأنه أشرف منها (وثالثها تقدم السنة لقوله) تعالى ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾

تتوقف على ثبوت مدلوله. قلت: قد بينا في أول الباب جواب ذلك أخذاً من كلام شرح المواقف وغيره.

قوله: (وإجماع الكل على ما خالف فيه العوام) أقول: هذا ظاهر عند استوائهما في الرتبة بأن يكونا سكوتين أو غير سكوتين لكنهما ظنيان، أما لو اختلفا رتبة بأن يكون إجماع الكل سكوتياً وما خالف فيه العوام غير سكوتي لكنه ظني ففي تقديمي الأول نظر لاحتمال السكوتي بخلاف الصريح ومجرد موافقة العوام خصوصاً وقد نوزع في ثبوت القول باعتبار القول بموافقتهما لا تقاوم مزية التصريح فلا يبعد حيثنذ تقديم الثاني قوله: (والإجماع المنقرض عصره) أي على ما لم ينقرض عصره فيه أمور: أحدها أن هذا ظاهر إذا استويا رتبة كأن يكونا سكوتين أو صريحين ظنيين، فلو كان المنقرض عصره سكوتياً والآخر صريحاً ففي تقديم الأول عليه وقفة بل لا يبعد العكس للاحتمال في السكوتي دون الصريح وانقراض العصر لا يقاوم انتفاء الاحتمال عن الصريح. والثاني أنه قد يتوهم أنه يرد عليه أنه لا فائدة لهذا الكلام لأنه إنما يفيد بالنظر للمستدل وهو المجتهد فإن كان وافق المجمعين ثانياً لم تتأت المسألة أو لم يوافقهم لم يوجد الإجماع وليس كذلك، لأن هذا يتصور فيمن نشأ بعد الإجماع الثاني وتفقه وصار من أهل الإجماع قبل الانقراض على أن المستدل قد يكون مقلداً. والثالث أنه سكت عن تعارض الإجماع المنقرض عصره مع سبقه بخلاف والإجماع الذي لم ينقرض عصره لكنه لم يسبق بخلاف، وينبغي تقديم الأول لأن محذور السبق بخلاف أضعف من محذور عدم انقراض العصر بدليل جريان قول بأن المسبوق بخلاف أقوى من غير المسبوق به وآخر يتساويهما ولم يجر قول بأن ما لم ينقرض عصره أقوى مما انقرض عصره فتأمل قوله: (الذي لم يسبق بخلاف) أي على ما سبق به. أقول: قد علم مما سبق تصوير ذلك وذلك مع سبقه بخلاف كأن يكون الأول سكوتياً لم يقع خلاف لجواز مخالفته ثم يقع الإجماع على أحد قولي ذلك الخلاف مثلاً قوله: (والأصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة وثالثها تقدم السنة) أقول فيه أمران: الأول قد يتوهم تكرار هذا مع قوله السابق قبل المسألة ولا يقدم الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافاً لزاعميهما وليس كذلك، فإن ذلك مصور بإمكان الجمع بينهما ولو من وجه فيجب الجمع ولا يجوز تقديم أحدهما على الآخر، وهذا مصور ربما إذا لم يمكن الجمع فيحتاج لمرجح ولا يقدم أحدهما على الآخر. والثاني أنه احترز بالمتواترين عن المتواتر والآحاد كآية وخبر آحاد وكخيرين متواتر وآحاد فيقدم المتواتر كما

[النحل: ٤٤] أما المتواتران فمن السنة فمتساويان قطعاً كالأيتين. (ويرجح القياس بقوة دليل حكم الأصل) كأن يدل في أحد القياسين بالمنطوق وفي الآخر بالمفهوم لقوة الظن بقوة الدليل (وكونه) أي القياس (على سنن القياس أي فرعه من جنس أصله) فهو مقدم على قياس ليس كذلك لأن الجنس بالجنس أشبه بقياسنا ما دون أرش الموضحة على أرشها حتى تتحملة العاقلة مقدم على قياس الحنفية له على غرامات الأموال حتى لا تتحملة (والقطع بالعلة أو الظن الأغلب) بها أي بوجودها (وكون مسلكتها أقوى) كما في مراتب النص لأن الظن في القياس المشتمل على واحد مما ذكر أقوى من الظن في مقابله.

صرح به غير واحد كالأمدي فقال الأول أي من الترجيحات العائدة إلى نفس الرواية أن يكون أحد الخبرين متواتراً والآخر آحاداً فالتواتر لتيقنه أرجح من الآحاد لكونه مظنوناً انتهى. وتبعه ابن الحاجب فقال: وبالتواتر على المسند انتهى. والكلام في غير النسخ والتخصيص كما علم مما تقدم.

قوله: (ويرجح القياس بقوة دليل حكم الأصل) أقول: ذكر الترجيح في هذه التعاطفات بين كل واحد منها ومقابله وسكت عن الترجيح إذا تعارض بعضها مع بعض كما لو كان امتياز أحد القياسين المتعارضين بقوة دليل حكم أصله بأن دل دليله بالمنطوق وامتاز الآخر بالقطع بالعلة فيه مع ضعف دليل حكم أصله بأن دل بالمفهوم فليتأمل فيه، ويمكن أنا نجري في ذلك ما تقدم عن الصفي الهندي في المرجحات السابقة عند تعارضها قوله: (أي فرعه من جنس أصله) احترز بهذا التفسير عن سنن القياس بالمعنى السابق في الكلام على الأصل بقول المصنف «وإن لا يعدل عن سنن القياس إذ ذلك من شروط صحة كل قياس» وقوله «لأن الجنس بالجنس أشبه» أي إذ فرد الجنس بفرد الجنس أشبه وإلا فالجنس هنا لم يختلف والجنس الصادق بالمقيس والمقيس عليه في مثال الشارح الجناية على البدن فليتأمل قوله: (والقطع بالعلة أو الظن الأغلب) فيه أمران: الأول أن معناه أن القطع بالعلة يقدم على الظن بها والظن الأغلب يقدم على الظن غير الأغلب، وظاهره أنه لا تقدم إحدى العلتين المقطوع بهما وإن استند القطع بها إلى الحس أو البدهة على الأخرى وإن استند القطع بها إلى النظر والاستدلال وهو مذهب الأكثر. قال الصفي بعد كلام قرره ما نصه: وإنما الغرض أن ما علم وجوده بطريق من هذه الطرق أي البدهة أو الضرورية أو النظرية عقلية كانت أو نقلية أو مركبة منهما هل يرجح على ما علم وجوده بطريق آخر من هذه الطرق أم لا، مثلاً ما علم وجوده بطريق البدهة أو الحس هل يترجح على ما علم وجوده بالنظر والاستدلال أم لا؟ فذهب بعضهم وهم الأكثرون إلى أنه لا يجري الترجيح بين العلتين المعلومتين سواء كانت إحداها معلومة بالبديهية والأخرى بالنظر والاستدلال، وهذا على قياس ما سبق في النص فإننا قد ذكرنا أنه لا يجري الترجيح بين المعلومات بناء على أنها لا تقبل احتمال النقيض فلا تقبل التقوية انتهى. ثم أطال في تفصيل مذهب غير الأكثر والاحتجاج له

مع جوابه وما يتعلق بذلك، ولقائل أن يقول: كان ينبغي الترتيب في مراتب القطع كما رتبوا في مراتب الظن فإن الحق تفاوت مراتب اليقين في القوة لكن الظاهر أن الفرق أقرب. والأمر الثاني قال شيخ الإسلام: يعني عنه ما بعده لأن الترجيح إنما هو لأقويته وهي إنما تكون بأقوية مسلك العلة بل يعني عنهما قوله بعد «وما ثبتت علته بالإجماع الخ» انتهى.

وأقول: ما ذكره ممنوع أما قوله «يعني عنه ما بعده لأن الترجيح إنما هو لأقويته الخ» فلأن هذا مبني على أن متعلق هذا وما بعده واحد وليس كذلك بل متعلق هذا نفس وجود العلة كما صرح به قول الشارح أي بوجودها. وقول العضد للترجيح بحسب العلة وجوه: الأول كون وجود العلة قطعياً فيه أي في أحد القياسين ظنياً في الآخر أي في القياس الآخر. الثاني كون ظن وجود العلة فيه أي أحد القياسين أغلب على ظن وجودها في الآخر انتهى. ومتعلق ما بعده عليّة العلة لا وجودها كما يصرح به تعبير العضد بقوله. الثالث أن يكون مسلكها الدال على عليتها قطعياً ومسلك الأخرى ظنياً. الرابع أن يكون مسلك عليّة أحدهما يفيد ظناً أغلب مما يفيد مسلك الآخر انتهى. ومن سبقه إلى هذا التعبير في الموضوعين السيف في أحكامه لكن على وجه أوضح من هذا بل هو نفسه أعني شيخ الإسلام صرح بكون متعلق ما بعده عليّة العلة فهما مسألتان متعلق إحداهما نفس وجود العلة ومتعلق الأخرى عليّة العلة، وظاهر أن إحداهما لا تغني عن الأخرى إذ ليست عينها ولا مستلزمة لها إذ لا يلزم من الترجيح بحسب وجود العلة الترجيح بحسب عليتها ولا العكس، بل لو سلم الاستلزام لم يرد على المصنف كغيره لأن التصريح باللازم لا تكرر ولا محذور فيه خصوصاً إذا كان مظنة غفلة أو خفاء أو خيف من تركه ذلك. فإن قلت: من أين يستفاد من قول المصنف «كغيره القطع بالعلّة» أن المراد القطع بوجودها ومن قوله «وكون مسلكها أقوى» أن المراد مسلك عليتها؟ ولم نبه الشارح على أن المراد وجودها ولم ينبه فيما بعده على أن المراد عليتها.

قلت: أما الأول فمن أن المتبادر من إضافة القطع إلى العلة هو القطع بوجودها لأن المتبادر من الشيء نفسه لا وصفه فالتبادر من إضافة القطع أو الظن إليها إضافته إلى وجودها، ومن أن المتبادر من إضافة المسلك إلى العلة هو مسلك عليتها لأنه جعل المسالك في باب القياس لعليّة العلة لا لذاتها، فالتبادر من إضافة المسلك إليها هو ما ذكره. وأما الثاني فإتكالاً على ذكر المسلك لما تقرر. وأما قوله «بل يعني عنهما قوله بعد وما ثبتت علته بالإجماع الخ» فلأن متعلق هذا العليّة فلا يعني عن الأول لأن متعلقه الوجود كما تقرر وقد علم أن حكم أحدهما أعني الوجود والعلّة ليس حكم الآخر ولا يستلزمه ولا عن الثاني لأنه أعني الثاني يفيد الترتيب بين مراتب الظن مطلقاً وأن كل رتبة مقدمة على ما دونها سواء حصلها معاً بنوع واحد كالتصريح فإن له مراتب كالصريح والظاهر كما أشار الشارح إلى ذلك، أولاً بخلاف هذا فإنه إنما أفاد الترتيب بين ظنين

(و) ترجع علة (ذات) أصليين على ذات أصل وقيل (لا) كإخلاف في الترجيح بكثرة الأدلة (وذاوية على حكمية) لأن الذاتية ألزم (وعكس السمعاني لأن الحكم بالحكم أشبه) والذاتية كالطعم والإسكار والحكمية كالحرمة والنجاسة (وكونها أقل أوصافاً) لأن القليلة

مستفادين من نوعين كالإجماع والنص وكالإيماء والمناسبة ولم يتعرض للظنيين المستفادين من نوع واحد كالنص فإن له مراتب مختلفة كما ذكر، وكالإيماء فإنه يمكن إختلاف مراتبه فيكون أحد الإيماءين في دلالته أظهر من الآخر، ويشمله قول المصنف «وكون مسلكها أقوى» أي من مسلك الأخرى سواء اختلف نوعهما أو اتحد. واعلم أنه يستفاد من كلام المصنف والشارح أن التعاض في هذا المقام أعم من أن يكون القياس واحداً بأن يتحد متعلقه أو يكون متعدداً بأن يتعدد متعلقه، والتعارض حيثئذ باعتبار الفرع المتردد بين أصلي القياسين فبأيهما يلحق، ولو أريد الأول فقط أشكل قول المصنف «وما ثبتت علته بالإجماع فالنص القطعيين» إذ معنى هذا حيثئذ أن حكم الأصل في القياس الواحد دل الإجماع القطعي على أن علته كذا والنص القطعي على أن علته بخلافه أنه يقدم الإجماع، وهذا مع كونه خلاف المتبادر من هذه العبارة يستلزم وقوع التعارض والترجيح في القطعيات وقد سبق امتناع ذلك. أو الثاني فقط أشكل حيثئذ بنحو قول الشارح «كالطعم العلة عندنا نافي باب الربا الخ» لاتحاد القياس ومتعلقه في هذا المثال كما لا يخفى. وأما الاعتذار عن ذلك بأن التمثيل يتساهل فيه فمع كونه لاجابة إليه بعيد جداً.

قوله: (وذات أصليين على ذات أصل) قال شيخنا الشهاب: أي توجد علة في أصلي قياسين ويعارضها علة في أصل واحد انتهى. وأقول: عبر الزركشي عن هذه المسألة بقوله: ثالثها أن تكون إحدى العلتين مردودة إلى أصل واحد والآخرى مردودة إلى أصول أو أصليين فذات الأصلين أولى ثم قال: ومن أصحابنا من قال هما سواء. قال ابن السمعاني: والأول أصح لأن ما كثرت أصوله كان أولى. وحكاه المستصفي عن قوم ثم قال: وهذا يظهر إن كان طريق الاستنباط مختلفاً فإن كان مساوياً فهو ضعيف ولا يبعد أن يقوى ظن مجتهد فيه وتكون كثرة الأصول ككثرة الرواة للخبر، مثاله إذا تنازعا في أن يد السوم توجب الضمان فقال الشافعي علته أنه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق وعداه إلى المستعير، وقال الخصم بل علته أنه أخذ ليمتلك أي فلا يتعدى إلى المستعير، فيشهد لعله الشافعي يد الغصب ويد المستعير من الغاصب ولا يشهد لعله أبي حنيفة إلا يد السوم اهـ. وفيما نقله عن المستصفي دلالة على أن المراد بذات أصليين العلة المستنبطة من أصليين وبذات الأصل العلة المستنبطة من أصل واحد على خلاف ما قرره شيخنا، ألا ترى إلى قوله «إن كان طريق الاستنباط مختلفاً» وذلك بأن يرد عن الشارع أمر أن تستنبط إحدى العلتين من كل منهما وأمر آخر تستنبط الأخرى منه، والمثال الذي ذكره ينطبق على ذلك فإنه ورد عن الشارع تضمين الغاصب وتضمين المستعير وكل منهما يستنبط منه أن العلة في ضمان مال الغير وضع اليد عليه ولو تغير تملك فيرجح ذلك على كون العلة وضع اليد

أسلم (وقيل عكسه) لأن الكثرة أشبه أي أكثر شهاً (والمقتضية احتياطاً في الفرض) لأنها أشبه به مما لا يقتضيه وذكر الفرض لأنه محل للاحتياط إذا لا احتياط في الندب وإن احتيط به كما تقدم (وعامة الأصل) بأن توجد في جميع جزئياته لأنها أكثر فائدة مما لا نعم كالطعم الذي هو العلة عندنا في باب الربا فإنه موجود في البر مثلاً قليله وكثيره بخلاف القوت العلة عند الحنفية فلا يوجد في قليله، فجوزوا بيع الحفنة منه بالحفتين (والمتفق على تعليل أصلها) المأخوذة منه لضعف مقابلها بالخلاف فيه (والموافقة الأصول على موافقة أصل واحد)

للتملك وإن صح استنباط ذلك من تضمين المستام قوله: (والمقتضية احتياطاً في الفرض) أقول: يمكن أن يمثل لذلك بما إذا دار الأمر بين أن تكون العلة في وجوب الطهارة مطلق للمس وإن لم يكن معه شهوة اكتفاء بكونه مظنتها أو للمس بشهوة فيرجح الأول لأنه أحوط في تحصيل الطهارة التي هي فرض قوله: (لأنه محل للاحتياط إذ لا احتياط في الندب) أقول: هذا مما يحتاج للتأمل فإن فعل الفرض كما يخلص من الإثم والعقاب وفعل المندوب يخلص من اللوم وإن لم يكن معه إثم ولا عقاب فلا يحتاط في فعل الفرض ليتحقق الخلاص من الإثم والعقاب ينبغي أن يحتاط في فعل المندوب ليتحقق الخلاص من اللوم فليتأمل. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: هذا مع أن الاحتياط يجري في غير الفرض كما إذا ورد حديث ضعيف بكرامة بعض البيوع أو الأنكحة فإنه يسن أن ينتزه عنه كما ذكره النووي في أذكاره انتهى قوله: (وإن احتيط به كما تقدم) أي في قوله «والندب على المباح» قوله: (وعامة الأصل) أي بعد ثبوت عموم الحكم كما أشار إليه الزركشي بقوله «كتعليل الربا في البر بالطعم بعد ثبوت الربا في جميع البر قليله وكثيره» انتهى. ولقائل أن يقول: المرجح على هذا ليس إلا الدليل على عموم ثبوت الحكم دون عموم العلة إذ هو تابع لعموم الحكم.

قوله: (بأن توجد في جميع جزئياته) إشارة إلى أنه ليس المراد بعامة الأصل أن يعم أصلها كما قد سبق من العبارة بل المراد عامة في أصلها أي في أفراد أصلها أي شاملة لجميعها بوجودها في جميعها، ويجوز أن يجعل التقدير عامة أفراد الأصل أي شاملة أفراد الأصل لوجودها في جميعها والمعنى واحد قوله: (والمتفق على تعليل أصلها) قال شيخنا الشهاب: المراد به أي بأصلها الحكم المعلق بها وجعل أصلاً لها لأخذها أي استنباطها منه كما أشار إليه الشارح انتهى. أي بقوله المأخوذة منه. وقال المحشيان: أي تعليل حكم أصلها ففيه حذف مضاف للعلم به انتهى. فكأنهما أرادا بأصلها دليل الحكم قوله: (بالخلاف فيه) قال شيخنا الشهاب: كأن مراده أن العلة التي لم يتفق على تعليل أصلها في صحة التعليل بها خلاف، وجعل المحشي سبب الخلاف في صحة التعليل بها الاختلاف في تعليل أصلها انتهى. قوله: (والموافقة الأصول) قال الكمال كالزركشي وغيره: أي القواعد الممهدة في الشريعة. قال شيخنا الشهاب: كأنه قصد بذلك دفع ما يتوهم من التكرار مع قوله السابق «وذاً أصليين على ذات أصل» انتهى. وأقول:

لأن الأولى أقوى بكثير ما يشهد لها (قيل والموافقة علة أخرى إن جوز علتان) لشيء واحد وقيل لا كالتخلاف في الترجيح بكثرة الأدلة (وما) أي والقياس الذي (ثبتت علته بالإجماع فالنص القطعيين فالظنيين) أي بالإجماع القطعي فالنص القطعي فالإجماع الظني فالنص الظني

ينبغي هنا أن يكون الأصلان كالأصول أخذاً مما هناك وأن يرجح موافقة الأصول من الثلاثة فما فوقها على موافقة أصلين أيضاً وموافقة الخمسة الأصول مثلاً على موافقة الثلاثة مثلاً وهكذا، وظاهر هناك أن الأصول كالأصليين بالأولى وأخذاً مما هنا، وينبغي أيضاً هناك أن يرجح ذات الخمسة الأصول مثلاً على ذات الثلاثة مثلاً وهكذا. ثم في اندفاع التكرار بما ذكر نظر لأن التمثيل المذكور هناك يقتضي الرجوع للقواعد الممهدة وانظر ما المانع أن يراد بالأصل هناك الدليل على العلية فيندفع التكرار.

قوله: (قيل والموافقة علة أخرى) أقول فيه أمران: أحدهما أن صورته أن يوجد أصلان حكمهما مختلف لأحدهما علتان وللآخر علة ويتردد فرع بينهما لوجود العلة الثلاث فيه فهل يترجح الحاقه بالأول لأن انضمام العلة إلى العلة يزيد قوة الظن والحكم في المجتهدات يقوى بقوة الظن أولاً، لأن الشيء لا يتقوى إلا بصفة توجد في ذاته لا بانضمام غيره إليه في هذا الخلاف. والثاني أن المفهوم من تعبيره بـ«قيل» أن الأصح خلافه ولهذا قال العراقي كالزركشي: حكى ابن السمعاني أنه يرجح العلة الموافقة علة أخرى بناء على جواز التعليل بعلتين وقال: الأصح أنها لا تترجح بذلك لأن الشيء إنما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام غيره إليه، لكن لما حكى السيوطي قول المقابل كالتخلاف في الترجيح بكثرة الأدلة قال: ومقتضاه التقديم وهو الأصوب كما رجحته انتهى قوله: (وما أي والقياس الذي ثبتت علته بالإجماع الخ) قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول هو تكرار مع قوله السابق «وكون مسلكتها أقوى» إذ هو بعمومه شامل لما ذكر. وأقول: قد يجاب بوجهين: أحدهما أن ما هناك في الترجيح بين مراتب كل مسلك كمراتب النص وما هنا في الترجيح بين نفس المسالك. والثاني أن ما هناك في بيان الأقوى على الإجمال وما هنا في تعيين الأقوى مع ما فيه من الخلاف فلا تكرار. نعم قد يقال كان ينبغي جمعهما في محل واحد قوله: (فالإجماع فالنص القطعيين) فيه أمور: أحدها قد يتوهم تكرار هذا مع قوله السابق «والقطع بالعلة» وهو توهم فاسد كما علم مما بيناه ثم فإن الكلام ثم في القطع بوجودها وبين القطع والظن بخلافه هنا. والثاني أنه قد يقال في هذا الكلام فرض تعارض القاطعين وقد تقدم امتناعه، وقد يجاب إما بأن المراد القطع من حيث النقل فقط، وإما بأن الممتنع تعارض القاطعين في نفس الأمر لا مطلقاً بل التعارض في نفس الأمر ممتنع عند المصنف في الظنيين أيضاً على أن الشارح أشار ثم إلى إجراء قول بجواز تعارض القاطعين في نفس الأمر. والثالث أن العبارة لا تفيد حكم تعارض النص القطعي والإجماع الظني، وقد يقال لا يتصور انعقاد إجماع مخالف للنص القاطع ولو تصور قدم النص كما لا يخفى، نعم النص

(فالإيماء فالسبر فالمناسبة فالشبهه فالدوران وقيل النص فالإجماع) الخ ما تقدم (وقيل الدوران فالمناسبة) فما قبلها وما بعدها كما تقدم فكل من المعطوفات دون ما قبله فالنص يقبل النسخ بخلاف الإجماع، ومن عكس قال النص أصل الإجماع لأن حججته إنما ثبتت به ورجحان الإيماء على السير والمناسبة على الشبه واضح من تعاريفها السابقة، ورجحان السبر على المناسب لما فيه من إبطال ما لا يصلح للعلية، والشبه على الدوران لقربه من المناسبة. ومن رجح الدوران عليها قال لأنه يفيد اطراد العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة ورجحان الدوران أو الشبه على ما بقي من المسالك واضح من تعاريفها (و) يرجح (قياس المعنى على) قياس (الدلالة) لما علم فيهما في مبحث الطرد وفي خاتمة القياس من اشتمال الأول على المعنى المناسب والثاني على لازمه مثلاً (وغير المركب عليه إن قبل) أي المركب لضعفه بالخلاف في قبوله المذكور في مبحث حكم الأصل (وعكس الأستاذ) أبو اسحاق الإسفراييني فرجح المركب وقد قال به على غيره لقوته باتفاق الخصمين على حكم الأصل فيه (والوصف الحقيقي فالعرفي فالشرعي) لأن الحقيقي لا يتوقف على شيء بخلاف العرفي

القاطع سنداً فقط يمكن أن يخالفه الإجماع. والرابع أن تقديم الإجماع الظني على النص الظني ينبغي أن عمله في غير الإجماع السكوتي لأنه يجوز مخالفته فكيف يجب تقديمه على النص فليتأمل قوله: (فما قبلها وما بعدها) كما تقدم فعلى هذا يقدم الإيماء فالسبر فالدوران فالمناسبة فالشبهه قوله: (ورجحان الدوران أو الشبهه الخ) قال شيخنا الشهاب: هذا لا يستفاد من المتن لاحتمال أن الباقي وهو غير المذكور في رتبة الدوران أو الشبهه. وأقول: إن أراد الاعتراض فهو مدفوع إذ ليس في كلام الشارح أن هذا مستفاد من المتن بل فيه مجرد بيان حكمة قوله: (وقياس المعنى) قال الزركشي: وهذا يرجع إلى تقديم المناسبة على الشبهه انتهى. وأقول: فيه نظر لأن قياس الدلالة ما جمع فيه يلزم المناسب أو أثره أو حكمه ولا نسلم أن العلة في الحقيقة ذلك الذي جمع به بل هي المناسب لكنه أقيم ما ذكر مقامه لدلالته عليه فليتأمل.

قوله: (على قياس الدلالة) سكت عما لو تعارضت أقسام قياس الدلالة وهي الجمع بلازم العلة والجمع بأثرها والجمع بحكمها، ويحتمل ترجيح الأول فالثاني فالثالث فليتأمل قوله: (لقوته باتفاق الخصمين على حكم الأصل فيه) أقول: فيه تأمل إذ ليس من لازم غير المركب المعارض له أن يختلف الخصمان في حكمه بل قد يتفقان عليه قوله: (والوصف الحقيقي) قال شيخنا الشهاب: الظاهر أن المراد من الحقيقي الذاتي وحينئذ فقد علم تقدمه على الشرعي أي في قول المصنف السابق «وذاتية على حكمية» انتهى. وأقول: هذا ممنوع لجواز أن المصنف أراد به هنا المعنى السابق في باب القياس وهو ما لا يتوقف تعقله على عرف أو غيره بل يتعقل في نفسه من غير توقف على ذلك والحقيقي بهذا المعنى غير الذاتي المذكور في قول المصنف «وذاتية على حكمية» لأن المراد بالذاتية ما يكون قائماً بذات الشيء كالإسكار القائم بذات المسكر: وأما

والعرفي متفق عليه بخلاف الشرعي كما تقدم وإن عبر هناك بالحكم الشرعي لأنه وصف للفعل القائم هو به (الوجودي) مما ذكر (فالعدمي البسيط) منه (فالركب) لضعف العدمي والركب بالخلاف فيهما ولا منافاة بين الحقيقي والعدمي لأنه من العدم المضاف كما تقدم (والباعثة على الإمارة) لظهور مناسبة الباعثة (فالمطرده المنعكسة على المطردة فقط) لضعف

الحقيقي بالمعنى المذكور فلا يلزم أن يقوم بذات الشيء بل قد يكون خارجاً عنها فلي تأمل قوله: (الوجودي مما ذكر فالعدمي الخ) أقول فيه أمران: الأول المفهوم من هذه العبارة انقسام كل من الحقيقي وما بعده إلى الوجودي والعدمي وإلى البسيط والركب وأن كلاً مقدم بجميع أقسامه على ما بعده كذلك حتى يقدم الحقيقي العدمي المركب على العرفي الوجودي البسيط، ولا يستفاد منها حكم تعارض البساطة والوجود كبسيط عدمي ومركب وجودي وفيه نظر. وأما قول العراقي تبعاً للزركشي في شرح هذه العبارة يرجح التعليل بالوصف الحقيقي وهو المظنة كالسفر على التعليل بالحكمة كالمشقة وعلى الوصف الاعتباري والحكمي كقولنا في النبي مبدأ خلق بشر فأشبهه الظني، ومع قولهم مانع يوجب الغسل فأشبهه الحيض انتهى. ففيه نظر لأنه حمل عبارة المصنف على ترجيح الوصف الحقيقي على الحكمة والاعتباري وهذا ليس من مفاد هذه العبارة، وإنما مفادها تقديم الحقيقي على كلا الأمرين العرفي والشرعي فلي تأمل. والثاني أن الإسنوي قال: اعلم أن الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجودياً والوصف عدمياً وقد يكون بالعكس، فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي أرجح من الأقسام الثلاثة لأن العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن إلا إذا قدر المعدوم موجوداً، ثم يلي هذا القسم في الأولوية تعليل العدمي بالعدمي وحيث أنه يكون أرجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة. هذا حاصل كلام المصنف يعني البيضاوي وبه صرح في المحصول حكماً وتعليلاً، وتوقف الإمام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية وعكسه، وتابعه عليه صاحب التحصيل لكن جزم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمي بالوجودي أولى من عكسه انتهى. فعلى حاصل كلام البيضاوي وتصريح المحصول يكون عمل ترجيح الوجودي على العدمي إذا كان الحكم وجودياً بل الحكم الوجودي لا يصح تعليله بالعدمي كما تقدم في قول المصنف وأن لا يكون غير ما في الثبوتي وفاقاً للإمام وخلافاً للآمدي. وقال الشارح هناك: وصوابه وفاقاً للآمدي وخلافاً للإمام أي في تجويره تعليل الثبوتي بالعدمي لصحة أن يقال ضرب فلان عبده لعدم امتثاله أمره. وأجيب بمنع صحة التعليل بذلك وأنا يصح بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتي والخلاف في العدم المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدي إنما منع العدم المحض أي المطلق وأجاز المضاف الصادق بالوجودي كالإمام والأكثر انتهى.

قوله: (ولا منافاة بين الحقيقي والعدمي لأن من العدم المضاف كما تقدم) أي والعدم المضاف يصدق عليه المعنى المراد بالحقيقي هنا قوله: (والباعثة على الإمارة) ليس المراد بالباعثة

الثانية بالخلاف فيها (ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط) لأن ضعف الثانية بعدم الإطراد أشد من ضعف الأولى بعدم الانعكاس (وفي المتعدية والقاصرة أقوال) أحدها ترجح المتعدية

المعنى السابق في حكاية الخلاف في معنى العلة حتى يخالف هذا إنكار المصنف كون العلة بمعنى الباحث بل المراد بالباعثة ما ظهرت مناسبتها وبالإمارة ما لم تظهر مناسبتها كما يشير إليه تعليل الشارح قوله: (على المطردة فقط) لم يقل وعلى المنعكسة فقط لعدم الحاجة إليه مع قوله «ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط» قوله: (ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط) قال العراقي كغيره باتفاق على اعتبار الإطراد والخلاف في اعتبار الانعكاس انتهى. فقوله «على المنعكسة فقط» أي إن جوزنا التعليل بها وقد تقدم أن الصحيح خلافه قوله: (وفي المتعدية والقاصرة أقوال) قال شيخ الإسلام: لا يقال محله عند من يمنع تعدد العلل أما عند من يجوزه فلا معارضة ولا ترجيح لأننا نقول: محل منع تعدد العلل عند اتحاد الحكم والأمر هنا لا يتقيد به الخ انتهى. وأقول: حاصله أن تعدد العلل يتحقق معه التعارض عند من يمنعه في الحكم الواحد بأن علل بكل منهما وعند من يجيزه في الحكمين بأن علل كل منهما بواحدة منهما فلا تختص المسألة بالمانع ثم فيه نظر، لأنه إذا تعدد الحكم كأن وجد حكمان وعلل أحدهما بالمتعدية والآخر بالقاصرة لم يتصور تعارض بالنسبة لكل منهما وهو ظاهر، ولا بالنسبة لمحل ثالث وجدت فيه المتعدية إذ لا معارضة بينها وبين القاصرة بالنسبة له إذا لا وجود للقاصرة فيه ضرورة أنها قاصرة فلا تتعدى محلها فلا تقتضي لوجود حكمها فيه، ووجود المتعدية فيه يقتضي ثبوت حكمها له من غير معارض لذلك بخلاف ما إذا اتحد الحكم وعلل بكل منهما وقلنا بامتناع تعدد العلل فإنهما يتعارضان بالنسبة للمحل الثاني الذي وجدت فيه المتعدية لأنه إن كانت العلة هي المتعدية ثبت له ذلك الحكم أو القاصرة لم يثبت له، ومن هنا يتجه ما ذكره الكمال من تصوير ذلك باجتماعهما لحكم وسيأتي بما فيه قوله: (أقوال) قال شيخ الإسلام: ثم الراجح من الأقوال أولها وكذا الراجح من القولين فيما بعدها أولهما انتهى. وأقول ممن جزم بالقول الأول في المسألة الثانية الأمدي وابن الحاجب وفي المسألتين الصفي في نهايته. وقال الكمال في الأولى لم يرجح منها أي الأقوال شيئاً لابتنائها على المرجوح عنده وهو تعدد العلة لأن التعارض بين المتعدية والقاصرة إنما يكون في اجتماع علتين لحكم والراجح عنده امتناعه انتهى. وأقول: حاصله أن هذه الأقوال إنما تأتي إذا جوزنا تعدد العلل وهو مرجوح عند المصنف ولا تأتي إذا منعنا التعدد وهو الراجح عند المصنف وفيه نظر، وعندني أن العكس أصوب وعليه قولي السابق وقلنا بامتناع تعدد العلل لأنه إذا جاز تعدد العلل فلا تعارض لجواز التعليل بكل منهما فلا يتجه الاختلاف في أيهما يقدم بل أي محل وجدت فيه المتعدية ثبت فيه الحكم لاستقلالها بالتعليل وتختلف القاصرة عن ذلك المحل لا أثر له لعدم اقتصار التعليل عليها بخلاف ما إذا امتنع التعدد فإنه حينئذ لا جائز أن يكون كل منهما علة إذ الفرض امتناع علتين لحكم واحد فلا بد من

لأنها أفيد للإلحاق بها. والثاني القاصرة لأن الخطأ فيها أقل (ثالثها) ما (سواء) لتساويهما فيما ينفردان به من الإلحاق في التعدية وعدمه في القاصرة. (وفي الأكثر فروعاً) من التعديتين (قولان) كقولي التعدية والقاصرة ولا يأتي التساوي هنا لانتهاء علته (و) يرجح

انحصار التعليل في إحداهما فيقع التعارض في أيهما العلة ويحتاج إلى الترجيح فلذا جرى هذا الخلاف. ثم رأيت الكوراني قال: وهذا عند من لا يرى التعليل بعلتين، وأما من يرى ذلك فالجمهور على تقديم التعدية انتهى. وأقول: هو ظاهر حسن إلا أن قوله «والجمهور الخ» إن أراد به أن الجمهور يمنعون التعليل بالقاصرة ويخصونه بالتعدية فهذا ترجيح للتعدية وهو فرع التعارض فينا في قوله «وهذا عند من لا يرى التعليل بعلتين» وإن أراد أنهم يعتبرون كلاهما فكان ينبغي التعبير بما يوافق ذلك.

قوله: (وفي الأكثر فروعاً) قال شيخنا الشهاب: فيه استعمال أفعل التفضيل معروفاً من غير مطابقة لموصوفه إذ هو هنا مؤنث ولولا قول الشارح «من التعديتين» لأمكن الجواب عن المتن بأن الموصوف هنا مذكر وهو الوصف انتهى. قوله: (ويرجح الأعراف من الحدود الخ) عبارة العضد «الثاني أي من وجوه الترجيح كون المعرف في أحدهما أعرف منه في الآخر». قال المولى سعد الدين: فيكون إلى التعريف أقرب. قال العلامة: وذلك بأن يكون المعرف في أحدهما شريعياً وفي الآخر حسيماً أو عقلياً ولغوياً أو عرفياً فالخسي أولى من غيره والعقلي من العرفي والشرعي والعرفي من الشرعي انتهى. وههنا أمور: الأول أنه ينبغي أن يكون المراد بالتعريف في قول السعد فيكون إلى التعريف أقرب المعنى المصدرى لا نفس المعرف. والثاني أن قوله «عن العلامة والعرفي من الشرعي» لا يخالف قول الشارح الآتي في قول المصنف «وسبق كثير فلم نعدده وتقديم المعنى الشرعي على العرض الخ» لأن المراد مما هنا أنه لو دار أمر من يريد تعريف الشيء من الشرعيات في كلام الشارع بين تعريفه بمعنى عرفي وتعريفه بمعنى شرعي كان الأول أرجح، والمراد مما يأتي في كلام الشارح أنه لو أطلق لفظ له معنى شرعي ومعنى عرفي كان محمولاً على الشرعي، وهذا بناء على أن المراد هنا بالتعارض المحوج إلى الترجيح أعم من أن يتعارض في كلام الشارع، أو في إرادة من يريد التعريف وسيأتي ما فيه. والثالث أنه لو تعارض الأعراف والذاتي فكان الأعراف عرضياً والذاتي أخفى فما المقدم حيثل فيه نظر، ولا يبعد تقديم الذاتي لأن بيان كنه الحقيقة أهم من مجرد الإيضاح ودفع التوهم. والرابع أنه ما المراد بالأخفى هل المراد به أعم مما يمتنع في الحدود أو خفاء بالنسبة لا عرفيه الأعراف لكنه لا يصل إلى حيث يمتنع في الحدود فيه نظر، وقد يقال لا يتفاوت الحال فإن الأعراف مقدم على كل منهما لأنه إذا أقدم على ما لا يمتنع فعلى ما يمتنع أولى وفيه تأمل فإن الكلام في التعارض والممتنع لا يعارض لامتناعه فليتأمل قوله: (من الحدود) أي التعاريف ومن أدلة ذلك قوله «والذاتي على العرضي».

(الأعرف من الحدود السمعية) أي الشرعية كحدود الأحكام (على الأخصى) منها لأن الأول

قوله: (السمعية) قال شيخنا الشهاب: وصفت بذلك لأن محدودها مسموع من الشارع وأقول: أيش المانع من أن يقال لأنها نفسها مسموعة ولو في الجملة فإن الظاهر أن الكلام في حدود دل السمع عليها ولو بورود ما يتضمنها وما تستنبط هي منه إذ لا معنى للتعارض إلا حيثشذ فإنه لو لم يرد السمع بها رأساً لم يتصور هناك تعارض. فإن من أراد تعريف شيء من الأحكام وأوجبنا عليه مراعاة شروط التعريف واجتناب غلاته لا يعد وجوب ذلك عليه تعارضاً، بل لو فرص عده تعارضاً لم يرد لأنه خلاف المتبادر من التعارض المعقود له هذا المبحث، وما يدل على أن الحدود نفسها مسموعة على ما ذكر قول الزركشي كغيره في قول المصنف «ورجحان طريق اكتسابه» لأن الحد السمعي لما كان متلقى من النقل وطريق النقل قابلة للقوة والضعف جرى الترجيح فيه بحسب ترجيح الطرق بعضها على بعض انتهى فتأمل.

ومن هنا يتضح أن ليس المراد مما يأتي من تقديم الأعم على الأخص ما قد يتوهم قبل التأمل من أن من أراد تعريف شيء من الشرعيات وتمكن من تعريفين إحداهما أعم فالأولى له أن يقدم الأعم فإن هذا فاسد إذ يجب عند المتأخرين مساواة التعريف للمعرف ويمتنع كونه أعم أو أخص منه، ويجوز كلا الأمرين أيضاً عند جمع أقدمين والمساواة أولى ولا يتصور حيثشذ أن يقال في الأعم لأنه أفيد إذ عمومه غير مطابق للمحدود ولا أفيدية مع ذلك، ولا في الأخص أخذاً بالمحقق إذ لا يقال ذلك مع تحقق زيادة المحدود كما هو الفرض، بل المراد أنه إذا دل السمع على تعريفين لشيء أحدهما أعم كان الأولى الأخذ بالأعم على الأصح لأنه أفيد إذ أفراده أكثر وبالأخص على مقابل الأصح لتحقق أن أفراده من الحدود من الشك في الأفراد الزائدة على أفرادها وهي التي أفادها الأعم فيقتصر على المحقق. فإن قلت: كون المراد ما ذكر ينافية لتعليقهم القول الثاني وهو تقديم الأخص بالاتفاق على ثبوت مدلوله والاختلاف في الزيادة التي في الأعم فإنه يدل على أن التعريفين غير مسموعين بل هما من تصرفات العلماء ومحل اختلافهم. قلت: لا نسلم المنافاة لأن المراد اتفاق التعريفين واختلافهما أو اتفاق العلماء واختلافهم تبعاً لاتفاق التعريفين المسموعين واختلافهما كما يدل عليه تعبير العضد بقوله «وقيل بل يقدم الأخص للاتفاق على ما يتناوله لتناول الحدين له بخلاف الباقي فإنه مختلف فيه والمتفق عليه أولى» انتهى. نعم قد ينافية ما يأتي من قولهم «والذاتي على العرضي لأنهما لو كانا مسموعين فإما أن يعلم الذاتي من العرضي أو لا، فإن كان الثاني لم يتصور تقديم الذاتي لأنه فرع العلم به، وإن كان الأول فهو مشكل في نفسه إذ كل منهما يحتمل الذاتي والعرضي، فمن أين يتميز أحدهما عن الآخر بمجرد سماعهما؟ وبعد تسليم إمكان تميز أحدهما عن الآخر لا تعارض بينهما حتى يقدم الذاتي لأن مدلولهما مختلف إذ مدلول الأول الذات والثاني عارضها وقد استفدنا بكل منهما ما لم نستفده بالآخر وتميز ما عندنا الذات والعرض، فأبي تعارض أو محذور حيثشذ؟ وأي معنى

أفضى إلى مقصود التعريف من الثاني، أما الحدود العقلية كحدود الماهيات وإن كانت كذلك

لتقديم الذاتي ومن قولهم والصريح من اللفظ على غيره لأنهما لو كانا مسموعين. فإن علم المراد منهما واتفاق معناهما لم يتصور تعارض وهو ظاهر ولا ترجيح لأن معناه العمل بأحدهما وترك الآخر وذلك غير متصور مع اتفاق المعنى. وإن علم اختلافه من غير تنافى بأن كان أحدهما بالذاتي والآخر بالعرضي وقد تميز أحدهما عن الآخر فلا تعارض حتى يقدم أحدهما كما تقدم بيانه، أو مع التنافى بأن اختلف مفهومهما. فإن علم أن المراد بكليهما بيان الذات حصل التعارض لكن لا وجه للترجيح بمجرد صراحة اللفظ بل الوجه أنه لا بد من مرجح معنوي لأحدهما حتى لو رجح ذلك المرجح التجوز أو الاشتراك عمل به أو بيان العارض فلا تعارض لعدم انحصار العارض ليتصور ترجيح.

وحاصل الأمر أنه فسر الذات بعارضين من عوارضها وذلك لا يقتضي إلغاء أحدهما وإن عبر بمنجاز أو مشترك، بل قد يكون هذا أولى معنى كأن يكون أظهر وأزهر، وإن لم يعلم شيء من ذلك لم يتجه الحكم بالتعارض مع احتمال إرادة الذات في أحدهما والعارض في الآخر ولا تعارض بينهما كما تقدم. وقد يجاب عن الأول بأن المراد أنه ورد تعريف واحد واحتمل أن يكون بالذاتي وأن يكون بالعرضي فالحمل على الأول أولى وفيه نظر احتمال كلاً منهما فلا يمكن تعيين أحدهما بمجرد الوجود اللهم إلا أن يقال الذاتي هو الأصل بل قد يصح بخلافه تعبير الأحكام بقوله «الثالث أن يكون أحدهما معرّفاً بالأمور الذاتية والآخر بالأمور العرضية فالمعروف بالأمور الذاتية أولى الخ» انتهى. وعن الأمرين باختيار أن المراد بأنه سمع تعريفان أحدهما بالذاتي والآخر بالعرضي أي بأن تميز أحدهما عن الآخر بقريئة حالية أو مقالية أو أحدهما بلفظ صريح والآخر بخلافه، وإن اتحد المعنى فيهما أو علمنا اتحادهما لكن المراد أنه يقدم الذاتي وذو اللفظ الصريح في التعليم وبيان الأحكام وتعليقها بذلك المعرف إذ الأول تعليم حقيقة الذات وتعليق الأحكام بها كما أن الأولى في ذلك هو استعمال اللفظ الصريح دون غيره. وإنما يرد الإشكال لو أريد التقديم بالنسبة لمجرد علمنا بذلك من كلام الشارع والأخذ منه فإنه بعد العلم بمقصوده من التعريفين لا معنى للتقديم من غير اعتبار أمر آخر كما لا يخفى، وبأن المراد بالتعارض في هذا المقام أعم من أن يرد التعريفان المتعارضان، أو يراد اختراع تعريف يمكن كونه بوجهين مما ذكر بالذاتي والعرضي أو باللفظ الصريح وغيره فيقال: الأولى كونه بالذاتي وباللفظ الصريح ففي نحو قولهم «يقدم الأعم المناسب» تصويره بما إذا ورد التعريفان. وفي نحو قولهم «يقدم الذاتي والصريح» يصح تصويره بذلك وإرادة اختراع التعريف وهذا أنسب بقول الشارح «أما الحدود العقلية كحدود الماهيات وإن كانت كذلك الخ» فتأمل. ولا ينافي ذلك ما تقدم عن الزركشي وغيره لأنه باعتبار الأغلب أو ما هو الأنسب بهذا المبحث أو ما هو الأصل فيه أو نحو ذلك.

قوله: (كحدود الأحكام) عبر بذلك لأن الحدود السمعية لا تنحصر في حدود الأحكام إذ

فلا يتعلق بها الغرض هنا. (والذاتي على المرضي) لأن التعريف بالأول يفيد كنه الحقيقة

حدود الصلاة والصوم ونحوهما من الحدود السمعية وليست من حدود الأحكام بل من حدود متعلقات الأحكام قوله: (أما الحدود العقلية) قال شيخنا الشهاب: وصفت بذلك لأن محدودها عقلي. وأقول: لا مانع من أن يقال لأنها تتلقى من العقل كما أن السمعية تتلقى من السمع كما تقدم قوله: (كحدود الماهيات) يجوز أن يريد الماهيات الحقيقية وتكون أداة التمثيل إشارة إلى الاعتباريات ماهيات كانت أولاً، ويجوز أن يريد أعم من الماهيات الحقيقية والماهيات الاعتبارية وتكون الأداة إشارة إلى البسائط الاعتبارية بناء على التحقيق أنها لا تسمى ماهيات على أنه يمكن أن يريد ما يشمل الاعتباريات البسائط أيضاً وتكون الأداة إشارة إلى الشخصيات إن جوزنا تعريفها. قال في التلويح: الماهية إما أن يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أو لا. الأولى الماهية الحقيقية أي الثابتة في نفس الأمر ولا بد فيها من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض إذا كانت مركبة. والثانية الماهية الاعتبارية أي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما إذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بإزائها اسماً من غير احتياج الأمور بعضها إلى بعض، ثم ذكر أنه قد يكون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط وأن الحق أنها إنما يقال لها الأمور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية انتهى قوله: (وإن كانت كذلك) أي مثل الحدود السمعية في أنه يرجح الاعراف على الأخرى الخ على ما سبقت الإشارة إليه قوله: (لأن التعريف بالأول يفيد كنه الحقيقة بخلاف الثاني) شنع عليه الكوراني بعد تعليقه بغير ذلك حيث قال: لأنه إما يفيد الكنه في الحد التام أو الاطلاع على الجزء الأخص كما في الحد الناقص والعرضي خالٍ عنهما، وما قيل لأن الأول يفيد الكنه قصور من قائله لأن عبارة المصنف أعم من الحد التام انتهى. وأقول: لا يخفى على المتأمل أن قول المصنف «والذاتي» معناه والذاتي من الحدود ضرورة أنه في تفصيل أحوال الحدود أي والحد الذاتي، وظاهر أنه لا يصدق كون الحد ذاتياً إلا إذا كان كل واحد من أجزائه ذاتياً إذ لو كان بعض أجزائه عرضياً لم يكن حداً ذاتياً ضرورة أن الحد هو المجموع المركب وأن المركب من الذاتي وغير الذاتي غير ذاتي. فقول المصنف «والذاتي» خاص بما يكون كل واحد من أجزائه ذاتياً فهو معنى قول الأحكام الثالث أن يكون أحدهما معرفاً بالأمور الذاتية والآخر بالأمور العرضية، فالمعروف بالأمور الذاتية أولى لأنه مشارك للمعروف بالأمور العرضية في التمييز ومترجح عليه بتصوير معنى المحدود انتهى. وحيثئذ فتعليقه بما قاله المحقق في غاية الاستقامة والمطابقة والموافقة لما قاله الأئمة ولا قصور فيه بوجه ونسبته فيه إلى القصور هو القصور الذي نشأ من فساد التأمل وعدم التمهّل وقصور الاطلاع.

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته الفهم السقيم

فتأمل.

قوله: (هل غيره بتجاوز أو اشتراك) أقول فيه أمور: أحدها إن الظرف متعلق للغير أي

بخلاف الثاني (والصريح) من اللفظ على غيره بتجاوز أو اشتراك لتطرق الخلل إلى التعريف بالثاني (والأعم) على الأخص منه لأن التعريف بالأعم أفيد لكثرة المسمى فيه، وقيل يرجح الأخص أخذ بالحقق في المحدود (وموافقة نقل السمع واللغة) لأن التعريف بما يخالفهما

على غير الصريح أي المغاير للصريح بسبب تجوز أو اشتراك فيه، ثانيها أن عبارة العضد كالسيف الآمدي ما نصه: الأول يرجح الحد بالألفاظ صريحة على ما فيه تجوز واستعارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب انتهى. وزاد السيف الآمدي الملازمة قال: بل بطريق المطابقة أو التضامن انتهى. ولم يتعرض الشارح للاستعارة والغرابة والاضطراب والملازمة، وقد يوجه ذلك بأن الاستعارة داخلة في التجوز لأنها من أفراد كما تقرر في محله والغرابة والاضطراب أي الاختلاف في معناه ما هو مستغني عنهما بما تقدم أنه يقدم الأعراف أي الأشهر الأظهر على الأخصى لأن كلاً من الغريب والمضرب أخصى من مقابله كما لا يخفى. والملازمة إن أريد بها استعمال لفظ الملزوم في لازمه أو بالعكس - فهذا من قبيل التجوز - فهو داخل فيه أو استعمال اللفظ في معناه لينتقل منه إلى لازمه على طريق الكناية بالمعنى السابق في الكتاب، فلا خفاء في أن هذا أخصى بالنسبة لمقابله فيستغني عن هذا بقوله «يرجح الأعراف على الأخصى» فليتأمل. ثالثها أنه تقرر في محله أنه لا يجوز استعمال المجاز ولا المشترك في التعريف إلا مع قرينة واضحة، فإن كان ما ذكره هنا مفروضاً في استعمالهما بدون القرينة المذكورة فهذا ممتنع فلا يحسن جعل تقديم الصريح عليه من قبيل الترجيح لأن الترجيح فرع التعارض والاستعمال الممتنع لا تقع به المعارضة أو مع القرينة المذكورة، فتقديم الصريح عليه ظاهر لكن التعليل بتطرق الخلل إلى التعريف بالثاني غير ظاهر إذ لا خلل مع وجود القرينة الواضحة، ويجب باختيار الثاني والقرينة وإن اتضحت قد يطرقها الخفاء أو الاشتباه فلم تكن مانعة من تطرق الخلل.

قوله: (وموافقة نقل السمع واللغة) أي على مخالفتها وفيه أمور: الأول أن الظاهر أن المعنى ويوافق المنقول عن السمع أي الشرع أو اللغة، وحاصله موافقة المعنى الشرعي أو اللغوي ويدل على أن المعنى ذلك قول الشارح لأن التعريف بما يخالفهما أي السمع واللغة إنما يكون لنقل عنهما أي لنقل اللفظ عن المعنى المقرر فيهما والأصل عدمه. وعبارة العضد: الخامس أن يكون على وفق النقل الشرعي أو اللغوي وتقريراً لوضعهما والآخر يخالف نقلهما فإن الأصل عدم النقل انتهى. وقوله «وتقريراً لوضعهما» تفسير للكون على وفق نقلهما. وعبارة الأحكام: السادس أن يكون أحدهما على وفق النقل السمعي والآخر على خلافه، فالموافق يكون أولى لبعده عن الخلل ولأنه أغلب على الظن انتهى. ثم قال: الثامن أن يكون أحدهما موافقاً للوضع اللغوي والآخر على خلافه أو أنه أقرب إلى موافقته والآخر أبعد، فالموافق أو ما هو أكثر موافقة للوضع اللغوي يكون أولى لأن الأصل إنما هو التقرير دون التغيير لكونه أقرب إلى الفهم وأسرع إلى الانقياد، ولهذا كان التقرير هو الغالب وكان متفقاً عليه بخلاف التغيير فكان أولى. انتهى.

إنما يكون لنقل عنهما والأصل عدمه. (ورجحان طريق اكتسابه) أي الحد على الآخر لأن الظن بصحته أقوى من الآخر.

فقوله «أن يكون أحدهما موافقاً للوضع اللغوي» صريح في بيان قولهم موافقة نقل اللغة بموافقة المعنى اللغوي، فكذا قولهم يوافق نقل السمع بدليل جمعهم بينهما في اختصار كلامه كما في عبارة ابن الحاجب والعضد فإنها اختصار لكلامه. والثاني أنه قد يشكل تصوير المسألة فإنها إن صورت بما لو ورد تعريف واحد ودار الأمر بين حمله على المعنى اللغوي أو الشرعي وحمله على غيرهما فيحمل عليهما لأن الأصل عدم النقل عنهما فهو صحيح في نفسه لكنه مباعد لمثل عبارة الأحكام السابقة. وقوله «أن يكون أحدهما والآخر».

ويجيب بأنه إذا دار الأمر بين الحمل على أحدهما والحمل على غيره كان هناك تعريفان محتملان: أحدهما باعتبار المعنى الموافق لأحدهما، والآخر باعتبار المعنى المخالف له. فقول الأحكام «أن يكون أحدهما والآخر بالنظر إلى ذلك وإن صورت بما لو ورد تعريفان» فإن كان اللفظ فيهما واحداً فكيف يتصور موافقته في أحدهما لأحد الوصفين ومخالفته في الآخر لهما. فإن قيل: يتصور بواسطة القرينة قلنا: هذا لا يناسب التعليل بأن الأصل عدم النقل فتأمل. وإن كان لفظ أحدهما غير لفظ الآخر فإن اتفق معنى اللفظين باعتبار أحد الوصفين أو كليهما أشكل تصور كونه موافقاً لهما أو لأحدهما في أحد التعريفين ومخالفاً لهما في الآخر، وإن اختلف معنهما بذلك الاعتبار فمثل ذلك ليس مما نحن فيه فلي تأمل. والثالث أنه سكت عما لو تعارض موافقة نقل السمع وموافقة نقل اللغة وقضية ما تقدم أوائل الكتاب وهو ما ذكره الشارح بقوله الآتي «وتقديم المعنى الشرعي إلى آخره تقديم الأول». فإن قلت: وقضيته أيضاً تقديم موافق العرفي على موافق اللغوي وهو ينافي ما اقتضاه ما هنا إذ مخالفتهما يشمل العرفي. قلت: قد يمنع المنافاة بفرض ما هنا فيما إذا كان ثبوت المعنى العرفي المخالف على سبيل الاحتمال وما تقدم فيما إذا كان معلوم الثبوت كما يشعر بذلك التعليل بأن الأصل عدم النقل. والرابع أن في معنى موافق الوضع اللغوي الأقرب إلى موافقته فيقدم على الأبعد منه كما تقدم في كلام الأحكام، وقياسه تقديم الأقرب إلى موافقة السمع على الأبعد منه، ويبقى ما لو تعارض الأقرب إلى السمع وموافق اللغوي وفي نظر فلي تأمل.

قوله: (ورجحان طريق اكتسابه) قال شيخنا الشهاب: عطف على موافقة أي ويرجح رجحان طريق اكتساب الحد على طريق اكتساب الآخر. فقول الشارح «على الآخر» متعلق بـ«يرجحان لا يبرجح المقدر بل متعلق ذاك مقدر وهو قولنا «على الحد الآخر» ويجوز أن يجعل قوله «على الآخر» وصفاً للحد المرجوح فيتعلق حيثئذ بـ«يرجح» لا بـ«يرجحان» غير أن الأول هو الموافق لعبارة العضد حيث قال في تعداد مرجحات الحدود السابع أن يكون طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر هـ. وبالجملة ففي عبارة المتن هنا من الضيق ما لا

(والمرجحات لا تنحصرو) لكثرتها جداً (ومثارها غلبة الظن) أي قوته (وسبق كثير) منها (فلم نعد) حذراً من التكرار منه تقديم بعض مفاهيم المخالفة على بعض وبعض ما يخل بالفهم على بعض كالمجار على الاشتراك، وتقديم المعنى الشرعي على العرفي والعرفي

يخفى ا هـ. قوله: (والمرجحات لا تنحصرو) قال شيخنا الشهاب: يحتمل أن يريد مطلقاً وأن يريد فيما مر ا هـ. (١) قلت: الأول هو المتبادر من حذف المعمول ومن قوله: (ومثارها غلبة الظن) أي قوته. أقول: قضيته أن أصل الظن لا يكفي هنا وفيه نظر لظهور وجوب العمل بالظن مطلقاً في أمثال هذا المقام فإذا حصل مجرد الظن بوجود مرجح لأحد المتعارضين فما المانع من اعتماده؟ لا يقال إنما اعتبر هذا القيد أعني غلبة الظن أي قوته لأنه لا يتصور التعارض بين الأمرين ما لم يظن من كل منها مدلوله إذ ما لم يظن مدلوله لا يكون معارضاً لغيره، وحيث لا فمن لازم الترجيح زيادة الظن في أحد الجانبين وإلا فلا رجحان، لأننا نقول: هذا ممنوع بل لا يتصور حصول ظنين متعارضين إذ حكم الظن بالمتنافيين ممتنع قطعاً، وما ذكره الفقهاء في باب القبلة ونحوها مما يوهم جواز ذلك مؤول قطعاً كما بيناه في عمله على أن هذا ليس مما نحن فيه فإن متعلق الظن في قوله «ومثارها غلبة الظن» ليس مدلول المتعارضين بل رجحان أحدهما كما هو ظاهر فتأمل قوله: (وتقديم المعنى الشرعي على العرفي الخ) قال شيخنا الشهاب: هذا لا يخالف ما مر قريباً من تقريباً من تقديم العلة الحقيقية فالعرفية فالشرعية ا هـ. أقول: لأن معنى هذا أنه إذا احتتملفظ الشارع المعنى الشرعي وغيره حمل على الشرعي أو المعنى العرفي واللغوي حمل على العرفي، ومعنى ذلك أنه إذا دار التعليل بين الحقيقي وغيره قدم الحقيقي الخ. وظاهر أنه لا تعارض بين هذين المقامين.

قوله: (وتقديم بعض صور النص الخ) قال شيخنا الشهاب: قد يقال هذا ذكر قريباً في قوله «وكون مسلكها أقوى» ا هـ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن المراد فيما سبق تقديم بعض المسالك على بعض منها أو أعم من ذلك من تقديم بعض أنواع المسلك الواحد على بعض منها كتقديم النص الصريح على الظاهر من مسلك النص. فعلى الأول يكون قول شارح ثم كما في مراتب النص للتنظير، وعلى الثاني يكون للتمثيل وكل واحد منهما من مسالك العلة والمراد هنا تقديم بعض صور المسلك الواحد على بعض منها كتقديم لعل كذا على لسبب كذا. فإن قلت: هذا الحمل يدفع الإشكال لكنه محتاج للتوجيه فإن ما تقدم يمكن تعميمه لتقديم بعض صور النص على بعض فتخصيصه بغير ذلك لا بد له من توجيه. قلت: لعل السبب فيه أن تقديم بعض صور النص على بعض غير مبين في كلامهم، فالظاهر عدم إرادته فيما تقدم، وما يشعر بذلك أعني أن التقديم المذكور غير مبين في كلامهم أنه لما أشار ابن الحاجب إلى مراتب النص

(١) ياض بالأصل.

على اللغوي في خطاب الشارع، وتقديم بعض صور النص من مسالك العلة على بعض. وتقديم بعض صور المناسب على بعض وغير ذلك.

الصريح والإيماء وأراد بالصريح ما يشمل الظاهر عند المصنف وإلى أن كل مرتبة دون ما قبلها بقوله الثاني النص وهو مراتب مثل لعة كذا أو لسبب كذا أو لأجل أو من أجل أو كي أو إذا ومثل لكذا وإن كان كذا إلى آخره. قال المولى التفتازاني: يعني أن النص صريح وإيماء ولكل منهما مراتب أشار المصنف إلى تفصيلها بإعادة لفظ «مثل»، وبين الشارح وجه كون كل مرتبة دون ما قبلها، ولا يبعد أن يكون بين أحاد كل مرتبة أيضاً تفاوتاً هـ. فلو كان ما ذكر مبيناً في كلامهم لما عبر بقوله «ولا يبعد الخ». كما لا يخفى على أنه قد يقال لا يتبادر من قوله «وكون مسلكها أقوى» إلا تقديم بعض المسالك على بعض دون تقديم بعض أنواعها أو صورها على بعض لكن الحمل على ذلك مع قوله بعد ذلك «وما ثبتت علته بالإجماع فالنص القطعيين الخ» يلزمه تكرار فليتأمل قوله: (وتقديم بعض صور المناسب) أي كتقديم الضروري على الحاجي وحفظ الدين على حفظ النفس.

الكتاب السابع في الاجتهاد

(الاجتهاد) المراد منه الأطلاق وهو الاجتهاد في الفروع (استفراغ الفقيه الوسع) بأن يبذل تمام طاقته في النظر في الأدلة (لتحصيل ظن بحكم) من حيث إنه فقيه فلا حاجة إلى قول ابن الحاجب شرعي فخرج استفراغ غير الفقيه واستفراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي والظن المحصل هو الفقه المعروف في أوائل الكتاب بالعلم بالأحكام الخ.

الكتاب السابع في الاجتهاد

قوله: (تمام طاقته) قال شيخنا الشهاب: والمراد بتمام طاقته تمام مقدوره إذ الوسع بالضم المقدور لا القدرة فلو قال «من النظر» بدل «في النظر» كان أوضح ا هـ. أقول: حاصله أن تمام طاقته هو تمام مقدوره وأن المقدور هو نفس النظر فالتعبير بـ«من» ليكون بياناً لتمام طاقته الذي هو تمام مقدوره أوضح من التعبير بـ«في» الموجب لإشكال الظرفية والمحوج إلى التكلف فيها لأن تمام طاقته هو النظر والشيء لا يكون مبذولاً في نفسه. ويجاب بأن تمام الطاقة والمقدور ليس نفس النظر بل ما يتوقف عليه النظر فلا إشكال في الظرفية لأن ما يتوقف عليه الشيء من المقدرات يبذل في حصوله فليتأمل قوله: (فلا حاجة إلى قول ابن الحاجب شرعي) قد يقال قضية الاستغناء عنه بقيد الحيشية الاستغناء أيضاً عن قول المصنف «بحكم» بل وعن قوله «لتحصيل ظن» إلا أن يقال إن ذكرهما مع الاستغناء عنهما للتببيه على أن الحاصل ظن الحكم لا العلم به كما يتوهم فليتأمل والله تعالى أعلم قوله: (والظن المحصل هو الفقه) قال شيخنا العلامة: هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب من أن المراد بالعلم في تعريف الفقه هو التهيؤ لا الإدراك، فقوله هنا «بمجازاً» منافٍ لذلك أيضاً، وكذا قوله هنا «بمعنى التهيؤ للفقه» يقتضي أن الفقه هو نفس الإدراك لا التهيؤ وهو منافٍ لذلك أيضاً ا هـ. وواقفه في ذلك شيخنا الشهاب. وأقول: ما ذكرناه ممنوع بل هو مما يتعجب منه. أما قولهما «هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب الخ» فلما تقرر وصرح به السيد وغيره من أن أسماء العلوم كالفقه تطلق بإزاء كل واحد من معانٍ ثلاثة الملكة المخصوصة والمسائل المخصوصة والتصديق بتلك المسائل، وحينئذ فما صرح به أوائل الكتاب بالنظر إلى المعنى الأول لأنه مراد الأئمة ثم بدليل ما قرروه فيه، وما صرح به هنا بالنظر إلى المعنى الثالث لأنه الموافق لقول المصنف «والمجتهد الفقيه». فغاية الأمر أنه حمل الفقه في أحد الموضوعين عن واحد من معانيه، وفي الموضوع الآخر على واحد آخر من تلك المعاني للمناسبة المقتضية في كل موضع لما ذكر فيه ومجرد ذلك لا منافاة فيه ولا إشكال بوجه على مثله

في كلامهم بل مثله في كلامهم كثير شائع كما لا يخفى على من له أدنى ممارسة وتصفح لكلامهم. وقد أشار المولى التفتازاني إلى أن الظاهر أن الفقه هنا بمعنى غير المعنى السابق له أوائل الكتاب حيث قال في جعل العضد التقييد بالفقه احترازاً عن استفراغ غير الفقه ما نصه: الظاهر أنه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد الغزالي والأمدي وغيرهما فإنه لا يصير فقهاً إلا بعد الاجتهاد اللهم إلا أن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الأحكام على ما سبق ١ هـ. فتأمل.

لا يقال ينافي ما ذكرته قوله «المعرف في أوائل الكتاب بالعلم بالأحكام الخ» لدلالته على أن التعريفين بمعنى واحد مع أن ذلك لا يصح لظهور أن أحدهما مبين للآخر مما تقرر من أن أحدهما بمعنى الملكة والآخر بمعنى التصديق، وكذا ينافيه قوله «فلو عبر هنا بالظن بالأحكام كان أحسن» لدلالته على أنه أراد التطبيق بين ما هنا وما هناك من التعريفين لأننا نقول: لا نسلم واحداً من المنافاة والدلالة المذكورين أما في الأوّل فلأنه لا يخفى أننا لو قلنا الحيوان الناطق هو الإنسان المعرف بالحيوان الضاحك لم يكن فيه منفاة ولا دلالة على أن الحيوان الناطق والحيوان الضاحك بمعنى واحد، بل حاصله أن الحيوان الناطق معنى للفظ الإنسان كما أن الحيوان الضاحك معنى له، فكذا قوله «والظن المحصل هو الفقه الخ» حاصله أن الظن المذكور معنى للفقه كما أن العلم المذكور معنى له كما تقدّم أوائل الكتاب، بل لو قيل إن قوله «المعرف الخ» يدل على مباينة أحد المعنيين للآخر وإلا لقال هو الفقه كما تقدّم أوّل الكتاب أو نحو ذلك وأسقط قوله «المعرف بكذا» لكان دقيقاً حسناً للمتأمل. فإن قيل: لكن الحصر الذي أفادته هذه الصيغة ينافي أن له معنى آخر قلنا: ممنوع لأن الأظهر في مثل هذه الصيغة أنها الحصر الأوّل في الثاني كما سيأتي قريباً فيكون مفادها حصر الظن المحصل في الفقه دون العكس فلا ينافي أن له معنى آخر فتأمل. وأما الثاني فلأنه أراد التطبيق بينهما بالنسبة لبعض الأجزاء فقط أعني جمع الأحكام لأنه معتبر فيهما وتعريف الظن ليكون فيه تنبيه على أنه المراد من العلم هناك فتأمل، وأما قولهما «فقله هنا مجازاً منافٍ لذلك أيضاً» فجوابه منع المنافاة لأن الحكم بهذا التجوّز باعتبار تعريف الفقه المراد هنا بمعنى أنه إذا كان الفقه بمعنى الظن المحصل كان قياسه أن يكون الفقيه بمعنى المحصل للظن، فإطلاقه بمعنى المتهىء لذلك مجاز وهذا لا ينافي أن يكون حقيقة باعتبار معنى آخر. فإن قلت: هلا جعله حقيقة باعتبار ذلك المعنى الآخر؟ ولم اختار مراعاة هذا المعنى المذكور هنا حتى جعله مجازاً باعتباره؟

قلت: يمكن أن يقال لما كان هذا المعنى هو المشار إليه في تعريف الاجتهاد كان مراعاته في المشتق منه المذكور في تعريف الاجتهاد أنسب وأقرب وأبعد عن المنافاة ظاهراً لأن كون الظن هو الفقه يقتضي عدم صدق الفقيه المشتق من الفقه حقيقة قبل حصوله وصدقه حقيقة قبل حصوله يقتضي كون الفقه ليس هو الظن، فإطلاق الفقيه حقيقة باعتبار المعنى الآخر مع الإشارة إلى تعريف الفقه بمعنى الظن بينهما تنافٍ ظاهر، وكأنه لما كان وقوع المجاز المشهور في التعريف أسهل من وقوع المشترك أثره عليه، ولأنه يحتمل أن يكون القائل بهذا التعريف يقصر اصطلاحه

فلو عبر هنا بالظن بالأحكام كان أحسن. والفقير في التعريف بمعنى التهيؤ للفقير مجازاً

عليه وحيثذا يتعين النظر إلى مقتضاه دون التعريف الآخر على أنه يحتمل أن يكون ذلك على وجه التنزل يعني أن غاية ما يلزم من ملاحظة كون الفقيه بمعنى الظن دون المعنى الآخر كون الفقيه مجازاً في التعريف ولا محذور فيه لأنه مجاز شائع. هذا مع أنه يمكن أن يكون مختار الشارح في معنى الفقيه ما ذكر هنا دون ما تقدم أوائل الكتاب، ويكون ما تقدم إنما ذكره على قول غيره ومثل ذلك كثير الوقوع لهم حتى للمولى التفتازاني في المطول وغيره في مواضع. وأجاب عنه من تأخر عنه كالمحشين لكلامه بما ذكر بعينه. وأما قوله «وكذا قوله هنا بمعنى التهيؤ إلى آخره» فجوابه هو جواب ما قبله بلا تفاوت كما هو ظاهر. لا يقال تجويز كون مختار الشارح ما هنا دون ما هناك يستلزم خروج مالك عن الفقهاء وهو باطل إجماعاً لأننا نقول: الاستلزام ممنوع قطعاً لأنه وإن خرج باعتبار هذا المعنى بخصوصه لا يخرج باعتبار غيره ولا محذور بوجه في عدم صدق اسم الفقيه حقيقة عليه باعتبار بعض معاني الفقيه دون بعض، بل باعتبار هذا المعنى بخصوصه مع ملاحظ. ما أشار إليه الشارح من أن المراد جميع الأحكام يستلزم أن لا يصدق اسم الفقيه كالمجتهد بهذا المعنى حقيقة على أحد من المجتهدين إذ حصول ظن جميع الأحكام بالفعل غير حاصل لأحد، وهذا وإن كان قد يستبعد إلا أن الظاهر أنه مما لا بد منه فليتأمل قوله: (فلو عبر هنا بالظن بالأحكام كان أحسن) فيه امران: الأول قال شيخنا العلامة: التعبير وإن وافق قوله فيما مر «العلم بالأحكام» لكنهما يخالفان ما سيجيء من جواز تجزي الاجتهاد فليتأمل ا هـ. وأقول: دعوى المخالفة ممنوعة منعاً في غاية الجلاء الجواز أن يكون للاجتهاد المطلق معنيين: أحدهما وهو المراد عند الإطلاق ما هنا، والآخر ما يشار إليه فيما سيجيء ويكون هذا التعريف باعتبار المعنى الأول والتعريف باعتبار وضع لا يعترض بعدم تناوله أفراد وضع آخر. فإن قيل: يؤيد المخالفة قول المولى سعد الدين في الحواشي «ثم ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الإطلاق. نعم لو اشترط في الفقيه التهيؤ لكل وجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة تحقق مجتهد ليس بفقيه» ا هـ. قلنا لا تأيد فيه كما هو ظاهر بأدنى تأمل. فإن قلت: سلمنا ذلك لكن أي حامل على حمل التعريف على المعنى الأول وهلا حمله على أمم منه؟ قلت: الحامل على ما ذكر أن السياق صريح أو كالصريح فيه، ألا ترى إلى قوله عقب التعريف «والمجتهد الفقيه» فإنه صريح أو كالصريح في إرادة المجتهد بالمعنى المراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الأحكام في الاجتهاد حتى يكون جميعها معتبراً في المجتهد فيصح أن المجتهد هو الفقيه لاعتبار جميع الأحكام فيه لاعتبارها في الفقيه كما تقدم أول الكتاب، وقد صرح السيد فيما إذا كان كل من المبتدئ والخبر معرفاً بلام الجنس بأن قصر المبتدئ على الخبر أظهر، وبه يندفع ما عساه أن يقال من أن المقصود حصر الفقيه في المجتهد وذلك لا يستلزم العكس حتى يدل على اعتبار جميع الأحكام في الاجتهاد المراد من هذا

شائعاً ويكون بما يحصله فقياً حقيقة ولذا قال المصنف (والمجتهد الفقيه) كما قال فيما تقدم

التعريف، ويدل على أن الأمور الآتية المشتركة في المجتهد مشترطة في الاجتهاد والمراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الأحكام فيه لأن اشتراط تلك الأمور التي منها معرفة متعلق الأحكام على الإطلاق إنما يتصور مع اعتبار ما ذكر. والثاني أن هذا الكلام صريح في اعتبار جميع الأحكام في كل من الاجتهاد والفقه لأنه ذكر أن الأحسن التعبير بالأحكام ليطابق ما تقدم في أول الكتاب، وذكر ثم أن المراد جميع الأحكام وهذا يقتضي أن لا يتحقق واحد من الاجتهاد والفقه لأن الأحكام لا تنأى وتتزايد بتزايد الأزمان، وما من زمان إلى يوم القيامة إلا ويحدث فيه من الأحكام ما لم يوجد فيما قبله ويكفي في ذلك أنه ما من مجتهد إلا ويحدث قضايا بعد موته لم يحصل له ظن حكمها بل ولا تصوره فلا يتصور ظن جميع الأحكام فلا يتحقق الاجتهاد ولا الفقه ولا المجتهد ولا الفقيه. ويمكن أن يجاب بأنه لا محذور في لزوم عدم تحقق المذكورات بهذا المعنى ويكفي تحققها بمعنى آخر للاجتهاد والفقه وهو التهيه للظن المذكور، وكذا تحقق الاجتهاد بمعنى آخر له وهو الظن ولو لبعض الأحكام أخذاً من جواز تجزي الاجتهاد الآتي فليتأمل.

قوله: (والفقيه في التعريف بمعنى التهيه) قال شيخنا الشهاب: فر بهذا من الاعتراض بأن الفقه لا يشترط في المجتهد اهـ. قلت: وأقوى منه أنه فر من لزوم تحصيل الحاصل ولزوم عدم جامعية التعريف فليتأمل قوله: (ولذا) أي لأجل أنه يكون بما يحصله فقياً حقيقة. قال المصنف «والمجتهد الفقيه الخ» قال شيخنا العلامة: قد يقال قوله «والمجتهد الفقيه» وعكسه كل من المجتهد والفقيه فيهما مراد به التهيه للعلم أي الظن إلى آخره وأقول: حاصله الاعتراض على استدلال الشارح على أن المراد بالفقيه المحصل لا التهيه بقوله المصنف «والمجتهد الفقيه». وجه الاعتراض أن قوله المصنف المذكور غاية ما أفاد تساويهما في الصدق وهذا حاصل مع كونهما بمعنى التهيه الذي هو معناهما الآخر ولا دلالة في كلام المصنف على ما قاله الشارح. ويمكن أن يجاب بأن المتبادر من قول المصنف «والمجتهد» عقب تعريف الاجتهاد بالاستفراغ المذكور هو والمجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف وهو المجتهد بمعنى المحصل ليرتبط بالتعريف لا بمعنى التهيه لأنه حينئذ لا يرتبط بالتعريف بل إرادته إرادة مجهول إذ التعريف لا يفيد ولم يبين له معنى آخر بعد، فظهر كلام المصنف فيما قاله الشارح مما لا خفاء به ومجرد الاحتمال لا أثر له لما استقر واشتهر أنه يجب حمل الكلام على ظاهره مهما أمكن حمله عليه. نعم يرد على هذا الجواب أن ذكر قوله «والمجتهد الفقيه» عقب التعريف وإن كان ظاهراً في إرادة المجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف فهو معارض بأن قوله «وهو البالغ العاقل الخ» خصوصاً نحو قوله فيه «وتفاريع الفقه» أي لا يشترط معرفتها يدل على أن المراد به معنى آخر وهو التهيه، ويجب منع المعارضة لأن المراد بهذا بيان شروط تحققه كما أشار إليه الشارح بقوله

نقله عنه في أوائل الكتاب والفقهاء المجتهدين لأن كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر ولتحققه شروط ذكرها بقوله (وهو) أي المجتهد أو الفقيه من حيث ما يتحقق به (البالغ) لأن غيره لم يكمل عقله حتى يعتبر قوله (العاقل) لأن غيره لا تميز له يتيدي به لما يقوله حتى يعتبر (أي ذو ملكة) هي الهيئة الراسخة في النفس (يدرك بها المعلوم) أي ما من شأنه أن يعلم وهذه الملكة العقل (وقيل العقل نفس العلم) أي الإدراك ضرورياً كان أو نظرياً (وقيل ضرورياً) فقط وصدق العاقل على ذي العلم النظري على هذا للعلم الضروري الذي لا ينفك عن الإنسان كعلمه بوجود نفسه كما يصدق لذلك على من لا يتأتى منه النظر كالأبلة (فقيه النفس) أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام لأن غيره لا يتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد (وإن أنكر القياس) فلا يخرج بإنكاره عن فقاهاة النفس وقيل يخرج فلا يعتبر قوله (وثالثها إلا الجلي) فيخرج بإنكاره لظهور جموده (العارف بالدليل العقلي) أي البراءة الأصلية (والتكليف به) في الحجية كما تقدم أن استصحاب العلم الأصلي حجة فيتمسك به إلى أن يصرف عنه دليل شرعي (ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية) من نحو وتصريف (وأصولاً وبلاغة) من معان وبيان (ومتعلق الأحكام) بفتح اللام أي ما تتعلق هي

ولتحققه، أي كل منهما شروط ذكرها بقوله. فإن قلت: أي قرينة من المتن على إرادة ذلك حتى تندفع المعارضة؟ قلت: يمكن أن تجعل القرينة اعتباره نحو البلوغ والعقل لظهور خروج ذلك عن الحقيقة بكل من المعنيين فليتأمل قوله: (حتى يعتبر قوله) قال شيخنا الشهاب: الأوضح حتى يصح نظره ا هـ. (١) قوله: (فلا يخرج بإنكاره عن فقاهاة النفس) إشارة إلى أن هذا مراد المصنف فإنه ربما تفهم عبارته معنى أنه يشترط كونه فقيهاً وإن أنكر القياس أي أن إنكار القياس لا يمنع من هذا الاشتراط. وهذا وإن استلزام أنه لا يخرج بإنكاره عن فقاهاة النفس كما هو ظاهر إلا أنه خلاف المراد من أن الخلاف في أنه يخرج بذلك عن فقاهاة النفس أولاً لا أن الخلاف في اشتراط كونه فقيهاً وعدمه. وأيضاً فلو كان الخلاف في الاشتراط المذكور كان قوله «وثالثها إلا الجلي» معناه وثالثها يشترط كونه فقيه النفس إلا إن أنكر الجلي فلا يشترط ذلك وهو فاسد منافٍ للمقصود.

قوله: (لغة الضخ) قال شيخنا الشهاب: هذا وسائر المعطوفات بعده نصب على الظرفية المجازية لا التمييز خلافاً للمحشي وفي كلام الشارح الآتي ما يدل لما قلناه ا هـ. وأشار بقوله «كلام الشارح» إلى قوله «الآتي» أي المتوسط في هذه العلوم قوله: (وأصولاً وبلاغة) قال الكوراني: وعندي ليس بشرط أي معرفة أصول الفقه إذ الشافعي كان مجتهداً ولم يكن هناك العلم مدوناً، ولو أدرج البلاغة في العربية كان أولى مع أنها ليس شرطاً في المجتهد أيضاً لأن

به بدالته عليها (من كتاب سنة وإن لم يحفظ المتون) أي التوسط في هذه العلوم ليتأني له الاستنباط المقصود بالاجتهاد أما علمه بآيات الأحكام وأحاديثها أي مواقعها وإن لم يحفظها فلأنها المستنبط منه، وأما علمه بأصول الفقه فلأنه يعرف به كيفية الاستنباط وغيرها مما يحتاج إليه، وأما علمه بالباقي فلأنه لا يفهم المراد من المستنبط منه إلا به لأنه عربي بليغ (وقال الشيخ الإمام) والد المصنف (هو) أي المجتهد (من هذه العلوم ملكة له وأحاط

جمهور المجتهدين كانوا متبحرين في الاجتهاد مع أنه لم يكن هناك هذا العلم مدوّناً بل كونه ذا طبع مستقيم كاف اه. وأقول: أما قوله «وهو عندي ليس بشرط الخ» فهو مبني على توهمه أن المراد بمعرفة علم الأصول معرفته بهذه الاصطلاحات الحادثة على هذا الوجه المدوّن وليس كذلك، بل المراد به معرفة ذات قواعده سواء كانت مدوّنة أو لا وسواء عرفها بالطبع أو بغيره، ولو صح هذا التوهم لزم عدم اشتراط معرفة العربية وغيرها أيضاً فإن مشايخ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا في غاية رفعة الرتبة في الاجتهاد ولم يكن إذ ذاك العربية وغيرها مدوّنة فما أوهن عنديته. وأما قوله «ولو أدرج البلاغة في العربية كان أولى» فهو عندي خطأ للقطع بأن المتبادر عرفاً من العربية ما لا يشمل البلاغة فلو أدرجها فيها فهم خلاف المقصود أو توهم ذلك توهماً في غاية القوة والاعتبار فكان الأولى ما صنعه المصنف لا ما توهمه هو. وأما قوله مع «أنها ليست شرطاً في المجتهد أيضاً الخ» فجوابه هو ما تقدّم أولاً بلا تفاوت كما هو ظاهر قوله: (وقال الشيخ الإمام هو من هذه العلوم ملكة له الخ) فيه أمور: الأول أنه يمكن حمل كلامهم على ما قاله لأن التوسط في المذكورات يجمع صيرورتها ملكة له فإن الملكة تتفاوت مراتبها، فإن أراد أعلى مراتب الملكة فيها فهو ممنوع. والثاني أن المتبادر منه أنه مقابل لما قبله مع أنه لا يقابله إذ ما قبله شروط لتحقيق المجتهد المفسر بظان الحكم على الوجه المخصوص كما علم مما قرره الشارح والمفهوم من هذا أنه تفسير لحقيقة المجتهد. ويتحصل من هذا التفسير أنه بمعنى التمهين لا الظان بالفعل اللهم إلا أن يكون المراد من أنه من هذه العلوم ملكة له أنه يتحقق بكونها ملكة له الخ. والثالث أن الكوراني أشار إلى المناقشة في تخصيص ذلك بالشيخ الإمام حيث قال بعد ذكره. وهذا مأخوذ من كلام الإمام الغزالي. قال في المستصفي: أحد الشرطين في المجتهد أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استشارة الظن بالنظر فيها ويقدم ما يجب تقديمه، فإن قوله «متمكناً» معناه ذو ملكة له قوة الأخذ والرد والقبول اه. وأقول: هذه مناقشة أو هي من بيت العنكيوت؛ أما أولاً فلأن ما زعمه من أن قوله «متمكناً» معناه ذو ملكة إلى آخره ممنوع منعاً لاختفاء فيه، وأي ملازمة بين التمكن المذكور والملكة، أو أي توقف لذلك التمكن على تلك الملكة حتى يجب إرادتها منه؟ وأما ثانياً فسلمنا أنه أراد ذلك لكن عبارته محتملة والشيخ الإمام صرح بذلك ونص عليه فاتجه كل الاتجاه تخصيصه بنقل ذلك عنه وهذا مما لا يتشكك فيه عاقل، ولا يخفى كثرة وقوع أمثاله في كلامهم على فاضل. وأما ثالثاً فلأن الاحاطة بمدارك الشرع أعم

بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع) فلم يكتف بالتوسط في تلك العلوم وضم إليها ما ذكر (ويعتبر قال الشيخ الإمام) والد المصنف

من ممارستها بحيث اكتسب القوة المذكورة والشيخ الإمام صرح بهذا التقييد، فتخصيصه بنقل ذلك عنه في غاية الاتجاه. وأما رابعاً فلأن دعواه أن ذلك مأخوذ من كلام الإمام غير مقبولة إلى إثباتها وهو لم يتعرض لذلك، وغاية ما يصح له أن يكون عبارة الإمام كعبارة الغزالي وقد علمت أنه لا دلالة فيها على ما زعمه فتدبر.

قوله: (بمعظم قواعد الشرع) إن أراد بتقييده بالمعظم إخراج غير المعظم عن الاعتبار رأساً ففيه نظر، لأنه قد يقع له من الأحكام ما يتوقف على ذلك الغير فلا يتأتى له العلم به على وجه معتبر وإلا فلا وجه لهذا التقييد مع أنه لا يوافق ما قرره الشارح من اعتبار عموم الأحكام إذ لا يتأتى استخراج عموم الأحكام إلا مع الإحاطة بجميع قواعد الشرع. فإن قيل: هذا النظر غير متوجه مع قوله «ومارسها بحيث اخ» قلنا: إن أراد بفهم مقصود الشارع فهمه في سائر الأحكام فلا نسلم تأتي ذلك مع عدم الإحاطة ببعض قواعد الشرع أو بالنظر لمعظم الأحكام فهذا لا يوافق اعتبار عموم الأحكام كما تقرر. ويمكن أن يختار الأول ويلتزم أن الإحاطة بالمعظم وممارستها مما يقدران على تحصيل الباقي قوله: (وضم إليها ما ذكر) قال شيخنا الشهاب: أي قوله «وأحاط الخ» ولك أن تقول: هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الأحكام السابق. فإن قيل: هو أعم منه قلنا: سلمنا ولكن الذي يشترط في تحقق المجتهد من ذلك معرفة متعلقات الأحكام لا غير فليتأمل اهـ. وأقول: لو سلم أن هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الأحكام وأن تلك القواعد ليست مباينة لمتعلق الأحكام الذي هو الآيات والأحاديث الدالة على الأحكام على ما هو الأنسب بقوله «يفهم بها مقصود الشارع» فإنه ظاهر في أن المراد بتلك القواعد غير الآيات والأحاديث المذكورة إذ لا يتجه أن الإحاطة بها وممارستها وسيلة إلى فهم كلام الشارع لأنها كلام الشارع فهي أيضاً محتاجة إلى التوصل في فهمها، وإن الشيخ الإمام لم يخالف غيره باعتبار ما هو أعم من متعلق الأحكام فيكفي في خروج هذا المضموم عن معرفة آيات الأحكام وأحاديثها زيادة اعتبار الممارسة فيه بحيث اكتسب القوة المذكورة.

قوله: (قال الشيخ الإمام لإيقاع الاجتهاد الخ) فيه أمران: الأول أن القائل أن يقول: لم كانت هذه الأمور معتبرة لإيقاع الاجتهاد لا لتحققه ومعرفة متعلق الأحكام من كتاب وسنة بالعكس كما تقدم. والثاني أن الكوراني أشار إلى المناقشة في تخصيصه بذلك حيث قال: ونقله عن والده وليس له ذلك خاصة بل ظاهر كلام الإمام والغزالي. قال الإمام في المحصول: ينبغي أن يكون عالماً بمواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلافه والافتاء هو إيقاع الاجتهاد الذي قاله والده اهـ. وأقول: ما أضعف هذه المناقشة ولعمري إنها كالهباء المشور، وذلك لأننا لا نسلم إن الإفتاء هو إيقاع الاجتهاد بل هو إجابة السائل كما هو في غاية الظهور، وكيف يصح دعواه أن الإفتاء

(لايقاع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه كونه خبيراً بمواقع الإجماع كي لا يخرقه) فإنه إذا لم يكن

في كلام الإمام بمعنى الاجتهاد مع تكرر تعبير الإمام بنحو قوله «إذا أفتى المجتهد مرة بما أدى اجتهاده إليه الخ» فإن هذا تصريح بأن الإفتاء غير الاجتهاد وحيث أنه يجوز أن يكون الإمام اعتبر ذلك في كونه صفة فيه إذ لو لم يعتبر كذلك لربما أوقع الاجتهاد المخالف له وأجاب بما أدى إليه فيلزم الإفتاء بخلافه، ولو سلم أنه أراد ما زعمه فعبارته محتملة لإرادة غيره وكان تخصيص من نصص على المقصود وهو الشيخ الإمام أولى، ولو سلم أن عبارته نص فيما زعمه فلا دلالة فيها على أن الاعتبار للإيقاع لا لكونه صفة فيه لأن حاصلها أنه ينبغي ما ذكر ليقع الاحتراز عن إيقاع الاجتهاد مخالفاً له، وهذا لا ينافي أن الاعتبار لنفس كونه صفة فيه لأن اعتباره في نفس كونه صفة له يصحح أن يعلل بالاحتراز عما ذكر لو لم يعتبر في ذلك فقد يقع الاجتهاد بدون الخبرة وذلك قد يؤدي إلى المخالفة فتأمل فإنه في غاية الحسن والظهور قوله: (لا لكونه صفة فيه) قال شيخنا الشهاب: الضمير أي في «كونه» عائد على قوله الآتي «كونه خبيراً إلى آخره» اهـ. وسبقه إلى ذلك شيخ الإسلام فقال: قوله «لكونه» أي لكون ما يأتي من كونه خبيراً بالمذكورات، فالضمير عائد على متأخر لفظاً متقدماً رتبة اهـ. ويوافق قول الشارح الآتي «وبين والد المصنف الخ». وأقول: هذا غير متعين بل يجوز رجوع ضمير «لكونه» للاجتهاد وضمير «فيه» للمجتهد أي اعتبار كونه خبيراً ليس لأجل كون الاجتهاد صفة في المجتهد بمعنى أن قيام صفة الاجتهاد به لا تتوقف على ما ذكر فليتأمل قوله: (كونه خبيراً بمواقع الإجماع) فيه أمران: الأول أنه قد يقال كان ينبغي أن يزيد وبمواقع الخلاف فإنه يجرم عليه إحداث قول آخر فيحتاج إلى معرفة مواقع الخلاف لثلا يقع في مخالفته بإحداث ما ذكر. ويمكن أن يجاب بأن ما ذكره يغني عن هذه الزيادة لأنه إنما يجرم إحداث القول أو التفصيل إن خرقا الإجماع بأن خرجا عن الخلاف الذي في المسألة لأن الخروج عنه مجمع على امتناعه فهذا من افراد مواقع الإجماع فكلامه يشمل. والثاني أن قوله «بمواقع الإجماع» قال شيخ الإسلام: أي في الواقعة المجتهد فيها ويأتي مثله في بقية الشروط الآتية. وعليه فكان ينبغي حذف شرط من قوله «وشرط المتواتر والآحاد» لأنه لم يعتبر لإيقاع الاجتهاد الذي الكلام عليه بل للمجتهد وهو معلوم من قوله «وهو ذو الدرجة الخ» وفيه أمران: الأول أن قوله «أي في الواقعة المجتهد فيها» لا يناسب تعبير المصنف «بمواقع الإجماع» لأن مواقع المجمع عليها ولا معنى لقولنا خبيراً بالمسائل المجمع عليها في المسألة المجتهد فيها، وإن جعل المواقع بمعنى الوقوع صار المعنى أنه يشترط كونه خبيراً بوقوع الإجماع في المسألة المجتهد فيها وهذا غير مشروط، بل يكفي معرفته بأنها غير مجمع عليها. والوجه أن مراد المصنف كونه خبيراً بالمسائل المجمع عليها ولو عند الاجتهاد ولو إجمالاً بأن يعرف أن مسألته ليست منها. والثاني أن قوله «فكان ينبغي حذف شرط الخ» مبني على أن المراد كونه خبيراً بمعنى الشرط فيكون شرطاً للمجتهد ويفني عنه قوله «أصلاً» لتضمن معرفة

خبيراً بمواقفه قد يخرقه بمخالفته وخرقه حرام كما تقدم لا اعتبار به. (والناسخ والمنسوخ) لتقدم الأول على الثاني فإنه إذا لم يكن خبيراً بهما قد يعكس (وأصباب النزول) فإن الخبرة بها ترشد إلى فهم المراد (وشروط التواتر والأحاديث المحقق لهما) المذكور في الكتاب الثاني ليقدّم الأول على الثاني فإنه إذا لم يكن خبيراً به قد يعكس (والصحيح والضعيف) من الحديث ليقدّم الأول على الثاني فإنه إذا لم يكن خبيراً بهما قد يعكس (وحال الرواة) في القبول والرد ليقدّم القبول على المردود فإنه إذا لم يكن خبيراً بذلك قد يعكس وفي نسخة وسير الصحابة ولا حاجة إليه على قول الأكثر بعد التهم كما تقدّم (ويكفي) في الخبرة بحال الرواة (في زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك) من المحدثين كالإمام أحد والبخاري ومسلم وغيرهم فيعتمد عليهم في التعديل والتجريح لتعذرهما في زماننا إلا بواسطة وهم أولى من غيرهم، فالخبرة بهذه الأمور اعتبروها في المجتهد لما تقدّم. وبين والد المصنف أنها شروط في الاجتهاد لا صفة فيه وهو ظاهر (ولا يشترط) في المجتهد (علم الكلام) لإمكان الاستنباط لمن يجزم

الأصول معرفة معنى ذلك الشرط لكن هذا ممنوع لجواز أن مراد المصنف كونه خبيراً بوجود ذلك الشرط في ذلك الخبر وهذا لا يتضمنه معرفة الأصول ولا هو شرط للمجتهد بل لإيقاع الاجتهاد وهو ظاهر.

قوله: (والناسخ والمنسوخ) قال شيخنا الشهاب: أي بأن هذا ناسخ وهذا منسوخ وإلا فالعلم بحالهما داخل في قوله السابق «أصولاً» اهـ. وبه يندفع ما ذكره في قول الشارح ليقدّم الأول على الثاني وهو ما نصه: لك أن تقول هذا معلوم من اشتراك معرفة الأصول اهـ. قوله: (قد يعكس) قال شيخنا الشهاب: لا يقال أو يعمل بهما لأننا نقول: محل النسخ عند التعارض اهـ. وبه يندفع قوله في حاشية أخرى عند قوله «قد يعكس أو يعمل بهما» اهـ قوله: (والصحيح والضعيف) يمكن هنا أن يراد كونه خبيراً بمفهومهما وأن المتحقق فيما هو فيه الأول ليعمل به أو الثاني فلا يعمل به لكن هذا قد يؤدي إلى الاستغناء عن قوله «وحال الرواة» فإن معرفة تحقق أحد الوصفين يستتبع معرفة حال الرواة فليتأمل قوله: (ويكفي في الخبرة بحال الرواة) خص هذا بمعرفة حال الرواة كأنه لأنه المتبادر وإلا فيمكن رجوعه لمعرفة الصحيح والضعيف أيضاً بل ولما قبل ذلك أيضاً فليتأمل قوله: (لتعذرهما في زماننا) قال شيخنا الشهاب: لعل المراد تعذرهما بالنسبة لمن مضى دون الأحياء في زماننا فلا يتعذر تعديلهم وتجريحهم قوله: (وبين والد المصنف النسخ) يمكن حمل كلامهم عليه ويحتمل أن مراد الشيخ الإمام بين مرادهم لا نسبتهم للمخالفة قوله: (ولا يشترط علم الكلام) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: الظاهر أن جملة المتضايقين لقب لأصول الدين وحيث ذفي كلامه مضاف محذوف أي معرفة علم الكلام فإن كان المضاف إليه هو اللقب فقط فلا حذف اهـ. والثاني قال الكوراني: وهذا مأخوذ من كلام الغزالي وهو مبني على جواز التقليد في العقائد وهذا ليس بصحيح اهـ. وأقول: دعواه عدم صحته من

بعقيدة الإسلام تقليداً. (و) لا (تفاريع الفقه) لأنها إنما تمكن بعد الاجتهاد فكيف تشترط

غير سند يذكره مما لا يلتفت إليها وكيف وقد مشى على ذلك غير الغزالي أيضاً، ووجهه بما هو حسن ظاهر. قال الإمام في المحصول: وقد ظهر مما ذكرنا أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه وأما سائر العلوم فغير مهمة في ذلك، أما الكلام فغير معتبر لأننا لو فرضنا إنساناً جازماً بالإسلام تقليداً لامكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام اهـ. فتأمل حسن هذا التوجيه ومنتاته وظاهره أن هذا غير مبني على جواز التقليد، وقد يدل على ذلك ما سيأتي في مسألة التقليد في أصول الدين أن الذي رجحه الإمام امتناع التقليد ووجوب النظر ولم يزد في المستصفي على قوله «إن الكلام لا حاجة إليه» ولم يتعرض لبناء ذلك على جواز التقليد. فإن أشار الكوراني بقوله «وليس هذا بصحيح» إلى جواز التقليد فلا التفات إليه لما سيأتي من أن التحقيق جوازه. ولو سلم قلنا أن نمنع بناء التوجيه على ذلك وإن أشار به إلى عدم اشتراط الكلام فليس بصحيح بل هو ظاهر متجه كما علم من هذا التوجيه فليتأمل.

قوله: (ولا تفاريع الفقه) قال الكوراني: والمراد بها المسائل الفرعية التي استخراجها غيره فلا دور كما توهم اهـ. وقال شيخنا الشهاب: انظر كيف هذا مع قولهم الفقيه هو العالم بالأحكام أي المتهيي إذ كيف يوجد الفقيه بدون اتصافه بذلك اللهم إلا أن يريد المعرفة بالفعل اهـ. وأقول: أما ما قاله الكوراني فكأنه قصد به رد ما في الزركشي وما أشار إليه الشارح المحقق لمزيد انحرافه منهما وعصيته عليهما إلا أن هذا الذي قاله باطل مخالف لكلام الأئمة فلا اعتبار به ولا التفات إليه، والموافق لكلام الأئمة ما في الزركشي وأشار إليه الشارح المحقق. قال حجة الإسلام في المستصفي: وكيف يحتاج إلى تفاريع الفقه وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد فيكون شرطاً في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليه شرط. نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضاً اهـ. فتأمل قوله «وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها» إلى أن قال «فيكون شرطاً في منصب الاجتهاد الخ» أي وهو دور وفي الحصول للإمام ما نصه: وأما تفاريع الفقه فلا حاجة إليها لأن هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطاً فيه اهـ؟ وعبارة المنهاج للقاضي البيضاوي «ولا حاجة إلى الكلام والفقه لأنه نتيجته» اهـ. قال المصنف في شرحه: ولا حاجة أيضاً إلى تفاريع الفقه وكيف يحتاج إليها والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم فيها، فإذا كان الاجتهاد نتيجة فلو شرط فيه لزوم الدور. ونقل اشتراط الفقه عن الأستاذ أبي اسحق ولعله أراد ممارسة الفقه فقال: إنما يحصل الاجتهاد في زماننا وساق ما تقدم عن الغزالي فانظر قوله فلو شرط فيه لزوم الدور شرحاً لقول المنهاج لأنه نتيجته، وقوله «ولعله أراد الخ» فإن ذلك كله صريح في أن الكلام في تفاريع الفقه التي يولدها المجتهدون وأن صورة

فيه (و) لا (الذكورة والحريّة) لجواز أن يكون لبعض النساء قوّة الاجتهاد وإن كنّ ناقصات عقل عن الرجال. وكذا لبعض العبيد بأن ينظر حالة التفرّغ عن خدمة السيد (وكذا العدالة) لا تشترط فيه (على الأصح) لجواز أن يكون للفاسق قوّة الاجتهاد وقيل يشترط ليعتمد على قوله (وليبحث عن المعارض) كالمخصص والمقيد والناسخ (و) عن (اللفظ هل معه قرينة) تصرفه عن ظاهره أي عن القرينة الصارفة ليسلم ما يستنبطه عن تطرّق الخدش إليه لو لم يبحث، وهذا أولى لا واجب ليوافق ما تقدّم من أنه يتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص على الأصح ومن حكاية هذا الخلاف في البحث عن صارف صيغة أفعال عن الوجوب إلى غيره، وحكاية بعضهم في كل معارض (ودونه) أي دون المجتهد المتقدّم وهو المجتهد المطلق (مجتهد المذهب وهو المتمكن من تحريج الوجوه) التي بيديها (على نصوص

المسألة أنه لا يشترط في المجتهد تفرّغه تفاريج الفقه وبذلك يظهر بطلان ما توهمه الكوراني وأنه قلد في القضية مجرد العصبية من غير رجوع إلى منقول ولا تمسك بمعقول. وأمّا ما قاله شيخنا فجوابه قوله «اللهم ألا أن يريد الخ» فإن هذا هو مرادهم هنا بلا شبهة كما يصرّح بذلك دليلهم وبالله التوفيق قوله: (لأنها إنما تمكن بعد الاجتهاد) قال شيخنا العلامة: لو قال «لا تحصل» كان أظهر إذ المتوقف على الاجتهاد هو الحصول لا الإمكان اه. وأقول: غاب عن الشيخ ما قرّره أن الإمكان إمكانان: ذاتي ووقوعي. فما ذكره هو الذاتي وما ذكره الشارح هو الوقوعي فلا إشكال بوجه، وإنما نشأ الإشكال من اشتباه أحدهما بالآخر وعدم ملاحظة الفرق بينهما مع أنه قد كثر في كلامهم التنبيه عليهما في مظان الحاجة إليه حتى كأنه لما قال في شرح ايساغوجي حيث جعلت تعريفات الكليات رسوماً وكون هذه التعريفات رسوماً بناء على إمكان أن يكون لها ماهيات وراء تلك المفهومات قال بعض المحشين عليه: المراد من هذا الإمكان الوقوعي لا الإمكان الذاتي. فحاصل الكلام وكون هذه التعريفات لها رسوماً بناء على وقوع الحدود لها فحد النوع إلى أن قال: ولا يرد عليه قوله إلا أن المناسب حينئذ ذكر التعريف الذي هو أعم لأن منشأ حل الإمكان على التجويز العقلي فإذا انهدم المنشأ فقد اندفع الاعتراض فليتأمل حق التأمل اه. على أنه يمكن أن يجاب أيضاً بالتزام استحالة حصولها عادة قبل الاجتهاد كما لا يخفى فليتأمل فيكون مبني الاعتراض ملاحظة الإمكان العقلي.

قوله: (بأن ينظر حالة التفرّغ عن خدمة السيد) قال شيخنا العلامة: تصوير لماهية قوّة الاجتهاد وهو إنما يصلح كونه تصويراً لماهية الاجتهاد أي الاستفراغ لا للقوّة التي هي الملكة بمعنى التهيؤ اه. وأقول: مبني هذا الاعتراض على أن المراد النظر لاستنباط الاحكام وهو ممنوع، بل المراد النظر في الآلات المحصلة لقوّة الاجتهاد كما يصرّح بذلك كون الكلام في شروط الاجتهاد وما يحققه قوله: (ودونه مجتهد المذهب) مبتدأ وخبر على التقديم والتأخير فلا يرد أن «دون» ظرف لا يتصرّف في المشهور فلا يصح وقوعه مبتدأ قوله: (من تحريج الوجوه) هي

إمامه) في المسائل (ودونه) أي دون مجتهد المذهب (مجتهد الفتيا وهو المتبحر) في مذهب إمامه (التمكن من ترجيح قول) له (على آخر) أطلقهما (والصحيح جواز تجزي الاجتهاد) بأن يحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد في بعض الأبواب كالفرائض بأن يعلم أدلته باستقراء منه أو من مجتهد كامل وينظر فيها، وقول المانع يحتمل أن يكون فيما لم يعلمه من الأدلة معارض لما علمه بخلاف من أحاط بالكل ونظر فيه بعيد جداً (و) الصحيح (جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم ووقوعه) لقوله تعالى ﴿ما كان النبي أن تكون له أسرى حتى

الأحكام التي يديها على نصوص إمامه، ومعنى تخريج الوجوه على النصوص استنباطها منها كأن يقيس ما سكت عنه على ما نص عليه لوجود معنى ما نص عليه فيما سكت عنه سواء نص إمامه على ذلك المعنى أو استنبطه هو من كلامه أو يستخرج حكم المسكوت عنه من دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة قررها. ويرد عليه أن أصحاب الوجوه كما يعلم من تتبع أحوالهم قد يستنبطونها من نصوص الشارع لكن يتقيدون في استنباطهم منها بالجري على طريقة إمامهم في الاستدلال ومراعاة قواعده وشروطه فيه، وبهذا يفارقون المجتهد المطلق فإنه لا يتقيد بطريق غيره ولا بمراعاة قواعده وشروطه فيه اللهم إلا أن يريد بنصوص إمامه ما يشمل قواعده وشروطه في الاستدلال ويتخريج الوجوه على نصوص إمامه بالنسبة لهذا القسم استنباطها من الأدلة مع الجري على نصوص الإمام في الاستدلال أي قواعده وشروطه عنده ولا يخفى أنه تكلف قوله: (التمكن من ترجيح قول له على آخر) أي أو وجه للأصحاب على آخر وتركه للزومه لما ذكره لأن من تمكن من الترجيح في الأقوال يمكن من الترجيح في الأوجه وفيه أمران: الأول أن مجتهد الفتوى قد يستنبط من نصوص الإمام بل ومن الأدلة على قواعد الإمام كما معلوم من تتبع أحوال من عدّوه من مجتهد الفتوى كالنووي، بل قد يقع ذلك لمن هو دون مجتهد الفتوى كما يعلم من أحوال المتأخرين. ويجب بأن الاجتهاد المذهبي قد يتجزأ فربما حصل لمجتهد الفتوى أو من دونه في بعض المسائل كما أن الاجتهاد في الفتوى قد يتجزأ فيحصل لمن هو دون مجتهد الفتوى في بعض المسائل. والثاني أن السيوطي قال ما نصه: ولم يذكر في جمع الجوامع مرتبة بعد ذلك. وقد ذكر في شرح المهذب مرتبة رابعة وهو أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه وما لا يجده منقولاً إن وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر أنه لا فرق جاز الحاقه به والفتوى به، وكذا ما يعلم اندراجها تحت ضابط مهده في المذهب، وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى فيه إلا أنه يبعد كما قال إمام الحرمين أن تقع مسألة لم ينص عليها في المذهب ولا هي في معنى المتخصص ولا مندرجة تحت ضابط، وشرط كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه اه. وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء اه.

قوله: (والصحيح جواز الاجتهاد للنبي ﷺ الخ) فيه أمور: الأول أن الجواز مذهب

يشخن في الأرض ﴿[الأنفال: ٦٧]﴾ عفا الله عنك لم أذنب لهم ﴿[التوبة: ٤٣]﴾ عوتب على استبقاء أسرى بدر بالفداء وعلى الإذن لمن ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك، ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاده. وقيل يمتنع له لقدرته على اليقين بالتلقي من الوحي بأن ينتظره والقادر على اليقين في الحكم لا يجوز له الاجتهاد فيه جزماً ورد بأن إنزال الوحي ليس في قدرته (وثالثها) الجواز والوقوع (في الآراء والحروب فقط) أي والمنع من غيرها جمعاً بين الأدلة السابقة (والصواب أن اجتهاده عليه) أفضل الصلاة والسلام (لا يخطيء) تنزيهاً لمنصب النبوة عن الخطأ في الاجتهاد وقيل قد يخطيء ولكن ينبه عليه سريعاً لما تقدم في الآيتين، ولبشاعة هذا القول عبر المصنف بالصواب (والأصح أن

الجمهور. وقال الواحدي في البسيط: إنه مذهب الشافعي وعدها إلى سائر الأنبياء ذكر ذلك الزركشي. والثاني أن القرافي ادعى أن محل الخلاف في الفتاوى وأن الأقضية يتجاوز فيها غير نزاع أ هـ. وقد يفرق بأن القضاء غالباً يترتب على النزاع والخصومة والشارع ناظر إلى المبادرة إلى فصل ذلك بقدر الإمكان. والثالث قال الإسوي قال الغزالي: وإذا اجتهد النبي ﷺ ففاس فرعاً على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع فإنه صار أصلاً بالنص قال: وكذا لو اجتمعت الأمة عليه أ هـ. قوله: (لقوله تعالى ﴿ما كان لشيء﴾ الخ) اقتصر على الاستدلال على الوقوع لأن إثباته يستلزم إثبات الجواز ولا عكس قوله: (وقيل يمتنع له لقدرته على اليقين بالتلقي من الوحي) قال شيخنا العلامة: ظاهره انحصار سبب اليقين في التلقي من الوحي وسيأتي أن الصواب في اجتهاده أنه لا يخطيء فيكون الاجتهاد أيضاً سبب اليقين فلا يتم الدليل على منع الاجتهاد أ هـ. وأقول: ما أورده على هذا القيل من عدم التمام يتوقف على أثبات كون هذا القائل من القائلين بأنه لا يخطيء أو إثبات عدم الخطأ بالدليل القطعي ولم يأت الشيخ بواحد منهما فتأمل قوله: (ورد بأن أنزال الوحي ليس في قدرته) أقول قال بعضهم: ولو سلمنا وجودها أي القدرة على اليقين فلم قلتم إن القادر على اليقين يحرم عليه الاجتهاد والأصح جواز الاجتهاد فيما إذا شك في نجاسة أحد الإناءين ومعه ماء طاهر ييقين إلى غيره ذلك من المسائل المعروفة في الفقه أ هـ. فإن قيل: يشكل على ذلك أن القبلة لا يجوز الاجتهاد فيها مع القدرة على اليقين قلنا: هذا بإطلاقه ممنوع فإنه يجوز الاجتهاد لمن في نحو دور مكة مع القدرة على اليقين بنحو الخروج لمشاهدة الكعبة، وإنما يمتنع الاجتهاد على المتمكن من اليقين بسهولة كمن بالمسجد الحرام مع نحو ظلمة ولو تصوّر مثل ذلك لمنعنا الاجتهاد أيضاً فليتأمل.

قوله: (والصواب أن اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لا يخطيء ثم قول الشارح وقيل قد يخطيء ولكن ينبه عليه سريعاً) أقول: لم يتعرض لغيره من الأنبياء هنا أيضاً، والمتجه عندي امتناع الخطأ على غيره من الأنبياء أما مطلقاً أو من غير تنبيه عليه سريعاً. وأما تجويزه عليهم من غير تنبيه عليه ففيه نظر ظاهر وإن صرح به قوله في شرح الروض في باب النكاح في بحث

الاجتهاد جائز في عصره) حسب الله عليه وسلم وقيل لا للقدره على اليقين في الحكم بتلقيه منه، واعترض بأنه لو كان عنده وحي في ذلك لبلغه للناس.

الخصائص ما نصه: وكان لا يجوز عليه الخطأ إذ ليس بعده نبي يستدرك خطاه بخلاف غيره من الأنبياء ا هـ. ونقله السيوطي عن ابن أبي هريرة والماوردي فقال في مختصر الخصائص في الباب الأول المعقود للخصائص التي اختص بها عن جميع الأنبياء ما نصه: ولا يجوز عليه الخطأ. عد هذه ابن أبي هريرة والماوردي ا هـ. والوجه ما قلناه لأن الخطأ من غير تنبيه نقص لا يليق بمنصب النبوة وقد استدلووا على امتناعه في حق النبي ﷺ بأن تجوز عليه غض من منصبه وبأن اجتهاده تشريع للأحكام جارياً مجرى إبلاغ الشرع وتشريعه، فكما لا يجوز عليه الخطأ في ذلك فكذا فيما نحن فيه، وهذا كله موجود في حق غيره من الأنبياء عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام، فلا يصح أن يكون مقتضياً للمنع في حقه دون غيره منهم غاية الأمر أنه يمكن أن يلتزم الامتناع في حقه عليه أفضل الصلاة والسلام والجواز مع التنبيه في حقهم عليهم أفضل الصلاة والسلام لمزيتة عليهم. وأما الفرق السابق عن شرح الروض فلا يفيد إذ وجود من يستدرك الخطأ لا يدفع نقيصته بل يؤكدها، ولا يدفع محذور لزوم تشريع الخطأ والاتباع فيه قبل حصول الاستدراك ومخالفة ابن أبي هريرة والماوردي في أمثال ذلك مما لا يصد عنه نقل ولا عقل فليتأمل قوله: (لما تقدم في الآيتين) أقول: أجاب المصنف عن الآيتين بما كان يظهر فله الحمد. فقال في جواب الأولى: وأما أساري بدر وقوله تعالى ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسري﴾ [الأنفال: ٦٧] الآيتين. فقد اشتملتا على ما خص به ﷺ وبيان عظيم فضله من بين سائر الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم والمعنى والله أعلم. ما كان هذا لنبي غيرك وقوله «تريدون عرض الدنيا» المعنى به من أراد ذلك من الصحابة تحريضاً لهم على تعظيم جانب الأجر والفوز بالشهادة ا هـ. وقال في جواب الثانية: لا دلالة فيها لوجوه منها: أنه ﷺ كان مخيراً في الإذن وعدمه صرح بذلك غير واحد من الأئمة فما ارتكب إلا صواباً ﷺ قال الله تعالى ﴿فأذن لمن شئت منهم﴾ [النور: ٦٢] فما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من سرهم أنه لم يأذن لهم لقعدها فكان ذلك من كرامته عند ربه سبحانه وتعالى.

قوله: (واعترض بأنه لو كان عنده وحي في ذلك لبلغه للناس) قال شيخنا العلامة: يرد هذا الاعتراض بأن اجتهاده ﷺ الصواب فيه أنه لا يخطئ فالحكم الحاصل باجتهاده متيقن فلا ينحصر سبب اليقين في التلقي من الوحي بل في تلقي الحكم منه ﷺ بوحي أو اجتهاد منه ا هـ. وأقول: إن أراد بالحكم الحاصل باجتهاده وأذاه إلى الحكم فلا يخفى ضعف هذا الرد ومما يرد أمران: الأول أنه يجوز أنهم أرادوا بالوحي هنا ما يشمل الحكم الاجتهادي فقد عدوه من الوحي ولهذا قال العضد كغيره جواباً عن احتياج منكري اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام بقوله تعالى ﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: ٣- ٤] فإنه ظاهر في

(وثالثها) جائز (بإذنه صريحاً قبل أو غير صريح) بأن سكت عن سأل عنه أو وقع منه فإن لم يأذن فلا (ورابعها) جائز (للبعيد) عنه دون القريب لسهولة مراجعته (وخامسها) جائز (للولاة) حفظاً لمنصبهم عن استنقاص الرعية لهم لو لم يميز لهم بأن يراجعوا النبي صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم (و) الأصح على الجواز (أنه وقع) وقيل لا (وثالثها لم يقع للمحاضر) في قطره عليه الصلاة والسلام بخلاف غيره (ورابعها الوقف) عن القول بالوقوع وعدمه واستدل على الوقوع بأنه صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فقال: تقتل مقاتلهم وتسبي ذريتهم فقال صلى الله عليه وسلم: لقد

العموم وأن كل ما نطق به فهو وحي وذلك ينفي الاجتهاد ما نصه: الجواب أن الظاهر رد ما كانوا يقولون في القرآن فيختص بما بلغه ويتنفي العموم، ولئن سلمنا أي العموم فلا نسلم أنه أي العموم ينفي الاجتهاد لأنه إذا كان متعبداً بالاجتهاد بالوحي لم يكن أي الحكم الحاصل بالاجتهاد نطقاً عن الهوى بل كان أي ذلك الحكم قولاً عن الوحي اهـ. والثاني سلمنا أنهم لم يردوا بالوحي هنا ما يشمل الحكم الاجتهادي لكنه في معناه وإنما لم يتعرضوا لذلك لظهوره فالحكم مطلقاً سواء كان بمحض الوحي أو بالوحي بواسطة الاجتهاد لو كان عنده لبلغه. وإن أراد بالحكم الاجتهادي ما يمكن أن يحصل بالاجتهاد بأن يسألوه فيجتهد ثم يخبرهم بما أدى إليه اجتهاده فهذا حسن طال ما خطر بالبال. ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما لم يكن الحكم متحققاً في الحال بل وغير موثوق بحصوله فيما بعد باجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لجواز أن لا يؤدبه اجتهاده إلى شيء لم يكن مانعاً من الاجتهاد لعدم القدرة على اليقين في الحال وقد عهد في الشرع الاكتفاء بالفقيد في الحال مع القدرة في المالك كما لو عدم الماء في الحال فإنه يجوز له التيمم ولا يجب انتظاره وإن تيقن حصوله فيما بعد لو انتظره اكتفاء بعدم حصوله في الحال، وكما لو كان في مكان لا يطلع منه على الكعبة جاز له الاجتهاد فيها ولا يجب الصبر إلى خروجه منه وإن كان لو خرج منه لاطلع عليها لعدم وجود اليقين في الحال، ومما يؤيد ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يحكم بقول الشهود مع أنه لا يفيد إلا بالظن ولهذا قال «إنكم لتختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض»^(١) مع إمكان اليقين بانتظار الوحي في ذلك، نعم قد يشكل الحال في البعيد الذي لا يطلع عن قرب على ما بلغه من الوحي فليتأمل قوله: (وثالثها جائز بإذنه الخ) قد يفهم من مقابلة هذا للثاني إن الثاني يمنع عند الإذن أيضاً وليس كذلك كما هو ظاهر لأن أحداً لا يسهه القول بالمنع من شيء مع إذن الشارع فيه، فالثالث في الحقيقة لا يقابل الثاني بل يوافقه وإنما يقابل ما عداه. وإنما حكى المصنف

(١) رواه البخاري في كتاب الأحكام باب ٢٠. كتاب الحيل باب ١٠. مسلم في كتاب الأفضية حديث ٤. أبو

داود في كتاب الأفضية باب ٧. الترمذي في كتاب الأحكام باب ١١. الموطأ في كتاب الأفضية حديث ١.

أحمد في مسنده (٢٠٣/٦، ٢٩٠).

حكمت عليهم بحكم الله ﷻ رواه الشيخان وهو ظاهر في أن حكمه عن اجتهاده (مسئلة المصيب) من المختلفين (في العقليات واحد) وهو من صادف الحق فيها لتعيينه في الواقع كحدوث العالم وثبوت الباري وصفاته وبعثة الرسل (ونافي الإسلام) كله أو بعضه كنا في

الخلاف على هذا الوجه لأن الثاني أطلق المنع ولم يترصص للتفصيل كما تعرض له الثالث فحكاه على وجه الإطلاق لأنه الواقع منه وإن لزمه القول بالتفصيل الثالث.

قوله: (مسألة المصيب من المختلفين) أقول: إنما عبر بالمختلفين دون المجتهدين إشارة إلى أنه لا اجتهاد بالمعنى المشهور في الأصول المعرف أول الكتاب في العقليات. وأيضاً إنما يكون المصيب من المجتهدين واحداً إذا اختلفوا لا مطلقاً لأنهم إذا لم يختلفوا لم يكن المصيب واحداً فلا بد من التقييد بالاختلاف. بقي أن لقائل أن يقول: قد لا يصيب واحد من المختلفين في العقليات بأن يخطيء الجميع فإن الخطأ في العقليات ممكن كما تقرر في محله كما أنه يمكن أن يخطيء جميع المختلفين الحق فكيف جزم بإصابة البعض إلا أن يقال: المراد نفي أن يكون الجميع مصيباً رداً على من زعم ذلك فليتأمل قوله: (في العقليات) قال الكمال: هي ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم وما ذكر معه في الشرح. أقول: هي بهذا المعنى صادقة بما يمكن حصولها بالسمع ولما اعترض العضد قول العنبري أن كل مجتهد في العقليات مصيب بأنه إن أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فخرج عن المعقول، وإن أراد نفي الإثم فمحتمل عقلاً ولنا في نفيه الإجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم وعلى أنهم من أهل النار لا يفرقون بين معاند ومجتهد، بل يقطعون بأنهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد ا هـ. قال السعد: قوله «فإن أراد الخ» لا يقال أراد أن حكم الله في حقه ما أدى إليه اجتهاده لأننا نقول: الكلام في العقليات التي لا دخل فيها لوضع الشارع ككون العالم قديماً أو حادثاً وكون الصانع ممكن الرؤية أو ممتنعها ا هـ. فقوله «وكون الصانع الخ» يدل على أنها تشمل ما يمكن إثباته بالسمع قوله: (ونافي الإسلام كله أو بعضه) قال شيخنا العلامة: فيه بحث إذ البعض صادق بالأعمال الفرعية لأن الإسلام كما سيجيء هو الأعمال قولية أو فعلية، والأعمال الفرعية منها ما هو معلوم من الدين بالضرورة كالأركان الأربعة، ومنها ما هو اجتهادي وهذا في ثبوت الخطأ فيه خلاف ولا خلاف في انتفاء كفره ولا إثم فيه ا هـ. ويوافقه قول الكمال «وهذه المسألة أعم مما صدرت به المسألة فإن نافي الإسلام يعم نافي ما يثبت من قواعد العقل مع دليل السمع كنا في توحيد الباري تعالى بالقدم بأن أثبت القدم للأفلاك ونحوها، ونافي ما يثبت بدليل السمع وحده كنا في الحشر والجزاء ووجوب الصلاة وتحريم الزنا ونحوها مما علم كونه من الدين ضرورة» إلى آخر كلامه. وأقول: جوابه أن ليس المراد بالإسلام في هذا المقام ما سيأتي الذي هو الأعمال بل المراد به هنا الإيمان بدليل تمثيل الشارح لبعضه ببعثة محمد ﷺ ضرورة أنها ليست من جملة

بعثة محمد صلى الله عليه وسلم (مخطيء آثم كافر) لأنه لم يصادف الحق (وقال الجاحظ والعنبري لا يَأْتُمُّ المجتهد) في العقليات المخطئ فيها للاجتهاد (قيل مطلقاً وقيل إن كان مسلماً) فهو عندهما مخطيء غير آثم (وقيل زاد العنبري) على نفي الإثم (كل) من المجتهدين

الأعمال التي هي مسمى الإسلام كما لا يخفى، وإطلاق الإسلام بمعنى الإيمان غير عزيز ولكل مقام مقال. ولو سلم فما ذكره المصنف هنا معلوم التخصيص بما ذكره في خاتمة كتاب الإجماع، فحاصل ما هنا مع ما هناك عام وخاص أو مطلق ومقيد ولا إشكال فيهما بوجه ولا في أن أحدهما عمول على الآخر.

قوله: (مخطيء آثم كافر) زاد ابن الحاجب اجتهد أو لم يجتهد اهـ. وهو معلوم من إطلاق المصنف مع حكاية ما بعده. قال السعد: لم يقتصر على الكفر ليتأتى ذكر خلاف العنبري في الخطأ والجاحظ في الإثم. وعمم الحكم بقوله «سواء اجتهد أم لا» ليتأتى ذكر خلاف الجاحظ في الإثم على تقدير الاجتهاد اهـ. وبه يعلم وجه عدم اقتصار المصنف على الكفر وأن قوله «وقال الجاحظ والعنبري الخ» مقابل قوله «ونافي الإسلام مخطيء آثم كافر» وإن كان قولهما مفروضاً في المجتهد في العقليات كما صرح به الشارح والكلام في نفي الإسلام أعم مما ثبت من قواعده بالعقل وما ثبت منها بالسمع لأن ذلك لا ينافي المقابلة باعتبار قسم العقليات. وإنما حمل الشارح كلامهما في المجتهد في العقليات لأن كلامهما في ذلك كما هو مصرح بفرضه في ذلك في المبسوطات. ولقائل أن يقول: هذا لا يقتضي قصر كلامهما هنا على ذلك بل يمكن التعميم وهو أقعد في المقابلة وهما إذا نفا الإثم عن المجتهد في العقليات فنفيه عن المجتهد في غيرها أولى، وكذلك إذا صوّب العنبري الاجتهاد فيها ففي غيرها أولى قول قوله: (الشارح لأنه لم يصادف الحق) أي وعدم مصادفة الحق لا تكون عذراً في القطعيات. قال السعد قال حجة الإسلام: النظريات قطعية وظنية، والقطعية كلامية وأصولية وفقهية. ونعني بالكلامية ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم وإثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك. والحق فيها واحد والمخطيء آثم فإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فكافر وإلا فآثم مخطيء مبتدع كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن وإرادة الكائنات ولا يلزم الكفر. وأما الأصولية كمثال حجية الإجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلته قطعية فالمخالف فيها آثم مخطيء. وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب ولك ما علم قطعاً من دين الله تعالى فالحق فيها واحد والمخالف آثم. فإن أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحرим الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر، وإن علم بطريق النظر كحجية الإجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومه بالإجماع فآثم مخطيء لا كافر اهـ. هذا ما نقله السعد قوله: (وقيل إن كان مسلماً) فيه أمران: الأول أنه قد يستشكل كونه مسلماً مع

فيها (مصيب) وقد حكي الإجماع على خلاف قولهما قبل ظهورهما (أما مسألة التي لا قاطع فيها) من مسائل الفقه (فقال الشيخ) أبو الحسن الأشعري (والقاضي) أبو بكر الباقلاني (وأبو يوسف ومحمد) صاحباً أبي حنيفة (وإبن سريج كل مجتهد) فيها (مصيب ثم قال

فرض أنه نفي الإسلام أو بعضه، ويمكن أن يجاب بأن المراد بقوله «إن كان مسلماً» إن كان متميماً للإسلام كما سيأتي في عبارة السعد. والثاني أن هذا صريح في أن الصحيح أن محل النزاع أعم من الكافر الصريح والمتممي إلى الإسلام لكن ذكر السعد خلافه حيث قال في قول العضد «ولنا في نفيه أي نفي ما ذهب إليه الجاحظ والعنبري الإجماع الخ» ما نصه: وفي ورود الدليل على محل النزاع بحث لأن الإجماع إنما هو في الكافر المخالف للملة صريحاً والنزاع إنما هو فيمن ينتمي إلى الملة ويكون من أهل القبلة وإلا فكيف يتصور من المسلم الخلاف في خطأ اليهود والنصارى ا هـ. وبه يعلم توجه هذا البحث على استدلال الشارح بالإجماع لكن سيأتي عن المصنف ما يقتضي أن المشهور تعميم محل النزاع.

قوله: (وقيل زاد العنبري على نفي الإثم كل من المجتهدين فيها مصيب) قال المصنف: ولا يظن بالرجل أنه أراد أي بالإصابة وقوع معتقده أي المجتهد في نفس الأمر حتى يلزم من اعتقاده قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فإن ذلك جنون محض، ولا نفي الإثم فقط فإن ذلك مذهب الجاحظ فلا زيادة، بل أراد أن ما يؤدي إليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه سواء وافق ما في نفس الأمر أم لا. ثم قيل عمم قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب على ما زعم. وهذا ما ذكره القاضي أبو بكر رحمه الله تعالى في التقريب أنه المشهور عنه. وقيل إنما أراد أصول الديانات التي تختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها إلى آيات وآثار محتملة للتأويل كالرؤية وخلق الأفعال، فأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فإن في هذا الموضوع يقطع أن الحق إنما هو ما يقوله أهل الإسلام. قال ابن السمعاني رحمه الله: وينبغي أن يكون التأويل لمذهب العنبري على هذا الوجه لأننا لا نظن أن أحداً من هذه الأمة إلا وهو يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس. قلت: ولذلك حكي أن العنبري كان يقول في مشبتي القدر: هؤلاء عظموا الله وفي نافية هؤلاء نزهوا والله ولم ينقل عنه مثل ذلك في حق اليهود والنصارى وأمثالهم. وعلى هذا ينبغي حمل مذهب الجاحظ أيضاً وقد صرح القاضي عنه في التقريب بخلافه ا هـ. واعلم أن ما فسر به المصنف الإصابة بقوله «إنه أراد أن ما يؤدي إليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه مع تعميم قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب» يقتضي أن حكم الله في حق اليهود والنصارى والمجوس ما أدى إليه اجتهادهم، ولا ينبغي إشكاله وكيف يسع عاقلاً أن يلتزم أن حكم الله في حقهم ما أدى إليه اجتهادهم مع دلالة الأدلة على نفي ما أدى إليه اجتهادهم وعلى تعذيبهم

الأولان حكم الله) تعالى فيها (تابع لظن المجتهد) فما ظنه من الحكم فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده.

(وقال الثلاثة) الباقية (هناك ما) أي فيها شيء (لو حكم) الله تعالى فيها (لكان به)

وتخليدهم في العذاب فليتأمل قوله: (ثم قال الأولان حكم الله تابع لظن المجتهد) أقول: مفهومه أن الثلاثة لا تقول ذلك أعني أن حكم الله تابع لظن المجتهد وهو قضية قول السعد، وذهب شردمة من المصوبة إلى أن الله في الواقعة حكماً واحداً يتوجه إليه الطلب إذ لا بد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد إصابته فلذلك كان مصيباً وإن لم يصبه إذ المعنى بالمصيب أنه أدى ما كلف به. كذا ذكره الإمام والغزالي. ولا يخفى أن هذا بعينه مذهب القائلين بتخطينة البعض وإن سمي المخطيء مصيباً بمعنى أنه أدى ما كلف به أ. هـ. لكن كلام المصنف في شرح المنهاج مصرح بأن حكم الله عند الثلاثة أيضاً تابع لظن المجتهد وهو قضية قوله هنا. وقال الثلاثة هناك ما لو حكم الله لكان به إذ لو قالوا إن المصيب واحد وإن الله حكماً معيناً قبل الاجتهاد كما قاله الجمهور لم يصح قولهم هناك ما لو حكم الله لكان به فإن ذلك لا يعقل على تقدير أن الله حكماً معيناً قبل الاجتهاد، وإنما يعقل بتقدير أن لا حكم معيناً قبل الاجتهاد فلا بد من تأويل كلامه هنا بأن المراد أن الأولين قالوا بمجرد التبعية لظن المجتهد من غير أن يكون هناك ما لو حكم الله لكان به، والثلاثة زادوا على التبعية لظن المجتهد أن هناك ما لو حكم الله لكان به.

قوله: (تابع لظن المجتهد) فيه أمران: الأول أن معنى ذلك أن الله سبحانه وتعالى لم يحكم في شيء من المسائل التي لا قاطع فيها بشيء معين بل بما يظنه المجتهد فيختلف الحكم باختلاف ظنون المجتهدين، فإذا ظن واحد منهم حرمة شيء وظن واحد آخر حل ذلك الشيء بعينه، فحكم الله في حق الأول وحق مقلديه هو حرمة ذلك الشيء، وفي حق الثاني وحق مقلديه حله وليس في ذلك اجتماع الحل والحرمة في شيء واحد لأن من تعلق به أحدهما غير من تعلق به الآخر. لا يقال علمه تعالى محيط بما كان وما يكون فما يظنه كل مجتهد معلوم له أولاً وأبداً فلم يحكم في كل مسألة إلا بمعين وإن اختلف ذلك المعين باختلاف المجتهدين لأننا نقول: علمه بما يظنه كل مجتهد غير حكمه بما يظنه المجتهد فلم يشرع الحكم إلا على وجه الإبهام وهو ما يظنه المجتهد، وعلمه بما يظنه ليس هو شرع الحكم فهذا لا يقتضي أن المشروع حكم معين. والثاني أنه قد يتوهم أن كونه تابعاً لظن المجتهد ينافي قول الأشعري وغيره بقدم الحكم لأن تبعيته لظن المجتهد يقتضي حدوثه ضرورة حدوث ظن المجتهد وتأخره هو عنه وجوابه منع المنافاة لأن التبعية باعتبار تعلقه التنجيزي لا باعتبار ذاته والقديم هو ذات الحكم لا تعلقه، على أن الذي عليه المصنف والشارح أن ذات الحكم حادث لأنه عندهما خطاب الله المتعلق بالتعلقين المعنوي والتنجيزي، فالتعلق التنجيزي جزء مفهومه وهو حادث فيكون المجموع حادثاً لأن المركب من الحادث لا يكون إلا حادثاً قوله: (هناك ما) أي فيها شيء قوله «فيها» أي في مسألة تفسير

أي بذلك الشيء (ومن ثمّ) أي من هنا وهو قولهم المذكور أي من أجل ذلك (قالوا) أيضاً فيمن لم يصادف ذلك الشيء (أصاب اجتهاداً لا حكماً وابتداء لا انتهاء) فهو مخطيء حكاه انتهاء (والصحيح وفاقاً للجمهور أن المصيب) فيها (واحد ولله تعالى) فيها (حكم قبل الاجتهاد قيل لا دليل عليه) بل هو كدفين يصادفه من شاء الله (والصحيح أن عليه إمارة وإنه) أي المجتهد (مكلف بإصابته) أي الحكم لإمكانها وقيل لا لغموضه. (وأن مخطئه لا

لهناك»، وقوله «شيء» تفسير ل«ما» قوله: (ما لو حكم الله) أي لو حكم الله على التعيين لكان بذلك الشيء وإلا فقد حكم ولا بدّ لكن على الإبهام بأن جعل حكمه ما يظنه المجتهد، ومعنى هذا الكلام أنه ما من مسألة إلا ولها مناسبة خاصة ببعض الأحكام بعينه بحيث إنه لو أراد الله الحكم على التعيين لكان بذلك البعض بعينه قوله: (أصاب اجتهاداً) أي لأنه بذلك وسعه واللازم في الاجتهاد ليس إلا بذل الوسع لأنه المقدور. وقوله «لا حكماً» أي لأنه لم يصادف ذلك الشيء الذي حكم الله لكان به كما يفهم من قول الشارح فيمن لم يصادف ذلك الشيء. وقوله «وابتداء» أي لأنه بذل وسعه على الوجه المعتبر وهو إنما يبدأ ببذل وسعه ثم تارة يؤديه إلى المطلوب وتارة لا. وقوله «لا انتهاء» أي لأن اجتهاده لم ينته به إلى مصادفة الشيء والخطأ في قول الشارح «مخطيء حكماً» غير الخطأ عند الجمهور لأن الخطأ حكماً هنا معناه عدم مصادفة ذلك الشيء الذي لم يحكم الله لكان به وإن كان لو يحكم به فعد مخطئاً لعدم إصابة ماله المناسبة الخاصة وإن لم يحكم به، والخطأ عند الجمهور معناه عدم مصادفة ما حكم الله به بعينه في نفس الأمر قوله: (قيل لا دليل عليه) أي لا قطعي ولا ظني أي ليس بينه وبين شيء ارتباط بحيث ينتقل منه إليه بواسطة ذلك الارتباط.

قوله: (بل هو كدفين يصادفه من شاء الله) لا يقال فلا فائدة عن هذا للنصوص والنظر فيها لأننا نقول: فائدة النصوص والنظر فيها على هذا أنها أسباب عادية للمصادفة. ألا ترى أنه لولا السعي إلى محل الدفين وحصول بعض الأفعال كحفره لقضاء الحاجة مثلاً لما صادفه فإن لو استمر في عمله لم ينتقل منه إلى غيره ولا صدر منه فعل مطلقاً لم يصادف ذلك الدفين مع أن كلاً من سعيه وما صدر منه من الأفعال ليس علامة ذلك الدفين وإنما أدبا إليه بطريق الاتفاق والمصادفة قوله: (والصحيح أن عليه إمارة) أي بينه وبين شيء ما ارتباط ما بحيث ينتقل منه إليه. وإنما عبر بقوله «إمارة» دون قوله دليل المعبر به في المقابل السابق إشارة إلى رد ما قاله بشر المريسي وأبو بكر الأصم أن عليه دليلاً قطعياً وأن المخطيء آثم، وما قاله غيرهم أن عليه دليلاً قطعياً هل يوافق أن الفرض المسألة التي لا قاطع فيها قوله: (وإنه مكلف بإصابته) أي الحكم لإمكانها أي الإصابة. وفي قوله «لإمكانها» إشارة إلى رد القول بأنها غير مقدورة ففي التكليف بها تكليف ما لا يطاق وجه الرد منع أنها غير مقدورة بل هي ممكنة لكن التكليف بإصابته قد يتنافى قوله بعده «بل يوجب لبذله وسعه في طلبه» فإن قياس كونه مكلفاً بإصابته أن

يأثم بل يؤجر) لبذله وسعه في طلبه وقيل يأنم لعدم إصابته المكلف بها (أما الجزئية فيها قاطع) من نص أو إجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه (فالمصيب فيها واحد وفاقاً) وهو من وافق ذلك القاطع (وقيل على الخلاف) فيما لا قاطع فيه وهو بعيد (ولا يأنم المخطيء) فيها بناء على أن المصيب واحد (على الأصح) لما تقدم ولقوة المقابل هنا عبر بالأصح (ومتى

لا يؤجر عند الخطأ لأنه حيثئذ لم يأت بالواجب فكيف يؤجر مع ذلك؟ يمكن أن يقال: المراد بكونه مكلفاً بإصابته ليس أنه ملزم بحصول الإصابة ولا بد بل بذل وسعه لطلب حصولها وهذا لا ينافي أنه إذا أخطأ أثيب لأنه أتى بما كلف به. ولقائل أن يقول: ما فائدة أنه مكلف بالإصابة مع إلزامه ببذل وسعه بكل حال ومع الاكتفاء ببذل وسعه وإن لم يصب؟ ويجاب بأن فائدته أنه جريان قول بالإثم عند عدم الإصابة كما أشار إليه الشارح قوله: (وأن مخطئة لا يأنم بل يؤجر) فيه أمران: الأول إنما نفي الإثم مع أنه يغني عنه ثبوت الأجر فإنه لو قال «وأن مخطئة يؤجر» واقتصر عليه علم منه عدم الإثم إشارة إلى الخلاف في الإثم. والثاني أن في كون الثواب على القصد أو على الاجتهاد خلافاً حكاها في الروضة بقوله: وفيما يؤجر عليه وجهان عن أبي اسحق: أحدهما وهو ظاهر النص واختيار المزي يؤجر على قصده الصواب ولا يؤجر على الاجتهاد لأنه أفضى به إلى الخطأ وكأنه لم يسلك الطريق المأمور به. والثاني يؤجر عليه وعلى الاجتهاد جمعياً انتهى. وجزم في الروض بالأول حيث قال: والحق مع أحد المجتهدين في الفروع والآخر مخطئ مأجور لقصده فقط أي لا لاجتهاده أيضاً انتهى. وقضية قول الشارح «لبذله وسعه في طلبه» موافقة الثاني وأن الثواب على البذل الذي هو الاجتهاد، ويمكن توجيهه بأن البذل وإن كان خطأ مكلف به لوجوبه عليه فيثاب عليه لأن من لازم الواجب الثواب إلا لما منع والخطأ ليس مانعاً لأن الاحتراز عنه ليس في وسعه، وبأن لا نسلم أن البذل خطأ بل الخطأ مترتب عليه باعتبار قصوره عن الإيصال إلى ما هو الحق في الواقع قصوراً نشأ عن عجزه لا عن تقصيره.

قوله: (أما الجزئية فيها قاطع من نص أو إجماع) ينبغي أن المراد بالنص والإجماع قطعياً المتن والدلالة قوله: (فالمصيب فيها واحد وفاقاً) وقيل على الخلاف يمكن توجيه الأول بأن القاطع يعين مدلوله قطعاً فلا يمكن تعدده وجعله تابعاً لظن المجتهد فإن المدلول عليه قطعياً لا يتأتى تعدده واختلافه باختلاف الظنون إذ الأمور المتنافية لا يمكن أن تكون مدلولاً قطعياً للدليل واحد وهو ظاهر لأدلة متعددة إذ يلزم تعارض القاطعين. ويمكن توجيه الثاني بأن الدليل وإن عين مدلوله قطعياً إلا أنه قد يحصل الخطأ فيه بمصاحبة عوارض وشبهات تمنع تعيين مدلوله وتوجب الاشتباه فأمكن أن يقال فيه بتعدد المصيب كما في المسألة التي لا قاطع فيها ويرد على هذا التوجيه أن الخطأ يمكن أيضاً في العقلية كما تقرر في محله إلا أن يفرق بأن احتمال الخطأ في العقلية أقل وأضعف فليتأمل قوله: (ولا يأنم المخطيء فيها) فإن قلت: هذا يشكل بإثم

قصر مجتهد) في اجتهاده (أتم وفاقاً) لتركه الواجب عليه من بذله وسعه فيه. (مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات) لا من الحاكم به ولا من غيره بأن اختلف الاجتهاد (وفاقاً) إذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقص وهلم فتفتوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات (فإن خالف) الحكم (نصاً أو ظاهراً جلياً ولو قياساً) وهو القياس الجلي نقض

المخطئ في القطعيات بجامع القطع في كل منهما. قلت: الفرق ضعف هذا بدليل الإجماع على اتحاد الحق في العقلات والاختلاف في انتماده هنا كما أشار إليه في التلويح قوله: (ومتى قصر مجتهد) قال شيخنا العلامة: في تسمية المقصر مجتهداً تجوز إذ الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع كما مرّ انتهى. أي والمقصر لم يستفرغ وسعه. وأقول: هذا الإيراد وهم منشؤه توهمه أن المجتهد هنا بمعنى المستفرغ للوسع وليس كذلك، بل هو هنا بمعنى المتهيب وهو معنى آخر للمجتهد فلا تجوز في التسمية، والعجب أن الشيخ اعترف بهذا المعنى الآخر فيما سبق حيث قال: فكل منهما أي المجتهد والفقيه مراد به تارة المتهيب وتارة المتصف بالاستفراغ وبالظن بالفعل انتهى. ومراده على وجه الحقيقة على ما هو الظاهر من كلامهم وإلا لم يثبت مطلوبه من ذلك الكلام هناك فتأمل قوله: (مسألة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات وفاقاً) أقول: لا يخفى أن بعض صور النقص في قوله «فإن خالف نصاً أو ظاهراً جلياً الخ» من جملة الاجتهاديات وقد نقض الحكم فيها فكان مراده الاجتهاديات في الجملة وكأنه قال إلا فيما ستأتي الإشارة إليه.

قوله: (فإن خالف نصاً أو ظاهراً جلياً) فيه أمور: الأول قال المحشيان: المراد بالنص ما يقابل الظاهر فيدخل فيه الإجماع القطعي والظاهر الظني انتهى. ولا يخفى أن النص بمعنى مقابل الظاهر لا يستلزم أن يكون قطعي المتن مع أن كلام الفقهاء ظاهر في إرادة قطعي المتن أيضاً فقد عبر في الروضة بقوله أن يتبين أنه خالف قطعياً كنص كتاب أو سنة متواترة أو إجماع أو ظنياً الخ. والثاني أن محل ذلك في النص الموجود قبل الاجتهاد فإن حدث بعده وهو إنما يتصور في عصره ﷺ لم ينقض أي لأنه وقع سابقاً حين لم يكلف بالنص فإنه إنما يكلف به بعد وروده إلينا صرح به الماوردي. قال شيخ الإسلام: وهو ظاهر ويقاس بالنص الإجماع والقياس انتهى. ولا يخلو ذلك عن وقفة وعليه فلو قارن الحكم ورود النص فهل يبطل الحكم إذ لم يتم قبل جود ما يدفعه؟ وبعبارة أخرى لأنه قارن المانع أولاً إذ ما لم يتحقق ورود النص لم يمنع ولم يتحقق ذلك قبل تمام الحكم فيه نظر، ولعل الأوجه الأول. ولو وقع الحكم ثم علم ورود النص وشك أكان موجوداً حين الحكم أم حدث بعده فيحتمل أن يصح الحكم لأنه وقع سابقاً ظاهراً وشك في مقارنة مانع له والأصل عدمه، ويحتمل أن يبطل لأن الظاهر وجوده حال الحكم والأوجه أنه حيث احتمل حدوثه لم يؤثر في صحة الحكم لعدم تحقق المانع والأصل عدمه. والثالث قال الكمال: وصفه الظاهر بالجلي يوهم اعتبار أمر زائد على الظهور وهو غير مراد انتهى. وأقول: فيه نظر وما المانع من أنه مراد بناء على أنه لا يكفي مجرد الظهور ولهذا مشى الفقهاء على أنه لا

لمخالفته للدليل المذكور (أو حكم) حاكم (بخلاف اجتهاده) بأن قلد غيره نقض حكمه لمخالفته لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه (أو حكم حاكم (بخلاف نص إمامة غير مقلد غيره) من الأئمة (حيث يجوز) لمقلد إمام تقليد غيره بأن لم يقلد في حكمه أحداً لاستقلاله فيه برأيه أو قلد فيه غير إمامه حيث يمتنع تقليده وسيأتي بيان ذلك (نقض) حكمه لمخالفته لنص إمامه الذي هو في حقه لالتزامه تقليده كالدليل في حق المجتهد، أما إذا قلد في حكمه غير إمامه حيث يجوز له تقليده فلا ينقض حكمه لأنه لعدالته إنما حكم به لرجحانه عنده (ولو تزوج بغير ولي) باجتهاد منه يصححه (ثم تغير اجتهاده) إلى بطلانه

ينقض القضاء بصحة نكاح بلا ولي أو بشهادة من لا تقبل شهادته كفاستق مع أن النص ظاهر في اشتراط الولي وعدالة الشهود. وعبر في الروضة بقوله أو ظنياً محكماً وكذا في الروض قال شارحه: أي واضح الدلالة انتهى قوله: (أو حكم بخلاف اجتهاده) صادق بأن يتحقق اجتهاده بالفعل فيحكم بخلاف ما أدى إليه بتقليد لغيره أو بدونه، ويأن لا يصدر عنه اجتهاد أصلاً لكنه يحكم بقول عالم آخر بتقليد أو بدونه لأنه يصدق عليه أنه خلاف اجتهاده، ففي اقتصار الشارح على الأول نظر إلا أن يوجه بأنه المتبادر.

قوله: (فالأصح تحريمها عليه) فيه أمران: الأول أن ظاهره أنه لا فرق في التحريم بين أن يقع حكم بالتزويج قبل تغير الاجتهاد أولاً، وما يصرح به قول الشارح كابن الحاجب وغيره، وقيل لا يجرم إذا حكم حاكم بالصحة لكن الأوجه ما صرح به جميع منهم البيضاوي من التفصيل. وعبارة البيضاوي «الثاني إذا تغير الاجتهاد كما لو ظن أن الخلع فسخ ثم ظن أنه طلاق فلا ينقض الأول بعد اقتران الحكم وينقض قبله» انتهى. وعبارة الاسنوي في شرحه «إذا أذاه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالعهما ثلاثاً ثم تغير اجتهاده إلى أن الخلع طلاق نظر إن تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الأول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني بل يستمر على نكاحه لتأكده بالحكم وإن تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لأنه نظر الآن أن اجتهاده الأول خطأ والعمل بالظن واجب». ثم قال: وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجه المقلد المفارقة مطلقاً انتهى. وعبارة العباب «فرع لو اجتهد المستقل في حكم وعمل به ثم تغير اجتهاده عمل هو ومقلده بالثاني ولا ينقض الأول، فلو خالغ زوجته ثلاث مرات ثم عقد عليها لكونه يرى الخلع فسخاً ثم رآه طلاقاً لزمه فراقها إلا أن حكم قاض الاجتهاد الأول» انتهى. وقوله «إلا إن حكم قاض» ظاهره وإن كان حكمه بعد تغير الاجتهاد وليس بعيداً انتهى. وهذا هو الموافق لما صرح به الرافي والنووي وغيرهما من أن حكم الحنفي للشافعي بشفعة الجوار يجلها له، وإذا قلنا بهذا فإن كان الحكم مخالفاً له فواضح وإن كان موافقاً بأن حكم قاض مقلد للمجتهد بصحة التزويج ثم تغير اجتهاد المجتهد فينبغي أيضاً أن الحكم كذلك أخذاً مما تقدم أول المسألة أنه لا ينقض الحكم في الاجتهاديات لا من

(فالأصح تحريمها) عليه لظنّه الآن البطلان وقيل لا تحرم إذا حكم حاكم بالصحة (وكذا

الحاكم ولا من غيره، فكما أن الحاكم إذا تغير اجتهاده بعد حكمه لا ينقضه كذلك إذا تغير اجتهاده بعد حكم مقلده لا ينقض، فلو حكم المجتهد لنفسه فلا أثر له لعدم صحته، أو على نفسه فهل يصح حكمه حتى لا ينقض بتغير اجتهاده ينبغي أن يبيّن على أن حكمه على نفسه حكم أو إقرار وقد حكى فيه الماوردي وجهين. قال شيخ الإسلام في شرح الروض: والأوجه أنه حكم انتهى. والثاني أن المراد بتحريمها عليه امتناع معاشرتها والتمتع بها بعد تغير الاجتهاد، وأما ما وقع قبله من ذلك فلا يحكم بتحريمه بل بحله لأنه وقع باجتهاد صحيح لأنه بتغير الاجتهاد لا يتبين بطلان النكاح بل ينقطع بالتغير من حينه كما في الطلاق والفسخ، وقضية ذلك أنه لو تغير الاجتهاد قبل الدخول وجب للزوجة نصف المهر وهو متجه فليتأمل.

قوله: (وقيل لا تحرم إذا حكم حاكم بالصحة) أقول: صريح هذا الكلام أن الأصح تحريمها عليه وإن حكم حاكم بالصحة وهو مشكل من وجهين: أحدهما أنه مخالف لما سبق أول المسألة من أنه لا ينقض الحكم في الاجتهاديات لا من الحاكم ولا من غيره إذ قضية امتناع النقض اعتبار الحكم وقضية اعتباره عدم التحريم على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده وإلا فلا معنى لاعتباره وعدم نقضه ولا فائدة لهما. وثانيهما أن تصحيح تحريمها عليه وإن حكم حاكم بالصحة يخالف ما تقرر في الفروع من أن حكم الحاكم في محل الاجتهاد ينفذ ظاهراً وباطناً، ويسوّغ للمحكوم عليه الإقدام والتناول باطناً أيضاً حتى لو كان الحكم بشفعة الجوار وكان المحكوم له شافعياً حل له تناولها ظاهراً وباطناً كما هو حاصل كلام الرافعي خلافاً لمن خالف فيه اللهم إلا أن يجاب عن الأول باستثناء المجتهد الذي تغير اجتهاده ومقلده في ذلك يفرق بينهما وبين غيرهما بأنه لا يلزم من عدم النقض الحل، وفائدة صحة الحكم وعدم نقضه صيرورته شبهة دافعة يندفع بالشبهة وهو بعيد. وعن الثاني باستثناء ما ذكر أيضاً أو بمخالفة طريقة الأصوليين لطريقة الفقهاء. فالقول الذي وضعه الأصوليون وهو القول بالحل إذا حكم حاكم بالصحة هو الذي مشى عليه الفقهاء في كتب الفروع. ثم عرضت الإشكال بالوجهين والشق الثاني من جوابيهما على اثنين من مشايخي فوافقا على ما أجت به فيهما، ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه: قوله «بتغير اجتهاد إمامه فيما ذكر» أي في تزوج المرأة بلا ولي وقوله «فحكمه كحكمه» أي في أنها تحرم عليه بسبب تغير الاجتهاد ولو حكم حاكم بالصحة. واعلم أن هذا يخالف ما تقرر في الفروع من أن حكم الحاكم في محل اختلاف المجتهدين ينفذ ظاهراً وباطناً ويسوّغ للمحكوم له الإقدام والتناول إذ كيف يكون الحكم رافعاً لأثر الخلاف المقارن له ولا يكون رافعاً لأثر الاجتهاد الطارئ بعده؟ فالظاهر والله أعلم أن الفقهاء اعتبروا المرفوع عند الأصوليين، أو يقال محله إذا كان الحكم لمن يعتقد ما يوافق رأي الحاكم وفي غير ذلك يكون غايته أنه لا تتعرض للحكم بإبطال، وأما تغييره لاعتقاد المحكوم له فلا، إذ كيف يتغير اعتقاد

المقلد يتغير اجتهاد إمامه) فيمّا ذكر فحكمه كحكمه (ومن تغير اجتهاده) بعد الإفتاء (أعلم المستفتي) بتغيره (ليكف) عن العمل إن لم يكن عمل (ولا ينقض معموله) إن عمل لأن

المحكوم له بمجرد الحكم انتهى. قلت: والاحتمال الثاني في كلامه ينافيه مسألة الشفعة المتقدمة عن الرافعي. وأما قوله «إذ كيف الخ» فهو مجرد استبعاد من غير إبداء مانع فلا تغفل له قد يقال من جملة اعتقاد المحكوم له اعتقاد مقتضى الحكم والفرق بين نحو النكاح ونحو الشفعة بمزيد الاحتياط للأول وإن أمكن إلا أنه في غاية البعد عن كلامهم. وإذا تقرر ذلك ظهر أن قول شيخنا العلامة في قول المصنف فالأصح تحريمها عليه ما نصه: يعني ولو حكم بصحة العقد حاكم لأن حكمه إنما يفيد الحل لمن يعتقده وإن لم يميز نقضه مطلقاً انتهى. وإن كان حسناً في نفسه مخالف لما في فروعنا كما تقرر اللهم إلا أن يكون موافقاً لفروع مذهبه. وقول الكوراني في هذا القول الذي ضعفه الشارح ما نصه: وينبغي أن يكون هذا هو الصواب إذ لا موجب لنقض حكمه انتهى. مناسب لما تقرر عن الفروع إلا أن ما احتج به لا يرد على الأصوليين نظراً لما تقدم من أنه لا يلزم من التحريم النقض فليتأمل.

قوله: (أعلم المستفتي ليكف) فيه إشارة إلى أنه قبل الإعلام لا يتعلق به الرجوع. قال في الروضة: وأما إذا لم يعلم المستفتي برجوعه فكأنه لم يرجع في حقه انتهى. قوله: (إن لم يكن عمل) مثله ما لو عمل إذا كان مما ينقض فيه الحكم فيجب الإعلام فيه أيضاً قال في الروضة: ويلزم المفتي إعلامه برجوعه قبل العمل وكذا بعده حيث يجب النقض انتهى. قوله: (ولا ينقض معموله) فيه أمور: الأول أن المراد بمعموله ما كان عمله قبل الإعلام كما نبه عليه الشارح بقوله «إن عمل» أي إن كان عمل مع تقييد ما قبله بقوله: إن لم يكن عمل لدفع ما قد يتوهم أنه إذا لم يكن بعده الإعلام بل خالف وعمل لم ينقض مع أنه ليس كذلك. والثاني أن محل عدم نقض معموله إذا لم يكن مما ينقض الحكم به وإلا نقض كما سيأتي التصريح به في عبارة الروضة الآتية. والثالث أنه لو كان المعمول بيعاً مثلاً ثم تغير الاجتهاد إلى بطلانه، فقضية عدم نقضه الاعتداد بما مضى قبل تغير الاجتهاد من حل استعمال المبيع صحة إيجاره واستحقاق أجرته وملك زوائده والاعتداد بنحو بيعه وهبته، ولكن هل يزول ملكه عنه لو كان باقياً في ملكه عند التغير حيث لا حكم بمقتضى الاجتهاد الأول كما انقطع النكاح بالتغير في مسألة التزويج السابقة حيث لا حكم بالأول أو يفرق بالاحتياط للإبضاع كما هو قضية إطلاق المصنف فيه نظر، وعلى الزوال فهل يرجع إلى ملك البائع أو كيف الحال؟ فيه نظر وقد يستشكل رجوعه إلى ملك البائع لأنه زال عنه وانقطع ملك المشتري إنما هو من حين التغير فكيف يرجع إلى البائع بدون سبب للملك؟ ويجاب بأن تغير الاجتهاد من أسباب الفسخ كالتقاييل وظهور العيب، وعلى هذا فيرجع المشتري في الثمن وإن أخذ الزوائد والأجر فيما سبق كما لو فسخ البيع بنحو عيب بعد أخذ ذلك وقوة صنيع الروضة يقتضي الفرق حيث قال ما نصه: وقد لخص الصيمري

الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد لما تقدم (ولا يضمن) المجتهد (المختلف) بإفتائه بإتلافه (إن تغير

والخطيب البغدادي وغيرهما من أصحابنا هذه المسألة بتفصيل حسن فقالوا: إذا أفتى ثم رجع؛ فإن علم المستفتي برجوعه ولم يكن عمل بالأول لم يميز له العمل به، وكذا إذا نكح امرأة بفتواه أو استمر على نكاح بفتواه ثم رجع لزمه فراقها كتنظيره في القبلة. وإن كان عمل به قبل الرجوع، فإن كان مخالفاً لدليل قاطع لزم المستفتي نقض عمله وإن كان في محل الاجتهاد فلا، لأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ولا يعلم خلاف هذا لأصحابنا، وما ذكره صاحب المستصفي والمحصل فليس فيه تصريح بمخالفة هذا انتهى. فتأمل هذا الصنيع حيث جعل مسألة النكاح في مرتبة عدم العمل ثم قابل ذلك بما إذا عمل في غير النكاح فإن فيه إشارة لطيفة إلى الفرق، ولعل الأوجه في مسألة البيع أن يقال: إنه إذا اشترى شيئاً شراءً صحيحاً باجتهاد ثم تغير اجتهاده إلى فساد الشراء، فإن تغير والمبيع في ملكه لزمه نقضه وهو نظير الشراء، وإن تغير بعد زوال ما ملكه عند لم يلزمه النقض، وإن عاد إلى ملكه بتمليك آخر كان هذا التمليك قضية أخرى ونظيره في مسألة النكاح أنه لو تغير الاجتهاد بعد الفراق ثم التزويج اتجه عدم وجوب المفارقة فليتأمل.

قوله: (إن تغير اجتهاده لا لقاطع) أقول: قال في الروضة: وإذا عمل بفتواه في إتلاف ثم بان أنه أخطأ وخالف القاطع فقال الاستاذ أبو اسحق الإسفراييني: إن كان أهلاً للفتوى ضمن وإلا فلا، لأن المستفتي مقصر وهذا الذي قاله فيه نظر. وينبغي أن يخرج على قول المغرور أو يقطع بعدم الضمان مطلقاً إذا لم يوجد منه إتلاف ولا إلقاء إليه بالزام والله أعلم انتهى. وعبارة الروض وشرحه؛ وإن أتلّف بفتواه ما استفتاه فيه ثم بان أنه خالف القاطع أو نص إمامه لم يغرم من أفتاه ولو كان أهلاً للفتوى إذ ليس فيها الزام انتهى. فالمصنف تبع أبا اسحق لكن يرد أنه لم يقيد بالأهل كما قيد أبو اسحق ويجاب بأن كلامه في المجتهد ولا يكون إلا أهلاً قوله: (على لسان نبي) ظاهره تعلقه بكل من النبي والعالم، وقد يقال هلا قال أو ملك بالنسبة للنبي أو مطلقاً إلا أن يجاب بالنسبة للعالم بأن مجيء الملك إليه ربما يتحقق ثبوته فيفوت المقصود من بيان الجواز بالنسبة لغير الانبياء الذي هو محل خلاف ابن السمعاني الآتي قوله: (فهو صواب أي موافق لحكمي بأن يلهمه إياه) فيه أمران: الأول يجوز أن يكون قوله «فهو صواب» من جملة القول للنبي أو العالم ويجوز أن يكون من كلام المصنف لبيان أنه لو وقع ذلك كان صواباً، ولعل الأظهر الأول ويؤيده أو يعينه قول الشارح «أي موافق الحكمي» فتدبره. والثاني: أن حاصل ذلك أن يجعل لله تعالى مشيئة المقول له ذلك دليلاً على حكمه في الواقع بأن لا يلهمه إلا مشيئة ما هو حكمه في الواقع، وحيثئذ فينبغي أن لا يتقيد جواز ذلك بالنبي والعالم بل يجوز في غيرهما كالعامي المحض أيضاً فتأمل، اللهم إلا أن يكون الاقتصار عليهما لأنهما الأليق بهذا المنصب قوله: (ويكون مدركاً) أي دليلاً على أن حكم الله ما يشاؤه ذلك المقول له وكان يمكن رجوع اسم «يكون» لما يشاؤه وكان الحامل على جعله للمقول قوله ويسمى التفويض قوله:

اجتهاده) إلى عدم إتلافه (لأنه معذور بخلاف ما إذا تغير لقاطع كالتصنيف فإنه يضمنه لتقصيره (مسئلة يجوز أن يقال) من قبل الله تعالى (لنبي أو عالم) على لسان نبي (أحكم بما تشاء) في الوقائع من غير دليل (فهو صواب) أي موافق لحكمي بأن يلهمه إياه إذ لا مانع من جواز هذا القول (ويكون) أي هذا القول (مدركاً شرعياً ويسمى التفويض) لدلالته عليه (وترد الشافعي) فيه (قيل في الجواز وقيل في الوقوع) ونسب إلى الجمهور فحصل من ذلك خلاف في الجواز وفي الوقوع على تقدير الجواز (وقال ابن السمعاني يجوز للنبي دون العالم) لأن رتبته لا تبلغ أن يقال له ذلك (ثم المختار) بعد جوازه كيف كان (أنه لم يقع) وجزم بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة واستند إلى حديث الصحيحين «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» أي لأوجبت عليهم، وإلى حديث مسلم «يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا». فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم» والرجل هو الأقرع بن حابس كما في رواية أبي داود وغيره. وأجيب بأن ذلك لا يدل على المدعي لجواز أن يكون خير فيه أي خير في إيجاب السواك وعدمه وتكرير الحج وعدمه، أو يكون ذلك المقول بوحى لا من تلقاء نفسه (وفي تعليق الأمر باختيار المأمور) نحو أفعال كذا إن شئت أي فعله (تردد) قيل لا يجوز لما بين طلب الفعل والتخير فيه من التنافي، والظاهر الجواز والتخير قرينة على أن الطلب غير جازم وقد روى البخاري أنه صلى الله عليه وسلم قال «صلوا قبل المغرب» قال في الثالثة لمن شاء أي ركعتين كما في رواية أبي داود (مسئلة التقليد أخذ القول) بأن يعتقد (من غير معرفة دليله) فخرج أخذ غير القول من

(ونسب) أي كون تردده في الوقوع إلى الجمهور قوله: (لجواز أن يكون خير فيه الخ) قد يقال في تحييره رد هذا الحكم إلى خيرته وفي هذا تفويض هذا الحكم إليه قوله: (وفي تعليق الأمر الخ) لا يخفى مناسبتة لما قبله بجامع التفويض إلى المسألة في كل منهما فلذا جمعتهما في مسألة واحدة.

قوله: (التقليد أخذ القول من غير معرفة دليله) أقول: ههنا صور يقع البحث في أنها تقليد أو لا منها: أخذ العامي قول المجتهد، ومنها أخذ العام غير المجتهد قول مجتهد، ومنها أخذ العامي قول عامي آخر، ومنها أخذ المجتهد قول مجتهد آخر ومنها قبول خبر الواحد، ومنها قبول الحاكم البيعة، ومنها قبول قول النبي ﷺ. فأما الأولى والثانية فاختار المصنف أن كلا منهما تقليد وأطال الكلام في ذلك في منع الموانع خلافاً لنفي ابن الحاجب التقليد عن الأولى لأن التقليد عنده أخذ القول من غير حجة على الأخذ، وقد قامت الحجة على أن قول المجتهد دليل شرعي في حقه ولا يرد على المصنف في الثانية أن العالم قد يعرف دليله فلا يصدق في حقه قوله من غير معرفة دليله لأن المراد بمعرفة دليله معرفته بحيث يكون مستنبطاً للحكم منه من

الفعل والتقريب عليه فليس بتقليد وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الدليل إنما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بناء

غير توقف على غيره بأن يصدق بالدليل ويلاحظ وجه الدلالة وينتقل منه إلى الحكم على الإطلاق من غير أن يتقيد بغيره في مقدمات الدليل وشروطها، وهذه المعرفة لا تكون إلا للمجتهد لأن العالم المقلد وإن أمكنه الاستنباط بأن يصدق بالدليل ويلاحظ وجه الدلالة وينتقل منه إلى الحكم لكنه يحتاج في ذلك إلى ملاحظة قواعد المجتهد وشروطه في الاستدلال ولا يقدر على الخروج عنها، أو إلى ذلك يرمز قول المصنف في منع الموانع «ومن ثم قلنا من غير معرفة دليله فإنه فصل يخرج الأخذ مع المعرفة فذاك مجتهد إن عرف حق المعرفة وإلا فهو في ريقه التقليد وإن حوّم على فهم المأخذ» فإن قلت: قد يعرف تلك المسألة حق المعرفة وإن لم يعرف غيرها كذلك. قلت: هذا مجتهد في تلك المعرفة دون غيرها وهذا على القول بتجزئ الاجتهاد انتهى. وأما الثالثة والرابعة فهما من أفراد التقليد عند المصنف وغيره ولهذا مثل العضد كغيره التقليد بقوله «كأخذ العامي» والمجتهد بقوله «مثله». وأما الثلاثة الباقية فتردّد المصنف فيها وجوّز أن يكون تقليداً وأن لا يكون، فإن أخرجناها عن التقليد فقد يوجه خروجها من التعريف بأن المتبادر من أخذ القول اعتقاد ما يعتقد صاحبه ذلك القول بمجرد المتابعة له قوله: (فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقريب) عليه قد يشكل هذا بأن الزركشي ذكر أن المصنف ضرب على القول وأثبت بدله المذهب بل قضية كلام المصنف في منع الموانع إنكار وقوع التعبير بالقول منه فإنه قال ما نصه: فقولنا نحن أخذ المذهب من غير معرفة دليله كلام صحيح ثم قال: والمذهب يعم الترك والفعل فليس من شرط المذهب أن يكون قولاً، وقد أنكر إمام الحرمين على من أخذ القول قيداً في الحدّ لذلك وقال: ينبغي الإتيان بلفظ «يعمهما». قلت: تبديل القول أي الواقع في كلام الناس بالرأي فخشيت أن لا يدخ فيه تابع رسول الله ﷺ أي على تقدير أن ذلك تقليد فعدلت إلى الفتيا فخشيت أن يفهم اختصاصها بالقول فعدلت إلى المذهب انتهى. ثم قال: ووقع في سؤال السائل أنا قلنا الأخذ بقول الغير ونحن لم نقل إلا الأخذ بالمذهب، ومرادنا بالمذهب ما هو أعم من قول المرء بمذهب غيره ومذهب نفسه انتهى. ولا يخفى أن الشارح اطلع على ذلك كله فلعله صح عنه ما صحح له ما ارتكبه.

قوله: (وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد الخ) قال شيخنا العلامة: هذا بناء على جواز تجزئ الاجتهاد أما على منعه كما هو مقتضى كلام الشارح في شرح حدّه السابق فيكون تقليداً خارجاً من الحدّ كما يخرج منه تقليد المجتهد الكامل قبل الاجتهاد أو بعده مجتهداً آخر فإنه تقليد مع معرفة دليل الآخر وإن كان تقليداً ممنوعاً كما سيجيء انتهى. وأقول: لا يخفى على العارف المتأمل اندفاع جميع ما أورده، أما ما زعمه من أن هذا مبني على جواز تجزئ الاجتهاد فلأن الاجتهاد المختلف في تجزئه إنما هو الاجتهاد بمعنى الملكة والقوة بأن تحصل له قوة

على وجوب البحث عنه وهي متوقفة على استقراء الأدلة كلها ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد.

الاجتهاد بالنسبة لبعض المسائل دون غيره فله بذل وسعه لتحصيل ذلك البعض، ولهذا قال الشارح هناك بأن يحصل بعض الناس قوة الاجتهاد في بعض الأبواب كالفرائض بأن يعلم دلالة باستقراء منه أو من مجتهد كامل وينظر فيها انتهى. وقال العضد: وتصويره أي تجزيه الاجتهاد المختلف في جوازه أن المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها أي غير ذلك البعض من المسائل فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا بد أن يكون مجتهداً مطلقاً عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل من الأدلة انتهى. وقال الصفي الهندي: اختلفوا في أن صفة الاجتهاد هل تحصل في فن دون فن أم لا؟ فذهب الأكثرون إلى أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد بالنسبة إلى فن دون فن بل بالنسبة إلى مسألة دون مسألة خلافاً لبعضها. لنا أن الغالب أن أصول فن لا توجد في فن آخر لا سيما الأجنبي منه غاية المجانية، وإذا عرف ما ورد فيه من النصوص والإجماع والقياس وعلم كيفية استنباط أحكام ذلك الفن من تلك الأصول وجب أن تحصل له صفة الاجتهاد بالنسبة إلى ذلك الفن فيمكن من الاجتهاد فيه كالمجتهد المطلق إلى آخر كلامه انتهى. فإن هذه العبارات إن لم تكن صريحة في أن الاجتهاد المختلف في جواز تجزيه هو الاجتهاد بمعنى الملكة كانت ظاهرة فيه ظهوراً تاماً كما لا يخفى مع أدنى تأمل فيها.

وأما الاجتهاد هنا أعني في قوله «وأخذ القول مع معرفة دليله» فليس إلا بمعنى مجرد بذل الوسع بالفعل لأن المراد بأخذ القول مع معرفة دليله اعتقاد ذلك الحكم مع معرفة دليله من حيث إنه دليله بأن يعرف وجه الدلالة ويلاحظها كما هو ظاهر ويصرح به قول المصنف في منع الموانع ما نصه: وقد يأخذ مجتهد بقول مجتهد ولكن تسمية ذلك أخذاً مجازاً لأنه إنما أخذ به لما أدى إليه نظره لا لكون ذلك قاله. وإنما سمي القول قوله إن سمي لسبقه إليه ومن ثم قلنا أي في جمع الجوامع من غير معرفة دليله فإنه فصل يخرج الأخذ مع المعرفة فذاك مجتهد إن عرف حق المعرفة وإلا فهو في رتبة التقليد وإن حوّم على فهم المأخذ انتهى. وإذا كان الاجتهاد هنا ليس إلا بمعنى مجرد البذل بالفعل لم يلزم بناؤه على جواز تجزيه الاجتهاد هنا لصدق الاجتهاد بمعنى البذل مع حصول الملكة في جميع الأبواب، بل لو فرض أن الاجتهاد هنا بالمعنى المختلف في جواز تجزيه لم يصح قوله «إما على منعه فيكون تقليداً خارجاً من الحد» لأن المراد بمنعه أنه لا يمكن حصول الملكة في بعض الناس في بعض المسائل، وحيث ذلك فليس هناك أخذ القول مع معرفة دليله لأن المراد بمعرفة دليله المعرفة التي للمجتهد وهي غير حاصلة بناء على المنع المذكور لأن الفرض انتفاء الملكة مطلقاً كما تقرّر فليس هناك ما يكون تقليداً خارجاً عن الحد، بل ليس هناك إلا ما هو داخل فيه قطعاً على أن لنا بعد التنزل عن هذه المرتبة من الكلام منح التفرع في قوله «فيكون تقليداً إذ لا يلزم من مجرد نفي الاجتهاد ثبوت التقليد وإنما يلزم لو لم يكن بين

(ويلزم غير المجتهد) هامياً كان أو غيره أي يلزمه التقليد لقوله تعالى ﴿فاسألوا أهل الذكر

الاجتهاد والتقليد واسطة وليس كذلك فإنهم اختلفوا في أشياء خارجة عن الاجتهاد قطعاً هل هي تقليد كقبول خبر الواحد وقبول الحاكم البيئنة والأخذ بقول النبي فيحتمل ما نحن فيه أن يكون من ذلك.

وبالجملة فما زعمه الشيخ لا منشأ له إلا الاشتباه، نعم قد يقال إن عبارة العضد السابقة دالة على ثبوت خلاف في جواز الاجتهاد بناء على التجزي، ألا ترى قوله «قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد» ثم قوله «فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها الخ» وعلى هذا فالاجتهاد بناء على أنه لا يجتهد فيه أخذ القول مع معرفة دليله وهو تقليد خارج عن الحدّ وهذا غير ما أورده الشيخ لأن الذي أورده هو الاجتهاد بناء على منع التجزي. وهذا هو الاجتهاد بناء على جواز التجزي. فتفتن له. ويجب بأن المنع هنا بمعنى عدم الاعتداد بالاجتهاد لعدم وجود ما هو مناط الاجتهاد حقيقة لتوقفه عند هذا القائل على وجود ما هو المناط في جميع المسائل وهو غير حاصل، فمعرفة الدليل على الوجه المعتبر في الاجتهاد غير متحقق هنا فلم يتحقق أخذ القول مع معرفة دليله على الوجه المعتبر في الاجتهاد كما هو المراد، فهذا تقليد داخل في الحدّ لا خارج عنه فلا إشكال فيه فتأمل. وأما ما زعمه من أن منع تجزي الاجتهاد هو مقتضى كلام الشارح في شرح حدّه السابق فلما بيناه فيما سبق من أن للاجتهاد المطلق معنيين وأن كلامه في التعريف بالنظر لأحدهما وفي مسألة التجزي بالنظر للآخر، وأما ما زعمه من أنه يخرج منه أيضاً تقليد المجتهد الكامل إلى آخر ما ذكره فلأن المجتهد المذكور إن كان بحيث عرف دليل الآخر بالمعنى المراد هنا بأن يعرف وجه الدلالة ويلاحظه بحيث يكون اعتقاده ذلك الحكم مستنداً إلى تلك المعرفة الملاحظ فالأخذ حيثن اجتهاد قطعاً، ولا يصدق عليه أنه أخذ قول الغير. إلا من حيث نسبة القول لذلك الغير أيضاً وسبقه إليه وإلا فهو قول هذا أيضاً، ولا أنه من غير معرفة دليلة كيف والفرض أنه لاحظ الدليل واستنبط الحكم منه. وعلى هذا فخرج ذلك عن التعريف بما لا مرية فيه وإن لم يكن بهذه الحيثية بأن قصد اتباع الغير فيما ذهب إليه من غير ملاحظة الدليل والأخذ منه على الوجه المذكور فهذا تقليد ممنوع داخل قطعاً في التعريف فعليك بالتأمل والتعجب من الشيخ في هذا المقام.

قوله: (ويلزم) أي التقليد غير المجتهد شامل للمعليات كالعقائد بدليل قوله الآتي «ومنع الاستاذ التقليد في القواطع» أي كالعقائد فإنه يقتضي التعميم على الأوّل وفيه نظر ظاهر إذ قد يستقل غير المجتهد بمعرفة البرهان العقلي كالأستاذ والباقلاني وابن فورك بل وشيخهم الأشعري فإن الظاهر أنه لم يصل إلى رتبة الاجتهاد في الفروع الذي هو المراد هنا لأنه الذي يلزم تقليدها صاحبه، ولا يخفى أنه سبيل إلى إلزام مثل هؤلاء تقليد من ثبتت له رتبة الاجتهاد المذكور في العقائد بل لا يجوز ذلك بل سيأتي الخلاف في صحة الإيمان مع التقليد فينبغي أن يكون ما

إن كنتم لا تعلمون ﴿ [النحل: ٤٣ والأنبياء: ٧] (وقيل يشترط تبين صحة اجتهاده) بأن يبين مستنده ليسلم من لزوم اتباعه في الخطأ الجائز عليه (ومنع الأستاذ) أبو اسحق الإسفراييني (التقليد في القواطع) كالعقائد وسيأتي الخلاف فيها (وقيل لا يقلد عالم وإن لم يكن مجتهداً) لأن له صلاحية أخذ الحكم من الدليل بخلاف العامي (أما ظان الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد) لمخالفته به لوجوب اتباع اجتهاده (وكذا المجتهد) أي من هو بصفات الاجتهاد يحرم عليه التقليد فيما يقع له (عند الأكثر) لتمكنه من الاجتهاد فيه الذي هو أصل للتقليد ولا يجوز العدول عن الأصل الممكن إلى بدله كما في الوضوء والتميم، وقيل يجوز له التقليد فيه لعدم علمه به الآن (وثالثها يجوز للقاضي) لحاجته إلى فصل الخصومة المطلوب نجاهه بخلاف غيره (ورابعها يجوز تقليد الأعلم منه لرجحانه) عليه بخلاف المساوي والأدنى (وخامسها) يجوز (عند ضيق الوقت) لما يسأل عنه كالصلاة المؤقتة بخلاف ما إذا لم يضق (وسادسها) يجوز له (فيما يخصه) دون ما يفتي به غيره (مسئلة إذا تكررت الواقعة) للمجتهد (ومجهد) له (ما يقتضي الرجوع)

اقتضاه هذا الصنيع مراداً للمصنف قوله: (ليسلم من لزوم اتباعه في الخطأ) أطلوا رد ذلك بما كان يتعين إيراده فراجعه قوله: (وإن لم يكن مجتهداً) يتعين جعل هذه الواو للحال إذ لو جعلت عاطفة كما هو قاعدة المبالغة اقتضى أنه لا فرق في اللزوم على الأول وبين المجتهد وغيره ليس بصحيح إذ لا يلزم المجتهد تقليد المجتهد بل لا يجوز ذلك كما سيأتي، وهذا من قرائن جعل الواو للحال، ومنها أيضاً تعبيره بقوله «ويلزم غير المجتهد» فليتأمل قوله: (أما ظان الحكم النخ) هذا مقابل الغير في قوله «ويلزم غير المجتهد» قوله: (وكذا المجتهد عن الأكثر) إن قلت هلا جاز له التقليد كما جاز للمجتهد الاجتهاد مع القدرة على اليقين كما أخذوا ذلك من نحو اجتهاد الصديق بحضرته عليه أفضل الصلاة والسلام كما في واقعة السلب؟ قلت: قد يفرق بأن الاجتهاد أصل التقليد والأخذ بالفرع مع القدرة على الأصل لا يسوغ، وأما اليقين فليس أصل الاجتهاد فلا مانع من جوازه مع القدرة عليه دفعا لمشقة.

قوله: (ومجهد له ما يقتضي الرجوع) أقول: في العبارة أدنى مساعمة والمراد ما يحتمل أنه يقتضي الرجوع أو يقول ما يقتضي الرجوع ولو احتمالاً لاحتمال اقتضائه خلاف المظنون أو لا، ويدل على ذلك ما يأتي من تعبير النووي بقوله ما قد يوجب رجوعه وقرينة هذه المساعمة قوله «وجب عليه تجديد النظر» إذ لا معنى لتجديده عند تحقق مقتضى الرجوع بالفعل. والحاصل أن في قوله «ما يقتضي الرجوع» تجوزاً معه قرينته ومثله بما لا غبار عليه وإلا لامتنع كل مجاز وهو باطل قطعاً. فإن قلت: أي فائدة في زيادته على ابن الحاجب هذا القيد أعني قوله «ومجهد له ما يقتضي الرجوع»؟ قلت: فائدتها تصحيح القطع الذي ذكره أخذاً من الفقهاء فإنه مقيد في كلامهم بهذه الزيادة، فإن انتفت ففي وجوب التجديد خلاف. قال الشيخان في أصل الروضة هل يلزم المجتهد تجديد الاجتهاد إذ وقعت الحادثة مرة أخرى أم يعتمد اجتهاده الأول وجهان

كما سبق في القبلية زاد النووي قلت: أصحهما لزوم التجديد، وهذا إذا لم يكن ذاكراً للدليل الأول ولم يتجدد ما قد يوجب رجوعه فإن كان ذاكراً لم يلزمه قطعاً، وإن تجدد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعاً ا هـ. وقال النووي في المجموع ما نصه: إذا أفتى في حادثة ثم حدثت أو مثلها فإن تذكر الفتوى الأولى ودليلها بالنسبة إلى أصل الشرع إن كان مستقلاً أو إلى مذهبه إن كان متسبباً أفتى بذلك بلا نظر، وإن ذكرها ولم يذكر دليلها ولا طراً ما يوجب رجوعه فقيل له أن يفتي بذلك والأصح وجوب تجديد النظر ا هـ. ولكنه خالف ذلك بعد أوراق فصيح أنه لا يلزمه الإعادة حيث قال: إذا استفتى فأفتى ثم حدثت له تلك الواقعة مرة أخرى فهل يلزمه تجديد السؤال فيه وجهان: أحدهما يلزمه لاحتمال تغيير حال المفتي، والثاني لا يلزمه وهو الأصح لأنه قد عرف الحكم الأول والأصل استمرار المفتي عليه. وخصص صاحب الشامل الخلاف بما إذا قلد حياً وقطع فيما إذا كان ذلك خيراً عن ميت بأنه لا يلزمه، والصحيح أنه لا يختص فإن المفتي على مذهب الميت قد يتغير جوابه على مذهبه ا هـ.

وإذا أوجبت إعادة السؤال فهل يتعين سؤال الأول بعينه أو يكفي سؤال غيره من مجتهد آخر أو مقلد لمجتهد آخر؟ فيه نظر والمتجه الثاني ولا يخفى ما في عبارة الروضة من التعارض فيما إذا تجدد ما قد يوجب الرجوع وكان ذاكراً للدليل الأول فإن كلاً من قوله «فإن كان ذاكراً لم يلزمه قطعاً» وقوله «وإن تجدد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعاً لإطلاق كل منهما» شامل له فقضية الأول عدم اللزوم فيه، وقضية الثاني اللزوم فيه والأول هو الموافق لمقتضى قول المجموع «فإن ذكر الفتوى الأولى ودليلها أفتى بذلك بلا نظر» حيث أطلقه عن التقييد بما إذا طراً ما يوجب الرجوع مع تقييد ما بعده بذلك. وتصريح كلام الشارح حيث قال بخلاف ما إذا كان ذاكراً للدليل فلا يجب تجديد النظر في واحدة من الصورتين أي صورتَي تجدد ما يقتضي الرجوع وعدم تجدده: وبه يعلم أن قول المصنف «لا إن كان ذاكراً» راجع للصورتين قبله لا للثانية فقط كما هو صريح شرح الزركشي وإن كان في غاية الاتجاه لاحتمال معارضة ما ظهر بل وتقدمه. فإن قلت: الزيادة المذكورة يفسدها قوله بعد «لا إن كان ذاكراً له» لاقتضائه أنه لا يجب تجديد النظر مع ذكر الدليل الأول وإن تجدد ما يقتضي الرجوع عنه وفساده لاخفاء به. قلت: إنما يكون فساده لاخفاء به لو كان المراد بمقتضى الرجوع مقتضيه بالفعل بأن حصل النظر في الدليل بحيث أدى إلى خلاف المظنون أولاً لكنه ليس مراداً كما تبين بما لا مزيد عليه، بل المراد به ما قد يقتضي الرجوع وهو ذات الدليل حيثئذ فلا خفاء في صحته وانتفاء الفساد عنه. وإذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع ما أبداه ها هنا شيخنا العلامة، وأن ما جوز الجواب به عن جميع ما أبداه من أن ما في قول المصنف «ما يقتضي الرجوع» عبارة عن الدليل دون الاجتهاد هو مراد المصنف بقريته قوله «وجب تجديد النظر»، وأن غاية ما في عبارة المصنف تجوز مع قيام قريته ومثله مما لا غبار عليه فتدبر.

عما ظنه فيها أولاً (ولم يكن ذاكرةً للدليل الأول وجب) عليه (تجديد النظر) فيها (قطعاً وكذا) يجب تجديده (إن لم يتجدد) ما يقتضي الرجوع ولم يكن ذاكرةً للدليل (لا إن كان ذاكرةً) له إذ لو أخذ بالأول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان آخذاً بشيء من غير دليل يدل عليه والدليل الأول لعدم تذكره لا ثقة ببقاء الظن منه بخلاف ما إذا كان ذاكرةً للدليل فلا يجب تجديد النظر في واحدة من الصورتين إذ لا حاجة إليه. (وكذا العامي يستفتي) العالم في حادثة (ولو) كان العالم (مقلد ميت) بناء على جواز تقليد الميت وإفتاء المقلد كما سيأتي (ثم تقع له تلك الحادثة هل يعيد السؤال) لمن أفتاه أي حكمه حكم

قوله: (وكذا إن لم يتجدد) إن قلت: لم فصله بكذا مع أنه لم يذكر فيه ما يختص به عما قبله من خلاف أو نحوه؟ قلت: لوجهين: الأول الإشارة إلى أن ثبوت هذا الحكم دون ما قبله لأن المشبه دون المشبه به، ووجه الأدونية أنه لم يتجدد ما يقتضي الرجوع فوجب تجديد الاجتهاد حيث دون الرجوع فيما إذا تجدد ما يقتضي الرجوع. والثاني أنه لو أسقط «كذا» توهم أن هذا مبالغة على ما قبله وتتمه له وحيث يشك معناه ويقع الإلباس، ففي ذكر «كذا» إيضاح لاستقلاله له ودفع للإلباس عنه فليتأمل قوله: (وكذا العامي يستفتي إلى أن قال هل يعيد السؤال) فيه أمور: الأول أنه إن قلت ما حكمه التشبيه في قوله «وكذا» وهلا أسقطه؟ ولم سلم فهلا أسقط قوله «هل يعيد السؤال» لفهمه منه؟ ولو سلم فهلا قال فيعيد السؤال بدون استفهام كما قاله في المجتهد «وجب تجديد النظر الخ» بدون استفهام؟ قلت: حكمة التشبيه الإشارة إلى ترتب إعادة السؤال على إعادة الاجتهاد فحيث وجب إعادة الاجتهاد بأن لم يكن المجتهد ذاكرةً للدليل وجب إعادة السؤال وحيث لا فلا، وهذا ظاهر إذا علم العامي أن المجتهد ذاكر للدليل أو غير ذاكر له، فلو جهل ذلك فالقياس وجوب الإعادة لأنه الاحتياط. وكذا يقال إذا كان المفتي مقلداً فحيث احتمل تغير جوابه وجب إعادة السؤال وإلا فلا، وإنما ذكر قوله «هل يعيد السؤال» لأنه غير مفهوم من التشبيه إذ الحكم المذكور في المشبه به هو إعادة الاجتهاد وهو غير مراد في المشبه بل غير متأت فيه، وإنما المراد فيه إعادة السؤال فلهذا صرح بذلك. وإنما أورد الاستفهام إشارة إلى الخلاف في ذلك الذي ذكره الزركشي وغيره فتأمل والله در المصنف. والثاني أنه أطلق وجوب إعادة السؤال وقيدته في أصل الروضة بما إذا كان المفتي حياً ولم يعرف استناد الجواب إلى نص أو إجماع حيث قال: فرع إذا استفتى وأجيب فحدث له تلك الحادثة ثانياً فإن عرف استناد الجواب إلى نص أو إجماع فلا حاجة إلى السؤال، وكذا لو كان المقلد أي بفتح اللام ميتاً وجوزناه وإن عرف استناده إلى الرأي والقياس أو شك والمقلد أي بفتح اللام حي فوجهان: أحدهما لا يحتاج إلى السؤال. ثانياً لأن الظاهر استمراره على جوابه وأصحهما يلزمه السؤال ثانياً ا هـ. وقيدته في المجموع نقلاً عن القاضي أبي الطيب بما إذا لم تكن المسألة مما يكثر وقوعها ويشق إعادة السؤال عنها حيث قال قال القاضي أبو العلي في تعليقه في باب استقبال القبلة:

المجتهد في إعادة النظر فيجب عليه إعادة النظر فيجب عليه إعادة السؤال إذ لو أخذ بجواب الأول من غير إعادة لكان أخذاً بشيء من غير دليل وهو في حقه قول المفتي وقوله الأول لا ثقة ببقائه عليه لاحتمال مخالفته له باطلاعه على ما يخالفه من دليل إن كان مجتهداً أو نص لإمامه إن كان مقلداً (مسئلة تقليد المفضلون) من المجتهدين فيه أقوال: أحدها ورجحه ابن الحاجب يجوز لوقوعه في زمن الصحابة وغيرهم مشتهراً متكرراً من غير إنكار. ثانيها لا يجوز لأن أقوال المجتهدين في حق المقلد كالأدلة في حق المجتهد فكما يجب الأخذ بالراجح من الأدلة يجب الأخذ بالراجح من الأقوال، والراجح منها قول الفاضل ويعرفه العامي بالتسامع وغيره (ثالثها المختار يجوز لمعتقه فاضلاً) غيره (أو مساوياً)

وكذا العامي إذا وقعت له مسألة سألها عنها ثم وقعت له فيلزمه السؤال ثانياً يعني على الأصح قال: إلا أن تكون مسألة يكثر وقوعها ويشق عليه إعادة السؤال عنها فلا يلزمه ذلك ويكفيه السؤال الأول للمشقة ا هـ. وقد تقدّم عن المجموع تصحيحه أنه لا فرق في جريان الخلاف في وجوب إعادة السؤال بين تقليد الحلي وكون ذلك خبراً عن ميت لأن المفتي على مذهب الإمام قد يتغير جوابه على مذهبه، ولا يخفى أن ما تقدّم عن أصل الروضة من التفصيل بين أن يعرف استناد الجواب إلى نص أو إجماع أو لا ليس فيه إفصاح بجريانه في المفتي المقلد المخبر عنه الميت لكن النتيجة وهو الظاهر جريانه فيه، ومع هذا كله فلقاتل أن يقول: استناد الجواب إلى نص لا يمنع وجوب إعادة السؤال إذا تجدد نص آخر يحتمل نسخة للأول فليتأمل. والثالث أنه قد يفهم من إعادة السؤال تعيين سؤال المسؤول أولاً بعينه في القسمين أعني ما إذا كان المفتي المسؤول أولاً مجتهداً وما إذا كان مقلد ميت حتى لا يكفي سؤال غيره من مجتهد آخر أو مقلد ميت آخر في الأول ومن مقلد آخر لذلك الميت أو غيره أو مجتهد آخر في الثاني والمتجه أنه لا يتعين وأنه يكفي ما ذكر.

قوله: (ثالثها المختار يجوز لمعتقه فاضلاً أو مساوياً الخ) فيه أمران: الأول أنه شامل لما لو كان اعتقه فاضلاً أو مساوياً ميتاً والآخر حياً وفيه كلام للبرماوي في حاشية شيخ الإسلام وكتبنا بهامشها كلاماً للمصنف فليحزّر كل ذلك. والثاني أنه ينبغي أن يجري ذلك في استفتاء المقلد لقوله في الروضة: وإذا اختلف متجران في مذهب لاختلافهما في قياس أصل إمامهما ومن هذا يتولد وجوه الأصحاب، فيقول أيهما يأخذ العامي في ما سنذكره في اختلاف المجتهدين إن شاء الله تعالى ا هـ. ثم قال: فرع إذا وجد مفتيين فأكثر هل يلزمه أن يجتهد فيسأل أعلمهم وجهان. قال ابن سريج: نعم واختاره ابن كنج والقفال لأنه يسهل عليه وأصحهما عند الجمهور أنه يتخير فيسأل من شاء لأن الأولين كانوا يسألون علماء الصحابة رضي الله عنهم مع تفاوتهم في العلم والفضل ويعملون بقول من سألوه من غير إنكار. قال الغزالي: فإن اعتقد أحدهما أعلم لم يميز أن يقلد غيره وإن كان لا يلزمه البحث عن الأعلّم إذا

لم يعتقد اختصاص أحدهم بزيادة علم. قلت: هذا الذي قاله الغزالي قاله غيره أيضاً وهو وإن كان ظاهراً ففيه نظر لما ذكرنا من سؤال آحاد الصحابة مع وجود أفاضلهم الذين فضلهم متواتر وقد يمنع هذا. وبالجملة المختار ما ذكره الغزالي فعلى هذا يلزمه تقليد أورع العالمين وأعلم الورعين فإن تعارضاً قدم الأعلم على الأصح ا هـ. واعتمد في الروضة ما نقله عن اختيار الغزالي حيث قال ما نصه: ويعمل بفتوى عالم مع وجود أعلم جهله فإن اختلفا قدم الأعلم، وكذا إذا اعتقد أحدهما أعلم أو أورع ويقدم الأعلم على الأورع ا هـ. والذي في المجموع: وإذا اجتمع اثنان فأكثر عن يجوز استفتاءهم فهل يجب عليه الاجتهاد في أعيانهم والبحث عن الأعلم والأورع الأوثق ليقلده دون غيره فيه وجهان: أحدهما لا يجب بل له استفتاء من شاء منهم لأن الجميع أهل وقد أسقطنا الاجتهاد عن العامي، وهذا الوجه هو الصحيح عند أصحابنا المراقبين قالوا: وهو قول أكثر أصحابنا. والثاني يجب ذلك لأنه يمكنه هذا القدر من الاجتهاد بالبحث والسؤال وشواهد الأحوال. وهذا الوجه قول أبي العباس بن سريج واختيار القفال المروزي وهو الصريح عند القاضي حسين، والأول أظهر وهو الظاهر من حال الأولين.

قال أبو عمر رحمه الله: لكن متى اطلع على الأفقه فالأظهر أنه يلزمه تقليده كما يجب تقديم أرجح الدليلين وأوثق الروايتين. فعلى هذا يلزمه تقليد الأورع من العالمين والأعلم من الورعين فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع قدم الأعلم على الأصح ا هـ. ولا يخفى أن حاصل ذلك تصحيح عدم وجوب البحث عن الأعلم والأورع لكن لو تبين له الأعلم تعين فإنه فرض الوجهين في وجوب البحث وصحح عدم الوجوب. ثم نقل عن الشيخ أبي عمرو بن الصلاح الاستدراك المذكور وأقره عليه فهذا موافق لما تقدم عنه في الروضة حيث صحح عدم وجوب البحث واختار ما اختاره الغزالي، بل ما هنا أدل على اختيار ما اختاره الغزالي لأنه هنا أقر ما قاله أبو عمرو الموافق لاختيار الغزالي وإقراره اختيار له كما هو عادته فإنهم يستدلون على موافقته على ما ينقله بأنه أقره كما هو معلوم وفي الروضة نظر فيما قاله الغزالي. ثم قال في أصل الروضة: لو اختلف عليه جواب مفتيين فإن أوجبنا البحث وتقليد الأعلم اعتمده وإلا فأوجه أصحها يتخير ويأخذ بقول أيهما شاء. والثاني يأخذ بأغلظ الجوابين، والثالث بأخفهما. والرابع بقول من يبني قوله على الأثر دون الرأي. والخامس بقوله من سألته أولاً. زاد في الروضة ما نصه: وحكي وجه سادس أنه يسأل ثانياً فيأخذ بفتوى من وافقه. وهذا الذي صححه من التخيير وهو الذي صححه الجمهور ونقله المحاملي في أول المجموع عن أكثر أصحابنا لأن فرضه أن يقلد عالماً وقد فعل والله أعلم ا هـ. والذي في المجموع حكاية خمسة أوجه بعضها يوافق ما حكاه في أصل الروضة ثم قال: والظاهر أن الخامس أي وهو أنه يتخير فيأخذ بقول أيهما شاء أظهرها ا هـ. فليتأمل.

له بخلاف من اعتقده مفضولاً كالواقع جمعاً بين الدليلين المذكورين بهذا التفصيل (ومن ثم) أي من هنا وهو هذا التفصيل المختار أي من أجل ذلك نقول (لم يجب البحث عن الأرجح) من المجتهدين لعدم تعيينه بخلاف من منع مطلقاً (فإن اعتقد) أي العامي (رجحان واحد) منهم (تعيين) لأن يقلده وإن كان مرجوحاً في الواقع عملاً باعتقاده المبني عليه. (والراجح

قوله: (بخلاف من اعتقد مفضولاً كالواقع) قال شيخ الإسلام: هو أي قوله «كالواقع» بدل من «مفضولاً» أو صفة كاشفة له لأن المسألة مفروضة في تقليد المفضول في الواقع ا هـ. قلت: قد يستشكل ذلك بالنسبة للثالث إذ لا معنى لقولنا يجوز تقليد المفضول في الواقع لمن يعتقده فاضلاً أو مساوياً أي في الواقع. ويجاب بأن معناه أنه إذا قلد من اعتقده فاضلاً أو مساوياً في الواقع جاز تقليده حتى لو تبين بعد أنه مفضول في الواقع اعتد بذلك التقليد الماضي فليتأمل. فإن قلت: بم يفارق الثالث والثاني فإن الظاهر أن الثاني يكتفي بالظن أيضاً بدليل قوله وبمعرفة العامي بالتابع وغيره فإن ذلك لا يستلزم التحقق. وعلى هذا فإن ظنه أرجح قلده أو مساوياً فكذلك إذ لا أرجح عنده حتى يقدمه. قلت: الثالث يكتفي باعتقاد الأرجحية أو المساواة ولو بلا بحث عن الأرجح وإن كان لو بحث لربما ظهر الأرجح بخلاف الثاني لا يكتفي بمجرد ذلك الاعتقاد بل يوجب البحث عن الأرجح وإن كان يكتفي بالاعتقاد بعد البحث، وفرق بين الاكتفاء بالاعتقاد بدون بحث والاكتفاء به بشرط البحث. نعم لو علم أن أحدهما أعلم ولم يتعين وأمكن تعيينه بالبحث فيتجه وجوب البحث على الثالث أيضاً ولو لم يعلم ذلك لكنه احتمال وأمكن تبين الحال بالبحث فهل يجب البحث على الثالث أيضاً فيه نظر والوجوب غير بعيد قوله: (ومن ثم لم يجب البحث عن الأرجح) إن قلت هذا يتفرع على الأول أيضاً فيشكل تخصيصه بالثالث الذي دل عليه تقدم الظرف أعني من ثم. قلت: التقديم للاهتمام ولو سلم فالخصر إضافي لأنه بالنسبة للقول الثاني كما أشار إليه الشارح بقوله «بخلاف من منع مطلقاً». فإن قلت: فلم أثر الثالث بذكر ذلك؟ قلت: لأنه الذي يتوهم معه وجوب ذلك لأنه شرط فيه اعتقاده الكون فاضلاً أو مساوياً وذلك مظنة لهذا التوهم كما لا يخفى. فإن قلت: ما وجه تفرع عدم الوجوب على الثالث حتى صح تعبير المصنف بقوله «ومن ثم» مع أن اشتراط اعتقاد كونه فاضلاً أو مساوياً لا ينافي الوجوب بل يناسبه؟ قلت: وجهه أن اشتراط مجرد اعتقاد ما ذكر يشعر بعدم اعتبار زيادة عليه فليتأمل قوله: (لعدم تعيينه) أي لعدم تعيين الراجح في نفس الأمر من حيث إنه الراجح في نفس الأمر للتقليد للاكتفاء بالراجح باعتبار الاعتقاد بالمساوي كذلك.

قوله: (فإن اعتقد رجحان واحد منهم تعيين) فيه أمور: الأول أن ضمير «اعتقد» ينبغي أن يرجع لمن يلزمه التقليد وهو غير المجتهد، سواء كان عامياً أو عالمياً، لأن الظاهر جريان هذا الخلاف في كل منهما لكن الشارح جعل الضمير للعامي فليتأمل توجيهه اللهم إلا أن يريد

علماً فوق الراجع) ورعاً في الأصح لأن لزيادة العلم تأثيراً في الاجتهاد بخلاف زيادة الورع، وقيل بالعكس لأن لزيادة الورع تأثيراً في التثبيت في الاجتهاد وغيره بخلاف زيادة العلم، ويحتمل التساوي لأن لكل مرجحاً وهذه المسئلة مبنية على وجوب البحث عن الأرجح المبني على امتناع تقليد المفضول (ويجوز تقليد الميت) لبقاء قوله كما قال الشافعي

بالعامي غير المجتهد مطلقاً لكنه لا يناسب قوله «ومعرضة العامي بالتسامح وغيره» فإن يدل على حل العامي على ظاهره. والثاني أنه لو اعتقد رجحان واحد ثم تغير اجتهاده إلى اعتقاد رجحان الآخر دون الأول فينتج وجوب العمل بالاعتقاد الثاني والاعتداد بما عمل به على الأول كما لو تغير اجتهاد المجتهد بجامع أنه يلزمه اتباع اعتقاده كما يلزم المجتهد اتباع اجتهاده. والثالث قال شيخنا العلامة: لا يخفى أن هذا عين قوله «يجوز لمعتقده فاضلاً أو مساوياً» أي لا مفضولاً كما صرح به الشارح فهو تكرار معه بلا خفاء انتهى. وأقول: ما زعمه من العينية ونفي الخفاء عنها كلاهما سهو بلا خفاء لأن الأول مفروض في المفضول في الواقع كما أشار إليه الشارح بقوله في تقرير القول الثالث بخلاف من اعتقده مفضولاً كالواقع، وتقدم عن شيخ الإسلام التصريح بأن المسألة مفروضة في تقليد المفضول في الواقع، وهذا أعم كما أشار إليه الشارح بقوله في هذا «وإن كان مرجوحاً في الواقع» أي سواء كان مرجوحاً فيه أم لا، ولا ذاهب من العقلاء إلى دعوى العينية بين الأعم والأخص ولا إلى أن الجمع بينهما من قبيل التكرار فزعم التكرار أيضاً من السهو على السهو. نعم المتوجه أن يقال ما زاده هذا الأعم على ذلك الأخص معلوم منه بالأولى فلا فائدة في ذكره. ويجب بأن هذا كالتحصيل لذلك منطوقاً ومفهوماً كأنه قال: فالحاصل أن المدار على الاعتقاد دون الواقع فحيث اعتقده فاضلاً أو مساوياً قلده، سواء كان فاضلاً أو مساوياً في الواقع أو كان مفضولاً فيه، وهو لو صرح بهذا التحصيل لم يتوهم فيه تكرار ولا خلل عن الفائدة لأن ضبط الأحكام وبيان ما المدار عليه فيها كما هو حاصل التحصيل فائدة أي فائدة. وأيضاً ففي ذلك الأعم تأكيد وتنبية المخاطب لئلا يغفل عن عموم الحكم وعن أنه لا فرق في اللزوم بين كونه في الواقع كذلك أو لا، ويجوز الفرق قبل التأمل ودفع ما يتوهم من التعبير بالجواز في الأول أن المراد الإباحة دون الوجوب فليتأمل قوله: (والراجع علماً فوق الراجع ورعاً في الأصح) ظاهره أنه مبني على غنثار المصنف وهو ظاهر ويؤيده ما تقدم عن المجموع نقلاً عن أبي عمرو بن الصلاح إن لم يكن عينه من قوله «لكن متى اطلع على الأوثق فالأظهر أنه يلزمه تقليده» إلى أن قال «فإن كان أحدهما أعلم والآخر أروع قلده الأعم على الأصح» انتهى. فإنه فرع ذلك على القول بعدم وجوب البحث وصور ذلك بما إذا اطلع على الأوثق وذلك متصادق مع قول المصنف «يجوز لمعتقده فاضلاً وحكم مع ذلك بأنه يقلد الأعم على الأصح». حيثئذ ففي بناء الشارح لذلك على المرجوح نظر ولعله رأى هذا الخلاف في كلام الأصوليين مفرعاً عليه ثم رأيت شيخنا العلامة اعتذر عنه بهذا.

رضي الله عنه المذاهب لا يموت يموت أربابها (خلافاً للإمام) الرازي في منعه قال لأنه لا

قوله: (خلافاً للإمام) فيه أمران: الأول أن هذا المخالفة لا تختص بالإمام بل هي أحد وجهين حكاهما في أصل الروضة فقال: وموت المجتهد هل يخرج عن أن يقلد ويؤخذ بقوله وجهان: الصحيح أنه لا يخرج بل يجوز تقليده كما يعمل بشهادة الشاهد بعد موته ولأنه لو بطل قوله بموته لبطل الإجماع بموت المجمعين ولصارت المسألة اجتهادية، ولأن الناس اليوم كالمجمعين على أنه لا يجتهد اليوم فلو منعنا تقليد الماضين لتركنا الناس حيارى انتهى. فلم خص هذه المخالفة بالإمام اللهم إلا أن يكون لم يثبت عنده المخالفة عن أحد من الأصوليين غير الإمام وفي نظر، لأن كثيراً ما ينقل أقوال الفقهاء مع أن أكثر الفقهاء أو جميعهم أصوليون. والثاني قال الكوراني: والمصنف نقل عن الإمام عدم جواز تقليد الميت وهذا كلام في غاية الإشكال إذ الإمام شافعي المذهب فكيف يكون شافعيّاً وهو لا يجوز تقليد الميت؟ والحق أن الإمام ذكر في المحصول في أول المقالة ما نسب إليه المصنف ثم في آخر الفصل ذكر الإجماع على جوازه في زماننا لانتقطاع المجتهدين، وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه فجزم بأنه يمنع مطلقاً وليس كذلك، بل يفصل إن وجد الحي فلا يجوز، وإن لم يوجد جاز إجماعاً. وأغرب من كلام المصنف كلام بعض شراحه حيث يقول: ومن تأمل كلام الإمام في المحصول علم أن الإمام يمنع لتقليده مطلقاً، ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه إليه فقط غلط وقد نقلنا لك كلام الإمام في المحصول آنفاً. وقال في موضع آخر: ويجوز للعامي أن يقلد في فروع الشريعة خلافاً للمعتزلة. وإنما غلط الشارح المذكور في كلام الإمام في المحصول حيث قال: لا يجوز التقليد في أصول الدين لا للمجتهد ولا للعامي وهذا كلام حق لا مرية فيه وسنحققه في موضعه على أحسن وجه وأوضحه. اهـ كلام الكوراني. وأقول: هو كلام فاسد مبني على التساهل القبيح وضعف الاطلاع وعدم إحسان التأمل كما ستراه واضحاً. فأما قوله «وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه الخ» فبطلانه مما لا يخفى على من عنده أدنى مسكة وله أدنى اطلاع، وكيف لا وما ذكره الإمام في آخر كلامه قد اختاره القاضي البيضاوي في منهاجه الذي اختصره من كلام الإمام وهو نصب عيني المصنف وشرّحه حيث قال: واختلف في تقليد الميت لأنه لا قول له لانتقاد الإجماع على خلافه والمختار جوازه للإجماع عليه في زماننا اهـ.

وتعرض المصنف في شرحه له أعني لكلام الإمام ويبحث معه فيه فقال: واستدل المصنف على اختياره بالإجماع عليه في زماننا وهذا قد ذكره الإمام فقال: انعقد الإجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد والإجماع حجة. ولقائل أن يقول: لا بجامع قولك ليس في هذا الزمان مجتهد قولك إجماع أهل هذا الزمان حجة لأن الإجماع المعبر هو إجماع المجتهدين، وكيف لا وقد بالغ المصنف في منع الموانع في بسط الكلام على كلام الإمام في أول الفصل وآخره فإنه قال ما نصه: فصل: وقلتم على قولنا ويجوز تقليد الميت خلافاً

بقاء لقول الميت بدليل انعقاد الإجماع بعد موت المخالف. قال: وتصنيف الكتب في المذاهب مع موت أربابها لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء

للإمام أن في المحصول ما يوضح ميله إلى الجواز حيث قال: ولقائل أن يقول: انعقد الإجماع في زماننا على العمل بهذا النوع من الفتوى لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد والإجماع حجة. ثم قلت: وفي دعوى انعقاد الإجماع في زمن ليس فيه مجتهد نظر لاختصاص الانعقاد بالمجتهدين. والجواب وأطال جداً في بيانه وبسط الكلام على هذا الإجماع الذي ذكره الإمام إلى أن قال بعد نحو ثمانية أوراق ما نصه: فإن قلت اختصر لي ما يحصل به جوابي من هذا الكلام الطويل قلت: مختصره إن نقلنا عن الإمام أنه لا يجوز تقليد الميت صحيح وأن قوله «لا مجتهد في الزمان» لا يعارضه قوله «انعقد الإجماع في زماننا» لأن المعنى به إجماع السابقين على حكم أهل هذا الزمان فيه كما أنا نحكم الآن على أهل الزمان الذي تدرس فيه أعلام الشريعة، وكما أنا نذكر اليوم حكم الله وهو عام في أهل كل زمان ويتقدير أن يعني به إجماع أهله، فإجماعهم حجة في مثل هذا لإلجاء الضرورة إليه مع ما لديهم من الممارسة في العلم وأهلية النظر على الجملة إذ ليسوا عوام خالصاً بل هم مجتهدون في هذا القدر أعني مسألة تقليد الميت وإن لم يكونوا مجتهدين في أعيان المسائل التي يقع فيها التقليد، أو لأنهم وإن كانوا عوام يعتبرون عند عدم المجتهدين وإن لم يعتبروا معهم فقد بان صحة ما نقلناه وليس في المحصول ولا غيره ما يوضح ميله إلى الجواز، ومن فهم عنه ذلك فقد ساء فهمنا بل قد قدمنا أنه ليس فيه تصريح بميل إلى العمل بهذا الظن رأساً وإنما هو بحث جَوِّز لقائل ما إن يقوله ا هـ. وقال قبل ذلك: فإن قلت لقد أوضحت دفع التناقض عن هذا الإمام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك إذ قد نقلت في جمع الجوامع عنه منع تقليد الميت وهو قد قال هنا «لقائل أن يقول» إلى آخر كلامه. وحاصله تجويز التقليد للإجماع عليه إما من السابقين أو من اللاحقين. قلت: الإمام لم يجوز تقليد الميت بل حاصل بحثه تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموتى وكأنه يقول: أنا وإن لم أجوز تقليد الميت فعندي طريق يتوصل به إلى العمل بأقوالهم وهي أن الثقة إذا أخبرني أن الميت قال كذا وأنا أعلم أن الميت مجتهد ظننت أن حكم الله تعالى كذا فكان ظني هو الموجب عليّ لاعتماد هذا القول وليس هذا من تقليد الميت في شيء فافهمه، وإنما هو عمل بالظن فقط وهذا وجه حسن وبه يعود النزاع بينه وبين القوم لفظياً فإنهم يقولون للميت قول لم يمت بموته فليقلد، وهو يقول لا قول للميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن أن هذا حكم الله إلى آخر ما أطال به مما ينبغي الوقوف عليه ا هـ.

وعلى هذا فقوله في جمع الجوامع «خلاقاً للإمام» يحتمل أن يقصد خلاقاً للإمام خلاقاً لفظياً ليوافق هذا الذي نقلناه الآن عنه، ويحتمل وهو الظاهر خلاقاً له خلاقاً معنوياً وإن خالف هذا الذي نقلناه الآن عنه فقد بان بما لا مزيد عليه أن المصنف اطلع على كلامي الإمام أولاً وآخرأ وأجاب عن آخرهما بما يدفع وروده عليه وأن من نسبه مع ذلك إلى أنه لم يقف على آخر كلامه

فقد أخطأ خطأ واضحاً، بل لو قطعنا النظر عن ذلك كانت نسبتة إلى ما ذكر مع الاتفاق على سعة اطلاعه وإحاطته بهذا الفن وكتبه ومع أنه ليس بين أول كلام الإمام وآخره ما يزيد على نحو ستة أسطر لا منشأ لها إلا التساهل القبيح والغفلة الفاحشة، وأما قوله «وأغرب من كلام المصنف كلام بعض شراحه وأراد بذلك البعض الزركشي» فإنه ذكر ما نقله عنه من قوله «ومن تأمل كلام الإمام» إلى قوله «فقد غلط». وأما قوله «وقد نقلنا لك كلام الإمام في المحصول آنفاً الخ» فيقال عليه مجرد نقلك كلام الإمام من غير أن تقف على ما قيل فيه ولا أن تدرك ملحظ الزركشي منه ولا ما أراده مما ذكره فيه مما يعود عليك بالوبال وغاية النكال، بل كان الواجب أولاً أن تقف على ما قيل فيه وأن تتعرف ملحظ الزركشي منه ما أراده مما ذكره فيه، ثم بعد ذلك إن زعمت فساده فعليك بالبيان بوجه معقول، وأما ما زعمته من أن ملحظه قول الإمام لا يجوز التقليد في أصول الدين لا للمجتهد ولا للعامي فهو هذيان أو بهتان إذ لا يليق بعقل نسبة هذا الملحظ إلى بعض حذاق العوام فضلاً عن عد من علمه الإسلام، كيف لا والإمام مصرح بالفرق بين المقامين كما لا يخفى مع أدنى تأمل في كلامه في المحليين. واعلم أن مراد الزركشي مما نسب للإمام من منع التقليد مطلقاً إنما هو منع تقليد الميت مطلقاً أي سواء وجد مجتهد حي أو لا كما سيصرح به سياقه لا منع التقليد ولو للأحياء كما توهمه عنه الكوراني فيما أظن لعدم إحسانه التأمل في سياقه. واعلم أيضاً أن الزركشي لم ينفرد بنسبة ما ذكر إلى الإمام خلافاً لما توهمه الكوراني لضعف اطلاعه بل سبقه إلى ذلك المصنف في منع الموانع وأطنب كل الاطناب في بيان ذلك وتفصيله بما يتضح به ملحظ الزركشي وغلط الكوراني في تشنيعه عليه، وأن ذلك التشنيع الشنيع رجع إليه حيث قال من جملة كلام طويل يقرب من كراسة ما نصه: والذي أقوله الآن وعلى الله اعتمد وإياه استوضح وبه استهدي وله ألبأ ومنه استمد وفيه استخلف من كل فائت وعنه ابتغي الأخذ في كل ورد وصدر وإليه أضرع أن يهديني سبيل الرشاد، أن الإمام رحمه الله لم يعقد المسألة لتقليد الموتى بل لفتيا غير المجتهد بأقوال المجتهدين. ثم استطرد من ذلك إلى أنه الميت هل له قول، ثم استطرد من ذلك إلى أن هل في الزمان مجتهد، ثم استطرد من ذلك إلى انعقاد الإجماع في زماننا، فهذه مسائل الأولى فتيا غير المجتهد بقول الميت قال: إنه لا يجوز.

والذي يظهر في هذه المسألة أنه إن أراد بفتيا روايته لنا أن فلاناً قال كذا فالرواية مقبولة إذا كان عدلاً، سواء كان مجتهداً أم لم يكن، سواء نقل عن حي أم ميت. وأما العمل بالمروي إن كان حياً فلا شك في جوازه، وإن كان ميتاً فهي مسألة تقليد الميت لكن الذي نقله الإمام فخر الدين من تخريج مسألة فتيا غير المجتهد بمذهب الميت على تقليد الميت فعله الأصحاب فبنوا على ما نقل الرافعي من الوجهين في تقليد الميت أن من عرف مذهب بعض المجتهدين وتبحر فيه لكنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل له أن يفتي ويأخذ بقوله؟ إن قلنا بمنع تقليد الميت لم يجوز وإلا

جاز. وبهذا البناء ألم الإمام فخر الدين في بحثه قال: إذا كان الراوي ثقة عدلاً متمكناً من فهم كلام المجتهد والذي ذكرناه نحن من البحث الذي ذكره الرافعي بحثاً لنفسه فقال: لك أن تقول: إذا كان المأخذ ما بيننا فلا فرق أن يكون متجراً أو لا يكون بل العامي إذا عرف حكم المسألة عند ذلك المجتهد فأخبر عنه وجوزنا تقليد الميت وجب أن يجوز على الأصح. واعترضه النووي بأنه إذا لم يكن متجراً ربما ظن ما ليس بمذهب مذهباً. ثم أشار إلى أن هذا إنما يتأتى في مسائل صارت كال معلومة علماً قطعياً كالفاتحة في الصلاة. ثم قال أعني المصنف المسألة الثانية من مسائل الإمام فخر الدين رضي الله تعالى عنه أن الميت هل يقلد وهذا ينبغي على أنه هل له قول وموته كنومه وغفلته أو لا قول له؟ صدر الإمام المسألة بأنه لا قول له ولم يقل بعد ذلك ما يخالفه فمن ثم نسبنا إليه أنه لا يجوز تقليد الميت إذ كيف يميز تقليد من لا قول له غير أنا نتكلم معه هنا في قوله «إنه لا قول للميت فنقول الخ» ثم دفع التناقض المتوهم بين قول الإمام «أنه لا مجتهد في زماننا» مع قولهم «انعقد الإجماع في زماننا على جواز تقليد الموتى» مع أن الإجماع لا يكون إلا من المجتهدين بوجوه منها: أن المراد إجماع السالفين على جواز عمل أهل زماننا بأقوال الماضين لخلو زمانهم عن مجتهد. ومنه التزام انعقاد الإجماع من المجتهدين في المذاهب الناظرين في الشريعة وإن لم يترقوا إلى درجة الاجتهاد عند خلق الزمان عن المجتهدين. قال: وليست هذه مسألة اعتبار العوام في الإجماع التي حررناها في جمع الجوامع وشرح المختصر تحريراً بالغاً وأذعينا الوفاق على أن العامي لا قول له وأنكرنا على من زعم خلاف ذلك فإن هذه غير تلك، وكيف لا ينعقد إجماع هؤلاء والقول بأن الإجماع حجة يستمد إما من السمع وهو نحو ما زوي من قوله ﷺ «لا تجتمع أمتي على ضلاله»^(١) وهؤلاء أئمة فلا يجتمعون على ضلالة، وإما من العقل وهو أن الجم الغفير لا يصدر عن إلا عن قاطع وهؤلاء جم كبير وإذا كان إجماعهم ينعقد وإن لم يكونوا مجتهدين إذا لم يكن في العصر مجتهد قيل لمن تخيل إن انتفاء الاجتهاد يقتضي انتفاء الإجماع ليس ما تخيلت بصحيح لأننا إنما نشترط الاجتهاد عند وجود المجتهدين وضرورة من عداهم تبعاً لهم منغمساً تحت أقوالهم، أما إذا لم يوجدوا فقد آلت الضرورة إلى انعقاد إجماعهم واعتبار أقوالهم أ هـ.

ثم قال: فإن قلت لقد أوضحت دفع التناقض عن هذا الإمام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك إذ نقلت في جمع الجوامع عنه منع تقليد الميت وهو قد قال هنا «لقاتل أن يقول إلى آخر كلامه». وحاصله تجويز التقليد للإجماع عليه إما من السالفين أو من اللاحقين. قلت: الإمام لم يجوز تقليد الميت بل حاصل بحثه تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموتى وكأنه يقول: أنا وإن لم أجوز تقليد الميت فعندي طريق يتوصل به إلى العمل بأقوالهم وهي أن الثقة إذا

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الفن باب ٨.

أخبرني أن الميت قال كذا وأنا أعلم أن الميت مجتهد ظننت أن حكم الله تعالى كذا فكان ظني هو الموجب عليّ لاعتماد هذا القول وليس هذا من تقليد الميت في شيء فافهمه، وإنما هو عمل بالظن فقط وجه حسن وبه يعود النزاع بينه وبين القوم لفظياً فهم يقولون للميت قول لم يمت بموته فليقلد، وهو يقول لا قول للميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن أن هذا حكم الله فيعتبر. ثم إن هذا لا ينبغي أن يقال إنه قول للإمام وإنما هو بحث بحثه الإمام وليس في كلامه ما يدل على أنه يعتقده، ولعله أراد به تخريج مذهب في الجملة فإن هذا حاصل قول المرء ولقائل أن يقول ا هـ. ثم قال: فقد بان صحة ما نقلناه عن الإمام وليس في المحصول ولا غير. وما يوضح ميله إلى الجواز ومن فهم عنه ذلك فقد ساء فهماً بل قد قدمنا أنه ليس فيه تصريح بميل إلى العمل بهذا الظن رأساً بل هو بحث جواز لقائل ما أن يقوله ا هـ. فالحاصل أن الإمام لم يعقد المسألة لتقليد الموتى بل لفتياً غير المجتهد بقول الميت وخرج ذلك على أنه هل للميت قول، ولما كان مختاره أنه لا قول له ذهب إلى أنه لا يجوز الأخذ بقوله عن الميت ولا ينافي ذلك قوله عقب ذلك ما نصه: ولقائل أن يقول إذا كان الراوي عدلاً ثقة متمكناً من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روي للعامي قوله حصل للعامي ظن صدقه، ثم إن كان المجتهد عدلاً ثقة عالماً فذلك يوجب ظن صدقه في ذلك الفتوى وحيث يتولد للعامي من هذين الظنين ظن أن حكم الله تعالى ما روي له هذا الراوي الحي عن ذلك المجتهد الميت، والعمل بالظن واجب فوجب أن يجب على العامي العمل بذلك. وأيضاً فقد انعقد الإجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا الفرع من الفتوى لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد والإجماع حجة ا هـ. وذلك لما سمعته عن المصنف من أن هذا إنما إشارة إلى تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموتى بالشروط التي أشار إليها الإمام وليس من التقليد في شيء، وإما إشارة إلى تخريج مذهب يمكن أن يقوله قائل ما من غير أن يعتقده الإمام.

فإن قلت: الوجه الثاني لا يلتزم مع نقل الإجماع المذكور إذ العمل بالإجماع واجب فكيف لا يعتد الإمام مقتضاه؟ قلت: لما كان في هذا الإجماع ما لا يخفى من الإشكال إذ لم يثبت تحقق إجماع المجتهدين الماضين على العمل بأقوال الموتى في زمانه وقد اعترف بخلو زمانه عن مجتهد مع كونه الظاهر المتبادر من كلام الأئمة أن الإجماع لا يتحقق من غير المجتهدين وإن فقدوا، جواز لقائل أن يتمسك به وإن لم يعتقده هو لعدم ثبوته عنده على وجه يعتد به، ويؤيد ذلك تأييداً واضحاً لا شبهة فيه لتأمل أنّ المفهوم من تصديره المسألة بالمنع والاحتجاج له، ثم ذكر الجواز على وجه البحث أن المعول عليه عنده من حيث العمل إنما هو ما صدر به، كما هو المادة في أمثال ذلك كما لا يخفى. وإذا اتضح لك ذلك اتضح لك متمسك الزركشي واتجاهه وأن المغلط له في ذلك غلط وأن ما تمسك به لا يلاقيه ما شنع به عليه هذا المغلط مما هو سفساف ساقط. وأما قوله «وقال في موضع آخر يجوز للعامي أن يقلد في فروع الشريعة خلافاً للمعتزلة» فلا

بعضها على بعض، ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه وعورض بحجج الإجماع بعد موت

دلالة له على ما زعمه خلافاً لما توهمه لجواز حمله على الحي فإن بني استدلاله بذلك على فهمه أن الزركشي أراد فيما نسبه للإمام التقليد ولو لحي فهو غلط عليه كما أشرنا سابقاً إليه.

قوله: (ولمعرفة المتفق عليه) قال شيخنا العلامة: إن كان المقصود من معرفة المتفق عليه أن لا يخالفه والمخالفة لا تجوز لأنها خرق للإجماع فقد اشتمل كلامه على ما ينافي دعواه. إذ حرمة مخالفته فرع عن بقاء الاتفاق عليه أي الإجماع فليتأمل ا هـ. وأقول: له أن يقول المقصود ما ذكر ولا ينافي ذلك دعواه التي هي امتناع تقليد الميت وأنه لا قول له بعد موته لأنه لا يلزم من الاعتداد بقوله مع غيره من المجتهدين الاعتداد بقوله وحده الشيء قد يؤثر مع غيره ما لا يؤثر وحده وذلك معهود في مواضع ومن ثم قال عبيدة السلماني لسيدنا علي في مسألة بيع أمتهات الأولاد: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك. فلا منافاة بين امتناع مخالفة الإجماع بعد موت المجمعين وامتناع تقليد المجتهد بعد موته، ولو سلم فيجوز أن يكون لمعرفة لمتفق عليه فوائد أخر كتأكد الظن وطمأنينة القلب والترتب عليهما من مصالح العبادة وغيرها ما لا يحصي كما لا يخفى قوله: (وقيل يكفي استفاضة بينهم) قال شيخنا العلامة: الاستفاضة هي الاشتهار وقد مرّ أن معرفة الأهلية بالاشتهار كافية فهذا الأصح قول آخر صححه هنا خلاف ما قدمه أولاً بقوله «ويجوز استفتاء من عرف بالأهلية الخ» فتأمل ا هـ. وأقول: جوابه من وجهين: الأول أن قوله «وقد مرّ أن معرفة الأهلية بالاشتهار كافية من تصرفه الغير المطابق لما مرّ إذ الذي مرّ ليس هذا بل أنه يجوز استفتاء من عرف بالأهلية معرفة حاصلة بواسطة الاشتهار وفرق كبير بينهما لا يخفى على متأمل إذ الحكم بكون المعرفة كافية يقتضي عدم التوقف على شيء آخر وراءها وإلا فلا كفاية بخلاف الحكم بأنه يجوز استفتاءه فإنه لا يقتضي ذلك ولا ينافي التوقف على شيء آخر. وهو ما ذكره هنا من البحث المذكور، ألا ترى أنه لا ينتظم أن يقال معرفة الأهلية بالاشتهار كافية في استفتاءه ولا بدّ فيه من البحث أيضاً لأن كفاية المعرفة معناه أنه لا يحتاج معها لشيء آخر وهذا منافٍ لوجوب شيء آخر. ويتنظم أن يقال يجوز استفتاء من عرف بالأهلية بالاشتهار ولا بدّ فيه أيضاً من البحث لأن مجرد الحكم بالجواز صادق مع اعتبار أمور أخرى فلا منافاة بين الحكم بجواز استفتاءه وإيجاب البحث أيضاً في ذلك. نعم يرد على هذا شيء آخر غير المناقاة التي هي حاصل إيراد الشيخ وهو أنه لا وجه لإيجاب الجمع بين المعرفة أو الظن بواسطة الاشتهار والبحث المذكور إذ المدار على المعرفة أو الظن فإذا حصلت بأحد الأمرين فالوجه هو الاكتفاء بها بل لا معنى رأساً مع حصول المعرفة التي هي العلم بدليل مقابلتها بالظن إلى اشتراط البحث إذ غايته تحصيل العلم وهو حاصل.

والوجه الثاني أن ما مرّ فيما إذا حصل له من الاشتهار علم أو ظن بالأهلية وما هنا فيما إذا لم يحصل له منه ذلك بأن لم يوجد إلا مجرد اشتهاره بالعلم من غير أن يعلم أو يظن منه

المجمعين (وثالثها) يجوز (إن فقد الحي) للحاجة بخلاف ما إذا لم يفقد (ورابعها قال) الصفي (الهندي) يجوز تقليده فيما نقل عنه (إن نقله مجتهد في مذهبه) لأنه لمعرفته مداركه يميز بين ما استمر. عليه وما لم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده إلا ما استمر عليه بخلاف غيره (و) يجوز (استفتاء من عرف بالأهلية) للاستفتاء (أو ظن) أهلاً له (باشتهاره بالعلم والعدالة) هذا راجح للأول (وانتصابه والناس مستفتون له) هذا راجح إلى الثاني (ولو) كان من ذكر (قاضياً) فإنه يجوز افتاؤه كثيراً. (وقيل لا يفتي قاض في المعاملات) للاستفتاء بقضائه فيها عن الإفتاء. وعن القاضي شريح أنا أقضي ولا أفتي (لا المجهول) علماً أو عدالة فلا يجوز استفتاؤه لأن الأصل عدمهما (والأصح وجوب البحث عن علمه) بأن يسأل الناس عنه وقيل يكفي استفاضة بينهم (والاكتفاء بظاهر العدالة) وقيل لا بد من البحث عنها (و) الاكتفاء (بخبر الواحد) عن علمه وعدالته بناء على البحث عنهما وقيل لا بد من اثنين (وللعامي سؤاله) أي العالم (عن مأخذه) فيما أفتاه به (استرشاداً) أي طلباً لإرشاد نفسه بأن يدع للقبول ببيان المأخذ لا تعنتاً. (ثم عليه) أي العالم (بيانه) أي المأخذ لسائله المذكور لإرشاده (إن لم يكن خفياً) فإن كان بحيث يقصر فهمه عنه فلا يبينه له صوراً لنفسه عن التعب فيما لا يفيد ويعتذر له بخفاء المدرك عليه (مسئلة يجوز للقادر على التفرع والترجيح

ذلك، وهذا عندي أحسن بل متعين ويؤيده تأييداً واضحاً تعبير الشارح المحقق هنا بقوله «وقيل يكفي استفاضة بينهم» دون أن يقول «وقيل تكفي معرفة الأهلية أو ظنها بالاستفاضة» كما هو المطابق لما مر، ويمكن أن يحمل على هذا قول الروضة «فالذي قاله الأصحاب أنه يجوز استفتاء من استفاضة أهليته وقيل لا يكفي الاستفاضة ولا لتواتر بل إنما يعتمد قوله أنا أهل للفتوى لأن الاستفاضة والشهرة بين العامة لا وثوق بها فقد يكون أصلها التلبس، وأما التواتر فلا يفيد العلم إذا لم يستند إلى معلوم محسوس والصحيح الأول لأن إقدامه عليها إخبار منه بأهليته لأن الصورة فيمن وثق بدينه» ا هـ. أي فيحمل ما نقله عن الأصحاب وصححه على ما إذا حصل له من الاستفاضة علم أو ظن بالأهلية وعبر في الروض عن ذلك بقوله «يجب أن يستفتي من عرف علمه وعدالته ولو بأخبار ثقة عارف أو باستفاضة وإلا بحث عن ذلك» ا هـ. ولم يزد على ذلك ويوافق ما قاله المصنف في الموضوعين على ما بيناه قول ابن المقرئ في روضه ما نصه: يجب أن يستفتي من عرف علمه وعدالته ولو بأخبار ثقة عارف أو باستفاضة وإلا أي وإن لم يعرفها بحث عن ذلك ا هـ فانظر قوله «وإلا بحث عن ذلك» حيث صدق مع الاستفاضة المجردة عن المعرفة وإن أطلق في الروضة كأصلها عن الأصحاب الاكتفاء بالاستفاضة فليأتل.

قوله: (ثم عليه بيانه إن لم يكن خفياً) فيه أمران: الأول أن ظاهره لوجوب وعليه فلعل محله ما لم يشق عليه مشقة لا تحتمل لعادة. والثاني أنه يمكن أن يضبط الخفي بما لا سهل عادة تفهيم مثله له قوله: (مسألة يجوز للقادر على التفرع والترجيح الخ) أقول: هذا مجتهد المذهب

وإن لم يكن مجتهداً) أي والحال أنه غير متصف بصفات المجتهد (الإفتاء بمذهب مجتهد اطلع

كما بينه الشارح وقضية التقييد به امتناع إفتاء غيره مطلقاً لكن صرح في المجموع بخلافه فإنه قسم المفتين إلى المستقل وغيره، ثم قسم المستقل إلى المنتسب وغيره، ثم قسم غير المستقل ثلاثة أقسام: مجتهد المذهب ومجتهد الفتوى وتقدم بيانهما، والثالث ما وصفه بقوله أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عند ضعف في تقرير أدلته وتحرير آيسته، فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص إمامه وتفريع المجتهدين في مذهبه وما لا يجده منقولاً إن وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر أنه لا فرق بينهما جاز الحاقه به والفتوى به وكذا ما يعلم اندارجه تحت ضابط مجتهد في المذهب وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى فيه وشرطه كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه. قال أبو عمرو: وينبغي أن يكفي في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها يكون المعظم على ذهنه فيتمكن لدرسته من الوقوف على الباقي على قرب اه. ثم قال: هذه أقسام المفتين وهي خمسة وكل صنف منها يشترط فيه حفظ المذهب وفقه النفس، فمن تصدى للفتيا وليس بهذه الصفة فقد باه بأمر عظيم. ثم قال: فإن قيل من حفظ كتاباً أو أكثر في المذهب وهو قاصر لم يتصف بصفة أحد من سبق ولم يجد العامي في بلده غيره هل له الرجوع إلى قوله؟ فالجواب إن كان في غير بلده مفت يجد السبيل إليه وجب التوصل إليه بحسب إمكانه وإن تعذر ذكر مسأله للقاصر، فإن وجدها بعينها في كتاب موثوق بصحته وهو ممن يقبل خبره نقل له حكمها بنصه وكان العامي فيها مقلداً صاحب المذهب. قال أبو عمرو: وهذا وجدته في ضمن كلام بعضهم والدليل بعضده وإن لم يجدها مسطورة بعينها لم يقسها على مسطور عنده وإن اعتقده من قياس لا فارق لأنه قد يتوهم ذلك في غير موضعة. فإن قيل: هل لمقلد أن يفتي بما هو مقلد فيه؟ قلنا: قطع أبو عبد الله الحلبي وأبو محمد الجويني وأبو المحاسن الروياني بتحريمه. وقال القفال المروزي: يجوز. قال أبو عمرو: وقول من منعه معناه لا يذكره على صورة من يقوله من عند نفسه بل يضيفه إلى إمامه الذي قلده، فعلى هذا من عددناه من المفتين المقلدين ليسوا مفتين حقيقة ولكن لما قاموا مقامهم وأدوا عنهم عدواً معهم، وسبيلهم أن يقولوا مثلاً مذهب الشافعي كذا ونحو هذا ومن ترك منهم الإضافة فهو اكتفاء بالمعلوم من الحال عن التصريح به ولا بأس بذلك. وذكر صاحب الحاوي في العامي إذا عرف حكم حادثة بني على دليلها ثلاثة أوجه: أحدها أن يفتي به ويجوز لأنه وصل إلى علمه كوصول العالم. والثاني يجوز إن كان دليلها كتاباً أو سنة ولا يجوز إن كان غيرهما. والثالث لا يجوز مطلقاً وهو الأصح والله أعلم اه.

قوله: (أي والحال) تنبيه على أن الواو للحال دون العطف لفساده لأنها تقتضي أنه لا فرق بين المجتهد وغيره وذلك لا يوافق قوله بمذهب مجتهد قوله: (اطلع على مأخذه) هو وصف جار على غير من هو له. قال شيخنا الشهاب: فحقه أن يقول اطلع هو الخ اه. قلت: ويجاب

على مأخذه واعتقده) وهذا كما صرح به الأمدي مجتهد المذهب لانطباق تعريفه السابق عليه فيجوز له الإفتاء بمذهب إمامه مطلقاً لوقوع ذلك في الأعصار متكرراً شائعاً من غير إنكار بخلاف غيره فقد أنكر عليه. وقيل لا يجوز له لانتفاء وصف الاجتهاد عنه وإنما يجوز الإفتاء للمجتهد ولا يسلم وقوعه من غيره في الأعصار المتقدمة (وثالثها) يجوز له (عند عدم المجتهد) للحاجة إليه بخلاف ما إذا وجد المجتهد (ورابعها) يجوز للمقلد الإفتاء (وإن لم

بتخريج عبارة المصنف على قول الكوفيين أنه إنما يجب إبراز الضمير إن خيف اللبس دون ما إذا أمن كما هنا فإن قرينة السياق ظاهرة في أن المطلع هو القادر المذكور وأن الذي أضيف إليه المذهب هو المجتهد قوله: (اطلع على مأخذه واعتقده) قال شيخنا الشهاب: ظاهر العبارة أنه لا يفتي إلا بما اطلع على مأخذه واعتقده وقضيته أن مثل ابن سريج لا يفتي بحكم على رأي مالك مثلاً لعدم اعتقاده ولا يفتي على رأي الشافعي إلا بما اطلع على مأخذه اهـ. أقول: قد يشكل على اشتراط الاعتقاد جواز فتوى المنتسب بناء على ثبوت استقلاله كما هو صريح كلامهم، وما نقل عن القفال أنه كان يقول تسألوني عن مذهبي أو مذهب الشافعي ولم ينقل إنكار أحد عليه فتواه على مذهب الشافعي فليتأمل قوله: (اطلع على مأخذه واعتقده) فيه أمران: الأول أن الظاهر على ما قال شيخنا الشهاب رجوع الهاء في «اعتقده» للمذهب لا للمأخذ اهـ. والثاني أن قضيته توقف جواز الإفتاء على هذين القيدين وفيه نظر قوله: (بخلاف غيره) قال شيخنا العلامة: أي غير القادر المذكور فيدخل في غيره مجتهد الفتوى وهو كما مرّ المتبحر القادر على الترجيح دون التصريح وقد مرّ أنه يسمى مجتهد الفتوى ففيه مع هذا تناقض لا يخفى اهـ. وأقول: الجزم بالتناقض ونفي الخفاء عنه مما يتعجب منه؛ أما أولاً فلأن غاية ما هنا مع ما مرّ أن ما هنا من قبيل المطلق أو العام وما مرّ من قبيل المقيد أو الخاص ولم يذهب عاقل إلى التناقض بين المطلق والمقيد ولا بين العام والخاص، بل قيدوا لمطلق بالمقيد وخصصوا العام بالخاص، فيجوز حمل ما هنا على غير مجتهد الفتوى بقرينة ما مرّ. وأما ثانياً فغاية ما هنا على تقدير أنه أراد بالغير ما يشمل مجتهد الفتوى الحكم بعدم جواز افتائه، وغاية ما مرّ إطلاق هذا الاسم الاصطلاحي أعني لفظ مجتهد الفتوى عليه وعجز ذلك لا يوجب التناقض لأن تسميته بهذا الاسم لا تستلزم الحكم بجواز افتائه لجواز أن تكون هذه التسمية مجرد اصطلاح أو باعتبار مذهب غير المصنف أو غير الأصوليين كالفقهاء أو بعضهم ومثل ذلك غير عزيز، أو باعتبار أن اجتهاده يناسب الفتوى لتعلقه بتعيين الراجح المحتاج إليه فيها أو أنه فتوى بالرجحان أو نحو ذلك، والتسمية بما يكفي فيها أدنى مناسبة كما تقرّر في محله فليتأمل قوله: (ورابعها الخ) قال الكمال: هذا القول أعم من ترجمة المسألة إلى آخر ما قال. وأقول: قد يمنع ذلك ويوجه صنيع المصنف بأنّ قوله «للقادر» قيد له مفهوم وهو المنع لغيره فكأنه قال للقادر دون غيره والترجمة باعتبار المنطوق والمفهوم عامة فلا إشكال في حكاية هذا الرابع فكأنه قال: مسألة يجوز للقادر دون غيره وقيل لا يجوز للقادر

يكن قادراً) على التفرّيع والتّرجيح (لأنه ناقل) لما يفتي به عن إمامه وإن لم يصرح بنقله عنه وهذا الواقع في الأعصار المتأخّرة (ويجوز خلق الزمان عن مجتهد) أي أن لا يبقى فيه مجتهد (خلافًا للحنابلة) في منعهم الخلوّ عنه (مطلقاً ولا بن دقيق العيد) في منعه الخلوّ عنه. (ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد) فإن تداعى بأن أتت شرائط الساعة الكبرى كطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك جاز الخلوّ عنه (والمختار) بعد جوازه أنه (لم يثبت وقوهه) وقيل يقع دليل عدم الوقوع حديث الصحيحين بطريق «لا زال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله»^(١) أي الساعة كما صرح بها في بعض الطرق. قال البخاري: وهو أهل العلم

أيضاً. وثالثها يجوز للقادر دون غيره عند عدم المجتهد. ورابعها يجوز للقادر وغيره ولا يخفى انتظام هذا التقرير. ثم رأيت شيخ الإسلام أجاب بأن قوله «ورابعها الخ» مقابل لفهوم قوله «يجوز للقادر الخ» ثم أورد ما يدفعه التأمّل بما قرّرت فليتأمّل.

قوله: (ويجوز خلق الزمان عن مجتهد) أقول: المتبادر من ذكر المجتهد هو المجتهد المطلق لكن صرح الصفي الهندي بإجراء هذا الخلاف في غيره أيضاً حيث عبر بقوله المختار عند الأكثرين أنه يجوز خلق عصر من الأعصار عن الذي يمكن تفويض الفتوى إليه، سواء كان مجتهداً مطلقاً أو كان مجتهداً في مذهب المجتهد ومنع منه الأقلون كالحنابلة الخ اه. قوله: (أي أن لا يبقى فيه مجتهد) إشارة إلى أن المراد الأعم من أن لا يوجد فيه أصلاً أو يوجد ثم يفقد لا الأول فقط كما قد يتوهم من لفظ الخلق قوله: (ولا بن دقيق العيد ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد) قال الكوراني: وهذا ليس بشيء إذ الكلام في حال رواج الشريعة والأحكام. وأقول: لو ادعى إنسان وقوع الخلوّ عن المجتهد يجب أن لا يخالفه أحد لأن مثل إمام الحرمين والغزالي لم يعدا من أصحاب الوجوه فضلاً عن رتبة الاجتهاد، ومن بعدهما لا يلحق غبارهما إلا أن ابن دقيق العيد كان يزعم الاجتهاد لنفسه فأظهر كلاماً غيلاً لا حاصل له. اه كلام الكوراني. وأقول: أما قوله «وهذا ليس بشيء الخ» فهو تحامل في غير محله لأن كون الكلام فيما ذكر لا يمنع ما التنبيه على ما قد يغفل عنه، ولا يقال في مثل ذلك التنبيه إنه ليس بشيء لا سيما وقد أطلق غيره كالحنابلة كما صرح به المصنف. وأما ما ذكره من أن من بعد إمام الحرمين والغزالي لا يلحق غبارهما فهو مما لا ينبغي الشك فيه من عاقل لكن بالنسبة لمن علمنا حاله كابن دقيق العيد والشيخ الإمام ونحوهما وهو من الأدلة القطعية عندي على أن المذكورين ونحوهم لم يبلغوا رتبة الاجتهاد المطلق وبالأولى السيوطي وأضرابه ممن ادّعوا هذه المرتبة، وأين مرتبة السيوطي من مرتبة الإمام والغزالي في الفقه وآلاته وقوة الذهن والتصرّف ونحو ذلك مما لا بدّ منه في حصول

(١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام باب ١٠. مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢٤٧. أبو داود في كتاب الفتن باب

١. الترمذي في كتاب الفتن باب ٢٧، ٥١. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١. أحمد في مسنده (٣٤/٥).

أي لابتداء الحديث في بعض الطرق بقوله «من يراد الله به خيراً يفقهه في الدين»^(١) ويدل للوقوع حديث الصحيحين أيضاً «أن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»^(٢) هذا لفظ البخاري وفي مسلم حديث «أن بين يدي الساعة أياماً يرفع فيها العلم ويترك فيها الجهل»^(٣) ونحوه حديث البخاري «إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويثبت الجهل»^(٤) والمراد برفع العلم قبض أهله ولمعارضة هذه الأحاديث للأول قال المصنف: لم يثبت وقوعه دون لا يقع ويمكن رد الأول إليها بأن يراد

الاجتهاد، تالله لا نسبة بينه وبينهما في شيء من ذلك بوجه، نعم يحتمل أن يكون في زمنهما وبعدهما من بلغ هذه الرتبة وإن لم نطلع على حاله. وأما ما ذكره من أنهما لم يعدا من أصحاب الوجوه فهو على إطلاقه ممنوع، فإن صنيع شيخنا مذهب الشافعي الرافعي والنووي مصرح بعدهما منهم حيث يعبران بالأصح أو الصحيح في مقابلة احتمالهما ومقابل الأصح أو الصحيح لا يكون إلا لأصحاب الوجوه، ومن نص على أنهما من أصحاب الوجوه المولى التفتازاني في حواشي العضد.

قوله: (يتداع الزمان بتزلزل القواعد) يحتمل أن المراد بالقواعد أركان انتظام أمر الزمان وبقائه على الوضع المعهود كطلوع الشمس من محل طلوعها المعتاد وغروبها في محل غروبها كذلك وتزلزلها خروجهما عن نظامها المعتاد كطلوع الشمس من مغربها، وأن يراد بالقواعد قواعد الدين وأحكام الشريعة وتزلزلها تعطلها والإعراض عنها، وأن المراد بتداعي الزمان دعاء بعضه بعضاً إلى الذهاب والزوال كناية عن أشرافه على الزوال والتغير كما كان فليتأمل قوله: (ولمعارضة هذه الاحاديث للأول الخ) قال شيخنا العلامة: المناسب لقول المصنف لم يثبت وقوعه أن يقول الشارح لمعارضة الأول لهذه الأحاديث، والمناسب لقول الشارح «دون لا يقع» أي الذي هو مراد المصنف أن يقول المصنف والمختار لم يثبت عدم وقوعه يعرف ذلك بالتأمل الصادق اهـ. وأقول: أما أن المناسب لقول المصنف لم يثبت وقوعه ما ذكر، فوجهه أن عدم الثبوت إنما يتفرع عن دليل عدم الوقوع لا عن دليل الوقوع لأن دليل عدم الوقوع لما دل على عدم الوقوع لم يكن

- (١) رواه البخاري في كتاب العلم باب ١٠. مسلم في كتاب الإمارة حديث ١٧٥. الترمذي في كتاب العلم باب ٤ ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١٧. الموطأ في كتاب القدر حديث ٨. أحمد في مسنده (٣٠٦/١) (٢٣٤/٢).
- (٢) رواه البخاري في كتاب العلم باب ٣٤. مسلم في كتاب العلم حديث ١٣. الترمذي في كتاب العلم باب ٥. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ٨. أحمد في مسنده (١٦٢/٢، ١٩٠).
- (٣) رواه مسلم في كتاب العلم حديث ٨ - ١٠.
- (٤) رواه البخاري في كتاب العلم باب ٢١. الترمذي في كتاب العلم باب ٥. ابن ماجه في كتاب الفتن باب ٢٥، ٢٦. أحمد في مسنده (٩٨/٣).

بالساعة ما قرب منها (وإذا جعل العامي بقول مجتهد) في حادثة (فليس له الرجوع عنه) إلى غيره في مثلها لأنه قد التزم ذلك القول بالعمل به بخلاف ما إذا لم يعلم به (وقيل يلزمه

الوقوع ثابتاً بخلاف دليل الوقوع فإنه لما دل على الوقوع كان الوقوع باعتباره ثابتاً. وأما أن المناسب لقول الشارح دون لا يقع إلى آخر ما ذكر، فوجهه أن عدم الوقوع هو مدعي المصنف لكن منعه من التصريح به معارضة دليل الوقوع ومعلوم أن معارضة دليل الوقوع تجعل عدم الوقوع الذي هو المدعي غير ثابت ولا تجعل الوقوع غير ثابت. ثم أقول: توجيه ما ذكره الشارح أنه أراد بقوله «ولمعارضة الخ» تعليل قوله «قال المصنف الخ» باعتبار قوله «دون لا يقع دون ما قبله» يعني إنما ترك المصنف التعبير بعدم الوقوع الدال عليه الحديث الأول لأجل أن هذه الأحاديث الدالة على الوقوع معارضة له، ومعلوم أن المناسب لترك التعبير المذكور هو معارضة هذه الأحاديث للأول دون العكس. وإنما لم يقل المصنف والمختار لم يثبت عدم وقوعه لأن هذا التعبير لإشعاره بالليل إلى ثبوت وقوعه لا يناسب مختاره الذي هو عدم وقوعه بخلاف ما عبر به فإنه المناسب لمختاره المذكور لإشعاره بميله إلى عدم وقوعه. والحاصل أن العدول عن لا يقع إلى لم يثبت وقوعه يتعلق بأمرين: أحدهما المعدول عنه: والثاني المعدول إليه. فقول الشارح «لمعارضته الخ» تعليل له باعتبار تعلقه بالأمر الأول وترك تعليله باعتبار تعلقه بالأمر الثاني اتكالياً على وضوحه فتأمل فإنه في ذروة سنام الغموض والدقة. ولله در هذا الشارح وبذلك يسقط إشكال الشيخ المبني على ظنه أن المراد العكس أعني تعليل العدول باعتبار الأمر الثاني هذا كله بناء على أن مراد المصنف من عدم ثبوته عدم وقوعه ويحتاج لإثبات. أما إن كان مراده منه التردد في الثبوت وعدمه فلا يتوهم غبار على قول الشارح «ولمعارضته هذه الأحاديث للأول» كما هو ظاهر ولا على قول المصنف «والمختار لم يثبت وقوعه» أي ولا عدمه فتركه اكتفاء كـ «سراويل تقيكم الحرّ» [النحل: ٨١] إذ لم يرد من ذلك عدم الوقوع حتى يكون المناسب له ولمعارضته الأول لهذه الأحاديث فعليك بالتأمل الصادق.

قوله: (وإذا عمل العامي بقول مجتهد فليس له الرجوع عنه) فيه أمور: أحدها أنه ينبغي أن المقلد غير العامي كالعامي في ذلك بجامع وجوب التقليد، ولعل تخصيص العامي بالذكر لأنه أنسب بهذا الحكم المبني على عدم التزام مذهب معين كما يدل عليه قول الشارح الآتي أخذاً مما تقدّم في غير الملتزم إذ عدم الالتزام أنسب بالعامي من العالم أو يقال المراد بالعامي هنا من عدا المجتهد المطلق الذي يمتنع عليه التقليد. وثانيها أن ظاهره أنه إنما يمتنع الرجوع إذا فرع من العمل ويؤيده مقابلته بقوله بعده «وقيل يلزمه العمل به بالشروع وقضية ذلك أنه لو شرع في العمل ثم أبطله جاز له الرجوع عنه كما أن قضية الاكتفاء بالشروع على القول الآتي أنه لو أبطله لم يبرز له الرجوع لحصول الشروع». وعلى القول الأول لو شرع على قول مجتهد ثم أراد إنتمامه على قول آخر فإن حصل تركيب امتنع كما هو ظاهر ويظهر أنه ليس من التركيب ما لو صلى ركعة

العمل) به (بمجرد الإفتاء) فليس له الرجوع إلى غيره فيه (وقيل) يلزمه العمل به (بالشروع في العلم) به بخلاف ما إذا لم يشرع (وقيل) يلزمه العمل به (إن التزمه) بخلاف ما إذا لم يلتزمه (وقال السمعاني) يلزمه العمل به (إن وقع في نفسه صحته) وإلا فلا (وقال ابن

مبسلاً فيها تقليد للشافعي في وجوب البسمة ثم صلى الباقي تاركاً فيه البسمة تقليداً لغيره لأن غير الشافعي يصحح هذا المجموع، ثم آيت ما يأتي عن شيخنا الشهاب في قوله «والجواز فيما عمل به الخ» مما هو نظير ذلك فليتأمل وإلا فهل يمتنع لأنه خرج عن الأول بنيه الإتمام على الثاني أو لا، لأنه لم يخالف الأول في المعنى فيه نظر. ثالثها ينبغي تصوير المجتهد الذي عمل بقوله بما إذا اعتقده مساوياً وأفضل بناء على مختار المصنف أنه يمتنع تقليد من اعتقده مفضولاً كما تقدّم، بل قد يقال على هذا يتعين التصوير بالمساوي إذ الأفضل لا يجوز تقليد غيره مع وجوده حتى يجري الخلاف حيثئذ، ويجوز أن لا يصور بشيء ليشمل المفضل أيضاً على غير مختار المصنف فيكون المراد إذا عمل العامي بقول مجتهد يسوغ له العمل بقوله على ما تقرر من التفصيل والخلاف. رابعها قال الكمال: قد يقال إذا لم يكن له الرجوع عنه فما فائدة إيجاب إعادة السؤال ثانياً عليه لمن أفتاه كما تقدّم آنفاً؟ وجوابه أن منع رجوعه فيما إذا تحقق بقاء المعنى على ما أفتاه به وإيجاب السؤال إذا لم يتحقق بقاء عليه بأن احتمل رجوعه عنه اهـ. وأقول: على هذا الجواب حيث وجبت إعادة السؤال بأن لم يتحقق بقاء عليه ينبغي أي يقال إذا أعاد السؤال فإن أجابه بما أجابه به أولاً فذاك، وإن تغير اجتهاده لم يجب عليه العمل بقوله الثاني لأنه لم يلتزمه بالعمل به أخذاً من تعليل الشارح بقوله لأنه قد التزم ذلك القول بالعمل به بل يتخير بينه وبين الأخذ بقول غيره إلا إن اعتقد أحدهما أرجح وأوجبنا اتباع الأرجح فليتأمل.

قوله: (وقيل) يلزمه العمل به) أي فيها وفي مثلها إن التزمه فيه أمران: الأول أنه ما المراد بالتزامه ولعل المراد به العزم على العمل به، وينبغي أن يكون الشروع في العمل به كالتزام أو هو منه. وأما الفراغ من العمل فكالتزام بلا شبهة بدليل أنهم نقلوا الإجماع على منع الرجوع بعد العمل وأن الخلاف فيما قبل العمل. وثانيهما أنه قد يقال الكلام في غير الملتزم بدليل قول الشارح بعد ذلك «والجواز في غير ما عمل به أخذاً مما تقدّم في غير الملتزم» اهـ. فإنه ظاهر في تصوير ما هنا بغير الملتزم فلا يناسب التفصيل هنا بين الملتزم وغيره. ويجاب بأن هذا مبني على أن الهاء في «التزمه» للمذهب وهو ممنوع بل هي للعمل، ويؤيده أن الشارح لم يقدر بعد لفظ العمل في هذا القول لفظة به حتى ترجع الهاء منها للمذهب ثم ترجع له أيضاً الهاء في «التزمه» كما قدرها فيما قبله وما بعده، وبأن الهاء للمذهب لكن المراد التزامه في هذه الحادثة فقط لا التزام جملته فليتأمل قوله: (وقال السمعاني) يلزمه العمل به إن وقع في نفسه صحته وإلا فلا) فيه أمران: أحدهما أنه لا يلزم من وقوع صحته في نفسه التزامه كما لا يلزم من التزامه أن يقع في نفسه صحته فهما متغايران. كذا قال شيخنا الشهاب. وثانيهما أن ظاهره أنه إذا لم يقع

الصلاح) يلزمه العمل به (إن لم يوجد مفتٍ آخر فإن وجد تخير بينهما والأصح جوازه) أي جواز الرجوع إلى غيره (في حكم آخر) وقيل لا يجوز لأنه بسؤال المجتهد والعمل بقوله التزم مذهبه (و) الأصح (أنه يجب) على العامي وغيره ممن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد (التزام مذهب معين) من مذاهب المجتهدين (يعتقده أرجح) من غيره (أو مساوياً) له وإن كان في نفس الأمر مرجوحاً على المختار المتقدم (ثم) في المساويء (ينبغي السعي في اعتقاده أرجح) لنتجه اختياره على غيره (ثم في خروجه عنه أقوال) أحدها لا يجوز لأنه التزمه وإن لم يجب التزامه. ثانيها يجوز والتزام ما لا يلزم غير ملزم (ثالثها لا يجوز في بعض المسائل) ويجوز في بعض توسطاً بين القولين والجواز في غير ما عمل به أخذاً مما تقدم في عمل غير الملتزم فإنه إذا لم يجر له الرجوع قال ابن الحاجب كالأمدى اتفاقاً فالملتزم أولى بذلك. وقد حكيا فيه الجواز فيقيد بما قلناه.

في نفسه صحته لا يلزمه العمل به وإن شرع في العمل لكنه يجوز وعدم وقوع صحته في نفسه صادق بما إذا تردّد باستواء وبما إذا ظنّ عدم صحته وقد يمنع الجواز في كل منهما إن اعتقد صحة غيره أو رجحانه حيث منعنا تقليد المفضول قوله: (وقال ابن الصلاح الخ) فيه بحث لأن ما نقله عن ابن الصلاح من أنه إذا وجد مقت آخر تخير بينهما ليس مطابقاً لما ذكره ابن الصلاح فإنه كما في شرح المذهب عنه لم يقل بالتخيير إلا إذا لم يستبين أن الذي أفتاه أولاً هو الأعم والأروع، فإن استبان له ذلك تعين الأول ويحجب بأن المصنف ترك ذلك لعلمه مما سبق ولا يخفى ما فيه قوله: (ثم ينبغي) يحتمل أنها للترتيب الذكري وأن السعي المذكور سابق على التقليد وأنها للترتيب الحقيقي وأنه بعده، وعلى هذا المعنى قول الشارح لنتجه اختياره ليصير متجهاً ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر ما حاصله ذلك قوله: (وإن لم يجب التزامه) قال شيخ الإسلام: أي عند القائل به اهـ. وأقول: لعل الأوجه أن يقال أي بعينه بمعنى أن التزام هذا بعينه غير واجب لجواز أن يلتزم غيره، ومع ذلك إذا فرض التزام مذهبه امتنع الخروج عنه فليتأمل.

قوله: (والجواز أي على الثاني والثالث في غير ما عمل به أخذاً مما تقدم في غير الملتزم) فيه أمران: أحدهما قال شيخنا الشهاب: لا يقال قضية هذا أن مقلد الشافعي مثلاً إذا تزوج بولي لا يجوز له بعد ذلك أن يقلد غيره في الزواج بغير ولي، أو طهر ثوبه من روث المأكول لا يجوز له بعد ذلك أن يترك تطهره منه مقلداً غيره ونحو ذلك مما لا يحصى لأنا نقول: العقده بولي والتطهير من روث المأكول كل منهما صحيح بل مطلوب من حيث الكمال عند غير الشافعي أيضاً فلا ينبغي أن يكون ذلك ونحوه مانعاً من التقليد ويخص المنع بما إذا كان المعمول صحيحاً على رأي إمام المقلد فاسداً على رأي غيره اهـ. قلت: ويحتمل التزام القضية المذكورة إذا أتى بما ذكر من التزوج بولي وتطهير الثوب مما ذكر ونحو ذلك تقليد للشافعي على اعتقاد أنه مما لا بد منه فليتأمل. وثانيهما أن قول الشارح «أخذاً مما تقدم في غير الملتزم» فيه تصريح بأن ما تقدم من قوله «وإذا عمل العامي الخ» مفروض فيما إذا لم

وقيل لا يجب عليه التزام مذهب معين فله أن يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى وهكذا (و) الأصح (إنه يمتنع تتبع الرخص) في المذاهب بأن يأخذ من كل منها ما هو الأهلون فيما يقع من المسائل (وخالف أبو اسحق المروزي) فجوز ذلك والظاهر أن هذا النقل عنه سهو لما في الروضة وأصلها عن حكاية الحنطاطي وغيره عن أبي اسحق وغيره أنه يفسق بذلك، وعن ابن أبي هريرة أنه لا يفسق به. والثاني وقد تفقه على الأول إن أراد بعدم الفسق الجواز فهو مبني على أنه لا يجب التزام مذهب معين وامتناع التبع شامل للملتزم وغيره ويؤخذ منه تقييد الجواز السابق فيهما بما إذا لم يود إلى تتبع الرخص (مسئلة اختلف في التقليد في أصول الدين) أي مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري وما يجب له ويمتنع عليه من الصفات وغير ذلك مما سيأتي فقال كثيرون ورجحه الإمام الرازي والأمدى: لا يجوز بل يجب النظر لأن

يوجد التزام مذهب معين فيكون مفرعاً على خلاف الأصح عند المصنف، ويمكن أن يجعل مفرعاً على الأصح عنده بأن يعمل ملتزم مذهب الشافعي مثلاً بقول غيره في حادثة لم يسبق منه عمل فيها بقول الشافعي بناء على جواز الخروج عن المذهب الملتزم في بعض المسائل، ويلزم عليه أن ملتزم مذهب بعينه يمتنع عليه العمل به في كل حادثة عمل فيها بغيره كما يمتنع عليه العمل بغيره في كل حادثة عمل فيها به وذلك كالمستبعد فليتأمل قوله: (وقد تفقه على الأول) قال شيخنا الشهاب: انظر ما فائدة هذه الجملة اهـ. قلت قد تكون فائدتها الإشارة إلى ترجيح قول الأول لأن الشيخ أجل غالباً فقوله أقرب إلى الحق أو قول الثاني لأن التميز لا يخالف شيخه غالباً إلا لموجب قوي. (مسألة اختلف في التقليد في أصول الدين) قوله: (اختلف الخ) قال شيخ الإسلام: لم يرجح من الخلاف في التقليد شيئاً لكن قضية كلامه فيما مرّ في مسألة التقليد ترجيح قوله وقيل النظر حرام فيكون الراجح عنده وجوب التقليد فيه اهـ. وأشار بما مرّ إلى قوله «ويلزم أي التقليد غير المجتهد» ومنع الأستاذ التقليد في القواطع فإن الحكاية عن الأستاذ يقتضي لزوم التقليد على الأول حتى في القواطع كأصول الدين لكن هذا في غاية البعد، والظاهر أن هذا غير مراد له وكيف لا مع الاختلاف في الاكتفاء بالتقليد في صحة الإيمان فالنظر للقادر إن لم يكن واجباً فلا أقل من جوازه، بل قد يمنع دلالة ما مر على ما ذكره إذ ما مرّ في غير المجتهد فليس المراد بلزوم التقليد إلا امتناع العمل بلا تقليد ولا اجتهاد وهذا لا يقتضي امتناع النظر هنا على القادر قوله: (بل يجب النظر) أي لوجوب المعرفة المتوقفة عليه، ويرد عليه أنا لا نسلم إمكان وجوبها شرعاً لأن وجوبها كذلك إنما يكون بإيجاب الله تعالى وهو غير ممكن إذا يجابها إما للعارف به تعالى أو لغيره، فإن كان الأول لزم تحصيل الحاصل، وإن كان الثاني لزم تكليف الغافل لأن من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه إياه؟ وأجيب باختيار الثاني ومنع لزوم تكليف الغافل لأن شرط التكليف تصوّره لا التصديق به فالغافل من لم يفهم الخطاب أو لم يقل له إنك مكلف.

المطلوب فيه اليقين قال تعالى **تنبه** صلى الله عليه وسلم **﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾** [محمد: ١٩] وقد علم ذلك وقال تعالى للناس **﴿واتبعوه لعلكم تهتدون﴾** [الأعراف: ١٥٨] ويقاس غير الوجدانية عليها. وقال العنبري وغيره: يجوز التقليد فيه ولا يجب النظر اكتفاء بالعقد الجازم لأنه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي في الإيمان من الإعراب وليسوا أهلاً للنظر بالتلفظ بكلمتي الشهادة المنبئ عن العقد الجازم ويقاس غير الإيمان عليه (وقيل النظر فيه حرام) لأنه مظنة

قوله: (قال تعالى **﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾**) إشارة إلى الاستدلال بطريق السمع ومنه قوله تعالى **﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾** [يونس: ١٠١] وقوله تعالى **﴿فانظر إلى أثر رحمة الله كيف يجيي الأرض بعد موتها﴾** [الروم: ٥٠] والأمر للوجوب ولما نزل **﴿أن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لآولي الأبصار﴾** [آل عمران: ١٩٠] قال عليه السلام ويل لمن لاكها أي مضغها بين لحييه أي جانبي فمه ولم يتفكر فيها. أوعد بترك التفكير فهو واجب وهذا الدليل لا يخرج عن كونه ظنياً لاحتمال الأمر لغير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الأحاد وجوابه ما في شرح المقاصد حيث قال: جوابه أن الظن كافٍ في الوجوب الشرعي على أن الإجماع عليه متواتر إذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدّاً يمتنع تواطوهم على الكذب فيفيد القطع اه. واستدلوا أيضاً بأن معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً ولا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وفيه إشكالات مبسطة مع الجواب عنها في محلها قوله: (وقد علم الخ) من تنمة الدليل وتوطئة لما بعده ليفيد قوله تعالى **﴿واتبعوه﴾** أنهم مأمورون بالعلم الذي صدر منه ودفع لما قد يتوهم من كون الأمر مصروفاً عن ظاهره من طلب العلم منه فالامثال يقرر المراد منه قوله: (ويقاس غير الإيمان عليه) أراد بالإيمان التصديق بمضمون كلمة الشهادة وإلا فالإيمان شرعاً يطلق على التصديق بكل ما علم مجيء الرسول به ﷺ قوله: (وقيل النظر فيه حرام) قال شيخ الإسلام: محل الخلاف في وجوب النظر في أصول الدين وعدمه النظر في غير معرفة الله تعالى، أما النظر فيها فواجب إجماعاً كما ذكره السعد التفتازاني كغيره انتهى وفيه أمران: الأول أنه ينبغي أن مرجع الهاء في قوله «كما ذكره قوله» أما النظر فيها فواجب إجماعاً لا ما قبله أيضاً لأن السعد لم يذكر هذا الخلاف وأن محله ما ذكر وإنما ابتداء بقوله: البحث الرابع لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى أي لأجل حصولها ثم أخذ يستدل على ذلك. والثاني أن الظاهر أن ما نقله السعد من الإجماع على وجوب معرفة الله تعالى غير مسلم له عند الشارح وغيره، ألا ترى إلى تمثيل الشارح لمحل الخلاف بقوله «وجود الباري وما يجب له ويمتنع عليه من الصفات» فإن ذلك يتعلق بمعرفة الله تعالى وإلى استدلاله بقوله تعالى **﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾** [محمد: ١٩] فإن ذلك يتعلق بمعرفة وحدانيته فهو يتعلق بمعرفته تعالى فهذا صريح في جريان الخلاف مطلقاً، وإلى ما حكاه من استدلال العنبري على الجواز فإنه يتعلق بمعرفته تعالى وهو يقتضي جريان الخلاف مطلقاً على أن السعد في أثناء

الوقوع في الشبه والضلال باختلاف الأذهان والأنظار بخلاف التقليد فيجب بأن يجزم المكلف عقده بما يأتي به الشرع من العقائد، ودفع الأولون دليل الثاني بأننا لا نسلم أن الأعراب ليسوا أهلاً للنظر فإن المعتبر النظر على طريق العامة كما أجاب الأعرابي الأصمعي عن سؤاله بم عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام يدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، ألا تدل على اللطيف الخبير؟ وما يدعن أحد من الأعراب أو غيرهم للإيمان فيأتي بكلمتيه إلا بعد أن ينظر فيهندي لذلك. أما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية في حق المتأهلين له فيكفي قيام بعضهم به، وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه، وهذا محمل نبي الشافعي وغيره من السلف رضي الله تعالى عنهم عن الاشتغال بعلم الكلام، وهو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية وعلى كل من الأقوال الثلاثة تصح عقائد المقلد وإن كان آتماً بترك النظر على الأول (وعن الأشعري) أنه (لا يصح إيمان المقلد) وشنع أقوام عليه بأنه

استدلّاه على الوجوب قال ما نصه: على أنه لو ثبت جواز الانتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا يتنافى وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة انتهى. وفيه إشعار بأنه غير قاطع بعموم حكم الإجماع الذي حكاه فليتأمل.

قوله: (ودفع الأولون دليل الثاني الخ) قال شيخ الإسلام: يدفع دليل الثالث أيضاً بأننا لا نسلم أن النظر في ذلك مظنة الوقوع في الشبه والضلال إذ ليس المعتبر النظر على طريق المتكلمين بل على طريق العامة وهو عليها ليس مظنة لذلك انتهى قوله: (فإن المعتبر النظر على طريق العامة الخ) يفيد أن المراد بالتقليد هنا ما عدا النظر بالمعنيين أعني ما كان على طريق العامة وما كان على طريق المتكلمين وذلك بأن ينشأ إنسان على شاطئ جبل ولم يتفكر في ملكوت السموات والأرض وأخبره غيره بما يلزمه اعتقاده وصدقه بمجرد إخباره من غير تفكير وتدبر قوله: (وهو العلم بالعقائد الدينية) قال في شرح المقاصد: أي المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، سواء توقف على الشرع أم لا، وسواء كان من الدين في الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام المخالف قوله: (هن الأدلة اليقينية) قال في شرح المقاصد: واعتبر وافي أدلتها اليقين لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقادات بل في العمليات. قال: وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقادات، وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علماً ودخل علماء الصحابة بذلك فإنه كلام وإن لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما أن علمهم بالعمليات فقه وإن لم يكن ثم هذا التدوين والترتيب، وذلك إذا كان متعلقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسباً من النظر في الأدلة اليقينية أو كان ملكة يتعلق بها بأن يكون عندهم من المأخذ والشرايط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الأدلة قوله: (وإن كان آتماً بترك النظر على الأول) يفيد أن النظر على الأول ليس شرطاً لصحة الإيمان قوله: (وشنع أقوام

يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين (وقال) الأستاذ أبو القاسم (القشيري) في دفع التشنيع هذا (مكلوب عليه) قال المصنف (والتحقيق) في المسئلة الدافع للتشنيع أنه (إن كان) التقليد (أخذاً لقول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم) بأن لا يجوز به (فلا يكفي) إيمان المقلد

عليه بأنه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين) لا يخفى اندفاع هذا التشنيع بما تقدم أن المعتبر النظر على طريق العامة وهو بهذا المعنى ثابت لغالب العوام بل التقليد بالمعنى المراد المتقدم في غاية القلة، ولعل سكوت الشارح عن جواب هذا التشنيع لظهور العلم به عما قدمه إلا أن اقتصره على قوله «وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري» في دفع التشنيع يدل على خلاف ذلك.

قوله: (بغير حجة) قال شيخنا العلامة: هذه عبارة ابن الحاجب في تعريف التقليد والمناسب لما قاله المصنف في تعريفه المتقدم أن يقول بغير معرفة دليله انتهى. وأقول: يمكن حمل هذه العبارة على ما قاله المصنف ثم بحذف المضاف أي بغير معرفة حجة أي دليل وتكون الحكمة في ارتكاب هذه العبارة الإشارة إلى إمكان حملها على ما قاله. ثم رأيت شيخ الإسلام في الكلام على ما تقدم من تعريف التقليد أجاب بذلك وإن لم يتعرض للحكمة المذكورة، ثم رأيت المصنف في منع الموانع أجاب بأنه إنما ارتكب هذه العبارة هنا لدقيقة هي من دقائق هذا الكتاب وهي أن إيمان المقلد الذي حكى عن الشيخ نفي صحته هو إيمان مقلد من يجوز عليه الخطأ، أما مقلد رسول الله ﷺ فإن ذاك إما أن لا يسمى مقلداً فيخرج بقولنا «المقلد» أو يسمى فيخرج بقولنا «من غير حجة» لأنه حجة في نفسه ونحن قد قدمنا اختيار أنه يسمى أو احتمال أنه يسمى وعند ذلك فيحسن إذا فرض الكلام في تقليد من يجوز عليه الخطأ تعين أن يقول من غير حجة ليخرج مقلد رسول الله ﷺ فإن إيمان ذلك أصح الإيمان وأقواه وأكده. قال: فإن قلت لكن يبقى عليكم أن اتباع العامي المجتهد لا يكون تقليداً لأن الذين عرفوا التقليد بأنه أخذ قول الغير بغير حجة قالوا: قلنا «بغير حجة» ليخرج اتباع العامي المجتهد فإنه بحجة. قلت: ذلك أن قول أولئك ظناً منهم أن المجتهد حجة على العامي لأن قوله يورث ظن أن هذا حكم الله في حقي وأما أنا فأقول ليس من يجوز عليه الخطأ بحجة على أحد وإن وجب تقليده فإنما يقلد احتمال أنه مخطيء انتهى. وفيه نظر فإن احتمال الخطأ لا ينفي الحجية بل يكفي فيها لزوم العمل بها قوله: (مع احتمال شك أو وهم) قال شيخنا العلامة: الإضافة لا بيانية إذ الشك احتمالان يتقاوم سببهما والوهم احتمال مرجوح انتهى. وعليه فالاحتمال في عبارة المصنف للجنس حتى يتناول الاحتمالين اللذين هما الشك، وعلى هذا فالاحتمال متحقق بالفعل فالمعنى مصاحباً للشك أو الوهم ويؤيد ذلك بل يصرح به قول الشارح بأن لا يجوز به على وفق قول المصنف جزماً وتعليه بقوله مع أدنى تردد، ولم يقل مع احتمال التردد لكن يبقى الكلام فيما لو لم يحصل تردد بالفعل لكنه بحيث يتردد لو شكك أو عرضت له شبهة فإن اكتفى بإيمانه مع هذا فهو مشكل بل قد يخالفه قول المصنف في منع الموانع ما نصه: أصل أطبق المسلمون على أن الإيمان متى

قطعاً لأنه لا إيمان مع احتمالاً أدنى تردد فيه (وإن كان) التقليد أخذاً لقول الغير بغير حجة لكن (جزماً) وهذا هو المتمد (فيكفي) إيمان المقلد عند الأشعري وغيره (خلافاً لأبي هاشم) في قوله لا يكفي بل لا بد لصحة الإيمان من النظر وعلى الاكتفاء بالتقليد الجازم في الإيمان وغيره قال المصنف (فليجزم) أي المكلف (عقده بأن العالم) وهو ما سوى الله تعالى. ولا حاجة لقول بعضهم وصفاته فإنها ليست غيره كما ليست عينه (محدث) أي موجود عن العدم لأنه متغير أي يعرض له التغير كما يشاهد وكل متغير محدث لأنه وجد بعد أن لم يكن (وله صانع) ضرورة أن

اعتراه أدنى شك أو اختلجه أدنى ريب زال وكان ذلك الطارئ كفرةً وأن الواجب عقد مصمم لا يزحزحه رياح الشبهات انتهى. لكن يوافق قول التفتازاني المعتبر في التصديق هو اليقين أعني الاعتقاد الجازم المطابق، بل ربما يكفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر عنه النقيض بالبال في حكم اليقين انتهى. فقوله «الذي لا يخطر مع» يشمل ما معه يمكن الخطور لأنه ظاهر في نفي الخطور بالفعل لا مطلقاً وإن لم يكتف به معه فيتعين أن تحمل الإضافة على ظاهرها والمعنى مع احتمال وجود شك أو وهم أي مع قبول ذلك وإمكانه.

قوله: (هند الأشعري وغيره) قال شيخنا العلامة قال التفتازاني في شرح المقاصد؛ وأما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الإمام أنه لا خلاف في إجراء أحكام الإسلام عليه والاختلاف في كفره راجع إلى أنه يعاقب عقاب الكافر؛ فقال الكثيرون نعم لأنه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً﴾ [النساء: ٩٤] وقوله ﷺ «من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم»^(١) محمول على الإسلام في حق الأحكام. وقال بعض ذري التحقيق منهم: إنه وإن كان جاهلاً لكنه مصدق فيجوز أن ينقص عقابه لذلك انتهى بنصه. ولا مرية في مخالفته لكلام المصنف والشارح انتهى. وأقول: أما أولاً فلو ثبتت المخالفة المذكورة لم تضر المصنف والشارح إذ لا يلزمهما تقليد التفتازاني في كل ما ينقله وكثيراً ما يختلف العلماء في النقل من غير أن يعترض على واحد منهم بنقل غيره المخالف لنقله كما لا يخفى. وأما ثانياً فإن أراد بمخالفته لكلام المصنف والشارح أنه يبطل عموم النقل عن غير الأشعري لدلالة قوله «فقال الكثيرون نعم لأنه جاهل بالله ورسوله والجهل بذلك كفر» لقول جمع كثير بكفره فلا يصح نسبة القول لإيمانه لغير الأشعري أيضاً على سبيل العموم فجوابه من وجهين: الأول إن التعبير بغيره ليس صريحاً في العموم بل يجوز أن يريد به الغير في الجملة بل شاع في لسان المصنفين استعمال هذه العبارة في الغير في الجملة يقولون قاله أو ذكره فلان وغيره أو قال أو ذكر فلان وغيره كذا، ولا يريدون بالغير جميع الأغيار بل كثيراً ما يريدون به واحداً أو اثنين مثلاً كما لا يخفى ذلك على

(١) رواه البخاري في كتاب الصلاة باب ٢٨. كتاب الأضاحي باب ١٢. مسلم في كتاب الأضاحي في حديث ٦.

النسائي في كتاب الإيمان باب ٩.

المحدث لا بد له من محدث (وهو الله الواحد) إذ لو جاز كونه اثنين لجاز أن يريد أحدهما شيئاً والآخر ضده الذي لا ضد له غيره كحركة زيد وسكونه فيمتنع وقوع المرادين وعدم وقوعهما لامتناع ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما، فيتعين وقوع أحدهما فيكون مريده هو الإله دون الآخر لعجزه فلا يكون الإله إلا واحداً. وإطلاق المتكلمين اسم الصانع عليه تعالى مأخوذ من قوله تعالى ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ [النمل: ٨٨] (والواحد الشيء الذي لا ينقسم) بوجه (ولا يشبهه) بفتح الباء المشددة أي به ولا بغيره أي لا يكون بينه وبين غيره شبه (بوجه والله تعالى قديم) أي (لا ابتداء لوجوده) ولا انتهاء إذ لو كان حادثاً لاحتاج إلى محدث تعالى عن ذلك (حقيقته) تعالى (مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن) أي في الدنيا

من له أدنى تتبع لصنيعهم، وحيث لا يجوز أن يريد الشارح بقوله «وغير المأخوذ» من كلام المصنف الغير في الجملة ولا ينافي ذلك اقتصار المصنف على أبي هاشم في قوله «خلافاً لأبي هاشم» لجواز أن يريد خلافاً لأبي هاشم وأتباعه أو ومن وافقه مثلاً فإنه كثيراً ما يراد هذا المعنى مع الاقتصار على البعض لشهرته بذلك الحكم أو كونه متبوعاً فيه مثلاً، وقد نقل المصنف في منع الموانع عن فتاوى والده ما يفيد موافقة جميع أهل السنة للأشعري فيما نسب إليه فيجوز أن يريد بالغير العموم بالنسبة لأهل السنة ويريد مع أبي هاشم من وافقه من المعتزلة فإنه قال في فتاويه بعد أن صور المقلد ما نصه: فأبو هاشم يقول بكفره وطائفة من أهل السنة يقولون بإيمانه ولكنه عاصٍ بترك النظر، والصحيح من مذهب أهل السنة أنه ليس بعاصٍ بل هو مؤمن مطيع لأن الله لم يكلفه إلا الاعتقاد الجازم المطابق وقد حصل، وأما القيام بتقرير الأدلة ودفع الشبه فذلك فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقي انتهى.

والثاني أن مقتضى كلام المصنف في منع الموانع أنه لا يسلم ثبوت خلاف فيما ذكر لغير أبي هاشم فإنه قال: وقد عزي إلى الأشعري أنه لا يصح أي إيمان المقلد وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه أن يكفر غالب المسلمين لأن الغالب عوام لا إيمان لهم إلا بالتقليد، والمسألة غير منصوصة للشيخ وقد اختلف عليه أصحابه فقال قائلون منهم الأستاذ أبو القاسم القشيري هذا كذب على شيخنا رضي الله عنه وما هو والمعتزلة في هذه المسألة إلا سواء كل مكثف بعقد صحيح مصمم. وقال قائلون التقليد لا بد معه من أدنى تردد إذ ليس صاحبه على بصيرة توجب القطع الجازم وأدنى التردد يضر فلا إيمان للمقلد، وهذا يرفع الخلاف في المسألة فإنه إن فرض أدنى تردد قطع بأنه غير كافٍ لم يخالف في هذا إلا أبو هاشم فإنه زعم أن ذلك القدر من التردد البعيد لا يضر وخرق في هذا إجماع أهل الحل والعقد. ومن الغريب أنه يقول مع ذلك الاعتقاد الجازم المطابق لا يكفي إلا إذا كان عن دليل وقد خالف في الأمرين طوائف الإسلام وأدلة العقل والنقل فهذا خلاف لا يعبا به، وأما الخلاف في إيمان المقلد فالتحقيق أنه لفظي وأن من منعه فسر التقليد بأنه أخذ من مذهب الغير مع عدم القطع وثلج الصدر بما يقوله، وإذا كان إيمان المقلد هكذا فهو ممزوج بالشك فلا يصح. ومن جوز إيمانه لم

للناس . وقال كثير إنها معلومة لهم الآن لأنهم مكلفون بالعلم بوحدانيته وهو متوقف على العلم بحقيقته . وأجيب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وإنما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما أجاب بها موسى عليه السلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى ﴿قال فرعون وما رب العالمين﴾ [الشعراء : ٢٣] الخ (واختلفوا) أي المحققون (هل يمكن علمها في الآخرة) فقال بعضهم : نعم لحصول الرؤية فيها كما سيأتي وبعضهم لا والرؤية لا تفيد الحقيقة (ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض) لأنه تعالى منزّه عن الحدوث وهذه حادثة لأنها أقسام العالم إذ هو إما قائم بنفسه أو بغيره، والثاني العرض والأول ويسمى بالعين وهو محل الثاني الموم له إما مركب وهو الجسم أو غير مركب وهو الجوهر وقد يقيد بالفرد (لم يزل وحده ولا مكان ولا زمان ولا قطر ولا أوان) هذا من عطف الخاص على العام إذ القطر مكان مخصوص كالبلد والأوان زمان مخصوص كزمان الزرع والداعي إلى العطف الخطابية في التنزيه أي هو موجود وحده قبل المكان والزمان فهو منزّه عنهما (ثم أحدث هذا العالم) المشاهد من السموات والأرض بما فيهما (من غير احتياج) إليه (ولو شاء ما اخترعه) فهو فاعل بالاختيار لا بالذات (لم يحدث بابتداعه في ذاته حادث) فليس كغيره معللاً للحوادث فهو كما قال في كتابه العزيز (فعال لما يريد ليس كمثله شيء) وهو السميع البصير (القدر) وهو ما يقع من العبد المقدر في الأزل (خيره وشره) كائن (منه) تعالى بخلقه وإرادته (علمه شامل لكل معلوم) أي ما من

يفسر التقليد بهذا بل جوز أن يكون المقلد قاطعاً وقد زعم أن كل قاطع عنده من دليل عن نفسه وإن لم يستطع التعبير عنه على ما سنحرره فيرجع إلى أنه هل مع التقليد قطع فلا يضر إذا حصل القطع أو لا قطع معه فيضر، أو إلى أنه هل مع القطع تقليد أو عند ترقى المقلد إلى القطع يرتفع التقليد وربما قال هذا القائل لا تقليد إلا في الظنون . ثم قال من جملة كلام طويل أيضاً : والحق أنه لا يشترط هذا القدر أيضاً يعني كون الجزم عن دليل إجمالي إلى أن قال : وقد يكون الجزم لا عن ضرورة ولا عن دليل خاص وذلك كإيمان العوام . قال الشيخ الإمام : وهو صحيح عند جميع العلماء خلافاً لأبي هاشم انتهى . فانظر قوله «وقد خالف الأمرين طوائف الإسلام» وقوله عن القشيري «وما هو المعتزلة في هذه المسألة إلا سواء كل مكتف بعقد صحيح مصمم» وقوله «فالتحقيق أنه لفظي الخ» وقوله «والحق أنه لا يشترط هذا القدر أيضاً» وقوله «عن الشيخ الإمام وهو صحيح عند جميع العلماء خلافاً لأبي هاشم ومعلوم أن خلافة أبي هاشم مع غيره إنما هي في التقليد المحض» فهذه الأمور كلها تقتضي منع المصنف ثبوت خلاف حقيقي عن غير أبي هاشم في المسألة فلا يرد عليه نقل غيره الخلاف لأنه منازع فيه ومانع كونه حقيقياً وإن أراد بمخالفته لكلام المصنف والشارح أنه يبطل نقل ما ذكر عن الأشعري وغيره من أهل السنة جميعهم أو بعضهم فيرد ذلك أن السعد قبل ما نقله عنه ذكر عن الأشعري وغيره ما يوافق نقل ما ذكر عنه فإنه قال : علمه شامل لكل معلوم .

شأنه أن يعلم ممكناً كان أو ممتنعاً (جزئيات وكليات وقدرته) شاملة (لكل مقدور) أي ما من شأنه أن يقدر عليه وهو الممكن بخلاف الممتنع (ما علم أنه يكون) أي يوجد (أراده) أي أراد وجوده (وما لا) أي وما علم أنه لا يوجد (فلا) يريد وجوده فالإرادة تابعة للعلم (بقاؤه) تعالى (غير مستفتح ولا متناه) أي لا أول له ولا آخر (لم يزل) سبحانه موجوداً (باسمائه) أي بمعانيها وهي ما دل على الذات باعتبار صفة كالعالم والخالق (وصفات ذاته) وهي (ما دل عليها فعله) لتوقفه عليها (من قدرة) وهي صفة تؤثر في الشيء عند تعلقها به (وعلم) وهي صفة ينكشف بها الشيء عند تعلقها به (وحياة) وهي صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها (وإرادة) وهي صفة تخصص أحد طرفي الشيء من الفعل والترك بالوقوع (أو) دل عليها (التنزيه) له تعالى (عن النقص من سمع وبصر) وهما صفتان يزيد الانكشاف بهما على الانكشاف بالعلم (وكلام) وهو صفة عبر عنها بالنظم المعروف المسمى بكلام الله تعالى أيضاً ويسميان بالقرآن أيضاً (وبقاء) وهو استمرار الوجود. أما صفات الأفعال كالمخلق والرزق والإحياء والإماتة فليست أزلية خلافاً للحنفية بل هي حادثة أي متجددة لأنها إضافات تعرض للقدرة وهي تعلقاتها بوجودات المقدورات لأوقات وجوداتها، ولا محذور في اتصاف الباري سبحانه وتعالى بالإضافات ككونه قبل العالم ومعه وبعده وأزلية أسمائه الراجعة إلى صفات الأفعال كما تقدم في جملة الأسماء من حيث رجوعها إلى القدرة لا الفعل. فالخالق مثلاً من شأنه الخلق أي هو الذي بالصفة التي بها يضح الحق وهي القدرة كما يقال في الماء في الكوز مرور أي هو بالصفة التي بها يحصل الإرواء عند مصادفة الباطن، وفي السيف في الغمد قاطع أي هو بالصفة التي بها يحصل القطع عند ملاقة المحل. فإن أريد بالخلق من صدر منه الخلق فليس صدوره أزلياً. ذكر ذلك الغزالي وبين رجوع الأسماء كلها إلى الذات وصفاتها في المقصد الأسنى (وما صح في الكتاب والسنة من الصفات نعتبدها ظاهر المعنى) منه (وتنزه عند سماع المشكل) منه كما في قوله تعالى ﴿الرحمن على

قوله: (ممكناً أو ممتنعاً) هلا قال أو واجباً كما قاله غيره كالواقف وقد يجاب بأنه أراد بالممكن ما يشمل الواجب وهو ما لا يمتنع قوله: (وما لا) ظاهره أن المعنى وما لم يعلم أنه يكون وليس مراداً بل المراد وما لم أنه لا يكون كما بينه الشارح وظاهر عبارة المتن تشمل صورتين: إحداها انتفاء العلم رأساً وهو محال، والثانية علم أنه لا يكون لأنه يصدق عليه عدم الوجود الذي حقيقته الوجود في الزمن الثاني أشكل لأن هذا مستفتح لأنه ما بعد الأول وكان المراد بالبقاء هنا لوجود الباقي قوله: (وهي ما دل على الذات باعتبار صفة) والمراد هنا تلك الصفة وإن حصل تداخل مع قوله وصفات ذاته لأن مقام التنزيه مقام خطابة قوله: (أو دل عليها التنزيه) قد يدل على أن ما دل عليه التنزيه من المذكورات هنا لا يدل عليها فعله لأنه لا يتوقف عليها لكن الظاهر أن ما دل عليه الفعل يدل عليه التنزيه لأن أضدادها كالعجز ونحوه

العرش استوى ﴿طه: ٥﴾ ﴿ويبقى وجه ربك﴾ [الرحمن: ٢٧] ﴿ولتضع على عيني﴾ [طه: ٣٩] ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: ١٠] وقوله صلى الله عليه وسلم «إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف شاء»^(١) «إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها»^(٢) رواهما مسلم (ثم اختلف ائمتنا أنؤؤل) المشكل (أم نقوض) معناه المراد إليه تعالى (منزهين) له عن ظاهره (مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لا يقدر) في اعتقادنا المراد منه مجملاً. والتفويض مذهب السلف وهو أسلم، والتأويل مذهب الخلف وهو أعلم أي أحوج إلى مزيد علم فيؤول في الآيات الاستواء بالاستيلاء، والوجه بالذات، والعين بالبصر، واليد بالقدرة، والحديثان من باب التمثيل المذكور في علم البيان نحو أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى يقال للمتعدد في أمر تشبيهاً له بمن يفعل ذلك لإقدامه وإحجامه. فالمراد من الحديث الأول والظرف فيه خبر كالجار والمجرور أن قلوب العباد كلها بالنسبة إلى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه كيف شاء كما يقلب الواحد من عباده اليسير بين أصبعين من أصابعه. والمراد من الحديث الثاني أنه تعالى يقبل التوبة في الليل والنهار إلى طلوع الشمس من مغربها فلا يرذ تائباً كما يبسط الواحد من عباده يده للعطاء أي للأخذ فلا يرذ معطياً (القرآن) وهو (كلامه) تعالى القائم بذاته (غير مخلوق) وهو مع ذلك أيضاً (على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا) بإشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في صدورنا) بألفاظه المخيلة (مقروء بالسنتنا) بحروفه الملقوطة المسموعة. فقوله «على الحقيقة» راجع إلى كل من مكتوب ومحفوظ ومقروء قدم للإشارة إلى ذلك ونبه بقوله «لا المجاز» على أنه ليس المراد بالحقيقة كنه الشيء كما هو مراد المتكلمين فإن القرآن بهذه الحقيقة ليس في المصاحف ولا في الصدور ولا في الألسنة وإنما المراد بها مقابل المجاز أي يصح أن يطلق على القرآن حقيقة أنه مكتوب محفوظ مقروء، واتصافه بهذه الثلاثة وبأنه غير مخلوق أي موجوداً أزلاً وأبداً اتصاف له باعتبار وجودات الوجود الأربعة فإن لكل موجود وجوداً في الخارج ووجوداً في الذهن ووجوداً في العبارة ووجوداً في الكتابة، فهي تدل على العبارة وهي

نقص فليراجع قوله: (ونزّه عند سماع المشكل) يجتمل أنه مخصص لما قبله أي نعقد ظاهر المعنى إلا أن يكون مشكلاً فنزّه عنه وهو ظاهر شرح الزركشي بقوله «والقصد أن كل ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من الصفات اللاتفة بجلالة له نعتقد ظاهر المعنى وما أورد فيها من المشكل ما ظاهره الاتصاف بالحدوث والتغير كقوله تعالى ﴿وجاء ربك والملك﴾ [النجمر: ٨٩] وقوله ﴿ينزل ربنا كل ليله﴾ فإننا نزّه عنه سماعه عما لا يليق به انتهى. ويجتمل المراد أننا نعقد الظاهر لكن أن كان الظاهر لا إشكال فيه اعتقدناه، وإن كفيه إشكال اعتقدناه أي اعتقدنا ذلك المعنى الظاهر

(١) رواه أحمد في مسنده (٢٥١/٦).

(٢) رواه مسلم في كتاب التوبة حديث ٣١. أحمد في مسنده (٣٩٥/٤).

على ما في الذهن وهو على ما في الخارج (يشيب) الله تعالى عباده المكلفين (على الطاعة) فضلاً (ويعاقبهم) إلا أن يغفر غير الشرك على المعصية) عدلاً لإخباره بذلك قال تعالى ﴿فأما من طغى * وأثر الحياة الدنيا * فإن الجحيم هي المأوى * وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى * فإن الجنة هي المأوى﴾ [النازعات: ٣٧-٤٠]. ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨] وهذا الأخير مخصص لعمومات العقاب (وله) سبحانه (إثابة العاصي وتعذيب المطيع وإيلام الدواب والأطفال) لأنهم ملكه يتصرف فيه كيف يشاء لكن لا يقع منه ذلك لإخباره بإثابة المطيع وتعذيب العاصي كما تقدم. ولم يرد إيلام الدواب والأطفال في غير قصاص والأصل عدمه. أما في القصاص فقال صلى الله عليه وسلم «لتؤدُنَ الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»^(١) رواه مسلم وقال «يقص للخلق بعضهم من بعض حتى الجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة»^(٢) وقال «ليختصمن كل شيء يوم القيامة حتى الشاتان فيما انتطحتا»^(٣) رواهما الإمام أحمد. قال المنذري في الأول رواه صحيح، وفي الثاني إسناده حسن. وقضية هذه الأحاديث أن لا يتوقف القصاص يوم القيامة على التكليف والتميز فيقتص من الطفل لطفل وغيره (ويستحيل وصفه) سبحانه (بالظلم) لأنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء فلا ظلم في التعذيب والإيلام المذكورين لو فرض وقوعهما (يراه) سبحانه (المؤمنون يوم القيامة) قبل دخول الجنة وبعده كما ثبت في أحاديث الصحيحين الموافقة لقوله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة: ٢٣] والمخصصة لقوله تعالى ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام: ١٠٣] أي لا تراه منها حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه إن الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تضارون في القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا يا رسول الله قال: فهل تضارون في

بمعنى يليق به هو به أعلم مثلاً نعتقد من قوله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] ثبوت الاستواء له وهو معنى ظاهر لكن على وجه يليق به هو به أعلم، فمعنى اعتقاد الظاهر هنا أنا نعتقد ثبوت الاستواء له الذي دل عليه ظاهر اللفظ لكن بمعنى يليق به هو به أعلم قوله: (لكن لا يقع منه ذلك) قد يشكل بأن إيلام الأطفال والدواب أمر مشاهد لظهور وقوع الأمراض المشكلة والمعاهات العظيمة بالأطفال والدواب، فما معنى عدم وقوع الإيلام إلا أن يراد عدم وقع الإيلام في الآخرة لا في الدنيا. قوله: (ويستحيل وصفه بالظلم) في كلام السيد الشريف يعني إمكان الظلم في حقه تعالى وإلا لم يقع التمدح بنفيه فراجع. انظر في رسالته في خلف الوعيد.

قوله: (يراه المؤمنون يوم القيامة) المتبادر من القيامة معناها المشهور، فهل المراد بالدنيا التي

(١) رواه مسلم في كتاب البر حديث ٦٦. الترمذي في كتاب القيامة باب ٢. أحمد في مسنده (٢٣٥/٢، ٣٠١).

(٢) رواه أحمد في مسنده (٢٣٥/٢، ٣٢٣، ٣٦٣).

(٣) رواه أحمد في مسنده (٢٩/٣) (٢٩٥/٢).

الشمس ليس دونها سحب؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: فإنكم ترونه كذلك^(١) الخ. وفيه أن ذلك قبل دخول الجنة. وقوله «تضارون» بضم التاء والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير أي الضرر أي هل يحصل لكم في ذلك ما يشوش عليكم الرؤية بحيث تشكون فيها كما يحصل في غير ذلك وحديث صهيب في مسلم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «إذا دخل أهل الجنة يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم تعالى»^(٢) وفي رواية ثم تلا هذه الآية ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] أي فالحسنى الجنة والزيادة النظر إليه تعالى. ويحصل بأن ينكشف انكشافاً تاماً منزهاً عن المقابلة والجهة والمكان. أما الكفار فلا يرونه يوم القيامة لقوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] الموافق لقوله تعالى ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] (واختلف هل تجوز الرؤية) له تعالى (في الدنيا) في اليقظة (وفي المنام) فقبل نعم وقيل لا. أما الجواز في اليقظة فلأن موسى عليه الصلاة والسلام طلبها حيث ﴿قال رب أرني أنظر إليك﴾ [الأعراف: ١٤٣] وهو لا يبهر ما يجوز وما يمتنع على ربه تعالى والمنع لأن قومه طلبوها فعرقوا عليه قال تعالى ﴿فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾ [النساء: ١٥٣] واعترض بأن عقابهم لعنادهم وتعنتهم في طلبها لا لامتناعها. وأما المنع في المنام فلأن المرئي فيه خيال ومثال وذلك على القديم محال. والمجيز قال لا استحالة لذلك في المنام، وسكت المصنف عن الوقوع. ويدل على عدمه في اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وقوله لموسى عليه الصلاة والسلام ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] وقوله صلى الله عليه وسلم «لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت» رواه مسلم في كتاب الفتن في صفة الدجال، نعم اختلف الصحابة في وقوعها له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح نعم وإليه استند القائل بالوقوع في الجملة لكن روى مسلم عن أبي ذر قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك تعالى؟ قال: رأيت نوراً وفي رواية «نور أي أراه»^(٣) بتشديد نون «أي» وضمير «أراه» الله تعالى أي حجبتني النور المغشي

اختلفت في الرؤية فيها ما قبلها حتى يشمل البرزخ، أو ما قبل الموت فيكون حال البرزخ مسكوتاً عنه حرره وراجعته قوله: (ويدل على عدمه في اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى ﴿لَا

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير سورة النساء باب ٨. مسلم في كتاب الإيمان حديث ٣٠٢. أبو داود في كتاب السنة باب ١٩. الترمذي في كتاب الجنة باب ١٥، ٢٠.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢٩٧. الترمذي في كتاب تفسير سورة ١٠ باب ١. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١٣. أحمد في مسنده (١٦/٦).

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢٩١. الترمذي في كتاب تفسير سورة ٥٣ باب ٧. أحمد في مسنده (٥/١٥٧، ١٧١، ١٧٥).

للبر عن رؤيته. وقد ذكر وقوعها في المنام لكثير من السلف منهم الإمام أحمد وعلى ذلك المعبرون للرؤيا، وبالغ ابن الصلاح في انكاره لما تقدم في المنع (السعيد من كتبه) الله (في الأزل سعيداً) أي لا في غيره (والشقي عكسه) أي من كتبه الله في الأزل شقياً لا في غيره (ثم لا يتبدلان) أي المكتوبان في الأزل بخلاف المكتوب في غيره كاللوح المحفوظ قال تعالى ﴿بمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾ [الرعد: ٣٩] أي أصله الذي لا يغير منه شيء. كما قاله ابن عباس وغيره. وفي جامع الترمذي حديث «فرغ ربك من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير»^(١) (ومن علم) أي الله تعالى (موته مؤمناً فليس بشقي) بل هو سعيد وإن تقديم منه كفر وقد غفر ومن علم موته كافراً فشقي وإن تقدم منه إيمان وقد حبط. وفي قول للأشعري تبين أنه لم يكن إيماناً بالسعادة الموت على الإيمان والشقاوة الموت على الكفر. ويرتب على الأولى الخلود في الجنة، وعلى الثانية الخلود في النار قال تعالى ﴿وإما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها﴾ [هود: ١٠٨] وقال تعالى ﴿فأما الذين شقوا ففي النار خالدين فيها﴾ [هود: ١٠٦] (وأبو بكر) رضي الله تعالى عنه (ما زال بعين الرضا) منه تعالى كما قال الأشعري وإن لم يتصف بالإيمان قبل تصديقه النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن (والرضا والمحبة) من الله تعالى (غير المشيئة والإرادة) منه فإن معنى الأولين المترادفين أحص من معنى الثانيين المترادفين إذ الرضا الإرادة من غير اعتراض والأخص غير

تدركه الأبصار﴾ فيه حمل الآية على أصل الرؤية لا الإحاطة وإلا فلا دلالة لها على منع أصل الرؤية قوله: (من كتبه الله في الأزل سعيداً) لعل المراد بالكتابة العلم القديم. وهل يمكن أن يراد حقيقة الكتابة على قول العضد وغيره بقدم ألفاظ القرآن فإنه إذا جاز قدم ألفاظ فما المانع من جواز قدم كتابة؟ قوله: (ومن عمل موته مؤمناً فليس بشقي) لا يغني عن هذا ما قبله إذ ليس فيه بيان المراد بالسعادة وإنما فيه بيان المعتد به السعادة وأنه الذي في الأزل بخلاف هذا ففيه بيان أن المراد بالسعادة الموت على الإيمان قوله: (لأنه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن) فيه أمور: الأول أنه هل المراد أنه ثبت حالة الكفر عن جميع غيره ممن آمن، فإن كان كذلك فقد يستبعد فليراجع السير وليحرر وإلا فلا يختص أبو بكر بما ذكر. ويجاب بأنه على تقدير أن غيره شاركه في عدم ثبوت الكفر إلا أنه كان في ذلك أحسن حالاً وسيرة من غيره. والثاني أن مقتضاه أنه لو ثبتت حالة الكفر لم يكن بعين الرضا، فإن كان المراد إثبات الرضا بمعنى ترك الاعتراض فهو مشكل على القول بعدم تكليف أهل الفترة لانتفاء الاعتراض وإن ثبتت تلك الحالة التكليف، وإن كان المراد بإثبات الرضا إقبال عليه بالعناية ومزيد الرحمة فواضح. والثالث أنه لم عبر بقوله «حالة كفر دون كفر» ويحتمل أنه لأنه لا كفر حيثئذ لعدم

(١) رواه الترمذي في كتاب القدر باب ٨. أحمد في مسنده (١٦٧/٢).

الأعم (فلا يرضى لعباده الكفر) مع وقوعه من بعضهم بمشيئته (ولو شاء ربك ما فعلوه) وقالت المعتزلة الرضا والمحبة نفس المشيئة والإرادة (هو الرزاق) كما قال تعالى ﴿إن الله هو الرزاق﴾ أي فلا رازق غيره، وقالت المعتزلة: من حصل له الرزق يتعب فهو الرزاق لنفسه أو بغير تعب فالله هو الرزاق له (والرزق) بمعنى المرزوق (ما ينتفع به) في التغذية وغيره (ولو) كان (حراماً) بغضب أو غيره خلافاً للمعتزلة في قولهم لا يكون إلا حلالاً لاستناده إلى الله تعالى في الجملة والمستند إليه لانتفاع عباده يقبح أن يكون حراماً يعاقبون عليه. قلنا: لا قبح بالنسبة إليه تعالى يفعل ما يشاء وعقابهم على الحرام لسوء مباشرتهم أسبابه ويلزم المعتزلة أن المتغذي بالحرام فقط طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً وهو مخالف لقوله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود: ٦] لأنه تعالى لا يترك ما أخبر بأنه عليه (بيده) تعالى (الهداية والإضلال) وهما (خلق الضلال) وهو الكفر (و) خلق (الاهتداء وهو الإيمان) قال تعالى ﴿ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [النحل: ٣٩] ﴿من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ [الأنعام: ٣٩] وزعمت المعتزلة أنهما بيد العبد يهدي نفسه ويضلها بناء على قولهم أنه يخلق أفعاله (والتوفيق خلق القدرة) والداعية إلى الطاعة (وقال إمام الحرمين خلق الطاعة والخذلان ضده) فهو خلق القدرة على المعصية والداعية إليها أو خلق المعصية (واللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخرة) بأن تقع منه الطاعة دون المعصية (والختم والطبع والأكنة) الواردة في القرآن نحو ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ [البقرة: ٧] ﴿طبع الله عليها بكفرهم﴾ [النساء: ١٥٥] ﴿جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه﴾ [الكهف: ٥٧] عبارات عن معنى واحد وهو (خلق الضلال في القلب) كالإضلال (والماهيات) الممكنات أي حقائقها (مجمولة) بسيطة كانت أو مركبة أي كل ماهية بجعل الجاعل، وقيل لا مطلقاً بل كل ماهية متفرقة بذاتها (وثالثها) مجمولة (إن كانت مركبة) بخلاف البسيطة (أرسل الرب تعالى رسله) مؤيدين منه (بالمعجزات الباهرات) أي الظاهرات (وخص محمداً صلى الله عليه وسلم) منهم (بأنه خاتم النبيين) كما قال في كتابه المبين ﴿ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾ [الأحزاب: ٤٠] (المبعوث إلى الخلق أجمعين) كما في حديث مسلم «وأرسلت إلى الخلق كافة» وفسر بالإنس والجن كما فسر

التكليف بالإيمان قوله: (ولو شاء ربك ما فعلوه) ها هنا اعتراض لشيخنا العلامة أجبنا عنه بهامشه قوله: (ويلزم المعتزلة الخ) يرد علينا نظيره وهو أن من ولد ولم ينتفع بشيء إلى أن مات إلى آخر ما بيناه بهامش الكمال إلا أن يقال: دلت النصوص على أن من انتفع بشيء كان رزقاً وكان رازقه الله تعالى فيلزم على قولهم المخالفة في الصورة الموردة عليهم بخلاف الموردة علينا لأنه لم ينتفع بشيء.

قوله: (ما يقع عنده صلاح العبد) يحتمل أن يحمل ما على خلق القدرة المقارنة للطاعة فيوافق التوفيق، ويحتمل أن يريد بها الطاعة ويكون قوله «صلاح العبد» على حذف المضاف أي

بهما من بلغ في قوله تعالى ﴿وأوحى إلى هذا القرآن لأنذرکم به ومن بلغ﴾ [الأنعام: ١١٩] أي بلغه القرآن والعالمين في قوله تعالى ﴿نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً﴾ [الفرقان: ١] وصرح الحلبي والبيهقي في الباب الرابع من شعب الإيمان بأنه عليه الصلاة والسلام لم يرسل إلى الملائكة، وفي الباب الخامس عشر بانفكاكهم من شرعه وفي تفسيري الإمام الرازي والبرهان النسفي حكاية الإجماع في تفسيره الآية الثانية على أنه لم يكن رسولاً إليهم (المفضل على جميع العالمين) من الأنبياء والملائكة وغيرهم فلا يشركه غيره من الأنبياء فيما ذكر (ويعدله) في التفصيل (الأنبياء ثم الملائكة عليهم) الصلاة و (السلام) فهم أفضل من البشر غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (والمعجزة) المؤيد بها الرسل (أمر خارق للعادة) بأن يظهر على خلفها كإحياء ميت وإعدام جبل وانفجار الماء من بين الأصابع (مقرون بالتحدي) منهم (مع عدم المعارضة) من المرسل إليهم بأن لا يظهر منهم مثل ذلك الخارق (والتحدي الدعوى) للرسالة فخرج غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم، والخارق من غير تحد وهو كرامة الولي، والخارق المتقدم على التحدي والمتأخر عنه بما يخرج عن المقارنة العرفية، وخرج السحر والشعوذة من المرسل إليهم إذ لا معارضة بذلك (والإيمان تصديق القلب) أي بما علم بحجى الرسول به من عند الله ضرورة أي الأذعان والقبول له والتكليف بذلك وإن كان من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية به بالتكليف بأسبابه كالفناء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع (ولا يعتبر) التصديق المذكور في الخروج به عن عهدة التكليف بالإيمان (إلا مع التلطف بالشهادتين من القادر) عليه الذي جعله الشارع علامة لنا على التصديق الخفي عنا حتى يكون المناق مؤمناً فمياً عندنا كافراً عند الله تعالى قال تعالى ﴿إن المناقين في الدرك الأسفل من النار ولن يجد لهم نصيراً﴾ [النساء: ١٤٥] (وهل التلطف) المذكور (شرط) للإيمان (أو شطر منه) فيه (تردد) للعلماء (والإسلام أعمال الجوارح) من الطاعات كالتلطف بالشهادتين والصلاة والزكاة وغير ذلك (ولا تعتبر) الأعمال المذكور في الخروج بها عن عهدة التكليف بالإسلام (إلا مع الإيمان) أي التصديق المذكور (والإحسان أن لعبد الله) تعالى (كأنك تراه فإن تكن تراه فإنه يراك) كذا في حديث الصحيحين، المشتمل على بيان الإيمان بأن تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره، وبيان الإسلام بأن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً. هذا لفظ رواية مسلم وفيها تقديم الإسلام على الإيمان عكس رواية البخاري التي تبعها المصنف لأنها على ترتيب الواقع وتأخير الإحسان عنهما وهو مراقبة الله تعالى في العبادة الشاملة لهما حتى يقع على الكمال من

سبب الصلاح ويفسر سبب الصلاح بامتثال الأمر ونحوه فليحذر وليراجع هوامش الحواشي قوله: (وحديث النفس إلى آخر قوله بين فعل الخاطر) أراد بالخاطر ما وقع في النفس ويفعله ما يشمل القول فيما إذا كان الخاطر قولاً كما إذا كان الخاطر غيبة زيد باللسان قد يفعله النطق

الإخلاص وغيره لأنه كمالٌ بالنسبة إليهما (والفسق) بأن ترتكب الكبيرة (لا يزيل الإيمان) خلافاً للمعتزلة في زعمهم أنه يزيله بمعنى أنه واسطة بين الإيمان والكفر بناء على زعمهم أن الأعمال جزء من الإيمان (ولميت مؤمناً فاسقاً) بأن لم يتب (تحت المشيئة إما أن يعاقب) بإدخاله النار (ثم يدخل الجنة) بموته على الإيمان (وإما يسامح) بأن لا يدخل النار (بمجرد فضل الله) تعالى (أو) بفضله (مع الشفاعة) من النبي صلى الله عليه وسلم. قال القاضي عياض وغيره، أو ممن يشاء الله تعالى. وتردد النووي في ذلك. قال والد المصنف: لأنه لم يرد تصريح بذلك ولا بنفيه قال: وهي في إجازة الصراط بعد وضعه ويلزم منها النجاة من النار، وزعمت المعتزلة أنه يخلد في النار ولا يجوز العفو عنه ولا الشفاعة فيه (وأول شافع وأولاء) يوم القيامة (حبيب الله محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم) قال صلى الله عليه وسلم «أنا أول شافع وأول مشفع» رواه الشيخان. وهو أكرم عند الله تعالى من جميع العالمين وله شفاعات أعظمها في تعجيل الحساب والإراحة من طول الوقوف وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم. الثانية في إدخال قول الجنة بغير حساب. قال النووي: وهي مختصة به أيضاً، وتردد ابن دقيق العيد في ذلك ووافق والد المصنف وقال: لم يرد فيه شيء. الثالثة فيمن استحق النار كما تقدم. الرابعة في إخراج من أدخل النار من الموحدتين ويشاركه فيها الأنبياء والملائكة والمؤمنون. الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها. وجوز النووي اختصاصها به (ولا يموت أحد إلا بأجله) وهو الوقت الذي كتب الله تعالى في الأزل انتهاء حياته فيه بقتل أو غيره، وزعم كثير من المعتزلة أن القاتل قطع بقتله أجل المقتول وأنه لو لم يقتله لعاش أكثر من ذلك (والنفس باقية بعد موت البدن) منعمة أو معذبة (وفي فوائدها عند القيامة تردد) قيل تفتنى عند النفخة الأولى كغيرها (قال الشيخ الإمام) والد المصنف (والأظهر أنها لا تفتنى أبداً) لأن الأصل في بقائها بعد الموت استمراره (وفي عجب الذنب) بفتح العين وسكون الجيم هل يبلى (قولان) المشهور منهما أنه لا يبلى لحديث الصحيحين «ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظماً واحداً وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة» وفي رواية لمسلم «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب» وفي رواية لأحمد وابن حبان قيل: وما هو يا رسول الله؟ قال: مثل حبة خردل منه تنشؤون وهو في أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه في المحل محل أصل الذنب من ذوات الأربع (قال المزني الصحيح) أنه (يبلى) كغيره قال تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص: ٨٨] (وتأول الحديث) المذكور بأنه لا يبلى بالتراب بل بلا تراب كما يميت الله ملك الموت بلا ملك موت

بالغيبية أي الإتيان باللفظ الذي يكرهه، وقد يقال الواقع في النفس فعل تلك المعصية فكان قياس ذلك أن يقول بين الخاطر وعدمه قوله: (ما لم يتكلم أو يعمل) أي بصيغة المضارع المبدوء بيا الغائب أي الشخص ذو النفس، أو المبدوء بياء الغائبة أي النفس والمراد ما لم يتكلم بذلك الخاطر إن كان معصية قولية أو يعمل ذلك الخاطر إن كان معصية فعلية كان يكون الخاطر قذفاً

(وحقيقة الروح) وهي النفس (لم يتكلم عليها محمد صلى الله عليه وسلم) وقد سئل عنها لعدم نزول الأمر ببيانها قال تعالى ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾ [الإسراء: ٨٥] (فتمسك) نحن (عنها) ولا نعبّر عنها بأكثر من موجود كما قال الشيخ الجنيد وغيره. والخائضون فيها اختلفوا فقال جمهور المتكلمين إنها جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر. وقال كثير منهم: إنها عرض وهي الحياة التي صار البدن بوجودها حياً.

قال السهروردي: ويدل للأول وصفها في الأخبار بالهبوط والعروج والتردد في البرزخ. وقالت الفلاسفة وكثير من الصوفية: إنها ليست بجسم ولا عرض وإنما هي جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز متعلق بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل فيه ولا خارج منه (وكرامات الأولياء) وهم العارفون بالله تعالى حسب ما يمكن المواظبون على الطاعات المجتنبون المعاصي المعرضون على الانهماك في اللذات والشهوات (حق) أي جائزة وواقعة كجريان النيل بكتاب عمر، ورؤيته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لأمير الجيش يا سارية الجبل الجبل عذراً له من وراء الجبل لكمن العدو هناك، وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد السم من غير تضرر به وغير ذلك مما وقع للصحابة وغيرهم (قال القشيري ولا يتهبون إلى نحو ولد دون والد) وقلب جهاد بيهمة. قال المصنف: وهذا حق مخصص قول غيره ما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي لا فارق بينهما إلا التحدي. ومنع أكثر المعتزلة الخوارق من الأولياء وكذا الأستاذ أبو اسحق الإسفراييني قال: كل ما جاز تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهور مثله كرامة لولي وإنما مبالغ الكرامة إجابة دعوة أو موافاة ماء في بادية في غير توقع المياه أو نحو ذلك مما ينحط عن خرق العادات (ولا نكفر أحداً من أهل القبلة) ببدعته كمنكري صفات الله تعالى وخلقه أفعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة ومنا من كفرهم أما من خرج ببدعته عن أهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لإنكارهم بعض ما علم مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به ضرورة (ولا نجوز) نحن (الخروج على السلطان) وجوزت المعتزلة الخروج على السلطان الجائر لانعزاله بالجور عندهم (ونعتقد أن عذاب القبر) وهو للكافر والفاسق المراد تعذيبه بأن تردّ الروح إلى الجسد أو ما بقي منه (وسؤال الملكين) منكر ونكير للمقبور بعد ردّ روحه إليه عن ربه ودينه ونبيه صلى الله عليه وسلم فيجيبهما بما يوافق ما مات عليه من إيمان أو كفر (والحشر) للخلق بأن يجيهم الله

فيقذف أو شرب خمر فيشرب. والحاصل أن ما ترددت النفس بين فعله وتركه من المعاصي مغفور ما لم تأت تلك المعصية قولاً كانت أو فعلاً، وقد تكون المعصية اعتقادية أو ظنية بأن يعتقد أو يظن في أحد سواء فهل تشمله هذه العبارة غيراد بالعمل ما يشمل الظن والاعتقاد فإذا ترددت بين ظن أو اعتقاد السوء لم تؤاخذ بذلك ما لم يقع الظن أو الاعتقاد بقي أنه هل شرط المؤاخذة بحديث النفس التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر أو أعم مثلاً. إذا كان الخاطر سب

تعالى بعد فنائهم ويجمعهم للعرض والحساب (والصراط) وهو جسر محدود على ظهر جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يمرّ عليه جميع الخلق فيجوزة أهل الجنة وتزل به أقدام أهل النار (والميزان) وله لسان وكفتان يعرف به مقادير الأعمال بأن توزن صحفها به (حق) للنصوص الواردة في ذلك قال تعالى ﴿وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً﴾ [الكهف: ٤٧] ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً﴾ [الأنبياء: ٤٧] وقال صلى الله عليه وسلم «عذاب القبر حق»^(١). ومر على قبرين فقال: إنهما ليعذبان^(٢). وقال: إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه أتاها ملكان فيقعدانه فيقولان له: ما كنت تقول في هذا النبي محمد؟ فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله إلى أن قال: وأما الكافر أو المنافق فيقول: لا أدري الخ رواها الشيخان وغيرهما^(٣). وفي رواية لأبي داود وغيره فيقولان له: من ربك وما دينك وما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول المؤمن: ربي الله وديني الإسلام والرجل المبعوث رسول الله صلى الله عليه وسلم. ويقول الكافر في الثلاث لا أدري^(٤). وفي رواية للترمذي يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير. وفي رواية للبيهقي فيأتيه منكر ونكير. وفي الصحيحين أحاديث «يحشر الناس حفاة مشاة عراة غرلاً»^(٥). أي غير مخنثين وأحاديث «يضرب الصراط بين ظهري

زيد فسب عمراً أو شرب الخمر فهل يؤخذ بحديث النفس؟ والظاهر لا وإن شرط المؤاخظة التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر كسب زيد في المثال قوله: (والهم منها بفعلها) أراد بالفعل أيضاً ما يشمل القول، وقوله «ما لم تتكلم أو تعمل» أي فقد حذف من الثاني دلالة الأَوَّل فهلا أخرج القيد لأن رجوعه إليهما مع التأخر أظهر منه مع التوسط قوله: (مغفوران) قد يقال ما معنى التعبير بالغفر مع عدم الإثم فهلا عبر بعدم المؤاخظة مثلاً قوله: (حدثت به أنفسها) يجوز في «أنفسها» النصب ويجوز الرفع أيضاً على الفاعلية بحدثت قوله: (وقضية ذلك أنه إذا تكلم إلى آخره) والظاهر أن الهاجس والخاطر المبينين في الحواشي لا مؤاخظة بهما وإن تكلم أو عمل وهو ظاهر قوله: (على اجتناب فعل الخاطر) أي بأن صممت على فعله وأراد بالفعل ما يشمل القول. لا يقال اجتناب فعل الخاطر لا يشمل ما إذا كان الخاطر ترك واجب لأننا نقول: ترك الواجب فعل أيضاً لأنه كف النفس عنه فيشمله ما ذكر أيضاً.

- (١) رواه أحمد في مسنده (٨١/٦)، (١٧٤).
- (٢) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٥٥. كتاب الجنائز باب ٨٩. مسلم في كتاب الطهارة حديث ١١١. أبو داود في كتاب الطهارة باب ١١. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٥٣. أحمد في مسنده (٢٢٥/١) (٣٥/٥)، (٣٩).
- (٣) رواه البخاري في كتاب الجنائز باب ٦٨، ٨٧. مسلم في كتاب الجنة حديث ٧٠. أبو داود في كتاب السنة باب ٢٤. أحمد في مسنده (١٢٦/٣).
- (٤) رواه البخاري في كتاب الأنبياء باب ٨، ٤٨. مسلم في كتاب الجنة حديث ٥٦. الترمذي في كتاب القيامة باب ٣. أحمد في مسنده (٢٢٣/١)، (٢٢٩).

جهنم^(١). ومرور المؤمنين عليه متفاوتين وأنه مزالة أي تزل به أقدام أهل النار فيها. وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري بلغني أنه أدق من الشعر وأحد من السيف. وروى البزار والبيهقي حديث «يؤتى بابن آدم فيوقف بين كفتي الميزان» الخ (والجنة والنار مخلوقتان اليوم) يعني قبل يوم الجزاء للنصوص الدالة على ذلك نحو «أعدت للمتقين» [آل عمران: ١٣٣] «أعدت للكافرين» [البقرة: ٢٤] وقصة آدم وحواء في إسكانهما الجنة وإخراجهما منها بالزلة، وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء (ويجب على الناس نصب إمام) يقوم بمصالحهم كسد الثغور وتجهيز الجيوش وقهر المتغلبة والتلصصه وقطاع الطريق وغير ذلك لإجماع الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على نصبه حتى جعلوه أهم الواجبات وقدموه على دفنه صلى الله عليه وسلم ولم تزل الناس في كل عصر على ذلك (ولو) كان من ينصب (مفضولاً) فإن نصبه يكفي في الخروج عن عهدة النصب، وقيل لا بل يتعين نصب الفاضل. وذهبت الخوارج إلى أنه لا يجب نصب إمام والإمامة إلى وجوبه على الله تعالى (ولا يجب على الرب) سبحانه وتعالى (شيء) لأنه خالق الخلق فكيف يجب لهم عليه شيء. وقالت المعتزلة: يجب عليه أشياء يترتب الذم بتركها منها الجزاء أي الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية. ومنها اللطف بأن يفعل بعباده ما يقر بهم إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية بحيث لا ينتهون إلى حد الالغاء. ومنها الأصلح لهم في الدنيا من حيث الحكمة والتدبير (والمعاد الجسماني) أي عود الجسم (بعد الإعدام) بأجزائه. وعوارضه كما كان (حق) قال تعالى «وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده» [الروم: ٢٧] «كما بدأنا أول خلق نعيده» [الأنبياء: ١٠٤] «كما بدأكم تعودون» [الأعراف: ٢٩] وأنكرت الفلاسفة إعادة الأجسام وقالوا: إنما تعاد الأرواح بمعنى أنها بعد موت البدن تعاد إلى ما كانت عليه من التجرد متلذذة بالكمال أو متأله بالنقصان. وقوله «بعد الإعدام» هو الصحيح وقيل لا يعدم الجسم وإنما تفرق أجزاؤه (ونعتقد أن خير الأمة بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر خليفته فمصر فعثمان فعلي امرء المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين) لإطباق السلف على خيريتهم عند الله تعالى على هذا الترتيب. وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة:

قوله: (فجاهد وجوياً) قد يقال هلا قال أو ندباً بناء على أن الخاطر المذكور قد يكون مكروهاً أو خلاف الأولى وكان وجه التقييد بالوجوب أنه المناسب لقول المصنف «مغفوران» لأن المغفران إنما يناسب الواجبات إذ لا مؤاخذه بغيرها وإن كان يمكن التعميم في المغفران والمؤاخذه فليتأمل قوله: (فمما يؤدي إلى ذلك) أي وهو الكفر لأن الاستدراج في المعاصي قد يؤدي إليه قوله: (فتب على الفور وجوياً) شامل لما إذا كان الخاطر صغيرة وسيأتي فيه كلام

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان باب ١١٩. مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢٩٩. ابن ماجه في كتاب الزهد

الأفضل بعد النبي علي وميرتهم المصنف عن مشاركيهم في أسمائهم بما كانوا يدعون به فكان يدعي أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه خلقه في أمر الرعية مع أنه استخلفه للصلاة بالناس في مرض وفاته صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان. ويدعى كل من الثلاثة أمير المؤمنين (و) نعتقد (براءة هائشة) رضي الله تعالى عنها (من كل ما قلذت به) لنزول القرآن ببراءتها قال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاؤُوا بِالْإِفْكِ﴾ [النور: ١١] (ونمسك عما جرى بين الصحابة) من المنازعات والمحاربات التي قبل بسببها كثير منهم فتلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلوث بها ألسنتنا (ونرى الكل مأجورين) في ذلك لأنه مبني على الاجتهاد في مستلة ظنية للمصيب فيها أجران على اجتهاده وإصابته، وللمخطيء أجر على اجتهاده كما ثبت في حديث الصحيحين «إن الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر»^(١) (و) نرى (إن الشافعي) إمامنا (ومالكاً) شيخه (وأبا حنيفة والسفيانيين) الثوري وابن عيينة (وأحمد) بن حنبل (والأوزاعي واسحق) بن راهويه (وداود) الظاهري (وسائر أئمة المسلمين) أي باقيهم (على هدى من ربهم) في العقائد وغيرها ولا التفاوت لمن تكلم فيهم بما هم بريؤون منه. قال المصنف: وقول إمام الحرمين إن المحققين لا يقيمون للظاهرة وزناً وإن خلافهم لا يعتبر عمله عندي ابن حزم وأمثاله، وأما داود فمعاذ الله أن يقول إمام الحرمين أو غيره أن خلافه لا يعتبر فلقد كان جبالاً من جبال العلم والدين له من سداد النظر وسعة العلم ونور البصيرة والإحاطة بأقوال الصحابة والتابعين والقدرة على الاستنباط ما يعظم وقعه، وقد دوت كتبه وكثرت اتباعه وذكره الشيخ أبو اسحق الشيرازي في طبقاته من الأئمة المتبوعين في الفروع، وقد كان مشتهراً في زمن الشيخ وبعده بكثير لا سيما في بلاد فارس شيراز وما والاها إلى ناحية العراق وفي بلاد المغرب (و) نرى (إن الشيخ أبا الحسن) علي ابن اسمعيل (الأشعري) وهو من ذرية أبي موسى الأشعري الصحابي (إمام في السنة) أي الطريقة المعتقدة (مقدم) فيها على غيره ولا التفات لمن تكلم فيه بما هو بريء منه (و) نرى (إن طريق الشيخ) أبي القاسم (الجنيد) سيد الصوفية علماً وعملاً (وصحبه طريق مقوم) فإنه خالٍ عن البدع دائر على التسليم والتفويض والتبرئ من النفس ومن كلامه الطريق إلى الله تعالى مسدود على

قوله: (فإن لم تطلع عن فعل الخاطرة) أي ومنه ترك الواجب لأنه فعل هو كف النفس عن الواجب قوله: (فتذكرها ذم اللذات الفخ) ذكر هذا في عدم الإقلاع للاستلذاذ والكسل وذكر في عدم الإقلاع للقنوط خوف المقت كأنه لأن ما ذكر في أنسب به وإلا فيمكن فيهما العكس أو الجمع بين الأمرين فليتأمل قوله: (فإنه ما ذكره أحد في ضيق إلا وسعه ولا ذكره في سعة إلا ضيقها عليه) يمكن أن يكون معناه ما في الحديث الآخر «فإنه ما ذكر في قليل من العلم الأكثر

(١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام باب ٢٠، ٢١. مسلم في كتاب الأفضية حديث ١٥. أبو داود في كتاب الأفضية باب ٢. النسائي في كتاب الأحكام باب ٢. ابن ماجه في كتاب الأحكام باب ٣. أحمد في مسنده

خلقه الأعلى المتقين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: رأيت في المنام أني أتكلم على الناس فوقف على ملك فقال: ما أقرب ما يتقرب به المتقربون إلى الله سبحانه وتعالى؟ فقلت: عمل خفي بميزان وفي. فولي وهو يقول: كلام موفق واللّه. ولا التفات لمن رماهم في جملة الصوفية بالزندقة عند الخليفة السلطان حتى أمر بضرب أعناقهم فأمسكوا إلا الجنيد فإنه تستر بالفقه وكان يفتي على مذهب أبي نور شيخه ويسط لهم النطع فتقدم من آخرهم أبو الحسن الثوري للسياق فقال له: لم تقدمت فقال: أوثر أصحابي بحياة ساعة فبهت وأنهى الخبر إلى الخليفة فردهم إلى القاضي فسأل الثوري عن مسائل فقهية فأجابه عنها ثم قال: ويعد فإن الله عبداً إذا قاموا قاموا بالله وإذا نطقوا نطقوا بالله إلى آخر كلامه. فبكى القاضي وأرسل يقول للخليفة إن كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الأرض مسلم فخل سبيلهم رحمهم الله ونفعنا بهم. ثم قتل من الصوفية الحسين الحلاج في سنة تسع وثلاثمائة من سني الخليفة المذكور وهو أبو الفضل جعفر المقتدر (وما لا يضر جهله) في العقيدة بخلاف ما قبله في الجملة (وتنفع معرفته) فيها ما يذكر إلى الخاتمة وهو (الأصح) الذي هو قول لأشعري وغيره (إن وجود الشيء) في الخارج واجباً كان وهو الله أو ممكناً وهو الخلق (عينه) أي ليس زائداً عليه (وقال كثير منا) أي من المتكلمين (غيره) أي زائد عليه بأن يقوم الوجود بالشيء من حيث هو أي من غير اعتبار الوجود والعدم وإن لم يخل عنهما وأشار بقوله «منا إلى قول الحكماء إنه عينه في الواجب وغيره في الممكن (فعل الأصح المعلوم) الممكن الوجود (ليس) في الخارج (بشيء ولا ذات ولا ثابت) إذا لا حقيقة له في الخارج وإنما يتحقق بوجوده فيه (وكذا على الآخر عند أكثرهم) أي أكثر القائلين به، وذهب كثير منهم وهم طائفة من المعتزلة إلى أنه شيء أي حقيقة متفرقة (و) الأصح

ولا في كثير من الأمل إلا قلله» فليراجع قوله: (أي شدة عقاب مالكك) ففي التعبير بالرب إشارة إلى مزيد قدرته عليك وفي قوله «ما يشاء» إشارة إلى جواز العفو قوله: (البأس من العفو عنه) تفسير القنوط بالبأس لا يناسب تفسير القنوط المحكوم بأنه كبيرة باستبعاد العفو فراجع كلامهم في ذلك وكلام شرح العقائد وحواشي الكمال وغيره عليه قوله: (أي ما يتحقق به التوبة) فسر المحاسن بشروط التوبة وكان يمكن تفسيرها بفوائدها من محو الذنب ورضا الله وحصول ثوابه والنجاة من عذابه فانظر لم فعل ذلك قوله: (وتتحقق بالإقلاع الغم) فيه بحث إذ قد توجد هذه الأمور ولا يوجد الندم فما معنى تحققها بهذه الأمور إلا أن يراد تحقق اعتبارها والاعتداد بها قوله: (وعزم أن لا يعود) قد يقال لا حاجة لذكره لأن المراد به الندم من حيث كونه معصية ومن لازمه عزم أن لا يعود إلا أن يقال ذكره لثلاث يغفل عن لزومه قوله: (وتصح ولو بعد نقضها الغم) أشار إلى مسائل خلافية. فقوله «ولو بعد نقضها» إشارة إلى ما لو تاب من ذنب ثم عاد إليه فلا يكون العود إليه مبطلاً للتوبة السابقة منه. وقوله «عن ذنب» إشارة إلى صحة التوبة عن بعض الذنوب دون بعض مع الإصرار على غيره وإن كان ما تاب

(إن الاسم المسمى) وقيل غيره كما هو المتبادر فلفظ النار مثلاً غيرها بلا شك والمراد بالأوّل المقول عن الأشعري في اسم الله أن مدلوله الذات من حيث هي بخلاف غيره كالعالم فمدلوله الذات باعتبار الصفة كما قال الأشعري لا يفهم من اسم الله سواء بخلاف غيره من الصفات فيفهم منها زيادة على الذات من علم وغيره (و) الأصح (أن أسماء الله توقيفية) أي لا يطلق عليه اسم إلا بتوقيف من الشرع. وقالت المعتزلة: يجوز أن يطلق عليه الأسماء اللاتق معانيها به وإن لم يرد بها الشرع ومال إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني (و) الأصح (إن المرء يقول إنا مؤمن إن شاء الله) أي يجوز له أن يقول ذلك المشتمل على التعليق بل يؤثره على الجزم كما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه (خوفاً من سواء الخاتمة) المجهولة وهو الموت على الكفر (والعباد بالله) تعالى من ذلك المحبط لما قبله من الإيمان (لا شكاً في الحال) في الإيمان فإنه في الحال متحقق له جازم باستمراره عليه على الخاتمة التي نرجو حسننها. ومنع أبو حنيفة وغيره أن يقول ذلك لإيهامه الشك في الحال في الإيمان (و) الأصح (أن ملاذ الكافر) أي ما أذّه الله به من متاع الدنيا (استدرج) من الله تعالى له حيث يلذه مع علمه باصراره على الكفر إلى الموت فهي نعمة عليه يزداد بها عذابه. وقالت المعتزلة: إنها نعمة يترتب عليها الشكر (و) الأصح (أن المشار إليه بأننا الهيكل المخصوص) المشتمل على النفس وقال أكثر المعتزلة وغيرهم. هي النفس لأنها المدبرة (و) الأصح (إن الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ ثابت) في الخارج وإن لم ير عادة إلا بالضمامه إلى غيره ونفي الحكماء ذلك (و) الأصح (إنه لا حال أي لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافاً للقاضي) أبي بكر الباقلاني (وإمام الحرمين) في قولهما كبعض المعتزلة بثبوت ذلك كالعالمية واللونية للسواد مثلاً وعلى الأوّل ذلك ونحو من المعدوم لأنه أمر اعتباري (و) الأصح (إن النسب والإضافات أمور اعتبارية) يعتبرها العقل (لا وجودية) بالوجود الخارجي وقال الحكماء: الأعراض النسبية موجودة في الخارج وهي سبع: الأين وهو حصول الجسم في المكان، والتي وهو حصول الجسم في الزمان، والوضع وهي هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة

عنه صغيراً وما أصبر عليه كبيراً. وقوله «ولو صغيرة» إشارة إلى صحة التوبة حتى عن الصغيرة.

قوله: (وقيل لا تصح عن صغير لتكفيرها باجتناب الكبيرة) قال شيخ الإسلام: تمبيره بلا يصح هو مقتضى كلام المصنف حيث جعل الخلاف في التوبة عن الصغيرة في الصحة وعدمها وهو صحيح تغليظاً لكن الخلاف فيه عند غيره إنما هو في وجوبها وعدمه وهو المناسب لتعليقه الثاني بقوله «لتكفيره باجتناب الكبيرة». وتوقف السبكي في وجوبها من الصغيرة عيناً لتكفيرها باجتناب الكبائر وهو يقتضي أن الواجب لها التوبة أو اجتناب الكبائر وخالفه ابنه المصنف فقال: الذي أراه وجوب التوبة لها عيناً على الفور. نعم إن فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الكبائر كفرت وما رآه يرجع إلى ما رجحه الجمهور انتهى. فليتأمل ما المراد باجتناب الكبائر الذي يكفر

أجزائه بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والانتكاس، والملك وهي هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم، وإن يفعل وهو تأثير الشيء في غيره ما دام يؤثر، وأن يفعل وهو تأثير الشيء عن غيره ما دام يتأثر كحال المسخن ما دام يسخن والمتسخن ما دام يتسخن، والإضافة وهي نسبة تعرض للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والنبوة (و) الأصح (إن العرض لا يقوم بالعرض) وإنما يقوم بالجواهر الفرد أو المركب أي الجسم كما تقدم، وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض إلا أنه بالآخرة تنتهي سلسلة الأعراض إلى جوهر أي جوزوا اختصاص العرض بالعرض اختصاص النعت بالتنوع كالسرعة والبطء للحركة، وعلى الأول هما عارضان للجسم أي أنه يعرض له لا تحلل الحركات فيه بسكنات أو تحللها بذلك (و) الأصح (إن العرض لا يبقى زمانين) بل ينقضي ويتجدد مثله بإرادة الله تعالى في الزمان الثاني وهكذا على التوالي حتى يتوهم أي يقع في الوهم أي الذهن من حيث المشاهدة أنه أمر مستمر باقي. وقال الحكماء: إنه يبقى إلا الحركة والزمان بناء على أنه عرض وسيأتي (و) الأصح أن العرض (لا يحل محلين) فسواد أحد المحلين مثلاً غير سواد الآخر وإن تشاركا في الحقيقة. وقال قدماء المتكلمين: القرب ونحوه مما يتعلق بطرفين محل محلين وعلى الأول قرب أحد الطرفين مخالف لقرب الآخر بالشخص وإن تشاركا في الحقيقة وكذا القرب كالجوار (و) الأصح (إن العرضين (المحلين) بأن يكونا من نوع (لا يجتمعان) في محل واحد، وجوزت المعتزلة اجتماعهما محتجين بأن الجسم المغموس في الصبغ ليسود بعرض له سواد ثم آخر وآخر إلى أن يبلغ غاية السواد بالملكث. وأجيب بأن عروض السواد له ليس على وجه الاجتماع بل البدل فيزول الأول ويخلفه الثاني وهكذا بناء على أن العرض لا يبقى زمانين كما تقدم (كالضدين) فإنهما لا يجتمعان كالسواد والبياض (بخلاف الخلفين) وهما أعم من الضدين فإنهما يجتمعان من حيث الأعمية كالسواد والحلاوة وفي كل من الأقسام يجوز ارتفاع الشيتين (أما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان) كالقيام وعدمه (و) الأصح (إن أحد طرفي الممكن) وهما

الصغائر هل لا فرق فيه بين أن يكون سابقاً للصغائر حتى لو كان مجتنباً للكبائر ثم فعل الصغائر كفرت بمجرد وقوعها أو لاحقاً حتى لو لم يكن مجتنباً للكبائر ثم فعل صغائر ثم اجتنب الكبائر بأن تاب من السابقة واجتنب اللاحقة كفرت تلك الصغائر؟ فإن كان الأمر كذلك فقول المصنف «نعم إن فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنب الخ» بصور بما إذا صدرت الصغائر من غير مجتنب ثم اجتنب، وذكرنا في هامش الكمال كلاماً ذكره الزركشي عن الإحياء قد يوهم أن اجتناب الكبائر المكفر للصغائر هي الكبائر المتعلقة بتلك الصغائر كالزنا بالنسبة للنظر أو اللمس فليحرر المقام جداً انتهى. تم وكمل والحمد لله وحده، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه.

يقول فسيح خطو الأمل، بطيء عزم إحسان العمل، المتوسل إلى الله سبحانه بالبضعة الفاطمية طه محمود الدمياطي بلداً، المدعو قطريه أحد المصححين بدار الطباعة، توفاه الله على

الوجود والعدم (ليس أولى به) من الآخر بل هما بالنظر إلى ذاته جوهرأ كان أو عرضاً على السواء. وقيل العدم أولى به لأنه أسهل وقوعاً في الوجود لتحقيقه بانتفاء شيء من أجزاء العلة التامة للوجود المفترق في تحققه إلى تحقق جميعها. وقيل الوجود أولى به عند وجود العلة وانتفاء الشرط لأنه قد وجدت العلة وإن لم يوجد هو لانتفاء الشرط (و) الأصح (إن) الممكن (الباقى محتاج) في بقائه (إلى السبب) أي المؤثر وقيل لا (ويبني) هذا الخلاف (على إن علة احتياج الأثر) أي الممكن في وجوده (أي المؤثر) أي العلة التي يلاحظها العقل في ذلك (الإمكان) أي استواء الطرفين بالنظر إلى الذات (أو الحدوث) أي الخروج من العدم إلى الوجود (أو هما) على أنهما جزأ علة (أو الإمكان بشرط الحدوث وهي أقوال) فعلى أولها محتاج الممكن في بقائه إلى المؤثر لأن الإمكان لا ينفك عنه، وعلى جميع باقيا لا يحتاج إليه لأن المؤثر إنما يحتاج إليه على ذلك في الخروج من العدم إلى الوجود لا في البقاء، فكأنه أشار بذكر هذا البناء المأخوذ من الصحائف مع إطلاق الأقوال وتقدير الإمكان منها إلى أنه ينبغي ترجيح الإمكان الذي هو قول الحكماء وبعض المتكلمين وإن كان جمهورهم على الحدوث حتى لا يخالف التصحيح في المبنى التصحيح في المبنى عليه لكن دفعت المخالفة بما قالوا من أن شرط بقاء الجوهر العرض والعرض لا يبقى زمانين فيحتاج في كل زمان إلى المؤثر (والمكان) الذي لا خفاء في أن الجسم ينتقل عنه وإليه ويسكن فيه فيلحقه، ولا بد بالماسة أو النفوذ كما سيأتي اختلاف في ماهيته (قيل) هو (السطح الباطن للحوالي المماس للسطح الظاهر من المحوي) كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الكائن فيه (وقيل) هو (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) بنفوذ بعده القائم به في ذلك البعد بحيث ينطبق عليه، وخرج بقيد النفوذ فيه بعد الجسم (وقيل) هو (بعد مفروض) أي يفرض فيه ما ذكر من نفوذ بعد الجسم فيه (وهو) أي البعد المفروض (الخلاء والخلاء جوائز والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا) يكون (بينهما ما يماسهما) فهذا الكون الجائز هو الخلاء الذي هو معنى البعد المفروض الذي هو معنى المكان فيكون خالياً عن الشاغل. هذا قول المتكلمين والقولان قبله للحكماء. ومنعوا الخلاء أي خلوا المكان بمعناه عندهم عن الشاغل إلا بعض قائل الثاني فجوزوه (والزمان قيل هو جوهر ليس يجسم) أي ليس بمركب (ولا جسماني) أي ولا داخل في الجسم فهو قائم بنفسه مجرد عن المادة (وقيل فلك معدّل النهار) وهو جسم سميت

السنة والجماعة: جوامع محامد مولانا الذاتية، لا سبيل إلى التكليف بجمعها وعزائم زعائم شكر مواهبه الأولية، لا طاقة للنفس النفوسة بالقيام بها وإن حاولت بذل وسعها، إذ هي شوارد هيئات لفرسان البلاغة أن يقتنصوها، ومناهل عذبة ضربت عليها سرادقات وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها، سوى أن تقوم أدلة الاعتراف بالاعتراف من بحور القصور وتلوح على صفحات الهمم شواهد العجز والإعياء عن استرشاف هذه الثغور واستشراق هاتيك القصور، فالحمد لله الذي فطرنا على ملة إبراهيم وشرفنا باتباع سنة نبيه الهادي إلى صراط مستقيم، وأنزل عليه قرآناً

دائرته أي منطقة البروج منه يتعدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها (وقيل عرض فقيل حركة معدل النهار وقيل مقدار الحركة المذكورة) ومنهم من عبر بحركة الفلك ومقدارها (والمختار) أنه (مقارنة متجدد موهوم لتجدد معلوم إزالة للإيهام) من الأوّل بمقارنته للثاني كما في «آتيك عند طلوع الشمس» وهذا قول المتكلمين والأقوال قبله للحكماء (ويمتنع تداخل الأجسام) أي دخول بعضها في بعض على وجه النفوذ فيه والملافة له بأسره من غير زيادة في الحجم، وامتناع ذلك لما فيه من مساواة الكل للجزء في العظم (و) يمتنع (خلو الجوهر) مفرداً كان أو مركباً (عن جميع الأعراض) بأن لا يقوم به واحد منها، بل يجب أن يقوم به عند وجوده شيء منها لأنه لا يوجد بدون التشخيص والتشخيص إنما هو بالأعراض (والجوهر) المركب وهو الجسم (غير مركب من الأعراض) لأنه يقوم بنفسه بخلافها (والأبعاد) للجوهر من الطول والعرض والعمق (متناهية) أي لها حدود وتنتهي إليها (والمعلول قال الأكثر يقارن علته زماناً) عقلية كانت أو وضعية (والمختار وفقاً للشيخ الإمام) والد المصنف (يعقبها مطلقاً وثالثها) يعقبها (إن كانت وضعية لا عقلية) فيقارنها (أما الترتيب) أي ترتب المعلول على العلة (رتبة فوفاق واللذة) الدنيوية وهي بديهية (حصرها الإمام) الرازي (والشيخ الإمام) والد المصنف (في المعارف) أي ما يعرف أي يدرك قالوا: وما يتوهم أي يقع في الوهم أي الذهن من لذة حسية كقضاء شهوتي البطن والفرج أو خيالية كحب الاستعلاء والرياسة فهو دفع الأم. فلذة الأكل والشرب والجماع دفع ألم الجوع والعطش ودغدغة المنى لأوعيته، ولذة الاستعلاء والرياسة دفع ألم القهر والغلبة (وقال ابن زكريا) الطبيب (هي الخلاص من الألم) بدفعه كما تقدم ورد بأنه قد يلتذ بشيء من غير سبق ألم بضده كمن وقف على مسألة علم أو كنز مال فجأة من غير خطورهما بالبال وألم الشوق إليهما (وقيل) هي (إدراك الملائم) من حيث الملاءمة (والحق أن الإدراك ملزومها) لا هي (ومقابلها الألم) فهو على الأخير إدراك غير الملائم (وما تصوره العقل إما واجب أو ممتنع أو ممكن لأن ذاته) أي المتصور (إما أن تقتضي وجوده في الخارج أو عدمه أو لا تقتضي شيئاً) من وجوده أو عدمه، والأوّل الواجب والثاني الممتنع والثالث الممكن (خاتمة) فيما يذكر من مبادئ التصوف المصفي للقلوب وهو كما قال الغزالي: تجريد القلب لله واحتقار ما سواه قال: وحاصله يرجع إلى عمل القلب والجوارح ولذلك افتتح المصنف بأس العمل فقال (أوّل الواجبات المعرفة) أي معرفة الله تعالى لأنها مبنى سائر الواجبات إذ لا يصح بدونها واجب

عربياً غير ذي عوج، بين لنافيه الحلال من الحرام، والدر من السبج. والشكر للمهيمن القدير شكراً ينسخ غياهب ظلم النفس شرع صبحه المنير والاعتصام بحبل توفيقه ورضاه، والبراءة إليه من عمل قوم استدرجهم بما قضاه. ثم الصلاة والسلام على من وضع عن أمته الاصر الثقيل وحط عنهم العسر الذي حملت بنو اسرائيل، سيدنا محمد المنتخب من أطيب الشعوب والقبائل، المصفي من أظهر بطون الأواخر والأوائل، الذي شهر الإسلام بسيفه المشهور وتمم الأخلاق

بل ولا مندوب (وقال الأستاذ) أبو اسحق الإسفراييني (النظر المؤدي إليها) لأنه مقدمتها (والقاضي) أبو بكر الباقلائي (أول النظر) لتوقف النظر على أزل أجزائه (وابن فورك وإمام الحرمين القصد) إلى النظر لتوقف النظر على قصده (وذو النفس الأبية) أي التي تأتي إلا العلو الأخروي (يرياً بها) أي يرفعها بالمجاهدة (عن سفساف الأمور) أي دينها من الأخلاق المذمومة كالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال (ويمنح) بها (إلى معاليها) من الأخلاق المحمودة كالتواضع والصبر وسلامة الباطن والزهد وحسن الخلق وكثرة الاحتمال فهو على الهمة، وسيأتي ذنيتها، وهذا مأخوذ من حديث «إن الله تعالى يحب معالي الأمور ويكره سفافها» رواه البيهقي في شعب الإيمان والطبراني في الكبير والأوسط. (ومن عرف ربه) بما يعرف به من صفاته (تصور تبعيده) لعبده بإضلاله (وتقريبه) له بهديته (فخاف) عقابه (ورجا) ثوابه (فاصفي إلى الأمر النهي) منه (فارتكب) مأموره (واجتنب) منهيه (فأحبه مولاة فكان) مولاة (سمعه ويصره ويده التي يبطش بها والمخلد ولياً أن سأله أعطاه وإن استعاض به أمأذه) هذا مأخوذ من حديث البخاري «وما يزال عبيد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته، وإن استعاض بي لأعيذنه»^(١) والمراد أن الله تعالى يتولى محبوه في جميع أحواله فحركاته وسكنانه به تعالى كما أن أبوي الطفل لمحبتيهما له التي أسكنها الله في قلوبهما يتوليان جميع أحواله فلا يأكل إلا بيد أحدهما، ولا يمشي إلا برجله إلى غير ذلك. وفي حديث «اللهم كلاءة ككلاءة الوليد» (ودني الهمة) بأن لا يرفع نفسه بالمجاهدة عن سفساف الأمور (لا يبالي) بما تدعوه نفسه إليه من المهلكات (فيجهل فوق جهل الجاهلين ويدخل تحت ريقه المارقين) من الدين أي عروتهم المنقطعة وهي بكسر الراء وسكون الموحدة (فدونك) أيها المخاطب بعد أن عرفت حال علي الهمة ودينها (صلاً) منك (أو فساداً أو رضا) عنك (أو سخطاً وقرباً) من الله تعالى (أو بعداً وسعادة) منه (أو شقاوة ونعيماً) منه (أو جحيماً) فأفاد به «دونك» الإغراء بالنسبة إلى

المرضية استقراء حسن خلقه الموفور المبعوث بما به جاشب نفس الغواية واضمحلت، وألقت ما فيها وتخلت، فصل اللهم عليه صلاتك الأبدية، وأفرغ على ريمانه تربته الفردوسية سجال رحمتك السرمدية، واجزه عن السعي ابتغاء مرضاتك أحسن الجزاء، وآله وصحبه وسائر حواريه وخلفائه والنقباء، وسلم تسليماتين النياط، واهدنا إلى سواء الصراط وبعد.

فلما كان من مطامح أبصار الأماني، ومطارح رقائق السبع المثاني، وفرص المبرة والرياح التي تطلب الانتهاز وبذل نفائس الإعمار والأرواح، الكتاب الجليل المسمى بجمع الجوامع الأصولي للإمام العلامة والشيخ المحقق الدراكة الفهامة، من تضحك في وجوه طروسه مباسم

(١) رواه البخاري في كتاب الرقاق باب ٣٨. أحمد في مسنده (٢٥٦/٦).

الصلاح وما يناسبه، والتحذير بالنسبة إلى الفساد وما يناسبه (وإذا أخطرت لك أمر) أي ألقى في قلبك (فزنه بالشرع) ولا يخلو حاله بالنسبة إليك من حيث الطلب من أن يكون مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مشكوكاً فيه (فإن كان مأموراً) به (فبادر) إلى فعله (فإنه من الرحمن) رحمك حيث أخطره ببالك أي أراد بك الخير (فإن خشيت وقوعه لا إيقاعه على صفة منهيّة) كعجب أو رياء (فلا) بأس (عليك) في وقوعه عليها من غير قصد لها بخلاف ما إذا أوقعته عليها قاصداً لها فعليك إثم ذلك فتستغفر منه كما سيأتي (واحتياج استغفارنا إلى استغفار) لنقصه بغفله قلوبنا معه بخلاف استغفار الخالص وراعبة العدوية رضي الله تعالى عنه منهم وقد قالت: استغفارنا يحتاج إلى استغفار هضماً لنفسها (لا يوجب ترك الاستغفار) منا المأمور به بأن يكون الصمت خيراً منه بل يأتي به وإن احتاج إلى استغفار لأن اللسان إذا ألف ذكراً يوشك أن يألفه القلب فيوافقه فيه (ومن ثم) أي من هنا وهو أن احتياج الاستغفار إلى استغفار لا يوجب تركه أي من أجل ذلك (قال السهورودي) بضم السين صاحب عوارف المعارف لمن سأله أنعمل مع خوف العجب أو لا نعمل حذراً منه (اعمل وإن خفت العجب مستغفراً) منه أي إذا وقع قصداً كما تقدم فإن ترك العمل للخوف منه من مكاييد الشيطان (وإن كان) الخاطر (منهيّاً) عنه (فإياك) أن تفعله (فإنه من الشيطان فإن مات) إلى فعله (فاستغفر) الله تعالى من هذا الميل (وحديث النفس) أي ترددها بين فعل الخاطر المذكور وتركه (ما لم تتكلم أو تعمل) به (والهم) منها بفعله ما لم تتكلم أو تعمل (مغفوران) قال صلى الله عليه وسلم «إن الله عز وجل تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم به» رواه الشيخان. وقال صلى الله عليه وسلم «ومن هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب أي عليه» رواه مسلم. وفي رواية «كتبها الله عنده حسنة كاملة» زاد في أخرى «إنما تركها من جراي» أي من أجلي وهو بفتح الجيم وتشديد الراء. وقضية ذلك أنه إذا تكلم كالغيبة أو عمل كشرب المسكر انضم إلى المؤاخذة بذلك مؤاخذة حديث النفس والهم به (وإن لم تطعمك) النفس (الإمارة) بالسوء على اجتناب فعل الخاطر المذكور لحبها بالطبع للمنهي عنه من الشهوات فلا تبدو لها شهوة إلا اتبعته (فجاهلها) وجوباً لتطيعك في الاجتناب كما تجاهد من يقصد اغتيالك بل أعظم لأنها تقصد بك الهلاك الأبدي باستدراجها لك من معصية إلى أخرى حتى توقعك فيما يؤدي إلى ذلك (فإن فعلت) الخاطر المذكور لغلبة الإمارة عليك (فتب) على الفور وجوباً ليرتفع عنك إثم فعله بالتوبة التي وعد الله بقبولها فضلاً منه وما تتحقق به الإقلاع كما سيأتي (فإن لم تقلع) عن فعل الخاطر المذكور (لاستلذاً) به (أو كسل) عن الخروج منه (فتذكرها

المعارف إذا هي أقلامه تستبكي فريد المعصر التاج ابن السبكي أنابه الله وآجره، وتقبل عمله في الدنيا والآخرة، وكان خير شارح لصدر طلابه، وأقوم مسك فاتح لمفلق بابه مسهل لطرائقه وشعابه، حاسر عن ذارع كشف اللبس عن وجه العبارة، ودفع الإيهام الذي تشن به الغارة، شرح واحد وقته المخصوص بالسبق في ثبته، الإمام المحقق والأستاذ الهمام المدقق من لا يباريه

ذم اللذات وفجأة الفوات) أي تذكر الموت وفجأته المفوتة للتوبة وغيرها من الطاعات فإن تذكر ذلك باعث شديد على الإقلاع عما تستلذ به أو تكسل عن الخروج منه. قال صلى الله عليه وسلم «أكثرها من ذكرها ذم اللذات» رواه الترمذي زاد ابن حبان «فإنه ما ذكره أحد في ضيق إلا وسعه، ولا ذكره في سعة إلا ضيقها عليه» وهازم بالذل المعجمة أي قاطع (أو) لم تقلع (لقتوط) من رحمة الله تعالى وعفوة عما فعلت لشدة أو لاستحضار عظمة الله تعالى (فخفف مقت ربك) أي شدة عقاب مالك الذي له أن يفعل في عبده ما يشاء حيث أضعف إلى الذنب اليأس من العفو عنه وقد قال تعالى «إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون» [يوسف: ٨٧] (وإذكر سعة رحمته) التي لا يحيط بها إلا هو أي استحضرها التراجع عن قنوطك وكيف تقنط وقد قال تعالى «يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً» [الزمر: ٥٣] أي غير الشرك بقوله تعالى «إن الله لا يغفر أن يشرك به» [النساء: ٤٨] وقال صلى الله عليه وسلم «والذي نفسي بيده لو لم تذبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذبون فيستغفرون فيغفر لهم» رواه مسلم (واعرض) على نفسك (التوبة ومحاسنها) أي ما يتحقق به من المحاسن حيث ذكرت سعة الرحمة لتتوب عما فعلت فتقبل فيعفى عنك فضلاً منه تعالى (وهي) أي التوبة (الندم) على المعصية من حيث إنها معصية فالندم على شرب الخمر لإضراره بالبدن ليس بتوبة (وتتحقق بالإقلاع) عن المعصية (وهزم أن لا يعود) إليها (وتدارك ممكن التدارك) من الحق الناشئ عنها كحق القذف فيتداركه بتمكين مستحقه من المقذوف أو وارثه ليستوفيه أو يبريء منه فإن لم يمكن تدارك الحق كأن لم يكن مستحقه موجوداً سقط هذا الشرط كما يسقط في توبة معصية لا ينشأ عنها حق لآدمي، وكذا يسقط شرط الإقلاع في توبة معصية بعد الفراغ منها كشرب الخمر فالمراد يتحقق بتحقيق التوبة بهذه الأمور أنها لا تخرج فيما تتحقق به عنها إلا أنه لا بد منها كل توبة وفي نسخة «والاستغفار» عقب قوله «بالإقلاع» ولا حاجة إليه مع ما ذكر (وتصح) التوبة (ولو بعد نقضها عن ذنب ولو) كان (صغيراً مع الإصرار على) ذنب (آخر ولو) كان (كبيراً عند الجمهور) وقيل لا تصح بعد نقضها بأن عاد إلى التوب عنه، وقيل لا تصح عن صغير لتكفيرها باجتنب الكبير، وقيل لا تصح عن ذنب مع الإصرار على كبير (وإن شككت) في الخاطر (أمأمور) به (أم منهى) عنه (فأمسك) عنه حذراً من الوقوع في المنهي (ومن ثم) أي من هنا وهو الإمساك أي من أجل ذلك (قال) الشيخ أبو محمد (الجويني في المتوضىء يشك أيغسل) غسلة (ثالثة) فيكون مأموراً بها (أم رابعة) فيكون منهياً عنها (لا يغسل) خوف الوقوع

مبارٍ في فضله الكلي، إمام الأئمة وشيخ الإسلام الجلال المحلي توجه الله من رضاه تاجاً، وجعل لهل من سناء الرحمة والإقبال سراجاً، وانتدب لحاشية عليه عالم العصر، ومن له في طرائق التحقيق الجمع والقصر، حجة المحققين بالإجماع، وفاتحة المدققين بلا دفاع، من تسنم ذروة المناقشة وامتطاهما، وفرع عذرة البحث بعد أن طرد عنها غطاها، ومدّ على أهل البيان ظل تقريره

في المنهي عنه وغيره قال بفعل لأن التثليث مأمور به ولم يتحقق قبل هذه الغسلة فيأتي بها (وكل واقع) في الوجود ومن جملة الخاطر وفعله وتركه (بقدرته الله تعالى وإرادته هو خالق كسب العبد) أي فعله الذي هو كاسبه لا خالقه كما بين ذلك بقوله: (قدر له قدرة هي استطاعته تصلح للكسب لا للإبداع) بخلاف قدرة الله تعالى فإنها للإبداع لا للكسب (فالله خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق) فيثاب ويعاقب على مكتسبه الذي يخلقه الله تعالى عقب قصده، وهذا أي كون فعل العبد مكتسباً له مخلوقاً لله تعالى توسط بين قول المعتزلة أن العبد خالق لفعله لأنه يثاب ويعاقب عليه، وبين قول الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلاً وهو آلة محضة كالسكين في يد القاطع (ومن ثم) أي من هنا وهو أن العبد مكتسب لا خالق لكون قدرته للكسب لا للإبداع فلا توجد إلا مع الفعل أي من أجل ذلك نقول (الصحيح أن القدرة) من العبد (لا تصلح للضدين) أي للتعليق بهما وإنما تصلح للتعليق بأحدهما الذي يقصد. وقيل تصلح للتعليق بهما على سبيل البديل أي تتعلق بهذا بدلاً عن تعلقها بالآخر وبالعكس. أما على القول بأن العبد خالق لفعله فقدرة كقدرة الله تعالى في وجودها قبل الفعل وصلاحيتها للتعليق بالضدين على سبيل البديل (و) الصحيح أيضاً (أن المعجز) من العبد (صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا تقابل العدم والملكة) وقيل تقابلهما تقابل العدم والملكة فيكون هو عدم القدرة عما من شأنه القدرة كما أن الأمر كذلك على القول بأن العبد خالق لفعله. فعلى الأول في الزمن معنى لا يوجد في المتنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل، وعلى الثاني لا بل الفرق أن الزمن ليس بقادر والمنوع قادر إذ من شأنه القدرة بطريق جري العادة (ورجح قوم التوكل) من العبد على الاكتساب (وآخرون الاكتساب) على التوكل أي الكف عن الاكتساب والإعراض عن الأسباب اعتماداً للقلب على الله تعالى (وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار) فمن يكون في توكله لا يتسخط عند ضيق الرزق عليه ولا تستشرف نفسه أي تتطلع لسؤال أحد من الخلق، فالتوكل في حقه أرجح لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس ومن يكون في توكله بخلاف ما ذكر فالإكتساب في حقه أرجح حذراً من التسخط والاستشراف (ومن ثم) أي من هنا وهو الثالث المختار أي من أجل ذلك (قيل) قولاً مقبولاً (إرادة التجريد) عما يشغل عن الله تعالى (مع داعية الأسباب) من الله تعالى في مريد ذلك (شهوة خفية) من المريد (وسلوك الأسباب) الشاغلة عن الله تعالى (مع داعية التجريد) من الله تعالى في سالك ذلك (انحطاط) له (عن الدروة العلية) فالأصح لمن قدر الله فيه داعية الأسباب سلوكها دون التجريد ولمن قدر الله تعالى

الظليل، فجانس بين المنطوق والمفهوم وأقام المدلول بجانب الدليل، ولعمر الله لقد أحیی من جسيم الفطنة ورفاتاً، وأورد من كوائر البراعة والإبداع عذباً فراتاً. فأما إن كان لمغنم التحرير والتهذيب من تولى حل الريقة، ولمقسم التنقيح والتقريب من تخلى لإعطاء كل ذي حق حقه، فإن الشيخ هو ابن قاسمه، والمستأثر بشار أعياده ومواسمه، فله من ذلك أوفر نصيب، وأغبط

فيه داعية التجريد سلوكه دون الأسباب (وقد يأتي الشيطان) للإنسان (باطراح جانب الله تعالى في صورة الأسباب أو بالكسل والتماهن في صورة التوكل) كأن يقول السالك التجريد الذي سلوكه له أصلح من تركه إلى متى تترك الأسباب، ألم تعلم أن تركها يطمع القلوب بما في أيدي الناس فاسلكها لتسلم من ذلك ومنتظر غيرك منك ما كنت تنتظره من غيرك، ويقول لسالك الأسباب الذي سلوكه لها أصلح من تركه لها لو تركتها وسلكت التجريد فتوكل على الله لصفاء قلبك وأشرف لك النور وأتاك ما يكفيك من عند الله، فاتركها ليحصل لك ذلك فيجربه تركها الذي هو غير أصلح له إلى الطلب من الخلق والاهتمام بالرزق (والموفق يبحث عن هذين) الأمرين اللذين يأتي بهما الشيطان في صورة غيرهما كيداً منه لعله أن يسلم منهما (ويعلم) مع بحثه عنهما (إنه لا يكون إلا ما يريد) الله تعالى كونه أي وجوده منهما أو من غيرهما (ولا ينفعا علمنا بذلك) المعلوم الذي ضمنه هذا الكتاب جمع الجوامع (إلا أن يريد) الله (سبحانه وتعالى) نفعنا به بأن يوفقنا لأن تأتي به خالصاً من العجب وغيره من الآفات (وقد تم جمع الجوامع علماً) تمييز من نسبة التمام أي تم هذا الكتاب من حيث العلم أي المسائل المقصود جمعها فيه. وقال المصنف: يجوز أن يكون «علماً» معمول «الجوامع» ولا يحسن أن يكون متعلقاً بتم إذ لا فائدة

حظ من ضفو ثوبه القشيب، فلا يلحق في هذا الأثر مثاره، ولا يشق في هذه الهيجاء غباره، فياللّه كم مشكل دفع إشكال وظاهر خطأ عدل به وأما له، وجريح ذفف عليه ورأس أن انهباره خير من الركون إليه، كان الحصول على هذه الأمانى والوصول في الغوص إلى استخراج درر هذه المعاني، من الكتاب المشروح والحاشية المثل بدوران رضى الطبع الشريف عليها ليس إلا. فقيض الله ابن بجدتها وأبا عذرها وصاحب نجدتها ذا المجتهد التليدي والطريقي حضرة المكرم السيد محمد مصطفى السيوفى، فكان لطبع الكتاب هو الملتزم ولجزيل الثواب ينفع العباد هو المغتتم المستلم، وكان بالمطبعة الكبرى ذات الأدوات الحسنى والقواعد الغرا دار الإجابة والإفادة التامة، والشهرة التي طار صيتها بين الخاصة والعامة، وكيف لا وقد لمحتها أعين العناية الخديوية، وشملتها أفياء مراحم الحضرة الداورية، التي ألزمت سائر الناس، بالمكوف على شكر ولي النعمة دافع المضرة والباس، رب الهمة التي لا تباري، والسطوة التي هي أقدر من أن تجاري، عزيز الدنيا بأسرها، ومغصب رباغ الأنام بعد محلها وعسرها، من تكاد الأطواد لفرط همته تنماع، ويوشك الفلك أن يتقاد لأمره المطاع، سلاسله السراة الأخير، ووارث علو القدر كابرأ عن كابر، خديو مصر صاحب الجناب المعتلي، أفندينا إسماعيل بن إبراهيم بن محمد علي، أمدّه الله بجيوش نصره وتأييد. وثبت جأشه بأسباب توطينه وتوطيده، ولا برح الدهر من خدامه، وكواكب العناية أخذة بزمامه، وحرس أنجاله الكرام وأشباله آساد الآجام، وذرايه دراري الرشد والإصابة ونتائج الراسة والنجابة، سيما نجله الأكبر ومزنة نوء عدله الأغزر، وكيل أمره ونبيه وكفيل إداثة دولته بحسن سعيه، الرئيس الخطير صاحب الدراية والتدبير من له صادق

في قولنا «تم هذا علماً» فإن تمامه معلوم معروف انتهى. ولا يخفى ما فيه (المسمع كلامه أذناً صمماً الآتي من أحاسن المحاسن بما ينظره الأعمى) أي أنه لعذوية لفظه القليل وحسن معناه الكثير يشتهر بين الناس حتى يتحققه الأصم فكأنه يسمعه والأعمى فكأنه ينظره. وهذا كما قال المصنف منتزع من قول أبي الطيب: أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي * وأسمنت كلماتي من به صمم. ونبه على أن مخالفته له في ذكر السمع قبل البصر للتأسي بالقرآن وفي ذكر الأسماع للأذان لا لصاحبها لأنه أبلغ وإلا سماع لها إسماع لصاحبها (مجموعاً جمعاً) أي كثير الجمع وهما حال من ضمير الآتي وكذا قوله (وموضوعاً) ذا فضل (لا مقطوعاً) فضله (ولا ممنوعاً) ممنه يقصده لسهولته (ومرفوعاً عن همم الزمان مدفوعاً) عنها فلا يأتي أحد من أهل زمانه بمثله (فعليك) أيها الطالب لما تضمنه (بِحفظ عباراته لا سيما ما خالف فيها غيره) كالمختصر والمنهاج (وإياك أن تبارك بانكار شيء) منه (قبل التأمل والفكرة) فيه (أو أن تظن إمكان اختصاره فقي كل ذرة) منه بفتح الذال المعجمة أي حرف (درة) بضم الدال المهملة أي فائدة نفيسة كالجوهرة (فربما ذكرنا) فيه (الأدلة) في بعض الأحيان إما لكونها مقررة في مشاهير الكتب على وجه لا يبين أي لا يظهر (أو لغرابة) لها (أو غير ذلك مما يستخرجه النظر المتين) أي القوي كيبان المدرك الخفي

النظر في كل أمر خير رفيق، سعادة المشير الأعظم محمد باشا توفيق منوطة دار الطبع الرائق والضبط المحكم والرسم الفائق، بنضارة نظر مديرتها ومحتم بذل الجد في تسييرها، صاحب الأخلاق المرضية والآراء الصادقة المضيه، من هو لداعي المحامد معنى سعادة ناظرها حسين بك حسني، موصولة النظر بوكالة من يساوم ربح المكارم ويقني، حضرة وكيله محمد أفندي حسني ملحوظة بعهدته من يتاقب رأيه تحمل عرى المقاصد وتعقد جناب أبي العينين أفندي أحمد، موكولة تصحيح الأساليب وتنقيح المباني الوضيء التصفية والتهديب، إلى معرفة رئيسه من عليه المعول في إنارة شموسه من وضحت بدلالاته إلى أفنية الأدب طريقي، حضرة المولى الفاضل الشيخ إبراهيم عبد الغفار الدسوقي.

ولما بزغت شمس تمام طبعه وبد اصلاح ثمرة كماله بطيب ينعه، انطلق جواد اليراع يقرط بالثناء عليه أذان الرقاع ويقرظها بما سخا إذ يقول مؤرخاً:

لو أن صبرك أمكنت فرصاته	شهدت بسبقك في الهوى غاياته
نسخ الأسى شرع العزاء بأية	الدمع الذي أعياك تكليفاته
ندبتك داعية ادكار ظعينة	أنست بصبرك حين حان فواته
هدأ الوشاح لها عشية ودعت	فاستوقفتك على الغضى خفقاته
خود بها نعم الجمال وأزلفت	للحسّن في وجناتها جناته
هيفا لغصن البان أحسن أسوة	بقوامها لما أنشنت عذباته
ولعت بإملاقي قدمي سائل	أبدأ يلح وقد نمت ثرواته

الأول كما في قوله في مبحث الخبر وإلا لم يكن شيء من الخبر كذباً. والثاني كما في قوله في عدم التأثير إذ الفرض بالفرض أشبه. والثالث كما في قوله في مسألة قول الصحابي لارتفاع الثقة بمذهبه إذ لم يدون (وربما أفصحنا بذكر أرباب الأقوال فحسبه الغيبي) بالموحدة أي الضعيف الفهم (تطويلاً يؤدي إلى اللال وما درى أنا إنما فعلنا ذلك لغرض تحرك له الهم العوال فربما لم يكن القول مشهوراً عن ذكرناه) كما في نقل أفضلية فرض الكفاية على فرض العين عن الأستاذ الجويني مع ولده المشهور ذلك عنه فقط (أو كان) من ذكرنا عنه قولاً (قد هزى إليه على الوهم) أي الغلط (سواه) كما في ذكره القاضي الباقلاني من المانعين لثبوت اللغة بالقياس، وقد ذكره الآمدي من المجوزين (أو) كان الغرض (غير ذلك) مما يظهره التأمل لمن استعمل قواه) كما في ذكره غير الدفاق معه في مفهوم اللقب تقوية له كما تقدم كل ذلك (بحيث إنا جازمون بأن اختصار هذا الكتاب متمذر وروم النقصان منه متعسر اللهم إلا أن يأتي رجل مبلر) أي ينقل شيئاً من مكانه إلى غيره (مبتر) أي يأتي بالألفاظ بترأ أي نواقص كأن يجذف منها أسماء أصحاب الأقوال فإنه لا يتعسر عليه روم النقصان لكنه إذا فعل ذلك لا يفي بمقصودنا (فدونك) أيها الطالب لما تضمنه مختصرنا (مختصراً) لنا (بأنواع المحامد حقيقاً وأصناف المحاسن خليقاً) لأنه مشتمل على ما يقتضي أن يشني عليه بذلك (جعلنا الله به) لما أملناه من كثرة الانتفاع به (مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين) أي أفاضل أصحاب النبيين لمبالغتهم في الصدق والتصديق (والشهداء) أي القتل في سبيل الله تعالى (والصالحين) غير من ذكر (وحسن أولئك رفيقاً) أي رفقاء في الجنة بأن نستمتع فيها برؤيتهم وزيارتهم والحضور معهم وإن كان مقرهم في درجات عالية بالنسبة إلى غيرهم ومن فضل الله تعالى على غيرهم كما قاله ابن عطية أنه قد رزق

يوماً وقد مست لها حاجاته
أثراً ترام لعاذل ولجاته
بالركب ما حجبتك عنه حماته
والذكر إلا ما حوت ورقاته
والحق قد جاءت به آياته
جمعت أصول الشرع مجموعاته
شهدت له بالفضل تحقيقاته
فقضت عليها بالعفا عزماته
نحلت ونقط مداده نشراته
أضحت مرصفة بها جبهاته
من أظلماته برشفه علاته
ن لسانه مما حكته كراته

في اللوم لم يجد العواذل رخصة
يا قلب لم غادرت من سجل الهوى
لو كنت مذندبوك قلباً واجباً
هل قاسمتك الشجوة إلا ورقه
وإلام تتبع الضلالة في الهوى
مست بجمع الشمل جمع جوامع
وعليه حاشية ابن قاسم الذي
دانت لعزم ذكاه أعناق النهي
صدقاته لعرائس التبيان قد
غرر لو أن الدهر منصف أهله
من ذا يعلل نفسه بلحاقه
ناهيك منه بما يدحرج صولجا

الرضا بحاله وذهب عنه أن يُعتقد أنه مفضول انتفاء للحسرة في الجنة التي تختلف المراتب فيها على قدر الأعمال وعلى قدر فضل الله تعالى على من يشاء اللهم يا ذا الفضل العظيم تفصل علينا بالعمفو وبما تشاء من النعيم، وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل.

أترى أصول الفقه إلا أنها	عمد عليها شيدت غرفاته
يا طالبى حسن البيان حقيقة	تيكم حقيقته وما صدقاته
شرح الجلال بها عليه جلالة	جليت بها حتى صفت مرآته
لما أجاد الطبع حسن سلوكها	وتألفت بتمامها ألفاته
أوليتها حق الثناء وحق من	في حوله ملك النصاب زكاته
وظللت استملي المنى تاريخها	للطبع نوراً حكمت آياته

نم

الفهرس

الكتاب الرابع: في القياس

٣	تعريفه
١١	حجة القياس
١٥	أركان القياس
١٥	الركن الأول: الأصل، وقيل دليله، وقيل حكمه
١٧	الركن الثاني: حكم الأصل
٣٠	الركن الثالث: الفرع
٤٦	الركن الرابع: العلة
٦٢	يصحّ التعليل بمجرد الاسم اللقب
٧٧	من شروط الإلحاق بالعلّة
١٠٥	مسالك العلة
١٥٩	القوادح

الكتاب الخامس: في الاستدلال

٢٣٩	الاستدلال يدخل فيه القياس الاقتراضي والقياس الاستثنائي وقياس العكس
٢٤٣	الحكم يستدعي دليلاً
٢٤٨	مسألة في الاستصحاب
٢٥٧	مسألة لا يطالب النافي بالدليل إن ادعى علماً ضرورياً

الكتاب السادس: في التعادل والتراجيح

٢٧٠	معنى التعادل
٣٣٠	المرجحات لا تنحصر

الكتاب السابع: في الاجتهاد

٣٣٢ تعريف الاجتهاد	
٣٣٥ تعريف الفقيه المجتهد	
٣٤٢ تعريف مجتهد المذهب	
٣٥٨ مسألة: التقليد أخذ القول من غير معرفة دليبه	
٣٦٨ جواز تقليد الميت	
٤١٣ خاتمة الكتاب	
٤١٥ الفهرس	